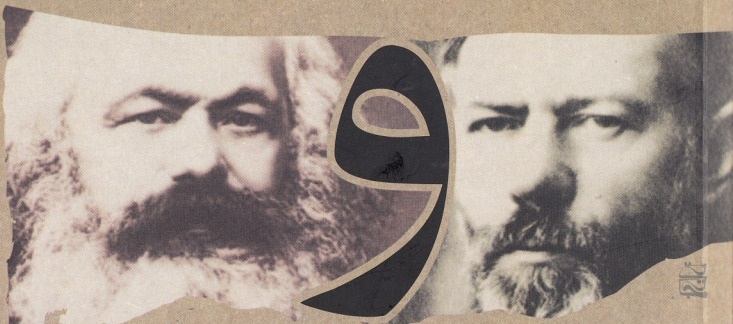




ماکس وبر کارل مارکس

کارل لوویت

با پیشگفتاری جدید از برایان ترنر

ترجمه شهناز مسمی پرست



این کتاب را به همسر و همدم بسیار
عزیزم ایرج قانونی تقدیم می‌کنم.

لوویت، کارل، ۱۸۹۷-۱۹۷۳ م **Lowith, Karl**

ماکس وبر و کارل مارکس / کارل لوویت؛ با پیشگفتاری از برایان ترنر؛ ترجمه
شهناز مسمی‌پرست. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

ISBN 978-964-311-670-5

۱۸۴ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی:

Max Weber und Karl Marx = Max Weber and Karl Marx.

کتابنامه.

نمایه.

۱. وبر، ماکس، ۱۸۶۴-۱۹۲۰ م. ۲. مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳ م.

۳. جامعه‌شناسی - آلمان - تاریخ. الف. ترنر، برایان، ۱۹۲۵- م.

Turner, Bryan S. ب. مسمی‌پرست، شهناز، ۱۳۳۸ - ، مترجم. ج. عنوان.

۳۰۱/۰۹۲۲

HM ۲۷۹/۲۵۹

۱۶۱۲۳-۸۵ م

کتابخانه ملی ایران

ماکسی وبر و کارل مارکس

کارل لوویت

با پیشگفتاری جدید از برایان ترنر

ترجمه شهناز مسمی پرست



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Max Weber and Karl Marx

Karl Löwith

With a new Preface by Bryan S. Turner

Routledge, 1993



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

کارل لویت

ماکس وبر و کارل مارکس

با پیشگفتاری جدید از برایان ترنر

ترجمه شهناز مسمی‌پرست

چاپ سوم

۵۵۰ نسخه

۱۳۹۳

چاپ ترانه

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۵ - ۶۷۰ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 670 - 5

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۸۵۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار ویراست جدید (۱).....	۷
یادداشتی در باره ترجمه انگلیسی.....	۵۱
مقدمه‌ای بر ترجمه انگلیسی.....	۵۳
۱. مقدمه.....	۶۳
۲. تفسیر وبر از جهان بورژوازی - سرمایه‌داری برحسب «عقلانی شدن».....	۷۷
۳. تفسیر مارکس از جهان بورژوازی - سرمایه‌داری برحسب «از خود بیگانگی» انسانی.....	۱۲۹
۴. نقد وبر بر دریافت ماتریالیستی از تاریخ.....	۱۶۹
نمایه.....	۱۷۹

پیشگفتار ویراست جدید^(۱)

برایان اس. ترنر

انسان مدرن از یاد برده که به این سکوت گوش فرا دهد. دنیای ما مرتباً پرسروصداتر و گوشخراش‌تر می‌شود. ما دیگر توان شنیدن نداریم و واژه‌هایمان گمراه‌کننده شده‌اند.

کارل لویت

مقدمه

جامعه‌شناسی، از هنگام تأسیس نهادی‌اش در اواخر سده نوزدهم تا حال، در معرض تغییراتی ژرف در الگوها و دیدگاه‌ها بوده است. بسیاری از این انقلاب‌های مفهومی فرض‌های بنیادی رشته علمی خود را با، مثلاً، زیر سؤال بردن کل ایده «امر اجتماعی» به چالش کشیده‌اند (Baudrillard 1983). در حالی که تاریخ همه رشته‌های آکادمیک را می‌توان برحسب تغییرات ناگهانی در الگو یا پارادایم به رشته تحریر در آورد (Kuhn 1970)، به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی بیش از اغلب موضوعات دیگر مستعد این تغییرات گیج‌کننده در زمینه فکری بوده است. می‌توان این بی‌ثباتی تحلیلی را به سبکی منفی دال بر عدم بلوغ جامعه‌شناسی به مثابه علمی اجتماعی در نظر گرفت، یا می‌توان جامعه‌شناسی را حوزه‌ای رشته‌ای تلقی کرد که عمیقاً با دامنه

گسترده جنبش‌های فرهنگی در جوامع مدرن هماهنگ است. از این رو، نوسان‌ها و تغییرات در الگوهای تحلیلی پاسخی به جریان‌های گسترده‌تر مربوط به جامعه هستند.

با این همه، درون این زمینه و بافت بی‌ثباتی فکری، یک بعد نسبتاً پایدار جامعه‌شناسی رابطه حل‌نشده و انتقادی آن با میراث کارل مارکس بوده است. دقیق‌تر بگوییم: مباحثه بر سر رابطه میان اقتصاد سیاسی مارکس و جامعه‌شناسی تفسیری ماکس وبر، که از زمان چاپ اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (Weber 1932) در سال ۱۹۰۴ با درجات متغیر شدت و حدت در گرفته است، تعیین‌کننده بسیاری از مسائل و موضوعات اصلی تحقیق در علوم اجتماعی در سده بیستم بوده است.

نیروهای علمی و ایدئولوژیکی زیادی پدیدآورنده و هادی این مباحثات بوده‌اند. برای مثال، فمینیسم باعث تغییر برنامه درسی مربوط به جامعه‌شناسی در دوره پس از جنگ شده است. تا حد کم تری سیاست‌های قومی مانند جنبش سیاهان و اخیراً بحث‌های اکولوژیکی نیز موجب این تغییر شده‌اند. در طول دوره‌ای طولانی‌تر، این برنامه درسی تحت الشعاع سرنوشت سیاسی در حال تغییر مارکسیسم همچون جنبشی اجتماعی و نیز تحت الشعاع جامعه‌شناسی همچون رشته‌ای آکادمیک قرار گرفته است. پاره‌ای از خصومت میان مارکسیست‌ها و جامعه‌شناسان آکادمیک تابع شباهت خانوادگی^۱ آن‌هاست؛ هر دوی آن‌ها موافق نظریه‌های کلان^۲ تحول تاریخی جامعه‌اند و هر دو مدعی به دست دادن تحلیلی علمی از آن شرایطی هستند که تغییرات انقلابی را در ساختار اجتماعی به همراه می‌آورد. آن‌ها عمدتاً تبیین‌هایی از سرشت جوامع مدرن هستند، جوامعی که اقتصاد سرمایه‌داری ویژگی اصلی آن‌هاست. با این همه، مارکسیسم و جامعه‌شناسی

نو‌عاً از شناخت‌شناسی‌ها، فلسفه‌ها و پیشفرض‌های عمیقاً متفاوتی هواداری می‌کنند.

اگر چه مارکسیسم، سوسیالیسم و جامعه‌شناسی را می‌توان بر حسب این موارد از هم متمایز دانست، سرنوشت آن‌ها، به ویژه در اروپای غربی، غالباً در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر بوده است. جامعه‌شناسی کلاسیک در مراحل مختلف تحولش مجبور به رویارویی با سوسیالیسم به مثابه واقعیتی اجتماعی و سوسیالیسم به مثابه نظریهٔ رقیبی در بارهٔ جامعه بوده است. برای مثال، سن - سیمون^۱ بنیان‌گذار سوسیالیسم فرانسوی و در عین حال جامعه‌شناسی بوده است. دورکیم و وبر هر دو در باب سرشت سوسیالیسم و مارکسیسم به تفصیل مطلب نوشته‌اند. دورکیم خصوصاً رویکردی همدلانه به سوسیالیسم همچون نظارت و کنترل اخلاقی اقتصاد که تأثیرات ناشی از بی‌هنجاری ایدئولوژی فایده‌گرایی و تضادهای بازار را مقید و محدود می‌سازد برگزیده است (Durkheim 1958). وبر به شدت منتقد عقلانی شدن زندگی اقتصادی‌ای بود که برنامهٔ اقتصادی سوسیالیستی متمرکز آن را ایجاب می‌کرد، ولی دیدگاه او در بارهٔ ساختار اقتصادی تمدن‌های باستانی در عین حال عمیقاً متأثر از نظریهٔ مارکس در باب بردگی و فئودالیسم بود (Weber 1976). وبر همچنین زمانی اظهار داشت که در بارهٔ جدیت فکری عالمان باید با نظر به نگرش آن‌ها نسبت به نیچه و مارکس داوری کرد. خطابهٔ افتتاحیهٔ خود وبر در دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۸۹۵ پر از اشارات و گفتارهایی در خصوص آرای نیچه در باب ارادهٔ معطوف به قدرت و تحلیل‌های اقتصادی مارکس بود (Tribe 1989). یوزف شومپتر، که اقتصاددانی حرفه‌ای بود، در تکوین جامعه‌شناسی اقتصادی سهم بود، ولی جامعه‌پذیری کارکردهای اقتصادی را تباهیِ خلاقیتِ کارآفرینی می‌دانست

(Schumpeter 1934). به گونه‌ای دیگر، نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی دقیقاً به خاطر آن‌که نتوانسته‌اند مارکسیسم را به عنوان نوعی نظریه جامعه جدی بگیرند اغلب آماج انتقاد قرار گرفته‌اند. بنابراین، تالکوت پارسونز^۱ مورد اعتراض واقع شده است زیرا مارکسیسم را صرفاً نسخه‌ای از نظریه فایده‌گرایی اقتصادی و، از این رو، آن را تحلیلی از جامعه تلقی کرده است که نتیجتاً به سبب فرض‌های پوزیتیویستی انعطاف‌ناپذیرش ناقص است (Gould 1991). در واقع، جامعه‌شناسی در اروپا، در دانشگاه‌ها غالباً به وجه نامطلوبی حاصل ارتباط و همراهی‌اش با جنبش‌های اجتماعی رادیکال بازنموده شده است.

در عین این‌که این رابطه فکری و سیاسی در میان مؤلفان و سنت‌های جامعه‌شناختی مختلف متغیر بوده است، به عنوان قاعده‌ای کلی، می‌توان گفت که مارکسیسم و جامعه‌شناسی معمولاً مخالف یکدیگر بوده‌اند، چرا که آن‌ها تا حدی به خاطر مخاطبان روشنفکر مشابهی رقابت می‌کرده‌اند. مارکسیست‌ها دست کم از سال‌های دهه ۱۹۳۰ به انتقاد از جامعه‌شناسی آکادمیک پرداختند، بدین معنی که به نویسندگانی مانند کارل مانهایم اعتراض کردند، کسی که جامعه‌شناسی شناخت^۲ نسبی‌کننده‌ای را شرح و بسط داده بود که رویکردهای مارکسیستی به ایدئولوژی را به چالش می‌کشید (Mannheim 1991). در مقابل آن، نویسندگان مارکسیست مانند گئورگ لوکاج جامعه‌شناسی را نمود غیرعقلانی بودن بورژوازی تصور می‌کردند (Lukács 1971). بر طبق دیدگاه «رسمی» مارکسیسم و جامعه‌شناسی، جهت‌گیری کلی مارکسیسم به سوی نقدی متعهدانه از سرمایه‌داری به مثابه نوعی نظام بهره‌کشی ناعادلانه بوده است، درحالی که جامعه‌شناسی وبری، به همراه رویکرد فردگرایانه‌اش به روش‌شناسی و تمایز نهادنش میان

واقعیات و ارزش‌ها، به لحاظ سیاسی آشکارا خنثی بوده یا آن‌که نیمه‌آشکارا جنبه‌ای از فلسفهٔ اجتماعی لیبرال بوده است.

این مبارزهٔ فکری میان جامعه‌شناسی آکادمیک و اقتصاد سیاسی مارکسیستی برای سیطره بر سرشت جامعه‌شناسی احتمالاً از دههٔ ۱۹۶۰ تا اواخر دههٔ ۱۹۷۰ در اوج خود بوده است، یعنی هنگامی که جلوه‌های مختلف نظریهٔ اجتماعی در فرانسه، مانند ساختارگرایی، در کانون توجه تحول فکری بوده‌اند. لویی آلتوسر (Althusser and Balibar 1968) ایدهٔ «گسست شناخت‌شناسانه» را از فلاسفهٔ علم مانند گاستون باشلار^۱ اتخاذ کرد تا بگوید که مارکسیسم، علم تغییر شیوه‌های تولید است که از مفاهیم فهم متعارف یا سوبژکتیو جامعه‌شناسی پرهیز می‌کند. این ساختارگرایی آلتوسری را نویسندگانی مانند نیکوس پولاتزاس (1973) برگزیدند تا بگویند که جامعه‌شناسی، با تمرکز بر نگرش‌ها و تجربه‌های افراد، نمی‌تواند تحلیلی علمی از ساختارهای تعیین‌کنندهٔ اقتصاد و سیاست به دست دهد. این تضاد تحلیلی میان ساختارگرایی مارکسیسم علمی و فردگرایی روش‌شناختی «جامعه‌شناسی بورژوایی» بر بخش زیادی از تحول نظری علوم اجتماعی در دههٔ ۱۹۷۰ حاکم بود. در جامعه‌شناسی، این تقابل نظری غالباً برحسب فردگرایی روش‌شناختی وبر و تعهد به جامعه‌شناسی به مثابه چشم‌اندازی تفسیری بر کنش اجتماعی در یک سو، و شناخت‌شناسی رئالیستی مارکس، ساختارگرایی و تعهد به ماتریالیسم تاریخی به مثابه علم شیوه‌های تولید در سوی دیگر، نشان داده می‌شود (Hindess and Hirst 1975). این بحث‌ها، که در عین حال بازتاب منازعات سیاسی گسترده‌تر در جوامع غربی هستند، تحلیل‌های تاریخی وبر را از نقش «منافع عینی» در سیاست و اقتصاد، و اشتغال ذهنی او را به پیامدهای ناخواستهٔ منفی کنش نادیده می‌گیرند

(Turner 1981). در عین حال، آلتوسر ناگزیر بود بگوید که «مارکس جوان» در دست نوشته‌های پاریس به دام پارادایمی اومانستی می‌افتد که نهایتاً به نفع رویکرد علمی جلد اول کاپیتال آن را رها می‌کند (Althusser 1966). نتیجه، بحث عمده‌تأبیه‌ی حاصلی در بارهٔ سرشت مارکسیسم ارتدوکس بود: آیا اومانسیم مارکس جوان با فهم جبرگرایانهٔ حزب از مارکسیسم - لنینیسم سازگار است؟

همچنین، باید اضافه کرد که این مخالفت فکری در اروپا اهمیت بیشتری داشت تا در آمریکای شمالی، تاحدی به این دلیل که سوسیالیسم به مثابه نیروی سیاسی هرگز اهمیت چندانی در سیاست آمریکا نداشته است (Lipsett 1960). جامعه‌شناسی آمریکایی چندین جامعه‌شناس رادیکال مانند سی.رایت میلز^۱ و آلوین گولدنر^۲ به بار آورده است، ولی آنان نسبت به جریان اصلی جامعه‌شناسی آمریکایی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، که به لحاظ سیاسی لیبرال و اصلاح‌گرا، و به لحاظ گرایش علمی اش تجربی و کاربردی ماند، تاحدی حاشیه‌ای بودند. بسیاری از جامعه‌شناسان آمریکایی که در خارج از محدودهٔ سنت کاربردی جریان غالب جامعه‌شناسی آمریکایی قرار گرفتند در واقع یا تبعیدی از اروپا بودند (مانند هانس گرت^۳ و لئو لوونتال^۴) یا کانادایی (مانند دنیس رانگ^۵).

رابطهٔ میان جامعه‌شناسی و مارکسیسم در دو دههٔ اخیر از مراحل زیادی گذشته است، ولی اصولاً کل مسئلهٔ جامعه‌شناسی در برابر مارکسیسم در زمان اخیر به سبب سه تغییر وابسته به هم دگرگون شده است: فروپاشی شگرف سیاسی کمونیسم سازمانی در ۹۰ - ۱۹۸۹، که ناگزیر اعتبار عقلانی مارکسیسم را به منزلهٔ نظریه‌ای انتقادی در بارهٔ جامعه و تاریخ زیر سؤال برده است؛ استقرار مجدد و سریع جامعه‌شناسی در محیط دانشگاه‌های مجدداً

1. C. Wright Mills

2. Alvin Gouldner

3. Hans Gerth

4. Hans Gerth

5. Dennis Wrong

قوام گرفته اروپای شرقی در دهه ۱۹۹۰، مخصوصاً در آلمان، مجارستان و لهستان؛ و علاقه فراگیر به پست مدرنیسم به مثابه بدیلی برای «روایت‌های کلان» اومانیسم، روشنگری و مارکسیسم (Turner 1990). این تغییرات اجتماعی - سیاسی هم برای جامعه‌شناسی و هم برای مارکسیسم بااهمیت بوده است، ولی قضیه آشکارا این است که در مارکسیسم به منزله نظریه‌ای در باره جامعه، بحرانی عمومی‌تر در مرجعیت فکری و هدایت فکری پیش آمده است تا در جامعه‌شناسی.

البته روشنفکران مارکسیست غالباً بر این نظر بوده‌اند که کمونیسم سازمانی یا رابطه‌ای ضروری با مارکسیسم به منزله نظریه‌ای در باره جامعه نداشته است یا آن‌که مارکسیسم کارل مارکس هنوز مؤثرترین نقد عمومی بر بهره‌کشی از کارگران در سرمایه‌داری و نیز بر رژیم‌های خودکامه مبتنی بر سوسیالیسم دولتی به سبک شوروی است. در واقعیت، اعتبار نظریه مارکسیستی به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است، خصوصاً به علت شکست مارکسیسم در پیش‌بینی فروپاشی کامل کمونیسم اروپای شرقی و اتحاد شوروی. گفتن این‌که فروپاشی کمونیسم سازمانی به منزله نیرویی سیاسی و محو سوسیالیسم دولتی به منزله شکلی از جامعه هیچ ربطی به اعتبار فکری مارکسیسم ندارد تقریباً مانند آن است که بگوییم کشف استخوان‌های مسیح در گورستانی در اسرائیل، استعفای پاپ و پایان یافتن دوران مسیحیت هیچ ربطی به انسجام فکری الهیات مسیحی ندارد. متفکران رادیکال مانند ارنستو لاکلاو^۱ مسلماً بر حقند که می‌گویند اندیشه سوسیالیستی نمی‌تواند صرفاً به تاریخ «مارکسیسم عملاً موجود» پشت کند. نظریه مارکسیستی باید دوباره از پی به بالا ساخته شود و این بازسازی ضرورتاً مستلزم ارزیابی بنیادی مجددی از رابطه علمی و سیاسی میان مارکسیسم و جامعه‌شناسی، یعنی میان مارکس و وبر، است.

۱ گزیستانسیالیسم هایدگری لویت

این بحث پیچیده و طولانی، علاقه‌پایدار به بررسی کارل لویت در باره وبر و مارکس و اهمیت این بررسی را تبیین می‌کند، بررسی‌ای که در آلمان به سال ۱۹۳۲ در آرشیو علم اجتماعی و سیاست اجتماعی^۱ منتشر شد، و متعاقباً در سال ۱۹۸۲ به انگلیسی ترجمه شد. لویت در محیطی دانشگاهی و سیاسی در آلمان می‌نوشت و کار می‌کرد، جایی که مارکسیسم و جامعه‌شناسی در دو قطب مقابل هم قرار داشتند. بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی در آلمان از جامعه‌شناسی دین وبر به عنوان پاسخ قطعی به نظریه‌های مارکسیستی ایدئولوژی استقبال کردند. با روی کار آمدن فاشیسم در آلمان در دهه ۱۹۳۰، مارکسیسم البته آماج حمله شدید قرار گرفت، ولی با جامعه‌شناسی نیز با قدری تردید برخورد شد، چرا که خود آن با جامعه روشنفکران یهودی مرتبط بود، که از جمله شخصیت‌هایی مانند گئورگ زیمل، کارل مانهایم و نوربرت الیاس را در بر داشت. با این همه، پژوهش‌های اخیر در باره تاریخ جامعه‌شناسی آلمانی در دوران ناسیونال سوسیالیسم ثابت کرده است که جامعه‌شناسی نیرویی مخالف نبوده است و تا حد زیادی فرهنگ دانشگاهی ارتجاعی دوره نازی را پذیرفته است (Turner and kassler 1992). در مقابل، اعضای مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی (معروف به مکتب فرانکفورت)، که در آغاز ملهم از مارکسیسم بود، به ایالات متحده گریختند، و به عنوان تبعیدی‌های ناراضی در آن‌جا زندگی کردند (Jay 1973). به این ترتیب بررسی لویت در باره وبر و مارکس در بافتی از بی‌ثباتی سیاسی منتشر شد، جایی که دانش پژوهی هر چه بیشتر صبغه سیاسی به خود می‌گرفت. همان‌طور که خواهیم دید، زندگی و آثار خود لویت به لحاظ فکری، بر نظریه تاریخ، میراث ایدئالیسم هگلی و مارکسیسم و به لحاظ سیاسی، بر تأثیر فاشیسم در روشنفکران یهودی در آلمان مبتنی بوده است.

از بررسی لویت در باره وبر و مارکس هم اکنون شصت سال می‌گذرد، ولی این بررسی به سه دلیل اساسی همچنان اهمیتی تعیین‌کننده دارد. نخست این که لویت توانسته است نشان دهد که، به رغم تفاوت‌های بسیار مهم میان مارکس و وبر، دیدگاه‌های جامعه‌شناختی آنان از طریق انسان‌شناسی فلسفی همگرایی^۱ یکپارچه شده است. بنابراین، هر چند نگرش‌های سیاسی مارکس و وبر در دو قطب متضاد قرار گرفته است، آنان علاقه اساسی مشترکی به مسئله «انسان»^(۲) در سرمایه‌داری بورژوایی دارند. از این رو، همگرایی برجسته‌ای در نگرش‌هایشان به ویژگی‌های منفی تمدن بورژوایی وجود داشته است، نگرش‌هایی که مارکس به مدد ایده «بیگانگی» و وبر به مدد ایده «عقلانی شدن» آن‌ها را شرح و تفصیل داده‌اند. در نزد هر دو مؤلف، به لحاظ نظرهای نسبتاً مشابهشان در باره هستی‌شناسی، جامعه سرمایه‌داری ناگزیر مسئله‌برانگیز است، ولی در عین حال در مقایسه با تمدن‌های سنتی جهان غرب و نیز آسیا انقلابی است. سرمایه‌داری، که با خود «سنت‌زدایی»^۳ عمیق جامعه را به همراه آورد (Beck 1992) خطرهای عظیمی برای آدمیان آفرید، ولی فرصت‌های دگرگون‌کننده بدیعی نیز فراهم آورد. از نظر مارکس، این فرصت برای دگرگونی اجتماعی را باید نهایتاً طبقه کارگر با مبارزات انقلابی خود مغتنم شمرد. از نظر وبر، قابلیت دگرگون‌سازی ویژگی ذاتی مدرنیته شدن سرمایه‌داری است، ولی او در باره گریز نهایی از «قفس آهنین» تردید داشت. از این لحاظ، جامعه‌شناسی وبر تقدیرگرایانه بود، زیرا بر جنبه‌های منفی و ناخواسته کنش اجتماعی تمرکز داشت (Turner 1981). محرک جامعه‌شناسی وبر دغدغه‌ای بود که او برای «شأن و مقام انسانی» داشت (Löwith 1982 : 22)، اما او نسبت به امکانات آزادی انسانی در جامعه‌ای که تماماً تابع فرایندهای عقلانی شدن شده بود بدبین باقی ماند. این

تفاوت در نگرش‌های آن دو را لویت با مهارت بیان می‌کند. به عبارت دیگر، «مارکس راه درمانی ارائه می‌کند، حال آن‌که وبر تنها مرض را 'تشخیص' می‌دهد» (Löwith 1982:25).

بنابراین، نخستین ویژگی مهم تفسیر کلی لویت از مارکس و وبر آن بود که او، با متمرکز کردن توجه بر «این دغدغه انسان‌شناسانه زیربنایی» (Löwith 1982 : 20)، توانست نشان دهد که تفاوت‌های میان مارکس و وبر برحسب آرای هستی‌شناختی، علمی و سیاسی آن دو عملاً بر انسان‌شناسی فلسفی مشابهی استوار شده است. مهم است که به ذهن بسپریم که این تز لویت که انسان‌شناسی فلسفی زیربنایی مشابه و تعیین‌کننده‌ای در مارکسیسم و جامعه‌شناسی وبری وجود دارد در سال ۱۹۳۲ منتشر شد – چندین دهه پیش از تفاسیر اخیر که مباحث مشابهی را، مثلاً در باره تأثیر نیچه بر وبر، مطرح کرده‌اند (Hennis 1987). اثر لویت بسیار بدیع بوده و بر بسیاری از بررسی‌های معاصر که بر فرض‌های هستی‌شناسانه زیربنایی نظریه‌های اجتماعی مارکس و وبر آن‌ها هم متمرکز شده‌اند پیشدستی کرده است. اگر چه شماری از نویسندگان در سنت مارکسیستی، انسان‌شناسی فلسفی را در آثار اولیه مارکس مانند دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (Marx 1964) تجزیه و تحلیل کرده‌اند، فهم ضمنی از «انسان» در آثار وبر همچنان نادیده گرفته می‌شود. ویلهلم هِنیس احتمالاً استثناست. دیدگاه لویت در باره وبر سرآغازی اساسی بر روشن ساختن این انسان‌شناسی نهفته در تحلیل پسامسیحی وبر از آدمیان و تلاش آن‌ها در تحقق «شخصیت» است.

دلیل دوم تداوم اهمیت تز لویت آن است که این تز از دین فلسفی او به مارتین هایدگر پدید آمد. به زودی نشان خواهیم داد که هایدگر در وهله اول به فهم سرشت هستی پرداخته است، ولی او در پی آن بوده است که از انتزاع متافیزیک سنتی که با مشاهدات کلی در باره هستی آغاز می‌کرد پرهیز کند. در هستی و زمان (Heidegger 1962)، که در سال ۱۹۲۷ به آلمانی منتشر شد،

هایدگر با متمرکز شدن بر رویدادگی^۱ ممکن (به امکان خاص) هستی در جهان روزمره، متافیزیک را رد می‌کند. هستی یا Da-sein (دازاین) همواره «هستی آنجایی»^۲ در زمان و مکان بوده است. با این همه، هستندگان انسانی (آدمیان) دائماً در خطر فراموش کردن جایگاه خود در این جهان روزمره هستی بوده‌اند. هستندگان انسانی همواره تا حدی هستندگان بی‌خانمان هستند؛ هستندگانی بدون جایگاهی در جهان. آنان با واقعیت خود بیگانه شده‌اند. آن‌ها در این وضع بی‌خانمانی وجودی^۳ (Heimatlosigkeit) به لحاظ هستی‌شناسانه در حسرت گذشته هستند (Turner 1987). هایدگر سپس نقدی از تکنولوژی در جامعه سرمایه‌داری شرح و بسط می‌دهد (Heidegger 1977)، زیرا تکنولوژی شرایطی را پدید آورده است که آدمیان را هر چه بیشتر با بدن‌های خود بیگانه ساخته است. هایدگر، که به خصوص به اهمیت دست انسان توجه داشت، ظاهراً از استفاده از ماشین تایپ امتناع می‌کرد، زیرا [بر این باور بود که] این امر بیگانگی بیش‌تر ذهن و بدن را به همراه دارد (Derrida 1989). لویت، که شاگرد هایدگر بود، البته عمیقاً متأثر از این تحلیل در باره وجود^۴ (Löwith 1948) و سهم هایدگر در اگزیستانسیالیسم بود.^(۳) از نظر لویت، تحلیل هایدگری از مسئله کلاسیک ماهیت و وجود سرآغاز فلسفه مدرن و، بنابراین، سرآغازی برای فهم فلسفی مناسب از مارکس و وبر بود. همین بُعد هایدگری رویکرد لویت بوده است که تحلیل او را بسیار خلاقانه و ماندگار ساخته است. تحلیل هایدگر از هستی در بسیاری از تحولات فلسفه قرن بیستم، مانند پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم، تعیین‌کننده بوده است، ولی در عین حال در پس‌اساختارگرایی و پست‌مدرنیسم اهمیت روزافزون داشته است. برای مثال، مخالفت هایدگر با متافیزیک سنتی، تمرکز دقیق او بر ریشه‌شناسی مفاهیم اصلی در تحلیل

1. facticity

2. being - there

3. existential

4. existence

فلسفی و متنی بودن روش فلسفی او در تکوین و تحول تکنیک‌های معروف به ساخت‌شکنانه^۱ در فلسفه مدرن، مخصوصاً در نوشته‌های ژاک دریدا، اهمیت داشته است. بررسی لویت در باره وبر و مارکس از دیدگاه اگزیستانسیالیسم هایدگری تازگی و مناسبتی را با بحث فلسفی مدرن در خود حفظ کرده است که نباید نادیده گرفته شود.^(۴)

سوم این که رویکرد هایدگر به نقد متافیزیک خود با نقد نیچه از متافیزیک سنتی، مخالفت نیچه با ارزش‌های مذهبی سنتی و تعهد او به خلق نوعی «ارزشیابی مجدد ارزش‌ها» که بر میانمایگی زندگی اخلاقی «توده مردم» در جامعه مدرن غلبه کند شکل گرفته بود. شعار پیامبرگونه نیچه که «خدا مرده است» سرآغاز فلسفه مدرن بوده است که با این پرسش که در فلسفه نیچه اساسی است ساختار یافته است: پیامدهای اخلاقی و اجتماعی مرگ خدا چیستند، یعنی خاتمه منظری در باره واقعیت که در آن خدایی شخصی همچنان با معنا بود؟ واژگونی یقیناتِ منظرِ سنتی در باره واقعیت شکاف عظیمی برجا گذاشته است، و لویت تکوین فلسفه مدرن را، تا حد زیادی، به منزله پاسخی به این غیابِ یقین تفسیر می‌کند. البته او در وهله اول به تکوین مدرن اگزیستانسیالیسم به منزله پاسخی به جهان پسامسیحی پرداخته است. به طور خاص، نیچه، کی‌یرکگارد و هایدگر فلاسفه‌ای بوده‌اند که بر نقش اتفاقی زندگی و وضعیت تأثرآور موقعیت انسانی متمرکز شده‌اند. هرچند پاسکال همچنان می‌توانست به نظم‌های جهان فیزیکی دلخوش باشد، اگزیستانسیالیست‌های مدرن (از کی‌یرکگارد تا سارتر) طبیعت را «فقط پس‌زمینه پنهان وجود به خود و نهاده انسان» می‌دانند (Löwith 1952 : 91). می‌توانیم اضافه کنیم که منظر مایوسانه و منفی وبر در باره جهان (که شاید از همه جا بهتر در اعلان او خلاصه می‌شود که «می‌خواهم ببینم که تا چه اندازه

می‌توانم مقاومت کنم)» نیز بخشی از این میراث انتقادی است. هر چند وبر خود را، به لحاظ مذهبی، «بی‌علاقه و غیرحساس»^۱ توصیف می‌کرد، عمیقاً از وضعیت تأثر‌آورد و واقعیت پسامسیحی متأثر بود، وضعیتی که هنوز نتوانسته است جهان‌بینی بدیلی فراهم آورد.

اگر چه نیچه در تکوین فلسفه مدرن اهمیتی تعیین‌کننده داشت، فقط در ایام نسبتاً اخیر است که جامعه‌شناسان اهمیت او را برای جامعه‌شناسی در نتیجه نفوذش بر کسانی مانند وبر، زیمل و شلر^۲ تشخیص داده‌اند (Stauth and Turner 1988). برای مثال، غیرممکن است که ایده‌های زیمل را در باره تراژدی فرهنگ و سرشت اشکال اجتماعی بدون فهم وابستگی او به شوپنهاور و نیچه درک کرد (Simmel 1991). نیچه برای نظریه جامعه‌شناختی، اهمیت دارد، زیرا او تحلیلی از تغییر فرهنگی صورت‌بندی کرد که مسئله همبستگی اجتماعی را بر حسب زوال مرجعیت هنجاری و سیاست ارائه می‌دهد. سخن کوتاه، نیچه فهمی مهم از سرشت ایدئولوژی و دولت پدید آورد. از نظر نیچه، شکل ابتدایی ایدئولوژی بت‌پرستی است. نیچه، که ادعا می‌کرد در تمدن مدرن خدا مرده است آگاه بود از این‌که بت‌های جدیدی جای خالی مانده این خدای مرده را پر خواهند کرد؛ به طور خاص، «توده مردم» (رمة یا گله) هر چه بیشتر تابع دولت شده‌اند - بت جدیدی که آزادی مردم را ربوده است. ما می‌توانیم اضطراب‌های وبر را در باره بردگی انسان‌های مدرن درون دستگاه بوروکراتیک دولت مدرن و در باره امکانات استقلال شخصی در جهانی که فرایندهای عقلانی شدن آن را دگرگون ساخته است ببینیم. وبر خود را به زحمت انداخت تا زبان نیچه‌ای را در خطابه‌اش در فرایبورگ در سال ۱۸۹۵ به کار برد و آرایشی در باره اهمیت مبارزه سیاسی در زندگی اقتصادی که در آن خواست «آزادی عمل» محور

زندگی سیاسی در کل است اظهار کند. تفسیر هایدگری لویت از وبر و مارکس از این جهت نیز اهمیت دارد که کار مهم ظاهر ساختن ریشه‌های نیچه‌ای تحلیل بدبینانه وبر را از جامعه عقلانی مدرن آغاز می‌کند.

زندگی و آثار لویت

لویت در سال ۱۸۹۷ متولد شد و در سال ۱۹۷۳ بدروود حیات گفت. او زندگی پر ماجرابی داشت. دانشجوی فرایبورگ بود و تحت نفوذ هوسرل و هایدگر قرار داشت. لویت سال‌های دانشجویی‌اش در فرایبورگ را در شرح مختصرش از «تاریخچه شغلی» خود «نسبتاً پر بار و مفید» توصیف می‌کند (Löwith 1959). هایدگر بود که استاد راهنمای لویت در تز فوق دکترای او در باره فرد در نقش همون بود (Löwith 1928). او پیش از به قدرت رسیدن هیتلر در سال ۱۹۳۳ مقام استادی در دانشگاه ماربورگ داشت. در طول این سال‌های بحران، به ایتالیا، ژاپن و سرانجام در سال ۱۹۴۱ به آمریکا سفر کرد، و مقام‌هایی را در مدرسه علمی هارتفورد و مدرسه عالی جدید پژوهش‌های اجتماعی در نیویورک (۵۱-۱۹۴۹) عهده‌دار شد. در مدرسه علمی هارتفورد بود که لویت تعدادی مقاله مؤثر در باره فلسفه تاریخ، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم برای پژوهش اجتماعی^۱ نوشت. او به آلمان مراجعت کرد تا کرسی استادی فلسفه را در دانشگاه هایدلبرگ اختیار کند.

به این ترتیب لویت پیشه دانشگاهی‌اش را در حالی آغاز کرد که تحولات مهمی در اندیشه فلسفی در آلمان در حال وقوع بود. در آغاز این قرن، «مکتب جنوب غربی» فلسفه آلمان در هایدلبرگ و فرایبورگ خاستگاه فکری پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم (در کار هوسرل و هایدگر)، جامعه‌شناسی تفسیری (در نوشته‌های وبر) و زایش مجدد ماتریالیسم دیالکتیک (در

مارکسیسم لوکاچ) بود. کارل یاسپرس، گئورگ لوکاچ و ارنست بلوخ^۱ از جمله نویسندگانی بودند که تحت تأثیر یی. لاسک^۲ و هوسرل قرار داشتند. در گستره این خاستگاه تحول دانشگاهی در فلسفه، تاریخ و جامعه‌شناسی بود که علائق فکری لویت شکل می‌گرفت.

آثار دانشگاهی لویت قابل ملاحظه‌اند، ولی آن‌ها در وهله اول مقالات منتشر شده در نشریه‌ها هستند. برخی از مقاله‌های فلسفی‌اش در طبیعت، تاریخ و اگزیستانسیالیسم و مقاله‌های دیگر (Löwith 1966) جمع‌آوری شده است. مجموعه کتابنامه‌اش در از هگل تا نیچه (Löwith 1986) به دست کلاوس استیشوه^۳ تدوین شد و گزارش بیش‌تری از آن را می‌توان در مجموعه آثار لویت (Löwith 1981) یافت که کلاوس استیشوه و مارک بی. دولونه^۴ آن را تدوین کردند. شهرت لویت، مخصوصاً در بیرون از زندگی دانشگاهی در آلمان، بر پایه سه متن اصلی بوده است، یعنی ماکس وبر و کارل مارکس (Löwith 1982) در ۱۹۳۲، از هگل تا نیچه (Löwith 1964) در ۱۹۴۱، و معنا در تاریخ (Löwith 1970).

او تعدادی مقاله کوتاه در باره زندگی شخصی خود منتشر کرده است که جالب‌ترین آن‌ها زندگی من در آلمان قبل و بعد از سال ۱۹۳۳ (Löwith 1986) است که در سال ۱۹۳۹ در ژاپن نوشته شد. اهمیت این متن در آن است که شامل روایتی از ملاقات او با هایدگر در سال ۱۹۳۶، و بازاندیشی‌های او در باب فلسفه هایدگر در محیط فاشیسم آلمان، است. لویت هایدگر را آخرین بار در سال ۱۹۳۶ ملاقات کرد، و این هنگامی بود که هایدگر سخنرانی‌هایی در مؤسسه فرهنگ آلمانی - ایتالیایی ایراد می‌کرد. لویت، شاگرد هایدگر و اکنون تبعیدی از آلمان، مخصوصاً از این واقعیت اندوهگین بود که هایدگر در

1. Ernst Bloch

2. E. Lask

3. Klaus Stichweh

4. Mark B. de Launay

طی سفر کوتاه خانوادگی به فراسکاتی^۱ و توسکولوم^۲ آرم حزب را بر یقه لباس خود داشت. لویت اشاره می‌کند که هایدگر «در تمام طول اقامتش در رم آن را بر یقه داشت، و مسلماً به ذهنش خطور نکرده بود که به همراه داشتن صلیب شکسته (نشان حزب نازی) هنگامی که روز را با من می‌گذرانند نابجا بود» (Löwith 1988 : 115). اثر لویت به نام هایدگر: متفکر در زمانه عسرت (Löwith 1953) هنوز ترجمه نشده است.

نظریه اجتماعی لویت ارتباطی تنگاتنگ با درگیری فکری اش با هایدگر و، بنابراین، با مسائل تفکر الهیاتی در جهان مدرن دارد. دغدغه دائم او در مورد مسائل مربوط به ایمان و شک‌گرایی (Löwith 1951) محصول حس بحران در آلمان پس از جنگ و، به لحاظ فکری، محصول تحقیق او در باره کی‌یرکگارد و هایدگر بود. پیش‌فرض‌های نهفته در ماکس وبر و کارل مارکس در وهله اول الهیاتی بودند، ولی آن‌ها ناشی از الهیاتی هستند که تا حد زیادی پسماسیحی بوده است. البته رابطه فکری و شخصی لویت با هایدگر را نمی‌توان به سادگی از رابطه مسئله‌آفرین و بحث‌انگیز هایدگر با فاشیسم جدا کرد. تعهد شخصی هایدگر به ناسیونال سوسیالیسم را نمی‌توان به طور جدی مورد تردید قرار داد (Farias 1987). آنچه محل بحث است این است که آیا رابطه‌ای ضروری یا «طبیعی» میان فلسفه هستی هایدگر و آرای او در باره فاشیسم وجود دارد یا نه (Wolin 1988).

از این لحاظ، دیدگاه لویت در باره این مسئله ذاتاً جالب است، زیرا او متوجه رابطه‌ای تحلیلی می‌شود میان تحلیل اگزیستانسیالیستی هایدگر از دازاین به عنوان دربرگیرنده قابلیت هستی اصیل^۳ که خاص هر فرد است و آنچه نمود شرایط تاریخی خاص اوست. هر فردی با امکان انتخاب و مسئولیت شخصی روبروست. در واقع، در متن انکشاف تاریخ آلمانی، این

1. Frascati

2. Tusculum

3. authentic capacity - for - Being

وظیفه (Mussen) وجود دارد که شخص مسئولیت شخصی هستی‌اش را به عهده گیرد. لویت قرابتی میان «تصمیم‌گرایی»^۱ کارل اشمیت^۲ در فلسفه سیاسی و مفهوم اگزیستانسیال هایدگر از «پرتاب‌شدگی»^۳ تشخیص می‌دهد. همچنین، می‌توان شباهتی یافت میان این مفهوم هایدگری از مسئولیت اگزیستانسیال و مفهوم مشهور و کارآمد اخلاق مسئولیت، که وبر آن را به ایده‌های تکلیف و مسئولیت پیوند می‌دهد. از نظر وبر، اخلاق مسئولیت عالی‌ترین نمود خود را در تکالیف یا حرفه‌های علم و سیاست می‌یابد. تصادف جالبی است که خطابه افتتاحیه وبر برای کرسی اقتصاد هم در دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۸۹۵ ایراد شد که در آن وبر در عین حال، با زبانی که خود آگاهانه از نیچه وام گرفته بود، تلویحاً گفت که اگر آلمان بخواهد در زمینه رقابت‌های بین‌المللی برجا ماند، نیاز به تصمیم‌گیری قدرتمندانه سیاسی دارد.

با این همه، رابطه‌ای نیز میان تصور هیتلر از تقدیر، سرنوشت ملت آلمان و تکلیف‌کاریزماتیک خود او برای رهبری وجود دارد. رویدادگی هستیمان ما را به انتخابی رهنمون می‌شود که در آن ممکن است اصالت داشتن زندگی را تجربه کنیم. انتخاب هیتلر یک مثال این ایده‌هاست، ولی ریاست خود هایدگر بر دانشگاه فرایبورگ مثال دیگری است. هایدگر این ایده‌ها را در باره اصالت هستی و تاریخ در «خوداثباتی دانشگاه آلمانی»^۴ خطابه مشهور ریاست دانشگاه در سال ۱۹۳۳، بیان می‌کند. فلسفه هایدگر، به هنگام تصمیم‌گیری‌اش به انجام وظیفه در مقام رئیس و حمایت از آرمان ناسیونال سوسیالیسم در دانشگاه، به صورت واقعیت آلمان معاصر تغییر شکل می‌یابد، «و بنابراین، برای نخستین بار اراده عملی استاد زمینی مناسب می‌یابد

1. decisionism

2. Karl Schmitt

3. throwness

4. The Self - Affirmation of the German University

و طرح صوری مقولاتِ اگزیستانسیال محتوایی قطعی پیدا می‌کند»
(Löwith 1988: 125).

لویت و معنای تاریخ

تأکید بر رابطهٔ دانشگاهی لویت با هایدگر برای فهم تحول فکری لویت مهم است، ولی این تأکید برای درک رویکرد او به مارکس و وبر اهمیت بیش‌تری دارد. فلسفهٔ اجتماعی لویت مبتنی بر این نظر است که ویژگی تعیین‌کنندهٔ فرهنگ غرب در شکافی است میان جهان‌بینی کلاسیک که در آن تاریخی نیست، مگر تکرار یکنواخت همان^۱ و جهان‌بینی (Weltanschauung) مسیحی که در آن ظهور مسیح چارچوبی الهیاتی برای واقعیت خلق کرد. تاریخ اکنون معنایی دارد، معنایی که در اصل تجلی فیض الهی از طریق خلقت و هبوط انسان، ظهور، مرگ و رستاخیز مسیح، حیات مقدسین و کلیسا، و سرانجام ایجاد ملکوت ثانی است. در حالی که جهان کلاسیک [یا جهان یونانی - رومی] وجود کیهان کاملاً نظم یافته‌ای را که عقلانی است تصدیق می‌کند، الهیات مسیحی واقعیت را بر حسب غایتی الهی می‌بیند، ولی در عین حال تصدیق می‌کند که راه‌های خداوند، برای انسان‌ها غالباً پوشیده و مبهم است. در حقیقت موعظهٔ عیسی، که برای مثال به نظر می‌آید از ضعف و فروتنی مسیحیان تمجید می‌کند، از دیدگاه عقل‌گرایی یونانی بیان‌کنندهٔ ارزش‌های غیر عقلانی است. از این رو، الهیات مسیحی معمولاً اصول و مرام مسیحیت را مایهٔ ناراحتی و ناخرسندی ذهن عقلانی تلقی کرده است؛ زیرا مسیحیت نهایتاً متکی بر ایمان است، نه عقل.

این تضاد تاریخی بنیادین، شاید جنگ آغازین میان امور باستانی و مدرن، کل رویکرد لویت به نظریهٔ اجتماعی مدرن، به ویژه رویکرد او به مارکس و

و بر را شکل داده است. برای مثال، این تضاد مضمون اصلی معنا در تاریخ است و رویکرد او را به هگل و نیچه در روایت مشهورش از «پل انقلابی در اندیشه آلمانی قرن نوزدهم» شکل داده است (Löwith 1964). یک مثال از رویکرد او را در نظر بگیریم. لویت تصور می‌کرد که تعهد مسئله‌برانگیز نیچه به آموزه بازگشت ابدی، انحراف یا اختلالی نیست، بلکه قلب فلسفه نیچه است (Löwith 1945). آرای نیچه در باره مسائل تاریخ و آموزه بازگشت ابدی بود که رویکرد نهایتاً دو پهلوی او را به دین، مسائل مربوط به ارزش‌ها و یونان دوران کلاسیک شکل داد. نیچه مسیحیت را شکلی از انحطاط – شکلی از روان‌رنجوری – می‌دانست و رد می‌کرد، ولی در عین حال دلالت‌های رادیکال معادشناسی^۱ مسیحی را تصدیق می‌کرد. او همچنین به این مطلب آگاه بود که آموزه مدرن پیشرفت (و احتمالاً روایت داروینیستی ایده پیشرفت) روایت‌های سکولار شده دیدگاه مسیحی در باره تاریخ – صعود مؤمنان به ملکوت خداوند – است. به نزد نیچه، بازگشت ابدی و پیامبر آن دیونوسوس مؤلفه‌ای مهم در تلاش او برای پدید آوردن ارزشیابی مجدد ارزش‌هاست. نیچه بازگشت ابدی را «فلسفه آری گوی» خوداثباتی در مقابل آموزه مسیحی خلق واحد تلقی می‌کند. مع هذا، همان‌طور که لویت اشاره می‌کند، نیچه انسانی مدرن است، که پذیرش بی‌قید و شرط جهان‌بینی کلاسیک را مسئله‌ساز می‌یابد. بنابراین، «تلاش عظیم» نیچه «برای پیوند دادن تقدیر انسان به سرنوشت کیهانی یا بازگرداندن انسان به سوی طبیعت» به منزله متن آغازین، به جایی نرسید و عقیم ماند. (Löwith 1945: 283). در نتیجه، بحث نیچه نامنسجم است. نیچه می‌خواست به تأکید بگوید که بازگشت ابدی واقعی‌تری عینی است که می‌توان آن را با فیزیک و ریاضیات مدرن اثبات کرد، ولی غالباً این آموزه را به عنوان دیدگاهی اخلاقی یا

نظرگاهی ذهنی یا سوژکتیو عرضه می‌کرد. نیچه به روایتی از فردیت متعهد بود که در آن آدمیان باید بر محدودیت‌های جامعه و تاریخ ظفر یابند. این فردیت در این ایده بیان می‌شد که رسالت اصلی هر انسانی این است که آن کسی شود که هست. این روایت نیچه‌ای فردیت را، که اساساً منظری مدرن است، نمی‌توان با این ایده کلاسیک آشتی داد که جهان صرفاً دُوری ابدی از تکرار غیرشخصی است. در جهانی که با بی‌هدفی و نبود غایتش انسان‌ها را تهدید می‌کند، سرشت آدمیان بدین گونه است که خواهان قدرتنند. از نظر نیچه، انسان‌ها همواره ترجیح می‌دهند که خواهان بی‌چیزی باشند تا این که اصلاً هیچ نخواهند. شکست آموزه بازگشت ابدی نیچه «در آن نبود که او دید کلاسیک از کیهان»^۱ به عنوان بازگشت ابدی همان را احیا کرد، بلکه در آن بود که او تلاش کرد حقیقت آن را با اراده خلاق خودش، تحت عنوان 'اراده معطوف به قدرت'، اثبات کند» (Löwith 1952 : 92).

این دیدگاه کلی در باره فلسفه تاریخ زمینه را برای دیدگاه لویت در مورد مارکس فراهم می‌کند. از نظر لویت، ماتریالیسم تاریخی مارکس روایت سکولار شده الهیات مسیحی است. به رغم واژگان علمی نظرگاه مارکسیستی در باره تاریخ، لویت فلسفه تاریخ مارکس را بینشی جهانی تلقی می‌کند که اساساً مبتنی بر طرح مسیحی معادشناسی، آموزه آخرالزمان و رجعت انسان به فیض یا رحمت الهی است. در مارکسیسم، «تاریخ» در فاصله‌ای طولانی میان از دست رفتن بی‌گناهی جمعی و مشترک در کمونیسم ابتدایی و بازگشت آن در گذار آخر به کمونیسم جای گرفته است. مصائب و دشواری‌های حیات در چارچوب تاریخی مارکسیستی با پدید آمدن مالکیت خصوصی، تقسیم کار، سازمان دادن بازار با ارزش‌های مبادله، و به توحش کشاندن طبقه کارگر به دست سرمایه‌داران، رخ می‌گشایند. روی هم رفته، تاریخ باید به بیگانگی

انسانی پردازد. این تفسیر از مارکسیسم را مارکسیست‌هایی که خواهان انکار هر گونه ربطی میان مسیحیت و مارکسیسم هستند غالباً به چالش کشیده‌اند، ولی این ارتباطی است که رد آن دشوار است. برای مثال، دیدگاه لوکاچ جوان در باره تاریخ – رشته‌ای از انقلاب‌ها که موجب تصفیه و رهایی می‌شود – کیفیتی مشخصاً آخرالزمانی دارد. آثار لوکاچ نیز کاملاً به این زمینه مربوط است، چرا که نظریه بیگانگی لوکاچ بود که مضمون عقلانی شدن ویر را با تحلیل مارکسیستی شیء‌شدگی^۱ ترکیب کرد.^(۵)

لویت مضمون بیگانگی در نظریه اجتماعی مارکس را سازنده کل پروژه مارکس تشخیص داد. از نظر لویت، مضمون «از خود بیگانگی انسان در نوشته‌های اولیه مارکس» (Löwith 1954) نه تنها یک چیز زائد اختیاری یا لغزشی در جوانی که مربوط به انسان‌گرایی مارکس باشد نیست، بلکه در واقع دیدگاهی است که نوشته‌های اولیه در باره موقعیت انسان‌شناختی «انسان» را با نوشته‌های بعدی در باره فرایندهای اقتصادی ادغام می‌کند. بنابراین، لویت بر سر یکپارچگی آثار مارکس در کل، محکم می‌ایستد. سرآغاز کار مارکس نقدی از واقعیت اجتماعی بورژوایی است که اصولاً برحسب بیگانگی انسان‌ها از خودشان تعریف می‌شود. بنابراین، سرمایه «صرفاً نقدی از اقتصاد سیاسی نیست، بلکه نقدی از انسان جامعه بورژوایی برحسب اقتصاد آن جامعه است» (Löwith 1954 : 215). مشخصه «انسان جامعه بورژوایی» جدایی جهان خصوصی مالکیت خصوصی و اخلاقی فردیت یافته از حوزه عمومی کرامت و عقل است. مارکس این مسئله از خود بیگانگی و خارجیت‌یافتگی^۲ از طریق دین، اقتصاد و سیاست را بررسی می‌کند. در بیگانگی دینی، نیروهای طبیعی «انسان» به نیروهای الهی خداوند انتقال می‌یابند (Feuerbach 1957)؛ بیگانگی اقتصادی شکل کالاشدگی به خود

می‌گیرد و، به لحاظ ایدئولوژیکی، بت‌شدگی کالاها تلقی می‌شود؛ از خود جدا افتادگی سیاسی با جدایی دولت و جامعه محقق می‌شود؛ نمود اجتماعی آن در سرمایه‌داری، آفرینش تاریخی پرولتاریایی بیگانه‌شده است. لویت هرگز از این دیدگاه در بارهٔ مارکسیسم فاصله نگرفت که در آن اقتصاد سیاسی مارکس بر مسئلهٔ اگزستانسیالِ موقعیتِ انسانی بنیان نهاده می‌شود.

ماکس وبر و کارل مارکس

در این پیشگفتار جدید بر بررسی کلاسیک لویت، پیش از این اشاره کردم که چرا روایت لویت از مارکس و وبر نوشته‌ای ابتکاری و مؤثر در تکوین و بالندگی نظریهٔ اجتماعی باقی مانده است: این بررسی تماماً بر فهمی فلسفی از مسئلهٔ محوری فلسفهٔ مدرن، یعنی رابطهٔ میان وجود و ماهیت (ذات)، استوار شده است. دیدگاه لویت در خصوص نظریهٔ ماتریالیستی مارکس آن است که این نظریه ایدئالیسم هگل را رادیکالیزه می‌کند: راه حل مارکس آن بود که می‌گفت در کمونیسم در «پایان» تاریخ، ذاتِ فردی هر انسانی مغلوب می‌شود و در هستی مشترک حل یا رفع می‌گردد (Aufhebung). این پرش هایدگری در بارهٔ وجود که لویت در خصوص ماتریالیسم مارکس مطرح می‌سازد حلقهٔ پیوند میان انسان‌شناسی فلسفی مارکس، اگزستانسیالیسم پساسمیحی وبر و نوشته‌های پست‌مدرن و ساخت‌شکنانهٔ دریدا و واتیمو را به دست می‌دهد.

ضرورتی ندارد که مباحث خاص لویت را در ماکس وبر و کارل مارکس خلاصه کنیم. هدف من برگزیدن جنبه‌های خاصی از روایت لویت است که به این «کار انسان‌شناختی» مربوط باشد. این شرح‌گزینشی قالبی فراهم می‌کند که سپس در محدودهٔ آن می‌توان این سؤال را طرح کرد: چه چیز ماندگاری در الهیات اجتماعی لویت وجود دارد؟

در ابتدا با ملاحظهٔ ظاهراً پیش افتاده‌ای آغاز می‌کنیم. توجه به این نکته

جالب است که این بررسی‌ای در باره وبر و مارکس است، نه مارکس و وبر. به عبارت دیگر، می‌توانیم این بررسی را به منزله تفسیری از مارکس از طریق بررسی پیشین و اساسی تری در باره وبر بخوانیم. می‌توان تصور کرد که وبر به لحاظ سیاسی، با توجه به ناسیونالیسم و دیدگاه مستبدانه‌اش در باره سیاست آلمان، با لویت موافق نبود (Mommssen 1989). لویت ظاهراً از کلمات تند و خشن سخنرانی وبر در فرایبورگ ناراحت بود؛ در آن سخنرانی، وبر به هنگام نقد و بررسی شکست سیاسی یونکرهای پروسی و بورژوازی هر دو، «حقایق تلخی را به طبقه خود ابراز می‌کند». با این همه، وبر جزئی از حلقه روشنفکران آلمانی بود که به شدت تحت تأثیر نقش تاریخی مذهب پروتستان در فرهنگ غربی و مسئله کلی مسیحیت در پیوند با تحول سرمایه‌داری سکولار بورژوایی قرار داشتند. در حقیقت، تز مشهور اخلاق پروتستانی وبر را می‌توان نوشته خاصی در باره این مباحثه الهیاتی دانست، مباحثه‌ای که برخی از مهم‌ترین نوشته‌های آن از منابع دیگر، مثلاً از الهیات ارنست ترولچ (1931)، آمده است. همچنین، واضح است که لویت با نقد شناخت‌شناسانه وبر از مارکسیسم به مثابه «علم» همدل و همراه بوده، نقدی که تا حدی با تکنیک‌های ساخت‌شکنانه خود هایدگر همسازی داشته است. بنابراین، بررسی لویت باید از دیدگاه انتقادات وبر از مارکسیسم به مثابه «علم» قرائت شود، دیدگاهی که با مسائل دیدگاه‌گرایی^۲ نیچه مواجه نشده بود.

به این ترتیب می‌توان گفت که مهم‌ترین ویژگی تفسیر لویت از وبر آن است که او فلسفه علم اجتماعی وبر را به عنوان مبنای جامعه‌شناسی وی تحلیل می‌کند. این برداشت راهبردی از وبر تا حدی نامعمول است زیرا، همان‌طور که فریدریش تنبروک (1980) دائماً اعتراض کرده است، علم‌شناسی

۱. junkers: اشراف زمیندار پروسی. - م.

۲. perspectivism: اعتقاد به این که هر حقیقتی، حقیقتی است از دیدگاهی خاص، و از آن‌جا که دیدگاه‌های بسیاری هست، حقایق متفاوت بسیاری هم وجود دارد. - م.

(Wissenschaftslehre) وبر را جامعه‌شناسان نادیده گرفته‌اند. هر چند بسیاری از دانشجویان با مقاله «عینیت» در علم اجتماعی و خط مشی اجتماعی» (Weber 1949) در مجموعه‌ای که ادوارد شیلز و هنری فینچ آن را سرپرستی کرده‌اند آشنا هستند، اهمیت مقالات روش‌شناختی وبر برای فهم جامعه‌شناسی او در کل دست کم گرفته شده است. درخشش رویکرد لویت در آن است که، دست کم به طور مضمّر، نشان می‌دهد که تحلیل وبر از «جهان سرمایه‌داری بورژوایی» و نیز فلسفه علوم اجتماعی او هر دو از خاستگاهی واحد، یعنی مشکلات انسانی جهانی که در آن خداوند مرده است، برآمده‌اند.

وبر این گفته نیچه را می‌پذیرفت که شناخت («حقیقت») همیشه شناخت از دیدگاهی خاص است، یعنی از موضع نظامی از ارزش‌ها. از آن‌جا که خدا مرده است، هیچ مبنایی وجود ندارد که با آن دیدگاهی بتواند نسبت به دیدگاه‌های دیگر حقانیت و اعتباری داشته باشد. به این ترتیب «حقیقت» امری موقت (مشروط) است و عملی است از این لحاظ که به اهداف و مقاصد خاص مربوط است. در قالب اصطلاحات امروزی، از آن‌جا که «روایت‌های کلان» (Lyotard 1979) نداریم، با تعدادی «حقایق» متفاوت، محلی و در حال تضاد روبرو هستیم. تمام جامعه‌شناسی وبر، ولی مخصوصاً شرح‌های او از مسئله فهم (Verstehend) معنای کنش‌های اجتماعی، تلاشی بود برای کنار آمدن با این مسئله.

بررسی پژوهش‌های تاریخی قابل توجه وبر، نوشته‌هایش در باب نظریه جامعه‌شناختی و مقالات او در باب فلسفه علم اجتماعی ما را به این نتیجه می‌رساند که وبر هرگز قادر به حل مسائل شناخت‌شناسانه جامعه‌شناسی نبوده است. برای مثال، او نتوانسته است تعریف رضایت‌بخشی از نوع مثالی کنش عقلانی به دست دهد (Sica 1988) - نوع مثالی‌ای که اساس کل ساختار کار جامعه‌شناختی وبر است. ابهام‌های جامعه‌شناسی وبر در این واقعیت

نهفته است که، در حالی که مسئله دیدگاه‌گرایی نیچه را درک کرده است، از پذیرش پیامدهای منطقی آن اکراه داشته است - این که تمام گزاره‌های علم اجتماعی در باره «واقعیت اجتماعی» تقریب‌های کاملاً موقت و مشروط است و این که آن‌ها محصول پیشفرض‌های خاص دانشمندانند. بنابراین،

هاوویه‌ای از «داوری‌های آگزیستانسیال» در باره رویدادهای بی‌شمار فردی، یگانه نتیجه تلاش جدی برای تحلیل واقعیت «بدون پیشفرض» است... تنها به شرطی نظم وارد این هاوویه می‌شود که در هر موردی فقط جزئی از واقعیت انضمامی برای ما جالب و معنادار باشد، به این دلیل که تنها آن [جزء] به ارزش‌های فرهنگی‌ای که با آن‌ها به واقعیت روی می‌کنیم مربوط است. (Weber 1949 : 78)

وبر برای آن که تلاش کند این ساخت پیشفرض‌ها را به لحاظ علمی نظام‌مند کند، نوع مثالی را به مثابه‌گزینشی از واقعیت پدید آورد، و تلاش کرد رویکردی منسجم به مفاهیمی مانند بی‌طرفی اخلاقی، داوری ارزشی و ربط ارزشی پایه‌گذاری کند، ولی جای بسی تردید است که این کوشش در روشن ساختن آن‌ها حقیقتاً موفقیت‌آمیز بوده باشد. با این همه، آنچه از تأملات او برمی‌آید این یقین است که علم اجتماعی نمی‌تواند بدون پیشفرض باشد، داوری ارزشی اجتناب‌ناپذیر است، و «قوانین» تاریخ فقط ابزارهای اکتشافی‌اند. نتیجه، نقدی کوبنده بر دعاوی مارکسیست‌ها بود که می‌گفتند اقتصاد سیاسی علمی قطعی است که می‌تواند سقوط سرمایه‌داری را با قطعیت پیش‌بینی کند. «تفسیر اقتصادی» تاریخ صرفاً دیدگاهی یکسویه است که می‌توان با تفسیر روح‌باورانه و به همان اندازه یکسویه آن را به چالش کشید.

اهمیت شکل افراطی نام‌گرایی^۱ و ساخت‌گرایی وبر آن چیزی نیست که

۱. nominalism: اعتقاد به این که چیزهایی که نام واحدی دارند تنها وجه مشترکشان داشتن همین نام واحد است. مثلاً، آنچه همه صندلی‌ها به اشتراک دارند فقط نام «صندلی» است. ←

این شکل در باره ندانم گویی^۱ (لاادری‌گرایی) روش‌شناختی به ما می‌گوید، بلکه آن چیزی است که در باره «عدم اطمینان هستی‌شناختی» وبر به ما می‌گوید (92 : Giddens 1990). همان طور که لویت خاطر نشان می‌سازد، شک‌گرایی روش‌شناختی وبر ناشی از دید مایوسانه او در باره «انسان» در جامعه بورژوازی است:

«ساخت» نوعی مثالی مبتنی بر انسانی است که به نحوی خاص «فارغ از توهمات» است و جهانی که به لحاظ عینی بی‌معنا و معقول و در این حد مؤکداً «واقع‌گرایانه» شده است، او را مجبور کرده است به خودش متکی شود (Löwith 1982 : 38).

منظور از فردگرایی روش‌شناختی وبر آن است که مفاهیم علم اجتماعی مانند اقتصاد و دولت را نمی‌توان اشاره‌کننده به پدیده‌های عینی واقعی تفسیر کرد. با این همه، انتقادات وبر صرفاً حاکی از آن نبود که مفاهیم جمع‌گرایانه شیء شده غیر علمی‌اند. او به شیء‌شدگی مفاهیم اعتراض داشت، «زیرا چنین منظری در پیشداوری‌ها و آرمان‌های متعالی گرفتار می‌شود، در حالی که جهانی که ما در آن واقع شده‌ایم دیگر آن نوع خاص پیشداوری‌ها را توجیه نمی‌کند» (Löwith 1982 : 39).

بی‌معنایی این جهان، از نظر وبر، به طرزی پارادوکسی در نتیجه عقلانی شدن پدید آمده است. از آن‌جا که جهان هر چه بیشتر شکل عادی و عقلانی یافته است، پس هر چه بیشتر از آن افسون‌زدایی شده است. عقلانی شدن باغ جادویی ایمان و یقین را ویران ساخته است، ولی مجموعه ارزش‌های بدیلی که درخور اعتماد و معتبر باشد ایجاد نکرده است. خود علم نظامی

این نظریه معمولاً با این اندیشه که هر آنچه وجود دارد، فرد یا جزئی است و کلیات وجود ندارند ملازمه دارد. (برگرفته از Oxford Dictionary of Philosophy). - م.

ارزشی نیست، زیرا در وهله اول به وسایل، و نه اهداف، می‌پردازد. از آن‌جا که عقل‌گرایی انعکاسی فرایند مدرنیزاسیون، ریشه‌های ایمانِ خداپرستانه گذشته را قطع کرده است، ما در جهانی از ارزش‌های رقیبِ قیاس‌ناپذیر به جا مانده‌ایم. از این رو، وبر جوامع مدرن را عرصه‌هایی فرهنگی تلقی می‌کند که در آن‌ها مبارزه‌ای میان ارزش‌های چند خدایی برای سلطه اجتماعی صورت می‌گیرد.

با توجه به عدم اطمینان عمیقاً جای گرفته هستی‌شناسانه، چه پاسخ‌هایی از جانب آدمی ممکن است؟ در جامعه‌شناسی وبر، سرنخ‌ها و پاسخ‌های بسیاری می‌یابیم که هرگز در مکانی واحد ارائه نشده‌اند. با این همه، دو مقاله «علم به مثابه رسالت» و «سیاست به مثابه رسالت» (Gerth and Mills 1991) خلاصه‌ای که به نحوی معقول نظام‌مند است در اختیار ما می‌گذارند. وبر شدیداً منتقد آن گروه‌ها یا جنبش‌های اجتماعی است که در صدد فرار از واقعیت این معمای اگزیستانسیال از رهگذر، مثلاً، عقب‌نشینی به آغوش کلیسا هستند. وبر امکان پناه بردن به حزب را نیز رد می‌کند. مارکسیسم از نظر وبر متضمن عقلانی شدن بیش‌تر زندگی از طریق تنظیم بازار، کنترل سرمایه‌گذاری و متمرکز شدن قدرت است. مارکسیسم تأثیر منفی عقلانیت ابزاری را بر زیست‌جهان^۱ تشدید می‌کند. او به همین اندازه منتقد راه حل در حال تکوین فرویدی بود که در پی پاسخی «بهداشتی» به معماهای اخلاقی بود. وبر همدلی بیش‌تری با پاسخ مبتنی بر خوشبختی و لذت جنسی پیروان اتوگروس^۲ داشت که اجتماعات عملی کوچکی را در جستجوی اصالت جنسی برپا کرد.^(۶) وبر در عین حال متأثر از نوشته‌های پیامبرانه اشتفان گئورگه^۳ و حلقه فلاسفه و هنرمندان ذی‌نفوذی بود که در اطراف گئورگه در هایدلبرگ جمع شده بودند، ولی وبر نمی‌توانست باور کند که شعر

پیامبرانه پاسخی بسنده به جهان عقلانی شده سرمایه‌داری بورژوازی است (Stauth and Turner 1992).

پاسخ خود وبر به بحران دیدگاه‌گرایی را می‌توان در بحث او در باره «شخصیت» و در «اخلاق مسئولیت» یافت، که هر دو را لویت بررسی می‌کند. همان‌طور که متوجه خواهیم شد، پاسخ وبر قرابتی نزدیک با این نظر هایدگر دارد که مسئولیت و تکلیف، ویژگی‌های ضروری جهت‌گیری‌ای کافی به سمت پیشامد دلهره‌آور هستی - در - جهان ما هستند. اگر چه ما انسان‌ها هرگز نمی‌توانیم به‌طور کامل از قفس آهنین جهان عقلانی شده سرمایه‌داری بورژوازی بگریزیم، وظیفه داریم که با این واقعیت روبرو شویم و در این فرایند متعهد به رشد شخصیت می‌شویم.

اما مقصود وبر از «شخصیت» ساختی روان‌شناختی نیست، بلکه «شخصیت» اشاره به طرح زندگی یا ساختاری دارد که رویدادهای آشفته چرخه زندگی می‌تواند درون آن جای گیرد. «شخصیت» سازمانی از رویدادهای حیات است که به شخص اجازه رشد و بلوغ می‌دهد. از این لحاظ، «شخصیت» وبر می‌تواند وجوه اشتراک زیادی با آرمان شخص فرهیخته و متمدن طبقات متوسط فرهیخته آلمان (Bildungsbürgertum) داشته باشد و همچنین می‌توان آن را میراث جامعه‌شناختی رمان رشد شخصیت (Bildungsroman) گوته تلقی کرد. نظر وبر آن است که اصالت عبارت است از «مواجهه با واقعیت» و گزینشی آگاهانه در مورد سبک زندگی که بتوان به طرز عقلانی از آن دفاع کرد. شخصیت اصیل دارای درجه معینی از انزوا و جدایی است تا بتواند نظم و انضباط انعکاسی واقعیت شخصی و اجتماعی خاص خود را پرورش دهد. مدل اقتدار کاریزمایی و اصالت وبر رابطه‌ای تنگاتنگ با این تصویر قهرمانانه از شخصیت دارد، ولی در عین حال در تضادی که او میان «اخلاق ارزش‌های غایی» و «اخلاق مسئولیت» قائل می‌گردد جذب می‌شود. شخصیت عقلانی در اصل با دو استراتژی زندگی که

رقیب یکدیگر ولی عملی‌اند و روبرو می‌شود. شخص می‌تواند یا پای ارزش‌های خود بایستد، آن‌ها را دارای حجیت مطلق بداند، و تصمیم‌های خود را با توجه به این معیارهای متعالی، بدون توجه به نتایج و پیامدها، بگیرد؛ یا آن‌که زندگی خود را با توجه به مسئولیت در قبال اهداف و کارهای محدودتر، با نظر دقیق به نتایج و پیامدها، سازمان دهد. وبر احساس می‌کرد که اخلاقِ غایات مطلق با تغییرات اجتماعی سکولار غیرممکن و کهنه شده است. شخص مدرن در واقع تنها می‌تواند اخلاق مسئولیت را انتخاب کند، چراکه می‌داند ارزش‌های ما مطلق نیستند، بلکه جنبهٔ موقت دارند؛ عمومی و جهانی نیستند، بلکه محلی‌اند.

تلاش‌های سخت و حاکی از تردیدِ وبر برای عرضه پاسخی به فروپاشی مدرن ارزش‌ها و تنوع زیست‌جهان‌ها سرانجام در ایدهٔ *Beruf*، یعنی تکلیف یا رسالت، جلوه‌گر شد. این اصطلاح آشکارا دلالتی مذهبی به مثابه تکلیف یا خدمت کردن در راه حق دارد. ایدهٔ «رسالت» هنوز هم به ایدهٔ رسالت معنوی مرتبط است. وبر، که پذیرفته بود سکولار شدن ویژگی ضروری عقلانی شدن است، امکان رسالت یا تکلیفی مذهبی به مثابه راه حلی شخصی برای بی‌معنا شدن نظم اجتماعی عقلانی شده را رد می‌کرد، و به جای آن می‌پذیرفت که اخلاق مسئولیت شاید از طریق رسالتی در سیاست یا رسالتی در علم به بهترین نحو بیان و ابراز شود. این مفاهیم به طور کامل در دو سخنرانی عمومی‌ای بیان شدند که وبر در اواخر حیاتش ایراد کرد و در آن‌ها جوانان آلمان شکست‌خورده را دعوت کرد تا با وظایف دورهٔ خود و نسل خود روبرو شوند: یا در جستجوی حقیقت و اصالت شخصی در زندگی اندیشمندانهٔ جهان علم باشند، جهانی که می‌توانیم اضافه کنیم که بدون پیشفرض یا مسلّمات است؛ یا آن‌که بر مسائل سخت و دشوار اجتماعی و اقتصادی پس از جنگ آلمان از طریق زندگی همراه با عمل سیاسی فائق آیند. یک جنبه از تراژدی زندگی خود وبر آن بود که او قادر نبود جاه‌طلبی‌های

سیاسی‌اش را در زندگیِ قرینِ سیاست عملی محقق سازد و، اگرچه دانشمندی خیره‌کننده بود، در طول عمر خود تأثیر نسبتاً کمی بر تحول و رشد علم اجتماعی آلمان داشت. همان‌طور که لویت به اختصار می‌گوید، «مشخصهٔ وبر آن بود که او به هر حال 'مکتبی' بنیان نگذاشت» (Löwith 1982: 21).

راه حل اگزیستانسیال وبر برای بحران فرهنگ آلمانِ اواخر قرن نوزدهم برحسب اخلاق مسئولیت و در چارچوب مفهومِ «منش» یا شخصیت بود. این راه حل، همان‌طور که دیده‌ایم، مملو از پیچیدگی و ابهام است. برای مثال، اگر خود عقلانیت از رهگذر خود فرایند عقلانی شدن زیر سؤال رود، آیا می‌توان ایدهٔ شخصیت عقلانی را با نوعی طرح زندگی و مجموعه‌ای از هنجارهای راجع به شخصیت حفظ کرد؟ علاوه بر ابهام ایده‌های وبر در بارهٔ شخصیت، همچنین مهم است به ذهن بسپریم که جواب‌های خود وبر محصول فرهنگیِ سنتِ طبقهٔ متوسط فرهیخته (Bildungsbürgertum) است. این سنت پذیرفته بود که شخص فرهیخته باید تلاش کند تا به شماری از معیارهای متمدنانهٔ وجود شخصی وفادار بماند، معیارهایی که شامل تنهایی درونی، پرورش شخصی، مسئولیت و وفاداری بود. این ارزش‌ها ارزش‌های نخبگان تعلیم و تربیت قدیمی آلمانی بود، ولی ارزش‌های مذکور آماج حملهٔ نیروها و شرایط اجتماعی جدیدی بودند که به طور گسترده‌ای با سرمایه‌داری شهری پیوند داشتند (Ringer 1969). به طور خاص، وبر به این امر کاملاً آگاه بود که فرایندهای تخصصی شدن همراه با عقلانی شدن جامعه، نیل به کمال و تمامیت شخصی را فوق‌العاده دشوار کرده است. این اضطراب اساسِ آرای بدبینانهٔ وبر در خاتمهٔ اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری در بارهٔ لذت‌گرایانِ بدون قلب و مردان حرفه‌ایِ بدون روح است. تخصصی شدنِ کلیِ سنتِ شخصیت فرهیخته با علائق گسترده و تحصیلات عمومی، یعنی ارزش‌های روشنگرانهٔ عصر گوته، را نفی کرده است. این ینش تراژیک، که مشخصهٔ

یأس وبر است، معلول تغییرات اجتماعی در آلمان بود که این معیارهای شرافتمندانه را تهدید می‌کرد.

روایت لویت از وبر و مارکس را بر حسب «این دغدغه انسان‌شناختی زیربنایی» خلاصه کنیم: همگرایی بنیادینی در ارزش‌های اصلی هست، ولی برحسب پاسخ آن‌ها به ویژگی‌های بیگانه‌کننده جامعه بورژوایی، واگرایی اساسی‌ای نیز وجود دارد. بر اساس فلسفه علم اجتماعی وبر، لویت نشان داد که چگونه مسائل زیربنایی جامعه‌شناسی بدون پیشفرض با تلاش وبر برای کنار آمدن با نیچه، به طور خاص با تشخیص^۱ کثرت‌گرایی ارزشی و خوارشماری ارزش‌ها به عنوان «مرگ خدا»، مربوط است. در نتیجه، «جامعه‌شناسی حقیقی» وبر حول محور مضمون عقلانیت شکل گرفت و سازمان یافت. این بن‌مایه تاریخی متضمن مجموعه این ایده‌هاست که جهان، سکولار یا افسون‌زدوده است، ایده‌های علمی (عقلانی شدن ابزار) در زندگی روزمره نفوذ کرده‌اند، فعالیت‌های اجتماعی و اقتدار به صورت تخصصی در آمده است، و سرانجام جهان هرچه بیش‌تر با افول کاریزما، دین یا جادو، بی‌معنا شده است. از نظر وبر، جهان قابل پیش‌بینی است، ولی بدون هدفی معتبر و قابل اعتماد، یعنی بدون روایت‌های کلان.

در محدوده این سناریوی فراخ‌دامنه، می‌توان میان موضوعی خاص و موضوعی عام تمایز گذاشت. وبر به بحران خاص آلمان پس از جنگ برحسب سیاست ملی‌گرایانه‌ای پاسخ می‌دهد که برای به حداقل رساندن میزان شکست آلمان طراحی شده است. جامعه‌شناسی سیاسی وبر با تأکیدش بر دولت قدرتمند، رهبری کاریزمایی و دموکراسی مبتنی بر همه‌پرسی، معطوف به مسئله موضع آلمان در سیاست جهانی بود. آن‌جا که لویت می‌گوید که وبر تشخیص مرض می‌دهد ولی درمان نمی‌کند، این اظهار نظر را نمی‌توان در

مورد جهت‌گیری وبر در مورد بحران خاص آلمان به کار برد. پاسخ وبر ممکن است کاملاً پذیرفتنی و خوشایند نباشد، ولی مبتنی بر تسلیم، توکل و عقب‌نشینی نیست. این پاسخ تنها نوعی تشخیص نیست: پاسخ وبر کاملاً خاص است: آلمان باید دولتی قوی باشد. از نظر خصایص کلان فرهنگی جامعه مدرن است که وبر به جهان‌بینی بدبینانه‌تر و منفی‌تری می‌پیوندد. به اعتقاد وبر، نهایتاً فرار بی‌خطر از قفس آهنین تخصص‌گرایی و عقلانی شدن ممکن نیست. در این جا تنها پاسخ موجه پایداری خویشتندارانه است.

اختلاف‌های میان وبر و مارکس بر سر این موضوعات سیاسی روشن است. هر چند مارکس هم جهان سرمایه‌داری بورژوازی را در چارچوب از خودیگانگی می‌دید، غایت‌شناسی مارکس، که میراث الهیات مسیحی سکولار شده هگل بود، نقش تاریخی پرولتاریا را بر حسب حل تناقض‌های جامعه بورژوازی عنوان می‌کرد. پیروزی پرولتاریا بهره‌کشی از کار انسانی، تقسیمات قلمرو خصوصی و عمومی، و بیگانگی انسان‌ها را خاتمه می‌دهد. دید اتوپایی مارکس از پایان تاریخ، همان طور که لویت می‌گوید، مثالی نافذ و مؤثر از تخیل هولناکی است که طی قرون ایدئولوژی‌هایی را به چالش کشیده است که ثبات روابط اجتماعی موجود را ستوده‌اند و آن را مشروعیت بخشیده‌اند.^(۷) در حالی که راه حل اگزیستانسیال وبر فردگرایانه، درونی و یأس‌آور بود، راه حل مارکس جمع‌گرایانه، بیرونی و امیدوارکننده بود. با این همه، باید به خاطر داشته باشیم که آرای خود مارکس در باره «از خودیگانگی آدمی» در نهایت تبدیل به «مارکسیسم عامیانه» شد که در آن زیربنای اقتصادی به طرزی مکانیکی تعیین‌کننده روبناست، و همان طور که لویت خاطر نشان می‌سازد، «نحوه نگرش وبر به مارکسیسم نیز همین طور است و با آن به عنوان ماتریالیسمی که به نحوی جزئی اقتصادگرایانه و تاریخی است مبارزه می‌کند» (Löwith 1982 : 68).

میراث لویت

اثر لویت به عنوان تحقیقی دلسوزانه و آگاهانه از اگزستانسیالیسم هایدگری برجا خواهد ماند، و نیز به عنوان تحقیقی که در سنت جامعه‌شناختی اروپایی وبر و مارکس جای گرفته است. در جای خود، آرای لویت در عین حال تحلیلی از موقعیت انسانی در سرمایه‌داری بورژوایی، یعنی تحلیلی از عقلانیت و امکان پارادوکسی، استقلال و بیگانگی دوران مدرن، است. آنچه، در واقع، رویکرد لویت انجام می‌دهد تردید در دوگانگی‌های ساده‌انگارانه روح باوری / ماده باوری و ایدئالیسم / ماتریالیسم است. هر چند «مارکسیسم عامیانه» مارکسیسم را علم جبرگرایانه شیوه تولید ساخته است، کندوکاو لویت در باره دغدغه انسان‌شناسانه نظریه اجتماعی مارکس چشم‌انداز بسیار متفاوتی در باره مارکس به عنوان فیلسوفی که درصدد فهم معماهای آدمیان در بحث قدیمی راجع به وجود و ماهیت است ارائه می‌دهد. در واقع، مارکس در «تزهایی در باره فویرباخ» تلاش می‌کند با درک کامل دیدگاه اختیارگرایانه در باره عمل در ایدئالیسم کهن از شر ماتریالیسم کهن، که جبرگرایانه و مکانیکی بود، خلاص شود. از این لحاظ، وبر و مارکس هر دو به عنوان منتقدان تجربه‌گرایی ساده‌انگارانه ظاهر می‌شوند. بنابراین، یک جنبه از میراث لویت این درک ظریف و حساس در مورد پیچیدگی ایده «مادیت»^۱ در نسبت با هر فهمی از وجود است.

در بازنگری می‌توانیم یکی از تغییرات بزرگ در فلسفه غرب در قرن بیستم را برحسب نقدی از دوگانگی دکارتی ببینیم، دوگانگی‌ای که بنیان فلسفه غرب را از زمان نوشته‌های دکارت در باب روش به دست می‌دهد. بنیان مشهور دکارت برای علم مدرن (می‌اندیشم پس هستم)^۲ ایده واقعیت را به منزله ابژه‌ای منفعل نشان می‌دهد، ابژه‌ای که ذهن فعال و عاقل می‌تواند آن

را مستقیماً بدون پیشفرض‌های متافیزیکی درک کند. از این رو، دکارت‌گرایی منشأ تقسیم سوژه / ابژه و نیز دوگانگی ذهن و بدن بود. اندیشه غربی دهه‌ها با این ایده‌ها کلنجار رفته است، ولی در قرن بیستم نقدی مشترک از فرض‌های اصلی دوگانگی ذهن / بدن و دوگانگی سوژه / ابژه، از نقاط شروع بسیار، به عمل آمده است. بدین قرار تأملات دکارتی هوسرل در شکل‌گیری فلسفه هایدگر، ریکور، مرلو - پوتی و دریدا تعیین کننده بوده است. به زبان ساده، فلسفه قرن بیستم در کل می‌گوید که واقعیت را نمی‌توان از سوژه شناسنده (فاعل شناسایی) جدا کرد، زیرا «واقعیت» به معنایی با پارادایم‌ها یا الگوهایی که در صدد فهم آن هستند «ایجاد» می‌شود، و در ثانی ذهن و بدن جدا از هم نیستند؛ بلکه، از نظر نویسندگانی مانند مرلو - پوتی، ما «متجسد»یم. به زبان فنی‌تر، بخش اعظم فلسفه مدرن از نیچه به بعد به تضعیف اعتبار و اهمیت فلسفی سوژه استعلایی پرداخته است. گلدمان اهمیت این تحولات را، مخصوصاً در آثار هوسرل، لوکاچ و هایدگر، خاطر نشان می‌سازد:

انسان در مقابل جهانی که برای فهم آن تلاش می‌کند و بر آن عمل می‌کند قرار ندارد، بلکه درون این جهان است که خود جزئی از آن را تشکیل می‌دهد، و هیچ گسست بنیادی در معنایی که او می‌کوشد بیابد یا وارد وجود خود کند وجود ندارد. این معنا، که مشترک میان فرد و زندگی جمعی است، و به همان اندازه در میان انسان‌ها مشترک است که، نهایتاً، در کیهان مشترک است، تاریخ نامیده می‌شود. (Goldmann 1977 : 6)

این بحث‌های فلسفی، به عبارتی، بدن انسانی را به جایگاه عاملیت و شناخت بازگردانده‌اند، و بر اهمیت واقعیت روزمره واقعی در تجسد عملی ما تأکید کرده‌اند. این تلاش برای فهم زندگی روزمره در اصطلاحات زیست‌جهان (Lebenswelt)، عادت^۱ و زندگی بی‌واسطه روزانه نمایانده شده است. این

۱. habitus: «اصول زایایی که به نحو پایدار کار گذاشته شده‌اند و عملکردهای طبقه یا بخشی از طبقه را تولید و بازتولید می‌کنند...». اساساً، عادت متشکل از مجموعه‌ای از 'طرح‌های ←

ایده‌ها که برای جریان غالب فلسفه سرنوشت‌ساز بوده‌اند به کار جامعه‌شناختی آگنِس هِلِر،^۱ پی‌یر بوردیو و یورگن هابرماس نیز راه پیدا کرده‌اند، ولی آن‌ها در عین حال نقشی در تکوین مکتب کنش متقابل نمادین و روش‌شناسی مردم‌نگر^۲ ایفا کرده‌اند. ایده زندگی روزمره در فهم زمانمندی تجسد در مکانی خاص اهمیت دارد؛ این ایده رابطه نزدیک میان عمل (کردار)، بدن و مکان محور تلاش، مثلاً، بوردیو است برای به دست دادن نقدی جامعه‌شناختی از مفهوم فردگرایانه و خنثی یا بی طرفانه ذوق^۳ کانت (Bourdieu 1984).

در واقع، بدن هم به مثابه استعاره و هم به مثابه مفهوم در «ماتریالیسم» مارکس و هایدگر اهمیت اساسی دارد، و این مضمون مشترک علاوه بر این به ماکمک می‌کند تا سرشت خلاقانه رویکرد لویت به وبر و مارکس را درک کنیم. از این لحاظ، نامعقول و پوچ است که بگوئیم هر چند مارکس و لوکاچ مجموعه ایده‌هایی در باره وجود داشتند که میان آن‌ها و هایدگر مشترک بود، یک تفاوت اساسی وجود داشت و آن این که «این آخری انسان را به لحاظ متافیزیکی درک می‌کرد» (Feenberg 1981 : 7). کل فلسفه هایدگر برای آن بود که پایانی نهایی بر متافیزیک باشد و منظر او در باره هستی به طور خاصی ماتریالیستی بود.

هایدگر در واژگان نسبتاً خاصی که برای بیان روشن آرای انتقادی‌اش در باره تصورات انتزاعی از هستی پدید آورده است، دائماً ایده دست و مکان

طبقه‌بندی‌کننده و 'ارزش‌هایی غایی' است. از نظر بوردیو، این‌ها اساسی‌تر از آگاهی یا زیانند، و ابزارهایی هستند که گروه‌ها به مدد آن‌ها موفق به تحمیل شیوه‌های دیدنِ موافق با منافعشان می‌شوند یا نمی‌شوند. در حالی که هر عادت از رهگذر شرایط تاریخی و به لحاظ اجتماعی واقع شده تنظیم می‌شود، اشکال و اعمال جدید را نیز امکان‌پذیر می‌سازد، ولی به هیچ وجه اجازه 'خلق فکر و تجربه تازه' پیش‌بینی‌ناپذیر (یا بی‌قید و شرط) 'نمی‌دهد.' (فرهنگ جامعه‌شناسی کالینز).

یادداشت‌ها

۱. این پیشگفتار جدید بر اثر کارل لویت، ماکس وبر و کارل مارکس، در گروه جامعه‌شناسی دانشگاه فلیندرز (Flinders University) واقع در جنوب استرالیا نوشته شده است، جایی که در آن من در اکتبر و نوامبر ۱۹۹۲ استاد مدعو بودم. مایلم از آن گروه، و مخصوصاً از پروفیسور کِلِر ویلیامز (Claire Williams)، به خاطر حمایت سخاوتمندانه‌شان تشکر کنم. دکتر کریس رُچک (Chris Rogek)، ویراستار جامعه‌شناسی راتلج، مثل همیشه با پشتیبانی فراوان، به من اطمینان داد که این اثر کلاسیک جامعه‌شناختی در مجموعه «آثار کلاسیک جامعه‌شناسی راتلج» منتشر خواهد شد، اگر نظر خود را دورتر ببرم، این پیشگفتار جدید به من امکان می‌دهد که دین عظیم فکری‌ام را به عالمانی ابراز کنم که مستقیماً در پیشرفت فکری من تأثیر گذاشتند، و بدون آن‌ها من هرگز به مارکس، وبر و لویت نمی‌پرداختم: تام باتامور (Tom Bottomore)، آلن داو (Alan Dawe)، دیوید لاک‌وود (David Lockwood)، جان رِکس (John Rex)، آلفرد سان - رِتل (Alfred Sohn - Rethel) و دنیس رانگ. نظرهایی که در این پیشگفتار جدید بیان شده‌اند البته از آن من هستند.

۲. در سراسر این بحث در باره انسان‌شناسی فلسفی در مارکس و وبر، من از اصطلاح «انسان» (man) به جای بدیل‌های مناسب‌ترش مانند «بشریت» (humanity) یا «آدمیان» (human beings) استفاده خواهم کرد. نه مارکس نه وبر هیچ یک در بستر و زمینه‌ای کار نمی‌کردند که انتقاد فمینیستی از زبان مبتنی بر جنس رایج باشد. کلاً شایسته نیست که زبان آن‌ها اصلاح شود. با این همه، مسئله‌ای وجود دارد که آیا فرض‌های زیربنایی انسان‌شناسی فلسفی اواخر قرن نوزدهم در تحلیل این انسان‌شناسی از موقعیت انسانی چشم‌اندازی ممتاز به مردان می‌داده است یا نه.

۳. دلایلی وجود دارد که در اشاره به هایدگر به عنوان اگزیستانسیالیست دچار تردید شویم. در این پیشگفتار، من از لویت (1948) پیروی خواهم کرد که اگزیستانسیالیسم را چشم‌اندازی فلسفی می‌گیرد که وضعیت آدمیان را وضعیت مخلوقات بی‌ثبات تلقی می‌کند که در واقعیتی به سر می‌برند که

ممکن (contingent) است، و، بنابراین، می‌گوید که وجود مقدم بر ماهیت است، و نتیجتاً جهان را بی‌معنا می‌داند. اگزیستانسیالیسم در شکل مدرنش سکولار است و انکار می‌کند که جهان با نقشه‌ای الهی شکل گرفته است. در نتیجه، می‌توان در این باره بحث کرد که بعضی جوانب جامعه‌شناسی وبری، با تأکیدش بر اخلاق مسئولیت، شخصیت و انتخاب، با اگزیستانسیالیسم سازگار است (Löwith 1982 : 47).

۴. هایدگر محور اساسی تکوین پست‌مدرنیسم معاصر بوده است. برای مثال، یادآوری این مطلب جالب است که جیانی واتیمو، مؤلف پایان‌مدرنیته (1988)، شاگرد لویت در هایدلبرگ در دهه ۱۹۶۰ بود. فهم واتیمو از پست‌مدرنیسم با مسئله تاریخ در آثار نیچه و هایدگر آغاز می‌شود، مسئله‌ای که در فهم لویت از معادشناسی مسیحیت نیز تعیین‌کننده بوده است (Löwith 1946).

۵. مطالعه مغفول ولی مهم لوسین گلدمان در باره لوکاچ و هایدگر (1977) باید همراه با بررسی لویت در باره وبر و مارکس خوانده شود. من از این مطالعه، در فهم معانی پیچیده واقعیت، وجود و ماتریالیسم در آثار هایدگر و لوکاچ بسیار کمک گرفته‌ام. گلدمان همچنین، شاید به طور غیرمستقیم، در تفاسیر درخشانش از پاسکال در بررسی‌اش در باره جنبش یانسنیسم (Jansenism) در فرانسه در کتاب خدای پنهان (Goldmann 1964) به خاستگاه‌های اگزیستانسیالیسم پرداخته است. اگرچه او تلاش می‌کند که نشان دهد چگونه تغییر شکل ساختار طبقاتی در فرانسه شرط ظهور ایدئولوژی جبرگرایانه آموزه رستگاری [کورتلیوس] یانسن [متأله هلندی] بوده است، خدای پنهان فرانسه قرن هفدهم کارکردی مشابه خدای مرده فلسفه اراده نزد نیچه دارد. هر دو آموزه جایگاه به خود و انهادۀ «انسان» را در جهان نشان می‌دهند.

۶. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد وبر در ازدواج خود هرگز کامیاب نبوده است، بلکه با الزی فون ریشتهوفن (Elsie von Richthoffen) روابط جنسی داشته است. همچنین، نشانه‌هایی وجود دارد حاکی از آن که وبر در سال‌های پایانی حیاتش همدلی بسیار بیش‌تری با ایده واکنش شهوانی به بی‌معنا بودن جهان بیگانه شده و عقلانی شده داشته است (Mitzman 1971).

۷. تحلیل مانهایم از تاریخ اندیشه اتوپایی، که از جمله شامل بررسی آناباپتیست‌ها و فرقه‌های سوسیالیست است، مرجع کلاسیک برای این بحث بوده است (Mannheim 1991). در مارکسیسم قرن بیستم، اثر به یادماندنی ارنست بلوخ به نام اصل امید تلاشی برجسته برای دفاع از این ایده است که آدمی به عنوان آدمی فقط بر مبنای نوعی تعهد آرمانی (اتوپایی) به آینده هنوز نشده (Yet - To - Be) می‌تواند بقا یابد (Bloch 1969).

منابع

- Althusser, L. (1966), *For Marx* (London: Allen Lane).
- Althusser, L. and Balibar, E. (1968), *Reading Capital* (London: New Left Books).
- Baudrillard, J. (1983), *In the Shadow of the Silent Majorities* (New York: Semiotext(e)).
- Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage).
- Bloch, E. (1969), *Das Princip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Bourdieu, P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Derrida, J. (1989), *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Chicago: University of Chicago Press).
- Durkheim, E. (1958), *Socialism and Saint Simon* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Farias, V. (1987), *Heidegger et le Nazisme* (Paris: Editions Verdier).
- Feenberg, A. (1981), *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield).
- Feuerbach, L. (1957), *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Row).
- Gerth, H. H. and Mills, C. Wright (eds) (1991), *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge).
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press).

- Goldmann, L. (1964), *The Hidden God* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Goldmann, L. (1977), *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Gould, M. (1991), 'The Structure of Social Action: at least sixty years ahead of its time', pp.85-107, in R. Robertson and B. S. Turner (eds), *Talcott Parsons, Theorist of Modernity* (London: Sage).
- Heidegger, M. (1962), *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell).
- Heidegger, M. (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper & Row).
- Hennis, W. (1987), *Max Weber's Fragstellung* (Tübingen: J. C. B. Mohr).
- Hindess, B. and Hirst, P. Q. (1975), *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Jay, M. (1973), *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (Boston: Little Brown).
- Kuhn, T. S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Lipsett, M. (1960), *Political Man: The Social Bases of Politics* (New York: Doubleday & Company).
- Löwith, K. (1928), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Tübingen: Mohr).
- Löwith, K. (1945), 'Nietzsche's doctrine of Eternal Recurrence', *Journal of the History of Ideas*, vol. 6: 273-84.
- Löwith, K. (1946), 'The theological background of the philosophy of history', *Social Research*, vol. 13: 51-80.
- Löwith, K. (1948), 'Heidegger: problem and background of existentialism', *Social Research*, vol. 15(3): 345-69.
- Löwith, K. (1951), 'Skepticism and faith', *Social Research*, vol. 18: 219-36.
- Löwith, K. (1952), 'Nature, history and existentialism', *Social Research*, vol. 19: 79-94.
- Löwith, K. (1953), *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit* (Frankfurt: Klostermann).
- Löwith, K. (1954), 'Man's self-alienation in the early writings of Marx', *Social Research*, vol. 21: 204-30.
- Löwith, K. (1959), 'Curriculum vitae', *Archives de Philosophie*, vol. 37: 181-92.

- Löwith, K. (1964), *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought* (New York: Holt, Rinehart & Winston). *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1941).
- Löwith, K. (1966), *Nature, History and Existentialism and Other Essays* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press).
- Löwith, K. (1970), *Meaning in History* (Chicago and London: University of Chicago Press).
- Löwith, K. (1981), *Samtliche Schriften* (Hamburg: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung), 9 volumes.
- Löwith, K. (1982), *Max Weber and Karl Marx* (London: George Allen & Unwin). 'Max Weber und Karl Marx', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 66, 1932: 53-99 and 175-214.
- Löwith, K. (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart: Metzler Verlag).
- Löwith, K. (1988), 'My last meeting with Heidegger in Rome, 1936', excerpted from K. Löwith (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart: Metzler Verlag). Reprinted in R. Wolin (1988), 'Martin Heidegger and politics: a dossier', *New German Critique*, no. 45: 91-134.
- Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness* (London: The Merlin Press).
- Lytard, J.-F. (1979), *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir* (Paris: Minuit).
- Mannheim, K. (1991), *Ideology and Utopia* (London: Routledge).
- Marx, K. (1964), *The Economic and Philosophical Manuscripts* (London: Lawrence & Wishart).
- Mitzman, A. (1971), *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: The Universal Library).
- Mommsen, W., (1989), *The Political and Social Theory of Max Weber* (Cambridge: Polity Press).
- Poulantzas, N. (1973), *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books).

- Ringer, F. K. (1969), *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Schumpeter, J. A. (1934), *The Theory of Economic Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Sica, A. (1988), *Weber, Irrationality and Social Order* (Berkeley: University of California Press).
- Simmel, G. (1991), *Schopenhauer and Nietzsche* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).
- Stauth, G. and Turner, B. S. (1988), *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life* (Oxford: Basil Blackwell).
- Stauth, G. and Turner, B. S. (1992), 'Ludwig Klages (1872-1956) and the origins of critical theory', *Theory, Culture & Society*, vol. 9(3): 45-63.
- Tenbruck, F. (1980), 'The problem of the thematic unity in the works of Max Weber', *British Journal of Sociology*, vol. 81(3): 316-51.
- Tribe, K. (ed.) (1989), *Reading Weber* (London: Routledge).
- Troeltsch, E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Macmillan).
- Turner, B. S. (1981), *For Weber, Essays in the Sociology of Fate* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Turner, B. S. (1987), 'A note on nostalgia', *Theory, Culture & Society*, vol. 4(1): 147-56.
- Turner, B. S. (ed) (1990), *Theories of Modernity and Postmodernity* (London: Sage).
- Turner, B. S. (1992), *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* (London: Routledge).
- Turner, S. and Käsler, D. (eds) (1992), *Sociology Responds to Fascism* (London: Routledge).
- Vattimo, G. (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture* (Cambridge: Polity Press).
- Weber, M. (1932), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin).
- Weber, M. (1949), *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press).

- Weber, M. (1976), *The Agrarian Sociology of the Ancient Civilizations* (London: New Left Books).
- Wolin, R. (1988), 'Martin Heidegger and Politics: a dossier', *New German Critique*, no. 45 (Fall): 91-134.

یادداشتی در باره ترجمه انگلیسی

متن حاضر مبتنی بر ترجمه‌ای از هانس فانتل (Hans Fantel) است، ولی ما آن را به نحو قابل توجهی بازبینی و اصلاح کرده‌ایم و نیز یادداشت‌ها و اطلاعات کتابنامه‌ای را در جایی که به نظر می‌رسیده احتمالاً برای خواننده انگلیسی‌زبان سودمند است به آن افزوده‌ایم. افزوده‌های ما با نشانه [Eds] مشخص شده‌اند.

در کتابنامه و یادداشت‌ها به ترجمه‌های انگلیسی آثار ذکر شده آن‌جا که در دسترس بوده‌اند اشاره کرده‌ایم؛ ولی در مورد مارکس و انگلس، در جایی که چندین ترجمه وجود داشته، معمولاً ارجاعی به فصل یا بخش مورد نظر متن داده‌ایم، و ترجمه خود را آورده‌ایم. همچنین، برخی از قطعات ذکر شده از آثار ماکس وبر را نیز ترجمه کرده‌ایم.

تام باتامور

ویلیام آوتویت

مقدمه‌ای بر ترجمه انگلیسی

بررسی کارل لویت در باره وبر و مارکس، که نخست در ۱۹۳۲ منتشر شد،^(۱) به منزله تلاش عمده برای مقایسه برخی از عناصر اصلی اندیشه اجتماعی آن دو، به شیوه‌ای نظام‌مند و انتقادی، باقی مانده است. کلید این مقایسه را باید در این ادعای لویت که هر دو متفکر بالاتر از هرچیز دیگر دلمشغول مسئله اهمیت و نتایج فرهنگی سرمایه‌داری مدرن غربی بودند و نیز در این کار او یافت که تفاوت‌های میان آن دو را به تأثیر دریافت‌های انسان‌شناسانه فلسفی متضادی نسبت می‌دهد، دریافت‌هایی که وبر آن‌ها را با ایده «عقلانی شدن» و مارکس با ایده «بیگانگی» ابراز می‌کند.

همان‌طور که لویت در آغاز مقاله‌اش ذکر می‌کند، مقایسه او متضمن رابطه‌ای سه جانبه است، که خودش جانب سوم است. دلمشغولی تمام عمر او به هستی‌شناسی اگزیستانسیال هایدگر از وجود انسانی طبعاً او را به این سمت هدایت کرد که مارکس و وبر را به گونه‌ای تفسیر کند که گویی مشغولیت اساسی آنان پرداختن به موقعیت انسانی، نه به طور عام، آن‌طور که در بیش‌تر نوشته‌های اگزیستانسیالیستی هست، بلکه در ظل سرمایه‌داری، است. در این کار، او اصلاحات مهمی در آن دیدگاه‌هایی به عمل می‌آورد که مارکس را یا اهل مناقشه سیاسی یا تحلیل‌گر مطلقاً «علمی» قوانین حرکت سرمایه‌داری تعبیر می‌کنند، و وبر را به صورت ظاهری به منزله دانشمندی

تجربی که از داوری‌های ارزشی و فلسفه نظر پردازانه پرهیز می‌کند در نظر می‌گیرند.

همان‌طور که لویت در جایی دیگر می‌گوید، گفتنِ این که جامعه‌شناسی وبر در کل نشان دهنده «بدیلی برای سرمایه مارکس»^(۲) است به حداقل رساندن اختلاف‌های موجود در تحلیل‌های متناظر آنان نیست؛ انکار فلسفه‌های شخصی بسیار متفاوت آنان در باره زندگی هم نیست. وبر را می‌توان به طرزی قابل قبول به مثابه فیلسوفی اگزیستانسیال نشان داد، همان‌طور که یاسپرس در قطعه‌ای که لویت ذکر می‌کند نشان می‌دهد، در حالی که نشانه‌های دلهره (Angst) شخصی در نوشته‌های گستاخانه‌تر مارکس رخ نمی‌نماید. قابل تصور نیست که مارکس انگیزه کارش را همان‌گونه توضیح داده باشد که وبر زمانی توضیح داده است: «من می‌خواهم بینم که تا چه اندازه می‌توانم مقاومت کنم.» مع هذا، تنها «ضد انسان‌گرایان» می‌توانند انکار کنند که تمام کار مارکس اساساً تحت تأثیر نوعی فلسفه انسان شکل گرفته است،^(۳) و به نظر واضح‌تر می‌رسد که پژوهش‌های مفصل وبر در باره «عقلانی شدن» در حوزه‌های مختلف زندگی مدرن به خارج از محدوده خود، اشاره به دریافتی از سرمایه‌داری غربی به طور کلی دارند – دریافتی که شامل جدایی امر واقع از ارزش، علم تجربی از تأمل فلسفی و شناسایی روندهای بنیادی در تاریخ می‌شود، آنچه وبر در جایی دیگر چنان سخت از آن حمایت می‌کند.^(۴) وبر عقلانی شدن را تمایلی بنیادی و در حال رشد درون تمدن غربی می‌داند، تمایلی که میله‌های قفس آهنین بندگی و بردگی را نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌کند، اگر چه به نحوی پارادوکسی، عقلانی شدن همچنین یگانه امید افراد برای حفظ درجه محدودی از استقلال را فراهم می‌سازد.^(۵)

لویت حضور این درونمایه را آن‌گاه که اندیشه مزبور در شکاف‌های آثار وبر نفوذ می‌کند صرفاً شرح نمی‌دهد؛ او می‌گوید که این درونمایه مبنای

بنیادی آن آثار است. از این‌جا تشابهی صریح با مارکس رخ می‌نماید: «آنچه نهایتاً کار علمی آن دو [مارکس و وبر] را شکل داده است ناشی از انگیزه‌ای است که کلاً از علم به معنای دقیق کلمه، فراتر می‌رود» (ص ۶۸ همین کتاب). لویت ادعا می‌کند که این انگیزه دلمشغولی به رهایی انسان است، که وبر آن را به نجات نوعی شرافت یا شأن غایی انسانی در برابر عقلانیت و «منقسم کردن روح» ربط می‌دهد، و مارکس آن را به قضیهٔ پرولتاریا مربوط می‌سازد، که امکان رهایی انسانی را در کل نشان می‌دهد. «همین شور و اشتیاق در نگرش انتقادی آنان و در انگیزهٔ نهفته در پس کار علمیشان بود که عینی‌نگری [Sachlichkeit] آنان را تضمین می‌کرد» (همان‌جا).

این اساس توصیف لویت از روش‌شناسی وبر و فلسفهٔ علم اجتماعی اوست. آنچه وبر موضوعات عادی فلسفی، یا مفروضات ضروری جهت‌گیری علمی در خصوص جهان اجتماعی- فرهنگی، می‌دانست و شرح می‌داد، به گفتهٔ لویت نتایجی هستند که وبر از موقعیت تاریخی خاص سرمایه‌داری غربی گرفته است. برای مثال، سوژکتیویسم اخلاقی را فلاسفهٔ اخیر به نحوی بی‌طرفانه از تحلیل زبانی که داورهای اخلاقی در آن بیان می‌شود استنتاج کرده‌اند. در مقابل، از نظر وبر، همان‌طور که لویت می‌گوید:

بی‌اعتباری «عینی» معیارهای ارزشی غایی ما و غیاب «هنجارها»ی عمومی اجباری ذاتاً در سرشت عام علم از آن حیث که علم است جای ندارد؛ بلکه این کمبود ناشی از خصایص آن عصر فرهنگی خاصی است که به حکم تقدیر از «درخت دانش» تغذیه کرده، و درک کرده است که ما «باید خودمان بتوانیم معنا»ی تاریخ را «خلق کنیم».

به گفتهٔ لویت، همین مطلب در مورد نام‌گرایی وبر صدق می‌کند که، مثلاً، در این ادعای او دقیقاً بیان می‌شود که جامعه‌شناس باید دولت^۱ را تنها برحسب

احتمال این که انواع خاصی از کنش فردی روی دهد تصور کند. این ادعا به لحاظ تاریخی نسبی است - یعنی متناسب است با دولتی که «به تعبیر مارکس، 'کلیتی انتزاعی' است که فراتر از افراد به مثابه اشخاص منفرد خاص قرار دارد». لویت ادامه می دهد: «وبر اشتباه می فهمد... هنگامی که... بر اهمیت صرفاً 'روش شناختی' تعریف 'فردگرایانه' و 'عقلانی' اش اصرار می ورزد و خصلت حقیقی آن [یعنی خاص بودن تاریخی اش]^۱ و نیز ربط ارزشی آن را انکار می کند.»

ارزشی که این تعریف را (و بسیاری دیگر مانند این را در جامعه شناسی وبر) حفظ می کند اساساً ارزش آزادی و استقلال است. 'ساخت' نوعی مثالی مبتنی بر انسانی است که به نحوی خاص 'فارغ از توهمات' است و جهانی که به لحاظ عینی بی معنا... شده است او را مجبور کرده است به خودش متکی شود.»

لویت در تفسیر فلسفه وبر به این نحو به طرزی کمابیش بنیادی از نیات آگاهانه وبر فاصله می گیرد. مسلماً درست است که وبر علم «غربی» را محصول اتفاقی تحول تاریخی معینی، و چیزی که تنها کسانی که به حقیقت علاقه دارند ممکن است آن را ارزشمند بشمرند، تلقی می کند. با وجود این، او آشکارا معتقد بود که این دریافت از علم، «همان طور که ما میل داریم فکر کنیم، در مسیری از تحول و تکامل قرار دارد که اهمیت و ارزش عام دارد». شاید تصادفی باشد که ما از آن درخت تغذیه کرده ایم، ولی نمی توانیم آنچه را فرا گرفته ایم از یاد ببریم، مگر به قیمت خودفروبی و بی اصالتی شخصی. آن هایی که «نمی توانند مردانه (manfully) [در متن چنین آمده] این تقدیر زمانه را تاب آورند» باید علم را رها کنند و به «کلیساهای قدیمی» مراجعت کنند.^(۶) آهنگ صدای وبر مهربانانه، ولی در نهایت تحقیرآمیز است. در سطح

۱. عبارت داخل قلاب، افزوده نویسنده مقدمه است. - م.

فنی‌تر، ولی به همان اندازه مرتبط به این دریافت کلی از علم عقلانی شده، این اصل نام‌گرایانه که «مفاهیم عمدتاً ابزار اندیشه برای تسلط فکری بر داده‌های تجربی‌اند» «اصل اساسی نظریه شناخت مدرن است که به کانت برمی‌گردد» و تنها بر اساس «شناخت‌شناسی‌ای مدرسی و قدیمی» ممکن است مورد انتقاد قرار گیرد. انتخابی اگزیستانسیال در پس جستجوی علم مدرن وجود دارد، ولی موضوع بیش از این است.

از این رو، شاید بهتر باشد این‌گونه فرض کنیم که لویت از محدوده فلسفه علم آشکار و پیر فراتر می‌رود تا دریافتی ژرف‌اندیشانه‌تر و دیالکتیکی به دست دهد که در آن شناخت جهان، که با علم مدرن فراهم می‌آید، خود تحت تأثیر سرشت جهان سرمایه‌داری مدرن است. این امر ویر را به مارکس نزدیک‌تر می‌کند، دست کم در تعبیری از مارکس که او را متعهد به نوعی رئالیسم فلسفی و نیز دریافتی دیالکتیکی می‌داند که، برای مثال، در دریافت او از کار انتزاعی به صورت چیزی که «راهش را از واقعیت به کتاب‌های درسی باز کرده است» بیان می‌شود. با این همه، به نظر می‌رسد که تلقی لویت از فلسفه علم مارکس کم‌تر قابل اعتماد و متقاعدکننده است تا نحوه برخورد او با ویر. به نظر می‌رسد او میان دریافتی مبهم از «مارکس به عنوان [متفکری] هگلی» (که در معرض آن نوع انتقاداتی است که ویر به روشر^۱ و کنیس^۲ می‌کند) و صورت‌بندی وبری‌تر نوعی مثالی گزاره‌های مارکس به نحوی دو پهلو سخن می‌گوید.

با وجود این، اگر تلاش لویت برای ربط دادن مارکس به ویر، در این سطح فلسفی، به صورت یکی از برجسته‌ترین و جذاب‌ترین دستاوردها در این‌گونه می‌ماند، به نظر می‌رسد بررسی او موفقیت کم‌تری در روشن کردن تفاوت‌های میان آن دو از نظر دریافت‌های جامعه‌شناختی و سیاسیشان دارد.

در حقیقت عدم تقارن مشخصی در بررسی لویت هست، زیرا در حالی که بحث او در بارهٔ مارکس ضرورتاً به ایدهٔ پرولتاریا به عنوان نمودی از پدیدهٔ از خود بیگانگی انسانی می‌انجامد، و بنابراین، به نحوی مضمر مفهوم پرولتاریا را به مثابه نیرویی سیاسی که می‌تواند بر بیگانگی فائق آید مطرح می‌سازد، در مورد نیروهای سیاسی‌ای که وبر آن‌ها را شاخص و ممتاز می‌داند و خود را به آن‌ها متعهد می‌کند اشارهٔ متناظری وجود ندارد. تنها در پایان تک‌نگاری‌اش است که لویت توصیف منفی مختصری از ایده‌های سیاسی وبر می‌آورد، آن‌جا که می‌گوید وبر «حقایق تلخی را برای طبقهٔ خودش» در بارهٔ نفوذ سیاسی آن طبقه «بیان می‌کرد»، و از سوی دیگر، این نظر سوسیالیستی را زیر سؤال می‌برد که محو کسب و کار خصوصی سلطهٔ انسان بر انسان را خاتمه می‌دهد.

مع‌هذا، متونی که لویت در این‌جا از آن‌ها نقل می‌کند - نطق آغاز کار وبر در سال ۱۸۹۵ و سخنرانی‌اش در بارهٔ سوسیالیسم در سال ۱۹۱۸ - تعهد مثبت وبر را به دولت - ملت آلمان کاملاً روشن می‌سازد. او در نطق آغاز کار قاطعانه ادعا کرد که اصل اساسی نظریهٔ سیاسی او «برتری مطلق منافع دولت - ملت» بوده است، منافعی که «معیار غایی ارزش» را هم در سیاست و هم در اقتصاد به دست می‌دهند. این نظر، که بی‌تردید تمام مطالعات سیاسی وبر را هدایت کرده است، در اواخر عمر او در نطقی در بارهٔ سوسیالیسم تکرار می‌شود، و او مطلب خود را با این گفته به پایان می‌رساند که «مسئله فقط این است که آیا این سوسیالیسم از نوعی است که از دیدگاه منافع دولت و، به طور خاص در زمان کنونی، از دیدگاه منافع نظامی آن، بر تافتنی است یا نه».

می‌توان گفت که دو ماکس وبر وجود دارد. وبر اول، که تاکنون در نتیجهٔ شرح و تفسیر متعاقب از همهٔ آشناتر است، وبر لیبرال فردگراست، که دلمشغول تقدیر انسان‌ها در آن چیزی است که او با بدینی آن را به صورت قفس آهین آینده پیش‌بینی می‌کند، قفسی که با تولید ماشینی، با قدرت

چاره‌ناپذیر کالاهای مادی - «سنگ‌شدگی مکانیزه» - ساخته می‌شود و، همان‌طور که سرانجام اعتقادش به آن‌جا رسید، با بسط و توسعه نظام بوروکراسی، که به همان اندازه چاره‌ناپذیر است، استحکام می‌یابد. این رگه در اندیشه وبر به نحوی مثبت در مخالفت فکری در حال رشدش با فرایند «عقلانی شدن» نیز بیان می‌شود، مخالفتی که با فلسفه اشرافی نیچه،^(۸) و تا حد کم‌تری با نورمانتیسیم حلقه اشتفان گئورگه و با ارتباط وبر با اجتماعات سوسیالیستی آرمان‌گرا درست پیش از جنگ جهانی اول و در طی آن، پرورده می‌شود.^(۹)

وبر دیگر، که با مطالعات اخیر به نحو کامل‌تری عیان شده است^(۱۰) - اگرچه پیش از این نزد معاصرانش شناخته شده بود - ناسیونالیست پرشوری است که مشغله ذهنی‌اش نیاز به رهبری قدرتمند سیاسی برای تأسیس و تداوم موضع آلمان به منزله قدرتی جهانی بوده است، مردی که، به گفته مامسین، «هرگز هیچ جهان دیگری غیر از جهان خودش را، که مشخصه‌اش عمدتاً رقابت دولت - ملت‌ها بود، در نظر مجسم نمی‌کرد».^(۱۱) آشتی دادن این دو چهره به نظر دشوار می‌رسد، زیرا هدف دولت قدرتمند توسعه طلب که در مبارزات قدرت درگیر می‌شود در عمل مستلزم تبعیت فرد از نوعی حکومت استبدادی، و حتی نظامی، است. شاید خود این آشتی‌ناپذیری است که اصولاً وضعیت تأثرآور زندگی و کار وبر را در کل توجیه می‌کند. با این همه، دست کم یک پل شکننده میان این جهت‌گیری‌های فکری ظاهراً متضاد وجود دارد که از ایده «کاریزما» به دست می‌آید. از یک سو، این مفهوم با این نظر وبر که کنش‌های ارزش‌مدارانه افراد، یا گروه‌های کوچک افراد، است که تغییرات مهم در جامعه و فرهنگ را به بار می‌آورد، و با تأکید بعدی او بر مسئولیت فردی، مطابقت دارد. از سوی دیگر، این مفهوم مبنای دریافت او از سلطه کاریزمایی - که مدیون آموزه «ابرانسان» نیچه

است - و «رهبر - دموکراسی^۱ مبتنی بر همه‌پرسی» اوست، که رهبری پویا و مؤثر لازم برای ترویج منافع ملی را پدید می‌آورد.

در مقابل، به نظر می‌رسد که اندیشه مارکس بیش‌تر همگن است. دریافت فلسفی - انسان‌شناختی زیربنایی او از بیگانگی یکراست به ایده طبقه‌ای بیگانه شده می‌انجامد، که اوضاع غیرانسانی زیستن بر آن تحمیل شده است، و ضرورتاً علیه آن اوضاع شورش می‌کند و با این کار نه تنها خود، بلکه کل جامعه را رهایی می‌بخشد. بنابراین، تحلیل‌های مارکس در هر حوزه رابطه‌ای نظام‌مند با منظر اصلی او در باب فرایند کار انسانی و بیگانگی آن دارد.

این تفاوت میان وبر و مارکس بی‌تردید تا حد زیادی عواقب بسیار متفاوتی را که بر سر ایده‌های آنان آمده است توجیه می‌کند. نظریه اجتماعی مارکس با تکوین مهم‌ترین جنبش سیاسی عصر مدرن عجین شده و تأثیر سیاسی عمیقی نهاده است، اگر چه غالباً به آشکالی که شاید باعث شگفتی و حتی وحشت او می‌شد.

برعکس، به نظر می‌رسد که اندیشه وبر، تأثیر سیاسی یا فرهنگی چندانی نداشته است. ممکن است از دیدگاه‌های امپریالیستی در میان طبقه متوسط آلمان تا حدی حمایت کرده باشد، ولی به هیچ وجه عامل اصلی مؤثر در آن حوزه نبوده است. از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که نگرش لیبرال به لحاظ سیاسی مؤثری را ترویج کرده است، شاید به دلیل موضع تناقض‌آمیز خود وبر و بدبینی نهفته او، که وی را، همان‌طور که مامین می‌گوید، «لیبرال مایوس» کرده بود. میراث فکری وبر عمدتاً در محدوده رشته دانشگاهی جامعه‌شناسی محصور شد و، تاحدی به سبب آن نوع سوء برداشت از آن که لویت مورد تأکید قرار می‌دهد، پیوندهایش با جنبش‌های مهم سیاسی و فرهنگی تقریباً به طور کامل قطع شد.^(۱۲)

با این همه، کاملاً ممکن است که برخی از عناصر مهم چشم‌انداز فلسفی - انسان‌شناختی وبر، مخصوصاً امتناع نسبی‌گرایانه او از پذیرش هر ادعایی برای بنا نهادن تفسیری قطعی از تاریخ و بدینی عمیق او نسبت به پیشرفت آینده جوامع صنعتی، در دهه‌های پایانی قرن بیستم اهمیت بیش‌تر و نفوذ فرهنگی، اگر نه مستقیماً سیاسی، فزاینده‌ای کسب کند - و این کسب پیشاپیش آغاز شده است. نشانه‌هایی از تأثیرات ژرف بدینی فرهنگی در اندیشه مارکسیستی مدرن، مخصوصاً در نوشته‌های مارکوزه، و به طور کلی‌تر در آثار اعضای اخیر مکتب فرانکفورت وجود دارد، و دیگر کاملاً دور از تصور نیست که نظریه‌پرداز اجتماعی مارکسیستی بگوید - در تضاد شدید با خود مارکس، که هنوز سرشار از ایمان قرن نوزدهمی به پیشرفت بود، ولی در توافق با وبر - که مطالعاتش را پی می‌گیرد تا بداند که «تاچه اندازه» می‌تواند «مقاومت کند». دلایل این بدینی، البته، متفاوت و تا حدی متضاد است. آنچه در روحیه این مارکسیسم پایان‌قرنی مؤثر واقع می‌شود دورنمای سوسیالیسم بوروکراتیک نیست، بلکه شکست ظاهری سوسیالیسم به عنوان طرحی است برای رهایی انسانی که باید از طریق عاملیت پرولتاریا تحقق می‌یافت. و اگر مبنایی برای امید جستجو می‌شود، آشکار است که این مبنا ممکن نیست در دیدگاه وبر درباره «رهبری کاریزمایی» باشد که به طور جدایی‌ناپذیری منوط به ایده دولت - ملتی قدرتمند است، بلکه در مفهوم «علاقه رهایی‌بخشانه» عامی است که به آثار اولیه مارکس برمی‌گردد.^(۱۳)

یادداشت‌ها

- ۱- Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. LXVI, در 1932, pp.53-99, 175-214. این نوشته در 1960, pp.1-67 مجدداً منتشر شد، و کمی اصلاح گردید. در ترجمه کنونی ما متن اصلاح شده را مبنا قرار داده‌ایم به استثنای آن که یک یا دو پانویس را که در آنجا حذف شده

بود نگاه داشتیم.

2. «Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft», *Merkur*, June 1964, p. 504.

۳. برای مثال، نک به Plamenatz, 1975، و Petrović, 1967، pt II.

۴. برای آگاهی از نگاهی دیگر به این موقعیت، نک به Wilson, 1977, esp. ch. 7.

۵. نک به بحث صفحات 80 - 75 در همین کتاب.

6. Weber, 1922, p. 155.

7. Weber, 1904 b, p. 106.

۸. مخصوصاً نک به

Eugène Fleischmann, «De Weber à Nietzsche», *Archives européennes de sociologie*, vol. V, 1964, pp. 190-238.

۹. برای آگاهی از روایتی در باره «عقب‌نشینی از عقل‌گرایی زاهدانه» وبر، نک به , Mitzman 1970, pt II, ch. 9.

۱۰. مخصوصاً نک به Mommsen, 1959 and 1974.

11. Mommsen, 1974, p. 37.

۱۲. گرچه برخی جامعه‌شناسانی که درگیر سیاست‌داری بودند از ایده‌های وبر تأثیر پذیرفته‌اند؛ دو مثال برجسته، که نشان دهنده مواضع سیاسی بسیار متفاوتی هستند، عبارتند از رمون آرون (Raymond Aron) و سی. رایت میلز (C. Wright Mills).

۱۳. مخصوصاً نک به شرح و تفسیر این مفهوم در آثار یورگن هابرماس. به طور اخص نک به Knowledge and Human Interests.

مقدمه

بیان مسئله

علم اجتماعی، مانند جامعه واقعی ما، که موضوع بررسی آن است، یکپارچه نیست، بلکه به دو جزء تقسیم می‌شود: جامعه‌شناسی بورژوازی و مارکسیسم. برجسته‌ترین نمایندگان این دو رشته تحقیق ماکس وبر و کارل مارکس هستند. ولی حوزه تحقیقات آنان یکی بیش نیست: سازمان «سرمایه‌داری» اقتصاد و جامعه مدرن. این مسئله مشترک در تحقیقات اخیر جامعه‌شناسانه هرچه بیشتر نمایان می‌شود.^(۱) این حوزه تحقیق نه تنها به این دلیل مسئله، و در حقیقت مسئله‌ای بنیادی، می‌شود که معضل خاصی از اقتصاد و جامعه را در بر می‌گیرد که رویارویی مجزایی می‌طلبد، بلکه در درجه اول به این دلیل چنان می‌گردد که این مضمون متضمن انسان مدرن در تمامیت انسانیتش به منزله مبنای بنیادی هم مسائل اجتماعی و هم مسائل اقتصادی است.

این که می‌توان خود «سرمایه‌داری» را در مفهوم بنیادی‌اش درک کرد و موضوع تحقیق در حوزه فلسفه اجتماعی قرار داد تنها به این دلیل است که سرشت مسئله برانگیز نظام اجتماعی و اقتصادی سرمایه‌داری بورژوازی در انسان به معنای دقیق کلمه پرورش می‌یابد و خود را نشان می‌دهد. از آن‌جاکه ضرورتاً انسان است که شیوه انسانیتش در آشکال شرایط اجتماعی و

اقتصادی حیات آشکار می‌شود، تحلیل به لحاظ مضمون کمابیش مجزا از «اقتصاد و جامعه» سرمایه‌داری، یعنی «فرایند تولید» سرمایه‌داری، آشکارا یا به طور ضمنی مبتنی بر دیدگاهی خاص در باره انسان خواهد بود که از نظر اقتصادی به این شکل و نه شکلی دیگر فعال است. چنین پژوهشی در مقام تحلیلی انتقادی از اقتصاد و جامعه انسانی در عین حال با «ایده» ای از انسان هدایت خواهد شد، که از موقعیت واقعی متمایز است. اگر بخواهیم تحقیقات «جامعه‌شناختی» وبر و مارکس را از حیث مفهوم و اهمیت بنیادی و اساسیشان درک کنیم باید نهایتاً به این ایده انسان برگردیم. «رادیکال بودن یعنی ریشه چیزها را به چنگ آوردن و درک کردن. ولی برای انسان ریشه، خود انسان است.»^(۲) دیدگاه اساساً این جهانی از انسان که در این جا بیان می‌شود پیشفرضی هم برای مارکس و هم برای وبر است. «انسانی که در واقعیت تخیلی ملکوت، جایی که او در جستجوی موجودی فراطبیعی است، تنها بازتاب خودش را یافته است، دیگر وسوسه نخواهد شد که تنها صورت ظاهر خود - موجودی نائسانی - را در جایی که در پی واقعیت حقیقی خویش است و باید در پی آن باشد بیابد» (مارکس).^(۳) بنابراین، ما این وظیفه را بر عهده داریم: تشریح شباهت‌ها و تفاوت‌ها در این ایده مارکس و وبر که انسان مبنای اقتصاد و جامعه است. این کار باید از طریق تحلیلی تطبیقی از مضامین اصلی تحقیقات آنان انجام شود. چنین مقایسه‌ای ممکن نیست به توافق بینجامد، زیرا تا زمانی که زندگی این جهانی «مبتنی بر خودش است و با معیارهای خودش درک می‌شود»، تنها می‌تواند «ناممکن بودن تصمیم‌گیری در مبارزه میان جهت‌گیری‌های غایی قابل تصور نسبت به زندگی» را بفهمد.^(۴) این مقایسه می‌تواند و باید فرض‌های مشترک را به کار برد تا تفاوت‌ها را به وضوح نشان دهد.

چنین مقایسه‌ای سه پیشفرض دارد: مقایسه به معنای دقیق کلمه نخست این پیشفرض را دارد که مارکس و وبر برحسب شخصیت و دستاورد «قابل

مقایسه» اند - این که آنان دارای اعتبار و اهمیت قابل مقایسه‌ای هستند. دوم، مقایسه چیزی با چیزی دیگر این فرض را در خود نهفته دارد که چیزهای مورد مقایسه از لحاظی خاص یکسان و از لحاظی دیگر متفاوتند. و سوم، مقایسه یکی با دیگری (که ما در مقام شخص ثالث انجام می‌دهیم) از پیش مسلم می‌گیرد که اهداف متناظر تحقیق آنان باید با توجه به ایده آنان از انسان باز شناخته شود؛ این امر هدف آگاهانه و صریح در تحقیق مارکس و وبر نبود؛ ولی، با وجود این، انگیزه آغازین آنان بوده است.

موضوع به صراحت بیان شده تحقیقات علمی مارکس و وبر «سرمایه‌داری» است. با این همه، انگیزه بررسی آن موضوع مسئله سرنوشت انسان در جهان انسانی معاصر بوده است، جهانی که سرشت مسئله برانگیزش با اصطلاح «سرمایه‌داری» توصیف می‌شود. این مسئله مربوط به جهان انسانی معاصر نیز، که به تلویح در مسئله سرمایه‌داری وجود دارد، مستلزم مفهوم معینی است از آنچه انسان را در جهان سرمایه‌داری «انسانی» می‌سازد - آنچه انسانیت انسان را در چنین جهانی بنا می‌کند. نشان دادن انگیزه تحقیق مارکس و وبر از این دیدگاه به این معنا نیست که این انگیزه لزوماً نیت هدایت‌کننده آنان بوده است، ولی انگیزه یاد شده زمینه ثابتی فرض می‌شود که آنان مسائل خود را از آن‌جا مطرح می‌سازند. بنابراین، برای مثال، نیت آشکار مانیفست کمونیست عملی - سیاسی است، در حالی که نیت بررسی‌های وبر در جامعه‌شناسی دین نظری - تاریخی است. با این همه، این امر مانع این امکان نمی‌شود که با وجود این، انگیزه اصلی و آغازین هم «تحقیق» تاریخی وبر و هم مانیفست مارکس آن مسئله واحد و منحصر به فرد و ژرفی باشد که مربوط می‌شود به شیوه انسان بودن ما در دوره معاصر. آن‌گاه می‌توان مقایسه‌هایی انجام داد میان، مثلاً، نقد تحریک آمیز «بورژواها» در مانیفست مارکس و تحلیل به همان اندازه «انتقادی» در ابتدای بررسی‌های وبر

در جامعه‌شناسی دین، که در آن همان انسان «بورژوا» به نحوی کاملاً متفاوت ارزیابی می‌شود. هر دو نقد ما را متوجه موقعیت تاریخی‌مان می‌کنند. اگر این اصل همانندی دلبخواه نباشد بلکه محور اصلی کار آنان باشد، آنگاه لازم می‌آید که این مسئله یگانه بارها و بارها در آثار مضموناً متفاوت مارکس و وبر ظاهر شود. مثلاً، لازم می‌آید که در اولین نوشته‌های مارکس برای روزنامه راین^۱(۵) شرح داده شده باشد به همان اندازه که در سرمایه او شرح داده شده است؛ و در مقالات روش‌شناختی وبر در باره روش و کنس همچنان که در جامعه‌شناسی دین او.

با این همه، این علاقه انسان‌شناختی^(۶) نهفته آشکارا ظاهر نیست. این علاقه مبهم می‌ماند — در مورد وبر با تأکید بر علم فارغ از ارزش (Wissenschaftlichkeit) و در مورد مارکس با تأکید بر «پراکسیس» یا «عمل» انقلابی. برای انتخاب این ایده به مثابه مفهوم راهنمای این مقایسه میان مارکس و وبر، باید قدرت تبیینی اصل خود را با تأکید‌گزینی بر آن عناصری در آثار این دو نویسنده که در این چارچوب خاص در دسترس هستند اثبات کنیم.

توصیف کلی وبر و مارکس

ادعای مقایسه‌پذیر بودن وبر و مارکس — که نخستین تز ماست — خود نیازمند توجیه است. به نظر می‌رسد تفاوت عظیم در نوع و میزان تأثیر آنان مانعی برای امکان مقایسه باشد. سرمایه و مانیفست کمونیست، مارکس را به نیرویی تاریخی با اهمیت بین‌المللی بدل کرده است: مارکس به مارکسیسم بدل شده است. در مقابل، کارهای نظری وبر در جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد و تاریخ اقتصادی، و نیز نوشته‌های او در موضوع سیاست، نتوانسته‌اند

تحولات بیش‌تری حتی در محدوده‌های تنگ حوزه خودشان – حوزه علم اجتماعی و تحلیل سیاست معاصر – پدید آورند. مشخصهٔ وبر آن است که او به هر حال «مکتبی» بنیان نهاده است.^(۷) گروهی کامل از انسان‌های معاصر تصورشان را از مقصد انسانی تاریخ خود از نوشته‌های مارکس اخذ می‌کنند، و آن را توسط لنین به نیرویی جهان تاریخی^۱ تبدیل می‌کنند. ولی وبر، تنها مدت زمان کوتاهی پس از مرگش، نمایان می‌شود: به عنوان نمایندهٔ از مدافعهٔ «لیبرالیسم» سیاسی و اقتصادی،^(۸) به عنوان نمایندهٔ با خود متناقض عصر بورژوازی در حال محو شدن، به عنوان مردی «که همواره هنگامی که عصری، نزدیک به اتمایش، بار دیگر به ارزیابی ارزش خود می‌پردازد رجعت می‌کند».^(۹)

با وجود این، به رغم آشکار بودن این عدم تأثیر گسترده، زندگی وبر و کار پراکنده و از هم گسستهٔ او تمام عصر ما را در برمی‌گیرد. او، مانند مارکس، مقادیر عظیمی از مطالب علمی را جذب کرد و رویدادهای سیاسی روزگار خود را با همان شور و شوق [مارکس] پی گرفت. هم مارکس و هم وبر استعدادی در سبک و عمل عوام‌فربانه داشتند؛ مع هذا، هر دو در عین حال آثار تقریباً پیچیده و فهم‌ناپذیری نوشته‌اند که غالباً به نظر می‌رسد خطوط فکری آن‌ها محو می‌شود و بار سنگینی از مطالب تأییدکننده و زیرنویس‌ها را بر دوش دارند. وبر با دقتی مفرط و پیگیر نظریه‌هایی را در بارهٔ آدم‌های عادی گمنام معاصر پی می‌گیرد، در حالی که مارکس موقعیت جنجالی و پر از جر و بحث «خانوادهٔ مقدس» را آشکار می‌سازد.^(۱۰) مارکس و وبر هر دو بر مسائل ظاهراً پیش پا افتاده انتقاد کوبندهٔ علمی و خصومتی شخصی بار می‌کنند؛ مقالات کوتاه [آن‌ها] به صورت کتاب‌های ناتمام در می‌آید. بدین قرار، این پرسش مطرح می‌شود: انگیزهٔ اساسی در پس چنین تندی و تیزی

چیست، که به طور یکسان معطوف به پرونده حقوقی ای معمولی، قراری دانشگاهی، یا نقد کتابی - یا معطوف به آینده آلمان - می شود؟ یا به همان اندازه در جنگی با سانسور حکومتی^(۱۱) یا با هیرفوکت،^(۱۲) خرج می شود، یا به لاسال^۲ و باکونین^۳ و سرنوشت پرولتاریای بین المللی اختصاص می یابد؟^(۱۳)

پاسخ آشکارا این است که آنچه در هر مورد مسئله بود «کلیتی» بود که از این رو همواره همان بوده است. از نظر وبر، این کلیت نجات «شان» غایی انسانی بوده است؛ از نظر مارکس، قضیه پرولتاریا. بنابراین، از نظر هر دو، این کلیت چیزی شبیه به رهایی انسان بوده است.

همین شور و اشتیاق در نگرش انتقادی آنان و در انگیزه نهفته در پس کار علمیشان بود که عینی نگری آنان را در مورد پدیده های مورد بررسیشان تضمین کرد.^(۱۴) مارکس پیشگفتار رساله دکتری خود را با کنایه ای پرمته ای به پایان می رساند: «علیه تمام خدایان آسمانی و زمینی.»^(۱۵) اعتماد به نفس نیز اساس نگرش انتقادی وبر به تمایلات مذهبی گروهی بود که پیرامون اشتفان گئورگه تشکیل شده بود^(۱۶) - اگر چه الحاد آن دو بسیار نامتشابه بود. آنچه نهایتاً کار علمی آن دو را شکل داده است ناشی از انگیزه ای است که کلاً از علم به معنای دقیق کلمه، فراتر می رود. این فقط در مورد مارکس صدق نمی کرد، که از کار آکادمیکی که در نظر داشت به سوی سیاست کشیده شد؛ بلکه در مورد وبر هم مصداق داشت، که در جهت مخالف از جانب سیاست به جانب علم کشیده شد.

یک موضوع خاص تحقیقات وبر معنای این جهانی پیامبری بود. ولی او، که در تحلیل خود از پیامبران کهن یهودیت تاحدی کار خود را شرح

۱. Karl Vogt (۱۸۱۷ - ۱۸۹۵) دانشمند آلمانی که به سویس رفت. مارکس در *Herr Vogt* (آقای فوکت) از او انتقاد کرد. - م.

می‌داد،^(۱۷) مانیفست کمونیست را درست به این دلیل که به نظرش «سند پیامبری»، و نه دستاورد علمی درجه اول، می‌رسید رد می‌کرد.^(۱۸) (طرفه این که هدف مانیفست آن بود که با متکی کردن پیشگویی‌های خود بر بینش‌های مطلقاً «علمی»، خود را از سوسیالیسم «اتوپایی» متمایز کند.)

انگیزه اصلی در پس تحقیقات «تاریخی» مارکس و وبر هر دو تشخیص صریح «واقعیت» معاصر بود، تشخیصی که به جانب امکان دخالت سیاسی معطوف بود. هر دو کاریزمای پیامبر را با مهارت‌های «ژورنالیسم، طرفداری و عوام‌فریبی»، که وبر آن‌ها را خصوصیات بارز سیاستمدار حرفه‌ای مدرن می‌دانست، می‌آمیختند. با این همه، در نظر وبر، «علم» و «سیاست» جدا از هم ماندند، زیرا او اگر چه موضع «متخصص» را در هر دو حوزه برگزید، علم را از معنای محدود تخصصی شدن و سیاست را از معنای محدود هواداری فراتر برد. برخلاف او، مارکس علم و سیاست را در درون وحدت «سوسیالیسمی علمی»، پراکسیسی، نظری و نظریه‌ای عملی،^۱ در هم آمیخت.^(۱۹) نه تنها مارکس، بلکه وبر نیز به هنگام تأمل در تمایز و وحدت علم و سیاست، کلیت کردار نظری و عملی را در بر گرفت. به این دلیل، هر دو چیزی غیر و بیش از نظریه‌پرداز صرف بودند؛ با وجود این، هر دو «دانشمند» بودند.

مارکس در جوانی در باره خودش گفته است: «ایده‌هایی که ذهن ما آن‌ها را تسخیر می‌کند... و عقل آگاهی ما را با آن‌ها یکی می‌کند، زنجیرهایی هستند که نمی‌توانیم آن‌ها را بدون شکافتن قلبمان پاره کنیم؛ آن‌ها شیاطینی هستند که انسان تنها با تسلیم شدن به آن‌ها می‌تواند در هم بکوبدشان.»^(۲۰) وبر می‌توانست همین حرف را در باره خودش بگوید، چرا که او از «شیطان» خودش پیروی می‌کرد. هم مارکس و هم وبر را به عنوان مردان علمی که

عقلشان به آگاهیشان پیوند خورده است می‌توان فیلسوف به معنایی نامعمول نامید، اگر چه هیچ کدام دوستدار «حکمت» نبودند. آن‌ها از آن‌جا که به نحوی خاص - بدون آن که بخواهند - فیلسوف بودند، فلسفهٔ آکادمیک را «منطق» و «شناخت‌شناسی» - به عبارت دیگر، «فلسفهٔ حرفه‌ای» - تلقی می‌کردند.

برای بسیاری از ما ماکس وبر فیلسوف به نظر می‌آمد... ولی اگر او فیلسوف بود، به عنوان شاید تنها فیلسوف زمان ما فیلسوف بود، و به نحوی متفاوت با آنچه امروزه معمولاً کسی را فیلسوف می‌کند... در شخصیت او تمام عصر، جنبش آن و مسائل آن حضور دارند؛ در او نیروهای زمانه حیاتی به ویژه فعال و وضوحی غیرعادی دارند، او نشان می‌دهد که زمانه چیست... و تا حد زیادی او زمانه است. در ماکس وبر فیلسوف اگزیستانسیال را مجسم می‌بینیم. هر چند انسان‌های دیگر اساساً تنها سرنوشت شخصی خود را می‌دانند، تقدیر زمانه در روح فراخ او نقش خود را ایفا می‌کند... حضور او ما را آگاه می‌سازد که حتی امروز عزم و اراده می‌تواند به آشکالی از بالاترین رده وجود داشته باشد. (۲۱)

این داوری در بارهٔ وبر که از آن یک تن از معاصرانِ اوست در داوری یکی از معاصران مارکس در بارهٔ وی تکرار می‌شود:

او پدیده‌ای است که تأثیر چشمگیری بر من داشته است، اگر چه من در همان حوزه فعالیت دارم؛ به طور خلاصه، خودت را آماده ساز تا بزرگ‌ترین و چه بسا تنها فیلسوف حقیقی را که اکنون در قید حیات است ملاقات کنی، کسی که، هنگامی که در میان عموم (هم در نوشته‌هایش و هم به عنوان سخنران) ظاهر شود چشمان آلمان را خیلی زود به سوی خود جذب می‌کند... من همواره مشتاق چنین انسانی به عنوان آموزگاری در فلسفه بوده‌ام. تازه اکنون می‌فهمم که من در حوزهٔ حقیقی فلسفه چه آدم کودنی هستم. (۲۲)

نه جامعه‌شناسی مارکس و نه جامعه‌شناسی وبر هیچ یک با مرزهای

تخصصی شدن محصور نشدند. با این همه، کاملاً خطاست که عمومیت بنیادی مسائل جامعه‌شناختی آنان را «جامعه‌شناسی‌گرایی» صرفی تعبیر کنیم که از محدوده‌های جامعه‌شناسی به مثابه رشته‌ای تخصصی تجاوز کرده است. در واقع، رویکرد آنان بیانگر تغییر فلسفهٔ هگل در بارهٔ روح عینی به صورت تحلیلی از جامعهٔ انسانی است. درست است که گفته می‌شود سرمایه‌چیزی نیست مگر نقدی از «اقتصاد سیاسی» بورژوازی، و جامعه‌شناسی وبر چیزی نیست مگر علمی تخصصی.

ولی این علم تخصصی عجیبی است: فاقد حوزهٔ خاصی از آن خود است. تمام موضوعات آن را پیشاپیش علوم تخصصی دیگر، که در واقع صرفاً خاصند، بررسی کرده‌اند. بنابراین، جامعه‌شناسی علمی تخصصی است که در واقع عمومی می‌شود. مانند فلسفهٔ «کبیر» ایام گذشته، جامعه‌شناسی تمام علوم را جزو خود می‌کند و تمام علوم را، تا آن‌جا که... به هر حال به انسان می‌پردازند، بارور می‌سازد.

این نوع جامعه‌شناسی

آن شکل علمی‌ای است که خودشناسی تمایل دارد آن را در جهان مدرن بپذیرد، یعنی آن را خودشناسی اجتماعی فرض کند... ماکس وبر تفسیر ماتریالیستی مارکس را از تاریخ، که قدم اول برای خودشناسی سرمایه‌داری بود، به منزلهٔ کشفی علمی تحسین می‌کند، کشفی که تأثیری قاطع بر نظرهای خود او نهاد. (۲۳)

بنابراین، مارکس و وبر هر دو اساساً جامعه‌شناس هستند. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسان فلسفی‌اند؛ نه به این دلیل که آن‌ها «فلسفهٔ اجتماعی» خاصی تأسیس کردند، بلکه به این دلیل که در واقع، پیرو اصل اساسی کارشان در مواجهه با مشکلات واقعی و بالفعل هستی‌انسانی ما، کلیت

موقعیت زندگی معاصر تحت حکومت «سرمایه‌داری» را زیر سؤال بردند. هر دو - مارکس به طور مستقیم و وبر به طور غیرمستقیم - تحلیلی انتقادی از انسان مدرن در جامعه بورژوازی برحسب اقتصاد بورژوازی - سرمایه‌داری به دست داده‌اند که مبتنی بر این تشخیص است که «اقتصاد»، «تقدیر» انسانی شده است.

وبر، پس از ملاحظه روند تحولی کلی فرهنگ غرب، درنگ می‌کند تا بگوید: «بنابراین، مهلک‌ترین نیرو در زندگی مدرن، یعنی سرمایه‌داری، هم متوجه این است.»^(۲۴) به همین ترتیب، مارکس این سؤال را در ایدئولوژی آلمانی مطرح می‌کند: «چگونه است که تجارت، که به خودی خود چیزی جز مبادله محصولات خاص میان افراد و کشورهای گوناگون نیست... سراسر جهان را زیر سلطه خود در می‌آورد - رابطه‌ای که... مانند تقدیر در عهد باستان، بر فراز زمین پرواز می‌کند و با دست نامرئی‌اش... امپراتوری‌ها و ملت‌ها را می‌آفریند و نابود می‌کند.»^(۲۵)

مارکس بی‌درنگ به پرسش خود با نشان دادن نحوه‌ای که آدمیان باید «کنترل شیوه روابط متقابلشان را مجدداً به دست آورند» پاسخ می‌دهد. مارکس درمانی پیشنهاد می‌کند، حال آن‌که وبر فقط «تشخیصی» به دست می‌دهد.^(۲۶) این تفاوت در تفاسیر آن‌ها از سرمایه‌داری جلوه‌گر می‌شود. وبر سرمایه‌داری را برحسب «عقلانی شدن» عام و ناگزیر تحلیل می‌کند، که دیدگاهی ذاتاً بی‌طرفانه است ولی به طور مبهم ارزیابی می‌شود. در مقابل، مارکس، تفسیرش را بر مفهوم آشکارا منفی «از خود بیگانگی» عام ولی قابل تغییر بنا می‌کند. عقلانی شدن یا از خود بیگانگی، که توصیفات بدیلی از معنای بنیادی سرمایه‌داری است، سرشت علم مدرن را نیز در بر می‌گیرد. علم، به مثابه کاری تخصصی، در عین حال ابزار و نمودار این تقدیر عام است. «پیشرفت علمی عاملی - مهم‌ترین عامل... - در آن فرایند عقلانی‌شدنی است که هزاران سال است در معرض آن قرار گرفته‌ایم و امروزه

به طور کلی به چنان شیوه‌ای ارزیابی می‌شود که به طرزی غیرعادی منفی است.» (۲۷)

مارکس به همین قیاس به منتقدانی جواب می‌دهد که اقتصاد سیاسی را متهم می‌کنند به این که «به طرز وحشیانه‌ای چیزهایی را که به یکدیگر تعلق دارند از یکدیگر جدا می‌کند»: «گویی این گسیختگی راه خود را نه از واقعیت به درون کتاب‌ها، بلکه، برعکس، از کتاب‌ها به درون واقعیت باز کرده است، و گویی این کار سازش دیالکتیکی مفاهیم، و نه درک روابط واقعی، بوده است!»^(۲۸) مع هذا، همخوان با واقعیتی از هم گسیخته، پیوسته روح غالب علوم تخصصی است که برای مفاهیم ما از حقیقت، عینیت و علمی بودن هنجارآفرین است. در نتیجه، نقد مارکس و وبر را از جهان معاصر تنها در صورتی می‌توان توضیح داد که شخص خصلت ظاهراً تخصصی آثار علمی خود آن‌ها را به حساب نیاورد.

یادداشت‌ها

۱. مخصوصاً نک به Freyer, 1930; Landshut, 1929; Mannheim, 1929
E. Lewalter, «Wissenssoziologie und Marxismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 64, 1930; ans «Die Moral der Soziologie», *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 5, 1931.
2. Marx, «A contribution to the critique of Hegel's philosophy of right, introduction» [Eds].
3. *ibid.* [Eds].
4. Weber, «Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, p. 152.
۵. منتشر شده بین سال‌های ۱۸۴۲ و ۱۸۴۳، هنگامی که مارکس سردبیر آن روزنامه بود [Eds].
۶. لویت در این جا از واژه «انسان‌شناختی» به معنای انسان‌شناسی فلسفی استفاده می‌کند. نک به فصل ۳ کتاب، صفحات ۹-۱۳۲ [Eds].

۷. نک به

P. Honigsheim, «Der Max - Weber - Kreis in Heidelberg», *Kölner Viertel Jahreshefte für Soziologie*, vol. V, no.3, 1926.

۸. نک به

P. Honigsheim, «Max Webers geistesgeschichtliche Stellung», *Die Volks - wirte*, vol. 29, pp. 205-12;

مقایسه کنید با Freyer, 1930, p. 156.

۹. از شعری که به عنوان طنز در زندگینامه وبر به قلم ماریان وبر، همسرش، به کار رفته است (*Max Weber: A Biography*).

10. Max and Engels, *The Holy Family or Critique of Critical Criticism*, 1845.

۱۱. مقاله‌ای در *Rheinische Zeitung*, May 1842، در باره بحث‌هایی در Rhenish Diet در باره آزادی مطبوعات [Eds].

12. Herr Vogt, 1860 [Eds].

۱۳. نک به

Karl Marx, *The First International and After* (Penguin, forth - coming) [Eds].

۱۴. وبر خود در سخنرانی‌هایش در باره علم و سیاست به مثابه رسالت بارها به ارتباط ذاتی میان شور و حرارت و عینیت اشاره می‌کند (Gerth and Mills, 1947, pp. 135 and 137; 84 and 115). تفسیر این ارتباط را هگل در مقدمه فلسفه تاریخ آورده است [Eds].

15. *Differenz der demokratrischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841.

16. Stefen George, 1868_1933.

شاعر رمانتیک آلمانی که از طریق *Blätter für die Kunst*، نشریه‌ای که در سال ۱۸۹۲ تأسیس کرد، و «George - Kreis»، حلقه‌ای از تحسین کنندگانش، تأثیری چشمگیر بر حیات فرهنگی آلمان گذاشت [Eds].

۱۷. نک به رساله کریستف استندینگ (Christoph Steding) که در سال ۱۹۳۱ در

دانشگاه ماربورگ ارائه شد:

«Politik und Wissenschaft bei Max Weber»، رساله‌ای که به طور متقاعدکننده‌ای تفسیر تاریخی وبر را از خویش برحسب دیدگاه او در باره نبوت یهودیت باستان ثابت می‌کند (نک به *Ancient Judaism* اثر وبر).

۱۸. نک به Weber, 1924b, pp. 255 ff.

۱۹. نک به Luppel, 1929, pp. 8 ff.

20. Marx, «Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung» in the *Rheinische Zeitung*, October 1842.

۲۱. از خطابه یادبود کارل یاسپرس در باره ماکس وبر:

Karl Jaspers, *Max Weber*, 1921, 1926, p. 3. Reprinted in Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, p. 9.

۲۲. از نامه موسی هس (Moses Hess) به آوثرباخ، ۱۹۴۱. در Hess, 1959.

23. Jaspers, op. cit., pp. 6 ff.; *Rechenschaft und Ausblick*, pp. 11 ff.

24. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 17.

25. Marx, *The German Ideology*, pt I, section A, 1.

لاسال نیز، درست مانند مارکس، به قانون بازار به مثابه «تقدیر کهن و خشن جهان بورژوازی» اشاره می‌کند.

۲۶. نک به

E. Wolf, «Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik», *Logos*, vol. XIX, no. 3, 1930.

27. «Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, pp. 138 ff.

28. *Grundrisse*, introduction, section 2.

تفسیر وبر از جهان بورژوازی - سرمایه‌داری برحسب «عقلانی شدن»

سرآغاز تحقیق وبر

حقیقت در آشوب افسون‌شدگان
 آن‌ها که می‌آموزندش تا تنها مبادله‌اش کنند
 از برای باورهای جدید یا پاره پاره کردن آن...
 حقیقت بی‌استراحتی بر بالش‌های پوسیده
 بی‌آن که بار دیگر خرده‌ریزهای بی‌عیب و نقص را به دندان بخایند...
 حقیقت، که حتی ارج و شأن را از پرده برون می‌افکند،
 به جان در پی آن است که هر باری را بر شانه‌هایت نهد
 بار بت‌های از جای خود به در شده و اندرونه
 گردون پوچ و دوزخ دروغین را،
 این حقیقت را تو از زمین برگرفته و بر دوش نهاده و از هزاران در و دروازه
 گذشته‌ای،
 رهبری عاری از خبط و خطاهایی که دیگران به جانب آن‌ها
 درمی‌غلطند.^(۱)

۱. ترجمه این شعر را مدیون همسرم ایرج قانونی هستم. - م.

حوزه‌ای که تحقیقات وبر را در بر می‌گیرد، و به طور خاصی «شناخت آن ارزشمند» است اساساً حوزه‌ای منحصر به فرد است. این حوزه این یا آن واقعیت خاص نیست، «اهمیت عام فرهنگی» سرمایه‌داری هم نیست. این حوزه، که پژوهش عالمانه آن هدف وبر را در تمام ملاحظات روش‌شناختی‌اش و تحقیقات قابل توجه گسترده‌اش تشکیل می‌داده، این بوده است: «علم اجتماعی‌ای که ما می‌خواهیم آن را پی‌گیریم علم واقعیت (Wirklichkeitswissenschaft) است. ما خواهان آن هستیم که واقعیت زندگی را که ما را احاطه کرده است و ما در آن جای گرفته‌ایم در کیفیت ویژه‌اش دریابیم - وابستگی متقابل و معنای فرهنگی پدیده‌های منفرد آن را در شکل معاصرشان به علاوه علل تحولشان در نحوه‌ای که تحول یافته‌اند.»^(۲) در نتیجه، هدف تحقیق تاریخی این نیست که دریابیم فلان چیز چگونه بوده است (مانند کار رانکه^(۱))،^(۳) یا آن‌که به ضرورت تاریخی چگونه باید بوده باشد (مانند کار مارکس). بلکه تحقیق تاریخی باید این امر را قابل درک کند که ما امروز چگونه به صورتی که هستیم درآمده‌ایم. «سرمایه‌داری» یکی از این عوامل، در حقیقت عاملی برجسته و شاخص، در تاریخ عصر حاضر است، تاریخی که با این همه، خود فقط «بخشی از جریان مقدرات انسانی» است.^(۴) این دریافت از «معنا»ی واقعیت که ما را احاطه می‌کند و [هستی] ما را رقم می‌زند - این خودشناسی اجتماعی - تاریخی - را وبر از جستجوی «عوامل» نهایی و «قوانین» عام به وضوح تمیز می‌دهد.

معنای شکل پدیده‌ای فرهنگی، و مبنای این معنا، را نمی‌توان برحسب نظامی از قوانین قابل فهم کرد، هر قدر هم که آن نظام کامل باشد؛ زیرا معنا مستلزم روابط پدیده‌های فرهنگی با ایده‌هایی در باره ارزش است. واقعیت تجربی برای ما «فرهنگ» است، زیرا (و تا آن‌جا که) ما آن را به ارزش‌ها ربط می‌دهیم؛ و در برگیرنده آن عناصری از واقعیت است که از رهگذر این رابطه برای ما معنادار می‌شوند، و تنها در برگیرنده این عناصر است.^(۵)

بنابراین، واقعیت انسانی ما هرگز «بدون پیشفرض‌ها» قابل فهم نیست. «تنها چیزی که از تلاش برای شناختِ جداً 'بی‌پیشفرض' واقعیت نتیجه می‌شود هابویه‌ای از 'داوری‌های اگزیستانسیال' در بارهٔ ادراکات از هم جدای بی‌شمار است. و حتی این نتیجه، تنها به ظاهر ممکن است.»^(۶)

طبقه‌بندی کردن فرایندی به عنوان، مثلاً، پدیده‌ای اجتماعی - اقتصادی، دال بر چیزی که «به نحو عینی» ذاتی خود فرایند باشد نیست. جهت‌گیری علاقهٔ شناختی ماست که آن را تعیین می‌کند، و این جهت‌گیری هم ناشی از معنای خاص فرهنگیِ چنین «فرایند»ی است.^(۷) این معنا برای ما در مقام آدمیان، اگر چه نه لزوماً برای ما در مقام افراد جداگانه، این‌گونه است که هست. ولی آنچه را برای ما معنادار است «البته نمی‌توان با بررسی 'بی‌پیشفرض' معلومات تجربی کشف کرد؛ بلکه تشخیص معنادار بودنِ چیزی شرط لازم برای آن است که آن چیز موضوع بررسی شود»^(۸) - آن شرط حتی برای مسئله‌برانگیز بودن و ارزش شناخت داشتنِ آن چیز لازم است. مثالی مناسب، «واقعیت» معنای «سرمایه‌داری» است.

واقعیت انسانی برای ما معنادار است و از جنبه‌های گوناگون ممکن «ارزش شناسایی» دارد. این امر واقعیت معنادار خودِ علم را از لحاظ خصلتش که به این صورت و نه به صورتی دیگر درآمده است در برمی‌گیرد. وبر شکل علمیِ سبکِ شناختی خودش را مشخصه‌ای از سرشت تاریخی خاصِ کل هستی‌مردن ما و مسائل آن تلقی می‌کند. این امر او را از هرگونه اشتیاق صرفاً دانشمندانه و غیرتأملی به شناخت تخصصی، و نیز از ایمان ساده‌لوحانه به علم که بیش‌تر مارکسیست‌ها از خود نشان می‌دهند به طرزی اساسی و بنیادی جدا می‌کند.^(۹) آگاهی وبر از سرشت علم موجب می‌شود که او «معنا»ی علم تخصصی و عقلانی شده را مورد تردید قرار دهد.^(۱۰) علم که تخصصی و حرفه‌ای شده، و به آن میزان «اثباتی» شده است، خود به صورت بخشی از «روح» و ناروح «سرمایه‌داری» درآمده است.^(۱۱) در

چارچوب چنین علمی نمی‌توان - به نحوی علمی - تعیین کرد که آیا این علم اصلاً معنایی دارد یا چه نوع معنایی دارد، از آن لحاظ که این علم نه راهی به سوی «خدا»ست، نه راهی به سوی «هستی حقیقی»، و نه حتی راهی به سوی «سعادت» شخصی.

مسئله «روش‌شناختی» وبر در خصوص ارزش علم اساساً همان مسئله‌ای است که نیچه در مورد فلسفه مطرح کرد هنگامی که از معنا و ارزش «حقیقت» پرسید - چرا که «هستی ما چه معنایی غیر از این ممکن است داشته باشد که درون ما این شوق به حقیقت از خودش به مثابه مسئله‌ای آگاه شود؟»^(۱۲) وبر اظهار می‌کند که «ایمان به ارزش حقیقت علمی، محصول فرهنگ‌های خاص» است.^(۱۳) و از این سرآغاز او لزوم به اصطلاح فارغ از ارزش بودن داوری علمی را مطرح می‌سازد. این امر مساوی با عقب‌نشینی به سمت علمی بودن صرف نیست، بلکه گرایش به در نظر گرفتن معیارهای فرا علمی در داوری علمی است. آنچه این آموزه اقتضا می‌کند حذف «ایده‌های ارزشی» راهنما و علائق نیست، بلکه عینی شدن آن‌هاست، تا آن‌که مبنایی برای ما فراهم شود که بتوانیم از آن‌ها فاصله بگیریم. رشته‌ای «به باریکی مو»ست که علم را از ایمان جدا می‌کند،^(۱۴) و داوری علمی نمی‌تواند واقعاً و با قطعیت از داوری ارزشی جدا شود، اگر چه این دو باید از یکدیگر تمیز داده شوند.

آنچه می‌تواند و باید برای «عینیت» علمی رخ دهد انکار واهی «سوبژکتیویته» نیست، بلکه ملاحظه و تصدیق آگاهانه و صریح آن چیزی است که به لحاظ علمی مربوط است، اگر چه به لحاظ علمی اثبات‌پذیر نیست. «عینیت» کذایی - و وبر هرگز از عینیت مگر به صورت [عینیت] «کذایی» [یا «به اصطلاح» عینیت] و در گیومه سخن نمی‌راند - منحصرراً بر این واقعیت استوار است که واقعیت داده شده یا معلوم^۱ با مقولات سامان

می‌یابد، مقولاتی که به این معنای خاص سوژکتیو هستند که پیش شرط شناخت ما را تشکیل می‌دهند و مشروط به پیشفرض ارزش آن حقیقت جزئی‌ای هستند که تنها شناخت تجربی می‌تواند به ما عرضه کند.»^(۱۵) در نتیجه، اعتراض وبر به مارکسیسم به عنوان «سوسیالیسم علمی» آن نیست که مارکسیسم مبتنی بر آرمان‌ها و ایده‌های به لحاظ علمی اثبات‌ناپذیر است، بلکه آن است که سوژکتیو بودن فرض‌های بنیادی آن چنان ارائه می‌شود که گویی اعتبار «عینی» عمومی دارد. بنابراین، اعتراض او آن است که مارکسیسم فرض‌های ذهنی یا سوژکتیو و عینی یا ابژکتیو را خلط می‌کند و، از این رو، به لحاظ علمی نسبت به داوری‌ها و پیشداوری‌های ارزشی خودش تعصب نشان می‌دهد. «بحث‌هایی که در پی می‌آید معطوف به مخالفت با این خلط کردن است، نه ضد دعوی آرمان‌های شخصی. فقدان اصول (مرام) و 'عینیت' علمی هیچ‌گونه رابطه‌ی درونی با یکدیگر ندارند.»^(۱۶)

از نظر وبر، پای‌بندی و اعتقاد مارکسیسم به علم نه تنها کم نیست، بلکه بسیار زیاد است. آنچه مارکسیسم کم دارد «سعه‌ی صدر علمی»^۱ خاصی در برابر سرشت مسئله‌برانگیز عینیت علمی است. وبر بر آن است که آرمان‌ها و هنجارهای الزام‌آور به لحاظ علمی قابل اثبات نیستند و، در نتیجه، «دستورالعملی» برای پراکسیس وجود ندارد؛ ولی از این اصل این نتیجه به دست نمی‌آید «که داوری‌های ارزشی، به این دلیل که در نهایت خاستگاهشان 'ذهنی' است، روی هم رفته خارج از حوزه‌ی بحث علمی قرار دارند... انتقاد در برابر داوری‌های ارزشی متوقف نمی‌شود، بلکه پرسش این است: معنا و هدف انتقاد علمی از آرمان‌ها و داوری‌های ارزشی چیست؟»^(۱۷)

به این ترتیب هدف اصلی وبر این است: «ایده‌ها» را «که انسان‌ها بعضاً

مدعی تلاش برای [تحقق] آن‌ها هستند و بعضاً به طور واقعی و بالفعل برای [تحقق] آن‌ها تلاش می‌کنند»^(۱۸) به کمک نقد علمی (مثلاً نقد روش‌ر و کنیس) و به مدد خوداندیشی^۱ به مثابه «ایده‌ها» قابل فهم کند. وبر بر این آشکارسازی ایده‌های اساساً راه‌نما و آرمان‌های تحقیقات علمی، پرده‌برداری از آنچه «در نهایت مورد نظر و التفات» است، نام فلسفه اجتماعی می‌گذارد.^(۱۹) دستاورد نهایی بازاندیشی علمی از این لحاظ آن است که

ضابطه‌های نهایی را که در داوری ارزشی انضمامی آشکارند آگاهانه سازد،^(۲۰) و به این ترتیب این معیارها را در معرض جریان بحث و گفتگویی قرار دهد که فرض‌هایش روشن است. خوداندیشی علمی، که از اثباتی بودن خام علم تخصصی فراتر می‌رود، نشان نمی‌دهد که چه «باید» انجام شود؛ ولی نشان می‌دهد که چه کاری را می‌توان هماهنگی با وسایل در دسترس برای نیل به هدفی از پیش معلوم انجام داد. بالاتر از همه، چنین خوداندیشی‌ای ما را قادر می‌سازد که بدانیم واقعاً چه می‌خواهیم. بی‌اعتباری «عینی» از پیش فرض‌شده کنونی معیارهای غایی ارزشی ما و فقدان «هنجارها»ی اجباری عام در سرشت عام علم به معنای دقیق کلمه جای ندارد، بلکه این کمبود ناشی از خصایص آن عصر فرهنگی خاصی است که تقدیرش آن بوده که از [میوه] «درخت دانش» بخورد تا بر این امر وقوف یابد که ما «باید خودمان قادر باشیم» «معنای» تاریخ را «خلق کنیم». «فقط وحدت‌طلبی خوش‌بینانه‌ای... می‌تواند خود را به لحاظ نظری راجع به جدی بودن فوق‌العاده این موقعیت فریب دهد یا از نتایج آن در عمل طفره رود.»^(۲۱)

اگر «پیامبران» و اجتماعات بزرگ دینی هنوز وجود می‌داشتند، «ارزش‌ها»ی به طور عام پذیرفته‌شده هم ممکن بود موجود باشند، ولی در غیبت این‌ها

چیزی جز مبارزه میان «خدایان»، «آرمان‌ها»، «ارزش‌ها» و جهان‌بینی‌های (Weltanschauungen) بسیار ولی به یکسان معتبر وجود ندارد.^(۲۲)

دیلتای^۱ با تصدیق همین اوضاع، «هرج و مرج در تمامی اعتقادات ژرف»، و از دور خارج کردن «فلسفهٔ مدرسه‌ای^۲ متافیزیکی»، تلاش کرد اصول عموماً معتبری را از طریق خود «آگاهی تاریخی» شکل دهد و بپرورد. در مقابل، وبر نه تنها اخذ چنین اصولی را «رد می‌کرد»، بلکه عملاً «هر هنگام که ناممکن بودن صورت‌بندی داورهای ارزشی به لحاظ عینی معتبر یک‌بار دیگر ثابت می‌شد، نفس راحتی می‌کشید»^(۲۳) - راحتی وبر مطابق با تصور او از «رهای انسان» بود. دقیقاً به این دلیل که تحقیقات علمی متکی بر پیشفرض‌های ناآشکار ولی فراگیر و تعیین‌کننده است - پیشفرض‌هایی از نوعی انسانی - به این دلیل که انسان بودن پیش‌شرط دانشمند بودن است، کار وبر دیگر از نوع جامعه‌شناسی تخصصی نیست، بلکه به فلسفهٔ اجتماعی مربوط می‌شود. هدف او آشکارسازی پیشین^۳ بودن ایده‌های ارزشی راهنما در محدودهٔ هر پژوهش خاص است.

چنین تحقیقی در نظر دانشمند متخصص ضرورتاً بی‌ثمر می‌نماید، زیرا، همان‌طور که خود وبر هرازگاهی تأکید می‌کند،^(۲۴) «چیزی به دست نمی‌دهد» - یعنی چیزی برحسب پیشرفت علمی تحصیلی یا اثباتی - ولی چنین تحقیقی به بازنگری فلسفی «معنا»ی ممکن شناخت و عینیت علمی می‌انجامد. انگیزهٔ اصلی این تأمل دغدغهٔ «روش‌شناسی»ای که بی‌قید و شرط و آزادانه کار کند نیست، بلکه این بازنگری معنای عینیت علمی، خود ناشی از باوری خاص است: یعنی بی‌اعتقادی به ایده‌های ارزشی سنتی تحقیق علمی. عمومی‌ترین خصیصهٔ این ایده‌های ارزشی سنتی دعوی آن‌ها مبنی بر عینیت بدون قید و شرط است. بنابراین، چیزی که وبر به وسیلهٔ خود علم و به خاطر «سعهٔ صدر» علمی به طرزی بنیادی به آن حمله می‌کند باور علم به

هنجارهای عینی و اثبات‌پذیری عینی آن‌هاست. این سعه صدر دقیقاً به آن معنایی «علمی» است که در آن مارکس از رویکردی «علمی» به مثابه رویکردی «انتقادی» سخن می‌راند و هر دو را حقیقتاً «انسانی» می‌داند. سعه صدر علمی، مخصوصاً در مقابل تعصبات خود شخص، از نظر وبر خصیصه نظریه را مشخص می‌کند. وبر شأن حقیقی انسانی را دقیقاً در آن رویکردی می‌بیند که نتایجی اثباتی از آنچه «معلوم» نیست می‌گیرد. در نتیجه، کار او در فاش‌سازی مبسوط «مقصود نهایی»، یعنی فرض‌های ارزشی راهنما در تحقیق علمی، خادم هدفی دوگانه است: نه تنها حضور و اهمیت این فرض‌ها را ثابت می‌کند و آن‌گاه آن‌ها را به خود وامی‌نهد، بلکه مقصود بسیار معین‌تر و قطعی‌تر ابهام‌زدایی از محتوای آن‌ها را نیز دارد.

هدف اساسی اثباتی مقالات وبر در فلسفه علم انهدام ریشه‌ای «توهمات» است. دو رساله نمونه در باره روش و کنیس شامل از میان بردن روشمندان پیشداوری‌ها و داوری‌های ارزشی جزئی معین است، یعنی آن داوری‌هایی که «سعه صدر علمی» را با نقض این واقعیت تاریخ انسانی تضعیف می‌کنند که دیدگاه «امروز» اساساً سکولار است – این که علم، همان‌طور که نیچه گفته است، «الحاد علمی» است.^(۲۵) رسالات روش‌شناختی وبر در نهایت از آگاهی او نسبت به این موقعیت خاص سرچشمه می‌گیرند که «پس از گذشت یک هزار سال از جهت‌گیری به ظاهر یا فرضاً بی‌نظیر به جانب خصایص برجسته اخلاق مسیحی، چشمان ما نسبت به آن کور شده است.»^(۲۶) مقالات وبر با منطقی درونی از وقوف او بر سرشت مسئله برانگیز نه تنها علم و فرهنگ مدرن بلکه همچنین جهت‌گیری کنونی ما به زندگی در کل، نشئت می‌گیرند. وبر از این انگیزه نهفته در تأملات روش‌شناختی‌اش آگاه بود، درست همان‌طور که مارکس از معنای بنیادین نقد ویژه‌اش از فلسفه حق^۱ هگل و «روش» آن آگاهی داشت.

وبر رسالهٔ برنامه‌ریزی شده‌اش را در بارهٔ «عینیت شناخت در علم اجتماعی و سیاسی» با دفاعی علیه این بدفهمی محتمل به پایان می‌رساند که این تأملات روش‌شناختی و مفهومی به خودی خود هیچ اهمیتی ندارد. ولی دید او به همان اندازه در مورد «کاوشگران واقعیت» که نسبت به «اصلاح اندیشهٔ جدید» بی‌تفاوتند منفی است. سرانجام، وبر توجیه اثباتی زیر را در بارهٔ ضرورت این بررسی‌ها و کند و کاوهای ظاهراً بی‌ثمر عرضه می‌کند:

در این زمانهٔ تخصص، هر کاری در حوزهٔ علم فرهنگی پرداختن به موضوع خود را، به محض آن‌که موضوع از طریق معضل خاصی تعریف شد و بعضی اصول روش‌شناختی به کار افتاد، غایتی فی نفسه تلقی خواهد کرد. آن‌گاه دیگر ارزش شناختیِ واقعیات و یافته‌های مجزا از هم با فرض‌های ارزشیِ غایی به طریزی پیوسته و سنجیده برابر نهاده نمی‌شود: در حقیقت، آگاه بودن از این‌که این واقعیات در فرض‌های ارزشی تثبیت می‌شوند متوقف می‌گردد. و خوب است که چنین است. ولی در لحظهٔ خاصی چشم‌اندازی متفاوت وارد می‌شود: معنادار بودن چشم‌اندازهایی که بدون تأمل به کار گرفته شده‌اند نامطمئن می‌گردد، و آن راه در تیرگی گم می‌شود. روشنایی مسائل عظیم فرهنگی به راه خود ادامه می‌دهد. آن‌گاه علم نیز آماده می‌شود تا دیدگاه خود و ابزارهای مفهومی‌اش را تغییر دهد و از بلندای اندیشه به جریان حوادث نظر اندازد. (۲۷)

بنابراین، هرگاه نگرش‌ها و چشم‌اندازهای سنتی نامطمئن می‌شوند، روش‌ها و ابزارهای مفهومی علم هم تغییر می‌کند. تأملاتِ صرفاً روش‌شناختی بدون صورت‌بندی و حل مسائل واقعی به نظر وبر بی‌ثمر می‌رسد، ولی در موقعیت‌های تاریخی خاص چنین تأملاتی اجتناب‌ناپذیر و مهم می‌شود. این امر در زمانی صدق می‌کند که «در نتیجهٔ جابجایی‌ها و تغییرات شدید در 'چشم‌اندازها'، که بر ارائهٔ موضوعی معین تأثیر می‌گذارند، این تصور شکل گیرد که 'چشم‌اندازها'ی جدید در عین حال

مستلزم بازیابی اشکال منطقی به کار رفته در 'کارها'ی سنتی است. این امر نیز در مورد 'سرشت ذاتی' کار خود انسان ایجاد بی اطمینانی می کند. چنین موقعیتی قطعاً در حال حاضر در مورد تاریخ وجود دارد.»^(۲۸)

وبر در مقالاتش در باره روش و کنیس تحلیل و ابهام زدایی مشروحاتی از معیارهای غایی داوری علمی که بی معنا شده بودند می کند. او منشأ تناقض های دور از ذهنی را که در آثار روش نشان می دهد به رابطه ای مبهم میان «مفهوم و واقعیت» می رساند. در نهایت، این امر دلالت بر رابطه ای مبهم میان انسان در فرایند کسب شناخت و واقعیت جهان معاصر ما دارد. تحلیل روش از رویدادهای تاریخی همه جا «زمینه» یا «سابقه» ای تبیین نشده را نگاه می دارد. روش حتی قصد ندارد که این «زمینه» یا «سابقه» را تبیین کند، اگر چه دقیقاً همین عنصر باقی مانده است که از نظر او همه چیز را به طور یکپارچه نگاه می دارد. روش این وضعیت فراگیر را به طور متناوب به زبان زیست شناختی مدرن، «نیروی حیاتی» و «اندیشه های خدا» یا تصمیم های مافوق انسانی می نامد. سرشت «نشئت گریانه» یا «صدوری»^۱ استدلال فلسفی روش^(۲۹) به این ترتیب در نهایت در ایمان تصریح نشده ولی قطعی به مشیت الهی ریشه دارد، اگر چه صورت بندی او به دقت از اشاره مستقیم به نظم الهی می پرهیزد. روش واقعیت را به شیوه هگل از «ایده ها» استخراج نمی کند، ولی شناخت واقعیت را به شناختی که به نحو انسانی و «تجربی» اثبات پذیر است نیز تقلیل نمی دهد. او حتی در زندگی اقتصادی عامل الهی «برتری» را فرض می کند که نفع پرستی این جهانی را محدود می سازد، و این پیش فرض نیز به طور تعیین کننده ای مستقیماً در ساختار منطقی «اقتصاد سیاسی» اش رسوخ می کند، و وبر از آن جا آن را برمی آورد. بنابراین، روش روش ساختاری نامنسجم و متناقض باقی می ماند^(۳۰) که مطابق با شخصیت

«ملایم و آشتی طلب» اوست. به هیچ وجه روش او بیان آرمان‌های «روشن و به طرز منسجم محقق شده» نیست. تناقض در روش روشر ذاتاً از متحد کردن پژوهش «به لحاظ علمی بی‌طرفانه» با «دیدگاهی مذهبی» ناشی می‌شود.

روشر، نسبت به هگل بیش‌تر پسرفت نشان می‌دهد تا تقابل. متافیزیک هگلی و سلطه نظرپردازی در او ناپدید شده است؛ ساخت‌های برجسته و زیرکانه متافیزیکی هگل جای خود را به شکلی نسبتاً ابتدایی از ایمان مذهبی ساده داده است. با وجود این، در این‌جا خاطرنشان می‌کنیم که این امر در جهت جریان بهتر شدن است - حتی می‌توان آن را پیشرفت به سوی بی‌طرفی یا سعه صدر در کار علمی، یا - اگر این عبارت مستعمل رایج ناجور را به کار ببریم - «رهایی از فرض‌های پیشین» نامید. (۳۱)

در این‌جا کاملاً هویدا می‌شود که تأکید وبر بر «سعه صدر علمی» (۳۲) صرفاً به تناقض‌ها یا ابهام‌های «منطقی» (چنان‌که گفته‌های خود وبر اغلب به نظر می‌رسد دلالت بر آن‌ها دارد) مربوط نمی‌شود، بلکه کار علمی و فلسفی از این‌که بیان نگرش مطلقاً سکولار به زندگی معطوف به رویدادهای «دنیوی» است «ارزش» و وضوح و سعه صدر به دست می‌آورد. چنین جهت‌گیری‌ای مغایر با تفسیر مذهبی روشر از تاریخ است. آنچه روش «تجربی» وبر را توصیف می‌کند سعه صدر در محصور نشدن با آرمان‌های متعالی است. (۳۳) وبر در مورد کنیس نیز، همچنان‌که در مورد روشر، روشن می‌کند که

مبنای فلسفی بنیادی مفهوم «آزادی» نزد او و نتایج آن به لحاظ اهمیتش در منطق و روش اقتصاد چیست. به زودی آشکار می‌شود که... کنیس هم به دام همان آموزه تاریخی جهت‌گیری شده حقوق طبیعی «ارگانیک» افتاده است که در آلمان در تمام حوزه‌های پژوهش در فرهنگ انسانی، در درجه نخست تحت تأثیر مکتب تاریخی حقوق یا قوانین، رسوخ کرده است. (۳۴)

آن‌گاه وبر کار را با پرسش زیر آغاز می‌کند: مفهوم آزادی نزد کنیس حاکی از

چه مفهومی از شخصیت است؟ بار دیگر پاسخ بسیار انتزاعی است، و با وجود این، برای قلمرو امر انضمامی تعیین کننده است. کنیس مفهومی از شخصیت را مسلم فرض می کند که بر مبنای آن شخصیت، «جوهر»ی فرد است. او وحدت صوری شخصیت را مخفیانه به صورت وحدت ارگانیکی - طبیعت گرایانه تغییر می دهد، و آن گاه آن را به طور عینی حاضر و فارغ از تناقض تفسیر می کند. آنچه به این مطلب گره خورده است پیش انگاشتی از سرشت «اخلاق» است، اگر چه - همان طور که وبر اظهار می کند - تمام جنبش های فرهنگی ای مانند پیوریتانیسم یا پاکدینی سخنی از انسان پدید آورده اند که دقیقاً با اخلاق «متناقضش» مشخص می شود. کنیس هم، مانند روشر، همه جا با «وضعیتی تاریک» روبرو می شود، نوعی نیروی حیاتی وحدت بخش به مثابه عامل نهایی در جریان تاریخ و به مثابه اصل تفسیر تاریخی. کنیس دریافتی جوهری و متافیزیکی از افراد و اقوام را «مطابق با روح رمانتیسم» مسلم فرض می کند؛ وبر این را «نسخه کمرنگ تر این اعتقاد دیندارانه روشر می نامد که 'ارواح' افراد و نیز اقوام مستقیماً به دست خداوند خلق شده اند».^(۳۵) کنیس نیز همچنان تحت نفوذ مقلدان متافیزیک هگلی تاریخ است، متافیزیکی که جهتش را به سوی قلمرو انسان شناسی و زیست شناسی تغییر داده بود. این دیدگاه سنتی در سرشت «صدوری» یا «نشت گرایانه» مفاهیم اصلی او هویدا است.

جمع^۱ واقعی و مفهوم انتزاعی انواع در کار کنیس همپوشی دارند. او موفق نشد که رابطه میان مفهوم و واقعیت را با سعه صدر یا بی طرفی علمی نشان دهد.^(۳۶) با این حال، این «شکست» خاص از خطای صرفاً «علمی»، مانند عدم وضوح منطقی، ناشی نمی شود، بلکه این «منطق» نشت گرایانه فی نفسه نتیجه مقدمات (فرض های) عام متافیزیکی یا هستی شناختی است. این ها نیز

مبتنی بر چیزی است که ديلتای بقایای نگرش متافیزیکی بشر به واقعیت نامیده است. (۳۷)

آنچه وبر در عمل آشکار می‌کند ابهام و پیچیدگی صرفاً علمی نیست، بلکه او به این واقعیت اشاره می‌کند که کنیس به لحاظ علمی دقیقاً تا آن اندازه گنگ و نامفهوم است که هنوز در جهت‌گیری‌اش به طور کامل سکولار نشده است. بنابراین، آنچه در نتیجه رد مفهوم پردازی‌های نشست‌گرایانه روش‌ر کنیس از جانب وبر تغییر می‌کند فقط مجموعه‌ای از «ابزارهای مفهومی» منطقی نیست. این تغییر بر روش‌شناسی بنیادی و، در همان حال، بر مفهوم تعیین‌کننده خود «واقعیت» اثر می‌گذارد، واقعیتی که به این شیوه خاص به وسیله این روش‌شناسی و با این مفاهیم ارائه می‌شود. همراه با تغییر شکل واقعیت به صورت چیزی کاملاً سکولار و بدون معنایی «عینی»، مفهوم پردازی نشست‌گرایانه هم «ساخت» نوعی مثالی می‌شود، و تمام تعاریف «جوهری»^۱ یا حقیقی «ساختارها»ی اجتماعی محو می‌شود. خصیصه ساخت‌گرایانه و «نام‌گرایانه» مفاهیم اصلی روش‌شناختی وبر و کل سبک رویکرد علمی‌اش از خواست بی‌واسطه علم به معنای دقیق کلمه ناشی نمی‌شود. همچنین، نمی‌توان با این رویکرد در چارچوب «پدیده‌ها» رو در رو شد (زیرا این امر را مسلم فرض می‌کند که تنها از طریق یک لوگوس می‌توان به پدیده‌ها پرداخت). بلکه رویکرد مورد بحث، نمود و بیان منسجم دیگری از نوعی نگرش کاملاً خاص بشر به واقعیت است. «ساخت» نوعی مثالی مبتنی بر انسانی است که به طرزی خاص «فارغ از توهمات» است و جهانی که به لحاظ عینی بی‌معنا و معقول و در این حد مؤکداً «واقع‌گرایانه» شده است او را مجبور کرده است به خودش متکی شود.

به این ترتیب این انسان مجبور است خود مبادرت به ساختن معنای

جوهری و زمینه معنا کند. نخست او باید رابطه‌اش را با واقعیت به مثابه واقعیت «خودش» تعریف و مشخص کند - و در چارچوب نظری و عملی، معنا «خلق کند». بدین قرار ملت، دولت و فرد را دیگر نمی‌توان به منزله جوهرهای وحدت یافته‌ای با پیشینه‌های عمیق‌تر تصور و تفسیر کرد - نه فقط به این دلیل که این امر صرفاً غیرعلمی است، بلکه همچنین به این دلیل که چنین منظری گرفتار پیشداوری‌های برین^۱ و آرمان‌ها می‌شود، در حالی که جهانی که ما در آن واقع شده‌ایم دیگر پیشداوری‌هایی از آن نوع خاص را موجه نمی‌کند.

تنها با این ملاک‌هاست که شخص می‌تواند موضوعی همچون تعریف مثالی وبر را از هستی دولت در چارچوب این احتمال که «انواع خاصی از کنش اجتماعی (یعنی کنش افراد) رخ دهد» درک کند. این تعریف عملاً مبتنی بر مدل «واقعیت» دولت‌واری کاملاً خاص است - یعنی دولت مدرن که ما در آن قرار گرفته‌ایم.^(۳۸) این دریافت دولت به منزله نوعی «نهاد» عقلانی، نوعی «مؤسسه» است. به عبارت هگلی، این *Verstandesstaat*، «دولت عقلانی» جامعه مدنی است؛^(۳۹) یا، به عبارت مارکس، «کلیتی انتزاعی» است که فراتر از افراد در مقام اشخاص خصوصی منفرد قرار می‌گیرد.^(۴۰)

وبر در مورد خودش به عنوان دانشمندی متخصص دچار بدفهمی می‌شود زمانی که (در برابر اسپان^۲)^(۴۱) بر اهمیت صرفاً «روش‌شناختی» تعریف «فردگرایانه» و «عقلانی» اش اصرار می‌ورزد و نه تنها سرشت واقعی آن، بلکه ربط ارزشی‌اش را نیز انکار می‌کند.^(۴۲) آنچه وبر در مورد روش و کنیس اثبات کرده است به همان اندازه در مورد خودش صدق می‌کند: پیشفرض‌های نهایی و جهان‌بینی‌ها (*Weltanschauungen*) مستقیماً تا ساختار «منطقی» گسترش پیدا می‌کنند و به آن راه می‌یابند. با این همه، فرض نهایی موجود در تعریف «فردگرایانه» وبر از «ساختارها»ی اجتماعی کذایی

این است که امروز فقط «فرد»، شخص منفرد خودبسنده، حقیقی و واقعی است و شایستگی موجودیت دارد، زیرا هر نوع «هدفی» (از طریق عقلانی شدن) راززدایی شده است و دیگر معنای مستقلی ندارد. اگر دولت در حقیقت هنوز جمهوری^۱ و انسان به معنای دقیق کلمه شهروند شهر و دولت باشد و نه در وهله نخست شخصی منفرد که فقط مسئول خویش است، آنگاه معنادار خواهد بود که خود دولت را بر اساس ضوابط جوهری و «کل‌گرایانه» تفسیر کنیم و نه صرفاً برحسب احتمال «هستی» اش. در این جا بار دیگر سعه صدر (Unbefangenheit) علمی وبر خود را به صورت چیزی نشان می‌دهد که دیگر گرفتار پیشداوری‌های برین نیست.

یکی دیگر از این پیشداوری‌ها، که به گسترده‌ترین معنا برین و بسیار فراتر از محدوده زندگی معقول روزمره جهانی «افسون‌زدایی شده» است، در مارکسیسم هم وجود دارد، و آن اعتقاد به «تکامل» و «ترقی» عینی است.^(۴۳) با این همه، این اعتقاد تنها وقتی ضروری می‌شود که «نیاز به فراهم کردن 'معنایی سکولار ولی با وجود این عینی برای سرنوشت انسانی هنگامی که عاری از محتوای مذهبی شده است پدید آید.»^(۴۴) از نظر وبر، این نیاز با سکولار شدن ناسازگار است. زیرا «واقعیت» معقول و سنجیده هم اکنون در پرتوی سکولار قرار دارد، و اصل لازم برای تفسیر این جهان معقول شده فرایند عقلانی‌شدنی است که از طریق آن خود جهان افسون‌زدایی و معقول شده است.

با وجود این، معیاری که وبر به وسیله آن در باره واقعیت تاریخی عقلانی شدن داوری می‌کند متضاد ظاهری آن است، یعنی آزادی فرد خودبسنده مستقل، یا «قهرمان انسانی»، در مواجهه با اهمیت و اعتبار بیش از حد انواع «نظم‌ها»، «نهاده‌ها»، «سازمان‌ها» و «مؤسسه‌ها»یی که عقلانی شدن در زندگی مدرن به آن‌ها انجامیده است.^(۴۵) اکنون این تز باید با دقت بیش‌تر به وسیله

تحلیلی از معنای اصیل و جامع عقلانی شدن بسط یابد، عقلانی شدنی که درعین حال پادمفهوم تفسیر مارکس از همان پدیده برحسب «از خود بیگانگی» است.

عقلانیت به منزله نمود مسئله برانگیز جهان مدرن

این سرنوشت عصر ماست - با عقلانی شدن و روشن بین شدن شاخصش و، بالاتر از همه، با افسون زدایی کردن شاخصش از جهان - که دقیقاً ارزش های غایی و متعالی ترین ارزش ها از قلمرو عمومی کنار گذاشته شوند... (۴۶)

ثابت شده است که مضمون بنیادی و سراسری تحقیقات وبر سرشت واقعی است که ما را احاطه کرده است و ما درون آن واقع شده ایم. درونمایه اصلی پژوهش «علمی» او سرانجام گرایش به سکولاریته از آب درآمد. وبر معضل خاص این واقعیت دوران ما را در مفهوم «عقلانیت» خلاصه کرد. او دقیقاً به این دلیل مبادرت به قابل فهم کردن این فرایند عام عقلانی شدن کل هستی ما کرد که عقلانیتی که از این فرایند پدید می آید چیزی است که به طور خاصی غیرعقلانی و درک ناشدنی است.

برای مثال، به دست آوردن پول به منظور تأمین سطح مطلوب معاش خویش عقلانی و قابل فهم است. با وجود این، پول درآوردن به طرز عقلانی به خاطر به دست آوردن پول، پول درآوردن به گونه ای که «صرفاً به صورت غایتی فی نفسه تصور شده» باشد، به طور خاصی غیرعقلانی است. واقعیت ابتدایی و تعیین کننده این است: هر نمونه ای از عقلانی شدن بنیادی ناگزیر محکوم به ایجاد عدم عقلانیت است. وبر به طرز خاصی این موضوع را در پاسخش به انتقادی که برتانو^۱ از او کرده است ذکر می کند. (۴۷) در آن جا او

ادعا می‌کند که این در واقع مسئله «عقلانی شدن در جهت شیوه غیرعقلانی زندگی» است. تنها به این دلیل است - و نه ابداً «به جهت خود آن» - که عقلانی شدن پدیده‌ای است که به نحوی خاص مسئله برانگیز است و ارزش شناختن دارد، نه صرفاً به این دلیل که پدیده‌ای از جمله پدیده‌های بسیار است. وبر واقعیت عقلانی شدن را با اهمیت جهان تاریخی و انسان‌شناختی، فراگیر و بنیادی آن در پیشگفتارش بر جامعه‌شناسی دین، جلد ۱، شرح می‌دهد. پدیده عقلانی شدن «اصل مهمی نه تنها در جامعه‌شناسی دین وبر و مقالات روش‌شناختی‌اش، بلکه در سراسر نظام او»^(۴۸) - به خصوص نوشته‌های سیاسی وبر - است. از نظر او، عقلانی شدن نشان دهنده خصایص اصلی شیوه زندگی غربی در کل و - به طور خلاصه - «سرنوشت» ماست. با وجود این، می‌توان این سرنوشت را به شیوه‌هایی همان قدر مختلف که شیوه‌های وبر و مارکس با هم اختلاف دارند درک کرد و به این ترتیب تفسیرهای متفاوتی از آن به دست داد: از منظر جامعه‌شناسی دین یا در چشم‌انداز اقتصاد سیاسی. حتی رویکرد از منظر جامعه‌شناسی دین در نهایت معطوف به چیزی جز کاری در جامعه‌شناسی خود عقل‌گرایی نیست.^(۴۹) در تقابل صریح و تضاد ظاهری با تحلیل «اقتصادی» مارکس، سرشت متمایز تحلیل وبر از سرمایه‌داری برحسب جامعه‌شناسی دین از آنچه در پی می‌آید تشکیل می‌شود: وبر سرمایه‌داری را قدرتی ساخته شده از «مناسبات» نیروها و ابزارهای تولیدی که مستقل شده‌اند، به طوری که هر چیز دیگری را بتوان از آن‌جا برحسب ایدئولوژی درک کرد، تلقی نمی‌کند. از نظر وبر، سرمایه‌داری تنها به این دلیل می‌تواند «سرنوشت سازترین» قدرت در زندگی انسانی باشد که از پیش در چارچوب «شیوه زندگی عقلانی» خود را بسط و گسترش داده است. بنابراین، «عقلانیتی» که به مثابه اصل فهم ادعا می‌شود فقط عقلانیت چیزی نیست - عقلانیت حوزه معینی نیست (که آن‌گاه در عین حال به عنوان «تعیین‌کننده» حوزه‌های دیگر حیات عمل کند).

وبر، به رغم طریقه علمی مخصوصش (به صورت اسناد علی برگشت پذیر «عوامل» خاص)، این عقلانیت را کلیت اصلی تصور می کرد - کلیت نوعی «نگرش به زندگی» و «شیوه زندگی» - که تابع شرایط علی گوناگون است ولی با وجود این منحصر به فرد است: «روحیه» غربی. این روحیه تعیین کننده (۵۰) خود را در «روح» سرمایه داری (بورژوازی) و نیز در روح پروتستانیسم (بورژوازی) ظاهر می سازد. (۵۱) هم دین و هم اقتصاد در واقعیت زنده مذهبی و اقتصادیشان در جریان این کلیت تعیین کننده شکل گرفتند، و به علاوه، این کلیت را با به جا گذاشتن نشان خود بر آن به صورت انضمامی درآوردند. شکلی که اقتصاد به خود می گیرد پیامد مستقیم ایمانی خاص نیست؛ نیز این ایمان پیامد «صدوری» اقتصادی «جوهری» نیست، بلکه هر دو «به طرز عقلانی» بر اساس عقلانیتی عام در اداره زندگی شکل گرفته اند. سرمایه داری را، از حیث اهمیت عمدتاً اقتصادی اش، به خودی خود نمی توان منشأ مستقل عقلانیت تلقی کرد، بلکه شیوه عقلانی زندگی - که در آغاز دین محرک آن بود - به سرمایه داری در مفهوم اقتصادی اش امکان داد که به صورت یک نیروی مسلط زندگی درآید. بنابراین، آن جا که تمایل به «انواع خاصی از سبک های عملی - عقلانی زندگی» غایب بود، «حتی رشد شیوه زندگی از نظر اقتصادی عقلانی با مقاومت درونی جدی مواجه شد.»

در گذشته (۵۲) عناصر شکل دهنده شیوه زندگی متضمن نیروهای مذهبی بود، و «ایده های اخلاقی تکلیف» در اعتقاد به این نیروها «به درجه ای که امروزه به سختی قابل فهم است» تثبیت شده و تحکیم یافته بود. از این رو، وبر در جستجوی پیوند درونی میان «اخلاق» پروتستانی و «روح» سرمایه داری است. «قربت گزینشی» (Wahlverwandschaft) درونی میان این دو قربت ایدئولوژی ایمان مذهبی و کنش اقتصادی است. هر دو مبتنی بر «روح» یا خلیقات عامی است که حامل مشخص و متمایز آن به لحاظ اجتماعی، بورژوازی غربی است.

این روح عام «عقلانیت» بر هنرها^(۵۳) و علوم و نیز بر زندگی حقوقی، اداری، اجتماعی و اقتصادی انسان مدرن مسلط است. این عقلانی شدن کلی زندگی موجب نظامی از وابستگی‌های گوناگون، «قفس آهنین» سرسپردگی، تبعیت عام انسان از «ابزارها»، می‌شود. هر فردی ناگزیر در این یا آن «مؤسسه»، چه در اقتصاد چه در علم، ادغام می‌شود. و با این همه (مقاله وبر «سیاست در مقام رسالت» با چنین «با این همه» ای خاتمه می‌یابد)، دقیقاً همین عقلانیت است که از نظر وبر جایگاه آزادی است. این پیوند میان عقلانیت و آزادی را، که در این جا فقط ادعا می‌شود، می‌توان به نحوی مستقیم‌تر از حالتی که می‌شود آن را در پژوهش نظری وبر دید، در کشش درونی و رای نگرش عملی وبر به سوی تمام نهادهای عقلانی شده، سازمان‌ها و اشکال نظم در زندگی مدرن مشاهده کرد: او علیه دعوی آن‌ها مبنی بر داشتن واقعیت متافیزیکی پیکار می‌کند و آن‌ها را به عنوان وسایل رسیدن به هدف به کار می‌برد.

وبر در مقاله‌اش با عنوان «کنیس و مسئله عدم عقلانیت»^۱ مسئله معروف به اراده آزاد را در ارتباط با پژوهش تاریخی مورد بحث قرار می‌دهد:

بارها و بارها با اظهاراتی مواجه می‌شویم مبنی بر این که «پیش‌بینی ناپذیری» کنش شخصی، که پیامد «اختیار» محسوب می‌شود، شأن خاص آدمیان و، از این رو، شأن خاص تاریخ را نشان می‌دهد. این نظر، چه آشکار چه پنهان، با نشان دادن اهمیت «خلاق» شخصیت عمل‌کننده به مثابه نقطه مقابل علیت «مکانیکی» رویدادهای طبیعی بیان می‌شود.^(۵۴)

وبر در یادداشتی در باره «تکریم» ترایچکه^۲ و ماینکه^۳ در برابر «تتمه» غیرعقلانی‌گذاری، «پناهگاه» و «راز» شخصیت آزاد، اظهاراتی طعنه‌آمیز

1. Knies and the problem of irrationality

2. Treitschke

3. Meinecke

می‌کند. (۵۵) آنچه وبر می‌خواهد در اظهارات بعدی‌اش ثابت کند (۵۶) به هیچ وجه عدم اختیار فرد نیست، بلکه این واقعیت «پیش‌پافتاده» و «بدیهی» است — واقعیتی که دائماً مورد غفلت واقع شده یا در پردهٔ ابهام مانده است — که این اختیار «خلاق»، که عمدتاً به انسان نسبت داده می‌شود، صفت عیناً قابل اثبات انسان نیست. این اختیار چیزی است که می‌توان آن را بر اساس «داوری ارزشی» فهمید، ارزیابی خاصی که مبتنی بر نگرشی ذهنی یا سوژکتیو به مجموعه‌ای از واقعیت‌هاست که «به خودی خود» بی‌اهمیت هستند. پیش‌بینی ناپذیری و، از این رو، عدم عقلانیت به خودی خود صفات اصلی کنش آزادانهٔ انسانی، در تقابل با پیش‌بینی‌پذیری رویدادهای موجود در طبیعت، نیستند؛ در واقع، مثلاً، هوا ممکن است کم‌تر از رفتار انسانی قابل پیش‌بینی باشد.

هر دستور نظامی، هر حکم کیفری، در حقیقت هر سخنی که در تعامل با دیگران بر زبان جاری می‌کنیم، «پشتگرم به» ایجاد تأثیرات خاص در «روان» آن‌هایی است که مخاطب واقع شده‌اند. به عبارت دیگر، حکم یا دستور یا سخن ما فقدان مطلق ابهام در هر زمینه و برای هرگونه مقصودی را پیش‌بینی نمی‌کند؛ صرفاً پاسخی را پیش‌بینی می‌کند که مناسب هدفی باشد که آن دستور، حکم یا سخن انضمامی در کل برای آن در نظر گرفته شده است. (۵۷)

در واقعیت، هر قدر کردار انسانی کم‌تر کنش آزادانه باشد، یعنی هر قدر شخص کنترل کم‌تری بر خود و، بنابراین، اختیار کم‌تری در کنش‌های خودش داشته باشد، کردار او کم‌تر قابل پیش‌بینی خواهد بود.

هر چه «تصمیم» کنشگر «آزادانه‌تر» باشد — هر چه بیش‌تر آن تصمیم ناشی از «ملاحظات خود» شخص باشد، و با اجبار بیرونی یا «تأثیرات» مقاومت‌ناپذیر تحریف و دستکاری نشده باشد — خود انگیزش بیش‌تر، در شرایط مساوی، بی‌رحمانه درون مقولات «وسيله» و «هدف» واقع می‌شود. بنابراین، تحلیل عقلانی انگیزه... می‌تواند به نحوی کامل‌تر از آب درآید. به

علاوه، هر چه «کنش» به معنایی که این‌جا شرح داده شد «آزادانه‌تر» باشد، یعنی هر چه کم‌تر سرشت «رویدادی طبیعی» را داشته باشد، مفهوم «شخصیت» بیش‌تر در آن دخالت و تأثیر دارد. این مفهوم شخصیت «ماهیت» خود را در ثبات رابطهٔ درونی‌اش با «ارزش‌ها» ی غایی خاص و «معانی زندگی» می‌یابد. در جریان کنش، این‌ها به اهداف بدل می‌شوند و به این ترتیب به صورت کنشی که به لحاظ غایت‌شناختی عقلانی است در می‌آیند. به این ترتیب افزایش چنین آزادی‌ای جای هر چه کم‌تری برای آن صورت‌بندی رمانتیک - طبیعت‌گرایانهٔ مفهوم شخصیت باقی می‌گذارد که، به جای آن، پناهگاه حقیقی شخصیت را در «زیر زمین» تاریک، نامشخص و نباتی زندگی شخصی جستجو می‌کند، یعنی در آن «ناعقلانیتی» که در «آدمیان» و حیوانات مشترک است. این نوع رمانتیسم است که در پس «راز شخصیت» به معنایی که هر از گاهی تریاچکه و اغلب بسیاری دیگر به آن توسل می‌جویند قرار می‌گیرد و آن‌گاه، هر جا که ممکن است، «آزادی اراده» را تسلیم این نواحی طبیعت‌گرایانه می‌کند. پوچی این رویکرد آخر حتی در تجربهٔ آتی و مستقیم آشکار است: ما به شیوه‌ای که «حال»^۱ در «اراده» ما نیست خود را دقیقاً تحت «اجبار» آن عناصر «غیرعقلانی» عملمان... یا دست کم تا حدی خود را تعین یافتهٔ آن‌ها «احساس می‌کنیم».^(۵۸)

این نکته حتی بیش از این در بحث وبر با یی. مایر^۲ وضوح می‌یابد:

بدیهی است که چه اشتباهی در این فرض است که «آزادی» اراده، هر طور که درک شود، با «عدم عقلانیت» کنش یکسان است. خصیصهٔ «پیش‌بینی ناپذیری» - که با «پیش‌بینی ناپذیری» «نیروهای کور طبیعی» یکسان ولی نه بیش از آن است - امتیاز دیوانگان است. برعکس، ما قوی‌ترین «احساس اختیار» تجربی را دقیقاً به آن کنش‌هایی ربط می‌دهیم که خود می‌دانیم که به نحو عقلانی، یعنی در غیبت «جبر» فیزیکی یا روانی، انجام داده‌ایم، کنش‌هایی که در آن‌ها «هدف» آشکارا آگاهانه‌ای را به وسیلهٔ آنچه دانش ما آن را مناسب‌ترین «وسیله» می‌داند تعقیب می‌کنیم.^(۵۹)

بنابراین، عقلانیت و آزادی عمل با هم پیش می‌روند به این معنی که عقلانیت خود آزادی و اختیار است در هیئت عقلانیتی «غایت‌شناسانه»: (۶۰) تعقیب هدفی که با ارزش‌های غایی یا «معانی زندگی» از رهگذر بررسی آزادانه و وسایل مناسب تعریف می‌شود. چنین کنش هدفمند - عقلانی‌ای «شخصیت» را به مثابه رابطه دائم آدمی با ارزش‌های غایی به طور انضمامی بیان می‌کند. از این رو، عمل کردن در مقام شخص آزاد و مختار یعنی عمل کردن هدفمندانه، از طریق سازگار کردن عقلانی وسایل در دسترس با هدفی تعریف شده و مشخص و در آن حد به نحو منطقی یا «منسجم» عمل کردن. محاسبهٔ سنجیدهٔ کنش هدفمند و نتایج آن، که مشروط به وسایل در دسترس در هر مورد است، عقلانیت و در همان حال آزادی کنش را آشکار می‌سازد. هر چه شخص در بررسی و محاسبه‌اش در مورد آنچه (وسیله) برای چیزی (هدفی خاص) مورد نیاز است آزادتر باشد، کنش او بیش‌تر خصیصهٔ هدفمند - عقلانی را می‌پذیرد و به این ترتیب به همان نسبت قابل فهم‌تر می‌شود. با این همه، کنش آزادانه شدیداً ملزم است که متوسل به وسایل خاص مقتضی شود. (یا گاه، هنگامی که چنین وسایلی فراهم نیست، خود هدف را رها کند!)

دقیقاً آن شخصی که به لحاظ تجربی «آزاد» است - شخصی که پس از بررسی و سنجش عمل می‌کند - به لحاظ غایت‌شناختی ملزم به استفاده از وسایل برای رسیدن به هدف خویش است. با این همه، این وسایل بر اساس موقعیت عینی متغیر است. تولیدکننده‌ای که به مبارزهٔ رقابت‌جویانه می‌پردازد و بورس‌بازی در بازار بورس چیز چندانی از باورشان به «ارادهٔ آزاد» شان به دست نمی‌آورند. آن‌ها با انتخاب میان ورشکستگی اقتصادی یا تبعیت از شعارهای خاص تنگ‌نظرانه رفتار اقتصادی روبرو هستند. اگر از این شعارها پیروی نکنند، یعنی آشکارا به ضرر خود عمل کنند، ما، در پی تبیین عملشان، شاید دقیقاً به این نظر برسیم که آن‌ها فاقد «نیروی اراده» اند. دقیقاً «قوانین» اقتصاد نظری است که ضرورتاً وجود «ارادهٔ آزاد» را به هر

معنای این عبارت که در حوزهٔ تجربی امکان‌پذیر است مسلم فرض می‌کند. (۶۱)

آزادی و اختیار در این که خود را در تعقیب اهداف غایبمان ملزم به استفاده از وسایل در دسترس کنیم دلالت بر مسئولیت کنش انسانی دارد، نه چیزی بیش‌تر نه چیزی کم‌تر. ولی شناخت وسایل - اگرچه فقط شناخت وسایل و نه شناخت اهداف - از طریق «علم» عقلانی به دست می‌آید. (۶۲) بر این اساس، این امر «انسجام و از این رو [!] یکپارچگی» کردار هدفمند ما - هم کردار عملی و هم کردار نظری - را امکان‌پذیر می‌کند. ارزیابی عقلانی وسایل در دسترس در خصوص هدفی که شخص خود برگزیده است، و ارزیابی خود هدف بر اساس فرصت‌ها و پیامدهای دستیابی به آن، مقوم مسئولیت کنش آزادانهٔ عقلانی است. «تنش» اخلاقی میان وسایل و اهداف (یعنی این که دستیابی به هدفی «خیر» ممکن است وابسته به استفاده از وسایلی شک‌برانگیز باشد) خود عقلانیتِ مسئولیت را به خصلت یا خلق و خویی معین بدل می‌کند.

وبر این اخلاق مسئولیت را در تضاد با «اخلاق اعتقاد» قرار می‌دهد که آن را به دلیل آن که نسبت به «نتایج» بی تفاوت است اخلاق کردار «غیرعقلانی» می‌داند؛ اخلاق اعتقاد، در مقایسه با عمل هدفمند - عقلانی، دارای جهت‌گیری «ارزشی - عقلانی» است. اخلاق مسئولیت، برخلاف آن، دورنماها و پیامدهای کنش را بر اساس وسایل در دسترس به حساب می‌آورد. (۶۳) اخلاق مسئولیت اخلاق نسبی است، نه مطلق، زیرا به شناخت دورنماها و نتایج تعقیب اهداف شخص، شناختی که از رهگذر این ارزیابی وسایل و امکانات به دست آمده است، بستگی دارد. اگر شخص اخلاق مسئولیت را اختیار کند، تصمیماتش نیز در جهت عقلانیت به مثابه عقلانیت مبتنی بر وسیله - هدف خواهد بود. (۶۴) این امر فقط در تناقض ظاهری با

ارزش به لحاظ نظری برابری است که درون آن «نظام» به کردار هدفمند - عقلانی، ارزشی - عقلانی، عاطفی و سستی داده شده است.^(۶۵) دلیل واقعی و اصلی این که وبر طرح کلی «هدفمند - عقلانی» را آشکارا ترجیح می دهد این واقعیت نیست که این طرح بر بیشترین حد فهم پذیری سازنده^۱ کردار انسانی تواناست، بلکه این است که از عهده مسئولیت خاص خود کنش هدفمند - عقلانی برمی آید. عقلانیت از آن لحاظ که به این ترتیب در خلق و خو یا روحیه مسئولیت ریشه دارد، به دریافت وبر از «انسان» برمی گردد (نک به قسمت بعدی).

عدم عقلانیت عجیبی که درون فرایند عقلانی شدن شکل گرفته است، و انگیزه واقعی بررسی این فرایند است، نیز در نظر وبر برحسب این رابطه وسایل و اهداف - یعنی برحسب واژگونی این رابطه - ظاهر می شود، رابطه ای که از نظر او مبنای مفاهیم عقلانیت و آزادی است. آنچه در ابتدا صرفاً وسیله ای بود (برای هدفی که در غیر این صورت ارزشمند بود) خود بدل به هدف یا هدفی فی نفسه می شود. به این طریق، وسایل به منزله اهداف خودشان را مستقل می سازند و، بنابراین، «معنا» یا هدف اولیه خود را از دست می دهند، یعنی آن ها عقلانیت هدفمند اولیه خود را که معطوف به انسان و نیازهایش بود از دست می دهند. این واژگونی وجه تمایز کل تمدن مدرن است، تمدنی که ترتیبات، نهادها و فعالیت هایش آن چنان «عقلانی شده» است که در حالی که زمانی انسانیت خود را درون آن ها تثبیت کرده بود، حال آن ها هستند که مانند «قفسی آهنین» انسانیت را احاطه کرده و آن را تعیین می کنند. کردار انسانی، که این نهادها در آغاز از آن پدید آمدند، حال باید خود را با مخلوقش که از سلطه خالق خود گریخته است تطبیق دهد.

وبر خود ادعا می کند که مشکل واقعی فرهنگ در این جا نهفته است -

عقلانی شدن در جهت امر غیر عقلانی - و نیز این که او و مارکس در تعریف این مسئله توافق ولی در ارزیابی آن اختلاف دارند. وبر در سخنرانی سال ۱۹۱۸ خود در بارهٔ سوسیالیسم که، در شرایط سیاسی آن دوران، نشانهٔ بارزی از موفقیت مانیفست کمونیست بود، «جدا شدن» کذایی کارگر (از جمله کارگر «فکری») را از ابزار کار نشان داد. او چنین جمع‌بندی کرد: «این همه، آن چیزی است که سوسیالیسم 'سلطهٔ اشیا بر انسان‌ها' تلقی‌اش می‌کند. در واقع منظور سلطهٔ وسایل بر اهداف است (هدف، بر آوردن نیازهاست).» (۶۶) این واژگونی پارادوکسی - این «تراژدی فرهنگ»، به تعبیر زیمل (۶۷) - هنگامی به روشن‌ترین وجه آشکار می‌شود که دقیقاً در آن نوع فعالیتی رخ دهد که درونی‌ترین مقصودش آن است که به نحوی خاص عقلانی باشد - یعنی در فعالیت به لحاظ اقتصادی عقلانی. و دقیقاً در این جاست که به وضوح نمایان می‌شود که رفتاری که به لحاظ نیت و منظور هدفمند - عقلانی است در فرایند عقلانی شدن به طور اجتناب‌ناپذیری به ضد خود بدل می‌شود و این که چگونه چنین چیزی رخ می‌دهد. و آنگاه این امر موجب «عدم عقلانیت» بی‌معنای «شرایط» خودبسنده و خودسرانه‌ای می‌شود که بر کردار انسانی حاکم است. سازمان عقلانی مطلق شرایط زندگی، از خود، قاعدهٔ غیرعقلانی خودسرانهٔ سازمان را تولید می‌کند.

سرتاسر کار نظری و عملی مارکس، به تبیین و محو این شرایط عام مربوط می‌شود؛ کار وبر معطوف به فهم آن است. فرمول اقتصادی مارکسیستی برای این واژگونی ک - پ - ک در برابر پ - ک - پ (کالا - پول - کالا در برابر پول - کالا - پول) است. با این همه، این تحریف اقتصادی، از نظر مارکس نیز شکل اقتصادی انحرافی عام است، که عبارت از سلطهٔ «اشیا» بر «انسان‌ها»، سلطهٔ محصول تولید (از هر نوعی) بر تولیدکننده، است. (۶۸) نمود بی‌واسطهٔ انسانی آن عینی شدن و تخصصی شدن خود انسان - متخصص «جزئی» - است که در مقام موجود انسانی با فعالیت عینی‌اش تقسیم شده است. وبر انسان

متخصص را، مانند هر شکل دیگر کار تخصصی، ویژه عصر عقلانی شده می‌دانست، و این دریافت از انسانیت را به نحوی گنگ و نامشخص می‌پذیرفت.

خلاف آمد علم سیاسی وبر اصولاً آن است که درست این سازگاری اجتناب‌ناپذیر با سرشت عقلانی مؤسسه‌وار تمام نهادهای مدرن است که جایگاه خویشتن‌سازی احتمالی است: قفس «انقیاد» تنها فضای موجود برای «آزادی حرکت»، که دغدغه اصلی وبر بود، هم در مقام انسان و هم در مقام سیاستمدار، می‌شود. او ارزش درونی تمام نهادهای مدرن را انکار می‌کرد، ولی با این همه آن‌ها را به عنوان وسایل معلوم و معین در جهت هدفی که آزادانه انتخاب شده است می‌پذیرفت. از سوی دیگر، دقیقاً تشخیص سوژکتیو بودنِ داورِی‌های نهایی ما در باره هدف و ارزش، و در باره تصمیم‌گیری‌های نهاییمان، است که باید عینیت و واقعی بودنِ اندیشه علمی و عمل سیاسی را تضمین کند. در نتیجه، موضع وبر موضع تضاد دائم، با هدف یگانه دفاع از فرد مستقل در میان و در برابر وابستگی فزاینده فرد به جهان سیاسی و اقتصادی، می‌شود. تمایزات قاطعی که وبر هم در فلسفه علم و هم در کردار عملی برقرار کرده است – جدایی شیء و شخص، شناخت عینی و ارزیابی ذهنی، بوروکراسی و رهبری، اخلاق مسئولیت و اخلاق اعتقاد – همه ناشی از این یگانه تضاد بنیادی میان آزادی و عقلانی شدن است.

معیار توصیف‌ناپذیری که به وسیله آن عدم عقلانیت امر عقلانی شده به این صورت تفسیر می‌شود این پیشفرض مشترک میان مارکس و وبر است (۶۹) که هدف اصلی و کاملاً مستقل – هدف نهایی تمام نهادهای انسانی – خود نهادها نیستند، بلکه انسان است. هر چیز دیگر صرفاً «وسیله» ای برای اهداف «انسانی» است. برای مثال، باورهای اقتصادی قشر بورژوازی جامعه، که انگیزه آن‌ها در آغاز «مذهب» بود – به عبارت دیگر، نیازهای انسانی مشخصی موجب آن‌ها بود – هنگامی که، تهی شده از محتوای مذهبی‌شان،

به صورت فعالیت اقتصادی نامقدس تغییر شکل یابند «غیرعقلانی» می‌شوند. آنچه در آغاز به منزله وسیله‌ای در جهت هدفی مذهبی بود حال در خدمت اهداف دیگر نامقدس است. ماجرّا تنها به همین خلاصه نمی‌شود، بلکه شیوه رفتار اقتصادی آن چنان خودمختار شده است که، به رغم تمام عقلانیت ظاهری‌اش، دیگر هیچ ارتباط روشنی با نیازهای آدمیان به معنای دقیق کلمه ندارد. نیروی تعیین‌کننده و خودسرانگی شرایط زندگی که به صورت اوضاع و شرایط خودمختار درآمده‌اند به این ترتیب امر «غیرعقلانی» اند - با این فرض که امر «عقلانی»، استقلال و خودمختاری انسان تعریف می‌شود. این مطلب در هر صورت درست است خواه انسانیت انسان در افق هستی اجتماعی‌اش درک شود، آن گونه که مارکس درک می‌کرد، خواه، مانند وبر، با نظر به خصیصه فردی مسئولیت انسان نسبت به خودش در مورد آن حکم داده شود.

نظرگاه وبر در تفسیر انسانیت انسان (که این عدم عقلانیت با آن سنجیده می‌شود) «سعادت» زمینی نیست. این امر را به نحوی غیرمستقیم از این واقعیت می‌توان فهمید که، اگر چه او مکرراً سعی می‌کرد تا ثابت کند که، برای مثال، به دست آوردن پول به منزله هدفی فی‌نفسه برحسب «سعادت» یا «ترقی» فرد کاملاً غیرعقلانی است، هرگز نگفته است که این واژگونی «آنچه ما اوضاع طبیعی می‌نامیم» - واژگونی‌ای که در نظر شخص «دارای سعه صدر یا وسعت نظر» کاملاً «بی‌معنا» می‌نماید - در نظر خود او نیز مطلقاً بی‌معناست! «ما» در این جا به معنای «یک شخص» است، چرا که آشکار است که همدلی خود وبر با آن پاکدینانی است که کارشان در رسالتشان، و فعالیت خستگی‌ناپذیر «تجارت»‌شان برایشان به صورت «ضرورت زندگی» در آمده بود. وبر ادعا می‌کند که این در واقع یگانه انگیزه شایسته است؛ این بلافاصله آن چیزی را توضیح می‌دهد که «از منظر سعادت شخصی» در مورد این شیوه زندگی بسیار غیرعقلانی می‌نماید. (۷۰)

از سوی دیگر، به همان اندازه آشکار است که خلیات خود وبر دیگر خلیات پاکدینی مؤمن نبود. خلیات او کاملاً سکولار بود، مع هذا این امر نمی تواند «معنا» و «تفسیر» کار را غیر ضروری کند.^(۷۱) ایده تکلیف رسالت شخص به وضوح شالوده «مقتضیات روزگار» وبر را تشکیل می دهد: این مفسر و مظهر جهان «عقلانی شده» همچون صرف «روح» نظام های باور^۱ مذهبی پیشین درون زندگانی ما پرسه می زند و با این همه هیچ کس نمی داند که «چه کسی در آینده در آن قفس به سر خواهد برد».^(۷۲) این امر مسئله نگرش خود وبر را به واقعیت غیرعقلانی عقلانی شدن عامی مطرح می کند که نمود انسانی اش افراد متخصص هستند. او آشکارا نه عقلانی شدن را با اصطلاحات مارکسیستی، از منظر سعادت، به عنوان امری «غیر انسانی» محکوم می کند، و نه آن را به عنوان مرحله ای در ترقی انسانیت تأیید می کند. چرا وبر مانند مارکس با این «از خود بیگانگی» عام انسان نمی جنگد؟ چرا او به جای آن که مفهوم به لحاظ علمی خنثای «عقلانیت» را به کار برد، که از حیث معانی ضمنی ارزیابی کننده احتمالی اش گنگ و دوپهلوست، مانند مارکس این پدیده «واحد» را به عنوان «ماتریالیسم فاسد» از خود بیگانگی توصیف نمی کند؟ «عقلانیت» دوپهلوست، چرا که دستاورد ویژه جهان مدرن و در همان حال سرشت مسئله برانگیز این دستاورد را بیان می کند. بنابراین، آیا وبر، همزمان، این فرایند محتوم عقلانی شدن را هم تحسین و هم تقبیح نمی کند؟^(۷۳)

او هیچ چیز را به آن شدتی که، با تمام شور و هیجان شخصیتش، دقیقاً «نظم»، «امنیت» و «تخصصی شدن» برنامه ریزی شده و محاسبه شده زندگی مدرن در کلیه نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی اش را زیر سؤال می برد مورد سوءظن و تردید قرار نمی دهد. و با وجود این، در مورد خود، از

نخستین جمله جامعه‌شناسی دین‌اش تا آخرین سخنرانی‌اش در باب علم در مقام رسالت، ادعا می‌کند که «فرزند زمانه خود» است، «متخصص» است هم به عنوان انسان و هم به عنوان دانشمند.^(۷۴) او چگونه می‌توانست آگاهانه خود را درون این جهان جای دهد، عملاً خود را مدافع این «دیو» عقلانی شدنِ روشنفکرانه، و مدافع «گل‌های شر» سازد؟ آیا نقل قول او از گل‌های شر^۱ به طور تمثیلی راز نگرش خود او را به همه این‌ها، و بدین‌سان به عقلانیت غیرعقلانی جهان ما فاش می‌سازد؟^(۷۵) «اگر اصلاً چیزی بدانیم، امروزه یک بار دیگر این را می‌دانیم: امکان دارد چیزی، نه تنها به رغم زیبا نبودنش، بلکه به آن دلیل و از آن لحاظ که زیبا نیست، مقدس باشد.» او از این حکم با ارجاع به کتاب مقدس - و نیچه - دفاع می‌کند. و این مطلب را «برای همه آشکار می‌داند» که «امکان دارد چیزی حقیقی باشد، اگر چه و از آن لحاظ که نه زیباست، نه مقدس، و نه خوب».^(۷۶) وبر در جای دیگر این را به «عقلانی نبودن اخلاقی جهان» ربط می‌دهد، که برای کسی که از «اخلاق اعتقاد» مطلق دفاع می‌کند قابل تحمل نیست. اگر درست بود که خیر فقط می‌تواند ناشی از خیر باشد و شر فقط می‌تواند شر پدید آورد، «مسئله»‌ای در مورد سیاست در مقام رسالت وجود نداشت.

پس «گل‌های شر» چه هستند، اگر این شر «عقلانیت» است؟ این‌جا، در حقیقت، به نظر می‌رسد شکافی باز می‌شود که از میان آن باید به وحدت درونی این نگرش دو وجهی به «واقعیتی» که ما را احاطه کرده است و ما درون آن «جای گرفته‌ایم» به دقت نگاه کرد. وحدت این ناهمخوانی عبارت است از پیوند از پیش شناسایی شده میان عقلانیت و آزادی^(۷۷) که هم اکنون باید آن را در نسبت با ایده انسان نزد وبر به طرزی دقیق‌تر روشن کنیم.

این آزادی فقط در صورتی می‌تواند در توافق درونی با عقلانیت باشد که

آزادی‌ای از جهان عقلانی شده نباشد، بلکه آزادی‌ای درون «قفس آهنین» باشد، که حتی بر کسانی که مستقیماً در فعالیت اقتصادی شرکت ندارند حکومت می‌کند آن هم «با نیرویی مقاومت‌ناپذیر و شاید به این کار ادامه دهد تا آن زمان که آخرین مقادیر سوخت فسیلی تمام شود».^(۷۸) ولی سرشت این آزادی «این جهانی» که بر عقلانی شدن جهان ما استوار است چیست؟

عقلانیت به مثابه ظرفیت مسئولیت فردی در میان وابستگی جهانی

کاملاً درست است، و تجربه تاریخی در کل این را تأیید می‌کند، که امر ممکن دست‌یافتنی نبود اگر بارها و بارها آدمی در جهان دست به سوی امر ناممکن دراز نمی‌کرد. ولی کسی که بتواند این کار را انجام دهد نه تنها باید رهبر باشد، بلکه - به معنای بسیار صریح کلمه - باید قهرمان نیز باشد.^(۷۹)

از نظر وبر، معنای اثباتی یا مثبت عقلانیت، متضادِ ظاهری آن است. این امر از جامعه‌شناسی دین وبر، که - به لحاظ نیت و قصد - پژوهشی صرفاً تاریخی است، معلوم نمی‌شود (وبر مضمون جملات پیامبرانه ذکر شده در یادداشت ۷۲ این فصل را دنبال نمی‌کند.)، بلکه از نوشته‌های سیاسی او، مخصوصاً بخش دوم «پارلمان و حکومت»^(۸۰) و از سخنرانی در همایشی معلوم می‌شود.^(۸۱) هر دو اثر با عقلانی شدن به شکل سیاسی‌اش در قالب بوروکراتیک شدن و ملی شدن در ستیزند. وبر ادعا می‌کند که جنگ جهانی اول پیشروی بیشتر در فرایند عقلانی شدن عمومی است، یعنی در سازمان عقلاً محاسبه‌گر، تقسیم‌کننده کار و بوروکراتیک تخصصی شده تمام نهادهای انسانی اقتدار. این فرایند در شیوه زندگی ارتش و دولت به همان اندازه گسترش می‌یابد که در شیوه زندگی کارخانه‌ها، مدارس و دانشگاه‌های علمی - تکنیکی. آزمون‌های تخصصی از هر نوعی هر چه بیشتر پیش‌شرطی برای شغل تضمین‌شده بوروکرات می‌شوند. «این امر، همان طور که می‌دانیم، حتی

پیش از این 'نظم واقعی زمانه' بوده است، که علاقهٔ دانشگاه‌ها به پذیرش زیاد و نیز اشتیاق دانشجویان به کسب مشاغل اداری آن را حمایت می‌کرد. این امر هم در درون و هم در بیرون از دولت مصداق دارد. این واقعیت ملال آورِ تخصصی شدن بوروکراتیک حتی در پس «سوسیالیسم آینده» در کمین نشسته است.^(۸۲) حتی در جایی که سوسیالیسم با آن مبارزه می‌کند، در نهایت قدرت بوروکراسی را تقویت می‌کند، چیزی که نشانهٔ ویژهٔ دوران کنونی و آیندهٔ نزدیک است.

حذف تدریجی سرمایه‌داری خصوصی به لحاظ نظری کاملاً قابل تصور است - اگر چه این احتمالاً موضوع آن چنان ساده‌ای نیست که برخی افراد کتابخوان، که چیزی از سرمایه‌داری خصوصی نمی‌دانند، آرزو دارند باشد. بی‌تردید آن امر پیامد این جنگ نخواهد بود. ولی فرض کنیم که موفق شود: معنای عملی آن چه خواهد بود؟ تلاشی قفس آهنینِ کار صنعتی مدرن؟ نه! بلکه معنای آن این خواهد بود که مدیریت مؤسسات ملی شده یا به نوعی «سوسیالیستی شده» نیز بوروکراتیک شود.^(۸۳)

این «ماشین زنده»، که خصوصیتش «تخصص و تربیت حرفه‌ای عقلانی» است، دقیقاً مانند ماشینی غیرزنده است، «روحی که منجمد شده است».

ماشین زنده، همراه با ماشین غیرزنده، قفس بردگی و بندگی آینده را می‌سازد. شاید آدمیان، در صورتی که اداره و تأمین خدمات به لحاظ تکنیکی خوب، یعنی اداره و تأمین خدمات عقلانی بوروکراتیک، قرار باشد ارزش نهایی و تنها ارزشی باشد که نحوهٔ انجام دادن امور آنان را تعیین کند، مجبور شوند که خود را مایوسانه با این قفس سازگار کنند؛ زیرا بوروکراسی این وظیفه را به نحو بی‌مانندی بهتر از هر ساختار دیگر سلطه انجام می‌دهد.^(۸۴)

در آن زمان ساختار اجتماعی «ارگانیکی»، یعنی از نوع شرقی - مصری، پدید خواهد آمد. ولی برخلاف شیوهٔ شرقی، این ساختار اجتماعی جدید

مانند خودِ ماشین به شدت عقلانی خواهد بود. چه کسی انکار می‌کند که چنین احتمالی در بطن آینده آرمیده است؟... بگذارید فرض کنیم که این احتمال جداً سرنوشتی محتوم است. آن‌گاه چه کسی بر ترس و نگرانی فرهیختگان ما نخواهد خندید، نگرانی از این که تحول سیاسی و اجتماعی آینده ممکن است بیش از اندازه «فردگرایی» یا «دموکراسی» یا مانند این‌ها به بار آورد، یا چه کسی بر ادعای آنان نخواهد خندید، ادعای این که «آزادی حقیقی» تنها زمانی می‌تواند ظاهر شود که «هرج و مرج» کنونی تولید اقتصادی ما و «بازی‌های حزبی» پارلمان ما، در حمایت از «نظم اجتماعی» و «ساختار ارگانیک» حذف شود - یعنی صلح‌طلبی ضعیف اجتماعی در پناه تنها قدرتِ یقیناً گریزناپذیر: بوروکراسی در دولت و اقتصاد! نظر به واقعیت اصلی پیشروی مقاومت‌ناپذیر بوروکراتیک شدن، مسئله اشکال آینده سازمان سیاسی را تنها به این صورت می‌توان مطرح کرد: (۱) با توجه به این تمایل شدید به بوروکراتیک شدن، چگونه هنوز اصلاً به هر معنا می‌توان هر گونه اثری از آزادی حرکت «فردگرایانه» را حفظ کرد؟ (۸۵)

هشت سال پیش‌تر (در سال ۱۹۰۹) وبر تقریباً همین عبارات را علیه طرفداران عقلانی شدن در حوزه اداره حکومت و سیاست به کار گرفته بود، گرچه او خود اعتقاد داشت که پیشروی این «ماشین انسانی» «مقاومت‌ناپذیر» است. در نتیجه، سؤالی که می‌توان مطرح کرد این نیست که چگونه چیزی را در این تحول تغییر دهیم (مارکس). این کار شدنی نیست. بلکه مسئله این است که از این تحول چه «نتیجه می‌شود»، یعنی، مطابق ملاحظات قبلی وبر، آدمی، با توجه به این «وسایل»، در چارچوب ارزش‌های غایی به لحاظ اصولی چه چیزی را می‌تواند قصد کند یا بخواهد، چرا که «این اشتیاق» به بوروکراتیک شدن «حتی در میان دانشجویان امروز آدمی را مأیوس می‌سازد».

توگویی که ما در واقع، دانسته و عمدتاً، خواسته‌ایم به انسان‌هایی بدل شویم

که نیازمند «نظم» اند و نه چیزی دیگر، انسان‌هایی که اگر این نظم لحظه‌ای متزلزل شود، می‌ترسند و نگران می‌شوند، و انسان‌هایی که اگر سازگاری منحصر به فردشان با این نظم قطع شود مأیوس می‌گردند. به هر حال، ما درگیر این تحول به سوی جهانی هستیم که تنها چنین انسان‌های بانظمی را می‌شناسد. بنابراین، مسئله اساسی این نیست که چگونه این گرایش را هر چه بیش‌تر حمایت کنیم و شتاب بخشیم، بلکه آن چیزی است که برای مخالفت با این دستگاه در اختیار داریم، مخالفتی بدین منظور که نشانِ انسانیت از این گسیختگی روح، از این سلطه مطلق آرمان‌های بوروکراتیک زندگی، محفوظ ماند. (۸۶)

این سخنرانی در همایش با چالشی ظاهراً غیراخلاقی پایان یافت. وبر اظهار می‌کند که «گسترش سرمایه‌داری خصوصی، همراه با بوروکراسی صرفاً تجاری، که با سهولت بیش‌تری در معرض فساد است» امروزه نسبت به «اداره حکومت به دست مقامات آلمانی که بسیار اخلاقی‌اند و به نحو اقتدار طلبانه‌ای دگرگون شده‌اند» به نظر ارجح می‌رسد. (۸۷)

تنها پرسشی که وبر به رغم عقلانی شدن مقاومت‌ناپذیر بوروکراتیک به آن راه می‌دهد این است که چگونه هنوز به هر جهت می‌توان، با توجه به این گرایش قدرتمند به سوی عقلانی شدن کل زندگی، نشانه‌هایی از نوعی «آزادی حرکت فردگرایانه» را حفظ کرد. این آزادی حرکت را وبر ابداً برای خود «حفظ نکرد»؛ بلکه دائماً برای آن، بیش‌تر به خاطر خود مبارزه، می‌جنگید. می‌توان گفت کسی مانند یاکوب بورکهارت^۱ آزادی‌اش را به وسیله عقب‌نشینی به سوی حوزه «شخصی» و به سوی فرهنگ «اروپای قدیم» حفظ کرده است. (۸۸) دانشمندی از نوع ای. گوتاین^۲ (۸۹) نیز آزادی‌اش را به صورت نصفه نیمه حفظ کرد. ولی وبر، در مقابل، با قرار دادن متظاهران

و عمدی خود در درون این جهان، به این منظور که از درون به وسیله «عمل کناره‌گیری» با آن مقابله کند، دائماً برای این آزادی می‌جنگید.^(۹۰) ولی مسئله این است که چگونه و برای چه؟ برای پاسخ دادن به این پرسش آخر نیازمند بررسی خلاصه‌ای از آن ظرف و زمینه کلی معنا که پدیده عقلانی شدن در آن قرار گرفته است هستیم.

کلی‌ترین و فراگیرترین موفقیت عقلانی شدن آن است که وبر به ویژه در خصوص «علم» شرح داده است - یعنی افسون‌زدایی اساسی از جهان.^(۹۱) افسونی که رابطه انسان با جهان را در اعصار پیشین در بر گرفته بود، به بیان عقلانی، ایمان به نوعی معنای «عینی» بود. پس از زدودن این افسون، لازم می‌آید که از نو در جستجوی «معنا»ی اهدافمان باشیم. از این رو، وبر به خصوص در جستجوی معنای علم است. از آن‌جا که تمام اهداف معنای عینی خود را در نتیجه عقلانیتی که آدمیان تحقق بخشیده‌اند از دست داده‌اند، آن‌ها اکنون به شیوه‌ای جدید در دسترس ذهنیت یا سوژکتیویته انسانی‌اند: برای تعیین شدن معنایشان. در مورد رابطه خود انسان با جهان، این افسون‌زدایی از جهان که جستجوی معنا را برمی‌انگیزد نشان‌دهنده توهم‌زدایی فراگیر - «سعه صدر» علمی - است. «فرصت» مثبتی که به مدد این یأس انسان و افسون‌زدایی از جهان به وسیله عقلانیت، به دست آمد تأیید «معقول و سنجیده» زندگی روزمره و «مقتضیات» آن است.^(۹۲)

این تأیید زندگی روزمره در همان حال انکار تمام اشکال متعالی، از جمله شکل متعالی «ترقی»، است. به این ترتیب ترقی فقط به معنای پیش رفتن در کوره‌راه‌های تقدیر با شور و اشتیاق و تسلیم و رضا است. در قیاس با باورهای متعالی، این باور به تقدیر زمانه و به میل شدید به کنش دنیوی، غیاب مثبت ایمان است. عنصر مثبت این فقدان ایمان به چیزی که خارج از محدوده تقدیر زمانه و مقتضیات زمانه است - این فقدان ایمان به حضور عینی ارزش‌ها، معانی و درستی‌ها - سوژکتیویته مسئولیت عقلانی به منزله مسئولیت مطلق

فرد در مقابل خویش است. ویژگی قطعی این فردگرایی که وبر آن را در گیومه می‌گذارد^(۹۳) به وسیله تمایز میان دو نوع اساساً نامشابه مسئولیت مطرح می‌شود. کارمند (بوروکرات) متخصص - مانند هر متخصص عاقلی - هرگز مسئول خودش در مقام فرد نیست، بلکه فقط نسبت به اداره‌اش مسئول است: مسئول مؤسسه خود و مسئول خودش در مقام عضو آن مؤسسه. در تقابل با این، سیاستمداران حقیقتاً «راهنما» یا کارآفرینان «راهنما» - این بقایای «عصر قهرمانی سرمایه‌داری» - بر اساس مسئولیت خود در مقام افراد انسانی عمل می‌کنند؛ بنابراین، آنان دقیقاً وقتی غیرمسئولند که هدفشان مسئول ساختن خود به شیوه مقام رسمی یا کارمند باشد.^(۹۴) بنابراین، نگرش بنیادینی که وبر در این جهان عقلانی‌شده فرض می‌کند، و همچنین حاکم بر «روش‌شناسی» اوست، تکلیف به لحاظ عینی تأیید نشده فرد نسبت به خویش است. فرد، فرد قرار گرفته در این جهان تسلیم و انقیاد، در مقام «انسان»، به خودش تعلق دارد و متکی بر خویش است.

پیش شرط این موضع دقیقاً جهان «دستورها»، نهادها، مؤسسات و اوراق بهاداری است که این موضع با آن‌ها مخالف است. خود موضع وبر اساساً موضع مخالفت است؛ مخالف وبر بخشی از خود اوست. توفیق یافتن درون این جهان ولی علیه آن، وضعی که در آن خود اهداف به این جهان تعلق ندارند ولی برای آن طراحی و محاسبه شده‌اند - این است معنای مثبت «آزادی حرکت» که وبر درگیر آن بود. فرمول سیاسی خام برای حرکت اصلی مخالفت‌آمیز وبر، «رهبری - دموکراسی» با نوعی «ماشین» است، هم در مقابل دموکراسی بدون رهبر و هم در مقابل رهبری‌ای که چیزی ندارد که هدایت کند زیرا از «ماشین» پرهیز می‌کند. این تأیید مشخص سودمندی و ثمربخشی تناقض او را در تقابل شدید با مارکس قرار می‌دهد، که هگلی باقی ماند به ویژه با این آرزویش که «تناقض‌ها»ی جامعه بورژوازی را به طور بنیادی حل کند. و مارکس، برخلاف هگل، نمی‌خواست صرفاً تناقض‌های

درون سازمان مطلق دولت را حفظ کند؛ او می‌خواست آن‌ها را تماماً حذف کند و جامعه کاملاً فاقد تناقض پدید آورد. نیروی محرکه کل رویکرد وبر، از سوی دیگر، تناقضی بود میان تصدیق و به رسمیت شناختن جهانی عقلانی شده و گرایش متقابل آن به آزادی برای خودمستولیت‌پذیری،^۱ تناقضی که همواره از نو چیره می‌شد.

نمود انسانی بی‌واسطه این تناقض بنیادی، تضاد درون آدمی میان انسان و انسان در مقام متخصص است. وحدت آزادی و عقلانیت بدین‌سان خود را به برجسته‌ترین نحو در نگرش ویژه‌ای ظاهر می‌سازد که وبر انسان در قبال سرشت خودش در مقام متخصص اتخاذ می‌کند. در این‌جا نیز وحدت و جدایی علائق تخصصی او مطابق با وحدت تناقضی انسانی است. در هیچ موقعیتی وبر خود را به صورت کلیتی نشان نمی‌دهد، بلکه صرفاً خود را به عنوان کسی نشان می‌دهد که متعلق به این یا آن حوزه خاص در این یا آن نقش است، به عنوان این یا آن شخص، «به عنوان متخصص علمی تجربی در آثارش، به عنوان استاد دانشگاه در سالن سخنرانی، به عنوان سیاستمدار حزب در پشت تریبون، و به عنوان انسان مذهبی^۲ در حلقه دوستان صمیمی‌اش».^(۹۵) دقیقاً در این انفکاک حوزه‌های گوناگون زندگی است که فردیت وبر خود را در تمامیت بی‌نظیرش آشکار می‌سازد، انفکاک‌کی که بیان نظری آن «فارغ بودن از ارزش» است.

در این‌جا نیز مسئله وبر با مسئله مارکس یکسان نیست. مارکس می‌خواست راهی بیابد که موجودیت خاص انسانی (یعنی وجود او به مثابه متخصص) را که ویژگی جهان عقلانی شده بود محو کند، و همچنین خود تقسیم کار را نابود سازد. وبر به جای آن می‌پرسید که چگونه انسان به معنای دقیق کلمه، درون موجودیت انسانی ناگزیر «پاره پاره»‌اش، می‌تواند، با این

همه، آزادی برای خود مسئولیت‌پذیری فرد را حفظ کند. و حتی در این جا وبر اساساً بر آنچه مارکس انسانیت از خود بیگانه شده توصیف می‌کند صحه می‌گذارد، زیرا، از نظر او، دقیقاً این شکل وجود نه تنها اجازهٔ حداکثر «آزادی حرکت» را می‌دهد، بلکه آن را تحمیل می‌کند. در میان این جهان تربیت‌شده و تخصصی‌شدهٔ «متخصصانِ بدون روح و لذت‌گرایانِ بدون قلب» می‌توان این جا و آن جا، با نیروی قویِ نفی، برای غلبه بر نوعی قفس خاص «اسارت»، اقدام کرد. این است معنای «آزادی حرکت».

درست همان طور که وبر، در قلمرو سیاست، سیاستمدار و کارفرمای حقیقتاً «رهبر» - فرد - را به مثابه کسی فرض می‌کند که در محدودهٔ بوروکراتیک شدنِ اجتناب‌ناپذیر عمل می‌کند، به همین ترتیب او تصور می‌کند که محافظت از فرد انسانی در کل، درون قلمرو تحکیم شدهٔ تخصصی شدن و در نسبت با این قلمرو صورت می‌گیرد. با تسلیم شدن به این تقدیر، او در عین حال خود را در مقابل آن قرار می‌دهد. ولی این تقابل مبتنی بر پیش شرط دائم تسلیم شدن از پیش است. به همین قیاس، دفاع وبر از به اصطلاح هرج و مرج در تولید اقتصادی، در چارچوب مطلقاً انسانی مطابق با دفاع از حقوق هر فردیتی^(۹۶) به معنای دقیق کلمه - دفاع از حقوق «آخرین قهرمان انسانی» - است. و با وجود این، وبر نه آنارشویست بود و نه فردگرا به معنای معمول کلمه. او می‌خواست «جان» را از سیطرهٔ مقاومت‌ناپذیر «انسان تابع نظم»^۱ نجات دهد، ولی این «جان» جانِ احساساتی مذکور در اثر راتناو^۲ به نام سازوکار روح^۳ نیست، بلکه جانی است گرفتار بی‌رحمی و سنگدلی حسابگری‌های انسانی.^(۹۷)

بنابراین، فرد، که به منزلهٔ آنچه انسانی است مورد توجه او بود، انسان را در نظر وبر کلیت تقسیم‌ناپذیری که بالاتر یا خارج از شیوهٔ خاص واقعی

هستی متعلق به انسان مدرنِ متخصص است نشان نمی‌دهد. فرد هنگامی «انسان» است که خود را به طور کامل در نقش‌های متمایز گوناگونش درگیر سازد، فارغ از این که چه چیز مورد بحث باشد و خواه آن چیز مهم باشد خواه پیش پا افتاده.^(۹۸) این مفهوم از فردیت وبر را قادر می‌سازد که خود را به همه چیز متعهد سازد و به هیچ چیز متعهد نکند، به هر موقعیتی وارد شود و تماماً متکی بر خودش باشد. این فردگرایی، که وبر ایده انسان را در آن خلاصه می‌کند، چه بسا قادر نباشد که قفس وابستگی و سلطه‌پذیری جهانی را بشکند؛ مع هذا، می‌تواند آن را برای هر شخصی بشکند. وبر عمداً از آرمان «انسانیت عام» پرهیز می‌کند، و خود را به کار تخصصی شده متخصص محدود می‌سازد، کاری که از نظر او «در جهان امروز پیش شرط هر نوع عمل ارزشمند» است. بر این اساس، این روگردانی از «انسانیت تام» مستلزم این درخواست اکید است که شخص باید خود را به تمام و کمال، به رغم این «پاره پاره شدن جان»، با شور و اشتیاق در ذات هر عمل پاره پاره شده‌ای درگیر کند، «چرا که هیچ کاری برای انسان در مقام انسان ارزشی ندارد، مگر آن که بتوان آن را با شور و اشتیاق انجام داد.»^(۹۹)

این «دیو» شوق و اشتیاق او را می‌توان بت انسانیت محروم شده از خدایانش نیز نامید. وبر، به مدد این دیو به مثابه اساس بی‌اساس اهدافش، و در بحبوحه تلاش‌هایش برای نیل به عینیت علمی و سیاسی، باور به مقاصد، نهادها و مفاهیم به لحاظ عینی ارزشمند را به مثابه شکلی از بت‌پرستی و خرافه دانست و به این عنوان با آن جنگید. تمام این‌ها برای نجات انسان قهرمان بود. به گفته هونیگزهایم،^۱ در این کار سرانجام روش جامعه‌شناختی محو تمام دعاوی ارزشی مطلق که نمایندگان نهادها ادعا می‌کنند به او کمک کرد. «جامعه‌شناسی» کاربرد خاصی در خدمت به این آزادی حرکت داشت.

با این روش، وبر برای خودش نوعی «تریبون نفی» پدید می‌آورد که انسان قهرمان - «به معنای بسیار معمول کلمه» - باید فعالیت خود را از آن‌جا گسترش دهد.^(۱۰۰) وبر نمود فکری این انسانیت را «انسجام فکری ساده» می‌خواند. و آن عبارت از این است که شخص «معنای غایی اعمال خودش» را برای خودش «توجیه» کند.^(۱۰۱)

این ایده آزادی انسانی صرفاً در تقابل با فردگرایی معمول نیست، که هگل و مارکس آن را به مثابه آزادی فرهنگ‌ستیزانه هوس شخصی می‌دانستند و به این عنوان با آن مخالفت می‌کردند. این ایده همچنین در تقابل شدید با آن نوع «آزادی» ای قرار دارد که مارکس می‌خواست به مدد آن «به طرزی انسانی» انسانیت را رهایی بخشد و نیز، از نظر او، آزادی «برترین اجتماع» بود. وبر این ایده مارکسی را اتوپیایی یا آرمانشهری تلقی می‌کرد. در مقابل، مارکس اگر زنده بود، قهرمان انسانی وبر را «احضار مرده‌ای از مردگان» دوران قهرمانی بورژوازی می‌دانست، که «واقعیت محض» آن «غیرقهرمانی» و صرفاً «شیخ» عصر با عظمت خویش است.^(۱۰۲) آنچه از نظر وبر «تقدیر اجتناب‌ناپذیر» جلوه‌گر می‌شد از نظر مارکس صرفاً «ماقبل تاریخ» انسانیت بود. جایی را که مارکس آغاز تاریخ حقیقی انسانی می‌خواند، وبر آغاز اخلاق «اعتقاد» غیرمسئولانه می‌داند. این اختلاف در نظر مارکس و وبر نسبت به جهان و ایده انسانیت در ناهمانندی نظرگاه‌های تعیین‌کننده آنان برای تفسیر جهان مدرن بورژوا - سرمایه‌داری نمودار می‌شود. نظرگاه وبر «عقلانیت» است؛ نظرگاه مارکس «بیگانگی».

یادداشت‌ها

1. Friedrich Gundolf, 1880-1930. مورخ آلمانی ادبیات، عضو «حلقه گئورگه». (نک به فصل ۱، یادداشت ۱۶). این بخشی از شعری است خطاب به ماکس وبر (نک به [Eds] (Gundolf, *Gedichte*, pp. 23 ff).

2. «Objectivity» in social science and social policy», in Shils and Finch, 1949, p.72. Landshut, 1929, pp. 13 ff.

لندشات خاطر نشان می‌کند که حتی جملاتی که بلافاصله در پی این مطلب می‌آید، و شامل نوعی تعیین نظری «واقعیت» است، در تضادند. ما بیش از این عدم تناسب عینی «ابزار مفهومی» وبر را بررسی نمی‌کنیم، زیرا – برخلاف لندشات – نادرست می‌دانیم که «پروبلماتیک» وبر را برحسب احکام و مقولات نظری مارکسی ارزیابی کنیم. مقصد ما آن است که کیفیت مستقل اصل راهنمای او را برای تفسیر سرمایه‌داری، از لحاظ تفاوت اصلش با اصل راهنمای مارکس – صرف نظر از سرشت مسئله‌برانگیز روش‌شناسی و مقوله‌بندی مفهومی وبر – شرح دهیم.

۳. این اشاره است به شعاری که مورخ آلمانی لِئوپولد فون رانکه (۱۷۹۵ - ۱۸۸۶) ساخته است مبنی بر این که شغل مورخ دریافتن این امر است که «آن [واقعیت زندگی] عملاً چگونه بوده است»،

wie es eigentlich gewesen ist [Esd].

۴. نک به Freyer, 1930, pp. 156 ff.

5. «Objectivity» in social science and social policy», in Shils and Finch, 1949, p. 76.

6. *ibid.*, p. 78.

7. *ibid.*, p. 64.

8. *ibid.*, p. 76.

۹. استثناهایی که این ویژگی عام را تأیید می‌کنند عبارتند از: korsch، مخصوصاً *Marxism and Philosophy*, pp. 73 ff. and Lukàcs, 1923, pp. 103 ff. and pp.

181 ff.

۱۰. نک مخصوصاً به

«Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, especially pp. 132, 138 ff; and 152 ff.; also Weber, 1924b, p. 252; 1904a, pp. 15 ff.; 1903-6, pp. 115 ff.; and «Objectivity» in social science and social policy», in Shils and Finch, 1949.

۱۱. نک به Honigsheim, 1968, pp. 132 ff.

12. Nietzsche, 1887, third essay: «What do ascetic ideals mean?»
13. «'Objectivity' in social science and social policy» in Shils and Finch, 1949, p. 110.
14. *ibid.*
15. *ibid.* در باره معنای تز «فارغ بودن از ارزش»، نک به Honigsheim, 1968, pp. 128 ff.; Freyer, 1930, pp. 208 ff.; and Siegfried Landshut, «Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung», *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 6, 1931.
16. Shils and Finch, 1949, p. 60.
17. *ibid.*, p. 52.
18. *ibid.*, p. 54.
19. *loc. cit.*
20. *loc. cit.*
21. *ibid.*, p. 57.

۲۲. پیشفرضی که در این جا بیان شده است، یعنی این که «جامعه» (بورژوایی - سرمایه‌داری) با تمام ساختارهای پیشین زندگی اجتماعی (*gemeinschaftlich* (جماعتی) متفاوت است، چیزی است که جامعه‌شناسی وبر در آن با پروبلماتیک و خاستگاه‌های جامعه‌شناسی مدرن در کل (از هگل، از طریق اشتاین، تا مارکس) اشتراک دارد. در این باره نک به

E. Fechner, "Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei W. Sombart and M. Weber und die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft», *Weltwirtschaftliches Archiv*, October 1929.

حتی اولین پژوهش وبر در باره سرمایه‌داری غربی «Die Börse» (بازار بورس)، این بازار را نمادی تلقی می‌کرد که نشان دهنده ادغام شدن اجتماع یا جماعت (*Gemeinschaft*) در جامعه (*Gesellschaft*) است. مقایسه کنید با موضع وبر در خصوص تونس در *Economy and Society*, vol. 1, pp. 40 ff. نیز نک به یادداشت ۷۷ در ادامه، در باره انتقاد H. J. Grab از وبر.

23. Honigsheim, 1968, p. 131.

24. «Critical studies in the logic of the cultural sciences», in Shils and Finch, 1949, p. 163, n. 30; and Weber, 1903-6, p. 238, n. 11.

۲۵. در باره این مفهوم الحاد، نک به

Löwith, 1964, pp. 368 ff. [Eds].

26. «Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, p. 149.

27. «Objectivity' in social science and social policy», in Shils and Finch, 1949, p. 112.

28. «Critical studies in the logic of the Cultural sciences», in ibid., p. 116.

۲۹. وبر احتمالاً این اصطلاح را از توصیف لاسک در باره منطق هگل اخذ کرده است:

Emil Lask, 1875-1915; cf. Lask, 1902, esp. pp. 25 ff., 56-67 [Eds].

۳۰. در این جا می توان پیشاپیش اهمیت تعیین کننده «انسجام» را در نظر وبر، به عنوان نمود و نشان هر موضع «مسئولانه» ای مشاهده کرد؛ نک به فصل بعد.

31. Weber, 1903-6, pp. 90 ff.

32. ibid., pp. 111, 116 ff. «Objectivity' in social science and social policy», in Shils and Finch, 1949, pp. 58, 60.

33. Weber, 1903-6, p. 88.

34. ibid., p. 199.

35. ibid., p. 205.

۳۶. به منظور درک این رابطه از نظر مفهومی، وبر برای خود ساخت «نوعی مثالی» را خلق می کند، ساختی که سرشت اساسی فلسفی اش در این واقعیت نهفته است که در همان حال که واقعیت را آشکار می کند آن را می سازد. لندشات در «Max Weber's geistesgeschichtliche Bedeutung» (صفحات ۳۸ به بعد)، از مصنوعی بودن این ساخت این گونه نتیجه می گیرد که وبر هدف پژوهشگرانه خود برای کسب شناختی از واقعیت به معنای خودش – «عدم رابطه میان جهت گیری ارزشی و واقعیت»، که به نحو کلی تر مبتنی است بر «انفصالی نادرست میان انسان و جهان» – را رها کرده است. آنچه

لندشات نمی‌تواند بفهمد این است که «اگزستانس» هستی‌شناسانه (انتولوژیک) انسان به عنوان هستی - در - جهان (هایدگر) در ذات خود مستلزم چیزی در باره نحوه به لحاظ انسان‌شناختی معین این وحدت هستی‌شناسانه نیست. ویژگی تاریخی «هستی - در - جهان» مدرن از نظر وبر و مارکس با «عقلانی شدن» و «از خود بیگانگی» توصیف می‌شود. این آن چیزی است که «انفصال» انسان و جهان را باعث می‌شود، و خصلت کم و بیش «ساخت‌گرایانه» هر مفهوم‌پردازی مدرن و خصلت تکنیکی عملکردش متناظر با آن است. بر اساس پیش‌لوکاچ، این دوگانگی خلق شده به نحو اجتماعی - تاریخی، در عین حال علت ساختار مفهومی دوگانه هر فلسفه مدرن و خلاف‌آمدهای آن است (Lukács, 1923, pp. 110 ff.). لوالتر («Wissenssoziologie und Marxismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* vol. 64, 1930)، که از لوکاچ به دلیل تفسیر «منطق‌گرایانه» اش از مارکس انتقاد می‌کند، از نظر من، اهمیت اثباتی این رویکرد را نفهمیده است، اهمیتی که در این واقعیت نهفته است که لوکاچ - پیرو اصولی مارکس - تفسیری اجتماعی - تاریخی از حتی مجردترین مقولات فلسفه به دست می‌دهد و، از این رو، ویژگی آن‌ها را فاش می‌سازد (نک به پیشگفتار کتاب مارکس: *Contribution to the Critique of Political Economy*), و در همان حال خطوط کلی امکان انقلاب را حتی در سطحی نظری، به همراه انقلاب در بنیان‌های سرتاسر شیوه انسانی - اجتماعی وجود (existence)، ترسیم می‌کند. در باره مفهوم نوع مثالی، نک به مقاله الکساندر فون شلتینگ (Alexander von Schelting) در

Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 49, 1922.

[مقایسه کنید با (von Schelting, 1934, Eds.)]

37. Dilthey, 1959, vol. 1, pp. 351 ff.

۳۸. نک به توصیف وبر از این دولت در «بوروکراسی و رهبری سیاسی»، در «Bureaucracy and political leadership» in *Economy and Society*, III, pp. 1393 ff.

Hegel, 1821, para. 183 [Eds].

۳۹. نک به

۴۰. نک به مارکس «نقد فلسفه دولت هگل»، مخصوصاً قسمت‌های مربوط به بندهای ۲۷۹ و ۳۰۳؛ نیز نک به صفحات ۹-۱۰۲ اثر حاضر [Eds].

۴۱. نک به

Weber, 1921b, vol. I, pp. 13 ff.; and Spann, 1914, pp. 317 ff.

۴۲. هنگامی که فرایر (1930, p. 177) می‌گوید که فردگرایی روش‌شناختی وبر غالباً به‌رغم مقاصدش به فردگرایی واقعی [یا محتوایی] بدل شد، می‌توان پرسید که آیا این امر در حقیقت از واژگونی نظری این رابطه واقعاً تعیین‌کننده نشئت نمی‌گیرد. خود فرایر نیازمند ساختن مفاهیمی است که هم ساخته شدن عینی و هم وضوح پدیده‌های اجتماعی را توجیه کنند. ولی حتی این «دیدگاه دو وجهی» نمی‌تواند از این مسئله بگریزد که تکیه و تأکید واقعی پروبلماتیک اجتماعی ما، و از این رو، پروبلماتیک جامعه‌شناختی ما در کجا واقع می‌شود، مخصوصاً از آن‌جا که، در نظر خود فرایر، جامعه‌شناسی خود ریشه اجتماعی - تاریخی دارد. تمایز خود فرایر میان واقعیت اجتماعی و ساخت‌های «روح عینی»، دل‌بستگی غیراجباریِ خاص انسان - یعنی انسان مدرن - را به «نظم» اجتماعی از پیش مسلم می‌گیرد؛ به عبارت کلی، ساختار «جامعه» (society) و نه «اجتماع» (community) را. در این مورد، نک به Grab, 1927, p. 23. گرب نیز معنای اجتماعی فلسفی «فردگرایی» جامعه‌شناختی وبر را هنگامی که آن را صرفاً «مطلق شدن» یک «حوزه» خاص واقعیت نسبت به کل واقعیت تلقی می‌کند اشتباه می‌فهمد.

43. «Objectivity» in social science and social policy», in Shils and Finch, 1949, pp. 101 ff.

44. Weber, 1903-6, p. 229, n. 81.

۴۵. این که آزادی فرد فقط «ظاهراً» متضاد با عقلانی شدن است نباید دال بر آن باشد که موفقیت کلی عقلانی شدن سرانجام اسارت فرد نیست؛ نک به «Bureaucracy and political leadership», in Weber, 1921b, vol. III, p. 1394.

مسئله این است که این امر چه «ارزشی» برای خود وبر داشت.

46. "Science as a vocation", in Gerth and Mills, 1947, p. 155.

47. Weber, 1904a, p. 193, n. 9.

48. Freyer, 1930, p. 157.

49. Weber, 1920, vol. I, p. 537.

تنها تلاشی که تاکنون برای روشن کردن مفهوم «عقلانیت» وبر در شبکه مفهومی اسیلش و در پیوند با مارکس انجام شده از آن لندشات است: «Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung», pp. 54 ff. and pp. 77 ff.

لندشات سعی می‌کند ثابت کند که تمایز میان «عقلانی» و «غیرعقلانی» ناشی از رفتار اقتصادی به مثابه شکل مخصوصاً «عقلانی» رفتار بوده است. بنابراین، منشأ اولیه این تمایز اصلی سرمایه‌داری است. سرمایه‌داری، از نظر لندشات، «خاستگاهی» است که وبر در آغاز مفهوم عقلانیت را از آن اخذ کرد، و به این ترتیب سرمایه‌داری این‌همانی مضمونی میان وبر و مارکس را نیز تشکیل می‌دهد. ولی در حالی که مارکس از این‌جا به سوی تحلیل فرایند تولید سرمایه‌داری به مثابه «کالبدشناسی» جامعه بورژوایی پیش می‌رود، تفسیر وبر از همان پدیده برحسب جامعه‌شناسی دین به نقدی از روایت مارکسی گرایش دارد. لندشات به جای تحقیق در بارهٔ مبنای این تباین، در اثبات این امر تلاش می‌کند که اگرچه وبر صورت‌بندی مارکس را از مسئله و مقوله‌بندی او را در مورد واقعیت (برحسب «عوامل») پذیرفته است، هدف عملی مربوط به این‌ها، یعنی رهایی انسانی از طریق تغییر جهان، را نپذیرفته است. تأملات لندشات در این مورد برای تحقیق ما روشنگر است، و آن‌ها اشاره به مسئلهٔ اصلی جامعه‌شناختی دارند. با وجود این، آن تأملات به انگیزهٔ واقعاً مشخص‌کنندهٔ کار وبر در هیچ‌جا به آن اندازه نزدیک نمی‌شوند که در توضیح و تفسیر کار مارکس برحسب انگیزهٔ غالبش. لندشات خود این موضوع را هنگامی اظهار می‌دارد که با توجه به معرفی‌اش از وبر می‌گوید که آگاه است «که پیوند با نظریهٔ اقتصادی به هیچ وجه عمیق نیست و حتی مبنای اولیهٔ اندیشهٔ وبر نباید در وهلهٔ اول در حوزهٔ اقتصاد جستجو شود». در همان حال، لندشات مانع امکان تحلیل وبر از طریق سنجیدن صورت‌بندی او از این مسئله در مقابل صورت‌بندی عملاً واضح‌تر و، از این رو، شفاف‌تر

مارکس از آن می‌شود. در نتیجه، وی نمی‌تواند به سادگی معنای مثبتی در غیاب «ساختار»ی مشابه در جامعه‌شناسی وبر ببیند (نک به فصل بعد و نیز فصل ۴).

50. Introduction to *Religionssoziologie*, vol. I, in Gerth and Mills, 1947, p. 267.

51. Weber, 1904a, pp. 47 ff., 52.

۵۲. نک به گفته متضاد مارکس راجع به باستیا (Bastiat)، سرمایه، جلد ۱، فصل ۱.

53. Weber, 1921 c.

54. Weber, 1903-6, pp. 97 ff.

۵۵. واچ، به هنگام معرفی جامعه‌شناسی دین وبر (Wach, 1931, pp. 79 ff.)، در عین حال اظهار می‌کند که این قطعه «شاخص» وبر است، ولی هیچ توضیح نمی‌دهد که تا چه حد شاخص اوست. واچ ابراز تأسف می‌کند از این که مرگ وبر به او «اجازه» نداد «تحول و بسطی جدّاً سازمان یافته و نظام مند در مقولات اصلی حوزه جامعه‌شناسی دین، برای این حکم [بسیار] مهم تاریخی» صورت دهد. ولی او هرگز از خود نمی‌پرسد که آیا پژوهش‌های وبر در محدوده جامعه‌شناسی دین را، که معطوف به جامعه‌شناسی عقلانیت در کل بوده است، می‌توان برحسب رشته‌ای مجزا – «جامعه‌شناسی دین» – با «دامنه موضوعی» قابل تعریف و «موضوعات پژوهش» خاص ارزیابی کرد یا خیر. در واقع تنها واچ است، و نه وبر، که به تعیین دقیق حدود «مضمون‌هایی که دست کم به ظاهر، بی‌تردید متعلق به جامعه‌شناسی دین» هستند و جدا کردن دقیق آن‌ها از پروبلماتیک‌های «مجاور» علاقه‌مند است. به منظور سنجش و مقابله، نک به Freyer, 1930, pp. 146 ff.

56. Weber, 1903-6, pp. 120 ff.

57. *ibid.*

58. *ibid.*, pp. 191 ff.; cf. pp. 127 ff. 198.

59. «Critical studies in the logic of the Cultural sciences», in Shils and

Finch, 1949, pp. 124 ff.

۶۰. نک به Gerth and Mills, 1947, p. 324

جایی که عقلانیت در عین حال عقلانیتی از «انسجام» یا «سازگاری درونی» غایت‌شناختی رفتار نظری یا عملی تلقی می‌شود.

61. Weber, 1903-6, pp. 193-4.

62. «Objectivity» in social science and social policy», in Shils and Finch, 1949, p. 53; and «Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, p. 151.

63. «Politics as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, pp. 122 ff. and pp. 125 ff.

۶۴. نک به E. Voegelin, «Max Weber», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 3, 1925, pp. 180 ff.

65. Weber, 1921b, vol. I, pp. 22 ff;

نک به این نقدها:

Grab, 1927, p. 33; Landshut, «Max Weber geistesgeschichtliche Bedeutung» and A. Walther, *Jahrbuch für Soziologie*, 1926, pp. 62 ff.

در واقع، حتی در این مجاورت نظری تأکیدی بر عقلانیت هدف‌مند ابراز شده وجود دارد.

66. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. [In W.G. Runciman, 1978, p. 253; emphasis Löwith's. Eds.]

۶۷. زیمل این واژگونی تاریخی را به صورت یک اصل مطلق فلسفی بسط داده است، اصلی که تراژدی «فرهنگ» ما را به «چرخش» زندگی در کل به سوی «ایده» - «تعالی» حَالِ «زندگی» - بدل می‌کند؛ نک به

Lukács, 1923, pp. 94 ff., pp. 156 ff. [Simmel, 1968. Eds.]

68. *Capital*, vol. I, ch. 4.

69. Weber, 1904a, pp. 53 ff., 70, 78.

۷۰. نک به P. Honigsheim, «Max Webers geistesgeschichtliche Stellung»

(in Honigsheim, 1968) در باره «نارضایتی ویژه مرد علم»، مانند ماکس وبر.

۷۱. نک به Weber, 1904a, p. 182.

۷۲. «هیچ کس هنوز نمی‌داند که چه کسی در آن قفس در آینده خواهد زیست و آیا سرانجام در انتهای این تحول عظیم پیامبران کاملاً جدیدی خواهند بود یا نوزایی قدرتمند اندیشه‌ها و آرمان‌های قدیمی رخ خواهد داد؛ یا اگر هیچ یک از این‌ها واقع نشود، آیا تحجر خودکاری به وجود خواهد آمد که با نوعی اهمیت دادنِ سفت و سخت به خود آراسته شده است. در آن صورت، آنچه در باره 'واپسین مردان' چنین تحول فرهنگی گفته می‌شود در واقع به حقیقت خواهد پیوست؛ 'متخصصانی بدون روح، لذت‌گرایانی بدون قلب؛ این موجود خیالی این توهم را نگاه می‌دارد که مرحله‌ای از انسانیت فرا رسیده است که هرگز پیش از این نرسیده بود» (ibid).

۷۳. نک به Freyer, 1930, pp. 157-8، که به ابهام ارزیابی وبر از فرایند عقلانی شدن اشاره می‌کند، ولی این ابهام را بیش‌تر باز نمی‌نماید.

۷۴. وبر صریحاً ارزیابی جامعه‌شناسی دینش را به «متخصصان» می‌سپارد، و، مثلاً، نه به فلاسفه (که او با این همه آنان را به همان اندازه متخصص می‌دانست!).

75. «Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, pp. 147-8; «Politics as a vocation», in ibid., pp. 121 ff.

76. ibid.

۷۷. اچ. جی. گزب، در پژوهشی در باره مفهوم امر عقلانی در جامعه‌شناسی ماکس وبر (۱۹۲۷)، تلاش کرده است که به این پرسش پاسخ دهد: از نظر وبر چه ارزش‌هایی سازنده عقلانیت هستند؟ سرانجام به ذهن او نیز آزادی فرد مسئول خطور می‌کند. ولی وبر پیش‌تر کم و بیش به مسئله نسبی‌گرایی ارزشی تاریخی پرداخته بود، زیرا او، بر اساس نظر گزب، از فقدان ارزش‌ها و اجتماعات عموماً متعهد نتیجه گرفت که آنچه به نحو سوبژکتیو الزامی است تصمیم خود شخص به حفظ ارزش‌های غایی است. «فقط وضعیت تأثراور این اعتقاد به ما اجازه می‌دهد که به آن نحوه‌ای که در ذهن وبر همه چیز با انسجامی خیره‌کننده به تصویری از جهانی وحدت‌یافته میل می‌کند شک کنیم و بدگمان شویم. این فلسفه تاریخ ما را به آن‌جا می‌رساند که بفهمیم

جامعه‌شناسی صرفاً هدفش این است که علم *Verstehen* (فهمیدن) باشد و چیزی ندارد که در بارهٔ پیوندهای عینی بگوید. از این جا پی به واقعیت علم فارغ از ارزش می‌بریم، یعنی پی به جدایی واقعیت و ارزش» (p. 42).

با این همه، این بینش منجر به آن نشد که گرب به جامعه‌شناسی وبر راه برد، زیرا از نظر خود گرب، ارزش‌های امر «عقلانی» به خودی خود ارزش‌های «پست‌تر» و «زیر دست» هستند که اشاره به گسترهٔ امر صرفاً زیست‌شناختی و امر صرفاً سودمند - محصولات مطلق شدهٔ هوش «تکنیکی»، محصولات فرایند صرف تمدن و علم مکانیکی طبیعت که متناظر با آن است - دارند. گرب به آموزهٔ شِیلر - که در قطب مخالف موضع وبر قرار دارد - وفادار است که سلسله مراتبی روشن و عینی از مجموعهٔ ثابتی از ارزش‌ها را مسلم فرض می‌کند. در نتیجه، او در موضع وبر تنها جواز «ارزیابی مجدد ارزش‌ها»، واژگونی نظم «طبیعی» ارزش‌ها، را می‌بیند. او در مقابل این موضع از طریق «احیای احتمالی (!) نظم حقیقی ارزش‌ها»، که «از نظر تاریخی تابع» روح عملاً غالب زمان نیست بلکه ناشی از «ارزیابی صحیح» خوبی‌های تمدن است، واکنش نشان می‌دهد. در این جا می‌توان پرسید که آیا امروزه احتمال احیای نظم ارزشی در تمام عرصه‌های زندگی ما وجود دارد، یا آیا جامعه‌شناسی فقط می‌تواند معطوف به بازگرداندن ما در اذهانمان به ایدهٔ نظم طبیعی اجتماعی و حفظ چنین ایده‌ای در طول زمان باشد» (pp. 45-6).

ولی این دقیقاً همان مسئله‌ای است که باید در این جا پرسید، زیرا این امر نه تنها مبنای نقد گرب، بلکه بنیاد توصیف او را از وبر نیز تشکیل می‌دهد. بدون حل و فصل این مسئله، موضع وبر نیست که موضوعی «تاریخی» و «عقب‌نشینی از جهان» باقی می‌ماند، بلکه موضع منتقدان اوست. این امر همچنان باقی می‌ماند، حتی اگر آن منتقدان خود را به نقد کالر (Kahler) از علم «کهنه» وبر مرتبط ن سازند. ایدهٔ علم «عقلانی» آن گونه که وبر درک می‌کرد منسوخ‌تر از «الحاد علمی» نیچه در حوزهٔ فلسفه نیست که در خواست قدرت این مطلب را روشن می‌کند که «نیهیلیسم اروپایی» دقیقاً پیامد تفسیر ارزشی عینی از هستی بوده است. از نظر نیچه، «دیگر هیچ دلیلی برای متقاعد ساختن خود در مورد [وجود] جهانی 'حقیقی' موجود نیست»، بلکه

مقولاتی که ما پیش از این به مدد آن‌ها ارزش و معنایی عینی بر جهان تحمیل می‌کردیم باید هم‌اکنون از «جهان» باز پس گرفته شوند و به انسان مربوط شوند. بدین‌سان جهان نخست «بی‌ارزش» می‌نماید، ولی تنها به این دلیل که هنوز آن مقولات خوار شمرده نمی‌شوند (Nietzsche, 1901, book I, section 1).

تفسیر وبر از ارزش‌ها نیز باید بر این اساس، که نیچه مشخص کرده است، فهمیده شود، که در آن ارزش‌های پیشین ما زیر سؤال می‌روند. «راه خروج»، «تناقض» و «تضاد» در کار وبر نیست بلکه در کار شیر است، که گرب به اخلاق ارزشی مادی او استناد می‌کند و به همراه او پدیده «ارزش» را «پدیده فرعی» (Ur - phenomenon) محسوس و ملموسی «تلقی می‌کند» (p. 12). تحلیل‌های آموزنده گرب، که با این جهت‌گیری به سوی شلر محدود می‌شود، در مرحله ماقبل آخر متوقف می‌گردد و او از تحقق بخشیدن واقعی به نیتش بازداشته می‌شود: تقلیل یا تحویلِ تَهای فردی وبر به «اساس فلسفی نهایی» شان.

78. Weber, 1904a, p. 181.

79. «Politics as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, p. 128.

80. «Parliament and government in a reconstructed Germany», in Weber, 1921b, vol. III, p. 1381 ff.

Verein für Sozialpolitik (Vienna, 1909)

81. Weber, 1924a, pp. 412 ff.

این نوشته مربوط به بحثی در در باره فعالیت‌های اقتصادی حکومت محلی است [Eds].

82. Weber, 1924b, pp. 253 ff; and «politics as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, pp. 99 ff., in regard to Russia.

83. «Bureaucracy and political leadership», in Weber, 1921b, vol. III, pp. 1401 ff.

84. *ibid.*, p. 1402.

85. *ibid.*, pp. 1402 ff.

86. «Economic activities of local government», in Weber, 1924a, pp. 412 ff.

[تأکید بر دو عبارت آخر از خود لویت است. (Eds)]

87. *ibid.*

۸۸. نک به نامه‌های یاکوب بورکهارت (1955). [یاکوب بورکهارت، ۱۸۱۸-۱۸۹۷، مورخ سوسی فرهنگی. مؤلف تمدن رنسانس در ایتالیا (۱۸۶۰). (Eds)]

۸۹. این امر بسیار مهم است که کدام انواع وجود مذهبی را بورکهارت، گوتاین (Gothein) و وبر سکولار کرده‌اند. بورکهارت «زاهدان» دوره زوال جهان باستان را سکولار کرد، گوتاین به فلسفه نوافلاطونی بوئتیوس (Boethius) دلخوش بود، و وبر تفسیری از خودش را در پیامبران قدیم یهود یافت. [ایرهارد گوتاین، ۱۸۵۳-۱۹۲۳، مورخ فرهنگی و اقتصاددان آلمانی. (Eds)]

90. Weber, 1904a, pp. 180 ff.

91. «Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, p. 139.

۹۲. در این مورد و در خصوص آنچه پس از این می‌آید نک به توصیف کلی فوکتلین (Voegelin)، هونیگرهایم و لندشات از ماکس وبر در آثار پیش از این ذکر شده ایشان؛ به طور خاص در مورد اشتفان گئورگه، نک به Wolters, 1930, bk 6, ch. 5, pp. 470 ff.

۹۳. این فردگرایی وبر حتی در سبک او، در استفاده بیش از حدش از گیومه، آشکار است. کسی که واژه‌های معمول را در گیومه می‌گذارد بدین ترتیب آن‌ها را «به اصطلاح» می‌داند، به این معنا که دیگران معمولاً آن‌ها را به این شیوه به کار می‌برند. این امر تلویحاً حاکی از آن است که او آن‌ها را فقط به نحوی بافاصله، با احتیاط یا، درست تر گفته باشم، واقعاً با معنای دیگری که خاص خود اوست، به کار می‌برد.

94. Weber, 1921b, vol. III, p. 1404; Gerth and Mills, 1947, p. 45.

95. Honigsheim, 1968, p. 125;

فقط در نام‌گرایی فرانسیسی، هونیگرهایم چیزی مشابه این می‌یابد.

۹۶. نک به «Der Max - Weber - Kreis in Heidelberg», in *ibid.*, pp. 271 ff.

۹۷. رابرت موزیل در رمان فلسفی اش انسان بدون صفت (*The Man without Qualities*) تفسیری روان‌شناختی از این مسئله سن به دست داده است.
۹۸. مقایسه کنید با تأکید کارل یاسپرس (۱۹۲۱) بر خصلت «پاره‌پاره» کل فعالیت وبر.

99. «Science as a vocation», in Gerth and Mills, 1947, p. 135.

100. Honigsheim, 1968, p. 133.

۱۰۱. در حوزه فلسفه، این تقلیل حقیقت علمی به «یکپارچگی فکری» متناظر است با تقلیل تمامی حقیقت به «صداقت» به عنوان «فضیلت غایی» اذهان «آزاد و چیره‌برخویش» نزد نیچه. نک به فراسوی نیک و بد، بخش ۷ («فضایل ما»)، بند ۲۲۷؛ تبارشناسی اخلاق، مقاله سوم («آرمان‌های زهد»)، بندهای ۲۴ و ۲۷؛ بشری، بس بسیار بشری، جلد ۲، «سرگردان و سایه‌اش»، بندهای ۲۱۲ به بعد.

102. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, section 1.

تفسیر مارکس از جهان بورژوایی - سرمایه‌داری برحسب «از خود بیگانگی» انسانی

تحول تاریخی این مفهوم از هگل تا فویرباخ و مارکس

مضمون بالاخص «مارکسیستی» در تحلیل جهان بورژوایی - سرمایه‌داری از خود بیگانگی آن نیست، بلکه «کالبدشناسی» آن است، استخوان‌بندی آن - به عبارت دیگر، اقتصاد سیاسی آن - اصطلاحی که وجود اقتصادی و آگاهی را به صورت وحدتی دیالکتیکی در بر خویش می‌گیرد. در نظر اول، تأکید بر کالبدشناسی جامعه بورژوایی نشان دهنده چیزی بیش از تغییر محل تأکید از «جامعه بورژوایی» به معنای هگلی به «نظام نیازها» به معنای دقیق کلمه نیست. این تأکید مناسبات مادی تولید را همچون استخوان‌بندی این جامعه تصویر می‌کند. در همان حال، این رویکرد همچنین شامل تز کلی‌تر و مسئله‌برانگیزتر اهمیت بنیادی شرایط مادی زندگی به مثابه تعیین‌کننده تمام جوانب دیگر است، و نهایتاً در تر عامیانه مارکسیستی متبلور می‌شود که به اصطلاح «زیربنای واقعی» را بنیادی می‌داند که رو بنایی از آن ناشی می‌شود که باید به عنوان امری صرفاً ایدئولوژیکی تفسیر شود. این شکل مارکسیسم، که نه تنها عامیانه بلکه بدترکیب است، عموماً آماج هم انتقاد و هم دفاع شده است. نحوه تلقی وبر از مارکسیسم نیز همین است و بر همین اساس، آن را

ماتریالیسم تاریخی ای می داند که به نحوی جزئی اقتصادگرایانه است، و با آن مخالفت می کند.

اگر این پرسش را که خود مارکس، و حتی بیش تر از آن انگلس، تا چه حد این دریافت مارکسیستی عامیانه را تأیید می کردند کنار بگذاریم، این امر باقی می ماند که پس از آن که مارکس توانست موضع فلسفی خود را روشن کند، نقد اقتصاد سیاسی مشغولیت اصلی او شد. «تحول مارکس از این لحاظ را در این فرمول کوتاه می توان جمع بندی کرد: او نخست نقدی فلسفی از دین کرد، سپس نقدی سیاسی از دین، فلسفه، سیاست و تمام ایدئولوژی های دیگر به دست داد.»^(۱) با وجود این، تفسیر بالاخص اقتصادی از تمامی نمودهای زندگی انسانی، از نظر خود مارکس، فقط نتیجه نهایی بازنگری انتقادی او در فلسفه حق هگلی است - و هگل «نتیجه» را «جسدی» می دانست «که انگیزش حیاتی، آن را باقی گذاشته است». این انگیزش حیاتی در نتیجه - نقد از خود بیگانگی - آن چیزی است که در بحثی که در باره نوشته های اولیه مارکس در پی می آید معلوم می شود. منابع اصلی برای این هدف نوشته های سال های ۵-۱۸۴۱ هستند، و من این ها را به نوبت با توجه خاص به اصل راهنمای عقلانیت وبر تفسیر خواهم کرد. این محدودسازی مضمونی دلالت بر آن نمی کند که مارکس دوران جوانی را می توان به طور کامل از مارکس دوران پختگی جدا کرد و این یک به مارکسیست ها واگذار می شود در حالی که آن یک به فلسفه بورژوایی اختصاص می یابد. برعکس، نوشته های اولیه مارکس اساسی اند و حتی برای سرمایه اساسی می مانند، و اگر اولین فصل جلد اول سرمایه «نتیجه» است، انگیزش حیاتی پدید آورنده آن را می توان پیشاپیش در بحثی در روزنامه راین^۱ در سال ۱۸۴۲ یافت.

مضمون اصلی از نظر مارکس، همچنان که از نظر وبر، واقعیت فراگیری

است که ما در آن جای گرفته‌ایم؛ و شکل اولیه تحلیل انتقادی مارکس از فرایند تولید سرمایه‌داری، نقد جهان بورژوایی در کل برحسب ازخودیگانگی آن است. این جهان بورژوایی - سرمایه‌داری از نظر مارکس، در مقام [متفکری] هگلی، واقعیت «غیرعقلانی»^۱ را بازنمایی می‌کند، جهانی انسانی که ناانسانی است، جهان انسانی گمراه شده. و درست همان طور که وبر ضروری دانست که «دیو» عقلانیت را درک کند، «مسیر آن را تا انتها پی بگیرد تا بتواند قدرت و محدودیت‌های آن را دریابد»، مارکس هم ادعا کرد که بررسی «این ارباب جهان» اهمیت دارد. مارکس در پیشگفتار رساله دکتری‌اش، و در نامه‌ای به روگه^۲ (۱۸۴۳)، خود را «ایدئالیستی» نامید که گستاخانه میل دارد «انسان‌ها را بدل به انسان‌های حقیقی یا اصیل کند».^(۲) آنچه ما باید نخست نشان دهیم این است که مارکس از ابتدا تا انتها به انسان‌ها (موجودات انسانی) به معنای دقیق کلمه پرداخته است، حتی زمانی که تصور می‌کرد امکان وجود انسانی «بدیع» را در پرولتاریا کشف کرده است. هدف غایی او «رهایی انسانی انسانیت»، «اومانیزم واقعی»، بود و باقی ماند. پیوند تاریخی این جهت‌گیری اصلی با روسو مسلم است.^(۳)

در فلسفه آلمانی آن دوره این تمرکز بر انسان به معنای دقیق کلمه تمایل پوشیده تبدیل فلسفه محض به انسان‌شناسی فلسفی در نزد فویرباخ بود. فلسفه‌ای که او شکل نهایی فلسفه‌ای مطلق تلقی می‌کرد فلسفه روح مطلق هگل بود. از این سرآغاز هم فویرباخ و هم مارکس فلسفه انتقادی خود را بر انسان به معنای دقیق کلمه متمرکز ساختند، انسانی که نقشی برجسته در فلسفه روح مطلق، روح عینی و ذهنی، هگل ایفا نمی‌کند. هگل انسان را بر اساس «هستی» ذاتی‌اش روح (Geist) تعریف می‌کند (دایرة‌المعارف، بند ۳۷۷).^(۴) او در فلسفه حق هگل در هیئت سوژه «نیازها»ی دنیوی نمایان

می‌شود، و هگل جامعه مدنی را نظام این نیازها تلقی می‌کند. بنابراین، آنچه او «انسان» می‌نامد، از پیش، و صرفاً، عضو جامعه مدنی به مثابه سوژه نیازهای دنیوی است. انسان، اگر به این نحو تعریف شود، خواه از نظر هگل خواه از نظر مارکس، کلیت انسانی اصیلی را مجسم نمی‌کند. او فردیتی صرف است، از نظر هگل نسبت به کلیت حقیقی دولت (که آن نیز تجسم انضمامی عقل است)، و از نظر مارکس نسبت به کلیت حقیقی جامعه بی طبقه حقیقتاً انسانی. هگل تمایزات زیر را در فلسفه حق مطرح می‌کند:

در قانون، ابژه، شخص است؛ از منظر اخلاقی، فاعل (سوژه) [است]؛ در خانواده، عضو خانواده؛ در جامعه مدنی در کل، شهروند (به منزله بورژوا). در این جا، از دیدگاه نیازها، شکل انضمامی این بازنمود است که انسان نامیده می‌شود؛ بنابراین، در این جا، و فقط در این جا، است که ما سخن از انسان به این معنا می‌گوییم. (بند ۱۹۰)

هگل روی هم رفته مفهوم انسان به معنای مطلق و به طور کلی را کنار نمی‌گذارد. ولی او آن را تنها با توجه به حقوق مدنی باز می‌شناسد، و دقیقاً در این امر است که درک به شدت واقع‌گرایانه هگل از «واقعیت» پیرامونی آشکار می‌شود. او می‌گوید (بند ۲۰۹ و یادداشت بند ۲۷۰) که هر انسانی در وهله اول انسان است، اگرچه از لحاظ نژاد، ملیت، اعتقاد، منزلت و حرفه متفاوت است؛ و نیز انسانیت مطلقش به هیچ وجه کیفیت «یکنواخت و انتزاعی» ندارد. ولی هگل اهمیت حقیقی این کیفیت کلی را در این امر می‌داند که «در نتیجه اعطای حقوق مدنی... خودآگاهی از محسوب شدن به عنوان شخص حقوقی در جامعه مدنی پدیدار می‌شود». و به گفته هگل، این - این انسانیتی که حقوق مدنی به آن اعتبار بخشیده‌اند - «ریشه نامحدود و مستقلی» است که از آن «سازگاری مطلوب شیوه اندیشه و احساسات» نیز پدیدار می‌شود.

هگل صریحاً در برابر سرشتی مطلق دادن به این تعریف (تعریف انسان صرفاً به عنوان انسان) مقاومت می‌کرد، زیرا حتی اگر تمام افراد از آن لحاظ که

فقط «موجودات انسانی» محسوب می‌شوند (و نه ایتالیایی یا آلمانی، کاتولیک یا پروتستان) برابر باشند، این خود آگاهی - آگاهی از صرفاً موجودی انسانی بودن - «ناکافی» می‌بود اگر خود را («شاید به عنوان سیاست جهان‌وطنی») در تقابل با حیات عمومی دولت به عنوان چیزی که اهمیت خودانگیخته، بنیادی و خاص خود را دارد محقق می‌ساخت.^(۵) بنابراین، در فلسفه روح هگل سرشت ذاتی نوع انسانی این نیست که آدمی به معنایی «انسان» است، بلکه این است که او موجودی «روحانی» است.^(۶) از این رو، بحث هگل در باره «بیگانگی» اساساً با بحث فویرباخ و مارکس متفاوت است، اگر چه شکل ساختاری این «مقوله» یکسان است. هگل آن دریافت از انسان به عنوان سوژه حقوق مدنی و نیازهای دنیوی را تابع این تعریف بالاخص هستی‌شناسانه از او (به عنوان «روح») قرار می‌دهد؛ و تنها انسان توصیف شده به این شیوه را (که فقط می‌توان از آن یک «بازنمود»، ولی نه مفهوم ناب فلسفی، ساخت) انسان می‌نامد. روشن است که هگل به معنوی بودن انسان در قیاس با انسانیت او اعتقاد قوی‌تری داشت.

هدف اصلی فویرباخ تبدیل این فلسفه مستقل روح به فلسفه انسان‌گرایانه انسان بود.^(۷) او خاطرنشان می‌کرد که وظیفه فلسفه «جدید» «آینده»‌اش از این قرار است: «در زمان کنونی [۱۸۴۳] مسئله توصیف انسان نیست، بلکه نجات او از ورطه «ایدئالیستی»^۱ ای است که در آن غوطه‌ور است.» این وظیفه عبارت است از «پرورش ضرورت فلسفه انسان، یعنی انسان‌شناسی، از فلسفه امر مطلق، یعنی از الهیات [فلسفی]،^۲ و بنیان‌گذاری نقدی از فلسفه انسانی به مدد نقدی از فلسفه الهی» (پیشگفتار اصول فلسفه آینده).^۳ این قصد، یعنی انسان را ابژه یا موضوع فلسفه کردن، ناشی از خواست این امر است که فلسفه ابژه یا موضوع انسانیت شود.^(۸)

۱ و ۲. واژه داخل قلاب افزوده نویسنده است. - م.

فوبرباخ، طبق اصل انسان‌شناختی‌اش، با تعریف جزئیت دهنده هگل از انسان مخالفت می‌کند. با آغاز کردن از این تعریف در فلسفه حق (که در بالا ذکر شد)، جایی که هگل می‌گوید فقط در زمینه جامعه مدنی است که می‌توان از آدمیان به این معنا سخن گفت، فوبرباخ به طرزی بحث‌انگیز چنین ادامه می‌دهد: خواه از «شخص» حقوقی سخن بگوییم خواه از «فاعل» یا «سوژه» اخلاقی - یا از مقوله‌ای از این دست - در حقیقت تنها و تنها به یک انسان کلی اشاره می‌کنیم، ولی در «معانی مختلف»؛ زیرا این یک کیفیت خاص انسان است که همواره قابلیت آن را دارد که به انواعی از شیوه‌ها از طریق نقش و وظیفه‌اش تعریف شود: به عنوان شخصی تنها، کارمندی رسمی، شهروند و غیره. بنابراین، فوبرباخ مفهوم جزئیت دهنده هگل از انسان را رد می‌کند، ولی برخلاف مارکس، این فردیت یا جزئی بودن انضمامی را جدی نمی‌گیرد، نشان نمی‌دهد که چگونه این انسانیت عملاً تقسیم شده انسان در جامعه بورژوایی - سرمایه‌داری مدرن (تخصصی شدن وظایف او) را می‌توان به وحدت و یکپارچگی تبدیل کرد؛ نه از طریق «اشتراکی کردن محبت» در روابط «من - تو» یی فوبرباخی، بلکه از طریق از دور خارج کردن اشکال پیشین تقسیم کار، و به ویژه خصلت طبقاتی آن‌ها.

ولی نقد مارکس از انسان در جامعه بورژوایی، و بدین ترتیب در جهان مدرن، نیز مبتنی بر دیدگاه انسان‌شناختی فوبرباخ است. مارکس در خانواده مقدس^۱ هنوز با «انسان‌گرایی واقعی» فوبرباخ احساس نزدیکی می‌کند. کتاب با جمله‌ای که در پی می‌آید آغاز می‌شود: «انسان‌گرایی واقعی در آلمان، دشمنی خطرناک‌تر از روح‌باوری یا ایدئالیسم نظرپردازانه ندارد، که به جای انسان واقعی منفرد «خود آگاهی» یا «روح» را مسلم می‌گیرد، و، مانند انجیل‌ها، تعلیم می‌دهد که تنها روح است که حیات می‌دهد.» به همین

ترتیب، نقد مارکس از فلسفه حق هگل با اشاره به تقلیل الهیات به انسان‌شناسی به دست فویرباخ آغاز می‌گردد، زیرا این نقد پیش شرطی برای انتقاد بیش‌تر از موقعیت این جهانی انسان شمرده می‌شود.^(۹) این تأیید فویرباخ^(۱۰) متناظر است با جدلی (که، هر چند فرعی است، همان خطوط را دنبال می‌کند) در برابر تعریف جزئیت‌دهنده هگل از انسان.

مارکس انسان را در جامعه بورژوایی با کالا، به منزله محصول صرف کار، مقایسه می‌کرد. زیرا انسان، مانند کالا، «سرشت دوگانه» بحث‌انگیزی به خود می‌گیرد: در قالب اصطلاحات اقتصادی، «شکل ارزشی» و «شکل طبیعی». چیزی به عنوان کالا - یعنی به عنوان کار مادیت‌یافته - به اندازه معینی از پول می‌ارزد، و در آن زمینه خصایص طبیعی‌اش کم و بیش نامربوط هستند. اجناس گوناگون، به عنوان «کالاها»، ممکن است دارای ارزش اقتصادی کاملاً متفاوتی باشند، اگرچه خصایص طبیعی یکسانی دارند. به همین قیاس، انسان که در این جهان کالاها، به شکل ارزش بورژوایی‌اش وجود دارد، به چشم خودش و به چشم دیگران نقشی مهم ایفا می‌کند، شاید در مقام «ژنرال یا بانکدار»، ولی به هر حال به عنوان فردی متخصص، که بر اثر فعالیت عینی‌اش معین و چند پاره شده است؛ در حالی که در مقام «صرف» انسان به معنای مطلق کلمه - به تعبیری، به شکل طبیعی‌اش - فقط نقشی فروپایه ایفا می‌کند. در این جا مارکس به اختصار در یادداشتی به بند ۱۹۰ فلسفه حق هگل اشاره می‌کند. این اشاره را می‌توان به این صورت تفسیر کرد: اگر هگل انسان به معنای صرف کلمه را به آن اندازه جزئی و محدود می‌سازد که او را فاعل یا سوژه نیازها که بهره‌مند از نعمت حقوق مدنی است، و در کنار تعینات به همان اندازه محدود دیگر موجود است، به شمار می‌آورد، این پاره پاره شدنِ ظاهراً و مطلقاً نظری انسان صرفاً بازتابِ معنویت‌زدایی و ناانسانی بودنِ واقعی در شرایط واقعی هستی‌انسانیت مدرن است. زیرا متناظر با این تفکیک، تثبیت و خودمختاری نظری - این «عقلانی‌شدن» انسان برحسب

نحوه‌های جزئی وجود - تقسیم، تثبیت و خودمختاری‌ای است که در واقعیت غالب است. این امر فقط نموده‌های محدودی از «انسان بودن» را مجاز می‌داند، در برابر چیزهایی که در واقع حالات انضمامی انتزاعی هستند، که دیگر به کلیت انسان، انسان به معنای صرف کلمه، نمی‌پردازند، بلکه فقط به انسان از لحاظ کارکرد تخصصی شده‌اش توجه دارند.

از جمله این حالات انضمامی، که به این معنا انتزاعی‌اند که از کلیت «انسان بودن» منتزع می‌شوند، فرد طبقه‌بندی بورژوا یا پرولتاریا، انسان در مقام روشنفکر یا کارگر یدی، و در کل فرد مدرن با حرفه یا وظیفه تخصصی خویش است؛ ولی بالاتر از همه تقسیم کلی انسان است در جامعه بورژوایی به دو نحوه وجود متمایز و متناقض: شخص تنها با اخلاق شخصی‌اش، و شهروند عام با اخلاق عمومی‌اش. در تمام این نموده‌های محدود وجود انسانی، انسان کلی همچنان نمایان می‌شود، ولی نه بدون تناقض یا صرفاً در مقام انسان. از آن لحاظ که او با یکی از جنبه‌های جزئی‌اش مشخص و تعریف می‌شود، فقط به ملاحظه خصیصه خاص دیگری است که او انسان است، مانند داشتن حرفه‌ای خاص در تقابل ضمنی با زندگی خانوادگی‌اش، یا مانند فردی تنها در تقابل با زندگی عمومی‌اش. شخص در تمام این نموده‌های مستقل جزئی انسانیتش - خواه به مثابه این خواه به مثابه آن - فقط به معنایی مشروط و محدود، و در جامعه بورژوایی، حداکثر، به عنوان به اصطلاح فرد مستقل «انسان» است. انسان «به معنای محض کلمه» نیست که نقشی اساسی در جامعه‌ای بسیار تمایز یافته و گسیخته (عقلانی شده) ایفا می‌کند، بلکه فقط آن موجود تثبیت شده‌ای که فرد بر اثر جایگاه و فعالیت‌هایش می‌سازد است که در این زمینه نقش اساسی دارد. از آن‌جا که این جایگاه‌ها و فعالیت‌ها تا حد زیادی تعیین شده شرایط اقتصادی، «نیازهای» دنیوی، هستند، تعریف هگل از انسان، که بر طبق آن انسان به معنای محض کلمه تنها موجودی جزئی‌ت یافته است، خود صرفاً ساختی نظرپردازانه نیست، بلکه بیان نظری

شایسته‌ای از «انسان‌ی بودن» واقعی در شرایط واقعی هستی جهانِ مدرنِ بورژوایی - سرمایه‌داری است - نشانهٔ آن‌که در این جامعه انسان با خودش به عنوان موجود انسانی بیگانه می‌شود.

بنابراین، فویرباخ و مارکس هر دو با این نظر موافق بودند که فلسفهٔ ذهن [یا روح] هگل به انسان همچون موجودی جزئیت یافته می‌پردازد، نه همچون کلیت انسانی و فلسفی زیربنایی. با وجود این، به این دلیل که انسان به معنای محض کلمه، و به عنوان یک کل، است که هم نقطهٔ آغاز کار مارکس و هم هدف او بوده است، او موظف بود که جزئیت یافتن تام و ذهنی یا سوژکتیو انسان را در جامعهٔ بورژوایی فاش سازد، آنچه در فلسفهٔ روح هگل به همان اندازه که آشکار شده بود مخفی مانده بود. به عبارت دیگر، مارکس مشتاق بود نشان دهد که آن وضوح ظاهری که با آن جامعهٔ بورژوایی، بورژوا و انسان یکسان گرفته می‌شوند فرضی تردیدبرانگیز است، نه تنها برحسب جزئی‌گرایی‌های خاص آن بلکه به عنوان یک منظر جزئی‌گرایانهٔ کلی که انسان بورژوایی نمایش می‌دهد. مارکس به این منظور که انسان را از جزئیت کلی ذهنی‌اش رها سازد، و بر بیگانگی انسانی، که ناشی از تخصیص شدن است، غلبه کند، «رهایی انسان» را، که نه تنها سیاسی و اقتصادی بلکه رهایی «انسانی» خواهد بود، ضروری می‌داند. با این همه، این موضوع ربطی به انسان به مثابه «خویشستن و خویشستن دیگر»^۱ ندارد (فویرباخ)، بلکه به «جهان» انسانی مربوط است؛ زیرا انسان خودش عبارت از جهان اجتماعی‌اش است: او ذاتاً حیوان سیاسی^۲ است. از این‌رو، نقد مارکس از انسان در جامعهٔ بورژوایی به نقدی از جامعه و اقتصاد می‌انجامد، ولی بدون آن‌که به این ترتیب معنای اصلی انسان‌شناختی‌اش از دست برود.^(۱۱) مارکس این از خود بیگانگی بنیادی و عمومی انسان را در ساختارهای مدرن سیاسی، اجتماعی و

اقتصادی - یعنی به همان «ترتیبی» که در کار وبر با آن به عنوان تقدیر گریزناپذیر عقلانی شدن مواجه می‌شویم - در تمام جوانبش ردیابی کرد: در اشکال اقتصادی، سیاسی و آشکارا اجتماعی‌اش. نمود اقتصادی این پروبلماتیک، جهان کالاهاست؛ نمود سیاسی آن، تناقض میان دولت بورژوا و جامعه بورژوایی است؛ و نمود سر راست انسانی - اجتماعی‌اش، وجود پرولتاریا.

نمود اقتصادی از خود بیگانگی انسانی در کالا

همان‌طور که در مورد هر علم اجتماعی تاریخی صادق است، باید هنگام بسط مقولات اقتصادی خاطر نشان کرد که جامعه بورژوایی مدرن «داده»‌ای است که مقولاتش از این رو بیان‌کننده اشکال وجود، تعیین‌کننده‌های وجودی، اند، اشکالی که اغلب فقط جنبه‌های مجزا شده این جامعه خاص هستند، و نتیجتاً اقتصاد، حتی به عنوان علم، به هیچ وجه فقط آن‌گاه آغاز نگردید که برای نخستین بار به معنای دقیق کلمه ذکر شد.

(مارکس، گامی به سوی نقد اقتصاد سیاسی^۱)

نمود اقتصادی بیگانگی انسانی عبارت است از «کالا» به مثابه بازنمود خصلت قابل فروش تمام ابژه‌های جهان مدرن. کالای مورد نظر مارکس دلالت بر یک نوع خاص ابژه در میان بقیه ندارد؛ در عوض، از نظر او کالا تجسم خصلت هستی‌شناختی اصلی تمام ابژه‌هایمان، «شکل کالایی» آن‌ها، است. این ساختار یا شکل کالایی، بیگانگی چیزها و نیز بیگانگی فردیت انسانی را توصیف و مشخص می‌کند.^(۱۲) بنابراین، سرمایه با تحلیلی از کالا آغاز می‌شود. انتقاد از جامعه، و، بنابراین، اهمیت انسانی اصلی این تحلیل اقتصادی، در سرمایه تنها به صورت حواشی و پانوشت‌ها بیان مستقیمی

می‌یابد، ولی در مقاله مارکس در بارهٔ مباحثه‌ای در Rhenish Diet در بارهٔ قانون پیشنهاد شده علیه سرقت چوب به وضوح پدیدار می‌شود.^(۱۳) این مقاله، نخستین افشاگری نمونهٔ آن واژگونی بنیادی «وسيله‌ها» و «هدف‌ها»، واژگونی «عین» و «انسان»، است که متضمن بیگانه شدن انسان، سلب مالکیت او از خودش به سود «شیء» است. خود را چیز «دیگر» و «بیگانه» محسوب کردن، این بالاترین شکل خارجیت یافتگی، آن چیزی است که مارکس، در رسالهٔ دکتریش،^(۱۴) «ماتریالیسم» می‌نامد، در حالی که خود را «ایدئالیستی» می‌خواند که می‌خواهد بر این بیگانگی غلبه یابد. خارجیت یافتگی انسان به سود شیء همان از خود بیگانگی است، به این دلیل که اشیا ذاتاً برای انسان‌ها وجود دارند، در حالی که انسان‌ها غایاتی در خود هستند. آنچه مارکس می‌خواهد در مقالهٔ خود افاده کند اساساً این است: چوب، که به مالکی تعلق دارد و ممکن است سرقت شود، صرفاً چوب نیست، بلکه عین یا ابژه‌ای است که دارای اهمیت اقتصادی و اجتماعی، و از این رو، اهمیت انسانی عام است. چوب، که به معنای دقیق کلمه ابژه‌ای مهم است، برای مالک آن، صاحب شخصی آن، همان نیست که برای ناصاحبی است که آن را سرقت می‌کند. بنابراین، تا وقتی که یک طرف تنها یا عمدتاً خود را مالک چوب می‌داند، و فقط این آگاهی محدود و جزئی را از خود دارد، در حالی که دیگری نیز انسان به شمار نمی‌آید بلکه فقط سارق چوب دانسته می‌شود، غیرممکن است که شکلی از مجازات را طراحی کرد که نه تنها قانوناً درست بلکه از نظر انسانی هم عادلانه باشد. از هر دو نظر، چیزی بی‌جان، نیرویی عینی، چیزی ناانسانی - چوب صرف - است که برای آدمی تصمیم می‌گیرد، و تا زمانی که آدمی قادر به سازمان دادن و نظارت روابط خود با چیزها به شیوه‌ای انسانی و اجتماعی نیست، او را ذیل خود می‌گنجاند. «چوب» صرف می‌تواند برای انسان تصمیم بگیرد، زیرا، مانند کالا، بیان عینی روابط اساساً

سیاسی است؛ زیرا، مانند کالا، خصلتی بت‌گونه دارد. بنابراین، «بت‌های چوبی می‌توانند غالب گردند در حالی که آدمیان قربانی می‌شوند».

پس، اگر چوب و مالکان چوب قوانین می‌گذارند، این قوانین تنها به لحاظ ناحیه جغرافیایی‌ای که در آن، و زبانی که با آن، اشاعه می‌یابند تفاوت دارند. این ماتریالیسم منحرف، این زیر پا نهادن روح مقدس اقوام و انسانیت، نتیجه مستقیم آن آموزه‌ای است که *Preussische Staatszeitung* برای قانون‌گذاران موعظه می‌کند، و آن‌ها را وامی‌دارد که در تدوین قوانین جنگل‌بانی تنها به چوب و درخت و جنگل بیندیشند، نه این که مسائل جزئی مادی را به لحاظ سیاسی، یعنی در پیوند با تمام عقل و اخلاق دولت، حل کنند.

(مارکس، «مباحثاتی در باره قوانین جنگل‌بانی»^۱)

در آن‌جا که چیزی مانند چوب، این «شیء فی نفسه» ظاهری، بر اساس شرایط خاص اجتماعی، تعیین‌کننده هستی و رفتار انسان می‌شود، آگاهی انسان «شیء‌گونه» می‌گردد و چیزها خود معیار انسان می‌شوند. روابط انسانی شیء‌گونه می‌شود، چرا که روابط مادی، به مثابه قدرت‌های شبه‌شخصی غالب بر انسان «جنبه انسانی» می‌یابند. این واژگونی همانا «ماتریالیسم منحرف» است.

مارکس بعداً این اهمیت و دلالت انسان‌گرایانه بنیادی تحلیل اقتصادی‌اش را به نحوی انتقادی تقویت کرد. او در خانواده مقدس برضد پرودون^۲ ادعا می‌کند که تفسیر مطلقاً اقتصادی شرایط اجتماعی، مانند آنچه در تقاضا برای توزیع برابر دارایی به میان می‌آید، «در حقیقت هنوز بازتاب نمود بیگانه شده» ای از بیگانگی انسانی عمومی است.

این که پرودون می‌خواهد فقر و اشکال کهنه مالکیت را ریشه‌کن کند معادل است با خواست خاتمه دادن به بیگانگی عملی انسان از هستی عینی‌اش،

نمود اقتصادی بیگانگی انسانی. ولی به این دلیل که نقد او از اقتصاد سیاسی همچنان گرفتار پیشفرض‌های اقتصاد سیاسی است، تملک مجدد جهان عینی خود هنوز برحسب شکل اقتصادی مالکیت درک می‌شود.

پرودون... شکل قدیم دارایی، مالکیت خصوصی، را در تقابل با مالکیت قرار می‌دهد. او مالکیت را «کارکردی اجتماعی» لحاظ می‌کند؛ ولی این کارکرد به بیرون کردن دیگری نمی‌پردازد، بلکه با به حرکت درآوردن و متحقق ساختن قوای انسان سروکار دارد.

پرودون موفق نشد که این ایده را به نحوی مناسب بیان کند. مفهوم «دارایی‌های برابر» خود هنوز بیانی اقتصادی، و، از این رو، همچنان بیگانه شده، از این ایده است که عین یا ابژه هستی انسان را تعیین می‌کند، ابژه هستی عینی اوست، هستی او برای دیگران، رابطه انسانی او با انسان‌های دیگر، و رابطه اجتماعی انسان با انسان. پرودون (تنها) در چارچوب بیگانگی اقتصادی بر بیگانگی اقتصادی غلبه می‌کند. (۱۵)

به عبارت دیگر، پرودون، به این وسیله، واقعاً بر ریشه‌های بیگانگی غلبه نمی‌کند.

همین مسئله، همان‌طور که در مقاله مارکس در باره سرقت چوب جنگل مطرح می‌شود، در ایدئولوژی آلمانی نیز طرح می‌گردد، اگر چه به شیوه‌ای متفاوت صورت‌بندی می‌شود. در این جا نیز مارکس می‌پرسد که چرا انسان‌ها به نحوی «بیگانه»، با محصولات خود پیوند می‌یابند، به طوری که دیگر بر «شیوه کنش متقابل» خود کنترل ندارند، «روابط متقابلشان، علیه خودشان شیء‌گونه می‌شود» و «نیروهای زندگی خودشان بر آن‌ها تسلط می‌یابند». چگونه است که در «تبدیل غیرارادی نفع شخصی به نفع طبقاتی، آن رفتار شخصی فرد باید شیء‌گونه و بیگانه گردد، و در همان حال به مثابه قدرتی مستقل و خارج از کنترل انسانی پدیدار شود»؟ (۱۶) مارکس پاسخ را در تقسیم کار می‌یابد، که مبنای عقلانی شدن است. کل نحوه پیشین کار کردن باید

پشت سر گذاشته شود و به «خودفعالیت»^۱ کامل بدل گردد. این تبدیل به معنای کنار نهادن تقسیم کار نه تنها میان کار فکری و یدی است، بلکه میان شهر و حومه است، که «احمقانه‌ترین نمود تبعیت فرد از تقسیم کار است.»^(۱۷) ولی تقسیم کار را تنها بر مبنای نظم اجتماعی کمونیستی می‌توان حقیقتاً کنار نهاد. این امر نه تنها مالکیت، بلکه هستی انسانی را نیز در تمام جلوه‌ها و نمودهایش عمومی می‌کند. برعکس، در محدوده تقسیم کار، روابط اجتماعی ناگزیر وجودی مستقل به منزله روابط میان چیزها به دست می‌آورند؛ این امر به همان اندازه اجتناب‌ناپذیر است که تمایز (غیرکمونیستی) «میان زندگی فرد خاصی از جنبه شخصی‌اش و زندگی‌اش آن گونه که به وسیله شاخه‌ای از کار و شرایط مرتبط با آن تعریف می‌شود.»^(۱۸)

در سال ۱۸۵۶، ده سال پس از نوشتن ایدئولوژی آلمانی، مارکس دیدگاه اصلی‌اش را در باره این جهان‌واژگون شده در بررسی آنچه در انقلاب ۱۸۴۸ گذشته است باز می‌گوید:

یک واقعیت بزرگ وجود دارد، که مشخصه قرن نوزدهم ماست، واقعیتی که هیچ حزبی جرئت انکار آن را ندارد. از یک سو، نیروهای صنعتی و علمی به درون زندگی راه یافته‌اند به قسمی که هرگز در هیچ دوره‌ای از تاریخ گذشته انسانی گمان آن نمی‌رفت. از سوی دیگر، وجود علائم تباهی است به نحوی که بسی فزاینده‌تر از وحشتی است که در دوران متأخر امپراتوری روم وجود داشت و در تاریخ ثبت شده است. در روزگار ما همه چیز آستان ضد خود به نظر می‌رسد. ما ماشین‌آلات را، که قدرت حیرت‌آوری در کم کردن و بارورسازی کار انسانی به آن‌ها اعطا شده است، نظاره می‌کنیم در حالی که گرسنه‌ایم و از آن‌ها کار زیاد می‌کشیم. منابع نوظهور ثروت، از طریق نوعی افسون عجیب اسرارآمیز، تبدیل به علل فقر و فاقه می‌شوند. به نظر می‌رسد

فقدان عزم و اراده پیروزی‌های هنر را خریده است. به نظر می‌رسد با همان شتابی که نوع بشر ارباب طبیعت می‌شود، انسان بردهٔ انسان‌های دیگر یا بردهٔ ننگ و بی‌آبرویی خودش می‌گردد... عاقبت تمام اختراعات و پیشرفت‌های ما از قرار معلوم بخشیدنِ حیات فکری به نیروهای مادی، و نفی حیات انسانی و تبدیل آن به نیرویی مادی است. این تضاد میان علم و صنعت مدرن از یک سو و فروپاشی و فلاکت مدرن از سوی دیگر؛ این تضاد میان نیروهای تولیدی و روابط اجتماعی عصر ما، واقعی است آشکار، مسلم و انکارناپذیر. بعضی احزاب ممکن است بر این امر شیون و زاری کنند؛ برخی ممکن است بخواهند از شر هنرهای مدرن خلاص شوند تا آن‌که از شر ستیزه‌های مدرن رهایی یابند. یا ممکن است تصور کنند که پیشرفت بسیار چشمگیر در صنعت مقتضی کامل شدن با پسرقتی به همان اندازه چشمگیر در سیاست است. ما خود در مورد شکل آن روح زیرکی که همچنان نشان خود را بر تمام این تناقضات می‌گذارد خطا نمی‌کنیم. ما می‌دانیم که نیروهای نوظهور جامعه برای درست عمل کردن، فقط خواهان آنند که به خدمت انسان‌های نوظهور در آیند - و چنین انسان‌هایی کارگراند. (۱۹)

هویت این «انسان‌های نوظهور» که از آن‌ها درخواست می‌شود بیگانگی عمومی و جهانی را محو کنند از پیش برای مارکس در مقدمه‌اش بر «نقد فلسفهٔ حق هگل» آشکار است. «آن‌ها کارگران هستند». فلسفهٔ «انسان‌گرایی واقعی» به این ترتیب «پراکسیس اجتماعی» مناسبش، وسیلهٔ تحقق و تعالی خودش، را در شکل «سوسیالیسم علمی» می‌یابد. مارکس گسست تعیین‌کننده با «انسان‌گرایی واقعی» فویرباخ را در ایدئولوژی آلمانی به کمال می‌رساند.

با این همه، حتی سرمایه صرفاً نقد اقتصاد سیاسی نیست، بلکه نقد انسان در جامعهٔ بورژوایی برحسب اقتصاد آن است. «جوهر اقتصادی» این اقتصاد شکلی کالایی محصول کار است. کالا (مانند «چوب» در مقالهٔ پیشین) نمود اقتصادی بیگانگی است. این بیگانگی مبتنی بر این واقعیت است که چیزی که

در آغاز برای استفاده منظور شده بود به راستی به عنوان چیزی مناسب برای رفع نیاز خود شخص تولید نمی‌شود، بلکه به عنوان کالایی مستقل وارد بازار مدرن می‌گردد (صرف نظر از آن‌که آن محصول، محصولی مادی یا فکری باشد؛ صرف نظر از آن‌که آن بازار، بازار گاو است یا کتاب) و فقط به این شیوه غیرمستقیم است که محصول از فروشنده، که آن محصول فقط برایش ارزش مبادله‌ای دارد، به مصرف‌کننده به عنوان خریدار کالاها می‌رسد.^(۲۰) این تبدیل اثره مفید به کالا بار دیگر مثالی از این وضعیت عام است که در جامعه بورژوایی - سرمایه‌داری محصول بر آدیان مسلط است، نه برعکس، که (اگر عبارت محتاطانه و بر را به کار بریم) «وضع طبیعی» است.

به منظور فاش‌سازی فرایندی که به موجب آن این واژگونی تکرار می‌شود، مارکس تحلیلی از «نمای شیء گونه شده» روابط اجتماعی مدرن کار برحسب «بت‌وارگی» کالاها ارائه می‌دهد. میزی معمولی، به عنوان کالا، چیزی «حسی - فراحسی»^۱ است.^(۲۱) آنچه بی‌واسطه بر حواس ظاهر می‌شود این است که آن میز اثره‌ای برای استفاده است، نه کالا. میز مورد نظر به عنوان کالایی که قیمتی دارد - زیرا کار یا زمان کاری‌ای صرف آن شده است - رابطه‌ای اجتماعی است که در آغاز مخفی است. به این ترتیب آن میز «نه تنها با پایه‌هایش بر زمین می‌ایستد، بلکه نسبت به تمام کالاهای دیگر بر روی سرش می‌ایستد، و از آن سر چوبی‌اش هوس‌هایی سر می‌زند که بسیار غیرعادی‌تر از حالتی است که اگر آن میز بی‌مقدمه شروع به رقصیدن می‌کرد پیش می‌آمد».

راز شکل کالایی صرفاً مبتنی بر این واقعیت است که خصیصه اجتماعی کار انسان‌ها را به منزله خصیصه عینی خود محصولات کار، به منزله کیفیت‌های طبیعی اجتماعی این چیزها، برای انسان‌ها منعکس می‌کند. در نتیجه، رابطه اجتماعی تولیدکنندگان با کار جمعیشان خود را به مثابه رابطه‌ای اجتماعی

میان ابژه‌ها که مستقل از خود آنان وجود دارد به آنان نشان می‌دهد. از طریق این معاوضه^۱ محصولات کار انسانی کالا - ابژه‌های حسی - فراحسی یا اجتماعی - می‌شوند... فقط روابط اجتماعی خاص در میان مردم است که در این جا شکل وهم‌گون رابطه‌ای میان چیزها را به آنان وانمود می‌کند. برای یافتن تمثیل باید وارد قلمرو نامعلوم و آشفته دین شویم. در آن‌جا، به نظر می‌رسد محصولات ذهن انسانی حیاتی از آن خود دارند و به صورت اشکال مستقل وابسته به یکدیگر و آدمیان ظاهر می‌شوند. همین امر برای محصولات دست انسانی در جهان کالاها روی می‌دهد. من این را بت‌پرستی‌ای می‌نامم که مرید محصولات کار است به مجرد آن‌که به شکل کالا تولید می‌شوند، و به این ترتیب از تولید کالایی جدایی‌ناپذیر است.^(۲۲)

به این دلیل که تولیدکنندگان کالاها (یعنی تولیدکنندگان هر نوع ابژه‌ای با شکل یا ساختار کالا) تنها از طریق مبادله کالاها به مثابه کالاها - بنابراین، به مثابه «چیزها» - وارد روابط انسانی - اجتماعی می‌شوند، روابط اجتماعی‌ای که شالوده یا علت اصلی کالاهاست برای خود تولیدکنندگان به صورت روابط اجتماعی مربوط به فرایند کار انسانی اجتماعی ظاهر نمی‌شود. در مقابل، این روابط اجتماعی زیربنایی برای آن‌ها صرفاً روابط «عینی» میان خودشان در مقام تولیدکنندگان به نظر می‌رسد، در حالی که برعکس، روابط عینی میان کالاها خصیصه روابط شبه شخصی میان کالا - موجوداتی^۲ را می‌پذیرد که به نحوی مستقل در بازار کالا، که قوانین خودش را دارد، عمل می‌کنند.^(۲۳)

در ابتدا انسان‌ها به این واژگونی آگاهی ندارند، زیرا خودآگاهی خود آنان مطابق با آن شیء‌گونه شده است. ولی مارکس همچنین نشان می‌دهد که او این واژگونی را فقط شکلی اجتماعی و اقتصادی تلقی نمی‌کند که به شیوه‌ای خاص، و نه شکلی دیگر، تحول یافته است، بلکه آن را شکلی می‌داند که به

لحاظ تاریخی تغییرپذیر است. با این همه، نخست این ظرفیتِ تغییر در واقعیت، به دلیل شکل ارزشی تثبیت شده و کامل شده کالا در قالب پول، مخفی است،^(۲۴) به طوری که به نظر می‌رسد تنها می‌توان قیمت کالا را تغییر داد، ولی نه خصیصه کالاییِ ابژه‌های قابل استفاده را. ولی مارکس می‌گوید که از مقایسه با دیگر روابط تاریخی اجتماعی و اقتصادی مستقیماً روشن می‌شود که چنین نظم اقتصادی اجتماعاً تعیین شده‌ای که در آن محصول کار به عنوان کالا در مقابل تولیدکننده‌اش به مثابه موجود مستقلی قرار می‌گیرد تماماً منحرف است. برای مثال، هر چند می‌توان در مورد «اعصار تاریک» اروپای قرون وسطی، با روابط وابستگی شخصی آن‌ها، داوری کرد، روابط اجتماعی میان انسان‌ها در کارشان دست کم در آن‌جا روابط شخصی خودشان به نظر می‌آید^(۲۵) و «مبدل به روابط اجتماعی میان چیزها» نشده است. از آن‌جا که، در این مورد، «روابط وابستگی شخصی مبنای موجود جامعه را تشکیل می‌دهد، نه کار و نه محصول هیچ یک لازم نیست آشکالی خیالی و موهوم متفاوت با واقعیتشان به خود بگیرند. شکل طبیعی کار، جزئی بودن آن، و نه، آن گونه که در مورد تولید کالایی صادق است، کلیت آن، در این‌جا شکل اجتماعی آشکار آن است.»^(۲۶)

مارکس امکان نظام اجتماعی کمونیستی آینده را به منزله دنباله یا بسط این دیدگاه تاریخی طراحی می‌کند تا «شفافیت» رابطه اجتماعی آن را نسبت به محصولات کار خودش در تقابل با انحراف پیچیده و نانسانی بودن جهان مدرن کالاها قرار دهد. از این رو، جهان کالاها را تنها از طریق تغییر بنیادی کل شرایط واقعی وجود انسانی می‌توان پشت سر گذاشت. جذب مجدد خصیصه کالایی در خصیصه محصولات به مثابه ابژه‌های استفاده نه تنها نیازمند سرمایه‌زدایی کردن است،^(۲۷) بلکه مستلزم جذب مجدد ضروری شخص پاره‌پاره و شیء شده در شخص «طبیعی» است، شخصی که سرشت انسانی‌اش از نظر مارکس مبتنی بر این واقعیت است که او ذاتاً حیوانی سیاسی است.^(۲۸)

نمود سیاسی از خود بیگانگی انسانی در جامعه بورژوایی

انتزاع دولت به معنی دقیق کلمه را باید فقط در دوران مدرن یافت، زیرا انتزاع زندگی شخصی فقط در دوران مدرن روی می‌دهد.
انسان واقعی این دوران مدرن، شخص منفرد متعلق به ساخت دولت کنونی است.

(مارکس، «نقد فلسفه حق هگل»)

نمود مخصوصاً سیاسی از خود بیگانگی انسانی تناقض درونی میان دولت مدرن و جامعه بورژوایی است؛ به عبارت دیگر، میان انسان در جامعه بورژوایی و دولت بورژوایی به خودی خود است: این واقعیت که انسان تا حدی فردی خاص یا مستقل و تا حدی شهروندی عمومی است، ولی، در هر یک از این جنبه‌ها، انسانی «کامل» نیست (که برای مارکس به معنای موجودی بدون تناقض است). نقد مارکس از اقتصاد، به عنوان نقد «اقتصاد سیاسی»، پیشاپیش نقد غیرمستقیم شرایط اجتماعی و اقتصادی زندگی انسانیت درگیر در فعالیت معین اقتصادی است، و درست همان طور که نقد او از کالا به خصیصه کالایی تمام ابژه‌های جهان ما، ساختار بنیادی هستی‌شناختی آنها، می‌پردازد، که شکلی انحرافی و شیء شده از وجود انسانی است، نقد جامعه بورژوایی و دولت بورژوایی هم به سرشت انسان در جامعه مدنی به معنای دقیق کلمه، شکلی معین از وجود انسانی، یعنی وجود شخصی، انسانیت خصوصی شده، می‌پردازد. مارکس نقد موضوعی‌اش را از شرایط اساسی اجتماعی-اقتصادی زندگی مدرن نخست در «نقد فلسفه حق هگل»^(۲۹) و در مجادله‌اش با مقاله برونو باوئر^۱ در باره مسئله یهود مطرح می‌کند. (از اظهارات مربوط ولی غیرنظام‌مند در خانواده مقدس می‌توان در این جا صرف نظر کرد.) هر دو مقاله مفهوم از خود بیگانگی انسانی را در شکل

اجتماعی - سیاسی اش به نحو نظام مند تدوین می کنند. جزئیت یافتگی انسانی که در این آثار آماج حمله قرار می گیرد جزئیت یافتن انسان در مقام صاحب پول و کالاها نیست، بلکه جزئیت یافتگی انسانی به معنای دقیق کلمه، در تقابل و تضاد با کلیت عام وجود، است. آنچه در انسان بورژوا متمایز است، آنچه او را از کلیت زندگی عمومی جدا می کند و بیرون می کشد، این است که وجود انسانی اش در درجه اول وجود فردی خصوصی، و به این معنا، «بورژوایی» است.

نقد این جزئیت یافتگی انسان ها در جامعه بورژوایی دقیقاً، حتی در جزئیات، نقد هگل از جامعه بورژوایی را دنبال می کند،^(۳۰) زیرا «هگل نباید به دلیل توصیف سرشت دولت مدرن با توجه به اوضاع محکوم شود، بلکه به جای آن باید به این دلیل محکوم شود که آن را به منزله ذات دولت نشان می دهد» و نیز به این دلیل که، در کل، امر تجربی را «در هاله ای از ابهام می پیچد» و، در نتیجه، محتوای بحث های او «احمقانه ترین ماتریالیسم» (!) می شود («نقد فلسفه حق هگل»). هگل از آن لحاظ ماتریالیست است که امر در واقعیت معلوم را ضرورت ذاتی و درونی تلقی می کند و آن را به لحاظ فلسفی همچون امری مطلق فرض می کند. آنچه هگل عملاً و واقعاً توصیف می کند، از نظر مارکس، چیزی جز ستیزه فراگیر میان جامعه بورژوایی و دولت نیست. «عظمت هگل در آن است که او جدایی جامعه بورژوایی و جامعه سیاسی را به چشم تناقضی مشاهده می کند. آنچه نادرست است این است که او به صرف نمود راه حل آن قانع می ماند» («نقد فلسفه حق هگل»). آنچه هگل از پیش درک کرده بود، و آنچه مارکس برایش اهمیت محوری قائل شده است، ویژگی اساساً خصوصی و شخصی انسان در جامعه بورژوایی است. بنابراین، منزلتی جزئی در جامعه بورژوایی، به موجب خصلت شخصی اش، ابداً دارای خصلت سیاسی نیست.

شهروند واقعی خود را در سازمانی دوگانه می یابد: [سازمان] بوروکراتیک،

که تعین خارجیِ صوریِ دولتِ جدا شده است، قدرت حکومتی‌ای که به شهروند در واقعیت مستقلش ارتباط ندارد، و [سازمان] اجتماعی، سازمان جامعهٔ مدنی. ولی در قلمرو دومی، او فردی منفرد خارج از دولت می‌ماند: قلمرو خصوصی به دولت سیاسی به معنای دقیق کلمه ارتباطی ندارد... او برای عمل کردن به عنوان شهروندی واقعی، برای کسب کارآیی و اعتبار سیاسی، باید از واقعیت خود به عنوان شهروند جدا شود، خود را از آن منتزع کند، و از این زندگی سازمان یافتهٔ کامل به خلوت فردیتش پناه برد؛ زیرا تنها نوع موجودیتی که در مقام شهروند در دسترس دارد فردیت خالص محض اوست، به این دلیل که وجود دولت در مقام حکومت بدون او تضمین شده است و وجود او در جامعهٔ مدنی بدون دولت تضمین گردیده است. تنها در تناقض با این اجتماعات از پیش موجود، تنها در مقام فرد، است که او می‌تواند شهروند باشد. موجودیت او در مقام شهروند موجودیتی است که در خارج از موجودیت اشتراکی او قرار دارد، و، بنابراین، مطلقاً فردی است. (۳۱)

این تفکیک میان منافع خاص و عمومی، که خود آدمیان را که در آن، در قالب موجودیتی عمدتاً شخصی ولی با این حال عمومی زندگی می‌کنند تقسیم می‌کند، آن چیزی است که مارکس از خود بیگانگی انسانی می‌خواند و به این عنوان با آن می‌ستیزد. زیرا بورژوا در مقام شهروند - از آن‌جا که او فردی منفرد برای خویش است - ضرورتاً چیزی غیر از خودش است، نسبت به خودش خارجی و بیگانه است، درست به همان بیگانگی زندگی شخصی‌اش نسبت به دولت از سوی دیگر. دولت او دولتی «انتزاعی» است. زیرا به مثابه سازمان اداریِ عقلانیِ بوروکراتیک خود را از زندگی واقعی، یعنی زندگی خصوصیِ شهروندان، منتزع می‌کند، درست همان‌طور که آنان، در مقام افراد، خودشان را از دولت منتزع می‌سازند. به این ترتیب جامعهٔ بورژوایی کنونی به منزلهٔ یک کل، اصلِ محقق شدهٔ فردگرایی است؛ هدف غایی‌اش موجودیت فردی است، هدفی که تمام چیزهای دیگر فقط

وسيله‌ای برای آن هستند. رسالت انسان برای آن‌که عضوی از دولت باشد تا زمانی که شرایط واقعی زندگی مدرن مستلزم و متضمن جدایی زندگی واقعی از زندگی سیاسی است لزوماً رسالتی «انتزاعی» می‌ماند. خود انسان مدرن، در مقام فردی خاص، در مقابل قلمرو عام همگانی، تنها شکلی خصوصی از آدمی است. زندگی جمعی کمونیستی درست مقابل این است؛ در آن‌جا افراد، در مقام افراد، به طور کامل و به نحوی شخصی در دولت به مثابه نظام حکومتی یا دولت^۱ شان شرکت می‌کنند.^(۳۲)

مارکس در نامه‌ای به سال ۱۸۴۳ تصمیم خود را اعلام می‌کند مبنی بر استخراج «واقعیت حقیقی از آشکال خود واقعیت موجود که آن [یعنی واقعیت حقیقی] را هدف غایی خود قرار داده و برای آن مبارزه می‌کنند»، و نیز مبنی بر استخراج تضاد و ستیزه‌ای درون آدمی در جامعه بورژوایی از تضاد و ستیزه درون دولتی که اساساً غیرسیاسی است به این دلیل که تنها سیاسی است. او بدین وسیله درصدد است از طریق این نقد جهانی که پیر و سالخورده شده است، جهانی نو کشف کند.^(۳۳) در واقع، شرح و تفصیل «اثباتی» دریافت او از جامعه انسانی و از آدمیان تماماً و تنها به منزله تعالی^۲ انتقادی تناقض مسلم فرض شده در جامعه بورژوایی میان زندگی عمومی و خصوصی بسط می‌یابد. انسانیت خصوصی شده فرد بورژوا باید به شکلی از زندگی اشتراکی تعالی یابد که کل هستی انسان، از جمله وجود «نظری» او را در برگیرد و او را به موجود عام کمونیستی تبدیل کند؛ و این در تضاد صریح با کمونیسم «واقعی» (کابه،^۳ وایتلینگ^۴ و دیگران) است، کمونیسمی که خود همچنان «انتزاع جزمی مجزایی» است به این دلیل که همچنان «نمودی از اصل انسان‌گرایانه‌ای است که با ضد آن، با زندگی خصوصی، آلوده شده است».^(۳۴) در حقیقت، «اصل کلی سوسیالیستی» که به این نحو درک شود تنها یک سویه از «واقعیت» کامل «زندگی اصیل انسانی» است.

1. res publica

2. transcendence

3. Cabet

4. Weitling

این ویرانی و تقلیل ریشه‌ای و بنیادی تمام شیوه‌های وجود که مجزا و مستقل شده‌اند در عین حال متناظر با فرض مجدد تمام جزئیات‌های مذهبی از جانب خود انسان‌هاست، زیرا دین دیگر «مبنا» نیست، بلکه تنها «پدیده»‌ای است، شیوهٔ نمایان شدن محدودیت‌های انسانی است؛ در حالی که مبناى واقعی، برعکس، محدودیت خود زندگی انسانی برای فرد منفرد است، نوعی از محدودیت که هم در دوران باستان و هم در قرون وسطی ناشناخته بود. (۳۵)

مارکس در بحث خود در بارهٔ نوشته‌های برونو باوئر در بارهٔ مسئلهٔ یهود، مخالفتش را با جزئیات مذهبی انسان شرح می‌دهد. در همان جملهٔ اول، او از محدودهٔ این مسئلهٔ ظاهراً عملی‌تر فراتر می‌رود که چگونه یهودیان می‌توانند در آلمان به لحاظ سیاسی رهایی یابند. رهایی سیاسی یهودیان اهمیتی نخواهد داشت مگر آن‌که آنان «به لحاظ انسانی» نیز رهایی یابند. ولی از نظر مارکس نه یهودیان و نه آلمانی‌ها (که باید آن‌ها را رهایی می‌بخشیدند) به آن معنا رهایی نیافته بودند. «چرا قید و بند جزئی آنان باید آزارنده باشد هنگامی که قید و بند کلی را می‌پذیرند؟» مارکس در این باره با باوئر موافق است که تا زمانی که دولت مسیحی باشد و یهودیان یهودی، آن‌ها به طور برابر نتوانند، یکی از رهایی بخشیدن (یعنی رهایی انسانی) و دیگری از دریافت آن. این تقلیل دادن مسئله به مسئلهٔ روابط مطلقاً «انسانی» از نظر مارکس و باوئر هر دو یگانه روال «انتقادی» و «علمی» محسوب می‌شود. ولی در جایی که مسئله دیگر الهیاتی نیست، باوئر از انتقادی بودن باز می‌ایستد، و در این جا مارکس روش خود را با بررسی رابطهٔ میان رهایی سیاسی و رهایی انسانی پی می‌گیرد. حدود رهایی صرفاً سیاسی در این واقعیت آشکار است که «دولت می‌تواند دولتی آزاد باشد». بدون آن‌که خود انسان انسانی آزاد باشد. آنچه برای رهایی ناب و اصیل یهودیان، همچنان که مسیحیان، لازم است آزادی دین که دولت حکم آن را صادر کند نیست، بلکه آزادی انسانی از دین به

معنای دقیق کلمه است. بنابراین، مسئله مسئله‌ای کلی و اساسی است، که به رهایی از هر نوع جزئیت در زندگی انسانی به منزله یک کل مربوط می‌شود؛ به رهایی از تخصصی شدن حرفه‌ها مربوط می‌شود درست به همان اندازه که به رهایی از دین و خصوصی شدن که فرد را از منافع کلی اجتماعی جدا می‌کند مربوط است.

تفاوت میان شخص مذهبی و شهروند همان است که میان فروشنده و شهروند، میان کارگر روزمزد و شهروند، میان مالک زمین و شهروند، میان فرد در حال معاش و شهروند، وجود دارد. تضادی که انسان مذهبی با انسان سیاسی دارد همان تضادی است که بورژوا با شهروند، و عضو جامعه مدنی با پوست شیر سیاسی‌اش دارد.^۱ (۳۶)

ولی باوئر به این شکاف میان دولت سیاسی و جامعه مدنی - این تضادهای «این جهانی» - توجه نمی‌کند و بحث خود را فقط علیه نمود مذهبی آن‌ها هدایت می‌کند. این تقسیم انسان به یهودی و شهروند، یا پروتستان و شهروند، آن اندازه که یک شیوه صرفاً سیاسی رهایی از دین است، نیرنگی بر ضد شهروندی^۲ نیست. جزئی شدن دین خود صرفاً بیان موقعیت فراگیر گسیخته انسان مدرن در جامعه بورژوایی است. و صرفاً نشان‌دهنده «فاصله گرفتن» کلی «انسان از انسان» یا از خودبیگانگی او (به عبارت دیگر، تمایز ذهنی میان «زندگی فردی و زندگی نوعی»^۳) است.

بنابراین، ما به یهودی‌ها، آن گونه که باوئر می‌گوید، نمی‌گوییم: شما نمی‌توانید بدون آن که خود را کاملاً از یهودیت خلاص کنید از نظر سیاسی رهایی یابید. بلکه می‌گوییم: به این دلیل که شما می‌توانید بدون چشم‌پوشی کامل و مطلق، از یهودیت از نظر سیاسی رهایی یابید است که خود رهایی سیاسی رهایی انسانی نیست. اگر شما یهودیان بخواهید از نظر سیاسی

۱. آن طور که از زمینه در باره مسئله یهود برمی‌آید، پوست شیر ظاهراً کتابه از دولت است. - م.

2. citizenship

3. species life

رهایی یابید، بدون آن‌که از نظر انسانی خودتان را رهایی بخشید، بی‌کفایتی و تناقض تماماً نه در خود شما، بلکه در سرشت و مقوله‌ی رهایی سیاسی است. اگر شما درون این مقوله زندانی شوید، آن‌گاه در حصار کلی شریک هستید. درست همان‌طور که دولت هنگامی که نگرشی مسیحی را نسبت به یهودیان برمی‌گزیند، اگر چه دولت است، مسیحی می‌شود، به همان صورت هم یهودی هنگامی که حقوق شهروندی را طلب می‌کند، اگر چه یهودی است، سیاسی می‌شود. (۳۷)

مارکس سپس ناقص بودن رهایی در خصلت محدود حقوق بشر در فرانسه و آمریکا را نشان می‌دهد. در این جا نیز آشکار است که حقوق بشر حقوق انسانی نیستند، بلکه امتیازات بورژوازی‌اند، زیرا این انسان خاص و به لحاظ تاریخی واقع شده در مقام شهروند به عنوان بورژوا از خودش متمایز شده است. بیانیه حقوق بشر به این ترتیب - در واقع امر - انسان را بورژوا، و شخص منفرد و خاص را شخص ذاتی و اصیل فرض می‌کند.

به این ترتیب هیچ یک از به اصطلاح حقوق بشر، خارج از محدوده انسان خودمحور نمی‌رود؛ انسان در مقام عضو جامعه مدنی، فردی جدا شده از جماعت، در خود فرو رفته و کاملاً دلمشغول نفع شخصی و هوس شخصی‌اش. انسان نه تنها در حقوق بشر، به عنوان موجود نوعی، لحاظ نمی‌شود؛ بلکه برعکس، خود زندگی نوعی، جامعه، همچون نظامی به نظر می‌آید که نسبت به فرد خارجی است، و نیز محدودیتی بر استقلال اولیه اوست. تنها پیوند میان انسان‌ها ضرورت طبیعی، نیاز و نفع شخصی، حفظ دارایی آن‌ها و شخصیت خودمحورانه آن‌هاست. (۳۸)

بنابراین، رهایی اصیل و واقعی انسانی هنوز از راه نرسیده است.

رهایی سیاسی تقلیل دادن انسان است از یک سو به عضوی از جامعه مدنی، فردی مستقل و خودمحور، و از سوی دیگر به شهروند... رهایی انسانی تنها زمانی کامل خواهد بود که شخص منفرد واقعی شهروند انتزاعی را به درون خودش جذب کند؛ زمانی که او در مقام فرد، در زندگی روزمره‌اش، در

کارش، و در روابطش، موجودی نوعی شده باشد؛ زمانی که نیروهای خودش را به عنوان نیروهای اجتماعی شناخته و نظم و سامان داده باشد، به طوری که دیگر این نیروی اجتماعی را از خودش به منزله نیروی سیاسی جدا نکند. (۳۹)

به این ترتیب آزادی‌ای که، به تصور مارکس، انسان باید از طریق رهایی به دست آورد آزادی به معنای مراد شده در فلسفه دولت هگل است، یعنی آزادی‌ای در محدوده بالاترین مرتبه جماعت، در مقابل آزادی ظاهری «فرد مجزا شده». و از آنجا که عضو شهر^۱ یونانی از این لحاظ آزادتر از انسان جامعه بورژوایی بود، و مسیحیت نیز بر حسب اصول اساسی‌اش تا آنجا که هر انسانی را «موجودی خودمختار» تلقی می‌کند «دموکراتیک» است، مارکس می‌تواند بگوید:

عزت نفس انسان، آزادی او، نخست باید در دل انسان جانی دوباره گیرد. فقط این احساس، که با یونانی‌ها از جهان محو شد، و با مسیحیان در غبار آبی ملکوت ناپدید گردید، می‌تواند یک بار دیگر جماعتی انسانی را از درون جامعه خلق کند، دولتی دموکراتیک که عالی‌ترین اهداف انسان‌ها در آن تحقق‌پذیر شود. (۴۰)

آزادی اصیل شخصی در چنین جماعت یا اجتماعی، که به سرشت درونی انسان‌ها جواب می‌دهد، از طریق تغییری اجتماعی که در وجود و خودآگاهی انسانی پدید می‌آید (تغییری که نه صرفاً از درون می‌تواند رخ دهد و نه صرفاً از بیرون) ممکن خواهد شد. در مقابل آن، فرد متفرد جامعه بورژوایی فقط در تخیل خودش آزاد است؛ در واقعیت او تماماً وابسته است و «در ذیل نیروهای عینی گنجانده» شده است. (۴۱)

نمود اجتماعی آشکار از خودبیگانگی انسانی در پرولتاریا

اگر نویسندگان سوسیالیست این نقش جهانی - تاریخی را به پرولتاریا نسبت می‌دهند، ابداً به این دلیل نیست که آن‌ها کارگرها را خدایان تصور می‌کنند، برعکس.

(مارکس، خانواده مقدس، «نظر انتقادی شماره ۲ در باره پرودون»)

مقدمه «نقد فلسفه حق هگل» پیشاپیش این حکم را در خود دارد: «پرولتاریا فروپاشی جامعه، به عنوان پایگاه یا منزلتی خاص، است.» امکان اثباتی‌رهایی انسانی در پرولتاریاست، نه به این دلیل که طبقه خاصی از جامعه بورژوایی است، بلکه به این دلیل، و از این لحاظ، که جامعه‌ای بیرون از جامعه است، جامعه‌ای

که ادعای هیچ‌گونه منزلت سنتی ندارد مگر منزلتی انسانی، که مخالف پیامدهای خاصی نیست جز این که در کل مخالف فرض‌های نظام سیاسی آلمان است؛ قلمروی که، سرانجام، نمی‌تواند خود را بدون رها ساختن خویش از تمام قلمروهای دیگر جامعه، و، بنابراین، بدون رها ساختن تمام این قلمروهای دیگر، که، به طور خلاصه، فقدان کامل انسانیت است، رهایی بخشد و تنها از طریق نجات کلی انسانیت می‌تواند خود را نجات دهد. (۴۲)

فلسفه مارکس، که انسان را در مقام «موجودی نوعی» برترین موجود می‌دانست، با پرولتاریا به این معنا، اسلحه طبیعی خود را یافت، در حالی که در مقابل، پرولتاریا اسلحه فکری‌اش را در فلسفه مارکس پیدا کرد. «فلسفه مغز این رهایی است و پرولتاریا قلب آن.» به همین قیاس، در خانواده مقدس مارکس اظهار می‌دارد که هر چند طبقه مالک و پرولتاریا اساساً از خودبیگانگی یکسانی نشان می‌دهند، طبقه مالک درون این از خودبیگانگی خود را خرسند و پابرجا احساس می‌کند و آگاهی انتقادی از موقعیتش ندارد، در حالی که آن یک، طبقه‌ای است که «از انسانیت‌زدایی شدنش آگاه است و،

در نتیجه، برای غلبه بر آن تلاش می‌کند». به عبارتی، پرولتاریا یا طبقه کارگر خود آگاهی «کالا»ست، زیرا باید خود را درست مانند کالایی بیگانه کند، ولی دقیقاً با انجام دادن این کار آگاهی‌ای انتقادی - انقلابی، آگاهی طبقاتی، ایجاد می‌کند. با این همه، کارگر، به معنایی خاص، کم‌تر از بورژوا انسانیت‌زدایی شده است، زیرا او به نحوی که به وضوح آشکار است چنین شده است، نه به نحوی که از او مخفی باشد یا آرمانی شده باشد.^(۴۳) از آنجا که پرولتاریا در شرایط زندگی‌اش تمامی شرایط زندگی کل جامعه مدرن را «در اوج نانسانی بودنشان» گرد می‌آورد نمی‌تواند خود را بدون رهایی بخشیدن کل جامعه رها سازد. این کارکرد عمومی - انسانی پرولتاریا در ایدئولوژی آلمانی با اشاره به عمومی شدن اقتصاد جهانی و داد و ستد مدرن بسط بیش‌تری می‌یابد:

فقط کارگران امروزی، که از تمام فعالیت‌های مستقل کنار گذاشته می‌شوند، می‌توانند ادعای فعالیت مستقل کامل و نامحدود خود را کنند، فعالیتی که مبتنی بر تصرف تمام نیروهای تولیدی و تحول بعدی تمام قواست. تمام تصرفات انقلابی گذشته گستره محدودی داشتند؛ افرادی که فعالیتشان از رهگذر ابزار محدود تولید و داد و ستد محدود دستخوش محدودیت شده بود تنها می‌توانستند این ابزار محدود را تصرف کنند و، در نتیجه، فقط اشکال جدیدی از محدودیت به دست آورند. ابزار تولید آن‌ها داراییشان می‌شد، ولی آن‌ها خود همچنان تابع تقسیم کار و ابزار تولید خودشان بودند. در تمام تصرفات گذشته توده‌ای از افراد تحت سلطه ابزار تولید واحدی می‌ماندند، ولی هنگامی که کارگران تصرفات خود را به انجام رسانند، انبوهی از ابزارهای تولید باید تحت سلطه هر فرد درآید و دارایی باید تحت سلطه همگان باشد. داد و ستد مدرن جهانی تنها از این طریق می‌تواند تحت سلطه فرد درآید که تحت سلطه همگان قرار گیرد.^(۴۴)

بنابراین، نه به این دلیل که کارگران «خدایان» تلقی می‌شوند، بلکه به این دلیل که پرولتاریا از نظر مارکس انسان به لحاظ کلی، [یعنی] موجود نوعی را

در نفی خود، در نهایت از خودبیگانگی، مجسم می‌کند است که پرولتاریا اهمیتی اساسی و کلی، مشابه خصیصه کالایی تمام ایزه‌های مدرن، دارد. از آن‌جا که کارگر مزدبگیر بر اثر «مشکلات مادی زندگی» کاملاً خارجیت می‌یابد، از آن‌جا که او به هیچ وجه «انسان» نیست، بلکه صرفاً کسی است که نفع می‌رساند و نیروی کارش، کالایی شخصیت یافته، را می‌فروشد، وضعیت او کارکردی عام دارد. در وجود او اقتصاد خود را به واضح‌ترین صورت به منزله تقدیر انسانی ظاهر می‌کند، و با اهمیت محوری پرولتاریا به منزله اصل مسئله اجتماعی مدرن، نظام اقتصادی ضرورتاً «آناتومی» جامعه بورژوایی می‌شود. با خودرها سازی پرولتاریا، به عنوان قشر عامی که هیچ منفعت خاصی ندارد که مدعی آن شود، نحوه خصوصی وجود انسانی، به همراه مالکیت خصوصی و اقتصاد سرمایه‌داری خصوصی، که عناصر اصلی خصیصه خصوصی‌اش را تشکیل می‌دهند، از میان می‌رود. این شیوه به صورت انسانیت عام جماعتی با مالکیت مشترک و نظام اقتصادی مشترک که تمام اعضایش در آن شرکت دارند تعالی می‌یابد. عدم وابستگی محض فرد بورژوا جایش را به آزادی اثباتی بالاترین مرتبه جماعت می‌دهد، که نه اجتماع «کوچک‌ترین اشکال اجتماع محلی» است نه «روابط بی‌میانجی در میان افراد» است،^(۴۵) بلکه اجتماع زندگی عمومی است.

مارکس به شیوه جامعه‌شناسی تخصصی شده تجربی به سادگی پیوندها، ارتباطات، همانندی‌ها و «تعاملات»^(۴۶) میان قلمروهای جدا و اساساً برابر واقعیت، یا عوامل را، که فرض می‌شود مجموع آن‌ها واقعیت را به منزله یک کل تشکیل می‌دهد، بررسی نمی‌کرد. او قائل به تجربه‌گرایی انتزاعی نبود.^(۴۷) با این حال، چندان هوادار ماتریالیسم فلسفی انتزاعی هم نبود که قاطعانه بخواهد همه چیز را فقط از اقتصاد استنتاج کند؛ بلکه مارکس کلیت منسجم جهان انسانی ما را برحسب از خودبیگانگی انسانی، که اوج آن را در پرولتاریا می‌دید، تحلیل کرد. از خودبیگانگی نیز از جنبه فراتر رفتن ممکن از آن

نگریسته می‌شود، که معنای آن در نظر مارکس برابر است با فراتر رفتن از تناقضات بورژوازی (آن گونه که هگل آن‌ها را صورت‌بندی کرده بود) جزئیت و عمومیت، حوزه خصوصی و عمومی، در جامعه‌ای که نه تنها بی‌طبقه است بلکه از هر لحاظ عقل‌زدایی شده است، و «انسان به معنای دقیق کلمه» در آن یک موجود نوعی اجتماعی است.^(۴۸) این واقعیت که این از خود بیگانگی با شیوه و مرحله تحول تولید «مادی»، و با تقسیم «طبیعی» کار – یا در کل با مجموع شرایط زندگی انضمامی – تعیین می‌شود به این معنی نیست که از خود بیگانگی مورد بحث چیزی نیست مگر محصول تحریف خاص مطلقاً اقتصادی. این از خود بیگانگی نه نتیجه «درون‌گرایی» خیالی محض است نه نتیجه «خارجیت‌ها»ی همه‌جانبه محض، زیرا این دو جدا از هم نیستند اگر «انسان» عبارت از «جهان» آدمیان، «زندگی» اش «بیان یا نمود زندگی»، و «خودآگاهی» اش «جهان‌آگاهی» باشد.

ایدئولوژی آلمانی، و تا حدی خانواده مقدس، از «نقد فلسفه حق هگل» پیش‌تر می‌روند، ولی نه با رها کردن اصل از خود بیگانگی انسانی، بلکه با انضمامی‌تر کردن آن. این دریافت انضمامی‌تر می‌شود، ولی نه از رهگذر مبتنی کردن آن بر عامل اقتصادی انتزاعی به عنوان علت، بلکه از رهگذر تکمیل آن با زمینه انضماماً متمایز شده شرایط واقعی زندگی، و با بخشیدن تعیین انضمامی – تاریخی به مقوله انسان.^(۴۹) با این همه، انسان «واقعی» نیز تنها انسان «در هستی اتفاقی یا عرضی اش نیست... آن گونه که می‌آید و می‌رود... آن گونه که بر اثر کل سازمان جامعه ما عینیت می‌یابد»، این صرف «ظاهر» خودش؛ بلکه «واقعیت حقیقی» او در ایده انسان قرار دارد.

ایده مارکس از انسان نظرپردازانه‌تر از ایده هر منتقد دیگر جامعه نیست، ولی چیزی هم نیست که به لحاظ تجربی معلوم و مفروض باشد. به تصور مارکس، واقعیتی که این ایده به آن متکی است مسئله جامعه در روند تاریخی تحول آن است، و این «واقعیت محرک اندیشه است» به جای آن که «اندیشه

در تلاش برای تسخیر واقعیت باشد». بی‌تردید، مارکس در ایدئولوژی آلمانی با «وجدان فلسفی‌اش تسویه حساب» کرده بود، ولی در تقابل با «علم علمی»^(۵۰) بسیاری از مارکسیست‌ها، او هنوز دارای وجدانی فلسفی بود، و این وجدان نه تنها مارکس هگلی را بر آن داشت که «شرایط واقعی» وجود انسانی را توضیح دهد، بلکه مانع از آن شد که او از آن شرایط چیزی را مطلق کند، و نیز مارکس را از محو کردن «آگاهی» در «موجود اجتماعی» یا عکس آن باز داشت. به جای آن، مارکس می‌خواست فلسفه را با فراتر رفتن از آن تحقق بخشد و از طریق این تحقق بخشیدن از آن فراتر رود.^(۵۱) ولی شکل و شیوه پیشنهادی مارکس برای تحقق بخشیدن فلسفه را لزوماً آن چیزی تعیین می‌کرد که او با آن به مثابه امر «حقیقتاً موجود» در محدوده آنچه وجود دارد مواجه می‌شد، و نیز آن چیزی که، بر همین قرار، در تحلیل نهایی، مطلوب او بود - که چیزی بسیار متفاوت با [مطلوب] و بر بود.

یادداشت‌ها

1. Korsch, 1923, p. 74, n. 66.

با وجود این، در نظریه‌های ارزش افزوده (*Theories of Surplus Value*)، جلد ۱، می‌خوانیم: «انسان خودش اساس تولید مادی خویش است، همان‌طور که اساس کل تولیدی است که می‌کند. بنابراین، تمام شرایطی که بر انسان، سوژه یا فاعل تولید، تأثیر می‌گذارد، تأثیر بیش‌تر یا کم‌تری بر تمام کارکردها و فعالیت‌های او، از جمله کارکردها و فعالیت‌هایش در مقام آفریننده ثروت مادی، آفریننده کالاها، می‌نهد.»

2. Karl Marx, Friedrich Engels, *MEGA*, I/1/1.

این موضوع مربوط است به نیمه نخست از جلد اول نخستین بخش این اثر:
Karl Marx/Friedrich Engels: Historisch - Kritische Gesamtausgabe, ed. D.

Riazanov (1927 onwards) [Eds].

۴. نک به «Hegel und Hegelianismus», in *Zeitschrift für deutsche Bildung*, Löwith, NOV. 1931.

۵. این واقعیت که «جهان‌وطنی» می‌تواند از در مخالفت و تضاد با زندگی دولت وارد شود نشان می‌دهد که مقصود هگل از این اصطلاح نوعی فرامیت‌گرایی (انترناسیونالیسم) بوده است. به منظور آگاهی از آن دیدگاه مخالف جهان‌وطنی که مارکس ابراز می‌کند نک به یادداشت ۳۸.

۶. این تفاوت بنیادی در تعریف انسان (از هگل و فویرباخ تا مارکس) که ویژگی تحول فلسفه در قرن نوزدهم است در تعریف هستی‌شناختی هایدگر از انسان به مثابه «موجود» / «existent» (دازاین) تا حدی در درون دریافتی واحد و یکپارچه جای گرفت. نک به بررسی و نقد من در

Theologische Rundschau, nos 1 and 5, and in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, no. 5.

۷. نک به

Löwith, «Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», *Logos*, 1928, and Löwith, 1928, pp. 5–13.

همچنین، نک به نقد مشابه روگه از بند ۱۹۰ فلسفه حق هگل در

Aus früherer zeit, vol. IV, p. 359.

۸. «نخستین اقدام من آن بود که فلسفه را موضوع و مشغلهٔ انسانیت کنم. ولی هر کس که این راه را در پیش گیرد ضرورتاً به آن جا می‌رسد که انسان را موضوع و مشغلهٔ فلسفه کند و از خود فلسفه فراتر رود؛ زیرا فلسفه تنها هنگامی موضوعی انسانی می‌شود که از فلسفه (یعنی فلسفه جدا شدهٔ آکادمیک) بودن باز ایستد» (فویرباخ، همان). مارکس این اصل را هنگامی که ادعا می‌کند «جهان را فلسفی کردن» (همان کاری که هگل می‌کند) ضرورتاً «این جهانی کردن فلسفه» است، به طوری که «تحقق» آن «از میان رفتن» آن نیز هست به صورتی تمیز دهنده‌تر و دقیق‌تر بازگو می‌کند. هِرِدِر (Herder) از پیش این مسئله را مطرح کرده است: «فلسفه چگونه می‌تواند با امور انسانی و سیاست آشتی کند به قسمی که واقعاً در خدمت آن‌ها باشد؟» پاسخ او ضرورت «عقب‌نشینی» فلسفه در «انسان‌شناسی» است.

۱۰. تفاوت میان مارکس و فویرباخ را، که به موجزترین وجه در اثر معروف «توهایبی در باره فویرباخ» خلاصه شده است، می‌توان با این عبارت کلی شرح داد: مارکس، که اندیشه‌های خود را بر رویکرد انسان‌شناسانه فویرباخ مبتنی کرده است، محتوای آموزه هگل در باره روح عینی را در تقابل با صورت‌بندی انتزاعی من - تویی فویرباخ از مسئله مطرح می‌کند. او با فویرباخ مخالفت می‌کند، زیرا فویرباخ صرفاً انسان «انتزاعی»، یعنی انسان جدا شده از جهان، را اساس فلسفه قرار داده است، در حالی که درست همین «جهان» شرایط سیاسی و اقتصادی زندگی است که فلسفه حق هگل آشکار کرده است. آنچه بلامنازع می‌ماند فقط دستاورد فویرباخ در بازگشت از روح مطلق به انسان طبیعی است. ولی نحوه تعریف او از انسان - یعنی منحصرأ به عنوان موجود نوعی طبیعت‌گرا، و برحسب هستی حسی و رابطه‌اش با دیگری - به مارکس ثابت می‌کند که فویرباخ فقط هگل را «کنار نهاده» و به نحو انتقادی از او فراتر نرفته است. فویرباخ انسانی ساخته است که به بهترین نحو در واقعیتش حکایت از فرد منفرد بورژوا می‌کند. نظریه «من و تو»ی او، مانند فرد منفرد بورژوا در عمل، به روابط خصوصی میان افراد در «محبت» و «دوستی» ظاهری برمی‌گردد، بدون شناخت این امر که نه تنها شرایط «مطلقاً انسانی» آشکار زندگی، بلکه ساده‌ترین ایزه‌ها یا موضوعات «ادراک حسی»، به موجب شرایط کلی اجتماعی و اقتصادی جهان او شکل می‌گیرد و به او داده می‌شود (ایدئولوژی آلمانی). بنابراین، مارکس در موضع استفاده از تحلیل‌های انضمامی هگل در فلسفه حق - که او آنها را از لحاظ دعاوی فلسفیشان در هم می‌کوبد - ضد فویرباخ است و از سوی دیگر، به هگل از منظر انسان‌شناسانه فویرباخ حمله می‌کند. او از هگل در مقابل فویرباخ دفاع می‌کند زیرا هگل اهمیت قاطع و تعیین‌کننده مسیر کلی و اجتماعی رویدادها برای هر فرد را نشان می‌دهد، و به هگل حمله می‌کند زیرا او از نظر فلسفی این شرایط کلی و عام را مطلق و پیچیده و اسرارآمیز کرده است. ولی فویرباخ خودش از خصوصیت ابتدایی بودن تزه‌های خویش آگاه بود، همان‌طور که آشکارا از پیشگفتار اصول (Principles) او معلوم است، پیشگفتاری که با این گفته پایان می‌پذیرد که «پیامدها»ی اصول فلسفه «آینده» او حتماً ظاهر خواهد شد. این نتایج (پیامدها) را مارکس اخذ می‌کند.

۱۱. مارکس از آغاز اعتقاد داشت که انسان به لحاظ سرشتش «انسان در جامعه» است، یعنی موجودی اجتماعی است؛ این شرط لازم (conditio sine qua non) انسان‌شناسی اوست. «اگر انسان به لحاظ سرشتش اجتماعی است، سرشت حقیقی‌اش تنها در جامعه پرورش می‌یابد، و نیروی سرشتش را باید نه با نیروی افراد منفرد بلکه با نیروی جامعه سنجش کرد» (خانواده مقدس، نک به پیشگفتار گامی به سوی نقد اقتصاد سیاسی، و تز دهم در باره فوئرباخ).

12. Lukàcs, 1923, section 1 of «Reification and the consciousness of the proletariat»

لوکاخ در این جا برای نخستین بار ساختار بنیادی و معنای تحلیل کالا نزد مارکس را از منظری هگلی شرح می‌دهد.

۱۳. مقاله مارکس،

[Eds] «Debatten über das Holzdiebstahlgesetz» در *Rheinische Zeitung* اکتبر - نوامبر ۱۸۴۲، منتشر شد، و در MEGA I/1/1 مجدداً انتشار یافت.

14. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*

(رساله دکتر، ۱۸۴۱، منتشر شده در MEGA I/1/1).

15. *The Holy Family*

نک به روایت مشابه، در «نقد فلسفه حق هگل»، در باره امکان ناپذیری غلبه بر از خود بیگانگی انسانی درون دولتی که هنوز «سیاسی» است، خواه شکل آن پادشاهی باشد خواه جمهوری.

16. *The German Ideology*, pt III, «Saint Max».

17. *ibid.*, pt I, section B, «The real basis of ideology».

توجه خاصی که وبر، در اقتصاد و جامعه، به جامعه‌شناسی تاریخی شهر می‌کند بار دیگر به وضوح هویت واقعی از خود بیگانگی و عقلانیت را نشان می‌دهد.

۱۸. نک به ایدئولوژی آلمانی، و نیز آنتی دورینگ (Anti - Dühring) انگلس. طنز انگلس در باره «دستفروش‌ها و معماران» دورینگ مشابه این حکم مارکس است که «در اصل تفاوت میان باربر و فیلسوف از تفاوت بین سگ نگهبان و سگ تازی روسی کم‌تر است. تقسیم کار است که شکاف عمیقی میان آن‌ها ایجاد کرده است.»

۱۹. ایراد شده در ضیافت چهارمین سالگرد *People's Paper*. منتشر شده در

People's Paper, 19 April 1856.

۲۰. در این خصوصیت دوگانه کالا تقسیم درونی خاصی در خود جامعه تولیدکننده کالا نشان داده می‌شود؛ زیرا خود کالا «ماده‌ای اجتماعی» - کار انتزاعی انسانی - اجتماعی - است. وبر در روایتش از بازار بورس هنوز این جدایی تولید و مصرف را با عبارات مطلقاً مارکسی بیان می‌کند.

۲۱. این تحلیل مارکس حدود اجتماعی تحلیل هایدگر را، در وجود و زمان، از «جهان محصولات» (*Werkwelt*) به طور غیرمستقیم نشان می‌دهد. از طریق جهت‌گیری هر هستنده درون‌جهانی (*inner - worldly*) به سوی اگزیستانس یا وجود (دازاین) هر فرد، نه تنها مسئله سرشت اجتماعی اگزیستانس یا وجود به مسئله «آدم» یا «فرد منتشر» (*Man*) تقلیل می‌یابد، بلکه در همان حال خصیصه اجتماعی ابژه‌های مورد استفاده ما - سرشت اجتماعی «محصول» در دسترس - از حیث تمایز هستی‌شناختی‌اش بررسی نشده می‌ماند. این واقعیت که محصول ما خصیصه کالا دارد و نیز کالا عنصری «اجتماعی» است تنها وقتی آشکار می‌شود که خود وجود (*existence*) نه تنها به صورت اجتماعی اساسی و عمومی با دیگران تلقی شود، بلکه همچنین اجتماعی به شمار آید که در آن یکایک افراد، و کل افراد با یکدیگر، خصیصه‌ای کلی از طریق جامعه به دست می‌آورند. نحوه «کلیت یافتن» آن‌ها در جامعه بورژوایی به گونه‌ای است که جامعه، جامعه‌ای از «افراد جزئیت یافته»، «کلیتی انتزاعی» می‌شود و به این ترتیب خصیصه اجتماعی خودش را مخفی می‌کند. (نک به پیشگفتار مارکس در گامی به سوی نقد اقتصاد سیاسی.) ولی به منظور توصیف فلسفه اگزیستانسیالیستی هایدگر به صورت فلسفه‌ای «خرده‌بورژوایی»، کاری که مارکسیست‌ها و نیز غیرمارکسیست‌ها کرده‌اند، باید به حد کافی جسور بود تا بتوان ادعا کرد که اصلِ تفرد (*individuation*) آن - مرگ - پدیده‌ای خرده‌بورژوایی است. تولستوی از واقعیت مرگ بی‌معنایی کل فرایند اجتماعی تمدن را نتیجه می‌گیرد. (نک به (Weber, «Science as a vocation»

22. *Capital*, vol. I, ch. 1, section 4.

۲۳. در واقع این پیروی از «قوانین خودش» واقعیت بی‌واسطه‌ای نیست که از آن

بتوان آغاز کرد (و بعد اجباراً آن را نسبی کرد) بلکه نتیجه با واسطه کسب استقلال است. نک به نامه انگلس به سی.اشمیت، ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰.

۲۴. نک به سرمایه، جلد ۳، فصل ۲۱، در باره خصوصیت بت‌واره سرمایه سودده.

۲۵. مارکس در سرمایه این را بدیهی تلقی می‌کند که این، تظاهر صرف، «نقاب شخصیت»، است که در پس آن در هر لحظه‌ای سلطه شرایط تولید بر تولیدکنندگان مخفی می‌شود (نک به *Capital*, vol. III, ch. 48).

26. *Capital*, vol. I, ch. 1, section 4.

۲۷. در باره پیوند میان این دو، نک به ویژه به خلاصه روشمند در *Capital*, vol. I, ch. 4، و نامه مارکس به انگلس به تاریخ ۲۲ ژوئن ۱۸۶۷.

۲۸. از دیدگاه تاریخی، بسیار اهمیت دارد که آنچه را مارکس «بیگانگی» انسانیت مدرن می‌داند و مردود می‌شمارد، و وبر «تقدیر اجتناب‌ناپذیر» می‌داند و می‌پذیرد، هگل حتی می‌توانست به نحوی اثباتی توجیه کند. در فلسفه حق (بند ۶۷) هگل می‌گوید که انسان ممکن است محصولات خاص و استفاده به لحاظ زمانی محدود از ظرفیت‌های جزئی جسمانی و ذهنی برای عمل را صورت خارجی دهد، زیرا آن‌ها، درون این محدودیت، تنها رابطه‌ای «خارجی» با «کلیت» و «عمومیت» انسانی دارند. این خارجیت بخشی شخصی را هگل آشکارا با رابطه انسان با چیزها برابر می‌گیرد. با توجه به این رابطه او می‌گوید (بند ۶۱) که شیء دقیقاً و فقط هنگامی به غایت حقیقی‌اش می‌رسد که انسان برای هدفی که شیء به خاطر آن (در تطابق با سرشتش) وجود دارد از آن استفاده کند. تنها به کارگیری شیء — حتی اگر این امر نسبت به شیء «فی نفسه» به ظاهر کاملاً «خارجی» باشد — اعتبار کامل آن را برحسب آنچه هست ثابت و محقق می‌کند. بنابراین، «خارجیت» شیء، که بر اثر به کارگیری آن محقق می‌شود، جوهر ذاتی و اساسی آن است. از این رو، استفاده از شیء معادل با داشتن آن برای خود (*eigen*) است، و این معنای ابتدایی «مالکیت» (*Eigentum*) است. به همین قیاس، کلیت نمود (*expression*) زندگی انسانی و به کارگیری کامل نیروهای انسانی برابر با کلیت جوهر خود زندگی است.

با این همه، از این یکسانی جوهر زندگی شخصی با کلیت نمود آن ابداً آن

نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود که هگل گرفت؛ یعنی این‌که فعالیت تولیدی جزئی خاصی در دوره زمانی محدودی از روز نمی‌تواند با وجود آن، کلیت اسیل تمامی وجود آدمی را نابود کند، و او را موجود جزئیت یافته بیگانه‌شده‌ای سازد، حال «خارجی بودن» فلسفی چنین فعالیتی هرچه باشد. ولی فلسفه هگل، که «روح» را امر «کلی» انسانیت فرض می‌کند، به این واقعیت غیرعقلانی نمی‌پردازد. بر این اساس، این پیوست غیرعادی (مربوط به بند ۶۷) نمایان می‌شود: «تفاوتی که در این‌جا تحلیل می‌شود تفاوت میان برده و خدمتکار خانگی امروز یا کارگر روزمزد یا روزکار است. برده آتنی شاید وظایف سبک‌تر و کار هوشمندانه‌تری داشته است نسبت به آنچه خدمتکاران ما در کل دارند، ولی او با این همه برده بوده، زیرا کل گستره فعالیتش خارجیت یافته است.»

مارکس درست عکس این را نتیجه می‌گیرد، یعنی کارگر روزمزد قانوناً «آزاد» در واقعیت کم‌تر از برده عهد باستان آزاد است، از آن‌جا که هر چند او قانوناً مالک آزاد کار خود و همتای مالک ابزار تولید است، و هر چند خود را نمی‌فروشد و «تنها» نیروی کارش را، برای مدت زمان محدودی، به فروش می‌رساند، ولی او به این ترتیب تماماً کالا می‌شود، زیرا نیروی کار قابل فروشش تمام آن چیزی است که او واقعاً «مالک آن است»، و او باید آن را صورت خارجی دهد تا بتواند زندگی کند (Capital, vol. I, ch. 4, section 3). با این همه، این برده مزدبگیر «آزاد»، از نظر مارکس، مسئله کلی جامعه مدرن تولیدکننده کالا را نیز مجسم می‌کند، در حالی که برده عهد باستان روی هم رفته بیرون از جامعه «انسانی» قرار داشت، که تمام آن چیزی بود که مورد توجه قرار می‌گرفت، به طوری که سرنوشت او اهمیت کلی نداشت. (مقایسه کنید شکلی «صراحتاً» کنایه‌آمیز تمایز هگلی میان کلیت انسانی و خارجیت در بند ۱۴۴ حق طبیعی هوگو (Hugo) را با نقد مارکس در «مانیفست فلسفی مکتب تاریخی قوانین»، *Rheinische Zeitung*، ۹ اوت ۱۸۴۲).

۲۹. در این باره، و نیز در باب مسئله تعیین زمان، که برای این تفسیر بی‌اهمیت

نیست، نک به: E. Lewalter, «Zur Systematik der Marxschen Staats- und Gesellschaftslehre», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol.

۳۰. نک به

A. Ruge, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit»,
Deutsch Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 1842.

۳۱. «نقد فلسفه حق هگل». ربط داشتن این توصیف به خصوص به وسیله نتیجه متضادی که وبر از آن می‌گیرد آشکار می‌شود.

32. *The German Ideology*, pt 1, section C, «Communism».

در همان حال مارکس خاطرنشان می‌کند که تفاوت میان فرد «شخصی» و نسبتاً «عرضی» معنای کاملاً متفاوتی در دوره‌ها و جوامع مختلف دارد؛ بنابراین، برای مثال، «منزلت» یا عضویت خانوادگی او ممکن است معنایی عرضی برای فرد قرن هجدهمی، ولی اهمیتی بسیار شخصی در دوره‌های دیگر داشته باشد. بنابراین، در هر مورد قلمرو جزئی زندگی است که خصیصه متمیز مفهوم حقیقی و کلی «انسان» و «فرد» را تعیین می‌کند. این قلمرو، برای انسان در دوره بورژوایی، قلمرو خصوصی است.

۳۳. نک به نامه مارکس به روگه به تاریخ سپتامبر ۱۸۴۳ (متعاقباً در *Deutsch - Französische Jahrbücher* به سال ۱۸۴۴ منتشر شد [Eds]). ده سال بعد، در سال ۱۸۵۲، مارکس روایت تاریخی مجملی از این «جهان پیر و سالخورده» در هجدهم برومر لویی بناپارت بیان می‌کند. او این مرحله از انقلاب بورژوایی را به مثابه خودکاریکاتوری از انقلاب عظیم بورژوایی سال ۱۷۸۹ تفسیر می‌کند. شور و هیجانات این عصر بدون حقیقت است، و حقایقش بدون شور و هیجان؛ واقعیتش، که تماماً «معقول و بی‌روح» شده است، تنها از طریق وام‌گیری‌هایی می‌تواند پدید آید، تحولش تکرار ثابت همان تنش‌ها و تخفیف‌های قبلی است، تناقضاتش از نوعی که تنها برای کم‌اثر شدن و آنگاه واژگون شدن به اوج می‌رسد، تاریخش تاریخی بدون رویداد، قهرمانانش بدون کردارهای قهرمانی، و نخستین قانونش تزلزل است. اگر برحسب تاریخ این دوره نگریسته شود، روشن است که تا چه اندازه کی‌یرکگارد، با «نقد دوره معاصر»ش، هم‌عصر مارکس است، و تا چه اندازه هر دوی آن‌ها در کارشان گسست قاطعی را با فلسفه روح هگل، اگر چه در جهت‌های متضاد، مجسم می‌کنند.

۳۴. برای آگاهی از دیدگاهی مخالف این نک به

The German Ideology, pt 1, section C, «Communism».

در آن‌جا کمونیسم دقیقاً آن چیزی تصور می‌شود که «واقعاً» وجود دارد، اگر چه «واقعیت» اش عموماً به منزله یک «جنبش» توصیف می‌شود.

۳۵. شخص حقیقی منفرد عهد باستان برده بود، زیرا او سهمی در دولت یا نظام سیاسی جامعه (res publica) نداشت، ولی به همین دلیل او «انسان» به معنای کامل نبود. به همین قیاس، در قرون وسطی هر حوزه خصوصی زندگی حوزه عمومی‌ای را تقویت می‌کرد. «زندگی مردم و زندگی دولت در قرون وسطی عین هم بود. انسان اصل حقیقی دولت بود، ولی انسان ناآزاد.» انقلاب فرانسه بود که برای نخستین بار انسان را به لحاظ سیاسی به عنوان بورژواهایی داد، و به این ترتیب وضعیت خصوصی را به معنای دقیق کلمه به وضعیت خاص هستی انسانی تبدیل کرد، اگرچه هدفش آن بود که هر انسانی را شهروند کند.

36. Marx, «On the Jewish question».

همچنین نک به نامه روگه به مارکس در سال ۱۸۴۳ که در آن گفته مشهور هولدرلین را از هوپریون (Hyperion) به عنوان «شعاری برای موضع‌گیری‌اش» ذکر می‌کند: «شما صنعتگرانی می‌بینید ولی نه انسان‌هایی، متفکرانی ولی نه انسان‌هایی، اربابان و نوکرانی ولی نه انسان‌هایی...»، و ابراز موافقت مارکس در پاسخ به او.

37. «On the Jewish question».

38. ibid.

39. ibid.

۴۰. نامه به روگه، مه ۱۸۴۳، منتشر شده در *Deutsch - Französische Jahrbücher*. بنابراین، دموکراسی حقیقی از نظر مارکس در اصل به معنای «جامعه بی طبقه» به معنای «شهری (polis) که با جهان‌شهر شدن به کمال برسد، به معنای ارسطویی 'اجتماع آزاد مردان'»، بود؛ نک به Lewalter, op. cit.

41. *The German Ideology*, pt III, section 1, «The ego and his own».

42. «Critique of Hegel's Philosophy of Right».

۴۳. نک به تحلیل لوکاچ در *History and Class Consciousness*, pp. 173-81.

44. *The German Ideology*, pt 1, section B. 3.

۴۵. از نظر وبر، این نتیجه این واقعیت است که ارزش‌های «غایی» از «حوزه عمومی» عقب‌نشینی کرده‌اند. نک به مقالاتش: «Science as a vocation» and «Politics as a vocation», in Gerth & Mills, 1947.

۴۶. نک به Korsch, op. cit., p. 70, n. 56.

47. *The German Ideology*, pt 1, section A.

(مارکس این اصطلاح را از هگل می‌گیرد.) [با این همه، باید ذکر شود که لویت به اشارات بسیار فراوان‌تر موافق با تجربه‌گرایی در همان متن توجه نمی‌کند. (Eds)]

۴۸. موجود نوعی (Gattungswesen)، نه به معنای طبیعت‌گرایانه - اخلاق‌گرایانه فویرباخ، ولی به معنای هگلی وحدت منافع جزئی عمومی و خصوصی (نک مخصوصاً به «Saint Max» *The German Ideology*, pt 3). بدیهی است که عقلانیت‌زدایی مارکس رجعت آرمان‌شهری به نوعی «کمونیسم ابتدایی» تصور نمی‌شود، بلکه مرحله بالاتری از عقلانیت تلقی می‌شود که به شکل کنترل و تنظیم حقیقتاً «عقلانی» مناسبات تولید در کل است تحت «کنترل اجتماع»، بر اساس آن مرحله از تحول فرایند تولید که به آن رسیده است. بنابراین، در سرمایه نیز ایده «آزادی» به این حکم عقلانی تقلیل می‌یابد که حتی بعد از این جامعه‌پذیری، «قلمرو آزادی» تنها «بیرون از حوزه خود تولید مادی» آغاز می‌شود، در حالی که در داخل حوزه کار، که به موجب نیاز و ضرورت خارجی تعیین می‌شود، آزادی تنها می‌تواند مبتنی بر این امر باشد که «انسانیت اجتماعی شده، تولیدکنندگان پیوند یافته، مبادله خود را با طبیعت به طریقی عقلانی تنظیم می‌کنند» (سرمایه، جلد ۳، فصل ۴۸، تأکید از لویت است. (Eds)).

49. *The German Ideology*, especially pt III, «Saint Max».

نیز بعداً نک به نقد «مقوله» محض تقسیم کار در

The Poverty of Philosophy.

۵۰. این مقایسه با نقد مارکس از «نقد انتقادی» از کارل گرش نشئت می‌گیرد.

51. «Critique of Hegel's Philosophy of Right».

نقد وبر بر دریافت ماتریالیستی از تاریخ

عنوان سخنرانی‌های سال ۱۹۱۸ وبر در باره جامعه‌شناسی دین این بود: «نقد اثباتی دریافت ماتریالیستی از تاریخ».^(۱) ده سال پیش‌تر، در انتقادش از به اصطلاح سبقت گرفتن اشتاملر از دریافت ماتریالیستی از تاریخ،^(۲) پیشاپیش نقد غیرمستقیمی از مارکسیسم را به لحاظ روش‌شناسی اصلی آن طرح‌ریزی کرده بود. «دریافت ماتریالیستی از تاریخ» که پیشفرض نقد وبر است در آثار خود مارکس نه در اساس و نه تحت نام او یافت نمی‌شود، و مخصوصاً در مارکس جوان، که هنوز با «وجدان فلسفی» اش تصفیه حساب نکرده بود، وجود ندارد.^(۳) آن دریافت محصول «مارکسیسم» عامیانه اقتصادگرایانه است که از انگلس و مارکس پسین نشئت یافته است. مضمون کامل اولیه تحلیل انتقادی مارکس از انسان در جامعه اقتصادی بورژوایی به این ترتیب کم و بیش از نظرها محو شده است. نقد نابجای وبر از مارکس، که مشروط به این واقعیت است، قرابت‌هایی با بدفهمی موضوع اصلی و جامع جامعه‌شناسی خود وبر در جامعه‌شناسی بورژوایی اخیر دارد. درست همان‌طور که این یک، با ملحقات معتابه و بحث‌های روش‌شناختی‌اش، کار برجسته وبر را با پژوهش در باره پدیده تاریخی عقل‌گرایی مخفی کرده است، به همین ترتیب خود وبر - در این جا موافق با مارکسیست‌های عامی - در بحث‌های خود علیه مارکسیسم کار اصلی و تعیین‌کننده مارکس در مورد پدیده تاریخی

از خودیگانگی انسانی را مخفی ساخته است. مع هذا، حتی در این شکل مغلوط، نقدِ وبر سرشت واقعی تفاوت او با مارکس را آشکار می‌کند، آنچه باید از شکل نادرست حمله او بر مارکسیسم بیرون آورده شود، تا آن‌که تفاوت میان وبر و مارکس را بر اساس اصلی‌اش از نو استوار سازد.

نقد غیر مستقیم وبر از مارکس در بحث با اشتاملر

اگر این واقعیت را در نظر نگیریم که نقیضه گفتگوی میان «روح‌باوران» اجتماعی - فلسفی فرضی یا حتی «ماتریالیست‌ها»، و «پیروان تجربه‌گرایی» جامعه‌شناختی با «فهم متعارف» شان (وبر) تنها به این منظور است که مستقیماً به گزینش و اصلاح دریافت ماتریالیستی اشتاملر از تاریخ مربوط شود، و توجه خود را بر آن نحوه‌ای که نگرش وبر به اشتاملر بیان‌کننده نگرشی مشابه در باره مارکس است متمرکز کنیم، آن‌گاه می‌توانیم از بخش دوم این نقدِ وبر شرح و تفسیر علمی زیر را از موضع خود او، و نظر متناظری را که در نقدش از مارکس برمی‌گزیند استنتاج کنیم. این تز روح‌باورانه که «در تحلیل نهایی»، تاریخ انسانی، از جمله رویدادهای سیاسی و اقتصادی، تنها بازتاب تضادهای مذهبی است و، بنابراین، باید به شیوه‌ای واحد و نامبهم تبیین شود (و نباید در قالب زنجیره‌های علی متقاطع متعددی بر ساخته و تبیین شود) از نظر وبر، «به لحاظ تجربی» درست همان قدر اثبات‌ناپذیر و غیرقابل بحث است که تز ماتریالیستی (که تنها در مضمونش، و نه در روشش، متضاد است)، تزی که ادعا می‌کند «در تحلیل نهایی» منازعات اقتصادی عامل تعیین‌کننده در تاریخ انسانی است.

وبر، «پیرو تجربه‌گرایی» جامعه‌شناختی، علیه هر دوی این مواضع ادعا می‌کند که اصلاً هیچ‌گونه حکم علمی در باره اعتبار علی کلی عامل مذهبی در زندگی اجتماعی در کل نمی‌توان صادر کرد.^(۴) چنین صورت‌بندی جزم‌گرایانه‌ای از مسئله، در بهترین حالت، ارزشی «اکتشافی» دارد، ولی این را

که تا چه اندازه «واقعاً» موجه است تنها از طریق بررسی تاریخی موارد جزئی تاریخی می‌توان تعیین کرد. با این حال، خارج از این محدوده، می‌توان موفق به تعیین قواعد کلی فرایند تاریخی شد. (از این رو، پیامد اثباتی واقعی نقد وبر از اشتاملر تحلیلی از معانی گوناگون همسانی‌های ممکن است.) دیدگاه کلی علمی، تا آن‌جا که ممکن است، مبتنی بر گسترش جزمی عنصری واحد، عاملی واحد، به حد کلیت «ضابطه‌ای جهانی»، که تنها «جزم‌گرایان» را متقاعد می‌کند، نیست، بلکه مبتنی بر نوعی پیشروی است، پیشروی از یک جانبه بودن ضروری هر نوع شیوه مشاهده علمی که از جانب دیدگاه‌های خاصی دیکته می‌شود که ویژگی‌های ابژه یا موضوع مورد مشاهده را محدود می‌کنند، به سوی چند جانبه بودن شیوه مشاهده. در غیر این صورت، به نظر می‌رسد که دلیلی وجود نداشته باشد که نشان بدهد چرا نباید تلاش کرد که زندگی اجتماعی را، در تحلیل نهایی، «از ضریب رأسی»^۱ اثر لکه‌های خورشیدی، یا حتی از مشکلات گوارشی» استنتاج کرد.

نقد وبر از مارکس در جامعه‌شناسی دین

این روایت بسیار کوتاه شده نقد وبر از اشتاملر با وجود این شباهت نزدیک خود را با آنچه در اشارات پراکنده به مارکس در جامعه‌شناسی دین وبر بیان شده است نشان می‌دهد.^(۵) این نیز بدان جهت برنامه‌ریزی نشده است که نقدی اثباتی از دریافت ماتریالیستی از تاریخ باشد، به این اعتبار که در تقابل و تضاد با رویکردی روح‌باورانه قرار گیرد؛ بلکه خواهان اثباتی بودن به معنای رد بنیادی هر نوع استنتاج قطعی و قرار دادن تحلیل تاریخی «انضمامی» از تعیین‌بخشی متقابل تمام عوامل واقعیت تاریخی به جای آن است، تا به این ترتیب زیر پای هر صورت‌بندی یک‌جانبه‌ای از فلسفه نظری تاریخ، چه

روح باورانه چه ماتریالیستی، خالی شود. بر این اساس، وبر به اصطلاح روح سرمایه‌داری را نه به معنای مارکسیستی عامیانه به مثابه روح صرفاً ایدئولوژیکی مناسبات تولیدی سرمایه‌داری می‌داند، و نه به مثابه روح مستقل و ازلی مذهبی که کاملاً مستقل از سرمایه‌داری است؛ به جای آن، روح سرمایه‌داری از نظر او تنها از آن لحاظ وجود دارد که تمایلی کلی به هدایت عقلانی زندگی هست، تمایلی که قشر بورژوازی جامعه، که قرابتی گزینشی میان اقتصاد سرمایه‌داری از یک سو و علم اخلاق مسیحی از سوی دیگر برقرار می‌کند، آن را پیش برده است.

ما نباید با این واقعیت گمراه شویم که خود وبر، که بر جنبه انتقادی اظهاراتش در باب ماتریالیسم اقتصادی تأکید می‌کند، گاه به دریافت اصلی اش خصلتی ضد مارکسیستی می‌دهد، و به این روح طوری اشاره می‌کند که گویی «زیربنایی اخلاقی» است.^(۶) او بلافاصله از تندی گمراه‌کننده دیدگاه خود برمی‌گردد: «از چنین تز جز می‌ساده‌گرایانه‌ای نباید حمایت کرد» مانند این که «روح سرمایه‌داری... تنها ممکن بوده است از تأثیرات خاص جنبش اصلاح دین ناشی شود، یا در حقیقت این که سرمایه‌داری به عنوان نظامی اقتصادی محصول جنبش اصلاح دین است». وبر در اواخر بررسی اش حتی به نحوی واضح‌تر بیان می‌کند که در نظر ندارد «روایت علّی 'ماتریالیستی' یک‌جانبه‌ای از فرهنگ و تاریخ را با روایت علّی 'روح باورانه' یک‌جانبه‌ای از فرهنگ و تاریخ تعویض کند. هر دو به یک اندازه ممکن است؛ که این، اگر به درستی درک شود، به معنای آن است که هر دو، به بیان «علمی»، به یک اندازه غیرممکن هستند!^(۷) آن‌ها بر اساس هیچ نوع هنجار عینی علم، به لحاظ علمی غیرممکن نیستند، بلکه بر اساس شناخت تقدیر عقلانی شدن به منزله یک کل، غیرممکنند، چیزی که علم «تجربی»، واقعیت‌بنیاد و تخصصی شده خود نمونه برجسته‌ای از آن است.^(۸)

به رغم آن که وبر فلسفه نظری تاریخ را، بر پایه این دلایل، مردود

می‌شمرد، پژوهش خود او در زمینهٔ روح سرمایه‌داری - برخلاف تصور وبر از خودش به عنوان دانشمندی متخصص - چیزی است کاملاً غیر از توصیف مطلقاً تجربی از واقعیت‌های خاص و، بنابراین، «جریانی است از این سو به آن سوی اقیانوسی نامحدود». پژوهش وبر تنها از این لحاظ توصیف مطلقاً علمی واقعیت‌هاست که او در مقام شخص، «متخصص» بود. اگر او آن قدر «ساده‌انگار و جزمی» نبود که بخواهد روح سرمایه‌داری را مطلقاً از جامعه‌شناسی دین نتیجه بگیرد، چندان هم پرفعالیت و بی‌هدف نبود که به انباشتن داده‌های تجربی انتزاعی راضی و خرسند باشد. جنبهٔ «اثباتی» بررسی‌های او، که نقدی از مارکس دانسته می‌شود، در حقیقت مبتنی بر واژگونی جزمی روش مارکسیستی عامیانه نیست، بلکه مبتنی بر روش کاملاً متفاوت ولی بنیادی خود اوست. خصیصهٔ متفاوت روش او را نمی‌توان صرفاً از آنچه خود در بارهٔ آن می‌گوید درک کرد، بلکه این خصیصه در ارتباطش با نگرش کلی او به واقعیت، از جمله نگرش او به علم، آشکار می‌گردد.

وبر خود تفاوت میان روش خویش و روش مارکسیسم را تفاوت میان روشی «تجربی» و روشی «جزمی» توصیف می‌کند، ولی معنای واقعی رویهٔ «تجربی» او تنها به ظاهر در پیشروی‌اش از «یک‌جانبه بودن» ضروری مشاهدهٔ علمی به «همه‌جانبه بودن» علمی، در مقابل صراحت جزمی فرمولی جهانی، است. بلکه معنای حقیقی‌اش در این واقعیت نهفته است که وبر، با انکار ایدهٔ «انسانیت کلی» و «فرمول‌های جهانی» فراگیر، می‌خواست هر گونه تعهد به هر «معلوم یا مفروض» خاصی را، هر چه باشد و، از این رو، همچنین تفصیل ممکن آن‌ها به صورت کلیتی و همی را تضعیف کند. آنچه او در عمل با آن مخالفت می‌کند کلیت هستی و مشاهده نیست، بلکه تثبیت و استوار کردن امری جزئی به صورت امری کلی است، یعنی به صورت نوع خاصی از کلیت (وهمی). کلی کردن واقعاً ممکن، که او خود انجام می‌داد، جمع کردن تمام اجزای قابل تصور در قالب ترکیبی به اصطلاح همه‌جانبه نبود، بلکه در

عوض جمع کردن سلبی «آزادی حرکت» در تمام جهات بود، گریختن از هر گونه «فقس»، هر گونه جهت‌گیری عملی و نظری، نظم و مشروعیت بود، تا آن‌که حتی در علم آن تتمه «فردگرایی» که از نظر او حاکی از امر حقیقتاً انسانی بود حفظ شود.

حتی سفسطه‌آمیزی فراوان تعاریف مفهومی او در اقتصاد و جامعه هدفی دوگانه دارد؛ نه تنها واقعیت را در تعاریف تصرف و اصلاح می‌کند، بلکه در همان حال و بالاتر از همه معنای متضاد نظام گشوده‌ای از «امکانات» را اثبات می‌کند.^(۹) او دائماً به «فواید تقسیم کار»، و فواید عقلانی شدن به طور کلی، تا زمانی که آن‌ها «موفق» اند، اشاره می‌کند، ولی در همان حال بر «عدم واقعیت» این یک جانبه بودن نظریه در تقسیم کردن واقعیت تأکید می‌ورزد. با این همه، به رغم امر، یا بهتر است بگوییم به دلیل آن، او می‌توانست ادعا کند که این نوع جامعه‌شناسی «علم واقعیت» است. این حقیقتاً علم واقعیت است، البته نه به این دلیل که به طور مطلق و به طرزی علمی واقعیت حقیقی را به تنها شیوه ممکن، به مثابه چیزی ثابت و پایدار، در می‌یابد، بلکه به این دلیل که وبر (آگاه از بی‌ثباتی‌های آرمان‌ها و واقعیت‌های امروزه ما) به این واقعیت ما با نوعی آزادی هدف در کنار محدودیت‌های روشی دقیق و، از این رو، «تکنیکی»، نزدیک می‌شود.^(۱۰) بنابراین، منحصر به فرد بودن روش «تجربی» وبر ناشی از این واقعیت است که او ملزم به هیچ یک از حوزه‌های تخصصی زندگی یا علم نشده است، و با تمام روش‌های «جزمی» به عنوان شکل علمی افتادن در دام نگرش استعلایی انسان به جهان، تعهدی شتاب‌زده به مراجع «غایی» ظاهری از نوع مذهبی، اجتماعی، یا حتی علمی، مبارزه کرده است.

در واقع، وبر به این ترتیب هر نوع تحت سیطره در آوردن و درک مفهومی «کل» را در «وحدت» اش، هر نوع امکان وجود روشی نظام‌مند، را رد نمی‌کند (آن‌گونه که نوشته‌هایش علیه اشتاملر ظاهراً حاکی از آن است). بلکه قضیه صرفاً این است که «اصل» منحصر به فرد و ثابتی که زیربنای رویه نظری و

عملی اوست بسیار ناآشکارتر از اصل جزمی - انقلابی مارکس است. این اصلی مبتنی بر بازشناسی یک تناقض است: تقسیم کار عقلانی تخصصی و از هم گسیختگی روح، ولی به نحوی که این عقلانیت در همان حال جایگاه مسئله ساز آزادی است. او تلاش نمی‌کند که این تناقض را براساس خودش حل کند، بلکه می‌کوشد بر آن تسلط یابد. بنابراین، نه تنها کار مارکس، بلکه کار وبر را نیز نمی‌توان بر اساس به اصطلاح «واقعیت‌ها» رد کرد، بلکه تنها از حیث «مبارزه خدایان»، مبارزه دیدگاه‌های بنیادی و منسجم، است که می‌توان آن‌ها را مردود شمرد، حتی اگر مبارزه به مدد علم انجام شود. نه تنها ممکن بلکه لازم است که در بحث در باره خود «معیارهای هنجاری» شرکت کنیم، و «مبارزه تنها میان 'منافع طبقاتی' روی نمی‌دهد، آن گونه که ما امروزه میل داریم باور کنیم، بلکه در میان جهان‌بینی‌ها هم رخ می‌دهد؛ اگرچه، البته، این امر کاملاً درست باقی می‌ماند که جهان‌بینی‌ای که فرد برمی‌گزیند در میان بسیاری چیزهای دیگر تعیین می‌شود، و بی‌تردید تا حد برجسته‌ای، به موجب قربات گزینشی آن با 'نفع طبقاتی' او معین می‌شود (اگر، فعلاً، این مفهوم را که فقط ظاهراً روشن است بپذیریم)».^(۱۱)

بر این اساس، وبر در بررسی «عینیت» شناخت در علوم اجتماعی در وهله اول به طرح این پرسش پرداخت که «معنا و هدف نقد علمی آرمان‌ها و داوری‌های ارزشی چیست؟» و او این پژوهش را نیز، به نحوی «عقلانی»، با توجه به رابطه‌ای مسئولانه میان وسایل و اهداف، انجام داد. از چنین مبارزه‌ای نمی‌توان اجتناب کرد، حتی از طریق «رابطه‌گرایی»،^(۱۲) زیرا اگر آنچه مربوط است واقعاً مبارزه‌ای میان اصول غایی و جهت‌گیری‌های مبتنی بر آن‌ها باشد، آنگاه آن مبارزه مبارزه‌ای میان جنبه‌ها و دیدگاه‌های «یک‌جانبه» جزئی نیست؛ هر اصلی به خودی خود اهمیت و اعتباری کلی

دارد، به مثابه آغاز و انجام دریافتی اساسی از چیزی که حقیقتاً واقعی است و، بنابراین، جداً ارزش شناختن دارد.

از آن جا که مارکس و وبر عقیده دارند که می دانند چه چیز در مورد واقعیتهایی که ما را احاطه کرده است حقیقتاً واقعی و حقیقتاً انسانی است، علم آنها مجبور است به «کلیت» بپردازد. این جمع تمام آنچه وجود دارد نیست، بلکه جمع کردن همه چیزهای معنادار در کلیت یک اصل است، که بر اساس آن، کل را می توان جزء به جزء بررسی کرد. کلیتهایی که آنها هر دو اهمیت و اعتبارش را از آغاز تشخیص می دهند و آن را موضوع بررسی های خود می کنند مسئله جهان مدرن است، که از جهت اقتصادی اش «مبتنی بر سرمایه داری» و از حیث سیاسی اش «بورژوازی» است. این پیشاپیش مضمون سخنرانی آغاز به کار وبر در سال ۱۸۹۵ بود - «دولت ملی و سیاست اقتصادی» - که در آن حقایق ناگواری را در بحث از ناکامی سیاسی هر دو طبقه یونکرها یا اشراف زمیندار پروس و بورژوازی، و همین طور ناکامی طبقه کارگر اجتماعی - دموکراتیک، برای هم طبقه ای های خود مطرح کرد. او تردید داشت که بورژوازی بتواند «پرده اوهام خود را» برفکند، و درک کند که میراث بیسمارک اسباب بدبختی مقلدان سیاسی اش شده است. همین نوع تردید را وبر در سخنرانی سال ۱۹۱۸ در باره سوسیالیسم رادیکال ابراز داشت. در این سخنرانی او در مورد این امید و انتظار مارکسیستی که محو کسب و کار خصوصی به سلطه انسان بر انسان پایان دهد ابراز تردید می کند.

یادداشت ها

۱. نک به Marianne Weber, 1926, p. 604.

2. Weber, 1907.

3. Preface to *Contribution to the Critique of Political Economy*.

۴. وبر فرض می کند که مسئله «کلیت» را تنها می توان به معنای علمی

«علی» مطرح کرد، ولی این تنها در صورتی قابل فهم است که کلیت حاصل جمع دو بخش تصور شود: دین و جامعه. در واقع، بررسی خود وبر مربوط به کلیتی است که در مورد آن ایدهٔ چنین حاصل جمعی قابل دفاع نیست، یعنی کلیت روند تاریخی به سوی عقلانی شدن – کلیتی که نمی‌توان آن را در حوزه‌های خاص استنتاج کرد و به آن‌ها ربط داد؛ نک به تمایز لوکاج میان «واقعیت» روندهای کلی تاریخی تحول و «واقعیت‌ها»ی تجربی جزئی (op. cit., pp. 202-3).

۵. در 8-27، 183، 90-2، pp. Weber, 1904 a, esp. و در مقدمهٔ مقالاتش در بارهٔ «اخلاق اقتصادی ادیان جهانی»، در 8-267، pp. Gerth and Mills, 1947، esp. نیز نک به «Objectivity» in social science and social policy»، in Shils and Finch, 1949، pp. 68-70.

۶. نک به 234 ff. and pp. 243 ff. Kraus, 1930، خطای نقد کراس، از سخن وبر که در یادداشت بعدی به آن اشاره شده معلوم می‌شود.

۷. نک به 8-267، 280؛ and Weber, 84, 1904 a, nn. Gerth and Mills, 1947، 108، 118-19، on pp. 177-8، 282-4.

۸. نک به 5-183، 103-5، pp. Lukács, 1923، ۹. نک به

«Objectivity» in social science and social policy»، in Shils and Finch، 1949، pp. 84، 102-4.

مقایسه کنید با 54 ff. A. Walther, *Jahrbuch für Soziologie*, 1926، ۱۰. نک به

Weber, 1903-6، and *Gesammelte Aufsätze sur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1922)، pp. 344، 348، 375.

11. «Objectivity» in social science and social policy»، in Shils and Finch، 1949، p. 56.

۱۲. اشاره به آموزهٔ کارل مانهایم (Karl Mannheim) است در بارهٔ نحوه‌ای که می‌توان از جهان‌بینی‌ها یا جهت‌گیری‌های ارزشی گوناگون فراتر رفت [Eds].

نمایه

- آخرالزمان، ۲۶
آرون، رمون، ۶۲
آزادی حرکت، ۱۱۱، ۱۱۳
آزادی حرکت فردگرایانه، ۹-۱۰۸
آزادی و عقلانیت، ۱۱۲
آلتوسر، لویی، ۱۱
آنانومی جامعه بورژوازی، ۱۵۷
- «ابرانسان» نیچه، ۵۹
اختیار، ۹۵
اخلاق، ۸۸
اخلاق ارزش‌های غایی، ۳۴
اخلاق اعتقاد، ۹۹
اخلاق مسئولیت، ۲۳، ۵-۳۴، ۹۹
اخلاق مسیحی، ۸۴
ارزش علم، ۸۰
ارزش مبادله‌ای، ۱۴۴
ارزش‌های غایی، ۹۸
ارزشیابی مجدد ارزش‌ها، ۱۸، ۲۵
از خود بیگانگی، ۷۲، ۱۴۷، ۱۵۲
از خود بیگانه، ۱۱۳
از خود جدا افتادگی سیاسی، ۲۸
اسپان، اوتمار، ۹۰
استندینگ، کریستف، ۷۴
استیشه، کلاوس، ۲۱
اسلحه طبیعی، ۱۵۵
- اسلحه فکری، ۱۵۵
اشتاملر، ۲-۱۷۱
اشتاین، ۱۱۷
اشمیت، سی، ۱۶۴
اشمیت، کارل، ۲۳
اصالت، ۳۴، ۴۲
اصلاح دین، ۱۷۴
افسون‌زدایی، ۳۲، ۲-۹۱، ۱۱۰
اقتصاد سیاسی، ۸، ۱۱، ۲۸، ۷۱، ۷۳، ۱۲۹، ۱۴۳
اگزستانسیالیسم، ۸-۱۷، ۲۰، ۴۵
الحاد علمی، ۸۴
الهیات مسیحی، ۲۴، ۲۶، ۳۸
الیاس، نوربرت، ۱۴
انترناسیونالیسم، ۱۶۰
انتزاع دولت، ۱۴۷
انتقاد علمی از آرمان‌ها، ۸۱
انسان، ۶۴، ۸۹، ۱۱۲، ۱۳۳
انسان بدیع، ۱۳۱
انسان بورژوا، ۶۶، ۱۴۸
انسان‌شناسی، ۱۶۰
انسان‌شناسی فلسفی، ۶-۱۵، ۴۴، ۱۳۱
انسان‌کلی، ۱۳۶
انسان مدرن، ۷۲
انسان‌های نوظهور، ۱۴۳
انسانیت خصوصی شده، ۱۴۷

- انگلس، ۳-۱۶۴
اومانیس، ۳-۱۲
اهداف، ۹۹
ایدئالیسم، ۳۹
ایدئولوژی، ۱۹، ۱۲۹
ایده پیشرفت، ۲۵
ایمان، ۲۴
این جهانی کردن فلسفه، ۱۶۰
باتامور، تام، ۴۴
بازگشت ابدی، ۲۵
بازگشت ابدی همان، ۲۶
باشلار، گاستون، ۱۱
باکونین، ۶۸
باوئر، برونو، ۱۴۷، ۲-۱۵۱
بت پرستی، ۱۹
بت‌وارگی کالاها، ۴۲، ۱۴۴
بردگی، ۹، ۱۹، ۴۳
برنتانو، فرانتس، ۹۲
بلوخ، ارنست، ۲۱، ۴۶
بورديو، پی‌یر، ۴۱
بورژوا در مقام شهروند، ۱۴۹
بورکهارت، یاکوب، ۱۰۹، ۱۲۷
بوروکراسی، ۱۰۷، ۱۰۹
بهره‌کشی، ۱۰
بی. دو لونه، مارک، ۲۱
بیسمارک، ۱۷۸
بی‌طرفی اخلاقی، ۳۱
بیگانگی، ۱۵، ۷-۲۶، ۳۹، ۴۳، ۵۳، ۶۰، ۱۱۵
بیگانگی اقتصادی، ۲۷، ۱۴۱
بیگانگی دینی، ۲۷
پارسونز، تالکوت، ۱۰
پاره پاره شدن جان، ۱۱۴
پاسکال، ۱۸، ۴۵
پایان تاریخ، ۲۸، ۳۸
پدیدارشناسی، ۱۷، ۲۰
«پراکسیس» یا «عمل»، ۶۶
پرتاب شدگی، ۲۳
پرولتاریا، ۳۸، ۶۸، ۱۳۱، ۱۵۵، ۱۵۷
پساساختارگرایی، ۱۷
پست مدرنیسم، ۱۳، ۱۷، ۴۵
پولانزاس، نیکوس، ۱۱
پیش‌بینی‌پذیری، ۹۶
پیش‌بینی‌ناپذیری، ۹۶
پیشداوری‌های برین، ۹۱
پیوریتانیسم، ۸۸
تجربه‌گرایی جامعه‌شناختی، ۱۷۲
تحقیق تاریخی، ۷۸
تخصیص‌گرایی، ۳۸
تخصیصی شدن، ۳۶، ۷۱، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۳۷
ترازوی فرهنگ، ۱۹، ۱۰۱
ترایچکه، ارنست، ۹۵، ۹۷
ترقی، ۱۱۰
تز عامیانه مارکسیستی، ۱۲۹
تشخیصی، ۷۲
تصمیم‌گرایی، ۲۳
تقدیر، ۷۲، ۷۵
تقسیم کار، ۱۴۱
تکنولوژی، ۱۷، ۴۲
تناقض‌های جامعه بورژوایی، ۱۱۱
تینبروک، فریدریش، ۲۹
تودست بودن، ۴۲
تولستوی، لئون، ۱۶۴
تولید سرمایه‌داری، ۱۳۱
تونیس، فردیناند، ۱۱۷
جامعه‌شناسان فلسفی، ۷۱
جامعه‌شناسی، ۷، ۹

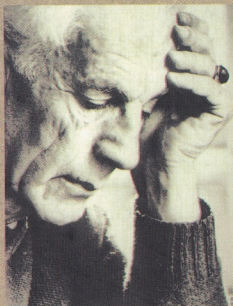
- جامعه‌شناسی دین، ۱۰۶، ۲-۱۲۱، ۱۷۱
 جامعه‌شناسی شناخت، ۱۰
 جامعه‌شناسی گرای، ۷۱
 جامعه بورژوایی، ۱۴۳، ۱۵۴
 جامعه بی طبقه، ۱۳۲
 جامعه مدنی، ۹۰، ۱۳۲
 جزئیات مذهبی، ۱۵۱
 جزئیات یافتگی انسانی، ۱۴۸
 جهان این جا - و - اکنون، ۴۲
 جهان‌بینی، ۲۴
 جهان‌بینی کلاسیک، ۲۴
 جهان را فلسفی کردن، ۱۶۰
 چشم‌اندازها، ۸۵
 حقوق بشر، ۱۵۳
 حقیقت، ۷۳
 حل یا رفع، ۲۸
 خارجیت یافتگی، ۲۷، ۱۳۹، ۱۶۵
 خوارشماری ارزش، ۳۷
 خودمسئولیت‌پذیری فرد، ۱۱۳
 دازاین، ۱۷، ۲۲، ۴۲
 داو، آلن، ۴۴
 داوری ارزشی، ۳۱، ۲-۸۱، ۸۴، ۹۶
 درمانی، ۷۲
 دریافت ماتریالیستی از تاریخ، ۱۷۱، ۱۷۳
 دریدا، ژاک، ۱۸، ۲۸، ۴۰
 دکارت، رنه، ۳۹
 دموکراسی، ۳۷
 دورکیم، امیل، ۹
 دوگانگی ذهن و بدن، ۴۰
 دولت، ۱۹، ۵۵، ۱-۹۰، ۱۳۲
 دولت انتزاعی، ۱۴۹
 دولت بورژوایی، ۱۴۷
 دولت مدرن و جامعه بورژوایی، ۱۴۷
 دیدگاه گرای، ۲۹، ۳۱، ۳۴
 دیلتای، ویلهلم، ۸۹
 دین، ۲۵، ۱۳۰، ۱۴۵
 دیو عقلانیت، ۱۳۱
 دیونوسوس، ۲۵
 رانکه، لئوپولد فون، ۷۸، ۱۱۶
 رانگ، دینیس، ۱۲، ۴۴
 ربط ارزشی، ۳۱
 رجعت، ۲۶
 رستاخیز مسیح، ۲۴
 رکس، جان، ۴۴
 روایت‌های کلان، ۳۰، ۳۷
 روبنا، ۱۲۹
 روح باوری، ۳۹
 روح سرمایه‌داری، ۹۴، ۱۷۴
 روح عینی و ذهنی، ۱۳۱
 روسو، ژان - ژاک، ۱۳۱
 روشر، ۵۷، ۸۷
 روش‌شناسی مردم‌نگر، ۴۱
 روش‌شناسی وبر، ۵۵
 روگه، آرنولد، ۱۶۶
 رویدادگی، ۱۷، ۲۳
 رهایی انسان، ۶۸، ۱۳۷
 رهایی انسانی، ۱۲۱، ۲-۱۵۱
 رهایی انسانی انسانیت، ۱۳۱
 رهایی سیاسی، ۳-۱۵۱
 ریکور، پل، ۴۰
 «زاین» («هستی»)، ۴۳
 زندگی اصیل انسانی، ۱۵۰
 زندگی فردی و زندگی نوعی، ۱۵۲
 زیربنا، ۱۲۹

- زیست‌جهان، ۳۳، ۴۰
 زیمبل، گئورگ، ۱۴، ۱۹، ۱۰۱، ۱۲۳
 ساختارگرایی، ۱۱
 ساختارها، ۹۰
 ساخت‌گرایی، ۳۱
 ساخت نوعی مثالی، ۸۹
 سارتر، ژان - پل، ۱۸
 سان - ریتل، آلفرد، ۴۴
 سرشت انسان در جامعه مدنی، ۱۴۷
 سرمایه‌داری، ۶۳، ۶۵، ۱۲۱
 سرمایه‌داری بورژوازی، ۱۵
 سرمایه‌داری خصوصی، ۱۰۷
 سرمایه‌زدایی، ۱۴۶
 سرنوشت، ۹۳
 سعه صدر علمی، ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۱۱۰
 سکولار شده، ۳۸
 سنت‌زدایی، ۱۵
 سن - سیمون، کلود، ۹
 سوبژکتیویته، ۸۰
 سوسیالیسم، ۹
 سوسیالیسم «اتوپایی»، ۶۹
 سوسیالیسم دولتی، ۱۳
 سوسیالیسم علمی، ۶۹، ۸۱
 «شان» غایی انسانی، ۶۸
 شخصیت، ۳۴، ۸-۹۷
 شکل کالایی، ۱۳۸
 شیلر، ۱۹، ۱۲۵
 شوپنهاور، آرتور، ۱۹
 شور و حرارت و عینیت، ۷۴
 شومپتر، یوزف، ۹
 شیوه زندگی، ۹۴
 شیء‌شدگی، ۲۷، ۳۲، ۴۲، ۱۴۰
 عادت، ۴۰
 عدم عقلانیت، ۷-۹۶
 عقلانیت، ۳۹، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۱-۲
 عقلانیت ابزاری، ۳۳
 عقلانیت غایت‌شناسانه، ۹۸
 عقلانیت و آزادی، ۱۰۵، ۱۰۰
 عقلانی شدن، ۱۵، ۳-۳۲، ۶-۳۵، ۳۸، ۴۳
 ۴-۵۳، ۵۹، ۱-۹۲، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۱
 علم، ۶۸، ۷۲، ۷۹، ۸۵، ۸۹، ۱۱۰
 علم تخصصی، ۷۱
 علم فارغ از ارزش، ۶۶، ۱۲۵
 علم واقعیت، ۷۸
 علیت مکانیکی، ۹۵
 عینیت، ۷۳
 عینیت بدون قید و شرط، ۸۳
 عینیت شناخت در علوم اجتماعی، ۱۷۷
 عینیت علمی، ۱-۸۰، ۸۳
 عینی‌نگری، ۶۸
 فتودالیسم، ۴۳
 فارغ از ارزش، ۸۰، ۱۱۲
 فاشیسم، ۱۴، ۲۱
 «فراست بودن»، ۴۲
 فراملیت‌گرایی، ۱۶۰
 فرایر، هانس، ۱۲۰
 فرد، ۹۱، ۱۱۳
 فردگرایی، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۴۹
 فردگرایی روشن‌شناختی، ۱۱، ۳۲
 فردیت، ۱۱۲، ۱۱۴
 فروید، زیگموند، ۳۳
 فلسفه، ۱۳۳، ۱۵۹، ۱۶۰
 فلسفه آری گوی، ۲۵
 فلسفه اجتماعی، ۳-۸۲
 فلسفه حق، ۱۳۰
 فلسفه روح، ۱۳۱

- فلسفه علم اجتماعی، ۵۵
فمینیستی، ۴۴
فوکتلین، ۱۲۷
فون شلتینگ، الکساندر، ۱۱۹
فویرباخ، لودویگ، ۳۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۶۰
قفس آهنین، ۳۴، ۳۸، ۵۴، ۵۸، ۱۰۰، ۱۰۷
کابه، ۱۵۰
کار فکری و یدی، ۱۴۲
کارگر مزدبگیر، ۱۵۷
کاریزما، ۲۳، ۳۴، ۳۷، ۵۹
کالا، ۱۳۵، ۱۳۸
کالبدشناسی جامعه بورژوازی، ۱۲۱، ۱۲۹
کالر، ۱۲۵
کانت، ایمانوئل، ۵۷
کثرت‌گرایی ارزشی، ۳۷
کراس، جی. بی.، ۱۷۹
گرش، کارل، ۱۶۹
کمونیسم، ۱۲
کمونیسم ابتدایی، ۲۶
کمونیسم سازمانی، ۱۳
کمونیسم واقعی، ۱۵۰
کنش آزادانه عقلانی، ۹۹
کنش متقابل نمادین، ۴۱
کنش هدفمند، ۹۸
کنیس، کارل، ۸-۸۷
کی‌یرکگارد، سورن، ۱۸، ۲۲، ۱۶۷
گئورگه، اشتفان، ۳۳، ۵۹، ۶۸، ۱۲۷
گراس، اتو، ۳۳
گرب، اچ. جی.، ۱۲۰، ۱۲۴
گرت، هانس، ۱۲
گلدمان، لوسین، ۴۰، ۴۳، ۴۵
گل‌های شر، ۱۰۵
گوتاین، ایرهارد، ۱۰۹، ۱۲۷
گوته، یوهان ولفگانگ فون، ۳۴، ۳۶
گولدیر، آلوین، ۱۲
لاسال، ۶۸، ۷۵
لاسک، بی.، ۲۱، ۱۱۸
لاکلار، ارنستو، ۱۳
لاک‌وود، دیوید، ۴۴
لندشات، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۷
لوالتر، اف.، ۱۱۹
لوکاج، گئورگ، ۱۰، ۲۱، ۲۷، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۱۱۹
لوگوس، ۸۹
لوونتال، لئو، ۱۲
ماتریالیسم، ۳۹
ماتریالیسم تاریخی، ۱۱، ۲۶، ۱۳۰
ماتریالیسم منحرف، ۱۴۰
ماده‌باوری، ۳۹
مارکسیسم عامیانه، ۳۹
مارکسیسم و جامعه‌شناسی، ۴-۱۲، ۱۰
مامین، ۵۹
مانهایم، کارل، ۱۰، ۱۴، ۴۶، ۱۷۹
مایر، بی.، ۹۷
ماینکه، ۹۵
متافیزیک، ۴۱
مرگ خدا، ۱۸، ۳۷
مرلو - پونتی، موریس، ۴۰
مستولیت، ۱۱۰
مستولیت انسان، ۱۰۳
مسیحی، ۲۴
مسیحیت، ۵-۲۴، ۱۵۱، ۱۵۴
معادشناسی، ۲۶
معادشناسی مسیحی، ۲۵، ۴۵
معنای علم، ۱۱۰
معنوی بودن انسان، ۱۳۳

- مفهوم و واقعیت، ۸۶
مقدرات انسانی، ۷۸
مکتب فرانکفورت، ۱۴
ملکوت، ۲۵
مناسبات مادی تولید، ۱۲۹
منش، ۳۴
موجود نوعی، ۱۵۵، ۱۵۳
موزیل، رابرت، ۱۲۸
موعظه عیسی، ۲۴
میلز، سی.رایت، ۱۲، ۶۲
- ناسیونال سوسیالیسم، ۱۴، ۲۲-۳
نام‌گرایی، ۳۱، ۵۵، ۱۲۷
ندانم‌گویی (لادری‌گرایی) روش‌شناختی، ۳۲
نظام نیازها، ۱۲۹
نظریه‌های کلان، ۸
نفع شخصی، ۱۴۱
نفع طبقاتی، ۱۴۱، ۱۷۷
نقد علمی، ۸۲
نمود اقتصادی بیگانگی، ۱۴۳
نورمانتیسیم، ۵۹
نوع مثالی، ۳۱
نوع مثالی کنش عقلانی، ۳۰
نیچه، فریدریش، ۹، ۱۶، ۱۸-۹، ۲۵، ۳۱-۲۹، ۳۷، ۴۰، ۴۵، ۵۹، ۸۰، ۱۲۵، ۱۲۸
- وایتلینگ، ۱۵۰
ویر، ماریان، ۷۴
ویر، ماکس
وجدان فلسفی، ۱۵۹، ۱۷۱
وسایل و اهداف، ۱۰۰-۹۹، ۱۳۹
وضع طبیعی، ۱۴۴
- هابرماس، یورگن، ۴۱، ۶۲
هایدگر، مارتین، ۸-۱۷، ۲۰، ۲۲، ۲۸، ۳۹
۲-۴۰، ۵-۴۴، ۱۱۹، ۱۶۳
هبوط انسان، ۲۴
هردر، یوهان، ۱۶۰
هرفوکت، ۶۸
هستی‌انجایی، ۱۷
هستی - در - جهان، ۳۴، ۱۱۹
هس، موسی، ۷۵
هگل، فریدریش، ۲۵، ۳۸، ۷۴، ۸۶، ۱۱۵
۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۲
هگلی، ۱۴، ۵۷، ۸۸، ۹۰، ۱۱۱
هیلر، آگنِس، ۴۱
هینس، ویلهلم، ۱۶
هوسرل، ادموند، ۱-۲۰، ۴۰
هوگو، ۱۶۶
هولدرلین، یوهان فریدریش، ۱۶۷
هونیگزهایم، پاول، ۱۱۴، ۱۲۷
- یاسپرس، کارل، ۲۱، ۷۵، ۱۲۸
یهودیت، ۲-۱۵۱
- واتیمو، جیانی، ۲۸، ۴۵
واج، ۱۲۲
واژگونی، ۱۴۵

Max Weber & Karl Marx



Karl Löwith

With a new Preface by Bryan S. Turner

بررسی لوویت دربارهٔ ماکس وبر و کارل مارکس متنی کلیدی و مهم در میان تفسیرهای مدرن از مضمون ییگانگی در نظریهٔ مارکسیستی و مضمون عقلانی شدن در جامعه‌شناسی وبر است و تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو متفکر بزرگ را به اختصار باز می‌نماید.

لوویت، که در رویکرد فلسفی خویش از هایدگر متأثر است، با تحلیل انسان‌شناسی فلسفی این دو جامعه‌شناس برجسته نشان می‌دهد که بخش زیادی از مناقشهٔ ایدئولوژیک میان مارکسیسم و جامعه‌شناسی حاصل بدفهمی متقابل بوده است.



ISBN 964-311-670-0



9 789643 116705

کتابخانه کوچک سوسیالیسم