



NAGHD (Kritik)

1

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie



نقد - سال اول - شماره‌ی اول - اسفند ۱۳۶۸ - فوریه ۱۹۹۰

ویراستار این شماره : ش. والامنش



طرح روی جلد : رهی

نشانی :

NAGHD

P. L. K

Nr. 075743 C

3000 Hannover 1

فهرست

بیانیه

۳

ش. والامنش

توصیف ، تبیین و نقد

۸

ماکس هورکهایمر

تئوری سنتی و تئوری انتقادی

۳۹

امیر هاشمی

ویر : عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

۹۹

کارل لویت

ماکس ویر و کارل مارکس

۱۱۸

بیانیه

آیا ما به عنوان روشنفکر چپ ایرانی در شرایط ویژه‌ای هستیم؟
آیا این ویژگی ماست به عنوان روشنفکر چپ یا ویژگی شرایط
اجتماعی / تاریخی ماست؟ یا از دیالکتیک این دو موقعیت
ناشی شده است؟ و آیا باید براین اساس برای خود وظیفه‌ای
ویژه قایل شویم؟

دشوار نیست که با اتکا بر آنچه روشنفکر چپ ایرانی دست کم
در يك دهه‌ی اخیر کرده و یا با آنچه بر او رفته است، برایش
نوعی ویژگی دست و پا کنیم و دشوار نیست که با استناد به
موقعیت جامعه‌ی ایران، تاریخش، تحولات اخیرش و جایگاهش
در روابط جهانی آن را ویژه بنامیم.

اما ویژه خواندن خود به عنوان روشنفکر چپ یا موقعیت
اجتماعی / تاریخی خود، همواره سازنده‌ی تعیینی دقیق نیست.
بسا که تنها میل سرشتی روشنفکرانه را ارضا کند که همواره
با تعیین جغرافیایش، خود را از دیگران و دیگر چیزها ممتاز
می‌کند تا جدارهای قلعه‌ی هویتش نفوذناپذیر باقی بمانند،
چون واحه‌ای از دانایی در برهوت نادانی غبطه‌انگیز باشد و
رسول و ناجی و پیام‌آور دیده شود، همواره خود و موقعیتش را
خطیر بپندارد و روزه‌ها را بر باد شورانگیز آگاهی ناخوش
ببندد.

اما، تکاپوی تاریخ، بسیار زمانها که قلعه‌های هویت و ویژه‌ها ویران ساخته و بر خرابه‌های آن، بیرق ناویژگی را در عامیتی طبقاتی، عامیتی تاریخی و عامیتی انسانی برافراشته است. نشان داده‌است که مرزهای آن هویت ویژه که من را از من‌های دیگر و روزگار من را از روزگاران دیگر جدا می‌کرده است، چه لغزنده بوده‌اند. نشان داده است که ویژگی من، تنها در متن عامیتی که روشنفکران ۳۶ سال پیش و ۶۸ سال پیش و ۱۰۰ سال پیش خود را ویژه می‌خواندند، ویژه بوده است. پس ویژگی خود، ویژگی شرایط خود و زمانه‌ی خود، و از آنجا ویژگی وظیفه‌ی خود، نخست بی‌چشمداشت به دیالکتیک این ویژگی‌ها بسا عامیت ناظر بر آنها و دوم بی‌توجه به جنبه‌ی انتقادی دوسر تقابل در این دیالکتیک، امکان‌پذیر نیست.

دیالکتیک بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی
رهایی انسان، ویژگی زمانه‌ی ماست. نخست، بر بستر عامیت بن‌بست‌های تاریخی و دوم، برپایه‌ی این باور که تئوری هم نقد است و هم باید به‌دیده‌ی نقد در آن نگریست و پیرائیک هم‌رشتی نقد دارد و هم همواره در قالب چشمداشت ما نمی‌گنجد.

بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان، نقطه‌ی عزیمت نقد است، اما حل بحران اجتماعی/تاریخی جامعه‌ی ما نقطه‌ی رسیدن و پایان نیست؛ بنا که حل بحران ویژه‌ی ما، چشم‌اندازی عام بر بن‌بست زمانه‌ی ما بگشاید. نقد، تنها راهیابی نیست. جدالی است پنجه‌درپنجه با این بحران و با بانیان آن. چه آنها که پاسداران وضع موجود زمانه‌ی ما هستند و چه آنها که مبشران "آزادی" دستکاری شده و "رهایی" مثله‌شده و سترون برای جامعه‌ی ما هستند.

دریک کلام، نقد وظیفه‌ی ویژه‌ای است، اما از ما رسولانی ویژه نمی‌سازد.

نشریه "نقد"، به‌مثابه‌ی ادای سهمی در نقد تئوری انتقادی به‌مثابه یک سر تقابل دیالکتیک آن با بحران چشم‌انداز تاریخی و نقد ایدئولوژی‌ها به‌مثابه‌ی سر دیگرش، کار خود را بدین دلیل آغاز می‌کند که:

امروز، دیگر یک جریان انتقادی نمی‌تواند تنها به ادعاهایی گنگد و نادقیق چون "شکست چپ سنتی"، "ضرورت بازبینی"، "اشکالات و ابهامات مارکسیست‌ها و مارکسیسم"، "بحران" و... اکتفا کند؛ زیرا، پرسه‌زدنهای فکری چندساله‌ی اخیر - پرسه‌زدنهایی که برای ما روشنفکران چپ ایرانی که در چارچوب دکماتیسیم؛ ناآشنایی (یا دست‌کم آشنایی اندک) با سیر اندیشه‌ی انتقادی در جهان، مبانی تئوری انتقادی و پیشرفته‌های تئوریک در سطح جهانی؛ روایتی سرودم بریده‌از مارکسیسم و ناآشنایی (یا دست‌کم آشنایی اندک) با تاریخ و شرایط ویژه‌ی جامعه‌ی خود اسیر بوده‌ایم، اجتناب‌ناپذیر است - اندک اندک اینجا و آنجا به نتایجی رسیده‌اند؛ پژوهش‌های جامعه‌شناسی جامعه‌ی ایران، تدارک نظری لیبرالیسم سیاسی و اقتصاد در ایران، تدارک نظری و سازمانی نوعی سوسیال دمکراسی برای ایران و دفاع از معیارها و اصول بیانیه‌ی حقوق بشر، گرایشهایی شکل گرفته از پرسه‌زدنهای چند ساله‌ی اخیرند.

در نتیجه یک جریان انتقادی امروز باید عام‌ترین پیش‌فرضهای خود را روشن کند تا براساس آنها:

الف - به معرفی زمینه‌ها و پیشینه‌های تئوری انتقادی، بن‌بست‌ها و بحران‌هایش بپردازد و از طریق انتقال تجربه‌ی نزدیک به یک قرن مبارزه‌ی نظری و عملی در افست و خیزهای مبارزه‌ی طبقاتی، حتی‌الامکان از اتلاف انرژی مبارزان در پرسه‌زدنهای فکری - و از خستگی و دلزدگی، به عنوان یکی از

نتایج بسیار محتمل این پرسه‌زدنها - جلوگیری‌کند -

ب- توان خود را در راه روشن‌کردن جایگاه‌ها و مرزهای دقیق "اشکالات" و "ابهامات" بکارگیرد، مبناها و نقاط عزیمت "شکست" را جستجو کند و با روشی ماتریالیستی توضیح دهد که چرا این "شکست" برپایه‌ی آن مبنا استوار است و چرا راهی اجتناب‌ناپذیر از آن نقطه‌ی عزیمت بوده است -

ج- با اتکاء به دیالکتیک موقعیت ویژه‌ی ما و ویژگی‌زمانه‌ما، در گشودن چشم‌اندازهای تازه‌ای به روی تئوری انتقادی بکوشد، از تکرارها و نسخه‌برداریها بپرهیزد، نقش خود را در راهگشایی تئوریک جدی بگیرد و با اتکاء به دانشی که آموخته می‌شود و تجربه‌ای که از سر گذشته است - آن هم به بهای گزاف از دست رفتن ارزنده‌ترین مبارزان و انقلابیون - در کشف قلمروهای تازه و شیوه‌های نوین مبارزه با استبداد و استثمارگستاخ و جسور باشد -

عام‌ترین پیشفرض‌های یک جریان انتقادی به نظر ما عبارت‌تند از:

۱- تئوری انتقادی تنها بر بنیادی ماتریالیستی ممکن است -
۲- تئوری به مثابه‌ی ساختمان‌ی مقدم به موضوع خود، تنها در چشم‌اندازهای معین اجتماعی / تاریخی معتبر است - مقدم بودن تئوری، خود محصول پراتیکهای اجتماعی / تاریخی است، اما این تاریخت مانع از مقدم‌بودن آن نیست -

۳- تئوری، به مثابه‌ی علم اجتماعی یا تئوری انتقادی، در هر دوره‌ی معین اجتماعی / تاریخی عام و پیوسته است - عبارت دیگر، نه قابل تقلیل به تجربه‌های ویژه در حوزه‌ی اجتماعی و تاریخی است، و نه قابل تعمیم به فلسفه تاریخی جهانشمول و زمانشمول - تجربه‌های ویژه، به عنوان سر دیگر دیالکتیک تحول تئوری، در تقابل با انباشت تئوری‌های پیشین، یکی

از عوامل تغییر و تحول آن هستند -

۴- تئوری، به مثابه‌ی علم اجتماعی یا تئوری انتقادی، درک‌ی پوزیتیو از موضوعش نیست، بلکه نسبت به آن نقادهم هست -
۵- نقد متکی است بر روش تغییراتی که موضوع نقد در روش ایجاد می‌کند - براین اساس که روش نقد از موضوع نقد جدا نیست - ضرورت پیش‌آیی روش را منتفی نمی‌سازد -

۶- بن‌بست کنونی، همانا، دیالکتیک بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان است - در نتیجه:

الف- هیچ تئوری توانایی که قدرت نقد ایدئولوژی‌های موجود را داشته باشد، وجود ندارد؛ اگرچه گمانان مبناهای استواری برای آن در اندیشه‌ی مارکس و تجربه‌ی جنبش مارکسیستی یافت می‌شوند؛ و از همین رو، نقد اندیشه‌های مارکس، مارکسیست‌ها و تجربیات جنبش مارکسیستی باید در دستورکار تئوری انتقادی باشد -

ب- هیچیک از جوامع جهان حاضر، شکلی از زندگی اجتماعی آزاد انسان نیستند؛ و هیچیک بدون تغییر رادیکال در شالوده‌هایشان، امکان بدل شدن به چنین جامعه‌ای را ندارند -

و ملتزم به آن باشد، نهاده است، باید با دشواریهایی که در همین ادعا نهفته است، رو در رو شود و از خویش بپرسد چرا تئوری انتقادی می‌تواند ناقد ایدئولوژیها باشد؟ چرا تنها زمانی که ناقد ایدئولوژیهاست، تئوری انتقادی است؟ چرا تئوری انتقادی اساسا خود ایدئولوژی نیست، آیا تئوری در سرشت خویش می‌تواند متضمن رهایی باشد؟ آیا پای‌بند ساختن تئوری به عمل، آنهم اینچنین توامان، پذیرفتنی است؟ آیا شعبده‌ی تازه‌ای در کار نیست؟ آیا باید در قاموس پذیرفته‌شده‌ی علم و فلسفه و ایدئولوژی و اخلاق در جستجوی جایی برای نقد بود، یا باید این قاموس کهنه را فرو ریخت و نقد را بر ویرانه‌های این خرابه‌ی باستانی ساخت؟

برای پاسخ به این پرسشها، نخست نظری شتابزده بر پیشینه‌ی علم اجتماعی می‌اندازیم تا ببینیم تئوری انتقادی به مثابه‌ی علم اجتماعی/ تاریخی در برابر چه پرسشی یا چه نیازی شکل گرفته است و از این طریق در طرحی اجمالی نقاط عمده را در استخوانبندی تنگناهای تئوری انتقادی نشانه‌گذاری می‌کنیم. سپس با نگرشی تفصیلی می‌کوشیم ریشه‌های بن‌بست را بکاویم، تلاشهای دیگر را تا حدی که مجال آن هست سبک و سنگین کنیم و آنگاه با ارائه‌ی طرحی تازه در باره‌ی هویت نقد، دست‌کم روشن نمائیم که يك تئوری انتقادی توانا در نقد ایدئولوژیها، نیازمند چه پایه‌ها و مبناهایی است.

۱

آن دستگاه اندیشه‌ای که نام خود را علم اجتماعی نهاده است، در نیمه دوم قرن هیجدهم جدایی خویش را از دستگاههای سنتی فلسفه اعلام کرد و بجای آنکه اخلاق یا سیاست یا دستور زندگی یا آئین زیستن یا عقل عملی باشد، جامعه‌ی فاخر علم را به تن کرد و خود را علم جامعه یا جامعه‌شناسی نامید. این علم آخرین فرزند رنسانس بود. دردانه‌ای که ناچار بود نخست پا بجای پای فرزندان بزرگتر از خویش بگذارد تا در اصل و نسب علمیتش تردیدی حاصل نشود. جامعه‌شناسی در زمانی تولد یافت که دستگاههای اندیشه‌ای علوم طبیعی خود را در نظم تازه‌ای تثبیت کرده بودند و راه و رسم علم‌بودن را چنان پی‌افکنده بودند که جامعه‌شناسی ناگزیر بود، برای آنکه علم باشد، از الگوی آنها، یعنی از الگوی علم پیروی کند. پس ناگزیر بود که مانند آنها اول بگوید

مقدمه‌ای به نقد تئوری انتقادی

ش-والا منش

توصیف، تبیین و نقد

امروز سخن گفتن از تئوری انتقادی تنها می‌تواند به معنی درگیر شدن و پنجه در افکندن با تنگناها و دشواریهایی باشد که آنرا به بن‌بست کشانیده‌اند؛ بن‌بستی در گرو بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان. به عبارت دیگر سخن گفتن از تئوری انتقادی یعنی پذیرفتن این اصل که نقد تئوری انتقادی خود در قلمرو تئوری انتقادی است و نهادن خود در برابر این پرسش که چرا تئوری انتقادی تاکنون در هر تلاشی برای رهایی خود از تار عنکبوتی دشواریها و تنگناهایش، دست‌وپای خود را بیشتر از آنکه رها کند بسته است، تکیه‌گاه خود را بیشتر از آنکه استوار سازد، لرزان کرده است و بجای نهادن خشتی بر خشت دیگر، پایه‌های خویش را ویران کرده است.

برای آنها که با تخته‌بند هنوز پایدار بردگی انسان سرزاش ندارند، آنها که زندگی در خوكدانی این جهان بافته شده و سرشته شده از روابط سلطه را نمی‌خواهند و با آن سرستیز دارند، آنها که نمی‌خواهند چون شترمرغهای راضی، حکومت را به حاکمان و سیاست را به سیاستداران واگذارند و راه زندگی خویش را گیرند، بلکه برآنند تا بساط حکومت و حاکمان و سیاستگری را براندازند پرسیدنی است که آیا ویران‌سازی پایه‌های خویش، سرشت نقد است یا عارضه‌ای است که در بن‌بست کنونی چشم‌انداز رهایی انسان گریبانگیر آن شده است؟

کسی که امروز داعیه‌ی آنرا دارد که پای در راه شناخت آغازها، مبناها، معیزه‌ها، ضروریات، مرزها، جایگاه و پایگاه يك تئوری انتقادی توانا در نقد ایدئولوژیها، يك تئوری انتقادی در باره‌ی جامعه که متضمن رهایی انسان

که حد و مرز و تعریف و هویت موضوعش چیست، در باره‌ی چه چیز حرف می‌زنند، پس روشن کند که با چه ابزاری، با چه قالبها و مفاهیمی، با چه معیارهایی می‌خواهد در باره‌ی موضوعش به داوری برخیزد و بالاخره انتخاب کند که با چه روشی می‌خواهد گزاره‌هایی را که در باره‌ی موضوعش اظهار می‌دارد، بدست آورد. کار آنچنان دشوار نبود. کانت به خرد آموخته بود که قاضی خویش باشد و به فهم اصل همانی‌اش، یعنی به زیربنای علم آموخته بود که قدم از مرز تجربه فراتر نکذارد. هم او و هم همه‌ی پیشینیانش پذیرفته بودند که دانش برای آنکه علم باشد باید موضوعی مستقل از عالم داشته باشد با حدود مرزی کمابیش روشن؛ و باید قالبها و مفاهیمی داشته باشد که سنج و معیار موضوعش باشند و روشی برای برقرار کردن رابطه بین این قالبها و آن محتوا. اختلافی اگر بود که بود، در این بود که پیدایش و تکوین موضوع علم چگونه بوده است، مفاهیم و قالبها چگونه ساخته شده‌اند و روش ارتباط بین این دو چگونه باید باشد. تردید در استقلال موضوع، در ضرورت قالبها و در نیاز به روش، هر دانشی را از علمیت می‌انداخت. در نتیجه علم جامعه هم موضوعی برای خویش دست و پا کرد و مفاهیمی و روشی. اگر آنروز برای این سرهمبندی به نبوغ چندانی نیاز نبود، امروز تکرار همسان نمایش زیر عنوان پرطمطراق جامعه‌شناسی پوزیتیو در دانشگاهها، تنها کودنسی است. اما این فرزند در دانه که نخست می‌بایست با جای پای بزرگترها بگذارد، اندک اندک هم خود را دچار "مصیبتی" اجتناب ناپذیر کرد و هم بزرگترها را.

علم جامعه در نخستین گام در تعریف موضوع خویش دریافت که "جامعه" موضوع روشنی نیست. آیا موضوع علم جامعه بررسی روابط انسانها در یک گروه است؟ در اینصورت حد و مرز گروه انسانی را چه چیز تعیین می‌کند؟ آیا گروه جمعی دلخواه است؟ ساکنان یک شهر یا یک کشور است؟ در اینصورت مرزهای موضوع علم جامعه را مرزهای جغرافیایی و "سیاسی" تعیین می‌کنند و بهم ریختگی این مرزها، مرزهای موضوع علم جامعه را بهم می‌ریزد. آیا موضوع علم جامعه، انسان است، انسان منفرد، کنده شده از رابطه‌هایش با انسانهای دیگر؟ اما علم جامعه در انسان چه چیز را مطالعه می‌کند، زندگی‌اش را، آگاهی‌اش را، روانش را؟ در اینصورت علم جامعه به انسان‌شناسی در معنای نوع‌شناسی یا روانشناسی بدل خواهد شد. آیا موضوع علم جامعه گروهی از انسانهاست که دارای تاریخ و فرهنگ مشترک اند؟ در اینصورت علم فرهنگ باید به علم جامعه مقدم باشد و علم فرهنگ بدون علم جامعه چگونه می‌تواند

معنایی داشته باشد؟ بیپوده نیست که علم اجتماعی در تلاشهای گوناگون برای تعریف موضوع خود، عنوانهای مختلف علوم روحانی (یا ذهنی)، علوم انسانی، علوم فرهنگی، علوم اجتماعی، علوم تاریخی و... را انتخاب کرده است.

بعلاوه شرط علم بودن، استقلال موضوع از عالم است؛ اما در این علم هم عالم انسان است و هم موضوع علم. به عبارت دیگر اگر در علوم طبیعی عامل شناسا (سوژه) با موضوع شناخت (اَبژه) تفاوتی ماهوی دارد، در این علم چنین تمایزی محال است. پس چگونه می‌توان آن عینیتی را که علوم طبیعی برای موضوعشان قائلند در علوم اجتماعی نیز تامین کرد. این دشواری راه‌بجاهای شگفتی برده است که خواهیم دید. در مورد قالبها و مفاهیم دشواری کمتری بر سر راه نبود. علوم طبیعی می‌توانستند با اتکا به ریاضیات و سرشت اندازه‌پذیر موضوع خود، معیار سنجش داشته باشند و هر چیز را به مثابه کمیت یا گز و قیانی بسنجند، اما موضوع علم جامعه انسانها بودند با کیفیتهای غیر قابل اندازه‌گیری‌شان، با سرشت غیر قابل تحویل‌شان به مقیاسی واحد. علم جامعه نمی‌توانست مثل فیزیک به ریاضیات تکیه کند و روابط علّی را که فیزیک در کشف آنها در موضوع خویش بخود می‌بالید، در موضوع خود کشف کند. شاید بالاترین پیشرفت علم جامعه در این کوشش، "تیپ‌های ایده‌آل" و "پیری و تثوری" امکان عینی "اش باشد. در نتیجه، به شیوه‌ای دیالکتیکی، علمیت از پذیرفتن "علم" جامعه تن می‌زد، نه عینیت موضوعش را می‌پذیرفت و نه اجماع‌پذیری قالبها و معیارهایش را، تا بتواند معیار این عینیت باشد.

در مورد روش هم علم جامعه بخت چندانی نداشت. گیاه‌شناسی می‌توانست با آزمایش چندین نمونه برگد حکم معینی در باره‌ی برگهای معینی صادر کند و آنرا با احتمالی بسیار زیاد برای برگهای دیگری از آن دست صادق بداند، تنها ترس گیاه‌شناس این بود که ممکن است برگد همانندی پیدا شود که سربر اقتدار آن حکم ننهد. اما دست‌کم تردید نداشت که اگر همه‌ی شرایط آزمایش آماده بوده باشند، برگهای آزمایش شده به دانشمندان جمند دروغی نگفته‌اند. اما عالم علم جامعه، مجبور بود انسان را مورد پرسش قرار دهد تا حکمی را درباره‌ی آنها صادر کند؛ و این موجود دویا همیشه می‌توانست دروغ گفته باشد. وقتی از ساکنان یک محله تعداد اعضای خانواده سؤال می‌شود تا مثلاً موازینی اتخاذ شود، پاسخ کسی که در

خانه را به روی پرشکر می‌گشاید خیلی اوقات منوط است به اینکه دربارهی هدف پرشکر چه تصویری داشته باشد. اگر فکر کند که دولت قرار است به مردم جایزه‌ی سرانه بدهد، حتماً تعداد اعضای خانواده را بیشتر خواهد گفت و اگر قرار باشد مالیات سرانه بگیرند، حتماً کمتر. در اینصورت دانشمند ارجمند تنها زمانی می‌تواند ساکنان را به جرم دروغ‌گویی به دادسرا بکشاند که فهمیده باشد حکمش غلط بوده است.

ناتوانی علم جامعه در تأمین عینیت موضوعش و بنابراین علمیت خودش، بسیاری را ناامید کرده است و بدانجا رسانده که بگویند که اساساً دانش اجتماعی علم نیست. نمی‌تواند باشد. ایدئولوژی است. زیرا که محال است بتوان از جانب‌داری در دانش اجتماعی پرهیز کرد و دانشی که به جانب‌داری آلوده باشد، شایستگی مقام علم را ندارد. اما در "ناتوانی" دانش اجتماعی برای احراز مقام علمیت رازی نهفته است که ازدو زاویه دامن خود علم عالیجاه را گرفته است. "ناتوانی" این دانش در این است که در آن سوژه نمی‌تواند از ابژه جدا باشد. به زبان دیگر موضوع دانش مجموعه‌ای بهم‌بافته است از سوژه‌ها که خود را در قالب یک ابژه عرضه می‌کنند. بنابراین اگر نقص دانش جامعه در این است که عالم‌برای شناخت موضوع علم آنرا دستکاری می‌کند، بر آن اثر می‌گذارد، موقعیت و جایگاهش را تغییر می‌دهد و در نتیجه‌ی همه‌ی اینها، دیگر عینیتی مستقل از دانشمند بر جای نمی‌ماند، آیا علوم طبیعی که جواز علمیت را از دانش جامعه دریغ می‌کنند، خود دچار همین گرفتاری نیستند؟ این تردید امروز راهی پی‌موده شده است؛ و نقش عامل شناسا در شناخت طبیعت، نقش ابزارهای اندازه‌گیری، ابزارهای آزمایش، موضع ناظر و تاثیر آنها بر موضوع شناخت دیگر حرف‌تازه‌ای نیست. از سوی دیگر می‌توان پرسید معیار علم برای اثبات عینیت موضوعش، که چنین قاطع و قطعی می‌نماید، چیست؟ غیر از عقل؟ و غیر از اصل همانسی‌اش؟ اما آیا رابطه‌ی عقل و قدرت - به مثابه‌ی متعلقه‌ای از عامل شناسا - پرسیدنی نیست؟ و آیا این خرد (Logos) یونانی‌تبار، ابزاری برای سلطه بر طبیعت و بر انسان نبوده است؟ از نیچه تا فوکو از یکسو و از مارکس و زیمل و هایدگر تا ویر و لوکاچ و مکتب فرانکفورت و حتی تا ادعاشیه شناخت‌شناسی آنارشیستی، از سوی دیگر، این پرسش پرسیده شده و به انحای مختلف پاسخ داده شده است.

در نتیجه کودکی که روزی افتان و خیزان می‌خواست راه رفتن بزرگترها

را بیاموزد و برای خودش سوژه‌ای و ابژه‌ای و دستگاهی فراهم آورد، و در هر قدم با گرفتاری روبرو بود، امروز دریافته است که نه تنها گرفتاری او گرفتاری بزرگترها هم هست، بلکه او می‌تواند نظام ثنوی مذهب بزرگترها را بهم ریزد و خود طرح تازه‌ای در اندازد که شاید، ناجی بزرگترها از دام گسترده‌ی انواع ایده‌آلیسم و ماتریالیسم فلسفی باشد. اما پیش از آنکه به امکانات واقعی چنین ادعای شگرفی بپردازیم، عجلتا این "مشکل" علم اجتماعی را رها می‌کنیم و به مشکل دیگرش می‌پردازیم.

گیریم که علم اجتماعی توانسته بود تمام شرایط علمیت را فراهم کند و علمی بشود در کنار علوم دیگر. اما علوم طبیعی داعیه آن را داشتند و دارند که راه تسلط بر طبیعت را به انسان می‌آموزند و از اینطریق می‌توانند امکان رفاه مادی او را فراهم کنند. می‌توانند با شناختن "قوانین" طبیعت آنها را مهار کنند و انسان را از جبر کور طبیعت قهار رها سازند. فرانسویس بیکن سرسلسله‌ی نام‌یافته‌ی این علم نوین گفته بود که دانش به معنای قدرت است. و البته نه به معنای نیچه‌ای آن. پس علم اجتماعی نیز باید فایده‌ای می‌داشت و اگر تأمین رفاه مادی کار علم طبیعی بود، برای علم اجتماعی چیزی باقی نمی‌ماند مگر ساختن زمینه‌ای برای رفاه معنوی. علم اجتماعی با شناخت "قوانین جامعه"، امکانات تغییر و تحول در جامعه - و البته امکانات جلوگیری از تغییر و تحول در جامعه - را نشان می‌داد و راههایی پیش پای انسانها برای ساختن جامعه و تاریخشان می‌گذاشت. به عبارت دیگر، علم اجتماعی نمی‌توانست رابطه‌ی خود را با مسئله‌ی خوشبخت زیستن یا رهایی از قید و بندهای اجتماعی که انسان را به فلاکت کشانده است، پنهان سازد. به علاوه علم اجتماعی بخش استقلال‌یافته‌ی سیاست و اخلاق در دستگاههای فلسفی سنتی بود و براحتمی نمی‌توانست بندگان خود را از ریشه و تبارش بگسلد. به سخن دیگر، بی‌په‌وده نبود که آنچه در دستگاه فلسفی سنتی به حیات انسانی می‌پرداخت تحت نام سیاست یا اخلاق وظیفه‌ی راهبری عملی زندگی انسان را بعهده می‌گرفت.

نخستین اقدام علم اجتماعی - که هنوز بعد از دو قرن پیروان دیر هنگامی دارد - این بود که ادای علوم طبیعی را درآورد و دامن خود را بالا بگیرد تا به عمل آلوده نشود. در نتیجه کوشید تا در نهایت "بی‌طرفی"، قوانین عام و خطاناپذیر هستی اجتماعی را کشف و اعلام کند، کوشید برای مراحل گوناگون

تاریخ زندگی انسان و تغییر و تحول آنها و برای روابط انسانها در درون یک جامعه‌ی معین قوانینی بیابد. اما دشواری در این بود که این روابط برخلاف علوم طبیعی بین سنگ و آب و زمین و خورشید نبودند، بلکه می‌بایست بیان کننده‌ی رابطه‌ی بین انسانها باشند. و انسانها، چیزی بودند، دارای منافعی و اراده‌ای برای تامین آن منافع. از سوی دیگر، دانشمند علوم اجتماعی هم خود انسانی بود در میان انسانهای دیگر با جایگاهی در همین روابط و البته با اراده‌ای و منافعی. بعلاوه علم اجتماعی در دورانی اعلام وجود میکرد که اجتماع در تلاطم شدیدی بود. جنگهای دهقانی مدتها بود که جریان داشتند، انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه از راه می‌رسید و در فاصله‌ی ۵۰ سال شدیدترین برخوردهای اجتماعی تاریخ اروپا را از هم میدرانید. در نتیجه دانشمند علوم اجتماعی چگونه می‌توانست منافع خود را نادیده بگیرد و در روابط انسانها، و در دایره‌ی پیرامون ستیز خونین گروههای انسانی، قاضی بیطرفی باشد؟ آقای ریکاردو، عالم علم اقتصاد، خود بازرگانی ثروتمند بود. با این اوصاف شاید تنها راهی که باقی می‌ماند این بود که یک شرط علمیت علم اجتماعی، شرافت، فضیلت، صداقت و از خودگذشتگی عالم باشد. و اگر علم اجتماعی این شرط را می‌پذیرفت، آنگاه ناگزیر بود دوباره خود را بر پایه‌های اخلاق استوار سازد، یعنی چیزی که قصد بریدن و گسستن از آن را داشت. بدین ترتیب دوراهه‌ای اجتناب‌ناپذیر در برابر دانش اجتماعی دهان می‌گشود: یا باید آشکارساز می‌پذیرفت که جانبدار است و در نتیجه عطای علمیت را به لقایش می‌بخشد و خود را آشکارا اخلاق و ایدئولوژی می‌نامید و یا باید خود را به کوچه‌علی‌چپ می‌زد، جانبداریش را نهان می‌کرد، "علم" می‌بود، و در نتیجه به مثابه یک ایدئولوژی پنهان، در روابط قدرت جای می‌گرفت.

تئوری انتقادی به مثابه‌ی پاسخی به این دوراهه، تولد یافت. تئوری انتقادی از اینجا آغاز کرد که انسانها برای آنکه موضوع دانش اجتماعی واقع شوند، و اساسا برای اینکه بتوانند به خود و به محیط خود دانش پیدا کنند، باید وجود داشته باشند و برای آنکه وجود داشته باشند، باید شرایطی خود را تولید و بازتولید کنند. بنابراین انسانها می‌بایست برای تولید و بازتولید شرایط هستی‌شان وارد فعالیت اجتماعی شوند. این فعالیت اجتماعی (یا پراتیک) که آمیزه‌ی بهم پیوسته‌ای از عمل انسانها، از روابطی که شیرازه‌ی این اعمال است و از نشانه‌هایی که این روابط را ممکن می‌سازد، چیزی است عینی.

نه آگاهی است در معنای ذهنی (سویژکتیو) آن و نه سنگ و کوه در معنای عینی (اوبژکتیو) آن. پس به مثابه‌ی چیزی عینی می‌تواند موضوع دانشی واقع شود. این نخستین سنگ بنا بود. (و این یکی از همان نقاط عزیمت بسیار مهم برای تئوری انتقادی است که باید بجای خود به تفصیل مورد بحث قرار گیرد.)

اما انسانها برای تولید و بازتولید شرایط هستی خویش در مناسباتی وارد می‌شوند که نه تنها ناشی از آگاهی و اراده‌ی آنها نیست، بلکه تعیین کننده‌ی اراده و آگاهی آنهاست. این را مارکس در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم گفت. و اگر چنین می‌بود، در آن صورت لااقل مشکل عینیت موضوع دانش اجتماعی حل می‌شد، چرا که مناسبات اجتماعی انسانها در تولید و بازتولید شرایط هستی‌شان به مثابه‌ی موضوعی مستقل از اراده و آگاهی انسانها، موضوع دانش اجتماعی قرار می‌گرفت. لیکن این دایره، به قیمت تامین عینیت موضوع دانش اجتماعی، انسانها را به حاملین (Träger/supporter) صرف روابط اجتماعی بدل می‌کرد و ظاهرا قدرت فعال انسان اجتماعی را در تغییر شرایط هستی خویش انکار می‌نمود. مارکس خود در برابر این مشکل سه راه حل پیش نهاد. نخست آنکه، آنچه به مثابه‌ی آگاهی به این روابط تلقی می‌شود، چیزی نیست جز ایدئولوژی؛ دوم آنکه، آگاهی انسانها به شرایط هستی‌شان، خود به عمل درمی‌آید و از آنجا به مثابه‌ی نیرویی مادی به حلقه‌ای از پراتیک بدل می‌شود و نقش فعال خویش را ایفا می‌کند؛ و سوم آنکه اساسا شناختن به معنی تغییر دادن است، یا به عبارت دیگر انسانها در محیطی زاده می‌شوند که از پیش وجود داشته‌است و به انتخاب آنها وابسته نیست، اما در شناخت این محیط داده شده به تغییر آن برمی‌آیند و از این طریق و تنها بدین معنی زندگی و تاریخ زندگی خویش را می‌سازند.

در مورد راه حل نخست پرسیدنی است که آیا آگاهی و دانش خود مارکس نیز محصول مناسباتی است که در آن وارد شده‌است؛ و به همین دلیل ایدئولوژی است و نا-آگاهی یا غیر-آگاهی است؟ در این صورت آگاهی مارکس با مذهب، اخلاق، هنر و قواعد حقوقی عصر خویش - که آنها هم به این اعتبار ایدئولوژی‌اند - چه تفاوتی دارد؟ و اگر تفاوتی هست و دانش مارکس هم بررسی کننده و ناقد آن روابط است و هم این ایدئولوژی، در آن صورت نقطه‌ی اتکای خود او - که محصول مناسبات "نباشد" - کجاست. دانش مارکس در کدام موضع در درون جامعه و مستقل از آن (درونماندگار immanent) یا در بیرون جامعه و مستقل از آن

(فراماندگار transcendent) ایستاده است؟

در مورد راه حل دوم پرسیدنی است که اگر سوژه به لحظه‌ای از ایژمه بدل می‌شود (یعنی تئوری به عمل درمی‌آید) در آن صورت چگونه می‌تواند طبق الگوی علم طبیعی ویژگی فراماندگار خود را حفظ کند؟ و در مورد راه حل سوم پرسیدنی است که اگر شناختن همان تغییر دادن است، در آن صورت چگونه و با اتکا به چه معیاری می‌توان اعتبار شناخت را سنجید؟ آیا اصولاً چنین نیازی وجود دارد؟

تئوری انتقادی پس از مارکس اساساً تلاشی برای پاسخ بدین پرسشها بوده است و امروز نیز یک تئوری انتقادی توانا در نقد ایدئولوژیها می‌بایست برای یافتن پاسخ این پرسشها بکوشد. اکنون باید راه طی شده را از زاویه دیدی متفاوت نگرینیم تا روشن شود نقاط عزیمت چه بوده‌اند و پاسخهای تاکنونی چگونه و چرا آنگونه شکل گرفته‌اند.

۲

انسان در لحظه‌ای از تاریخ زندگی خویش به تمایز بین خود و دیگری - چه دیگر انسانها و چه طبیعت، رویدادها و موجوداتش - پی برده است. کی و چگونه، موضوع بحث مان نیست. مهم برای ما اینست که دیگری به مثابه‌ی دیگری، در فرایند شناخت برنشانده شده است. به زبان دیگر، لازمه‌ی آگاهی به تمایز بین خود و غیر از خود اینست که غیر از خود نسبت به خود بیرونی باشد. این تمایز و این خارجیت البته بسادگی و یکمرتبه استقرار نیافته‌اند. کمالینکه در اسطوره، با آنکه انسان تمایز بین خود و غیر خود را می‌شناسد، اما هنوز نشانه‌ای که این تمایز را آشکار می‌کند، نشانه‌ای در باره‌ی آن چیز نیست بلکه خود آن چیز است. به عبارت دیگر کلام و موضوع کلام یکی است. با این وجود ما این مرحله‌ی پیچیده را پشت سر می‌گذاریم و تنها بر این نکته متمرکز می‌شویم که لازمه تمایز بین خود و غیر خود این بوده است که انسان خود و غیر خود را در تعاریفی متمایز سازد؛ یعنی پاسخی به چستی خود و غیر خود بدهد. ما نخستین و ساده‌ترین شکل تعریف را توصیف (Beschreibung/description) می‌نامیم. انسان در توصیف ویژگی‌ها، حالات، علائم، خواص و دیگر متعلقات چیزی را که باید وصف شود برمی‌شمارد تا تمایز آن چیز را از چیزهای دیگر روشن کند. لازمه‌ی توصیف خارجیت توصیف شونده نسبت به توصیف کننده است. در

همین امر ساده، هم آغازگاه این نظر نهفته است که هستی در عمل شناخت چیزگون می‌شود و هم بنیاد دیدگاه هگل که به جنبه‌ی شناخت شناسانه‌ی این فرایند، باری هستی شناسانه می‌دهد و عمل بر نشان دادن موضوع شناخت را به عمل آفرینش و پیدایش آن بدل می‌سازد.

شناخت در مرتبه‌ی توصیف، مجموعه نشانه‌ها و گزاره‌هایی است که می‌کشند از چیستی یک چیز خبر دهند. اما هنوز توضیحی برای چسبایی آن نیستند. تعریف فلسفه‌ی یونان باستان از انسان بعنوان "حیوان ناطق"، آشکارترین و برجسته‌ترین کارکرد توصیف و شناخت توصیفی است. چرا که نه تنها با توصیف انسان آنرا از هر چیز دیگر متمایز می‌کند، بلکه وجه تمایز او را چیزی (اندیشیدن) قرار می‌دهد که خود داور تمایز گذاری است. درست است که توصیف هنوز اطلاعی درباره‌ی چرایی چیز بدست نمی‌دهد و درست است که همان توصیف "حیوان ناطق"، چرایی انسان و چرایی قدرت اندیشه‌ورزی‌اش را در تاریکی‌های یک مذهب و جهان‌شناسی اساطیری توضیح می‌دهد، اما برای قبولانیدن توصیف خود به دیگران، نیازمند معیاری است. به عبارت دیگر از آنجا که یک ادعا درباره‌ی چیستی یک چیز باید بتواند در میان انسانها مسرود توافق قرار گیرد، باید قابلیت در انسانها باشد که بتواند توصیف راست را از توصیف ناراست تشخیص دهد. این معیار یا قابلیت که خرد یا عقل انسان نامگذاری می‌شود، باید دو وظیفه را انجام دهد. یکی آنکه دلیلی برای پذیرش تاریخ تکوین موضوعی باشد که توصیف شده است، مثلاً پذیرفتن اصل و نسب و علل پیدایش اساطیری برای انسان و جهان؛ و دیگر آنکه ابزاری باشد که با آن بتوان اعتبار هر توصیفی را، مستقل از محتوای آنچه توصیف می‌شود، سنجید. به عبارت دیگر، برای آنکه درباره‌ی توصیف یک پدیده اجماع عمومی در بین انسانهای آن دوره‌ی معین وجود داشته باشد، نخست می‌بایست که عقل اصل و منشاء محتوای توصیف را بپذیرد و دوم می‌بایست خود توصیف را مستقل از محتوایش قضاوت کند. این وظیفه‌ی دوم عقل، به مثابه‌ی قانون اندیشه در منطق موری ارسطویی تشخیص یافت. منطق موری، قانون مور پدیده‌ها، مستقل از محتوای آن. بنابراین منطق، هر داوری درباره‌ی پدیده‌ها باید از قوانینی پیروی کند که قانون اندیشه‌ی هر فرد سالم است. بالاخرین و گمراه‌ترین آنها، اصل همانی. به همین لحاظ هر اندیشه‌ای که از قوانین این منطق تبعیت نمی‌کرد، اندیشه‌ای ناسالم تلقی می‌شد و تاریخ

منطق، تاریخ دیوانگی جدیدی در کنار خود می‌آفریند. عملکرد عقل به مثابه معیار سنجش حقیقت، در قالب منطق مقاومتی پایدارتر از عملکرد آن به مثابه شاهد اصل و نسب و چگونگی پدیده‌ها داشت. زیرا در جریان پیشرفت دانش در باره‌ی انسان و جهان، بارها پیش آمد که دانشی، مقبولات را نپذیرفت و از همین رو به جنون متهم شد. اما پس از آنکه تقریباً همه‌ی انسانهای یک عصر به آن دانش جدید متقاعد شدند - یعنی همه همانقدر دیوانه شدند - معیار تنها یز عقل و جنون تغییر کرد؛ تا نقطه‌ی بحرانی دانشی تازه‌تر به همین دلیل عقل پذیرفت که درباره‌ی چگونگی پیدایش و اسباب و علل یک پدیده انعطاف بیشتری نشان دهد و هر دانش تازه را به دیوانگی متهم نکند؛ اما عقل به مثابه‌ی منطق هرگز این را نپذیرفت و از خود به مثابه‌ی تنها معیار حقیقت دفاع کرد.

دوران قرون وسطی در اروپا، دوران حکومت کارکرد عقل به مثابه‌ی منطق و دوران پس‌نشستن عقل به مثابه‌ی داور زمینی علل و اسباب و منشاء پیدایش جهان و رویدادها و پدیده‌های آن بود. به همین دلیل رنسانس را می‌توان آغاز مجادله‌ی عقل برای احراز جایگاه خود در توضیح علل و اسباب زمینی خویش و پدیدارها دانست، حتی به قیمت لطمه زدن به کارکرد عقل در نقش منطق ارسطویی. از این زمان به بعد است که توصیف، جای خویش را اندک اندک به تبیین (Erklärung/explanation) یا روشنگری (Aufklärung / enlightenment) می‌دهد.

تبیین، یعنی برنمودن چرایی یک چیز، نشان دادن علل پدیدار شدن آن و شرایط هستی‌اش تنها با اتکا به عقل انسان و تنها با معیاری ناسوتی، بدون اتکا به هر راز آمیزی ماورا، طبیعی، جادو، اسطوره، یا مذهب. به همین دلیل است که ماکس وبر دوران عقلایی شدن را دوران جادو زدایی از جهان می‌نامد. در تبیین توصیف کم نمی‌شود، بلکه غنا می‌یابد. چیستی یک پدیدار با افزودن تعینات دیگری که چرایی‌اش را توضیح می‌دهند، کامل می‌شود. در تبیین استقلال موضوع و عینیت آن به کمال میرسد و ضرورت اجماع عقلایی اجتناب ناپذیر می‌گردد. علم نوین، وظیفه‌ی خود را تبیین پدیدارها قرار می‌دهد و عصر روشنگری طلوع می‌کند. طبیعت به مثابه‌ی موضوعی مستقل از اندیشه، رازهایش را در برابر عقل‌توانگر می‌گشاید و انسان پای‌در راه‌هایی از جبرکور آن می‌نهد و بر آن سروری می‌یابد. لازمه‌ی اطمینان چنین علمی و لازمه‌ی عینیت موضوع آن، دستگاه مفاهیمی استوار، بی‌لغزش و خطاناپذیر است. به همین لحاظ هم

موضوع علم، یعنی طبیعت باید اندازه‌پذیر و قابل تحویل به معیار و مقیاس باشد و هم عقل باید چنین معیار و مقیاسی را ارائه دهد. در نتیجه عینی‌بودن، یعنی عقلایی بودن و عقلایی بودن یعنی اعتبار عینی داشتن. آنها پشت و روی سکه‌ی روشنگری‌اند. هر تردیدی در عینیت می‌توانست معیارهای عقل را بلرزاند و هر خدشه بر معیارها، ضربه‌ای بر عینیت باشد. بر همین اساس تردیدی که هیوم برای فلسفه - که آن زمان داور علم بود - بوجود آورد، می‌توانست این بساط را مختل کند و اساس علمیت و عینیت را فروریزد. کانت از یکسو تناقضات عقل را با خویش دریافته بود و از سوی دیگر، از آنجاکه اتکای متقابل عینیت و عقل را می‌دانست، تردید هیوم را کاملاً جدی تلقی کرد و از فرو ریختن اساس علم هراسید. پس پای در رکاب گذاشت و دادگاهی برای محاکمه‌ی خدیه ریاست خرد تشکیل داد و نام این محاکمه را نقادی عقل محض گذاشت. در آنجا حدود و قلمرو و امکانات خرد معلوم شدند. حس و فهم و خرد جای خویش و روابط مربوط می‌شد، از حوزه‌ی عقل نظری کنار گذاشته شد. مشکلی که هیوم درباره‌ی اصل علیت آفریده بود - چه پاسخ کانت بدان کافی باشد و چه نباشد - سدی در برابر تبیین نگذاشت. زیرا، چه علیت رابطه‌ای در درون موضوع باشد و چه نسبتی که فهم، برای فهم موضوع به موضوع می‌دهد، بهر حال وظیفه‌ی تبیین، توضیح علی روابط و پدیدارها بود و شرط آن استقلال موضوع دانش از دانشمند. هیوم اما شرط دیگری، یا بهتر بگوییم، مرز دیگری برای تبیین گذاشت و ارتباط بیلا واسطه‌ی علم و عمل را قطع کرد. روشنگری هرگز نکوشید از این شرط تخطی کند. هیوم گفت که از یک اظهار درباره‌ی یک چیز، منطقاً نمیتوان نتیجه‌ای عملی استخراج کرد. منطقاً درست می‌گفت. مثلاً از این گزاره که "آب سرد است" منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که پس "در این آب شنا کنیم" یا "در این آب شنا نکنیم". بین آن گزاره و این نتایج باید یک حلقه‌ی واسط وجود داشته باشد تا این ارتباط را منطقاً ممکن کند. مثلاً

مقدمه: آب سرد است.

حلقه‌ی واسط: شنا کردن در آب سرد موجب بیماری است.

نتیجه: پس، در این آب شنا نکنیم.

یا،

مقدمه: آب سرد است.

حلقه‌ی واسطه: شنا کردن در آب سرد فرح‌انگیز است.
نتیجه: پس، در این آب شنا کنیم.

استدلال هیوم منطقاً درست است و تردید در آن نمی‌توان کرد. اما ببینیم که شرایط و معنای درستی بلحاظ منطقی چیست؟ در این استدلال شرط‌های زیر پذیرفته شده‌اند: ۱- آب چیزی است مستقل و بیرون از کسی که قضاوت می‌کند ۲- سرما احساسی است که بواسطه درجه حرارت معین آب در شخص ایجاد می‌شود ۳- درجه حرارت آب چیزی است قابل اندازه‌گیری و ۴- اگر درجه حرارت این آب معین مقدار معینی باشد، نمی‌تواند در عین حال همان مقدار نباشد. بنابراین اگر دو کس توافق داشته باشند که آبی با دمای سه درجه سرد است و قبضه‌اش را داشته باشند که شنا در آب سرد موجب بیماری است، در آن صورت شنا کردن آنها در آب مذکور قطعاً به لحاظ منطقی "منتفی" است. زیرا عینیت آب و درجه‌ی حرارت آن، مستقل از آن دونه‌ی است.

بدین ترتیب تردید کردن در استدلال هیوم، تا آنجا که معیارهای عقل پابرجا بودند و تا آنجا که موضوع شناخت، عینیتی کاملاً مستقل از ناظر و شناسا و دارای متعلقات و قوانینی مستقل از او بود، و در یک کلام تا جاییکه کار علم به تبیین محدود می‌شد، امکان‌پذیر نبود. تردید در استدلالی که منطقاً - و بطور متقابل، عیناً - درست بود، تنها می‌توانست تردید در آن منطق و در این عینیت باشد. اگر می‌شد در معیارهای منطق هیوم شك کرد و اگر موضوعی برای شناخت پیدا می‌شد که اینگونه مستقل و بیگانه و متمایز با شناسنده نبود در آن صورت لرزاندن پایه‌های استدلال هیومی ممکن می‌شد. اما دوران روشنگری و بر تارك آن علوم طبیعی با فرزندان توأمان عقل/عینیت نمی‌توانست گامی در این راستا بردارد. برعکس، با استقرار اقتدار خرد پایه‌های آن استدلال را محکم‌تر می‌کرد. زیرا در برابر خرد روشنگری هر چیز شیئی است قابل قضاوت و سنجش خرد و هیچ چیز از دایره اندازه‌گیری خرد بیرون نیست. حتی ناتوانی خرد با تولد علم اجتماعی به مثابه‌ی یکی دیگر از نتایج روشنگری، نطفه‌های چنین تردیدی بسته می‌شد. اما پیش از آنکه به تکوین این نطفه‌ها و نتایج آنها بپردازیم، ببینیم که خرد روشنگری در دفاع از اساس خویش، چگونه این علم را هم سربراه کرد.

علم اجتماعی در متن شکل‌گیری روابط تولید سرمایه‌داری تولد می‌یافت. در دورانی که فرد از همه‌ی وابستگی‌های خونی، خویشی، قومی، اخلاقی و نهایتاً

ایدئولوژیک بریده می‌شد و به مثابه‌ی فردی مستقل و "آزاد" در برابر افراد دیگر قرار می‌گرفت. اما این فرآیند در عین حال به معنی جدا شدن اوازه‌ی شرایط عینی تولید و تثبیت و استقرار این شرایط در نقطه‌ی مقابل او به مثابه سرمایه بود. بدین ترتیب با جدا شدن تولیدکننده‌ی مستقیم از شرایط عینی تولیدش، یعنی جدا شدن او از همه‌ی وابستگی‌های اجتماعی و طبیعی به شرایط کار، کار مشخص او نیز تعیینات ویژه‌اش را از دست می‌داد و به کار صرف، به کار مجرد، کار نامتفاوت بشری بدل می‌شد و بدین ترتیب با ازدست دادن جنبه‌های کیفی‌اش، به تهی شدن از متعلقات انسانی‌اش، به کمیتی بدل می‌شد قابل اندازه‌گیری و سنجش. به "عینیتی" که اکنون می‌توانست به معیارهای عقل کردن بگذارد. با تبدیل کار مشخص به کار مجرد به تبدیل محصول به ارزش، مقدار ارزش نیز در شکل ارزش مبادله می‌توانست بوسیله‌ی زمان کار اندازه‌گیری شود. ارزش خود بوسیله‌ی معادل عام. همانطور که "منطق، پول، ذهن" بود، پول منطق جهان کالاها می‌شد. به گفته‌ی مارکس در کاپیتال، زمان همه چیز بود و انسان هیچ چیز. سرمایه داری انسان را به شیئی اندازه‌پذیر بدل می‌کرد و خرد روشنگری خود را در این موضوع تصدیق شده می‌یافت.

بنابراین اگر جامعه‌ی انسانی توانسته بود بنابر مدل علوم طبیعی، موضوع علمی واقع شود بنام علم اجتماعی، از آن رو بود که جامعه‌ی انسانی انسانیتش را از دست داده بود. به عبارت دیگر اگر روشنگری جهان را جادو زدایی می‌کرد تا عقل را مستقر سازد، سرمایه‌داری به جادو در جامعه پیکر می‌بخشید تا از انسان شیئی در خور عقل روشنگری بسازد. اسطوره هم از آغاز روشنگری بود، روشنگری خود به اسطوره بدل می‌شد. برای آنکه تبیین از مرزهای خرد

2. Marx; Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Reclam, Leipzig, 1988, S. 176

(ترجمه‌ی فارسی / دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ / ترجمه‌ی: محمد رضا ج و نهال / انجمن آزادی / ص ۱۳۰)

3. Adorno, T. and M. Horkheimer; The Dialectic of Enlightenment, Verso, 1986, p. XVI

نیز: "اصل درونماندگاری، توضیح هر واقعه به مثابه‌ی تکرار که روشنگری در برابر تخیل اساطیری قرار می‌دهد، اصل خود اسطوره است." (همان / ص ۱۲)

تخطی نکند، برای آنکه تبیین در قلمرو ماتریالیسم کهن که آنرا کفایت می‌کرد باقی بماند، لازم بود که جایگاه ایدئولوژی بورژوازی، این جادوی پیکریافته، پنهان شود و از این طریق ایدئولوژیک بودن "علم" اجتماعی در چارچوب تبیین نهان گردد.^۴

بدین ترتیب علم اجتماعی برای آنکه از ایدئولوژیک شدن بپرهیزد، ناکزیر بود مرزهای ایدئولوژیک تبیین را بشکند و برای علم بودن، چارچوب علم را در تعریفی که خرد روشنگری از آن ارائه می‌کند، در هم می‌ریزد.^۵ در یک کلام هم جامعه را مبتدیه‌ای یک موضوع عینی تبیین کند و هم توان را از آن را بر ملا سازد، یعنی نسبت به آن ستیزه‌جو باشد. و این ممکن نبود، مگر از راه تعیین مرزهای خودبا ایدئولوژی پیکری یافته در مناسبات سلطه. علم اجتماعی باید به تئوری انتقادی بدل می‌شد و دانش جامعه در عین حال ناقد جامعه نیز می‌بود. تئوری مارکس به عنوان نقد اقتصاد سیاسی در پاسخ به این نیاز شکل گرفت.

اما علم اجتماعی برای بدل شدن به تئوری انتقادی ناکزیر نبود! از مرزهای تبیین فراتر رود و گذشتن از حدی که هیوم برای تبیین تعیین کرده بود، کاری آسان نبود و نیست. چراکه این برگزشتن از مرزهای تبیین می‌توانست به قربانی ساختن نفس روشنگری منجر شود؛ که در بسیاری از تلاشها چنین نیز شد و خواهیم دید. بنابراین تئوری انتقادی ناکزیر بود عینیت موضوع خویش را به نحو دیگری، متمایز از عینیت شیء شده‌ی جامعه در روابط سرمایه‌داری مستقر سازد. ناکزیر بود معیارهای سنجش این عینیت را متمایز از معیارهای خرد روشنگری تعیین کند و ناکزیر بود رابطه این معیارها و آن عینیت را به نحوی متمایز با ثنویت اندیشه‌ی رنسانسی / روشنگرانه توضیح دهد تا برآستی بتواند از قلمرو روشنگری بیرون آید. در یک کلام ناکزیر

۴- کارل مانهایم می‌گوید: "اینکه علم سیاست در شکل نوپیدش در چارچوب فعلی علم، بدانگونه که ما درک می‌کنیم، نمی‌کنجد و با استنباط‌کنونی ما از علم تناقض دارد. خطای نکوهدینی سیاست نیست، بلکه ما باید در تلقی خود از علم بطور کلی تجدیدنظر کنیم." (مانهایم) ایدئولوژی و اتوییا / ترجمه‌ی فریبرز مجیدی / انتشارات دانشگاه تهران / ۱۳۵۵ / ص ۱۷۴

همین دیدگاه در روایتی دیگر "کی دوبور" می‌نویسد: "همه‌ی ناگفایی تئوریک دفاع علمی از انقلاب پرولتری، چه به لحاظ شکل ارائه و چه به لحاظ محتوا، در این نکته آشکار می‌شود که از موضع کسب انقلابی قدرت، پرولتاریا و بورژوازی را یکی می‌کند" (تر شماره ۸۶ در: Debord, G.; The Society of Spectacle, Detroit, 1970)

بود بدنبال منطق ویژه‌ی این موضوع ویژه باشد.^۵

اکنون ببینیم که چه امکاناتی برای شکسته شدن شرط هیومی در باره‌ی رابطه‌ی منطقی علم و عمل وجود داشت. گفتیم که نشان دادن عینیتی که بنا بر الگوی علوم طبیعی مستقل از شناسنده نباشد یا ارائه‌ی معیارهایی که با خرد روشنگری متفاوت باشند (به مثابه‌ی روی دیگر سکه) و یا نشان دادن موضوعی که آمیزه‌ای از شناسنده و موضوع شناخت باشد می‌توانست چنین امکانی فراهم سازد. علم اجتماعی با آنکه در نخستین گام‌هایش به شرط هیومی وفادار بود، اما در گهر خویش از حدود آن تجاوز می‌کرد. نخست بدین دلیل که با نگرش از زاویه‌ی علم اجتماعی به جهان پیرامون، می‌شد دید که آنچه جهان مستقل از شناسنده نامیده شده‌است، در بسیاری از جلوه‌هایش محصول تولید انسان است. هر کالای ساخته شده، علاوه بر ماده‌ی خام طبیعی‌اش، حاصل مداخله‌ی سوژه در طبیعت بود؛ و امکان نداشت که بر استقلال هستی‌شناسانه‌ی آن از سوژه، همانند استقلال طبیعت دست‌نخورده (که تازه به آنهم دست شناخت بشری خورده بود!) تاکید کرد. و دوم، و بهتر، موضوع علم اجتماعی انسانها و روابط آنها بود. در اینجا به مراتب کمتر ممکن بود از عینیت ابژه که یکی از پیشفرضهای شرط هیومی بود، سخن گفته شود. دست‌کم با آن تعریف از عینیت چنین امکانی وجود نداشت. درباره‌ی موضوع علم اجتماعی، امکانپذیر بود که آن حلقه‌ی واسطه در استدلال هیومی - که پاخنه آشیل آن بود - حذف شود. مثلاً از این گزاره که:

"دهقانان خواستار تقسیم و تصاحب املاک مالکان هستند" (مقدمه)

می‌شد بلاواسطه بدین نتیجه‌ی عملی رسید که:

(الف): "پس باید زمینها را تقسیم کرد"

مارکس: "نقد فلسفی حقیقی قانون اساسی کنونی تنها تناقضات رابطه‌ی مابین انسان و موجود نشان نمی‌دهد، بلکه آنرا تبیین می‌کند و منشاها و ضرورتش را درمی‌یابد... این نقد قانون منگور را در معنای ویژه‌اش درک می‌کند. این عمل ادراک برخلاف آنطور که هگل فکر می‌کند، عبارت از بازشناسی تعینات مقولات منطقی در هر نقطه نیست بلکه دریافت منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه است."^۶

Marx; Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, I, S. 296

یا ،

(ب) : " پس نباید زمینها را تقسیم کرد . "

در واقع آن حلقه‌ی واسطه‌کماکان وجود داشت ، اما نه به مثابه‌ی واسطه‌ای منطقی ، بلکه بعنوان جایگاه اجتماعی کسانی که نتیجه‌ی (الف) یا نتیجه‌ی (ب) را می‌گرفتند . اگر دهقانی مخالف تقسیم زمین بود ، یا مالکی موافق آن ، در اصل قضیه تفاوتی نمی‌کرد ، آن دهقان نتیجه‌ی جایگاه مالکان را بیان می‌کرد و آن مالک نتیجه‌ی جایگاه دهقانان را . به عبارت دیگر بسته به اینکه جایگاه اجتماعی گوینده‌ی گزاره‌ی مقدمه چه باشد ، بلاواسطه نتیجه‌ی عملی حاصل می‌شد .

بدین ترتیب ساختار استدلال هیومی فرومی‌ریخت ؛ اما به چه قیمتی ؟ در برابر این پرسش که " به کدامیک از نتایج بلاواسطه باید عمل کرد ؟ " چند پاسخ امکانپذیر بود ؛ نخستین اینکه : هیچ معیار عینی و بی‌طرفی وجود ندارد ؛ درستی یا نادرستی هر يك از نتایج تابعی از قدرت گروه‌های اجتماعی خواستار آنها و در نتیجه تابعی است از مبارزه‌ی قدرت ، یعنی درستی یا نادرستی يك گزاره در علم اجتماعی تابعی است از روابط قدرت و در نتیجه حکمی است ایدئولوژیک . با قربانی‌شدن روشنگری در پیشگاه نقد ، علم اجتماعی به ایدئولوژی طبقاتی بدل می‌شد . بدین ترتیب نه تنها اعتبار عینی گزاره‌های دانش اجتماعی از دست می‌رفت ، بلکه می‌توانست این دشواری تا قلمرو علوم دیگر نیز ادامه یابد . در آنجانب همین ضد استدلال کارایی داشت ، زیرا می‌شد گفت که اعتبار عینی گزاره‌های علوم طبیعی منوط است به اجماع عقلایی در باره‌ی آنها و اجماع عقلایی نیز خود تابعی است از قدرت مسلط در هر مقطع اجتماعی / تاریخی معین . در نتیجه استدلال هیومی برپایه‌ی خرد روشنگری دامن خود خرد را می‌گرفت .

چنین پاسخی اگرچه می‌توانست از مرز هیومی تبیین عبور کند و پا به قلمرو نقد گذارد ، اما برای رسیدن بدین دستاورد ناگزیر بود از روی جنازه‌ی تبیین بگذرد و قربانی ساختن تبیین در عین حال بمعنی قربانی ساختن پایه‌ی خود نقد بود . زیرا برپایه‌ی این دیدگاه کثیف‌ترین دیکتاتوری‌ها نیز می‌توانست خود را توجیه کند و جستجو برای رهایی انسان از روابط شیء شده از سوی خرد روشنگری ، می‌توانست شرایطی دهشتناک‌تر برای انسان بیافریند . پاسخ دوم ، می‌توانست هر فلسفه‌ی تاریخ غایت‌گرا باشد . بهترین

نمونه‌اش فلسفه‌ی تاریخ هگل . در این پاسخ ، " عینیت " موضوع کاملاً حفظ می‌شد ، زیرا عامل پیش‌برنده‌ی تاریخ زندگی انسان به سوی هدفی از پیش تعیین شده و معین ، نه تنها اراده‌ی خود انسان نبود ، بلکه اراده‌ی انسان رابه مثابه‌ی ابزاری برای پیشبرد خود تعیین می‌کرد . در این حالت سد هیومی به نحو دیگری شکسته می‌شد و انتخاب بین نتایج عملی ، بسته به اینکه کدامیک در جهت ضرورت تاریخی است ، کار دشواری نبود . اگر حرکت تاریخ بدین سوخت که زمینها باید تقسیم شوند ، پس می‌شوند . آنکس که قصد اعمال نتیجه‌ی مخالف را دارد ، تنها علیه قانون آئین تاریخ عمل می‌کند و نهایتاً شکست خواهد خورد . در اینجا ، نقش حلقه‌ی واسطه را قانون تاریخی بازی‌میکرد و اگرچه به تعبیر هیومی کلمه ، واسطه‌ای منطقی نبود ، اما به تعبیر هگلی‌اش واسطه‌ای منطقی بود ، چراکه منطق دیگر قالبی تهی از محتوا نبود و عبارت بود از خود حرکت امر واقع . منطق به هستی‌شناسی بدل شده بود و عقل بجای آنکه فرمانده‌گرا باشد ، درونمانده‌گرا شده بود .

پس راه دیگر شکستن مرز هیومی تبیین و گذار به قلمرو نقد ، فلسفه تاریخی غایت‌گرا بود . به عبارت دیگر ، فلسفه‌ی تاریخی غایت‌گرا داعیه‌ی آنرا داشت که به مثابه‌ی " نقد " بحران ثنویت تبیین را پشت سر گذاشته است . دقیقاً به همین دلیل بود که مارکس در نقد به هگل اصرار داشت که باید خود روش نقد را مورد انتقاد قرار داد ^۶ ، و در نقد به هگلیان جوان ، شیوه‌ی نقد آنها را - که حتی از هگل عقب‌تر بود - به سخره می‌گرفت ^۷ .

بنابراین شکستن مرز هیومی ، دشواریهای بزرگتری پیش پای می‌نهاد و امکان نقد را محدودتر می‌کرد . به عبارت دیگر چاره یا تن دادن به فلسفه‌ی تاریخی غایت‌گرا بود - تا به قیمت حفظ عینیت ، اراده‌ی سوزه را قربانی کند - یا رها شدن از فلسفه‌ی تاریخ غایت‌گرا به قیمت قربانی کردن علمیت

۶ - مارکس / دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی / منبع ۲ / ص ۱۷۱ ، (ترجمه‌ی فارسی / ص ۱۲۵)

۷ - انگلس و مارکس : " آنچه مادر نقد با وثری با آن می‌جنگیم ، همانا نگرورزی‌ایست که خود را به صورت کاریکاتور بازتولید می‌کند . نزد ما این نگرورزی کاملترین بیان اصل مسیحی - ژرمنی است ، اصلی که با مبدل ساختن خود " نقد " به نیروی فرمانده‌گرا آخرین تلاشهایش را بکار می‌بندد . "

(در : Engels/Marx; Die heilige Familie, II, S.7)

و تبدیل آن به ایدئولوژی طبقاتی^۸. پاسخ مارکس نیز، بعنوان کسی که بنمای آنرا داشت تا نقد را بر پایه‌های تازه‌ای استوار کند، یکدمت نبود. گاه بسا پاسخ فلسفه‌ی تاریخ پهلومی گرفت (مثلا در نوشته‌های آغازین، درمانیفست کمونیست)^۹، گاه اساسا نقد را رها می‌کرد و می‌خواست در چارچوب "تبیین علمی" باقی‌بماند (بویژه در ایدئولوژی آلمانی) و گاه پایه‌ی استواری برای نقد در معنای روشن‌گر و ستیزه‌جو توأمان ارائه می‌داد (مثلا در تره‌ایش درباره‌ی فوئرباخ و در کل ساختمان تحلیلش و نقدش در کاپیتال)^{۱۰}. من در بحث پیرامون ضروریات یک تئوری انتقادی در بخش سوم همین نوشته به مارکس و کاپیتال بازخواهم گشت. اما پیش از آن لازم است راه‌حل‌ها و پاسخ‌های دیگری را که در برابر این مسئله گذاشته شده‌اند، دنبال کنیم.

تلاشهایی که پس از مارکس برای نجات تئوری انتقادی از ورطه‌های هولناک فوق - چه از سوی مارکسیستها و چه از جانب نظریه‌پردازان غیر-مارکسیست علوم اجتماعی که بطور خاص در قید تدوین تئوری انتقادی

۸- میشل فوکو تاکید می‌کند که "مطالعه‌ی نیچه" و نه ساختارگرایی چون اشتراوس او را "قادر ساخت که از تاریخی‌گرایی هکلی و غایت‌گرایی عقلایی برخورد پدیدارشناسانه به تاریخ علم بگسلد".
(نقل از:)

Dews, P.; Logic of disintegration (Post-Structuralism Thought and the Claims of Critical Theory', Verso, 1987, p.2

۹- من آگاهانه به "مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی" که ظاهرا دلیل گویاتری برای این گرایش است اشاره نمی‌کنم. این بحث را که مستقیما مربوط به درک اوزاماتریالیسم تاریخی و رابطه‌ی "زیربنا" و "روبننا" است در نوشته‌های دیگری آورده‌ام.
نگاه کنید به:

"مارکسیم: نقد متقی، نقد مثبت" / سوئد / ۱۹۸۵ / فصل سوم، بخش مربوط به "تمثیل ساختمان": "زیربنا" و "روبننا".

و:

"نقد ایدئولوژی" / انتشارات آرش / سوئد / ۱۹۸۸ / فصل سوم، بخش مربوط به "رابطه ایدئولوژی و ساختارهای دیگر".

۱۰- همچنین آگاهانه گفته‌های مارکس را در مقدمه به کاپیتال و تاکیدش بر روش علوم طبیعی در شمار نمی‌آورم، و در همین نوشته در بخش سوم بدان اشاره خواهم کرد.

نبوده‌اند - صورت گرفته، اگرچه نتوانسته‌است از پس همه‌ی دشواری‌ها برآید، اما دارای دستاوردهای مهم و باارزشی بوده‌است.

گئورگ لوکاچ، با استفاده از تئوری "چیزگون‌شدگی" زیمل، تئوری عقلانیت وبر و بحث مارکس در باره‌ی فетишизм کالایی کوشید تا پاسخ تازه‌ای برای این پرسش بیابد که آیا می‌توان در علوم اجتماعی / تاریخی هم‌عینیت موضوع را تأمین کرد و هم نسبت به این موضوع ناقد بود؟ لوکاچ در اثر بسیار مهمش "تاریخ و آگاهی طبقاتی" بدین نتیجه رسید که آنچه علم در مفهوم رایجش (در قالب علم طبیعی و جامعه‌شناسی) روشن‌گری می‌نماید، در واقع دانش به لحظه‌ای منجمد شده و شی‌شده از یک فرآیند در حال تکوین و تطور است. خرد روشن‌گری چیزی نیست جز دیدگاه طبقه‌ی بورژواکه به لحاظ جایگاه عینی‌اش در فرایند تاریخ، امکان اشراف بر کلیت امر اجتماعی / تاریخی را ندارد و به همین لحاظ درکی کاذب (ایدئولوژیک) از آن ارائه می‌کند. در عوض پرولتاریا هم عامل و شناسا (سوژه)ی فرآیند تحول تاریخی است و هم موضوع و متعلق (ابژه‌ی) آن. اشراف آگاهی طبقاتی پرولتاریا بر کلیت امر اجتماعی / تاریخی از موقعیت عینی آن، یعنی موقعیتش از زاویه‌ی تطبیق تاریخی ناشی می‌شود. لوکاچ به پیروی از مارکس بر آن است که آگاهی یک‌فرد پرولتر یا جمعی از پرولترها یا پرولتاریا در کل می‌تواند ایدئولوژیک باشد، مسئله این نیست. مسئله عبارت است از نگریستن از پایگاه طبقاتی پرولتاریا در فرآیند تاریخی، یا، نگریستن به تاریخ از فراز آن. در اینجا آگاهی طبقاتی پرولتاریا هم گزاره‌ای است در باره‌ی واقعیت سرمایه‌داری و هم علیه آن. این تضاعف از جایگاه عینی پرولتاریا و رابطه‌ی آگاهی طبقاتی او با موضوعش ناشی است. زیرا این رابطه‌ی دیالکتیکی دارنده‌ی این "خصلت دوگانه" است که با "بازشناسی" واقعیت سرمایه‌داری، همزمان از ظهور بلاواسطه‌ی اش در می‌گذرد^{۱۱}. از نظر لوکاچ "واقعیت عینی هستی اجتماعی در بیواسطگی‌اش" برای بورژوازی و پرولتاریا یکسان است^{۱۲}. بر این اساس

11. Lukács, G.; History and Classconsciousness, Merlin Press, London, 1983, p.8

12. Ibid., p.152 and 164 بنظر او سد یا مانعی که آگاهی طبقاتی بورژوازی را به آگاهی کاذب بدل می‌کند، یک سد عینی، یعنی موقعیت طبقاتی‌اش است^{۱۳} (همان، ص ۵۴)

می‌توان نتیجه گرفت که در سطح توصیف، عینیت موضوع در برابر هر نوع آگاهی تفاوتی ندارد؛ تنها در سطح تبیین است که آگاهی طبقاتی - پرورشی (یا خرد شده) ایدئولوژیک می‌شود و آگاهی طبقاتی پرولتاریا به مثابه نقد - می‌بایست از مرزهای این تبیین بگذرد، نه از مرزهای روشنگری و حفظ عینیت موضوع در ماهیت خویش.

بر پایه دیدگاه لوکاج در "تاریخ و آگاهی طبقاتی" و با توجه به عزیمت لوکاج از جایگاه عینی پرولتاریا در جامعه، به سادگی می‌توان تئوری انقلاب مبتنی بر فقر پرولتاریا را نقد کرد. زیرا از این دیدگاه، انقلاب به مثابه ضرورتی عینی نمودار می‌شود که به جایگاه پرولتاریا در مناسبات طبقاتی مربوط است، نه به سطح درآمد او. حتی لوکاج فراموش نمی‌کند که بگوید در دورانی بحران سرمایه‌داری، سرنوشت پرولتاریا و سرنوشت بشر به "بلوغ ایدئولوژیک"^{۱۲} پرولتاریا و در نتیجه پختگی آگاهی طبقاتی^{۱۳} او وابسته است و بدین ترتیب اگر این بلوغ بدست نیامده باشد، بحران یکبار دیگر به سود سرمایه‌داری حل خواهد شد.

دیدگاه لوکاج تلاشی است برای استقرار عینیت موضوع علوم اجتماعی / تاریخی به شیوه‌ای تازه و تدوین معیار قضاوتی دیالکتیکی بجای دستگاه فرماندار خرد روشنگری. اما دستاورد لوکاج به مقدار زیادی بر دیدگاهی هکلی از تاریخ - اگرچه در شکلی غیرآزمایز - متکی است و برای عزیمت از جایگاه عینی پرولتاریا در واقعیت اجتماعی / تاریخی در عین حال آنرا به رسول و ناجی نیز بدل می‌کند. به عبارت دیگر، لوکاج در حرکت از یک موقعیت عینی، بواسطه اتکا بر یک شناخت شناسی هکلی / کلیت‌گرا، خود این موقعیت را به رازآمیزی می‌کشانند. در نتیجه بلاواسطه‌ترین پرشی که کار لوکاج می‌تواند در برابر تئوری انتقادی بگذارد این است که عزیمت از جایگاه عینی هر سؤالی شناسا و عامل، آیا ضرورتاً با یک شناخت شناسی تاریخی‌گرا گره خورده است؟ یعنی، آیا نمی‌شود برای شناختی روشنگر و ستیزه‌جو، از یک موقعیت عینی در جامعه عزیمت کرد و در عین حال آن موقعیت عینی‌رادرردی یک رسول تاریخی نییچید؟

بنظر من لوکاج، در "هستی‌شناسی بوداجتماعی" هم بخوبی از سررز

هیومی تبیین آگاه است - و گویی مستقیماً پاسخی در برابر آن می‌نهد - و هم از پرسش فوق - او می‌داند که مشکل دیدگاه پوزیتیویستی در تعیین جایگاه مبارزه‌ی طبقاتی مشکلی است که از "دک منطق و شناخت‌شناسانه از قانون و عقلانیت ناشی می‌شود"^{۱۴} و خود راه‌حلی را پیش‌پای می‌گذارد که بنظر من برای تئوری انتقادی راهگشاست. راه‌حلی که دیگر اشکالاتی که دیدگاه خود او در "تاریخ و آگاهی طبقاتی" داشتند را ندارد. بنظر او "با دیدی هستی‌شناسانه" - و غرض از این "هستی‌شناسی"، هستی‌شناسی اجتماعی است نه یک فلسفه در معنای سنتی آن - "قانون صرفاً و به سادگی بدین معنی است که در یک مجموعه‌ی موجود یا در پیوند متقابل دویا چند مجموعه‌ها از آن نوع، حضور شرایط معین، ضرورتاً و دست‌کم بطور گراینده به پی‌آمدهای معینی راه می‌برد."^{۱۵}

متفکران نسل نخست مکتب فرانکفورت، هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه بعنوان نظریه‌پردازانی که تدوین یک تئوری انتقادی و تمایز آن از تئوری سنتی را پای قرص کرده‌اند؛ با آنکه به شدت از لوکاج تاثیر می‌پذیرند، اما پرشی را که با کار او طرح می‌شود، جدی تلقی نمی‌کنند؛ یعنی این پرسش را که چگونه می‌شود عینیت موضوع تئوری انتقادی را تامین کرد، چگونه می‌شود در عین روشنگری نسبت به موضوع ستیزه‌جو بود و چگونه می‌شود با همه‌ی این احوال از "رسول تاریخی" صرف‌نظر کرد؟

مکتب فرانکفورت با آنکه در آغازهای کار (دهه‌ی ۳۰-۴۰) به اهمیت روشنگری برای آزادی انسان واقف بود^{۱۶}، با آنکه به نحوی نقطه‌ی عزیمت و ساخت و بافت تئوری سنتی را می‌دید و نقد را به معنای "نقد اقتصادسیاسی" می‌فهمید^{۱۷}، با آنکه در جستجوی نقد کیفی به جنبه‌ی کمی، یا جنبه‌ی شئی

14. Lukács, G.; The Ontology of Social Being (2. Marx), Merlin Press London, 1982, p. 98

15. Ibid.

۱۶- هورکهایمر و آدورنو در "دیالکتیک روشنگری" (۱۹۴۴) بر آن بودند که: "آزادی اجتماعی از اندیشه‌ی روشنائی یافته جدایی‌ناپذیر است." (فوق‌النکر / ص XIII)

۱۷- نگامکنید به "تئوری سنتی و تئوری انتقادی" نوشته‌ی هورکهایمر در ۱۹۳۷. در همین شماره، ویژه ص ۹۸ و ۹۳

کننده‌ی خرد ابزاری بود^{۱۸}، اما در ادامه‌ی کار خود (دهه‌های ۴۰-۵۰) بدین‌سو گرایش یافت که برای تأمین نقد، برای اعلام ستیزه‌جویی‌اش با نظم بورژوازی پایه‌های روشنگری را لرزان کند^{۱۹} و برای مبارزه با اخلاق و ایدئولوژی بورژوازی به سوی نخستین پاسخ به مرز هیومی تبیین گرایش یابد^{۲۰}، و در پایان (دهه‌ی ۶۰)، ناتوان از "گستی کامل از پیش‌فرضهای فلسفه‌ی آگاهانه‌ی

۱۸- آدورنو و هورکهایمر: "جامعه‌ی بورژوازی ناهم‌اندازها را با کاهش آنها به مقادیر انتزاعی قابل‌مقایسه می‌کند. از دید روشنگری آنچه که به عدد و نهایت به واحد تقلیل نیابد، توهم است." (دیالکتیک روشنگری / فوق‌النکر / ص ۷)

۱۹- در "دیالکتیک روشنگری" می‌خوانیم: "دانش، که قدرت است، هیچ سستی نمی‌شناسد: نه در به بردگی کشاندن انسانها، نه در اجابت حاکمان جهان" (ص ۴)، یا "ایده‌آل روشنگری" سیستمی است که همه چیز و هر چیز از آن پیروی می‌کند. روایات خردگرا و تجربه‌گرای روشنگری در این مورد باهم مخالفتی ندارند." (ص ۷)، "روشنگری تمام‌خواه است." (ص ۶). "روشنگری همانگونه با اشیاء رفتار می‌کند که یک دیکتاتور با انسانها. و دیکتاتور انسانها را تا آنجا که بتواند دستکاری کند، می‌شناسد. از این طریق بالقوگی انسانها به غایت خود دیکتاتور بدل می‌شود." (ص ۹). بنظر یورگن هابرماس (برجسته‌ترین عضو نسل کنونی مکتب فرانکفورت) آدورنو و هورکهایمر، مثل نیچه نقد خرد را ۱۰۰۰ تا "ویران‌سازی حتی پایه‌های خود نیز" دنبال می‌کنند. در:

Habermas, J.; A Philosophical-Political Profile, NLR, 1951, p. 80

۲۰- آدورنو و هورکهایمر: "... با آنکه آموزه‌های سنگدلانه مدعی وحدت سلطه و خرداند (اما) بسیار رحیم‌تر از آموزه‌های اخلاق‌گرایانه‌ی نوکران حلقه‌ی بگوش بورژوازی است." (دیالکتیک روشنگری / ص ۱۱۹-۱۱۸)، یا: "هورکهایمر: نیچه ... "ذهن عظیمی" است که "از توهمات چشم‌انداز ۱۰۰۰ بورژوازی ۱۰۰۰ اواسط قرن گذشته" رها شده است. در:"

Horkheimer, M.; Kritische Theorie, I, S. 274

یا: آدورنو: "احترام به ایده‌ی نیپیلیسم همانا در دفاع از آنچیزی نهفته است که تحت نام نیپیلیسم سانسور شده است." "دیالکتیک منفی." نقل از:

Pütz, Peter; Nietzsche and Critical Theory, Telos, 50, p. 111

مدرن" ^{۲۱}، به اشکالی از ساخت جامعه‌ی مدرن رضایت دهد^{۲۲}.

بنابراین کسانی که رنسانس نقد تحت عنوان "تئوری انتقادی" را وظیفه‌ی خود و برنامه‌ی خود قرار داده‌بودند، باهمه‌ی غنایی که بسندان بخشیدند، نتوانستند از تنگناهای آن رهایی یابند. سرنوشت دیدگاه لوکاچ و تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت نشان داد که برای تئوری انتقادی‌گستین از آغازهای خرد روشنگری کافی نیست، بلکه تئوری انتقادی باید بتواند هم‌نگام از آغازهای ایده‌آلیسم آلمانی، در اشکال گوناگون هگلی، نیچه‌ای و هایدگری‌اش، نیز بگسلد. تلاش نسل اخیر مکتب فرانکفورت (بویژه یورگن هابرماس) بازیابی زمینه‌ی امکان تازه‌ای برای تئوری انتقادی و تعریف نوینی از موضوع آن است. این تلاش اگرچه همچنان بر نقد دیدگاه پوزیتیویستی در علم استوار است، اگرچه با وسعت و غنای کم نظیر زمینه‌های تازه‌ای برای تعیین معیارها و جایگاه تئوری انتقادی فراهم آورده است، اما با کمرنگ کردن نقش ستیزه‌جویی تئوری انتقادی، رابطه‌ی آنرا با امر رهایی در ابهام فرو می‌برد و بیشتر بدان سو گرایش دارد که بجای بازیابی نقد، تفسیر تازه‌ای از روشنگری باشد. بدین ترتیب همان پرسش کلیدی در برابر تئوری انتقادی گشوده و بی‌پاسخ است: تئوری انتقادی به مثابه روشنگر و ستیزه‌جو، چگونه امکان‌پذیر است؟ من در بخش سوم این نوشته

21. Habermas, J.; The Theory of Communicative Action, Vol. I, Boston, 1984, p. 387 (نقل از منبع ۸ / ص ۱۵۲)

۲۲- هورکهایمر در ژانویه ۱۹۷۰ در گفتگوی با هفته‌نامه‌ی آلمانی اشپیکل (شماره ۵) می‌گوید: "بنظر من جامعه‌شناسی امروز این واقعیت را که توسعه‌ی انسان به رقابت، یعنی به مهمترین عنصر اقتصاد لیبرال، منوط است، هنوز به‌مکفایت مورد توجه قرار نداده است." (نقل از نوشته‌ی "گوران تربورن" تحت عنوان "مکتب فرانکفورت" در

Western Marxism, A critical Reader, NLB, 1977, p. 110

تربورن در این نوشته برانست که تئوری انتقادی هورکهایمر عبارت است از تقلیل فلسفی علم و سیاست. بنظر او "مبنای شناخت‌شناسانه‌ی تئوری انتقادی یک انسان-گرایی متافیزیکی است." (ص ۸۹). او می‌گوید: "تئوری انتقادی بدنبال یک نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی در بیرون جامعه است." (ص ۱۱۴)

بهر حال، نقد تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت محتاج بررسی دقیق و گسترده‌ای است که باید بطور جداگانه صورت گیرد.

خواهم کوشید نقاط عمده‌ی پاسخی بدین پرسش را به‌مثابه‌ی نقطه‌ی آغاز بحثی در این زمینه ارائه کنم و با استفاده از نقد اقتصاد سیاسی مارکس در کاپیتال، نمونه‌ای برای نمایش چگونگی یک تئوری انتقادی بدست دهم.

۳

تئوری انتقادی، هویت خویش را به‌مثابه‌ی تئوری از راه نقد ایدئولوژی استوار می‌کند. به عبارت دیگر تئوری انتقادی هم‌بند با روشنگری درباره‌ی موضوعش، از آنجا که ناقد ایدئولوژی پیکریافته در این موضوع است، نسبت به آن بطور توأمان ستیزه‌جوست؛ چرا که موضوع تئوری انتقادی، یعنی پراتیکهای انسانی در یک مقطع معین اجتماعی / تاریخی بوسیله‌ی روابط سلطه که در ایدئولوژی وضع موجود بیان شده و پیکریافته، مغلبنده می‌شود و شناخت این پراتیکها در عین حال به معنای برملا کردن این راز و رویارویی با روابط مبتنی بر سلطه است.

اما باید دید که نقد چگونه و از چه پایگاهی بدین کار تواناست. طرح گزاره‌ای در باره‌ی موضوع تئوری انتقادی، هنگامی که در محدوده‌ی توصیف باقی می‌ماند، ناگزیر باید از خارج موضوع صورت گیرد. به همین دلیل معیارهای اجماع‌پذیری آن نیز می‌بایست بصورتی برین‌ماندگار و بدون اتکا به محتوایی که قضاوت می‌شود، مقبولیت عام داشته باشند. تبیین چگونگی موضوع نیز ناگزیر می‌بایست براساس همین معیارها صورت پذیرد و از آنجا که معیارهای مزبور در متن ایدئولوژی وضع موجود مقبولیت عام دارند، بجای روشنگری، تنها به توجیه وضع موجود برمی‌آیند.^{۲۲} به عبارت دیگر، اگرچه تبیین ظاهر یک توضیح علی را بخود می‌گیرد، تنها کارکرد روابط سلطه را که در وضع موجود پیکریافته توصیف می‌کند. بنابراین نقد می‌بایست محتوای حقیقی تبیین و روشنگری را بدان بازگرداند و این کار عملی نیست مگر آنکه

۲۲- مارکس: "اقتصاد سیاسی کلاسیک در نزدیکی قضیه حقیقی قرار می‌گیرد، بدون آنکه هیچگاه آنرا آگاهانه فرمول‌بندی کند. تا آن هنگام که وی در قشر بورژوازی خود پنهان است به چنین کاری قادر نیست."

(در: MEW, 23, S. 564 / ترجمه فارسی، کاپیتال / جلد ۱ / ایرج اسکندری/ ص ۴۹۱)

ایدئولوژی‌ای را که دست‌وپای روشنگری را بسته‌است، نقد کند. بدین ترتیب نقد با این پارادکس روبرو می‌شود که هم خود به لحاظ تاریخی در چارچوب وضع موجود است و هم باید از آن فراتر رود. به عبارت دیگر پایگاه نقد با یک پارادکس روبروست؛ زیرا هم در درون و هم در بیرون موضوع خویش قرار می‌گیرد. بنظر من حل این پارادکس از این طریق ممکن است که: نقد، از یک پایگاه عینی در درون جامعه به جامعه بنگرد، بی‌آنکه این پایگاه عینی، نقطه‌سهی انکشاف درونماندگار یک فلسفه‌ی تاریخ باشد، و از این طریق ستیزه‌جویی‌اش را تأمین کند؛ و در عین حال با نقد همین پایگاه عینی، خود را در خارج از موضوع (یعنی کل موضوع) قرار دهد، بطوریکه به مثابه‌ی نتیجه‌ی پراتیکهای اجتماعی / تاریخی نسبت به موضوع مقدم بنظر آید، و از اینطرف سس روشنگری‌اش را تأمین کند. عزیمت از چنین پایگاه عینی‌ای، لزوماً به یک شناخت‌شناسی تاریخی‌گرا وابسته نیست، چرا که می‌تواند اعتبار درستی گزاره‌های خود را بدون اتکا به معیاری غایت‌گرایانه، و با اتکا به مجموعه شرایط هر وضعیت معین بسنجد. به عبارت دیگر نگرش از این پایگاه عینی، لزوماً نیاز ندارد که پیامدهای عملی را پیشگویی کند، بلکه می‌تواند با بررسی یک موقعیت معین ضرورت‌های عملی گراینده یا گرایشهای قانون‌واری را که از همین وضع ناشی می‌شوند، نشان دهد. مثلاً نقد می‌تواند نشان دهد که چگونه بحرانهای اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری ضرورتاً به بحرانهای اجتماعی منجر می‌شوند، زیرا که این بحرانها ایدئولوژی بی‌طرف‌بودن مکانیسم بازار را افشا می‌کنند.^{۲۴}

با چند نمونه از نقد اقتصاد سیاسی مارکس در کاپیتال می‌توان این کارکرد نقد را نشان داد:

۱- نقد تئوری پول ریکاردو (کاپیتال جلد ۳، فصل ۳۴)

ریکاردو معتقد است که ارزش پول را می‌توان با نوسانات قیمت کالاها تعیین کرد. یعنی، اگر قیمت‌ها بالا روند، ارزش پول پایین آمده‌است و اگر قیمت‌ها پایین آیند، ارزش پول بالا رفته‌است. اگر قیمت نان دانه‌ای ۱۰ تومان باشد با ۲۰ تومان پول می‌شود دو نان خرید و اگر قیمت آن به ۲۰ تومان برسد، ارزش پول نصف می‌شود و فقط می‌توان با ۲۰ تومان پول یک نان خرید.

بسیار خوب. اما قیمت کالاها را چطور می‌شود تعیین کرد؟ ریکاردو پاسخ می‌دهد با نوسان ارزش پول. اگر ارزش پول پایین بیاید، قیمت‌ها بالا می‌روند و اگر ارزش پول بالا رود قیمت‌ها نزول می‌کنند. مارکس می‌گوید که ریکاردو تنها وضع را توصیف یا بیان (aussprechen) می‌کند و نمی‌توانست آنرا تبیین (erklären) کند. او به یک همانگویی، ظاهریک رابطه‌ی علّی را می‌بخشد. آنچه ریکاردو می‌گوید در واقع توصیفی است از رویدادی که در برابر چشم همه رخ می‌دهد؟ چه کارگر و چه بورژوا قضیه را همینطور می‌بینند. لوکاج می‌گفت که واقعیت عینی سرمایه‌داری در بلاواسطگی‌اش برای سرمایه‌دار یا کارگر تفاوتی ندارد. اما چطور می‌شود این وضع را بطور واقعی تبیین کرد. مسلماً از طریق نقد آن. پاسخ لوکاج این بود که برای نقد این واقعیت باید "جوهر تطور تاریخی" را درک کرد و از این بلاواسطگی گذر کرد. کاری که از پرولتاریا برمی‌آید و از بورژوازی برنمی‌آید. بدین ترتیب لوکاج نقد را ضرورتاً به یک شناخت‌شناسی تاریخی‌گرا پیوند می‌زد. اما اگر بتوان بدون اتکاب به یک شناخت‌شناسی تاریخی‌گرا نشان داد که قیمت پول با مکانیسم متفاوتی از قیمت کالاها تعیین می‌شود، در آنصورت تبیین، نیازی به شناخت‌شناسی تاریخی‌گرا ندارد. تئوری ارزش مارکس پاسخی بدین پرسش است. بر اساس این تئوری، قیمت کالاها بوسیله‌ی نرخ متوسط سود تعیین می‌شود و نرخ متوسط سود خود تابعی است از اضافه ارزش کل و در نتیجه ارزش کالاها. درحالی‌که قیمت پول، در سطحی دیگر، بوسیله‌ی عرضه و تقاضای پول به مثابه‌ی یک "کالا"، یا بوسیله‌ی عرضه و تقاضای سرمایه‌ی بهره‌آور تعیین می‌شود. اما تبیین این وضع بوسیله‌ی تئوری ارزش، خودبخود متکی است بر وجود ارزش اضافه، و تبیین سرمایه‌داری بر اساس تولید ارزش اضافه، یعنی افشای راز استثمارگرانه‌ی آن؛ بنابراین تئوری ارزش سرمایه‌داری را به مثابه‌ی یک واقعیت عینی تبیین می‌کند و توانان نسبت به موضوع خود (یعنی سرمایه‌داری) ستیزه‌جوست. این ستیزه‌جویی متکی به میل یا علاقه‌ی مارکس به پرولتاریا یا اخلاقیاتی عدالت طلبانه نیست، بلکه سرشت دیگر همان تبیین عینی است. ببینیم چرا؟ یعنی ببینیم چرا تئوری ارزش بدون اتکا به یک شناخت‌شناسی تاریخی‌گرا، برای نقد (تبیین موضوع و موضع‌گیری علیه آن) کافی است؟

یکبار دیگر از سطح توصیف آغاز می‌کنیم، یعنی از سطحی که برای هر

ناظر در جامعه‌ی سرمایه‌داری واقعیت یکسان باشد. سرمایه‌دار برای راه‌اندازی یک دوره‌ی تولید مواد لازم را تهیه می‌کند، از ماشین‌آلات و مواد خام گرفته تا نیروی کار. فرض می‌کنیم که سرمایه‌دار ارزش همه‌ی کالاهای خریداری شده (و مسلمان‌سروی کار را نیز) تمام و کمال می‌پردازد. یعنی کلاهبرداری و دزدی هم در کار نیست. پس از پایان دوره‌ی تولید، کالاهای بدست آمده در اختیار سرمایه‌دار قرار دارند و آماده فروش اند. بسیار خوب. اگر قرار باشد سرمایه‌دار محصولات بدست آمده را باز هم تمام و کمال بنا بر ارزششان بفروشد، چطور می‌تواند سود ببرد؟ از این دست گرفته‌است و باید از آن دست بدهد. اگر در سطح توصیف بمانیم پاسخی برای این پرسش نمی‌یابیم. اما واقعیت اینست که سرمایه‌دار نه تنها سود می‌برد، بلکه روز به روز پروا تر هم می‌شود. در نتیجه می‌بایست این وضع را به نحوی توضیح داد و تبیین کرد. یک پاسخ می‌تواند این باشد که سرمایه‌دار به‌هنگام فروش محصولات کلاهبرداری می‌کند و گرانتر می‌فروشد. اما این دور باطلی است، چرا که سرمایه‌دار ما قبل از تولید خود خریداری کرده‌است و بنابراین اصل قبلاً سرش کلاه رفته است. بعلاوه اخلاقیات "شریست" سرمایه‌دارانه بعید است کلاهبرداری را به عنوان تبیین ماهیت خود بپذیرد. یک پاسخ دیگر: سرمایه‌دار کار کارگر را از او دزدیده است و سود و سرمایه ناشی از دزدی است. سوسیالیست‌های عدالت‌خواه این توضیح را می‌دهند. اما فرض ما بر این بوده که سرمایه‌دار همه‌ی ارزش نیروی کار را که برابر است با ارزش مایحتاج (مادی و معنوی) لازم برای بازتولید نیروی کار پرداخته است و اگر قرار باشد ثروت اندوزی خود را بر این مینا استوار کند، بزودی منبع ثروتش را از دست خواهد داد و کارگران از گرسنگی خواهند مرد. بدین ترتیب دست و پا زدن‌های اینگونه "تبیین" بجایی نمی‌رسد.

اکنون پاسخ تئوری ارزش مارکس را بررسی کنیم: بر اساس این تئوری، شعبده‌ای در کار نیست. سرمایه‌دار به‌هنگام خرید شرایط تولید همه‌ی ارزش آنها را می‌پردازد و به‌هنگام فروش کالاها نیز آنها را بنا بر ارزششان مبادله می‌کند. اما نامساوی شدن دوسر این معادله که منشأ سود است - ناشی از این است که در فاصله‌ی این دو سر، تولید صورت گرفته است و در تولید، علاوه بر ارزشهای وارد شده، به دلیل استثمار نیروی کار، مقداری ارزش اضافه هم تولید شده است. بنابراین گیج‌سری پایان می‌یابد. و واقعیت همانطور که هست (بطور عینی) تبیین می‌شود. اما لازمی اینگونه تبیین اینست که

از زاویه واز پایگاه تولید ارزش اضافه به واقعیت نگاه کنیم. یعنی از ایسن زاویه که سرمایه ناشی از استثمار نیروی کار است. بدین ترتیب ما از زاویه ی تولیدکننده ی ارزش اضافه به واقعیت نگاه می کنیم و بطور واقعی نسبت به او جانبداریم، یعنی در عین حال در موضع ستیزه با روابط سرمایه داری قرار می گیریم. آیا این جانبداری ما بخاطر علایق عدالت خواهانه ی ما به تولید کنندگان اضافه ارزش است؟ نه، مسلماً نه. چرا که نقطه ی عزیمت تحلیل ما، نه اصلی اخلاقی، بلکه روشن کردن واقعیت سرمایه داری بود و تنها از ایسن راه ممکن بود بدان گنج سری پایان داده شود و واقعیت عینی تبیین گردد. پس اگر ما برای تبیین واقعیت عینی در عین حال در موضع نقد آن قرار می گیریم، نه متکی به گرایشهای ایدئولوژیک پرولتاریا هستیم و نه از آنروست که با دیدی تاریخی گرا، رسالتی رازآمیز و پیامبرگونه برای این طبقه قائلیم. در یسک کلام، توأمانی روشنگری و ستیزه جویی در تئوری انتقادی در گرو تاریخی گرایی نیست.

۲- بیکاری بخش عظیمی از جمعیت یک کشور، بدین معنی است که تعداد شغل های موجود از تعداد افراد آماده به کار کمتر است. این عبارت مسلماً واقعیت را توصیف می کند و اگر قرار باشد در همین سطح توصیف باقی بمانیم مسلماً پذیرفتنی خواهد بود که کارگران بیکار هر کشور، دشمنان خونریزی خاریهای مقیم کشورشان باشند. چرا که خارجیهای شاغل، شغل ها را اشغال کرده اند و خارجیهای بیکار رقیب بیکاران هستند و امکان اشتغال را برای آنها کم می کنند. بیهوده نیست که امروز شعار احزاب فاشیستی در اروپا بخاطر جانبداری از پرولتاریای کشور خود! اخراج خارجیان است و بخش نسبتاً بزرگی از رای دهندگان به این احزاب نیز کارگران بیکار داخلی هستند.

اکنون این وضع را نه از زاویه ی جانبداری ایدئولوژیک از پرولتاریا، بلکه از زاویه ی نگرش تولیدکنندگان اضافه ارزش تبیین می کنیم. مارکس در همان مقدمه به جلد اول کاپیتال که بر روش علوم طبیعی تاکید می کند، بر آن است که یسک قانون جمعیت عام و معتبر برای سراسر تاریخ وجود ندارد و قانون جمعیت جامعه ی سرمایه داری را باید در چارچوب همین مقطع اجتماعی / تاریخی معین توضیح داد. بسیار خوب. تحلیل سرمایه داری بر اساس تئوری ارزش بدین معنی است که با افزایش بارآوری نیروی کار ارزش نیروی کار کاهش می یابد و همواره با مقدار کمتری نیروی کار می توان چرخ تولید را در مقیاس گذشته گرداند. یعنی اگر

مقیاس تولید ثابت باشد، با افزایش بارآوری از سهم سرمایه ی متغیر در تولید کاسته می شود. بدین ترتیب بخش زاید شده ی نیروی کار در قالب کارگران اخراج شده به خیابانها ریخته می شوند و اینطور بنظر می آید که تعداد جمعیت با تعداد مشاغل مناسب نیست. در نتیجه این عدم تناسب ناشی از عدم تناسب جمعیت با تعداد مشاغل نیست، بلکه مستقیماً از سرشت تولید سرمایه داری منبعت می شود. تئوری ای که اینطور واقعیت را تبیین می کند مسلماً در عین حال در برابر تولید سرمایه داری قرار می گیرد.

۳- اکنون به جنبه ی دیگری از همین واقعیت نگاه کنیم. افزایش سهم سرمایه ی ثابت به نسبت سرمایه ی متغیر بمعنی کاهش ارزش اضافه ی کل نسبت به کل سرمایه است و این کاهش منجر به کاهش نرخ سود خواهد شد. در نتیجه سهم سرمایه داری بطور اجتناب ناپذیری با این تناقض روبه روست که همان فرآیندی که سود را افزایش می دهد، در عین حال باعث کاهش آن است. اما این ضرورت اجتناب ناپذیر، ضرورتی قدرگرایانه و ناشی از فرمان عقل یا هر نیروی مرموز دیگر در تاریخ نیست، بلکه از شرایط و عوامل تولید سرمایه داری، از شرایط و عوامل اجتماعی و تاریخی معین ناشی است و به همین دلیل، نه به مثابه ی یک تقدیر، بلکه به مثابه ی ضرورتی گراینده عمل می کند. بنابراین تبیین یک شرایط عینی معین (روشنگری) و در عین حال نشان دادن گرایشهای اجتناب ناپذیر به سوی سقوط و زوال آن (ستیزه جویی) که از همین موقعیت ناشی می شوند پیوندی اجتناب ناپذیر با فلسفه ی تاریخ ندارد.

از اینگونه نمونه ها بسیار می توان بدست داد: در سطح توصیف افزایش و کاهش اعتبارات علت کمترش تولید است، در سطح نقد معلول آن (جلد اول / فصل ۲۲): در سطح توصیف تضاد بهره و نفع تمدی (بخشهای مختلف سود) بر تضاد کار و سرمایه سربوش می گذارد، درحالی که در سطح نقد، از زاویه این تضاد اخیر، نزاع سرمایه داران صنعتی و پول - سرمایه داران تبیین می شود (جلد ۳ / فصل ۲۲): تمایز فروش و وام که در سطح توصیف، بحران سرمایه داری را به بحران مالکیت اسمی تقلیل می دهد، در سطح نقد به مثابه تمایزی صوری و بی تفاوت (gleichgültig) از دید تولیدکنندگان اضافه ارزش بر ملا می شود (جلد ۳ / فصل ۳۶)، خروج و ورود طلا در سطح توصیف علت بحران سرمایه داری است، در سطح نقد معلول آنست (جلد ۲ / فصلهای ۳۰ و ۳۲) و غیره...

اما همه‌ی این نمونه‌ها، تنها می‌توانند مثالی یا الگویی برای نمایش سرشت تئوری انتقادی در نقد سرمایه‌داری، آنهم در اساسی‌ترین خط سوط و هیأتش (Gestalt) باشند. در حالیکه کار تدوین یک تئوری انتقادی توانا در نقد ایدئولوژی‌ها، امروز، و برای جهان امروز با چهره‌ی بسیار تغییر یافته‌اش جهانی که بخش نسبتاً بزرگی از آنرا جوامع نوع شوروی تشکیل می‌دهند (بویژه با توجه به تغییرات تعیین‌کننده‌ای که امروز در آنها رخ می‌دهد) هنوز در دستور کار تئوری انتقادی است.

تئوری انتقادی هنوز باید روشن کند که عینیت موضوع خویش را بر پایه‌ی کدام درک از ماتریالیسم استوار می‌کند: معیارهای نقدش را از کدام "منطق ویژه" می‌گیرد، و بر پای کدام روش به نقد موضوعش برمی‌خیزد. تئوری انتقادی امروز باید کارکرد تئوری ارزش را در جوامع سرمایه‌داری مدرن ثابت کند، بسایید ابهامات و اشکالات تئوری تبدیل را برطرف سازد، باید در شکل دگرگون‌شده‌ی جامعه‌ی امروزی‌نشان دهد که تولیدکننده‌ی اضافه‌ارزش چیست، باید ساخت و بافت جوامع نوع شوروی و بطور کلی ساختبندی جوامع گوناگون در جهان امروز را به مثابه‌ی یک تئوری انتقادی تبیین کند.

تئوری انتقادی امروز با جهانی بسیار پیچیده‌تر از جهانی روبروست که زمانی در برابر مارکس قرار داشت. از همین رو، وظایفی که امروز در برابر تئوری انتقادی قرار دارند، وظایفی متفاوت، به مراتب بیشتر و پیچیده‌ترند. معضلاتی که حل آنها گستاخی و مبارزه‌ی پرتوان‌تری در نقد خود و در نقد موضوع خود را طلب می‌کند.

ماکس هورکهایمر

Max Horkheimer

تئوری سنتی و تئوری انتقادی

یادداشت مترجم

مقاله‌ی "تئوری انتقادی و تئوری سنتی" نوشته‌ی ماکس هورکهایمر را شاید بتوان مانیفست تئوری انتقادی از دیدگاه نسل نخست مکتب فرانکفورت دانست. هورکهایمر، یکی از اندیشمندان برجسته و دومین مدیر "مؤسسه‌ی پژوهش اجتماعی" (Institut für Sozialforschung) در دانشگاه فرانکفورت - که جریان فکری دست‌اندرکاران آن به مکتب فرانکفورت شهرت یافته است - این نوشته را نخستین بار در سال ۱۹۳۷ منتشر کرد.

موسسه‌ی پژوهشهای اجتماعی بدنبال قدرت‌گیری هیتلر در آلمان و تحت فشار جو ترور و خفقان، مرکز خود را به آمریکا منتقل نمود. پس از سقوط فاشیسم در آلمان، برخی از متفکران این مکتب مانند هورکهایمر و ثئودور آدورنو، دوباره راهی آلمان شدند و فعالیتهای خود را تحت نام موسسه از سر گرفتند. هورکهایمر نیز پس از بازگشت از آمریکا دست به ویرایش نوشته‌های پیشین خود زد و بدین ترتیب مقاله‌ی "تئوری انتقادی و تئوری سنتی" با ویرایشی تازه در مجموعه‌ای تحت نام "تئوری انتقادی"، از سوی آلفرد اشمیت، یکی از متفکران برجسته‌ی نسل اخیر مکتب فرانکفورت، در سال ۱۹۶۸ انتشار یافت.

ترجمه‌ی حاضر از روی همین متن ۱۹۶۸ در کتاب Horkheimer, M.; Kritische Theorie, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968, Band II

صورت گرفته‌است. تفاوت‌های متن ۱۹۶۸ با متن اولیه که در دفتر دوم نشریه پژوهش اجتماعی (Zeitschrift für Sozialforschung, Heft 2) چاپ شده بود، گهگاه تفاوت‌های انشایی اندوگهگاه حاصل جایگزین ساختن واژه‌های لاتین بجای

واژه‌های آلمانی -امادر مواردی تغییر واژه‌ها، یا حذف برخی عبارات، نشانگر تغییراتی است که در این فاصله در نگرانه نویسنده پیش آمده است. از همین رو کوشیده‌ام تفاوت‌هایی را که از چنین اهمیتی برخوردارند، در پانویس‌ها مورد اشاره قرار دهم.

نکته‌ی دیگر اینکه، متن مقاله گاه دارای دشواری‌های زبانی و مفهومی است که امیدوارم از پس آنها برآمده باشم. از "تئوری انتقادی" تنها یک ترجمه به انگلیسی بوسیله Mathew. J. O'Connell در سال ۱۹۷۲ وجود دارد که کم‌کم چندان به درک دشواری‌های مطلب نمی‌کند. ترجمه‌ی انگلیسی، طبق معمول اغلب اینگونه ترجمه‌ها، به تقطیع بی‌رویه‌ی جملات و ساده‌سازی متنی پرداخته است و در بسیاری موارد معادل‌هایی "آسان" و در نتیجه غیر دقیق، برای واژه‌های آلمانی برگزیده است. مواردی را در این ترجمه می‌توان دید که توصیفات، یا حتی جملاتی -ظاهراً به قرینه- حذف شده‌اند.

به‌همین دلیل ترجمه‌ی حاضر با ترجمه‌ی انگلیسی از متن آلمانی تفاوت دارد. امید من اینست که با راهنمایی و کمک آنهایی که مسلماً آشنایی بیشتری با زبان آلمانی و با آثار نویسندگان مکتب فرانکفورت دارند، این ترجمه -تنقیح- و در موارد اشتباه -تصحیح- شود.

ترجمه‌ی مقاله‌ی "تئوری سنتی و تئوری انتقادی" گامی است در راه معرفی پیشینه‌های تئوری انتقادی و آشنایی با گرایش‌های گوناگون در آن زمینه‌سازی نقد این گرایش‌ها.

رضا - سلحشور

Max Horkheimer

ماکس هورکهایمر

Traditionelle und kritische Theorie

تئوری سنتی و تئوری انتقادی

بنظر می‌رسد که از جایگاه امروزی علم، این پرسش که تئوری چیست، دشواری بزرگی پیش پای نگذارد. در پژوهشی متداول، تئوری چونان صورت‌تأمی^۱ از گزاره‌ها^۲ در باره‌ی قلمروی از موضوعات قلمداد می‌شود، به نحوی که آن گزاره‌ها چنان با یکدیگر پیوند یافته‌باشند که از پاره‌ای از آنها بتوان باقی گزاره‌ها را مشتق کرد. هر اندازه که شمار اصول عالی در مقایسه با گزاره‌های تالی‌اندک باشد، به همان نسبت تئوری کاملتر است. اعتبار واقعی تئوری در اینست که گزاره‌های مشتق‌شده با رویدادهای واقعی^۳ همخوانی داشته باشند. برعکس، چنانچه تناقضاتی میان تجربه و تئوری پیش آید، باید در این یا در آن تجدینظر کرد. یا کژی در نگرش است و یا در اصول تئوریک چپ‌تری بر جای و برقرار نیست. بنابراین تئوری در نظاره بر امرواق همواره چونسان فرضیه باقی میماند. هر گاه تئوری از عهده‌ی موضوع برنیاید و ناشایستگی‌ها بروز کنند، آدمی باید حاضر به تغییرش باشد. تئوری دانش انباشت‌شده است در قالبی که آن دانش را برای شاخص‌گذاری هر چه دقیقتر امور واقع قاب‌بستل استفاده‌کند. پوانکاره علم را با کتابخانه‌ای مقایسه می‌کند که باید بلاانقطاع گسترش یابد، در این کتابخانه فیزیک تجربی نقش کتابدار را بازی می‌کند، یعنی کسی که مسئول خرید و جمع‌آوری است، به عبارت دیگر او با فراهم آوردن مواد، دانش را غنی می‌سازد. فیزیک ریاضی، یعنی تئوری علم طبیعی در دقیق‌ترین معنایش، وظیفه‌دار تدوین راهنمای^۴ کتابخانه است. کتابخانه را نمی‌توان

علیرغم همه غنایش بدون راهنما به خدمت گرفت. "بنابر این نقش فیزیکی ریاضی اینست که امر تصمیم را بدان معنا راهبری کند که ۰۰۰ کارایی را بالا برد." (۱)، چنین بنظر می آید که هدف تئوری بطور کلی، سیستم عام علم باشد. این سیستم دیگر خود را به یک قلمروی ویژه محدود نمی کند، بلکه هر برابر ایستای ممکن را در بر می گیرد. جدایی و انفکاک بین علوم از این راه رخت بر خواهد بست که گزاره های مربوط به شاخه های گوناگون به سوی پیش نهاد های بیکی واحد، رجوع داده شوند. همان دستگاه مفهومی که به کار تعریف طبیعت بیجان می آید، در خدمت تنظیم و طبقه بندی جهان جاندار نیز قرار می گیرد، و هر کس بکاربردش را، یعنی قواعد اشتقاق، ابزار نمایش یا نمادها برآورده و روند مقایسه ای گزاره های استنتاج شده با ثبت امور واقع و غیره ۰۰۰ را یکبار آموخته باشد، می تواند آن دستگاه را همیشه در خدمت خویش گیرد. از این وضعیت، البته ما هنوز بدوریم.

اینست تصور رایج امروزی از جوهر تئوری، مسلمان در طرحی آزاد و خام. این تصور بر آنست تا خود را منشا گرفته از آغازهای فلسفی نوین بنمایاند. دکارت سومین اصل اساسی روش علمی خود را رسیدن به این تصمیم توصیف می کند که: "اندیشه ی خود را بنابر نظمی راهبرم، بدین ترتیب که از بسیط ترین و برای شناخت آسانترین برابر ایستاهای آغاز کنم، تا گام به گام و به شیوه ای درجه به درجه به شناخت امور مرکب بالا روم، اموری که - با نظمی که من از پیش در آنها برقرار ساخته ام - به روالی طبیعی در پی یکدیگر نمی آیند." اشتقاق و استنتاج، همانگونه که در ریاضیات معمول است، می تواند در همه ی علوم دیگر هم بکار روده نظم جهان در برابر یک پیوند فکری استنتاجی [راز] خود را می گشاید. "زنجیره ی طولانی دلایل عقلی کاملاً ساده و به آسانی قابل رویت که هندسه دان به خدمت خویش می گیرد تا به دشوارترین برهانها دست یابد، مرا بدانجا راهبر شد که تصور کنم همه ی چیزهایی که می توانند به شناخت آدمی در آیند، با هم چنان رابطه ای دارند، و، اگر کسی تنها متوجه باشد که هیچ چیز را که حقیقی نیست به مثابه ی امر حقیقی در نظر نگیرد. و همواره نظمی را که لازمه ی استنتاج یکی از دیگری است حفظ کند، آنگاه دیگر هیچ شناخت دور از دسترسی نمی تواند وجود داشته باشد که آدمی بدان نرسد

و نیز هیچ [شناخت] پنهانی که نتوان کشف کرد." (۲). بسته به دیگر دیدگاههای فلسفی منطق دانان، این گزاره های عام که نقطه ی عزیمت استنتاج اند، یا داوریهای تجربی و استقرایند - مثلاً از دیدجان استوارت میل - یا بصیرت های بدیهی اند - مثلاً در نزد جریانهای خردگرایانسه و پدیدارشناسانه - و یا به مثابه ی قرار و مدارهای دلخواه - مثلاً در آکسیوماتیک مدرن - قلمداد می شوند. در پیشرفته ترین منطق معاصر که برجسته ترین بیان خود را در کتاب "بررسیهای منطقی" هوسرل یافته است تئوری "به مثابه ی سیستمی در خود بسته از گزاره های یک علم بطور کلی" توصیف می شود (۳). تئوری در معنای صریح و دقیق آن "بهم دوختگی" نظاموار گزاره هاست در قالب استنتاجی یکپارچه و نظاموار (۴). علم یعنی "منظومه ی معینی از گزاره ها ۰۰۰ که همواره در اثر کاری تئوریک زاده می شوند و رشد می کنند و منظومه ی معینی از برابر ایستاهای در نظم نظاموارشان توصیف می شوند." (۵) اینکه همه ی اجزاء بدون تناقض و بگونه ای معتبر بهم پیوسته باشند، خواسته ای بنیادی است که هر سیستم تئوریک باید برآورده اش سازد. ویل^۱ اتفاق نظری که تبری از تناقض را تضمین می کند و فقدان اجزایی زاید و خالما جزمی را که بر پدیدارهای قابل مطالعه بی اثرند، شرطی گریزناپذیر می داند. (۶)

تا آنجا که این مفهوم سنتی از تئوری نشاندهنده و عرضه کننده ی یک گرایش است، سیستم نشانه گذاری خالما ریاضی را هدف خود قرار می دهد. برای برابر ایستاهایی که می توانند به تجربه در آیند، هر چه کمتر از نامها استفاده می شود و بجای آنها نمادهای ریاضی به مثابه ی عناصر تئوری و به مثابه ی اجزاء قضیه ها و گزاره ها عمل میکنند. عملیات منطقی نیز خود اکنون تا آنجا عقلایی شده اند که دست کم در بخش بزرگی از علم طبیعی، ساختن تئوری به ساختمانی ریاضی بدل شده است.

علوم انسانی و اجتماعی در تلاشند تا از نمونه ی موفقیت آمیز علوم طبیعی پیروی کنند. تمایز بین مکاتب علوم انسانی، چه آنها که بیشتر به پژوهش امور واقع می پردازند و چه آنها که بیشتر دلمشغول اصول هستند، با مفهوم تئوری بخودی خود^۲ هیچ ربط بلاواسطه ای ندارد. کار جمع

خستگی ناپذیر در همه رشته‌هایی که به زندگی اجتماعی می‌پردازند، گردآوری مقدار عظیمی اطلاعات در باره مسائل و تدوین شیوه‌هایی برای نظرخواهی دقیق یا شیوه‌های کمکی دیگر که به خدمت پژوهش تجربی درمی‌آیند - که به‌ویژه از زمان اسپنسر بخش بزرگی از فعالیتها را در دانشگاهها - - - - - آنکلساکسون بخود اختصاص می‌دهد - - قطعاً تصویری عرضه می‌کند که بازندگی تحت شیوهی تولید صنعتی آشکارا خویشاوندتر بنظر می‌رسد تا با فرموله کردن اصولی انتزاعی یا با بررسی و تأمل در باره مفاهیم بنیادی در پشت میز تحریر؛ کاری که کمابیش خصلت نمای بخشی از جامعه‌شناسی آلمان بود. اما این به معنای تفاوتی ساختاری در اندیشیدن نیست. در دوره‌های پسین جامعه‌ی معاصر، با اصطلاح علوم انسانی^۱ به‌رحال بهایی نوسان کننده دارند؛ آنها باید بگونه‌ای کج‌دار و مریز بکوشند تا شیوهی علوم طبیعی - علوم خوش‌اقبال‌تر - را در پیش گیرند، چرا که کارآیی شیوهی آنها، جای هیچ پرسشی بر جای نهماده است. در باره وحدت مفهوم تئوری چه در بیمن مکاتب گوناگون جامعه‌شناسی و چه بین آنها و علوم طبیعی، به‌احال هیچ تردیدی نمی‌تواند حکمفرما باشد. تجربه‌گرا همان تصویری را از يك تئوری ساختسه و پرداخته^۲ دارد که نظریه‌پرداز آنها هر دو آشکارا یقینی خود - آگاه دارند که به لحاظ پیچیدگی مسائل اجتماعی و جایگاه علم، پرداختن به اصول عام مشغولیتی راحت‌طلبانه و زائد است. از نظر آنها کار تئوریک، تا آنجا که انجام آن لازم است از طریق مرادوی مداوم با مادهی کار، صورت می‌گیرد؛ و تا چشم‌اندازی قابل‌رویت اصلاً جای اندیشیدن به برنامایی‌های تئوریک فراگیر وجود ندارد. روشهای فرموله کردن دقیق گزاره‌ها، بویژه به شیوه‌های ریاضی تدوین عبارات - یعنی در ارتباطی تنگاتنگ با این مفهوم از تئوری که آنرا در عبارات طولانی، اما بدون واژه و با نشانه‌گذاری تدوین می‌کند - بسیار مورد علاقه‌ی این عالمان^۳ است، اما آنچه از طرف این گروه مورد مناقشه قرار می‌گیرد، کمتر از آنکه تئوری بطور کلی باشد، معنای تئوری - - - - - "مغزباخته"ی دیگران، تئوری‌ایکه مرادوی خاص خود را با مسایل يك شاخه تجربی از علم تخصصی ندارد. از این قرار اگر آدمی بکوشد تمایزاتی از آن‌نوع که مثلاً تونی^۴ بین جماعت و جامعه، دورکهایم بین همبستگی مکانیکی و

انداموار و الف. ویرابین تمدن و فرهنگ به مثابهی اشکال بنیادی اجتماعی شدن انسان قائل می‌شوند را در مورد مسایل مشخصی یکار گیرد، مشاجره برانگیز بودن آنها عیان می‌شود. بدین ترتیب چنین می‌نماید که راهی که جامعه‌شناسی باید در مرتبهی کنونی پژوهش پیش گیرد، صعودی طاقت‌فراسات از توصیف پدیده‌های اجتماعی به سوی مقایسه‌ای دقیق و جز، به جز، و تازه از آنجا به سوی ساختن مفاهیم عام.

این تقابل دیدگاهها^۲ حاکی از آنست که تجربه‌گرایان بنابر سنت خود مایلند که تنها استقراء کامل را به مثابهی عالیت‌ترین گزاره‌های تئوری معتبر شمارند، و بر این باورند که آدمی از آن هنوز بسیار بدور است. رقبای اینان شیوه‌های دیگری را برای ساختن مقولات و نگره‌های عالی درست می‌دانند، شیوه‌هایی که تا این حد به پیشرفت در جمع‌آوری مواد وابسته نیست. مثلاً با آنکه دورکهایم می‌تواند به مراتب با دیدگاههای بنیادی تجربه‌گرایان توافق داشته‌باشد، اما آنجا که مسئله به اصول مربوط است، پروسه‌ی استقراء را قابل کوتاه‌شدن می‌داند. بنابر نظر دورکهایم طبقه‌بندی روندهای اجتماعی بر اساس صورت‌برداری تجربی صرف از وضع موجود - آنطور که معمولاً از آنها انتظار می‌رود - نه ممکن است و نه می‌تواند پژوهش را از این راه ساده‌تر سازد. نقش آنها تنها اینست که شواهد و دلایلی در اختیار ما بگذارند، شواهدی که ما می‌توانیم به آنها ملاحظات دیگری را - به مثابهی ملاحظات که از طریق آنها همین شواهد بدست آمده‌اند - مرتبط کنیم. بنابراین برای رسیدن به این هدف لازم نیست طبقه‌بندی بر طبق مشخصات کامل همه‌ی حرکات منفرد، بلکه باید بر طبق شمار اندک دقیق و برگزیده‌ای از آنها طراحی شود. طبقه‌بندی می‌تواند پژوهشگر را از گامهای زاید بسیاری برحذر دارد، زیرا که راهبر اوست. بنابراین ما باید برای طبقه‌بندی خود، روندهای^۳ اساسی یا ویژه‌ای جستجو کنیم. (۷) اکنون، چه اصول عالیه از طریق گزینش بدست آمده باشند چه از راه بصیرت به ذات^۴ و چه بوسیله‌ی قرار و مدار صرف، از زاویه‌ی کارکرد - شان در يك سیستم تئوریک ایده‌آل، تفاوتی پدید نمی‌آید. آنچه روشن است، اینست که دانشمند گزاره‌های کمتر یا بیشتر عام خود را با واقعیت‌های تازه‌ای

که جلوه‌گر می‌شوند، به مثابه‌ی فرضیه نزدیک می‌کند. البته جامعه‌شناسی‌ای که بگونه‌ای پدیدارشناسانه سمت و سویافته، تضمین می‌کند که بدنبال کشف و استقرار یک قانون برای ذات چیز^۱ بی‌تردید قطعی است که هر نمونه باید خود را با آن منطبق کند. اما سرشت فرضیه‌وار قانون برای ذات چیزها خود را در این مسئله به نمایش می‌گذارد که آیا در هر مورد مشخص، یک نمونه از ذات مورد نظر موجود است یا از ذاتی نزدیک به آن. آیا مسئله به نمونه‌ای بد از یک نوع مربوط است و یا نمونه‌ای خوب از نوع دیگر. همواره در یکسو دانش فرموله شده بوسیله اندیشه قرار دارد و در سوی دیگر موادی که باید بوسیله‌ی آن دانش بررسی شود؛ و این جمع‌بندی، این برقرار کردن رابطه بین ادراک صرف یا سامان بخشی به موضوع مورد بررسی و ساختار مفهومی دانش ما عبارت است از روشنگری و تبیین تئوریک.

در اینجا نیازی نیست از یکایک شیوه‌های مختلف تنظیم و سازمان دهی سخن به میان آید. تنها بطور خلاصه به این نکته اشاره می‌کنیم که این مفهوم سنتی از تئوری در تبیین وقایع تاریخی چگونه عمل می‌کند. این موضوع در مشاجره بین ادوارد مایر^۲ و ماکس وبر بخوبی جلوه می‌کند. مایر این پرسش را که آیا با کنار نهادن تصمیمات ارادی شخصیت‌های تاریخی معین، جنگهایی که آنها برافروختند دیر یا زود رخ می‌داد یا نه، پرسشی زاید و غیر قابل پاسخگویی نامیده بود. وبر در مخالفت با مایر بر آن بود تا ثابت کند که در این صورت تبیین تاریخی اساساً ممکن نخواهد بود. او بدنبال تئوریهای فون کرایز^۳ تن‌کارشناس^۴ و نویسندگان مسائل مربوط به امور حقوقی و اقتصاد ملی مانند مرکل^۵، لیفمن^۶ و رادبروخ^۷ "تئوری امکان عینی" را می‌سازد. روشنگری تاریخ نگار، همانقدر اندک به شمارش حتی الامکان کامل شرایط دخیل در ماجرا مربوط می‌شود که کار یک قاضی و جرم‌شناس. روشنگری تاریخ نگار در برجسته کردن ارتباط بین اجزاء معین - و از نظر پیش‌روی تاریخی جالب - واقعه و جریانهای منفرد و تعیین کننده است. این ارتباط یا به نحوی می‌توان گفت این داوری که جنگی بوسیله سیاست دولتمردی آگاه به هدف همراه افتاده است منطقاً موکول به این فرض است که در صورت غیبت این سیاست، نتیجه‌ایکه بوسیله این

سیاست توضیح داده شده است [یعنی جنگ]، بیار نمی‌آید و نتیجه‌ی دیگری حاصل میشد. هرگاه گفته شود چیزی علت معین تاریخی است، همواره بدین معناست که در صورت فقدان آن علت، بنابر قواعد شناخته شده‌ی تجربه تحت همان شرایط مفروض معلول دیگری خود را به کرسی می‌نشانند. قواعد تجربی در اینجا چیزی نیستند جز فرمولبندیهای دانش ما در باره‌ی ارتباطات اقتصادی، تاریخی و روانشناختی. ما با کمک این قواعد و با حذف و کنار نهادن واقعهای که باید تبیین شود، و سپس با دوباره قراردادن آن در جای خود، سیر محتمل جریان را بازسازی می‌کنیم. (۸) این عمل عبارتست از کارکردن بسا جملات شرطی که در مورد یک وضعیت مفروض بکار بسته می‌شوند. هرگاه شرایط "الف"، "ب"، "ج" و "د" وجود داشته باشند، باید در انتظار نتیجه "ه" بود، حالا اگر شرط "د" حذف شود، واقعه "و" رخ می‌دهد و اگر شرط "ز" اضافه شود، واقعه‌ی "ح" و همینطور الی آخر. اینگونه محاسبه، بسا استخوانبندی منطقی تاریخ و همچنین علوم طبیعی تعلق دارد. اینست شیوه‌ی هستی تئوری در معنای سنتی آن.

بنابراین آنچه دانشمندان در قلمروهای گوناگون به مثابه‌ی جوهر تئوری قلمداد می‌کنند، در عمل با وظیفه‌ی بلاواسطه‌ی آنها منطبق است. هم بکارگیری طبیعت فیزیکی و هم برخی مکانیسمهای معین اقتصادی و اجتماعی مستلزم شکل‌گیری مواد علمی - به نحوی که در ساخت و ساز یک فرضیه مفروض است - هستند. پیشرفتهای تکنیکی دوران بورژوازی را نمی‌توان از این کارکرد خدمت علمی^۱ جدا کرد. از یکسو واقعیتها بوسیله‌ی این دستگاه علمی برای دانش - دانشی که تحت روابط موجود قابل استفاده است - سودمند می‌شوند و از سوی دیگر دانش موجود در مورد واقعیتها بکار بسته می‌شود. شکلی نیست که چنین کاری یک لحظه از دگرگونی و گسترش مبنای مادی این جامعه رانمایان می‌سازد، اما مادام که مفهوم تئوری استقلال می‌یابد - چنانکه گویی به نحوی خارج از گوهر درونی شناخت یا به شیوه‌ای غیرتاریخی پایه و ماده می‌گیرد - خود را به مقوله‌ای چیزگون شده^۲ و ایدئولوژیک بدل می‌سازد.

چه سودمندی ارتباط‌های واقعی تازه کشف شده برای تغییر هیات شناخت موجود و چه کاربرد آنها در اجزاء واقعیت، تعییناتی هستند که به

1-Wesengesetz

2-E.Mayer

3-v.Kreis 4-Physiologue

5-Merkel

6-Liefman

7-Rudbruch

عناصر متدلوزیک و منطقی ناب راجع نیستند، بلکه به نوبه‌ی خود تنها در ارتباط با فرآیندهای اجتماعی واقعی قابل فهماند. اینکه کشفی باعث تغییری ساختاری در دیدگاههای موجود شود، هرگز تنها از طریق تاملات منطقی، یا بهتر، از طریق تناقض با بخشهای خاص از تصورات حاکم قابل اثبات نیست. همواره فرضیه‌های کمکی قابل تصورند که از طریق آنها می‌توان از تغییر تئوری در کلیتش اجتناب کرد. بهمین ترتیب، اینکه دیدگاههای تازه خود را به کرسی بنشانند - حتی وقتی که برای خود دانشمند، تنها انگیزه‌های درونی تعیین‌کننده هستند - موکول است به پیوندها و ارتباطات تاریخی مشخص. اگر تئوری پردازان مدرن نظریه‌ی شناخت نیز فاکتورهای مؤثر و غیرعلمی را کمتر به روابط اجتماعی و بیشتر به نابغه و دست تصادف نسبت دهند، آنها نیز این واقعیت را مورد مناقشه قرار نخواهند داد. اینکه آدمی در قرن هفدهم خلاصی از مشکلاتی که شیوه‌ی شناخت نجوم سنتی در آن درگیر شده بود را دیگر از طریق ساخت و سازهای تئوریک ترمیم‌کننده آغاز نکرد به سیستم کپرنیکی گذر کرد، تنها در قابلیت‌ها و خصوصیات منطقی‌اش - یعنی سهولت و سادگی بیشترش - نهفته نبود. اینکه چنین قابلیت‌هایی به مثابه‌ی امتیازات عمل کنند، خود مبتنی بر شالوده‌های اساسی پراتیک اجتماعی آن دوره است. اینکه چگونه سیستم کپرنیکی - که در قرن شانزدهم به ندرت مورد تایید بود - به آنجا رسید تا به یک قدرت انقلابی بدل شود، بخشی از فرآیند تاریخی است - می‌سازد که بر بستر آنها تفکر مکانیستی توانست به سروری دست یابد. (۹) این که تغییر در ساختارهای علمی وابسته به موقعیت‌های اجتماعی متناظر با آنست، به‌حال تنها شامل تئوریهای فراگیر مثل سیستم کپرنیکی نیست، بلکه شامل مسایل تحقیقاتی ویژه و روزمره نیز می‌شود. اینکه کشف گونه‌های تازه در قلمرو طبیعت انداموار یا غیرانداموار - چه در آزمایشگاه‌های شیمی و چه بوسیله‌ی پژوهشهایی در هستی‌شناسی دوران دیرینه‌سنگی - به تغییرات طبقه‌بندی کهنه یا پیدایش طبقه‌بندی‌های تازه راه برد، هیچ روی منبسط از موقعیت منطقی نیست. تئوری پردازان نظریه‌ی شناخت در اینجا می‌خواهند از مفهوم کارآیی که تنها ظاهر ادراک‌هایمان درونماندگار است مددگیرند. اینکه آیا و چگونه تعاریف تازه به‌گونه‌ای وافی به مقصود طرح شوند، در حقیقت مرفا به

سادگی و سلسله‌وارگی استنتاجی سیستم وابسته نیست، بلکه از جمله به راستی و اهداف پژوهش نیز وابسته است که از روی خود آن نه قابل توضیح‌اند و نه نهایتاً قابل تفهیم.

تأثیر موضوع کار بر تئوری و همچنین بکار بستن تئوری در موضوع کار، نه تنها روندی در درون علم نیست، بلکه هم‌بندگام روندی اجتماعی است. رابطه فرضیه و امرواقع نهایتاً خود را در سروانديشه‌ی عالمان جامعه‌ی عمیق - نمی‌پوشاند، بلکه در صنعت تحقق می‌یابد. این قواعد که قطران ذغال‌سنگ - اگر تحت شرایط معینی قرار گیرد - کیفیت رنگی از خود نشان می‌دهد یا نیتروگلیسرین، شوره یا نیترات پتاسیم یا ماده‌ای دیگر قدرت انفجاری بالایی دارد، دانش‌هایی طبقه‌بندی شده‌اند که در عرصه‌ی کارخانه‌های صنایع بزرگ بطور واقعی در مورد امور واقع بکار بسته می‌شوند.

بنظر می‌رسد در میان مکاتب گوناگون فلسفی، بویژه عقل‌گرایی و علم‌گرایی به ادغام کار تئوریک در روند زندگی جامعه توجه دارند. آنها پیش‌بینی‌کنندگی و قابل استفاده بودن نتایج را وظیفه‌ی علم می‌دانند. در واقعیت، اما، این آگاهی به هدف، یعنی اعتقاد به ارزش اجتماعی پیشه‌ی خود برای فرد عالم مسئله‌ای شخصی است. او می‌تواند به همان اندازه به دانشی غیروابسته، "ماورا، جاسعه" و فارغ‌البال معتقد باشد که به اهمیت و معنای اجتماعی رشته و پیشه‌اش؛ و این تقابل در تعبیرها، سرسوزنی هم عمل واقعی‌اش را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. فرد عالم و علم‌او در سازمان اجتماعی بافته شده‌اند، کارآیی آنها حلقه‌ای است از نگهداری و بازتولید مداوم وضع موجود؛ فارغ از اینکه آنها خود چه نام نیکی بر خویش بگذارند. آنها تنها باید با "مفهوم" شان منطبق باشند، به عبارت دیگر تئوری باید به معنایی که فوقاً توصیف شد، تدوین شود. فرد عالم در تقسیم کار اجتماعی واقعیت را در نظامهای مفهومی طرح‌ریزی کرده است و این وضع را همواره به نحوی حفظ می‌کند که خود او و همه‌ی کسانی که باید آنها را به خدمت گیرند، تاسرحد امکان بتوانند بر قلمرو بازاری از واقعیات تسلط داشته باشند. تجربه در چارچوب این علم بدین معناست که واقعیت را به شیوه‌ای کشف و مستقر کند که بویژه با موقعیت تئوری خوانایی داشته باشد. ماده‌ی کار و محتوای امرواقع

از خارج تامین می‌شود. کار علم، تلاش در راه فورمول‌بندی روشن و آشکار این ماده است، بطوریکه آدمی بتواند شناختش را، هر وقت که بخواهد، یکبار ببندد. برای فرد عالم جمع‌آوری، تغییر شکل و عقلایی‌سازی داده‌های علمی درباره‌ی امور واقع، چه مربوط باشد به برنامه‌ی دقیق و حتی‌الامکان جز به جز. ماده‌ی کار - مثلاً در تاریخ یا در شاخه‌های توصیفی دیگر علوم خاص - و چه مربوط باشد به جمع‌بندی توده‌ای از داده‌ها و بدست آوردن قاعده‌ای عام، مثلاً در فیزیک، عبارت است از شکلی ویژه از خودانگیختگی، یا اشتغال تئوریک. ثنویت بین اندیشه و هستی، بین فهم و ادراک برای او امری طبیعی است.

جایگاه کار علمی در چارچوب تقسیم کار، آنگونه که در مرتبه‌ی معینی [از روند تاریخی] تحقق یافته، منشا تصور سنتی از تئوری است. تئوری متناظر است با فعالیت فرد عالم، که در کنار فعالیت‌های دیگر جامعه قرار گرفته است، بی‌آنکه رابطه‌ی فعالیت‌های مختلف با یکدیگر مستقیماً آشکار و شفاف باشد. در نتیجه در چنین درکی از تئوری، کارکرد اجتماعی واقعی علم و جایگاه تئوری در هستی انسان پدیدار نمی‌گردد، بلکه تنها معنا و مفهوم تئوری در سبب‌هایی کنده شده از ریشه، یعنی در جایی که تئوری تحت شرایط تاریخی پدیدار می‌شود، آشکار می‌گردد. در حقیقت حیات جامعه ناشی از کار جمعی شاخه‌های گوناگون تولید است و اگرچه تقسیم کار تحت شرایط سرمایه‌داری به سختی عمل می‌کند، اما شاخه‌های مختلفش، و در نتیجه علم، نمی‌توانند به مثابه‌ی قائمیه ذات و مستقل قلمداد شوند. آنها عبارتند از ویژگی‌های راه و رسمی که جامعه با طبیعت درگیر می‌شود و آنرا در شکل داده شده‌اش نگه‌می‌دارد. آنها لحظاتی از فرآیند تولید اجتماعی‌اند، حتی وقتی به معنی واقعی اندکی مولد باشند و یا اصلاً نباشند. نه ساختار تولید صنعتی و کشاورزی روابطی جاودانه یا طبیعی‌اند و نه جدایی بین - باصطلاح - کار رهبری و کار اجرایی، بین خدمات و کار، بین اشتغالات فکری ویدی^۱ آنها از شیوه‌ی تولید در اشکال اجتماعی معین ناشی می‌شوند. فراموش^۲ بخود متکی بودن فرآیندهای کار، که تصور می‌شود جریان آنها از گوهر درونی برابریستایشان مشتق می‌گردد، با آزادی ظاهری^۳ عاملین اقتصادی در جامعه‌ی بورژوازی متناظر است. آنها

2-Schein

1-Besonderungen

۲- در متن اولیه: "قریبکاری ناشی از آزادی عاملین اقتصادی ..."

می‌پندارند که بنابر اراده‌ی فردی خود عمل می‌کنند، حال آنکه آنها در پیچیده‌ترین محاسبات خود، تنها نمایندگان مکانیسم‌های غیرقابل محاسبه‌ی اجتماعی هستند.

خودآگاهی کاذب عالمان بورژوا در دوران لیبرالیستی خود را در متفاوت-ترین سیستم‌های فلسفی نشان می‌دهد. یک نمونه‌ی بویژه صریح از این نوع سیستم‌ها در آغاز قرن، نو-کانت‌گرایی مکتب ماربورگ است. در اینجا جریان‌های منفرد عالمان رشته‌های خاص به مقولات عام و در عین حال به دقایق روح جهانی، یا "کلمه" [یا خرد] جاودانی بدل می‌شوند، و یا به بیان بهتر، جریان‌های موثر و تعیین‌کننده‌ی زندگی اجتماعی به فعالیت تئوریک این عالمان تقلیل می‌یابند. "نیروی شناخت"، "نیروی منشا"^۴ نامیده می‌شود. تحت نام آفرینش^۵، "حاکمیت خلاق اندیشه" فهمیده می‌شود. مادام که چیزی به مثابه‌ی امر موجود پدیدار شود، می‌بایست آماده باشد که همه‌ی تعیناتش را از سیستم تئوریک و در تحلیل نهایی از ریاضیات بگیرد. همه‌ی مقادیر مثناهی بوسیله‌ی محاسبات دیفرانسیل و انتگرال از مفهوم بینهایت کوچکها، مشتق می‌شوند، و این در عین حال به معنی "تولید و پیدایش" آنهاست. سیستمی یگانه و در این معنا توانمند، آرمان علم است. و از آنجا که در برابر ایستا، همه چیز در تعینات فکری حل می‌شود، به مثابه‌ی نتیجه‌ی اینکار نمی‌توان چیزی صلب یا مادی را در تصور آورد. عمل تعیین‌کننده، نظم‌دهنده و یگانه سازنده تنها آن چیزی است که همه چیز بر آن استوار است و باید هدف همه‌ی تلاش‌های انسانی باشد. آفرینش، آفرینش وحدت است و آفرینش نیز خود در عین حال آفریده است. (۱۰) بنابراین منطق، پیشرفت در درک آزادی عبارتست از آنکه هر چه بیشتر، آن برش حقیری که از جهان به چشمان عالم رسیده است در قالب محاسبات مشتق قابل بیان شسود. در حالیکه فی‌الواقع حرفه‌ی علمی تنها لحظه‌ای غیرقائم به ذات از کار از فعالیت تاریخی انسان است، در اینجا، در جایگاه آن گذاشته می‌شود. تا آنجا که قرار است خرد در جامعه‌ای آتی واقعاً تعیین‌کننده‌ی رویدادها باشد، این پیکربندی به خرد^۶ و [برنشاندن آن] به مثابه‌ی واقعیت نیز، ناکجا آبادی

3-Erzeugung

2-Kraft des Ursprungs

1-Logos

۴- در متن اولیه: "از جهان حقیری ..."

5-Logos

در لباس مبدل است. دانش به خویشتن برای انسان در عصر حاضر، اما، علم طبیعی ریاضی - یعنی آنچه که خود را خرد جاودانه می‌داند - نیست، بلکه تئوری است انتقادی نسبت به جامعه‌ی موجود، تئوری‌ایکه علاقه نسبت به شرایطی معقول بر آن حاکم است.

برای آنکه برخورد جداسازنده و تفکیک‌کننده‌ی انواع فعالیتها و رشته‌های مختلف فعالیت [اجتماعی] همراه با همه‌ی محتوا و برابر ایستاهایشان برخوردی حقیقی باشد، نیازمند آگاهی مشخص به محدودیت‌های خویش است. برخورد به فعالیت اجتماعی باید به درکی^۱ گذار کند که در آن، یکجانبگی‌ایکه ضرورتاً بواسطه‌ی جدا شدن بخش روندهای فکری^۲ از کل مجموعه‌ی پراتیک اجتماعی پدیدار می‌شود، دوباره رفع و الفا شود. در مفهوم تئوری، آنگونه که برای فرد عالم بطور اجتناب‌ناپذیری از حرفه‌ی شخصی‌اش نتیجه می‌شود، رابطه‌ی امر واقع و نظام مفهومی عرض‌کننده‌ی نقطه‌ی عزیمت مهمی به سوی چنین گذاری است. حتی تئوری شناخت حاکم نیز مشاخره بر انگیزی این رابطه را دریافته است. همواره این مسئله برجسته می‌شود که برابر ایستاهایی در درون یک نظام ماثلی بوجود می‌آورند که در زمانی قابل پیش‌بینی به سختی قابل حل‌اند و همان برابر ایستاهای در نظامی دیگر به مثابه‌ی اجزای ساده‌ای از امر واقع پذیرفته می‌شوند. پیوندها و ارتباطاتی که در فیزیک، موضوع پژوهش هستند، در زیست‌شناسی بطور بدیهی از پیش فرض گرفته می‌شوند. در خودزیست‌شناسی همین مسئله در رابطه با موضوعات فیزیولوژیک در ارتباطی که با روندهای روان‌شناختی دارند، پیش می‌آید. علوم اجتماعی کل طبیعت انسانی و غیر انسانی را به مثابه‌ی امر مفروض در نظر می‌گیرند و توجه خود را به ساختمان^۳ روابط بین انسان و طبیعت و انسانها با یکدیگر معطوف می‌کنند. اما مفهوم تئوری را نباید بنا بر اشاره‌ی علم بورژوازی مبنی بر نسبت درونماندگار رابطه‌ی اندیشه و تئوریک و امر واقع گسترش داد، بلکه از طریق تاملی که نه تنها دانشمند، بلکه فرد شناسا را بطور کلی در بر می‌گیرد.

کل جهان قابل ادراک، آنگونه که در دسترس عضو جامعه‌ی بورژوازیسی است و آنگونه که در کنش متقابل مداوم جهان‌بینی‌های سنتی با این جهان

۲ - در متن اولیه: "جدا شدن بخشی از روندها از کل ..."

1-Konzeption

۳ - در متن اولیه: "... به نظام روابط بین انسان ..."

موجود تعبیر می‌شود، در نزد عامل شناسای خود به مثابه‌ی صورت تمام واقعیت‌ها^۱ معتبر است. جهان [ببرون، مستقل و در مقابل ما] است و باید مورد قبول واقع شود. اندیشه‌ی ناظم هر فرد به آن واکنشهای اجتماعی‌ای متعلق است که می‌کوشند یکی از نیازها را به خواناترین وجهی ارضا کنند. اما در اینجا یک تفاوت اساسی بین فرد و جامعه وجود دارد، همان جهانی که در نزد فرد بخودی خود چیزی داده شده است که او باید درکش کند و مورد توجهش قرار دهد، در هیات خویش - آنگونه که هست و به هستی خویش ادامه می‌دهد - در عین حال محصول پراتیکهای عام اجتماعی است. آنچه که در اطراف ما موضوع درکمان واقع می‌شود، مثل شهرها، روستاها، مزارع و جنگلها، همه این مظهر نشان را بر خویش دارند که موضوع کار بوده‌اند. انسانها تنها در لباس و اطوارشان در هیات و شیوه‌ی احساسشان برآیند تاریخ نیستند، بلکه همچنین شیوه‌ی دیدن و شنیدن آنها نیز از فرآیند زندگی اجتماعی - فرآیندی که طی هزاران سال تکوین یافته - جدایی پذیر نیست. امور واقع، که نزد ما معنا می‌یابند، به گونه‌ای مضاعف اجتماعاً صورت پذیرفته‌اند: یکی از طریق سرشت اجتماعی برابر ایستایی که موضوع ادراک قرار می‌گیرد و دیگر از طریق سرشت اجتماعی اندام ادراک ما. هر دوی اینها، صرفاً چیزهایی طبیعی نیستند، بلکه از طریق فعالیت انسانی شکل گرفته‌اند. با این وجود فرد به هنگام ادراک خویش را به مثابه‌ی پذیرنده و منفعل تجربه می‌کند. تقابل انفعال و فعالیت، که در شناخت‌شناسی به مثابه‌ی ثنویت بین حس و فهم بروز می‌کند، به همان سیاقی که برای فرد اعتبار دارد، برای جامعه معتبر نیست. در جاییکه فرد خود را به مثابه‌ی منفعل و وابسته تجربه می‌کند، جامعه، که البته از افراد تشکیل شده، سوزهای - اگرچه ناآگاه و تا همین حد غیر واقعی^۲، اما - فعال است. این تمایز در هستی انسان و جامعه بیان شقاق و شکافی است که تا کنون ویژه‌ی اشکال تاریخی زندگی اجتماعی بوده است. هستی جامعه یا بر اجباری بلاواسطه متکی است و یا برآیند کور نیروهایی متخاصم است، بهر حال نتیجه‌ی خودانگیختگی آگاهانه‌ی افراد آزاد نیست. بنابراین معنای انفعال و فعالیت، بر حسب اینکه درباره‌ی جامعه بکار برده شوند یا فرد دستناظر تغییر می‌کند. در نظام اقتصاد بورژوازی، فعالیت جامعه کور و مشخص است، فعالیت فرد انتزاعی

و آگاهانه .

تولید انسانی همواره دارای عنصری با نقشه است . تا آنجا که واقعیتی که از نظر فرد خارج از تئوری قرار دارد، اجتماعاً تولید شده است، بایست خرد - ولو در معنایی محدود - در خود امر واقع یافت شود . در پراتیک اجتماعی همیشه هم دانش و هم دانش بکار رفته عملاً نهفته اند^۱ و واقعیتی که ادراک شده، پیش از آنکه موضوع کار آگاهانه قرار گیرد و از سوی فرد شناسا موضوع عمل تئوریک و هدفمند قرار گیرد، با مشارکت تصورات و مفاهیم انسانی، تعیین شده است . در اینجا نمی توان تنها به تجربه‌ی مربوط به علوم طبیعی فکر کرد . این با اصطلاح خلوص جریانهای واقعی، که باید از طریق روندهای تجربی بدانها دست یافت، مسلماً به شرایط تکنیکی متصل است و پیوند این شرایط با فرآیند تولید، مستقیماً آشکار است . اما در اینجا مسئله‌ی مربوط به وساطت امر واقع بوسیله‌ی پراتیکهای اجتماعی بطور کلی، با مسئله‌ی دستکاری^۱ موضوع مورد مطالعه بوسیله‌ی ابزارهای اندازه‌گیری، یا به عبارت دیگر بوسیله‌ی این روندهای ویژه، قاطبی می‌شود . مسئله‌ی اخیر، که بطور متداوم از سوی فیزیک تعقیب می‌شود، با موضوعی که در اینجا طرح شده، نزدیکی بیشتری از مسئله‌ی ادراک بطور کلی، شامل مسئله‌ی ادراک روزمره نیز، ندارد . دستگاه حسی فیزیولوژیک انسان، محتای مدید است که خود سراسر در جهت تلاشهای فیزیکی کار می‌کند . این شیوه که چگونه قطعات مختلف در عمل دریافت، از یکدیگر جدا میشوند و به یکدیگر پیوند می‌یابند، چگونه یکی نادیده گرفته می‌شود و دیگری مورد تأکید قرار می‌گیرد، همانقدر نتیجه‌ی شیوه‌ی تولید مدرن است که ادراک مردی با هر ریشه‌ی دلخواهی، شکار گراولیه یا ماهیگیر، نتیجه‌ی شرایط هستی‌اش، و مسلماً نتیجه‌ی موضوع کار است . براین اساس، این جمله که ابزار کار عبارت از توسعه و گسترش اندامهای انسان هستند، می‌تواند بگونه‌ای وارونه به این عبارت بدل شود که اندامهای عبارت از گسترش و توسعه‌ی ابزارها هستند . پراتیک انسانی در مراحل بالاتر تمدن، نه تنها بطور ناآگاه جنبه‌ی سوژکتیو ادراک، بلکه به مقدار زیادی موضوع ادراک را هم تعیین می‌کند . آنچه که يك عضو جامعه‌ی صنعتی^۲ هر روز در اطراف خود می‌بیند، آلونک‌ها، کارخانه‌ها، پنبه، حیوانات کشتارگاه انسانها - و بدنهای آن نه تنها پیکرها، بلکه حرکتی که این پیکرها دارند و در

۲ - در متن اولیه: "جامعه‌ی سرمایه‌داری"

1-Beeinflussung

این حرکت است که درک می‌شوند، مثل حرکت - قطارهای زیرزمینی - جراثقال‌ها، اتوموبیل‌ها و هواپیماها، همه‌ی این جهان حسی، مهر و نشان کار آگاهانه را بر خویش دارد و تمایزگذاری بین آنچه که به طبیعت لاشعور تعلق دارد و آنچه به پراتیک اجتماعی متعلق است، واقعاً عملی نیست . حتی آنجا که مسئله مربوط به تجربه‌ی حسی، طبیعی بخودی خود است، باز هم طبیعی بودنش از طریق تفایری که با جهان اجتماعی دارد تعیین می‌شود و تا همین حد بدان وابسته است .

اما فرد واقعیت حسی را به مثابه‌ی پیامد صرف امور واقع در درون نظامهای مفهومی دریافت می‌کند . لیکن همین امر نیز مسلماً در ارتباطی تغییر یابنده با فرآیند زندگی جامعه تکوین یافته است . بنابراین اگر طبقه‌بندی درسیستهای فهم، یعنی دوری در باره‌ی برابر ایستاهای، بنابه قاعده با بداهتی بیشتر و همخوانی قابل توجهی در میان اعضای جامعه‌ی موجود صورت می‌گیرد، ایسمن همنوایی^۱ چه بین ادراک و اندیشه‌ی سنتی و چه بین مونادها، یعنی بین عاملین منفرد شناخت، اتفاقی متافیزیکی نیست . قدرت فهم عالم انسانی، یعنی قدرت عقل سلیم^۲ که درباره‌ی آن هیچ رازی وجود ندارد، و پس از آن، اعتبار عام دیدگاهها در قلمروهایی که بطور بلاواسطه با مبارزات اجتماعی ربطی ندارند، مثلاً ناحدی در علوم طبیعی از این طریق مشروط می‌شوند که جهان اشیایی که مورد قضاوت است به مقدار زیادی ناشی از فعالیت است که آن فعالیت از سوی همان اندیشه‌هایی تعیین می‌شود که بوسیله‌ی آنها جهان اشیاء در درون فرد شناخته و مفهوم می‌شود . این قضیه در فلسفه‌ی کانت در شکلی ایده‌آلیستی بیان می‌شود .

آموزه‌ی مبتنی بر انفعال صرف حس و فعالیت فهم، او را به طرح این پرسش وامی‌دارد که از کجا فهم چنین با اطمینان از پیش می‌داند که غنای امر واقع را که به حس داده شده است، در آینده نیز تحت قاعده‌ی خود در خواهد آورد . تز مربوط به يك هارمونی از پیش تثبیت شده، يك "دستگاه شکل‌بندی قبلی خرد ناب" که بنابر آن قواعدی بطور قطع با اندیشه زاده می‌شوند و سپس اشیاء خود را بر اساس آنها تنظیم می‌کنند، آشکارا مورد حمله‌ی کانت قرار می‌گیرد . (۱۱) نظر کانت چنین است که پدیدارهای حسی زمانی از سوی سوژه‌ی توافق‌افزنده^۴، و بنابر این از طریق فعالیت عقلایی شکل می‌گیرند که

1-Harmonie 2-Monad 3-common sense, 4-transzendentes Subjekt

بوسیله‌ی ادراک دریافت شده و بوسیله‌ی آگاهی، داوری شده باشد.^۱ (۱۲) کانت می‌گوید "خویشاوندی گوهری ترافرازانده"^۲ [یا به عبارت دیگر] تعیین-یافتگی^۳ ذهنی مواد حس را، که فرد از آن هیچ نمی‌داند، در مهمترین فصل کتاب "سنجش خرد ناب" ثابت کند.

دشواری و تاریکی‌ایکه از دید خود کانت، بخشهای اصلی مربوط به استنتاج و مربوط به دیسه‌نمایی^۴ مفاهیم ناب فهم با خود حمل می‌کنند، می‌تواند ناشی از این امر باشد که او فعالیت ناآگاه و ماورا^۵ فردی برای سوزهی امپریک را تنها در شکل ایده‌آلیستی یک آگاهی در خود، در یک مرجع ذهنی^۶ ناب تصور می‌کند. او بنا بر چشمانداز تئوریک قابل دسترس دوران، واقعیت را به مثابه‌ی محصول کاری اجتماعی که از لحاظ جمعی مبتنی بر هرج و مرجی عام، اما از لحاظ فردی هدفمند است، نمی‌بیند. در آنجا که هگل هم از پیش فریب یک خرد عینی جهانی-تاریخی صرف را می‌بیند، کانت "هنری نهفته در ژرفنای جان آدمی" می‌بیند که "ما زمانی با دشواری طبیعت را از [دست اندازی بر] شگردهای حقیقی‌اش بر حذر خواهیم داشت و آنها را عریان در برابر دیدگان خواهیم نهاد" (۱۳) کانت بهر حال دریافته است که در پس تباین بین امر واقع و تئوری، که فرد عالم در حرفه تخصصی‌اش تجربه می‌کند، وحدتی ژرفتر، همانا سوژکتیویته‌ی عام، نهفته است که شناخت فرد بدان وابسته است. فعالیت اجتماعی به مثابه‌ی قدرتی ترافرازانده یا به عبارت دیگر به مثابه‌ی صورت تام عوامل ذهنی پدیدار می‌شود. اظهار کانت مبنی بر اینکه قابلیت تاثیر آن [صورت تام] را تاریکی احاطه کرده است، یا به عبارت دیگر، علیرغم همه‌ی عقلایی بودنش، غیرعقلایی است، بهر حال فاقد هسته‌ای حقیقی نیست. نظام اقتصاد بورژوایی علیرغم تمام تیزهوشی افراد رقیب، تحت حاکمیت هیچ برنامه‌ای نیست، به صورت آگاهانه و به سوی هدفی همگانی^۷ نشانه نرفته است. زندگی کل جامعه در نظام بورژوایی تنها تحت اصطکاکات بسیار در هیاتی رشد نیافته و علیل و در عین حال به مثابه‌ی تصادف به پیش می‌رود. دشواری درونی‌ایکه مقولات عالی فلسفه‌ی کانتی و مهمتر از همه [مقولات] "من" در سوژکتیویته‌ی ترافرازانده، فهم اصیل یا ناب، یا آگاهی بخودی خود با آن دست به گریبانند، خبر از ژرفا و

1-Transzendente Affinität 2-Bestimmtheit 3-Schematismus

4-geistig 5-allgemein

صداقت اندیشه‌اش می‌دهند. این سرشت دوگانه‌ی مفاهیم کانتی، که از یکسو نشانگر بالاترین وحدت و هدفمندی و از سوی دیگر حاکی از تاریکی و ناآگاهی و کدورت‌اند، دقیقاً با شکل پر از تناقض فعالیت انسانی در عصر مدرن خوانایی دارد. فعالیت جمعی انسانها در جامعه عبارت است از شکل و شیوه‌ی هستی خردشان، آنطور که نیروهایش را بکار می‌بندد و گوهر خود را تصدیق می‌کنند. اما در عین حال، این فرآیند همراه با نتیجه‌ی آن با زندگی انسان بیگانه است. این فرآیند باهمه‌ی به باد دادن نیروی کار و زندگی انسان، با شرایط جنگی‌ایکه به انسانها تحمیل می‌کند و با همه‌ی فلاکت بی‌معنایی که به بار می‌آورد، در نظر آدمیان همانا چون قهر طبیعی تغییرناپذیر و سرنوشتی ماورا^۸ انسانی پدیدار می‌شود. در فلسفه‌ی تئوریک کانت و در تحلیل‌ش از شناخت، این تناقض حفظ می‌شود. بنابراین مشکل حل نشده‌ی رابطه‌ی بین فعالیت و انفعال، قابلیت‌های پیشا و داده‌ی حسی، فلسفه و روانشناسی، مشکلی سوژکتیو نیست، بلکه عدم کفایتی عیناً ضروری است. هگل این تناقضات را دریافت و انکشاف داد، اما او نیز در پایان آنها را با وساطت سپهر روحانی والاتری آشتی داد. هگل با قراردادن روح مطلق به مثابه‌ی واقعی‌ترین امر، خود را از تنگنای سوزنی‌عام که کانت طرح کرده و خود نتوانسته بود از پس آن برآید، خلاص کرد. از نظر او، امر عام به قدر کفایت و به نقد انکشاف یافته است و با آنچه که تحقق می‌یابد همانی دارد. خرد دیگر نیازی ندارد که صرفاً نسبت به خود نقاد باشد. خرد، پیش از آنکه واقعیت به مثابه‌ی امر معقول محتاج تصدیق باشد، اثباتی شده است. اما این پاسخ، با توجه به تداوم هستی‌تناقضات در هستی‌انسانی و با توجه به ناتوانی فرد در برابر روابطی که خود آفریده است، به مثابه‌ی اظهاری خصوصی یا به مثابه‌ی مصالحه‌ی شخص فیلسوف با جهانی غیر انسانی پدیدار می‌شود.

تنظیم ورده‌بندی امور واقع در دستگاههای مفهومی نقداً موجود و تجدید نظر در آنها از طریق ساده‌سازی یا پاکسازی آنها از تناقضات - همانطور که پیش از این گفتیم - بخشی از پراتیکهای اجتماعی عمومی است. آشکار است که با تجزیه‌ی جامعه به گروه‌ها و طبقات، آموزه‌های تئوریک، بسته به اینکه به این یا آن گروه و طبقه تعلق داشته باشند، روابط متفاوتی با این پراتیک عمومی

۱ - در متن اولیه: "بلکه عدم کفایتی ضرورتاً مشروط است."

خواهند داشت. مادام که طبقه‌ی بورژوا تحت جامعه فئودالی شکل می‌گرفت، تئوری علمی نابی که همراه با این طبقه در حال تولد بود، بر علیه شکل کهن پراتیکها، گرایش ته‌اجمی داشت و در برابر آن دوران، براساس منحل‌کننده بود. در لئبرالیسم این تئوری شاخص نوع انسانی حاکم بود. امروزه [تکوین تاریخی] کمتر بوسیله‌ی لایه‌های میانی - که با رقابتشان برآیند تا دستگاه تولید مادی و نتایج تولید را بهبود بخشند - و بیشتر بوسیله‌ی تقابلات مسلطی و بین‌المللی دارودسته‌های حاکم بر سر مقام‌های مختلف فرماندهی در اقتصاد و دولت، تعیین می‌شود. تا آنجا که اندیشه‌ی تئوریک در سطحی بسیار تخصصی با اهداف مرتبط با این جدالها - و مهمتر از همه جنگ و صنایع جنگی - سرو کاری ندارد، توجه و علاقه نسبت به آن سلب می‌شود. امروزه توان کمتری صرف تربیت و پیشبرد قدرت اندیشه، مستقل از شیوه‌ی کاربرد و مصرف می‌شود.

اما این تمایزات - که بسیاری دیگر را نیز می‌توان بر آنها افزود - در این نکته چیزی را تغییر نمی‌دهند که تئوری در هیأت سنتی‌اش، یعنی داوری داده‌ها در پرتو دستگاه مفهومی و دستگاه داوری‌ایکه حتی در ساده‌ترین آگاهی‌ها در مکان درکار و موثر است، و پس از آن، [از طریق] کنش متقابلی که بین امور واقع و اشکال تئوریک بر مبنای تکالیف حرفه‌ای و روزمره روی می‌دهد، نقش اجتماعی مثبتی ایفا می‌کند. در این عمل فکری، ضرورتها، هدفها، تجربه‌ها و مهارت‌ها، عادت‌ها و گرایشهای شکل معاصر هستی انسانی وارد شده‌اند. این عمل مانند یک وسیله‌ی تولید مادی، بر حسب امکان نه تنها عنصری از یک مجموعه‌ی فرهنگی معاصر، بلکه عنصری از مجموعه‌ی فرهنگی برحق‌تر، متمایزتر و هماهنگ‌تری را به نمایش می‌گذارد. تا آنجا که این اندیشه‌ورزی تئوریک آگاهانه به علایق ظاهری و بیگانه با موضوع نمی‌پردازد، بلکه واقعا به مسایل همانگونه که در پیشروند کار تخصصی در برابر او قرار می‌گیرند، می‌پردازد و در همین ارتباط مسایل تازه طرح می‌کند و مفاهیم کهنه‌را - وقتی که بنظر می‌آید ضروری است - دیگرگون می‌سازد، مجاز است که محققانه کارایی دوران بورژوازی را در تکنیک و صنعت به مثابه‌ی مشروعیت خود ببیند و از خویش نیز مطمئن باشد. آشکار است که این اندیشه‌ورزی خود را به مثابه‌ی فرضیه تلقی می‌کند و نه امری یقینی. اما این سرشت فرضیه‌ای با برخی شیوه‌ها جبران می‌شود. عندم قطعیت [فرضیه] بیشتر از آنچه که باید - بر اساس واسطه‌های فکری و تکنیکی - باشد، نیست. اثبات قابلیت استفاده‌ی فرضیه بطور عام و طرح چنین فرضیه‌ای

- ولو اینکه احتمالش اندک باشد - خود به مثابه‌ی عملی که اجتماعا ضروری و ارزشمند است، اعتبار دارد. عملی که بهر حال در خود سرشتی فرضیه‌ای ندارد. فرضیه‌سازی، یا به عبارت دیگر کار تئوریک بطور کلی، کاری است که برای آن تحت روابط اجتماعی^۱ موجود، امکان کاربردی اساسی، یا به عبارت دیگر، تقاضا موجود است. تا جاییکه کار تئوریک کمتر از ارزشش خریداری می‌شود و یا کاملا روی دست صاحبش می‌ماند، شریک در سرنوشت کارهای مشخص و یحتمل مفیدی است که به واسطه‌ی این اقتصاد^۲ ناپدید شده‌اند. اما آن کارها پیشفرض این اقتصادند و به کل پروسه‌ی اقتصادی - چنانکه تحت شرایط معین تاریخی بخود جامعه‌ی عمل می‌پوشاند - متعلق‌اند. این مسئله، با این پرسش که آیا تلاشهای علمی خود در معنای دقیق کلمه مولدند یا نه، اصلا ربطی ندارد. برای انبوهی از آفریده‌های باصلاح علمی در اینچنین نظامی از چیزها، یک تقاضا وجود دارد: آنها به‌انحاف مختلف پاداش خود را دریافت می‌کنند، بدین ترتیب که بخشی از کالاهای واقعی از کاری مولد سرچشمه گرفته‌اند، بابت این آفریده‌ها صرف می‌شود، بی‌آنکه از این طریق کمترین چیزی درباره‌ی مولد بودن خود آنها بدست آید. همچنین بیکارگی در بخش معینی از خدمات دانشگاهی، تیزهوشی بی‌محتوا، ساختن ایدئولوژیهای متافیزیکی یا غیر متافیزیکی، مثل دیگر کارها معنا و اهمیت اجتماعی خود را از ضروریات ناشی شده از تقابلات اجتماعی^۳ می‌گیرند، بسی آنکه با منافع اکثریت قابل اعتنائی در دوران حاضر واقعاً خوانایی داشته باشند. فعالیتی که در هستی یک جامعه در شکل موجودش سهمی ادا می‌کند، لزومی ندارد که سراسر مولد، یا به عبارت دیگر، برای یک موسسه ارزش‌آفرین باشد. باین وجود، آنها به چنین نظامی تعلق دارند و آنرا ممکن می‌سازند همانگونه که در مورد علوم تخصصی واقعا وضع بدین منوال است.

اما، اینک هنجاری وجود دارد (۱۴) که خود جامعه را برابریستای خود قرار می‌دهد. سمت و سوی این هنجار تنها به سامان آوردن نابسامانی‌ای در جامعه نیست، زیرا از این دیدگاه، نابسامانی‌ها با آرایش کلی ساختمان جامعه ضرورتاً مرتبط‌اند. اگرچه این هنجار از ساختار اجتماعی عظیمست می‌کند، اما نه از زاویه‌ی قصد آگاهانه‌اش و نه به لحاظ اهمیت و معنای عینی‌اش،

۱ - در متن اولیه: "شرایط اجتماعی" ۲ - در متن اولیه: "این روابط اقتصادی ناپدید..."

۳ - در متن اولیه: "تقابل طبقات"

ناظر بر این امر نیست که چیزی - هر چه باشد - در این ساختار بهتر عمل کند - مقولاتی چون بهتر، مفید، وافی به مقصود، مولد و ارزشمند، آنگونه که در این نظام اعتبار دارند، برای هنجار مورد نظر بیشتر مشکوک اند و بهیچ روی پیش‌فرضهایی غیر عملی نیستند که با آنها نباید هیچ سروکاری داشت - در حالیکه قاعدتا این متعلقه‌ی فرد است که تعینات بنیادی هستی‌اش را به مثابه‌ی امری مفروض می‌پذیرد و در جهت تحقق‌شان می‌کوشد، و در حالیکه فرد رضایت و قدرش را در این می‌یابد که مسائل پیوسته به جایگاه اجتماعی‌اش را با نیروهای حل‌کند و با همه‌ی انتقادی که ممکن است به‌موارد معینی داشته باشد چابک و پرتوان آنچه را که به او مربوط است انجام دهد، هنجار انتقادی سراسر فاقد اعتماد به کز و معیاری است که زندگی اجتماعی - آنگونه که یکبارہ شکل یافته و متحقق شده - بدست هر کسی می‌دهد - در تئوری انتقادی، جدایی فرد و جامعه که به موجب آن فرد محدودیت‌های یادشده برای فعالیتش را به مثابه‌ی امری طبیعی می‌پذیرد، نسبی^۱ می‌شود - تئوری انتقادی فضایی را که بوسیله‌ی تاثیر جمعی و کور فعالیت‌های منفرد مشروط شده است یا به عبارت دیگر تقسیم کار و تمایزات طبقاتی موجود را، به مثابه‌ی عملکردی منبعث از کنش انسانی می‌شناسد که بحتم می‌تواند تحت تصمیم نقشه‌مند و تعیین عقلایی اهداف قرار گیرد -

سرشت دوشقه‌ی کل اجتماعی در هیات کنونی‌اش، از دید عاملی - [سوزه‌های] هنجاری انتقادی به تناقضی آگاهانه بدل می‌شود - عاملی - هنجاری انتقادی، از طریق شناسایی نظام اقتصادی کنونی و همه‌ی فرهنگ بناشده بر آن، به مثابه‌ی محصول کار انسانی، به مثابه‌ی سازمانی که بشریت در این دوره بخود بخشیده و بدان قادر بوده است، خویش را با این کل هم‌هویت می‌بینند و آنرا به مثابه‌ی اراده و خرد در می‌یابند - این جهان در دیدگان آنها، از آن خودشان است - همنگام، اما، در می‌یابند که این جامعه - با فرآیندهای طبیعی غیر انسانی و روندهای مکانیکی صرف قابل قیاس شده است، چرا که اشکال فرهنگی مبتنی بر جنگ و سرکوب نتیجه‌ی اراده‌ای متحد و آگاه نیستند - این جهان آنها نیست، بلکه جهان سرمایه است - تاریخ تا کنونی

۱ - در متن اولیه: "در تئوری انتقادی، جدایی فرد و جامعه که به موجب آن فرد محدودیت‌های یادشده برای فعالیتش را به مثابه‌ی امر طبیعی می‌پذیرد، تا آنجا رفع می‌شود که این تئوری فضایی را که ..."

براستی، نمی‌تواند دریافته شود، تنها افراد و گروه‌های منفرد بخودی خود قابل فهم اند و آنهم نه به تمامی، زیرا آنها نیز به موجب وابستگی درونی‌شان به جامعه‌ای غیر انسانی، حتی در کنشهای آگاهانه‌شان هنوز به مقدار زیادی عملکردهای مکانیکی اند - بنابراین آن هم هویت پنداشتن [خود با جامعه] ملو از تناقض^۱ است، تناقضی که همه‌ی مفاهیم شیوه‌ی اندیشش انتقادی را مشخص می‌کند - از این رو، برای این شیوه‌ی اندیشه مقولات اقتصادی مانند کار، ارزش و بارآوری دقیقاً همانگونه که در این نظام معتبرند، اعتبار دارند و اطلاق هسر معنای دیگری به آنها به مثابه‌ی ایده‌آلیسمی ناپسند قلمداد می‌شود - اما همنگام پذیرفتن اعتبار آنها نیز به مثابه‌ی خام‌ترین کذب پدیدار می‌شود: بر شناسی انتقادی مقولاتی که بر زندگی اجتماعی سیطره دارند، همزمان شامل محکوم کردن آنهاست - این سرشت دیالکتیکی تعبیر از خود انسان معاصر، در تحلیل نهایی تاریکی نقد کانتی به خرد را نیز موجب می‌شود - خسر نمی‌تواند در برابر خویش شفافیت یابد، مادام که انسانها همانا چون اعضای ارگانیک تھی از خرد عمل می‌کنند - ارگانیکسم، به مثابه‌ی یگانه‌ای که بطور طبیعی رشد می‌یابد و گذران می‌کند، الگویی برای جامعه نیست که باید بدان اقتداء کند، بلکه شکلی مبهم و تیره از هستی است که جامعه باید از آن رهایی یابد، هنجاری که در راستای این رهایی سمت و سو یافته و تغییر کل جامعه را آماج خویش قرار داده است، بخوبی می‌تواند کار تئوریک را - آنگونه که در نظم و نظام واقعیت موجود رخ می‌دهد - بخدمت خویش در آورد - اما این سخن هنجار فاقد سرشت عمل‌گرا^۲ی است که خود را بر اساس اندیشه‌ورزی سنتی، به مثابه‌ی کار حرفه‌ای اجتماعا مفیدی عرضه می‌کند -

در نزد اندیشه‌ورزی سنتی، هم‌تکوین قضایا و موضوعات معین و هم‌کار بسررد عملی سیستم‌های مفهومی - که در درون آنها موضوعات ادراک می‌شوند - و از آنجا نقش خودش در پراتیک، همگی - همانطور که پیش از این نشان دادیم - به مثابه‌ی امری خارجی^۳ اعتبار دارند - این بیگانگی که در زبان و اصطلاح فلسفی به مثابه‌ی جدایی ارزش از پژوهش^۴، علم از عمل و تقابلاتی دیگر از این دست بیان می‌شود، عالم را در برابر تناقضاتی که نشان دادیم حفظ می‌کند و فضای

1-widerspruchsvoll

2-pragmatisch

3-äusserlich

۴ - در متن اولیه: "ارزش از دانش"

ثابتی را در اختیار کارش می‌گذارد. از همین رو بنظر می‌رسد زیر پستای اندیشه‌ای که این فضا را به رسمیت نشاند، خالی شده باشد. آیا رونمایی تئوریک که نهایتاً با تعریف امر واقع بوسیله‌ی سیستم‌های مفهومی حتی‌الامکان ساده و متمایز تطابق ندارد، می‌تواند چیزی جز یک بازی فکری بی‌سمت و سو، تغزلی‌آلکن و نیمه‌کاره و بیانی نیمه‌جان از حالات جهان خوانده شود؟ مشروط‌بودگی اجتماعی امور واقع و تئوریه‌ها بخوبی می‌توانند موضوعی برای پژوهش و بررسی و یقیناً قلمروی برای کار تئوریک بسازد، اما معلوم نیست که چنین مطالعه‌ای چگونه می‌تواند خود را از تلاش‌های دیگر در حوزه‌ی علوم تخصصی، بنیاداً متمایز کند. پژوهش در باره‌ی شناخت ایده‌ها^۱ یا جامعه‌شناسی دانش که از تئوری انتقادی در باره‌ی جامعه‌کننده‌شده و بمثابه‌ی نظامات ویژه‌ای تثبیت شده‌اند، یقیناً نه بواسطه‌ی گوه‌رشان و نه از لحاظ شهوت جاهی که دارند، با عملکرد معمولی علم نظم دهنده تقابلی ندارند. در این نظامات، شناخت اندیشه از خود به‌مکشف روابط بین مواضع فکری^۲ و جایگاه‌های اجتماعی تقلیل یافته است. ساختار هنجار انتقادی که قصدش فراتر رفتن از پراتیک‌های اجتماعی حاکم است، مسلماً با چنین نظامات [علمی] اجتماعی خویشاوندی بیشتری از علوم طبیعی ندارد. تقابل آنها با مفهوم سنتی از تئوری به مراتب بیشتر از آنکه ناشی از تمایزی در برابر ایستگاه‌ها [ی تئوری] باشد، ناشی از سوژه‌ها [ی تئوری یا عاملین شناخت] است. امور واقع همانگونه که از کار در جامعه‌نشا می‌گیرند، در نزد حاملان ایسین هنجار [یعنی در نزد تئوری‌پردازان جامعه‌شناسی دانش و پژوهش در باره‌ی شناخت ایده‌ها]، به همان منوال که در نزد عالمان و شاغلین حرفه‌های دیگر که همه‌ی آنها نیز مثل عالمان خرده‌پا فکر می‌کنند ساموری خارجی بودند، خارجی نیستند. برای اینها مسئله بر سر سازمان تازه‌ای از کار است. اما باید اگر قضایا و موضوعاتی که به ادراک ما داده می‌شوند، به مثابه‌ی محصولاتی تفهیم شوند که بنیاداً باید در چنگ مهارت انسانی باشند یا بهر حال در آینده باید به زیر سیطره‌اش در آیند، در آنصورت سرشتان را به مثابه‌ی یک امر واقع صرف از دست می‌دهند.

در جایشگاه عالم علوم تخصصی "به مثابه‌ی" دانشمند واقعیت اجتماعی

را همراه با محصولاتش به عنوان چیزی خارجی می‌بیند و "به مثابه‌ی" شهروند منافع‌ش را در جامعه از طریق مشارکت سیاسی، عضویت در احزاب یا سازمانهای فعالیت‌های رفاهی یا شرکت در انتخابات می‌فهمد، بدون آنکه این دورا و شیوه‌های هنجاری دیگر شخص خودش را در ارتباطی واحد در آورد. مگر حداکثر از طریق تعبیری روانشناسانه. اندیشه‌ی انتقادی امروز از ایسین طریق برانگیخته می‌شود که بگوید واقعاً به ورا‌ی این آشفتگی دست یابید و تقابل بین به هدف آگاه بودگی، خودانگیختگی و معقول بودگی که در فرد نهاده شده [از یکسو] و مناسبات فرآیند کار که شالوده‌ساز جامعه‌اند [از سوی دیگر] را براندازد. اندیشه‌ی انتقادی واجد مفهومی از انسان است که تا زمانی که این همانی [بین ویژگی‌کرد و بنیاد جامعه] فراهم نیامده است، با وجود در ستیز است. اگر کنش عقلایی خمیمه‌ی انسان است، در آنصورت این پراتیک‌های اجتماعی موجود است که امر هستند را تا جزئیاتش شکل می‌دهند. غیر انسانی‌اند و این غیر انسانی بودن بر همه‌ی آنچه در این جامعه تحقق می‌یابد تاثیر می‌گذارد. در برابر و خارج از فعالیت فکری و مادی انسان، همواره چیزکی باقی خواهد ماند؛ یعنی طبیعت به مثابه‌ی صورت تام عواملی که هنوز به زیر تسلط در نیامده‌اند، خارجی باقی می‌ماند و جامعه هنوز با این دو نوع فعالیت سروکار دارد. اما تا آنجا که روابطی که فقط به خود انسان وابسته‌اند، روابط انسان با کار و سیر تاریخ انسان، به مثابه‌ی یک قطعه‌ی دیگر از طبیعت به طبیعت فوق‌الذکر تعلق دارند، دیگر این خارجیت نه تنها مقوله‌ای فراتاریخی و جاودانی نیست. و طبیعت صرف در معنای داده‌شده‌اش هم نیست. بلکه نشانه‌ی ناتوانم ترجمه‌برانگیزی است که دچار ساختن خود بدان، عملی ضدانسانی و ضدعقلایی است.

اندیشه‌ورزی بورژوازی چنین شکل یافته است که در تفکر در باره‌ی [یا عامل شناسا] ی خویش با ضرورتی منطقی خودی را برمی‌شناسد که آن خود خویش را خودمختار می‌پندارد. اندیشه‌ورزی بورژوازی ذاتاً انتزاعی است و پرنسب آن فردیتی است برکنار از دست حادثه، فردیتی که با خودبزرگ‌بینی اغراق‌آمیز، خود را علت آغازین جهان و یا اصلاً جهان بطور کلی می‌پندارد. دیدگاه مستقیم متقابل با نظر فوق، دیدگاهی است که به بیان بی‌درسر یک جماعت نقداً موجب

معتقد است، مثلاً، مثل يك ایدئولوژی خلقی،^۱ یا "ی سخنور در اینجا جدی گرفته می شود. سخن گفتن، به مثابه ی ارگان عامه باور می شود. این اندیشه در جامعه ی از هم دریده ی عصر حاضر، بویژه در مورد مسائل اجتماعی، هم اندیشه ی تطبیقی است و هم مبتنی است بر توهم. اندیشه ورزی انتقادی و تئوری اش با هر دوی این شیوه های اندیشه، در تقابل است. اندیشه ورزی انتقادی نه عملکرد يك فرد منزوی و جدا شده است و نه عملکرد عامیتی از افراد. عامل شناسا در اندیشه ورزی انتقادی به نحوی آگاه عبارت از فردی است معین در رابطه اش با دیگران و دیگر گروه ها، در کاشاکش با طبقاتی معین و نهایتاً در ادغام اینچنین وساطت شده اش با کل اجتماع و با طبیعت. عامل شناسا در اندیشه ورزی انتقادی، نقطه یا محوری مانند "من" در فلسفه ی بورژوایی نیست که نمایش و جلوه اش در ساختمان عصر تاریخی حاضر موجود است. همچنین عامل اندیشنده عبارت از جایگاهی نیست که در آن دانش و موضوع دانش با هم منطبق شوند، و بنابراین جایگاهی نیست که گویی از آنجا دستیابی به دانشی مطلق امکان پذیر است. این فرامود،^۲ یعنی سربا دستیابی به دانش مطلق [که ایده آلیسم از زمان دکارت تا کنون با آن زندگی می کند، عبارت است از ایدئولوژی در معنای دقیق آن، زیرا آزادی محدود شده ی فرد در جامعه ی بورژوایی در این فرامود بصورت آزادی و خود مختاری کامل پدیدار می شود. اما، "من"، چه خود را صرفاً به مثابه ی اندیشنده و چه به شیوه و سیاقی دیگر دست اندر کار بداند، در جامعه ای غیر شفاف و عایق بندی شده، در جامعه ای عاری از آگاهی، حتی در مورد وجود خود هم یقین ندارد. در اندیشه ورزی در باره ی انسان، شکاف بین سوژه و ابژه دهان باز می کند؛ وحدت آنها در آینده قرار دارد، نه در زمان حاضر. روشی که بدان وحدت راه می برد، ممکن است به زبانی دکارت گرایانه روشننگری نامیده شود، اما در يك اندیشه ورزی واقعاً انتقادی این روش تنها يك روشننگری منطقی نیست، بلکه در عین حال فرآیندی تاریخی مشخص است. اندیشه ی انتقادی در جریان حرکت خود هم ساختار اجتماعی را در هیات کلی اش تغییر می دهد و هم رابطه ی نظریه پرداز را با جامعه بطور کلی، به عبارت دیگر، هم سوژه را دگرگون می کند و هم نقش اندیشه ورزی را پذیرش تغییرناپذیری رابطه ی سوژه، تئوری و برابر ایستا وجه معین درك دکارتی از هر نوع منطق دیالکتیکی است.

۲- در متن اولیه: "با طبقه و با جامعه بطور کلی"

1-Schein

اما ببینیم رابطه ی اندیشه ورزی انتقادی با تجربه چگونه است؟ [چنین پنداشته می شود که] اگر اندیشه ورزی انتقادی صرفاً نباید نظم دهد، بلکه باید اهداف تراز ازنده ی نظم دهی، یا جهت و راستایش را از خویش بگساید، در آن صورت همواره با خویش تنها خواهد ماند؛ همانگونه که در فلسفه ی ایده آلیستی چنین شد. اگر هم نخواهد خیالات ناکجا آبادی را گریزگاه خود کند، در آن صورت درستی زوری با تصویر خود در آینه غرق خواهد شد. تلاش برای تعریف و تعیین هدف عملی بطور مشروع از راه اندیشه، می باید همواره به شکست بیانجامد. اندیشه ورزی اگر به نقشی قناعت نکند که در جامعه ی موجود برای آن مقرر شده است، اگر در معنای سختی تئوری عمل نکند، آنگاه می بایستی ضرورتاً به سوی توهماتی عقب گردد که مدتهاست سپری شده اند. پندار فوق دچار این خطاست که در آن، اندیشه ورزی به شیوه ای از مبناکنده شده، تخصصی و بنابراین روح گروانه فهمیده می شود، یعنی همانگونه که اندیشه ورزی تحت شرایط تقسیم کار جامعه ی موجود تحقق می یابد. اما در واقعیت اجتماعی، فعالیت فکری هرگز در نزد خویش نمانده است، بلکه همواره به مثابه لحظه ای غیر قائم به ذات از يك فرآیند کار عمل کرده که گرایش ویژه ی خود را دارد و فرآیند کار از طریق حرکت متناقض دوران ها و نیروهای روبه پیش و روبه پس، زندگی انسانی را حفظ می کند، ارتقا می دهد و انکشاف می بخشد. در یکی از آشکال هستی تاریخی جامعه، کل محصولات تولید شده و قابل استفاده ی جامعه به پایه ای رسید که تنها می توانست گروه کوچکی از انسانها را مستقیماً ارضا کند و این شکل از زندگی در اندیشه ورزی نیز پدیدار شد و مهر خود را بر فلسفه و مذهب زد. اما از همان سرآغاز تاریخ تلاش برای گستراندن و رساندن لذایذ و نعمات به اکثریت انسانها، در اعماق حرکت داشت؛ هر شکل از سازمان طبقاتی در جامعه، با همه ی کارایی و قابلیتش برای دستیابی به اهداف خویش، در پایان خود را به مثابه ی شکلی نامناسب به نمایش گذاشت. بردگان، سرفها و شهروندان یوغ بندگی خود را شکستند و بدور انداختند. این تلاش همچنین به آموزه های فرهنگی شکل و هیاتی بخشید. اکنون در تاریخ متأخر از این طریق که از هر فرد خواسته می شود هدف کل جامعه را هدف خویش قرار دهد و این هدف را در کل باز شناسد، این امکان پدید می آید که سمت و سوی درهم ریخته

2-Vorstellungstätigkeit

1-spiritualistisch

فرآیند تولید اجتماعی - فرآیندی که فاقد يك تئوری معین و برآیندنیروهایی نامتجانس است و در لحظات و نقاط عطفش تردید توده‌ها تعیین کننده و کلیدی است - به آگاهی انسانها درآید و به مثابه‌ی هدفشان برگزیده شود . اندیشه این آگاهی را از خویش نمی‌یابد، بلکه به مراتب بیشتر از عملکرد خویش آگاهی می‌یابد . انسانها در سیر تاریخ به شناخت اعمالشان دست می‌یابند و از این طریق به تناقض هستی‌شان پی می‌برند . اقتصاد بورژوازی بنابر آن گذاشته بود که افراد از طریق تلاش و جستجو برای خوشی خودشان، زندگی جامعه را حفظ می‌کنند . اما در این ساختار پویایی‌ای خانه کرده است که سرانجام به نیروی آن ، قدرتی خیال‌انگیز در یکسو و ناتوانی مادی و فکری در سوی دیگر و در ابعادی عظیم - ابعادی که یادآور سلسله‌های کهن آسیایی است - انباز می‌شود . زاینده‌گی و بارآوری آغازین این ساختمان از فرآیند زندگی به سترونی و توقف بدل می‌شود . انسانها با کار خویش واقعیتی را باز می‌آفرینند که در مقیاسی افزاینده آنها را به بردگی می‌کشد .^۱

از زاویه‌ی نقش تجربه نیز، بین تئوری سنتی و تئوری انتقادی تمایز وجود دارد . دیدگاههایی که تئوری انتقادی به مثابه‌ی اهداف فعالیت انسانی تحلیل تاریخی برجسته می‌کند، بویژه ایده‌ی يك سازمان اجتماعی عقلایی و منطبق بر امر همگانی ، ذاتی کار انسانی هستند، بی‌آنکه افراد یا روح رسمی [و مصلحت زمانه] در شکلی صحیح بدان واقف باشند . تجربه کردن و ادراك این گرایشها بواسطه‌ی نفع معینی است که بدینکار تعلق دارد . آموزه‌ی مارکس و انگلس عبارت است از این که این تجربه و ادراك ضرورتاً در پرولتاریا^۲ بوجود می‌آید . پرولتاریا بواسطه‌ی جایگاهش در جامعه‌ی مدرن ، ارتباط بین کاری که همواره ابزار کمکی قدرتمندتری در اختیار انسان در جدالش با طبیعت می‌گذارد و از سر گرفته شدن مداوم يك سازمان اجتماعی کهنه شده را ، تجربه می‌کند . بیکاری، بحرانهای اقتصادی ، توسعه‌ی نظامی‌گری ، دولتهای تروریست و به

۱ - در متن اولیه جمله چنین ادامه یافته و در متن ۱۹۶۸ حذف شده است : " ... به بردگی می‌کشاند و با انواع فلاکت تهدیدشان می‌کند . آگاهی به این تقابلات از خیال‌بافی نتیجه نمی‌شود، بلکه ریشه در تجربه دارد ."

۲ - در متن اولیه : " پرولتاریا، طبقه‌ی بلاواسطه مولد، بوجود می‌آید ... " ۳ - در متن اولیه : " سازمان اجتماعی کهنه شده را، که او را دانا فقیر تر و ناتوان تر می‌سازد، تجربه می‌کند."

عبارت دیگر اوضاع کلی توده‌ها^۱ بهیچ روی بر پایهی امکانات تکنیکی محدود - آنطور که در دورانهای آغازین جامعه‌ی مدرن می‌توانست باشد - استوار نیست بلکه در روابطی ریشه دارد که تحت آنها تولید صورت می‌گیرد، روابطی که دیگر با عصر حاضر متناسب نیستند . بکار انداختن همه‌ی نیروهای ذهنی و فیزیکی تسلط بر طبیعت از این طریق دچار صدمه می‌شود که آنها در اختیار و مورد اعتماد مناسبات منافع خاص و متخاصم هستند که بر این وضع حاکمند . تولید بر مبنای تامین زندگی همگان قرار نگرفته و در جستجوی ارضا، ادعاهای افراد است بلکه بر مدار تامین ادعاهای متکی بر قدرت افراد قرار گرفته و زندگی همگان را هم بطور اضطراری تامین می‌کند . این اصل ترقی‌جویانه که کافی است هر کس در تلاش برای خویش باشد، تحت نظام موجود ثروت بطور اجتناب‌ناپذیری به اوضاع فوق راه میبرد .

اما جایگاه پرولتاریا نیز در این جامعه تضمینی برای دستیابی به شناخت راست بوجود نمی‌آورد . هر چه بیشتر پرولتاریا بی‌معنایی را به مثابه امری موجود و هنوز بی‌ارجاء ، افزایش اضطراب و ناخقی را در خویش تجربه می‌کند به همان نسبت هم خواسته‌ی تمایزگذاری و منفرد سازی جایگاه اجتماعی پرولتاریا که از بالا، مطالبه می‌شود و تعارض و تقابل بین منافع فردی و منافع طبقاتی - تمایزی که تنها در لحظاتی بسیار عالی و نادر شکسته می‌شود و از میان برمی‌خیزد - ، مانع از آن می‌شوند که پرولتاریا این آگاهی را مستقیماً بدست آورد و از آن خویش سازد . در سطحی ظاهری جهان حتی در چشم پرولتاریا هم طور دیگری بنظر می‌آید . موضعی که قادر نباشد منافع حقیقی پرولتاریا و بنابراین منافع حقیقی جامعه را در کل ، حتی با خود او در تقابل بگذارد، بلکه گز و معیارش را با اندیشه‌ها و حالات توده‌ها میزان کند، چنین موضعی خود در چنگال وابستگی برده‌وار به وضع موجود اسیر است . روشنفکری که تنها با تعظیم و تکریم قدرت خلاقه‌ی پرولتاریا را اعلام می‌کند و تکلیف خود را در این می‌بیند که خود را به قامت او بیاراید و به او تجلی ببخشد ، نادیده می‌گیرد که هر کوتاهی در برابر تلاش تئوریک - که او در انفعالی اندیشه‌اش بدان در می‌افتد - و هر نرمشی در تقابل گذرا با توده‌ها - که

۱ - در متن اولیه : " اوضاع کلی توده‌ها، آنطور که تولید کنندگان هر ساعت آنرا تجربه می‌کنند، بهیچ روی بر پایهی ... "

اندیشه‌اش ممکن است او را بدانجا بکشاند - توده‌ها را کورتر و ضعیف‌تر از آن چیزی می‌کند که ناگزیر شده‌اند باشند - اندیشه‌ی او، به مثابه‌ی غم‌سری انتقادی و پیش‌تازنده به تکامل توده‌ها تعلق دارد - اینکه اندیشه [ی انتقادی] خود را تماماً تسلیم موقعیت روانی طبقه‌ای کند که در خود نمایانگر قسدرت دگرگون‌سازی است، راهبر روشنفکر به احساسی شادمانه - احساس پیوند و ارتباط داشتن با قدرتی عظیم - و خوشبینی حرفه‌ای است - اما هنگامیکه این خوشبینی در دوران سخت‌ترین شکست‌ها فرو می‌ریزد، برخی از این روشنفکران در خطر درغلطیدن به بدبینی بدون مبنا و زمینه‌ی اجتماعی، و پوچ انگاری قرار می‌گیرند؛ همانگونه که خوشبینی‌شان اغراق‌آمیز بود - آنها تحمل این نکته را ندارند که دقیقاً حاضریراق‌ترین و غنی‌ترین اندیشه برای آینده که موقعیت تاریخی را در عمیق‌ترین ژرفای آن درمی‌یابد در دورانهای معینی باعث می‌شود که حاملان آن منزوی شوند و باخود تنها بمانند.^۱

اگر تئوری انتقادی اساساً در فرموله کردن احساسات و تصورات یک طبقه خلاصه شود، در آن صورت این تئوری نمایانگر هیچ تمایزی با علوم تخصصی نخواهد بود؛ در آنجا مسئله برسر توصیف مضامین روانی است که برای گروه‌های معین جامعه امری عادی و معمولی است، به عبارت دیگر آنجا مسئله برسر روانشناسی اجتماعی است - طبقات مختلف جامعه دید‌های مختلفی نسبت به رابطه‌ی هستی و آگاهی دارند - اگر ایده‌هایی که بورژوازی نظام خود را با آن توضیح می‌دهد، یعنی مبادله‌ی منصفانه، رقابت آزاد، هماهنگی منافع و غیره جدی گرفته شوند و واقعاً به مثابه‌ی اصول این جامعه تا به آخر مورد تفکر و تأمل قرار گیرند، آنگاه تناقض درونی خود و از آنجا تقابلشان را نیز با این نظام به نمایش می‌گذارند - بنابراین توصیف صرف خودآگاهی بورژوازی بخودی‌خود حقیقتی را درباره‌ی این طبقه بدست نمی‌دهد - همچنین سیستماتیز کردن محتوای آگاهی پرولتاریا نمی‌تواند تصویری حقیقی از هستی‌اش و منافعش ارائه کند - اینکار عبارت خواهد بود از یک تئوری سنتی به انضمام شیوه‌ی خاصی از طرح مسئله، نه جنبه‌ی روشنفکرانه‌ی فرآیند تاریخی‌رهایی‌اش، در موردی نیز که کسی بخواهد خود را نه به ثبت و اعلام تصورات پرولتاریا

۱ - در متن اولیه پاراگراف چنین ادامه یافته است: "آنها رابطه‌ی انقلاب و استقلال را فراموش کرده‌اند."

بطور عام، بلکه به تصورات یک بخش پیشروی آن، یک حزب یا رهبری‌اش محدود کند، قضیه به همین منوال است - در آن حالت ثبت و ضبط و تنظیم و طبقه‌بندی آگاهی در دستگاه‌های مفهومی‌ایکه حتی الامکان برآورنده‌ی قیامت واقعیت‌ها باشند، وظیفه‌ی واقعی تئوری پردازان، و پیش‌بینی داده‌های اجتماعی - روانشناختی آینده نشان‌دهنده‌ی هدف غایی آنها می‌شود - براین قرار، اندیشیدن و ساختن تئوری یک چیز است و برابر ایستایش، یعنی پرولتاریا، چیز دیگری است - اما آن هنگام کارکرد تئوری پرداز قدم به صحنه می‌گذارد که او و فعالیت مختص به او همراه با طبقه‌ی تحت سلطه به مثابه‌ی وحدتی پویا دیده شود، بطوری که برنمایی‌اش از تناقضات اجتماعی نه تنها به مثابه‌ی بیانی‌اش از موقعیت مشخص تاریخی، بلکه در عین حال به مثابه‌ی عاملی برانگیزاننده و دگرگون‌کننده در خود این موقعیت پدیدار شوند - مسیر درگیری و کشاکش بین بخش پیشروی طبقه و افرادی که حقیقت را درباره‌ی طبقه می‌گویند و پس از آن، درگیری و کشاکش بین این پیشروترین بخش‌ها همراه با تئوری - پردازان‌شان و بقیه‌ی طبقه، باید به مثابه‌ی فرآیندی از کنش و واکنش متقابل فهمیده شود که بوسیله‌ی آن آگاهی‌یابی‌روهای آزاد سازنده در عین حال پیش‌برنده، منتظم و تهاجمی^۱ اش انکشاف می‌یابد - حدث این درگیری خود را در امکان همواره موجود تنش بین روشنفکر و طبقه‌ای که اندیشه‌ی روشنفکر در خدمت اوست، به نمایش می‌گذارد - وحدت نیروهای اجتماعی‌ایکه آزادسازی از آنها مورد انتظار است، - در معنای هگلی‌اش - در عین حال عبارت است از تمایزشان؛ وحدت آنها تنها به مثابه‌ی کشاکشی وجود دارد که همواره عاملین درگیر در آنرا مورد تهدید قرار می‌دهد - این مسئله به روشنی خود را در شخص نظریه پرداز عیان می‌کند؛ نقد او نه تنها علیه توجیه‌کنندگان آگاه وضع موجود، بلکه در عین حال و بجای خویش علیه گرایش‌های منحرف‌کننده سازشگر یا آرمانگرا، در خانه‌ی خود نیز تهاجمی است -

ساختار سنتی تئوری که منطق صوری یک جنبه‌اش را در بر می‌گیرد به فرآیند تولید مبتنی بر تقسیم کار، در شکل معاصر آن تعلق دارد - از آنجا که جامعه در دورانهای آتی نیز با طبیعت درگیر خواهد بود، این تکنیک فکری نیز موضوعیت خود را از دست نخواهد داد، بلکه برعکس تاسر حدامکان توسعه

۱ - در متن اولیه: "قهرآمیزش"

می‌یابد. برعکس، تئوری به مثابه‌ی لحظه‌ای از پراتیکی که اشکال اجتماعی نوین را هدف خویش قرار داده، چرخ دنده‌ای از یک مکانیسم از پیش موجود، نیست. ولو آنکه پیروزی‌ها و شکست‌ها قیاس ناروشن و مبهمی برای اثبات یا ابطال فرضیه‌ها در علم هستند، اما تئوری پرداز مخالف در اینکه آنها بسه رشته‌ی خاص او تعلق داشته‌باشند، آرامشی نمی‌یابد. او نمی‌تواند همان ترانه‌ای را در مدح خویش بخواند که پوانکاره برای غنای فرضیه‌هایی خواند که می‌بایستی دور انداخته شوند. (۱۵) شغل تئوری پرداز مخالف مبارزه‌ایست که اندیشه‌اش بدان تعلق دارد، شغل او اندیشیدن به مثابه‌ی چیزی قائم به ذات نیست که بتواند از آن جدا شود. البته بسیاری از عناصر تئوریک در معنا‌ی متداولشان وارد کار چنین تئوری پردازی می‌شوند: مثل شناخت و حدس و گمان درباره‌ی واقعیت‌های نسبتاً جدا افتاده و منزوی، داوریه‌ای علمی و شیوه‌ی طرح مسائل که بواسطه منافع ویژه تئوری پرداز با مسایل تئوری پردازان دیگر فرق دارند، اما کاملاً دارای همان شکل منطقی اند. آنچه تئوری سنتی بدون اما و اگر مغروض می‌گیرد، مثل نقش مثبتش در جامعه‌ای کارگر دگرا، رابطه‌ی مسلما و ساطت شده و غیره شفاف با ارضا، نیازهای عمومی و مشارکت در فرآیند زندگی کل جامعه که دانشا از سر گرفته می‌شود، همه‌ی اینها که ظاهراً علم بخودی خود اصلاً و ابداً کاری به کارشان ندارد. چرا که این مطالبات از طریق جایگاه اجتماعی فرد عالم پاداش خود را دریافت می‌کنند و بخود جامعه‌ی عمل می‌پوشانند. از سوی اندیش‌سادی انتقادی مورد پرسش و مناقشه قرار می‌گیرند. هدفی که اندیشه‌ی انتقادی می‌خواهد بدان دست یابد، یعنی وضعیتی عقلایی، البته در اضطرار و درماندگی عصر حاضر پایه [ی عینی] دارد. اما در این اضطرار بخودی خود، تصویر انهدامش نقدا داده شده و حاضر نیست. تئوری‌ای که این تصویر را طراحی می‌کند، در خدمت واقعیتی هم از پیش موجود نیست؛ تئوری، تنها راز این واقعیت را بر ملا می‌سازد. برای تشخیص اینکه وارونگی‌ها و تیرگی‌ها در هر لحظه چگونه و با چه دقتی خود را به نمایش می‌گذارند و اینکه هر خطایی را تا چه حد می‌توان جبران کرد، گرایش کلی انجام کار، یا خود عمل فکری، حتی اگر احتمالاً با موفقیت همراه باشد، مجوزی از فهم سلیم انسانی در اختیار ندارد یا برایش عادت معمول نیست. برعکس تئوریهایی که می‌توانند خود را در ساختن ماشین‌ها در سازمانهای

نظامی یا حتی در یک فیلم سینمایی موفق اثبات یا ابطال کنند، نوعی مصرف آشکارا طراحی شده را هدف قرار می‌دهند؛ حتی وقتی مثل فیزیک تئوریک مستقل از کاربردشان دنبال می‌شوند، یا حتی وقتی که تنها عبارتند از رضایت یافتن در ور رفتن ماهرانه با علامتهای ریاضی؛ که جامعه‌ی خوب با پرداخت پاداش آنها، انسانیتش را ثابت می‌کند.

اما برای شکل مصرف در آینده‌ای که مورد نظر اندیشه‌ی انتقادی است، چنین نمونه‌هایی وجود ندارد. با این وجود، ایده‌ای که جامعه‌ی آتی را جامعه‌ای برای زندگی مشترک انسانهای آزاد می‌بیند - آنگونه که با اتکا به وسایلی تکنیکی موجود، امکانش فراهم است - دارای محتوایی است که علیرغم همه‌ی دگرگونیها، باید از وفاداری بدان دفاع کرد. ایده‌ی منکور در قالب این بصیرت که از هم‌دریذگی و غیرعقلایی‌بودگی می‌تواند هم‌اکنون و به چه شیوه‌ای از میان برداشته شود، مداوماً تحت روابط حاکم، باز تولید می‌شود. اما واقعیتی که در این ایده مورد داوری است و گرایشهای کوشنده به سوی جامعه‌ای عقلایی، در فراسوی اندیشه و از طریق قهری خارجی نسبت به آن بوجود نمی‌آیند، و چنین نیست که اندیشه بعداً و متناظراً خواهد توانست خود را بطور تصادفی در محصول این حرکت باز شناسد، بلکه همان سوزهای که می‌خواهد این امر واقع را، یعنی این واقعیت بهتر را جامعه‌ی عمل ببوشاند، در عین حال همان کسی است که این واقعیت و آن گرایشها را در تصور می‌آورد. همخوانی ناروشن و رازآمیز بین اندیشه و هستی، فهم و حس، نیازهای انسانی و ارضایشان در اقتصاد آشفته و مبتنی بر هرج و مرج امروزی، همخوانی‌ای که در دوران بورژوازی به مثابه‌ی یک حادثه ظاهر می‌شود، باید در جامعه‌ای آتی به رابطه‌ی بین قصد عقلایی و تحقق آن قصد مبدل گردد. از این طریق که اراده‌ی مرتبط با شکل‌بخشی به جامعه در کلیت آن، آگاهانه در کار ساختمان تئوری و پراتیکی که باید بدان آینده راه برد، موثر است، مبارزه برای آینده، تصویر رابطه‌ی قصد و تحقق قصد را بگونه‌ای معوج منعکس می‌کند. با همه‌ی انضباطی که در سازمان با در جمع مبارزان وجود دارد و بنابر ضرورت می‌تواند اعمال شود، جلوه‌ای از آزادی و خودانگیختگی آینده نیز خود را می‌نمایاند. آنجا که وحدت انضباط و خودانگیختگی ناپدید شود، حرکت نیز جای خود را به مقتضیات بوروکراسی ویژه‌ی این حرکت و به نمایش می‌دهد که اینک به سلسله نمایشهای تاریخ جدید تعلق دارد.

اما سرزندگی آینده‌ای که برای دستیابی به آن تلاش می‌شود، در عصر حاضر [ملاک] تایید و تصدیق [برای تئوری] نیست. دستگاه‌های مفهومی فهم نظم‌دهنده یا مقولاتی که در آنها امور بیجان و جاندار، روندهای اجتماعی روانی و فیزیکی معمولاً دریافت و تثبیت می‌شوند و رده‌بندی برابر ایستگاه‌ها و داورها در رشته‌های گوناگون قلمرو دانش، همگی عبارتند از دستگاهی فکری که خود را در ارتباط با پروسه‌ی واقعی کار اثبات کرده و جانداخته است. این جهان مفهومی که سازنده‌ی آن آگاهی عمومی است، دارای مبنا و شالوده‌ایست که نمایندگان آن می‌توانند بدان استناد کنند. علایق اندیشه‌ی انتقادی نیز جنبه‌ی عمومی دارند، اما بدین عنوان به رسمیت شناخته نشده‌اند. مفاهیمی که تحت نفوذ و تاثیر اندیشه‌ی انتقادی پایه‌عرصه می‌گذارند، ناقد عصر حاضرند. مقولات مارکسی^۱ مانند طبقه، استثمار، ارزش اضافه، سود، فلاکت آفرینی و فروریزی و سقوط دقیق یک مجموعه‌ی مفهومی‌اند که معنایشان را نه در بازتولید جامعه‌ی کنونی، بلکه در تغییر آن در راستای اوضاعی شایسته باید جستجو کرد. اگر چه تئوری انتقادی هیچ چیز را خودسرانه و بگونه‌ای تصادفی مورد برخورد قرار نمی‌دهد، اما کماکان در چشم شیوه‌ی داوری حاکم به مثابه‌ی چیزی سوبزگیتسو، نگرورز، یک جانبه و بی‌فایده پدیدار می‌شود. از آنجا که تئوری انتقادی در جهت مخالف عادات فکری حاکم که در خدمت حفظ و تداوم گذشته‌اند و برای نظم‌سیری شده اعتبار و ارزش دست و پا می‌کنند و به سخن دیگر، در تغایر بابانیان جهانی جانبدار حرکت می‌کند، خود به مثابه‌ی چیزی جانبدار و غیرمنصف عمل می‌کند.

اما تئوری انتقادی عمدتاً هنری مادی برای ارائه ندارد. دگرگونی‌ایکه تئوری انتقادی در جستجوی اعمال آنست، بگونه‌ای تدریجی جامعه‌ی عمل نمی‌پوشد، بطوریکه مثلاً موفقیتش ولو به آرمی، اما بطور مداوم صورت پذیرد. افزایش بیش یا کم تعداد هواداران روشنی تئوری انتقادی، تاثیر برخی از آنها بر دولت، جایگاه قدرت احزابی که نظر مثبتی نسبت به تئوری دارند یا دست کم مورد بی‌اعتنایی‌اش قرار نمی‌دهند، همه‌ی اینها به رویدادهای مختلف مبارزه برای مرتبه‌ای بالاتر از زندگی جمعی انسان تعلق دارند و نقطه‌ی آغاز تئوری نیستند. حتی جنبه‌ی موفقیت‌هایی می‌توانند بعداً به مثابه‌ی پیروزی‌های قلبی و اشتباهات اثبات

۱ - در متن اولیه اسم مارکس برده نشده.

شوند. یک کودرسانی به زمین در کشاورزی، یا بکار بردن یک شیوه‌ی درمانی در طب، ممکن است از تاثیر ایده‌آلی که خواهان آنست بسیار بدور باشد، اما در عین حال می‌تواند مقدار معینی تاثیر داشته باشد. شاید لازم باشد تئوری‌هایی که چنین تلاش‌هایی را مبنای خویش قرار می‌دهند، در ارتباط با معالجات و پیسزه و کشفیات در دیگر زمینه‌ها، بهبود یابند، مورد تجدید نظر قرار گیرند و یا کنار نهاده شوند و از این طریق یک کوانتوم [یا مقداری بسیار اندک] کار در رابطه با نتایجی که انتظارشان می‌رود، پس‌انداز شود، برخی بیماریها درمان شوند و یا تسکین یابند (۱۶). برعکس، تئوری‌ایکه در راه تبدیل کل اجتماعی می‌کوشد، در نخستین گام با این پی‌آمد روبروست که نبردی را که با آن دست بگریبان است حادثر کند. همچنین تا آنجا که بهبودهای مادی ناشی از قدرت مقاومت افزایش یافته‌ی برخی گروه‌های معین بطور غیر مستقیم به تئوری راجع می‌شوند، اینها عبارت از بخش یا جزئی از جامعه نیستند که از گسترش مداوم آنها سرانجام جامعه‌ی تازه سر بیرون آورد. چنین تصویری باعث بدفهمی تفاوت اساسی‌ای می‌شوند که بین جامعه‌ای که در آن قدرت مادی و ایدئولوژیکی سه سود برپای نگاه داشتن ممتازان عمل می‌کند و جامعه‌ی انسانهای آزاد همبسته که در آن هر فردی امکانی برابر برای انکشاف خویش دارد، موجود است. این ایده از طریق اثبات امکان واقعی‌اش در موقعیت امروزی نیروهای مولده انسانی^۱، خود را از یک ناکجا آباد انتزاعی^۲ متمایز می‌سازد. اما اینکه چه تعداد گرایش وجود دارد که می‌توانند بسوی آن جامعه برانند، اینکه چه تعداد گذرگاهها بدست می‌آیند، اینکه هر پله و مرتبه‌ی مقدماتی بخودی خود چقدر می‌تواند ارزشمند باشد یا چه اندازه می‌تواند ارزش آرزو شدن داشته باشد، معنا و اهمیت تاریخی همه‌ی اینها برای ایده‌ی فوق‌الذکر تنها زمانی آشکار می‌شود که آن ایده تحقق یافته باشد. این اندیشه با خیالپردازی یک وجه اشتراک دارد، و آن اینکه، تصویری از آینده که مسلمانان زرف‌ترین فهم عصر حاضر منشا گرفته باشد، در چنان دوره‌ای نیز اندیشه و اعمالی را تعیین می‌کند که بنظر می‌رسد در این اندیشه و اعمال، جریان امور بسیار بدور از آنها راه خود را ادامه دهد و هر آموزه، زودتر از باور به اجرا و واقعیت یافتن اثبات شود. البته خودسرانه بودن

۱ - در متن اولیه: "نیروی بارآور انسانی رشد یافته" ۲ - در متن اولیه صفت "انتزاعی" وجود ندارد.

و استقلال ظاهری خیالپردازی به این عقیده تعلق ندارد، اما آن از لجاجت خیالپردازی برخوردار است. در میان گروههای پیشتاز، این نظریه پرداز است که باید این لجاجت را فراهم آورد. البته در این روابط نیز هماهنگی حکمفرما نیست. اگر تئوری پرداز طبقه حاکم - شاید پس از آغاز بدنی دشوار - به موقعیت نسبتاً مطمئنی دست یابد. در آن صورت از جانب مقابل گاهی به مثابه دشمن و گاهی و گاهی به مثابه آرمان گرایی بیگانه با جهان قلمداد می شود و مشاجره دربارهای او حتی پس از مرگش نیز به نتیجه قطعی نمی رسد. معنا و اهمیت تاریخی کار نظریه پرداز بخودی خود گویا نیست؛ بلکه بیشتر وابسته است به آنچه انسانها بر له او می گویند و انجام می دهند. تئوری پرداز به هیئت تاریخی هم از پیش آماده ای تعلق ندارد.

توانایی اندیشه کردن، آنگونه که در عمل روزمره - چه در زندگی و کسب و کار و چه در علم - مورد مطالبه قرار گیرد، قابلیت است که طی قرن ها پسرورش واقع گرایانه در انسان تکوین یافته است؛ هر خدای اینجابه رنج، شکست و مجازات راه می برد. این شیوهی هنجار فکری اساساً بر آن است که شرایط پدیدار شدن یک معلول - که با پیش فرضهای همانند همواره پدیدار می شود - شناخته شوند و علل و اسباب آنها احتمال بطور مستقل فراهم گردد. تجربه های خوب و بد و آزمایش سازمان یافته درسی برای نگرش بدست میدهند. اینجاست که بر سر حفظ خویش بگونه ای مستقیم و بلا واسطه فردی است، و برای توسعه و تکامل حساسیت نسبت به این کار، انسانها در جامعه ی پورزوایی فرصت و امکان داشته اند. تئوری و پراتیک انتقادی هم حاوی شناخت در این معنای سنتی، و هم هر نوع تجربه است. اما با توجه به دگرگونی بنیادیکه تئوری انتقادی آنرا هدف خویش قرار داده است، ادراک مشخص و منطبق با آن دگرگونی، تا زمانی که تحقق نیافته باشد، وجود ندارد. اگر آزمودن آتش در خوردن آن است، پس در اینجا بهر حال هنوز آزمایش در پیش است. مقایسه با رویدادهای تاریخی

۱ - در متن اولیه جمله ی فوق به صورت زیر است و در متن ۱۹۶۸ بخشهایی از آن حذف

شده اند: "در میان گروههای پیشتاز لایه های تحت سلطه. این نظریه پرداز است که باید این لجاجت را فراهم آورد، در میان لایه های تحت سلطه. اساساً آن گروههایی پیشتازند که اینکار فعالیتشان باشد."

همانند نیز تنها باشیوه ای شدیداً مشروط امکان دارد. بنابراین اندیشه ی سازنده^۱ در تقابل با تجربه، نقش مهمتری در کل این تئوری بازی می کند تا در حیات فهم سلیم انسانی. یکی از دلایل این امر که چرا افرادی که قادرند در رشته های جداگانه ی علم یا در هر شغل دیگر آشکارا با قابلیت و مهارت عمل کنند، می توانند در برابر پرسشهایی که به کل جامعه مربوط است، با همهی اراده و قصد نیکی که دارند، خود را محدود و ناتوان نشان دهند، در اینجا وجود دارد. در همهی دورانهایی که دگرگونیهای اجتماعی در دستور روز قرار گرفته اند، انسانهایی که "زیاد" فکر می کنند، برعکس به عنوان افرادی خطرناک قلمداد شده اند. این موضوع مسئله ی روشنفکر^۲ را در رابطه اش با جامعه بطور کلی طرح می کند.

نظریه پردازانی که کارش شتاب بخشیدن به تحولی است که به جامعه ای فاقد بی عدالتی^۳ راه می برد ممکن است - همانگونه که پیش از این گفتیم - با دیدگاههایی که فعلاً در نزد پرولتاریا^۴ وزن عمده ای دارند در تقابل قرار گیرد. بدون امکان چنین کشاکشی، اساساً به تئوری ای نیاز نمی بود و تئوری مستقیماً در اختیار آنهاست که بدان نیاز دارند، قرار می گرفت. این کشاکش ضرورتاً ربطی به جایگاه طبقاتی فرد نظریه پرداز ندارد؛ جایگاه طبقاتی نظریه پرداز به شکل درآمدش وابسته نیست. انگلس یک تاجر بود. در جامعه شناسی تخصصی^۵ که مفهوم طبقه را نه از نقد اقتصاد، بلکه از ملاحظات ویژه ی خویش استخراج می کند، تعیین کننده ی وابستگی اجتماعی نظریه پرداز نه منابع درآمد اوست و نه محتوای واقعی تئوری اش، بلکه عنصر صوری آموزش است. امکان برخورداری از چشم اندازی وسیعتر، نه آن نوعی که فرمانروایان منابع - که بازار جهانی را می شناسند و در پشت صحنه همهی دولتها را رهبری می کنند - دارند، بلکه نوعی که استادان دانشگاه، رده ی میانی کارمندان دولتی، پزشکان، وکلا و غیره از آن برخوردارند، باید "روشنفکر"، یعنی لایه ی اجتماعی یا حتی فوق اجتماعی

1-konstruktiv

۲ - Intelligenz این واژه در اصل به معنی هوش، ذکاوت، فکر و... است اما آنطور که از متن برمی آید هورکهایمر آنرا بجای روشنفکر، یک لایه اجتماعی، بکار برده است.

۳ - در متن اولیه: "فاقد استثمار" ۴ - در متن اولیه: "استعمار شوندگان"

ویژه‌ای را بسازد. درحالی‌که وظیفه‌ی تئوری‌پرداز انتقادی این است که تنش میان دیدگاه خود و دیدگاه بشریت تحت‌سّم را که تئوری‌پرداز به او می‌اندیشد کاهش دهد^۱، سرشت - نشان روشنفکر در معنای جامعه‌شناسانه‌ی آن معلق بودن بر فراز طبقات است، سرشت - نشانی که امتیاز او بشمار می‌آید و بدان می‌بالد^۲ (۱۷). سرشت بی‌طرفانه و غیرجانبدار این مقوله بر خود - شناسی انتزاعی خردعالم منطبق است. دانش، آنگونه که در مصرف بورژوازی‌اش در چشم لیبرالیسم پدیدار می‌شود، یعنی به مثابه‌ی شناختی یحتمل قابل استفاده و کاملاً بی‌تفاوت نسبت به اینکه شناخت چه چیزی است، از سوی این جامعه‌شناسی در قالب تئوریک جمع‌بندی می‌شود. اگر کسی سیاستمداران را کنار نگذارد و آنها را در نقش یک شاگرد احتمالی در برابر دانشمندان علوم سیاسی، جامعه‌شناسان و فیلسوفان به مثابه‌ی عالمان قرار دهد، آنگاه مارکس و مایز^۳، لنین و لیفمن^۴ و ژورس^۵ و یون^۶ همه به لحاظ جامعه‌شناختی به یک چارچوب و مقوله تعلق دارند. وقتی سیاستمداران "این یا آن موضع" را اتخاذ می‌کنند پس باید از این دسته‌ی دوم بکاربردن "این یا آن وسیله" را بیاموزند. آنها باید یاد بگیرند که آیا موضع‌گیری عملی آنها دارای "همسازی درونی" و قابل‌پذیرش و دفاع هست یا نه^۷ (۱۸). نوعی تقسیم‌کار بین انسانهایی که در نبرد های اجتماعی بر مسیر تاریخ اثر می‌گذارند و کارشناسان جامعه‌شناسی که جایگاه این انسانها را برایشان مقرر می‌کنند، دهان باز می‌کند.

تئوری انتقادی با مفهوم صورت‌گرایانه از جان‌اندیشنده^۸ که مبنا و نقطه اتکای چنین تصویری از روشنفکر است، در تناقض قرار دارد. از دیدگاه تئوری انتقادی تنها یک حقیقت وجود دارد، و صفات مثبتی مثل صداقت و همسازی درونی، عقلانیت، تلاش برای صلح، آزادی و خوشبختی نمی‌توانند با معنای همانند به یک تئوری و پراتیک دیگر تعلق داشته باشند. هیچ تئوری‌ای درباره‌ی جامعه - شامل تئوری جامعه‌شناسانی که اهل تعمیم [قوانین] اند نیز - وجود ندارد که با منافع سیاسی پیوند نداشته باشد و لازم نباشد که در باره‌ی حقیقتش بجای تفکر ظاهراً بی‌طرفانه، با عمل کردن و اندیشیدن، یعنی در فعالیت مشخص تاریخی تصمیم گرفته شود. اینکه روشنفکر خود را چنین برنمایاند که

۱- در متن اولیه: "بر طرف سازد" 2-Mises 3-Liefmann 4-Jaurès
5-Jevons 6-Geist

گویی برای انتخاب بین اهداف و راههای انقلابی، لیبرالی و فاشیستی، نخست کار فکری دشواری که فقط از او برمی‌آید، لازم است، کاملاً گمراه‌کننده و آشفتگی‌آفرین است. اوضاع از چند دهه‌ی پیش بدینسو، دیگر چنین اقتضایی ندارد. پیشگام نیازمند هوشیاری در مبارزه‌ی سیاسی است، نه تعلیم آکادمیک در باره‌ی باصطلاح جایگاه و موقعیتش. در برهه‌ای از زمان که نیروهای آزادیخواه در اروپا جهت‌یابی خویش را از دست داده‌اند و در جستجوی سازمان یابی تازه‌ای هستند، در زمانی که بی‌تفاوتی سربرآورده از شکست، تردید و بوروکراسی فاسد، محتوای معین هر ابتکار، تجربه و شناخت از سوی توده‌ها را - علیرغم همه‌ی شهادت‌های قهرمانانه‌ی فردی - به نابودی تهدید می‌کند، در این زمان درکی ماوراء حزبی و انتزاعی از روشنفکر عبارت است از تلقی‌ای از مسائل که پرسشهای تعیین‌کننده و کلیدی را تنها پنهان می‌سازد. جهان‌اندیشنده لیبرال است. او فشار و اجبار خارجی را و همخوانی نتایجش را با اراده‌ی هیچ قدرتی تحمل نمی‌کند. اما از طرفی او از زندگی جامعه‌کننده نشده و بر فراز آن نوسان نمی‌کند. تا آنجا که او خودمختاری، تسلط انسان بر زندگی خویش و بر طبیعت را هدف خویش قرار دهد، قادر است این گرایش را به مثابه‌ی نیروی موثر در تاریخ باز شناسد. اگر ثابت و استقرار این گرایش به عنوان امری منتزع از امور دیگر مورد برخورد قرار گیرد، به مثابه‌ی چیزی بی‌طرف پدیدار می‌شود. اما همانگونه که جان‌اندیشنده یارای آنرا ندارد که این گرایش را بدون منافع بشناسد، بنابراین نمی‌تواند بدون مبارزه‌ای واقعی آنرا به آگاهی عمومی بدل کند. او تا این اندازه لیبرال نیست. تلاشهای فکری‌ای که بدون ارتبساط آگاهانه با یک عمل معین و بنابر تکالیف متغیر آکادمیک یا هنر نوع تکلیف دیگری که احتمال موفقیت از آن می‌رود، اینجا و آنجا صرف می‌شوند و گاهی این‌وگاهی آن قضیه را موضوع خود قرار می‌دهند، می‌توانند برای این یا آن گرایش تاریخی خدمات مفیدی انجام دهند، اما آنها در عین حال خود می‌توانند با درستی صوری، مانع رشد ذهنی^۹ شوند و یا آنرا کجراه کنند. و کدام آموزه‌ی تئوریک عمیقاً وارونه است که سرانجام نتواند خواست‌های درستی صوری را جامعه‌ی عمل به‌وشانند! مفهومی

۱- در متن اولیه: "تا آنجا که مستگیری به‌سوی خودمختاری، تسلط انسان بر زندگی خویش و بر طبیعت در او در زماندار است، ..."
2-geistig

از روشنفکر که انتزاعی است و به عنوان يك مقوله‌ی جامعه‌شناختی تثبیت شده، مفهومی که علاوه بر اینها می‌بایست کارکرد رسول و مبلغ را هم داشته باشد، بنابر ساختارش متعلق است به چیزگون کردن دانش تخصصی، تئوری انتقادی نه "پای سفت کرده و ریشه دوانیده" است مثل تبلیغات تمام‌خواه^۱ و نسخه "در نوسان و معلق" است مثل روشنفکری لیبرالی.

از کارکردهای مختلف اندیشه‌ی سنتی و اندیشه‌ی انتقادی، تفاوت‌های مربوط به ساختار منطقی منتج می‌شوند. گزاره‌های عالی تئوری سنتی مفاهیم عامی را تعریف می‌کنند که تحت آنها همه‌ی امور واقع مربوط به قلمرو آن تئوری قابل دریافت می‌شوند؛ مثل مفهوم يك جریان فیزیکی در علم فیزیک یا مفهوم يك رویداد ارگانیك در زیست‌شناسی. در فاصله‌ی بین این دو نهایت، سلسله‌مراتب نوع‌ها و قسم‌ها وجود دارد که بین آنها متناظرا روابط منظمی مبتنی بر احاطه‌ی مقولات بالایی بر مقولات پایینی برقرار است. امور واقع عبارتند از امور منفرد، نمونه‌ها یا پیکریافتگی انواع. بین واحدهای سیستم تمایز زمانی وجود ندارد. الکتریسیته به يك میدان الکتریکی مقدم نیست و همینطور برعکس، میدان الکتریکی بر الکتریسیته تقدم ندارد، درست همانگونه که شیر بخودی‌خود بر يك شیر معین نه مقدم است و نه موخر. اگر در شناخت فردی، این یا آن ترتیب زمانی در این روابط وجود داشته باشد، بهر حال مربوط به قسمت برابر است. نیست، وانگهی فیزیک‌ها هم از اینکه جریانهای عام را به مثابه‌ی علل یا نیروهای پنهان در واقعیت مشخص ببینند و این روابط منطقی را شئییت بخشد، دست کشیده است، تنها در جامعه‌شناسی است که هنوز در این باره ناروشنی حکمفرماست. اگر نوع‌های منفرد [تازه‌ای] به سیستم اضافه شوند یا لازم باشد که تغییرات دیگری صورت گیرد، معمولا اینکار بدین معنی گرفته نمی‌شود که تعاریف بسیار خشک و منجمدند و باید که عدم‌کفایت خود را ثابت کرده باشند، چون، یا رابطه با موضوع تغییر کرده است و یا خود موضوع، بی‌آنکه هیچ‌کدام هویت خود را از دست داده باشند. تغییرات بیشتر به عنوان کاستی‌های شناخت قبلی ما، یا به عنوان جانشین کردن تکه‌های منفرد از موضوعات بجای تکه‌های دیگر قلمداد می‌شوند؛ درست مثل يك نقشه‌ی کهنه‌شده‌ی جغرافیا، زیرا جنگلها خشک شده‌اند، جایشان را به شهرها داده‌اند و مرزهای تازه‌ای بوجود آمده‌اند. به همین

ترتیب تحول و تکوین امر زنده نیز بوسیله‌ی منطق استدلالی یا منطق فهم دریافت می‌شوند. اینکه این آدم اکنون کودک است، بعد بالغ، می‌تواند از دید منطق فهم تنها بدین معنی باشد که يك هسته‌ی ثابت وجود دارد که باخود یکسان باقی می‌ماند؛ "این انسان" هر دو متعلقه یا خصوصیت کونکی و بلوغ، یکی پس از دیگری به او دوخته می‌شوند. از دید پوزیتیویسم اساسا هیچ چیز باخود همانی [در این قضیه] وجود ندارد، بلکه اول يك کودک آنجاست، بعد يك فرد بالغ؛ آنها دو مجموعه‌ی متفاوت از واقعیت‌اند. این منطق قادر نیست دریابد که انسان خود را تغییر می‌دهد و در عین حال با خود یکی است، یعنی کماکان انسان باقی می‌ماند.

تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه نیز با تعاریف انتزاعی آغاز می‌کند؛ تا جایی که مسئله مربوط به دوران حاضر است، تئوری انتقادی آنرا با وجه مشخصه اقتصادی مبتنی بر مبادله تعریف می‌کند. (۱۹) مثلا، وقتی روابط در زندگی اجتماعی و مشخص به مثابه‌ی روابط مبادله دآوری می‌شوند یا از سرشت کالایی محصولات صحبت به میان می‌آید، مفاهیمی مانند کالا، ارزش و پول که بوسیله‌ی مارکس^۱ طرح شده‌اند می‌توانند به مثابه‌ی مقولات نوعی^۲ عمل کنند. اما تئوری خود را با اینکار خسته نمی‌کند که مفاهیم را از طریق فرضیه‌ها با واقعیت در رابطه قرار دهد. تئوری انتقادی در آغاز طرح کلی مکانیسمی را می‌ریزد که به موجب آن، جامعه‌ی بورژوایی پس از انهدام مقررات و تنظیمات فئودالی، نظام صنعتی و سراز، بلافاصله بواسطه‌ی اصل هرج و مرج زوال نمی‌یابد، بلکه خود را زنده نگه می‌دارد. اثر نظم‌دهنده‌ی مبادله که اقتضای بورژوایی بر آن استوار است، بروز می‌کند. مفهوم پیرویه [تبادل] بین انسان و طبیعت که در اینجادرکار است، ایده‌ی يك دوران واحد از جامعه، مکانیسم حراست از خویش و غیره از تحلیلی بنیادی از جریان تاریخ، تحلیلی که بوسیله‌ی علاقه به آینده راهبری شده، بلافاصله ناشی می‌شوند. رابطه‌ی پیوندهای مفهومی نخستین با جهان واقع اساسا رابطه‌ی انواع و افراد یا نمونه‌ها نیست. رابطه‌ی مبادله که بوسیله‌ی پیوندهای مفهومی منکوره توصیف شده، بواسطه‌ی پویایی‌اش بر واقعیت اجتماعی حاکم است، همانگونه که مثلا روندهای زیستی بده و بستان مواد بر ارگانیسم‌های گیاهی و حیوانی حکمفرماست. در تئوری انتقادی هم لازم

است که عناصر ویژه‌ای ضمیمه شوند تا از این ساختار تعیین‌کننده بتوان به واقعیات متمایز دست یافت. اما اضافه کردن تعاریف تازه - مثلا موجود بودن مقدار انباشت شده‌ای از طلا، گسترش [روابط سرمایه‌داری] در بخش‌هایی از جامعه که هنوز پیشا سرمایه‌داری‌اند، تجارت خارجی - از طریق استنتاجی ساده، آنطور که در تئوری کپسول‌شده [برای سهولت در مصرف] در رشته‌های تخصصی معمول است، صورت نمی‌گیرد. برعکس، هر شناختی درباره‌ی انسان و طبیعت که در علوم و در تجربه‌ی تاریخی از پیش وجود دارد، به هر کدام [تازه] تعلق می‌گیرد. این مسئله در رابطه با آموزه‌ی تکنیک صنعتی - بخودی‌خود آشکار است. اما در اینجا، شناخت متمایز شیوه‌ی واکنش انسانی می‌تواند بوسیله‌ی تکوین فکری‌ایکه به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت، در جهات دیگر هم بکار بسته شود. مثلا این گزاره که پایین‌ترین لایه‌های جامعه تحت شرایطی معین بیشترین کودکان را دارند، در اثبات این مسئله که جامعه‌ی بورژوازی مبتنی بر مبادله ضرورتا به سرمایه‌داری و همراه با آن ارتش ذخیره‌ی صنعتی و بحرانها راه خواهد برد، نقش مهمی ایفا می‌کند. اثبات آن گزاره به لحاظ روان‌شناختی، برای علوم سنتی باقی می‌ماند. تئوری انتقادی با ایده‌ی مبادله‌ی ساده‌ی کالایی که بوسیله‌ی مفاهیمی نسبتا عام تعریف شده، آغاز می‌کند؛ سپس با پیش‌فرض گرفتن همه‌ی علوم در دسترس و دریافت موادی که از طریق پژوهشهای خود یا پژوهشهای دیگران بدست آمده‌اند نشان داده می‌شود که چگونه اقتصاد مبتنی بر مبادله بوسیله‌ی سامانه‌ی موجود انسانها و اشیا، که آزادانه تحت نفوذ این اقتصاد تغییر یافته‌اند - بی‌آنکه اصول ویژه‌ی آن که از سوی اقتصاد ملی و تخصصی ارائه شده‌اند، در هم شکسته شده باشند - ضرورتا می‌بایست به تشدید تقابلات اجتماعی‌ای راه برد که در عمر تاریخی حاضر به جنگ با و انقلابات منجر می‌شوند.

معنایی که در اینجا از ضرورت مراد می‌شود، همینطور معنای انتزاعی بودن مفاهیم با موارد متناظر آنها در تئوری سنتی در عین حال همانند و ناهمانندند. در هر دو نوع تئوری استحکام استنتاج مبتنی است بر اینکه روشن کند چگونه اظهار صحت و انطباق تعاریف عام، متضمن اظهار صحت و انطباق روابط واقعی معینی است.

۱ - در متن اولیه: "فئودالی"

۲ - در متن اولیه: "استنتاج یا اشتقاق فکری"

اگر تئوری به یک جریان الکتریکی می‌پردازد، چون این یا آن نشانه‌ی معین به مفهوم الکتریسیته تعلق دارند، در آنصورت باید این یا آن مورد رخ دهند. تا آنجا که تئوری انتقادی در باره‌ی جامعه، اوضاع کنونی را از دل مفهوم ساده‌ی مبادله می‌زایاند، عملا واجد این نوع از ضرورت است؛ تنها [از این لحاظ که] شکل عموما فرضیه‌ای همانند و [نسبت به موضوع] بی‌تفاوت است. تاکید برای سن مسئله نیست که در هر جا که مبادله‌ی ساده‌ی کالایی حاکم باشد، حتما باید سرمایه‌داری توسعه یابد - اگرچه که این حقیقت دارد -، بلکه تاکید بر استنتاج این جامعه‌ی واقعی سرمایه‌داری - جامعه‌ای که از اروپا به سراسر زمین گسترش یافته و تئوری داعیه‌ی اعتبار درباره‌ی آنرا دارد - از درون روابط بنیادی مبادله بطور کلی است. در حالیکه حتی داوری‌های مقوله‌ای [یا احکام طبقه‌بندی‌کننده‌ی] علوم تخصصی اساسا سرشتی فرضیه‌ای را با خود حمل می‌کنند و داوریهای وجودی^۱ تنها در فصلهای ویژه‌ی خویش، در بخشهای توصیفی یا عملی، تحمل می‌شوند - و تازه، اگر بشوند - (۲۰)، تئوری اجتماعی انتقادی به مثابه‌ی یک کل تنها یک داوری وجودی انکشاف یافته است. تئوری انتقادی در فرمولی کلی و اولیه، بر آن است که شکل بنیادی اقتصاد کالایی تاریحا موجود که تاریخ نوین بر آن استوار است و تقابلات درونی و بیرونی دوران را در خویش دارد، همواره در شکلی تشدید یافته‌تر نتیجه‌ی تازه‌ای پیش می‌نهد و پس از دوره‌ای از ارتقا، از انکشاف نیروهای انسانی و از رهایی افراد، پس از گسترش عظیم قدرت بر طبیعت، سرانجام مانع توسعه‌ی بیشتر میشود و بشریت را به بربریت تازه‌ای می‌کشانند. گامهای فکری منفرد در درون این تئوری - دست کم بنابر قصد و غرضی که دارند - از همان استحکامی برخوردارند که استنتاجها در درون یک تئوری علوم تخصصی دارند؛ هر گام در تئوری انتقادی به مثابه‌ی لحظه‌ی یا حلقه‌ای در ساختمان آن داوری وجودی فراگیر است. بخشهای منفرد می‌توانند به داوری‌های فرضیه‌ای عام یا خاصی بدل شوند یا در معنایی که مفهوم سنتی تئوری از آنها دارد، بکار برده شوند؛ مثلا در این مورد که در اثر بارآوری فزاینده منظم از ارزش سرمایه کاسته می‌شود. در برخی بخشهای تئوری بدین شیوه گزاره‌هایی پدیدار می‌شوند که رابطه‌شان با واقعیت دشوار است. مثلا، اینکه برنامهای یک برابریستای واحد

به مثابه‌ی کل حقیقی است، تنها تحت شرایط مشخصی رسیدن بدین نتیجه را ممکن می‌سازد که بدانیم تا چه حد بخش منفرد وجداشده‌ای از آن برنمایی، درانفراد و انزوایش، بابخشی جداشده از موضوع توافق و انطباق دارد. مسئله مشاجره برانگیزی که رخ می‌کند اینست که، به محض آنکه گزاره‌های جزئی‌تری تئوری انتقادی درروندهای بی‌همتا یا تکرارپذیر جامعه‌ی معاصر بکار برده شوند، محتومه‌ی تئوری انتقادی با هدفی مترقی، شامل کارآیی‌های تفکر سنتی می‌شود، اما خود حقیقتش را دربر نمی‌گیرد. ناتوانی علوم تخصصی، بویژه اقتصاد ملی کنونی، در استخراج فایده‌ای عملی از شیوه‌های طرح پرسش قطعه‌وار خود، نه‌در علوم تخصصی نهفته‌است و نه به‌تنهایی در تئوری انتقادی، بلکه ناشی از نقش اختصاصی آنها در واقعیت است.

تئوری انتقادی و مخالف نیز - همانگونه که نشان دادیم - اظهاراتش را درباره‌ی روابط واقعی از مفاهیم پایه‌ای عام مشتق می‌کند و از آن طریق این روابط را به مثابه‌ی ضروری قلمداد می‌کند. اگرچه در رابطه با ضرورت در معنای منطقی‌اش هر دو نوع ساختار تئوریک همانند هستند، اما تقابل و ناهمانندی آنها آنجا بروز می‌کند که دیگر نه فقط از ضرورت منطقی، بلکه از ضرورت عینیتی، از ضرورت جریانهای واقعی سخن به میان آید. اظهار زیست‌شناسان مبنی بر اینکه یک گیاه بنا بر فرآیندهای ذاتی باید پژمرده شود یا فلان جریان‌های متعلق به ارگانیزم انسانی ضرورتاً موجب مرگ و زوالش می‌شوند، روشن نمی‌کند که آیا برخی تأثیرات می‌توانند این جریانها را در سرشت شان دستکاری کنند و یا بطور کلی تغییر دهند یا نه. همچنین وقتی یک بیماری درمان‌پذیر توصیف می‌شود، کماکان این شرط وجود دارد که آیا موازین متناسبی که واقعا اتخاذ می‌شوند، به مثابه‌ی سلسله‌ی رویدادهایی بحساب می‌آیند که آشکارا بخود موضوع مربوط اند به تکنیک تعلق دارند و در نتیجه در تئوری به مثابه‌ی تئوری، غیر اساسی اند یا نه. ضرورتی که بر جامعه حاکم است می‌تواند در این معنا به مثابه‌ی ضرورتی زیست‌شناختی قلمداد شود و از این طریق سرشت ویژه‌ی تئوری انتقادی مورد تردید قرار می‌گیرد، زیرا در زیست‌شناسی و همین‌طور در دیگر علوم طبیعی، جریانهای منفرد به شیوه‌ای ساخت و ساز تئوریک می‌یابند که با شیوه‌ی فوقا نشان داده شده در تئوری انتقادی در باره‌ی جامعه همانند است. از این قرار تکوین و تحول جامعه به مثابه‌ی سلسله‌ی معینی از رویدادها قلمداد می‌شود که برای برنمایی آن، نتایج قلمروهای متفاوت به مدد گرفته می‌شوند،

آنطور که مثلاً یک پزشک در مورد جریان یک بیماری یا یک زمین‌شناس در مورد پیش‌تاریخ زمین شاخه‌های مختلف دانش را به خدمت گرفته باشند. در اینجا جامعه به مثابه‌ی واقعیتی منفرد پدیدار می‌شود که بر اساس تئوریهای علوم تخصصی مورد قضاوت قرار می‌گیرد.

اما هر قدر همانندی‌های بین این تلاشهای فکری بتواند زیاد باشد، باز هم از زاویه‌ی رابطه‌ی سوژه و ابژه و از آنجا ضرورت رویداد مورد داوری، یک تفاوت کلیدی بین آنها وجود دارد. موضوعی که مورد بررسی دانشمندان علوم تخصصی است، ایدآ تماسی با تئوری او برقرار نمی‌کند و از آن تأثیر نمی‌پذیرد سوژه و ابژه قویا از هم جدا هستند، حتی وقتی که لازم است روشن شود که در یک لحظه بعد، رویداد عینی بوسیله‌ی دست‌اندازی انسان دستکاری می‌شود. این مسئله نیز در علم باید به مثابه‌ی امر واقع در نظر آید. واقعیتی عینی نسبت به تئوری امری ماورایی^۱ است و استقلال آن از تئوری، جزئی از ضرورت آن به حساب می‌آید: ناظر یا عامل بخودی خود هیچ چیز را نمی‌تواند در این مورد تغییر دهد. اما [از سوی دیگر باید توجه داشت که] هنجار انتقادی آگاهانه به روند حرکت جامعه تعلق دارد. ساختمان روند تاریخی به مثابه‌ی محصول ضروری یک مکانیزم اقتصادی در عین حال در بردارنده‌ی اعتراض برآمده از همین مکانیزم علیه این نظم، و ایده‌ی حق تعیین سرنوشت جنس انسانی است؛ به عبارت دیگر، روند تاریخی منکور حاوی موقعیتی است که در آن، اعمال انسانی دیگر ناشی از یک مکانیزم نیستند، بلکه از تصمیماتش سرچشمه می‌گیرند. داوری درباره‌ی ضرورت رویدادهای تکنونی در اینجا، شامل نبرد بر سر درگون‌سازی این ضرورت از ضرورتی کور به ضرورتی اندیشیده شده و معقولانه است. اگر برابر ایستای تئوری جد از تئوری اندیشیده شود، تصویری دروغین بدست می‌آید و این کار به انفعال و تسلیم کامل^۲ یا به سازش‌گرایی^۳ راه می‌برد. پیش‌فرض هریک از تئوری، نقد و مبارزه علیه وضع موجود در راستایی است که از سوی تئوری تعیین شده است.

شناخت شناسانی که نقطه‌ی عزیمت آنها فیزیک است، نه بدون دلیل و اگرچه نه کاملاً هم بحق، عوض کردن جای علل را با تأثیر نیروها، به شدت مورد انتقاد قرار داده‌اند و در تحلیل نهایی مفهوم شرط یا مفهوم کارکرد را بجای

مفهوم علت گذاشته‌اند. در برابر اندیشه‌ی خالما ثبات تنها سلسله‌ی پدیدارها هستند که همواره خود را عرضه می‌کنند، نه هرگز نیروها و فـسـد نیروها؛ در برابر چنین اندیشه‌ای مسلماً نه آنچیزی که در طبیعت وجود دارد، بلکه آنچه در جوهر هر اندیشه‌ایست، جلوه می‌کند. اگر این شیوه از نگرش در باره جامعه نیز بکار گرفته شود، آنوقت نتیجه‌اش آمار و جامعه‌شناسی توصیف‌کننده است، که برای هر هدفی، حتی برای تئوری انتقادی می‌توانند مهم باشند. برای علم سنتی یا همه چیز ضروری است یا هیچ چیز؛ مسئله بسته به این است که آدم می‌خواهد ضرورت را به معنی استقلال از ناظر بفهمد یا به معنی امکان پیش‌بینی‌های قطعا مطلق. اما تا آنجا که سوژه خود را به مثابه‌ی شناسنده از مبارزات اجتماعی‌ایکه در آنها شرکت دارد، بطور ریشه‌ای جدا نمی‌کند و تا آنجا که شناختن و عمل کردن را صرفاً به مثابه‌ی مقولاتی جدا شده نمی‌بیند، ضرورت معنای دیگری دارد. تا آنجا که ضرورت تحت تسلط انسان نیست و در مقابل او قرار دارد، از یکسو عبارت است از قلمرو طبیعت، یعنی قلمروی که علیرغم فتوحات بی‌ارغنی‌ایکه هنوز باید صورت گیرند، هرگز کاملاً ناپدید نمی‌شود؛ و از سوی دیگر عبارت است از ناتوانی جامعه ناکنونی در پیشبرد مبارزه با ایست طبیعت در سازمانی آگاهانه و وافی به مقصود. در اینجا، نیروها و فـد نیروها در نظر گرفته می‌شوند. هر دو لحظه‌ی این مفهوم از ضرورت که به یکدیگر مربوط‌اند، یعنی قدرت طبیعت و ناتوانی انسانی، مبتنی بر خودتلاش‌هایی هستند که انسان در پیش گرفته‌است تا خود را از قهر طبیعت و اشکال به بند کشیده‌شده‌ی زندگی اجتماعی، یعنی از نظام حقوقی، سیاسی و فرهنگی رها سازد. آنها به کوششی واقعی برای دستیابی به موقعیتی تعلق دارند که در آن آنچه انسانها می‌خواهند ضروری است و ضرورت امور به واقعه‌ای که معقولانه تحت تسلط درآمده است، بدل می‌شود. قابلیت کاربرد و حتی رابطه‌ی این یا آن مفهوم از شیوه‌ی اندیشش انتقادی به فعالیت و تلاش و به [قدرت] اراده‌ی در سوژه‌ی شناسا پیوند خورده‌اند. تلاش برای جبران فهم ناقص چنین ایده‌ها و تامین شیوه‌ی بهم‌بستگی سلسله‌وارشان از این طریق که صرفاً صراحت و دقت منطقی‌شان افزایش یابد، از این طریق که تعاریف ظاهراً دقیق‌تری یا حتی

۱ - در متن اولیه: "و تا آنجا که سوژه‌ی شناسنده و سوژه‌ی عمل‌کننده را مفاهیمی جدا از هم

نمی‌داند ..."

"زبان واحدی" فراهم گردد، نمی‌تواند به نتیجه برسد. مسئله تنها بر سر یک سوء تفاهم نیست، بلکه بر سر تقابل واقعی شیوه‌های هنجاری گوناگون است. مفهوم ضرورت در تئوری انتقادی، خود مفهومی انتقادی است؛ مفهوم ضرورت در تئوری انتقادی مفهوم آزادی را پیش شرط خود دارد، ولو نه چونان مقوله‌ای موجود. تصویر یک آزادی، چونان آزادی‌ایکه همیشه و هم از پیش وجود دارد، صرفاً به مثابه‌ی آزادی درونی، متعلق به شیوه‌ی اندیشش ایده‌آلیستی است. گرایش به این ایده - ایده‌ای نه کاملاً غیر حقیقی، اما کجراه - را آشکارا فیکشنه‌ی جوان نشان داده‌است: "من اکنون کاملاً یقین یافته‌ام که اراده‌ی انسانی آزاد است و هدف هستی ما خوشبختی مبتنی بر غنا و بی‌تعلایی^۱ نیست، بلکه خوشبختی مبتنی بر شایستگی و سزاواری^۲ است." (۲۱) در اینجا همانی ناپه‌نچار تقابلات متافیزیکی ریشه‌ای و مکتبهای متافیزیکی آشکار می‌شود. پذیرفتن ضرورت مطلق رویدادها در تحلیل‌هایی همانا پذیرفتن ضرورت مطلق وجود آزادی واقعی در عصر کنونی است؛ یعنی، تسلیم و عقب نشینی در پراتیک.

ناتوانی در اندیشیدن به وحدت تئوری و پراتیک و محدود کردن مفهوم ضرورت به چارچوب رخدادی قدری، به لحاظ شناخت‌شناسی مبتنی است بر چیزگون‌کنندگی دوئالیسم نکاری بین اندیشه و هستی. این نگرگاه فراخور طبیعت و جامعه‌ی بورژوازی است، اما تا آنجا که جامعه‌ی بورژوازی برابر با مکانیسمی طبیعی تلقی شود، تئوریه‌ی‌ایکه به قدرت واقعی بدل می‌شود، خودآگاهی سوژه‌های یک چرخش عظیم تاریخی، به ورا‌ی ذهنیتی می‌رود که این دوئالیسم، سرشت‌نشان آن است. تا آنجا که عالمان این دوئالیسم را تنها در خیال خود ندارند، بلکه می‌خواهند آنرا عملی سازند، نمی‌توانند بگونه‌ای قائم به ذات عملی انجام دهند. از اینرو، آنها بنابر اندیشه‌ی خویش عملاً تنهایی به جایی می‌رانند که ارتباط علی بسته‌ی واقعیت برایشان تعیین کرده‌است؛ یا به مثابه‌ی واحدهای منفرد مقادیر آماری بحساب می‌آیند که در آنها، واحد منفرد هیچ نقشی ندارد. آنها به عنوان موجودی ماحب عقل‌ناتوان و منزوی‌اند. شناخت این واقعیت می‌توانست گامی در راه رفع و تراکد ری از آن باشد، اما این واقعیت در قالبی متافیزیکی و فراتاریخی درآگاهی بورژوازی وارد می‌شود. این واقعیت به مثابه‌ی ایمان به تغییر ناپذیری شکل

جامعه^۱ بر عصر حاضر حکومت می‌کند. انسانها در تفکر خویش، خود را چونسان نظاره‌گران صرف و شرکت‌کنندگان منفعل در رویدادی قاهر می‌بیند که آدمی شاید بتواند پیش‌بینی‌اش کند، اما بر آن، بهر حال تسلط نمی‌تواند یافت. آنها ضرورت را در معنای رویدادهایی که انسانها خود برمی‌انگیزند نمی‌فهمند، بلکه آنرا صرفاً در معنای چنان رویدادهایی می‌فهمند که انسان باضرب احتمال پیش‌بینی‌شان می‌کند. آنجا که ادغام اراده‌کردن و اندیشیدن، نگرستن و عمل کردن مطرح می‌شود - مثلاً در بعضی بخشهای تازه‌ترین جامعه‌شناسی - این امر تنها تحت جنبه‌ی پیچیدگی قابل‌توجه ابژه، عنوان می‌گردد. [از این دیدگاه، کار تئوری پرداز اینست که] باید همه‌ی تئوریهای موجود را تحت‌قاعده معینی در ارتباط با مواضع عملی و لایه‌های اجتماعی‌ایکه با آنها پیوند دارند، در آورد. سوزه [یا تئوری پرداز] خود را از درون مسائل و امور واقعی بیسرون می‌کشد؛ او مشغله و علاقه‌ای ندارد، جز علم.

دشمنی با امر تئوریک^۲ بطور کلی، که امروزه در زندگی رسمی و عمومی شیوع یافته، در حقیقت خود را بر علیه فعالیت دیگرگون‌کننده‌ای سمت و سو می‌دهد که با اندیشه‌ی انتقادی پیوند دارد. آنجا که اندیشه در محدوده‌ی ثبت و تنظیم مقولاتی حتی‌الامکان بی‌طرف - یعنی مقولاتی که برای پراتیک زندگی در شکل موجودش ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارند - باقی نمی‌ماند، بلافاصله مخالفت آغاز می‌شود. در بین اکثریت عظیم محکومان ترسی ناآگاهانه قرار دارد از اینکه اندیشه‌ی انتقادی می‌تواند عادت و سازگاری با واقعیت را - که به سختی تحقق یافته - به مثابه‌ی چیزی وارونه و زاید پدیدار کند؛ در نزد سودجویان، فلسفی همگانی علیه هر انتکابه نفس فکری قد علم می‌کند. گرایش به فهم تئوری به مثابه نقطه‌ی مقابل ایجابیت^۴ چنان قوی است که حتی گاهی تئوری بی‌آزار سنتی را هم در امان نمی‌گذارد. از آنجا که تئوری انتقادی در باره‌ی جامعه شکل‌مترقی‌اندیشیدن در عصر کنونی است و از آنجا که هر تلاش فکری پیکیری که به انسانها بپردازد، نهایتاً بنابر محتوایش بیان خود را در انسانها می‌یابد، تئوری بطور کلی بدنام می‌شود. هر اظهار علمی دیگری هم که اطلاعی در باره‌ی امور واقع در قالب قابل‌استفاده‌ترین مقولات و در شکلی حتی‌الامکان بی‌طرفانه - مثلاً

۱ - در متن اولیه: "عملابرمصرحاضر حکومت می‌کند"

2-Affäre

3-das Theoretische

4-Positivität

در ریاضیات - نمی‌دهد، بلافاصله متهم می‌شود به اینکه خیلی تئوریک است. این موضع تحمل‌گروانه^۱ نباید صرفاً دشمن ترقی باشد. اگر چه که بواسطه‌ی تشدید تقابلات طبقاتی در طی چنددهه‌ی اخیر، آقایی و تسلط باید بر دستگاهی واقعی از قدرت اتکا کند، اما ایدئولوژی نیز کماکان به مثابه‌ی سریشسم چپ‌اننده‌ی ساختاری ترک برداشته‌ی جامعه عمل می‌کند؛ سریشمی که نباید آنقدرها هم دست‌کمش فرض کرد. در این راز که خود را در برابر واقعیت بگذاریم و از هر نوع توهمی دست بشوئیم، حتی امروز هم چیزی شبیه به عکس العمل علیه اتحاد سرکوب و منافیزیک نهفته است. خطای بزرگی می‌بود اگر تفاوت اساسی بین روشنگری امپریستی در قرن هیجدهم با روشنگری امپریستی در حاضر اشتباه می‌گرفتیم. آنزمان جامعه‌تازه در فضای یک جامعه‌کهنه تکوین یافته بود. مسئله این بود که اقتصاد بورژوایی نقداً موجود از موانع فئودالی رهاشود به عبارت دیگر خیلی ساده مسئله از این قرار بود که "بگذارند" آنها "راهشان را بروند". اندیشه‌ی تخصصی - علمی متناظر با این وضعیت نیز نیاز داشت شرایط جزمی کهنه را تنها بدور اندازد تا راهی هم از پیش شناخته‌شده را ببیماید. اما بشریت در گذار از شکل کنونی جامعه به شکی آتی آن، باید برای نخستین بار از خود سوزه‌ای آگاه سازد و آگاهانه اشکال زندگی‌اش را تعیین کند. اگر چه عناصر فرهنگ آینده از هم اکنون موجودند، اما همچنان ساختمان آگاهانه‌ی تازه‌ای از روابط اقتصادی مورد نیاز است. بنابراین امروز دشمنی با تئوری، بدون تمایزگذاری [بین تئوری‌ها] یک سد بحساب می‌آید. اگر تلاش تئوریکی که بسه سود سازمان عقلایی جامعه‌ی آینده، جامعه‌ی کنونی را نقادانه می‌شکافد و روشن می‌سازد، و در پرتو تئوریهای سنتی ساخته‌شده در علوم تخصصی آنرا سامان می‌دهد ادامه نیابد، در آنصورت زیرپای امید به بهسازی بنیادی هستی انسانی خالی می‌شود. مطالبه‌ی ایجابیت و تخته‌بندی و انتظام درونی^۲ که حتی در گروههای مترقی جامعه معنا و نقش تئوری را به‌کندی و بی‌اثری تهدید می‌کند، ضرورتاً تنها تئوری را هدف قرار نمی‌دهد، بلکه دامان عمل‌رهایی‌بخش را نیز می‌گیرد.

بخشهای منفردی از تئوری که استنتاج روابط سرمایه‌داری لیبرالی و سرانجام سرمایه‌داری شرکت‌های عظیم^۳ را از طرح اقتصاد ساده‌ی کالایی برعهده می‌گیرند،

۲ - در متن اولیه: "تفاوت عظیم"

1- positivistic

3-Unterordnung

۴ - در متن اولیه: "سرمایه‌داری انحصاری"

آنطور که مثلاً نسبت به مراتب و مراحل يك سیستم قیاسی - استنتاجی بی تفاوتند نسبت به زمان بی تفاوت نیستند. همانگونه که کارکرد مهم هضم غذا برای انسانها در سلسله مراتب ارگانیکها از پیش در حالتی عریان در ساختمان "حیوانات دارای دستگاه گوارش" به مثابه نوع وجود دارد، همانطور هم اشکالی تاریخی از جامعه وجود دارند که دست کم به اقتصاد ساده کالایی نزدیک هستند. تکوین فکری - همانگونه که نشان دادیم - با تکوین تاریخی در رابطه ای قرار دارد که اگر چه موازی نیست، اما مسلماً قابل درک و ثبت است. اما ارتباط اساسی تئوری با زمانه، در انطباق اجزاء، منفرد ساختمان آن با مقاطع تاریخی نیست - و این آموزه ای است که در آن، "پدیدارشناسی ذهن" هگل و "منطق" اش و نیو - "کاپیتال" مارکس به مثابه شواهدی برای روشهای همانند، خوانایی و توافق کامل دارند -، بلکه در دگرگون سازی مداوم دایره وجودی تئوریک در باره ای جامعه است، و این دایره بوسیله پیوند آگاهانه اش با پراتیک تاریخی مشروط می شود. دیدگاه فوق، بالین اصل که باید بطور متداوم هر محتوای تئوریک معینی را "بطور رادیکال مورد بازجویی قرار داد" و همواره باید دوباره از ابتدا آغاز کرد، اصلی که متافیزیک و فلسفه ی مذهب مدرن با آن بر علیه هر تئوریزی سازی پی گیری مبارزه کرده اند، هیچ ربطی ندارد. تئوری انتقادی امروز يك محتوا و فردا يك محتوای دیگر ندارد. مادامی که دوران عوض نشده است، تغییرات تئوری انتقادی موجب چرخش ناگهانی بسوی نگرشی کاملاً تازه نمی شوند. ثبات تئوری انتقادی از آنروست که با همه تغییرات در جامعه، ساختار بنیادی اقتصادی اش، رابطه طبقاتی در هیات ساده اش و بنابراین ایده های تراکدزی از این وضعیت بی تغییر می مانند. جریانهای تعیین کننده ی محتوای در تئوری انتقادی که از این طریق مشروط اند، نمی توانند پیش از تغییرات تاریخی دگرگون شوند. از سوی دیگر، اما، تاریخ تا آن زمان آرام و برقرار نمی ماند، تکوین تاریخی ثباتی که تئوری انتقادی در آنها ادغام شده است،^۱ موجب جابجاشدن اهمیت اجزاء، و لحظات منفرد تئوری انتقادی می شود، آنرا به تمایز گذاری وامی دارد و معنا و جایگاه شناخت حاصل از علوم تخصصی را برای تئورزی و پراتیک انتقادی تغییر می دهد.

1 - Schlauch tier

۲ - در متن اولیه: "که تئوری انتقادی نقش خود را در آنها ایفا می کند، ..."

در مفهوم طبقه اجتماعی - که ابزار تولید را در اختیار دارد - منظور ما روشن تر ترسیم می شود. در دوران لیبرالی تسلط اقتصادی سراسر با مالکیت حقوقی ابزار تولید پیوسته بود. طبقه ی بزرگ مالکان خصوصی به لحاظ اجتماعی رهبری داشت و همه ی فرهنگ آن زمان بوسیله ی این رابطه مشخص می شد. صنعت هنوز به تعداد بسیار زیادی از شرکتها که از دید امروزی ما، کوچک و مستقل بودند، تجزیه می شد. مدیریت کارخانه متناسب با این مرتبه از توسعه ی تکنیک در اختیار يك یا تنی چند از مالکان یا نمایندگان بلا فصل آنها بود. با تراکم و تمرکز بیش از پیش سرمایه که در اثر انکشاف تکنیک در قرن اخیر صورت می گیرد، بخش بزرگی از مالکان حقوقی از رهبری شرکتها ی عظیمی که پامی گیرند و کارخانه های آنها را می بسازند، جدا می شوند و فرمانروایان صنایع و رهبران اقتصاد ظهور می کنند. در بسیاری موارد، آنها هنوز بخش بزرگتری از ثروت را در شرکتها ی خود حفظ می کنند. امروزه این اوضاع اهمیت خود را از دست داده است و مدیران قدرتمندی پیدا شده اند که بر بخشهای عظیمی از صنعت تسلط دارند و خود به لحاظ حقوقی فقط مالک بخش بسیار کوچک و غیر قابل توجهی از مجموعه های هستند که تحت مدیریت آنهاست. این فرآیند اقتصادی در شیوه ی کار کسبرد دستگاههای سیاسی و حقوقی و همچنین در ایدئولوژیها تغییراتی پدید می آورد. مالکان در برابر مدیران و گماشتگان خود بطرز فزاینده ای ناتوان می شوند، بی آنکه در تعریف حقوقی مالکیت کوچکترین چیزی تغییر کنند. در جریان يك دعوای حقوقی که ممکن است مالکان بواسطه ی اختلاف نظر با مدیران علیه آنها اقامه کنند، دسترسی و اختیار مستقیم نسبت به يك شرکت عظیم به مدیریت چنان وزن عظیمی می دهد که پیروزی رقیبش را علی القاعده به ندرت قابل تصور می کند. تاثیر مدیریت که در آغاز تنها می تواند مراجع اداری و حقوقی پایین تر را شامل شود، سرانجام خود را به مراجع بالاتر، و در نهایت به دولت و سازمان قدرت آن می گستراند. افق کسانی که صرفاً دارنده ی عنوان مالکیت اند در اثر جدایی از تولید واقعی و بواسطه ی نفوذ و تاثیر کاهنده شان محدود می شود؛ شرایط زندگی آنها و جلوه و اطوارشان^۱ روز به روز برای موقعیت های اجتماعی تعیین کننده و کلیدی نامناسب تر می گردد و سرانجام سهم و نقشی که آنها هنوز بواسطه ی مالکیت دارند، بی آنکه بتوانند کاری برای بزرگتر کردنش

۱ - در متن اولیه: "... و شخصیت آنها روز به روز ..."

انجام دهند، به مثابه‌ی چیزی که از نظر اجتماعی بی‌فایده و از نظر اخلاقی — تردیدآمیز است، پدیدار می‌شود. ایدئولوژیهای ناظر بر شخمیت بزرگد و ناظر بر تمایز بین سرمایه‌داران مولد وانگل که با این تغییرات و تغییرات دیگر — ویژه‌ی خویش ارتباطی تنگاتنگ دارند، سربرمی‌آورند. تصور حقی مستقل — محتوایی ثابت در برابر همگان، وزن خود را از دست می‌دهد. با عزیمت از همین سو، یعنی از سوی کسانی که قدرت تسلط خصوصی بر ابزار تولید، این سنگ‌بنای نظام جامعه‌ی مسلط را بگونه‌ای خشن حفظ می‌کنند، آموزه‌هایی سیاسی پدید می‌آیند که برآیند ثروت نامولد و درآمدهای انگلی باید از بین بروند. با کوچکتر شدن حلقه‌ی قدرتمندان واقعی، امکان آگاهانه‌ی ساختن ایدئولوژی‌ای رشد می‌کند که بر اساس آن حقیقت بطور مضاعف استقرار می‌یابد؛ هم دانش‌خا صان حفظ می‌شود و هم روایتی که برای خلق تهیه شده؛ و کلیبی مسلکی علیه حقیقت و اندیشه بطور کلی گسترش می‌یابد. در پایان این فرآیند جامعه‌ای برجسای می‌ماند که دیگر تحت تسلط مالکان مستقل نیست، بلکه تحت سیطره‌ی دار و دسته‌های رهبری‌کننده‌ی صنعت و سیاست است.

این تغییرات ساختار تئوری انتقادی را نیز دست‌نخورده باقی نمی‌گذارند. تئوری انتقادی مسلما قربانی این فرمانمود که گویا ثروت و سود حالا، دیگر نقش تعیین‌کننده‌شان را بازی نمی‌کنند — قربانی این توهم دقیقاً اجتناب‌ناپذیر علوم اجتماعی — نمی‌شود. از یکسو تئوری انتقادی روابط حقوقی را پیش از این هم نه چونان ذات، بلکه به مثابه‌ی سطح و ظاهر قضایای اجتماعی دیده‌است و می‌داند که اختیار و تسلط بر انسانها و چیزها همچنان در دست گروه کوچکی از افراد جامعه باقی می‌ماند که هرچه کمتر در داخل، همانقدر شدیدتر در مقیاسی جهانی با دیگر گروههای قدرت اقتصادی رقابت می‌کند. عایدی از همان منابع اجتماعی سرچشمه می‌گیرد و در نهایت باید بوسیله‌ی همان روشهای تاکنون معمول افزایش یابد. از سوی دیگر بر تئوری آشکار می‌شود که بازبین‌رفتن هر حقی که به لحاظ محتوا معین است — و این چیزی است که بوسیله‌ی تراکم قدرت اقتصادی مشروط می‌شود و در روابط دولتهای قدرتمدار کمال می‌یابد — با یک ایدئولوژی، همبکام عامل فرهنگی ناپدید می‌گردد که بهیچ وجه تنها جنبه‌ای منفی ندارد و دارای جنبه‌ای مثبت هم

هست. بواسطه‌ی توجه‌ی تئوری انتقادی به این تغییرات در ساختار درونی — طبقه‌ی صاحبان شرکتها، مفاهیم دیگرش نیز تمایز می‌یابند. اگر چنین است که جامعه یک کل واحد را می‌سازد، وابستگی فرهنگ به روابط اجتماعی باید بدین طریق خود را حتی تا جزئیات تغییر دهد. در دوران لیبرالی هم برداشتهای سیاسی و اخلاقی فرد می‌توانستند از موقعیت اقتصادی‌اش استخراج شوند. ارج نهادن بر شخصیتی اصیل، وفای به قول، استقلال در رأی و غیره عبارت‌سند از نتایج جامعه‌ای که از عاملین اقتصادی نسبتاً غیروابسته، عاملینی که از طریق قرارداد با یکدیگر در ارتباطند، تشکیل شده‌است. اما این ناوابستگی سراسر به لحاظ روانی وساطت شده بود و اخلاق خود، بواسطه‌ی کارکردش در فرد نوعی ثبات می‌یافت. (این حقیقت که وابستگی به اقتصاد بر این اخلاق نیز تسلط داشت، آزمانی مسلماً آشکار شده که بخطر افتادن موقعیت اقتصادی بوزوازی لیبرال — که در دوران اخیر رخ داد — عقاید آزادیخواهانه را نیز روبه تحلیل برد.) اما تحت روابط سرمایه‌داری انحصاری، کار این استقلال نسبی فرد نیز به پایان رسیده‌است. او دیگر هیچ تفکری که از آن خویش باشد، ندارد. محتوای باور توده‌ها، که به آن هیچکس برآستی باور ندارد، محصول بلا فصل بوروکراسی‌های حاکم در اقتصاد و دولت است و وابستگان دولت در نهان تنها منافع امتیزه شده و بنابراین غیرحقیقی‌شان را دنبال می‌کنند؛ آنها به مثابه‌ی کارکرد های خالص مکانیسم اقتصادی رفتار می‌کنند. بنابراین مفهوم وابستگی امور فرهنگی به امورات اقتصادی تغییر کرده‌است. با از میان رفتن فرد نوعی [یا فرد در معنای کلاسیک آن]، این مفهوم نیز با درک ماتریالیستی عامیانه‌تری از گذشته قابل فهم است. توضیح پدیده‌های اجتماعی ساده‌تر و در عین حال پیچیده‌تر — سر می‌شوند. ساده‌تر، چون که امورات اقتصادی بطرزی بلاواسطه‌تر و آگاهانه‌تر — [سرنوشت] انسان‌ها را تعیین می‌کند و نیروی مقاومت نسبی و جوهریست [یا استحکام] سپهرهای فرهنگی دچار تنزل دائمی‌اند؛ و پیچیده‌تر، از آنرو که پویایی افسارگسیخته‌ی اقتصادی — که بسیاری افراد تا حد ابزارهای صرف آن تنزل یافته‌اند — با سرعتی شتابان دائماً هیات‌ها و مصیبت‌هایی تازه ایجاد می‌کند. حتی بخشهای پیشرفته‌ی جامعه نیز جسارت خود را از دست می‌دهند و دچار درماندگی عمومی می‌شوند. حقیقت نیز، در تداوم خویش با

اوضاع عمومی واقعیت پیوند می‌خورد. در فرانسه‌ی قرن هیجدهم حقیقتست، بورژوازی پشت سر خویش داشت، که هم از پیش از نظر اقتصادی تکوین یافته بود. تحت روابط سرمایه‌داری متاخر^۱ و ناتوانی کارگران در برابر دستگاههای سرکوب دولتهای قدرتمدار، حقیقت به سوی گروه کوچک شایسته‌ی تحسینی گریخته است؛ کسانی که تحت فشار تحلیل می‌روند و وقت اندکی برای تندو تیزکردن تئوری دارند. شارلاتانها از این اوضاع سود می‌برند و وضعیت فکری عمومی توده‌های وسیع عقب‌نشینی می‌کند.

آنچه تاکنون گفته شد باید روشن کرده باشد که تبدیل مداوم روابط اجتماعی که از تحولات اقتصادی ناشی می‌شود و دربرپای داشتن لایه‌ی حاکم نزدیکترین بیان خویش را می‌یابد، صرفا شاخه‌های منفرد فرهنگ را شامل نمی‌شود، بلکه دربرگیرنده‌ی معنای وابستگی‌اش به امر اقتصادی و از آنجا، همه‌ی مقولات کلیدی کل این برداشت^۲ نیز هست. این تاثیر تحول اجتماعی بر ساختار تئوری جزئی از ساختمان آموزه‌ای ویژه‌ی تئوری است. بنابراین محتوای تازه بطور مکانیکی بر بخشهای نقدا موجود افزوده نمی‌شوند. از آنجاکه تئوری کل یگانه‌ای رامی‌سازد که تنها در ارتباط با موقعیت معاصر معنای نوعی و سرشتی خویش را دارد، در نتیجه خود را در تطوری می‌یابد که مسلما آن تطور همانقدر اندک از شالوده‌های تئوری ترامی‌گذرد که جوهر برابر استای بازتاب یافته در تئوری، یعنی جامعه‌ی معاصر، از طریق تازه‌ترین دوباره‌سازی‌هایش به چیز دیگری بدل می‌شود. حتی مقولاتی که ظاهرا دورترین مفاهیم به حساب می‌آیند نیز، در این فرآیند درگیرند. دشواریهای منطقی‌ایکه فهم در هر اندیشه‌ای که کل زنده را باز می‌تاباند کشف می‌کند، عمدتاً در همین خودویژگی [ی کل زنده] پایه دارند. وقتی مفاهیم و داوریهای منفردی از تئوری بیرون کشیده شوند و با مفاهیم و داوریهایی بیرون کشیده شده و جدا شده از یک برداشت پیشین مقایسه شوند، آنگاه تناقضات رخ می‌کنند. این مسئله هم برای مراحل تاریخی تحول تئوری به مثابه‌ی مراحل پیوسته به یکدیگر صادق است و هم برای مراتب منطقی در درون خود تئوری. در مفاهیم شرکت^۳ و صاحب شرکت^۴ با همه‌ی یگانگی و همانی‌ایکه این مفاهیم در خویش دارند، یک تمایز وجود دارد، و این تمایز بسته

۱ - در متن اولیه: "سرمایه‌داری انحصاری"

۴ - Unternehmer

۲ - Konzeption

۳ - Unternehmung

است به اینکه مفاهیم فوق از نخستین برنامی شکل اقتصاد بورژوازی برگرفته شده باشند یا از آموزه‌ی سرمایه‌داری انکشاف یافته، بسته است به اینکه آنها در نقد اقتصاد سیاسی قرن نوزدهم ریشه دارند که کارخانه داران لیبرال را پیش روی خود داشت یا در نقد اقتصاد سیاسی در قرن بیستم که انحصارگران را در برابر خود دارد. مفهوم صاحب شرکت درست مثل خود صاحب شرکت یک تحول را طی می‌کند. بنابراین تناقضات بخشهایی از تئوری - که بخودی خود در نظر گرفته شده‌اند - با یکدیگر، ناشی از اشتباهات یا تعاریف ناشایسته نیستند، بلکه ناشی از آنند که تئوری برابر استای تاریخی تغییر یافته دارد که با همه‌ی گسیختگیهایش یگانه است. تئوری فرضیه‌هایی در باره‌ی سیر رویدادهای منفرد در جامعه انبار نمی‌کند. بلکه تصویر خود - انکشاف دهنده‌ی کل، و داوریهای وجودی تنیده شده در تاریخ را می‌سازد. آنچه صاحب شرکت، آری انسان بورژوا، بطور کلی بوده است، و اینکسه مثلا محتوای شخصیت او را همانقدر جریانهای خردگرایانه می‌سازند که جریانهای خردستیزی که اکنون در جنبشهای توده‌ای طبقات میانه تسلط دارند، همه‌ی اینها به موقعیت اقتصادی اصلی و ریشه‌ای بورژوازی برمی‌گردند و در مفاهیم بنیادی تئوری نهاده شده‌اند. اما خود این اصل و منشا نیز در این شکل تمایز یافته، در نبردهای عصر حاضر برملا می‌شود، آن هم نه فقط بدین دلیل که بس - بورژوازی تغییراتی در درون خویش پدید آورده، بلکه بدین دلیل که در ارتباط با علایق و توجه عامل [یا سوزی] تئوریک، دیگر تاکیدگذاری‌ها مشروط می‌شوند. این کار می‌تواند تنها مطابق با یک علاقه‌ی سیستماتیک و آن هم نه کاملاً بدون فایده باشد که انواع مختلف وابستگی، کالا، طبقه، صاحب شرکت و غیره را، آنطور که در مراحل منطقی و تاریخی تئوری ظاهر می‌شوند، طبقه‌بندی کنیم و کنار یکدیگر قرار دهیم. اما چون معنا [ی آنها] در تحلیل نهایی تنها در ارتباط با کل ساختمان فکری‌ای روشن می‌شود که همواره خود را با موقعیتهای تازه سازگار کرده است، چنین سیستمهایی از نوع‌ها و زیر - نوع‌ها، تعاریف و تخیل مفهومیها، که از تئوری انتقادی گرفته شده‌اند، حتی لا اقل ارزش سیاهه‌ای از مفاهیم علوم تخمینی دیگر را که دست کم در پراتیک نسبتاً هم‌شکلی از زندگی روزمره بکار برده می‌شوند، ندارند. تبدیل تئوری انتقادی در باره‌ی جامعه به جامعه‌شناسی کاری مشاخره‌برانگیز است.

پرسی که در اینجا در باره‌ی رابطه‌ی اندیشه و زمان مورد اشاره قرار گرفت، مسلماً با دشواری ویژه‌ای دست به گریبان است. به عبارت دیگر غیر

ممکن است بتوان در معنایی صریح از تبدلات يك تئوری واقعی سخن گفت. ادعای چنین تبدلاتی مسلماً وجود يك تئوری را که خود با مسائلی همانند دست به گریبان است، پیش فرض می گیرد. هیچکس نمی تواند از خود سوزی دیگری، جز سوزی همان لحظه تاریخی بسازد. سخن گفتن در باره ثبات یا تبدل پذیری حقیقت، در معنای دقیق، تنها در فهم مجادله‌ای^۱ معنی دارد. این سخن خود را علیه پذیرش يك سوزی مطلق فراتاریخی یا علیه قابلیت جایگزینی سوزها سمت و سومی دهد، چنانکه گویی می توان از لحظه تاریخی کنونی فراتر رفت و کاملاً بطور جدی خود را در لحظه دلخواسته قرار داد. اینکه این عمل تا کجا ممکن و تا کجا ناممکن است را نمی توان در اینجا دنبال کرد. در هر حال تئوری انتقادی با باور ایده آلیستی مبنی بر اینکه تئوری چیزی مستقسل از انسانهاست و رشد و تکاملی از آن خود دارد، اتفاق نظر ندارد. اسناد تاریخی دارند، اما تئوری سرنوشتی ندارد. این اظهار که لحظات معینی بر تئوری اضافه می شوند، اینکه تئوری در آینده باید خود را با موقعیتهای تازه سازگار کند، بی آنکه محتوای آموزه‌ای اساسی اش تغییر کند، همه‌ی اینها به تئوری، در شکلی که امروز موجود است و در جست و جوی تعیین پراتیک است، تعلق دارند. انسانهایی که تئوری را در مغزهایشان دارند، نرا به مثابه‌ی یک کل در سر دارند و بر اساس این کل عمل می کنند. رشد مداوم حقیقتی که مستقل از سوزهاست یا اعتماد به پیشرفت علوم می تواند در معنایی دقیق تنها به آن کارکردی از دانش مربوط باشد که در جامعه‌ی آینده هم ضروری باقی خواهد ماند، و آن عبارت است از تسلط و حکمفرمایی بر طبیعت. اما این دانش نیز مسلماً به کلیت اجتماعی موجود تعلیق دارد. پیش فرض ادعاهایی ناظر بر پایداری یا تغییر این دانش، یا به عبارت دیگر، مداوم تولید و بازتولید اقتصادی در اشکال شناخته شده، فی الواقع در اینجا در معنایی معین با مسئله‌ی قابلیت جایگزینی سوزها هم معناست. اینکه جامعه به طبقات تقسیم شده، در اینجا یگانگی سوزهای انسانی را منتفی می سازد. در اینجا دانش نیز خود يك شیء است که نسلی به نسل دیگر می سپارد؛ مادام که نسلها باید زندگی کنند، به دانش ویژه‌ی خویش نیاز دارند. از این دیدگاه نیز، خیال دانشمند سنتی می تواند آرام و راحت باشد. از سوی دیگر برپاسازی جامعه بر اساس تصویری از يك تغییر راهیکال،

تصویری که هنوز امتحان امکان واقعی اش را اصلاً از سر نگذرانده است، فاقد این امتیاز است که برای سوزهای بسیاری مشترک باشد [وبا اقبال گسترده‌ای روبرو شود]. تلاش برای دستیابی به وضعیتی فاقد استثمار و سرکوب، شرایطی که در آن سوزهای فراگیر، یا به سخن دیگر بشریتی خودآگاه و جسور داشته باشد و در آن بتوان از يك تئوری سازی یگانه، از اندیشه‌ای که از افراد فراتر می رود، سخن گفت، هنوز به معنی تحقق آن تلاش نیست. انتقاسال و عرضه‌ی تئوری انتقادی در قالبی حتی الامکان توانا، مسلماً يك شرط موفقیت تاریخی آن است؛ اما این انتقال خود را بر بستر ثابت پراتیکی متعارف و شیوه‌ی هنجاری تثبیت شده تحقق نمی بخشد، بلکه با توسل به علاقه به تغییر و تبدل - علاقه‌ای که مسلماً با وجود بی عدالتی حاکم ضرورتاً بازتولید می شود، اما باید از سوی خود تئوری شکل و سمت و سوییابد و هم هنگام دوباره بر تئوری تاثیر بگذارد - جامعه‌ی عمل می پوشد. حلقه‌ی حاملان این سنت بوسیله‌ی قانون‌وارگی‌های ارگانیک و جامعه‌شناسانه محدود نمی شود و تجدید حیثیات نمی کند. این حلقه نه بوسیله‌ی میراث‌گذاری بیولوژیک ساخته و پرداخته می شود و نه بوسیله‌ی وصایت و وصیت، بلکه از طریق شناختی پیونددهنده و این خود، تنها جمع کنونی اش را تضمین می کند و نه جمع آتی اش را. تئوری انتقادی، مجهز به مهر همه‌ی معیارهای منطقی، تا پایان این دوران فاقد مهر تصدیقی است که پیروزی به همراه می آورد. تا آن هنگام، نبرد بر سر تعبیر و کاربرد راستینش ادامه خواهد یافت. بنابراین آن تعبیری کسه دستگاه تبلیغات و اکثریت را با خود دارد، هنوز بدانجا نرسیده است و در نتیجه بهترین نیست. حقیقت تا پیش از دگرگونی تاریخی عمومی می تواند در نزد واحدهایی باشد که شمارشان محدود است. تاریخ آموزانده است که گروههایی اینچنین که حتی به ندرت مورد توجه بخشهای مخالف جامعه هستند، گروههایی که مورد بی اعتنائی قرار می گیرند، اما راسخ و پایرجایند، برپایه‌ی بصیرت ژرفشان در لحظه‌ی تعیین کننده می توانند در راس قرار گیرند. امروز چون همه‌ی قدرت وضع موجود بسوی قربانی کردن هر فرهنگ و بسوی تاریکترین بربریت می رود، حلقه‌ی همبستگی واقعی بهر حال باندازه‌ی کافی و به تناسب زمانه تنگ شده است. مسلماً حریفان، یعنی مردان این عصر شکست و سقوط هم، نه وفاداری دارند و نه همبستگی. چنین مفاهیمی، لحظات يك تئوری و پراتیک راستین را می سازند. این مفاهیم وقتی از پیکر تئوری و پراتیک راستین کنده

شوند، معنای خویش را تغییر می‌دهند؛ درست همانگونه که همه‌ی اجزاء يك كل زنده‌ی بهم پیوسته چنین‌اند. اینکه در میان دارودسته‌ی دزدان بتوانند جریانی از يك جماعت انسانی شکل بگیرد، حقیقت دارد، اما این امکان همواره نشانگر يك کاستی در جامعه‌ی بزرگتری است که این دارودسته در آن وجود دارند. در جامعه‌ای نابحق جنایتکاران لزوماً به لحاظ انسانی هم انسان‌هایی فرومایه نیستند، در جامعه‌ای کاملاً برحق آنها ناسان خواهند بود. داورپهای منفرد درباره‌ی امر انسانی تنها در پیوند بایکدیگر معنایی راستین بدست می‌آورند.

برای [سنجش] تئوری انتقادی به مثابه‌ی يك كل معیارهای عام وجود ندارد؛ زیرا که معیارهای عام همواره بر تکرار وقایع و از آنجا بر کلیتی که خود را بازتولید می‌کند، استوارند. همچنین طبقه‌ی اجتماعی‌ای وجود ندارد که بتوان بر توافق و تاییدش تکیه کرد. آگاهی هر لایه‌ی اجتماعی می‌تواند تحت نفوذ روابط موجود به لحاظ ایدئولوژیک محدود، مفلوج و منحط شود. هر اندازه هم که به لحاظ جایگاهش به حقیقت دسترسی داشته باشد، تئوری انتقادی با همه‌ی بصیرتش در هر گام و با همخوانی عناصرش با پیشرفته‌ترین تئوریهای سنتی، واجد هیچ لحظه‌ی یا مرجع ویژه‌ای، جز علاقه به تراگذاری از ناحقی اجتماعی^۱ - علاقه‌ای که با این تئوری گره خورده است - نیست. این فرمولبندی سلبی - در بیانی انتزاعی - عبارت است از محتوای ماتریالیستی مفهوم ایده‌آلیستی عقل. در دورانی تاریخی چون زمان ما، تئوری حقیقی بیش از آنکه اثباتی باشد، انتقادی است، و بهمین گونه نیز عملی که با آن متناسب است، نمی‌تواند "مولد" باشد. امروز آینده‌ی بشریت به وجود هنجار انتقادی که مسلماً واجد عناصری از تئوری سنتی و این فرهنگ سپری شونده بطور کلی نیز هست، بستگی دارد. علمی که در استقلال موهوم، شکل‌پذیری پراتیکی را که در خدمت آن است و بدان وابسته است صرفاً به مثابه‌ی ماوراء خویش قلمداد می‌کند و از جدایی اندیشه و عمل راضی است، هم از پیش از بشریت صرف نظر کرده است. نشان شاخص فعالیت اندیشنده عبارت است از اینکه خود تعیین کند که کارش چیست و در خدمت چه چیز باید باشد؛ و آنهم نه تنها در قطعات منفرد، که در کلیتش. بنابراین، سامانه‌ی ویژه‌ی فعالیت اندیشنده راهبر او به تغییر تاریخی و

۱ - در متن اولیه: "تراگذاری از سلطه‌ی طبقاتی - علاقه‌ای که با این ..."

برپاسازی وضعیتی برحق برای زندگی انسانهاست. در زمان ما تقابل بین فرد و جامعه پشت چار و جنجال "روح اجتماعی" و "جمع توده‌ها" هر روز عمیق‌تر می‌شود. تعریف علم از خود بیش از پیش انتزاعی‌تر می‌گردد. سازش‌گرایی اندیشه‌ورزی، و تکیه کردن به اینکه اندیشه‌ورزی خود حرفه‌ای، و قلم‌رویی خودبسته در کل هیات اجتماعی است، جوهر ویژه‌ی اندیشه‌را قربانی می‌کند.

یادداشت‌ها

- 1-Henri Poincaré; Wissenschaft und Hypothese, deutsche Ausgabe von F. und L. Lindemann, Leipzig 1914, S. 146
- 2-Descartes; Discours de la méthode, II, Übersetzung von A. Buchenau, Leipzig 1911, S. 15
- 3-Edmond Husserl; Formale und transzendente Logik, Halle 1929, S. 89
- 4-Ibid.; S. 79
- 5-Ibid.; S. 91
- 6-Hermann Weyl; "Philosophie der Naturwissenschaft", in: Handbuch der Philosophie, Abteilung 2, München und Berlin 1927, S. 118ff.
- 7-Emile Durkheim; Les règles de la méthode sociologique, Paris 1927, S. 99
- 8-Max Weber; "kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik", in: Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1922, S. 266ff.
- ۹ - يك برنامه‌ی از این فرآیند را می‌توان در مقاله‌ی هنریک گروسمن: Henryk Grossmann; "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur" در نشریه‌ی زیر یافت:
- Die Zeitschrift für Sozialforschung, IV, 1935, S. 161ff.
- 10-Cf. Hermann Cohen; Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1914, S. 23ff.
- 11-Cf. Kant; Kritik der reinen Vernunft, transzendente

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, §27, B167

۱ ترجمه فارسی: سنجش خرد ناب، میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، ص ۱۲۲

12-Ibid., Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, zweiter Abschnitt, 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori, A 110.

۱ ترجمه فارسی: ص ۱۹۱

13-Ibid., Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, B 181.

۱ در ترجمه فارسی این جمله به شرح زیر آمده است که بنظر من کاملا درست نیست:
"... هنری است نهفته در ژرفنای روح آدمی که دشوار است بتوان شکردهای راستین آنرا از طبیعت یافت و آنها را عریان در معرض دید نهاد." (ص ۲۴۵)
۱۴- از این پس این هنجار به مثابه‌ی هنجاری "انتقادی" توصیف می‌شود. واژه انتقادی در اینجا کمتر به معنای ایده‌آلیستی نقد عقل محض است و بیشتر به معنای نقد دیالکتیکی اقتصاد سیاسی است. این واژه توصیف کننده‌ی سرشت اساسی تئوروی دیالکتیکی در باره‌ی جامعه است.

15-Cf. Henri Poincaré; Ibid., S. 152

۱۶- در مورد دیدگاههای ناظر بر اقتصاد ملی و تکنیک مالی و کاربرد آنها در سیاست اقتصادی وضع همانندی وجود دارد.

۱۷- اشاره نویسنده در اینجا و در بخش بعد به تئوری جامعه‌شناسی دانش کارل مانهایم و جایگاه و شیوه‌ی اندیشش روشنفکر در عصر بورژوازی از دیدمانهایم است. (یادداشت ناشر)
18- Max Weber; "Wissenschaft als Beruf", in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 549f.

۱۹- درباره‌ی ساختار منطقی نقد اقتصاد سیاسی مراجعه کنید به جلد اول "تئوری انتقادی" در:
"Zum Problem der Wahrheit", in: Band I, S. 263 und S. 268

۲۰- بین اشکال داور و دورانه‌ی تاریخی روابطی وجود دارد که اشاره‌ی کوتاهی درباره‌ی آن لازم است: داور طبقه‌بندی‌کننده برای جامعه‌ی ماقبل سرمایه‌داری تپیک است؛ چنین است و انسان هیچ چیزی را نمی‌تواند تغییر دهد. شکل فرنیهای و همینطور شکل شرطی انفصالی بویژه به جهان بورژوازی تعلق دارند: تحت شرایط معینی می‌تواند این معلول رخ دهد، یا اینطور است یا آنطور. تئوری انتقادی اعلام می‌کند: نباید چنین باشد، انسانها می‌توانند هستی را تغییر دهند، شرایط چنین کاری اکنون موجود است.

21-Johann Gottlieb Fichte; Briefwechsel, herausgegeben von H.

Schulz, Band I, Leipzig 1925, S. 127

امیرهاشمی

ویر: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

هدف نوشته‌ی حاضر بررسی و نقد روش ماکس ویر در علوم اجتماعی است. در زیر خواهیم کوشید پایه‌های نوکانتی اندیشه‌ی ویر را نشان دهیم تا از آن راه درک اواز مفهوم عینیت در علوم اجتماعی روشن شود. برای توضیح آغازگاه نوکانتی اندیشه‌ی ویر ابتدا به تئوری ریکرت در زمینه‌ی تمایزگذاری بین روش علوم طبیعی و روش علم در بررسی تاریخ، که روش ویر بر بنیاد آن استوار است، خواهیم پرداخت. ریکرت در نخستین گام روش علوم طبیعی را بررسی می‌کند. هدف اواز این بررسی یافتن پاسخی برای این پرسش است: آیا جنبه‌هایی از واقعیت وجود دارند که مفاهیم علوم طبیعی بواسطه‌ی سرشت ویژه‌شان نتوانند آنها را درخود بگنجانند؟ مرزهای مفهوم‌سازی در علوم طبیعی در کجا قرار دارند و آن سرشت ویژه کدام است؟ ریکرت با تعیین این مرزها حقانیت روش دیگری را در کنار روش علوم طبیعی استنتاج می‌کند: روش تاریخ. هدف ریکرت نشان دادن این نکته است که در اینجا اساسا دو روش متفاوت سروکار داریم: یکی روش عمومیست دهنده در علوم طبیعی و دیگری روش فردیت دهنده در تاریخ.

۱- روش علوم طبیعی

موضع نوکانتی - که ویر و ریکرت هر دو از مدافعین آنند - بر آنست که علم، برای آنکه علم باشد، حق فراتر رفتن از حوزه‌ی تجربه را ندارد. موضوع علم واقعیست است ویر: و منظور از واقعیت همان چیز است که ما بطور بلاواسطه در پیش روی خود می‌یابیم. واقعیت برای نو - کانت کرایبی نه "شیء فی‌نفسه" کانتی است و نه

آن واقعیت هکلی که گوهر خود را در پس پرده‌ی بلاواسطه‌ها پنهان کرده است. علم تنها می‌تواند در مورد همین جهان ملموس که به تجربه در می‌آید گزاره‌های مستدل تدوین کند، مابقی ارزانی متافیزیک. بنابراین وظیفه شناخت علمی تنها به مفهوم درآوردن واقعیت بلاواسطه است. این نوع علم، "علم تجربی" نامیده می‌شود.

خودویژگی علم تجربه اما تنها با این مرزبندی ساده بین ملموس و غیر ملموس بر ملا نمی‌شود. مشکل اساسی علم در اینجا است که هرگاه بخواهد واقعیت بلاواسطه را دقیقاً همانطور که به او داده شده به درون مفاهیم خود جذب کند، با یک سد عبور ناپذیر روبرو می‌شود. این سد عبور ناپذیر را ریکرت وسعت کمی و شدت کیفی واقعیت می‌نامد. واقعیت از سویی به لحاظ کمی نامحدود است. موضوعات شناخت حسی ما آنچنان در بی‌کرانگی زمان و مکان پخش شده‌اند که شناخت تمامی آنچه که بالقوه می‌تواند شناخته شود، امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر به لحاظ کیفی نیز نمی‌توان برای واقعیت مرزی قایل شد. حتی اگر بخواهیم از شناخت تمام واقعیت چشم‌پوشیم و بکوشیم تنها بخش محدودی از آن را تصویر کنیم، خواهیم دید که رسوخ به ژرفای آن بر ما ممکن نیست. یعنی حتی اگر بخواهیم هر بخش از واقعیت را از تمام ارتباطات بی‌شمار آن با بخش‌های دیگر تجزیه کنیم و آنگاه بکوشیم به اعماق آن راه بیابیم، خواهیم دید که حتی کوچکترین بخش‌های واقعیت باز هم قابل تجزیه‌اند و هرگز نخواهیم توانست یقین حاصل کنیم که این تجزیه را به پایان رسانده‌ایم.

با این ترتیب تصویر کردن واقعیت داده، همانطور که هست، ناممکن می‌شود. و اگر نتوان واقعیت را همانطور که بطور بلاواسطه هست، تصویر کرد، تنبیر دادن آن به هنگام شناخت، گریز ناپذیر می‌شود. و تنبیر دادن واقعیت به هنگام شناخت یعنی ساده کردن آن. برای آنکه بتوانیم موضوعات حواس را به شناخت درآوریم، مجبور می‌شویم در میان تاثیراتی که از محیط می‌گیریم نوعی انتخاب انجام دهیم. "از این نکته نتیجه‌ی تعیین‌کننده‌ای برای روش‌شناسی حاصل می‌شود. علوم برای آنکه روش‌شان خودسرانه نباشد، به یک 'پیشا' (a priori) یا یک 'پیش‌داوری' نیاز دارند، تا به کمک آن بتوانند واقعیت‌ها را از هم جدا کنند، تا بتوانند پیوستگی ناهمگن [واقعیت] را به یک ناپیوستگی تبدیل کنند؛ به عبارت دیگر علوم "به معیاری برای انتخاب نیاز دارند که با توجه به آن بتوانند در ماده‌ی موجود ...

مهم را از غیرمهم جدا کنند."^۱

پیش از آنکه به این "پیشا" بپردازیم، باید ویژگی دیگری را بررسی کنیم، و آن فردیت واقعیت است. منظور از فردیت واقعیت بی‌همتایی همه‌ی چیزها و همه‌ی فعل و انفعالات روحی و جسمی است. هر رویداد طبیعی تنها یکبار رخ می‌دهد و هرگز در همان شکل ظاهر نمی‌شود. هر درخت نسبت به درختان دیگر فردیت دارد، هر برگه هر درخت یک موجود منحصر به فرد است و با همه‌ی برگ‌های دیگر تفاوت دارد. منظور ریکرت از وسعت کمی واقعیت، که قبلاً به آن اشاره کردیم، تعداد بیشمار اشیاء و رویدادهای طبیعی بود. اما او این را نیز اضافه می‌کند که ما در اینجا با تکرار بی‌پایان انواع معینی از اشیاء و یا فعل و انفعالات طبیعی سروکار نداریم. کوشش ریکرت برای نشان دادن این نکته است که موضوعات علوم طبیعی اشیاء، حرکتها و فعل و انفعالات منحصر به فردی‌اند که ما تنها می‌توانیم آنها را در شکل بلاواسطه‌شان تجربه کنیم، اما هرگز نخواهیم توانست این تجربیات بلاواسطه را همانگونه که به تجربه در می‌آیند در مفاهیم بگنجانیم. برای آنکه بتوانیم تجربیات بلاواسطه‌ی خود را به مفهوم درآوریم، ناچاریم تمامی آنچه را که به واقعیت شخص می‌بخشد نادیده بگیریم. آنچه که در مفاهیم علوم طبیعی جذب می‌شود، چیزی نیست جز مجموعه‌ی انتزاعی از نقاط اشتراك پدیده‌های شبیه به هم. به عبارت دیگر آنچه که واقعیت را بمثابة‌ی واقعیت مشخص می‌سازد، نادیده گرفته می‌شود. "بدین ترتیب باین نتیجه می‌رسیم که ما محتوای واقعیت را می‌توانیم بطور بلاواسطه تجربه کنیم، اما بمحض آنکه بخواهیم آنرا بوسیله‌ی علوم طبیعی درک کنیم، درست همان چیزی را از دست می‌دهیم که واقعیت بمثابة‌ی واقعیت از آن تشکیل شده است. به واقعیت سرشار از محتوا هرگز نمی‌توان با مفاهیم علوم طبیعی نزدیک شد، این تنها زندگی بلاواسطه است که می‌توان با آن به این واقعیت دست یافت."^۲ این وضعیت بواسطه‌ی روش عمومیت‌دهنده، علوم طبیعی بوجود می‌آید. مفاهیم علوم طبیعی هرچه کامل‌تر باشند، فاصله

1-Rickert, Heinrich; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen, 1910, S. 35

2-Rickert, Heinrich; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen 1929, S. 199

شان از واقعیت بیشتر است. علوم طبیعی با فاصله گزفتن از واقعیت بلاواسطه، روابط عام درون آن را نمایان می‌کنند.

بنابر نظر ریکرت علوم طبیعی روش عمومیت‌دهنده‌ی خود را پیش از هر چیز برای ساختن مفاهیم عام و برای تدوین قوانین طبیعی بکار می‌برد. ما از این قوانین و باین ترتیب می‌توانیم به زندگی خود در جهان سامانی بدهیم. همین نیاز عملی در زندگی است که آن معیار انتخاب یا آن اصل پیش‌آ را برای تمیز دادن مهم از غیرمهم در درون واقعیت بدست می‌دهد. فاصله گرفتن مفاهیم علوم طبیعی از واقعیت به معنی بی‌فایده بودن این علوم نیست. برعکس آنچه برای مسأله اهمیت دارد، همان امر عام در طبیعت است. علوم طبیعی پیش از آنکه به تفاوت‌های هر برگه درخت از برگ‌های دیگر آن بپردازند، می‌کوشند همه‌ی آن برگ‌ها را تحت عنوان برگ‌های نوع معینی از درختان دسته‌بندی کنند. اگر فردیت در طبیعت مهم بود، ما تنها می‌توانستیم رویدادهایی را تجربه کنیم که در یک لحظه سیری می‌شدند و سپس معنای خود را از دست می‌دادند. شناخت رویدادهای طبیعی زمانی اهمیت می‌یابد که ما بتوانیم خود را مقابل رویدادهای مانند آن، که ممکن است در آینده با آنها روبرو شویم، تجهیز کنیم. هدف علوم طبیعی تدوین قوانینی از این دست است: اگر "الف" روی دهد، "ب" روی خواهد داد. با برقراری چنین روابط علی‌ای این امکان بدست می‌آید که بتوانیم در آینده نیز فعل و انفعالاتی مانند آن را بوجود آوریم. باین ترتیب می‌توانیم واقعیت را محاسبه کنیم. این سمتگیری عملی علوم طبیعی، روش عمومیت‌دهنده‌ی آن را توجیه می‌کند. ".... مفاهیم علوم طبیعی به این دلیل حقیقت ندارند که واقعیت را آنطور که هست تصویر می‌کنند، بلکه به این دلیل که آنها آنچه را تصویر می‌کنند که در واقعیت صدق می‌کند." ۲

این روش عمومیت‌دهنده که شناخت علمی طبیعت را ممکن می‌کند، هم‌زمان مرزهای مفهوم‌سازی در علوم طبیعی را نیز نشان می‌دهد: واقعیت تجربی منحصر به فرد.

۲- روش تاریخ

در کنار علوم طبیعی که هدفشان ساختن مفاهیم عام و تدوین قوانین طبیعت است، دسته‌ی دیگری از علوم قرار دارند که هدف کاملاً متفاوتی را در برابر خود نهاده‌اند. کمال‌مطلوب این علوم نه کشف روابط عام در درون واقعیت بلکه نمایش واقعیت در شکل فردیت یافته و منحصر به فرد آن است. بی‌شک نیست که ریکرت در اینجا اصطلاح "کمال‌مطلوب" را بکار می‌برد، اصطلاحی که یک جنبه‌ی آرمانی در درون خود نهفته دارد و نسبت به قابل دسترسی بودن خود شک ایجاد می‌کند؛ چرا که روش فردیت‌دهنده‌ی تاریخ نیز با همان سدها که پیشتر در رابطه با روش علوم طبیعی نام بردیم روبروست. مسئله‌ی ریکرت تنها نشان دادن دو برخورد کاملاً متفاوت با واقعیت است، وگرنه واقعیت خود تنها یکی است. واقعیت را البته می‌توان به واقعیت طبیعی و واقعیت انسانی تقسیم کرد. این دسته‌بندی اما علی‌رغم آنکه برخی تفاوت‌های ماهوی را در این دو گروه از موضوعات علوم بخوبی نمایان می‌کند - و در این میان پیش از هر چیز باید از حضور عنصر آگاهی در یکی از این دو دسته نام برد که بی‌شک سرشت ویژه‌ای به علوم انسانی می‌دهد - برای درک موضوع ریکرت کافی نیست. درباره‌ی کالبد انسان نیز می‌توان به جستجوی قوانین عام پرداخت، کما اینکه زیست‌شناسی چنین می‌کند، حتی روانشناسی نیز روان انسان را در جستجوی چنین قوانینی می‌کاود؛ در تاریخ نیز می‌توان به جستجوی قوانین عام تصور آن پرداخت، کما اینکه "مارکسیسم - لنینیسم" این کار را درست‌ترین روش برخورد به تاریخ می‌داند و از آن فضیلتی می‌سازد، چنین روشی اما در تعریف ریکرت از بررسی علمی تاریخ نمی‌گنجد.

اگر مفاهیم قادر نیستند محتوای واقعیت بلاواسطه را در درون خود بگنجانند، علم تاریخ نیز که جز مفاهیم ابزار دیگری در اختیار ندارد نخواهد توانست واقعیت را همانگونه که بطور بلاواسطه هست، تصویر کند؛ باین ترتیب تاریخ نیز ناچار خواهد بود در نخستین گام موضوع خود را تغییر دهد تا بتواند از سد وسعت کمی و شدت کیفی آن عبور کند. پس تاریخ نیز از واقعیت فاصله می‌گیرد تا بتواند آن را تصویر کند. می‌بینیم که مسئله تنها بر سر دو ایده‌آل متفاوت است که این دو دسته از علوم را با موضوعشان پیوند می‌دهد. اگر علوم طبیعی در پی ساختن مفاهیم عام و تدوین قوانین طبیعت‌اند، تاریخ بر آنست که موضوع خود را در همان شکل منحصر به فرد خود نمایش دهد. و در

اینجا واقعا هم تفاوتی هست. سرعت يك جسم در حالت سقوط آزاد همواره تابعی است از نیروی جاذبه‌ی زمین و جرم آن جسم. این رابطه در یونان باستان همان بود که امروز هم هست. اما اگر بخواهیم کنشهای انسان معینی را که تحت شرایط اجتماعی و تاریخی معینی زیسته است، بررسی کنیم، طبعاً با مسئله‌ی اساساً متفاوتی روبرو میشیم. هدف تاریخ اینست که تا سرحد امکان به موضوع خود نزدیک شود و ویژگیهای آنرا دریابد. اما نمی‌توان کتمان کرد که علم تاریخ نیز مانند همه‌ی علوم دیگر بواسطه‌ی سرشت خود به مثابه‌ی يك پرنمایی، از آنجاکه وظیفه‌اش بازسازی واقعیت است، ناچاراً يك جنبه‌ی عمومیت دهنده نیز دارد. هیچ پرنمایی‌ای نمی‌تواند از استفاده از مفاهیم بگریزد و مفاهیم با مصادق‌هایشان تفاوت دارند.

در رابطه با روش علوم طبیعی نشان دادیم که نیاز ما به شناختن روابط عام در طبیعت آن معیاری را بدست می‌دهد که براساس آن باید در طبیعت مهم را از غیر مهم تمیز داد و باین ترتیب موضوع علم را ساخت. در تاریخ نیز به چنین معیاری نیاز داریم. چرا که محتوای تاریخ نیز از وسعت کمی و شدت کیفی برخوردار است. تاریخ در نخستین نگاه مجموعه‌ی تمام آن چیزهایی است که زمانی روی داده‌اند و سیری شده‌اند. ما اما آنگاه که از تاریخ صحبت می‌کنیم تمام آنچه را که زمانی روی داده است در نظر نداریم و آنهم نه به این خاطر که در مورد تمام رویدادهای گذشته اطلاعات کاملی در اختیار نداریم. دست کم در مورد تاریخ معاصر می‌توان نشان داد که بسیاری رویدادها، علی‌رغم آنکه می‌توان در موردشان اطلاعات جمع‌آوری نمود، توجه کسی را بر نمی‌انگیزند. باین ترتیب از میان تمام آنچه که در گذشته روی داده است، تنها آن بخشی به تاریخ بدل می‌شود که ما، به مثابه‌ی سوژه، برای آن اهمیت تاریخی قائلیم. اینچنین است که اسکندر به مثابه‌ی يك شخصیت به تاریخ راه می‌یابد، اما سربازان او همگی تحت نام سپاهیان اسکندر نشانه گذاری می‌شوند، و آن‌آهنگری که شمشیر اسکندر را ساخته است بی‌نام و نشان باقی می‌ماند. اینچنین است که تاریخ حافظ را بخاطر می‌سپارد، اما حتی از مصرف يك قطره جوهر هم برای (چه بسا) صدها شاعر دیگر که در همان زمان زیسته‌اند و سروده‌اند، دریغ دارد. پس این ما هستیم که نوعی گزینش در درون گذشته‌ها در پیش می‌گیریم و باین کار خود به گذشته معنایی می‌دهیم و باین ترتیب آنرا به تاریخ بدل می‌کنیم. اما معیار ما در این گزینش چیست؟

قابل شدن تمایز بین مهم و غیرمهم در درون گذشته‌ها چیزی نیست جز موضعگیری نسبت به آن. گذشته از طریق این موضعگیری است که معنا می‌یابد و اینچنین است که فرهنگ امروز ما شکل می‌گیرد. پس معیار ما برای گزینش در گذشته‌ها همانا ارزشهای فرهنگی امروزند. 'فرهنگ' مقطع محدودی از بی‌کرانگی رویدادهای بی‌معنای جهان است که از موضع انسان برای آن اهمیت و معنایی در نظر گرفته شده باشد.^۴

می‌بینیم که فرهنگ و تاریخ به شدت درهم تنیده‌اند. باین ترتیب می‌توانیم علوم تاریخی را تحت نام جدیدی دسته‌بندی کنیم: علوم فرهنگی. منظور از علوم فرهنگی اما تنها شناخت فرهنگهای گذشته، یعنی تاریخ، نیست؛ شناخت فرهنگهای امروز نیز بخشی از موضوعات این علومند: علوم اجتماعی.

موضوع علوم اجتماعی واقعیت بلاواسطه‌ی فرهنگی است. در اینجا با انسانهایی سروکار داریم که هم فعالند و هم دارای اراده. ماکس وبر این انسانها را "انسانهای فرهنگی" می‌نامد. انسان فرهنگی در کنشهای خود از ایده‌آلها و ارزشهایی پیروی می‌کند. فعالیتهای او هدفمندند. انسان فرهنگی برای هدفهای خود ارزش قایل است. باین ترتیب علمی که بخواهد کنشهای انسان را بفهمد، باید این کنشها را با ارزشهای آن انسان در رابطه قرار دهد تا بتواند انگیزه‌ی عمل او را دریابد.

۳- عینیت علوم اجتماعی

وظیفه‌ی علوم اجتماعی به نظر ماکس وبر فهمیدن کنشهای انسانهاست. هر گاه بتوانیم به يك رفتار معین انگیزه‌ی معینی (یا مجموعه‌ای از انگیزه‌ها را) نسبت دهیم، چنانکه رابطه‌ی بین آن رفتار و آن انگیزه هم با داده‌ها خوانایی داشته باشد و هم برای ما قابل درک باشد، یا به عبارت دیگر بتوانیم آن انگیزه را به لحاظ درونی احساس کنیم، آن رفتار را فهمیده‌ایم. پس فهمیدن عبارتست از نسبت دادن انگیزه‌ی معینی به رفتار معینی. چرا که "هر فرمان

نظامی، هر قانون جزایی، حتی هر چه که ما در ارتباط با دیگران بیان می‌کنیم، روی بروز اثر خاصی در 'روان' آنها بی 'حساب می‌کند' که مخاطب آن هستند...^۵ "بانسبت دادن يك انگیزه به يك کنش، برای آن کنش تعبیر قابل درکی یافته‌ایم."

قبلا نشان دادیم که این ما، بمثابهی سوژهی شناسا، هستیم که توده‌ی درهم‌وبرهم وقایع گذشته را به نظم درمی‌آوریم. فرآیندهایی که ما را به چنین عملی قادر می‌سازند هر چه که باشند، این "به نظم درآوردن" يك عمل ذهنی است. ماکس وبر در این رابطه از اصطلاح "نیاز علی ما"^۶ صحبت می‌کند. از نظر او توده‌ی درهم‌وبرهم وقایع از طریق برقراری روابط علی به نظم درمی‌آید. ما با قراردادن اجزای مختلف واقعیت در يك رابطه‌ی علی، شکل بلاواسطه‌ی آنرا تغییر می‌دهیم و از این راه برای علم راهی بسوی آن می‌گشاییم. اما مشکل اینجاست که رشته‌ی روابط علی را که برای تعیین انگیزه‌های يك کنش معین برقرار می‌شوند، می‌توان تا بینهایت ادامه داد. برای هر کنش می‌توان انگیزه‌ای یافت و برای هر انگیزه می‌توان علی جست. باین ترتیب برای آنکه بتوانیم به نتیجه‌ای برسیم، باید رشته‌ی روابط علی را تنها تا آنجا ادامه دهیم که آن نخستین کنش برایمان قابل تعبیر شود. روشن است که روش تحقیق انگیزه‌ها بر نوعی انتزاع استوار است، چرا که هر کنش معین تحت شرایط بسیار پیچیده‌ای انجام می‌گیرد، حال آنکه محقق تنها يك انگیزه یا مجموعه‌ای از انگیزه‌ها را در رشته‌ی روابط علی وارد می‌کند. آنچه از این راه بدست می‌آید قواعد تجربی رفتار انسانی‌اند. وبر حاصل چنین تحقیقاتی را حقایق تجربی می‌نامد، یعنی حقایقی که از راه جمع‌بندی تجربیات ما تدوین می‌شوند. از نظر وبر راه علمی تدوین چنین حقایق تجربی اینست که محقق در رابطه با يك واقعه‌ی معین که در گذشته انجام گرفته و سپری شده است، از خود می‌پرسد اگر بخش معینی از این واقعه نه دقیقاً آنطور که روی داده بلکه به گونه‌ی دیگری طی می‌شد، در کل آن واقعه چه تغییری بوجود می‌آمد؛ یعنی محقق با تجرید بخش‌های معینی از واقعیت تعیین می‌کند که اگر آن عنصر معین در آن واقعه‌ی معین حاضر نبود، چه نتیجه‌ای حاصل می‌شد. از این راه می‌توان نقش عناصر جداگانه‌ای را که واقعیت از آنها تشکیل شده است محاسبه

کرد، یا می‌توان اهمیت هر کنش معین را در درون مجموعه‌ای از کنش‌های همزمان، تعیین کرد.

اما این تنها کنش‌های گذشته نیستند که موضوع علوم اجتماعی را تشکیل می‌دهند. ماکس وبر محاسبه‌ی شانس موفقیت يك عمل مورد نظر در آینده را از جمله‌ی مهمترین کارایی‌های علوم اجتماعی می‌شمارد. در اینجا علم براساس قواعد تجربه تعیین می‌کند که آیا ابزارهایی که برای رسیدن به آن هدف معین انتخاب شده‌اند، مناسب‌اند؟ وبر پاسخ به چنین پرسشی را يك "حکم ممکن" می‌نامد، چرا که شایستگی ابزارها را نمی‌توان با اطمینان مطلق محاسبه نمود. يك تحلیل علی که خود را بر قواعد تجربه استوار کند، تنها می‌تواند تأثیرات ممکن را پیش‌بینی کند. چنین تحلیلی تنها می‌تواند گزاره‌هایی از این دست فرمولبندی کند: از جمع‌بندی تمام تجربیات تاکنونی می‌دانیم که از یکبار بردن وسیله‌ی "الف" می‌بایستی نتیجه‌ی "ب" حاصل گردد. اینک می‌توان پرسید که عینیت چنین شناختی در کجاست؟

برای ماکس وبر اعتبار عینی شناخت در علوم اجتماعی نه از انطباق شناخت با موضوع آن، بلکه از استقلال شناخت از سوژه‌ی آن ناشی می‌شود. استقلال از سوژه از این راه بدست می‌آید که محقق، ارزش‌ها و آرمان‌های خود را در تحقیق علمی وارد نمی‌کند، بلکه اعمال انسان‌ها را با ارزش‌ها و آرمان‌های همان انسان‌ها که موضوع تحقیق او هستند، در رابطه قرار می‌دهد و بوسیله‌ی این رابطه تعبیری برای آن اعمال می‌یابد. می‌بینیم که وبر برای پاسخ دادن، نخست پرسش را تغییر می‌دهد. هر کجا که از اعتبار عینی شناخت صحبت به میان می‌آید منظور انطباق مطلق یا درجه‌ی انطباق شناخت با واقعیت است. وبر که بواسطه‌ی مواضع نوگانتی خود نمی‌تواند از این راه به عینیت دست بیابد، پرسش را تغییر می‌دهد و می‌کوشد اعتبار عینی شناخت را از راه استقلال آن از سوژه‌ی شناخت تضمین کند؛ باین ترتیب شناخت در علوم اجتماعی از سویی از سوژه‌ی شناسا مستقل می‌شود و از سوی دیگر تماماً به سوژه بمثابه‌ی عنصر فعال یا به عبارت دیگر به قاعده عمل وابسته می‌شود. اینک وبر باین کنش انسان و ارزش‌های او رابطه‌ای برقرار می‌کند، خود البته پیشرفتی است. وبر با این کار به عینیت يك جنبه‌ی سوبژکتیو می‌دهد - و البته بدرستی. اما چرا باید سوژه‌ی شناسا در این میان بی‌نصیب بماند تا عینیت وبری تضمین شود؟ وبر این نوع عینیت را از طریق اخراج محقق از زندگی واقعی و تبعید

او به دانشگاهها تضمین می‌کند. پیش از اینکه به این دانشمند تبعیدی بپردازیم، ببینیم تکلیف عینیت به معنای انطباق شناخت با واقعیت چه می‌شود.

اگر روابط علی انعکاس واقعیت نیستند؛ اگر برقراری روابط علی تنها از نیاز سوژه‌ی شناسا ناشی می‌شود؛ اگر از این راه تنها می‌توان احکام ممکن صادر کرد و حقایق تجربی وضع کرد؛ اگر ما جز به حقایق نسبی تجربی به حقیقت دیگری نمی‌توانیم دست یابیم، و اگر ما این حقایق تجربی نسبی را نه بر اساس تمام واقعیت، بلکه تنها بر اساس اجزایی از آن می‌توانیم بسازیم، پس نباید یکبار دیگر برای همیشه از ادعای عینیت بمعنای انعکاس روابط نهفته در خود واقعیت، دست برداریم. عبارت دیگر باید به این اکتفا کنیم که آن عینیت و آن واقعیتی که ما از آن صحبت می‌کنیم چیزی نیستند جز مفاهیم نسبی خود ما. واقعیت یعنی واقعیت ما؛ ما را با واقعیت قائم به ذات — چه چنین واقعیتی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد — کاری نیست. پس می‌توانیم ادعا کنیم که اصلاً واقعیت دیگری وجود ندارد. این دو گزاره به لحاظ شناخت شناسی هم‌ارزند. "ما از راه تعبیر عقلایی نه به "کنش واقعی"، بلکه به روابط "عینا ممکن" دست می‌یابیم."^۷

اینکه می‌توان پرسید اگر شناخت روابط مطلقاً عینی و مستقل از سوژه ممکن نیست و اگر شناخت نمی‌تواند از برقراری روابط عینا ممکن برای سوژه فراتر رود، پس اصلاً چرا باید شناخت؟ پس ارزش شناخت در چیست؟ پاسخ ماکس ویرسبر اینست: امکان کاربرد عملی.

تئوری ماکس ویرسبر بدنبال شناخت فی‌نفسه نیست، شناخت بخودی‌خود برای او هدفی نیست، چرا که بدون شناخت هم می‌توان زیست. ماکس ویرسبر خود به این نکته اشاره می‌کند که میل به شناختن جهان، محصول فرهنگهای معینی است — و در اینجا فرهنگ غرب را در نظر دارد — به این اشاره‌ی ویرسبر نکته‌ی دیگری نیز باید افزود که خود او آنرا ناگفته می‌گذارد و آن محصول دیگری از همین فرهنگهاست که میل به شناخت را می‌آفریند: میل به سلطه بر محیط انسانی و طبیعی. اینجاست که ارزش این نوع شناخت آشکار می‌شود. شناخت واقعیت، امکان تغییر آنرا ایجاد می‌کند. باین ترتیب برقراری "روابط عینا ممکن" از کشف روابط واقعی مهمتر می‌شوند. کارکرد واقعی علم در این نهفته است که به ما راه عملی کردن اهدافمان را می‌شناساند. درجه‌ی عینیت شناخت علمی را

می‌توان از روی درجه‌ی موفقیت انسانهایی که آنرا برای به‌کرسی‌نشان دادن اهداف خود بکار می‌برند، تعیین نمود.

۴- تیپ ایده‌آل

از نظر ماکس ویرسبر هیچ روش فراگیری برای بررسی واقعیت اجتماعات وجود ندارد، چرا که واقعیت اجتماعی را نمی‌توان به یک علت واحد تقلیل داد. علاوه بر این برای ذهن محدود بشری ممکن نیست که تمام عوامل بیشمار را که یک پدیده‌ی معین را سبب شده‌اند، بشناسد. باین ترتیب علم ناچار است برای شناخت واقعیت، هر بار بخش محدودی از آنرا جدا کند و آنرا بسدود. در نظر گرفتن تاثیر و تاثر متقابلش با دیگر بخشهای واقعیت، بررسی‌کننده ماکس ویرسبر "علوم فرهنگی" را این می‌داند که عناصر مختلف از ترکیب مشخص تاریخی بیرون کشیده و بطور جداگانه بررسی شوند. این روش — بررسی‌های علمی سرشتی یک‌جانبه و از این‌رو غیر واقعی می‌دهد؛ و همین‌را است که به ساختن تیپهای ایده‌آل منتهی می‌شود. تیپ ایده‌آل برای ویرسبر ابزاری است که بررسی علمی واقعیت را ممکن می‌سازد. ویرسبر تیپ‌های ایده‌آل خود را از این طریق می‌سازد که ابتدا بخش معینی از واقعیت را از ترکیب پیچیده‌ی اجتماعی استخراج می‌کند و سپس با افزودن یک یا چند عنصر معین به آن، ترکیب نابی از مفاهیم بدست می‌آورد. که البته به واقعیتی اشار دارد، اما هیچ واقعیتی را منعکس نمی‌کند. هدف ویرسبر از ساختن تیپ ایده‌آل فائق آمدن بر پیچیدگی‌های روابط اجتماعی است. تیپ ایده‌آل کلاف سردرگم روابط واقعی اجتماعی را — البته در سپهر مفاهیم — باز می‌کند. اگر واقعیت اجتماعی هزاران عامل گوناگون دخالت دارند و ما همیشه با این شا و دست به‌گریبانیم که شاید همه‌ی عوامل تعیین‌کننده را در نظر نگرفته باشیم تیپ ایده‌آل درست مانند تعاریف ریاضی شفاف است و این اطمینان را به ما می‌دهد که همه‌ی آنچه را که می‌توان در مورد آن دانست، می‌دانیم. این — می‌توانیم با در دست داشتن تیپ ایده‌آل دوباره به واقعیت باز گردیم — بوسیله‌ی مقایسه‌ی یک پدیده‌ی واقعی با تیپ ایده‌آلی که برای آن ساخته شده است، تفاوت‌های آن پدیده‌ی واقعی را با تیپ ایده‌آل پیدا کنیم و باین ترتیب شناخت نزدیکتری از آن پدیده پیدا کنیم. بعنوان نمونه می‌توان از ترکیب

اجتماعی معین کنونی موافقه اقتصادی آن را جدا کرد و با افزودن چند عنصر معین به آن مانند کالا، بازار... یک تیپ ایده آل تحت عنوان شیوه تولید سرمایه‌داری ساخت. شیوه تولید سرمایه‌داری بمشابهی یک تیپ ایده آل به پدیده‌ی معینی اشاره دارد، اما ظرایف و در هم تنیدگی‌های عناصر گوناگون اجتماعی را در هیچ کشور معینی و در هیچ زمان معینی نشان نمی‌دهد. اما با مقایسه‌ی واقعیت مشخص تاریخی در انگلستان، آلمان... با تعریفی که از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ساخته‌ایم می‌توانیم تفاوتها و خود ویژگی‌های سرمایه‌داری این کشورها را تعیین کنیم. چنین است که وبر تعریف مارکس از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را دارای سرشت تیپ ایده آل می‌داند که خود واقعیت را بر نمی‌نمایاند، اما می‌توان از آن برای برنامایی گوشه‌ای از واقعیت بخوبی استفاده نمود.

می‌بینیم که وبر تیپ‌های ایده آل را بوسیله‌ی انتزاع از واقعیت می‌سازد و آنگاه بسوی همان واقعیت باز می‌گردد. می‌توان گفت تیپ ایده آل و بسوی واقعیت به عقل درآمده است و مانند همه‌ی معقولات، شفاف و منظم است. اما وبر اصرار دارد که از نشانیدن این واقعیت به عقل درآمده بجای خود واقعیت پرهیز کنیم: "مسئله در اینجا بر سر برقرار کردن روابطی است که تخیل ما آنها را 'عیناً ممکن' بداند و بوسیله‌ی آنها به اندازه‌ی کافی برانگیخته شود، روابطی که دانش قانون‌شناسی ما آنها را شایسته بیاورد." کوشش وبر بر آنست که از تداخل تئوری در موضوع تئوری جلوگیری کند. او تیپ ایده آل را تنها با لحاظ منطقی ایده آل، یعنی برخاسته از ایده می‌داند؛ و معتقد است که بسا تیپ ایده آل خود نه می‌خواهد "جوهر" واقعیت را برملا کند و نه می‌خواهد به واقعیت نشان دهد که چگونه باید باشد. وبر به هیچ قیمت حاضر نیست به تیپ ایده آل سرشتی آرمانی بدهد. اما اینکه او تا چه حد در این امر موفق است، پرسش دیگری است که از خود او نباید انتظار پاسخی برای آن داشت! "فلسفه‌ی تاریخ پنهانی" وبر - که هابرماس بدرستی بر آن انگشت می‌گذارد؟ سرنوشت تاریخ را در عقلایی‌شدن همه‌ی سپهرهای زندگی اجتماعی می‌بیند. وبر سرمایه‌داری را محصول آن فرهنگی می‌داند که خواهان شناخت طبیعت و

8-Ebenda, S. 192

9-Habermas, J; in: Otto Stammer (Hrsg.), Max Weber und die Soziologie heute, Tübingen 1965, S. 77

سلطه بر آن بود. تاریخ سرمایه‌داری از نظر وبر همانا تاریخ تکامل خردگرایسی (راسیونالیسم) است و سرمایه‌داری خود نقطه‌ی اوج این تکامل. پس محتوای حرکت تاریخ به زیر یوغ عقل کشیده شدن واقعیت است.

البته توجه داشته باشیم که وبر را که نوکانتی است به یک هگل‌گرا تبدیل نکنیم! وبر باتکیه بر ریگرت، بر آنست که عقل نمی‌تواند بر غنای واقعیت چیره شود. عقل و واقعیت یکی نیستند. اما این ناتوانی در انعکاس واقعیت ناقص این امر نیست که عقل بخواهد بخود واقعیت ببخشد. "فلسفه‌ی تاریخ پنهانی" وبر این استنباط را می‌دهد که به واقعیت درآمدن عقل نه تنها ممکن است، بلکه در سرمایه‌داری عملی نیز شده است.

آرمان انسانهای فعال و هدفمند دیروز می‌تواند به واقعیت امروز بدل شود. برای شناختن جنبشهای اجتماعی می‌توان از شعارها و اهداف آن جنبشها تیپ ایده آل ساخت. این شعارها اهدافی هستند که انسانهایی برای دستیافتن به آنها مبارزه می‌کنند. اینکه وبر این شعارها را تیپ ایده آل می‌نامد از اینروست که شعارها در تخیل گروه‌بیشمار و متنیری از انسانها حضور داشته‌اند و در هر یک از این انسانها رنگ و شدت متفاوتی بخود گرفته‌اند و به همین دلیل تأثیرپذیری همه‌ی آنها در برابر این شعارها یکسان نبوده است. وبر اذعان دارد که ساختن تیپ ایده آل از روی آرمانهای انسانهای هر دوره مورد بسیار متداولی است. پس اگر تیپ ایده آل در بسیاری موارد آرمان انسانهایی است که بخاطرش جنگیده‌اند و می‌جنگند؛ اگر تیپ ایده آل، همانطور که در بالا نقل کردیم، ترکیبی "عیناً ممکن" از مفاهیم است، دیگر نمی‌توان گرایش آنرا به واقعیت پذیرفتن پنهان نمود. انسانهایی که تیپ ایده آل از روی آرمانهایشان ساخته می‌شود، انسانهایی فعال و هدفمندند. تاریخ را همینها می‌سازند، آنها از طریق مبارزه برای واقعیت بخشیدن به همان آرمانها. از سوی دیگر ماکس وبر خود به صراحت اشاره می‌کند که تیپ ایده آل تصویری تجربیدی، اما "عیناً ممکن" است که "تخیل ما را برمی‌انگیزد". هدفهای سازندگان تاریخ هم چیستی نیستند جز تمایس تجربه‌ی تجربیدی کسسه تخیل‌شان را برمی‌انگیزند و عیناً ممکن به نظر می‌آیند. باین ترتیب می‌توانیم تعریف پولانزاس را از تیپ‌های ایده آل "بمشابهی شما (نمونه)‌های

انتزاعی که این شانس را دارند که در واقعیت مشخص تاریخی عملی شوند^{۱۱} بپذیریم.

۵- ارزشگذاری در علوم اجتماعی

ماکس ویر انسان را موجود فعال و هدفمندی می‌داند که کنش‌هایش از ارزشهای معینی پیروی می‌کنند. از این رو علمی که بخواهد کنشهای انسانی را بفهمد، باید به ارزشهایی که آن کنشها را برانگیخته‌اند، برخورد کند. بررسی موضوعات اجتماعی باید به ارزشها معطوف باشد. اما این ارزشها از جانب دانشمندان به موضوع افزوده نمی‌شوند بلکه از خود موضوع گرفته می‌شوند. آنها ارزشهای محقق نیستند، بلکه ارزشهای انسانی‌اند که موضوع بررسی علمی را می‌سازند. ماکس ویر عینیت تجربی علوم اجتماعی را از این راه تضمین می‌کند که محقق بررسی‌اش را صرفاً بلحاظ تئوریک به ارزشهای انسانها معطوف می‌دارد. دانشمندان خود ارزشگذاری نمی‌کنند، بلکه کنشهای دیگران را با ارزشهایشان در رابطه قرار می‌دهد. دانشمندی که خود ارزشگذاری کند، دانشمندان نیست، بلکه مبلغ سیاسی است، چرا که وظیفه‌ی علم تنها ثبت وقایع است.

نخستین دلیل ماکس ویر برای پرهیز از ارزشگذاری، دلیلی اخلاقی است. ماکس ویر اذعان دارد که دانشمندان هم انسان‌اند و از این رو صفات "فعال" و "هدفمند" در مورد آنها هم صدق می‌کند. به نظر ماکس ویر بی‌آرامی آرمان دانشمندان نیست، اما از آنها می‌خواهد که در همین کار علمی و یا در کلاس درس آرمانهای سیاسی و اخلاقی‌شان را برای خودشان نگه دارند، جای تبلیغ سیاسی در بیرون از کلاس درس، در خیابانها و اماکن عمومی است؛ ویر این را عادلانه نمی‌داند که در کلاس درس، یعنی آنجا که هیچ کنترلی نیست و هیچ رأی مخالفی مجال طرح شدن نمی‌یابد، آنجا که استاد سخنرانی می‌کند و دیگران فقط گوش می‌دهند و یاد می‌گیرند، استاد بخواهد از این موقعیت برای تبلیغ عقید سیاسی‌اش استفاده کند. وظیفه‌ی استاد اینست که حقیقت را بدون

11-Poulantzas, N.; politische Macht und gesellschaftliche Klassen, Frankfurt a.M. 1974, S.150

توجه به عواقب سیاسی آن به‌نام‌بگوید، حتی اگر با این کار به اهداف سیاسی خود، که البته دارد، منتهای بزند. چه دانشمندان شریفی!

ماکس ویر خود می‌داند که پیروی کردن از این خواسته‌ی اخلاقی، کار مشکلی است و خود اذعان دارد که در حوزه‌ی علوم اجتماعی، جهان‌بینی شخصی بر آن دارد که در کار علمی مداخله کند و در کار دانشمندان، "حتی به هنگام تعیین ساده‌ترین روابط علی بین امور واقعی نیز" تاثیر می‌گذارد^{۱۲} به این ترتیب می‌بایست بویژه ماکس ویر، که تمام تئوری علمی خود را بر حقایق تجربی استوار می‌کند، ادعای پرهیز از ارزشگذاری را، از آنجا که واقعیت عکس آنرا نشان می‌دهد، رها کند. حتی اگر ممکن بود که استاد اعتقادات خود را برای مدت کوتاهی از یاد ببرد و پیش از ورود به کلاس درس جهان‌بینی‌اش را مثل کت از تن بدر آورد و در بیرون کلاس آویزان کند، چرا می‌بایستی این کار را بکند؟ چه عاملی می‌تواند يك دانشمندان را وادارد که آگاهانه به اعتقادات خود ضربه‌ای وارد کند؟ ماکس ویر پاسخی ندارد. در واقع مسئله‌ی ویر این نیست که پرهیز از ارزشگذاری را بمثابة‌ی يك خواسته‌ی اخلاقی مستدل کند. او برای پرهیز از ارزشگذاری دلیل مهمتری دارد. مسئله‌ی اصلی ویر اینست که برای ارزشهای اخلاقی نمی‌توان دلیل علمی آورد و از اینجا بی‌طرفی علم را نتیجه می‌گیرد.

استدلال ویر در اینجا بر دویتی استوار است که هیوم بین سپهر "استن" و سپهر "بایستن" قایل شد. علوم تنها می‌توانند در سپهر "استن" حرکت کنند، یعنی در حوزه‌ی ثبت وقایع؛ و از "استن" نمی‌توان "بایستن" را منطقاً استنتاج کرد. به همین دلیل از نظر ویر علم نمی‌تواند راهی بسوی "خدا" یا بسوی "خوشبختی" بگشاید. علم نمی‌تواند خوشبختی را تعریف کند. هر کس باید خود شخصا تعریف کند که خوشبختی برای او چیست و کدام ارزشها برای او ارزشمند.

اما ارزش چیست؟ جالب است که ویر برای ارزش، که چنین جایگاه مهمی در تئوری او دارد، هیچ تعریفی نمی‌آورد. ارزشها گویی که در زمان نمی‌کنند، نه روزی بوجود آمده‌اند، نه تاریخی دارند، و نه به هیچ چیز دیگر مشروطند، فقط هستند. ارزشها ارزشمند و بس. سپهر ارزشها میدان جنک خدایان است. به

نظر می‌رسد که هر کس باید ارزشهای خود را آزادانه و از هیچ بازداشتگاه برای به کرسی نشاندن آن ارزشها، به جنگ بر علیه دیگران، که آنها نیست ارزشهای خود را آزادانه ساخته‌اند، برخیزد.

اما يك حكم ارزشی با تصویری که وبر از آن دارد، دقیقاً به همین دلیل که گزاره‌ای بایستی است، مانند همه‌ی گزاره‌های بایستی دیگر از گوینده‌ای برمی‌خیزد و شنونده‌ای را مخاطب می‌گیرد. آنچه وبر نمی‌بیند، اینست که حکم ارزشی مورد نظر او يك امر خصوصی نیست. سرشت - نشان حکم ارزشی اینست که توافق و پیروی طلب می‌کند، و آنهم از همه. این نوع حکم ارزشی از همه می‌خواهد که در برابر پدیده‌ی معینی موضع معینی بگیرند و تنها از این طریق است که می‌تواند نقش خود را بمثابة‌ی حکم ارزشی ایفا کند. تنها بوسیله‌ی همین پیروی همگانی است که احکام ارزشی مذکور می‌توانند زندگی اجتماعی انسانها را تنظیم کنند. این احکام ارزشی برای آنکه بتوانند نقش خود را ایفا کنند، خود را در شکل حقایق عینی جاودانی برمی‌نمایانند و از این رو سرشتی ایدئولوژیک دارند. ماکس وبر این سرشت ایدئولوژیک را در نظر نمی‌آورد. خواهیم دید که از نظر او سرمایه‌داری انسان را ایدئولوژی‌زدایی می‌کند.

در اینجا نمی‌توانیم به بحث ایدئولوژی وارد شویم. ایدئولوژی تنها به ارزشها خلاصه نمی‌شود. هدف من از اشاره به سرشت ایدئولوژیک ارزشها اینست که نشان دهم ارزشها، بواسطه‌ی همین سرشت ایدئولوژیکشان، هم عینی‌اند و هم ذهنی؛ به این دلیل عینی‌اند که انسانهای يك جامعه را به هم متصل می‌کنند و زمینه‌ای برای ایجاد ارتباط بین آنها فراهم می‌سازند و به این ترتیب خود به موضوع علم اجتماعی بدل می‌شوند؛ و به این دلیل ذهنی‌اند که بصورت بازتاب شرایط مادی زیست اجتماعی در آگاهی تکتك انسانها ظاهر می‌شوند. اینجاست که سپهر "استن" و سپر "بایستن" در هم تنیده می‌شود.

بررسی علمی واقعیت اجتماعی بخاطر همین در هم تنیدگی نمی‌تواند از برخورد به احکام ارزشی و سرشت ایدئولوژیکشان پرهیز کند. اگر بخواهیم از همان ارزشها به مثابه‌ی حقایق عینی حرکت کنیم، آنها را تایید کرده‌ایم و اگر بخواهیم عملکرد اجتماعی‌شان را نشان دهیم، هاله‌ی مقدسشان را زوده‌ایم و به آنها اعلان جنگ داده‌ایم. خود ماکس وبر با بررسی اخلاق پروتستانی و نقش این

اخلاق در تحکیم مناسبات سرمایه‌داری، صورتك مقدس پروتستانیسم را به‌کنار زده و آنرا به يك پدیده‌ی زمینی تبدیل کرده‌است. چنین بررسی علمی‌ای، چه بخواهیم و چه نخواهیم، عواقب عملی اجتماعی‌بدنبال دارد، حتی اگر در دانشگاهها انجام شود. علم نمی‌تواند با ایدئولوژی کاری نداشته باشد، چرا که ایدئولوژی با او کار دارد. این خودویژگی واقعیت اجتماعی است که علوم اجتماعی را وادار می‌کند - چه به صراحت ارزشگذاری کنند و چه نکنند - در برابر ایدئولوژیها موضع بگیرند. این واقعیت بویژه آنگاه روشن‌تر می‌شود که در نظر بیاوریم که جامعه‌ی انسانی از گروههای اجتماعی متخاصم با منافسع متخاد تشکیل شده‌است. این منافع هم به حال نظر دارند و هم به آینده، هم به پنهان ساختن یا برملا ساختن مناسبات سلطه‌ی موجود و هم به راههایی که يك جامعه می‌تواند در حرکت تاریخی آینده‌ی خود برگزیند. اینکه يك بررسی علمی تغییر مناسبات موجود در جامعه را غیر ممکن قلمداد کند، یا برعکس تئوریهایی برای تغییر مناسبات موجود تدوین کند، جانبداری از این یا آن طبقه‌است؛ امانه‌معنی‌جانبداری نسبت به ارزشهای آن طبقه، بلکه به معنی قرار گرفتن در جایگاه عینی آن. اگر بخواهیم از ارزشهای عام مورد قبول کل جامعه، یا به عبارت دیگر از ایدئولوژی مسلط، حرکت کنیم، هنوز گریبان خود را از جانبداری خلاص نکرده‌ایم. تنها فایده‌ی حرکت از ایدئولوژی مسلط در این است که چون احکام آن از جانب عموم به‌مثابه‌ی حقیقت پذیرفته شده‌اند جانبداری علم به چشم نمی‌آید، از اینرو می‌توان در مورد این جانبداری سکوت کرد و تعجب کی هم برانگیخته نخواهد شد.

جانبداری علم اجتماعی خود را در همان نخستین گام، یعنی در همان لحظه‌ای که موضوعات کار علمی انتخاب می‌شوند، به کرسی می‌نشانند. ماکس وبر خود پذیرفته‌است که شناخت بواسطه‌ی غنای واقعیت، چاره‌ای جز انتخاب ندارد. بالقوگیهای هر دوره‌ی تاریخی نیز بخشی از واقعیت‌اند. هر دوره‌ی تاریخی نیروهای بالقوه‌ی متفاوتی را در درون خود می‌پرورد و از اینرو امکانات کوناکونی برای حرکت آینده دارد. این نیروهای بالقوه از آنجا که بخشی از واقعیت موجودند، بخشی از موضوع علوم اجتماعی را تشکیل می‌دهند. اما علوم اجتماعی نمی‌توانند همه‌ی این بالقوگیها را بررسی کنند. در نتیجه تنها چشم‌اندازهای معینی بسوی آینده گشوده می‌شوند و در این رهگذر بسیاری راههای تکامل تاریخی باقی می‌مانند که به آگاهی انسانها راه نمی‌یابند،

پرورده نمی‌شوند و به این ترتیب غیرممکن می‌شوند. همین جهت گیری گریزناپذیر علوم اجتماعی بی‌طرفی را غیرممکن می‌کند. اما جهت گیری ماکس وبر به کدام سواست؟

ماکس وبر در تحقیقات خود در جستجوی ردیای نظام سرمایه‌داری در تاریخ مغرب‌زمین تا تمدن یونان باستان به پیش می‌رود و از آنجا نخستین سنگ بنای نظام سرمایه‌داری را می‌یابد. او در یونان تمدنی را در برابر خود می‌یابد که پیش از هر چیز خواهان شناخت طبیعت و از آنرا بهره‌شده برآست. اگر تمدن‌های شرق در پی آنند که براساس سحر و جادو توضیحی برای رویدادهای طبیعی بیابند، اگر تمدن‌های شرق در پی آنند که برای انسان جایگاهی در درون طبیعت بیابند و زندگی انسان را در انطباق با محیط طبیعی وی سامان دهند، تمدن یونان بر آنست که طبیعت را تغییر دهد و آنرا به فرمان انسان، بسه فرمان خرد انسان، درآورد. "فلسفه تاریخ پنهانی" وبر نمایش تکامل همین تمدن است. این میل به سلطه‌ی خرد آن عاملی است که انکشاف سرمایه‌داری را منجر شد. سرمایه‌داری سلطه‌ی خرد را به نقطه‌ی اوج خود رساند، از اینروست که وبر جهان مدرن سرمایه‌داری را "جادودایی" جهان می‌داند. جهان ماقبل سرمایه‌داری هنوز در بند جادو و توضیحات اسرارآمیز برای رویدادهای طبیعی اسیر بود. جهان ماقبل سرمایه‌داری انسان را به مثابه‌ی آفریننده‌ی ارزشها نمی‌دید. انسان ماقبل سرمایه‌داری برای یافتن واسطه‌ای بین خود و محیط پیرامونش به متافیزیک رجوع می‌کرد. اگر مارکس نظام سرمایه‌داری را بالاترین مرحله‌ی از خودبیگانگی انسان می‌دانست، اگر مارکس تفاوت جهان سرمایه‌داری را با جهان ماقبل سرمایه‌داری در این می‌دید که در جهان سرمایه‌داری روابط انسانیها بوسیله‌ی یک خدای زمینی، بوسیله‌ی پول، وساطت می‌شود، ماکس وبر سرمایه‌داری را "جادو زدایی" جهان می‌داند. به گمان ماکس وبر طلسم سرمایه‌داری مترادف است با عقلایی شدن تمام سببهای زندگی انسان. انسان مدرن تنها به فرمان عقل عمل می‌کند. وبر آنگاه که تیپ‌های ایده‌آلی مانند "کنش عقلایی معطوف به هدف" می‌سازد، چنین انسانی را در نظر دارد، انسانی رها از تخیل، انسانی جادودایی شده و طبیعتا ایدئولوژی‌زدایی شده. انسان مدرن خود را به مثابه‌ی آفریننده‌ی ارزشها بازمی‌شناسد. مذاهب و پیامبران بزرگ همگی مرده‌اند. آنچه بجامانده است، جنگ ارزشهایی است که همگی از حقوق مساوی برخوردارند.

از دید وبر علم، اگر چه نمی‌تواند از راه مطالعه‌ی جهان ارزشها را کشف کند، اما خود از نوعی ارزش‌گذاری ناشی شده است. علم حاصل ارزشهایی است که تمدن یونان آفریده است. ارزش علم در این است که "به ما فن سلطه یافتن بر امورات خارجی و کنش‌های انسانی را از راه محاسبه بیاموزد" علم می‌تواند^{۱۳} به خدمت سیاست درآید. علم می‌تواند به سیاست نشان دهد که بهتریست و معقولترین ابزارها برای رسیدن به یک هدف معین، هدفی که سیاست تعیین می‌کند کدامها هستند. علم بخودی خود چیزی نیست جز یک ابزار کنشی که می‌توان آنرا برای رسیدن به هر هدف دلخواهی بکار بست؛ یا به زبان مارکوزه، ماکس وبر علم را از درون از هرگونه ارزش‌گذاری تهی می‌کند، تا به این وسیله بتوان از بیرون هرگونه ارزش‌گذاری دلخواهی را به آن تحمیل نمود^{۱۴}. ماکس وبر می‌خواهد با تبدیل علم به یک ابزار کنشی، آزادی فردی انسان را تضمین کند؛ و البته در آزاد ساختن انسان همانقدر موفق است که در بی‌طرف ساختن علم!

پاشنه‌ی آشیل تئوری ماکس وبر آنجاست که او خردگرایی (راسیونالیسم) را با "جادودایی جهان" - یا به زبان مدرن ایدئولوژی‌زدایی - یکی می‌گیرد، بدون آنکه ببیند خود از اینراه به دام جادوی بورژوازی افتاده است؛ چراکه این بورژوازی است که با بدست گرفتن پرچم علمیت، انسان "آزاد" و "فردگرا" را به زیسر یوغ ایدئولوژی "پایان عصر ایدئولوژی‌ها" می‌کشد و از اینراه سلطه‌ی طبقاتی خود را با سلطه‌ی "خرد" یکی می‌نمایاند.

اما در صداقت ماکس وبر نمی‌توان شك کرد. او در آثار سیاسی خود می‌نویسد: "من یک عضو طبقات بورژوازی هستم، در [چارچوب] آرمانها و جهان‌بینی‌های این طبقات پرورش یافته‌ام و از خود چنین درکی دارم."^{۱۵} و برآستی که ایدئولوژی طبقه‌ی خود را به بهترین وجهی نمایندگی کرده است.

موضوع كمابيش متمایز، از "اقتصاد و جامعه" ی سرمایه‌داری یا از "فرآیند تولید" سرمایه‌داری، هم از پیش تصویر معینی از این انسان را - که تنها اینگونه معاش می‌کند و پس - به مثابه‌ی الگوی راهنمای آشکار و یا ناآشکار خود شامل می‌شود؛ و به عنوان تحلیلی انتقادی از اقتصاد و جامعه‌ی انسانی، هم‌نگام "ایده" ای از انسان، متمایز از "امرواقع"، را در نظر دارد. اگر قرار باشد بررسی‌های "جامعه‌شناسانه" ی ماكس وبر و مارکس در معنای رادیکال و مبتنی بر اصولشان فهمیده‌شوند، باید به این ایده از انسان به عنوان مرجعی نهایی بازگشت. "رادیکال بودن یعنی دست به ریشه‌بردن و ریشه‌ی انسان، چیزی نیست جز خود انسان" (مارکس / مقدمه به نقد فلسفه‌ی حق هگل) چه مارکس و چه وبر، دیدگاه فوق از انسان را که چنین از ریشه ناسوتی است، پیشفرض می‌گیرند. "انسان که در واقعیت پندارگونه‌ی آسمان، [یعنی در] جایی که يك ابرانسان را می‌جست، تنها تجلی خویشتن خویش را یافته‌است، دیگر به اینکه تنها فرمانمود، تنها ناانسان را بیابد، جایی که واقعیت حقیقی خسود را می‌جوید و باید بجوید، گرایشی نخواهد داشت." (مارکس / همانجا) - براین منوال، در آنچه در پی می‌آید بدین مسئله خواهیم پرداخت که: از طریق تحلیل مقایسه‌ای انگیزه‌های بنیادی پژوهشی وبر و مارکس، اشتراك و تمایز ایده‌شان از انسان - به عنوان شالوده‌ی اقتصاد و جامعه - را برجسته کنیم. این مقایسه نمی‌تواند به برابری‌سازی آنها راه برد؛ زیرا مادام که زندگی بگونه‌ای ناسوتی "برخود متکی است و از خویشتن خویش فهمیده می‌شود"، تنها "فقیدان قابلیت به نتیجه رسیدن این جدال بین آخرین مواضع اساسا ممکن در بساوی زندگی" را می‌شناسد. (وبر / علم به عنوان حرفه) - آنچه از این مقایسه می‌تواند و باید برآید اینست که در اشتراكات، تمایز را آشکار سازد.

چنین مقایسه‌ای، پیشفرضی سه‌گانه دارد: این مقایسه، بخودی خسود نخست بر این پیشفرض استوار است که مارکس و وبر اساسا از لحاظ شخصیت و کارایی‌شان، "قابل مقایسه" اند و اینکه آنها حریفانی هم‌بر و هم‌پایه‌اند. به عنوان مقایسه‌ی يك چیز با چیز دیگر، این مقایسه در ثانی بر این پیشفرض استوار است که امر مورد مقایسه از يك لحاظ معین چیزی واحد است، اصسا (از لحاظ دیگر) در عین حال چیزی است متفاوت. و ثالثا به عنوان مقایسه‌ی یکی

كارل لویث

Karl Löwith

Max Weber und Karl Marx

ماكس وبر و كارل ماركس

(بخش نخست*)

درآمد

۱ - طرح پرسش

همانگونه که جامعه‌ی ما در واقعیت خویش یگانه نیست، دانش نسبت به این جامعه نیز، نه یگانه، بلکه دوگونه است: جامعه‌شناسی بورژوازی و مارکسیسم - برجسته‌ترین نمایندگان این دو راستای پژوهش ما کس و وبر و مارکس‌اند. اما قلمرو پی‌جویی و پژوهش آنها یکی است و تفاوتی ندارد: سامانه "سرمایه‌دارانه" ی اقتصاد و جامعه‌ی مدرن. این اشتراك در مسئله، در بررسی‌های تازه‌تر بگونه‌ای همواره روشن‌تر در جامعه‌شناسی برجسته می‌شود (۱). اما این قلمرو، از این طریق که پروبلماتيك ویژه‌ای از اقتصاد و جامعه را، و پروبلماتيكی را که باید بطور خاص مورد برخورد قرار گیرد، دربر می‌گیرد، به يك مسئله، آنهم مسئله‌ای اساسی بدل نشده‌است، بلکه نخست از این طریق که انسان معاصر را در کل هیات انسانیتش شامل می‌شود؛ به عبارت دیگر، انسان معاصر را به عنوان شالوده‌ی حامل پروبلماتيك‌های اجتماع‌سوی و اقتصادی دربر می‌گیرد. تنها به این دلیل که انسان به مثابه‌ی انسان است که در تحلیل نهایی موضوع اثر و آشکار شدن پروبلماتيك نظام اجتماع‌ی و اقتصادی بورژوازی - سرمایه‌دارانه قرار می‌گیرد، "سرمایه‌داری" خود می‌تواند در معنای اساسی‌اش دریافت شود و به موضوع يك پرسش فلسفه‌ی اجتماع‌ی تبدیل گردد. اما اگر ضرورتا این انسان است که چگونگی انسانیتش خود را در نوع و شیوه‌ی مناسبات زندگی اجتماع‌ی و اقتصادی‌اش آشکار می‌سازد، پس تحلیلی به لحاظ

با دیگری از سوی ما، بر این پیشفرض استوار است که، آنچیزی که براساس آن باید این دو پژوهش به شیوه‌ای مقایسه‌گراانه متمایز شوند، یعنی زاویه‌ی دیدشان نسبت به انسان، نه برای این و نه برای آن قصد آگاهانه و آشکارا بر نهاده شده‌ی پژوهش‌هایشان بوده است. اما مع الوصف انگیزه‌ی اولیه و اصلیشان بوده است. موضوع روشن بررسی‌های علمی مارکس و وبر البته "سرمایه‌داری" است، اما انگیزه‌ی تحقیق آنها در باره‌ی سرمایه‌داری، مسئله‌ی سرنوشت انسان در جهان انسانی معاصر است، جهانی که "سرمایه‌داری" بیان ترسیم‌کننده‌ی پروبلماتیک^۱ آن است. پرسش ناظر بر جهان انسانی کنونی ما که در پرسش ناظر بر سرمایه‌داری نهفته است، به نوبه‌ی خود بطور تلویحی ایده‌ی معیشتی از آنچیزی را دربردارد که در چارچوب این جهان سرمایه‌دارانه انسان را به "انسان" بدل می‌کند، آنچه که انسانیتش را تشکیل می‌دهد. برجسته‌ساختن انگیزه‌ی پژوهشی مارکس و وبر از این زاویه مسلماً بدان معنا نیست که این انگیزه بایستی برای خود آنها نیز از پیش گرایش راهبر بوده باشد، اما در عین حال ناظر بر این است که این انگیزه مداوماً پیش - زمینه‌ی موثر طرح پرسش‌های آنها بوده است. بنابراین، برای نمونه، گرایش عیان مانیفست کمونیست، گرایشی عملی - سیاسی است و گرایش مطالعات وبر در زمینه‌ی جامعه‌شناسی دین گرایشی تئوریک - تاریخی. اما این مسئله نافی آن نیست که انگیزه‌ی نهانی و اولیه‌ی این "پژوهش تاریخی" و آن "مانیفست" بتواند پرشی واحد و اساسی درباره‌ی نوع امروزین انسان بودن ما بوده باشد و بنابراین: مثلاً نقد تهییجی مارکس در مانیفست از [انسان] "بورژوا" با تحلیل وبر در نخستین رساله‌اش در باره‌ی جامعه‌شناسی مذهب - تحلیلی که کمتر هم "انتقادی" نیست - از همان انسان "بورژوا" که مع الوصف بی‌گونه‌ای کاملاً متفاوت دآوری شده، تطبیق کند؛ در آن صورت هر دو نقد به خود مسا در تعیین یافتگی اجتماعی‌مان می‌پرداختند. و اگر فرض بگیریم که این معیار مقایسه نه معیاری دلخواه، بلکه بلحاظ موضوعی مرکزی است، آنگاه در چارچوب نوشته‌هایی از مارکس و وبر که از لحاظ موضوع ناهمانندند نیز، باید همین مسئله تکرار شود؛ و بنابراین باید نخستین مقالات مارکس در "راینیش-سایتونگ"^۲، همانگونه که "کاپیتال"، و رسالات وبر درباره‌ی "تئوری علم" -

که در نقد روش^۱ و کنیز^۲ نوشته است - همانگونه که "جامعه‌شناسی دین" او، اسناد و مدارکی برای این مدعا بدست دهند. مادام که این انگیزه‌ی اصلی انسان‌شناسانه آشکارا برملا نشود، بلکه در يك مورد از طریق گرایش به "علمیت" عاری از ارزشهای اعتباری، و در مورد دیگر از طریق گرایش به "پراکسیس" انقلابی پنهان بماند، آنگاه لازم است برای اثبات دامنه‌ی اعتبار این معیار برگزیده‌شده برای مقایسه، براساس همین معیار آنچه را تعبیر و برجسته کنیم، که در تولید ادبی مارکس و وبر نسبت به این معیار اساساً قابل مقایسه است.

۲- سرشت - نشان عام وبر و مارکس

نخستین ترم ما در ارتباط با مقایسه‌پذیری احتمالی وبر و مارکس خود نیازمند دلیلی است. تمایز عظیمی که بین نوع و وسعت تاثیرگذاری آنها وجود دارد، ظاهراً مقایسه‌پذیری را نقض می‌کند. در حالیکه مارکس بوسیله‌ی کاپیتال و مانیفست کمونیست به قدرتی تاریخی همراه با اهمیتی بین‌المللی بدل شده است و از مارکس، مارکسیسم پدید آمده است. آثار تئوریک وبر در باره‌ی جامعه‌شناسی، سیاست اجتماعی، تاریخ اقتصاد و اقتصاد ملی، درست مانند رسالات سیاسی‌اش حتی در اختصاصی‌ترین رشته‌ی خود - یعنی در رشته‌ی علمی و سیاست هم‌عصرش - هم بارور نشده‌اند. این سرشت ویژه‌ی وبرانشان می‌دهد که او از هیچ‌نظر صاحب مکتبی نشده است (۲). در حالیکه نوشته‌های مارکس طبقه‌ی کاملی از بشریت معاصر را به آگاهی نسبت به وظایف‌های مترتب بر تاریخ انسانی مجهز ساخته‌اند و از طریق لنین به تاثیرگذاری و کارکردی جهانی/تاریخی دست یافته‌اند. مارکس و وبر در فاصله‌ی کوتاهی پس از مرگش به عنوان نماینده‌ی بازمانده‌ی "لیبرالیسم" سیاسی و اقتصادی (۳) به عنوان نماینده‌ی پراز تناقض دوران برآمده بورژوازی و بعنوان مردی پدیدارمی‌شود که "هنگامی که عصری یکبار دیگر به جمع بست ارزش خویش می‌پردازد، چراکه می‌خواهد بساطش را برچیند، او همواره باز می‌گردد." (۴)

با این وجود که کار وبر به لحاظ ابعاد و وسعت نفوذ، آشکارا فاقد تاثیرگذاری است، اما آثار پراکنده یا قطعه‌وار او در سراسر زندگی، و وجود او، کل زمانه‌ی ما را دربر می‌گیرد. او نیز مانند مارکس روی توده‌ی عظیمی از مواد

علمی کار کرد و با همان شدت مارکس سلسله‌ی رویدادهای سیاسی روزانه‌ها را تعقیب نمود. آنها هردو توانایی تاثیرگذاری و نوشتنی اغواکننده را دارا بودند و هم‌نگام نویسنده‌ی آثاری پیچیده و مبهم‌اند که سیر اندیشه در آنها - چنان انباشته از محتوا و اشارات گوناگون است که - بی‌نتیجه می‌ماند و به فراموشی می‌گراید. وبر تئوریهای هر نویسنده‌ی میانه‌حال معاصر را با ژرف‌فکری و اغراق‌آمیز و سرخشان‌های بدقت بررسی می‌کند و مارکس در "خانواده‌ی مقدس" آب به خوابگاه مورچگان می‌ریزد. و سواس علمی و تهاجم فردی، هم اینجا و هم آنجا بر مسئله‌ای ظاهراً کم‌اهمیت حمله می‌برد، از مقالات کوچک کتابهایی - ناتمام بوجود می‌آید و آدمی از خویش می‌پرسد، برآستی عصب زنده‌ی چینی - استحکامی چیست؟ و این دقت و تهاجم همه جا هست، چه مسئله مربوط باشد به یک دعوی روزمره یا به درخواستی آکادمیک، چه نقد یک کتاب باشد و چه آینده‌ی آلمان، چه مشاجره با سانسورچیان راین باشد و چه با "آقای فوکت" یا با لاسال و باکونین، و چه مسئله بر سر نوشت انترناسیونال پرولتری باشد؛ هیچ فرقی نمی‌کند. آنچه تردید بر نمی‌دارد اینست که در آنجا، مسئله هر بار مربوط به یک "کل" است و از این رو همواره همان می‌ماند: در نزد وبر نجات آخرین بازمانده‌های "منزلت" انسان و در نزد مارکس، مسئله‌ی پرولتاریا؛ بنابراین در هر دو مورد، مسئله بر سر چیزی شبیه "رهایی" انسان است. شوریدگی و حرارت^۱ برخورد انتقادی‌شان و محرك پژوهش علمی‌شان، توأمان عبارت بود از عینی‌گرایی و صراحتشان^۲ (۵). مارکس پیشگفتار رساله‌ی دکترایش را با اشاره‌ای به پرومته^۳ بر علیه همه‌ی خدایان آسمانی و زمینی - پایان می‌رساند، و علت برخورد انتقادی وبر به گرایشهای مذهبی محفل سن ژرژ نیز احساس مسئولیت [نسبت بخودبود] و با این همه "آته‌ایسم" آنها از بنیان با هم تفاوت داشت. آنچه برای کار علمی آنها در تحلیل نهایی تعیین‌کننده بود، از انگیزشی ناشی می‌شد که در علم، به مثابه‌ی علم، کاملاً فرامانده‌گار^۴ است؛ و این مسئله نه تنها در مورد مارکس، که از برنامه‌اش برای گرفتن درجه‌ی استادی به سوی سیاست کشیده‌شد، صادق است، بلکه در باره‌ی وبر نیز که بر عکس از سیاست به سوی علم گرایید، صحت دارد. یکی از موضوعات شاخص در پژوهشهای علمی وبر، بررسی اهمیت و نقش دنیوی [ادیان آسمانی و]

پینمبران بود، اما وبر، که در تحلیل پیامبری در دین قدیمی یهود سرانجام دست خود را رو نکرد و چیزی در باره‌ی خود نگفت (۶)، مانیفست کمونیست را - که می‌خواست خود را از هرگونه سوسیالیسم "تخیلی" دقیقاً از این طریق متمایز سازد که خود را پیش‌بینی‌کننده با دیدی خالماً "علمی" قلمداد کند - دقیقاً تا آنجا رد کرد که آنرا "سندی پیامبرانه"، و نه تنها یک "کار علمی تراز اول"، می‌دانست (۷). انگیزه‌ی واقعی پژوهشهای "تاریخی" هردوی آنها، در یافتن بلاواسطه‌ی "واقعیت‌های" معاصر با جهت‌گیری نسبت به شانس‌های مداخله‌ی سیاسی بود. در نزد هردوی آنها، فره "پیامبر" با آن توانایی‌های "ژورنالیستی"، و "وکیل‌منشانه" و "اغواگرانه" ای پیوند می‌خورد که وبر به مثابه‌ی ویژگیهای خصلت‌نمای سیاستمدار حرفه‌ای مدرن، مشخص‌شان می‌کرد. در حالیکه در نزد وبر "علم" و "سیاست" از هم جدا می‌شدند - چرا که او در واقع از هر دو، از یکی به مثابه‌ی رشته‌ی علمی معین و از دیگری به مثابه‌ی سیاست حزبی، فراتر رفت، اگرچه در هر دو جایگاه یک "کارشناس متخصص" را داشت -، در نزد مارکس علم و سیاست در وحدت "سوسیالیسم علمی"، یعنی در وحدت پراتیکی نظری و نظریه‌ای عملی همراه می‌شدند (۸). وبر و مارکس در تفکر پیرامون جدایی و وحدت علم و سیاست، بر کلیت هنجار تئوریک و پراتیک محیط شدند و از این بابت هردوی آنها چیزی متفاوت با، و بیش از، یک نظریه‌پرداز صرف بودند و با این وجود انسانهایی "اهل علم" بحسب می‌آمدند. آنچه را مارکس جوان درباره‌ی خود گفته است، یعنی: ایده‌هایی... که به تسخیر عقاید ما درآمده‌اند و فهم، و جهان را به آنها تفتانده و جوش داده است، زنجیرهایی هستند که پاره کردن و خلاصی از آنها بدست نمی‌آید مگر آدمی قلب خویش را بدرد، آنها اهریمنانی هستند که آدمی تنها از این طریق بر آنها چیره می‌شود که تسلیمشان گردد، و وبر نیز از راه پی‌گرفتن "اهریمن" خویش، می‌توانست گفته‌باشد. مارکس و وبر را می‌توان به عنوان انسانهایی اهل علم که فهم و وجدانشان تفتیده و بهم‌جوش خورده بودند، در معنایی غیرمتمعارف و خارق‌العاده "فیلسوف" نامید، اگرچه که آندو عاشق "دانایی" نبودند. اینکه آنها هردو در معنایی ویژه فیلسوف بودند - بی‌آنکه بخواهند که باشند - با اینکه آنها به فلسفه‌ی آکادمیک رومی‌داشتند که "منطق"، "شناخت‌شناسی" و بطور کلی "فلسفه‌ی تخصصی" باشد، تناسب و انطباق دارد.

"بنظر بسیاری از ما ماکس وبر يك فيلسوف است ۰۰۰ اما اگر او يك فيلسوف بود، چنان بود که شاید بتوان گفت تنها فيلسوف زمان ما بود و آنها هم در معنایی بجز آنکه دیگران امروز بدان معنا فيلسوفند ۰۰۰ در شخصیت او، زمان، حرکتش و مسائلش حی و حاضرند و نیروهای زمان در آن از حیاتی موثر و از درخششی خارق العاده برخوردارند ۰ او نماینده‌ی زمانه است؛ او به نیاقی بنیادی، چنین شخصیتی است ۰۰۰ اما ما در ماکس وبر يك فيلسوف وجودی پیکریافته را دیده‌ایم ۰ در جاییکه انسانهای دیگر، اساسا فقط سرنوشت خویش را می‌شناسند، در روح واسع او سرنوشت زمان عمل کرد ۰۰۰ حضور او به ما این آگاهی را ارزانی کرد که امروز نیز روح در پیکره‌های عظیم می‌تواند وجود داشته باشد ۰" (۹)

و درست به همین‌گونه که یکی از معاصران وبر درباره‌اش سخن گفته است یکی از همعصران مارکس جوان نیز در باره‌ی او چنین داوری کرد:

"این موجودی است که بر من - اگر چه خود در همین زمینه کار می‌کنم - تأثیری تکان‌دهنده گذاشت ۰ خلاصه‌ی کلام، تو می‌توانی خودت را آماده کنی که با بزرگترین و شاید تنها فيلسوف واقعی که هنوز در قید حیات است، آشنا شوی، با کسی که بزودی، آنگاه که رسماً و بطور علنی نظرات خود را طرح کند، (چه در نوشتن و چه بر کرسی استادی) دیدگان آلمان را به سوی خویش جلب خواهد کرد ۰۰۰ من همیشه آرزو داشته‌ام که چنین معلمی در فلسفه داشته باشم ۰ اکنون احساس می‌کنم که من در فلسفه‌ی راستین چه موجود علیینا هستم ۰" (۱۰)

جامعه‌شناسی برای هردوی آنها، نظامی نبود که به لحاظ دانش تخصصی مسدود و محدود باشد، و بهمین دلیل، این نیز کاری نامعقول می‌بود اگر کسی می‌خواست عامیت اصیل طرح پرسشهای جامعه‌شناسانه‌ی آنها را در "جامعه‌شناسی‌گرایی" (ایکه از مرزهای دانش تخصصی درمی‌گذرد، وارونه سازد، حال آنکه این عامیت در واقع بیان‌کننده‌ی تبدیل فلسفه‌ی روح عینی هگل به تحلیل جامعه‌ی انسانی است ۰ البته کاپیتال‌نمی‌خواست چیزی جز نقدی بر "اقتصاد سیاسی" بورژوازی، و جامعه‌شناسی وبر نمی‌خواست چیزی جز یک دانش تخصصی باشد ۰

"اما این دانش تخصصی شگفتی‌آوری است: این دانش قلمرو موضوعی و بی‌سریه‌ی خویش را ندارد، چون همه‌ی موادش قبلاً موضوع کار علوم دیگر بوده‌اند که بطور واقعی صرفاً تخصصی هستند؛ دانش تخصصی که واقعا جهان شمول می‌شود، از این طریق که همانند فلسفه‌های بزرگ گذشته، همه‌ی علوم را به خدمت خویش می‌گیرد و آنها را بارور می‌سازد - تا آنجا که، این علوم چیزکی دارند کسه سروکارش ۰۰۰ با انسان است ۰" این جامعه‌شناسی "ساختاری علمی" است "که بسوی پذیرش شناخت خویش (به مثابه‌ی ساختاری اجتماعی) در جهان حاضر می‌گراید ۰۰۰ ماکس وبر دیدگاه مارکس را مبنی بر درک مادی از تاریخ، که نخستین گام در خودشناسی سرمایه‌داری بود، به مثابه‌ی کشف علمی مورد تقدیر قرار داد و به نحوی موثر از آن آموخت ۰۰۰" (۱۱)

و بنا بر این آنها در معنایی چنین والا: "جامعه‌شناسی"، یعنی جامعه‌شناسی فلسفی بودند، اما نه از آن‌رو که "فلسفه‌ی اجتماعی" و بزه‌ای رابنیان نهاده باشند، بلکه از آن‌رو که عملاً و متناسب با انگیزه‌ی اصلی پژوهششان، با توجه به پروپلماتیک واقعی هستی انسانی ما، کل روابط حیاتی معاصر را تحت عنوان "سرمایه‌داری" بگونه‌ای علمی مورد سؤال قرار دادند ۰ هردوی آنها - مارکس بطور مستقیم و وبر بطور غیرمستقیم - براساس این تجربه که "اقتصاد" به "سرنوشت" بشر بدل شده است، تحلیلی انتقادی از انسان معاصر جامعه‌ی بورژوازی حول محور اقتصاد بورژوازی / سرمایه‌دارانه، ارائه دادند ۰ درست همانگونه که وبر در نگاهی اجمالی به گرایش فراگیرگسترش فرهنگ مغرب‌زمین توقف می‌کند و می‌گوید: "و چنین است سرنوشت‌سازترین قدرت زندگی مدرن ما: سرمایه‌داری" (جامعه‌شناسی مذهب، ج ۱، ص ۴)، همین طور نیز مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" از خود می‌پرسد: چگونه است کسه تجارت، کاری که چیزی نیست جز مبادله‌ی محصولات منفرد افراد و کشورهای مختلف ۰۰۰ بر کل جهان تسلط دارد - رابطه‌ای که ۰۰۰ مانند سرنوشتی کهن بر فراز زمین درنوسان است و با دستی نامرئی ۰۰۰ امپراتوری‌ها را پی‌می‌افکند و سپس ویران می‌کند ۰۰۰ (۱۲)، پرسشی که مارکس بلافاصله پاسخ آنرا از طریق نشان دادن راهی می‌دهد که انسانها در آن، باید "شیوه‌ی رفتار متقابلشان را دوباره مهار کنند و به زیر قدرت خویش درآورند ۰" "درمانی" که وبر تنها "تشخیصی" را در برابر آن نهاد (۱۳) ۰ این تمایز در تفسیر آنها از سرمایه‌داری خود را از این طریق به نمایش می‌گذارد که وبر آنرا تحت‌نظرگاهی بخودی‌خود

بی‌جانب و به لحاظ ارزشگذاری دوبهبو درباره‌ی "عقلایی شدن" یا جهان‌شمول و گریزناپذیر تحلیل می‌کند و مارکس آنرا برعکس از زاویه‌ی نظرگاه‌ی صراحتاً منفی درباره‌ی "از خود بیگانگی"^۱، که فراگیر اما قابل براندازی است، مورد تحلیل قرار می‌دهد. این عقلایی شدن، یا باخود بیگانه شدن، کسبه خملت‌نمای سرمایه‌داری در اساس آن است، دربرگیرنده‌ی خودویژگی اقتصاد مدرن نیز هست. اقتصاد نیز به مثابه‌ی "کار" تخصصی علمی حاصل و نمایندگی این سرنوشت همگانی است. "پیشرفت علمی بخشی - آنهم مهمترین بخش - ۰۰۰ از آن فرآیند فکری ساختن^۲ است که از هزاران سال پیش تاکنون مقهور آنیم و امروز معمولاً به شیوه‌ای فوق‌العاده منفی درباره‌اش موضعگیری می‌شود." (ویر، نظریه‌ی علم، ص ۵۲۵). مارکس نیز همین پاسخ را به‌آندسته از ناقدان اقتصاد سیاسی می‌دهد که آنرا به "از هم دریدن وحشیانه‌ی عناصر یکپارچه" متهم می‌کنند: "گویی که این از هم دریدگی از واقعیت به کتابهای درسی نیامده، بلکه برعکس از کتابها به واقعیت راه یافته است و گویی قضیه اینجا فقط بر سر یک معادله‌ی دیالکتیکی از مفاهیم است و نه بر سر درک روابط واقعی!" (مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی). اما از آنجا که این روح حاکم علوم تخصصی - همخوان با واقعیتی از هم دریده - است که همواره و هنوز مفاهیم ما را از حقیقت، عینیت و علمیت تعیین می‌کند، انگیزه‌ی مارکس و ویر در نقد عصر حاضر نیز تنها می‌تواند در تقابل با ظاهر تخصصی برنامه‌ی‌های علمی - خود آنها نیز - تاثیر ممتاز خود را برجای بگذارد.

الف - تعبیر ویر از جهان بورژوازی / سرمایه‌دارانه حول محور "عقلایی شدن"

۱ - انگیزه‌ی آغازین ویر در پژوهش حقیقت در میان هیاهوی افسون‌شدگان که می‌آموزندش تا آنرا برای باوری نو تعمیض یا تکه تکه‌اش کنند...

حقیقت، بدون لحظه‌ای استراحت بر بالشی پاره، بدون نشخوار لقمه‌های هضم‌شده...

2-Selbstentfremdung

1-Rationalisierung

3-Intellektualisierungsprozess

حقیقت، چون پیگر عریان شرف با سنگینی بتهای سرنگون شده و با انباشتگی سوراخی دوزخ‌گونه در فلک چون بختکی برپس گردن، از اعماق و از میان هزار در راهبرانی بدر آوردی، رها از فریب مقصد.

ف - گوندولف

قلمروی بویژه دارای "ارزش شناخت" ^۱ که پژوهشهای ویری در آن انجام می‌شود، در اساس قلمروی منحصربه‌فرد است. این قلمرو واحد که پژوهش تخصصی پیرامون آن، محور همه‌ی مباحث روش‌شناسانه و پژوهشهای پراکنده‌ی او بود، این یا آن ویژگی سرمایه‌داری، و پدیده‌ی سرمایه‌داری به تنهایی نیز، "در معنای فرهنگی^۲ عامش" نبود، بلکه این بود: "علم اجتماعی‌ایکه ما می‌خواهیم بکار ببریم، علم واقعیت است. ما می‌خواهیم واقعیت زندگی پیرامون خود را، که در آن قرار داده‌شده‌ایم، در خودویژگی‌اش بفهمیم - یعنی از یکسو پیوند و معنای فرهنگی پدیدارهای منفردش را در حیات امروزی‌اش، و از سوی دیگر مبانی شکل‌گرفتگی و تکوین یافتگی تاریخی‌اش را که بدین‌گونه و نه بگونه‌ای دیگر، حاصل شده است. (نظریه‌ی علم ص ۱۷۰) (۱۴). بنابراین - معنای پژوهش تاریخی در دانستن این امر نیست که تاریخ چگونه بوده است (رانکه)^۳ یا چگونه با ضرورتی تاریخی ناگزیر از سیر خود بوده است (مارکس)، بلکه در اینست که: دریا بیم ما امروز چگونه هستیم و چگونه چنین شده‌ایم و به این تاریخ معاصر ما (که خود تنها "برشی از سیر سرنوشت بشریت" است)، در میان چیزهای دیگر و برتر از همه‌ی آنها، "سرمایه‌داری" تعلق دارد (۱۵). این شناخت از واقعیتی که ما را احاطه کرده و خود تعیین‌کننده‌ی ما است، - شناخت این واقعیت در "معنای" ویژه‌ی خود - و این خودشناسی اجتماعی / تاریخی را ویر موکداً در مقابل هرگونه جستجو برای "عوامل" نهایی و "قوانین" عام، محدود و نفوذناپذیر کرده است. "معنای ساختار یک پدیدار فرهنگی و مبنای این معنا نمی‌تواند بوسیله‌ی سیستمی از مفاهیم قانونمند، هر چند کامل هم که باشند، قابل فهم شود، زیرا پیشفرض این معنا، رابطه‌ی پدیدارهای فرهنگی با ارزشگذاری یا ایده‌های ناظر بر ارزش^۴ است. واقعیت

امپریک برای ما "فرهنگ" است، زیرا که — و تا آنجا که — ما آنرا با ایده‌های ناظر بر ارزش مرتبط می‌کنیم، واقعیت امپریک دربرگیرنده‌ی آن اجزایی از واقعیت است که از طریق همان رابطه برای ما بامعنا می‌شوند، و آنهم تنها از این طریق.^۱ (نظریه‌ی علم ص ۱۷۵). بنابراین این واقعیت انسانی ما هرگز نمی‌تواند "بدون پیش‌شرط" شناخته شود. "تلاش برای شناختی از واقعیت، که بطور جدی^۲ بدون پیش‌شرط^۳ باشد، به تنها چیزی که می‌توانست دست یابد، مجموعه‌ای بهم‌ریخته از^۴ داوریه‌ای وجودی^۵ دربار‌ه‌ی ادراکات منفرد بشمار بود. و این نتیجه خود، تنها ظاهراً ممکن می‌بود... (نظریه‌ی علم ص ۱۷۷). ارزیابی و طبقه‌بندی یک روند، مثلاً تحت عنوان پس‌داری^۶ "اجتماعی / اقتصادی" چیزی نیست که بگونه‌ای "عینی" بدان دوسیده‌باشد، بلکه مشروط است به علایق ما در شناخت، که آن نیز بنویه‌ی خود نتیجه‌ای است از معنای فرهنگی ویژه (ی چنان "روندهایی")^۷. (نظریه‌ی علم ص ۱۶۱). این بامعنایی همان چیزی است که هست، یعنی از این طریق که چیزی برای ما انسان‌هاست، معنا دارد، اگر چه که نه ضرورتاً برای ما به مثابه‌ی افسردگی پراکنده. اما آنچه برای ما معنا دارد، "طبیعتاً چیزی است که معنای آن از طریق پژوهش^۸ بدون قید و شرط^۹ داده‌ی امپریک بدست نمی‌آید، بلکه ثبت آن پیش‌شرطی است برای آنکه چیزی به موضوع پژوهش بدل شود." (نظریه‌ی علم ص ۷۶ - ۱۷۵)، پیش‌شرطی است برای اینکه چیزی اساساً ارزش شناخت و جستجو را بیابد، مثلاً مانند "واقعیتی" که به معنای "سرمایه‌داری" تعلق دارد.

این واقعیت انسانی برخوردار از "ارزش شناخت"، که از جنبه‌های ممکن و متفاوتی برای ما بامعناست، در تکوین‌یافتگی و شکل‌گرفتنی خود بدین‌گونه و نه بگونه‌ای دیگر، درعین‌حال دربرگیرنده‌ی واقعیت با معنای خود علم نیز هست. و تنها همین مسئله که ویرگرایش علمی‌اش به شناخت را هم در خودویژگی تاریخی و پروبلماتیک مجموعه‌ی زندگی مدرن ما وارد می‌کند او را بنیاداً از هر گونه اشتیاق به شناخت که خالماً علمی / تخصصی است و در باره‌ی خویش جاهل است، و نیز از ایمان خام اغلب مارکسیست‌ها به علم متمایز می‌کند (۱۶). آگاهی به خودویژگی علم ما، ویر را به این پرسش وامیدارد که "معنای"^۱ این علم، که از طریق رشته‌های تخصصی / علمی، عقلایی شده

است، چیست؟ (۱۷). علمی که بگونه‌ای تخصصی عمل می‌کند و از اینرو و تا به اینجا "مثبت" شده است، خود به "روح" یا "روح‌علیل"^۱ "سرمایه‌داری" تعلق دارد (۱۸). اینکه آیا چنین علمی اصلاً "معنا"یی دارد یا نه، یا به عبارت دیگر، اینکه چه نوع معنایی^۲ دارد، نمی‌تواند براساس خود آن علم — بگونه‌ای علمی — مستدل شود، مضافاً به اینکه علم نه راهی به سوی "خدا"ست، نه به سوی "هستی حقیقی" و نه حتی به سوی "خوشبختی" فردی. پرسشش "متدلوژیکی" که وبر درباره‌ی ارزش علم طرح می‌کند، در اساس همان پرسشی است که نیچه در برابر فلسفه قرارداد^۳ از این طریق که او جویای معنا و ارزش "حقیقت" شد — چرا که: "آیا هستی ما معنایی جز این دارد که میل به حقیقت در ما، خود به مثابه‌ی یک مسئله به آگاهی درآید؟" وبر با عزمیست از این که "باور به ارزش حقیقت علمی" "محمول فرهنگ معینی" است، ضمناً خواستار بی‌جنبه‌بودن احکام علمی یا باصطلاح بری‌بودن آنها از ارزشهای اعتباری^۴ می‌شود. آزادبودن (یا بری‌بودن) احکام علمی از داوریه‌ای اعتباری کمتر به معنی عقب‌نشینی به سوی علمیت ناب است و بیشتر قصد دارد که دقیقاً موازین مافوق علمی یا غیرعلمی دآوری علمی را در حساب آورد. آنچه این آموزه طلب می‌کند، کنار نهادن "ایده‌های ارزشی"^۵ تعیین‌کننده و علایق نیست، بلکه شیثیت‌بخشیدن به آنها به مثابه‌ی مبنایی برای فاصله گرفتن از آنها می‌باشد. آنچه علم و ایمان را از هم جدا می‌کند، خطی "به باریکی و ظرافت یک مو" است (نظریه‌ی علم ص ۲۱۲)، و فی‌الواقع حکم علمی را از داوریت اعتباری اساساً نمی‌شود جدا کرد، بلکه باید آنها را تنها از یکدیگر جدا نگاه داشت. آنچه می‌تواند و باید برای رسیدن به "عینیت" علمی روی دهد، ارزش‌گاهی و تحقیر توهم‌برانگیز "ذهنیت" نیست، بلکه در برجسته‌سازی و در شمار آوردن آگاه و آشکار چیزی است که هر چند به لحاظ علمی غیرقابل اثبات است، اما با علم رابطه دارد. این باصطلاح عینیت — چیزی که وبر اساساً جز تحت عنوان "باصطلاح عینیت" از آن یاد نمی‌کند — "بر این امر، و تنها بر این امر مبتنی است که واقعیت داده‌شده برطبق مقولای به نظم درآید که در معنایی ویژه، سوژکتیو، یا به عبارت دیگر نمایاننده‌ی پیش‌شرط شناخت ما هستند،

3-Wertfreiheit

2-Bedeutung

1-Ungeist

5-Subyektivität

4-Wertideen

1-Sinn

مقولاتی که به پیش شرط قراردادن ارزش آن حقیقتی وابسته اند که تنها دانش تجربی می تواند در اختیار ما بگذارد. (نظریه ی علم / ص ۲۱۳) (۱۹). به این ترتیب آن بخش از مارکسیسم به مثابه ی "سوسیالیسم" علمی، که وبر با آن می جنگد، این نیست که مارکسیسم را اساسا ایده ها و آرمانهایی حمل می کنند که به لحاظ علمی غیر قابل اثبات اند، بلکه اینست که مارکسیسم سوبژکتیویته ی پیش شرط های بنیادی اش را زیر ظاهر اعتبار عام و "عینی" اش عرضه می کند، اینکه مارکسیسم هر دوی آنها را مخلوط می کند و از نظر علمی "اسیر و در بند" است، اسیر داوریهای ارزشی و پیشداوریهای خود. "راستای ملاحظات فوق بر علیه این مخلوط کردن است، و نه، علیه وارد کردن ایده آل های خـــــــودی. بی عقیدگی و "عینیت" علمی بهیچ وجه خویشاوندی درونی ندارند." (نظریه ی علم / ص ۱۵۷). از نظر وبر، ایمان مارکسیسم به علم نه تنها خیلی کم نیست، بلکه خیلی زیاد است، و آنچه مارکسیسم فاقد آن است عبارتست از "عدم اسارت علمی" ۱، آنهم زمانی که مسئله مربوط می شود به پرسش برانگیز بودن عینیت علمی. اما از این قانون اساسی وبری که نورم ۲ های ملزم کننده و محدود کننده ایده آلها را اساسا نمی توان به لحاظ علمی مستدل ساخت و اینکه به این ترتیب هیچ "نسخه ی پیچیده" ای برای عمل وجود ندارد، نمی توان بدین نتیجه رسید که "پس داوریهای اعتباری – چون در تحلیل نهایی – سرچشمه ها یا منشاءهایی 'ذهنی' دارند – بطور کلی از بحث علمی کنار می مانند. ۳ نقد در برابر داوریهای ارزشی توقف نمی کند. مسئله بیشتر بر سر اینست که: معنای نقد علمی آرمانها و داوریهای ارزشی چیست و چه هدنی دارد؟" (نظریه ی علم / ص ۱۴۹) و از اینرو مسئله ی وبر – که برای او اهمیت کمی هم برخوردار نیست – این است که از طریق نقد علمی (مثلا نقد روش و کنیز) و خودآگاهی، راهی بسوی تفاهم "ایده ها" بی که بعضا بطور واقعی و بعضا بطور ظاهری برای آنها مبارزه می شود و یا مورد مشاجره قرار می گیرند، در همان شکل خود بمثابه ی ایده، بگشاید. وبر کشف و نمایش ایده ها و ایده آل های را که واقعا راهبر پژوهشهای علمی اند، بطور کلی کشف و نمایش "خوابته های نهایی" را تحت نام فلسفه ی اجتماعی مشخص می کند (نظریه ی علم / ص ۱۵۱). آخرین چیزی که از آگاهی علمی برمی آید عبارت است از اینکه:

"آخرین معیارهایی را که در داوریهای ارزشی مشخص تبارز می یابند، به سه آگاهی درآورد" و بدین ترتیب آنها را در بحث و مشاجره ای روشن دربارهِ ی خویش آزاد گذارد. خودآگاهی علمی ای که ایجابیت ۴ خام علم تخصصی را پشت سر گذاشته باشد، البته به کسی نشان نمی دهد که چکار "باید" بکند، اما نشان می دهد که آدمی با در دست داشتن وسایلی مفروض، برای رسیدن به هدفی از پیش تعیین شده، بگونه ای همساز [یا منطقی] چکار می تواند بکند؛ و پیش از هر چیز به ما مجال آنرا می دهد که بدانیم، آدمی واقعا چه "می خواهد". اما عدم اعتبار "عینی" آخرین معیارهای ارزشی ما – که در آنجا همواره پیش شرط است – و فقدان "نورمهایی" که بطور عام ملزم کننده باشند، به گوهر عام علم متعلق نیستند، بلکه این کاستی از خودویژگی آن دوران فرهنگی برمی خیزد که سر نوشتش اینست که: "از درخت دانش" خورده باشد، و دریافته باشد که ما "خود باید به خلق معنای" رویدادهای جهان "توانا باشیم"، "تنها یـــــــك التقاط گرایی خوشبینانه ۵۰۰ می تواند خود را در برابر جدیت انکارناپذیر این وضع عینی یا بطور تئوریک بفریبد و یا از پی آمدهایش بطور عملی شانه خالی کند" (نظریه ی علم / ص ۱۵۴). اگر هنوز فرقه های مذهبی و "پیامبران" بزرگ وجود داشتند، آنگاه "ارزشهایی" که اعتبار عام داشته باشند نیز می توانستند وجود داشته باشند. اما از آنجا که آن مذاهب یا پیامبران بزرگ وجود ندارند! تنها جنگی وجود دارد بین "خدایان"، "آرمانها"، "ارزشها" و "جهان بینی" های بسیار که همه ارزش و حق برابر دارند (۲۰). در حالیکه دلیلی ۶ با سه رسمیت شناختن همان امرواقع، یعنی "آناشی در همه ی اعتقادات ژرف"، و با صرف نظر از "فلسفه ی مدرسی متافیزیکی"، کوشیده است از خود "آگاهی تاریخی" معیارهای اعتبار عامی را بیرون کشد و توسعه بخشد، وبر نیز، نه تنها از آن "صرف نظر" کرده است، بلکه بمحض آنکه یکبار دیگر غیرممکن بودن اعتبار عینی داوریهای ارزش ثابت شد، صریحا نفس راحتی کشید. ۷ (هونیگزهایم / منبع یاد شده / ص ۲۹). و این در انطباق با ایده اش از "آزادی انسان" بود که نفس راحتی کشید. بنابراین دقیقا از آنجا که پیش شرطهای نوع انسانی حاصل پژوهش علمی است – پیش شرطهایی که آشکار نیستند اما تا جزیی ترین مورد، تعیین کننده اند –، چون انسان پیش شرط انسان متخصص است، مسئله ی وبر

دیگر نه وظایفی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی تخصصی، بلکه وظایفی در حوزه‌ی فلسفه‌ی اجتماعی هستند؛ یعنی: برجسته‌کردن پیشایی ایده‌های ارزشی-تعیین‌کننده در هر پژوهش منفرد علمی. چنین پژوهشی البته باید از نظر دانشمندان علوم تخصصی ضرورتاً سترون و بیپایه باشد، چرا که از آن - همانطور که وبر خود گاه‌به‌گاه تأکید کرده است (۲۱) - "هیچ بدست نمی‌آید"؛ یعنی چیزی که برای پیشرفت تحلیلی - علمی يك "هیچ" است، اما بازگشتی است فلسفی به درك "معنا"ی ممکن عینیت و شناخت علمی. انگیزه‌ی اصلی در این تأمل و تفکر، تلاش برای یافتن يك "متدلوژی" بیکاره نیست، بلکه این‌مراجعه به معنای عینیت علمی به نوبه‌ی خود ناشی از ایمانی کاملاً معین است؛ یعنی ناشی است از بی‌ایمانی به ایده‌های ارزشی سنتی پژوهش علمی. اتفاقاً عام‌ترین شاخص این ایده‌های ارزشی سنتی ادعای آن دایره برعینیتی نامشروط است. بنابراین آنچه وبر با حربه‌ی علم و برای رسیدن به "عدم اسارت" علمی با آن در اساس می‌جنگد، عبارت است از ایمانی علم به نورهای عینیتی و اثبات‌پذیری علمی‌شان. این عدم اسارت در همان معنایی "علمی" است که مارکس از هنجار "علمی" به مثابه‌ی هنجاری "انتقادی" و از هردوی آنها به مثابه‌ی هنجاری حقیقتاً "انسانی" سخن می‌گوید. در نزد وبر، عدم اسارت علمی حتی در برابر پیش‌داوریهای خود، نشانگر اخلاق والای تئوری است. اما برای وبر آن رفتاری حقیقتاً شایسته‌ی انسان است که از آنچه "موجود و نقد" نیست، پی‌آمدهای مثبتی بیرون کشد. از همین‌روی کشف پرده‌درسر "خواسته‌های نهایی" یا به عبارت دیگر، ایده‌های ارزشی راهبر در پژوهشهای علمی، از سوی او نیز، تنها این هدف را ندارد که: آنها را بطور کلی به مثابه‌ی پیش‌شرطهایی موجود و با اهمیت نشان دهد، تا بعد هم آنها را به حال خود رها سازد، بلکه هدف آن معنای بسیار معین‌تر "جادودایی" "محتوایی آنهاست. هدف واقعاً مثبت رسالات او درباره‌ی تئوری علم، ویران‌سازی ریشه‌ای "توهمات" است. دورساله‌ی نمونه‌وار او درباره‌ی روش و کنیز، نمایانگر ویران‌سازی روش‌وار پیش‌داوریها و داوریهای ارزشی کاملاً معینی است؛ یعنی هدف ویرانگری در پیش‌داوریها و داوریهای ارزشی‌ای هستند که با نقض واقعیت تاریخ انسانی به "عدم اسارت علمی" لطمه می‌زنند؛ پیش‌داوریهایی که برآنند: این امروز يك

"امر منتهی روزمره" شده است که علم - به زبان نیچه - يك "بی‌خدایی علمی" است. مباحث روش‌شناسانه‌ی وبر در تحلیل نهایی از آگاهی نسبت به این موقعیت ویژه - "پس از آنکه طی يك هزاره جهت‌گیری ظاهراً و متمم‌واراً قطعی به سوی شور عظیم اخلاق مسیحی دیدگان را خیره کرده بود" - منشاء می‌گیرند. آنها با همسازی [یا منطق] درونی، نه تنها از بصیرت نسبت به مناقشه‌برانگیز بودن علم و فرهنگ مدرن، بلکه از بصیرت نسبت به جهت‌گیری کنونی ما در زندگی بطور کلی، عزیمت می‌کنند. وبر از انگیزه‌های بنیادی مباحث روش‌شناسانه‌اش همانقدر بخوبی آگاه بود که مارکس از معنای پایسه‌ای نقد خاصش به فلسفه‌ی حق هگل و "روش" این نقد به روشنی مطلع بود. وبر رساله‌ی برنامه‌دار خود را درباره‌ی "اعتبار عینی شناخت علمی / اجتماعی و اجتماعی / سیاسی" با رد سوء تفاهماتی احتمالی پایان می‌رساند که بر اساس آنها گویی این مباحث درباره‌ی روش و دستگاه مفاهیم بخودی خود دارای معنایی هستند؛ اما او به همانگونه نیز دست‌رد بر سینه‌ی "منادیان محتوا" می‌گذارد، مالکانی که نسبت به "ظرافت اندیشه‌ی مدرن" حساس نیستند؛ و سرانجام ضرورت این مباحث ظاهراً سترون را بدین ترتیب بگونه‌ای مثبت مستدل می‌کند:

"همه‌ی کار در حوزه‌ی علوم فرهنگی در دورانی از تخصصی‌شدن - پس از آنکه بوسیله‌ی طرح پرسشهای معینی یکبار به سوی ماده‌ی معینی سمت و سویافت و اصول خود را در روش بدست آورد - به کار بر روی این مواد به مثابه‌ی هدفی در خود می‌پردازد؛ بی‌آنکه ارزش شناخت واقعیتهای منفرد را، همواره آگاهانه بوسیله‌ی آخرین ایده‌های ارزشی کنترل کند؛ آری، بدون آنکه آگاه باشد که خود در این ایده‌های ارزشی ریشه و پایه دارد. و خوب است که چنین است. اما بالاخره زمانی رنگ عوض می‌شود: معنای دیدگاههایی که بگونه‌ای نیندیشیده بکار گرفته می‌شوند، نامطمئن می‌گردد و راه در تاریکی غروب گم می‌شود. نور مسائل بزرگ فرهنگی بیش از پیش کم می‌شود. سپس علم نیز بر آن می‌شود که دستگاه مفهومی‌اش را بجای جایگاهش بگذارد و از ارتفاع اندیشه به جریان حوادث بنگرد." (نظریه‌ی علم / ص ۲۱۴)

همراه با نامطمئن شدن جایگاه‌ها و دیدگاههای سنتی، روش‌ها

و دستگاه مفاهیم^۱ علم نیز تغییر می‌کند. در برابر این بی‌اطمینانی، مسلمان مباحثی که بطور خالص ناظر بر روشن‌اند و به طرح و حل مسائل عینی^۲ نمی‌پردازند، نازا جلوه می‌کنند، اما در موقعیتهای معین در تاریخ انسانی آنها اجتناب‌ناپذیر و مهم می‌شوند، به عبارت دیگر، آنگاه که:

"بدنبال پسرانندن" دیدگاهها "یی که تحت آنها ماده‌ی معینی، موضوع برنامه‌ی قرار می‌گیرد، این تصور پدیدار می‌شود که "دیدگاههای تازه نیز تجدیدنظری را در اشکال منطقی - اشکالی که "دستگاه"^۳ به میراث رسیده در چارچوب آنها کار می‌کرد - مشروط می‌کند، و بدین طریق بی‌اطمینانی درباره‌ی "گوهر" کار خویش نیز ظهور می‌کند. بهر حال اکنون این موقعیت برای تاریخ در عصر حاضر بگونه‌ای مناقشه‌ناپذیر موجود است ۰۰۰" (نظریه علم/ص ۲۱۸)

و بر برجسته‌سازی و جادوزدایی از آخرین معیارهای داوری علمی را که بی‌پایه شده‌اند، در رسالتش در باره‌ی روش و کنیز تا جزئی‌ترین موارد به پیش برده است. تناقضات عجیب و قابل توجهی را که او در آثار روش اثبات می‌کند، به رابطه‌ی روشن‌نشده‌ی "مفهوم و واقعیت" راجع می‌شوند؛ به عبارت دیگر، این تناقضات در تحلیل نهایی ناشی از رابطه‌ی روشن‌نشده‌ی انسان شناس با واقعیت جهان کنونی ماست. در تحلیل روش از رویداد تاریخی یک "زمینه‌ی"^۴ سراسر ناروشن و اعلام‌ناشده باقی می‌ماند، آنهم زمینه‌ای که روش به هیچ وجه نمی‌خواهد هم درباره‌اش روشن‌گری کند، اگرچه که اتفاقاً و دقیقاً همین امر باقی مانده است که در نزد او، پیوند کل را برقرار می‌سازد. روش این زمینه را - که سراسر در کار است - گاهی با نگرش زیست‌شناختی - شدن، "نیروی حیاتی"، و گاهی "اندیشه‌ی خدا" و "فرمانهایی ماوراء انسانی" می‌نامد. بدین ترتیب ایمانی نامعین / معین به مشیت و تقدیر^۵ سرانجام سرشت "تعالی‌گرا"^۶ استدلال منطقی روش را مستدل می‌کند (۲۲)، اگرچه که روش از استناد مستقیم به نظم خدایی محتاطانه اجتناب می‌ورزد. او البته به شیوه‌ی هگل واقعیت را از "ایده‌ها" استنتاج نمی‌کند، اما در عین حال شناخت واقعیت را نیز به امری که به لحاظ انسانی و "امپریک" اثبات‌پذیر است، تقلیل نمی‌دهد. حتی در زندگی اقتصادی نیز باید یک انگیزه و رانش^۷

1-Begrifflichkeit 2-sachlich 3-Betrieb 4-Hintergrund
5-Vorsehungsglaube 6-emanantistisch 7-Trieb

خدایی "رفیع‌تر"، خودخواهی زمینی را محدود کند، و این پیش‌شرط، بگونه‌ای کلیدی تا ساختار منطقی "اقتصاد و دولتی" اش - که وبر آن پیش‌شرط را از آنجا استخراج می‌کند - نفوذ می‌کند. بنابراین روش روش آموزه‌ای متناقض‌سفر و ناهمراز (۲۲) باقی می‌ماند که با شخصیت "ملایم و میانجی‌گر" او منطبق است. اما این روش به هیچ وجه بیان آرمانهایی "روشن و پیگیرانه بکار بسته شده" نیست. این روش به همان اندازه متناقض است که اساساً اتحاد یک پژوهش "فاقد اسارت علمی" با "نظریه‌ی مذهبی" متناقض خواهد بود.

"کار روش بیشتر از آنکه نقطه‌ی مقابل هگل باشد، یک پس‌روی است: در نزد روش، متافیزیک هگلی و تسلط نظری بر تاریخ ناپدید شده‌اند و جایی ساختمانهای متافیزیکی درخشان او را شکل نسبتاً ابتدایی یک ایمان مذهبی صرف گرفته است. اما در آنجا ما متوجه می‌شویم که دست در دست آن، هنوز یک پروسه‌ی ترمیم، یا صریحاً می‌توان گفت، پیشرفتی در عدم اسارت کار علمی - یا چیزی که امروز بطور ناشیانه "فقدان پیش‌شرط" کار علمی نامیده می‌شود - به پیش می‌رود." (نظریه‌ی علم/ص ۴۱)

در اینجا کاملاً آشکار می‌شود که تأکیدات وبر بر "عدم اسارت علمی" (نظریه‌ی علم/ص ۵۶، ۶۳، ۱۵۵، ۱۵۷) بدان معنا نیست که مسئله صرفاً مربوط به تناقضات و ناروشنی‌های "منطقی" (آنگونه که بنا به گفته‌های وبر به کرات روی می‌دهد) باشد، بلکه مسئله اینست که: روش کار علمی و منطقی به نوبه‌ی خود از این طریق دارای "ارزش" وضوح و عدم اسارت است که آن - برخلاف تعبیر مذهبی روش از تاریخ - بیان درک و برداشتی از زندگی است، که خالماً ناسوتی است و به‌سوی "امر روزمره" جهت‌گیری کرده است. آنچه روش "امپریک" او را نشان می‌زند، رهایی ناشی از اسیر نبودن^۱ در ایده‌های فرامانگار است. (نظریه‌ی علم/ص ۲۹)

وبر در مورد کنیز نیز، درست مانند مورد روش روشن می‌کنند که "مفهوم" آزادی^۱ او برچه‌پایه‌ی بنیادی فلسفی‌ای قرار دارد و این مفهوم چه پیامدهایی برای دامنه‌ی خود در منطق و روش علم اقتصاد دارد. در آنجا بزودی آشکار می‌شود که ۰۰۰ کنیز نیز سراسر تحت سیطره‌ی آن آموزه‌ی حق طبیعی "ارگانیک" - که با درکی تاریخی به کار بسته شده - قرار دارد که عمدتاً تحت

1-Unbefangenheit des Nichtbefangenseins

نفوذ مکتب تاریخی حقوق در آلمان همه‌ی قلمروهای پژوهش در کار فرهنگی انسانی را درنوردید.^۱ (نظریه‌ی علم/ص ۱۳۸)

وبر سپس با این پرسش آغاز می‌کند که چه مفهومی از شخصیت^۱ با مفهوم آزادی^۲ کنیز همراه است. نتیجه اینست که از نو چیزی کاملاً انتزاعی آشکار می‌شود، چیزی که اما برای امر مشخص تعیین کننده است. به عبارت دیگر آشکار می‌شود که کنیز شخصیت را مانند يك "ذات" فردی پیشفرض می‌گیرد. وحدت صوری در دستان کنیز به یگانه‌بودنی^۳ ارگانیک/طبیعی بدل می‌شود و آنهم دوباره به مثابه‌ی يك عدم تناقض عیناً موجود تعبیر می‌شود. همراه با این تصور، پیش-دریافت^۴ معینی از چیزی "اخلاقی" وجود دارد اگرچه همانطور که وبر توجه کرده‌است - کل قدرتهای فرهنگی مانند پوریتانیسم، نوعی از انسان^۵ را بوجود آورده‌اند و اتفاقاً نمایشگر همان مهر و نشان "التناقض" اخلاقی است. کنیز نیز مانند روش‌رأسر با يك "زمینه‌ی تاریک" مواجه است، یا نوعی نیروی حیاتی یگانه بمثابة آخرین جوهر محرک در رویداد تاریخی و بمثابة پرنسیپ تفسیرش از آن. افراد و قوم‌ها "با الهام از روح [عصر] رومانیتیک" به مثابه‌ی عواملی جوهری / متافیزیکی پیشفرض گرفته می‌شوند، "نوعی بیرنگ شدن ایمان راسخ و روشر به اینکه" ارواح" افراد و همچنین ارواح قوم‌ها مستقیماً از دست خدا برمی‌خیزند" (نظریه‌ی علم/ص ۱۴۳). کنیز نیز کماکان تحت نفوذ نسخه‌برداری از متافیزیک تاریخ هکلی است. نسخه‌برداری از یک سوی انسان‌شناسی و زیست‌شناسی راه‌کج کرده‌است. سرشت تعالی‌گرایانه‌ی مفاهیم بنیادی او، دریافت این دیدگاه سنتی‌اش را ممکن می‌سازد. نوع واقعی و مفهوم نوع نزد او درهم می‌خزند و او هم موفق نمی‌شود رابطه‌ی بین "مفهوم و واقعیت" را با عدم اسارت علمی روشن سازد (۲۴). عدم موفقیت او در این‌جانب ناشی از موضعی که خالصاً لحاظ "علمی" غلط باشد، یا ناشی از کاستی در دقت "منطقی" نیست، بلکه تنهایی آمد پیش شرطهایی عام - متافیزیکی یا هستی‌شناسانه است که به نوبه‌ی خود در چیزی ریشه دارند که دیلتی آنرا بمثابة ماترک موضع متافیزیکی انسان نسبت به واقعیت مشخص کرده‌است (۲۵). آنچه وبر بطور واقعی آشکار می‌کند،

ناروشتی‌ای خالصاً علمی نیست، بلکه اینست که کنیز، تا آنجا و تا آن حد که هنوز بطور تعیین کننده‌ای جهت‌گیری ناسوتی ندارد، به لحاظ علمی ناروشتن است. آنچه در نزد وبر، با ترك رادیکال دستگاه مفاهیم تعالی‌گرای روش و کنیز تغییر می‌کند، متعاقباً "دستگاه مفهومی" منطقی نیست، بلکه روش بنیادی و هم‌هنگام مفهوم تعیین کننده‌ی خود^۶ "واقعیتی" است که بوسیله‌ی این روش و آن مفاهیم بدینگونه، ونه به گونه‌ای دیگر، برنموده می‌شود. همراه با تغییر واقعیتی که کاملاً بطور ناسوتی و "به لحاظ عینی" بی معنا شده‌است، دستگاه مفاهیم تعالی‌گرا نیز به "ساختمانی" از نوع تیپ ایده‌آل^۱ بدل می‌شود و همه تعاریف "ذاتی ترکیب" اجتماعی ناپدید می‌شوند. سرشت سازنده^۲ و "نام‌گرا"^۳ مفاهیم بنیادی روش وبر و نوع علمیت او ناشی از استلزام بلاواسطه‌ی علم نیستند. همچنین این سرشت در پرتو "پدیدار" نیز بی اعتبار نمی‌شود، و گرنه می‌بایست با پدیدارها تنها بوسیله‌ی "عقل"^۴ بتوان رابطه برقرار کرد. بلکه این سرشت بیانی پیوسته و همساز از موضع کاملاً معین انسان نسبت به واقعیت است. شالوده‌ی "ساختمان" تیپ ایده‌آل انسانی اختصاصاً "بی‌توهم" است که از سوی جهانی به لحاظ عینی بی معنا، عاری از توهم، و تا همین حد "واقع‌گرا" شده، به خویش واگذار شده و اکنون مجبور است معنا و پیوند معنایی عینی، و بطور کلی رابطه با واقعیت را به مثابه‌ی واقعیت "خویش"، نخست برقرار کند و معنایی "خلق کند"، عملاً و نظراً. آنگاه دیگر مفاهیمی چون قوم، دولت و فرد نمی‌توانند مانند ذاتهایی یگانه بازمنه‌هایی ژرفتر قلمداد شوند و تعبیر گردند. اما نه به این دلیل که چنان کاری مطلقاً غیر علمی می‌بود، بلکه به این دلیل که چنان درکی در پیشداوریها و ایده‌آلهای فراماندگار اسیر می‌شد و جهانی که ما در آن "قرار داده شده‌ایم"، چنان پیشداوری‌هایی را دیگر توجیه نمی‌کند. بهمین ترتیب مثلاً تعریف نمونه‌وار وبر از وجود دولت بوسیله‌ی "شانس" جریان یافتن "انواع معینی از عمل اجتماعی" (یعنی عمل اجتماعی انسانهای منفرد) تنها ازین طریق قابل درک است - و از این طریق هم کاملاً قابل درک می‌شود - که این تعریف عملاً بر "واقعیت" دولتی معینی به مثابه الگو استوار است، یعنی دولت معین که ما در آن قرار داده شده‌ایم (۲۶)، دولتی که به این واسطه الگو قرار می‌گیرد که خود يك "نهاد" عقلایی يك "دستگاه"

- 1-Persönlichkeitsbegriff 2-Freiheitsbegriff
3-Einheitlichkeit 4-Vorabegriff 5-Menschentyp
6-Kollektivum() 7-Gattungsbegriffe

است - یا بقول هگل: "دولت عقل" جامعه‌ی بورژوازی، یا بقول مارکس: "عامیتی انتزاعی" برقرار افراد به مثابه‌ی شخص‌های منفرد و خاص - است. اگر وبر (در برابر اشپان)^۱ (۲۷)، معنای صرفاً مربوط به "روش" تعریف "فردگرا" و "عقلایی" اش را تصدیق می‌کند و همراه با مسئله‌ی مرتبط بودنش با ارزش^۲، سرشت محتوی در آنرا نیز انکار می‌کند، این دیگر چیزی نیست، مگر سو تفاهم دانشمند علوم تخصصی با خودش (۲۸). دقیقاً آنچه وبر در مورد روش و کنیز ثابت کرده است، می‌تواند بیش از پیش در مورد خود او صادق باشد: اینکسه، آخرین "پیش‌شرط‌های" جهان‌بینانه تا اعماق ساختار "منطقی" پیش‌رفته و استقرار یافته‌اند. اما آخرین پیش‌شرط تعاریف "فردگرایانه" ی و - - - ساخت "باصطلاح" های اجتماعی اینست که: بعد از آنکه "عینیت‌ها" از هرنوع بدنبال جادوزدایی از آنها (بوسیله‌ی عقلایی‌شدگی) دیگر معنایی قائم به ذات ندارند، امروز تنها "فرد"، حقیقی - واقعی و شایسته‌ی وجود است، یعنی انسانی منفرد برخود استوار. بر عکس، اگر دولت هنوز واقعاً یک جمهور^۳، و انسان به مثابه‌ی انسان یک شهر - وند یا دولت - وند^۴ می‌بود، و نه اساساً شخص خصوصی متعدد نسبت به خویش، در آن صورت تعبیر خود دولت به مثابه چیزی قائم به ذات و "فراگیر"^۵ - و نه تنها تعبیر آن بر اساس شانس وجودی "اش" - نیز بخوبی معنا می‌داشت. بنابراین، در اینجا نیز عدم اسارت علمی وبر به مثابه‌ی "دیگر در اسارت پیشداوریهای فراماندگار نبودن" ظاهر می‌شود. به این پیشداوریها که در وسیع‌ترین معنا "فراماندگارند"، - به داوریهایی که روزمرگی بی‌توهم‌تر جهانی جادوزدایی شده را پشت سر گذاشته‌اند کماکان ایمان به "تکامل عینی" یا پیشرفت - ایمانی که در مارکسیسم هم موجود است - نیز تعلق دارد (نظریه‌ی علم/ص ۲۰۳). این مسئله تنها زمانی به مثابه‌ی امری ضروری پدیدار می‌شود که "لازم می‌شود، به جریان سرنوشت بشریت که از نظر مذهبی تخلیه شده، 'معنایی' ناسوتی و بنابراین عینی، داده شود." (نظریه‌ی علم/ص ۳۲، پانویس ۲/مقایسه کنید با ص ۵۶ و ۶۱) اما این نیاز از دید وبر، یک ناهمسازی در برابر ناسوتی بودن است. در "پرتو" آن [= ناسوتی بودن] اکنون "واقعیت" قرار دارد محور تعبیر این جهان

3-res publica

2-Wertbezogenheit

1-Spann

5-universalistisch

4-Stadt-und Staatsbürger

عینی شده، فرآیند عقلایی شدن است، فرآیندی که جهان از طریق آن خود را جادوزدایی و توهم زدایی کرده است. اما معیاری که وبر بر اساس آن، این واقعیت تاریخ عقلایی شدگی را مورد داوری قرار می‌دهد، ظاهراً نقطه‌ی مقابل عقلایی شدگی است. این معیار عبارت است از آزادی فرد متکی بخود و متعهد در مقابل خود، آزادی "قهرمان انسانی" در رابطه با قدرت عظیم "نظامات"، "جهازات" "دستگاهها"، "سازمانها" و "نهادهای زندگی مدرن که از طریق همین فرآیند عقلایی شدگی پدیدار شده‌اند. این تز را می‌توان اکنون از نزدیک مورد بررسی قرار داد، آنهم از طریق تحلیل معنای اولیه و فراگیر "عقلایی شدگی" که هم هنگام مفهوم‌همتایی است برای تعبیر مارکس از همین پدیده، حول محور "خوبیگانگی".

۲ - "عقلانی کردن" به مثابه‌ی [عنوانی] مسئله آفرین برای بیان جهان مدرن - "این سرنوشت زمانه‌ی ما - با عقلانی کردن و فکسری ساختنی که خاصه‌ی اوست و بیش از همه با: جادوزدایی جهان - است که درست آن آخرین و ظرفیت‌ترین ارزشها از افکار عمومی عقب‌نشینی کرده‌اند." (علم به عنوان شغل دیدیم آن موضوعی که هم منشأ تحقیقات وبر را تشکیل می‌دهد و هم کل آنرا در بر می‌گیرد، خود ویژگی واقعیتی است که ما را احاطه کرده و ما در آن قرار داده شده‌ایم. معلوم شد که اساسی‌ترین انگیزه برای کاوش "علمی" در واقعیت، گرایش به ناسوتی‌گری است. وبر پروپلماتیک ویژه‌ی این واقعیت ما را زیر عنوان "عقلانیت" خلاصه می‌کند. اما وبر به این دلیل می‌کوشد روند عام عقلانسی کردن سراسر زندگی ما را برای خود قابل فهم کند، که عقلانیت حاصل از این روند به شکل خاصی "غیر عقلانی"^۲ و غیر قابل فهم است. چنین است که بعنوان نمونه کسب پول بمنظور تضمین گذران زندگی عقلانی و قابل فهم است، حال آنکه برعکس فعالیت عقلانی شده‌ی خاص کسب پول بخاطر کسب پول - "چنان که خود به مثابه‌ی غایت خود تصور شود" - به شکل خاصی غیر عقلانی است. وبر این واقعیت ابتدایی، و همانقدر تعیین‌کننده، را که هر عقلانی کردن رادیکال، با ضرورتی چون سرنوشت، ناعقلانیت‌هایی^۳ می‌آفریند، در پاسخ به نقد برنتانو

2-irrational

1-Rationalität

4-Brentano

3-Irrationalitäten

به وضوح نشان داده است (جامعه‌شناسی دین، جلد اول، ص ۳۵، پانویس ۱). در آنجا آمده است، مسئله "واقعا" بر سر [نوعی] عقلانی کردن "به قصد گذران غیر عقلانی زندگی" است. عقلانی کردن تنها به این دلیل - اما نه "فی‌نفسه" - نه پدیداری در میان سایر پدیدارها، بلکه بطور خاص پیرامونش برانگیز است و ارزش دانستن دارد.

ویر در پیشگفتار به جلد اول جامعه‌شناسی دین معنای فراگیر و همانقدر پایه‌ای عقلانی کردن را، به مثابه‌ی يك امر واقع، برای تاریخ جهان و انسان‌شناسی نشان داده است. پدیده‌ی عقلانی کردن "راهنمای بزرگ او، نه تنها در جامعه‌شناسی دین و نظریه‌ی علم است، بلکه اساس راهنمای سراسر سیستم او" (فرایر، همانجا، ص ۱۵۷) و همچنین راهنمای آثار سیاسی اوست؛ عقلانی کردن برای او سرشت اساسی روش زندگی غربی بطور کلی، و در یک کلام "سرنوشت" است - هرچند که می‌توان به این سرنوشت مانند مارکس و ویر به اشکال گوناگونی برخورد نموده و آنرا به روشهای متفاوتی تعبیر نمود: از زاویه‌ی جامعه‌شناسی دین و از زاویه‌ی اقتصادی - اجتماعی. تلاش برای توضیح مسئله از زاویه‌ی جامعه‌شناسی دین نیز در تحلیل نهایی نمی‌خواهد چیزی دیگری باشد جز ادای سهمی در همان جامعه‌شناسی عقل‌گرایی (جامعه‌شناسی دین، جلد اول، ص ۵۳۷). (۲۰) خودویژگی [روش] ویر در تحلیل سرمایه‌داری از زاویه‌ی جامعه‌شناسی دین - بگونه‌ای صریحا متفاوت از تحلیل "اقتصادی" مارکس و در تعارضی خیالی با آن - در این نکته نهفته است که او سرمایه‌داری را چون قدرتی متکی بخودشده از "مناسبات اجتماعی تولید"، ابزار تولید و نیروهای مولد در نظر نمی‌گیرد، و بر آن نیست که بدین ترتیب همه چیزهای دیگر را در [سپهر] ایدئولوژی درک کند، بلکه از نظر ویر سرمایه‌داری تنها از این رو که به نوبه‌ی خود در مسیر "پیشبرد عقلانی زندگی" انکشاف یافت، توانست به "سرنوشت‌سازترین" قدرت در زندگی انسان بدل شود. ایمن "عقلانیت" که به عنوان راهنمایی برای تفهم به خدمت گرفته می‌شود در این خلاصه نمی‌شود که عقلانیت چیزی، عقلانیت حوزه‌ی معینی باشد (که چون حوزه‌ای "تعیین کننده" پس حوزه‌های دیگر زندگی را نیز دربرگیرد)، بلکه ویر این عقلانیت را علی‌رغم روش کار رشته‌ی علمی‌اش (بشکل برقراری نسبت‌های علی قابل‌وارونگی بین "عوامل" معین) به مثابه‌ی يك کل می‌فهمد که خود منشاء است و نمی‌توان آنرا به چیز دیگری نسبت داد، یعنی به مثابه

هیات کلی "حفظ زندگی" و "پیشبرد زندگی" که هرچند توسط عوامل گوناگون مشروط می‌شود، اما از خودویژگی برخوردار است - به مثابه‌ی "منش" غربی. این منش جهت‌دهنده (جامعه‌شناسی دین / جلد اول / ص ۲۲۹) در "روح" سرمایه‌داری - بورژوازی؛ و همانطور هم در "روح" پروتستانیسم - بورژوازیسی نمایان می‌شود (جامعه‌شناسی دین / جلد اول / ص ۲۰ و ۲۴) دین و اقتصاد، هر دو، به مثابه‌ی پیکره‌های زنده‌ی دینی و اقتصادی، در راستای این کل جهت‌دهنده شکل می‌گیرند و در تاثیر متقابل مجدداً بر خود را بطور مشخصی بر آن می‌گویند. نه شیوه‌ی اقتصاد بطور بلاواسطه از ایمان مذهبی معینی سرچشمه می‌گیرد نه ایمان مذهبی به شکلی تعالی‌گرا از يك اقتصاد "جوهری"، بلکه هر دو بگونه‌ای "عقلانی" بر زمینه‌ی عقلانیت عام روش زندگی پیکر می‌یابند. برعکس سرمایه‌داری بخودی‌خود، یعنی سرمایه‌داری در معنای ویژه‌ی اقتصادی‌اش را، بسیار کمتر می‌توان به مثابه‌ی منشاء قائمبه‌ذات عقلانیت در نظر گرفت، بلکه بیشتر در واقع این عقلانیت روش زندگی - که در ابتدا از انگیزه‌های مذهبی سرچشمه می‌گرفت - بوده است که ضامن سرمایه‌داری را نیز در معنای اقتصادی‌اش به مقام يك قدرت مسلط در زندگی ارتقا داده است. در مقابل، آنجا که گرایش "به نوع معینی از روش عقلانی زندگی عملی" موجود نبود، انکشاف يك روش عقلانی زندگی اقتصادی نیز با مقاومت‌های بزرگ درونی مواجه بود. اما نیروهای مذهبی و "تصورات اخلاقی از وظیفه" (که پایه‌های خود را در باورهای مذهبی داشتند) از جمله عناصر شکل‌دهنده‌ی روش زندگی در گذشته (۲۱) - در ابعادی که درک آن امروز برای ما به سختی ممکن است - بودند؛ و از این روست که ویر جویای بهم پیوستگی درونی "اخلاق" پروتستانی و "روح" سرمایه‌داری می‌شود. "نزدیکی انتخابی" اینکه بلحاظ درونی بین این دو برقرار است، يك نزدیکی انتخابی بین اعتقاد اقتصادی و اعتقاد مذهبی است؛ هر دو بر یک "روح" یا منش عمومی استوارند که بهترین حامل اجتماعی آن بورژوازی مغرب زمین است.

این روح عمومی "عقلانیت"، علم و هنر را همانقدر زیر سلطه‌ی خود دارد که زندگی حقوقی، دولتی، اجتماعی و اقتصادی جهان انسانی مدرن را. تاثیرى که این عقلانی کردن فراگیر زندگی بدنبال دارد سیستمی از وابستگی

همه‌چانه است؛ يك "قفس پولادین بندگی" است؛ تبدیل عمومی انسان به "بخشی از يك دستگاه" و دسته‌بندی شدن گریزنناپذیر هر فرد در يك واحد تعیین کننده - اقتصادی و همچنین علمی - است؛ و "مع الوصف" (سخنرانی وبر تحت عنوان "سیاست بعنوان شغل" با چنین "مع الوصف"ی بی‌پایان می‌رسد) درست همین عقلانیت برای وبر محل آزادی است. این بهم پیوستگی بین عقلانیت و آزادی را - که در ابتدا تنها به عنوان يك فرضیه مطرح می‌شود - می‌توان بجای بررسی‌های تئوریک وبر، بطور بلاواسطه‌تری از قوهی محرک درونی او در برخورد عملی‌اش به همه‌ی تاسیسات، نظامات، سازمانها و نهادهای عقلانی زندگی مدرن نتیجه گرفت: او به مبارزه با ادعای آنها نسبت به واقعیت متافیزیکی برمی‌خیزد و از آنها به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف استفاده می‌کند.

وبر در رساله‌ی "کنیز و مسئله‌ی ناعقلانیت" به مداخله‌ی پریشش مربوط به آنچه که آزادی اراده^۱ در بررسی‌های تاریخی نامیده می‌شود پی‌ریزاند. "در اینجا دائما "محاسبه‌ناپذیری" رفتار شخصی را می‌بینند و آنرا محصول 'آزادی' می‌دانند و - مراحقا یا در لفاظه - به مثابه‌ی مقام والای انسان و به این ترتیب به مثابه‌ی مقام والای تاریخ در نظرش می‌گیرند؛ آنهم از این طریق که نقش 'خلاق' شخصیت فعال را در مقابل علیت 'مکانیکی' رویداد طبیعی قرار می‌دهند." (نظریه‌ی علم / ص ۴۶) وبر در پانویس مربوط به نقل قول بالا "پاراسایی" ترایتشکه^۲ و ماینه‌که^۳ را در برابر يك باصطلاح "باقیماند"ی غیرعقلانی، در برابر "معبد مقدس" درونی یا "معما"ی شخصیت آزاد به تمسخر می‌گیرد (۳۳) اینک اما آنچه که وبر می‌خواهد در توضیحات بعدی (نظریه‌ی علم / ص ۶۴) نشان دهد، ناآزادی فرد نیست، بلکه این "امر بدیهی" و "متعارف" - که اما همیشه از خاطر می‌رود یا تیره و تار می‌شود - است که این آزادی "خلاق" که بویژه به انسان نسبت داده می‌شود، مشخصه‌ای نیست که بطور عینی موجود بوده و قابل تشخیص باشد، بلکه چیزی است که تنها بر اساس يك "حکم ارزشی" و بر مبنای يك تخمین مشخص و بطور کلی بر مبنای ذهنیت موضعگیری در برابر يك واقعیت "بخودی‌خود" بی‌اهمیت، می‌تواند دیده شود. از نظر وبر محاسبه‌ناپذیری و از اینرو غیرعقلایی

بودن را چنان انعطاف می‌توان علامت مشخصه‌ی کنش انسانی (در مقابل محاسبه پذیری فعل و انفعالات طبیعی) دانست که مثلا بتوان گفت محاسبه‌پذیری وضع هوا بسیار نامطمئن‌تر از امکان از پیش محاسبه کردن رفتار انسانی است. "هر فرمان نظامی، هر قانون جزایی، حتی هر چه که ما در ارتباط با دیگران بیان می‌کنیم، روی بروز اثر خاصی در 'روان' آنها بی 'حساب' می‌کند" که مخاطب آن هستند - البته نه با وضوح مطلق از هر نظر و نزد همه، بلکه با مراحقی که برای هدفی که آن فرمان، آن قانون و آن بیان مشخص به خدمتش گرفته می‌شود، کافی باشد. (نظریه‌ی علم، ص ۶۴)

در حقیقت رفتار انسانی هر چقدر کمتریکنش آزاد باشد، یعنی انسان هر چقدر کمتر اختیار خود را خود درست داشته باشد و آزاد باشد که هر چه می‌خواهد بکند و هر چه نمی‌خواهد نکند، محاسبه‌ناپذیرتر است.

"تصمیم عامل کنش هر چقدر 'آزادانه‌تر' گرفته شود، یعنی هر چقدر بیشتر بر 'محاسبات' 'خود او' استوار باشد و هر چقدر کمتر تحت تاثیر جیسسر 'بیرونی' قرار گیرد و توسط 'تاثیرات' مقاومت‌ناپذیر 'بیرونی' مختلش شود، انگیزه‌ی او - اگر سایر شرایط ثابت بمانند - همانقدر خالص‌تر در چارچوب مقولات 'هدف' و 'وسيله' جای می‌گیرد، و همانقدر کامل‌تر می‌توان در تحلیل عقلانی آن انگیزه ۰۰۰ موفق بود. علاوه بر این 'کنش' هر چقدر - در معنایی که اینجا مورد نظر است - 'آزادانه‌تر' باشد، یعنی هر چقدر کمتر از سرشت 'رویداد طبیعی' برخوردار باشد، سرانجام آن مفهوم - 'شخصیت' اعتبار می‌یابد که 'ذات' خود را در رابطه‌ی درونی استوارش با آخرین 'ارزشهای' معین و با آن 'معناهایی' از زندگی پیدا می‌کند که در فعالیت‌های آن شخصیت شکل هدف بخود می‌گیرند و بدین ترتیب به کنشهای غایت شناختی - عقلانی^۱ بدل می‌شوند، و به همان اندازه چرخش رمانتیک - طبیعت‌گرای^۲ ایده‌ی 'شخصیت'، که بر عکس در 'اقه‌قرای' تار، نامتمایز، مخدوش و بی‌اختیار زندگی شخصی - یعنی در آن ۰۰۰ 'ناعقلانیتی' که بین 'شخص' و حیوان کاملاً مشترک است - به جستجوی معبد مقدس [امر] شخصی نشسته است، رنگ می‌بازد؛ چرا که در پس 'معمای شخصیت' - در آن معنایی که ترایتشکه گاهی و بسیاری دیگر به کرات آنرا بکار می‌برند - همین

رمانتیسیم نهفته است، رمانتیسمی که چه بسا 'آزادی اراده' را به آن مناسبتی طبیعی هم نسبت می‌دهد. ناخوانایی و تناقض این تلاش اخیر با خوی ما در تجربه‌ی بلاواسطه نمایان می‌شود: درست بوسیله‌ی همان عناصر 'غیر عقلانی' کنش‌ایمان است که 'احساس می‌کنیم' یا 'کاملاً [به کاری] وادار می‌شویم، و یا به شکلی که از 'درون اراده' ما بر نمی‌خیزد مشروط می‌شویم" (نظریه‌ی علم / ص ۱۳۲ و ۱۳۳؛ مقایسه کنید با ص ۶۹ و ۱۳۷).

و از آنهم واضح‌تر در بحث با الف. مایر آمده است:

"خطای این فرضیه که: بین 'آزادی اراده' - هرطور هم که فهمیده شود - و 'ناعقلانیت' کنش یک اینهمانی برقرار است ۰۰۰ کاملاً پیداست. 'محاسبه ناپذیری' خاص، به همان اندازه‌ی - اما نه بیشتر - محاسبه ناپذیری 'نیروهای کور طبیعی'، حق ویژه‌ی دیوانگان است. در مقابل، ما آن کنشهایی را که می‌دانیم به شیوه‌ی 'عقلانی' - و بدون حضور 'جبر' جسمی و روانی - انجامشان داده‌ایم، کنشهایی که می‌توانیم در آنها یک 'هدف' بوضوح آگاهانه را از طریق مناسبترین 'وسیله‌ها' - بنا به تشخیص شناخت خود - دنبال کنیم، با بالاترین درجه از 'احساس آزادی' امپیریک^۲ همراهی می‌کنیم." (نظریه‌ی علم / ص ۲۲۶).

بدین ترتیب عقلانیت از این طریق با آزادی کنش همراه می‌شود که به مثابه‌ی عقلانیتی "غایت شناختی" (۳۴)، آزادی است: [از طریق] دنبال کردن هدفی - که خود توسط آخرین ارزشها یا "معانی" زندگی از پیش تعیین شده باشد - بوسیله‌ی محاسبه‌ی آزادانه‌ی وسایل مناسب. در این کنش عقلانی معطوف به هدف، "شخصیت" به مثابه‌ی رابطه‌ی ثابت انسان با آخرین ارزشها، بطور مشخص نقش می‌پذیرد. بدین ترتیب عمل کردن به عنوان شخص آزاد به معنی هدفمند عمل کردن است، و این اما به این معنی است که در انطباق وسایل مفروض با هدف از پیش معلوم و بدین ترتیب در یک پیوستگی "سازگار" و منطقی عمل کنیم. آزادی کنش خود را در وحدت با عقلانیت و از طریق برآورد شانس‌ها و پی‌آمدهای کنش معطوف به هدف، - که هر بار توسط وسایل مفروض مشروط می‌شوند - بیان می‌کند. انسان هرچه آزادانه‌تر ملزومات (وسایل) چیزی (هدفی) را برآورد و محاسبه کند، کنش

معطوف به هدف او عقلانی‌تر و متعاقباً قابل فهم‌تر است؛ اما کنش آزاد همانقدر هم شدیدتر به استفاده از ابزار کاملاً معین وافی به مقصود (و در صورت فقدان ابزار، تحت شرایطی حتی به رها کردن هدف!) وابسته است.

"اتفاقاً درست همانکسی که به لحاظ امپیریک 'آزادانه'، یعنی براساس برآوردها عمل می‌کند، به لحاظ غایت شناختی - به پیروی از وضعیت عینی - به وسایل ۰۰۰ نابرابری برای رسیدن به اهدافش وابسته است. ایمان به 'آزادی اراده' برای کارخانه‌دار درگیر در جنگ رقابت و برای دلال در بورس واقعاً کمکی نیست. او بر برابر این انتخاب قرار دارد که یا به لحاظ اقتصادی از دور خارج شود و یا از اصول کاملاً معین رویه اقتصادی پیروی کند. اگر او - به وضوح به زیان خود - از این اصول پیروی نکند، شاید ما برای توضیح ۰۰۰ زیان او این [امکان] را بزرگه او از 'نیروی اراده' کافی برخوردار نبوده است، در نظر بگیریم. اتفاقاً "قوانین" اقتصاد ملی تئوریک وجود 'آزادی اراده' را - به هر معنایی ممکن که این کلمه در حوزه‌ی امر تجربی دارد - ۰۰۰ لزوماً پیشفرض می‌گیرند" (نظریه‌ی علم، ص ۱۳۳).

این آزادی که خود را به هنگام دنبال کردن آخرین اهدافمان به ابزار مفروض محدود کنیم، نه کم و نه بیش شاخص مسئولیت عمل انسانی است. شناخت ابزار - و فقط ابزار، اما نه اهداف - را "علم" عقلانی بدست می‌دهد (نظریه علم، ص ۱۵۰ و ۵۴۹)، بدین ترتیب علم عقلانی "انجام‌واز این‌رو (!) مداومت" رفتار هدفمند - تئوریک و همچنین عملی - ما را ممکن می‌سازد. برآورد عقلانی ابزار داده شده در رابطه با هدفی که خود در برابر خود نهاده‌ایم و همچنین برآورد عقلانی خود هدف در رابطه با شانس و نتایج به کرسی ناسدن آن، مسئولیت عمل آزاد و عقلانی را پایه‌گذاری می‌کند. "تنش" اخلاقی بین وسیله و هدف (یعنی اینکه دستیابی به اهداف "خوب" ممکن است سوط به کار بست وسایل مشکوکی شود) عقلانیت مسئولیت را به منش معینی بدل می‌سازد. برخلاف "اخلاق اعتقاد"^۱ که ویر آنرا از زاویه‌ی بی تفاوتی‌اش در برابر "پیامدها"، اخلاقی رفتار "غیر عقلانی" می‌داند (در مقایسه با رفتار عقلانی معطوف به هدف^۲، سمتگیری این اخلاق، "عقلانیتی معطوف به ارزش"^۳

است)، اخلاق مسئولیت^۱ براساس وسایل داده شده، شانها و پیآمدهای کنش را "در نظر می گیرد" (مجموعه نوشته های سیاسی / ص ۴۴۲ و ص ۴۴۷)، اخلاق مسئولیت، اخلاقی "نسبی" است نه اخلاقی "مطلق"، چرا که در رابطه با شناخت شانها و پیآمدهای عملی ساختن اهداف خود - شناختی که از طریق برآورد وسایل بدست آمده باشد - قرار داده می شود. همراه با موضعگیری به نفع اخلاق مسئولیت، آدمی به نفع عقلانیت نیز به مثابه عقلانیت^۲ و سیله در خدمت هدف "موضع می گیرد" (۳۵) همپا قرار دادن تئوریک رفتار عقلانی معطوف به هدف، رفتار عقلانی معطوف به ارزش، رفتار انفعالی یا عاطفی و رفتار سنتی^۳ در یک "سیستم"، تنها ظاهرا این موضعگیری را نقض می کند. (اقتصاد و جامعه / جلد دوم / ص ۱۱) - (۳۶) - دلیل واقعی و مقدم وبر بر سرای ترجیح آشکار شما^۴ی "[کنش] عقلانی معطوف به هدف" این نیست که ایسر شما درجه ی بالایی از قابلیت تفهم سازنده را ممکن می سازد؛ بلکه مسئولیت خاص کنش عقلانی معطوف به هدف است. از آنجا که این عقلانیت بدینگونه در منش مسئولیت ریشه دارد، مجدا به ایده ی وبر از "انسان" راجع می شود. (نگاه کنید به بخش سوم همین مقاله) - اما درک وبر از ناعقلانیتی خودویژه که، در درون فرآیند عقلانی شدن شکل می گیرد و انگیزه ی واقعی کاوش او در ایسر فرآیند است نیز همچنین از همان رابطه ی بین وسیله و هدف - که بنیاد مفهوم عقلانیت و آزادی است -، یا در واقع از وارونگی این رابطه، ناشی می شود. این طریق که آنچه در ابتدا تنها یک وسیله ی صرف - برای رسیدن به هدفی که خود به دلایل دیگری از ارزش برخوردار است - بود، خود به هدف یا به غایتی برای خود بدل می شود، امر با واسطه به خود به مثابه ی یک امر هدفمند استقلال می بخشد و از این راه "معنا" یا هدف اولیه ی خود را، یا به عبارت دیگر "عقلانیت معطوف به هدف" ابتدایی خود را که سمت گیری آن به سوی انسانها و نیازهای آنها بود، از دست می دهد. این وارونگی شاخص سراسر فرهنگ مدرن است، فرهنگی که تاسیسات، نهادها و دستگاههایش چنان "عقلانی شده اند" که اینک همینها هستند که بنوبه ی خود، انسانی را که به خود در درون این تاسیسات، نهادها و دستگاهها سامان بخشیده است، چپ

2-affektuelles Verhalten

1-Verantwortungsethik

4-Schema

3-traditionales Verhalten

"نفسی انعطاف ناپذیر" محاط کرده و تعیین می کنند. رفتار انسانی، که ایسر تاسیسات در ابتدا از خود آن ناشی شده اند، مجبور است اینک خود را با آن چیزی مطابق دهد و منطبق بر آن چیزی واقع شود که - به معنی تحت الفظی کلمه - از درون خود آن به خارج جهیده است. این امر را که مشکل فرهنگی واقعی تبدیل "عقلانی شدن" به چیزی غیر عقلانی در همین نکته نهفته است و اینکه در عین حال یگانگی در دیدگاه و تفاوت در داوری نسبت به ایسر پروپلماتیک بین مارکس و وبر همینجا تثبیت می شود، وبر خود به صراحت بیان کرده است. او در سخنرانی خود درباره ی "سوسیالیسم" (مجموعه ی مقالات در باره ی جامعه شناسی و سیاست اجتماعی / ص ۵۰۲)، که یک قدردانی از دستاوردهای مانیفست کمونیست است - و با توجه به اوضاع سیاسی آن زمان قدردانی نسبی برانگیزی بود - پس از توضیح باصطلاح "جدایی" کارگر (همچنین کارگر "فکری") از ابزار کار اینطور جمع بندی می کند: "این همه ی آنچه یی است که سوسیالیسم تحت عنوان 'سلطه ی اشیاء بر انسانها' - و این یعنی سلطه ی وسیله بر هدف (برآورده ساختن نیازها) - می فهمد" (تاکید از ماست) - اما اسفا این وارونگی تناقض آمیز^۱ - این "تراژدی فرهنگ"، آنطور که زیمل آنرا نامیده است (۴۷) - در انطباق با طبیعتش درست آنگاه به آشکارترین شکلی ظاهر می شود که رفتار اقتصادی - عقلانی، یعنی رفتاری که شاخص ترین معیارش اینست که بطور خاص رفتاری عقلانی باشد، وارونه شود. و درست در مسجات که این نکته و چگونگی آن به شدیدترین وجهی معلوم می شود که رماری که تصور می شد خالما عقلانی و معطوف به هدف است، در جریسان فرآیند عقلانی شدن خود با ضرورتی سرنوشت ساز وارونه شده و به عکس خود بدل می شود و بدین ترتیب "غیر عقلایی بودن" بی معنای "روابطی" قائم به ناب و خود مدار را می آفریند که اینک بر رفتار انسانی مسلط اند. سازماندهی عقلانی سراسر روابط زندگی، اتکا به نفس غیر عقلانی سازمان را از درون خود می آفریند و سبب می شود. سراسر کار نظری و عملی مارکس به تبیین و بیان سازی این واقعیت عمومی مربوط اند و سراسر آثار وبر به تفهیم آن. فورمول اسمعی - مارکیستی این وارونگی این است: کالا - پول - کالا: پول - کالا - پول. این انحراف بیمارگونه ی اقتصادی از دید مارکس نیز به معنی پیکره ی

اقتصادی يك وارونگی عمومی است؛ این وارونگی عبارتست از اینکه بطور کلی "شی" بر "انسان"، یا محصول تولید شده (از هر نوع) بر تولیدکننده سلطه دارد. بیان بلاواسطه انسانی این وارونگی، چیزگون شدگی و تخصص یافتگی خود انسان است: انسان متخصص، "خاص و جزئی"، انسانی که بوسیله فعالیت عینی خود به لحاظ انسانی تقسیم شده است. و بر نیز چنین انسان متخصصی را — در انطباق با دستگاه [تولیدی] تخصصی (از هر نوع) — انسان تیپیک^۱ دوران عقلانی شده می دانند و بشکل دوپهلویی او را تأیید می کنند.

تناقض لاینحل علم سیاسی و بر اساسا در اینجا است که همانا دستمبندی شدن گریزناپذیری که در سرشت عقلانی ساختار همه تاسیسات مدرن وجود دارد به محلی برای "خوببودنی" احتمالی تبدیل می شود و قفس "فرمانبرداری" به تنها محدوده برای "آزادی تحرك" — که مسئله و بر به مثابه انسان و به مثابه سیاستمدار همین است — بدل می گردد. او هرگونه ارزش ذاتی را برای همه تاسیسات امروزی انکار می کرد، اما همین تاسیسات را به عنوان وسیله موجود برای رسیدن به هدفی که باید آزادانه انتخاب شود، تأیید می نمود. از سوی دیگر می بایست درست همین بصیرت نسبت به ذهنی بودن آخرین اهداف ارزشگذاری ها و تصمیمات ما، اعتبار عینی و موضوعی تفکر علمی و عمل سیاسی را تضمین کند. در نتیجه همین امر، موضع و بر به يك اپوزیسیون دائمی و به يك دفاع صرف از فرد قائم به ذات درمیان و در برابر يك وابستگی فزاینده به جهان اقتصاد و سیاست بدل شد. تمایزات قاطعانه ای که و بر در تئوری علم و در رفتار عملی خود قائل شد از این قرارند: جدایی بین موضوع و شخص، بی سمن شناخت عینی و ارزشگذاری ذهنی، بین کارگزاری و رهبری، بین اخلاق مسئولیت و اخلاق اعتقاد — اینهمه از همان تنازع پایه ای و یگانه بین آزادی و عقلانسی شدن ناشی می شوند.

آن معیار پنهان ناگفته که بنابر آن غیر عقلایی بودن امر عقلانی شده (جامعه شناسی دین / جلد اول / ص ۲۵، ۵۴ و ۶۲) به مثابه چنین ناعقلانیتی به نمایش درمی آید، چه در نزد مارکس و چه در نزد و بر عبارتست از این پیشفرض که آن هدف اصیل و کاملاً قائم به ذات، آن غایت نهایی همه نهادهای انسانی، نه خود این نهادها، بلکه انسان است، انسانی که همه چیزهای دیگر

"وسایلی" در خدمت اهداف "او" هستند. مثلاً اعتقاد اقتصادی قشر بورژوازی در جامعه — که در ابتدا هنوز اعتقادی "مذهبی"، یعنی بوسیله نیازهای معین انسانی برانگیخته می شد — از این طریق که به دنبال تخلیه محتوای مذهبی اش به يك امرار معاش غیرمذهبی بدل شود، چنانکه آنچه در ابتدا يك وسیله با واسطه برای اهداف مذهبی بود، اینک در خدمت اهداف غیرمذهبی قرار گیرد، هنوز "غیر عقلانی" نمی شود. این اعتقاد اقتصادی ابتدا آنگاه که شیوهی امرار معاش چنان استقلال یافته باشد که — علی رغم تمام عقلانیت ظاهری — دیگر اصلاً هیچ رابطه شفافی با نیازهای انسانی، به مثابهی نیازهای انسانی، نداشته باشد، "غیر عقلانی" می شود. بنابراین فرادستی و خودمحور بودن مناسبات زندگی که تاحد قضیهی قائم به ذاتی رشد نموده اند تحت این پیشفرض به آنچه که هستند — یعنی "غیر عقلانی" — بدل شده اند که امر "عقلانی" همانا خود محوری و اتکا به نفس انسان است — چه انسانیتش را مانند مارکس در افق هستی اجتماعی اش تعیین کنیم و چه مانند و بر آنرا نسبت به فردیت احساس مسئولیت شخصی بسنجیم. اینکه دیدگاه و بر برای تعبیر انسانیت انسان — انسانیتی که سنجی ناعقلانیت است — "سعادت" زمینی نیست، بطور غیر مستقیم از اینجا نتیجه می شود که او به کرات کوشیده است نشان دهد که مثلاً کسب پول آنگاه که خالصاً به مثابهی غایتی برای خود صورت گیرد، البته در برابر "سعادت" و "فایده" ی فرد چیزی کاملاً غیرعقلانی است، اما هرگز ادعا کرده است که این وارونگی — آنطور که ما ممکن است بگوییم: — "قضیه طبیعی" (رابطه ای که برای "حسی که در بند نیست" کاملاً "بی معنا" است) همچنین به نظر خود او نیز بی معنا است! این "ما" در اینجا یعنی "هر کس"، یعنی فاعل غیر مشخص؛ چراکه پیداست که خوش آیند و بر دقیقاً همان پوریتان^۱ هایی هستند که نزد آنها کار حرفه ای و "تجارت" — با فعالیت خستگی ناپذیرش — برای "زندگی اجتناب ناپذیر" شده است و ایمن — به قول و بر — واقعاً هم تنها انگیزش مناسبی است که همزمان آن عنصر نهفته در این روش زندگی را که "اگر از جایگاه سعادت شخصی به آن نگاه کنیم" چنین غیرعقلانی است، بیان می کند. (۲۸) از سوی دیگر همانقدر هم آشکار است که منش خود و بر دیگر منش يك پوریتان مو، من نیست، بلکه منشی کاملاً دنیوی شده

... والبتة نه از آن دست که بتواند به چشم‌پوشی از "معنا" و "تعبیر معیین" فعالیت راضی شود. بود. (نگاه کنید به جامعه‌شناسی دین / جلد اول / ص ۲۰۴) اگر فکر وظیفه‌ی حرفه‌ای - که آشکارا در پس "خواسته‌ی روز" و بر نیز نهفته است - و اگر این شاخص جهان عقلایی شده اینک دیگر صرفاً چون "شیخ" محتوای ایمانی سابقاً مذهبی در زندگی ما در گردش است و هنوز هیچکس نمی‌داند که "چه کسی در آینده در آن قفس زندگی خواهد نمود" (۲۹)، و در حالیکه آشکار است که ویر عقلانی‌شدن فراگیر را نه از جایگاه سعادت به شیوه‌ی مازکیستی بعنوان "ناانسانیت" نفی می‌کند و نه آنرا بعنوان مرحله‌ای از پیشرفت بشریت تایید می‌کند، پس باید پرسید که موضع خود ویر در برابر این واقعیت ناعقلانی عقلانی‌شدن فراگیر، که بیان انسانی آن آدمیت حرفه‌ای و آدمیت متخصص است، چیست؟ چرا او نیز مانند مارکس علیه این "از خود بیگانگی" فراگیر انسان نمی‌جنگد؟ چرا او "همان" پدیده را بهیچوجه مانند مارکس یک "ماتریالیسم منحرف و فاسد از خود دست شستن" نمی‌نامد، بلکه آنرا با مفهوم "عقلانیت" مشخص می‌کند، مفهومی که بلحاظ علمی بی‌طرف است و می‌تواند به گونه‌ای دوپهلوارزیایی شود. آنهم به این دلیل دوپهلو که این مفهوم هم دستاورد خاص جهان مدرن را بیان می‌کند و هم همزمان تمام پرسش‌برانگیزی این دستاورد را. آیا ویر این فرآیند سرنوشت‌گونه‌ی عقلانی‌شدن را در یک آن، نفی و تایید نمی‌کند؟ (۴۰) چرا که: ویر چه چیزی را با تمام شوریدگی شخصی خود شدیدتر به زیر سؤال می‌کشد، جز همین "نظم"، "تضمین" و "تخصیصی شدن" بابرنامه‌ی محاسبه‌شده‌ی زندگی مدرن را در تمام نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی‌اش؛ و چگونه می‌تواند مع الوصف خود را از اولین جمله‌ی جامعه‌شناسی دین تا آخرین سخنرانی‌اش - "علم بعنوان شغل" - به وارونه "فرزند زمانه‌ی خود"، "انسان متخصص" و دانشمند در رشته‌ای تخصصی بداند (۴۱)، چگونه می‌تواند خود را آگاهانه در این جهان قرار دهد و حتی مدافع آن "شیطان" عقلانی‌شدن روشن‌فکرانه و مدافع "گل‌های بدی" باشد؟ یا آنکه او با همان نقل قول از "گل‌های بدی" ^۱ همچنین راز موضع خود را نسبت به همه چیز و همکس، و بدین ترتیب نسبت به عقلانی‌شدن ناعقلانی جهان ماهر

1- Blumen des Bösen (Fleurs du mal)

عنوان یک مجموعه شعر از بودلر (به فارسی تحت همین عنوان ترجمه شده است).

در یک تمثیل فاش کرده است؟ (۴۲) "اگر چیزی باشد که ما امروز دوباره از آن باخبر باشیم این است که: چیزی می‌تواند مقدس باشد، نه فقط با ملاحظه‌ی اینکه: ولو زیبا نیست، بلکه با تاکید بر اینکه: زیرا و تا آنجا که زیبا نیست"، و او در این مورد به شواهدی از انجیل و به نیچه رجوع می‌دهد. و بنا به گفته‌ی ویر این یک "دانایی روزمره" است که "چیزی می‌تواند حقیقت داشته باشد، اگر چنانچه و از این طریق که نه زیبا و نه مقدس و نه نیک باشد"، و او در جای دیگری این امر را "ناعقلانیت اخلاقی جهان" می‌نامد، که البته یک طرفدار مطلق "اخلاق اعتقاد" قادر به تحمل آن نیست. اگر نیکی تنها می‌توانست از نیکی منتج شود و اگر از زشتی تنها زشتی ناشی می‌شد، دیگر "مسئله"‌ی سیاست بعنوان شغل وجود نمی‌داشت. اما اگر بدی "عقلانیت" است، پس دیگر "گل‌های" بدی چه هستند؟ در اینجا به نظر می‌رسد واقعا آن شکافی گشوده شود که از میان آن باید بر وحدت درونی این رفتار دوشقه نسبت به "واقعیتی" که ما را دربر گرفته "و ما" درون آن قرار داده شده‌ایم، "نظر انداخت". وحدت این دوشقی همان پیوند عقلانیت و آزادی (۴۳) است که قبلاً برجسته شده بود؛ و این پیوند را باید اینک با توجه به ایده‌ی ویر از انسان گسترش داد.

این آزادی تنها آنگاه می‌تواند با عقلانیت دروناً در توافق باشد که نه آزادی از این جهان عقلانی‌شده، بلکه آزادی در درون آن "قفس پولادی" باشد، قفسی که انسانی که مستقیماً کاسب نیست را نیز "با جبری غالب تعیین می‌کند و احتمالاً تعیین خواهد کرد، تا وقتی که آخرین سنت را از مواد سوختی فیلی، سوخته و به خاموشی گراییده باشد" (جامعه‌شناسی دین / ص ۲۰۳). اما این آزادی "در درون جهان" بر اساس عقلانی‌شدگی جهان ما، از چه قماشی است؟

۳- عقلانیت به مثابه‌ی شرط مسئولیت شخصی آزادانه‌ی فرد در میسسان فرمانبرداری عمومی

"البته کاملاً" درست است، و همه‌ی تجربیات تاریخی این نکته را تایید می‌کنند، که آدمی اگر همیشه در جهان بسوی چیز ناممکن دست دراز نمی‌کرد، به چیز ممکن هم دست نمی‌یافت. اما کسی که بتواند چنین کاری کند باید

يك رهبر باشد؛ و نه تنها يك رهبر، بلکه — به معنای کاملاً ساده‌ی کلمه — يك قهرمان باشد.

(سیاست بعنوان شغل)

اینکه معنای مثبت عقلانیت برای وبر نقطه‌ی مقابل ظاهری همان عقلانیت است، از بررسی‌های — بنابر قصد — خالما "تاریخی" جامعه‌شناسی — نتیجه نمی‌شود (وبر در اینجا بلافاصله پس از جملات پیشگویانه که در پانویس شماره‌ی ۳۹ نقل کرده است، بحث را قطع می‌کند)، بلکه از نوشته‌های سیاسی‌اش — ویژه از بخش دوم "پارلمان و دولت" (۴۴) و از يك سخنرانی (۴۵) — هر دو نوشته با عقلانی شدن در هیات سیاسی آن، یعنی با بوروکراتیزه شدن و دولتی شدن می‌جنگند. وبر در آن نوشته‌ها در این مورد بحث می‌کند که جنگ جهانی [اول] کاملاً دیگری بود در فرآیند عمومی عقلانی شدن، یعنی در سازماندهی به شیوه‌ی عقلانی محاسبه شده، مبتنی بر تقسیم کار و تخصصی — بوروکراتیک — همه‌ی آن اتحادیه‌های انسانی که در خدمت سلطه‌اند. این فرآیند دامنه‌ی خود را بر شکل زندگی در ارتش و دولت و همانطور هم شکل زندگی در کارخانه، مدارس حرفه‌ای علمی و دانشگاه‌ها را می‌گستراند. امتحانات تخصصی هر چه بیشتر به پیشفرضی برای دسترسی به يك مقام اداری مطمئن بدل می‌شوند. "این امر، همانطور که می‌دانیم، هم‌اکنون همان 'خواستهای واقعی روز' بود که مشترکات توسط منافع دانشگاه‌ها در افزایش تعداد دانشجویانشان و توسط اعتیاد و وابستگی دست‌پروردگان این دانشگاه‌ها به مستمری‌بگیری، حمل می‌شود. چه در درون دولت و چه در خارج از آن." به نظر وبر این تخصصی شدن بوروکراتیک، این واقعیت خشک، در پس "سوسیالیسم آینده" نیز نهفته است. (۴۶) این ["سوسیالیسم آینده"]، حتی اگر در تلاش دستیابی به نقطه مقابل این وضع باشد، نهایتاً قدرت بوروکراسی‌ای را تقویت خواهد کرد که مهر خود را بر عصر حاضر و همچنین بر آینده‌ی نزدیک کوبیده است.

"بلحاظ تئوریک بخوبی قابل تصور می‌بود که سرمایه‌داری خصوصی هر روز بیش از پیش از دور خارج شود — هرچند که این امر برخلاف رویاهای برخی ادیبان (که سرمایه‌داری خصوصی را نمی‌شناسند) مسئله‌ی کوچکی نیست و مطمئناً نتیجه‌ی این جنگ نیز نخواهد بود. اما فرض کنیم این امر ر و زی واقعیت بیابد. نتیجه‌ی عملی آن چه می‌شد؟ شکستن قفس پولادین کسار حرفه‌ای مدرن؟ نه! برعکس: نتیجه این می‌شد که اینک اداره‌ی واحدهای

تولیدی دولتی یا واحدهایی که بهر شکل 'تعاونی' شده‌اند نیز بوروکراتیک — شود." (نوشته‌های سیاسی، ص ۱۵۰)

این "ماشین جاندار" که از طریق "تعلیم و تخصص عقلانی در رشته‌های خاص" مشخص می‌شود، دقیقاً مانند ماشین بیجان، يك "روح منجمد" است. " [این "ماشین جاندار"] در وحدت با ماشین مرده در کار است تا قفس آن فرمانبرداری در آینده را بسازد که شاید روزی انسانها ۰۰ مجبور شوند عاجزانه به آن گردن گذارند، اگر قرار باشد تامین شدن و اداره شدنی که صرفاً بلحاظ فنی خوب است، یعنی تامین و اداره شدن به شیوه‌ی عقلانی و از جانب کارمندان، آخرین و تنها ارزشی باشد که باید درباره‌ی شیوه‌ی اداره‌ی مقتضیاتشان تصمیم بگیرد. چرا که این کار را بوروکراسی آنقدر خوب انجام می‌دهد که با هرگونه ساختار دیگر سلطه قابل مقایسه نیست." (نوشته‌های سیاسی، ص ۱۵۱)

"و آنگاه نوع 'ارگانیك'، یعنی نوع شرقی — مصری تنظیم امور جامعه — در تقابل با این نوع [موجود] که چون يك ماشین، شدیداً عقلانی است — طلوع می‌کند. چه کسی می‌خواهد انکار کند که آینده آستن چنین چیزی، به مثابه‌ی يك امکان، است؟ ۰۰ حال فرض کنیم که دقیقاً همین امکان، يك سرنوشت گریزناپذیر باشد؛ آنگاه چه کسی بر وحشت ادیبان ما از این مسئله لبخند نخواهد زد که در آینده این تصور سیاسی و اجتماعی می‌تواند برای ما به میزانی زیاد از حد 'فردیت' یا 'دموکراسی' یا چیزی نظیر آن به ارمغان آورد و اینکه 'آزادی حقیقی' ابتدا آنگاه خواهد درخشید که 'آناشی' فعلی در تولید اقتصادی و در 'دستگاه حزبی' پارلمان ما به نفع 'نظم اجتماعی' و 'تنظیم ارگانیك' — یعنی به نفع پسیفیم^۱ عجز اجتماعی در زیر بال قدرت کاملاً گریزناپذیر: بوروکراسی در دولت و اقتصاد! — از بین رفته باشد. با توجه به این واقعیت اساسی که بوروکراتیزه کردن آنچنان در پیشروی است که دیگر نمی‌توان جلوی آنرا گرفت، پرسش مربوط به اشکال سازمان سیاسی در آینده، بطور کلی تنها می‌تواند به این شکل طرح شود: ۱- با توجه به غلبه‌ی گرایش به سوی بوروکراتیزه کردن، اساساً چگونه هنوز ممکن است هر نوع بقایای آزادی تحرکی "فردگرایانه" — به هر معنا — را نجات داد؟ ۰۰ (نوشته‌های سیاسی، ص ۱۵۲)

وبر هشت سال پیش از آن نیز (۱۹۰۹) تقریباً با همین اصطلاحات به

مقابله با منادیان عقلانی کردن حوزه‌ی امور اداری و سیاست برخاست، هرچند او خود از "عدم امکان جلوگیری" از پیشروی این "ماشین انسانی" یقین داشت. به نظر وبر، بنابراین پرسشی که می‌تواند مطرح شود، این نیست که چگونه می‌توان در این‌طور تغییری ایجاد نمود (مارکس) - زیرا این شدنی نیست -، بلکه این است که: این روند چه چیزی "به دنبال خواهد داشت"؛ و این پرسش بنا به آنچه تاکنون گفتیم، به این معنی است که: با توجه به "وسایل" موجود و با همسازی‌ای منطقی از زاویه آخرین ارزشها، چه چیزی را باید هدف قرار داد و خواست. زیرا این "شوق دانشجویان امروزی ما نیز" در دفاع از بوروکراتیزه کردن، آرمی را "به تردید می‌اندازد"،

"گویی که قرار است ما آگاهانه و عامدانه به انسانهایی بدل شویم که به 'نظم' نیاز دارند و دیگر هیچ؛ انسانهایی که اگر این نظم حتی یک لحظه هم به لرزه درآید، عصبی و بزدل می‌شوند؛ انسانهایی که اگر از خوانایی با این نظم جدا شوند، درمانده می‌شوند. ما هم اینک بی‌آنکه بدانیم بدانوی پیش می‌رویم که جهان دیگر جز این انسانهای اهل نظم چیز دیگری را نشناسد. و بنابراین پرسش مرکزی این نیست که چگونه این روند را بازهم تقویت و تسریع کنیم، بلکه اینست که چه چیزی در برابر این ماشین قرار دهیم تا باقیمانده‌ای از بشریت را از این قطعه قطعه شدن روح، از این سلطه‌ی مطلق ایده‌آل‌های بوروکراتیک زندگی، برکنار بداریم." (مجموعه‌ی مقالات در باره‌ی جامعه‌شناسی و سیاست اجتماعی/ص ۴۱۴/دو تاکید آخر از ماست)

این سخنرانی با یک هم‌آوردطلبی که به‌گونه‌ای تحریک‌کننده ضد اخلاق‌گرایانه بود و چنین محتوایی داشت به پایان می‌رسد: بهتر است امروز "گسترشی در حیطه‌ی دخالت سرمایه‌داری خصوصی در پیوند با کارمند-پیشه‌گی صرفاً تاجرانه‌ای که راحت‌تر در معرض رشوه‌خواری قرار می‌گیرد" داشته باشیم تا "هدایتی دولتی توسط کارمند-پیشه‌گی شدیداً اخلاقی آلمانی که به کمک اتوریته، بهتر از آنچه هست جلوه داده می‌شود".

بدین ترتیب براساس نظر وبر، در برابر عدم امکان جلوگیری از عقلانی‌شدن بوروکراتیک، بطور کلی تنها می‌توان پرسید اساساً چگونه هنوز ممکن است با توجه به این گرایش غالب به عقلانی‌کردن سراسر زندگی، باقی‌مانده‌هایی از "آزادی فردگرایانه‌ی تحرک" - به هر معنای - را نجات

داد! این آزادی تحرک ضمن همان چیزی است که وبر - نه اینکه واقعاً "نجات داده باشد" بلکه - داشا برای آن جنگیده و آنرا بدست آورده است، تقریباً بخاطر خود جنگد. این آزادی تحرک را کسی مانند ژاکوب بورکهارد^۱ برای خود نجات داده است، آنهم از طریق عقب‌نشینی آگاهانه به سپهر "خصوصی" و فرهنگ "اروپای کهن" (۴۷)، و دانشمندی از نوع گوتهاپن^۲ (۴۸) نیز آنرا بشکلی نیمه‌کاره برای خود نجات داده است، در جاییکه وبر این آزادی را از راه جنگ دائمی بدست آورده است. آنهم از این طریق که خود را بشکلی تحریک‌کننده و فعال دقیقاً در این جهان قرار داد تا با عملی سرشار از چشم‌پوشی و کناره‌گیری در درون این جهان بر علیه آن تاثیر گذارد (جامعه‌شناسی دیسن ص ۲۰۳). پرسش اما این است: چگونه و برای چه؟ برای آنکه بتوانیم به این پرسش نهایی پاسخ دهیم به دیدی اجمالی و خلاصه در مورد آن به پیوستگی معنایی عمومی که پدیده‌ی عقلانی‌شدن در چارچوب آن قرار دارد، نیاز داریم. عام‌ترین و موثرترین موفقیت عقلانی‌شدن، آنچیزی است که وبر بویژه در پرتو "علم" نمایش داده است: یک جادو‌زدایی اساسی از جهان (نظریه‌ی علم، ص ۵۳۵) آن جادویی که در دورانهای گذشته بر رابطه‌ی انسان با جهان احاطه داشت، - به بیانی عقلانی - ایمان به معنای "عینی" از هر نوع ممکن بود. با جادو‌زدایی از این جادو این ضرورت حاصل می‌شود که از "معنای" عینیت‌مان را جویا شویم، و چنین است که وبر بویژه جویای معنای علم می‌شود. همه عینیتها با از دست دادن معنای عینی خود بدنبال عقلانی‌شدنی که انسان به انجام رسانده است، حال در شکلی کم و بیش جدید به منظور تعیین معنایشان در خدمت ذهنیت انسان قرار می‌گیرند. این جادو‌زدایی جهان که پرسش در مورد معنا را برمی‌انگیزد برای رابطه‌ی خود انسان با جهان به معنای یک توهم‌زدایی^۳ ژرف است: "عدم اسارت" علمی. "شانس" مثبتی که در این یاس انسان و در آن جادو‌زدایی جهان از طریق عقلانی‌شدن نهفته است، تأیید "هوشیارانه"ی زندگی روزمره و "خواسته‌های آن" (۴۹) می‌باشد، تأیید زندگی روزمره در عین حال انکار هرگونه فرماندگاری است، همچنین فرماندگاری "پیشرفت". آنگاه پیشرفت تنها قدم پیش‌گذارندگی همراه با

1-Jakob Burckhardt

2-Gotheins

3-Disillusionierung

رنج و تسلیم در مسیر از پیش تعیین شده‌ی سرنوشت معنی خواهد داد. در مقایسه با هرگونه ایمان فرماندار، این ایمان به سرنوشت زمانه و به رنج کنش زمانمند بی‌ایمانی‌ای مثبت است. اما جنبه‌ی مثبت این فقدان ایمان نسبت به چیزی که از سرنوشت زمانه و از خواسته‌ی روز فراتر رود - فقدان ایمان به ارزشها، معناها و اعتبارهای عینا موجود - در ذهنیت مسئولیت عقلانی بمثابه‌ی یک مسئولیت ناب خود فرد در برابر خود، نهفته است. سرشت - نشان کلییدی این فردیت (۵۰) که وبر آنرا در گیومه قرار می‌دهد، از طریق تمایز بین دو نوع اساسا متفاوت از مسئولیت تعیین می‌شود. کارمند متخصص - مانند هرانسان متخصص عقلانی شده - در برابر خویشتن خویش بمثابه‌ی فردی متعلق به خود مسئول نیست، بلکه همیشه با توجه به مقاض در برابر نهادی که در آن به کار مشغول است، یابیه عبارت دیگر در برابر "خود" به مثابه‌ی یکی از وابستگسان به این نهاد مسئول است. در مقابل یک سیاستمدار واقعا "رهبری کننده" یا یک سرمایه‌دار "اداره کننده"، این آخرین بازماندگان "دوران قهرمانی سرمایه‌داری" به مثابه‌ی فردیت انسانی با مسئولیت شخصی خود عمل می‌کند. عمل او درست آنگاه نامشولانه است که بخواهد مسئولیتی مانند یک کارمند داشته باشد. (نوشته‌های سیاسی، ص ۱۵۲ و ص ۴۱۵). بنابراین موضعی که وبر در این جهان عقلانی شده می‌گیرد، موضعی که "متدولوژی" او را نیز تعیین می‌کند موضعی متوقف شدگی عینا بی‌توقف و بی‌پایه‌ی فردی نسبت به خود مسئول، بوسیله‌ی خود اوست. فرد به مثابه‌ی "انسان"، که در این جهان فرمانبرداری قرار گرفته است، به خویشتن خود متعلق بوده و بر خود استوار است.

پیش‌فرض این موضع اما، همانا آن جهان "اساسنامه‌ها"، نهاده‌ها، سازمان‌ها و امنیت‌هاست، که او با آنها مقابله می‌کند. موضع وبر خود جهان را در نظر دارد و اساسا یک اپوزیسیون است، طرف مقابل او مخالفی است که به خود او تعلق دارد. معنای مثبت آن "آزادی تحرك" که برای وبر مهم بود، این است که [آدمی] در درون این جهان و بر علیه آن اهداف خود را به کرسی نشاند، اهدافی که نه توسط این جهان، اما برای آن محاسبه شده‌اند. "دموکراسی رهبران با 'ماشین'، در مقابل دموکراسی بی‌رهبر، اما همچنین در مقابل رهبرانی که چیزی برای رهبر کردن ندارند، چرا که خود را به زیر یوغ "ماشین" نمی‌کشند - این آن فرمول خشن سیاسی برای حرکت بنیادی وبر بر بستر تضاد است - وبر با این تأیید نهایی بارآوری تضاد بهشت در مقابل

مارکس قرار دارد. مارکس از این نظر، و نه تنها از این نظر که می‌خواست "تضاد" های جامعه‌ی بورژوایی را در اساس رفع کند^۱، یک هکلی باقی ماند. هر چند که مارکس بر آن نبود که مانند هگل، جامعه‌ی بورژوایی را از طریق حفظ آن در یک دولت مطلقا سازمانیافته، رفع کند، بلکه از طریق از بین بردن کامل آن در جامعه‌ای تمامایی تقابل. در مقابل نیروی محرك سراسر رفتار وبر تضاد برسمیت شناختن جهان عقلانی شده با [حفظ] گرایش در مقابل آن - یعنی گرایش به آزادی مسئولیت فردی - بود، تضادی که همواره از نو بر آن غلبه می‌شد.

بیان بلاواسطه‌ی انسانی این تضاد پایه‌ای، تضاد درون - انسانی بین انسان و انسان متخصص است. از اینرو وحدت عقلانیت و آزادی به‌موثرترین وجهی بوسیله‌ی آن موضع ویژه‌ای مستند می‌شود که وبر به مثابه‌ی انسان در برابر خود به مثابه‌ی "انسان متخصص" گرفت. و در اینجا نیز وحدت و اگرایی منافع تخرمی او بر وحدت یک تضاد انسانی منطبق است. وبر هرگز و در هیچ مناسبتی به مثابه‌ی یک تمامیت [واحد] ظاهر نشده است، بلکه همیشه و هر بار به مثابه‌ی فردی وابسته به یک سپهر معین، در این یا آن نقش، به مثابه‌ی این یا آن [کس] ... "در نوشته‌هایش به مثابه‌ی دانشمند امپریست، از پشت تربیون استادی به مثابه‌ی یک معلم آکادمیک، بر سکوی سخنرانی به مثابه‌ی یک فرد حزبی و در نزدیکترین محافل خصوصی به مثابه‌ی یک انسان مذهبی" (۵۱). اما فردیت وبر در خود ویژگی تمامیت آن، دقیقا بوسیله‌ی همین جدانگاه داشتن سپهرهای زندگی - که بیان تئوریک آن "بری بودن از ارزشهای اعتباری" است - اعلام وجود می‌کند. در اینجا نیز پرسش برای وبر همان پرسش مارکس نبوده است: یافتن راهی که بوسیله‌ی آن انسانهای خاص جهان عقلانی شده، یعنی انسانهای متخصص، همراه با تقسیم کار بتوانند رفع شوند؛ بلکه پرسش وبر اینست که انسان به مثابه‌ی انسان، چگونه می‌تواند در میان این انسانیت خود، که بگونه‌ای گریزناپذیر "قطعه‌قطعه شده است"، مع الوصف آزادی مسئولیت شخصی فرد را در مجموع حفظ کند. و در اینجا نیز وبر این انسانهای - به زبان مارکس - از خود بیگانه را در اصل تأیید می‌کند، زیرا دقیقا همین شکل هستی است که نهایت "آزادی تحرك" را نه اینکه به آنها داده باشد یا برایشان ممکن ساخته باشد، بلکه بر آنها

تحمیل نموده است. در میان این جهان تخصصی شده و تعلیم یافته‌ی "انسانهای متخصص و بدون روح و انسانهای اهل لذت و بدون قلب"، به نیتِ — روی شوریده‌ی نفی، امروز اینجا و فردا آنجا تاثیرگذارند و هر بار به يك قفس "فرمانبرداری" حمله‌بردن و از میان آن گذشتن — این بود معنای "آزادی تحرك". و بر دقیقاً همانگونه که در حوزه‌ی سیاست، سیاستمدار واقعاً رهبری کننده و سرمایه‌دار — یعنی فرد — را به مثابه‌ی فردی پیشفرض قرار می‌دهد که در فرون چارچوب بوروکراتیزه شدن اجتناب‌ناپذیر عمل می‌کند و اثر می‌گذارد دقیقاً همانطور هم برای او نجات فرد انسانی بطور کلی عبارتست از نجات، در میان و با توجه به انسانهای متخصصی که تخصص تا مغز استخوانشان رسوخ کرده است. و از طریق پذیرش سلطه‌ی این سرنوشت، خود را ضامن در برابر آن هم قرار می‌دهد، اما این "در برابر قرار دادن" يك پیشفرض دائمی دارد، و آن اینست که او خود را قبلاً زیر سلطه‌ی آن سرنوشت قرارداده باشد. همینطور هم دفاع و بر از با مطلق آنارشی در تولید اقتصادی صرفاً به لحاظ انسانی منطبق است بر دفاع او از حق هر فردیتی (۵۲)، به مثابه‌ی فردیت، — از حق "آخرین قهرمان انسانی" — و مع الوصف و بر نه در این مورد آنارشیت است، و نه در مورد دیگر — به معنای متعارفی کلمه — فردگراست. و البته می‌خواهد "روح" را از غلبه‌ی "انسان اهل نظم" نجات دهد، اما این "روح" نیز آن روح احساساتی "مکانیک ذهن" راتنه‌ناو^۱ نیست، بلکه روحی است در میان بی‌قلبی محاسبه‌ی انسانی (۵۳). و به این ترتیب برای و بر فرد، به مثابه‌ی فرد — و این آن چیزی است که برای او به مثابه‌ی امر انسانی اهمیت دارد —، به معنی يك کل تجزیه‌ناپذیر نیست که برفراز یا در خارج شیوه‌ی هستی — بنا به امر واقع — تجزیه‌شده‌ی انسانهای متخصصی مدرن قرار داشته باشد؛ بلکه يك انسان آنگاه فرد است که [نیروی] خود را هر بار در هر يك از نقشه‌های منفردش کاملاً بکار ببندد — حال مسئله چه این باشد و چه آن؛ چه بزرگ باشد و چه كوچك (۵۴). به نیروی این نوع از فردیت بود که و بر می‌توانست درباره‌ی همه چیز نظریه‌هایی بدهد و در عین حال درباره‌ی هیچ چیز نظر نهایی ندهد، خود را محدود کند و در عین حال محدود نکند — خود را در هر موقعیت موجود قرار دهد و در عین حال روی پای خود بایستد. این فردگرایی که ایده‌ی

و بر از انسان در آن خلاصه می‌شود، البته توان آنرا ندارد که این قفس وابستگی و تعلق را، بطور کلی این قفس فرمانبرداری را بشکند، اما قادر است آن را در هر مورد برای شخص خود بشکافد. بنابراین چشمپوشی آگاهانه‌ی و بر از "انسانهای همه‌جانبه"، اینکه او خود را به کار تخصصی انسان متخصص محدود می‌کند — این "پیشفرض عمل ارزشمند در جهان امروز بطور کلی" — [نوعی] چشمپوشی است که همزمان چیزی بلندمرتبه را طلب می‌کند؛ و آن اینست که در میان "تقسیم‌شدگی روح به قطعات كوچك" و علی‌رغم آن هر بار تمام توان خود را بکار ببندیم — به نیروی شوریدگی عمل فی‌نفسه منفرد — زیرا چیزی که انسان نتواند با شوریدگی انجامش دهد، برای او به مثابه‌ی انسان هیچ ارزشی ندارد. (نظریه‌ی علم، ص ۵۲، تاکید از ماست) و بر در میان کوششهای خود برای نیل به عینیت سیاسی و علمی بوسیله‌ی این "اهریمن" شوریدگی‌اش — که آنرا می‌توان بت بشریت خدازدایی شده نیز نامید — به مثابه‌ی علت بی‌علت اهداف خود با ایمان به اهداف، تاسیسات و مفاهیم به لحاظ عینی پرورش، به مثابه‌ی بت پرستی و خرافه‌گویی جنگیده است — برای نجات قهرمان انسانی. برای رسیدن به این مقصود — آنطور که هونیگزهایم اشاره می‌کند — نهایتاً روش جامعه‌شناختی ویران‌سازی همه‌ی ادعاهای بی‌چون و چرا نسبت به ارزش از جانب نمایندگان نهادها، به او خدمت کرد. ضمناً درست همین "جامعه‌شناسی" در خدمت این آزادی تحرك قرار گرفت. آنچه که و بر با این روش برای خود آفرید، يك "سکوی سلطیت" بود، که اینك قهرمان انسانی — به معنای کاملاً ساده‌ی کلمه — می‌بایست بر روی آن بایستد و فعالیت کند. (۵۵) اما بیان روشنفکرانه‌ی این انسانیت آنچیزی است که و بر آنرا "صداقت ساده‌ی روشنفکرانه" نامیده است، صداقتی که در این امر نهفته است که آدمی به خود "در مورد آخرین معنای اعمال خودش" (۵۶) "حساب پس دهد". ایده‌ی این آزادی انسانی نه تنها در تقابل با آن فردگرایی متوسطی قرار دارد که هگل و مارکس تحت عنوان آزادی کوتاه‌بینانه‌ی دلخواه شخصی بیان می‌کنند، بلکه همچنین در تقابلی حاد با آن "آزادی" است که مارکس می‌خواست در آن انسان را به لحاظ انسانی رها کند، و برای او این آزادی "والاخرین جماعت" بود. این ایده‌ی مارکس بنظر و بر يك ناکجاآباد^۱ بود و لابد

برای مارکس هم قهرمان انسانی وبر "زنده کردن ارواح مردگان" دوران قهرمانی بورژوازی به نظر می آمد، دورانی که "واقعیت خشک" آن "ناقهرمانانه" و تنها "شبحی" از دوران بزرگی آن است. (۵۷) برای مارکس آنچه که وبر یسک "سرنوشت گریزنایفیر" می دانست، چیزی بیشتر از "پیش تاریخ" بشریت نبود؛ و آنجا که بنا به نظر مارکس تاریخ واقعی می بایست آغاز شود، برای وبر اخلاق يك "اعتقاد" بی مسئولیت شروع می شد. این تفاوت در جهان بینی و ایده ی آنها از انسان در گوناگونی دیدگاه های اصلی شان برای تعبیر جهان بورژوازی - سرمایه داری مدرن به نمایش درمی آید؛ نزد وبر "عقلانیت" و نزد مارکس "از خود بیگانگی".

ترجمه ی: رضا سلحشور و امیر هاشمی

یادداشتها

۱- پیروزه نگاه کنید به:

k. Mannheim; Ideologie und Utopie, 1920; S. Landshut; Kritik der Soziologie, 1929; H. Freyer; Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930; E. Lewalter, Wissenssoziologie und Marxismus, Arch. f. Soz. u. Sozpol. 1930, 64/1 und: Die Moral der Soziologie, Neue Jahrb. f. W. u. J. 1931, Heft 5.

۲- نگاه کنید به:

P. Honigshaim; Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg, Kölner Vierteljahreshefte, f. Soziologie V, 3, 1956.

۳- نگاه کنید به:

P. Honigshaim; Max webers geistesgeschichtliche Stellung, Die Volkswirte, 29. Jhg.

H. Freyer; a. a. O. S. 156 در مقابل مقایسه کنید با:

۴- از شعری که توسط ماریانه وبر در آغاز بیوگرافی وبر قرار داده شده است.

۵- وبر پیوند درونی شوریدگی و جانبداری را با عینی گرایی در سخنرانیهایش در باره علم و سیاست به مثابه ی شغل، مورد اشاره قرار می دهد و در اثر زیر تکرار می کند. (W. L., S. 530 und 533; Ges. Polit. Schr., S. 404 und 435.)

هگل تعبیر از همین پیوند را در مقدمه به فلسفه ی تاریخ بدست داده است.

۶- در این باره نگاه کنید به:

ch. Steding, Marburger Diss. 1931: "Politik und Wissenschaft bei Max Weber"

در اینجا خودنمایی تاریخی وبر در تفسیر پیامبری در دین باستانی یهودیه طرز قانع کننده ای ارائه شده است. (نگاه کنید مثلاً به: Rel. Soz. III, S. 319ff.

۷- نگاه کنید به: Ges. Aufsätze z. Sozial. u. Sozialpol., S. 504ff

۸- در این باره نگاه کنید به

J. Luppel; Lenin und die Philosophie, S. 8ff., Marxist. Bibl. 15

۹- از سخنرانی کارل یاسپرس در یادبود وبر.

۱۰- از نامه ای از M. Hess در ۱۸۴۱، در: MEGA, I, 1/2, S. 260ff.

۱۱- منبع ۹.

۱۲- لاسال نیز مانند مارکس قانون بازار را به مثابه ی "سرنوشت سرد کهنه ی جهان

■ ترجمه فوق از متن آلمانی نوشته ی لُویت تحت عنوان "ماکس وبر و کارل مارکس" در کتاب

Karl Löwith; Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart, 1960

صورت گرفته است. بخش دوم این نوشته که مربوط به دیدگاه مارکس است، در شماره ی آینده خواهد آمد.

بورژوازی "توصیف می‌کند.

۱۲ - نگاه کنید به :

E. Wolf; Max Webers etischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik, Logos, XIX, 3.

۱۴ - اینکه جملاتی مستقیماً بدنیال جمله‌ی فوق می‌آیند و شامل تعیین‌تئوریک واقعیت می‌شوند، نامربوطند را لندزهوت در "نقد جامعه‌شناسی" مورد اشاره قرار داده‌است. اما اگر در پایین به عدم تناسب موضوعی "دستگاه مفاهیم" و بر خوردی نمی‌شود، از آنروست که بنظر می‌رسد که این دستگاه مفهومی - در تمایز با مورد لندزهوت - به این مسئله بستگی ندارد که: "طرح پرسش" ویر را با آن دسته‌بندی و برداشت تئوریکی از واقعیت بسنجیم که نزد مارکس وجود دارد، بلکه اینکه بی‌توجه به پرسش انگیزی متدلوژی و دستگاه مفاهیم ویر، خودویژگی مستقل دیدگاه محسوری او در تفسیر سرمایه‌داری را در تمایز امیلیش با تعبیر مارکسی برجسته کنیم.

۱۵ - مقایسه کنید با: Freyer a.a. O.S. 156ff.

۱۶ - این قاعده را کرش و لوکاخ به مثابه‌ی استثنا تأیید می‌کنند. نگاه کنید به :

und K. Korsch; Marxismus und Philosophie (S. 102ff.)
G. Lukàcs' "Geschichte und Klassenbewusstsein" (S. 115ff. und 198ff.)

۱۷ - بویژه نگاه کنید به :

"Wissenschaft als Beruf", W.L., S. 527, 535 und 551

در ضمن نگاه کنید به :

"Sozialismus" (Ges. Aufs. z. Soziologie u. Sozialpol., S. 498), Rel. sol. I, Vorbemerkung, S. 3 und W.L., S. 60ff und 213.

۱۸ - نگاه کنید به :

P. Honigsheim; Max Weber als Soziologe, Kölner Vierteljahreshefte f. Sozialwiss. I, 1, 1921, S. 38ff.

۱۹ - در مورد تر "عاری بودن از ارزشهای اعتباری" با آثار زیر مقایسه کنید :

P. Honigsheim; a.a. O.S. 35ff., H. Freyer; a.a. O.S. 208ff., und S. Landshut; Max Webers Geistesgeschichtliche Bedeutung, Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildg. 1931, Heft 6.

۲۰ - جامعه‌شناسی ویر در طرح پیش‌شرط جامعه - بورژوازی / سرمایه‌دارانه - بدین شیوه، و در تمایز با همه‌ی نظامات قبلی زندگی جماعتی، با شیوه‌ی طرح پرسش و منش جامعه‌شناسی مدرن (از هگل، و از طریق اشتاین، تا مارکس) شریک است. در این باره نگاه کنید به نوشته‌ی E. Fechner در باره‌ی مفهوم روح سرمایه‌داری - نزد

و. سومبارت و م. ویر و مقولات پایه‌ای جامعه‌شناسی: جماعت و جامعه، در Weltwirtsch. Archiv, Okt. 1929. "بورس"، نخستین پژوهش ویر درباره‌ی سرمایه‌داری منرب‌زمین، با توجه به بورس به مثابه‌ی نماینده‌ی "جماعتی" منحل شده و مبدل شده به "جامعه" صورت گرفت. مقایسه کنید با نوشته‌ی ویر علیه تونیز در:

Wirtsch. u. Ges. I, § 9

همچنین نگاه کنید به پانویس ما درباره‌ی نقد ویر بوسیله‌ی ه. گراب. (پانویس شماره‌ی ۴۲ همین کتاب)

21-W.L., S. 265 Anm. 1 und S. 46 Anm. 2.

۲۲ - این اصطلاح احتمالاً از بحث لاک در باره‌ی سرشت منطق هگلی گرفته شده‌است.

۲۳ - از همین جا معلوم است که "همازی" به مثابه‌ی بیان هر موضعگیری "مسئولانه" برای ویر چه اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد. نگاه کنید به بخش سوم همین مقاله.

۲۴ - ویر خود برای آنکه از نظر مفهومی به این رابطه فایق آید، ساختمان "تیپ‌ایده‌آل" را ساخته است که سرشت بنیادی فلسفی‌اش در این نکته نهفته است که به‌همان اندازه که واقعیت را نمایان می‌کند، آنرا برپا می‌دارد. لندزهوت (در اثرا داشته، ص ۲۸) در محسوری بودن این ساختمان، پس‌مانده‌ای از قصد خود ویر در پژوهش مبنی بر شناخت واقعیت در معنای خاص خود آن را می‌بیند. او بطور کلی "بی‌ارتباطی دیدگاه ارزشی با واقعیت" را بر مبنای "افتراق" اشتباه‌آمیز "انسان و جهان"، می‌بیند. آنچه لندزهوت نمی‌بیند اینست که: با گفتن اینکه انسان به مثابه‌ی "هستنده" ای وجودی (ontologisch)،

یک "در جهان بودگی" (In-der-welt-sein) است (هایدگر)، هنوز هیچ چیزی در باره‌ی نوع این واحد وجودی، نوعی که به لحاظ انسان‌شناسی معین است، گفته نشده است. اما خودویژگی تاریخی "در جهان بودگی" مدرن و در نزد ویر و مارکس از طریق "عقلایی‌شدگی" و "خودبیگانگی" مشخص می‌شود. از این مشخصه است که "افتراق" انسان و جهان منشا می‌گیرد و سرشت بیش یا کم "سازنده" ی هر مفهوم‌سازی دوران جدید یا جنبه‌ی "تکنیکی" روش کارش، با این مشخصه انطباق دارد. این دوالیسم که به لحاظ تاریخ اجتماعی برانگیخته شده از دید لوکاخ مبنای جهان مفهومی دوالیستی سراسر فلسفه در دوران جدید و "مسائل جدلی‌الطرفین" آنها نیز هست. (نگاه کنید به لوکاخ / اثر یادشده / ص ۱۲۲ پانویس).

نقد "لوالتر" به تفسیر "منطق‌گرایانه" ی لوکاخ از مارکس، بنظر ما داوری نادرستی نسبت به معنای مثبت آن دارد. این معنای مثبت در این نکته نهفته است که لوکاخ - در ادامه‌ی مارکس - انتزاعی‌ترین مقولات فلسفه را نیز از طریق نمایش اجتماعی/تاریخی در تعیین یافتگی‌شان نشان می‌دهد (نگاه کنید به مارکس / نقد اقتصاد سیاسی) و بدین ترتیب امکان یک تبدل تئوریک را طرح می‌ریزد؛ همراه با انقلاب کل شیوه‌ی وجودی انسانی / تاریخی در شالوده‌های خویش. در مورد مفهوم تیپ‌ایده‌آل مقایسه کنید با

مقاله‌ی شلینگ. در :

Archiv f. Soz. Wiss. u. Soz. pol., Bd. 49, 1922.

25- Diltney; Einl. i. d. Geisteswiss., ges. W. I. S. 351 ff.

۲۶- نگاه کنید به بحث وبر در باره‌ی سرشت این دولت در :

ges. Polit. Schr., S. 139 ff.

۲۷- نگاه کنید به : Weber; Wirtsch. u. Ges. I, S. 8 ff. und

Spann: Ges. Lehre, S. 317 ff.

۲۸- اگر "فرایر" (در اثر یادشده / ص ۱۷۷) می‌گوید که "فردگرایی" وبر "در روش" اغلب برخلاف خواست خود او به یک فردگرایی در "محتوا" بدل می‌شود، در آن صورت پرسیدنی است که آیا بنابراین، این تبدیل خود از وارونگی تئوریک رابطه‌ای واقعی تعیین کننده ناشی نیست. فرایر خود خواهان مفهوم سازی است که هم شکل یافتگی عینی و هم زنده بودن انسانی پدیده‌های اجتماعی را درخور و شایسته باشد. اما حتی این "دوجانگی" نیز نمی‌تواند از پاسخگویی به این پرسش بگریزد که تاکید واقعی پروپلماتیک اجتماعی ما و همراه با آن پروپلماتیک جامعه‌شناسانه‌ی ما در کجاست، بویژه که اتفاقاً بر اساس دیدگاه خود فرایر، جامعه‌شناسی خود در تاریخ اجتماعی ریشه دارد. در واقع تمایزی که خود فرایر بین واقعیت اجتماعی ساخت‌های "روح عینی" قائل است، پایبندی انسان، انسان مدرن، به نظم اجتماعی را - پایبندی‌ای که بطور خاص غیر واجب است را - پیشفرض می‌گیرد. یعنی، بطور کلی ساختار "جامعه" و نه "جماعت" را در نظر دارد. مقایسه کنید با :

H. J. Grab; Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max

Weber, 1927, S. 23.

اما گراب نیز، هنگامیکه در معنای اجتماعی / فلسفی وبر از "فردگرایی" جامعه‌شناسانه چیزی نمی‌بیند جز "مطلق کردن" صرف یک "سبب" معین از واقعیت نسبت به کل واقعیت، در واقع داوری غلطی نسبت به این مفهوم دارد.

۲۹- اینکه آزادی فرد تنها "ظاهراً" نقطه‌ی مقابل عقلایی‌شدگی است، بدان معنا نیست که موفقیت همگانی عقلایی‌شدگی با این وجود نآزادی فرد نباشد. (نگاه کنید به : ges. Polit. Schr., S. 141) اما پرسش اینست که عقلایی‌شدگی چه "ارزشی" برای وبر داشت.

۳۰- لندزهوت تاکنون تنها کسی است که کوشیده‌است مفهوم وبری "عقلانیت" را در پیوند معنایی اولیه‌ی آن و در ربط با مارکس نشان دهد (همانجا، ص ۷۷ و ۵۴). لندزهوت می‌خواهد نشان دهد که تفاوت گذاری عقلانی-غیر عقلانی از رفتار اقتصادی به مثابه‌ی رفتار خاص "عقلانی"، گرفته شده‌است. بدین ترتیب زمینه‌ی اولیه‌ی این تفاوت گذاری اساسی، "سرمایه‌داری" است. سرمایه‌داری آن "نسخه‌ی اصلی" است که وبر مفهوم

عقلانیت را در ابتدا از آن استخراج کرده‌است، و بدین ترتیب انطباق موضوع کار وبر با موضوع کار مارکس نیز آشکار می‌شود. اما ضمن اینکه مارکس از اینجا به تحلیل روند تولید سرمایه‌داری به مثابه‌ی "آنتاتومی" جامعه‌ی بورژوازی گذار می‌کند، تعبیر وبر از همین پدیده از زاویه‌ی جامعه‌شناسی دین، به سمت نقد تعبیر مارکس حرکت می‌کند. اما لندزهوت بجای آنکه این علت این تفاوت در سمتگیری را جویا شود، می‌کوشد نشان دهد که وبر البته پرسش اولیه و دسته‌بندی واقعیت (به "عوامل") را از مارکس گرفته است، اما بدون گرایش عملی متعلق به آن گرایش به رهایی انسان از طریق تغییر جهان. هر چند که توضیحات لندزهوت در این رابطه به روشنگر شدن مطلب (همچنین به این بررسی ما) کمک زیادی می‌کنند و هر چند که این توضیحات به همتی پرسش جامعه‌شناختی برخورد می‌کنند، اما به انگیزه‌ی واقعی و بویژه وبر به مراتب کمتر می‌توانند نزدیک شوند تا به گرایش راهنمای مارکس به هنگام تشریح وی. لندزهوت در رابطه‌ی تفسیر خود از وبر می‌گوید که او برای امر آگاه است "که رابطه‌ی تئوری اقتصادی به هیچ وجه تمام [مسئله] را روشن نمی‌کند، که اصلاً منشا [این مسئله] را نباید قبل از همه در آنجا جست": و بدین ترتیب خود او این عدم نزدیکی به انگیزه‌ی وبر را بیان می‌کند. اما لندزهوت در عین حال پرسش وبر را با پرسش مارکس - که به دلیل صراحت عملی اش بسیار شفاف‌تر است - می‌سنجد و بدین ترتیب معنای مثبتی را که درست همین فقدان یک "ساختار" متناظر در جامعه‌شناسی وبر دارد، نمی‌بیند و از این طریق از همان آغاز راه را بسوی تحلیل وبر می‌بندد. (رجوع کنید به بخش ۲ و ۳)

۳۱- در مقابل مقایسه‌کنید با پاورقی مارکس بر علیه باستیا (Bastiat): کاپیتال، جلد اول، چاپ ششم، ص ۴۸.

۳۲- رجوع کنید به "مبانی عقلانی و جامعه‌شناختی موسیقی"، اقتصاد و جامعه، جلد دوم ص ۸۱۸.

۳۳- به اینکه این قسمت "سرشت" اندیشه‌ی وبر را نشان می‌دهد، واخ (J. Woch) هم در بازنامی خود از "جامعه‌شناسی دین" وبر (Einführung i. d. Rel. Soz. 1931, S. 79 ff) اشاره کرده‌است، اما اینکه این قسمت تا به کجا سرشت اندیشه‌ی وبر را نشان می‌دهد، کاملاً ناروین مانده‌است. واخ اظهار تاسف می‌کند که بر وبر "رواداشته نشد" که به [آن] بازنامی تاریخی "بینهایت" مهم تظنور (Entwicklung) دستگاه‌مند و دقیق مقولات پایه‌ای حوزه‌ی وظایف جامعه‌شناسی دین را بیافزاید. "او هیچ از خود نمی‌برد که آیا مطالبات وبر در زمینه‌ی جامعه‌شناسی "عقلانی کردن" از زاویه‌ی جامعه‌شناسی دین اصلاً می‌توانند با محک یک رشته‌ی ویژه: "جامعه‌شناسی دین" با "حوزه‌ی وظایف دقیقاً محدود شده" و با "موضوعات" ویژه، سنجیده شوند. در واقع این واخ است، و نه وبر، که می‌خواهد با تعیین دقیق و مرزبندی در برابر پرسشهای "همایه" دست کم بلحاظ صوری موضوعاتی "بدست آورد" که صرفاً و بی‌شک به حوزه‌ی جامعه‌

شناسی دین تعلق داشته باشند. (درمقابل مقایسه کنید با :

Freyer, a.a.O. S. 146ff

۲۴. همچنین مقایسه کنید با جامعه‌شناسی دین، جلد اول، ص ۵۲۷، آنجا که عقلانیست همچنین به مثابه ی عقلانیت "عواقب" غایت‌شناسانه (teleologisch) یک رفتار تئوریک یا عملی فهمیده می‌شود.

۲۵. مقایسه کنید با :

E. Voegelin; Max Weber, Deutsche Viertelj. schr. f. Lit. Wiss. u.

Geist. gesch., 1925. Heft 2, S. 180ff

۲۶. مقایسه کنید با نقد H. J. Grab. منبع نقل شده ص ۲۲ و لندنز هوت، منبع نقل شده، ص ۴۶ و A. Walter; Jahrb. f. Soz. 1926, S. 62ff

در این "کنار هم قرار دادن" تئوریک یک سیر نزولی عقلانیت معطوف به هدف پیمان می‌شود.

۲۷. زیمل این وارونگی تاریخی را تا حد یک اصل مطلق فلسفی گسترش داد و از تراژدی "فرهنگ" مایک "چرخش" زندگی به سوی "ایده" ساخت، یک "فرماندگاری" درونی "زندگی" - در مقابل نگاه کنید به : لوکاج، منبع ذکر شده، ص ۱۰۶ و ۱۷۲.

۲۸. مقایسه کنید با : P. Honigshiem; a.a.O. (Die Volkswirte)

درباره ی "بی‌اقبال ذاتی انسان علم‌گرای" شخصیت ماکس وبر.

۲۹. "هنوز هیچ‌کس نمی‌داند که چه کسی در آن قفس زندگی خواهد کرد و هنوز کسی نمی‌داند که آیا در پایان این روند عظیم پیمبرانی کاملاً جدید یا یک نوزایی عظیم اندیشه - ها و ایده‌آل‌های کهن قرار خواهند داشت، و یا اینکه - اگر هیچ‌یک از این دوروی ندهد - یک سنکوارگی ماضینی شده که به نوعی "خود را مهم دانستن" بیمارگونه آراسته شده باشد - البته اگر چنین اتفاقی روی دهد، آنگاه این کلام می‌تواند در مورد "آخرین انسانهای" این روند فرهنگی به حقیقت بدل شود : "انسانهای متخصص و بدون روح، انسانهای اهل لغت و بدون قلب : این هیچ می‌پندارد به مرحله‌ای از بشریت صعود کرده باشد که تاکنون کسی به آن نرسیده بوده است." (جامعه‌شناسی دین، جلد اول ص ۲۰۴) ۴۰. نگاه کنید به : فرایر، منبع ذکر شده، ص ۱۵۸-۱۵۷، آنجا که البته به این دوپهلویی ارزیابی وبر از روند عقلانی شدن اشاره می‌شود، اما در مورد خود این دوپهلویی دیگر روشن‌گری نمی‌شود.

۴۱. وبر دآوری درباره ی جامعه‌شناسی دین خود را نیز به "انسانهای متخصص" واگذار می‌کند و نه مثلاً به فلاسفه (که البته همین‌ها هم برای او کمتر از متخصص نبودند !)

۴۲. نگاه کنید به علم به عنوان شغل (نظریه ی علم، ص ۵۴۶) و سیاست به عنوان شغل (مجموعه نوشته‌های سیاسی، ص ۴۴۲)

۴۳. گراب کوشیده است در یک بررسی درباره ی "مفهوم امر عقلانی در جامعه‌شناسی

ماکس وبر، ۱۹۲۷، به این پرسش پاسخ دهد که : کدام ارزش‌ها در نزد وبر عقلانیست را بنیانگذاری می‌کنند. او در آنجا گاهی به آزادی فرد مسئول برخورد می‌کند. به نظر او اما وبر "هم اینک" پروبلماتیک نسبت تاریخی ارزش‌ها را "تاجدودی پشت سر گذاشته است" چرا که او از فقدان جماعت‌ها و ارزش‌های ملزم‌کننده ی عموم، ملزم‌کنندگی ذهنی تصمیمات شخصی به نفع آخرین ارزش‌ها را نتیجه می‌گیرد. "ابتدا بوسیله ی شور عظیم این ایقان است که می‌توان حس کرد چگونه نزد مارکس وبر همه چیز با همسازی ای درختان در کنار هم قرار می‌گیرد و تصویری متحد از جهان می‌سازد. از جایگاه این فلسفه ی تساریخ می‌توانیم بفهمیم که جامعه‌شناسی تنها می‌خواهد علم تفهیمی (verstehende

Wissenschaft) باشد و درباره ی بهم‌پیوستگی های عینی هیچ چیز رایان نمی‌کند؛ از اینجا می‌توان واقعیت علم بی‌طرف و عاری از ارزش [اعتباری] را، جدایی واقعیت و ارزش را فهمید. (ص ۴۲) درک این نکته اما در نزد گراب به رسوخ به درون جامعه‌شناسی وبر نمی‌انجامد. زیر ابرای خود گراب ارزش‌های [امر] عقلانی، بهمین دلیل کسبه ارزش‌های [امر] عقلانی‌اند، ارزش‌هایی "حقیر" و "فرو دست" اند؛ صرفاً به سبب سرزندگی جسمانی و [امر] صرفاً مفید مربوطند؛ محصولات مطلق شده ی شعور "فنی" و روندهای صرف تمدن و علوم طبیعی / مکانیکی - که از آن روند تمدن خبر می‌دهند - هستند. گراب آموزه، شلر (Scheler) را - که دقیقاً نقطه ی مقابل موضع وبر است - درباره ی یک سلسله مراتب واضح و عینی ارزش‌ها رعایت می‌کند و بدین ترتیب در موضع وبر تنها قبول و مایید "سقوط ارزش‌ها"، وارونگی نظام ارزشی "طبیعی" را می‌بیند. او در مقابل "بپا خیزی مجدد احتمالی (!) نظام حقیقی ارزش‌ها" را قرار می‌دهد که خود را "به لحاظ تاریخی به زیر سلطه ی" روح واقعا موجود زمانه "در نمی‌آورد"، بلکه از "ارزشیابی درست" محمولات تمدن حرکت می‌کند. "اینکه آیا امروز شانس بپاخیزی مجدد نظام ارزش‌ها در تمامی سبب‌های زندگی ما وجود دارد، یا اینکه این ۱۰۰۰ تنها می‌تواند برای جامعه‌شناسی مهم باشد که ما را به لحاظ معنوی به سوی ایده ی یک نظام اجتماعی / طبیعی به پس براند و ارجمندی این ایده را فراتر از زمانه [ی حاضر] حفظ کند، این پرسش را در اینجا نباید طرح کرد." (ص ۴۶/۴۵) اما دقیقاً همین پرسش را می‌بایست در اینجا طرح نمود، زیرا نه تنها نقد گراب، بلکه برنامایی او از وبر نیز بر همین مبنا استوار است و بدون یک تصمیم‌گیری در مورد این پرسش نه موضع وبر، بلکه نقد او یک مسئله "تاریخی" و یک "قطع رابطه با جهان" باقی می‌ماند، حتی آنگاه هم که این نقد خود را با نقد کالر (Kahler) به علم "کهنه" وبر یکی نداند. ایده ی "عقلانی" علم، آنطور که وبر آنرا می‌فهمید، همانقدر کم کهنه شده است که "آته‌ایم علمی" فلسفه ی نیچه در حوزه ی فلسفه، آته‌ایمی که در میل به قدرت "نهیلیسم رومیایی" را به مثابه ی نتیجه ی منطقی تعبیر عینی ارزش‌های شغل شفاف ساخته است. آدمی پس از نیچه "دیگر به هیچ وجه دلیلی ندارد که یک جبهان 'حقیقی' را بخود بقبولاند". مسئله بیشتر بر سر آنست که مقولاتی را که ما تاکنون

بوسیله‌ی آنها يك معنا و ارزش عینی در جهان کار گذاشته‌ایم، دوباره بیرون کشیم آنها را با انسان در رابطه قرار دهیم؛ آنگاه البته جهان درابتدا "بی‌ارزش" به نظر می‌آید، اما تنها به این دلیل که این مقولات هنوز ارزش‌زدایی نشده‌اند (Nietzsche; Wille zur Macht, Ic. I) تعبیر وبر از ارزشها را نیز باید در این سطح از پروپلماتیک ارزشهای تاکنونی ما، سطحی که نیچه آنها را مشخص کرده است، درک نمود. "راه گریز"، "تناقض" و "برخورد" در نزد وبر نیست، بلکه نزد شلر است که گراب به اخلاق ارزش مادی او استناد می‌کند و به کمک آن پدیده "ارزش" را چگونگی پدیده‌ی اولی "که به چشم دیده می‌شود،" می‌اندیشد. (ص ۱۲) تحلیل سازنده‌ی گراب که در بند این جهت‌گیری بسوی شلر است، در مرحله‌ای ماقبل آخر می‌ایستد و درجا می‌زند. گراب موفق نمی‌شود هدف خود را، یعنی ارجاع تکتک تزه‌های وبر به "آخرین اساس فلسفی‌شان"، واقعا عملی کند.

44-Ges. Pol. Sch. S. 126ff

45-Ges. Aufs. z. Soziologie und Sozialpol. S. 142ff

۴۶- مقایسه کنید با: Ges. Aufs. z. Soziologie u. Sozialpol., S. 502ff و Ges. Polit. Schr., S. 419f در رابطه با روسیه.

۴۷- نگاه کنید به رهیجه بورکهارد Burkhardt به تاریخ و سیاست دوران کنونی (۱۸۴۶)، نامه به برادران شاون بورگ Schauenburg / ص ۶۸

۴۸- اینکه بورکهارد، گوتاین و وبر به کدامیک از اشکال هستی‌مذهبی، دنیسویست می‌بخشیدند، سرشت - نشان آنهاست: بهرکهاردمهاجرین (Anachoreten) دوران رویه‌زوال باستان را بیکره دنیوی می‌بخشید، گوتاین خود را بوسیله‌ی فلسفه‌ی نوافلاطونی بوتیوس Boethius تسلی می‌داد و وبر خود را در بیکر پیامبران قدیمی یهود تعبیر می‌نمود.

۴۹- در این رابطه و در رابطه با آنچه که پس از این می‌آید، مقایسه کنید با خصلت‌نمایی عام ماکس وبر توسط

E. Voeglein; P. Honigsheim und Landshut, a. a. O. (Anm. 19)

با تکیه‌ی ویژه بر سن ژرژ:

F. Walters; St. George u. d. Bl. f. d. K. 1930, VI, C. 5, S. 470ff

۵۰- این فردگرایی وبر حتی در سبک نگارش هم بوضوح به چشم می‌خورد. در استفاده‌ی بی‌حد و حساب از گیومه‌ها کسی که واژه‌های متداول را در گیومه قرار دهد، آنها را بسا این عمل بعنوان "به اصطلاح" مشخص می‌کند، و این یعنی چیزی که بطور عمومی و از جانب دیگران اینگونه نامیده می‌شود، من اما از آنها فاصله می‌گیرم و آنها را بطور مشروط چنین می‌نامم، به عبارت دیگر صراحتاً: آنها را در واقع در معنای دیگری که خاص خودم است، منظور دارم.

51-P. Honigsheim; Max Weber als Soziologe, a. a. O. S. 32

بنا به نظر هونیگزهایم تنها در نام‌گرایی [فرقه‌ی] فرانسیکانی (franziskanisch) مورد مشابه‌ای یافت می‌شود.

۵۲- نگاه کنید به:

P. Honigsheim; Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg, a. a. O. s. 271ff

۵۳- موزیل (R. Musil) در یک رمان فلسفی تحت عنوان Der Mann ohne Eigenschaften به این پروپلماتیک زمانه شکلی روانشناسانه داده است.

۵۴- نگاه کنید به تأکید کارل یاسپرس (منبع یاد شده) بر سرشت "ناتمام و قطعه قطعه" سراسر فعالیت‌های وبر.

55-P. Honigsheim; Max Weber als Soziologe, a. a. O. s. 41

۵۶- در درون چارچوب فلسفه این کنار هم قرار دادن حقیقت علمی و "مذاق" روشنفکرانه "با تقلیل حقیقت بطور کلی به "مذاقت" به مثابه‌ی "آخرین خصلت اخلاقی" جانهای: آزاد" و "متکی بخود" از جانب نیچه، انطباق دارد. نگاه کنید به:

W. VII, S. 1982, 467ff., 480; III, S. 308ff

۵۷- مارکس، هیجدهم برومر لویی بناپارت، به ویراست ریازائف، ص ۲۱



انتشارات نقد

منتشر میشود



مارکسیسم و دیالکتیک

لوچوکولتی
لویی آلتوسر
دیوید روبن
روی اجلی

ترجمه‌ی:
رضا سلحشور
شاهرخ حقیقی



انتشارات نقد

انتشارات نقد
منتشر کرده‌است:

نقد

مارکس

فلسفه
حق
هگل

مقدمه

ترجمه‌ی: رضا سلحشور



مارکسیسم و فلسفه

(مشارکت)

روی اجلی
کارل کشرش
تئودور آدورنو

ترجمه‌ی:
رضا سلحشور
مهرداد وارسته
امیر طاهری



منتشر میشود

کارل کُرش

مارکسیسم و فلسفه

ترجمه‌ی :

حمید وارسته