

جامعه‌شناسان آلمانی و مدرنیته

نوشته دیوید فریزی

ترجمه مجید مددی

در این جا مدرنیته بیان پویای خود را بازمی‌یابد: کلیت جهت‌گیربهای پراکنده و مرکزگرای هستی‌بشری و خصلت دلخواهی عناصر فردی [در مدرنیته] نمایان می‌شوند.

توماس مازاریک در باب جامعه‌شناسی زیعل

مدتی است فهمیده‌ایم این آمریکا نیست بلکه آلمان امروز است، یعنی آلمان ویلهلم دوم که بایستی سرزمین امکانات نامحدود باشد! شاید بتوان به بیان دقیقتر، آن را سرزمین ناشدنیهای نامحدود نامید. جورج کورن (۱۹۰۶)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تاریخ رابطه جامعه‌شناسی با مدرنیته تناقضی را آشکار می‌سازد. جامعه‌شناسی در مبارزه آگاهانه‌اش در نیمه دوم قرن نوزده و به‌ویژه اوایل قرن بیست برای دفاع از حق خود به عنوان یک رشته مستقل دانشگاهی، غالباً مدرنیته را - که خود محصول آن بود - به عنوان موضوع مورد مطالعه و پژوهش برمی‌گزید. حتی می‌توان گفت آنهایی که نه تنها صرفاً به تحلیل ویژگیهای آن [یعنی مدرنیته] پرداختند، بلکه در آثار نوشتاری‌شان مشخصه‌ها و رخساره‌های عمده و اساسی آن را تجربه و بیان کردند (یعنی آنهایی که به سنت مدرنیسم وابسته بودند) در انجام این رسالت بیش از همه موفق بودند. این موضوع، به طوری که در جای دیگری هم به آن اشاره کرده‌ام، بیشتر در مورد زیمل صادق است، کسی که در بیان و تحلیل شیوه تجربه زیست - جهان «مدرن» و «نو» بسیار دقیق بوده است.^۱ اما مطالعه مدرنیته خود تاریخ

درهم شکسته و گسیخته‌ای را آشکار می‌سازد. اگر این اصل را بدیهی بگیریم که مفهوم‌پردازی دربارهٔ مدرنیته مستلزم و متضمن نظریهٔ مدرنیزاسیون است، و همچنین، اگر توجه کنیم که صورت‌بندی اولیهٔ مدرنیته توسط بودلر (Baudelaire) نیز دربردارندهٔ نوعی نظریه است، آن وقت خواهیم دید چگونه مطالعه و بررسی تجدد دارای تاریخ چندپاره و گسسته‌ای است. جامعه‌شناسی اکنون سرشار از نظریه‌های مدرنیزاسیون است که موضوع آنها تا حد زیادی دگرگونیهای سیاسی، اقتصادی و نظامها و زیرنظامهای اجتماعی است. همان‌طور که هابرماس دربارهٔ نظرات اجتماعی نو محافظه‌کارانهٔ اخیر بل (Bell) و دیگران می‌گوید، این نظریه‌ها برای دفاع از موجودیت پُست‌مدرنیسم نظامهای فراصنعتی و فراسرمایه‌داری، تقبیح و عیب‌جویی از فرهنگ مدرنیسم را نیز در دستور کار خود قرار داده‌اند.^۲ مدرنیسم به سهم خود - تا حد زیادی به مثابهٔ یک رشته حرکت‌های زیبایی‌شناختی - صرفاً در محدودهٔ توجه‌هایی قرار گرفته است که به مسائل هنر و فرهنگ می‌پردازند. نتیجه آن که مدرنیته یا تحت شمول مدرنیزاسیون یا مدرنیسم قرار می‌گیرد یا به طور کلی به عنوان موضوع مورد بررسی و پژوهش از صحنه بیرون می‌رود. برای مثال، تمایزی را در نظر بگیریم که هابرماس در بررسی خود از مدرنیته به کار می‌گیرد، آن نظریه‌های اجتماعی که در بحث و بررسی پیرامون مدرنیزاسیون نظامهای اجتماعی بسیار موفق‌اند، غالباً در تحلیل «زیست - جهان» یا توضیح کافی عوامل میانجی میان این نظام اجتماعی و زیست - جهان، شکست می‌خورند.^۳

برای بررسی خاستگاه‌های این مفهوم متلاشی‌شده و چندپارهٔ تجدد لازم است به اختصار به برخی از مفهوم‌پردازیهای اصلی آن در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم بازگردیم، پیش از آنکه به رابطه و پیوند میان آثار تونیس (Tonnies)، زیمل و وبر در مطالعه و بررسی تجدد اشاره کنیم. مسألهٔ نخست متضمن بررسی و پژوهشی در تجدد است به‌طوری که مارکس و بودلر آن را فهمیده‌اند. مسألهٔ دوم به صورت مشروحتری با توجه به آثار تونیس و زیمل و ارائهٔ طرح مختصری از آثار وبر، مورد بازبینی قرار خواهد گرفت.

۲

بودلر در آثار نوشتاری خود در باب زیبایی‌شناسی، تجدد را هم به مثابهٔ کیفیت زندگی مدرن و هم به مثابهٔ موضوعی «نو» برای فعالیت هنری بازمی‌شناسد که هر دو وجه بر مفهوم «نو» که خود امری ناپایدار و گذرا است تکیه می‌کند. این نو بودن منطبق است با اندیشه‌ای از هابرماس مبنی بر اینکه مدرن آن چیزی است که به «تجلی و بیان عینی همعصری خودانگیزه و تجدید

حیات‌یابنده روح زمان یاری رساند.» اما همان‌طور که هابرماس اشاره می‌کند، این نو بودن تنها در همنشینی و هم نهادی‌اش با گذشته‌ای کلاسیک قابل شناسایی است. از این رو مفهوم بودلری تجدد به عنوان [پدیده‌ای] «زودگذر، فزّار و تصادفی» بلافاصله در تقابل با مفاهیم «ابدی، پابرجا و تغییرناپذیر» قرار می‌گیرد. بنیامین مدعی است که در آثار شعری بودلر این تقابل جایگاه ویژه‌ای دارد: برای مثال، شهر پاریس به علت فرتوتی و قدمتش به مثابه دوره باستان تجسم‌یافته، و توده‌ها به عنوان تجلی نوگرایی و تجدد. ولی این امر یک تضاد و تقابل ساده زیبایی‌شناختی نیست، زیرا که برای بودلر عنصر گذرا و ناپایدار خود دارای تضاد درونی است و ضد خود را در بر دارد: جاودانگی. بنابراین شگفت نیست که او وظیفه «نقاش زندگی مدرن» را «کشیدن عصاره ابدیت و جاودانگی از ناپایداری و فناپذیری» می‌داند.

اگر ما این وظیفه را با وظیفه جامعه‌شناسان سرآمد و رهگشای اوایل این قرن مقایسه کنیم، آنگاه در بادی امر، چنین به نظر می‌رسد که با مسأله و وضع مشابهی روبه‌رو شده‌ایم که در آن تلاش برای عصاره‌گرفتن آنچه نو است، آنچه در جامعه مدرن نوین و امروزی است، تنها از راه همنشینی و مجاورت با ضد آن امکان‌پذیر است. اگر بخواهیم مثالها را در توالی تاریخی آنها ارائه دهیم، آنگاه مطالعه آثار اولیه تونیس تقابل دو مفهوم اجتماع (Gemeinschaft) و جامعه (Gesellschaft) را به ما عرضه می‌کند، و مطالعه دورکهایم تقابل جامعه‌ها براساس همبستگی مکانیکی و ارگانیکی، و مطالعه زمیل تباین میان اقتصاد غیرپولی و اقتصاد پیشرفته پولی (سرمایه‌داری) و در مورد برهم تقابل جامعه‌های «سنّتی» پیشین با جامعه‌ای بر پایه خردگرایی غربی (یعنی نظام سرمایه‌داری خردگرای مدرن غربی). براساس درکی بدبینانه از گذشته، در گفتمان‌های جامعه‌شناسی مدرن این شیوه مد روز بوده است که همه این تضادها و تقابلها به گونه‌ای تلقی شوند که گویی جملگی در برنهادی (تزی) از فلسفه تاریخ ریشه دارند که متضمن گذار ناگزیر از یکی به دیگری است، و همین طرز تلقی از منشأ پویایی این تقابلها – چه فرایند تفکیک کارکردی و چه خردگرایی و غیره – نه تنها نتایج منفی به بار آورد بلکه پیچیدگیهای جوامع «کنونی» و هرگونه گرایش متعادل‌کننده را هم که درون آنها عمل می‌کند، محو و خنثی ساخت. مثالی که بعد به آن بازخواهیم گشت، تونیس به کرات تأکید می‌کرد که نه تنها ویژگیهای اجتماع و جامعه، در جامعه کنونی در کنار هم قرار دارند، بلکه – خود جامعه یک صورت‌بندی اجتماعی ناپایدار و گذرا است، و این یکی از برنهاده‌های اساسی و مهم در نظریه‌های تجدد است. در دیگر نظریه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک درباره جامعه مدرن مسائل مشابهی از درون تفسیر ایستای تقابل کهنه و نو، برمی‌خیزد.

این ماهیت ناپایدار و گذرای امر نو در برداشتهای گوناگون از تجدد با تغییرات و دگرگونیهای سخت و شدیدی که در آگاهی از زمان پدید آمده است مرتبط است؛ به این شکل که مطالعه و بررسی تجدد می‌تواند «یک گشت شناسایی در قلمرو ناشناخته‌ها باشد که خطر برخورد ناگهانی و تکان‌دهنده‌ای را در بر دارد» (هابرماس)^۴. یک استنباط این است که جامعه و روابط اجتماعی را در حالت سیلان و تغییر دایمی ببینیم، در حرکت و جنبش پیوسته و بی‌وقفه. و این موضوع، به‌طوری‌که اخیراً مورد بحث قرار گرفته، ویژگی اصلی و مرکزی نظریه اجتماعی مارکس است که موجب می‌شود او را «نخستین و بزرگترین متفکر مدرنیست» بشناسیم (برمن)^۵. بحث برمن این است که مارکس تنها به عنوان کسی که سهم اصلی را در نظریه‌های مدرنیزاسیون و نه مدرنیته داشت^۶، شناخته شده است. در حالی که وی بر آن است که آثار مارکس همه جنبه‌های اصلی و اساسی مدرنیته (تجدد) و تأملات و بازاندیشیهای نقادانه درباره آنها را در بر دارد.

به‌طور قطع مدرک و ملاکی دال بر وجود تحلیلی از پویایی درونی مدرنیته در تبیین مارکس از «رهایی» نیروهای تولیدی، روابط تولیدی و مناسبات اجتماعی به‌طور کلی، «جان یافتن» کالاها و دورکردن توهمات وجود دارد. برخی از اینها در آثار اولیه مارکس (۱۸۴۸) یعنی بیان اوصاف شکل‌بندی تاریخی «نو» نظام سرمایه‌داری جمع‌بندی شده است:

تحولات بی‌وقفه در تولید، آشفته‌گیهای پیوسته و مداوم در مناسبات اجتماعی، عدم اطمینان و آشوب دایمی، دوران بورژوازی را از کلیه ادوار پیشین متمایز می‌سازد. همه مناسبات ثابت و متحجر با تمام تصورات و نظرات مقدس و کهنسالی که در التزام خود داشتند محو می‌شوند و هر آنچه تازه شکل می‌پذیرد پیش از آن که جانی بگیرد کهنه و منسوخ شده است. هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، و آنچه مقدس است دنیوی می‌گردد و سرانجام، انسانها ناگزیر می‌شوند با وضع و شرایط واقعی زندگی و روابط متقابلشان هشیارانه رویارو شوند.^۷

این تصویر از «انقلاب بی‌وقفه» (پرودن) برای آنانی که در تلاش تسلط بر چنین جامعه‌ای هستند، امر ناممکنی است. هر جامعه‌ای برای پویایی خود نیازمند تحول کیفی و دگرگون‌سازی ژرف در نظام تولیدی خود به مثابه فرایندی مداوم و بی‌وقفه (یا حتی دوری و متناوب) است، و در عین حال نیازمند برقراری و ثبات در روابط و مناسبات اجتماعی است که لازمه چنین شیوه تولیدی است. در کنار این نیاز برای سازگاری و انطباق‌پذیری دایمی شخصیت‌های فردی (نه صرفاً به اتکای انضباط کاری) ضرورت مشابهی بایستی برای حفظ رابطه‌ای سخت و قاطع میان

سرمایه و کار نیز وجود داشته باشد. از این‌رو امکان [بالقوه‌ای] که پُرمَن آن را در نظر می‌گیرد «آشفستگی متوالی، عدم اطمینانِ دائمی و تلاطم و اغتشاش» است که به نظر او به‌جای آنکه موجب تخریب و ویرانی این جامعه شود، در واقع به استحکام و توانایی آن خدمت می‌کند.^۸

نقش علوم اجتماعی در رویارویی با این «تحوّل کیفی و دگرگونی بنیادی ابزار تولید، و بدان وسیله روابط تولیدی، و به همراه آن همهٔ مناسبات اجتماعی»^۹ می‌تواند تکاپو و تلاشی باشد برای یافتن «قوانین حرکت» این جامعه در سیلان و دگرگونیهای پی‌درپی و دائمی آن؛ و نیز می‌تواند جستجوی راه‌های ثابت و همگرایی و همسازی در چنین جامعه‌ای باشد. چیزی که مارکس به عنوان راه چاره برگزید، یعنی آشکارکردن و نشان دادن پویایی جامعهٔ سرمایه‌داری و به‌کارگرفتن این شناخت در چارچوب همان جامعه و «جنبش پیشرو آن»، تنها راه چارهٔ قابل دسترس نبود. برای نمونه، لورنز فون‌اشتاین (Lorenz von Stein)، به سبب شبکهٔ هزارتوی حرکتها در جامعهٔ مدرن می‌توانست ادعا کند که «زندگی در جامعهٔ اروپایی آنچنان متنوع و در تلاطم و بی‌تابی است» که حرکتهای آن خود «در رشته‌های درهمی که از میان هزارتوی این جنبشها می‌گذرد گرفتار شده است» به‌گونه‌ای که «بیشتر کسان درکی از حرکت و جنبش این چیزها ندارند و قانون حاکم بر این زندگی را نمی‌فهمند». یک راه برون‌رفت از این «شبکهٔ هزارتوی حرکتها» برای اشتاین در «نظام آماری» نهفته است که «شالودهٔ آن واقعیت وجودی انرژی پویاست».^{۱۰}

درحالی‌که مارکس در ۱۸۴۸ مدعی بود که روابط بنیادی در جامعه خود را از قید «توهّمات سیاسی و مذهبی» رهانیده‌اند، یا اینکه «بورژوازی هالهٔ مقدسش را از گرداگرد پیشه‌ای که تاکنون محترم شمرده و با ترسی آمیخته به احترام به آن می‌نگریست زدوده» و «پردهٔ احساساتی‌گری را از روی خانواده به کناری زده و آن را دریده است». مع‌هذا می‌بینیم که در دو دههٔ بعد کمتر یقین داشت که روابط اجتماعی از قید توهّمات خود رهایی یافته و یا آنها را زدوده باشد. و این وظیفه به علوم اجتماعی انتقادی محول شد، به‌ویژه در زمینهٔ کشف «راز» نهفته در «بُت‌وارگی کالا» (fetishism of the Commodity) و «خصلت رازآمیز آن» از طریق تلاش برای «رمزگشایی از هیروگلیف» ارزش. همانطور که بنیامین بعدها به یاری مفهوم «پیش‌تاریخ مدرنیته» خاطر نشان ساخت، شکل کالا صرفاً یک نمادپردازی از مناسبات اجتماعی تجدد نیست؛ بلکه سرچشمهٔ اصلی خاستگاه آنهاست. صور خیالی و پیوسته متغیر دنیای کالاها دقیقاً مبین جهانی است که همواره در حرکت و تغییر ناگهانی است، جهانی که در آن، همهٔ ارزشها ناپایدار و همهٔ روابط

زودگذر و بی تفاوت اند. اما گرچه این دنیای کالاها چنین ناپایدار به نظر می‌رسد، به همراه خود شرایطی را پدید می‌کشد که موجب «بازتولید دایمی و بی‌وقفه همان روابط است، روابطی که نظام تولیدی سرمایه‌داری را امری مسلم و فرض بدیهی می‌شمارد.»

با وجود این، وقتی همه اینها پذیرفته شد، دید انتقادی نظریه اجتماعی مارکس به مدرنیته باقی می‌ماند. در واقع، اگر ما از توصیف هابرماس پیروی کنیم، نظریه اجتماعی مارکس دربرگیرنده تمامی ویژگیهای نوعی بازنمود نظری مدرنیته نیست. این گفته هابرماس که «در این ارزیابی اغراق آمیز از حالت ناپایدار، زودگذر و بی‌دوام... به همان اندازه هم تمایل و خواهشی برای اکنون بی‌عیب و نقص و شفاف و دست‌نخورده» ابراز می‌شود، با شرحی که مارکس از مدرنیته به دست داده است، ناسازگار است، شرحی که نه مبین این میل رمزآمیز به جامعه کنونی است و نه «تقابلی انتزاعی نسبت به گذشته» را مطرح می‌سازد. جامعه سرمایه‌داری که مارکس آن را تحلیل می‌کرد، از دید او، جامعه‌ای بود محکوم به بی‌دوامی و ناپایداری. و تا آنجا که جنبشها و نهضتهای سوسیالیستی اروپایی همین چشم‌انداز را در اواخر قرن نوزدهم برای خود نگاه داشتند، به‌شبحی تبدیل شدند که چون «بختک» بر تحلیلهای جامعه‌شناختی از مدرنیته سنگینی می‌کرد.

۳

تونس در صفحات آغازین کتاب خود اجتماع و جامعه (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) اعلام می‌دارد که جامعه به عنوان یک صورتبندی اجتماعی ناپایدار و گذرا وجود دارد: «جامعه تنها پدیده‌ای گذرا و ظاهری است.»^{۱۱} و در ادامه در جای دیگر می‌گوید: درحالی‌که «اجتماع کهن است، جامعه چه به لحاظ پدیده و چه به لحاظ اسم امری جدید است.» آدمی به درون جامعه «به‌مثابه کشوری بیگانه» وارد می‌شود که باید آن را «مجموعه‌ای مکانیکی و امری مصنوع» دانست. برای اینکه اجتماع و جامعه صرفاً «مفاهیمی عادی» یا گونه‌ای رده‌بندی تلقی نشوند، خود تونس در مقاله‌ای که بعدها در ۱۸۹۹ نوشت، اعلام داشت که «در بررسی فرایند جامعه من جامعه مدرن را در نظر داشتم، و در نتیجه به شیوه‌ای مناسب از «قانون حرکت اقتصادی» آشکار و عریان‌شده آن توسط مارکس استفاده کردم.»^{۱۲} نظریه اجتماعی تونس در مفهوم بسیار مؤکد، به رغم استفاده آن از نظریه‌های تاریخی قانون و غیره، خاستگاههای خود را در دنیای کنونی دارد، چنانکه خودش در بخش پایانی اجتماع و جامعه آنجا که در توضیح حوادث و مبارزات جاری در عصر کنونی به صراحت می‌گوید:

ما می‌توانیم در مقابله با همه آنچه تاریخ از زرفای گذشته دریافته، به عنوان امری واقعی، و حتی نقطه آغازی ضروری، آن مدت زمان را بگیریم که در آن تماشاگر کنونی از مزایای ارزنده مشاهده و مطالعه حرکت‌هایی بهره‌مند شود که در برابر دیدگانش روی می‌دهد، و حتی اگر این تماشاگر به صخره‌های زمان زنجیر شده باشد، باز می‌تواند نزدیک شدن طنین آوا و رایحه دل‌انگیز «الهگان دریا» را بشنود.^{۱۴}

از این نظر، تحلیل تونیس می‌تواند به عنوان شکلی از تحلیل دنیای کنونی (Gegenwartsanalyse) در نظر گرفته شود.

اگر چنین است، پس باید پرسیم این فرایندهای اجتماعی «نو» چیست که تونیس آنها را اجزای متشکله جامعه در نظر می‌گیرد. در نگاه نخست با توجه به اعلام اولیه که جامعه شکل‌پذیری است که از پیش به سوی سوسیالیسم به مثابه یک «شکل فرهنگی تجربی» رانده شده است، و نیز با توجه به تأیید «قانون حرکت اقتصادی» مارکس در کتاب سرمایه توسط تونیس، ظاهراً چنین می‌نماید که تصویر و توصیف تونیس از جامعه «مدرن» نزدیکی و پیوستگی زیادی با نظر مارکس در این مورد دارد. آیا چنین نیست؟

تونیس در طرح اولیه خود از اجتماع و جامعه (۱۸۸۰) اعلام می‌کند که قصد دارد مفاهیم خود را (یعنی اجتماع و جامعه که پیشتر طرح آن در کتاب ریخته شده) در «واقعیت تاریخی و امروزین زندگی جمعی انسان» به کار ببرد، به شیوه‌ای که آن مفاهیم «واقعیت‌های تجربی را بیان کنند». تونیس قبلاً مفهوم جامعه را با مناسبات و روابط «بی‌تفاوتی»، «کین‌توزی» و روابط مبادله مبتنی بر قرارداد پیوند داده بود؛ که این مورد اخیر یکی از شکل‌های مهم و حیاتی است که در آن «این مفهوم برای متحقق شدن تلاش می‌کند». ^{۱۴} در واقع، تونیس در مقاله دیگری که در ۱۸۹۹ نوشت بر این امر تأکید و پافشاری کرد که «واقعیت اصلی و اولیه جامعه عمل مبادله است، که خود را در نابترین شکلش به افرادی که نسبت به هم بیگانه‌اند، هیچ‌وجه اشتراکی با یکدیگر ندارند، و در جوّی اساساً دشمنانه و کین‌توزانه با یکدیگر مواجه می‌شوند، عرضه می‌کند». ^{۱۵} و حتی بعدها باز تونیس با مراجعه به خاستگاه‌های جامعه، اعلام داشت که «عامل تعیین‌کننده در پیدایش جامعه، یعنی آن عامل علی در انقلاب عظیمی که در جامعه به اوج خود می‌رسد، همانا عامل اقتصادی، یعنی تجارت است و به نظر من تجارت در روند پیشرفت خود چیزی جز نظام سرمایه‌داری نیست». ^{۱۶} این تأکید بر امر «مبادله» مقدمه‌ای بر بحث زیمل است مبنی بر اینکه مبادله در نفس خود یک پدیده اجتماعی است. در ضمن نشان‌دهنده گسستی است از نظریه

مارکس دربارهٔ جامعهٔ مدرن که بر تولید تأکید می‌گذارد.

اما برای آنکه پیجویی کاملتری از نظرات خود تونیس دربارهٔ جامعهٔ مدرن به عمل آوریم، لازم است که به اجتماع و جامعه بازگردیم و نیز برخی از مقالاتی که او در دههٔ بعد نوشت که در آنها با اساس قرار دادن اثر پیشینش، طرح نظریهٔ خردگرایی را ترسیم کرد که بعدها یکی از تزه‌های اصلی نظریهٔ مدرنیزاسیون (نوگرایی) شد که برای چندین دهه بر نظریهٔ جامعه‌شناختی مسلط گردید.

تونیس با تعریف مفهوم جامعه به شیوهٔ تقریباً هابزی آغاز می‌کند و جامعه را «ساختار مصنوعی جمعی از انسانها» می‌خواند که همهٔ آنها جدا از هم‌اند و رابطه‌شان نسبت به یکدیگر آمیخته به تنش است. در واقع، نگرش منفی نسبت به دیگران تجسمی از روابط «عادی» در جامعه است. به اعتقاد تونیس - باز هم در پیروی از هابز - در آغاز همهٔ کالاها در جامعه به صورت مجزا و جدا از هم وجود دارند و به صورت انحصاری به وسیلهٔ صاحبانشان مورد استفاده قرار می‌گیرند. از این منظر ارزش در جامعه مساوی است با دارایی (مالکیت). و زمانی که «مبادلهٔ کالا تبدیل به امری عام و اجتماعی» می‌شود، تفاوت‌های کیفی نیز نادیده گرفته می‌شوند.

اما به جای باقی‌ماندن در چارچوب صرف مفهوم جامعه، تونیس در تلاش آن است تا «نشان دهد چه رابطه‌ای میان ساختار واقعی جامعه» و مفهوم آن وجود دارد. ۱۷. در اینجا، درحالی‌که «الگوی بازاری جامعه» موردنظر هابز (مک پیرسون) را نادیده نمی‌گیرد، به‌نظر می‌رسد که تأکید و تکیهٔ بیشتری بر نظرات مارکس و اقتصاددانان معاصر دارد. در جامعه به‌طور کلی، مبادلهٔ مستمر کالاها ناشی از بستگی و نیاز هر یک از تولیدکنندگان کالا به همهٔ دیگر تولیدکنندگان است و «این وضع تجسمی است از وابستگی و نیاز فرد به جامعه». و مبادله هم به نوبهٔ خود مستلزم میثاقی است که خود «برآیند دو خواست متفاوت است که در یک نقطه به هم می‌رسند». جامعهٔ بورژوازی، با «قانون بسیار بااهمیت آن مبنی بر اینکه هر کس می‌تواند در چارچوب حوزهٔ خواسته‌های خود قانوناً عمل کند، ولی نه خارج از آن» و یا در شکل گسترش یافتهٔ آن به مثابهٔ مجموعه‌ای از قراردادهای مرتبط با آزادی فردی عبارت است از:

تجمعی برخاسته از قراردادهای عرفی و قانون طبیعی... اشخاص طبیعی و مصنوعی [با حقیقی و حقوقی] که خواسته‌ها و حوزه علمشان از بسیاری لحاظ در پیوند با یکدیگر است. مع‌هذا این اشخاص جملگی مستقل از یکدیگر و محروم از هرگونه رابطهٔ آشنایی متقابل باقی می‌مانند.^{۱۸}

این وضعیت ممکن است با شکل‌گیری «پیمانها و میثاقهای صلح‌آمیز» اصلاح یا تعدیل شود، حتی تا آن حد که «رقابت به وسیلهٔ ائتلاف و اتحاد موقتی محدود یا منسوخ گردد.»
 به شیوه‌ای مشابه می‌توان نوعی «جامعه یا حیات اجتماعی تماماً مبتنی بر قرارداد و میثاق» را متصور شد که:

فانون برتر و فاعدهٔ اعلاهی آن ادب و رعایت آداب [مربوط به قراردادهای عرفی] است. جامعه‌ای متکی بر تبادل واژگان و ادب و تواضع که در آن چنین به نظر می‌رسد که هرکس برای خیر و صلاح دیگران حضور دارد و هرکس، دیگری را با خود برابر می‌داند، درحالی‌که به واقع هرکس به خودش می‌اندیشد و تلاش می‌کند اهمیت و امتیاز خود را در رقابت با دیگران برجسته سازد.^{۱۹}

بدین ترتیب، جامعهٔ عرفی و مبتنی بر قرارداد بیشتر برحسب مقتضیات جامعهٔ اقتصادی درک می‌شود. تمام فعالیت‌های «خلاق، سازنده و یاری‌دهندهٔ انسانها» که «خویشاوند» هنرند، جزئی از مفهوم اجتماع تلقی می‌شوند. نقطهٔ مقابل اجتماع سوداگری است، با سوداگرانش (واسطه‌هایی برای مبادله) و بانکدارهایش (واسطه‌هایی برای میانجیگری). این «سوداگران یا سرمایه‌داران... اربابان و حاکمان طبیعی جامعه هستند. و جامعه به خاطر آنهاست که وجود دارد»، درحالی‌که «همهٔ غیرسرمایه‌داران... یا چون ابزاری بیجان‌اند... یا قانوناً ناموجود.»^{۲۰}

فرض کنیم که شکل‌های متفاوت روابط متبعث از جامعه، روابط مسلط در جامعهٔ مدرن هستند؛ آیا می‌توان گفت که گرایش‌هایی متعادل‌کننده هم در برابر فرایند شکل‌گیری جامعه و انهدام اجتماع وجود دارد؟ قطعاً وجود دارد، زیرا گرایش‌های کنونی از قبیل شهرنشینی فزاینده تنها می‌تواند این روند را تشدید کند، چون در نظر تونیس شهر به‌طور کلی نمونهٔ بارز جامعه است و بالاترین شکل آن هم کلان‌شهر یا متروپل است. اما تونیس توانست ظهور نوعی آگاهی مشترک و فزاینده را هم در پرولتاریا و هم در زنان تشخیص دهد که ممکن بود «آگاهی انسانی‌تری» در برابر قرارداد و میثاق که تنها «ظاهر اخلاقیات» را نگاه می‌دارد، به‌وجود آورد. امکان دیگر نیز آن است که دولت، به‌مثابهٔ علت و سبب جامعه می‌توانست تصمیم به انهدام جامعه بگیرد یا حداقل آن را اصلاح و نوسازی کند. اما تونیس به طرز رمزآمیزی ادامه می‌دهد، «موفقیت یک چنین اقدامی بسیار نامحتمل است»، به‌ویژه از آن‌رو که «دولت کمتر به‌طور مستقیم به اخلاقیات می‌پردازد.»^{۲۱} این دولت به عنوان نیرویی بیگانه در برابر توده‌ها قرار می‌گیرد به همان گونه که «کلان‌شهر» و «شرایط مبتنی بر جامعه» نیز «موجب تباهی و نابودی مردمان

عادی‌اند». این مردمان ممکن است آگاهی طبقاتی به دست آورند و از راه مبارزه طبقاتی، «جامعه و دولتی را که در پی ایجاد اصلاحات است منهدم سازند. و چون تمامی فرهنگ در تمدن مبتنی بر دولت و جامعه زیر و رو شود، خود فرهنگ نیز در شکل تغییر یافته‌اش به سرنوشت محتومی که در انتظار آن است، یعنی فنا و نابودی دچار می‌شود.»^{۲۲} این پیامد نقطه مقابل امکان ضمنی و پوشیده دیگری است که در خود حرکت تاریخی جامعه ریشه دارد، یعنی «سوسیالیسم (دولتی و بین‌المللی)» که «مفهوم جامعه یا گزلفافت از قبل متضمن آن است.» موجب انحلال کل جامعه و تمدن آن خواهد شد.^{۲۳} چند دهه بعد، یعنی در چابهای بعدی اجتماع و جامعه، تونس متوجه تکامل و پیشرفت عناصر جمعی در جامعه در شکل تعاونیها (۱۹۱۲) و نیز بسط دعوت برای تولید اشتراکی (۱۹۲۲) شد. و در برابر آنهایی که تشخیص او را سرد و بی‌رمق و غم‌افزا دیدند، پاسخ داد که «بدینی او متوجه آینده تمدن کنونی است، و نه آینده خود تمدن» (۱۸۹۹).

چیزی که از قبل در تکامل جامعه (گزلفافت) و رشد اراده آزاد فردی مضمّن است، فرایند دیگری به نام خردگرایی یا عقلانیت است که همواره بر نهادی اصلی و مرکزی در نظریه‌های نوگرایی بوده است. تونس در ۱۸۹۵ در اثر دیگری به نام تاریخ‌باوری و خردباوری، به شکلی موجز پیامدهای ضمنی فرایند خردگرایی را برای علم و جامعه بیان داشت. احتجاج اصلی و اساسی این بود که «جامعه و دولت به طور ذاتی گرایش به سوی خردباوری دارند... و اینکه همین روند خردباوری جزئی از ماهیت علم است.»^{۲۴} در مورد علوم اجتماعی، «رهیافت تاریخی» معرف... گذار به نوع جدیدی از رهیافت خردباورانه نسبت به واقعیت زندگی اجتماعی... است»، که وجه مشخصه آن در همه جا «اصل تسلط» است. گرایشهای خردباورانه موجود از لحاظ تاریخی، به نوبه خود «همواره انقلابی‌اند». این گرایشها خود را در هیأت «نیروهایی نشان می‌دهند که فی‌نفسه نماینده خرد اجتماعی‌اند: یعنی جامعه، دولت، و علم» که «در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فکری تبلور یافته‌اند.»^{۲۵}

در سطح جامعه، این فرایند «اساساً نوعی فرآیند عقلانی شدن است... که موجب ارتقای افراد حسابگر و شخصیت‌های عقلانی می‌شود... فرایند عقلانی شدن متضمن «رهایی و تشویق امر تولید و تجارت» برحسب محاسبه دقیق وسایل است. یک مؤسسه تجاری یا بازرگانی که با یک ساختار مکانیکی قابل مقایسه است.» به عبارت دیگر، تشکیلاتی که برحسب محاسبه دقیق وسایل و ابزار متضمن رهایی و ترویج تولید و دادوستد و بازرگانی است. فرایند عقلانی در وجود شخص «سوداگر» یعنی «کسی که هر چیزی را - چه اشیاء و چه اشخاص - تا سطح وسیله

و ابزار تنزل می‌دهد»، تجسم می‌یابد. در چارچوب فرایند تولید، عقلانیت به معنای «جنبه تجاری بخشیدن» به تولید و «تبدیل تقسیم کار اجتماعی» به فرایندهایی عینیت یافته است که زمینه را برای «یک اقتصاد ملی جامع برنامه‌ریزی شده توسط جامعه» و همچنین «تغییر شکل تقسیم کار داخلی» و فرایند مصنوعی چندپاره‌شدن و تجزیه «کارگر تقسیم شده»، و کار منحن ماشینی، فراهم می‌آورد. پیامد کلی و همه‌جانبه این عقلانیت فراگیر و نافذ فراهم کردن زمینه‌ای است برای الغای خود نظام اجتماعی (واحد‌های تولیدی در مقیاس بزرگ، افول و کاهش روحیه دادوستد و سوداگری، یکنواخت و یکدست شدن نیروی کار و فقدان رقابت در درون آن و غیره).

بحث تونیس درباره فرایند عقلانی شدن در حوزه اقتصادی در واقع پیش‌درآمد نظریه عقلانی شدن ماکس وبر و تأکید وی بر تقسیم کار است و همچنین پیش‌درآمد استدلال زیمل درباره علل جدایی فرهنگی عینی از فرهنگ ذهنی. در این بافت، و در پرتو تحلیل پیشین، تردیدی نیست که دلمشغولی اصلی تونیس تحقق وظیفه فهم و دریافت عنصر «نو» در «جامعه مدرن» بود. به علاوه، او متوجه بود که این موضوع امر خطیر و مطلب بااهمیتی برای جامعه‌شناسی اوست (به‌طوری‌که مقاله او در ۱۸۹۹ آن را نشان می‌دهد). ولی آیا سایر عناصر نظریه اجتماعی مدرنیته نیز در تحلیلهای تونیس حضور دارند؟

به طور یقین خود جامعه به مثابه گزلفاقت، پدیده‌ای گذرا در نظر گرفته شده است؛ و با همین استنباط و دلالت ضمنی، روابط قراردادی در چارچوب یک جامعه سرمایه‌داری پویا نیز ناپایدار و گذرا است. زیرا اساس آنها محاسبه خودخواهانه منافع فردی است که همه روابط انسانی را به روابطی کارکردی تقلیل می‌دهد. اما تونیس خواننده را، با تکیه به ظهور درکی جدید از زمان، در معرض «ضربه امر نو» قرار نمی‌دهد. چشم‌انداز تکاملی و تعهد اولیه او نسبت به سوسیالیسم به این طرز تفکر تن نمی‌سپارد. به‌طوری‌که یکی از معاصرانش می‌گوید، تونیس موفق به درک اهمیت نیچه نشد «زیرا برخورد او با نیچه از موضع یک اندیشمند تکامل‌گرای مدرن یا خلق‌و‌خوی سوسیالیستی بود که بدون هیچ‌گونه پرسشی تکامل واقعی را همراه با دستاوردهای تکنیکی آن، [شیوه] آن در دموکراتیزه کردن قدرت و هدفهای سعادت‌باورانه آن به عنوان چیزی بس مطلوب و پسندیده می‌پذیرفت.»^{۲۶} از جمله چیزهایی که زیمل در اینجا به خاطر آن نیچه را می‌ستاید، حساسیت او نسبت به فرایندهای روان‌شناختی است که به او اجازه داد دنیای زیرزمینی جامعه مدرن را تحلیل کند. اگر به بحث هابرماس درباره نظریه‌های مدرنیته بازگردیم، شاید بتوانیم بگوییم که اگر چه تونیس گزارشی از جامعه مدرن «نو» برحسب

برخی از مکانیسم‌های آن فراهم آورده است، ولی این مسأله که مردم در زیست-جهان خودشان این مکانیسمها را چگونه تجربه می‌کنند، به ندرت با موفقیت طرح و بررسی شد.

۴

یکی از جنبه‌های طنزآمیز انتقاد زیمل از تونیس این است که تنها چند سال پیشتر، خود زیمل عقایدی حمایت‌آمیز از سوسیالیسم ابراز داشته بود که متفاوت از عقاید تونیس نبود. با این حال تا ۱۹۰۰ زیمل نسبت به گرایش سوسیالیسم «به سوی عقلانی‌کردن کامل زندگی و هدایت آن از طریق یک اصل متعالی و وحدت‌بخش دچار تردید شده بود»^{۲۷} و در عوض سعی داشت بر جاذبه زیبایی‌شناختی زندگی تأکید گذارد. در این رهگذر، توجه به این نکته حائز اهمیت است که پیوند سوسیالیسم و عقلانی‌شدن که در آثار تونیس نیز به آن اشاره شده بود، می‌توانست به سادگی به ترک و فروگذاری سوسیالیسم به عنوان امکانی عملی و محتمل منجر گردد زیرا از این دیدگاه سوسیالیسم صرفاً متضمن عقلانی‌شدن بیشتر بود. از این رو طرد آن به مثابه گزینه‌ای تاریخی در دو دهه بعد به وسیله و بر اعلام شد، چون توان بالقوه آن برای عقلانی‌شدن زیسانبار در همه گستره‌ها و حوزه‌های زندگی می‌توانست حتی بزرگتر و بیشتر از سرمایه‌داری پیشرفته باشد.

به هر تقدیر، تردیدی نیست که زیمل سرانجام نظریه‌ای درباره مدرنیته به وجود آورد که با نظرات معاصرانش همخوانی نداشت. در واقع پرمن بر آن است که زیمل «به موضعی اشاره می‌کند که احتمالاً پیش از هر موضع دیگری به یک نظریه دیالکتیکی قرن بیستمی درباره مدرنیته نزدیک است، ولی او هرگز این موضع را بسط نمی‌دهد.»^{۲۸} هرچند چیزی که او در ذهن دارد بیشتر حاصل و پیامد نظریه زیمل در مورد برخورد میان فرهنگ عینی و ذهنی است. معاصران او «تفسیر وی از زمانه از منظر مدرنیته» را پذیرفتند و «غریزه درک ماهیت زمانه» را در نظریه جامعه مدرن او تشخیص دادند. اما پیش از آنکه به تحلیل او از شیوه‌های تجربه مدرنیته بپردازیم، بی‌فایده نیست نگاهی اجمالی به یکی از چند موردی بیفکنیم که وی نوعی «تشخیص بیماری زمانه» را برای ما فراهم آورده است؛ برای نمونه، زیمل در مقاله‌ای تحت عنوان «گرایشهای در زندگی و اندیشه آلمانی از ۱۸۷۰» (۱۹۰۲) که کوتاه زمانی پس از انتشار اثرش به نام فلسفه پول نوشت، در جستجوی راهی برآمد تا گرایشهای با اهمیت در «روح زمانه» را مشخص سازد، آنهم غالباً به شیوه‌ای حاکی از یگانگی با این گرایشها در متن زندگی و تجربه فردی خویش.

یک فرایند اساسی و بنیادین - در هفتاد سال اخیر - که ذهن زیمل را از نخستین اعلام آن در نوشته‌ای در باب فرایند تفکیک اجتماعی (*Über Soziale Differenzierung*) به خود مشغول کرد - «عینیت یافتن و برونهستگی فزاینده زندگی بود، آنهم در پیوند با مزیتی که بخش فنی زندگی نسبت به بخش درونی یا فطری آن و بر ارزشهای شخصی کسب کرده بود.»^{۳۰} به عبارت دیگر، گرایش اصلی تسلط فرهنگ عینی بر فرهنگ ذهنی بود. اما به جای دیدن این فرایند به شکل تک‌خطی، زیمل بر آن بود که دوره‌های متفاوت تکامل اجتماعی در آلمان «در پیوندهای بسیار پیچیده‌ای با این گرایش قرار گرفته‌اند»، از جمله «درجه تجسم بخشیدن به این گرایشها، یا برعکس، ایجاد واکنشی بر ضد آنها». پس از اتحاد آلمان و جنگ میان فرانسه و پروس، نیروهای اقتصادی و سیاسی موجب پیشرفت «ماده‌گرایی عملی» و «برخوررداری مادی از زندگی» شدند که پیامد آن «از نظر روان‌شناختی... برونهستگی منافع بود» که علاوه بر محیط پیرامونی اصلاح و آبادشده، «تزیین و آراستن ساختمانها»، «مسافرت، گردش و جهانگردی بیشتر» و غیره را شامل می‌شد. رشد اقتصادی دوره *Gründerjahre* (حدود یک دهه پس از اتحاد آلمان) انگیزه‌ای بود برای تحت‌الشعاع قرار دادن و وابسته کردن همه چیزها به منافع مادی با پیامد تسلط فن و صنعت به عنوان «یگانه دلبستگی اکثر تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان، درحالی‌که آنان فراموش کرده بودند که فن و صنعت صرفاً وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی». کمال و فرآرستگی فن به طرز اغراق‌آمیزی ستوده می‌شد، چنان‌که «گویی روشنایی برق انسان را یک مرحله به کمال نزدیکتر ساخته است، به رغم این حقیقت که اشیائی که اکنون با وضوح بیشتری دیده می‌شوند، همان‌قدر زشت و بی‌مصرف و مبتذل‌اند که آن زمان که با نور چراغ نفتی به آنها نگریسته می‌شد.»^{۳۱} اما در قلمرو هنر زیمل از فنون جدید یاد می‌کند، نظیر فنون جدید نقاشی (امپرسیونیسم) که موجب بهبودی کار بوده‌اند.

به هر حال، این «پیشرفت سریع تمدن بیرونی» (ظاهری) که به وسیله پیشرفت پر دامنه صنعتی تسهیل شده بود، «به پیدایی بزرگترین جنبش مردمی قرن، یعنی ظهور و برآمدن سوسیال دموکراسی کمک کرد.» کسانی که «تصویر آرمانی و ایدئالشان از آینده... وجود جامعه‌ای اساساً عقلانی در بالاترین حد خود است: یعنی تمرکز به حد افراط، تعادل و همسازی به دقت محاسبه‌شده عرضه و تقاضا نسبت به یکدیگر، منع و طرد رقابت، برابری حقوق و وظایف». اما به تشخیص زیمل به موازات «انگیزه‌های اصیل اخلاقی عدالت و همدلی» از سوی «تحصیل‌کرده‌ها و فرهیختگان»، انگیزه‌های ناروشن و مفسوشتری هم در دلبستگی و علاقه نسبت به افکار و عقاید سوسیالیستی مؤثر است:

بسیاری کسان با این اشتیاق ناسالم برای دریافته‌های حسی نو تحریک شده‌اند و قدرت جاذبه‌ای را احساس می‌کنند که هر چیز ناساز و انقلابی همواره می‌تواند بر بسیاری از اعضای هیجان‌زده و تحریک‌پذیر جامعه‌ای منحنی اعمال کند. این امر غالباً با نوعی حالت ذهنی خیال‌پردازانه و زنانه همراه است، اشتیاقی مبهم برای اتحاد و برادری فراگیر و جهانی، به عبارت دیگر... چیزی که ممکن است آن را سوسیالیسم سالی و تشریفاتی بنامیم - گونه‌ای لاس زدن با آرمانهای سوسیالیستی که تحقق آنها برای این عشاق تازه‌کار و سر به هوا بی‌نهایت تحمل‌ناپذیر خواهد بود.^{۳۲}

اما زیمل با مشاهده سوسیال دموکراسی که «براساس نظام اجتماعی موجود به یک حزب اصلاح طلب تبدیل شده بود»، متوجه کاهش علاقه و اقبال گروه‌های غیرکارگری به سوسیالیسم شد.

زیمل این علاقه به مسائل اجتماعی را نشأت گرفته از منبع دیگری می‌دید، بخشی در فلسفه شوپنهاور که در بردارنده این اندیشه بود که زندگی متضمن هیچ هدف غایی نیست بجز خواست و اراده انسان. از این رو «فقدان آن چیزی که انسان به عنوان هدف غایی احساس می‌کرد، و در نتیجه خلأ ایدئال و آرمانی که بایستی بر سرتاسر زندگی حکمفرما شود، یکباره در دهه هشتاد با ظهور بالنسبه خودانگیز اندیشه عدالت اجتماعی پُر گردید.» این اندیشه نیز خاستگاه خود را در «افول مسیحیت داشت که هدف غایی در زندگی را عرضه می‌کرد.» اندیشه‌ای «برتر از هر چه نسبی بود و بالاتر از شخصیت و سرشت چندپاره موجودیت انسان و ساختار نامحدود و وسایل و وسایل معطوف به وسایل.» این آرزو و «اشتیاق برای هدف غایی» در زمینه‌ای که «دیگر دستیابی به آن ممکن نیست» چنین محصولی به بار می‌آورد:

احساسی به ویژه مدرن که زندگی معنایی ندارد، اینکه ما درون گردونه‌ای ساخته از وسایل و مراحل اولیه و بدوی به پس و پیش درمی‌غلطیم و اینکه امر غایی و مطلق که بنیاد پاداش زندگی است همواره از چنگ ما می‌گریزد.^{۳۳}

زیمل در ۱۸۸۰ بر این باور بود که این نبود [هدف غایی] می‌تواند به وسیله اندیشه عدالت اجتماعی پُر شود و حس خدمت به جامعه به طور کلی، یعنی این حس که «فرد جز نقطه تقاطع راه پرپیچ و خم زندگی اجتماعی نیست و اینکه او با وقف خود و از خودگذشتگی در راه منافع همگان، صرفاً تعهدی را ادا می‌کند که سرشت ذاتی اوست.»^{۳۴}

با وجود این، زیمل متوجه «ظهور ایدئال و آرمان دیگری شد که همان فردگرایی باشد که در

سالهای ۱۸۹۰، آغاز به رقابت با آرمان سوسیالیستی کرد. شاید در اشاره به خودش - حداقل در اوایل ۱۸۹۰ - زیمل به آنهایی اشاره می‌کند که «به‌هرحال در عقیده فردگرا بودند... کسانی که در عین حال به احزاب سوسیال دموکرات هم وابسته بودند، زیرا به نظر آنان سوسیالیسم مرحله‌گذاری بود که بالضروره به فردگرایی روشنگرانه و عادلانه‌ای منتهی می‌شد.» این عقیده گاهی ملهم از تردیدی جدی نسبت به «برتری جسمی و روحی طبقات ممتاز» است، «کسانی که به نظر می‌رسید در بسیاری موارد چنان منحنی، چنان تهی و بی‌احساس و ضعیف بودند که یارای تحمل بار آینده را نداشتند» در این زمینه، زیمل حتی به «هجرت (یا کوچ) درونی» عناصر پرولتار به درون موقعیتها و مقامات بالا اشاره می‌کند، زیرا از این طریق جامعه می‌تواند خود را حفظ و حراست کند.

خاستگاه اصلی و اولیه این «فردگرایی روشن‌بینانه جدید» فلسفه‌نیچه بود که در دهه ۱۸۹۰ مقبولیت عام یافته بود و اغلب هم در میان آنهایی رسوخ یافته بود که در عقاید او «توجهی برای خودباوری و خودجویی مطلقاً آزاد می‌دیدند و می‌پنداشتند که این عقاید حتی بلاشرط و نامحدودی را که لازمه تکامل شخصیت فردی تا بالاترین درجات است، برای افراد تضمین کرده است، آنها بدون توجه به هرگونه دعوی اجتماعی و نوع‌دوستانه.» و این موضوع به ویژه برای جنبش جدید جوانان و آنانی که در طلب فردگرایی دروغین بودند، بسیار جذاب و فریبنده بود. زیمل در پایان نخستین بخش این مقاله توجه خواننده را به تضاد و تعارض ناگزیری جلب کرد میان حفظ بالاترین ارزشهای انسانی و «قیل و قال پیرامون همپایگی و برابری» به عنوان «واکنشی در برابر تجزیه جامعه و برقراری تقسیم کار.» زیمل به نحوی کم و بیش رازآمیخته به این نکته اشاره کرد که سازش میان این دو هدف «ممکن است نیازمند اقدامات کاملاً متضادی باشد.» از این رو، به موازات گرایشهای افتراقی در جامعه مدرن، «گرایشهای برابرسازی» نیز همزمان خود را می‌نمایانند؛ برای نمونه، می‌توان از جنبش زنان نام برد که زیمل در جای دیگری توجه زیادی به آن معطوف داشته است. گرایش دیگری که وجود دارد، تمرکزگرایی فزاینده کلیسا و دولت است با پیامد جستجو و تلاش افراد در پی یافتن مناطق امن در «آن سوی همه نوسانها و تردیدها و درهم‌شکستگیهای موجودیت تجربی»، به قصد رهایی از «پیچیدگی و تب و تاب و آشوب دائمی زندگی.» در اینجا و در قلب تجربه نوگرایی، زیمل چنین استدلال می‌کند که برای بسیاری از مردم:

این اشتیاق و آرزو سرشتی زیباشناختی به خود گرفته است. چنین به نظر می‌رسد که آنها در برداشت هنری از اشیاء و امور مفری می‌جویند تا از گسیختگی و عدم ثبات دردآوری که در زندگی واقعی است،

برهند... اگر اشتباه نکرده باشم، این اشتیاقی ناگهانی و روزافزون نسبت به هنر هم دبری نخواهد پایید. انگیزهٔ متمالی که از علم پراکندهٔ امروزی که در برابر هر چیز نهایی و قطعی ساکت است و همچنین از فعالیتهای اجتماعی - بشر دوستانه که کمال باطنی نفس فردی و تکامل معنوی آن را به دست فراموشی می‌سپارد سرخوده است، در قلمرو زیبایی‌شناسی مفزعی برای بروز خود می‌جوید؛ اما درمی‌یابد که این قلمرو نیز بسیار محدود است.^{۳۴}

به دیگر سخن، زیمل همان چیزی را تصریح می‌کند که در فلسفهٔ پول نیز به آن اشاره کرده است. بدین معنا که کناره‌گیری زیباشناختی از واقعیت نمی‌تواند هدف نهایی و فرجامین باشد. با وجود این، زیمل بر آن است که توانایی:

تجربهٔ هر پدیدهٔ فردی، با همهٔ جزئیات آن، می‌تواند به معنای تجربهٔ غنای نهفته در واقعیت این پدیده باشد. بدین منظور برای رسیدن به شناخت زرفتر و کاملتر از واقعیت پدیدهٔ مورد نظر، ضروری است که تا حدی از آن فاصله بگیریم و از منظری دیگر به آن بنگریم، منظری برتر که شکل تغییر یافته‌ای از آن را بجز بازنتاب صرف آنچه در طبیعت است، به ما بازمی‌نمایاند.^{۳۵}

و این مستلزم رد طبیعت‌گرایی در هنر و نیز در علوم تاریخی است که بنا بر استدلال زیمل، از حد «تاریخ شاهزادگان و اشخاص برجسته و خاص» فراتر رفته است و دیگر این‌گونه امور را حقایق تاریخی بی‌واسطه قلمداد نمی‌کند. در عوض، گرایش و علاقه علوم تاریخی به «تاریخ توده‌ها» و «کلیت شیوه‌های اجتماعی و... تحولات آنها متوجه شده است.»

این موضوع ما را به نظریهٔ مدرنیتهٔ زیمل و مسائل روش‌شناختی مربوط به آن بازمی‌گرداند. بررسی تفصیلی فصول قبلی از آرای او در «تشخیص بیماری زمانه» به این منظور صورت گرفت تا نشان دهیم که برای زیمل علاقه و دلبستگی به «امر نو» در جامعهٔ مدرن، دارای جایگاهی تاریخی است. جایگاه اجتماعی و اقتصادی مدرنیته - به عنوان یکی از دلشمنفولیهای اصلی زیمل در اواخر قرن گذشته - می‌تواند در فلسفهٔ پول و سایر نوشته‌های او و در پیوند با آن یافت شود. از آنجا که نظریهٔ مدرنیتهٔ زیمل به صورت مشروحتری بعداً مطرح خواهد شد، در اینجا فقط عناصر اصلی و نکات عمدهٔ آن نشان داده می‌شود.

به اتکای مفهومی که بودلر به مدرنیته داده است، چنین استدلال شده که زیمل نخستین جامعه‌شناس مدرنیته است. به علاوه می‌توان گفت که تنها «نقاش لحظه‌های در حال گذار» قادر بود مدرنیته را فراچنگ آورد. اگر مدرنیته به عنوان یک شیوهٔ مشخص و متمایز تجربهٔ واقعیت (اجتماعی) متضمن درک جامعه و روابط اجتماعی محصور در آن به مثابهٔ پدیده‌ای گذرا (از

لحاظ زمانی) و ناپایدار و فانی (از لحاظ مکانی) است، آنگاه این امر به‌طور معکوس دلالت بر آن دارد که اکنون تجربه بشری فاقد ساختارهای سنتی و پایدار و ثابت است. به عبارت دیگر، بنا به قول تونیس و با وام گرفتن عبارت خود او: «تحول اجتماعی شکلی غیرمتمرکز و خودجوش به خود می‌گیرد.»^{۳۶} مفهوم مشابه این عبارت در بیان زیمل از مدرنیته این است که واقعیت در حالت سیلان و تغییر و تحول لاینقطع تجربه می‌شود. به دیگر سخن، ضربه ناگهانی «تحرک» در تولید و جامعه و تاریخ که نخستین بار با انقلاب فرانسه و سپس در انقلابات قرن نوزدهم تجربه شد، اگرچه در وهله نخست محدود به جنبشهای اجتماعی موجود بود، اما یک قرن بعد، به مثابه نفیس جنبش و تحرک و تغییر و تحول دایمی تجربه شد:

چیزها برای مدت زمان درازی در خود واقعیت پایدار نمی‌مانند؛ به‌واسطه آن بیقراری و جنبشی که از طریق آن در هر لحظه خود را عرضه می‌دارند... همه اشکال و صور بلافاصله در همان لحظه که پدیدار می‌شوند از هم می‌باشند و مضمحل می‌شوند؛ چنانکه گویی تنها نابودی و تباهی است که می‌زید؛ هرگونه تثبیت و تحکیم اشکال در [قالب] اشیاء پایدار... در واقع تفسیر و تعبیر ناتمام و ناقصی است که نمی‌تواند حرکت واقعیت را همبای گامهای آن دنبال کند.^{۳۷}

همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، این امر جستجوی ما را برای یافتن «قوانین حرکت» در این واقعیت دشوارتر می‌سازد. در عوض، نوگرا و سوسه می‌شود راهی به «نظام ایدئال و آرمانی قانونیت ازلی» بیابد تا بتواند امور ابدی و فناپذیر را از آنچه گذرا و فانی است استخراج کرده و دیالکتیک میان امر ثابت و امر گذرا را به چنگ آورد. و این می‌تواند منظور زیمل را از ثبت تصاویر لحظه‌ای از منظر ابدیت یا تلاش والتر بنیامین را برای کشف «تصاویر دیالکتیکی» مدرنیته یا در واقع برای «دیالکتیک در حال سکون» توضیح دهد. البته برای زیمل آن پدیده اجتماعی که به تمام معنا هم پیچیدگی حرکت و هم دیالکتیک تغییرات ناگهانی و سیلان و ثبات و پایداری را دربر می‌گیرد، پول است که بارزترین نماد خصلت تماماً پویای جهان است. پول در مقام نماد امور گذرا، «ناپایدارترین چیز در جهان عینی و عملی است.»

اگر همه چیز در سیلان و تغییرات پی‌درپی و گذراست، پس واقعیت اجتماعی بیش از این نمی‌تواند به صورت یک کلیت نظام‌یافته وجود داشته باشد. نقطه آغاز تنها می‌تواند پاره‌ای باشد که هنوز هم ممکن است «کلیت مفهوم» واقعیت اجتماعی را آشکار سازد. این راستا برای نظریه‌های اجتماعی مدرنیته صرفاً توسط زیمل انتخاب نشده است، بلکه در گزینش آن اندیشمندان دیگری چون بلوخ (Bloch)، کراکاو (Kracauer)، آدورنو (Adorno) و بالاتر از همه بنیامین سهم بوده‌اند. اما اگر ما دیگر واقعیت اجتماعی را به عنوان کل منسجمی تجربه

نمی‌کنیم، چگونه می‌توانیم پیامدها و نتایج ضمنی آن را برای فرد بسنجیم؟ در اینجا، زیمل به امکان رویگردانی جزئی از واقعیت اجتماعی در فلسفه پول اشاره می‌کند، از جمله بازگشت به حیات درونی و همانگونه که در «تشخیص بیماری زمانه» او دیدیم، تلاش برای دستیابی به کلیتی زیباشناختی. از آنجا که این گزینه‌ها در جای دیگری هم به عنوان بخشی از نظریه جوهری زیمل درباره مدرنیته در نظر گرفته شده‌اند، شایسته است که درباره نتایج روش‌شناختی تمرکز بر این شکل از تجربه مدرنیته تأمل کنیم. یک ویژگی مهم که به طرز برجسته‌ای جلب نظر می‌کند، اختصاص به «زندگی درونی» انسانها و روان‌شناسی مدرنیته دارد. تأکید بر این ویژگی اهمیتی خاص دارد، به‌ویژه با توجه به تلاش جامعه‌شناسی در اواخر قرن نوزدهم که سعی داشت مرز خود را به عنوان یک رشته مستقل دانشگاهی نه فقط از تاریخ و فلسفه، بلکه از روان‌شناسی نیز جدا کرده و محدوده عمل خود را تعیین کند. زیمل، کسی که اقدام در این زمینه را با روان‌شناسی توده لازاروس (Lazarus) و اشتاینهال (Steinthal) آغاز کرد،^{۳۸} حساسیتی نسبت به فرایندهای روان‌شناختی پیدا کرد که ثابت شد برای تحلیل وی از شیوه‌های تجربه مدرنیته عمده و ضروری است. زیمل صرفاً یک استاد چیره‌دست جامعه‌شناسی رویارویی گذرا و کنش متقابل نبود؛ بلکه او به طوری که برگیتا ندلمان (Birgitta Nedelmann) به‌گونه متقاعدکننده‌ای استدلال کرده است، یک شخصیت کلیدی و راهگشا در تکامل جامعه‌شناسی هیجانانگیز و کنشهای متقابل صمیمانه و نزدیک بود.^{۳۹} و باید افزود، همچنین روان‌شناس زندگی عاطفی. برای نظریه پرداز مدرنیته این یک وظیفه میرم بود که «ماهیت و جوهر مدرنیته» را به مثابه «پسیکولوژیسم، یا به معنای تجربه و تفسیر جهان به زبان واکنشهای زندگی درونی ما یا در واقع به شکل دنیای درونی ببیند، یعنی گسیختگی و تجزیه مضامین ثابت در عنصر سیال روح که همه آنچه گوهرین و ذاتی است از صافی آن می‌گذرد و شکل‌های آن صرفاً شکل‌های [متفاوت] حرکت‌اند.»^{۴۰} بدین ترتیب، همه ویژگیهای عمده و اساسی مدرنیته که زیمل آنها را در جهان بیرونی تحلیل می‌کند، گویی خود را در دنیای «درونی» افراد بیان کرده و تجسم می‌بخشند.

۵

برای مقایسه و به طور خیلی خلاصه، دشواریهای استخراج یک نظریه اجتماعی مدرنیته از آثار ماکس وبر را مورد توجه قرار خواهیم داد. تردیدی نیست که وبر یکی از نافذترین و گیراترین، اگرچه ناقص، نظریه‌های مدرنیزاسیون (نوگرایی) را که براساس برداشتهای او از عقل‌گرایی مدرن

غربی و پیامدهای آن از جمله نظام مدرن سرمایه‌داری غربی تنظیم شده، برای ما فراهم آورده است. برخی از نویسندگان به مشکلات و دشواریهایی در توضیح عقلانیت در اشکال گوناگون آن، یعنی ابزاری، جوهری، صوری و تعقلی (ادراکی) اشاره کرده‌اند (لوین، کالبرگ).^{۴۱} به علاوه، لوین دلیل می‌آورد که می‌توان در آثار وبر «تمایز میان جلوه‌ها و تجلیات عینی و ذهنی عقلانیت» را یافت که نه تنها تفاوت موردنظر زمیل میان فرهنگ ذهنی و عینی را منعکس می‌سازد، بلکه ممکن است موجب پی‌افکندن شالوده‌ای برای برنهادی (تزی) عمده در دیالکتیک مدرنیته شود.

اما هنگامی که به تازه‌ترین تلاشی پردازیم که می‌خواهد طرحی اجمالی از نظریهٔ مدرنیتهٔ وبر به دست دهد، متوجه خواهیم شد که هابرماس به پاره‌ای از دشواریها اشاره می‌کند و می‌پذیرد که در مقالهٔ پیشین او به نام مدرنیته، طرحی ناتمام^{۴۲} به آنها اشاره نشده است. از یک سو، هابرماس بر آن است که نظریهٔ وبر پیرامون عقلانی شدن «نویدبخش‌ترین سرآغاز برای توضیح انواع آسیب‌شناسی اجتماعی ارائه می‌کند که ظاهراً پیامد مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه‌اند.» با وجود این، «آسیب‌شناسی مدرنیته» که خود نشأت‌گرفته از فرایند عقلانی شدن است، صرفاً از دیدگاه نوعی نظریهٔ عقلانی شدن نظامهای کنش مورد بررسی قرار می‌گیرد که خود صرفاً محدود به دیدگاه عقلانیت هدفمند است. همین‌طور این نظریه توانا بر تحلیل جنبه‌های «اخلاقی - عملی و زیباشناختی - بیانی مدرنیته نیست.» مشکل دیگری نیز، آنجا که شکل کاپیتالیستی مدرنیزاسیون با عقلانی شدن اجتماعی یکسان گرفته می‌شود، برای نظریهٔ مدرنیته از لحاظ تاریخی و «تشخیص بیماری زمانهٔ کنونی» به وجود می‌آید که به نظر هابرماس برای بیرون شدن از این مشکل و فائق آمدن بر این محدودیتها، نظریهٔ وبر باید بازسازی شود.

هابرماس تا حدی برای آنکه فرضهای عرفاً پذیرفته‌شده‌ای چون پیامدهای ناگزیر عقلانی شدن را مورد پرسش قرار دهد، اقدام به این بازسازی می‌کند. او می‌گوید: «نه دنیوی کردن انگاره‌ها و نه تفکیک ساختاری جامعه به خودی خود دارای تأثیرات جانبی آسیب‌شناختی چاره‌ناپذیر نیستند.»^{۴۳} در عوض، هابرماس در جستجوی آن است که تزه‌های اصلی و اساسی وبر را دربارهٔ رشد دیوان‌سالاری به عنوان «پدیده‌ای کلیدی برای درک جوامع مدرن» و عقلانی شدن به مثابهٔ مفتاح درک چگونگی ظهور جامعهٔ سرمایه‌داری را بازسازی کند، تا بتواند بار دیگر تشخیص وبر از بیماری زمانهٔ کنونی را مورد بررسی قرار دهد.

نوع جدید شکل سازمانی عقلانی - هدفمند در محاسبه‌های عقلانی مربوط به تولید در

چارچوب مؤسسات اقتصادی سرمایه‌داری و مدیریت دولتی ریشه دارد که به وسیله صاحب‌منصبانی که به طور رسمی و قانونی آموزش دیده‌اند انجام می‌شود. در هر دو مورد، عینیت یافتن روابط اجتماعی در سازمانها و ماشینها، «آدمکهای» را به وجود می‌آورد شخصیت‌زدایی شده ولی «معقولانه کارآمد»؛ به گونه‌ای که آدمک بیجان در عرصه تولید و ماشین جاندار در سازمانهای بوروکراتیک میله‌های یک «قفس آهنین» را تشکیل می‌دهند. حوزه‌های رسماً سازمان‌یافته عمل به طرز چشمگیری دور از زیست - جهان آدمیان‌اند: «سازمانها از طریق نوعی مرزبندی خنثی‌کننده بر ضد ساختارهای نمادین زیست - جهان آدمیان استقلال به دست می‌آورند؛ این سازمانها در رویارویی با فرهنگ، جامعه و شخصیت افراد به طور اساسی بی‌تفاوت می‌شوند.»^{۴۴}

عامل بسیار مهم در پیدایش جامعه سرمایه‌داری «تفکیک نظام اقتصادی از ساختار سلطه فئودالیسم اروپایی است.» ساختاری که به شکل دولت مدرن تجدید سازمان شده است. ریشه این جداشدن تشکیلات اقتصادی از سازمان دولت به نوبه خود، به جهتگیری عقلانی - هدفمند نسبت به کنش بازمی‌گردد. از این رو، مسأله عمده ادغام اجتماعی افراد در این جهتگیری جدید خواهد بود که اِعمال دانش فنی و سازمانی را در حوزه تولید و اصولاً هر حوزه دیگری از زندگی اجتماعی ممکن می‌سازد.

هابرماس تشخیص و بر از بیماری زمانه کنونی را به نحوی صوری و شماتیک زیر عنوانهای فقدان آزادی و فقدان معنا برای افراد جمع‌بندی می‌کند. در مورد پیشین، هابرماس بیشتر از آنکه فقدان آزادی فردی را نتیجه نفس فرایند عقلانی شدن بداند، استدلال می‌کند که این [نبود آزادی] ناشی از «جداسازی نظام و زیست - جهان است» به گونه‌ای که جهتگیری نسبت به کنش در قلمرو زیست - جهان تابع مقتضیات نظام است. با فقدان جهتگیری شخصی در نتیجه کاهش انگیزه باطنی ملهم از وجدان کاری همگانی، حوزه شخصی به طرز فزاینده‌ای هرگونه تمرکزی را برای جهتگیری از دست می‌دهد. و بر از «متخصصان بی‌روح» و «لذت جویان بی‌قلب» سخن می‌راند. در قلمرو عمومی، مشروعیت اقتدار سیاسی به نحو فزاینده‌ای نیازمند طرد قلمرو اخلاقی از حوزه سیاسی است. آنچه در اصل به زیست - جهان مفهوم می‌بخشید یا دچار شکست و چندپارگی شده یا به طور کلی برچیده و زدوده شده است.

به‌طور خلاصه، هابرماس تلویحاً به نظریه‌ای از مدرنیته در آثار و بر اشاره می‌کند که نشانی است از جدایی و شکافی میان نظام اجتماعی و زندگی که در تشخیص خود از بیماری زمانه، مشابه نظریه زیمل مبنی بر جدایی و انشقاق فرهنگ عینی و ذهنی است. مشکل جهتگیری

فردی نیز به همین‌سان حاد و حساس است. اما نه در بازسازیِ هابرماس و نه در خودِ تبیین و برآز مدرنیته، در هیچ‌یک آن سطح از توجه نسبت به شیوهٔ تجربهٔ امر «نو» در جامعهٔ مدرن که در آثار زیمل یافت می‌شود، وجود ندارد.

۶

روایت فوق از نحوهٔ برخورد با مدرنیته — که در قرن نوزدهم توسط بودلر به عنوان مضمونی خاص مطرح شد و در برخی از آثار مارکس انعکاس یافت — در نظریه‌های اجتماعی تونس، زیمل و با اختصاری بیشتر وبر، حاکی از آن است که گسترهٔ آن می‌تواند سایر جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان اجتماعی در اواخر این قرن را نیز در برگیرد. البته برجسته‌ترین مورد حذف، دورکهایم در فرانسه است. هنگامی که هابرماس از توجه وبر نسبت به «آسیب‌شناسی مدرنیته» گفتگو می‌کند، این امر به سادگی می‌تواند به تلاش بسیار آشکارتری به وسیلهٔ دورکهایم برای فراهم‌کردن آسیب‌شناسی وضعیت کنونی که به برجسته‌ترین شکلی در دوا اثر او به نامهای تقسیم‌کار در جامعه و خودکشی نشان داده شده است، تعمیم یابد. در آلمان، یکی از فراموش‌شده‌ترین و در عین حال ذی‌ربط‌ترین شخصیتها ورنر سومبارت (Werner Sombart) است، کسی که نظریهٔ اجتماعی او دربارهٔ مدرنیته تاکنون مورد آزمون جدی قرار نگرفته است.

در مورد جستجو برای یک نظریهٔ اجتماعی دربارهٔ مدرنیته که به بروز تغییرات در شیوه‌های تجربه اشاره کند، چنین استدلال شده است که تنها زیمل است که این امکان را برای استخراج چنین نظریه‌ای از میان آثار خود بدون بازسازی زیاد فراهم کرده است. همهٔ جامعه‌شناسان بزرگ در آستانهٔ قرن تلاش کردند تا تعریفی از عنصر «نو» در جامعهٔ مدرن به دست دهند که البته غالباً جزء اصلی تشکیل‌دهندهٔ نظریهٔ مدرنیزاسیون (نوگرایی) آنها نیز بود. اما چشم‌انداز تاریخی گسترده‌تری پیرامون نظریه‌های مدرنیته حاکی از آن است که آنها در جایی بسیار موفق بوده‌اند که بررسی شیوه‌های تجربهٔ جامعهٔ مدرن یا زیست-جهان آن، از آن جنبشی الهام گرفته است که «نو بودن» زندگی مدرن را در حوزهٔ فرهنگی به لحن بسیار مؤثری بیان کرده است، یعنی همان جنبش مدرنیسم. مهمترین نکته در قرن بیستم، نظریهٔ بنیامین در خصوص پیش-تاریخ مدرنیته است که پیوند خود را با بودلر، مارکس و حتی زیمل حفظ کرد.

در پرتو گسترهٔ تحلیل هابرماس از مدرنیته آشکار می‌شود که آن نظریه‌های اجتماعی که پیش از حد بر گذشته متکی شده‌اند قادر به بیان تغییرات شدید [به وقوع پیوسته] در آگاهی نسبت به زمان که مدرنیته به آن اشاره می‌کند نیستند و بنابراین نمی‌توانند ضربه یا شوک

رویاریوی با امر نو را تجسم بخشند یا بیان کنند. به همین سان، عدم یکپارچگی تجربه اجتماعی حاکی از ضرورت کشف راههایی نو برای حرکت به سوی مطالعه مدرنیته است که شیوه‌های تجربه کردن مدرنیته را تابع نوعی نظریه فراگیر مدرنیسمیون نسازد. در غیر این صورت، جدایی میان نظام اجتماعی و زیست - جهان همچنان باقی خواهد ماند.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

David Frisby, "German Sociologists and Modernity", in *Simmel and Since*, Routledge 1992, pp. 45-64.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پس نوشتها:

1. In my *Fragments of Modernity*, Oxford, Polity Press, 1986.
2. J. Habermas, "Die Moderne _ ein unvollendetes Projekt", in *Kleine Politische Schriften* (I-IV), Frankfurt, Suhrkamp, 1981, pp. 444-464.
3. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, pp. 446-50.
4. See J. Habermas, "Die Moderne", *op. cit.*, p. 446, where he outlines the dimensions of modernity.
5. M. Berman. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, London, Verso, 1983.
6. On modernism see E. Lunn, *Marxism and Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1983.
7. Quoted in Berman, *op. cit.*, p. 95.
8. *Ibid.*
9. K. Marx, *The Revolutions of 1848*, London, Penguin, 1973, p. 70.
10. Quoted in E. Pankoke, *Sociale Bewegung - Sociale Frage - Sociale Politik*, Stuggart, 1970, pp. 19-47. English transl. (by D. Frisby) published as "Social Movement" in *Economy and Society*, 11, 2, 1982, pp. 317-46.
11. F. Tönnies, *Community and Association* (trans. C.P. Loomis), London 1955, p.4. I have sometimes amended the translation by reference to F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.
12. F. Tönnies, "Zur Einleitung in die Soziologie", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 115, 1899, pp. 240-51, especially p. 248.
13. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 294.
14. F. Tönnies, "Gemeinschaft und Gesellschaft", *Kantstudien*, 30, 1925, pp.149-179.
15. F. Tönnies, "Zur Einleitung in die Soziologie", *op. cit.*, p. 242. My emphasis.
16. F. Tönnies, *Community and Association*, *op. cit.*, p. 10. My emphasis.
17. *Ibid.*, p. 80.
18. *Ibid.*, p. 87.
19. *Ibid.*, p. 89.
20. *Ibid.*, pp. 95-6.
21. *Ibid.*, p. 269.
22. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 288.

23. F. Tönnies, *Community and Association, op. cit.*, p. 274.
24. F. Tönnies, "Historismus und Rationalismus", in *Archiv für systematische Philosophie*, 1, 1895, pp. 227-52. English transl. in F. Tönnies, *On Sociology: Pure, Applied and Empirical*, Chicago/London, Chicago University Press, 1971, pp. 166-87, especially, pp. 271-2.
25. *Ibid.*, pp. 272-3.
26. G. Simmel, "Ferdinand Tönnies. Der Nietzsche Kultus", *Deutsche Literaturzeitung*, 23 October, 1897, columns 1645-51, especially 1646.
27. G. Simmel, "Sozialismus und Pessimismus", *Die Zeit*, Vienna, 22, 3 February 1900.
28. M. Berman, *All That is Solid Melts into Air, op. cit.*, p. 28.
29. G. Simmel, "Tendencies in German Life and Thought Since 1870", *International Monthly*, New York, 5, 1902, 93-111, 166-84.
30. *Ibid.*, p. 93.
31. *Ibid.*, p. 94.
32. *Ibid.*, p. 99.
33. *Ibid.*, p. 101.
34. *Ibid.*, pp. 176-7.
35. *Ibid.*, p. 179.
36. F. Tönnies, "Considerations sur l'histoire moderne", *Annales de l'institut international de sociologie*, 1, 1895, pp. 245-52, especially p. 246.
37. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlin, 1989, p. 583.
38. See Chapter 2.
39. B. Nedelmann, "Georg Simmel - Emotion und Wechselwirkung in intimen Gruppen", in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, 25, 1983, pp.174-209.
40. G. Simmel, *Philosophische Kultur* (3rd edn), Potsdam, Kiepenheuer, 1923, p. 196.
41. See D. Levine, 'Subjective and Objective Rationality in Simmel's *Philosophy of Money*, Weber's account of rationalization and Parson's 'Theory of Action', paper presented to the 10th World Congress of Sociology, Session on Simmel's *Philosophy of Money*, Mexico City, 1982, and S. Kalberg 'Max Weber's Types of Rationality', *American Journal of Sociology*, 85, 1980, pp. 1145-79.
42. See J. Habermas, *Theories des kommunikativen Handelns, op. cit.*, pp.449-88.
43. *Ibid.*, p. 488.