

۳

عقل افسرده: نکاتی دربارهٔ وبر و ماندارین‌های آلمانی

نوشته: مراد فرهادپور

... آنگاه يك مرد بار عصر خویش را به دوش می‌کشد
و آن را به درون مفاك قلبش پرتاب می‌کند...
تنها حجاب خداوند برایش نشکافته می‌ماند:
و با این حال برآستی به او عشق می‌ورزد،
با والاترین خصوصتها
نسبت بدان تعالی دور از دسترس.

(راینر ماریا ریکله، کتاب ساعات)

۱- مقدمه

هگل در پدیده‌شناسی روح، مراحل گوناگون تحول تاریخی-منطقی آگاهی متناهی طبیعی را شرح می‌دهد. غایت این تحول، بر خلاف نظر فیثسته، نه آزادی بلکه خودآگاهی روح مطلق است که خود را در معرفت مطلق باز می‌یابد. پدیده‌شناسی را می‌توان همچون مسیر یا راه «آگاهی طبیعی که به سوی معرفت حقیقی پیش می‌رود» تعریف کرد، یا می‌توان «بدان همچون راه روح نگریست که زنجیره و دنباله اشکال تجسد خود را طی می‌کند... تا بتواند از روشنی حیات

معنوی برخوردار گردد، یعنی زمانی که روح، از طریق تجربه کامل نفس خود، به شناخت آنچه فی نفسه هست، دست می یابد.^۱ در اینجا است که ذهن (سوژه) و عین (ابژه) یکی گشته و از خود بیگانگی آگاهی پایان می پذیرد. «مراحلی» که هگل از آنها سخن می گوید، هرگز تصادفی و دلخواهی نیستند، بلکه همگی حلقه های ضروری و منطقی حرکت روح به سوی خود آگاهی اند. ولی چون آگاهی طبیعی خود را به صورت بیواسطه با معرفت یا دانش واقعی و راستین یکی می داند، پس راه یا مسیر حرکت روح «برایش مفهومی منفی دارد. آنچه شکلی از تحقق مفهوم [یا صورت معقول] معرفت است، برای آگاهی طبیعی بیشتر به معنای ویرانی و سرنگونی خود اوست، زیرا در این راه است که آگاهی طبیعی حقیقت خود را از دست می دهد. از این رو می توان بدان [راه یا مسیر] چونان کوره راه شک، یا به شیوه ای بهتر و مناسبتر، چونان شاهراه یأس نگریست.»^۲

ولی حتی اگر دیدگاه آگاهی طبیعی و تفسیر هگل از دیالکتیک درونی و غایت حرکت آن - یعنی همان «معرفت مطلق» - را نیز ندیده بگیریم، یا آنها را به منزله مطلق گرایی متافیزیکی و اندیشه های سیاسی - فلسفی خود کلامه (توتالتر) به کلی انکار کنیم، باز هم می توان هر یک از حلقه ها یا مراحل تحول آگاهی را صرفاً به منزله حقایق تجربی تاریخ، تلاشی شکست خورده برای تحقق آرمان معرفت مطلق، یا حداقل نوعی آگاهی حقیقی از تاریخ، دانست. به زبان دیالکتیک هگلی هر یک از این مراحل معرفت نوعی شناخت یکسویه، انتزاعی، متناقض و جزمی است. جوهر این دیالکتیک فلسفی نیز جز و قوف به شکست و تناقض درونی هر یک از این مراحل و بدنبالش نفی و تعالی این شکل از آگاهی بیگانه شده، نیست.

ولی شکست، آن هم شکستهای پی در پی، مولد هراس و اضطراب است. رساله پدیده شناسی روح برخی از مهمترین نمادهای اضطراب^۳ برخاسته از آگاهی بیگانه شده را توصیف می کند و همین امر نیز آن را خارج از حیطه تخصصی فلسفه، به یک سند تاریخ - فرهنگی مهم درباره تنشهای روح بشری بدل می سازد. نمونه و زمینه اصلی این نمادهای اضطراب، رابطه ارباب و بنده است که از

درون آن دیگر اشکال خود آگاهی به ترتیبی ضروری و منطقی بسط می یابد: نگرش رواقی مبتنی بر بی تفاوتی و تسلیم، آگاهی ناشاد که خوارکننده خویش است، آن شکل از آگاهی که به خود تسلی می بخشد و خود را در پس «قانون دل» از دید دیگران پنهان می سازد، شور و شوق «دادگرانه» دُن کیشوت وار که به دنبال آزار دیگری و توجیه خویش است، «خودپرستی» تب آلود و ماجراجو و جاه طلب، تکبر کودکانه روح زیبا، و سرانجام نابودی و آفرینش دوباره نفس در رابطه مخدوش میان «آگاهی داوری کننده» و «آگاهی داوری شونده» که بواقع دو سویه یک آگاهی متناقض واحد است.^۴

با این حال، فهرست هگل از نمادهای اضطراب کامل نیست. مقولات منطقی-تاریخی او، علی رغم پیچیدگی و گستردگی شان، نمی توانند پاسخگوی همه امکانات- و خطرات- نهفته در تاریخ و زندگی باشند. حدود دو قرن پس از هگل، آگاهی هنوز هم در جستجوی خویش است. فروپاشی نظام فلسفی هگل، یا لاقبل بی اعتبار شدن ادعای او در مورد تحقق معرفت مطلق در کلیت این نظام، خود بواقع شکستی هولناک بود؛ و از آن پس ما شاهد شکستهای بیشماری بوده ایم. چنین به نظر می رسد که فهرست نمادهای اضطراب بی انتهاست.

به هر حال صرفنظر از آنچه در آینده انتظار ما را می کشد، قصد ما در این مقاله بررسی نمونه ای از نمادهای اضطراب یا آگاهی بیگانه از خود است که برای هگل به کلی ناشناخته بود: عقل افسرده. زمان ظهور این پدیده تقریباً اوایل قرن بیستم و مکان تجلی آن نیز، چون همیشه، آلمان بود. قبل از هر چیز باید گفت عقل افسرده ربطی به «آگاهی ناشاد» ندارد. هگل در تعریف دومی می گوید: «بدین ترتیب ما با دوگانه شدن خود آگاهی در درون خودش روبرو می شویم... اما وحدت دو عنصر هنوز تحقق نیافته است. و از اینجاست که آگاهی ناشاد برمی خیزد... یعنی آگاهی از نفس [یا خود] همچون موجودی با سرشتی چندپاره، موجودی مضاعف و صرفاً متناقض»^۵ ولی عقل افسرده چیزی «صرفاً متناقض» نیست و چند پارگیهای آن نیز فقط از درونش ناشی نمی شود. این

تفاوت در ادامه بحث روشنتر خواهد شد.

با این حال پیش از پرداختن به تحلیل آن باید متذکر شد که عقل افسرده اساساً استعاره‌ای برای اشاره به شکل یا شیوه‌ای از بینش در دوره‌ای خاص از تاریخ عصر جدید است. این استعاره بی‌شک فاقد کلیت، عمق و ارزش تحلیلی و تاریخی مفاهیم هگلی است؛ علاوه بر این نه پدیده‌ای کاملاً معین و ملموس را مشخص می‌سازد و نه نمایانگر نوعی ایدئولوژی، مکتب یا گرایشی فکری با حدود و ثغور قطعی و روشن است. اگر در مورد ماکس وبر و برخی دیگر از متفکران این دوره از افسردگی عقل سخن می‌گوییم، نه محتوا بلکه عمدتاً «شکل» نظرات آنها مد نظر است، نوعی شباهت خانوادگی یا تناظر میان اجزا و عناصر کم و بیش مستقل که از طریق برخی زمینه‌ها و مضامین عام تاریخی و نظری با یکدیگر پیوند دارند. ولی البته محتوای نظریه‌های گوناگون از این پیوندها فراتر می‌رود و درستی هر یک از آنها باید با معیارهای مناسب مورد سنجش قرار گیرد. با این حال به نظر می‌رسد کاربرد استعاره‌هایی چون عقل افسرده به فهم روشنتر این نظریه‌ها کمک می‌کند، زیرا همه آنها - لاقلاً از پاره‌ای جهات - لحن و رنگ و بویی مشابه دارند. در عین حال باید توجه داشت که در اینجا طرح استعاره عقل افسرده بیشتر جنبه جدلی و تجربی دارد و تا تحلیل جامع بخشی از آرا و نظرات متعلق به اوایل قرن بیستم - کاری که به هر حال از محدوده این مقاله و توان نگارنده خارج است.

برای مشخص شدن معنای استعاره عقل افسرده باید گفت که این اصطلاح فقط به گروه خاصی از متفکران آلمانی مربوط می‌شود که شاید بتوان آنها را آخرین نسل «ماندارینهای آلمانی» دانست. برجسته‌ترین فرد این گروه ماکس وبر است و در کنار او می‌توان از گئورگ زیمل، لوکاس جوان، بسیاری از نوکانتی‌ها - بویژه در مکتب جنوبی هایدلبرگ - نام برد. ولی همان طور که گفتیم عقل افسرده مفهومی نظری نیست و از این رو شاید بهتر است برای فهم آن، نخست به جستجو در قلمرو ادبیات بپردازیم. این امر بلافاصله ما را با مسئله روانشناسی

فردی درگیر می‌سازد. ولی علی‌رغم حضور انکارناپذیر عامل روانی، باید تأکید کرد که عقل افسرده اساساً واقعیتی تاریخی-فرهنگی است، نه نوعی بیماری روانی. در واقع حضور و نفوذ این نماد - و بازتابهای گوناگونش - در ادبیات آلمان، خود بهترین گواه بر واقعیت موضوع است، واقعیتی که احتمالاً فقط در بیان ادبی شکل حقیقی خود را آشکار می‌کند. زیرا غالباً فقط تفسیر ادبی است که می‌تواند سویه‌های متنوع و معنای کلی موضوع را حفظ کند، بی‌آنکه در دام تناقضات تحلیلهای «علمی» و عینی‌گرایانه گرفتار آید.

اما برای کشف تفسیر ادبی عقل افسرده نیاز چندانی به جستجو نیست، زیرا این «استعاره» عملاً زمینه‌ساز برخی از مهمترین مضامین و نگرشهای نهفته در آثار مشهورترین و بزرگترین ادیب این دوره از تاریخ آلمان است: توماس مان.

چهره توماس مان در واقع نمونه‌گویای نسلی از هنرمندان و متفکران آلمانی است. مردانی با اندیشه و احساس ژرف و چهره‌هایی خسته و افسرده، مردانی که با نیرویی مافوق بشری تلاش می‌کردند تا وقار شخصی، شرافت حرفه‌ای و ارزشها و میراث فرهنگی سرزمین پدری خویش را حفظ کنند. آنان می‌کوشیدند تا علی‌رغم یأس و بدبینی، و در تقابل با انحطاط و ابتذال همگانی، به جستجو، کشف و محافظت از حقیقت و ارزشهای والای فرهنگی ادامه دهند. توماس مان که خود شاید یکی از آخرین نمایندگان این گروه بود، شخصیت آنان و تراژدی طنزآلود زندگی ایشان را به زیباترین شکل در آثار خویش وصف کرده است. زندگی قهرمانان آثار او بیانگر تنشها و کشمکشهای درونی فرهنگ آلمان بود که همیشه از هر لحاظ، حتی از لحاظ وجود تناقضات حل‌ناشدنی، غنایی فوق‌العاده داشت. تناقض میان عقل و احساس، وظیفه و سعادت، آزادی اخلاقی و ضرورت طبیعی، ارزشهای آرمانی و واقعیت‌های زندگی، پایبندی به عقل روشنگری و خردستیزی جنون‌آمیز، پیشرفتگی فرهنگی و عقب‌ماندگی سیاسی... و نهایتاً تناقض میان هنر و زندگی. بررسی کوتاه چند تن از شخصیت‌های رومانهای او معنای واقعی «افسردگی عقل» را روشنتر می‌سازد.

توماس بودنبروک، قهرمان اصلی رومان بودنبروکها، با تباهی و زوال کامل شرکت، خانواده، نسل و طبقه خویش روبروست. برخورد با تباهی و نهایتاً مرگ، او را به سوی جنون می‌کشاند و او برای حفظ خود می‌کوشد تا از زوال ارزشها و سنن فرهنگی جلوگیری کند. او تمامی ابعاد زندگی اجتماعی و خصوصی خود، از اداره امور شرکت گرفته تا برخورد با همسر و فرزندش را به شیوه ای خشک و دقیق تنظیم می‌کند. آرایش، لباس، رفتار ظاهری و آداب معاشرت او کامل و بی نقص و مبتنی بر مقررات و ارزشهایی تغییر ناپذیر است. ولی پاپای افزایش جدیت و سواسی او در حفظ ظاهر، افسردگی و زوال درونی اش نیز افزایش می‌یابد. فرار او به عرفان وحدت وجودی شوپنهاور، کوتاه و بی فایده است. در نهایت او فقط می‌تواند به عقل‌گرایی سنتی تکیه کند و بس. ولی برخلاف پدر و پدر بزرگش، عقلانیت او نه موفقیت دنیوی (تجاری) را تضمین می‌کند و نه نشانی از شادمانی و نشاط یا ایمان و آرامش روحی دارد. عقل افسرده و میراث فرهنگی اش، او را برای مدتی سرپا نگهدارد - در حالی که پسر نابغه اش دقیقاً به خاطر فقدان همین عوامل در نوجوانی تسلیم مرگ می‌شود. اما این فرهنگ عقلانی که اینک به باری طاقت فرسا بدل شده است، در نهایت به دلیل نواقص درونی آن محکوم به تباهی و زوال است. عقل افسرده توماس بودنبروک برای توماس مان کافی نیست. پس تعجبی ندارد که پس از انتشار بودنبروکها (۱۹۰۲) مان به ستایش از نیچه، حمایت از جنگ و تشویق گرایشهای خرد ستیز فرهنگ آلمان روی می‌آورد.

ولی پس از شکست آلمان و ظهور نخستین نشانه‌های بحران اقتصادی و فاشیسم، موضع مان نیز تغییر می‌کند. داستان کوتاه ماریور و جادوگر (۱۹۲۹) بیانگر تغییری است که مدتها پیش با مرگ در ونیز (۱۹۱۲) آغاز گشته بود.

برای قهرمان مرگ در ونیز هم - که خود نویسنده و ادیب مشهوری است - این میراث فرهنگی و ایده آلیسم عقلانی آن کافی نیست. او از محیط کار و زندگی خویش خسته است و غریزه اش وی را به سوی نواحی گرم جنوبی می‌کشاند.

کشش غریزی او به پسرک لهستانی آمیخته‌ای از عشق (اروس) و مرگ (تاناتوس) است. تمایلات غریزی و خرد ستیز او رفته رفته بر شخصیت عقلانی اش غالب می‌گردد و این آغاز زوال و تباهی زندگی و اندیشه اوست. او از بازگشتن به آلمان سرباز می‌زند و کار و شهرت ادبی خویش را رها می‌کند. نظم دقیق زندگی روزمره و رفتار موقرانه اش در هم می‌شکند و او در هذیانی تب‌آلود به دنبال معشوق خویش در فضای وهم‌انگیز و نیز سرگردان می‌شود. اما تب او هم نشانه عشق و هم علامت بیماری است. در اینجا نیز پیوند نزدیکی میان جهان درون و برون وجود دارد، زیرا با شیوع و با زندگی شخصی او و حیات اجتماعی شهر و نیز، هر دو همزمان در آشوب و تاریکی مرگ فرو می‌روند. پیروزی نهایی نیروهای غریزی خیلی زود به مرگ رقت‌بار قهرمان می‌انجامد، هر چند که تجربه درونی او از زیبایی و معنای ژرف بی‌بهره نیست. با این حال منظور توماس مان روشن است: تسلیم شدن به وسوسه تمایلات ضد عقلانی و گوش فرادادن به «آواز سیرنها» - آنهم در قلمرو جامعه بورژوایی - علی‌رغم تمامی جذبه و زیبایی سحرآمیزش، نتیجه‌ای جز تباهی کامل ندارد و این نیز نوعی موعظه یا حکم اخلاقی نیست، زیرا مان به اهمیت و ارزش «آوازه‌های غریزه» واقف است. دوگانگی عقل و لذت را نمی‌توان به نحوی یک سویه از میان برداشت، ولی نکته مهمتر آن است که تباهی فقط نتیجه شکست فرهنگ عقلانی نیست، بلکه بواقع خود در همین فرهنگ ریشه دارد. بهشت فرهنگ و ایده آلیسم آلمانی ماوای ماران وسوسه گر نیز هست.

تقریباً تمام این مضامین در آخرین رومان بزرگ توماس مان، دکتر فاستوس، حکایت زندگی آدریان لورکون آهنگساز آلمانی، تکرار می‌شود. راوی داستان استاد دانشگاه و لغت شناسی پیر و خسته است که حکایت هولناک دوست نابغه خویش را در حالی بازگو می‌کند که در اطرافش بنای مخوف رایش سوم بتدریج ویران می‌گردد. او لیبرالی معقول و میانه‌رو است که به میراث فرهنگی سرزمین پدری خویش عشق می‌ورزد، ولی در عین حال از درک سویه‌های تاریک و اهریمنی آن عاجز است، درست همان طور که از راز هولناک دوست خویش و سرچشمه‌های

شیطانی نبوغ هنری او نیز بی‌خبر است. او از سرنوشت مشترک دوست و ملت خویش و تباهی و جنونی که به طرزی اجتناب‌ناپذیر هر دو آنها را فرا می‌گیرد، هراسان است. ولی در هر دو مورد، فقط می‌تواند برای رستگاری آن دو دعا کند. در این رومان تضادهای درونی فرهنگ آلمان عمدتاً به کمک شخصیت‌های مجزا توصیف شده‌است. با این حال رابطه زندگی لورکون با تاریخ آلمان و شباهت جنون او با نازیسم بسیار صریح و آشکار است. آنچه در مرگ در و نیز تنها به صورت ضمنی مطرح می‌شود، یعنی پیوند نزدیک میان تباهی و فرهنگ، در اینجا به مضمون اصلی داستان بدل می‌گردد. زیرا نبوغ لورکون همچون قدرت و دانش فاوست، بر عهد و پیمان بستن با شیطان استوار است و تنها بیماری و مرض می‌تواند آن را به اوج شکوفایی برساند. هر چند اینک به جای ویا با مرض سفلیس سروکار داریم که در آن رابطه میان عشق (اروس) و مرگ (تاناتوس) از حالت صرفاً سمبولیک خارج شده، و به واقعیتی بیولوژیک بدل می‌شود. ولی مان بر این نکته تأکید می‌ورزد که هیچ‌یک از اینها نمی‌تواند ذره‌ای از الوهیت نبوغ لورکون و تقدس موسیقی او بکاهد. آثار هنری لورکون (و در نتیجه فرهنگ آلمان) صرفنظر از قیمتی که برای آنها پرداخت شده‌است، دستاوردهایی گرانبایند. اما نباید فراموش کرد که زندگی و آثار توماس مان، بر خلاف موسیقی و سرنوشت آدریان لورکون، بیشتر خصلتی گوته‌ای دارد تا ماهیتی تراژیک، و در روایت گوته نیز فاوست سرانجام رستگار شد. دکتر فاوستوس در سالهای پایانی جنگ جهانی دوم نوشته شد؛ یعنی زمانی که مان به عنوان نماینده فرهنگ حقیقی آلمان در مرکز فعالیتهای عملی تبعیدیان آلمانی بر ضد نازیسم جای داشت، او توانست در این رومان سویه‌های دوگانه یا چهره‌های انسانی و اهریمنی فرهنگ آلمان و همچنین پیوند ذاتی آنها با یکدیگر را بخوبی آشکار کند.^۷

این تفسیر کوتاه از آثار توماس مان، گرایشات و تضادهای درونی فرهنگ آلمان و برخی از مشخصات کلی آن را روشن می‌سازد. یکی از این مشخصات، پیوند عجیب میان حالات فردی و جمعی و شباهت تحولات روحی و روانی افراد

با بحرانها و تضادهای تاریخی است که نزد بسیاری از متفکران آلمانی، از جمله ماکس وبر، دیده می‌شود. این پیوند که البته نباید بر جنبه روانی آن بیش از حد تأکید گذارد، در واقع حلقه‌ی رابطی است که به ما اجازه می‌دهد مفهوم عقل افسرده را در سطوح مختلف فردی و جمعی مورد بحث قرار دهیم و ردپای آن را در همه جا، از پدیده‌هایی کلی نظیر فرهنگ و فلسفه گرفته تا زندگی و آرای یک فرد خاص، دنبال کنیم.

پیوند میان تنش و جنگ ارزشها در آثار توماس مان با تناقضات و بحرانهای فرهنگی آلمان در نیمه اول قرن بیستم، فقط از به اصطلاح سبک رئالیستی او ناشی نمی‌شود. مان این آثار را با تکیه بر سنتی غنی و فرهنگی منسجم خلق کرد. در اینجا پیوند با سنت به معنای جمود، تکرار و محافظه کاری نیست، بلکه برعکس هرگونه خلاقیت و نوآوری خود در این پیوند ریشه دارد. زیرا یک سنت زنده، خود را دقیقاً از طریق تجلی تناقضات درونی‌اش و آگاهی از آنها باز می‌آفریند. آثار توماس مان یکی از تجلیات این خودآگاهی بود. با این حال تأملات وی اساساً به قلمرو زیباشناسی محدود می‌شد، آنهم نه فقط به این دلیل که در شکلی هنری و به میانجی ادبیات بیان می‌گردید. مان حتی در رومانهای خود نیز تناقضات تاریخ-فرهنگی را به صورت مسائل هنری، یا بهتر بگوییم مسائل هنرمند، عرضه می‌کرد. بواقع هنر، بویژه موسیقی و نویسندگی، موضوع و مضمون اصلی آثار او بود. بسیاری از شخصیت‌های مخلوق وی (تونیکروگر، لورکون، آشنباخ و...) نویسنده یا آهنگسازند. مسئله چگونگی آفرینش هنری و معنا و ارزش آن در عصر حاضر، تقریباً در همه جای آثار او به صورت صریح یا ضمنی حضور دارد. تکرار این مضمون در واقع معرف شک و تردید او نسبت به ارزش کار خودش و شاید ارزش هنر و ادبیات به طور کلی است و احتمالاً همین امر نیز بنیان آن چیزی است که بسیاری از منقدان آن را خصلت طنزآمیز آثار او نامیده‌اند.

II- ماکس وبر و افسردگی عقل

بر اساس همین بررسی و شرح مختصر، می‌توان سه خصیصه مهم برای عقل افسرده برشمرد: نخست رابطه و شباهت عمیق میان سرنوشت و حالات فردی و جمعی، یا شباهت میان جهان درون و برون. دوم کششی عمیق به امر مطلق یا امر متعالی که عمدتاً در شکل وسوسه قدرت یا به بیان متافیزیکی تر اراده معطوف به قدرت، تجلی می‌یافت. و سوم تجربه زوال فردی و جمعی و آگاهی از محدودیتهای عقل و حضور مفاک نیهیلیسم در ورای این مرزها که به نوعی نیاز وسواسی به حفظ نظم و انضباط و اتخاذ روش در همه حیطه‌ها - از رفتار فردی گرفته تا معرفت‌شناسی و سیاست - دامن می‌زد.

اما برای کشف تجلیات بارز این خصایص، لزومی ندارد خود را به قلمرو ادبیات محدود سازیم، زیرا هر سه آنها کم و بیش در زندگی و آثار تقریباً تمامی ماندگاریهای آلمانی، به چشم می‌خورند. در این میان مورد ماکس وبر برآستی نمونه‌ای کلاسیک است. در واقع، به یاری یکی از مفاهیم روش‌شناسی خود وبر، می‌توان گفت زندگی او - حتی در سطح توصیف تجربی - نمونه آرمانی Ideal type عقل افسرده است و تمامی خصایص و تناقضات این پدیده سرآپا آلمانی، در زندگی او حضوری بارز دارد.

استفاده از تکه پاره‌های زندگی و عقاید وبر به منزله نمونه آرمانی مفهوم عقل افسرده در واقع به معنی تشکیل منظومه‌ای از مفاهیم و حقایق تجربی و روابط و پیوندهای نظری و تاریخی است که همچون مجموعه‌ای از ستارگان مفهوم عقل افسرده را احاطه می‌کنند. همان‌طور که آدورنو گفته است، مفهوم نمونه آرمانی وبر از چهارچوب تنگ روش‌شناسی ذهنی گرای او و دیگر نوکانتی‌های مکتب جنوبی‌فراتر می‌رود. «نمونه‌های آرمانی» ابزارهایی کمکی برای برخورد به موضوع هستند که «فاقد هر گونه جوهریت ذاتی بوده و می‌توانند بنا به میل ما، دوباره حالت مایع به خود گیرند. اما... بخشی از ماهیت موضوع (بواسطه همین نمونه‌های آرمانی) به خارج، نفوذ کرده و در ورای منافع که این ابزار برای

عملکرد فکری ما دربردارد، گسترش می‌یابد.^۸ آدورنو «نمونه آرمانی» وبر را با مفهوم منظومه در اندیشه والتر بنیامین مقایسه می‌کند از نظر بنیامین نسبت میان حقیقت و پدیده‌ها همان نسبت میان منظومه‌های فلکی و ستارگان تشکیل دهنده آنهاست. مانیز در اینجا می‌کوشیم چنین منظومه‌ای را شکل بخشیم، منظومه‌ای که اجزای تشکیل دهنده آن عبارتند از بخشهایی از زندگی و عقاید وبر، برخی از مفاهیم، تجربیات و گرایشات مشهود در اندیشه دیگر متفکران نوکانتی، به اضافه سویه‌هایی از شخصیت‌های خیالی توماس مان، و همه اینها در کنار بعضی جلوه‌های کلی و انتزاعی فلسفه، فرهنگ، تاریخ و سیاست آلمان. و در واقع این رهیافت با نگرش فلسفی خود وبر که بر مفهوم «قرابت‌های برگزیده» elective affinities استوار است، نزدیکی بسیار دارد. ولی همانطور که آدورنو می‌گوید نباید به پیروی از بنیامین این منظومه را با حقیقت موضوع یکی دانست. زیرا عقل افسرده نه مفهوم فلسفی نابی است که بتوان آن را به روش هگلی از دیالکتیک صورت معقول استنتاج کرد و نه یک واقعیت تاریخی-تجربی صرف. نه زندگی و اندیشه وبر، نه تصویری کلی و دقیق از فلسفه مکتب ماربورگ یا هایدلبرگ، و نه هیچ پدیده واقعی (تاریخی) دیگر، نمی‌تواند به منزله یک «نمونه آرمانی» چیزی بیش از خطوط کلی شکل عقل افسرده را برای ما ترسیم کند، و هرگز نمی‌تواند ذات آن را - اگر بخواهیم ذاتی برایش قائل شویم- در هستی تاریخی خود به تمامی آشکار سازد. و البته عکس این قضیه نیز صادق است، یعنی تمامیت اندیشه وبر یا فلسفه نوکانتی را نیز نمی‌توان به مقوله عقل افسرده فروکاست و بیهوده انتظار داشت که این مقوله همه چیز را درباره آنان بیان کند.

بی‌شک مهمترین واقعه زندگی وبر بیماری افسردگی او بود. تأکید گذاردن بر این جنبه شخصی و روانی و استفاده از آن به منزله گرهگاهی که می‌تواند تمام آرا و نظرات و موضع‌گیریهای سیاسی وبر را توضیح دهد، نه فقط کودکانه و بی‌معنی است، بلکه با حقایق زندگی او نیز ناسازگار است. اما این امر به معنی

نبود هیچ گونه رابطه نیست. توجه به این بخش از زندگی وبر، علی رغم اهمیتی که او برای جدایی میان زندگی شخصی و فعالیت‌های علمی اش قائل بود، و یا شاید دقیقاً به خاطر آن، ضروری است. حساسیت وبر به تمایز این دو بخش، که اصل هادی روش‌شناسی او نیز بود، خود به طور ضمنی به وجود چنین رابطه‌ای اشاره می‌کند. در پاییز سال ۱۸۹۷، وبر که اینک سی سال داشت، به شدت بیمار شد و بناچار کار دانشگاهی خویش را کاهش داد. برای مدت چهار سال وبر از افسردگی و اضطراب روحی شدید رنج برد و در تمامی این مدت از انجام هرگونه کار فکری عاجز بود. چندین بار تقاضای استعفا کرد تا سرانجام در سال ۱۹۰۳ تقاضایش پذیرفته شد و بدین ترتیب او زندگی و جایگاه شغلی و مقام استادی خویش را از دست داد. در نتیجه بیماری، نه فقط مطالعه و تدریس بلکه حتی فکر کردن و حرف زدن نیز برایش عذاب آور شد.

اکنون وبر فقط خواستار آرامش مطلق بود. کوچکترین مشغله ذهنی، نظیر دیکته کردن یک نامه، او را برای شبهای متمادی به بیخوابی و عذاب جسمی دچار می‌ساخت. وضع جسمانی اش ظاهراً خوب بود و پزشکان از تشخیص علت افسردگی وی عاجز بودند. بدتر از همه اینکه اطرافیانش تصور می‌کردند او می‌تواند بر بیماریش غلبه کند و فقط لازم است اراده کند؛ و همین امر رنج و ناراحتی وبر را فزونتر می‌کرد. او ساعتها بروی صندلی می‌نشست و به رویروی خود خیره می‌شد. وی بخش عمده دوره بیماریش را در ایتالیا به سر برد. آسمان آبی و آفتابی جنوب و یادگارهای باستانی شهر رم و گنجینه‌های هنری آن، بر وبر که از تخیل و دانش تاریخی گسترده‌ای برخوردار بود، تأثیری مطلوب داشت و روحیه او را بهبود بخشید.

وبر در همان اوایل بیماریش، آن را در نامه‌ای به همسر خویش چنین توصیف می‌کند:

«من نیز چون جان گابریل بورکمان اَقهرمان نمایشنامه‌ای به همین نام از هانریک ایبسن می‌توانم بگویم 'از چنگ دستانی منجمد رها شده‌ام' زیرا در

سالهای گذشته، بیماریم خود را در شکل نوعی وابستگی بیمارگونه و چسبیدن به کارآکادمیک و تحقیقاتی عیان می‌کرد، چیزی چون چسبیدن به یک طلسم یا بلاگردان، بی آنکه خود هرگز بتوانم دریابم این طلسم چه چیز را باید از من دور می‌کرد»^۱ (تأکید از من). در همین نامه، وبر از تغییر روحیه خویش و علاقه‌اش به بازگشت به آغوش گرم زندگی سخن می‌گوید و می‌کوشد تا بروز بیماریش را به فال نیک گیرد. اما همان طور که همسرش می‌نویسد این تازه سرآغاز نزول او به دوزخ بود. حملات بیماری هر بار شدیدتر شد، و وبر به دفعات ناچار شد از تصمیم خویش برای بازگشت به کار و از سرگرفتن علائق فکری‌اش عدول کند. بخشی از نامه‌ای که وبر سالها بعد نوشت، قدرت روحی او در این سالهای بحرانی و نگرش درونی‌اش را بخوبی بیان می‌کند: «می‌گویند 'خصومت تقدیر دعا کردن را به آدمی می‌آموزد' - همیشه؟ بر اساس تجربه شخصی‌ام، مایلم مخالفتم را با این نظر ابراز کنم، اگر چه مسلماً با شما هم‌عقیده‌ام که این نظر در موارد بسیار صادق است - بواقع چنان بسیار که تحملش برای حیثیت و وقار انسانی سخت است»^۱

همان طور که همسرش در کتاب زندگینامه وبر می‌نویسد، «او می‌خواست به جنوب بگریزد، به جایی به دور از هرگونه تعهد و اجبار، جایی که مجبور نباشد خود را با هیچ کس و هیچ چیز، حتی با نیرو و توان سابق خودش، مقایسه کند»^۱ اما آیا چنین فراری واقعاً ممکن بود. ماریان وبر بارها و بارها به این نکته اشاره می‌کند که بیماری همسرش در زندگی گذشته او ریشه داشت. برخلاف نظر اولیه وبر که بیماری خود را عارضه‌ای گذرا و نویدبخش حیاتی جدید و متفاوت می‌دانست، این بیماری جزء ضروری زندگی او بود و سایه تاریک آن هرگز به طور کامل از زندگی وبر زوده نشد. حتی پس از بهبود و بازگشت به جهان آکادمیک، و دقیقاً در ثمرات گرانبهای همین دوره از عمر وبر، می‌توان حضور نیمه پنهان همان «وابستگی و چسبیدن وسواسی» و همان «طلسم» را مشاهده کرد. طلسمی که درک معنای واقعی‌اش فقط در متن زندگی، تاریخ و جنون روح آلمانی میسر است. امروزه ما می‌دانیم این «طلسم» قرار بود او را از شر چه چیز حفظ کند، و

این را نیز می‌دانیم که بهای این حفاظت نمی‌توانست چیزی جز «باقی ماندن در چنگ دستان منجمد» و قبول افسردگی عقل باشد.

روحیه و خلق و خوی و بر که ترکیبی از نظم و انضباط خشک و شور و شوقی حاد بود، از همان دوران جوانی شکل گرفت و بعدها در لحن و همچنین محتوای آثار او انعکاس یافت. او که هم از اخلاق سودجویانه پدرش و پیروی از عقاید اخلاقی عصر ویکتوریا و هم از تقوای شخصی و انزوای دینی مادرش، سرخورده بود، هر چه بیشتر خود را در مطالعات درسی خویش غرق کرد. و بر در سن سیزده سالگی رسالات و مقالات تاریخی می‌نوشت و بدین ترتیب به مطالعه منظم و دقیق عادت کرد. او جهانی فکری برای خود ساخت که در آن نیروی ذهنی سریعاً روبه رشدش، در تقابل با افکار و نوشته‌های انتقادی، تاریخی و فلسفی، پیوسته قوی‌تر و پخته‌تر می‌شد.

در حقیقت و بر میان دوجنبه‌ی پدری و مادری خویش، یعنی مشارکت در امور اجتماعی و سیاسی و فعالیت عملی گسترده یا کناره‌گیری و سکوت و پرداختن به مطالعات شخصی، سرگردان بود و این سرگردانی در همه‌ی ابعاد زندگی وی، از فعالیت حرفه‌ای گرفته تا نظریات سیاسی و فلسفی‌اش، به چشم می‌خورد. این دوگانگی در واقع هم یکی از علل و هم جزئی از آثار و علایم بیماری او بود.

با این حال شوق به فعالیت علمی و ناتوانی از کشیدن بار وظایف دانشگاهی، تنها یکی از تناقضات زندگی وی به شمار می‌رفت. و بر ناسیونالیستی پرشور بود، اما چند بار به فکر مهاجرت از آلمان افتاد؛ و اگر چه کمتر کسی چون او در حذف قضاوت‌های ارزشی از امر تدریس دقیق و مراقب بود، ولی با این حال سخنرانیهایش چنان سرشار از شور و شوق بود که می‌شد او را طرفدار سرسخت بی‌طرفی نامید. علی‌رغم سکوت و خودداری فلسفی وی، و علی‌رغم پرهیز او از ابزار قضاوت‌های ارزشی، و بر در روابط شخصی‌اش با دیگران بسیار گرم و صمیمی بود. بعلاوه دخالت او در امور سیاسی در جوانی آن زمان آلمان به معنی درگیری بامسئله قدرت و تمام تناقضات و ابهامات اخلاقی ناشی از آن بود. اشتغال ذهنی

او با مسئله مبارزه برای قدرت در میان ملل جهان، با رعایت دقیق اخلاق پیوریتن در مسائل شخصی اش عجین شده بود. بسیاری از این تناقضات تا حد زیادی بر سبک نگارش وبر - که خود بازتابی از نگرش او بود - تأثیر گذارد. جملات و عبارات طولانی و پرپیچ و خم و همچنین جملات معترضه و انواع واقسام تعدیلات، همگی در خدمت پرهیز از اظهار نظری قطعی و یکجانبه بود. همین تناقضات موجب شد که وبر در زمینه فعالیت‌های سیاسی خود نیز همواره دچار تردید و عدم قاطعیت شود.

بسیاری از دوگانگی‌های مشهود در اندیشه و عمل سیاسی وبر تا حدی از شرایط سیاسی آلمان آن دوره ناشی می‌شد. اندیشمند و جامعه‌شناس آلمانی، ارنست ترولش که دوست و همکار وبر بود، در این باره می‌گوید: «تفکر سیاسی آلمان نشانگر معمای عجیبی است... به یک جنبه آن بنگرید، انبوهی از بازمانده‌های رومانتیسیسم و ایده‌آلیسم آسمانی را خواهید دید؛ به جنبه دیگر نگاه کنید، شاهد نوعی از واقعگرایی خواهید بود که تا مرز عیب‌جویی بیمارگونه و بی‌علاقگی کامل نسبت به همه ایده‌آل‌ها و همه اخلاقیات پیش می‌رود.»^{۱۲} بنابراین می‌توان گفت سیاست آلمان ترکیبی از «احساسات انسان‌گرایانه و خشونت تمام‌عیار» بود. این ترکیب به نحوی در اندیشه وبر نیز منعکس شده است. درگیری او با «سیاست قدرت» و تلاشش برای حفظ ارزش‌های اخلاقی و انسانی نمایانگر همین دوگانگی است. وبر سعی داشت که در آن واحد هم مرد علم باشد - و در عین حال برخوردار از نیروی حیاتی خاص مردان عمل - و هم مرد عمل - مردی با تمامی آن دقت اخلاقی و بی‌طرفی شخصی که مشخصه اهل علم است؛ و شاید هم به همین دلیل در سیاست خواستار رسیدن به مقام رهبری بود، زیرا فقط در این مقام بود که ترکیب خاص علم و عمل مورد نظر او، امکان پذیر می‌نمود.

اما زندگی وبر حاکی از این حقیقت است که انسانگرایی او عمدتاً در تماسها و روابط وی در خارج از حوزه مشغولیات و روابط سیاسی اش، تجلی

می‌یافت. و در همان حال اعمال ضوابط و معیارهای سخت و دقیق در حوزه زندگی سیاسی و آکادمیک، موجب افزایش کناره‌گیری او از مشارکت فعال دلخواهش می‌شد.

کار تحقیقاتی و بر از ابعاد اخلاقی پراهمیتی برخوردار بود. در طول زندگی فکری خود، ویر همواره با مسئله ظهور و تحول عقلانیت در تمدن غربی سروکار داشت. تحقیق درازمدت او درباره این تحول، نه فقط پیچیدگی ریشه‌ها و زمینه‌های آن را آشکار ساخت، بلکه وضعیت متزلزل و نابسامان نتایج و دستاوردهای این تحول را نیز عیان کرد. ویر در مورد تعهد خود به آرمان آزادی و عقل هیچ شکمی نداشت، اما تحقیقات او به این نتیجه رسید که عقل و آزادی، هر دو در جهان غرب در معرض تهدید و مخاطره‌اند.

این امر نوعی آگاهی «تراژیک» از نزدیکی و حتی گریز ناپذیر بودن خطر در او ایجاد کرد. ویر همواره نسبت به خطری که از سوی شرق متوجه جهان غرب بود، حساس بود، چه این خطر در شکل استبداد آسیایی و مطلق‌گرایی روسیه تزاری ظاهر می‌شد و چه به صورت مطلق‌گرایی روسیه بلشویک. اما او در عین حال خطرات نهفته در تحولات درونی تمدن غربی و تناقضات ذاتی آن را نیز ندیده نمی‌گرفت.

دیدگاه ویر در سنت فلسفه اروپایی، بویژه فلسفه کلاسیک آلمان ریشه داشت. نگرشی که می‌توان به پیروی از لوسین گولدمن آن را «دیدگاه تراژیک» نامید. فلسفه کانت نیز که ویر بشدت از آن متأثر بود، در نهایت در همین دید «تراژیک» از وضعیت بشر ریشه داشت. از این دیدگاه، تناقضات درونی آدمی تصویری است از دوگانگی جهان اخلاق با جهان طبیعت، آزادی با جبر، «آنچه باید بشود» با «آنچه هست». ویر این دوگانگی را به یک اصل روش‌شناسانه علوم اجتماعی بدل کرد، اصلی که هسته مرکزی آن تمایز «فاکت» از «ارزش» بود. همان طور که گفتیم ویر نسبت به تناقضات درونی تمدن غربی حساس بود. کتاب مشهور او، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، علی‌رغم ظاهر خشک و جدی آن،

در واقع اثری بدبینانه و یأس انگیز است. زیرا وبر هر چند مسیحی معتقدی نبود، اما در سنت آیین پروتستان پرورش یافته بود و اینک از درون این سنت شاهد زوال و تباهی آن بود. او از چگونگی تبدیل شور دینی لوتر به اخلاقیات ریاکارانه و حسابگرانه کاسبکاران آگاه بود و می دانست که چگونه آرمانها و آموزه های مذهب پروتستان زمینه را برای تمرکز و تراکم سرمایه فراهم کرده است. وبر از جهنم زندگی روزمره در چنین جهانی که تنها خدایان سرمایه، پول و کالا بر آن فرمان می رانند، خبر داشت. از خود بیگانگی، خردشدن فرد در لابلای چرخ دنده های بوروکراسی، بیعدالتی اقتصادی و... در همه این موارد وبر با انتقاد مارکس از سرمایه داری همراه بود. اما برخلاف دید تاریخی و آینده نگر مارکس، نگاه افسرده او بیشتر متوجه نیهیلیسمی بود که نیچه درباره اش هشدار داده بود: سقوط ارزشهای سنتی، بی معنا شدن همه ابعاد زندگی، آشفتگی و هرج و مرج فرهنگی، افسون زدایی از جهان و ابتذال و نکستی که رفته رفته همه چیز را فرا می گرفت و جهان را به «قفسی آهنین» بدل می کرد. علی رغم همه تفاوتهاشان، وبر نیز چون نیچه، در برابر هجوم این نیهیلیسم به وسوسه قدرت دچار شد. اما در حالی که برای نیچه این قدرت اساساً مفهومی متافیزیکی و غیرسیاسی داشت، از نظر وبر که همچون سایر نوکانتی ها نسبت به رؤیاهای فرا عقلی فلسفه بدبین بود، قدرت هرگز نمی توانست چیزی جز قدرت سیاسی باشد.

بدبینی موجود در آثار وبر نباید موجب تعجب گردد. نوشته های او و بیش از همه کتاب اخلاق پروتستانی از بسیاری جهات در بدبینی از فلسفه شوپنهاور پیشی می گیرد و شاید حتی از مرثیه هایی که شعرای رومانیک و سمبولیست در عزای گذشته از دست رفته و برهوت جهان معاصر سروده اند، تلختر و غم انگیزتر باشد. لحن جدی و علمی آثار وبر در واقع تلخی یأس را بارزتر می کند، زیرا او نیز مانند دیگر ماندارینهای آلمانی علاقه ای به سبک بیان احساسی رومانتیسیسم نداشت و در مورد او این عدم تمایل شکل اصلی روش شناسانه را گرفته بود که وی را از دخالت دادن احساسات و قضاوت های ارزشی خویش در نوشته ها و

سخنرانیهایش منع می کرد.

ماریان وبر در زندگینامه همسرش می نویسد: «یکی از اصول هادی وبر در گزینش مواد تحقیق... این اعتقاد بود که نیکبختی و سعادت بشری مسئله اصلی و مهم نیست، بلکه آن ارزشهای والا و غایی که محققشان باید برای هر کس میسر باشد، آزادی و شرافت و وقار انسانی است»^{۱۳} (تاکید از من). این جمله علاوه بر آن که عمیقترین اعتقاد درونی وبر را بیان می کند، نشانگر نگرشی رایج در اندیشه آلمانی است که در تاریخ فلسفه آلمان سابقه ای طولانی دارد، هر چند فقط با ظهور عقل افسرده به اوج خود رسیده و شکلی صریح می یابد. کانت نیز از دوگانگی سعادت و اخلاق آگاه بود. او بخوبی می دانست که رعایت وظیفه اخلاقی و گردن نهادن به احکام عقل عملی ناب به هیچ وجه ضرورتاً به نیکبختی منجر نمی شود و عقل نظری نیز از اثبات چنین ضرورتی عاجز است. ادای وظیفه اخلاقی باید علی رغم همه تمایلات و عواطف و فقط بر مبنای حکم عقل خودآیین صورت پذیرد. در نهایت حتی می توان گفت - هر چند کانت خود چنین نمی کند - که اگر کمک به ممنوع حکم مطلق اخلاقی است، آدمی موظف به انجام آن است، حتی اگر نسبت به ممنوعانش احساسی جز نفرت نداشته باشد. به گفته کانت: «تمایل عاطفی، چه طبیعتی نیک داشته باشد و چه جز آن، کور و بی اراده است؛ عقل... نباید نقش نگهبانی را که صرفاً بر تمایلات نظارت دارد، ایفا کند، بلکه باید بدون توجه به آنان، فقط و فقط اهداف خود را دنبال کند. حتی احساس محبت و نوع دوستی مهرآمیز نیز، هرگاه مقدم بر توجه به ماهیت وظیفه اخلاقی طرح شود و به منزله عامل تعیین کننده (رفتار) عمل کند، حتی برای افراد نیک اندیش نیز چیزی نخواهد بود جز باری سنگین که اصول اخلاقی اندیشیده آنان را مغشوش می کند.»^{۱۴} کانت حتی با این نظر که فضیلت اخلاقی خود پاداش خویش و بنیان سعادت واقعی است، مخالف بود البته فضیلت اخلاقی «می تواند نوعی آگاهی از تسلط بر امیال و در نتیجه استقلال از آنها و از عدم رضایتی که همواره همراه آنهاست، به وجود آورد، و بدین ترتیب نوعی حس

منفی رضایت از وضعیت خود را در آدمی ایجاد کند.^{۱۵} ولی آرامش روحی برخاسته از ادای وظیفه هرگز نمی‌تواند و نباید به منزله بنیان کنش اخلاقی در نظر گرفته شود. این آرامش روحی خود ناشی از حس آزادی است و «بدین ترتیب آزادی خود به صورتی غیرمستقیم لذت پذیر می‌شود. ولی این (لذت) را نمی‌توان نیکبختی (یا شادمانی) نامید؛ زیرا مبتنی بر مشارکت مثبت (پوزیتیو) احساس نیست؛ در عین حال نمی‌توان آن را سعادت نامید، زیرا استقلال کامل از امیال و آرزوها را در بر ندارد.»^{۱۶}

با این حال کانت هنوز سعادت را «دومین عنصر خیر اعلی» می‌نامید و تحقق آن را امری «لااقل ممکن» می‌دانست. از نظر او وجود خداوند به منزله یکی از اصول پیشینی عقل عملی، تحقق سعادت و یگانگی آن با اخلاق را - در ورای حوزه عقل نظری - تضمین می‌کند. چنین راه حلی برای وبر و نوکانتی‌ها نه ممکن بود و نه خواستنی. نگرش آنان بیانگر عقب نشینی عقلی بود که از محدودیتها و ناسازگاری خود با واقعیت آگاه بود، ولی هنوز نمی‌خواست یا نمی‌توانست رؤیای «واقعیت عقلانی» را رها کرده و به ابزاری پوزیتیو در خدمت واقعیت موجود و «توجیه عقلانی» آن بدل شود، عقلی که تنها می‌توانست با دهشت ناظر آن باشد که چگونه برخی از ارزشهایش توسط قدرتهای لجام گسیخته حاکم بر این واقعیت به کار گرفته می‌شود. وبر و نوکانتی‌ها سعی داشتند میراث فرهنگ و تمدن آلمان را حفظ کنند، ولی نمی‌توانستند این حقیقت را بپذیرند که توحش جزء ذاتی هر تمدن و فرهنگی است که از پشت سرگذاوردن محدودیتها و تناقضات زندگی بورژوایی عاجز است. با این حال، آنان بر خلاف بسیاری از معاصران و اخلافشان - و به سبب ماهیت خاص این میراث که در آن واحد هم برکت بود و هم لعنت - از حضور بالقوه و بالفعل ظلمت در فضای آفتابی روشنگری باخبر بودند. وبر ظهور نازیسم و وقوع جنگ جهانی دوم را تجربه نکرد. ولی شاید در غیراین صورت نیز، علی‌رغم کشش و تمایلش به قدرت، و یا دقیقاً به سبب همین کشش، تسلیم ملت خویش در برابر وسوسه قدرت را تأیید

نمی‌کرد. زیرا برای او نیز همچون بسیاری دیگر از متفکران آلمانی، مبارزه سیاسی و نظری برای حل مسائل سرزمین پدری و جلوگیری از سقوط آن در ورطه تاریک جنون، در عین حال تلاشی برای نجات روح خویش از پریشانی و عذاب بود. علی‌رغم تمامی قصور و گناهانشان، هنوز امکان داشت آنان نیز سرانجام چون فاوست بخشیده و رستگار شوند.

III. آلمان و تناقضات عصر جدید

از لحاظ تاریخی، سرنوشت آلمان در عصر جدید بیانگر دوگانگی خاصی است. نقل قول ترولش این نکته را در زمینه سیاست بخوبی روشن می‌کند. ولی در واقع تضاد میان ایده آلیسم آسمانی و عقب‌ماندگی واقعی، در تمامی زمینه‌های زندگی آلمانی حضوری مؤثر داشت، و مشخصه بارز آن به شمار می‌رفت. همین تضاد بود که طی چهار قرن سرنوشت و تحول تاریخی آلمان را از دیگر کشورهای اروپایی متمایز ساخت، و پس از شکل‌گیری امپراطوری پروس، زمینه را برای بروز تخاصمات و جنگهایی فراهم آورد که برای یک قرن (از ۱۸۷۰ تا ۱۹۴۵) برقراری صلح را در اروپا ناممکن ساخت. پیشرفتگی فکری و نظری ذهن آلمانی چیزی نبود که بتوان نادیده‌اش گرفت، اما عقب‌ماندگی و فلج ماندن آلمان در حیطه واقعیت تاریخی نیز به همان اندازه مشهود بود. در حالی که فرانسوی‌ها انقلابات سیاسی خود را یکی پس از دیگری تحقق می‌بخشیدند و هر بار عملاً اروپا و حتی جهان را دگرگون می‌ساختند، آلمانها مشغول قلمفرسایی در باب فلسفه سیاست یا ظهور عصر جدید بودند و از ناپلئون به منزله تجسم روح مطلق، یا دجال یاد می‌کردند. وضع در مورد انگلیس‌ها و انقلاب صنعتی نیز به همین گونه بود. متفکران آلمانی هر روز عرصه‌ها و جهانهای جدیدی را به روی اذهان تشنه مردمان می‌گشودند، در حالی که همین مردم در زندگی واقعی خود با انبوهی از مشکلات برخاسته از سنتها و نهادهای فئودالی دست‌بگریبان بودند و از کمبودهای بسیاری رنج می‌بردند. بسیاری از متفکران آلمانی، نظیر هگل،

مارکس و هاینه، خود از این حقیقت آگاه بودند و از آن با طنز یاد می‌کردند. از نظر آنان آلمان موجودی ناقص الخلقه بود که بخشی از آن به قیمت عقب‌ماندگی دیگر بخشها، بیش از حد رشد کرده بود: مخلوقی که در آن واحد هم مضحک و هم ترسناک می‌نمود.

ظهور موسیقی به منزله والاترین و غنیترین شکل هنری، در قبال وزنه نسبتاً ناچیز رومان - لااقل تا اوایل قرن بیستم - بیانگر حضور همین دوگانگی در قلمرو هنر بود؛ زیرا موسیقی به سبب بلاواسطگی حسی‌اش می‌توانست خامترین، بدوی‌ترین و عمیقترین احساسات را بیان کند و در عین حال بواسطه همان به اصطلاح سویه معنوی‌اش، عالی‌ترین شکل ظهور روح محسوب شود. حضور ضمنی آگاهی انتقادی و سروکار داشتن با محتوای واقعی تاریخی که مشخصه بارز رومان به منزله یک شکل هنری است، بسادگی با موسیقی عجین نمی‌شود. بدون وارد شدن به بحث پیچیده وجود یا عدم وجود محتواهای اندیشگون در موسیقی، و حتی با قبول فرم به منزله اصلیت‌ترین مکان تجلی محتوا، باز هم این نکته باقی می‌ماند که موسیقی کلاسیک آلمان از لحاظ فرم - بویژه در ارتباط با سلطه عنصر هارمونی - ماهیتی اساساً ایده‌آلیستی داشت.

حضور این «جنبه روحانی» به نگرشها و رفتارهای فردی معنایی مضاعف می‌بخشید، و اگر چه این امر در تمام زمینه‌های زندگی صادق بود ولی شدت و قدرت واقعی آن فقط در عرصه آرزوها و اشتیاقات ملی نمایان می‌شد. دستیابی به وحدت و ایجاد یک امپراطوری مستقل و قدرتمند، وسوسه اصلی روح آلمانی بود.

زمانی که لوتر در اوایل قرن شانزدهم وحدت دینی اروپای قرون وسطی را در هم شکست، شاهزادگان آلمانی را علیه پاپ بیگانه و عمال ایتالیایی او شوراند و با ترجمه انجیل به آلمانی زمینه را برای بروز خودآگاهی ملی و فرهنگی فراهم آورد، حس میهن پرستی آلمانی و به همراهش آرزوی وحدت همه آلمانی‌زبانها تحت لوای دولتی واحد نیز پا به عرصه وجود گذاشت. و وقتی بیسمارک سرانجام

در نیمه دوم قرن نوزدهم - یعنی مدتها بعد از شکل گیری و استقرار دولت بورژوازی نوین در فرانسه و انگلستان - توانست با استفاده از ابزارهای پوسیده قدیمی به این آرزو جامه عمل بپوشاند، تناقضات روح آلمانی در محدوده‌ای گسترده تر و با شدت و قدرتی بس بیشتر جلوه گر شد. زیرا وحدتی که بیسمارک به کمک دیپلماسی قدرت و نظامی گری پروسی ایجاد کرده بود، بواقع تمام مسائل اصلی را لاینحل باقی گذارد: نه فقط مسائل داخلی دمکراسی و نظام اقتصادی، بلکه همچنین مسئله سیاست خارجی و جنگ قدرت با دیگر دول امپریالیستی.

و بر نسبت به هر سه این مسائل بسیار حساس بود و دخالتها و اظهار نظرهای سیاسی وی عمدتاً به آنها مربوط می شد. او در نقد خویش از عقلانیت صوری حاکم بر سرمایه داری و روند صنعتی شدن، اشتیاق پنهان روح آلمانی و همچنین وابستگی شخصی خود به آن را بروز می دهد. البته و بر صادقتر از آن بود که این وسوسه ها را به یاری «علم» توجیه کند، او تا پایان عمر به تعهد خویش در مورد «بی طرفی علم» و جدایی حقایق علمی از قضاوت های ارزشی پای بند بود. ولی این پای بندی مانع از آن نشد که از همان آغاز یعنی در سخنرانی ای که تحت عنوان «دولت ملی و سیاست اقتصادی» در فرایبورگ ایراد کرد، علم بی طرف اقتصاد را با صداقتی بی رحمانه تابع نیازهای سیاست قدرت ملی نکند. هربرت مارکوزه در این باره می گوید: «سخنرانی فرایبورگ روند صنعتی شدن سرمایه دارانه را تماماً به منزله شکلی از سیاست قدرت، یعنی به منزله امپریالیسم ترسیم می کند. تنها رشد صنعت در مقیاس بزرگ می تواند در عرصه رقابت فزاینده بین المللی استقلال ملت را تضمین کند. سیاست قدرت امپریالیستی نیازمند صنعتی شدن گسترده و عمقی است و بالعکس. نظام اقتصادی باید در خدمت منطق حکومت و سلطه دولت ملی باشد و باید با ابزارها و وسایل این دولت عمل کند. این وسایل عبارتند از استعمار و قدرت نظامی، وسایلی برای تحقق آن اهداف و ارزشهای فراعلمی که علم بی طرف و غیر ارزشی اقتصاد باید خود را تابع آنها سازد.»^{۱۷}

در واقع هدف غایی وبر از پرداختن به دمکراسی و اصلاح نظام اقتصادی نیز فراهم آوردن زمینه‌های لازم برای افزایش قدرت آلمان در سطح جهانی بود و حساسیت او نسبت به سیاست خارجی نیز از همین امر ناشی می‌شد. وبر بارها بورژوازی سترون، اشراف مرتجع پروس و نظام بوروکراتیک را بسختی مورد حمله قرار داد. ولی خصم واقعی او که در درون خود او نیز حضور داشت همان چیزی بود که توماس مان بعدها آن را «درونگرایسی در پناه قدرت» (power protected inwardness) نامید. همین پدیده بود که طبقه متوسط آلمان، و بخشهای وسیعی از طبقات دیگر را مسحور و عملاً فلج کرده بود. نتیجه این فلج تاریخی و سیاسی، تشدید تناقضات و تسلیم منفعلانه در برابر وسوسه قدرت بود، و در نهایت نشستن به انتظار ظهور ناجی موعود: کسی که خواهد آمد و رویای دیرین «آلمان برتر از همه» را تحقق خواهد بخشید؛ از این رو باید حکومت مطلقه او را بی قید و شرط پذیرفت و از تسلیم هیچ چیز حتی عقل، فروگذار نکرد. جذابیت و قدرت سحرآمیز این رؤیا برای آلمانها چنان عمیق و پایدار بود که حتی پس از شکست کامل ناجی و سقوط رایش سوم نیز محو نشد. در دو دهه نخست دوران جنگ سرد، و بویژه در دوره حکومت آدنائر، آلمانها در نهایت خودفریبی به جای قبول واقعیت شکست، از پیروزی در کنار متفقین غربی خود و غلبه بر غول بلشویسم سخن می‌گفتند. در آلمان شرقی که از دمکراسی چیزی جز عنوانی توخالی نداشت، آلمانها خیلی زود با چهره جدید قدرت مطلقه کنار آمدند، اما در غرب نیز طلسم ناسیونالیسم قدرنگرا فقط در اواسط دهه ۶۰ و با دمکراتیزه شدن وسیع جامعه درهم شکست.

اگر حملات وبر بر علیه این خصم قدرتمند نتیجه‌ای در بر نداشت (تنها محصول واقعی تلاش وبر و همفکرانش، یعنی جمهوری وایمار، عمری کوتاه و بحران زده داشت و سرانجام نیز بدون مقاومت در برابر نازیسم به خاک سپرده شد) دلیلش آن بود که وبر داشت با سایه خود می‌جنگید. زیرا این پدیده روانی-اجتماعی در واقع بارزترین شکل تجلی اشتیاقات و تناقضات روح آلمانی

به شمار می‌رفت. در متن همین «درونگرایی در پناه قدرت» بود که شور و شوق آرمانخواهانه فرهنگ غنی آلمان با عقب‌ماندگی و سترونی تاریخی و سیاسی آن گره می‌خورد. به علت ماهیت دوگانه روانی و اجتماعی این درونگرایی و حضور فراگیر آن در سراسر فضای فرهنگی آلمان، اینجا، یعنی این فضای درونی انباشته از اشتیاقات جمعی، بهترین مکان برای تحقق یگانگی سرنوشت فردی و قومی بود. و چون این یگانگی جزء ذاتی عقل افسرده بود، بنابراین جاذبه جادویی آن حتی وبر را نیز مسحور کرد. در اینجا بود که دو قطب اصلی فرهنگ آلمان به یکدیگر می‌پیوستند: درونگرایی و قدرت. و همین پیوند متقابل بود که دیالکتیک و معنای ذاتی هر یک را در پرتو دیگری آشکار می‌کرد: معنویتی درونی شده که در عمق وجودش به وسوسه فاوستی قدرت گرفتار آمده بود، و عطشی سیراب نشدنی برای قدرت سیاسی که به سبب پیوندش با تمایلات متعالی و ایده‌روح مطلق، همواره از حد دیپلماسی و سیاست قدرت فراتر رفته و به متافیزیک قدرت بدل می‌شد.

بررسی نگرش شخصی وبر به مسئله قدرت ما را به سوی دومین تفسیر از یگانگی سرنوشت فردی و قومی هدایت می‌کند. در مقاله‌ای تحت عنوان «توهامات سیاست: سیاست و عقلانیت در آثار ماکس وبر و گئورگ لوکاچ» چنین می‌خوانیم: «در میان نظریه پردازان سیاسی مهم این قرن، ماکس وبر کسی است که ظاهراً بیشترین فاصله را با «توهامات سیاست» دارد. تلاشهای مکرر او در جهت تقویت «سیاست عملی» و تشویق واقع بینی و اعتدال در تعیین اهداف جنگ، بر همه روشن است، امتناع او از افزودن بار ایدئولوژیک به سیاست که او نیز چون بیسمارک آن را هنر ممکنات می‌دانست، امری آشناست.»^{۱۸} ولی این ظاهری گمراه کننده است، زیرا این «واقع بینی و اعتدال» خود اصلی‌ترین توهم او بود. حقیقت آن است که وقتی اندیشه خود را بری از توهم می‌پندارد غالباً تازه آخرین - و شاید حتی بدترین - توهم آن آغاز گشته است. این تأیید ساده‌گرایانه وبر از سیاست، مارا به یاد نفی ساده‌گرایانه آن از سوی توماس مان می‌اندازد که در سال

۱۹۱۴ کتاب جنجال برانگیز تأملات یک غیرسیاسی را نوشت. اما تأیید واقع بینانه، سیاست فقط یک جنبه فعالیت نظری و عملی وبر در قلمرو سیاست را تشکیل می‌داد. در اینجا نیز همان تضاد قدیمی میان ایده آلیسم آسمانی و واقعگرایی زمینی سربر آورد. نوشته‌های سیاسی خود وبر، آلمانی‌ها را به برقراری نظامی دمکراتیک تحت لوای رهبر یا سیاستمداری قدرتمند فرا می‌خواند، کسی که می‌تواند «نگرشی وحدت یافته را، لااقل در برابر دشمن، تحقق بخشد». در نظر او دمکراسی «وسیله‌ای است برای حفظ وحدت ملت آلمان در زمانی که این ملت به سوی یک جنگ طولانی دفاعی به پیش می‌رود». از دید او قانون قدرت «اصل حاکم بر تمام تاریخ سیاسی» جهان است و شکی نیست که منافع حیاتی ملت بر دمکراسی و پارلمانتاریسم ارجحیت دارد. تحلیل نافذ وبر از بوروکراسی و گسترش همه جانبه آن به منزله «قفس آهنین» عصر جدید، حملاتش به بی‌لیاقتی سیاسی قیصر و یونکرهای پروسی، انتقادش از «اراده معطوف به بی‌قدرتی» بورژوازی آلمان، همگی در خدمت یک هدف است: تحقق اراده معطوف به قدرت ملت آلمان در سطح جهانی. تصور او از سیاست به منزله رسالت تاریخی مردان قدرتمندی که در فراسوی مرزهای تفکر عقلانی با آرمانهای خود جهان را دگرگون می‌سازند، چیزی نبود جز بازتاب دلتنگی ناسیونالیسم عقیم آلمانی برای بیسمارک. انتقادات و راه‌حلهای عقلانی وبر مانع از آن نبود که وقتی پای منافع ملت آلمان در میان است، به ایده آلیستی پرشور بدل شود. در یکی از سخنرانیهای زمان جنگش، وبر اظهار داشت که هدف ملت آلمان از این جنگ نه کسب امتیازات اقتصادی است و نه تغییر نقشه سیاسی، بلکه آلمان می‌کوشد رسالت تاریخی خود را تحقق بخشد و آلمانها برای شرافت و حیثیت خود می‌جنگند. احتمالاً در این سخنرانی جای یک سیاستمدار شوخ طبع انگلیسی خالی بوده است که جمله مشهور دوک ولینگتن را تکرار کند، وقتی که او در پاسخ به اظهار نظر مشابهی از سوی ناپلئون بناپارت گفت: «بله، هرکس برای آنچه می‌خواهد ندارد می‌جنگد». عقلانیت سیاسی وبر چنان صوری و در نهایت غیرعقلانی بود

که حتی می توانست با احمقانه ترین اشتباهات قیصر و رایش نیز «کنار بیاید». او خود می گوید: «طی بیست و پنج سال گذشته شاهد آن بودم که چگونه تکبر احمقانه این پادشاه، هر چه را که برایم مقدس و عزیز بود، بر باد داد. اما اینک آنچه حماقت بشری استمرارش می بخشید، به «تقدیر» بدل شده است و با «تقدیر» می توان کنار آمد.»^{۱۹} ولی مسئله به اینجا ختم نمی شود، زیرا همان طور که مارکوزه می گوید، می توان نشان داد که بسیاری دیگر از نظریات ویر در مورد «عقلانیت بورژوازی» نیز از همین فروکاستن تاریخ به تقدیر ناشی می شود.

راینهارد بندیکس و ماریان ویر، هر دو، در سرآغاز کتابهایی که دربارهٔ ماکس ویر نوشته اند، بخشی از یکی از اشعار ریلکه را نقل کرده اند:

«این مردی بود که همواره باز می گردد
 آنگاه که زمانه بار دیگر به پایان می رسد
 و ارزش خود را کامل می کند.
 آنگاه یک مرد بار عصر خویش را به دوش می کشد
 و آن را به درون مغاک قلبش پرتاب می کند.

آنان که پیش از او بودند، هر یک تنها سهم خویش را داشتند از شادی و غم؛

ولی او فقط می تواند سنگینی زندگی را حس کند
 و این را که ذهنش همه چیز را در یک چیز درمی یابد،
 تنها حجاب خداوند برایش نشکافته می ماند:

و با این حال براستی به او عشق می ورزد،
 با والاترین خصوصتها

نسبت بدان تعالی دور از دسترس.

(راینر ماریا ریلکه، کتاب ساعات)

این شعر که دربارهٔ میکلا آنژ سروده شده است، همه چیز را دربارهٔ او بر و به طریق اولی دربارهٔ عقل افسرده بیان می‌کند: یگانگی سرنوشت فردی‌اش با سرنوشت تاریخی آلمان؛ کشش و تمایلش به معنایی مرکزی، به آن نقطه ساکن این جهان گردان؛ و خصوصیت افسرده و اشرافی‌اش نسبت به این حقیقت متعالی که برای روح آلمانی در آن واحد هم دوزخ است و هم بهشت و تنها به بهای رویارویی با جنون و تاریکی تحقق می‌پذیرد. شعر ریلکه با صراحتی عجیب، دقیقاً به همان مفاهیمی اشاره می‌کند که ما در آغاز بحث بر آنها تأکید گذاشتیم؛ مفاهیمی که ایده مرکزی عقل افسرده را احاطه می‌کنند و با تشکیل منظومه‌ای به گردش، شکل آن را مشخص می‌سازند، یعنی مفاهیم «درونی کردن» و «عشق و نفرت نسبت به امر مطلق».

IV- درونی کردن: بیلدونگ یا جن زندگی؟

اگر عقل افسرده را نوعی شکل یا فرم بدانیم، یعنی نوعی فرم جامعه‌شناختی به مفهومی که زیملم بیان کرده است، آنگاه باید «درونی کردن» را اصل صوری یا فرمال عقل افسرده به شمار آوریم. درونی کردن اساساً به معنای تربیت درونی یا جذب و درونی کردن فرهنگ عینی است. اما این مفهوم به نوعی «درونگرایی» نیز اشاره می‌کند. در فرهنگ آلمان درونی کردن به مفهوم نخست با واژه بیلدونگ (Bildung) مشخص می‌شود.^{۲۰} ولی درونی کردن هر فرهنگی متضمن جذب تضادهای آن فرهنگ نیز هست. تصویر افسران جوان آلمانی در جنگ جهانی دوم که روزها کارشان نظارت بر کشتار دستجمعی یهودیان بود و شبها در ساعات فراغت به خواندن اشعار هولدرلین، استپان گشورگه و ریلکه و گوش دادن به موسیقی موزار، بتهوون و واگنر مشغول می‌شدند، نه اغراق آمیز است و نه غیرواقعی. این تصویر صرفاً به قطب دیگر درونی کردن اشاره می‌کند، به نوعی تحول یا بهتر بگوییم نوعی حرکت آونگی میان بیلدونگ و جن زندگی. بررسی این دو قطب که غالباً در زمان یا حتی افراد واحد به صورتی تفکیک‌ناپذیر حضور

داشتند، برای فهم معنای واقعی درونی کردن ضروری است. واژه بیلدونگ که معرف نوعی تربیت درونی است با مفهوم فرهنگ ارتباط نزدیکی دارد و اساساً مبین طریق درست و انسانی بسط استعدادها و قابلیت‌های طبیعی آدمی است. یوهان گوتفرد هر در مفهوم بیلدونگ را به منزله «ارتقاء به سطح بشریت» تعریف می‌کند. کانت نیز، بدون استفاده از این واژه، به وظیفه افراد در پرورش استعدادها خود و جلوگیری از «زنگ زدگی» آنها اشاره می‌کند. هگل از نوعی «آموزش و پرورش نفس» (Sichbilden) سخن می‌گوید. اما این ویلهلم فن هومبولت بود که نخستین بار، با حساسیت خاص خود، تمایز میان بیلدونگ و فرهنگ (Kultur) را مد نظر قرار داد. او با مقایسه این دو می‌گوید: «اما در زبان ما وقتی می‌گوییم بیلدونگ، منظورمان چیزی والاتر و درونی‌تر [از فرهنگ] است، یعنی آن نظرگاه و بینش ذهن که از سرچشمه شناخت و حس تلاش فکری و اخلاقی تام، به صورتی هماهنگ به درون حساسیت و شخصیت فرد جریان می‌یابد.»^۱ معادل لاتینی بیلدونگ، واژه فرماتیو (Formatio) است که کلمات فرم و فرماسیون در زبانهای امروزی از آن مشتق شده‌اند. فرماتیو که به معنای شکل‌دهی و شکل‌گیری است، تمایز بیلدونگ از فرهنگ و رابطه آن با فلسفه ارسطویی را به نحوی روشنتر بیان می‌کند. در این معنا بیلدونگ هیچ‌گاه به شیوه ساختن تکنیکی حاصل نمی‌شود، بلکه از ژرفای فرآیند درونی شکل‌گیری و پرورش رشد می‌کند و از این رو اساساً پایان‌ناپذیر و نیازمند استمرار خویش باقی می‌ماند. هدف بیلدونگ خارج خود آن نیست و از این رو باید آن را از صرف پرورش استعدادها به قصد تحقق اهداف خارجی، مجزاً کرد. محتوای آموزش متعارف چیزی نیست جز فراهم آوردن ابزاری برای تحقق اهدافی غیر از خود آموزش. اما در بیلدونگ برعکس، آنچه که شخص به واسطه آن شکل می‌گیرد، کاملاً به جزئی از خود او بدل می‌شود. در این نحوه از درونی کردن هیچ چیز از دست نمی‌رود و همه آنچه اساسی است حفظ می‌گردد، ولی نه به عنوان ابزار و وسیله، بلکه در شکل تعینات درونی و ذاتی. این

امر بیلدونگ را به مفاهیم فلسفی خاطره (افلاطون) و فراموشی (نیچه) پیوند می دهد.

معنای واقعی مفهوم بیلدونگ در فلسفه هگل آشکار می شود. از نظر هگل بیلدونگ شرط ضروری حیات معنوی و فلسفی است. سوبه عقلانی و فکری حیات انسان و جدایی او از سلطه بیواسطه طبیعت، وجه مشخصه اوست؛ اما دقیقاً در همین حوزه فکری است که آدمی آن چیزی نیست که باید باشد و از این رو به بیلدونگ محتاج است. بیلدونگ رسالت آدمی است، رسالتی که او را به سوی وحدت با امر کلی و رهایی از قید دیدگاههای تنگ نظرانه فردی هدایت می کند. بیلدونگ مستلزم مهار امیال و غلبه بر خصوصیات صرفاً فردی است. هگل در پدیده شناسی روح چگونگی تکوین خود آگاهی آزاد حقیقی را از طریق تحلیل مفهوم کار روشن می سازد. کار یعنی میل مهار شده. آگاهی در شکل دهی به اشیاء، یعنی در ارتباط فعال و بری از خودخواهی با امر کلی، خود را از هستی بیواسطه خویش رها کرده و تا سطح امر کلی ارتقاء می یابد. جوهر اصلی کار، شکل بخشیدن به اشیاء است، نه تحلیل بردن و مصرف آنها. آگاهی از طریق کار و با شکل بخشیدن به اشیاء، به خود شکل می بخشد. آدمی با کسب قابلیتها و مهارتها، در واقع به معنای ذاتی خود دست می یابد. از لحاظ عملی، بیلدونگ به معنی یکی شدن با رسالت حرفه ای است. مفهوم رسالت حرفه ای که توسط لوتر معرفی شد و از طریق مذهب پروتستان گسترش یافت، در همه ابعاد فرهنگ آلمان، از فلسفه هگل گرفته تا جامعه شناسی وبر، حضوری مؤثر دارد. بی شک در حرفه یا شغل عنصری خارجی وجود دارد که آن را به سرنوشت یا تقدیر بدل می کند. اما از نظر هگل آدمی باید حرفه اش را ازان خود کند و آن را با ویژگیهای شخصی خود سازگار سازد و در عین حال یگانگی خود با حرفه اش را به منزله ارتقاء به سطح آنچه کلی است، تجربه کند. حتی در همین تعریف عملی از بیلدونگ نیز معنای واقعی آن مشخص است: هماهنگی و مصالحه نفس با خود و تشخیص حضور خود در دیگری. این معنا در تعریف بیلدونگ از لحاظ نظری

روشنتر می شود. از لحاظ نظری بیلدونگ از حد آنچه آدمی به طور بی واسطه می داند و تجربه می کند، فراتر می رود. بیلدونگ یعنی توانایی پذیرش آنچه با ما متفاوت است و کشف آن دیدگاههای کلی که به کمک آنها آدمی بدون هرگونه علاقه و نفع شخصی می تواند «موضوع عینی را در متن آزادی ذاتی آن» درک کند؛ و البته منظور هگل از «آنچه با ما متفاوت است» و باید درک گردد، اساساً چیزی نیست جز فرهنگ یونان و روم باستان. او این فرهنگ را زمینه اصلی و ضروری هرگونه آموزش و پرورش می داند. بدین ترتیب روشن می شود که بیلدونگ، چه از لحاظ عملی و چه از لحاظ نظری، جوهر و تعین ذاتی عقلانیت بشری به منزله یک کل است.

تعریف هگل از بیلدونگ به منزله شرط ضروری حیات معنوی و روح (Geist) و چیزی که درک امور متفاوت را ممکن می سازد، آن را در مرکز علوم انسانی و تاریخی (Geistwissenschaften) قرار می دهد. بیلدونگ که حتی در سطح فیزیکی نیز معرف هماهنگی و کمال شکل و اندام است، عنصری است که جو علوم انسانی را می سازد و شرایط لازم برای درک و قضاوت سنجیده در باب افراد و فرهنگهای بیگانه، یعنی هماهنگی، وسعت نظر و پختگی را فراهم می آورد. بیلدونگ بیانگر نوعی هماهنگی و وحدت میان آگاهی تاریخی و آگاهی زیباشناختی است، وحدتی که بیش از آن که عقلانی باشد، به صورت نوعی ذوق یا حس تشخیص ظاهر می شود. همین حس است که به ما اجازه می دهد موارد خاص را از یکدیگر تفکیک کرده و مورد ارزیابی قرار دهیم، هر چند که نمی توانیم برای این ارزیابی دلایلی کاملاً مشخص و روشن عرضه کنیم. هر کس که از حس زیباشناسی برخوردار است می تواند زشت و زیبا را از یکدیگر تمییز دهد و هر کس که حس تاریخی دارد، از تفاوت گذشته با حال آگاه است و می تواند بگوید برای هر عصری چه چیزهایی ممکن و چه چیزهایی ناممکن است. در اینجا، یعنی در علوم انسانی، نیز «درک دیگری» مستلزم قربانی کردن تنگ نظریها و پیشداوریهای شخصی و دستیابی به دیدگاههای کلی است. اما این

دیدگاه‌های کلی یک معیار اندازه‌گیری ثابت نیستند، بلکه نگرش‌هایی اند که مارا برای پذیرش انواع گوناگون تجربه آماده می‌سازند.

شاید لازم به تذکر نباشد که درک معنای اعمال دیگری، یا آنچه وبر «معنای ذهنی اعمال فردی» می‌نامد، برای تمامی گرایش‌های علوم انسانی آلمان مسئله‌ای اساسی و حیاتی بوده است. افرادی چون دیلتای، ویندلبان، ریکزرت و وبر کوشیدند تا با شروع از این نقطه، علوم انسانی را از علوم طبیعی مجزا ساخته و ماهیت و روش خاص آنها را مشخص سازند. در اینجا نیز اندیشه نوکانتی از یک لحاظ بیانگر نوعی پس‌روی بود، نوعی نارضایتی و ناتوانی از تحمل مفاهیم و مسائل سنت فلسفی؛ تلاشی برای تنظیم و «عقلانی» کردن محتواهای فلسفه در شکل قواعد و روش‌های صوری، و در نهایت تلاشی برای تبدیل فلسفه به روش‌شناسی.

در تقابل با سلطه روش ریاضی و ایده آل نیوتونی بر علوم قرن هفدهم، قرن نوزدهم شاهد نفوذ تصور بیلدونگ در علوم انسانی بود. همان‌طور که گادامر می‌گوید علوم انسانی قرن نوزدهم حیات و پویایی خود را از تصور انسان باورانه بیلدونگ کسب می‌کردند، بی‌آن‌که خود به این حقیقت اذعان داشته باشند.^{۲۲} اما بی‌میلی آنها در تأیید این حقیقت بی‌دلیل نبود، زیرا این علوم هنوز به ایده آل روش و نقش اساسی آن در تفکیک علوم انسانی از علوم طبیعی وفادار بودند. کشمکش میان بیلدونگ و روش، پویایی و غنای خاصی به تحول تاریخی این علوم بخشید و به مباحث فلسفی بسیاری دامن زد که در دو دهه نخست قرن بیستم به اوج خود رسید. در آثار وبر و نوکانتیها، تضاد میان بیلدونگ و روش به روح درونی علوم انسانی بدل گشت، زیرا آنها کوشیدند بیلدونگ را به منزله اصل ممیزه روش‌شناسی علوم اجتماعی تعریف کنند. در آثار روش‌شناختی وبر این دو اصل در کنار یکدیگر قرار گرفتند. او از یکسو، به پیروی از دیلتای، بر اهمیت بنیانی «همدلی» (Empathy) و ضرورت فهم معنای ذهنی اعمال افراد و فرهنگ‌های بیگانه تأکید می‌گذارد و از سوی دیگر

می‌کوشد تا با ارائه اصول روش شناختی بر پایه تمایز فاکت از ارزش و تأسیس یک جامعه‌شناسی بری از تضادتهای ارزشی، اعتبار عینی دیدگاههای جامعه‌شناختی را تضمین کند. البته در نهایت این ایده آل بیلدونگ بود که قربانی شد. ظهور فونکسیونالیسم و نقش آراء ویر در گسترش آن خود به اندازه کافی گویاست. با این حال حضور سنگین اصل درونی کردن و چهره‌های دوگانه آن، همان چیزی بود که اندیشه ویر را از جامعه‌شناسی آکادمیک بورژوازی متمایز ساخت. حتی در توهمات عقل افسرده نیز سهم بیشتری از حقیقت نهفته است تا در نظریه‌های علمی پوزیتیویسم.

پیروزی روش، در عین حال بیانگر تعلق کامل مفهوم بیلدونگ به فرهنگ آلمانی بود. تحول تاریخی مفهوم صرفاً روش شناختی «همدلی» که از سوی بسیاری از مکاتب جامعه‌شناسی آمریکایی پذیرفته و جذب شد، نشان می‌دهد که مفهوم بیلدونگ وضعیتی متفاوت و تاریخچه‌ای خاص خود دارد و آن را - بویژه در معنای گسترده فلسفی‌اش - نمی‌توان از فرهنگ آلمان و مانداریهای آلمانی جدا ساخت. پیروزی نازیسم که آلمان را از تمامی جهان غرب مجزا ساخت و شرق و غرب اروپا را وادار کرد تا برای مبارزه با آن متحد شوند، اثبات می‌کند که نه فقط چهره روشن درونی کردن، بلکه چهره تاریک آن نیز پدیده‌ای اساساً آلمانی است.

نیچه در مورد چگونگی شکل‌گیری ملت آلمان به منزله «ملتی از متفکران» می‌گوید: «باید به عقب، به قوانین و شیوه‌های مجازاتمان در گذشته بنگریم، تا دریابیم پرورش «ملتی از متفکران» مستلزم چه سعی و کوششی است، یعنی پرورش یگانه ملتی در اروپا که امروزه هنوز هم می‌توان حداکثر اعتماد، جدیت، فقدان ذوق و سلیقه، و واقع‌بینی خام را در آن مشاهده کرد - و در اختیار داشتن چنین صفاتی است که به ما اجازه می‌دهد انواع گوناگون مانداریهای اروپایی را پرورش دهیم.»^{۲۳} و کمی پایینتر اضافه می‌کند، «آه عقل، جدیت، تسلط بر شهوات، تمامی آن بازی تیره و غمناکی که اندیشه و تأمل نامیده می‌شود، تمامی

این امتیازات و تزئینات بشر: چه قیمت گزافی برای آنها پرداخت شده است! در ژرفای همه چیزهای خوب، چه اندازه خون و شقاوت نهفته است.^{۲۴}

نیچه بر اساس ریشه مشترک واژه‌های گناه (یا تقصیر schuld) و بدهی (یا قرض schuld) به رابطه بنیانی مجازات و قصاص اشاره می‌کند. «طی بخش اعظم تاریخ بشری مقصران مجازات می‌شدند، نه به این دلیل که آنها مسئول اعمال خود دانسته می‌شدند و بنابراین پیشفرض اعمال مجازات نیز این نبود که فقط فرد مقصر باید مجازات شود.^{۲۵} پیشفرض اصلی آن بود که «هر صدمه‌ای معادلی دارد و بواقع می‌تواند بازپرداخت شود، حتی اگر این تصفیة حساب فقط از طریق تحمیل درد به مقصر صورت پذیرد.» همه چیز از مفهوم تعادل میان صدمه و درد ناشی می‌شود، یعنی از «رابطه حقوقی یا قراردادی میان بستانکار و بدهکار.»

اگر بخواهیم نظریه نیچه را خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم او از نوعی «مبادله روانی»^{۲۶} سخن می‌گوید که براساس آن افراد در ارتباط با ساختار مبادله قدرت - و اشکال اصلی تجلی آن یعنی خشونت و شقاوت - با انتخابی دوگانه روبرویند: یا باید خشونت را خارجی سازند و آن را نسبت به دیگران اعمال کنند و یا باید با درونی کردن خشونت، آن را به خود تحمیل کنند. برای درک مفهوم «مبادله روانی» باید به نظریات نیچه در مورد منشاء ذهنیت و ارزشگذاری، یعنی به «تبارشناسی اخلاق» و تفسیر نیچه از چهره تاریک درونی کردن پردازیم.

به اعتقاد نیچه به محض این که آدمیان از «بدیهی‌ترین» غرایز خود کنده شده و مجبور به طرد آنها گشتند، ناچار شدند به «آگاهی» خویش متکی شوند، یعنی به آن دستگاهی که به طبیعت بیرونی عینیت بخشیده و آن را قابل دسترس می‌سازد. «برای این موجودات بیچاره و بدبخت چیزی باقی نماند جز تفکر، استنتاج، تشخیص، و تنظیم علت و معلول.»^{۲۷} نکته مهم دیگر رام و اهلی کردن غرایز قدیمی بود و البته آن سواقت طبیعی که دیگر نمی‌توانستند به طور خود انگیخته تخلیه و ارضا شوند، باید سرکوب می‌گشتند. از خلال این فرآیند

درونی کردن و معکوس کردن جهت امیال است که نوعی ذهنیت درونی به وجود می‌آید و تحت سیطره اصل زهد یا طرد امیال به «وجدان معذب» یا «حس بیزاری» (Ressentiment) بدل می‌شود. «تمام غرایزی که خود را در جهت بیرون تخلیه نمی‌کنند به درون معطوف می‌شوند - این چیزی است که من آن را درونی شدن انسان می‌نامم: بدین سان بود که آدمی نخستین قدم را در راه بسط آن چیزی برداشت که بعدها «روح» او نامیده شد.»^{۲۸} نهایتاً دو عنصر عقل و زهد، یعنی دو عنصر تسلط بر طبیعت بیرونی و درونی با یکدیگر ترکیب شده و در شکل نظام اجتماعی تسلط انسان بر انسان، نهادی می‌شوند. «نفرین جامعه» بر تمامی نهادهای اجتماعی سنگینی می‌کند، زیرا آنها آدمی را به طرد امیالش وامی‌دارند. «آن سدها و موانع هولناکی که سازمان سیاسی جامعه به یاری آنها از خود در برابر غرایز کهن آزادی و رهایی محافظت می‌کند - و شیوه‌های گوناگون مجازات نمونه‌هایی از این موانع‌اند - شرایطی را به وجود آوردند که در آن تمامی غرایز انسان آزاد، وحشی و سرکش، معکوس گشته به خصم او مبدل شدند.»^{۲۹}

بدین ترتیب نیچه دو دستاورد مهم مدنیت غربی یعنی علم و اخلاق و ارزشهای بنیانی آنها را مورد حمله قرار می‌دهد. او پس از نفی عقل نظری و عقل عملی، به سراغ سومین نقد کانت می‌رود تا از طریق نقد و تخریب آن، مفاهیم زیباشناختی خویش را به منزله بنیانهای جدید داوری و قدرت بسط دهد. ولی تحلیل نیچه از درونی کردن، اساساً بیانگر دیالکتیک درونگرایی آلمانی است. علی‌رغم ظاهر کلی و جهانشمول نظریاتش، نیچه نمی‌تواند به منزله منقد فرهنگ بورژوا - مسیحی، خود را بیرون از این فرهنگ قرار دهد، مگر به یاری تفکر اسطوره‌ای «اراده معطوف به قدرت» و «تکرار جاودانه». در متن همین خردستیزی است که اندیشه نیچه با ایدئولوژی یکی می‌شود. در اینجا است که محتوای مفاهیم ظاهراً مستقل نیچه به تمامی توسط روندهای فرهنگی دورانش تعیین می‌شود و تفکر انتقادی و مخرب او جای خود را به متافیزیک می‌بخشد. نیچه، علی‌رغم عصیانها و علی‌رغم «دانش شادش»، خود اسیر درونگرایی آلمانی

بود. توجه و حساسیت شدید او به مسئله قدرت که او را با وبر پیوند می‌دهد - زیرا در نهایت برداشت نیچه از قدرت همانقدر از سیاست «مستقل» بود که برداشت وبر از متافیزیک - نشانه بارز حضور این بیماری آلمانی در اوست.

به گفته آدورنو «پس از شکست انقلاب بورژوازی در آلمان، تاریخ درونگرایی، از همان نخستین روز شروع، به تاریخ سقوط آن بدل گشت.»^{۳۰} این درونگرایی که بعضاً در ضعف شخصیت و عدم امنیت روانی ریشه دارد، به نوعی کشش غریزی به سوی قدرت و جذبۀ جادویی آن منجر می‌شود و تنها می‌تواند به عنوان «درونگرایی در پناه قدرت» به حیات خود ادامه دهد. اما پناه جستن در قدرت و وابستگی بدان نیز به نوبۀ خود ضعف شخصیت و حس کودکانۀ نایمنی و عدم استقلال را تشدید می‌کند؛ و بدین ترتیب دور باطلی به وجود می‌آید که خلاصی از آن تقریباً ناممکن است. با ظهور نازیسم پرستش اراده ناب و رابطه مضاعف ترس و شیفتگی نسبت به قدرت و دیگر خصوصیات درونگرایی آلمانی، همگی در شکل ناب خود جلوه گر شدند.

با تحلیل نیچه از سویه تاریک درونگرایی که چیزی جز اخلاق بردگان، حس بیزاری و پرستش قدرت در پی ندارد، توصیف ما از چهره‌های دوگانه درونی کردن، یعنی بیلدونگ و جن‌زدگی کامل می‌شود. اما آنچه در این توصیف از قلم افتاده است، نکته اصلی، یعنی رابطه دیالکتیکی میان این دو چهره است. زیرا این دو چهره هرگز از یکدیگر جدا نبودند و تنها دیالکتیک میان آنها می‌تواند حضور همزمان سویه‌ها و تجلیات متناقض موجود در زندگی و ذهنیت ماندارینهای آلمانی را توضیح دهد. تحول سنت «رومان تربیتی» (Bildungsroman) در آثار توماس مان و مفهوم درونی کردن (Verinnerlichung) فروید دقیقاً به چنین دیالکتیکی اشاره می‌کند.

نظریۀ درونی کردن فروید ربط مستقیمی با مفاهیم قدرت و اقتدار یا مرجعیت دارد. فروید به حادثه ازلی قتل پدر و تصاحب و جذب اقتدار او توسط برادران اشاره می‌کند. او می‌کوشد تا با تحلیل این حادثه ازلی - که در بسیاری از اساطیر

و مراسم آیینی اقوام گوناگون به صور صریح یا ضمنی روایت شده است. مفهوم اقتدار و عملکرد آن در سطح جامعه و خانواده را توضیح دهد. آدورنو و هورکهایمر با اخذ این مفهوم از فروید و ادغام آن در «نظریه انتقادی» خویش، اهمیت جامعه‌شناختی آن را آشکار کردند و از آن برای توضیح نهاد خانواده بورژوایی و برخی جوانب ساختار قدرت سیاسی و ارتباط آن با الگوهای شخصیتی و روانشناختی سود جستند.

تا آنجا که به سیاست مربوط می‌شود، وجود نوعی رابطه پدرسالارانه در شکل‌گیری ساخت قدرت، بویژه در نظامهای مبتنی بر اقتدار فردی، کاملاً محسوس است. وبر و ماندارنیهای آلمانی تحت چنین نظامی زندگی می‌کردند. ما قبلاً به انتقاد وبر از شرایط سیاسی آلمان عصر ویلهم و سرطان بوروکراتیک آن و همچنین حملات تند او به شخص قیصر اشاره کرده‌ایم. ایراد اصلی وبر آن بود که چرا قیصر نمی‌تواند نقش پدر قدرتمند ملت را - که مظهر اراده، ارزشها و رسالت تاریخی ملت است - بخوی ایفا کند. از دیدگاه روانشناسی توده‌ای، ملت چیزی نیست جز توده انبوه برادرانی که پدر - یا حاکم - را به قتل رسانده‌اند و اکنون می‌کوشند از طریق درونی کردن تصویر پدر، خود را با او یکی سازند. انتقال از پدرکشی به برادرکشی که بنا به حکم تاریخ به طور ضروری با هرگونه انتقال قدرتی همراه است، برای وبر که سیاست را مبارزه قدرتها برای کسب سلطه می‌دانست، پدیده‌ای آشنا و پذیرفتنی بود. اشاره فروید به عواقب این «جنایت ازلی» - که علی‌رغم نامش دیالکتیک انقلاب بورژوایی را بخوبی بیان می‌کند - با تفسیر وبر از ناسیونالیسم و با منطق ذاتی درونگرایی آلمانی و تحول تاریخی آن کاملاً خواناست، یعنی این نکته که مرده پدر از زنده‌او بسیار نیرومندتر است و منطق پدرسالارانه قدرت، علی‌رغم عصیان پسران، با شدت بیشتری به حیات خود ادامه می‌دهد. نظریه سیاسی وبر که علی‌رغم شباهت ظاهری‌اش با لیبرالیسم محتوایی اساساً اقتدارگرا دارد، با قبول حکم تاریخ به منزله «تقدیر ازلی»، پیروزی این منطق را تأیید می‌کند.

اما معنای واقعی مفهوم درونی کردن فروید و محتوای دیالکتیکی آن، فقط در عرصه تحلیل نهاد خانواده روشن می‌گردد. فروید تجربه اقتدار پدر به منزله قدرت خارجی، مقاومت و عصیان در برابر آن و سپس درونی کردن اقتدار و فائق آمدن بر آن را به عنوان فرآیند بلوغ عقلانی توصیف می‌کند. این فرآیند بی‌تردید با تفسیر نیچه از درونگرایی ناسازگار است، زیرا نتیجه و حاصل آن نه یک شخصیت ضعیف و زبونی و شیفتگی نسبت به قدرت، بلکه شخصیتی بالغ، مستقل و خودآیین است. این فرآیند درونی کردن کاملاً با توصیف کانت از عقل خودآیین که بر درونی کردن حکم اخلاقی استوار است، خواناست و در عین حال نشانه‌هایی از درونی کردن به معنای گسترده‌تر و فلسفی آن، یعنی نشانه‌هایی از بیلدونگ نیز در آن به چشم می‌خورد. زیرا اولاً در نتیجه آن فرد به منزله شخصیتی عاقل، بالغ و مستقل از سوی جامعه پذیرفته می‌شود و این پذیرش نیز بر اساس درک و تفاهم صورت می‌پذیرد. و بدین ترتیب دوره ستیز و مبارزه بر سر قدرت پایان می‌یابد و تفاهم میان پدران و پسران جایگزین آن می‌شود. ثانیاً در تفسیر فروید، این قدرت درونی که بلوغ را ممکن می‌سازد خود حاصل مهار امیال و غرایز درونی و انتقال انرژی نهفته در آنها به مجاری دیگر و استفاده مفید و سازنده از آن است. و این نیز با مفهوم هگلی کار به منزله میل مهار شده شباهت بسیار دارد. در نهایت می‌توان گفت بیلدونگ به منزله نوعی ترتبیت درونی فرهنگی که هم رشد همه جانبه شخصیت و ذهنیت فرد را ممکن می‌سازد و هم به او اجازه می‌دهد تا دیگران و جهان مجزا از خود را بفهمد، با درونی کردن فروید تطابق دارد.

از لحاظ اجتماعی نیز این شخصیت خودآیین نه فقط در عرصه روابط فردی بلکه مهمتر از آن در برخورد با مسائل اجتماعی و سیاسی نیز از قدرت درک انتقادی، و در نتیجه از خودانگیزگی و آزادی عمل بیشتری برخوردار است و براحتی به تأثیر مسحور کننده ایدئولوژی و نمادهای ایدئولوژیک قدرت تن نمی‌سپارد. تحلیلهای آدورنو و هورکهایمر نشان داد که با محو اقتدار پدر و

فروپاشی ساخت خانواده بورژوازی و از میان رفتن مکانیزم درونی کردن اقتدار، دوره جدیدی آغاز شده است که برخلاف تصور منتقدان افراطی نهاد خانواده، آزادی و استقلال ذهنی بیشتری برای افراد به ارمغان نمی آورد، بلکه برعکس به جامعه اجازه می دهد بدون استفاده از میانجیهای سنتی، نظیر خانواده و کلیسا، ذهنیت عریان و بی دفاع را به طور مستقیم تحت سلطه خود آورد و آن را به کمک ابزارهای تکنولوژیک مدرن به میل خویش دستکاری کند. اما این نظر به معنای تأیید کامل شخصیت خودآیین و قبول آن به منزله تحقق آرمان عقل یا معیار سلامت روانی نیست، بلکه فقط حاکی از این حقیقت است که وحدت کاذب و سرکوبگر ذهنیت عقلانی را تنها به کمک نیروی درونی خود ذهن می توان درهم شکست، نه با ستایش از غرایز خردستیز. و اگر چه به نظر می رسد که این تفسیر از درونی کردن، آن را با یکی از چهره ها، یعنی بیلدونگ یکی می کند و چهره تاریک درونگرایی را به کلی پنهان می سازد، ولی این بدین معنا نیست که می توان تفسیر منفی نیچه از درونگرایی را ندیده گرفت، تفسیری که مضمون اصلی آن دقیقاً حمله به اخلاق عقلانی کانت و ایده آل زهد است. تفسیر نیچه ما را با این حقیقت روبرو می سازد که برای جدّیت، سخت کوشی و عقل و دیگر «فضایل» شخصیت خودآیین، به منزله نمونه کامل یک بورژوازی متمدن، چه قیمت گزافی پرداخت شده است.

فریود خود از این دوگانگی آگاه بود. او علی رغم حمایت از «عقلانیت علمی» و علی رغم پذیرش شرایط موجود به عنوان تنها شرایط ممکن - که در نهایت به معنی تأیید آن به منزله وضعیت ابدی و «طبیعی» تمدن بشری بود - هرگز حاضر نشد این «قیمت گزاف» را نادیده بگیرد و بر آن سرپوش گذارد، و یا برای دستیابی به نوعی خوشبینی سازشکارانه، آن را توجیه کند. تأکید او بر تضادها و تنشهای غریزی و امتناع او از برجسته کردن «خود» (Ego) یا حرکت در جهت نوعی روانشناسی شخصیت - یعنی کاری که بعدها توسط فروم و آدلر و دیگران صورت گرفت - گذشته از صداقت علمی، حاکی از تیزبینی و عمق بینش فلسفی

اوست. او همواره به این اعتقاد وفادار ماند که سرباززدن از پرداخت این «قیمت گزاف» و نفی کل معامله و شرایط و عواقب ناشی از آن، بیانگر انتخاب موضعی است که نمی‌توان آن را از لحاظ منطقی و عقلی مردود دانست. فروید زمانی چنین نوشت: «به هر حال من می‌توانم بدون تغییر و رنجش به سخنان منقدی گوش دهم که معتقد است بررسی اهداف توسعه و تحول فرهنگی و ابزار و وسایلی که بدین منظور به کار گرفته می‌شود، ما را ضرورتاً به این نتیجه‌گیری می‌رساند که کل این قضیه به زحمتش نمی‌ارزد و تنها چیزی که می‌تواند از آن حاصل شود، ایجاد وضعیتی است که فرد قادر به تحمل آن نخواهد بود.»^{۳۱}

با این حال نباید فراموش کرد که هم خود درونی کردن و هم چهره‌های دوگانه آن تابع تاریخ و پدیده‌هایی اساساً تاریخی‌اند و غلبه واقعی بر این دوگانگی نیز فقط در عرصه کنش تاریخی ممکن است. تا زمانی که تاریخ افراد را در برابر این دوگانگی قرار می‌دهد، تا زمانی که عقل معنایی جز تنظیم و سازماندهی شرایط ضد عقلانی ندارد، هر عقلی که شایسته این نام باشد، ضرورتاً افسرده خواهد بود.^{۳۲}

۷- وسوسه امر مطلق

سخن گفتن از نقش مفهوم امر مطلق در اندیشه وبر و نوکانتی‌ها، در وهله نخست عجیب و شاید حتی نادرست به نظر می‌رسد، بویژه اگر به یادآوریم که یکی از نگیزه‌های اصلی رجعت به کانت، خستگی همگانی از «روح مطلق» هگلی بود. ولی مفهوم امر مطلق از اندیشه آلمانی جدایی‌ناپذیر است و به صور صریح یا ضمنی در تجلیات گوناگون این اندیشه حضور دارد. اگر ارتباط وبر و نوکانتی‌ها با امر مطلق عجیب به نظر می‌رسد، کافی است آخرین جمله رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین را بخوانیم و به یادآوریم این کتاب زمانی انجیل پوزیتیویسم به شمار می‌رفت، همان مکتبی که تجربه‌گرایی ناب و نفرت از فلسفه نظری را به یکسان ترغیب می‌کرد. برخی از مفسران ویتگنشتاین، فلسفه اولیه او را

از لحاظ ساختاری با فلسفه انتقادی کانت مقایسه کرده‌اند و بر اساس همین تشابه ساختاری رساله منطقی-فلسفی را تلاشی در جهت «نقد زبان ناب» نامیده‌اند.^{۳۳} کانت می‌کوشد عقل را از درون تعریف کرده و قلمرو و حدود آن را مشخص سازد. ویتگنشتاین نیز همین کار را در مورد زبان می‌کند. در هر دو مورد، کاربرد عقل یا زبان در خارج از قلمروهای مشخص آنها، تنها به تناقض و مهمل‌گویی منجر می‌شود. هر دو آنها در نهایت به مرزی می‌رسند که در ورای آن تنها ناشناخته مطلق قرار دارد، چیزی کاملاً درک ناشدنی (کانت) که در برابر آن تنها می‌توان خاموش به نظاره ایستاد (ویتگنشتاین). این ناشناخته مطلق، یعنی همان حقیقت یا شیء فی نفسه، برای هر دو آنها اهمیت و معنایی تعیین‌کننده دارد، زیرا بنیانهای مطلق حقیقت و وجود در آن نهفته است. کانت در نقد دوم خود کوشید تا این حقایق فی نفسه را به منزله اصول پیشینی عقل عملی تبیین کند، در حالی که ویتگنشتاین با حفظ خاموشی عرفانی خود فقط به این بسنده کرد که بگوید زبان به نحوی بنیانهای حقیقی خود را «نشان می‌دهد». انتقاد هگل از این برخورد «استعلایی»، تناقض ذاتی آن را - که در فلسفه ویتگنشتاین به صورت سخن گفتن از عدم امکان سخن گفتن ظاهر می‌شود^{۳۴} - آشکار کرد. به گفته هگل، تعیین و ترسیم هر مرزی، منطقاً مستلزم عبور از آن و حضور در هر دوسوی مرز می‌باشد. به همین دلیل است که علی‌رغم تأکید کانت و ویتگنشتاین بر این مرزهای نهایی، امر مطلق در قلمرو عقل و زبان نفوذ کرده و بنیاد و غایت آنها را تعیین می‌کند.

کانت می‌خواست حوزه اخلاق و ارزشگذاری را بر بنیادهای عقلانی استوار سازد و آن را تحت نظم درآورد؛ ویتگنشتاین اصولاً هر نوع گزاره اخلاقی را ناممکن می‌دانست و در مورد بنیاد اخلاق و مباحث ارزشی خاموش بود. در جایی میان آن دو، وبر می‌کوشید تا با استقرار نوعی جامعه‌شناسی تفسیری بری از قضاوت‌های ارزشی، معنای اجتماعی ارزشها و رفتارهای مبتنی بر آنها و رابطه آنها با کردار هدفمند عقلانی را دریابد. برای وبر و نوکانتی‌های مکتب جنوب

غربی که برخلاف اعضای مکتب ماریبورگ بیشتر با مسائل فرهنگی و علوم اجتماعی سروکار داشتند تا با علوم طبیعی و مباحث ریاضی-منطقی، ناشناخته مطلق چیزی نبود مگر همان مسئله قدیمی ارزشها و غایات. تلاش آنان نیز بر مفهوم مرز استوار بود، مرزی میان عقل و ارزش، میان آنچه قابل درک و سنجیدنی است با آنچه ذاتاً غیرعقلانی و ناشناختی و به مراتب وسیعتر، مهمتر و تعیین کننده تر از عقل است، زیرا به نحوی مطلق معنا، جهت و غایت کردار عقلانی را تعیین می کند. درک نقش امر مطلق در اندیشه وبر مستلزم بررسی آرای او درباره ارزش و عقل است. تنها پس از فهم جذابیت و کشش پنهان امر مطلق است که می توان به روی دیگر سکه یعنی سرخوردگی و نفرت وبر از آن پرداخت، نفرتی که در شکل پس روی (Regression) فلسفی نوکانتی ها و پناه جستن آنان در مفهوم روش متجلی شد.

غیرعقلی یا فراعقلی بودن ارزشها و داوریهای ارزشی، از نظر وبر و نوکانتی ها، مسئله شناخته شده ای است. اما تفسیر فلسفی ماهیت غیرعقلانی مفهوم ارزش، نکته ای است که خود وبر نیز توجه چندانی بدان نداشت. برای درک معنای فلسفی مفهوم ارزش در اندیشه نوکانتی باید به سراغ گئورگ زیمل رفت. زیمل در فلسفه پول، مسئله ارزش را بر اساس انتقاد کانت از برهان وجودی آتسلم قدیس مورد بررسی قرار می دهد. انتقاد کانت نیز بر این حقیقت متکی است که وجود، صفت یا کیفیتی نیست که بتوان آن را چون صفات معمولی بر موضوعی حمل کرد. از نظر زیمل این نکته درباره ارزش نیز صادق است: «ارزش به مفهومی خاص همتای وجود است و به منزله یک شکل و مقوله جامع جهانی، با آن قابل مقایسه می باشد. همان طور که کانت متذکر شد، وجود صفت اشیا و موضوعات نیست؛ زیرا اگر من اظهار کنم شیئی که تاکنون فقط در افکار من وجود داشت، وجود دارد، این شیء صفت جدیدی کسب نمی کند، زیرا در غیر این صورت همان شیئی که بدان فکر می کردم، نخواهد بود، بلکه شیء دیگری خواهد بود. به همین ترتیب اگر من شیئی را ارزشمند بخوانم، این شیء صفت جدیدی به دست

نمی‌آورد. با ارزش دانستن آن ناشی از صفات و کیفیاتی است که دارد. این دقیقاً تمامیت وجود از پیش متعین آن است که به قلمرو ارزش ارتقاء می‌یابد.^{۳۵} به اعتقاد زیمل ارزش چیزی است که به وجود عینی تماماً متعین اضافه می‌شود، همان طور که نور یا سایه نیز در ذات موجودات نهفته نیست بلکه از منبعی دیگر به آنها افزوده می‌گردد. وجود و ارزش مقولاتی بنیادین اند که از جهان مفاهیم، کیفیات و تعینات صرف مجزا بوده و در برابر آن قرار دارند. آنها را نمی‌توان به یکدیگر یا به دیگر عناصر ساده‌تر فروکاست. وجود به منزله شکل اصلی ادراک ما، می‌تواند حس، تجربه و باور شود، اما نمی‌توان آن را برای کسی که هنوز از آن بی‌خبر است، استنتاج کرد. «رابطه ارزش‌گذاری با اشیاء و موضوعات نیز دقیقاً به همین صورت است. هر گونه انتساب ارزش به یک شیء چیزی نیست مگر اشاره به ضرورت تشخیص این که آن شیء از همان ارزش مفروض برخوردار است... انتساب ارزش فقط بیانگر انتقال ارزشی واقعاً موجود به شیئی جدید است. این کار نه ذات ارزش را آشکار می‌سازد و نه دلیل انتساب اولیه آن به شیئی که ارزش از آن به دیگر اشیاء انتقال می‌یابد.»^{۳۶} زیمل این نکته را می‌پذیرد که فرآیند تحقق و تحول ارزش می‌تواند به صورت عقلانی فهمیده شود، ولی این که اصولاً ارزشی وجود دارد، پدیده‌ای بنیادی است... این پرسش که ارزش به راستی چیست، همچون پرسش وجود چیست، پاسخ ناپذیر است. و دقیقاً از آنجا که وجود و ارزش رابطه‌ی صوری یکسانی با اشیاء دارند، نسبت به یکدیگر همانقدر بیگانه‌اند که تفکر و امتداد در فلسفه دکارت.^{۳۷} علی‌رغم نظر منفی زیمل در مورد دوگانگی حاصل از این دیدگاه و اشاره او به مفاهیم روح و مثل برای ایجاد نوعی وحدت متافیزیکی که به نحوی هر دو مقوله ارزش و وجود را در برمی‌گیرد، شکی نیست که از لحاظ ادراک عقلانی مورد نظر نوکانتی‌ها بحث درباره‌ی وجود یا واقعیت ارزش همانقدر ناممکن است که بحث درباره‌ی ارزش وجود یا واقعیت.

و بر نیز در جامعه‌شناسی خود از همین اصل پیروی می‌کند. درک و نقد و سنجش عقلانی ارزشها ممکن نیست. نبرد ارزشها که و بر آن را جنگ

خدایان می‌نامد، ضرورتاً پایان ناپذیر است، زیرا عقل قادر به داوری بین آنان نیست. البته وبر نیز فرآیند تحقق و تحول ارزش، سازگاری یا عدم سازگاری ارزشها با یکدیگر و تناسب آنها با شیوها و وسایل به کار گرفته شده را قابل بررسی و سنجش عقلانی می‌داند. زندگی سیاسی او نیز مؤید همین برخورد به مسئله ارزش است. وبر هرگز ارزشهای فرهنگ آلمانی را مورد تردید قرار نداد. در نظر او پذیرش یا رد این ارزشها نیز همچون متولد شدن در آلمان، مسئله‌ای ناشی از تقدیر، و ورای چون و چراى عقلانی بود؛ و به همین دلیل نیز در سخنرانیها و مقالات سیاسی اش به عوض دفاع عقلانی از آرمانهای قوم ژرمن، از سرنوشت و رسالت تاریخی و از حیثیت و شرافت ملت آلمان سخن می‌گوید: «ما مجبور شدیم دولتی قدرتمند باشیم و مجبور شدیم همه توانمان را در خدمت این جنگ قرار دهیم تا بتوانیم در تصمیمگیری درباره آینده این کره خاکی شریک باشیم. حتی اگر از شکست در جنگ نیز می‌ترسیدیم باز می‌بایست چنین می‌کردیم. زیرا اگر بواسطه بزدلی و راحت‌طلبی از قبول این وظیفه سرباز زده بودیم، در برابر نسل حاضر و نسلهای آینده سرافکنده و خجل می‌شدیم، حیثیت و شرف مردم ما در گرو انجام این وظیفه بود. با این حال، جنگ آلمان نه به خاطر تغییر نقشه است و نه به خاطر امتیازات اقتصادی.»^{۳۸}

با این همه وبر خود بهتر از هر کسی از شرایط واقعی آگاه بود. او تمام دانش عقلانی خود را به کار بست تا با انتقاد از بوروکراسی افسارگسیخته و نظام سیاسی آشفته آلمان، نقاط ضعف را آشکار سازد و راهها و شیوه‌های بهتر و عقلانی‌تری برای تحقق آرمانهای آلمانی بیابد. الویتهای برای او کاملاً مشخص بود: «تردیدی نیست که منافع و علایق حیاتی ملت بر دموکراسی و پارلمانتاریسم ارجحیت دارد.»^{۳۹} هدف وبر از پافشاری بر دموکراسی و پارلمانتاریسم تصحیح و تحکیم نظام بود، نه دگرگونی و بازگونی آن - کاری که منطقاً مستلزم نفی ارزشهای موجود بود. نظام سیاسی آلمان می‌بایست به عوض هدر دادن نیروی خود در جدالها و تخاصمات درونی، این دو عنصر مهم تاریخی را که همیشه از

آنها محروم بوده است، در خود ادغام سازد و به عوض پافشاری تعصب آمیز بر دوگانگی‌ها و امتیازات منسوخ و تشتت ناشی از تعدد مراکز قدرت، انعطاف پذیری بیشتری بیابد تا بدین وسیله بتواند با قدرتی افزونتر پا به عرصه عمل گذارد.

از لحاظ نظری نیز وبر مکانیسمهای عام ایجاد و دگرگونی ارزشها را مورد بررسی قرار می‌دهد. پدیده مشهور کاریزما یا فرهمندی دقیقاً یکی از این مکانیسمها و از نظر وبر شاید مهمترین آنهاست. او چگونگی ظهور کاریزما، معنا و کارکرد و تأثیرات اجتماعی و سیاسی تحول و رشد آن و حتی چگونگی زوال و حل شدن تدریجی آن در متن زندگی روزمره را با دقت و تیزبینی خاص خود مورد بحث و نقد قرار می‌دهد؛ ولی حتی لحظه‌ای نیز در ماهیت فراعقلی آن تردید نمی‌کند. مفهوم کاریزما معنای جامعه‌شناختی نظریه غیرعقلانی بودن ارزشها و داوریهای ارزشی، و همچنین اهمیت آن در عرصه هستی اجتماعی آدمیان را روشن می‌سازد. ولی شاید مهمترین نتیجه آن - لاقلاً از لحاظ بحث ما - تعیین جایگاه و ارزش نسبی خود عقل در این عرصه است.

از نظر وبر عقل و عقلانی کردن فرآیندی است که از نقاطی معین آغاز می‌شود و بدون بازگشت به نقطه شروعش ادامه می‌یابد و طی گسترش خود جزایری از عقلانیت و خرد را در اقیانوس بی‌کران و مهارنشده خردستیزی و عدم عقلانیت به وجود می‌آورد. در همه جا این عقلانیت با موانع غیرقابل عبور روبرو می‌شود، یعنی با خردستیزی نهفته در خشونت، داوریهای ارزشی و عقاید و ایمان جزمی، با گرایشات ضد عقلانی برخاسته از تاریخ، از آشوب و هرج و مرج و از «تمایلات اهریمنی» افراد و اقوام. عقلانیت می‌تواند در عرصه‌های گوناگون هستی بشر به نحوی بارز گسترش یابد، ولی هرگز چیزی بیش از وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف معین و روشن نخواهد بود و هرگز نخواهد توانست خود را به عرصه «ارزشهای غایی» ارتقا دهد.

از نظر وبر عقلانیت و فرآیند عقلانی کردن پدیده‌ای تاریخی است، اشاره به

غیرحلقوی بودن این فرآیند حاکی از نزدیکی و پیوند آن با تاریخ غرب و تقابل آن با مفهوم «زمان حلقوی» در تمدنهای غیراروپایی است. وبر در تلاش خود برای کشف خصلت متمایز تمدن غربی، عقلانیت را از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار داد. پیدایش نگرش علمی نظام مند استوار بر تجربه و آزمون، موسیقی هارمونیک و زبان عقلانی مناسب بیان آن و کاربرد پرسپکتیو در طراحی و معماری، مشهورترین و بارزترین موارد تجلی عقلانیت است. اما تصور وبر از عقل به منزله پدیده‌ای تاریخی یا نوعی ارزش - هر چند نه ارزش غایی - خاص مدنیت غربی، ما را با این پرسش مواجه می‌سازد که چنین عقلی چگونه می‌تواند خود را از جهان غیرعقلانی ارزشها جدا و مستقل سازد و با ایستادن در برابر ارزشها، آنها را حتی از لحاظ تحقق و تحولشان مورد سنجش قرار دهد. در واقع پذیرش تاریخی بودن عقل ذاتاً مستلزم قبول عقلانی بودن تاریخ است.^۴ وبر این راه حل هگلی را نپذیرفت و در عوض به بررسیها و توصیفات جامعه‌شناسانه از عقلانیت کردار هدفمند عقلانی و نقش آنها در شکل‌گیری مدنیت جدید و سرمایه‌داری نوین پرداخت، یعنی به آنچه که خود آن را «روح سرمایه‌داری» نامید. بی‌شک بررسیهای جامعه‌شناختی وبر از فلسفه باقی انتزاعی درباره عقل مفیدتر و مؤثرتر بود. تحقیقات علمی او درباره عقلانیت و نگرش بوروکراتیک و گسترش و نفوذ آن در همه عرصه‌های زندگی، نهایتاً به توصیف جهان معاصر به منزله «قفسی آهنین» و نقد عقلانیت بورژوایی انجامید. نباید فراموش کرد که آرای وبر یکی از منابع اصلی لوکاخ در نگارش تاریخ و آگاهی طبقاتی بود. با این حال این سؤال باقی است که بنیان این عقلی که می‌تواند فرآیند عقلانی کردن را بفهمد و حتی از آن انتقاد کند، در چیست؟ یا به عبارت دیگر این عقل که دانش عینی جامعه‌شناسی یکی از تجلیات آن است، مشروعیت خود را به عنوان یک پدیده تاریخی از کجا کسب می‌کند؟ در چهارچوب تفکر نوکانتی برای این پرسش، پاسخی وجود ندارد. به همین دلیل نیز تلاش وبر و دیگران برای حل آن در این چهارچوب از طریق تدوین یک روش‌شناسی غیرتاریخی انتزاعی و صوری، و تأکید وسواسی و

بیمارگونه آنها بر تمایز روش شناختی واقعیت (فاکت) و ارزش، بیانگر نوعی پس روی و انجماد فلسفی است.

اظهارات پرشور و شوق ویر دربارۀ جنگ که تقریباً همه آلمانی‌ها، از جمله زیمل و توماس مان نیز در آنها شریک بودند، رابطه میان اندیشه آلمانی و امر مطلق - یا آنچه به زبان کانتی ایده (Idea) نامیده می‌شد - را بخوبی آشکار می‌سازد. جنگ ظاهراً آنچه را که زیمل تراژدی فرهنگ می‌نامید، یعنی تضاد میان زندگی و شکل، یا فرهنگ ذهنی و فرهنگ عینی را به پایان رساند. به نظر می‌رسید که جدال جاودانه زندگی و شکل و تضاد درون و برون سرانجام به صلح انجامیده است. اما این صلحی ظاهری بود. پس از پایان جنگ، روح آلمانی بار دیگر خود را با دور باطل عشق و نفرت جاودان روبرو یافت: عشقی ضروری به آنچه هست، زیرا این همان واقعیت ایده است، و نفرتی ضروری از آنچه هست زیرا به منزله واقعیت هرگز نمی‌تواند تحقق ایده باشد.

VI - پس روی به روش

نیچه زمانی گفته بود که قرن نوزدهم قرن پیروزی روش علمی بر علم است. درک معنای واقعی این پیروزی مستلزم بررسی تحول کل فلسفه غربی است. اما برای منظور ماکافی است که مفهوم روش و تحول آن نزد نوکانتی‌ها و وبر را مورد نقد قرار دهیم.

پل ناتورپ که یکی از چهره‌های برجسته مکتب ماربورگ بود، خود را یک «پان‌متدودیسیت» (Pan-Methodist) می‌نامید و اعتقاد داشت که «فلسفه یعنی روش، هیچ چیز مگر روش».^{۴۱} از نظر او روش ریاضی نمونه ایده‌آل و سمبل علم به طور کلی بود. باید دید این وسوسه روش از چه ناشی می‌شد.

کانت در فلسفه انتقادی خود سه مسئله اصلی فلسفه سنتی را که در عین حال معرف سه قلمرو اصلی زندگی و تجربه نیز بود، یعنی حقیقت، نیکی و زیبایی را مورد نقد و سنجش عقلانی قرار داد. او کوشید تا وحدت درونی این سه قلمرو و

ارتباط میان آنها را بر اساس مفهوم عقل توضیح دهد و با رد همزمان شکاکیت هیومی و عقلگرایی متافیزیکی، شرایط پیشینی هرگونه تجربه ممکن را مشخص سازد. به رغم علاقه کانت به ایجاد شباهتهای صوری در بسط مفاهیم و شیوه پرداخت و نگارش سه نقد خویش، اصل وحدت بخش فلسفه انتقادی مفهوم عقل است نه روش، و روش استعلایی کانت نیز بیشتر بیانگر یک نگرش فلسفی است تا مجموعه‌ای از قواعد صوری و انتزاعی.

برای درک اهمیت و معنای تاریخی فلسفه انتقادی باید به دو نکته اشاره کرد. نخست آن که هر چند کانت هرگز توجه چندانی به سیاست و مسائل اجتماعی نداشت، ولی تقریباً همه گرایش‌های اساسی تاریخی-اجتماعی آن عصر در فلسفه وی حضور دارد. در این معنا فلسفه او بیان جامع و کامل مفهوم روشنگری است. دوم آن که صرف‌نظر از موفقیت یا عدم موفقیت فلسفه کانت در توجیه عقلانی عصر روشنگری، شکی نیست که فلسفه انتقادی با واقعیت عصر خویش خوانایی داشت و در بسیاری جهات از آن جلوتر بود. و حتی می‌توان گفت در مواردی دیالکتیک درونی اندیشه کانت، او را از محدوده عقل بورژوازی نیز خارج ساخت. تلاش کانت برای مشخص ساختن ساختارهای پیشینی زندگی و معرفت تا حد زیادی تحولات بعدی اندیشه فلسفی را معین ساخت. فلسفه انتقادی در زمان خود کانت نفوذ و اعتباری عظیم یافت و تا به امروز نیز قدرت و اهمیت خود به منزله نمونه عالی لیبرالیسم عقلانی را حفظ کرده است.

اما برای نوکانتی‌ها وضع به کلی فرق می‌کرد. آنها در عصری زندگی می‌کردند که به قول توماس مان سرنوشت آدمی معنای خود را به صورت سیاسی عیان می‌سازد. اینک سیاست و تمامی تضادها، آشوبها و خردستیزی ناشی از آن، صحنه زندگی و تاریخ را اشغال کرده بود، و دیگر نمی‌شد از رویارویی با آن طفره رفت؛ اما نکته مهمتر آن بود که زمینه و بنیانهای اجتماعی هرگونه تفسیر و توجیه عقلانی واقعیت و قلمروهای گوناگون زندگی، به کلی سست و ویران گشته بود. عقل که در زمان کانت نیز در متن واقعیت تجربی حضور نداشت و تنها

می توانست به واسطه مکانیسمهای استعلایی و به طریقی «پیشینی» با این واقعیت پیوند یابد، اینک حتی از انجام این وظیفه نیز عاجز بود. تحولات فلسفه مابعد هگلی نشان داد که تلاش برای درک بنیانهای زندگی و معرفت دیگر نمی تواند صورتی عقلانی داشته باشد و چنین تلاشی - لااقل در چهارچوب فلسفه ایده آلیستی - ضرورتاً به نوعی خرد ستیزی منجر می شود. فلسفه شوپنهاور، برگسون و تا حدی نیچه، معرف همین حقیقت است و همین طور آن مجموعه درهم و بی شکل از مفاهیم و نگرشهای فلسفی که در دو دهه اول قرن بیستم با نام «فلسفه زندگی» (Lebensphilosophie) مشخص شد.

برای وبر و آن گروه از نوکانتی ها که می خواستند به آرمان عقل وفادار بمانند راه دیگری جز عقب نشینی و پناه بردن به روش و حفظ عقل در پناه آن، باقی نماند. و البته برای عقلی که علی رغم این عقب نشینی تنها می توانست با حیرت و ناباوری ناظر آن باشد که چگونه دستاوردهایش یکی پس از دیگری توسط واقعیتی ضد عقلانی به کار گرفته شده و به جزئی از اجزاء نظامی بی معنا، موحش و غیر انسانی بدل می گردد، افسردگی حالتی بس طبیعی بود.

اما در واقع پس روی بیماری مسری و همگانی زمانه بود و ماهیت حقیقی آن نیز فقط با ظهور پوزیتیویسم آشکار شد. ذهنیت پوزیتیویستی برآستی ذهنیتی عصبی و بیمارگونه است و به جرأت می توان گفت تمامی علایم و نشانه هایی که فروید در تحلیل خود از بیماری اختلال اعصاب (Neurosis) بدانها اشاره می کند، در ذهنیت پوزیتیویستی مشهود است. فرار کردن از رویارویی با تضادهای درونی و برونی به کمک نادیده گرفتن و سرکوب کردن آنها، یک مکانیسم روانی آشنا و قدیمی است. پوزیتیویستها نیز کوشیدند تا با ندیده گرفتن تناقضات موجود در واقعیت و تفاسیر فلسفی آن و با مهمل و بی معنی خواندن همه پرسشهای متافیزیکی و اخلاقی، به یکباره خود را از شر آنها رها سازند. بدین ترتیب با فروکاسته شدن حقیقت به روش و فلسفه به علم، مفهوم روش واحد علمی به عنوان معیار مطلق سنجش و داوری استقرار یافت. اما همان

طور که هر آدم «عاقلی» می‌توانست پیشگویی کند و واقعیت تاریخی نیز آن را تأیید کرد، پناه بردن به روش یا هر پناهگاه دیگری بی‌فایده بود. زیرا ذهن هر جا برود تضادهای خود را نیز همراه می‌برد و پوزیتیویسم نیز هر جا که مفهوم روش را تا نتایج منطقی‌اش دنبال کرد، باز با همان تضادهای سرکوب شده روبرو شد که در اشکال و صور جدید سربرآوردند و مطلق‌گرایی منطقی آن را بی‌اعتبار ساختند. تحول فلسفی ویتگنشتاین نمونه بارز همین فرآیند است.

در مورد نوکانتی‌ها پس روی به روش از همان آغاز با نوعی تمایل به کشف مجدد قلمرو فلسفه همراه بود. یورگن هابرماس این فرآیند تنزل فلسفه به مسئله روش و بازگشت به فلسفه از طریق رادیکالیزاسیون پرسشها و مباحث روش شناختی را مورد بررسی قرار داده است.^{۴۲} تمایل به بازگشت به فلسفه هم در کل جنبش نوکانتی و هم در تک‌تک اعضای آن وجود داشت و گاهی در شکل کشف دوباره افلاطون ظاهر می‌شد و زمانی نیز به صورت تولد مجدد تفکر هگلی.

حرکت به سوی فلسفه و تحول مفهوم روش در متن تفکر نوکانتی نیز عمدتاً رنگ و بویی ضد عقلانی داشت. گرایش‌ات خردستیزانه «فلسفه زندگی» بویژه نزد دیلتای و زیمل، کاملاً آشکار است. اما شاید مهمترین مورد، تلاش فلسفی مارتین هایدگر بود که می‌خواست نیرومندترین شکل تفکر نوکانتی، یعنی پدیده‌شناسی هوسرل را از حالت بحثی بی‌پایان در توضیح و تدقیق روشی که خود عملاً بلااستفاده مانده بود، خارج ساخته و آن را به تفکری فلسفی بدل سازد. و البته نتایج خردستیزانه تبدیل پدیده‌شناسی به هستی‌شناسی بنیادین بر کسی پوشیده نیست.

گادامر که خود از نزدیک با نسل دوم نوکانتی‌های ماریورگ، بویژه نیکلای هارتمن و پل ناتورپ آشنا بود، درباره بنیانگذار این مکتب یعنی هرمان کوهن می‌گوید: «در کشف دوباره مفهوم بنیانی نقد توسط کوهن، نوعی هگلیانیسم وجود دارد که هرگز صراحت نمی‌یابد، و این گویای قدرت اندیشه ناتورپ است که او توانست به نحوی آگاهانه گرایش‌ات سیستماتیک فیشته و هگل را از طریق

بسط و نقد منسجم فلسفه نوکانتی آشکار سازد.^{۴۲}

دیالکتیک مفهوم روش در اندیشه ناتورپ بخوبی متجلی است. ایده یا مفهوم مرکزی مکتب ماریورگ روش استعلایی بود، یعنی تکوین یا پیدایش واقعیت از درون تفکر ناب. این پیدایش از نظر نوکانتی‌ها فرآیندی نامتناهی بود و همین امر نیز معنای عام روش استعلایی را از لحاظ واقعیت علوم، تشکیل می‌داد. همان طور که گادامر می‌گوید برای ناتورپ مسئله وحدت سیستماتیک فلسفه، به صورت همبستگی عینیت بخشیدن با ذهنیت بخشیدن متجلی می‌شد، و این به معنای تسلط کامل مفاهیم روش و فرآیند بر خود واقعیت علم بود. «از این نظر، ناتورپ را باید قاطع‌ترین هوادار متعصب روش در مکتب ماریورگ دانست.»^{۴۴} ناتورپ می‌خواست از طریق روانشناسی استعلایی و مفهوم «منطق عام» مسئله تعالی را کلیت بخشد، اما در اینجا برخلاف فلسفه کوهن، این مسئله دیگر به قلمرو علم و بنیاد پیشینی آن محدود نمی‌شد. زندگی نیز باید در وحدت با علم درک شود، یعنی به منزله نوعی آفرینش در کنش اخلاقی و فعالیت هنری یا همان پراکسیس (praxis) و پوئیس (Poiesis). «وحدت نظریه و عمل که در آموزه کانت مبنی بر الویت عقل عملی طرح شده بود و با آموزه علم فیشته تکمیل گشته بود، می‌بایست کلیت کامل خود را در منطق عام ناتورپ به دست آورد.»^{۴۵} به اعتقاد گادامر نقد سوم کانت یا «سومین جهت تفکر سیستماتیک کانتی»، از طریق تصور یگانگی هستی و مفهوم، و تفسیر لوگوس به منزله تنشی میان عقل و ضد عقل، با منطق عام ناتورپ پیوند می‌خورد. در متن این تصور است که تأیید وجود به صورت «کنش زنده خلاقیت ناب» ممکن می‌شود. «این همان خلاقیت زیباشناسانه در ماورای هرگونه زمان و فرآیند است. این مفهوم فردیت است که در فردیت خداوند و کل وجود، هرگونه روش را پشت سر می‌گذارد، زیرا بی‌کرانی ناب رسالتی پایان‌ناپذیر را به روش نسبت می‌دهد.»^{۴۶} بدین ترتیب ناتورپ با تعریف مجدد مفهوم روش به منزله خلاقیت نامتناهی ذهن در برخورد با زندگی، به گفتار فلسفی در باب ساختارهای بنیانی

وجود مشروعیت بخشید.

در تقابل با مکتب ماربورگ، نوکانتی‌های مکتب هایدلبرگ - ویندلبانند و ریکرت و در نسل بعدی وبر، لوکاج و امیل لاسک - بیشتر به نقد دوم کانت و قلمرو عقل عملی توجه داشتند تا به مسائل منطقی و معرفت‌شناختی عقل نظری ناب. جهتگیری فلسفی آنها اساساً متوجه مبارزه با پوزیتیویسم و درهم شکستن سلطه آن به منزله جهان‌بینی غالب عصر جدید بود. اما پیروزی در این نبرد برای آنان ممکن نبود. استحکام و مقاومت پوزیتیویسم از قدرت نظری آن ناشی نمی‌شد. آنچه پوزیتیویسم را به خصمی شکست‌ناپذیر بدل می‌ساخت، این حقیقت بود که اینک شکل‌گیری و بازتولید جهان واقعی خود بر اساس مفاهیم پوزیتیویستی صورت می‌پذیرفت. روشن است که در چنین جهانی نگرش پوزیتیویستی مقبولیتی عام داشت. تا زمانی که نقد پوزیتیویسم، تنها به منزله نقد یک موضع نظری یا به منزله نقدی صرفاً فلسفی (از یک مکتب فکری رقیب) مطرح می‌شد که با جهانی «تراژیک» اما تغییرناپذیر روبروست، پیروزی بر پوزیتیویسم ممکن نبود. اما علاوه بر این، ویندلبانند و ریکرت با برحق شمردن سلطه پوزیتیویسم در قلمرو علوم طبیعی، تجزیه و تخصصی شدن معرفت علمی و نتایج پوزیتیویستی حاصل از آن در عرصه زندگی و آگاهی اجتماعی را پذیرفتند. در واقع آنها فقط می‌خواستند با طرح مفهوم الویت عقل عملی و بر ساختن استعلایی قلمرو ارزشها (یا فرهنگ)؛ حوزه عمل و روش شناسی خاص علوم تاریخی و انسانی را از تهاجم پوزیتیویسم مصون بدارند. در مقایسه با آنها، دیلتای نسبت به علوم طبیعی و سلطه همه‌جانبه پوزیتیویسم نگرشی بسیار انتقادی‌تر داشت، هر چند هدف‌نهایی او نیز تعیین شرایط پیشینی عقل تاریخی و استقرار تاریخ به منزله یک «علم» بود. وقتی که این پروژه نوکانتی عملاً به شکست انجامید، دیلتای و زیمل با قبول فلسفه زندگی و عرفان ضد عقلانی آن حیات فکری خویش را به پایان بردند و لاسک نیز با نفی اولویت عقل عملی و کشف حقیقت در بینش نظری ناب به سوی نوعی فلسفه افلاطونی حرکت کرد.

از میان تمام نوکانتی‌ها، وبر تنها کسی بود که به این «راه حل‌های» فلسفی تمایلی نشان نداد و تا آخر به مفهوم روش وفادار ماند. به همین علت نیز اندیشه او تنها مثال حقیقی عقل افسرده است. وبر به سبب فعالیتها و نگرش سیاسی خویش، بحق نسبت به این «راه حل‌ها» بدگمان بود. مقاومت وبر در برابر این «بازگشت به فلسفه»، نه فقط موقعیت متناقض اندیشه خود او، بلکه ابهام نهفته در این «بازگشت» و خصلت دوگانه مسئله‌ساز آن را آشکار می‌کند.

در ۱۹۳۱، یعنی زمانی که شیوه‌های گوناگون «بازگشت به فلسفه» به ثمر نشست بود و جایگاهها و نگرشهای ناشی از این مهاجرت گروهی به قلمرو فلسفه کاملاً مشخص شده بود، آدورنو تحلیل خود از موقعیت واقعی فلسفه را با این جمله آغاز کرد: «امروز، هر آن کس که فلسفه را به عنوان یک حرفه برمی‌گزیند، باید نخست توهمی را که نقطه شروع کوششهای فلسفی پیشین بود، رد کند، یعنی این توهم را که قدرت اندیشه برای درک تمامیت واقعیت کافی است.»^{۴۷} آدورنو وضعیت واقعی گرایشات گوناگون فلسفه نوکانتی را مورد بررسی قرار می‌دهد: «مکتب نوکانتی ماریبورگ که بسختی می‌کوشید تا محتوای واقعیت را از مقولات منطقی استخراج کند، بواقع توانسته است شکل مستقل خود به منزله یک سیستم را حفظ کند، اما با این کار... به قلمرویی صوری عقب نشسته است که در آن هر گونه تعیین محتوا عملاً به دورترین نقطه فرآیندی بی‌پایان واگذار می‌شود.»^{۴۸} در مقابل مکتب ماریبورگ و تفسیر فلسفی آن از روش به منزله فرآیند بی‌پایان خلق تعینات منطقی، فلسفه زندگی زیمل قرار دارد که خردستیزی و روانشناسی گری جهت‌گیریهای اصلی آن را تشکیل می‌دهند. این گرایش «تماس خود را با واقعیت حفظ کرده است، اما به شیوه‌ای که در نتیجه آن هر گونه ادعایی در مورد فهم جهان تجربی را از دست داده است.»^{۴۹} و سرانجام مکتب نوکانتی ویندلباند و ریکرت که بین این قطبهای افراطی در نوسان است، اعتقاد دارد که «در قیاس با ایده‌های مکتب ماریبورگ، «ارزشهای» آن معرف معیارهای فلسفی انضمامی‌تر و عملی‌تری هستند.»^{۵۰} آدورنو در ادامه تحلیل خود پدیده‌شناسی

استعلایی هوسرل، پدیده‌شناسی مادی شلر، هستی‌شناسی بنیادی هایدگر، جامعه‌شناسی معرفت مانهایم و پوزیتیویسم منطقی حلقهٔ وین را مورد نقد قرار داده و تناقضات و بن‌بستهای درونی آنها را آشکار می‌کند. آنچه پس از تحلیل آدورنو برجای می‌ماند تصویری جدید از عقل و رابطه آن با واقعیت است، زیرا هیچ عقلی نمی‌تواند «خود را در متن واقعیتی بازیابد که بواسطه نظم و شکل خود هرگونه توسل به عقل را سرکوب می‌کند... تنها در قلمرو ردپاها و ویرانه‌هاست که عقل هنوز می‌تواند امیدوار باشد، امیدوار به این که سرانجام روزی با واقعیتی درست و بحق روبرو خواهد شد.^{۵۱} در اینجا است که معنای دوگانه «بازگشت به فلسفه» که خود حاصل شکست فلسفه بود، روشن می‌شود. بدین ترتیب «بازگشت به فلسفه» فقط در صورت قبول و اعتراف به این شکست موجه می‌باشد، یعنی به منزله جستجوی ردپاهای حقیقت و کشف و قرائت نشانه‌های رهایی و امید در ویرانه‌های به جا مانده از آنچه که زمانی کاخ رفیع فلسفه بود. تنها در این معناست که هنوز می‌توان از ادامه حیات فلسفه سخن گفت: «فلسفه که زمانی گمان می‌رفت منسوخ شده‌است، به حیاتش ادامه می‌دهد، زیرا لحظه تحقق آن از دست رفت.»^{۵۲}

تحلیل آدورنو به مقاومت ویر در برابر فلسفه معنای جدیدی می‌بخشد که با دوگانگی نهفته در روش‌شناسی خود ویر تناظر دارد. تفاوت میان دو مفهوم عینی و ذهنی از معنا، اصل درونی این روش‌شناسی را تشکیل می‌دهد. در یک سو معنای ذهنی عمل برای فرد عامل قرار دارد و در سوی دیگر تفسیر عینی این معنا به منزله جزئی از تحلیل علی‌کنش یا موضوع مورد بررسی. تأکید ویر بر جنبه عینی این تحلیل که باید علاوه بر خصلت تبیینی و توضیح‌دهندگی، از لحاظ تجربی نیز صدق‌پذیر باشد، نمایانگر مخالفت او با هرگونه ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی است. ولی این نکته باقی است که ویر به دشواریهای نهفته در تفسیر توجه چندانی ندارد و در واقع ممکن بودن آن را امری «بدیهی» می‌انگارد، و بدین ترتیب ویر تفسیر را به کارکردی در خدمت هدف اصلی نظام فکری خود، یعنی

توضیح علی، بدل می‌سازد.^{۵۳} بی شک روش شناسی وبر برای مشکلات و پرسشهای برخاسته از مباحث هرمنوتیکی معاصر پاسخی ندارد و نسبت به مجادله گادامر و هیرش برسر معنای عینی‌گرایی در تفسیر بیگانه است. با این حال مقاومت وبر در برابر تعاریف متافیزیکی - عرفانی از امر تفسیر به منزله «مرآده معنوی اذهان» یا راه‌حلهای اگزیستانسیالیستی، نظیر مفهوم «دیالوگ من و تو» در فلسفه مارتین بوبر - که خود شاگرد زیمل بود - فی‌نفسه ارزشمند است. این مقاومت در عین حال نشان می‌دهد که چرا باقی ماندن وبر در سطح مفهوم روش - و دوگانگیها و تناقضات آن - می‌تواند از برخی جهات به منزله امری مثبت ارزیابی شود.

برداشت وبر از آزمون تجربی نظریه‌ها نیز مسئله ساز است، زیرا تمایز انتزاعی او میان فاکت و ارزش، او را از درک این حقیقت باز می‌دارد که نظریه‌ها از آغاز با توجه به همین فاکتهایی که قرار است بعداً عینیت و علمی بودن آنها را تأیید کنند، تدوین می‌شوند. از این لحاظ همه نظریه‌ها صدق پذیرند و تأکید بر آزمون تجربی، بدون نقد و فراتر رفتن از مفهوم انتزاعی فاکت ناب بی‌معناست.

این تمایز از سویی دیگر نیز اندیشه وبر را در معرض خطر ذهنی‌گرایی قرار می‌دهد. پذیرش نگرشهای ذهنی یا ارزشها و داوریهای ارزشی افراد و گروه‌ها به منزله واقعیت داده یا مرزهایی نقد و سنجش عقلانی، نه فقط جامعه‌شناسی را - همچون پوزیتیویسم - به نوعی ایدئولوژی توجیه‌گر واقعیت موجود بدل می‌سازد، بلکه مفهوم حقیقی «معانی ذهنی» را نیز مخدوش می‌کند.

تأکید وبر بر ارائه یک جامعه‌شناسی «علمی و عینی» بری از داوریهای ارزشی - که او را حتی نسبت به تغییر لحن استادان دانشگاه به هنگام تدریس حساس می‌سازد - تواناییهای بالقوه نگرش انتقادی و عقلانی او را محدود می‌سازد. با این حال وبر خود در عمل همواره نسبت به این تمایز وفادار نبود. کسانی چون مانهایم و هابرماس، وفادای وبر نسبت به تمایز اصولی میان نمونه‌های واقعی و آرمانی را مورد تردید قرار داده‌اند و اظهار داشته‌اند که کار او

در بسیاری موارد توصیف فرآیند تحقق ارزشها بوده است، یعنی توصیف نوعی تبلور «روابط ارزشی ذهنی» در شکل «زمینه‌های معنایی و ساختارهای عینی».^{۵۴} در هر حال، همان‌طور که آدورنو می‌گوید، روش وبر استوار بر تشکیل منظومه‌هایی از مفاهیم و بینشهاست، منظومه‌هایی که غالباً چهارچوب تنگ روش‌شناسی وبر را در هم می‌شکنند و از خلال تنشها و روابط میان مفاهیم، سویه‌هایی از حقیقت ذاتی موضوع را آشکار می‌کنند. همین امر، یعنی تولید معنای اضافی (surplus meaning) به کمک منظومه‌ها بود که به وبر اجازه داد در تحلیل خود از عصر جدید و جامعه بورژوازی به نگرشهای انتقادی ژرفی دست یابد، که جامعه‌شناسی آکادمیک از آنها تهی است.

کارل لوویتس در ارتباط با مفهوم «نوع آرمانی» وبر می‌گوید که بنیاد این مفهوم «انسان بی توهم خاصی است که جهان برایش چیزی جز خود او و تنهایی اش باقی نگذاشته است، جهانی که خود از لحاظ عینی بی معنا گشته و مستی [توهم و خیال] از سرش پریده است».^{۵۵} اما همان‌طور که قبلاً گفتیم این «بی توهمی» معنایی مضاعف دارد و خود می‌تواند به منزله آخرین توهم شناخته شود. «مقاومت» وبر در برابر فلسفه و تحلیل او از جامعه معاصر - در سطحی بمراتب گسترده‌تر از هر آنچه قبلاً صورت گرفته بود - بی شک شایسته تحسین است. ولی وبر هرگز نتوانست به طور کامل بر دوگانگی‌های اندیشه نوکانتی و فتیسیسم (بُت‌وارگی) نگرش پوزیتیویستی فائق آید. تفسیر تاریخی او از مقولات فلسفی ریکرت، به استقرار مجدد جهان دوگانه فلسفه نوکانتی انجامید. به اعتقاد وبر نتیجه نهایی محو «عنصر جادویی» از مسیحیت توسط آیین پروتستان، ایجاد جهانی کاملاً افسون‌زدا و «عقلانی» بود، جهانی بری از هرگونه معنا و ارزش عینی، یعنی همان قلمرو واقعیت تجربی یا جهان فاکت‌های مورد نظر پوزیتیویسم. مکمل این تفسیر، تأیید علم به منزله تنها منشا معنا و ارزش بود که می‌بایست از طریق برقراری «نسبتهای ارزشی» value Relations میان امور واقع و معانی، جهان ارزشها و فرهنگ را در کنار جهان تجربی برپا سازد. مع‌هذا وبر با شکافی

که میان ذهنیت فردی، تخصصی و معنا - ساز علوم فرهنگی و جهان عینی افسون زدا و فاقد ارزش و معنا ایجاد کرد، و با تفسیر این شکاف به منزله یک پدیده تاریخی، عملاً به طور ضمنی مسئله ضرورت تغییر واقعیت و غلبه بر دوگانگی و از خود بیگانگی را مطرح ساخت. همین امر نیز وبر را (در تقابل با سایر نوکانتی ها) به سوی مطالعه آثار مارکس پیش راند.

با این حال، علی رغم بینش تاریخی گسترده وبر، تفسیر خاص او از مسئله ذهنیت subjectivity، مانع از آن شد که او بتواند چارچوب نگرش صوری نوکانتی را در هم بشکند. وبر که تجزیه و تخصصی شدن پوزیتیویستی علوم را پذیرفته بود، در نهایت تنها می توانست به این امید دل خوش کند که مردان علم «رسالت» معنوی و فرهنگی خود را فراموش نکرده و به «متخصصانی بی روح» بدل نشوند؛ هر چند که خود او بخوبی می دانست که چنین «رسالتی» در جهان عقلانی شده و حسابگر جامعه صنعتی مدرن، امری به کلی زائد و بی معناست. تا آنجا که به زندگی و فعالیت علمی خود وبر مربوط می شود، می توان گفت این آخرین «نشانه روح» براستی تنها نشانه «خودآگاهی و تعهد معنوی» علم بود. نظریه او درباره علم شاید خود بهترین تعبیر از عقل افسرده و حقیقت درونی آن باشد: دشتی فراخ با آسمانی تیره و ابرآلود که هرازگاهی تاریکی و سکوت سنگینش با رعد و برقی درهم می شکند تا سپس همه چیز دوباره در اندوه و ملالی سودایی غرقه شود.

* بی نوشتها و مأخذ:

1. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Trans. J. B. Baillie, (New York, Harper and Row, 1967), P.135
2. Ibid.
3. Figurae of anxiety

۴- برای تحلیل مفصل این نمادها رجوع کنید به:

The phenomenology of Mind, PP. 243ff, 251ff, 664ff, 671ff.

5. *The phenomenology of Mind*, P. 251.

۶- ماندارنیهای آلمانی German Mandarins: ماندراین واژه‌ای است چینی که به صاحبان مقامات رسمی یا عمدتاً به شخصیتهای ادبی یا نفوذ اطلاق می‌شده‌است که در زمان خود نماینده و پاسدار سنت محسوب می‌شدند.

۷- البته موجزترین توصیف از این دوگانگی - که بار سمبولیک بیشتری هم دارد - بخشی از مشهورترین رومان توماس مان، یعنی کوه جادو است که به «روای هانس کاستورپ» موسوم است: این بخش که در واقع مرکز ثقل رومان است، ماهیت دوگانگی مذکور را با زبانی سمبولیک بیان می‌کند. بعلاوه مان در این بخش رابطه دوگانگی با ضمیر ناخودآگاه و ماهیت روانی بحران را آشکار می‌کند، زیرا «رویا کاستورپ» همچون هر رویای دیگر، محتاج روانکاوی است. اهمیت تحلیل روانکاوانه معنای سمبولیک این رویا پرداختن به فریاد را ضروری می‌سازد. در مورد «رویا کاستورپ» ر.ک. به کوه جادو، ترجمه دکتر حسن نکوروح، انتشارات نگاه، تهران ۱۳۶۸، جلد دوم ص ۶۳۱-۶۲۶.

8. T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, R. K. P. London, 1973 p. 164

9. Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, John Wiely & Sons, Newyork, 1975, p. 236.

10. Ibid, P. 241.

11. Ibid, P. 261.

12. Ernest Troeltsch, "The Ideas of Natural Law and Humanity", see: R. Bendix, *Max Weber, an intellectual portrait*, U. P., London, 1977, P.8.

13. Marianne Weber, op. cit, p. 306.

14. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck, The university of Chicago press, Chicago, 1976, p. 222.

15. Ibid.

16. Ibid.

17. Herbert Marcuse, *Negations*, Penguin university Book, London, 1972, P. 208.

18. Stefan Breuer, "The illusion of Politics: Politics and Rationalization in Max Weber and Georg Lukacs." in *New German Critique*, Number 26, spring/summer 1982.
19. Marianne Weber, P. 580.
۲۰. برای تحلیلی جامع از مفهوم بیلدونگ که بحث ما خلاصه‌ای از آن است، رجوع کنید به:
H. G. Gadamer, *Truth and Method*, Sheed and ward, London, 1975, pp. 10-19.
21. Wilhelm Von Humbolt, *Gesammelte Schriften*, Academie -ed, VI, 1, p. 30, Quoted from *Truth and Method*, p. 11.
22. H. G Gadamer, op. cit, p.18.
23. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Trans. W. Kaufmann, Vintage Books, Newyork: 1969, pp. 61-62.
24. Ibid.
25. Ibid, p. 63.
۲۶. کاربرد واژه مبادله که یاد آور «ارزش مبادله» و «مبادله اقتصادی» است تصادفی نیست، بلکه به رابطه نزدیک مبادله روانی با روابط اقتصادی اشاره می کند. نیچه خود به صراحت می گوید که این مبادله در «اشکال بنیادین خرید، فروش، مبادله کالا و تجارت» ریشه دارد (همانجا ص. ۶۳).
27. *Genealogy of Morals*, P. 84.
28. Ibid.
29. Ibid. pp. 84-85.
30. T. W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, R. K. P. London 1973, pp. 72-73.
31. see Richard Wolheim, *Freud*, Fontana press, 1971, p. 221.
۳۲. بیهوده نیست که آدورنو در تقابل با «دانش شاد» نیچه، اندیشه خود را «دانش سودایی» *Melancholy Science* می نامد.
۳۳. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رجوع کنید به:
David Pears, *Wittgenstein*, Fontana press, London, 1971, pp. 25-41.
۳۴. وینگستاین خود با این نکته واقف است، به گفته خودش هر کس که فلسفه او را بفهمد، نهایتاً در می یابد که توضیحات او مهمل و بی معناست، نظیر نردبانی که باید پس از صعود دور انداخته شود.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophical*, Routledge, London, 1988, p. 74.

35. George Simmel, *The Philosophy of Money*, R. K. P, Lndon 1982, p. 60

36. Ibid, P. 61

37. Ibid, P. 62

38. Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 3rd ed., Tubingen, 1971, p. 176.

Quoted from S. Breuer, op. cit.

39. Ibid, P. 309.

۴۰- یعنی توصیف عقل به منزله يك واقعیت تاریخی با بررسی تاریخ به منزله واقعیته عقلانی مرتبط است و بالعکس. البته این موضع خطرات و دشواریهای بسیاری را در بر دارد. هگل در توصیف خود از حرکت عقل در تاریخ، تاریخ جهانی را مد نظر قرار می دهد و در نتیجه خود را با دشواریها و تناقضات بسیاری درگیر می سازد. وبر در تقابل با هگل و مارکس، تفسیر خود از عقلانیت را به تاریخ غرب محدود می کند، ولی رابطه عقل با ماهیت ذاتی این تاریخ را مطرح نمی کند.

41. see, F. J. Von Rintelen, *Contemporary German Philosophy*, Bonn, 1973, p. 17.

42. See, J. Habermas, *Knowledge and Human interest*.

43. H. G. Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, MIT press, Massachusetts, 1985, p.

26.

44. Ibid, p. 22.

45. Ibid, p. 23.

46. Ibid, p. 25.

47. T. W. Adorno, "The actuality of philosophy" in *Telso*, spring 1977, No. 31, p. 120

48. Ibid. p. 121

49. Ibid

50. Ibid

51. Ibid, p. 120

52. T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 3.

۵۳- برای نقد جامعه شناسی تفسیری وبر از این دیدگاه و مقایسه آن با موضع زمبل، رجوع کنید به:

- Klaus Lichtblau, "Causality or interaction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology", in *Theory, Culture & Society*, August 1991, No. 3, pp. 33-63
54. K. Lichtblau, Ibid, p. 56.
55. Karl Lowith, "Max Weber und Karl Marx", *Archiv fur sozialwissenschaft und sozialpolitik*, 1932, p. 75. Quoted from, "The Neo-Idealist defense of subjectivity", A. Arato, *Telos*, No. 21, Fall 1974, P. 134.

