



## Spontaneous Order, from Epistemological Necessity to Moral Necessity; Hayek and the Conditions of Possibility of Scientific Study of the Good Order

**Hossein Kachoian** , Faculty Member in Faculty of Social Sciences, Tehran University, Iran.  
(Corresponding Author). Email: [kachoian@ut.ac.ir](mailto:kachoian@ut.ac.ir)

**Elham Rabiee** , PhD Candidate, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Iran.  
Email: [Elhamrabiee@ut.ac.ir](mailto:Elhamrabiee@ut.ac.ir)

### Extended Abstract

This article explores how meaning and order are attributed to the world through values and ends. Values provide significance and impose order, particularly through moral and practical norms that define “what ought to be.” Modern approaches, however, have shifted this inquiry to a descriptive scientific perspective, analyzing how order emerges. A key challenge in studying ideal order scientifically is its unfulfilled nature, making it seem unsuitable for empirical analysis. The article examines Friedrich von Hayek’s solutions to this issue, influenced by Neo-Kantian Heinrich Rickert. Hayek, adopting an agnostic epistemology, denied direct knowledge of reality and emphasized rational reconstruction over mere observation. Within this framework, social order is not given but must be reconstructed by the subject to be scientifically studied. The article questions the premises in Hayek’s thought that justify this reconstructive approach and make it non-arbitrary.

Influenced by the Neo-Kantians, Hayek views the world as lacking inherent rational qualities and emphasizes the need for self-awareness regarding the limitations of the human mind. For him, the totality of reality is infinite, and given the limitations of human reason, access to it is impossible. Based on this premise, he concludes that knowledge is possible only through abstraction or concept formation. In Hayek’s view, the manner of abstraction or conceptual formation shapes our understanding of the world. In this sense, abstraction or conceptual formation is an epistemological necessity that enables knowledge. Accordingly, the “validity” of abstraction (or conceptual formation as an epistemological necessity facilitating scientific knowledge) does not stem from external, actual reality, but from the way reality is understood and conceptually constructed. This article argues that the claim of necessity in scientific knowledge, according to Rickert, is conditioned by the primacy of practical reason, and in Hayek’s thought by the primacy of the abstract. In other words, epistemological necessity is conditioned by a normative necessity. A point of convergence between Hayek and Rickert is their normative view on the source of validity. For Rickert, the theoretical values of practical reason are the source of validity; for Hayek, abstract rules serve this

function. According to this view, a normative concept such as the ideal order assumes a Janus-faced character: on the one hand, it is a goal to be realized, and on the other, it is an entity that can be the object of descriptive study.

This article, while elucidating the logical precedence of “the normative” over the description or scientific study of the ideal order in Hayek’s views and those of his intellectual predecessors, clarifies the boundaries of the scientific study of concepts such as ideal order and open society. For Hayek, the limitations of human reason form the basis of his argument for the primacy of action and the legitimacy of individual freedom within spontaneous orders. The limitations of the human mind and its incurable ignorance define the framework for the scientific study of the open society. He believes that acknowledging ignorance is essential to understanding society. Hayek asserts that a “civilized” individual may indeed be more ignorant—perhaps even more so than some “savages”—and yet still benefit greatly from the civilization in which they live. Thus, human limitations in knowledge are closely connected to individual freedom. Any claim to absolute knowledge inherently restricts human freedom. The freedom Hayek advocates is negative, or non-substantive, characterized by its relational, formal nature.

This article emphasizes that Hayek’s concept of spontaneous order is based on formal, negative, and abstract rules, rather than on positive goals. This spontaneous order comprises a set of “what should not be done” principles that are revealed through an evolutionary process. Its rules are historically contingent, yet not entirely bound by past events, but rather by an evolutionary history. For Hayek, an advanced society can no longer rely on common goals, as reality lacks any intrinsic end and cannot be a source of values or norms. In a complex society organized by the division of labor, consensus on shared goals becomes unattainable. Therefore, impersonal order, based on universal and general laws applicable to all, is the only feasible method for organizing an advanced society. This impersonal, spontaneous order, which emerges through an evolutionary process, depends on something beyond intelligent design and planning. However, the self-regulating social-economic order that Hayek presents as the product of evolutionary processes is ultimately a form of “functional illusion” with epistemological and ideological significance. Spontaneous order is a utopia that is never meant to be realized, just as key concepts like “equilibrium” and “evolution” do not reflect empirical objective reality. Nonetheless, in Hayek’s thought, these concepts become reified; hence, critique should not be limited to merely contrasting them with empirical realities but should address the reification of such concepts. As Adorno and Horkheimer assert in *Dialectic of Enlightenment*, “all reification is a forgetting.” Illuminating the regulative, normative, non-empirical, and hypothetical nature of such fundamental concepts in social sciences is thus a form of critical action.

**Keywords:** Necessity; Concept Formation; Rickert; Primacy of Practical Reason; Primacy of the Abstract.

## نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا ضرورت اخلاقی؛ هایک و شرایط امکان مطالعه علمی نظم مطلوب

حسین کچویان<sup>۱</sup>، الهام ربیعی<sup>۲</sup>

### چکیده

هایک به تأسی از ریکرت، محدودیت‌های ذهن را به رسمیت می‌شناخت و از این رو کلیت واقعیت را نامتناهی و در ساحت شناخت، دسترسی ناپذیر می‌دانست؛ بنابراین، شناخت با انتزاع یا صورت‌بندی مفهوم ممکن می‌شود. به عبارتی دیگر، شیوه انتزاع یا نحوه صورت‌بندی مفهوم، طریقه درک ما از جهان را روشن می‌کند. در این معنا، انتزاع یا صورت‌بندی مفهوم ضرورتی معرفت‌شناختی برای ممکن‌شدن شناخت است. با این فهم، سرچشمه اعتبار انتزاع یا صورت‌بندی مفهوم (به‌مثابه ضرورتی معرفت‌شناختی که معرفت علمی را ممکن می‌کند)، نه واقعیت بیرونی و بالفعل بلکه نحوه درک واقعیت و صورت‌بندی مفهومی از آن است؛ بنابراین، ادعای ضرورت در معرفت علمی از نگاه ریکرت به تقدم عقل عملی و در اندیشه هایک به تقدم امر انتزاعی مشروط می‌شود. به تعبیری تدارک ضرورت معرفت‌شناختی مشروط به ضرورتی هنجاری می‌شود. نقطه اشتراک هایک و ریکرت برداشت هنجاری این دو از منشأ اعتبار است. برای ریکرت، ارزش‌های نظری عقل عملی منشأ اعتبار است، برای هایک قواعد انتزاعی چنین کارکردی دارد. بر اساس چنین برداشتی، مفهوم هنجاری‌ای مثل نظم مطلوب سیمایی ژانوسی می‌یابد؛ از یک سو غایتی است که باید محقق شود و از سویی دیگر موجودیتی که می‌توان آن را موضوع مطالعه توصیفی قرار داد. این مقاله، ضمن تبیین تقدم منطقی «امر هنجاری» بر توصیف یا مطالعه علمی نظم مطلوب در آرای هایک و اسلاف فکری او، محدوده‌های مطالعه علمی مفاهیم اخلاقی‌ای مثل نظم مطلوب را روشن می‌سازد که بعدها پشتوانه‌ای برای بسط مفاهیمی چون توسعه قرار گرفته‌اند.

### واژگان کلیدی

نظم خودانگیخته، ضرورت هنجاری، ضرورت معرفت‌شناختی، صورت‌بندی مفهوم، هایک، ریکرت، آموزه تقدم عقل عملی، آموزه تقدم امر انتزاعی.

## مقدمه

هر تبیینی دربارهٔ نظم، توضیحی درباره نحوه معنادار بودن یا معنادار کردن جهان است. معناداری جهان در شرایطی محقق می‌شود که بتوان ارزش‌هایی را به آن نسبت داد. در واقع، ارزش‌باری سرچشمه معناداری است. آنچه ارزش‌بار است، قابلیت این را دارد که در موضع غایت و هدف بنشیند. پس یکی از کارکردهای غایت این است که به جهان نظم و معنا ببخشد. ارزش‌ها و غایات به اشکال مختلفی به جامعه نظم و معنا می‌بخشند.

راه نخست، معنابخشی به جهان از طریق ارزش‌های عملی و اخلاقی است. این شیوه، به توصیه‌های تجویزی اتکا دارد. در این حالت، نظم بایسته از طریق مجموعه‌ای از هنجارها در قالب بایدها و نبایدها ترسیم می‌شود و توضیح داده می‌شود. این هنجارها می‌تواند در واقعیت و هست‌ها ریشه داشته باشد یا نداشته باشد. این حیث محل بحث نیست. آنچه اهمیت دارد این است که در اینجا پرسش از نظم، در حقیقت پرسش از نظم خوب است که ذیل «اخلاقیات» یا «حکمت عملی» طبقه‌بندی و فهمیده می‌شود. ضرورت چنین نظمی، ضرورتی هنجاری و غیرتوصیفی یا به عبارتی ضرورتی اخلاقی است، به این معنا که این نوع صورت‌بندی از نظم خوب خبری از جهان واقع به دست نمی‌دهد و به دنبال ساخت جهان است بر اساس «آنچه باید در آینده باشد»؛ فارغ از گذشته آن.

اما در حالت دوم، پرسش از نظم به‌طور عام و نظم خوب به‌طور خاص، ذیل «علم» اجتماعی است و نه حکمت عملی<sup>۲</sup>. «آنچه در مدرنیته اتفاق افتاده است و کلیت نظریه اجتماعی مدرن در آن اشتراک دارد، تبدیل مسئله نظم از سؤالی اخلاقی به مسئله‌ای نظری و علمی است. توضیح این سخن و درک خطایی که در مدرنیته رخ می‌دهد، مستلزم التفات به درک متعارف سنت از مسئله نظم است که مطابق آن پاسخ نظم بایسته و شایسته انسانی در حوزه فلسفه اجتماعی سیاسی قرار می‌گیرد که به لحاظ معرفت‌شناسانه، ماهیت «تجویزی» و «هنجاری» دارد. در حالی که به‌عنوان مسئله‌ای نظری علمی، سؤال از نظم و معنا در جهان انسانی، پرسشی در باب صورت و شکل تحقق پدیده است، نه سؤالی در باب صورت بایسته‌ای که مقوله یا پدیده موردسوال باید داشته باشد. در این شکل از مسئله، این که نظم پدیده مورد مطالعه

1. Ethics

۲. نگارندگان تمایز میان حکمت عملی به‌عنوان نحوی دانش، و عقل عملی به‌عنوان قوه‌ای از قوای نفسانی انسان را ملحوظ داشته‌اند.

چه صورتی دارد، سؤالی نظری است که به لحاظ معرفت‌شناسانه، ماهیتی اخباری و توصیفی دارد» (کچویان، بی‌تا، بی‌جا). در این مقاله باید به این پرسش پاسخ داد که این ماهیت اخباری و توصیفی چگونه عمیقاً متکی به نوع خاصی از هنجارها و ارزش‌هاست. در ادامه باید به این پرسش پاسخ داده شود که توسل به این ارزش‌ها و هنجارها در پاسخ به کدام معضل است و چرا این نوع از ارزش‌ها، شرایط امکان مطالعه علمی دربارهٔ نظم مطلوب هستند. اگر نظم خوب بخواهد موضوع مطالعه علم قرار بگیرد، با چند بحران و اشکال روبه‌روست. اشکال اول این است که در نگاه اول نظم خوب، «مطلوب» ماست به این معنا که هنوز محقق نشده، پس مسئله این است که آنچه نیست یا به عبارت دقیق‌تر آنچه از جنس واقعیت «قابل مشاهده» نیست، چطور می‌تواند موضوع علم تجربی قرار گیرد. اشکال دوم این است که در مطالعه نظری نظم اجتماعی مطلوب، ارتباط میان چنین نظمی با اراده انسانی چطور توضیح داده می‌شود و مسئله ضرورت چطور باید تبیین شود؛ چه اینکه علم همواره مستلزم اتکا به نوعی ضرورت است و از آنجا که تحقق نظم اجتماعی وابسته به اراده انسانی است، در مطالعه اراده انسان باید نسبت این اراده با ضرورت تبیین گردد.

برای حل این مسائل، راه‌حل‌های گوناگونی در مکاتب فکری مختلف پیگیری شده است. در این مقاله تمرکز اصلی بر راه‌حل‌هایی است که فریدریش فون هایک، متفکر مکتب اتریش و از مؤسسان نولیبرالیسم برای حل این دو بحران ارائه کرده است. «جنبش نولیبرالی تا سال‌های دشوار دهه ۱۹۷۰ در حاشیهٔ محافل دانشگاهی و سیاست‌گذاری باقی ماند؛ ولی در آن سال‌ها یکباره شروع به یافتن جایگاهی مهم، به‌خصوص در ایالات متحده و بریتانیا کرد و در مؤسسه‌های پژوهشی مختلفی با امکانات مالی بسیار خوب (با حمایت انجمن مون پلرن و مؤسسه‌های تابع آن نظیر «مؤسسه امور اقتصادی» در لندن و بنیاد هریتج در واشنگتن) و نیز از طریق تأثیر فزاینده‌اش در دانشگاه‌ها به‌ویژه در دانشگاه شیکاگو که میلتون فریدمن در آنجا نفوذ داشت، پروراند شد» (هاروی، ۱۳۹۵: ۳۵). با این حال، نفوذ نولیبرالیسم بر سیاست‌گذاری‌های اقتصادی-اجتماعی، در سطح رسمی و نهادهای بین‌المللی صرفاً مربوط به سال‌های پایانی قرن بیستم نبود. امروزه برخی متفکران، حتی ایده «توسعه پایدار» را که آخرین نسخه از برنامه جهانی توسعه است، متأثر از نولیبرالیسم می‌دانند. برخی معتقدند که «توسعه پایدار از درون گفتمان بزرگ‌تر نولیبرال و نوکلاسیک اقتصاد مطرح شده است» (Kambites, 2014: 345; Meyer, 2020: 72)؛ و برخی دیگر معتقدند که ایده توسعه پایدار از حیث نظری به تدریج (Nilsen, 2010: 495)

مورد مصادره تفاسیر نولیبرال قرار گرفته است (Tulloch & Neilson, 2014)؛ بنابراین، واکاوی ایده‌های هایک به‌عنوان بانفوذترین چهرهٔ این جنبش جهانی حائز اهمیت است. هایک با مکاتب فکری متعددی در تعامل بوده است که پرداختن به همه آن‌ها به‌طور هم‌زمان در این مجال ممکن نیست. او که نخستین آموزش‌های حرفه‌اش دربارهٔ مونیسم هستی‌شناختی ماخ، تجربه‌گرایی منطقی ویتگنشتاین و حلقه وین بود، در سال‌های تحصیلش در آلمان، با سوپرکتیویسم و فرمالیسم نوکانتی و مکتب اقتصاد اتریش نیز درگیر شد و پس از مهاجرت به لندن سعی کرد تا آموزه‌های فلسفی پیشین‌اش را با آموزه‌های لیبرالیستی کلاسیک متفکرانی مانند هیوم و اسمیت آشتی دهد. هایک که از مؤمن‌ترین و راست‌کیش‌ترین لیبرال‌های همهٔ دوران‌هاست، همواره دل‌مشغول تبعات تلقی‌های به‌زعم خود نادرست از قدرتِ خرد و در پی صورت‌بندی علمی بود که با به‌رسمیت‌شناختن جهل انسان از آزادی او دفاع کند. تمرکز بر محدودیت‌های خرد بشری، وجه اشتراک هایک با فلسفه انتقادی نوکانتی‌هاست. به‌همین دلیل، در اینجا به‌طور خاص به تأثیری تمرکز می‌شود که او از هاینریش ریکرت، فیلسوف نوکانتی گرفته است. هایک به‌واسطهٔ مکتب اتریش و به‌طور خاص نظریهٔ کارل منگر با معرفت‌شناسی نوکانتی آشنا شده بود. مهم‌ترین حلقه‌های وصل هایک به نوکانتی‌ها به‌طور عام و ریکرت به‌طور خاص این سه مؤلفه بود: انکار امکان آگاهی بی‌واسطه از جهان، تمایز صورت و محتوای معرفت و آگوستیسیزم یا لادری‌گری. هر سه این‌ها در واقع ریشه در مؤلفهٔ سوم دارد و آن محدودیت خرد بشری و لزوم خودآگاهی به توانمندی‌های او در عین بازشناسی ناتوانی‌های اوست. هایک نیز ذیل پروژه‌های انتقادی به‌دنبال روشن کردن محدودیت‌های خرد و مرزهای دانش بشری در باب اجتماع بود. او هر چند تبار این قضیه را تا اصل سقراطی «بازشناسی جهل ما، سرآغاز خرد است» (Hayek, 2011: 85) پیگیری کرده بود، اما در تبیین معنای جهل انسان مشخصاً از آموزهٔ نوکانتی در باب نامتناهیت و بی‌شکلی واقعیت و پیامدهای آن برای شناخت، بهره برده بود.

نخستین معضل معرفت‌شناختی حاصل از باور به نامتناهیت واقعیت این است که ابژه دانش چیست؟ واقعیت بی‌شکل و بی‌شمار نمی‌تواند بی‌واسطه موضوع مطالعه قرار گیرد. در این مقاله دیدگاه ریکرت در باب نحوهٔ تکوین ابژه دانش مورد بحث قرار خواهد گرفت. سپس با چنین پشتوانه‌ای روشن می‌شود که چرا هایک شناخت از

نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...] ]

کلیت واقعیت را ناممکن می‌داند و کار علم را نه گردآوری واقعیت‌های مشاهده‌شده و نه بررسی «آنچه وجود دارد»، بلکه مطالعه «آنچه می‌تواند وجود داشته باشد»، می‌داند. از نظر هایک وظیفه علم اجتماعی بازسازی معقول واقعیت است. واقعیتی که محصول کنش‌های معنادار انسانی است و درون نظم اجتماعی خودانگیخته‌ای که تابع محض اراده انسان‌ها نیست، محقق و ممکن و شناخت‌پذیر می‌شود؛ نظمی که خصلتی تکاملی دارد. این نظم تکاملی، نظمی پیشاپیش در دسترس نیست، به‌طوری‌که «بی‌واسطه» مهیای آن باشد تا موضوع یا ابژه نظریه اجتماعی واقع شود؛ بلکه لازم است نحوه تکوین آن به‌مثابه نوعی مفهوم توضیح داده شود؛ مفهومی که «به‌واسطه» دخالت سوژه، توسط او بازسازی شده و قابلیت آن را یافته تا نقش ابژه علم را بازی کند. در این مقاله ابتدا نشان داده می‌شود که به چه معنا، سوژه به‌میانجی‌گری عقل عملی، ابژه دانش را صورت‌بندی می‌کند و سپس استدلال می‌شود که چرا نظم تکاملی یا نظم خودانگیخته، هم‌زمان هم ابژه دانش است و هم شرط شناخت واقعیت‌های جزئی.

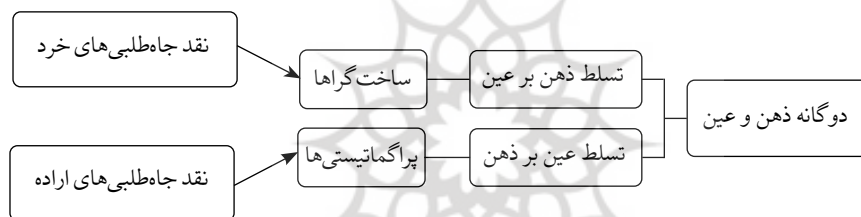
### نقطه اتصال هایک و ریکرت

از نظر هایک، رجوع به خرد برای به‌دست‌دادن بایسته‌های ایجابی درباره جامعه خوب و روشن کردن مؤلفه‌های نظم مطلوب، حاصل نوعی بدفهمی نسبت به توانمندی‌های عقل بشری است. هایک منشأ این توهم درباره توانایی‌های اغراق‌آمیز خرد را دوگانه‌انگاری میان ذهن و عین در رویکرد ساخت‌گرای دکارتی می‌داند که بر اساس آن بنیاد شناخت، «جوهری ذهنی» است که با «جوهرهای مادی» تفاوت نوعی دارد. فرض بر این است که این ذهن منزله از ماده، دارای اصولی نخستین است که شناخت صادق را ممکن می‌کند و همین ویژگی، مایه برتری و سروری او بر جهان مادی است: «ویژگی انحصاری ذهن این است که می‌تواند به‌صورت کاملاً خودجوش و بدون نیاز به محرک بیرونی عمل کند... ذهن برای بودن به صورتی که هست، نیازی ندارد که درزمینه یا بافت خاصی قرار گرفته باشد» (سجویک، ۱۳۹۰: ۳۶ و ۳۹). این مسئله انزوای ذهن از جهان در روش نقد دکارتی نیز خود را آشکار کرده است. روش کار او به این شکل است که ابتدا با فروکاستن ترکیب‌های پیچیده به گزاره‌های جزئی باید به دنبال اصل اولیه‌ی شهودی و بی‌واسطه‌ای رفت که همان اصل «کوگیتو» بود. این اصل، آن نقطه ارشمیدسی و همان زمین مستحکمی است که یقینی‌بودن معرفت را تضمین می‌کند.

از نظر هایک، دوگانه‌انگاری دکارتی میان ذهن و عین، راه را برای توجیه سلطه ذهن منفک از جهان باز می‌کند. نتیجه پذیرش تسلط ذهن بر جهان، مشروعیت‌بخشی به



خرد برای تعیین غایات عقلانی برای جهان است. از نگاه او اگر وظیفه خرد تعیین غایات باشد، در آن صورت آزادی افراد برای انتخاب اهدافشان محدود خواهد شد. هایک با اتکا به معرفت‌شناسی نوکانتی و ایده نامتناهی بودن و بی‌شکل بودن واقعیت فی‌نفسه در کنار محدودیت‌های عقل نظری برای شناخت واقعیت تلاش می‌کند تا به نقد خود به دوگانه‌انگاری دکارتی و تسلط همه‌جانبه عقل سامان بخشد؛ اما این نوع خردگرایی صرفاً یک سویه خطای دوگانه‌انگاری است. سویه دیگر خردگرایی افراطی، شورش علیه خرد است که از جمله توسط پراگماتیست‌ها و فیلسوفان حیات صورت‌بندی و پیگیری شده است. هایک و ریکرت، از یک سو هر دو منتقد این عقل‌گرایی افراطی (ساخت‌گرایی دکارتی) و از سوی دیگر ضد عقل‌گرایی پراگماتیستی (که از جمله در فلسفه‌های حیات تجلی پیدا کرده بود) هستند و این دو روی یک سکه را ذیل عنوان جاه‌طلبی‌های خرد و اراده مورد انتقاد قرار داده‌اند.



تصویر ۱. دوگانه عین و ذهن

هایک از اگنوستیسیزم نوکانتی ویندل‌باند و ریکرت متأثر بود. مطابق با این دیدگاه، واقعیت فی‌نفسه محتوا و تعیین عقلانی ندارد. «این بدان معناست که واقعیت یک موضوع ممکن برای دانش نیست» (Papaioannou, 2012: 22). از یک سو، موضوع دانش و علم نمی‌تواند فاقد تعیین عقلانی باشد و اگر این عقلانیت به‌طور درونی در واقعیت یافت نمی‌شود، آن‌گاه این سوژه است که باید وظیفه صورت‌بخشی به آن را به دوش کشد. از سوی دیگر، قابلیت سوژه محدودتر از آن است که بتواند درکی از کلیت امر نامتناهی داشته باشد. آنچه هایک را به این ایده متصل می‌کند، اذعان او به مسئله محدودیت طبیعی ذهن انسان برای رسیدن به درکی از کلیت نظم حاکم بر جهان است.

هایک با ایده دوآلیسم عملی خود، به‌نوعی تمایز ریکرتی میان فرم و محتوای دانش را بازسازی می‌کند (Papaioannou, 2012: 31). «دوآلیسم عملی، دوآلیسمی است که بر



نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...]»

اساس هیچ‌گونه ادعای تفاوت عینی بین دو گروه از رویدادها [ذهنی و فیزیکی] نیست، بلکه بر محدودیت‌های اثبات‌پذیر قدرت ذهن خودمان برای درک کامل نظم واحدی که به آن تعلق دارند، استوار است» (Hayek, 1952a: 179). این تعریف ابتدائاً نشان‌گر موضع هستی‌شناختی هایک است اما در نهایت به موضع معرفت‌شناختی او راه می‌برد.

هایک متأثر از ارنست ماخ<sup>۱</sup> قائل به نوعی مونیسم هستی‌شناختی بود. به همین دلیل، به وجود تمایزی ذاتی و ماهوی میان ذهن و عین معتقد نبود. از نظر او ذهن به‌مثابه چیزی منتزع و منفک از جهان و بر فراز آن نمی‌تواند در موضع تجرید بنشیند. «مونیسم فراگیری که هایک از آن شروع می‌کند، اجازه هیچ‌گونه انتزاع متافیزیکی ذهن از جهان طبیعی را نمی‌دهد. [به‌رغم جدایی‌ناپذیری هستی‌شناختی عین و ذهن] چیزی که مونیسم هستی‌شناختی هایک بدان راه می‌دهد، خودمختاری<sup>۲</sup> رمزآلود<sup>۳</sup> رویدادهای ذهنی از رویدادهای محیط فیزیکی است. مفهوم خودمختاری رویدادهای ذهنی به فهم انسان اشاره دارد. [فهم، کارکرد ذهن است و نه شاکلهٔ مادی آن. از یک سو، همان‌طور که هر ارگانیزی به‌مثابه یک کل واحد می‌تواند و باید اجزاء مختلف با کارکردهای متفاوتی داشته باشد، فهم نیز به‌عنوان کارکرد ذهن، دارای استقلال عملکردی و یا خودمختاری است و این تناقضی با نداشتن تفاوت انتولوژیک رویدادهای ذهنی و عینی ندارد. از سوی دیگر یا به معنایی دیگر نیز می‌توان گفت که خودمختاری اساساً شرط امکان فهم است؛ زیرا بدون نوعی فاصله‌گذاری میان ذهن و جهان، امکانی برای شناخت جهان وجود ندارد؛ یعنی اگر جهان نتواند در مقام ابژه قرار گیرد، شناخت‌پذیر نیز نخواهد شد و قرارگرفتن در مقام ابژه نیز مستلزم نوعی فاصله‌گیری میان ابژه و سوژه است]. علاوه‌براین، در نظریه ذهن هایک، فهم انسان خودآیین است؛ زیرا به ابژه‌های فیزیکی جهان وابسته نیست. [بلکه] فهم انسان، به نظم کیفیات حسی‌ای بستگی دارد که ابژه‌های جهان خارج برحسب آن‌ها طبقه‌بندی می‌شوند» (Papaioannou, 2012: 43)؛ یعنی کارکرد ذهن انسان که همان ممکن کردن فهم است، وابسته به اشیاء و پدیده‌های فیزیکی نیست، بلکه وابسته به نظمی است که رویدادهای ذهنی با اتکا به آن، این اشیاء و پدیده‌ها را طبقه‌بندی و در نتیجه شناخت‌پذیر می‌کند.

ذهن به دلیل اینکه بخشی از طبیعت است نمی‌تواند از آن فراتر رود و ناگزیر محدود

1. Ernst Mach

2. Autonomy

۳. این واژه را به عنوان معادلی برای کلمهٔ انگلیسی گنوستیک (gnostic) انتخاب کرده‌ایم. تبادر اولیه برای انتخاب معادلی برای این واژه، می‌تواند تعبیری مانند شهودی یا عرفانی باشد. آن‌چه اهمیت دارد تأکید بر این وجه از معنای نهفته در این واژه است که پای امری ناشناختنی و اسرارآمیز در میان است که معادل‌هایی مانند شهودی از القای چنین معنایی ناتوانند؛ چه اینکه درک ما از شهود، به‌لحاظ فرهنگی به معنای شناخت بی‌واسطه و کامل است.

است. از سویی دیگر شرط استعلایی اینکه فهم و شناخت برای انسان ممکن شود، نحوی خودمختاری گنوستیک ذهن است. ذهن به واسطه همین خودمختاری گنوستیک این امکان را می‌یابد تا فعالانه در طبیعتی که خود بخشی از آن است دخالت کند و به فراخور محدودیت‌هایی که دارد، فهم و شناخت را به دست بیاورد. ابزار ذهن برای دخالت فعالانه در طبیعت و فائق آمدن بر محدودیت‌های خود انتزاع است. با وجود این، انتزاعات و کیفیات حسی‌ای که ذهن به واسطه آن‌ها در طبیعت مداخله می‌کند خود محاط به فرایند کلی‌تر تکاملی است و این امر از دیگر محدودیت‌های ذهن در برداشت‌هایکی از مسئله شناخت است. در این معناست که ذهن محصول نظم اجتماعی‌ایست که در آن تکامل یافته است.

رابطه ذهن و عین برای هایدک قابل قیاس با رابطه فرم و محتوا برای ریکرت است. درست همان‌طور که در نظرگاه ریکرت این فرم است که محتوا را فعالانه صورت‌بندی می‌کند، به نظر هایدک نیز ذهن فعالانه عین را شکل می‌دهد. نکته مهم در اینجا این است که منشأ معنا و در نتیجه سرچشمه اعتبار در هر دو مورد، نه واقعیت بیرونی و بالفعل بلکه نحوه درک واقعیت و صورت‌بندی مفهومی از آن است. هم در عقل‌گرایی و هم در تجربه‌گرایی کلاسیک، مرجعیت درنهایت با واقعیت بیرونی<sup>۱</sup> یا امر بالفعل<sup>۲</sup> است؛ یعنی اعتبار هر مفهوم و گزاره و نظریه وابسته به مطابقت آن با آن چیزی است که آن را بازنمایی می‌کند؛ اما در رویکرد بدیل، اعتبار مفاهیم و گزاره‌ها و نظریه‌ها در درجه اول وابسته به فعالیت صورت‌بخشی سوژه شناساست (Rickert, 1989: 216)؛ زیرا همین فعالیت صورت‌بخشی است که بازنمایی را از یک سو ممکن و از سوی دیگر قابل‌ارزیابی می‌کند. «از نظر ریکرت، اگرچه کمیت محتوای معرفت به‌طور طبیعی نامحدود است، اما صورت‌های معرفت توسط طبیعت ذهن انسان محدود شده است» (Papaioannou, 2012: 44). معرفت علمی حاصل نوع خاصی از هم‌زیستی فرم و محتواست. ریکرت این قضیه را ذیل آموزه تقدم عقل عملی و هایدک آن را در قالب رابطه امر انتزاعی و انضمامی و آموزه تقدم امر انتزاعی توضیح می‌دهد.

### آموزه تقدم عقل عملی<sup>۳</sup>

ریکرت نخستین بار آموزه تقدم عقل عملی را در رسال‌های با نام «ابژه دانش»<sup>۴</sup> پیگیری

1. The real

2. The Actual

3. Primat der praktischen Vernunft

4. Der Gegenstand der Erkenntnis

کرد<sup>۱</sup>. این آموزه در اصل ذیل بحث‌های معرفت‌شناسی صورت‌بندی شده است. از نظر ریکرت معرفت‌شناسی، از وجود خارجی اشیاء و قابلیت تفکر برای به‌چنگ آوردن آن‌ها بحث نمی‌کند. موضوع معرفت‌شناسی، ابژه استعلایی و نحوه تعیین آن است. «منظور از ابژه استعلایی واقعیتی متعالی نیست. هم‌چنین منظور از شناخت امر استعلایی، نوع خاصی از «تفکر» نیست که چیزی از اساس متفاوت با «تجربه» باشد. برعکس، در آغاز پژوهش باید کاملاً این امکان را در نظر بگیریم که هیچ واقعیت دیگری به‌جز واقعیت مستقیماً داده‌شده وجود ندارد و این واقعیت را نیز فقط از طریق «تجربه» می‌توان شناخت» (Rickert, 1909: 171). ریکرت در این مورد تصریح می‌کند که فلسفه استعلایی با نوعی از پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی به‌خوبی درک‌شده، همراهی و سازگاری دارد<sup>۲</sup>. او همچنین از نوع خاصی از رویکرد متافیزیکی تبری می‌جوید: یعنی متافیزیکی که واقعیت را به جهان پدیدارها و واقعیت مطلق می‌کند که در «پس» آن قرار دارد، تقسیم می‌کند؛ واقعیت مطلق که اگر بخواهد شناخت‌پذیر باشد، باید برخی توانایی‌های خاص «عقل‌گرایانه»<sup>۳</sup> را فرض بگیرد (Rickert, 1909: 171). سازگاری با نوعی از تجربه‌گرایی، در کنار طرد آن نوع عقل‌گرایی که متکی بر توانایی‌های نامحدود عقل نظری است، قرابت‌هایی با موضع هایدگر در این زمینه دارد هرچند کاملاً منطبق بر آن نیست؛ زیرا آن‌طور که در قسمت‌های بعد استدلال می‌شود، هایدگر کاستی‌های فرمالیسم موجود در رویکرد نوکانتی را به کمک تجربه‌گرایی منطقی پر می‌کند. به‌همین ترتیب «تقدم امر انتزاعی» برای هایدگر نیز اگرچه متأثر از آموزه تقدم عقل عملی است اما کاملاً مطابق با آن نیست. نقطه اشتراک هایدگر و ریکرت برداشت هنجاری این دو از منشأ اعتبار است. اگر برای ریکرت، ارزش‌های نظری عقل عملی منشأ اعتبار است، برای هایدگر قواعد انتزاعی چنین کارکردی دارد.

برداشت هنجاری از منشأ اعتبار نقطه مقابل رویکردی است که ریشه اعتبار را در واقعیت‌ها و هست‌ها جستجو می‌کند. زیربنای آموزه تقدم عقل عملی نیز همین برداشت هنجاری از اعتبار<sup>۴</sup> است: این برداشت حاصل نوعی موضع‌گیری معرفت‌شناسانه است که مطابق با آن، امر هنجاری از امر طبیعی تفکیک می‌شود. امر طبیعی که فاقد صورت و جوهر عقلانی است نمی‌تواند مرجع اصلی و بی‌واسطه<sup>۵</sup> درستی و نادرستی معرفت و اعتبار

۱. این متن در سال ۱۹۲۱ برای دریافت مجوز تدریس در دانشگاه نوشته شده بود و هنوز به زبان انگلیسی ترجمه نشده است.

۲. درک این موضع و توجه به آن کمک می‌کند تا نزدیکی هایدگر متمایل به تجربه‌گرایی پوپری به ریکرت را بهتر بفهمیم.

3. Rationalistischen

4. Normative conception of validity

آن باشد. ریکرت از حیث تحلیلی اعتبار را از واقعیت و وجود عینی جدا می‌کند. گزاره «ایکس معتبر است» با گزاره «ایکس وجود دارد» یکی نیست. اعتبار مربوط به قلمرو حقیقت و منطقی است اما وجود مربوط به قلمرو شناخت است. در نتیجه منشأ اعتبار، محتوای آگاهی و «آنچه وجود دارد» نیست، بلکه صورت آن است. اعتبار بخشی به حکم از طریق باید و ارزش صورت می‌گیرد و ارزش و باید، هیچ‌یک از «هست» مشتق نشده‌اند. اعتبار مستقل از عمل تصدیق محتوای حکم است و خصلت استعلایی و درون‌ماندگار دارد. آنچه «باید» را به «هست» و فرم را به محتوا متصل می‌کند، اراده به حقیقت است. از نظر ریکرت، این نوع اراده شرط امکان علم است (Rickert, 1921a: 166) و این به معنای تقدم عقل عملی است. «به محض اینکه به سوژه آگاه واقعی فکر می‌کنیم، این گواه که باید، از نظر مفهومی مقدم بر هست یا وجود واقعی است، در متهورانه‌ترین شکل ممکن به آموزه «تقدم عقل عملی» منتهی می‌شود» (Rickert, 1921 a: 491). این تقدم، لوازمی دارد که از جمله آن‌ها اهمیت یافتن مهم‌ترین مؤلفه‌های عقل عملی (مانند هدف‌مندی) برای علم به مثابه یک کنش نظری است.

### دوگانه اراده نظری (اراده به حقیقت) و اراده عملی

منظور ریکرت از عقل عملی در این بحث به هیچ‌وجه، قواعد، هنجارها و ارزش‌های ایجابی و اخلاقی در معنای عملی آن (گزاره‌هایی درباره خیر و شر) نیست. همچنین منظور او از تقدم عقل عملی، به هیچ‌وجه نوعی اراده‌گرایی در قلمرو دانش و گرفتن نتیجه‌های شکاکانه یا نسبی‌گرایانه در مورد «تقدم اراده» نیست (Rickert, 1921a: 353). او به شدت حساس است تا میان آموزه تقدم عقل عملی و ایده‌های پراگماتیستی تمایز قائل شود: «البته، همان‌طور که همیشه باید تأکید شود، نباید این آموزه را چنان درک کرد که گویی اراده شرط لازم حقیقت معتبر است، زیرا این امر ما را از تقدم عقل عملی به سمت چرندیات به اصطلاح پراگماتیسم می‌کشاند. منظور ما به سادگی این است: بازشناسی واقعی حقیقت یا حکم واقعی [صادر شده توسط] افراد تکین<sup>۲</sup>، مستلزم اراده به حقیقت<sup>۳</sup> است» (Rickert, 1921a: 491). این اراده، «اراده‌ای خودآیین است که ارزش‌ها را به

۱. ایده تفکیک میان اعتبار از یک سو و وجود/ واقعیت از سوی دیگر، نخستین بار توسط هرمان لوتسه پرورانه شد. او کسی بود که در دهه ۱۸۷۰ در انگلستان و آمریکا به عنوان متفکری بزرگ، هم‌سطح کانت و هگل در نظر گرفته می‌شد. در آلمان مفاهیم «اعتبار» و «ارزش» لوتسه به بنیادی برای مکتب ماربورگ و هایدلبرگ و جامعه‌شناسی‌های برخاسته از آنها تبدیل شد (Rose, 2009).

2. Einzelnen Individuen

3. Willen zur Wahrheit

۴. تاکید از نویسندگان مقاله است.

نظم خودانگیزخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...]»

خاطر ارزش‌ها به رسمیت می‌شناسد و تلاش می‌کند تا به‌طور داوطلبانه، خیریهایی را که به آن‌ها وابسته هستند، تحقق بخشد» (Rickert, 1921a: 491). پس نباید این اراده را با اراده عملی و اراده به خیر یکسان انگاشت. اراده به حقیقت نوع خاصی از ارزش‌ها را به خاطر خود این ارزش‌ها و نه هیچ‌چیز دیگر به رسمیت می‌شناسد. منظور از این نوع خاص نیز همانا ارزش‌های نظری عقل عملی است.

«ارزش نظری، ارزشی فی‌نفسه است» (Beiser, 2011: 454) و از یک‌سو اعتبار آن وابسته به خیر و منفعت‌های احتمالی‌اش نیست و از سوی دیگر وابسته و مستلزم تحقق یافتن در خارج نیست. برخلاف ارزش‌های هدونیستی (مانند لذت و درد) که تاریخی و فردی هستند، ارزش‌های نظری (درست-غلط<sup>۱</sup>، واقعی-غیرواقعی<sup>۲</sup>) ارزش‌هایی منطقی هستند که مانند قواعد ریاضیاتی، غیرتاریخی، بی‌زمان، صوری و جهان‌شمول هستند. این ارزش‌های نظری مستقل از محتواهای فردی آگاهی ما (مانند عقاید، تخیلات، احساسات و تجلیات اراده ما) هستند. اعتبار آن‌ها وابسته به مرگ و حیات و قضاوت ما نیست و به دلیل خصلت جهان‌شمول این نوع از ارزش‌ها، نیرویی در آن‌ها هست که ما را وادار می‌کند تا آن‌ها را صرفاً به رسمیت بشناسیم و در برابر آن‌ها تسلیم شویم (Zijderfeld, 2006: 130-131). انتقاد ریکرت به پراگماتیسم از این جهت است که آن‌ها معیار حقیقت را سودمندی آن می‌دانند و به این ترتیب برای آن ارزشی ابزاری قائل می‌شوند (Rickert, 1909: 172). ارزش ابزاری نقطه مقابل ارزش فی‌نفسه است. ریکرت ارزش‌های نظری را در قالب «باید» یا «هنجار»های فی‌نفسه مطرح می‌کند. او قلمرو ارزش‌های نظری و نااجتماعی و غیرشخصی را از قلمرو ارزش‌های کنشی و اجتماعی و شخصی تفکیک می‌کند «ارزش‌های نظری در ذیل مقوله اول و ارزش‌های اخلاقی ذیل مقوله دوم قرار می‌گیرند» (اکس، ۱۴۰۲: ۱۱۶).

### من استعلایی

ریکرت در کتاب «نظام فلسفه» (۱۹۲۱) استدلال می‌کند که ارزش، یک اصطلاح بنیادی است که بر مجموعه‌ای از امور دلالت می‌کند: هنجارها، قوانین، معیارها، اهداف، قواعد و ایدئال‌ها. همه این‌ها در یک ویژگی منحصر به فرد شریک هستند و آن این است که همگی افکار و کنش انسانی را تنظیم می‌کنند و جهت می‌بخشند. همچنین آن‌ها صراحتاً ادعای اعتبار دارند. موارد ذکر شده هیچ‌یک درباره ویژگی‌های

نفس‌الامری جهان خارج نیستند، بلکه آن‌ها مربوط به این هستند که چگونه افکار و کنش انسانی، «باید» جهت‌دهی و هدایت شوند تا بتوانند اهداف را محقق کنند. ریکرت حدود و ثغور قلمرو ارزش‌ها را با اصطلاح بسیار عام «باید»<sup>۱</sup> مشخص می‌کند. درست همان‌طور که در قلمرو وجود، تمام موجودات باید به مثابه «واقعی» یا «غیرواقعی» طبقه‌بندی شوند، در قلمرو «باید»، تمام ارزش‌ها یا «معتبر» هستند و یا «نامعتبر» (Woodford, 2018: 122). پس ساکنان قلمرو وجود، موجودات هستند و ساکنان قلمرو ارزش، باید‌ها. البته این تفکیکی تحلیلی است. ما به‌عنوان انسان نهایتاً هیچ‌چیز را مستقل از تأثیرات قلمرو «باید» (قلمرو ارزش‌ها) بر شناخت خود، تجربه نمی‌کنیم. ارزش‌ها متعلق به جهانی نیستند که قرار است از طریق مفاهیم قابل‌درک شود و به‌چنگ بیاید؛ آن‌ها را نباید با مفاهیم واقعی و بالفعل<sup>۲</sup> اشتباه گرفت. آن‌ها به‌واسطه فعالیت و عاملیت انسان، واقعیت را می‌سازند. ریکرت تصریح می‌کند که «آنچه وجود دارد، صرفاً به خاطر اینکه وجود دارد، «موردتوجه» ما نیست. ما نسبت به همه آنچه وجود دارد بی‌تفاوتیم و آن چیز ما را به «حرکت» وانی‌دارد... در عوض، ما هرگز نسبت به ارزشی که به‌مثابه ارزش، موردتوجه ما قرار می‌گیرد، بی‌تفاوت باقی نمی‌مانیم. ما نسبت به آن موضع می‌گیریم، با آن «درگیر» یا به آن «علاقه‌مند» هستیم، در خود احساس تحرک می‌کنیم و خودانگیختگی<sup>۳</sup> خویش را فرامی‌خوانیم، به آن مقید هستیم، [پس] ما صرفاً آن را بازنمایی نمی‌کنیم» (Rickert, 1921b: 114 in) (Woodford, 2018: 123).

با این مقدمه اینک می‌توان گفت که توصیف ریکرت از نسبت قلمرو ارزش و قلمرو وجود نشان می‌دهد که از نظر او جهان بر اساس میل، علاقه، فکر و کنش انسان‌ها ساخته می‌شود. فعل اعتباربخشی را باید به عاملیت انسانی نسبت داد؛ زیرا اطلاق اعتبار به رخدادهای علی جهان خارج کاملاً بی‌معناست. با توجه به جداکردن قلمرو وجود از قلمرو ارزش، ریکرت باید برای معضل پیوند میان این دو، راه‌حلی ارائه می‌کرد و به این پرسش که چطور می‌توان ارزش و معنایی را به واقعیت بیرونی نسبت داد، پاسخی می‌داد. برای پاسخ به این پرسش، ریکرت علاوه بر قلمرو وجود (که همانا قلمرو واقعیت‌های مادی است) و قلمرو ارزش‌ها (که

1. Das Sollen  
2. Actual  
3. Spontaneity

نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...] ۱

قلمرو باید و ارزش‌های صوری است)، قلمروی سومی<sup>۱</sup> را معرفی می‌کند که عبارت است از قلمرو من استعلایی<sup>۲</sup>. بدون فرض این من استعلایی، پیوند میان واقعیت مادی و ارزش‌های صوری ناممکن است. نهایتاً من استعلایی است که عمل صدور حکم را ممکن می‌کند.

«مفهوم مرکزی در قلمرو سوم، Aktsinn یعنی فعل معنابخشی است... در همین نقطه است که استعلاگرایی ریکرت به طرف حیرت‌انگیزی به یک نظریه‌ی کنش می‌انجامد» (Zijderveld, 2006: 28). البته این شگفتی به‌زودی رنگ می‌بازد، چه اینکه گویی طبیعی است که فلسفه استعلایی به‌نوعی نظریه کنش ختم شود و می‌توان رابطه‌ی منطقی میان استعلاگرایی و کنش محوری در نظریه معرفت متصور شد. درست است که اولین ویژگی استعلاگرایی، پیگیری و پرسش از شرایط امکان معرفت است، اما با تأملی دقیق‌تر بر همین مسئله محوری، نقش سوژه به‌مثابه کنشگری که معنابخشی می‌کند، آشکار خواهد شد. در این رویکرد، شناسنده دیگر مشاهده‌گری در پی کشف ویژگی‌های ذاتی درونی اشیاء و روابط ضروری رویدادها و معنای درونی آن‌ها نیست، بلکه شناسنده در اینجا سوژه‌ای است که به واقعیت نامتناهی بی‌شکل صورت‌بخشی کرده و آن را بازسازی می‌کند. فهم‌پذیری واقعیت وابسته به همین فعل بازسازی است؛ اما منحصرکردن منشأ اعتبار در عاملیت انسانی، به‌معنای دلخواهی بودن عمل اعتباربخشی نیست. اگر اعتبار هم وابسته به سوژه است و هم دلخواهانه نیست، باید روشن کرد که چه چیز عمل اعتباربخشی را مشروع می‌کند. از نظر ریکرت، اصل انتخاب این کار را می‌کند. برای روشن کردن این راه‌حل لازم است بار دیگر نظریه روش ریکرت مورد توجه قرار گیرد.

نظریه روش ریکرت نظریه‌ای درباره صورت‌بندی مفهوم است (اکس، ۱۴۰۲: ۶۰). نحوه صورت‌بندی مفهوم همان شیوه انتزاع است. پرسش بنیادی این است که سوژه چطور می‌تواند به‌نحوی غیردلخواهانه، از میان واقعیت‌های پراکنده جزئی، مفاهیم کلی بسازد. فرض بر این است که انتزاع یا صورت‌بندی مفهوم کلی مستلزم

۱. این سه قلمرو هر یک خودآیین و مستقل از دیگری است و هیچ‌کدام سازنده نوعی واقعیت تام نیست. از نظر ریکرت فضای/قلمرو متافیزیکی، آن واقعیتی تام یا فراواقعیتی است که این سه قلمرو دیگر را به یکدیگر پیوند می‌زند. درک این قلمرو چهارم از طریق مفاهیم عقلانی علمی ناممکن است و تنها به‌واسطه نمادها، تشبیهات و تمثیل‌ها می‌توان به آن اشاره کرد (Zijderveld, 2006: 145). فضای متافیزیکی، مانند قلمرو ارزش‌ها غیرواقعی نیست، بلکه فراواقعی و سورئال است. این قلمرو، قلمرو واقعیت-در-تمامیت آن است اما باید توجه داشت که تمامیت نزد ریکرت، مجموعه‌ای از امکان‌ها است و نه فکت‌ها یا واقعیت مادی (Zijderveld, 2006: 354).

2. Transcendental I



تمایزگذاری میان امر ضروری- ذاتی و غیرضروری- غیرذاتی است. در شرایطی که این تمایز در خود واقعیت حاضر نیست، عمل بازسازی فقط در صورتی غیردلبخواهانه است که قاعده‌ای برای «انتخاب» آنچه ضروری است، وجود داشته باشد. «بدون نوعی اصل انتخاب، تمایز میان امر ضروری و امر غیرضروری معنای خود را از دست می‌دهد و بدون این تمایز هیچ علمی وجود نخواهد داشت» (Rickert, 1988). پس «اصل انتخاب» مانع دلبخواهی شدن بازسازی واقعیت می‌شود. «بدون چنین اصلی، یا پوزیتیویست‌ها پیروز و حکمفرما خواهند شد و رخدادهای و ابژه‌های فردی، البته جز به عنوان مصادیق یا مثال‌هایی از موارد عام، نمی‌توانند ابژه تحقیق در علوم قرار گیرند؛ یا مورخان حکمفرما خواهند شد و منحصربه‌فرد بودن ابژه‌ها و رخدادهای فردی کماکان مورد توجه قرار خواهند گرفت، اما فقط در نتیجه نوعی دلبخواهی بودن روندی که با اساس علم ناهمساز است. ریکرت در هر دو صورت چشم‌انداز پیش روی را با هراس می‌نگریست» (Bryant, 1985: 72).

از نظر ریکرت آن که میان امر ضروری یا ذاتی و غیر آن تمایزگذاری می‌کند، سوژه شناساست و آنچه ضروری- ذاتی است، آن چیزی است که ارزش دانستن دارد. ریکرت معتقد است آنچه مشخص می‌کند چه چیز ارزش دانستن دارد، ایدئال، هدف یا علاقه شناختی هر نوع دانش است (Berger, 1988: 963). به‌طور مثال ایدئال علم طبیعی کشف قوانین عام است. مفاهیم علم طبیعی بر این اساس مفاهیمی هستند که به دنبال جمع‌آوری اشتراکات هستند. «این مفاهیم ایده‌هایی از اشیاء یا تصاویری از واقعیت نیستند. آن‌ها واقعیت را از نو قالب‌ریزی می‌کنند و پیچیدگی آن را به نفع درک نظام‌مند فرو می‌کاهند» (اکس، ۱۴۰۲: ۶۲)؛ اما ایدئال علم تاریخی شناخت امر منحصربه‌فرد یا بازسازی فردیت تاریخی است. از نگاه ریکرت «فقط در صورتی می‌توانید در مورد مسیر یک علم صحبت کنید که هدف آن را بدانید. صرفاً همین هدف است که مفهوم علم را متعین می‌کند» (Rickert, 1909: 169) و هدف آن نیز وابسته به علاقه شناختی است که آن علم پیگیری‌اش می‌کند. از این مقدمات می‌توان به این جمع‌بندی رسید که «علم صرفاً مجموعه‌ای سیال از اطلاعات در مورد روابط علی میان هستی‌های مستقل از ذهن نیست. دوم، علم باید در سپهر کنش انسانی و در ساختار غایت‌شناختی عاملیت عقلانی انسان جایگذاری شود» (Woodford, 2018: 121)؛ یعنی علم «فعالیت» انسان در مسیر تحقق بخشیدن به «ارزش»‌های «معتبر» است.

1. Worth-knowing

2. The teleological structure of human rational agency

این ارزش‌ها ضرورت عقلانی و استعلایی دارند، به این معنا که آن‌ها پیش‌فرض گرفته می‌شوند، زیرا متعلق به هدف‌های خود-قانون‌گذاری شده خرد هستند؛ به‌طورمثال، هدف شناخت جهان مستقل از ذهن. این ارزش‌ها از جنس باید هستند و هر حکمی، ناگزیر آن‌ها را پیش‌فرض گرفته است. ما به‌عنوان انسان نهایتاً هیچ‌چیز را مستقل از تأثیرات قلمرو «باید» بر شناخت خود، تجربه نمی‌کنیم.

با این تمهید از ریکرت باید گفت آنچه در فلسفه ریکرت با عنوان «صورت‌بندی مفهوم» پیگیری شده، در اندیشه‌های یک ذیل بحث «انتزاع» پیگیری شده و اگر ریکرت از تأثیرات قلمرو باید‌ها و ارزش‌ها در شناخت قلمرو هست‌ها سخن گفته، هایدک نیز شناخت امر انضمامی را بدون قواعد انتزاعی ذهن ناممکن دانسته است.

### هایک و تقدم امر انتزاعی

مسئله اصلی در انتزاع، مسئله رابطه امر کلی و جزئی یا نسبت میان مفهوم کلی با واقعیت‌های پراکنده و جزئی است. در این راستا دو معنای کاملاً متفاوت از انتزاع باید از یکدیگر تفکیک شود: یک. انتزاع به‌مثابه روش‌شناسی تعلیق؛ دو. انتزاع به‌مثابه مواجهه عملی با جهان. در رویکرد نخست، انتزاع عمدتاً به‌معنای تجرید یا جداکردن مجموعه‌ای از خصوصیات و گذاشتن تأکید نظری روی آن‌ها و ساختن یک مفهوم کلی به‌منظور شناخت واقعیت است. هایدک اگرچه انتزاع را نهایتاً لازمه شناخت می‌داند اما معنایی که او از این اصطلاح مراد می‌کند با تعریف اول از انتزاع متفاوت است. در تعریف نخست مسئله اصلی در عمل انتزاع، «ساخت مفهوم کلی» و حرکت از آنچه ملموس‌تر است به‌سوی آن چیزی است که مفهومی‌تر است. در اینجا ذهن انسان، برخی از ویژگی‌های واقعیت انضمامی را برمی‌گزیند و برخی دیگر را تعلیق می‌کند. مجموعه ویژگی‌های انتخاب‌شده، قوام‌بخش سازه مفهومی ماست. انتزاع به‌مثابه روش‌شناسی تعلیق، صرفاً متناسب با فهم قانون‌نگر از طبیعت و جهان است.

هایک متأثر از پیشینه نوکانتی خود، اساساً علاقه شناختی علوم اجتماعی را کشف قوانین نمی‌داند. برای او مسئله اصلی رابطه عملی با جهان با هدف کسب معرفت و تسلط بر محیط است. او معتقد است اساساً چیزی که پیشاپیش انضمامی‌تر باشد، وجود ندارد که ما با آن ارتباط مستقیم داشته باشیم و سپس از طریق عمل انتزاع، ویژگی‌های آن را طبقه‌بندی کنیم. «هر تجربه آگاهانه‌ای که ما آن را نسبتاً انضمامی و اولیه در نظر می‌گیریم، یعنی به‌طورخاص احساسات، ادراکات و تصاویر، محصول یک آبر-تحمیل است؛ ابر-تحمیلی مربوط به «طبقه‌بندی‌های» گوناگون رخدادهایی که بر

اساس اهمیت‌شان از جهات مختلف فهمیده می‌شوند» (Hayek, 1972: 310). این طبقه‌بندی‌ها به‌طور پسینی توسط ذهن انسان برای مرتب‌کردن واقعیت و فهم‌پذیرکردن آن «اعمال» نمی‌شوند. طبقه‌بندی‌کردن در لحظه مواجهه با جهان رخ می‌دهد یا «اتفاق» می‌افتد و متعاقب آن تجربه غنی‌تر، به‌واسطه این عناصر انتزاعی قوام می‌یابد. ادعای رادیکال‌هایک این است که امر انضمامی نمی‌تواند بدون امر انتزاعی وجود داشته باشد. فرض پسینی بودن انتزاع به این اشتباه مهلک می‌انجامد که با برخی چیزها به‌مثابه چیزهای «داده‌شده» تعامل کنیم، درحالی‌که آن‌ها پیشاتاملی و بسیط و بدیهی نیستند بلکه نیازمند تبیین هستند (Hayek, 1972: 311).

منظور‌هایک از تقدم امر انتزاعی، نوعی توالی تکوینی نیست، بلکه تقدمی علی است. به این معنا که بحث او در باب تقدم انتزاع، یک بحث هستی‌شناسانه نیست. در حقیقت او تأکید می‌کند که تقدم در مقام اثبات است و نه ثبوت؛ مسئله این است که در سطح «تبیین»، این امر انتزاعی است که توان توضیح امر انضمامی را دارد و مقدم بر آن است. در سطح تکوین، انتزاع به‌محض مواجهه و هم‌زمان با آن رخ می‌دهد و شناخت را ممکن می‌کند؛ بنابراین، ما راهی به «آنچه هست» و آن‌طور که پیش از آگاهی ما هست، نداریم. هر نوع مواجهه با جهان لزوماً مواجهه‌ای با واسطه ذهن ماست؛ اما واقعیت البته این است که ذهن با محیط طبیعی و اجتماعی‌ای که انسان در آن زندگی می‌کند سازگار شده است و در تعامل دائمی با نهادهایی که تعیین‌کننده ساختار جامعه هستند تکامل یافته است. ذهن در واقع محصول محیط اجتماعی‌ای است که ساخته خود ذهن نبوده، اما او در آن رشد کرده و تنها کاری که کرده فقط این بوده که به‌نوبه خود بر این نهادها تأثیر گذاشته و آن‌ها را تغییر داده است. ... تصور ذهنی که از پیش کاملاً تکامل یافته و نهادهای لازم برای زندگی اجتماعی را طراحی کرده است، خلاف تمام چیزی است که ما در مورد تحول انسان داریم (هایک، ۱۳۹۲ ج ۱: ۴۶)؛ بنابراین، واسطه‌گری ذهن برای درک جهان به انحای مختلفی می‌تواند تفسیر شود. هایک ضمن تفکیک مکانیسم فیزیولوژیک مغز از مکانیسم شناختی آن تصریح می‌کند که ذهن ظرفیتی جسمانی نیست که سازنده قواعد باشد، بلکه خود متشکل از قواعد عمل است. این قواعد نه جزئی از «طبیعت» انسانی، بلکه میراثی هستند که از طریق فرهنگ منتقل می‌شود. البته با توجه به اینکه هایک به دوگانگی دکارتی بین ذهن و مغز-بدن قائل نبود، این هر دو را محصول توسعه تکاملی و خودانگیخته می‌دانست. باین حال، این‌طور نبود که او هیچ نوع تمایزی میان «کارکرد»‌های ذهن و

مغز-بدن قائل نباشد. مسئله این بود که برای هایک، برخلاف دکارت، تمایز ذهن و بدن، تمایز هستی‌شناختی نبود. او دوگانه‌گرایی دکارتی را مقدمه عقل‌گرایی برساختی می‌دانست. از نظر او چنین فرضی راه را بر این توهّم گشود که ذهن منفک از جهان واقعی توانایی اداره و تسلط بر آن را داراست و این کار را از طریق طراحی عامدانه بر اساس استنتاجات منطقی می‌تواند پیگیری کند. به نظر هایک نظریه قرارداد اجتماعی یکی از نخستین نموده‌های چنین توهمی بود. جالب است که هایک در عین حال این نظریه را پراگماتیستی معرفی می‌کند. چه اینکه به نظر او توهّم درباره قدرت نامحدود خرد، در نهایت به شورش علیه خرد ختم خواهد شد. دفاع از خردگرایی از نظر هایک، مستلزم پذیرش محدودیت‌های آن است.

### مواجهه عملی با جهان از طریق انتزاع

انتزاع نزد هایک معنایی خاص دارد. از نظر او «مفاهیم انتزاعی وسیله‌ای هستند جهت رویارویی با پیچیدگی امر انضمامی که ذهن قادر به تسلط کامل بر آن نیست» (هایک، ۱۳۹۲ ج ۱: ۶۰)؛ اما خردگرایان ساخت‌گرا دچار این توهّم هستند که «خرد می‌تواند از حیثه انتزاع فراتر رود و به‌خودی‌خود قادر به تشخیص مطلوب بودن اعمال خاص است»، حال آن‌که نظر هایک این است که این غروری بی‌جا و مهلک است: بدون انتزاع نمی‌توان به شناخت امر انضمامی دست یافت و نمی‌توان به‌طور ایجابی بر فرایندهای اجتماعی تسلط پیدا کرد. در اینجا دو نکته حائز اهمیت است: یک، نسبت امر انتزاعی و انضمامی. دو، نسبت امر انتزاعی و امر هنجاری.

### ۱. نسبت امر انتزاعی و واقعیت انضمامی

از نظر هایک «تمام تجربه‌های آگاهانه‌ای که ما آن‌ها را نسبتاً ملموس و اولیه می‌دانیم، به‌ویژه همه احساسات، ادراکات و تصاویر، محصول نوعی ابر تحمیل است؛ تحمیلی که به‌واسطه «طبقه‌بندی»های متعددی از رخدادهایی ایجاد می‌شود که بر اساس اهمیت‌شان از جنبه‌های متعدد فهمیده می‌شوند. تفکیک این طبقه‌بندی‌ها برای ما دشوار یا غیرممکن است، زیرا هم‌زمان اتفاق می‌افتند، اما با وجود این، آن‌ها سازنده تجربیات غنی‌تری هستند که از این عناصر انتزاعی ساخته شده‌اند» (Hayek, 1972: 310). منظور هایک از این عبارت این است که درک ما از واقعیت انضمامی، حتی در آنجایی که به‌نظر کاملاً آگاهانه است، ضرورتاً به‌واسطه نوعی عمل ذهنی صورت می‌پذیرد که لزوماً به آن آگاه نیستیم. ما حتی هیچ تجربه و احساس بی‌واسطه‌ای از واقعیت نداریم که مثلاً در مرحله بعد،

۱. «غرور مهلک؛ خطاهای سوسیالیسم» نام آخرین کتاب هایک است.

توسط ذهن، منظم و طبقه‌بندی شود. هر تجربه و ادراکی لزوماً از خلال طبقه‌بندی‌های ذهنی ممکن شده است؛ هرچند خودآگاه‌شدن به آن‌ها یا دشوار یا غیرممکن باشد. این طبقه‌بندی‌ها همان عناصر انتزاعی هستند که مقوم رابطه‌ی ما با امور انضمامی هستند. هایک تصریح می‌کند که رابطه‌ی انتزاعی به معنای «گرایش به عکس‌العمل برحسب الگویی معین» اما نه لزوماً آگاهانه است (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۱). توجه به تأکید هایک بر «گرایش» از دو حیث حائز اهمیت است: اول اینکه از نظر او توضیح عمل انسانی با اتکا به راهنمایی صرف خرد ممکن نیست. آنچه در نهایت محرک را به عمل پیوند می‌زند، گرایشی است که در فرد ایجاد می‌شود. محرک‌ها مستقیماً به پاسخ یا عکس‌العمل منتهی نمی‌شوند. گرایش‌ها ضرورتاً میانجی برانگیختن پاسخ به محرک‌ها هستند؛ از نظر او «تردید زیادی در این خصوص وجود ندارد که توانایی‌های ویژه یک سیستم عصبی مرکزی دقیقاً عبارت است از این که محرک‌های مشخص مستقیماً باعث پیدایش عکس‌العمل‌های مشخص نمی‌شوند؛ بلکه به برخی از گروه‌ها یا ترکیب‌هایی از محرک‌ها این امکان را می‌دهد که گرایش‌های معینی را در جهت گروه‌هایی از اعمال ایجاد کند. فقط با روی هم‌قراردادن تعدادی از این گرایش‌هاست که نتیجه‌ی نهایی عمل خاص معین می‌شود» (هایک، ۱۳۹۲ ج ۱: ۶۱). معنای این سخن این است که ما در مواجهه با واقعیت با یک سیستم یک‌به‌یک از رابطه‌ی بلافصل محرک‌ها و واکنش‌ها مواجه نیستیم: محرک‌ها (آن چیزهایی که در خارج هستند) فقط به واسطه‌ی گرایش‌ها به واکنش (عمل انسانی) ختم می‌شوند. نکته دوم این است که این «گرایش» محل درهم‌آمیزی قاعده‌ی صوری با واقعیت انضمامی است. برای روشن‌تر شدن این مسئله می‌توان به بحث‌های درباره‌ی نقش گرایش در «وضعیت تعادل» اشاره کرد. وضعیت تعادل یک الگوی معین‌کنش و قاعده‌ی انتزاعی و مفهومی علمی است. این وضعیت از حیث خارجی بودن، موهوم است؛ به این معنا که فرض می‌شود میان داده‌های ذهنی افراد با هم و با واقعیات عینی سازگاری وجود دارد. از نظر هایک، «تنها چیزی که توجه ما به این وضعیت را توجیه می‌کند، وجود فرضی گرایش به تعادل است. فقط با پافشاری بر وجود چنین گرایشی است که اقتصاد دیگر جایگاهی در منطق محض نخواهد داشت و به علمی تجربی بدل خواهد شد» (هایک، ۱۳۹۴: ۴۷). اینکه گرایش به تعادل وجود دارد یعنی اینکه افراد جامعه در وضعیتی خاص، هرچه بیشتر با یکدیگر سازگار می‌شوند، «گزاره‌ی تجربی و ادعایی در مورد دنیای واقعی است که دست کم اصولاً باید اثبات‌پذیر باشد» (هایک، ۱۳۹۴: ۴۷).

پس زمانی که گفته می‌شود رابطه‌ی انتزاعی از جنس گرایش است، یعنی این رابطه «فقط

نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...]»

خاصیتی نیست که به درجات کمابیش زیاد در تمام فرایندهای ذهنی (آگاهانه یا ناخودآگاهانه) وجود دارد، بلکه مبنای توانایی انسان است برای حرکت موفقیت‌آمیز در دنیایی که شناخت بسیار ناقصی از آن دارد» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۱). انتزاع یک عمل ذهنی نیست که پس از مواجهه با واقعیت صورت بگیرد، بلکه شاکله و ساختار ذهن انسان است و به او امکان مواجهه با واقعیت را می‌دهد. پس این عمل، نه غریزی و شهودی است و نه ارتباطی به مفهوم «ناخودآگاه» یا «نیمه‌خودآگاه» در روان‌کاوی دارد؛ چه این‌که مقوله اساسی در این نوع مفاهیم، همچنان آگاهی است و نه عمل. ناخودآگاه نوعی ذهن عقلانی و هدفمند اما مرموز است و «روان‌کاوی در این خصوص صرفاً روح دیگری آفریده است که به‌نوبه‌خود، حاکم بر «روح در ماشین» دوگانگی دکارتی است» (هایک، ۱۳۹۲ ج ۱: ۶۳). توضیح‌هایک از انتزاع در حقیقت در برابر تلقی ساخت‌گرایان از انتزاع قرار می‌گیرد. از نظر او دوگانه ذهن و عین در دکارت، به درکی نادرست از انتزاع دامن زده است. از نظر او، این مسئله تا آنجا پیش رفته که عقلانیت ساخت‌گرا را به این توهم کشانده که عقل می‌تواند جدای از امر واقع باشد، از آن فراروی کند و بی آن‌که در استخراج ارزش‌ها و اصول، دامن خود را آلوده به عین کند، با بهره‌گیری از اصول پیشینی‌اش می‌تواند راهنمایی برای تغییر واقعیت و بهبود بخشیدن به آن باشد. هایک این سوءتفاهم را ناشی از غفلت ساخت‌گرایان از محدودیت‌های خرد می‌داند که ایشان را به تکریم نابه‌جای اراده می‌کشاند؛ اراده‌ای که با هدایت عقل، قادر به تغییر واقعیت به‌نحو دلخواه است. به این ترتیب، بحث از رابطه امر انتزاعی با واقعیت، به رابطه آن با ارزش‌ها و هنجارها منتقل می‌شود.

جدول ۰۱. انواع خردگرایی

قابلیت‌های خرد		خردگرایی
اصول پیشینی	انتزاع	
مبنای قضاوت‌های ارزشی و راهنمای عمل	پس از تجربه	ساخت‌گرا (دکارت)
	آگاهانه و مفهومی	
×	هم‌زمان با تجربه	تکامل‌گرا (هایک)
	عملی و غیرآگاهانه	
	فرهنگ/نظم خودانگیخته	
	مبنای قضاوت‌های ارزشی و راهنمای عمل	

## ۲. نسبت امر انتزاعی و هنجاری

ساخت‌گرایان بر این باورند که خرد فارغ از انتزاع می‌تواند «ایجاباً» راه به تعیین عمل و یا امر جزئی و خاص ببرد. درحالی‌که اقتضای انتزاع صرفاً و «سلباً» تعیین‌گرایش‌ها با توجه به موقعیت‌ها و مشخص کردن محدودیت‌های کلی عمل است. هایدک از این مقدمه که خرد به عنوان موجد و راهنمای عمل، همیشه آغشته به انگیزش‌های خاص و غیرعقلانی است، نتیجه می‌گیرد که وظیفه عقل اساساً مهار عواطف یا هدایت اعمالی است که محرک آن‌ها صرفاً عقل نیست. پس از نظر او باید توجه داشت که خرد صرفاً می‌تواند امر انضمامی را مهار کند، نه اینکه آن را در راستای اهدافی مشترک تغییر دهد؛ ادعا این است که این اهداف، عام و جهان‌شمول هستند، حال آن‌که آن‌ها در واقع تصمیم‌های اراده‌های خاص‌اند. هیچ غایت اخلاقی عقلانی برای جامعه نمی‌توان متصور شد، چه رسد به این‌که در مرحله بعد، بخواهد تلاشی برای تحقق آن غایت و تغییر و هدایت جامعه بر آن اساس صورت بگیرد. این خواست رویکردهای ساخت‌گراست؛ زیرا تصور انسان‌وارانگاران از جامعه و میل به دگرگون کردن آن بر اساس این تصور، آن‌طور که مثلاً در هابز مشاهده می‌شود، «صرفاً» به تلاش برای عقلانی‌بودن منتهی نمی‌شود، بلکه منجر به کوشش برای عقلانی‌کردن همه چیز می‌شود» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۵).

از نظر هایدک تلاش در جهت مطلوب‌ساختن جامعه صرفاً به این معناست که شرایط به نحوی باشد که انسان‌ها دوست داشته باشند در آن زندگی کنند؛ اما «مطلوب‌ساختن جامعه، به این معنا که جامعه رفتار اخلاقی داشته باشد، از عهده ما بر نمی‌آید» (هایک، ۱۳۹۲ ج ۱: ۶۵)؛ زیرا اخلاق معیاری برای اعمال آگاهانه و فردی است. به کاربردن استانداردهای رفتار آگاهانه افراد برای امر اجتماعی بی‌معناست؛ این کار به معنای کنار گذاشتن نتایج قصدنشده عمل فردی از امر اجتماعی است. از یک سو نتایج ناخواسته یا امور غیرعامدانه خارج از حیطه تسلط خرد است و تمایل خرد به تحت کنترل درآوردن آن‌ها ناشی از شناختن مرزهای توانایی خود و توهم امکان فراروی از انتزاع است؛ و از سوی دیگر، حذف نتایج قصدنشده، «به معنای حذف هر آن چیزی است که فرهنگ نامیده می‌شود» (هایک، ۱۳۹۲ ج ۱: ۶۵). از نظر هایدک، فرهنگ حیطه انتزاعاتی است که کنش را (به واسطه گرایش‌ها) فهمیدنی و انتظارات

۱. فرض کنیم جامعه مثل انسان غایتی دارد و می‌توان معنا را درست همان‌طور برای آن تصور کنیم که برای سوژه آگاه قصد می‌کنیم ....



افراد را درک‌پذیر می‌کند. فرهنگ نه تنها امکان دسترسی به دانش ضمنی یعنی دانش مواجهه عملی با واقعیت را فراهم می‌کند و انسان را در درک امور مهم و معنادار در میان رخداد‌های بی‌شمار یاری می‌کند، بلکه علوم اجتماعی را نیز ممکن می‌کند. موضوع علوم اجتماعی برای هاینک همین نتایج ناخواسته یعنی پدیده‌هایی است که محصول عمل انسانی هستند اما دقیقاً محصول اراده او نیستند. چه اینکه آنچه وابسته به اراده انسان‌ها باشد، واجد ضرورت نخواهد بود. نظم اقتصادی و اجتماعی نیز نهایتاً خروجی طراحی نشده و قصد نشده کنش‌های فردی متنوع است. گسستن پیوند نظم اجتماعی از اراده انسانی راه را بر ممکن کردن مطالعه علمی آن گشوده است. برای درک بهتر تفاوت دانش ضمنی از دانش عینی و چگونگی ممکن شدن مطالعه نظم خوب ذیل علم اجتماعی لازم است دیدگاه هاینک در باب علم، مورد واکاوی قرار گیرد.

### ممکن شدن مطالعه نظم خوب ذیل علم اجتماعی

از نظر هاینک وظیفه اصلی علم، بازسازی مفاهیم شکل گرفته از خلال تجربه روزمره و تولید یک سازمان‌دهی جدید از تجارب ما از جهان خارج است (Hayek, 1952 b: 18, 23). این شکل خاص مفهوم‌پردازی علمی، به کلی با مفاهیم روزمره متفاوت است. در حقیقت این یک تفاوت کیفی است و نه صرف اختلاف در درجه وضوح و دقت. به طور مثال مفاهیم در فیزیک، شاکله‌ای ریاضیاتی دارند و هیچ نسبت متناظری با داده‌های حسی و تجارب بی‌واسطه ندارند (Hayek, 1952 b: 23).

از نگاه هاینک «ارزش علم تا حد زیادی ناشی از این امر است که به ما می‌گوید که اگر بعضی شرایط غیر از آنچه هستند می‌بودند، چه پیش می‌آمد. تمام گزاره‌های علم نظری به این شکل است: «اگر... آن‌گاه...» و آن‌ها از این جهت جالب‌اند که شرایطی که ما به‌جای عبارت «اگر...» می‌گذاریم با آنچه واقعاً وجود دارد، متفاوت است» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴۲-۴۳). در اینجا گویی هاینک به درک وبر از علم نزدیک می‌شود و پای نوعی تخیل عینی را به بحث باز می‌کند. اینکه ارزش علم و به‌ویژه علوم اجتماعی در این است که بگوید اگر اوضاع از برخی جهات تغییر داده شود، چه نتایجی حاصل خواهد شد، کاملاً یادآور وبر است. سؤال وبر این بود که آیا آنچه هست، ضرورتاً باید باشد؟ یا ممکن است نباشد؟ در روش‌شناسی او وقایع منفرد، دو گونه علت داشتند؛ یکی علت چنین بودن و دیگری علت گونه دیگر بودن (وبر، ۱۳۹۰: ۱۱۶). اگر موضوع علم همان واقعیت‌های مشاهده‌شده یا «آنچه هست» باشد، منطقاً نمی‌توان با چنین سؤال‌هایی که موضوع‌شان عدمی است، دست‌وپنجه نرم کرد.

به همین دلیل است که هم برای ویر و هم برای هایک موضوع علم «برساخته‌های تخیلی» یا «مدل‌های فرضی» هستند: علم اجتماعی ثمربخش باید عمدتاً مطالعه آن چیزی باشد که وجود ندارد: یعنی ساختن مدل‌های فرضی درباره دنیاهایی که در صورت تغییر برخی شرایط قابل تغییر، امکان‌پذیر می‌شوند (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴۳). دیدگاه هایک این است که معرفت علمی نه معرفت به جزئیات، بلکه «معرفت به فرضیه‌هایی است که تا به حال در برابر تلاش‌های نظام‌مند برای ابطال آن‌ها مقاومت کرده‌اند» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴۳)؛ بنابراین ابژه علم، خصلت امکانی دارد و معرفت علمی نیز وابسته به مفاهیمی است که باید تأمین‌کننده عینیت علم باشند. «مفاهیمی که انسان‌ها در واقع بکار می‌برند یعنی شیوه‌ای که به واسطه آن طبیعت را می‌بینند، برای دانشمند لزوماً امری موقتی است. وظیفه دانشمند تغییر این تصویر، یعنی تغییر مفاهیم مورد استفاده است تا اظهارات ما در مورد طبقات جدید رویدادها، بتواند معین‌تر و قطعی‌تر شود» (Hayek, 1952 b: 22). به این ترتیب، با چنین تلقی درباره علم، نظم خوب همه شرایط مربوط به ابژه علم را داراست؛ از یک سو به دلیل خصلت امکانی آن و از سوی دیگر، خصلت تکاملی‌اش؛ بنابراین، در عین اینکه ابژه علم اجتماعی است، شرط امکان آن نیز است.

### نتیجه‌گیری: نظم تکاملی به مثابه موضوع و شرط امکان علم اجتماعی

پرسش اصلی این مقاله این بود که نظم خوب چطور می‌تواند موضوع مطالعه علم اجتماعی قرار گیرد و واقعیات بی‌شکل و بی‌انتهای جهان اجتماعی را شناخت‌پذیر کند. همان‌طور که در مقدمه بیان شد، رسیدن به این اهداف حداقل دو اشکال جدی را پیش روی خود دارد.

#### اشکال نخست

اشکال اول این است که به چه معنا نظم خوب هم‌غایتی است که باید محقق شود و هم موجودیتی است که می‌توان آن را موضوع مطالعه توصیفی قرار داد. آنچه در اینجا لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که نظم خوب در چارچوب نظریه اجتماعی مدرن، آن‌غایتی نیست که امروز هیچ خبری از آن نیست و باید بعدها ساخته شود. این مسئله را به چند صورت می‌توان تبیین کرد. از یک سو، می‌توان به ویژگی‌های سازه مفهومی «قوه» - «فعل» اتکا کرد. چه اینکه قوه، هم هست و هم نیست و فعلیت که محصول نوعی صیورورت است، می‌تواند به‌طور مشروعی موضوع مطالعه علمی قرار

نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...] ۱

گیرد. طبقه‌بندی کردن نظم خوب، ذیل مقوله «وضعیت عدم تحقق کامل» و در نتیجه به‌مثابه نوعی قابلیت یا درک آن به‌مثابه سیوروت، یکی از راه‌هایی است که مطالعه «علمی» را ممکن می‌کند. این نگاهی ابژکتیو به نظم مطلوب است، چه اینکه آن را به مثابه نوعی هستی خارجی به‌رسمیت می‌شناسد و آن را موضوع و یا ابژه مطالعه قرار می‌دهد. در مقابل در رویکرد سوژکتیو که هایدگر متاثر از ریکرت ذیل آن می‌اندیشد، نظم اجتماعی مطلوب، هم موضوع و هم شرط ممکن‌کننده شناخت است و بازسازی نظری آن بر دوش سوژه گذاشته شده است. تا جایی که به ریکرت مربوط می‌شود، قابلیت‌های تحلیل استعلایی نظیر نقش اراده نظری و عقل عملی در تکوین موضوع دانش مورد توجه قرار می‌گیرد و فرض بر این است که کنش شناخت با اتکا به ارزش‌های نظری عقل عملی ممکن می‌شود.



## تصویر ۲. انواع نظم اجتماعی

هایدگر اما قدم فراتر از این تحلیل خالص فلسفی گذاشته و با برجسته کردن سوژه پیرو قاعده (در کنار سوژه پیرو هدف) ضمن اذعان به اهمیت نقش عقل عملی در شناخت، از فرمالیسم نوکانتی‌گرایی فراروی کرده است. او با طرح ایده «تقدم امر انتزاعی» از یک سو به‌واسطه بحث تقدم عقل عملی بر عقل نظری به نوکانتی‌ها و از سوی دیگر به‌واسطه بحث از سازگاری با محیط و اهمیت نقش آزمون و خطا به تجربه‌گرایان ابطال‌گرایان نزدیک شده است.

هایدگر متأثر از دیدگاه نوکانتی‌ها جهان واقع را فاقد خصیصه عقلانی در خود در نظر می‌گیرد، یعنی فاقد صورتی مستقل از انسان به‌مثابه شناسنده. از آنجاکه کار صورت، وحدت‌بخشیدن و در نتیجه هویت‌بخشیدن به ماده به‌واسطه اندراج آن ذیل امری کلی است، پس می‌توان گفت که کار صورت، معنابخشیدن به ماده است. در جایی که صورت‌بخشی به واقعیت، کنش انحصاری انسان فرض می‌شود، وظیفه معنادار کردن جهان نیز منحصرراً به او وابسته می‌شود و در غیاب معنابخشی سوژه، واقعیت به مجموعه‌ای پراکنده از جزئیات

تبدیل خواهد شد. هایک ضمن پذیرش این مفروضات، بحث خود را از لزوم خودآگاهی به محدودیت‌های ناگزیر ذهن استدلالی بشر آغاز می‌کند. این محدودیت، حد وسط استدلال او برای توجیه اصالت کنش و مشروعیت بخشی به آزادی فردی انسان‌ها درون نظم‌های خودانگیخته است. این محدودیت همان جهل علاج‌ناپذیر انسان یعنی ناتوانی هر فرد تنها برای شناخت واقعیت‌های جزئی است. از این رهگذر، ساختار کل جامعه تحت تأثیر قرار می‌گیرد. از نظر هایک، «فهم سازوکار جامعه مستلزم فهم ماهیت عمومی جهل ماست» (Hayek, 2011: 86). به همین دلیل، به رسمیت‌شناسی جهل برای فهم جامعه ضروری است. جهل ناگزیر انسان، یک واقعیت بنیادین برای شناخت نحوه کارکردن جامعه و تمدن است (Hayek, 2011: 85)؛ چراکه «ساختار فعالیت‌های انسانی دائماً خود را با میلیون‌ها واقعیت سازگار می‌کند که هیچ‌کس قادر به شناخت آن‌ها در تمامیت‌شان نیست و توسط همین فرایند سازگاری به کارکرد خود ادامه می‌دهد» (هایک، ۱۳۹۲: ۳۸). از آنجاکه دانش ما حتی به یک دانش کامل و علم تام نزدیک هم نیست، این رابطه عملی انسان با جهان است که راهنمای او برای «مطلوب‌ساختن جامعه» است. نکته جالب توجه این است که او این نوع رابطه را ذیل بحث از «انتزاع» توضیح می‌دهد: «جامعه بزرگ [باز] و تمدنی که در نتیجه آن ممکن شده، محصول توانایی روبه‌رشد انسان در برقراری ارتباط از طریق تفکر انتزاعی است» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶).



تصویر ۳. نظم خوب

از نظر هایک نظم همه جوامع نظم خودانگیخته نیست و این ویژگی مختص جامعه آزاد- بزرگ است (Jacobs, 2000: 52). از آنجا که جامعه آزاد یا بزرگ پیچیدگی بسیاری دارد، نظم آن متکی به چیزی فراتر از طراحی‌های هوشمند و برنامه‌ریزی است. نظم خودانگیخته در این شرایط خاص، شامل روابط انتزاعی خالصی است که فقط می‌تواند به‌طور ذهنی بازسازی شود (Hayek, 1982: 1,38). «پیچیدگی» در اینجا یک صفت پیش‌پاافتاده نیست که به‌سادگی بتوان از کنار آن گذشت، بلکه بخش مهمی از معضل چگونگی برپایی نظم مربوط به همین «پیچیدگی» است. دوگانه پیچیده- ساده زیربنای توضیح تفاوت دو نوع نظم در دو نوع جامعه ارگانیک- مکانیک است و نمود اصلی آن نیز در مسئله «تقسیم کار» بازتاب پیدا می‌کند. حرکت به سمت تکامل، حرکت به سمت تقسیم کار تخصصی است. هایک بعدها متأثر از همین بحث، مسئله «تقسیم شناخت» را در کنار تقسیم کار به‌عنوان ویژگی جامعه پیچیده و متمدن ذکر می‌کند و تصریح می‌کند که «درواقع، فرد «متمدن» ممکن است بسیار ناآگاه باشد؛ ناآگاه‌تر از برخی وحشی‌ها و بالین‌همه، از تمدنی که در آن زندگی می‌کند، به‌فراوانی بهره‌بگیرد» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴۰). از نظر او فراروی از پرسپکتیو و قائل شدن به امکان وجود سوژه آگاه از همه‌چیز با ظهور دیکتاتوری، نوعی ملازمت دارد. در نگاه او هیچ نقطه ارشمیدسی‌ای وجود ندارد. این یکی از دلایلی است که به‌واسطه آن، هایک قانون‌گذاری بر اساس تعیین اهداف عینی برای همه انسان‌ها را فاقد مشروعیت می‌داند؛ اما اصل امتناع وجود نقطه ارشمیدسی به تأثیری که او از نوکنتی‌ها گرفته بازمی‌گردد و آن انکار وجود کلیت غیرانتزاعی یا به‌عبارتی انکار عقلانیت درونی جهان خارج است. پس در شرایطی که «هیچ‌کس قادر به شناخت همه جزئیاتی نیست که نظم کلی فعالیت‌ها در یک «جامعه بزرگ» مبتنی بر آن‌هاست» چه باید کرد؟ (هایک، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۲). از نظر او باید از قواعد انتزاعی پیروی کرد. این نوع قواعد «تدبیری هستند برای فائق‌آمدن بر این جهل بنیادی. مردمانی که دانای کل باشند، نیازی به قواعد ندارند، چرا که آن‌ها در خصوص اهمیت نسبی همه اهداف متفاوت به توافق می‌رسند» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۳). از نظر او در جامعه پیچیده که دنیایی نامطمئن است، «افراد در اغلب موارد باید به جای برخی اهداف نهایی در پی فراهم آوردن وسایلی باشند که به تصور آن‌ها می‌تواند برای نیل به این اهداف نهایی به آن‌ها کمک کند» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۳). او تصریح می‌کند که در یک جامعه پیشرفته این وسیله، برای تأمین نیازهای نامعلوم، همان «پول» است. این تغییر حرکت از جستجوی

هدف مشترک به سمت جستجوی وسیله برای دستیابی به اهداف گوناگون، به معنای تغییر منطق نظم‌بخشی در جوامع پیشرفته است.

از نظر هایک در جوامع ابتدایی، غایات مشترک و مورد توافق میان اعضای جامعه منشأ نظم‌بخشی به جامعه بوده است؛ اما جامعه پیشرفته جامعه‌ای است که نوع سامان‌دهی آن دیگر نمی‌تواند مبتنی بر اهداف مشترک باشد (نک هایک، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۶)؛ زیرا از یک سو، آنچه هدف مشترک را ممکن می‌کند، از بین رفته است؛ واقعیت دیگر فاقد هر نوع غایت فی‌نفسه است و نمی‌تواند منشأ ارزش‌ها و هنجارها باشد. از سوی دیگر، در جامعه بزرگ با روابط پیچیده بر اساس تقسیم کار، امکانی برای «توافق» بر سر اهداف مشترک وجود ندارد. پس باید توضیحی برای ممکن شدن نظم غیرشخصی (نظم مبتنی بر قانون و قواعد کلی و یکسان برای همه) پیدا کرد. توضیحی که لزوماً باید شامل ایده‌های درباره رابطه جزئی و کلی و ارتباط امر انتزاعی و انضمامی باشد. به بیان دیگر، وقتی نظم بر اساس هدف مشترک شکل می‌گیرد همان هدف مشترک، رابطه امر جزئی و کلی را توضیح می‌دهد ولی در جامعه توسعه‌یافته با یک نظم غیرشخصی روبرویم که اگرچه نوعی ساماندهی رابطه کلی و جزئی در آن هست، ولی به خاطر پیچیدگی‌های جامعه نمی‌تواند مبتنی بر غایت مشترک باشد.

علاوه بر این، غایت مشترک قبلاً ماهیت «زندگی خوب» یا «نظم خوب» را متعین می‌کرد اما در غیاب آن باید به دنبال جایگزینی بود که چنین کارکردی داشته باشد. هایک متأثر از نوکانتی‌ها معتقد است که خودآگاهی به محدوده‌ها و محدودیت‌های خرد، یگانه راه توانمندسازی انسان برای «زندگی خوب» است. او تخمین نادرست از توانمندی‌های عقل نظری را گمراه‌کننده می‌داند. هایک نگران برداشت‌های نادرست از قدرت خرد در تعیین ارزش‌های عملی و غایات مشترک و در پی صورت‌بندی علمی بود که با خودآگاهی به ناتوانی‌های انسان، از آزادی او در معنایی لیبرتارینی<sup>۱</sup> دفاع کند. نکته بسیار جالب توجه همین همبستگی میان محدودیت انسان در شناخت یا به عبارتی جهل نهادی او با آزادی‌اش است. از نظر هایک، قائل بودن به هر نوع آگاهی مطلق و مشروعیت‌بخشی به آن، محدودکننده آزادی بشر است. چه اینکه صاحب آگاهی مطلق، همان کسی است که مشروعیت قانون‌گذاری را داراست. در این شرایط، آزادی افراد به‌طور قابل توجهی می‌تواند محدود شود؛ اما برای هایک، آزادی آن ارزش بنیادینی است که معیار مطلوبیت جامعه و نظم اجتماعی است. ضمن یادآوری تفکیک آیزیا

نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...] ۱

برلین از آزادی مثبت و منفی، باید تأکید کرد که منظور هایدک از آزادی، آزادی در معنای منفی یا سلبی آن است. این مفهوم از آزادی آشکارا خصلتی غیرجوهری و رابطه‌ای و صوری دارد. تأکید بر جهل نهادی و نفی امکان رسیدن به آگاهی کلی از جامعه به واسطه محدودیت‌های خرد، پی‌رنگ بحث هایدک دربارهٔ نظم خوب است. آزادی همان ویژگی ضروری و ذاتی نظم اجتماعی خودانگیخته است.

نظم خوب، نظم غیرشخصی و خودانگیخته است که از خلال فرایند تکامل خود را آشکار می‌کند. باید توجه داشت که تکامل و نظم دو مفهوم ملازم با یکدیگر برای هایدک هستند (Hayek, 1967: 77 & 1978:250). فرایند تکامل همان فرایند ظهور نظم‌های خودانگیخته و پیچیده است<sup>۱</sup> (Hayek, 1988: 24-26). آنچه نظم خودانگیخته را متعین می‌کند، قواعد صوری و سلبی و انتزاعی است و نه اهداف. به این معنا که چنین نظامی مبتنی بر قواعدی است که معین می‌کند چه کارهایی نباید انجام شود. این نقطهٔ مقابل آن نوع نظم مبتنی بر اهداف و ارزش‌های عملی است که مشخص می‌کند افراد جامعه به‌طور ایجابی، مطلوب است چه کارهایی انجام دهند. نظم خودانگیخته برای هایدک مجموعه‌ای از «چه باید نکرد»ها برای آینده نیست. به تعبیر دقیق‌تر، نظم خودانگیخته صرفاً مجموعه‌ای از «چه باید نکرد»های منقطع از گذشته نیست. قواعد چون خصلت تکاملی دارند، مشروط به گذشته هستند هرچند مستخرج از گذشته نیستند. قواعد لزوماً مشروط به گذشته‌اند؛ اما نه هرآنچه که در تاریخ رخ داده، بلکه گذشته تکاملی خود قواعد. این نظم ریشه در واقعیت دارد و متکی به انتظارات و الگوهای قاعده‌مند است و همان‌طور که اشاره شد محصول یک فرایند تکاملی است. نظم خوب پیشاپیش در دسترس نیست چون از یک سمت حاصل بازسازی معقول است و از سمت دیگر، سیر تاریخ - فی‌نفسه و خودجوش و ضرورتاً - به سمت تکامل و ترقی و در نتیجه تحقق نظم خوب در همه‌جا پیش نمی‌رود، اما این بدان معنا نیست که نظم خوب مجموعه‌ای از قواعد و بایدها و نبایدهای منقطع از گذشته است.

## اشکال دوم

اشکال دوم در مطالعه علمی نظم مطلوب این است که نظم خوب متعلق اجتماع انسانی است. اجتماع انسان‌ها می‌تواند متصف به نظم خوب باشد یا نباشد. اجتماع انسان‌ها نیز قلمرو عمل است و در قلمرو عمل، مسئلهٔ اراده اصلی‌ترین مانع برای

۱. اما این بدان معنا نیست که اگر جامعه را به حال خود رها کنیم، خودش به سمت کمال (perfection) و بهتر شدن حرکت می‌کند و به ترقی (progress) می‌انجامد.



تأمین ضرورت است. از نظر هایک توجه به پدیدارهایی که «محصول عمل انسان هستند اما ناشی از طرح و برنامه وی نیستند» یکی از راه‌های غلبه بر این دشواری است. «تبیین این نوع از پدیدارها مستلزم مجموعه نظری متمایزی بود که به موضوع علوم اجتماعی نظری تبدیل شد» (هایک، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴۸)؛ اما بدون همراهی نوعی قضاوت ارزشی، مطالعه علمی این نوع از پدیدارها غیرممکن بود. چه اینکه پدیدارهایی که محصول عمل انسان‌ها هستند، بی‌شمارند و انتخاب آن‌ها لزوماً باید مبتنی بر نوعی هنجار و ارزش باشد. برای هایک، مطالعه علمی نظم خوب مستلزم توسل به ایده «تکامل» بوده است.

درک جهان ذیل ایده‌هایی نظیر تکامل، راه‌حلی برای غلبه بر دو دشواری فوق‌الذکر و ممکن‌کننده نوعی علم اجتماعی مدرن بوده است؛ زیرا ایده تکامل از یک سو نوعی بازسازی عقلانی از تاریخ است که برای آن حرکتی روبه‌جلو تصویر می‌کند. در حقیقت بازخوانی واقعیت در این قالب، نوعی از «نظم خوب» را محقق شده تصویر یا به عبارت دقیق‌تر، «فرض» می‌کند. مفهوم تکامل مفهومی برای فهم پذیرکردن زمان حال است؛ مفهومی که گذشته را به آینده متصل می‌کند. کارکرد ارائه چنین تصویری از واقعیت این است که آن را از آشفتگی و بی‌معنایی که برای آن ذاتی فرض می‌شود، دور می‌کند و در عین حال، این نوع بازسازی تاریخ و امر واقع، اصولاً بحث از «نظم خوب» و مطلوب را از حیطه ارزش‌های اخلاقی که در قالب بایدها و نبایدهای جهان‌شمول و عینی بیان می‌شوند، خارج می‌کند. از سوی دیگر، مفهوم تکامل (و بعدها مفهوم توسعه) از دو حیث از معضلی که اراده انسانی برای علم ایجاد می‌کند، فراروی می‌کند. نخست اینکه سطح تحلیل را از افراد به فرایندهای تاریخی منتقل می‌کند. دوم اینکه در ایده تکامل، فرض بر این است که حرکت تکاملی حاصل بازسازی نظری تاریخ است. در رویکرد سوئیژیتو، تأکید بر بازسازی از آن روست که به نقش سوژه در نظم‌بخشی به واقعیتی توجه می‌شود که خود واجد نظامی درونی نیست و شناخت آن به مثابه یک کل ناممکن است. توجه به این خصلت بازسازی‌شده تاریخ به معنای یادآوری این مهم است که فرایندها و رخدادها واپس‌گرایانه طی عمل بازسازی نظری، عامدانه حذف یا کنار گذاشته می‌شوند.

وجه مغالطه‌آمیز پروژه هایک این است که مفهومی را که خصلتی «تنظیمی» دارد، به عنوان مفهومی «تقویمی» بکار می‌گیرد. مفاهیم تنظیمی در خوانشی نوکانتی، مفاهیمی متعلق به قلمرو «اعتبار» و ارزش‌ها هستند و مفاهیم تقویمی متعلق به قلمرو

نظم خودانگیخته، از ضرورت معرفت‌شناختی تا [...]»

«وجود» اند. این نوع مفاهیم ماهیتی فرضی دارند که در چارچوب «اگر/آن‌گاه»‌ها قرار است واقعیت را شناخت‌پذیر کنند؛ بی‌آنکه ادعاهایی در مورد واقعیت قابل مشاهده و نفس‌الامر آن داشته باشند؛ بنابراین، منشأ اعتبار این مفاهیم نه در قلمرو تجربه، بلکه در قلمرو ارزش‌هاست. خودانگیختگی یا خودتنظیمی نظم اجتماعی اقتصادی که هایک آن را محصول فرایند تکامل معرفی می‌کند، نوعی «توهم دارای کارکرد»<sup>۱</sup> معرفتی و ایدئولوژیک است. نظم خودانگیخته آرمان‌شهری است که قرار نیست هیچ‌گاه محقق شود (پولانی، ۱۳۹۸: ۵۰)، همان‌طور که مفاهیم کلیدی‌ای مانند «تعادل» و «تکامل» بازتاب واقعیت عینی تجربی نیستند؛ اما این مفاهیم در آراء هایک، «شی‌ءواره»<sup>۲</sup> می‌شوند و به‌همین دلیل، نقد آن‌ها نباید با صرف ارجاع به واقعیت‌های عینی متعارض در مورد نامطلوب بودن نظم‌های خودانگیخته‌ای باشد که حتی محدودکننده آزادی نیز هستند. این نقد اگرچه ممکن است مفید باشد، اما پایانی ندارد؛ مثال‌های نقض در مورد مضرات نظم‌های خودانگیخته فرضی در جامعه باز با مثال‌های نقض دیگری در مورد خطرات نظم‌های برنامه‌ریزی‌شده در جامعه‌ای سوسیالیستی پاسخ داده می‌شود. در عوض، نقد آگاهی‌شی‌ءواره باید از طریق فعل «به‌یادآوردن» باشد. همان‌طور که آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری تصریح می‌کنند، «هر شی‌ءوارگی نوعی فراموش‌کاری است» (Horkheimer and Adorno, 2002: 229). روشن کردن ماهیت تنظیمی، هنجاری، فراتجربی و فرضی این نوع مفاهیم اساسی در علوم اجتماعی نیز نوعی یادآوری و در نتیجه نوعی کنش انتقادی است.

## تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

### ORCID

Hossein Kachorian • <https://orcid.org/0000-0002-1124-2633>

Elham Rabiee • <https://orcid.org/0009-0008-8447-3054>

۱. این اصطلاح الهام‌گرفته از مفهومی است که هورکهایمر و آدورنو آن را «توهم به‌لحاظ اجتماعی ضروری» می‌نامند (Horkheimer & Adorno, 2002: 143).

۲. منظور از شی‌ءواره‌شدن در این‌جا این است که آنچه هنجاری است، طبیعی فرض شود.

## منابع و مأخذ

- اکس، گای (۱۴۰۲). وبر و ریکرت، صورت‌بندی مفهوم در علوم فرهنگی، ترجمه صابر جعفری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات.
- پولانی، کارل (۱۳۹۸). دگرگونی بزرگ، ترجمه محمد مالجو، تهران، شیرازه کتاب ما.
- سجویک، پیتر (۱۳۹۰). دکارت تا دریدا، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران، نشر نی.
- کجویان، حسین (بی‌تا). علوم انسانی مدرن و هدم ماهیت اخلاقی انسان، بی‌جا.
- هاروی، دیوید (۱۳۸۶). تاریخ مختصر نولیبرالیسم، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران، اختران.
- هایک، فردریش آگوست (۱۳۹۲). قانون، قانون‌گذاری و آزادی؛ جلد ۱: قواعد و نظم، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران، انتشارات دنیای اقتصاد.
- هایک، فردریش آگوست (۱۳۹۲). قانون، قانون‌گذاری و آزادی، جلد ۲: سراب عدالت اجتماعی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران، انتشارات دنیای اقتصاد.
- هایک، فردریش آگوست (۱۳۹۴). فردگرایی و نظم اقتصادی، ترجمه محسن رنجبر، تهران، نشر مرکز.
- وبر، ماکس (۱۳۹۰). روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز.
- Beiser, F. (2011). *The German historicist tradition*. New York: Oxford University Press.
- Bryant, C. G. A. (1985). *Positivism in social theory and research*. London: Palgrave Macmillan.
- Burger, T. (1988). Concepts and reality, values and validity. *American Journal of Sociology*, 93(4), 959-966. <https://www.jstor.org/stable/2780611>
- Harvey, D. (2007). *A brief history of neoliberalism* (M. Abdollahzadeh, Trans.). Tehran: Akhtaran. [in Persian]
- Hayek, F. (1952a). *The sensory order: An inquiry into the foundations of theoretical psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1952b). *The counter-revolution of science*. Glencoe, IL: Free Press.
- Hayek, F. (1967). *Studies in philosophy, politics, and economics*. London: Routledge.
- Hayek, F. (1972). The primacy of the abstract. In A. Koestler & J. Smythies (Eds.), *Beyond reductionism* (pp. 295-319). London: Hutchinson.
- Hayek, F. (1978). *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*. London: Routledge.
- Hayek, F. (1982). *Law, legislation and liberty* (in 3 volumes). Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1988). *The fatal conceit: The errors of socialism*. W. W. Bartley III (Ed.), Volume 1 of the *collected works of F. A. Hayek*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hayek, F. (2011). *The constitution of liberty: The definitive edition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (2013). *Law, Legislation, and Liberty; Volume 1: Rules and Order*. Translated by Mahshid Mairi and Mousa Ghaninejad, Tehran: Donya-e-Eqtasad Publishing. [In Persian].
- Hayek, F. A. (2013). *Law, Legislation, and Liberty; Volume 2: The Mirage of Social Justice*. Translated by Mahshid Mairi and Mousa Ghaninejad, Tehran: Donya-e-Eqtasad Publishing. [In Persian].
- Hayek, F. A. (2015). *Individualism and Economic Order*. Translated by Mohsen Ranjbar, Tehran: Markaz Publishing. [In Persian].
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of enlightenment* (G. S. Noerr, Ed.; E. Jephcott, Trans.). Continuum Press.
- Jacobs, S. (2000). Spontaneous order: Michael Polanyi and Friedrich Hayek. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3(4), 49-67.
- Kachouyan, H. (n.d.). *Modern Humanities and the Destruction of Human's Moral Nature*. No place of publication. [In Persian].
- Kambites, C. (2014). *Sustainable development: The 'unsustainable' development of a concept in political discourse*. *Sustainable Development*, 22(5), 311-320. <https://doi.org/10.1002/sd.1552>
- Meyer, E., & Vilsmaier, U. (2020). *Economistic discourses of sustainability: Determining moments and the question of alternatives*. *Sustentabilidade em Debate*, 11(1), 123-138. <https://doi.org/10.18472/SustDeb.v11n1.2020.26663>
- Nilsen, H. R. (2010). *The joint discourse 'reflexive sustainable development'-From weak towards strong sustainable development*. *Ecological Economics*, 69(3), 495-501. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2009.11.011>
- Oakes, G. (2023). *Weber and Rickert: Concept Formation in Cultural Sciences*. Translated by Saber Jafari, Tehran: Institute of Culture, Art, and Communication. [In Persian].
- Papaioannou, T. (2012). *Reading Hayek in the 21st century: A critical inquiry into his political thought*. London: Palgrave Macmillan.
- Polanyi, K. (2019). *The great transformation* (M. Maljoo, Trans.). Tehran: Shirazeh Ketab Ma. [in Persian]
- Rickert, H. (1909). *Zwei Wege der Erkenntnistheorie; Transcendental Psychologie und Transcendental Logic*. *Kant-Studien*, 14, 169-228.
- Rickert, H. (1921a). *Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transzendentalphilosophie* (4th and 5th improved editions). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rickert, H. (1921b). *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rickert, H. (1986). *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences* (G. Oakes, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Rickert, H. (1988). The theory of definition. In J. C. Sager (Ed.), *Essays on Definition* (pp. 17-42). Netherlands: J. Benjamins Pub.
- Rose, G. (2009). *Hegel contra sociology*. London: Verso.
- Sedgwick, P. (2011). *Descartes to Derrida*. Translated by Mohammadreza Akhoundzadeh, Tehran: Ney Publishing. **[In Persian]**.
- Tulloch, L., & Neilson, D. (2014). The Neoliberalisation of Sustainability. *Citizenship, Social and Economics Education*, 13(1), 26-38. <https://doi.org/10.2304/csee.2014.13.1.26>
- Weber, M. (2011). *The Methodology of Social Sciences*. Translated by Hassan Chavoshian, Tehran: Markaz Publishing. **[In Persian]**.
- Woodford, P. J. (2018). *The moral meaning of nature; Nietzsche's Darwinian religion and its critics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zijderfeld, A. (2006). *Rickert's relevance: The ontological nature and epistemological functions of values*. Leiden/Boston: Brill.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

