

ماکس وبر و کارل مارکس

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

لوویت، کارل، ۱۸۹۷-۱۹۷۳ م
ماکس وبر و کارل مارکس / کارل لوویت؛ با پیشگفتاری از برایان ترنر؛ ترجمه
شهناز مسمی‌پرست. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.
ISBN 978-964-311-670-5
۱۸۴ ص.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی:

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

کتابنامه.

نمایه.

۱. وبر، ماکس، ۱۸۶۴-۱۹۲۰ م. ۲. مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳ م.
۳. جامعه‌شناسی - آلمان - تاریخ. الف. ترنر، برایان، ۱۹۴۵ - م.
Turner, Bryan S. ب. مسمی‌پرست، شهناز، ۱۳۳۸ - ، مترجم. ج. عنوان.

۳۰۱/۰۹۲۲

HM ۴۷۹/۲۵۹

۱۶۱۲۳-۸۵ م

کتابخانه ملی ایران

ماکس وبر و کارل مارکس

کارل لوویت

با پیشگفتاری جدید از برایان اس. ترنر

ترجمه شهناز مسمی پرست



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Max Weber and Karl Marx

Karl Löwith

With a new Preface by Bryan S. Turner

Routledge, 1993



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای زاندارم‌ری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

کارل لوویت

ماکس وبر و کارل مارکس

با پیشگفتاری جدید از برایان ترنر

ترجمه شهناز مسمی‌پرست

چاپ ششم

۵۵۰ نسخه

۱۴۰۲

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۵ - ۶۷۰ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 670 - 5

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۲۰۰۰۰ تومان

فهرست

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

پیشگفتار ویراست جدید^(۱)

برایان اس. ترنر

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

کارل لویت

مقدمه

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

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

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

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

1. family resemblance

2. grand theories

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

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

1. Saint - Simon

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

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

1. Talcott Parsons

2. sociology of knowledge

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

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

1. Gaston Bachelard

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

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

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

1. C. Wright Mills

2. Alvin Gouldner

3. Hans Gerth

4. Hans Gerth

5. Dennis Wrong

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

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

اگزستانسیالیسم هایدگری لویت

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

1. *Archiv für sozia lwissenschaft und sozialpolitik*

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

1. convergent philosophical anthropology

2. detraditionalisation

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

بنابراین، نخستین ویژگی مهم تفسیر کلی لویت از مارکس و وبر آن بود که او، با متمرکز کردن توجه بر «این دغدغه انسان‌شناسانه زیربنایی» (Löwith 1982 : 20)، توانست نشان دهد که تفاوت‌های میان مارکس و وبر برحسب آرای هستی‌شناختی، علمی و سیاسی آن دو عملاً بر انسان‌شناسی فلسفی مشابهی استوار شده است. مهم است که به ذهن بسپریم که این تز لویت که انسان‌شناسی فلسفی زیربنایی مشابه و تعیین‌کننده‌ای در مارکسیسم و جامعه‌شناسی وبری وجود دارد در سال ۱۹۳۲ منتشر شد - چندین دهه پیش از تفاسیر اخیر که مباحث مشابهی را، مثلاً در باره تأثیر نیچه بر وبر، مطرح کرده‌اند (Hennis 1987). اثر لویت بسیار بدیع بوده و بر بسیاری از بررسی‌های معاصر که بر فرض‌های هستی‌شناسانه زیربنایی نظریه‌های اجتماعی مارکس و وبر آن‌ها هم متمرکز شده‌اند پیشدستی کرده است. اگر چه شماری از نویسندگان در سنت مارکسیستی، انسان‌شناسی فلسفی را در آثار اولیه مارکس مانند دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ (Marx 1964) تجزیه و تحلیل کرده‌اند، فهم ضمنی از «انسان» در آثار وبر همچنان نادیده گرفته می‌شود. ویلهلم هینس احتمالاً استثناست. دیدگاه لویت در باره وبر سرآغازی اساسی بر روشن ساختن این انسان‌شناسی نهفته در تحلیل پسامسیحی وبر از آدمیان و تلاش آن‌ها در تحقق «شخصیت» است.

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

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

1. facticity

2. being - there

3. existential

4. existence

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

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

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

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

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

زندگی و آثار لویت

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

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

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

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

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

1. Ernst Bloch

2. E. Lask

3. Klaus Stichweh

4. Mark B. de Launay

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

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

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

1. Frascati

2. Tusculum

3. authentic capacity - for - Being

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

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

1. decisionism

2. Karl Schmitt

3. throwness

4. The Self - Affirmation of the German University

و طرح صوری مقولاتِ آگزیستانسیالِ محتواییِ قطعی پیدا می‌کند»
(Löwith 1988: 125).

لویت و معنای تاریخ

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

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

1. the same

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

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

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

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

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

1. reification

2. externalization

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

ماکس وبر و کارل مارکس

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

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

در ابتدا با ملاحظه ظاهراً پیش‌افتاده‌ای آغاز می‌کنیم. توجه به این نکته

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

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

۱. junkers: اشراف زمیندار پروسی. - م.

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

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

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

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