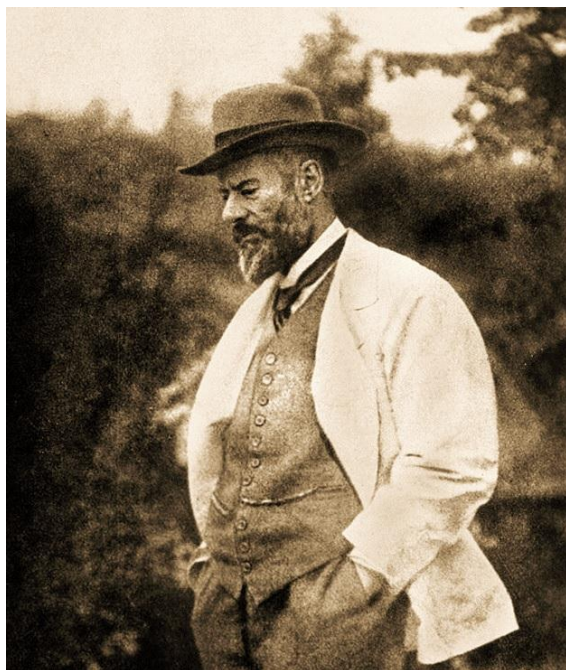


چهره‌های مارکسیسم و پری

میشل لووی



ترجمه‌ی مبین رحیمی



مرلوپونتی در کتاب *ماجرای دیالکتیک* (۱۹۵۵) مفهوم «مارکسیسم وبری» را به‌منظور معرفی متفکران مارکسیسم غربی ابداع کرد؛ به‌ویژه منظور وی جورج لوکاچ و برخی از پیروانش بودند که به شکل نظام‌مندی ایده‌های کلیدی مشخصی از ماکس وبر را به کار می‌بردند. از جهات بسیاری صورت‌بندی چنین مفهومی، بسیار متناقض به‌نظر می‌رسد: آیا مارکس و وبر نماینده‌ی دو نظام فکری منحصربه‌فرد مانع‌الجمع و متناقض نیستند؟ آیا نظریه‌های علمی آن‌ها به‌شدت متعارض نیستند؟

در هر صورت چنین پارادوکسی -برای چندین سال- دیدگاه غالب در دانشگاه‌ها بوده است. مطمئناً کارهای تالکوت پارسونز با ارائه‌ی خوانشی نئوپوزیتیویستی (و ضد مارکسیستی) از وبر، به نقش بستن چنین تصویر متناقضی کمک کرده است. به‌ویژه اصطلاح «قفس آهنین»: این نکته به ترجمه‌ی نادرست تالکوت پارسونز از تعبیر آلمانی (stahlhartes Gehäuse) مربوط می‌شود، که بایستی به عنوان یک «کوپه‌ی سخت همچون فولاد» ترجمه کرد. استعاره‌ی قفس آهنین وبر، نوعی تمثیل برای تمدن سرمایه‌دارانه‌ی صنعتی مدرن است، نه فرایند بوروکراتیزاسیون که اغلب چنین برداشت می‌شود.^۱ از همه مهم‌تر یک سوءتعبیر دیرینه، کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری* را به یک اثر جدلی «معنویت‌گرا» علیه ماتریالیسم تاریخی میدل ساخته است. در حالی که هدف راستین این اثر کاملاً متفاوت بود: آشکارکردن قرابت انتخابی میان کالونیسیم و سرمایه‌داری. این تنها در یک یا دو پاراگراف کتاب است -مربوط می‌شود به بنجامین فرانکلین و خاستگاه روح سرمایه‌داری در ایالات متحده‌ی آمریکا- که وبر از این نگاره‌ی کلی منحرف می‌شود، یعنی: قرابت انتخابی میان اشکال مذهبی و اقتصادی به منظور ارائه‌ی تقدم تاریخی عامل مذهبی، علیه «نوع عامیانه‌ی مارکسیسم» [۱]

اگر «مارکسیست‌های وبری» و معدود کارهای پیشگامی همچون مقالات کارل لوویت را کنار بگذاریم؛ عمده‌تاً در طی همین چند سال گذشته است که با تمرکز بر تقارب‌های بی‌شماری میان این دو متفکر، رویکرد متفاوتی با به عرصه گذاشته است. [۲] این بدین معنی نیست که تضادهایی ذاتی -حتی بنیادینی- بین نویسندگان کتاب *اقتصاد و جامعه* (وبر) و *سرمایه* (مارکس) وجود ندارد: تا حدود زیادی تفاوت‌هایی ذاتی

(نئوکانتی علیه نئوهگلیانیسم) و سیاسی (ناسیونالیسم در برابر سوسیالیسم) صورت بخشی تفاسیر آن‌ها درباره‌ی امپریالیسم، سرمایه‌داری، قدرت و طبقه‌ی اجتماعی است. اما همچنین چندین عاملِ تقارن و مهم‌تر از همه چندین استدلالِ تحلیلی وجود دارند - اگر چه این همان نیستند - که می‌توانند به‌مثابه مکملِ تام یکدیگر در نظر گرفته شوند. مارکسیسم بین‌الملل دوم - خواه ارتدکس یا رویزیونیسم، خواه آلمانی یا روسی - ماکس وبر را کاملاً نادیده می‌انگاشت. به‌گونه‌ای متناقض - یا منطقی - متفکرانِ همدل با جنبش کمونیستی، نخستین کسانی هستند که علاقه‌ی بسیار زیادی به نوشته‌های او نشان می‌دهند. می‌توان جورج لوکاچ را نخستین مارکسیستی دانست که ماکس وبر را جدی می‌گیرد و الهام‌های بسیاری از ایده‌های او بیرون می‌کشد. مرلوپونتی اشتباه نمی‌کند هنگامی که کتابِ *تاریخ و آگاهی طبقاتی* (۱۹۲۳) را به‌مثابه آغازگرِ جریان «مارکسیسمِ وبری» بر می‌گزیند. متاسفانه او برای مشخص کردنِ شیوه‌ی وادار بودنِ دقیق‌ترِ لوکاچ به جامعه‌شناسِ هایدلبرگ، عوامل معدودی را بیان می‌کند. [۳] سیمای «مارکسیسمِ وبری» - همانگونه که یک مارکسیسمِ فرویدی و یک مارکسیسمِ هگلی وجود دارند - یک برانگیختگیِ خردمندانه‌ی مولد است، مشروط بر اینکه به عنوان یک ترکیبِ انتخابی از هر دو روش دریافت نشود؛ بلکه در عوض بایستی به‌مثابه استفاده برای بهره‌مند شدن از نگرشی فهم شود که اساساً ملهم از مارکس، و بن‌مایه‌ها و مقولاتِ مشخصی از ماکس وبر است.

مسئله اینجا معطوف به «تأثیر» وبر بر اندیشمندانِ مارکسیست نیست، بلکه معطوف به شیوه‌ای است که این اندیشمندان قادر به تصاحبِ مفاهیمِ وبریِ خودشان به‌مثابه ابزارِ تحلیلیِ مکمل برای دیالکتیکِ مارکسیستی بودند؛ آن‌هم در راستای توسعه‌ی یک نقدِ عمیق‌تر و (حتی) رادیکال‌تر از سرمایه‌داری. از این‌نظر مفهوم مارکسیسمِ وبری هم از اهمیت علمی و هم از اهمیت سیاسی برخوردار است.

جورج لوکاچ برای سال‌های اندکی (۱۹۱۵-۱۹۱۳) در حلقه‌ی دوستانی که یکشنبه‌ی هر هفته در خانه‌ی ماکس وبر و ماریان وبر در هایدلبرگ یکدیگر را ملاقات می‌کردند حضور داشت. پیوندِ دوستی و احترامِ متقابل بین دو متفکر آنچنان شکل گرفت به‌گونه‌ای که پس از سال ۱۹۱۸ هنگامی که فیلسوفِ مجارستانی مارکسیست شد این پیوند همچنان پا برجا بود. مکاتباتِ آن‌ها تا سال ۱۹۲۰ تداوم یافت. [۴] مطمئناً این

پیوند شخصی و فکری یکی از دلایلی (اما نه تنها دلیل) است که باعث می‌شود برخی از ایده‌ها و مفهومی‌های مشخص و کلیدی وِبر در نوشته‌های مارکسیستی آغازین لوکاچ، چنین جایگاه استراتژیکی را به خود اختصاص دهند.

فصل اصلی کتاب *تاریخ و آگاهی طبقاتی* با تمرکز بر تحلیل شی‌ءوارگی، در واقع تا حدود زیادی یک هم‌نهاد بدیع و قدرتمند از نظریه‌ی مارکسی‌بت‌وارگی کالا و نظریه‌ی وِبری عقلانی‌سازی است. لوکاچ به‌واسطه‌ی تلفیق مقوله‌ی وِبری عقلانیت‌صوری - مشخصه‌ی آن انتزاع و کمیت‌سازی - با مقوله‌های مارکسی‌کار انتزاعی و ارزش‌مبادله؛ پروپلماتیک جامعه‌شناس آلمانی را به زبان نظری (و سیاسی) مارکسیسم بازصورت بندی می‌کند. از سویی دیگر، لوکاچ با گسترش تحلیل مارکسی‌فرم-کالا و بت‌وارگی آن به دیگر حوزه‌های فرهنگ و جامعه، مستقیماً از تحلیل وِبر -تحلیل فرایندی که طی آن زندگی مدرن توسط روح محاسباتی عقلانی سرمایه‌داری شکل گرفته‌است- الهام می‌گیرد. [۵]

رادیکالیزه‌شدن ضدسرمایه‌داری تحلیل «به‌لحاظ هنجاری بی‌طرف» -یا دست‌کم دو گرایشی- وِبری، به‌ویژه در بازتفسیر لوکاچی از کتاب اخلاق پروتستانی برجسته است. قبل از هر چیز، به اندازه‌ی کافی شگفت‌آور -و برخلاف بیشتر منتقدان مارکسیست این اثر- لوکاچ به‌هیچ‌وجه به مشاجره‌های «ماتریالیستی» پیرامون خاستگاه سرمایه‌داری علاقه‌ای نشان نمی‌دهد: «به‌منظور فهم واقعیت‌ها، این‌که کسی با تفسیر علی وِبر موافقت کند یا نه، اصلاً مهم نیست.» در عوض آنچه برای او با اهمیت به نظر می‌رسد معنای تَز وِبری است برای ارزیابی انتقادی شی‌ءوارگی سرمایه‌داری: «پیوند کالوینیستی ... میان اخلاق آزمایشی (ریاضت این جهانی) و استعلایی بودن کامل قدرت های عینی -که جهان را به‌پیش می‌رانند و محتوای سرنوشت انسانی را شکل می‌بخشند- در شکلی اسطوره‌ای اما ناب، ساختار بورژوازی آگاهی شی‌ءواره‌شده (چیز در خود) را بازنمایی می‌کنند.» در یک پاورقی لوکاچ صریحاً خودش را به نوشته‌های وِبر ارجاع می‌دهد و همچنین به قطعه‌ای از انگلس اشاره می‌کند که در آن وابستگی متقابل میان کالوینیسم و سرمایه‌داری مطرح شده است. [۶]

گفتنی است که لوکاچ نخستین مارکسیست در به‌کارگیری -آیا باید گفت «انحراف»؟- استدلال کتاب اخلاق پروتستانی در خدمت نکوهش شدید منطق بیگانه شده و سرد سرمایه‌داری نبود. ارنست بلوخ هم که مشارکت‌کننده‌ی فعالی در حلقه‌ی ماکس وبر در هایدلبرگ بود، دو سال پیش از نوشته شدن تاریخ و آگاهی طبقاتی، در کتابش *توماس موتسر به مثابه متأله انقلاب (۱۹۲۱)* بر نقش ریاضت این جهانی در انباشت سرمایه تاکید می‌کند. وی در یک فصل به‌نام کالوین و ایدئولوژی پول، به کالوینیسم این واقعیت را نسبت می‌دهد که «تکلیف به پس‌انداز به رونق تحمیل شده است، [این الزام] به مثابه یک کمیت خودکفا و انتزاعی تصور می‌شود که فی‌نفسه مستلزم رشد است.» بنابراین به لطف اخلاق پروتستانی «همان‌گونه که ماکس وبر به گونه‌ای درخشان نشان داده است: اقتصاد در حال ظهور سرمایه‌داری، خودش را از ندای وجدان مسیحیت اولیه و همچنین از هر آنچه که در ایدئولوژی قرون وسطی در رابطه با مسیحیت باقی مانده بود کاملاً آزاد، جدا و رها ساخت.» [۷]

به‌زعم لوکاچ با توسعه‌ی سرمایه‌داری، شی‌وارگی همه‌ی صورت‌های زندگی اجتماعی را تسخیر می‌کند: فرایندی که با دولت، حکومت، عدالت و قانون شروع می‌شود. این همگن‌سازی به‌واسطه‌ی «همه‌ی مورخان صاحب‌نظر سرمایه‌داری مدرن» مشاهده شده است. این متفکران پُربصیرت چه کسانی هستند؟ تنها موردی که لوکاچ ذکر می‌کند -و بی‌گمان تصادفی نیست- ماکس وبر است. او چندین متن را از وبر نقل قول می‌کند، در میان آن‌ها این قطعه از کتاب *اقتصاد و جامعه* را هم: «بنگاه اقتصادی سرمایه‌داری مدرن، از همه مهم‌تر ذاتاً استوار بر انباشت است. سرمایه‌داری به منظور بقایش مستلزم حقانیتی است که عملکرد آن می‌تواند -دست‌کم در قاعده- محاسبه‌ی عقلانی بر اساس قوانین سخت عمومی باشد؛ همچون کسی که کار قابل پیش‌بینی انجام شده توسط یک ماشین را محاسبه می‌کند.» لوکاچ همچنین به واسطه‌ی اصطلاحات وبری است که نظام بوروکراتیک را تحلیل می‌کند. اما توصیف‌های نسبتاً «بی‌طرفانه‌ی» جامعه‌شناس آلمانی را در خدمت نقد شدیدی از مشخصه‌ی غیرانسانی و شی‌واره‌شده‌ی این عقلانیت کاملاً صوری اداری به کار می‌گیرد؛ عقلانیتی که «به گونه‌ی فزاینده‌ای به تحقیر ماهیت کیفی مادی چیزها می‌پردازد.» [۸]

لوکاچ، علاوه بر پروبولماتیکِ عقلانی‌سازیِ (مدرن/سرمایه‌داری)، همچنین مفهوم وِبریِ «گونه‌ی آرمانی» و امکانِ عینی را به‌منظور بناکردن نظریه‌ی «آگاهی طبقاتی منسوب» به پرولتاریایی‌اش وام می‌گیرد. حرکتی که لحظه‌ی نئوکانتیِ مشخصی را در تقابل با زمینه‌ی هگلیِ گسترده‌ی کتاب پیش می‌نهد. اما در این مورد این وام‌گیری کاملاً «ابتکاری» است: تا آن جایی که به‌محتوا مربوط می‌شود مشخص است فرضیه‌ی آگاهی پرولتاریایی که واجد امکانِ عینیِ کنارزدنِ حجابِ شی‌ءوارگی و سرنگونیِ سرمایه‌داری است، قطب‌های مجزایی از اعتقاداتِ سیاسی و ایده‌های اجتماعیِ وِبر هستند. [۹]

بیست‌وپنج سال بعد لوکاچ با کنار گذاشتن مارکسیسمِ «ذهنیت‌گرا»ی دوران جوانی‌اش به خاطر دیامات (ماتریالیسمِ دیالکتیکی) «ارتدوکس» ترِ شوروی، به وِبر تنها به عنوان یکی از نمایندگان متعدد جریانِ روشن‌فکری -از شلینگ به هیتلر- می‌نگرد که منجر به «ویرانیِ عقل» در فرهنگِ مدرنِ آلمان می‌شود. بی‌گمان او هنوز می‌تواند در نوشته‌های وِبر «جدلی سرزنده و برحق علیه خردستیزیِ عامیانه که در آن زمان غالب بود» پیدا کند، با وجود این، اصرار دارد که این با «غیرعقلانی بودن جوهرِ اصلی روش و جهان‌نگریِ وِبر» مغایرتی ندارد. این فقط بعدترها بود که لوکاچ در گفتگویش با ولفگانگ آبندروت (۱۹۶۶) بارِ دیگر بدهیِ فکریِ خودش را به «استادِ هایدلبرگ» اعتراف می‌کند: «امروز من پشیمان نیستم که نخستین آموزه‌هایم در علوم اجتماعی را از زیمل و ماکس وِبر و نه از کائوتسکی فرا گرفتم ... این یک پیشامدِ امیدبخش برای پیشرفتِ خودِ من بود.» [۱۰]

کثیری از مارکسیست‌های وِبریِ دیگری هستند -که به مقدار کمتر یا بیشتری- از لوکاچ و مفهوم شی‌ءوارگی‌اش تأثیر پذیرفته‌اند. این امر به‌ویژه برای مکتب فرانکفورت بیشتر صدق می‌کند.

جالب این‌که در اثرِ بزرگِ فلسفیِ فرانکفورتی -یعنی کتابِ دیالکتیکِ روشنگریِ (۱۹۴۴) آدورنو و هورکهایمر- حتی برای یک‌بار هم نامِ ماکس وِبر به چشم نمی‌خورد. با این همه، بینشِ آن‌ها نسبت به تاریخ به‌طرزِ قابلِ چشمگیریِ مُلهم از چشم‌اندازِ وِبری است. آن‌ها نیز همچون وِبر، تکاملِ تاریخیِ تمدنِ غربی را به‌مثابه فرایندِ هزار ساله‌ی عقلانی‌سازی و افسون‌زداییِ جهانِ فهم می‌کنند که جهانِ بورکراتیک و صنعتیِ مدرن

از پی‌آمدهای آن است. عقلانیتی که بر جهان کالا، صنعت فرهنگی و جامعه‌ی مدیریتی استیلا می‌یابد، کاملاً صوری و ابزاری است؛ بی‌اعتنا به اهداف و غایت‌مندی عمل.

تمایز میان عقلانیت ذاتی و ابزاری که چنین جایگاه مهمی را در نظریه‌ی اجتماعی مکتب فرانکفورت به خود اختصاص می‌دهد، تا حدود زیادی بازسورت‌بندی پروبلماتیک وبری است. نه تنها در دیالکتیک روشنگری، بلکه در دیگر اثر تقریباً نوشته‌شده در همان دوره - یعنی کتاب *خسوف خرد* (۱۹۴۷) - هورکهایمر با مقایسه‌ی مفهوم خرد ذهنی و عینی خودش با عقلانیت کارکردی و ذاتی بسط‌داده شده توسط ماکس وبر و مکتب‌اش (به‌خصوص مانهایم در کتابش *انسان و جامعه* ۱۹۴۰) این تبارشناسی را تصدیق می‌کند. به تعبیر هورکهایمر خرد ذهنی و ابزاری خودش را به دانش نحوه‌ی محاسبه‌ی احتمالات، و در نهایت هماهنگ کردن وسایل مناسب برای یک هدف مشخص محدود می‌کند. نظر به اینکه در خرد ذاتی یا عینی (از افلاطون تا هگل)؛ اهداف منوط به ایده‌ی برترین فضیلت و در مسیر رسیدن به واپسین غایت هستند. [۱۱]

در سال ۱۹۷۷ در گفتگویی بی‌نظیر میان هابرماس و مارکوزه، پای پرشش از خاستگاه مفهوم عقلانیت ابزاری به میان می‌آید. اگرچه هابرماس خاستگاه این اصطلاح را به هورکهایمر نسبت می‌دهد، اما مارکوزه، ماکس وبر را منبع نخستین معرفی می‌کند [۱۲]. درحقیقت هر دو همزمان هم درست می‌گویند و هم نادرست. ماکس وبر علاوه بر عقلانیت مادی و صوری، مفهوم عقلانیت هدفمند و عقلانیت ارزشی را نیز به کار می‌گیرد. تمایز میان عقلانیت ابزاری و ذاتی متعلق به کتاب مانهایم است. در نهایت مفهوم عقلانیت ابزاری برای نخستین بار با مکتب فرانکفورت (به‌ویژه در کتاب *دیالکتیک روشنگری*) نمایان می‌شود. استمرار این مفهوم آشکار است، اما در طی این سه مرحله است که این مفهوم به‌طور فزاینده‌ای معنای انتقادی‌اش را کسب می‌کند.

مشخصه‌ی بدبینانه‌ی جامعه‌ی مدرن که در دیالکتیک روشنگری مطرح شده است، عمدتاً ملهم از ماکس وبر است با این تفاوت که چشم‌انداز فرانکفورتی رادیکال‌تر، و بر یک چشم‌انداز مارکسیستی (لوکاچی) بنا شده است. در حالی که وبر در تلاش برای تحقق ثبت «بی‌طرفانه» و «عینی» - یا دست‌کم به خود قبولاندن - واقعیت‌ها است، آدورنو و هورکهایمر بی‌چون‌وچرا شی‌وارگی تولیدشده به‌واسطه‌ی خرد محاسبه‌گر را محکوم می‌کنند؛ خردی که هر چیزی را به یک کمیت انتزاعی تقلیل می‌دهد، و نه تنها

خدایان و ارواح جادویی بلکه همچنین ارزش‌های کیفی را نابود می‌کند. اصل شمارش، تمام حوزه‌های زندگی اجتماعی را تک‌ساحتی می‌کند: «معادلات حاکم بر عدالت بورژوازی، همان معادلات حاکم بر مبادله‌ی کالا هستند.» عقلانیت به منظور تبدیل شدن به یک ابزار ساده در خدمت سلطه، از نیروی انتقادی دست بر می‌دارد: «خرد، چیزی بیش از یاریگر سازوبرگ اقتصادی که هر چیزی را در بر می‌گیرد نیست. خرد به‌مثابه یک ابزار جهان‌گستر آن‌گونه عمل می‌کند که برای تولید ابزارهای دیگر سودمند باشد. سخت‌عقلانی، به همان اندازه خطرناک، که تمام دستکاری‌های تولید مادی دقیقاً محاسبه می‌شوند.» در پناه سرمایه، عقلانیت به این تمایل دارد که خود را به متضادش، یعنی اسطوره مبدل کند: «با گسترش اقتصاد تجاری بورژوازی، افق غم‌انگیز اسطوره، به‌واسطه‌ی خورشید خرد محاسباتی می‌درخشد؛ خورشیدی که پرتو یخ‌زده‌ی آن بذری بربریت را به‌عمل می‌آورد.» این قطعه نمادین است چرا که کلاسیک‌ترین ایماژهای عصر روشنگری - نور، خورشید، عقل، رویش - را به سایه‌ی تهدیدآمیز فاجعه پیوند می‌زند. [۱۳]

این قسم از انتقاد، به فراسوی دودلی‌های وِبر گام بر می‌دارد، اما برخی از دقایق مشخص کلیدی کار وِبر - اصرار بر مشخصه‌ی صوری عقلانیت مدرن، تحلیل نگون‌بختی آرمان‌های عقلانی/راهی‌بخش مدرنیته به درون یک نظام بوروکراتیک، ترس از این که که ممکن است این امر دوباره به بردگی زمان مصر؛ به یک «قفس آهنین» یا یک «تجرب‌مکانیکی» منجر شود - به نظر می‌رسد از دیالکتیک روشنگری فرانکفورتی پیشی می‌گیرند.

آن چیزی که آدورنو و هورکهایمر را به‌تمامی از نویسنده‌ی کتاب *اقتصاد و جامعه* متمایز می‌کند، اول از همه پیش‌پنداره‌ی انسان‌گرایی و سوسیالیستی آن‌ها است؛ رویگردانی‌شان از سرمایه‌داری و بوروکراسی به‌مثابه صورتی واجب و ناگزیر از مدرنیته (به گفته‌ی وِبر «سرنوشت» ناگزیر) و نگرستن به یوتوپیای جامعه‌ای ره‌اشده از سلطه و شی‌ءوارگی است. این دقیقاً همان سوپه‌ی مارکسیستی تفکر آن‌ها است، و دیدگاهی که از منظر آن استدلال‌های وِبر را بازتفسیر، و به‌نفع یک بینش انقلابی و انتقادی رهنمون می‌کنند. آن‌ها که بیشتر هِگلی هستند تا وِبری (در نهایت ماکس وِبر کماکان

یک نفوکانتی است) علاوه بر ابزارها، توجه‌شان معطوف به عقلانیتِ «عینی»، ذاتی، و انضمامی مرتبط با اهدافِ عملی است. آدورنو و هورکهایمر همچنین وبر را به‌خاطرِ خردستیزیِ عملی، به‌خاطرِ کنار آمدنش با سنتِ عقل‌گرایِ (عینی) کلاسیک، و چشم‌پوشی‌اش از علوم یا فلسفه‌ی عقلانی که قادر به تعریفِ اهدافِ جامعه‌ی بشری است، نقد می‌کنند. [۱۵]

در میان دیگر متفکرانِ مکتبِ فرانکفورت کسی که دارای بیشترین اشتراکات با مارکسیسمِ وبری است احتمالاً هربرت مارکوزه باشد. مارکوزه از پیش در سال ۱۹۳۴ به‌تحلیلِ وبری از عقلانیتِ سرمایه‌داری - به‌مثابه‌ی محاسبه‌ی سود و زیان - به‌منظور آشکار کردن محدودیت‌های نسبتِ (مالکیتِ) لیبرالی اشاره می‌کند: خصوصی‌سازی خرد، ساختار کلیت اجتماعی و اقتصادی را هم در سطحِ اقتصادی (بحران) و هم سیاسی (رهبریِ کاریزماتیک) به نیروهای خردستیز وا می‌نهد. مارکوزه در سال ۱۹۴۱ در مقاله‌ای که برتریِ خاصی بر دیالکتیکِ روشنگری دارد، به‌منظور توضیح این‌که «مشخصه‌های عینی و غیرشخصیِ عقلانیتِ تکنولوژیکی، کرامتِ جهانشمولِ خرد را ارزانی گروه‌های بورورکراتیک می‌دارد» به ماکس وبر ارجاع می‌دهد. عقلانیتِ فردی که در خاستگاهِ خود یک نیروی انتقادی و متعارض است، خودش را به عقلانیتِ رقابتی تبدیل می‌کند و به «انقیادِ همگون‌کننده‌ای برای کلیه‌ی سازوگرهای حاملی که خودش ایجاد کرده است» منتهی می‌شود. [۱۶]

اگرچه مارکوزه به‌ندرت از وبر نام می‌برد اما این در کتاب *انسان‌تک‌ساختی* (۱۹۴۳) است که موضوعاتِ الهام‌گرفته شده از وبر مطرح می‌شوند. به تعبیر مارکوزه، تکنولوژی به ابزارِ عظیمِ شیء‌وارگی تبدیل شده‌است. موقعیت اجتماعیِ فرد تنها به واسطه‌ی قوانینِ عینی متعین نمی‌شود، بلکه این قوانین به‌مثابه‌ی جلوه‌های محاسبه‌پذیرِ عقلانیتِ (علمی) نمایان می‌شوند. صوری‌سازی، عملیاتی‌کردن و کاربردی‌کردن به واسطه‌ی تکنولوژی و تولید سرمایه‌دارانه، به جامعه منتقل شده است. بنابراین این ابزاری برای سلطه‌ی انسان بر انسان از طریقِ سلطه بر طبیعت می‌شود: «دامِ سلطه به دام خودِ خرد تبدیل می‌شود.» به عبارتی دیگر: در تمدنِ صنعتیِ پیشرفته «افقِ ابزارگراییِ خرد بر روی یک جامعه‌ی عقلانیِ توتالیتیر گشوده می‌شود» و لوگوسِ تکنیک به لوگوسِ بردگی مبدل می‌شود. [۱۷]

رابطه‌ی ضمنی کتاب انسان تک‌ساحتی با تحلیل وبری از عقلانیت، در مشارکت مارکوزه در کنفرانس پانزدهم جامعه‌شناسان آلمانی که در سال ۱۹۴۶ به ماکس وبر اختصاص داده شده بود آشکار می‌شود. در تلاش برای ترسیم یک ترازنامه‌ی عمومی از نظریه‌ی وبری عقلانیت، مارکوزه در عین تأکید بر محدودیت‌های این نظریه، همزمان به بصیرت‌هایش نیز ادای احترام می‌کند: با تعریف عقلانیت سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی صوری، ابزاری، انتزاعی - بر مبنای محاسبات عددی و مبتنی بر تقلیل کیفیت به کمیت - وبر این امکان را به ما می‌دهد تا دریابیم چرا چنین عقلانیتی به سلطه‌ی شی‌ءوارگی یک سازوبرگ بوروکراتیک منتهی می‌شود. بوروکراسی رسماً سلطه‌ی خرد است؛ به بیانی دیگر شی‌ءوارگی خرد، شی‌ءوارگی به‌مثابه خرد، حداعلا‌ی شی‌ءوارگی: اگرچه وبر پذیرای بوروکراسی به‌مثابه‌ی یک سرنوشت غیرقابل تغییر (دقیقه‌ای تدافعی در کارش) می‌شود، اما تعبیرش از عقلانیت بوروکراتیک/سرمایه‌دارانه، تعبیری انتقادی علیه شی‌ءوارگی است. وبر آن قدر عمر نکرد تا نظاره‌گر همه‌ی پیامدهای عقلانیت بوروکراتیک باشد، اما او «با وضوح درخشانی» با پیش‌بینی‌اش از یک بردگی نوین همانند دولت مصر باستان، این خطر را «پیش‌بینی کرد.» او همچنین با توجه به فضیلت خرد خودش، گرایش سازوبرگ اجرایی بوروکراتیک عقلانی به تسلیم شدن به یک اقتدار والاتر غیرعقلانی را دریافت. [۱۸]

من برای فهم «قربان انتخابی» در میان برخی از چهره‌های اصلی مارکسیسم وبری و وبر فرضیه‌ی زیر را مطرح می‌کنم: اگر لوکاچ و مکتب فرانکفورت تا حدود زیادی توانستند وام‌دار نظریه‌ی وبری عقلانیت مدرن باشند، به این دلیل بود که آن‌ها در بدبینی فرهنگی با ماکس وبر سهیم بودند؛ بدبینی‌ای که ریشه در اعتراض الهام‌بخش رمانتیک علیه تمدن صنعتی/ سرمایه‌داری دارد: نقدی از مدرنیته که بر اساس ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی پیش‌سرمایه‌داری صورت می‌پذیرد. یکی از وجوه اصلی این جهان‌نگری رمانتیک، صریحاً، هراس از عملیاتی‌کردن زندگی اجتماعی و نقد خرد عقلانی و محاسبه‌گر است که همه‌ی ارزش‌های کیفی را به شمارش تقلیل می‌دهد. [۱۹]

اکنون این مضمون دقیقاً همان لحظه‌ای از تحلیل وبری عقلانیت مدرن است که مستقیماً از جانب مارکسیت‌های وبری در نظریه‌ی انتقادی‌شان - و به‌طور خاص در

ارزیابی انتقادی‌شان از عقلانیتِ ابزاری و شی‌وارگی - به کار گرفته می‌شود. با این همه باید اضافه کرد که این سویه‌ی رمانتیک در نوشته‌های وبر، با تسلیم‌شدن (حماسی)‌اش در برابر پذیرشِ مدرنیته به‌مثابه‌ی سرنوشت، و در آثار مارکسیست‌های وبری، به واسطه‌ی وفاداری (انتقادی)‌شان به روشنگری، تا حدود زیادی کمرنگ می‌شود.

این قرابتِ رمانتیک میان وبر و برخی اندیشمندان مارکسیست، برای تکوین مارکسیسمِ وبری سرنوشت‌ساز است. با این حال اگر همچون برخی منتقدانِ مکتب فرانکفورت چنین نتیجه گرفته شود که آدورنو و هورکه‌ایمر در «احساسِ سقوط در قشرِ خاصی از جامعه - طبقه‌ی متوسطِ روبه‌بالای تحصیل‌کرده یا مخصوصاً «ماندارین‌ها» - و احساسِ نوستالژی برای فرهنگِ سنتیِ آلمانی» با ماکس وبر سهیم هستند اشتباه خواهد بود. [۲۰] نظریه‌پردازان انتقادیِ فرانکفورتی، برخلاف ماندارین‌ها و ماکس وبر، از بازگشت به گذشته‌ی آلمانِ پیشامدرن و مصالحه‌ی اجباری با مدرنیته‌ی سرمایه‌داری بوروکراتیک کاملاً امتناع می‌کنند. تفکر آن‌ها از آغاز تا به‌انتهای پروژه‌ی یوتوپایی آینده‌ی رهایی‌یافته مُلهم بود.

لحظه‌ی رمانتیک تقریباً از کارِ متأخرترین نماینده‌ی مکتب فرانکفورت - یورگن هابرماس - غایب است؛ کسی که فلسفه‌ی اجتماعی‌اش ضرورتاً تحققِ وعده‌های روشنگری را نشانه می‌رود. معلوم است که هابرماس وارثِ پروبلماتیکِ مارکسیسمِ وبری است، اما تمام تکامل فکریِ او تلاشی برای فرا رفتن از این چارچوب نظری-سیاسی است.

هابرماس قدمِ نخست را در مقاله‌ی مشهورش تکنولوژی و علم به‌مثابه‌ی ایدئولوژی (۱۹۶۸) برمی‌دارد؛ جایی که او نقطه‌ی شروعِ خود را نقدِ وبریِ مارکوزه از عقلانیت علمی و تکنولوژیکی قرار می‌دهد؛ عقلانیت به‌مثابه خرد ابزاری که به نوعِ جدیدی از توتالیتاریسم منتهی می‌شود. هابرماس با نپذیرفتن ایده‌ی مارکوزه که می‌تواند جایگزینی برای پیشرفتِ علمی-تکنولوژیکی موجود باشد، تمایزِ خلاقانه‌ی خودش را میان «کار» به مثابه‌ی حوزه‌ی کنشِ عقلانیِ هدفمند - از جمله زیرمجموعه‌های دولت و اقتصاد - و «تعامل» به‌مثابه‌ی حوزه‌ی کنشِ ارتباطی - زیست‌جهانِ فرهنگی و اجتماعی - مطرح می‌کند. ایدئولوژیِ تکنوکراتیک نباید تحت عنوان تکنولوژی «متفاوت» مورد انتقاد قرار بگیرد (کاری که مارکوزه می‌کند) بلکه بایستی به این دلیل

نقد شود که در آگاهی انسان تفاوت میان کنش عقلانی هدفمند و تعامل ارتباطی را از میان برمی‌دارد و به علاقه‌ی همگانی رهایی بشر، به یک ارتباط رها از سلطه آسیب می‌رساند. [۲۱]

آیا مسائل اقتصادی به‌مثابه موضوع گفتگوی‌های عمومی رهاشده و تصمیم‌گیری دموکراتیک- بایستی تحت کنترل زیست‌جهان باشند؟ به‌نظر می‌رسد این پرسش کلیدی (در واقع هسته‌ی عقلانی سوسیالیسم) در کتاب *بحران مشروعیت* (۱۹۷۳) هابرماس - احتمالاً اثری که بیشتر از همه به «مارکسیسم وبری» نزدیک است- پاسخ مثبتی دریافت می‌کند، آنجا که او به وضوح می‌گوید: «مشارکت واقعی شهروندان در فرایند شکل‌گیری اراده-فورماسیون سیاسی؛ به عبارتی دیگر دموکراسی حقیقی، تضاد میان تولید مدیریتی اجتماعی‌شده از یک‌سو و تداوم مالکیت خصوصی و استفاده از مازاد از سویی دیگر را به عرصه‌ی آگاهی می‌کشاند. به‌منظور نگاه داشتن این تضاد از مضمون‌پردازی، نهایتاً مدیریت بایستی به اندازه‌ی کافی مستقل از مشروعیت بخشیدن به اراده-فورماسیون باشد.» هابرماس در یکی دیگر از قطعه‌های کلیدی بر تضاد میان پاسخی عقلانی به بحران تعادل زیست‌محیطی از یک‌سو و منطق کمی سرمایه‌داری از سویی دیگر تأکید می‌کند: «جوامع سرمایه‌داری بدون رها کردن اصل‌سازمانی خودشان -چرخش از بی‌برنامه‌گی- قادر به دنباله‌روی از الزام‌های محدودیت رشدشان نیستند. رشد سرمایه‌داری همچون طبیعت مستلزم برنامه‌ریزی تولید از منظر ارزش مصرفی است. با این همه توسعه‌ی نیروهای تولیدی بدون زیر پا گذاشتن منطق نظام، نمی‌تواند از تولید ارزش مبادله‌ای جدا شود.» کتاب با فراخوانی برای «شروع مبارزه علیه تثبیت نظام‌هایی مشابه با طبیعت بر بالای سر شهروندان» به پایان می‌رسد؛ عبارتی که ممکن است هم دلالت بر بازار سرمایه‌داری و هم سازوبرگ بورکراتیک داشته باشد. [۲۲]

در اثر بزرگ نظام‌مند هابرماس -نظریه‌ی کنش ارتباطی (۱۹۸۱)- رویکرد کاملاً متفاوتی می‌توان پیدا کرد که اساساً خود را از سنت مارکسیسم وبری جدا می‌کند. هابرماس نسبتاً با تواضع فقط مدعی «بازسازی» ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی و بازشناسی وبری از زمانه است. اما در حقیقت با ترکیب به‌کارگیری گسترده‌ای از دورکیم، پارسونز و لومان، نظریه‌ی جدید ایجاد کرده است. فرضیه‌ی اصلی همانی است

که قبلاً در مقالاتِ نخستین مطرح شده است: تمایز میان (۱) بازتولید مادی زیست جهان؛ با ضمانت نظام‌های کارکردی (اقتصادی و بوروکراتیک دولتی) که به میانجی رسانه‌ی پول و قدرت مدیریت می‌شوند، و (۲) بازتولید نمادین زیست‌جهان مبتنی بر فهم متقابل و اجماع -برای مثال در خانواده، انجمن‌های داوطلبانه و حوزه‌های عمومی- از طریق ابزار ارتباطی. [۲۳]

اما هابرماس بر خلاف دیدگاه‌های ارائه شده در کتاب *بحران مشروعیت*؛ اکنون بر این باور است که بوروکراتیزاسیون و اقتصاد پولی (سرمایه‌داری) مؤلفه‌های به‌هنگار مدرنیزاسیون هستند. او از مارکس به دلیل ناتوانی‌اش در «تشخیص ارزش تکاملی ذاتی ای که خرده‌نظام‌های تحت هدایت رسانه‌ها دارند» انتقاد می‌کند. اگر پولی‌سازی قدرت کار و عملکرد بوروکراتیزاسیون دولتی به پذیرش گسترده‌ای دست یافته‌اند به این دلیل است که «آن‌ها بهتر می‌توانند -به خاطر "عقلانیت" کارکردی‌شان- وظیفه‌ی بازتولید مادی زیست‌جهان را تحقق ببخشند.» با این همه تنها اگر و هنگامی که عقلانیت‌ابزاری مرزهای نظام را درنوردد و به حوزه‌های بازتولید نمادین نفوذ کند، تنها اگر و هنگامی که پول و قدرت به حوزه‌هایی که وابسته به فهم متقابل هستند وارد شوند، می‌توان از آسیب‌شناسی صحبت کرد؛ به بیانی دیگر آن زمان که الزام خرده‌نظام‌های خودمختار، زیست‌جهان ارتباطی را «مستعمره»ی خود کند. [۲۴]

تغییر بزرگ در رابطه با سنت مارکسیسم وبری آلمانی چندان به معنای نسبی پنداشتن سویه‌های طبقاتی یا الگوی تولید-هر دو قبلاً در دیالکتیک روشنگری مطرح شده‌اند- نیست؛ همان‌گونه که در زیر دو اصل اساسی آخرین فلسفه‌ی اجتماعی هابرماس آمده‌اند: (۱) این که دولت بوروکراتیک و اقتصاد بازار پولی بایستی به‌مثابه «عملکرد عقلانی» پذیرفته شوند، (۲) و اینکه الزام آن‌ها می‌تواند به حوزه‌های سیستمی خود محدود باشد بدون آن که لزوماً زیست‌جهان را «استعمار» کنند. جمله‌ی اول مارکس را از دور خارج می‌کند و جمله‌ی دوم وبری. و ترکیب این دو جمله چارچوب نظری نوینی را تشکیل می‌دهد که مفهوم «مارکسیسم وبری» برای آن نابسند می‌نماید.

آیا صحبت کردن از مارکسیسم وبری در فرانسه ممکن است؟ تا حدودی به نظر می‌رسد کتاب *ماجرای دیالکتیکِ مرلوپونتی* بهترین نمونه باشد. اما بایستی به این کتاب بیشتر به‌عنوان یک پروژه نگریست، تا یک هم‌نهاد به‌انجام رسیده.

در فصلی از کتاب -«بحرانِ تفهم»- که درباره‌ی ماکس وبر است می‌توان تلاش عمیق و خلاقانه‌ای را برای دنبال کردن سهم مشخص جامعه‌شناس آلمانی (ماکس وبر) پیدا کرد. مرلوپونتی همدلی خود با روش وبری را پنهان نمی‌کند؛ روشی که از آن به‌مثابه نگرشی مبنی بر فهم معتبری از ابهام، تنوع و چندبُعدی بودن واقعیت‌های تاریخی یاد می‌کند. همین روش است که به نویسنده‌ی *اخلاقِ پروتستانی* اجازه می‌دهد تا در خویشاوندی میان مذهب و اقتصاد؛ تبادل، درهم‌تنیدگی و واژگونی کشف کند: آنجا که نتیجه، به علتِ خودش و به‌ویژه به خویشاوندی انتخابی (ترجمه‌ی -کم و بیش تحت‌اللفظی- مرلوپونتی برای مفهوم کلیدی قرابتِ انتخابیِ وبر) برمی‌گردد.

اما علاقه‌ی او محدود به روش علمی نمی‌شود؛ او همچنین چیزی را محترم می‌شمارد که از آن تحت عنوان پدیدارشناسی وبری نام می‌برد؛ زیرا بر خلاف هگل این پدیدارشناسی به دانش مطلق منتهی نمی‌شود و در عین حال تصدیقی است بر این که «حقیقت همیشه در حاشیه‌ی ابهام باقی می‌ماند» و «آزادی نوع بشر و احتمالاتِ تاریخ» را در نظر می‌گیرد. با این همه تا آنجا که به سیاست در نگاهِ وبر مربوط می‌شود مرلوپونتی موضعی بسیار انتقادی اتخاذ می‌کند: از نظر او این ذهنِ عالی (ماکس وبر) جنبش‌های انقلابی در آلمان پس از ۱۹۱۸ را به مثابه‌ی «بورژوازیِ ایالتیِ آلمانی» مورد داوری قرار می‌دهد. به بیان ریمون آرون تنها برتری «سیاستِ تفهیمی» وبر بر لیبرالیسم سنتی، از این قرار است که تفهم (وبری) آموخته است به خود شک بورزد.

بنا بر گفته‌ی مرلوپونتی «مطمئن‌ترین دستاوردِ وبر» را می‌توان در جملات زیر خلاصه می‌شود: «اگرچه تاریخ همچون یک رودخانه مسیری ندارد، اما معناهایی را در دل خود دارد. اگرچه به ما حقیقتی نمی‌آموزد، اما اشتباه برای اجتناب را یادمان می‌دهد. اگرچه نمی‌توان عمل را از یک فلسفه‌ی جزم‌اندیش استنباط کرد؛ اما بنا کردنِ یک سیاست بر تحلیل‌های یک سیاست‌مدار، چیز کم‌مایه‌ای نیست.» کم‌ترین چیزی که می‌توان راجع به این قیاس نامأنوس که در جملاتِ مشروطی صورت‌بندی شده است

گفت؛ این است که تسلسلِ منطقی میانِ مفروضاتِ (کاملاً جالب) و نتیجه‌گیریِ (بسیار بحث‌برانگیز) به هیچ‌وجه آشکار نیست. این نمونه‌ی ویژه‌ای است اگر که ما توجه داشته باشیم که در نظرِ مرلوپونتی، مفهومِ مبهمِ «سیاست‌مدار» به «کیفیت انسانیِ رهبرانی» اشاره دارد که «صادقانه به سازوبرگِ سیاسیِ زندگی می‌بخشند» و «شخصی‌ترین اعمالِ شان متعلق به همه» است. مرلوپونتی اگرچه از لنین و تروتسکی به عنوانِ نمونه‌ای از این کیفیتِ نادر نام می‌برد، اما این قسم از نظریه‌ی کنشِ سیاسی، بیشتر با ایده‌های وِبر دربارهِ ضرورتِ رهبریِ کاریزماتیک قرابت دارد، تا نظریه‌ی مارکسیستیِ مبارزه‌ی طبقاتی.

با این همه تمام استدلال اصلی کتاب این نیست: بدون شک سهمِ مرلوپونتی در کتاب *ماجراهای دیالکتیک*، تجدید حیاتِ تفکرِ مارکسیستی - با کمک وِبر - است. به همین دلیل او میان هر دو مفهوم‌سازی (مارکسی و وِبری) از تاریخ، یک ترازوی ترسیم می‌کند و به «مارکسیسمِ موشکافانه و برآیندبخش؛ نه تنها به عنوانِ فلسفه‌ی استفاده‌ی تاریخی، بلکه به مثابه‌ی بینشی که به همان اندازه‌ی (بینشِ وِبر) نظریه‌ی تفهیمِ تاریخی، تنوع و انتخابِ خلاقانه است» ادای احترام می‌کند. به بیانی دیگر - و این نتیجه‌گیریِ فصلِ نخست است - «این تنها با ارجاع به وِبر و مارکسیسمِ وِبری است که می‌توان ماجراهای دیالکتیکِ سی و پنج سال گذشته را فهم کرد».

«مارکسیسمِ وِبری؟». این تنها دقیقه‌ای از کتاب است که این مفهوم در آن نمایان می‌شود. این مفهوم دقیقاً به چه معناست؟ متفکرانِ نماینده‌ی این گزینه‌ی نظری چه کسانی هستند؟ در اصل پاسخ به این پرسش را باید در فصل بعد - مارکسیسمِ غربی - پیدا کرد. اما تنها موردی که ذکر و مورد تحلیل واقع شده است کتابِ *تاریخ و آگاهی طبقاتی* جورج لوکاج است. به نظر می‌رسد مرلوپونتی - مثلِ بیشترِ روشنفکرانِ فرانسه در آن زمان - مکتبِ فرانکفورت و پیوندش را با میراثِ وِبری نادیده می‌انگارد.

به گفته‌ی مرلوپونتی «مارکسیسمِ لوکاج یک فلسفه‌ی یکپارچه و غیر جزمی» است. در حالی که وِبر همچنان اسیرِ ایده‌ی یک حقیقتِ بلاشروط یا چشم‌اندازِ باقی می‌ماند، لوکاج با دیالکتیکِ سوژه و ابژه‌اش، به واسطه‌ی تصدیقِ نامحدود بودنِ تاریخ تنها همچون ابزارِ اثبات‌ها و اشتباهاتِ ما، استادش را کنار می‌زند. سهمِ سرنوشت‌سازِ لوکاج - با برانگیختنِ نكوهش‌های ارتدکسیِ شوروی (نظراتِ خصمانه‌ی پراودا در سال ۱۹۲۴) -

«مارکسیسمی بود که بدون ایجادِ پدیداری فرعی در آن سویه‌های ذهنی را با تاریخ درهم آمیخت.»

مارکسیسم لوکاچی تا چه اندازه می‌تواند واجد شرایطِ مشخصه‌های وبری باشد؟ فصل دوم درخشانِ کتابِ *ماجراهای دیالکتیک* ناتوان از پاسخ دادن به این پرسش است. نویسنده (مثلِ بسیارِ دیگری) به ذکرِ این بسنده می‌کند که خاستگاهِ وبری مفهوم «امکانِ عینی» از جانبِ لوکاچ برای تعریفِ آگاهیِ طبقاتیِ پرولتاریا به کار گرفته می‌شود. او همچنین - به گونه‌ای بسیار مبهم - خاطر نشان می‌کند که «در اثرِ لوکاچ - همانگونه که نزدِ وبر چنین است - معرفت ریشه در هستی دارد؛ آنجا که غایتِ خود را نیز پیدا می‌کند.» شاید در سطحی که او «فلسفه‌ی استفهامیِ تاریخ» می‌نامد می‌توان عمیق‌ترین پیوند میانِ دو متفکر و کسی که خودِ مرلوپونتی را به «مارکسیسمِ وبری» پیوند می‌زند پیدا کرد: «وقتی می‌گوییم مارکسیسم به دنبالِ مکشوف ساختنِ معنایی در تاریخ است؛ نباید اینگونه برداشت شود که به دنبالِ اثباتِ جهت‌گیریِ مقاومت ناپذیری به سوی هدفِ مشخصی است. بلکه بایستی در رابطه با آنچه که در لحظه‌ی معینی اتفاق می‌افتد؛ آن را به‌مثابه سرشتِ غیرقابلِ منفکی در تاریخِ یک مسئله یا یک پرسش دریافت کرد که امکانِ آن وجود دارد به‌مثابه پیشرفت یا پسرفت؛ طبقه‌بندی، منسوب و موردِ ستایش واقع شود.» [۲۵]. جالب این‌که مرلوپونتی به موضوعی که در قلب نقد مارکسیسمِ وبری از تمدنِ صنعتی / سرمایه‌داریِ مدرن وجود دارد، به ارتباطِ بنیادینِ عقلانیتِ صوری و شیء‌وارگی، خردِ فنی و سلطه‌ی بورورکراتیکِ علاقه‌ای نشان نمی‌دهد.

مرلوپونتی با استناد به مفهومِ «استفهامی» تاریخ - در آن بر احتمالات، سوژکتیویته و انتخاب‌ها تاکید می‌شود - در فصل‌های بعدی نقدِ تندش را بر «مارکسیسم-لنینیسم» پراودا و «فرابلسویسم» سارتری آشکار می‌کند. اما در این بخش‌ها یا نتیجه‌گیریِ کتاب که به دیالکتیکِ انقلابِ اختصاص داده شده است، نمی‌توان هیچگونه تحلیل یا توسعه‌ی خاصی از مفهومِ مارکسیسمِ وبری پیدا کرد. در واقع این مفهوم در نزدِ مرلوپونتی همچنان در عوضِ یک پروژه‌ی به انجام رسیده؛ یک قضیه، فرضیه و یک انگیزش مفید باقی می‌ماند.

این قضیه مورد علاقه‌ی دیگر نویسندگان فرانسوی نیست. البته می‌توان شمار خاصی از جامعه‌شناسان را پیدا کرد که به مارکس و وبر علاقه‌مندند: مثل پیر بوردیو، اما در کار این جامعه‌شناس‌ها معمولاً این دو مرجع (مارکس و وبر) با دیگران (به ویژه دورکیم و مکتب‌اش) ترکیب می‌شوند و این ترکیب دلالتی بر هیچ‌گونه خویشاوندی «ارگانیک» یا ممتازی میان مارکس و وبر ندارد.

همچنین بعضی از نویسندگان به‌صراحت مارکسیست فرانسوی (لوسین گلدمن، نیکوس پولانزاس، ژان ماری وینیست و دیگران) وجود دارند که کارهای وبر را جدی می‌گیرند. اما بسیاری از آن‌ها بر تفاوت میان روش مارکسیستی و وبری تأکید کرده و تصورشان بر این است که این دو روش منحصرأ در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

در چارچوب این نوشتار کوتاه، پرداختن به چهره‌های مارکسیسم وبری در سایر کشورها غیر ممکن می‌نماید. بگذارید فقط بسیار مختصر ذکر کرده باشیم که در ایالات متحده‌ی آمریکا نسل کاملی از جامعه‌شناسان انتقادی -دانیل بل، اروینگ لوتیز هوروویتس، آلوین گولدنر، سی. رایت میلز- وجود دارند که به طرز چشمگیری خودشان را وامدار مارکس و وبر می‌دانند. در میان آن‌ها کسی که به نظر می‌رسد به مفهوم مارکسیسم وبری نزدیک‌تر باشد، شاید آخرین مورد، یعنی سی. رایت میلز باشد: محور اصلی مقدمه‌ی میلز (همراه با هانس گرت) بر نخستین مجموعه از نوشته‌های وبر به زبان انگلیسی (۱۹۴۸) ترسیم‌کننده‌ی روشن‌ترین توازی میان جامعه‌شناسی هایدلبرگ (وبر) و نویسنده‌ی کتاب سرمایه (مارکس) است. فرضیه‌ای روش‌شناختی که به طور ضمنی در این متن پیاده شده است به شیوه‌ی بسیار بدیعی مکمل بودن مارکس و وبر را به نسبت یکدیگر نشان می‌دهد: «بنابراین این امکان وجود دارد که به بخشی از کار خود وبر به عنوان تلاشی برای «دور زدن» ماتریالیسم تاریخی مارکس به واسطه‌ی یک ماتریالیسم سیاسی نگریست. نگرش وبری به ساختار سیاسی، به گونه‌ی نزدیکی موازی با نگرش مارکسی به ساختار اقتصادی است» [۲۶]. با این همه شرح دادن آثار اصلی جامعه‌شناختی میلز -قدرت‌نخبگان، یقه سفیدها، بینش جامعه‌شناختی- به مثابه مارکسیسم وبری کار مشکلی است. نظر به اینکه در آثار او تأثیر سایر سنت‌های جامعه‌شناختی -از ویلن گرفته تا «نوماکیاولی‌ها» (موسکا، پارتو، میشلز)- اگر بیشتر نباشد به همان اندازه‌ی دو اندیشمند «کلاسیک» آلمانی است.

چندین دهه است که به کارهای ماکس وبر علاقه‌مند هستیم و بر طنین آثار او تأمل می‌کنم. نهایتاً مفهوم «قربت انتخابی» ابزار اصلی تحلیلی کتاب من، درباره‌ی فرهنگ یهودی اروپای مرکزی بود. با استفاده از این مفهوم وبری بود که «قربت» یا همخوانی ساختاری میان مسیانیسم یهودی و یوتوپیای رستگاری را مطرح کردم.

جذبه‌ی تفسیر من نسبت به ماکس وبر بر می‌گردد به بدبینی فرهنگی‌اش، به تشخیص بی‌رحمانه‌اش از تمدن بوروکراتیک سرمایه‌دارانه - سخت به‌مثابه فولاد- و آینده‌ای که برای ما مقدر می‌کند: بردگی روزگاران آینده - بر حسب جمله‌ی مشهوری از اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری- آنجا که افراد همچون روزهای مصر باستان برده‌ی انقیادپذیر می‌شوند. در این جا احتمالاً ماکس وبر به مصر زمان فراعنه اشاره می‌کند، همان‌گونه که پیامبران عهد عتیق هم به شرح آن پرداخته‌اند. بدون شک این تنها سویی کوچکی از جهان‌نگری پیچیده‌ی جامعه‌شناس هایدلبرگ است. بنابراین اگر ما این سویه را در مرکز تاملات خود قرار داده‌ایم، فقط به این دلیل است که این جنبه‌ی دلخواه ما هست و برای فهم آنچه که در قرن بیست‌ویکم به تمدن سرمایه‌داری تبدیل شده‌است، همچنان معاصر به نظر می‌رسد.

به‌عنوان نوعی نتیجه‌گیری مشروط باید اذعان کرد: حتی اگر بتوان تبارشناسی خاصی را - برای مثال از لوکاچ تا مکتب فرانکفورت با به مرلوپونتی- کشف کرد، «مارکسیسم وبری» باز هم یک حوزه‌ی فکری ناهمگون است. برخی از بدعت‌گذارترین و اصلی‌ترین چهره‌های دگراندیش تاریخ مارکسیسم در قرن بیستم متعلق به آن هستند؛ و این واقعیت که متفکری به اندازه‌ی ماکس وبر، منفعل و بدبین، می‌تواند الهام‌بخش نظریه‌های انتقادی و یوتوپیایی باشد، نشانه‌ای از کوچک‌ترین ناسازه‌ی این تاریخ نیست.

پی‌نوشت‌ها

[۱] در مقاله‌ی «مارکس و وبر: یادداشتی بر یک گفتگوی پنهانی» سعی کرده‌ام این مسئله را به بحث بگذارم. منتشر شده در جامعه و علوم؛ و تجدید چاپ آن در کتابم درباره‌ی تغییر جهان: مقالاتی درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی از کارل مارکس تا والتر بنیامین (آتلانتیک هایلندز: انتشارات علوم انسانی، ۱۹۹۳).

[۲] در میان سایر آثار می‌توان از کتاب اخیر درِک سپیر: سرمایه‌داری و مدرنیته: شرحی بر مارکس و وبر نام برد (نیویورک: راتلج، ۱۹۹۱).

[۳] موریس مرلوپونتی. ماجراهای دیالکتیک (پاریس: گالیمار، ۱۹۹۵). صفحه‌ی: ۴۲-۸۰.

[۴] درباره‌ی ارتباطِ شخصی و فکریِ میانِ وبر و لوکاچ در دورانِ سال‌های هایدلبرگ، بنگرید به کتابِ من: جورج لوکاچ: از رمانتیسیسم به بلشویسم (لندن: ورسو، ۱۹۸۰). همچنین بنگرید به کتاب‌های؛ جان. ای سیری: مارکسیسم به‌مثابه اثر هنری: وبر و لوکاچ در هایدلبرگ، ۱۹۱۵-۱۹۱۲ (مجله‌ی برکلی جامعه‌شناسی: ۱۹۸۲). زولتار تار و جودیت مارکوس: مواجهه‌ی وبر-لوکاچ (در رونالد.م). گلاسمن و واترو موروار: جامعه‌شناسی سیاسیِ ماکس وبر (لندن: انتشاراتِ گرینوود، ۱۹۸۴). و آرتور میتسمن: قفس آهنین: تفسیر تاریخیِ ماکس وبر (نیویورک: کتابخانه‌ی جهانی، ۱۹۷۱). فصل ۱.۹.

[۵] درباره‌ی رابطه‌ی نظریِ وبر و لوکاچ ادبیاتِ انتقادیِ مهمی وجود دارد. از میان جالب‌ترین‌ها می‌توان به این‌ها اشاره کرد: اندرو فینبرگ: لوکاچ، مارکس و منابع نظریه‌ی انتقادی (توتووا: رومان و لیتفیلد، ۱۹۸۱). اندرو آراتو و پاول برینز: لوکاچ جوان خاستگاهِ مارکسیسمِ غربی (نیویورک: ۱۹۷۹). کورت بیرسدورف: ماکس وبر و جورج لوکاچ. درباره‌ی پیوند میانِ جامعه‌شناسی و مارکسیسمِ غربی (فرانکفورت: ۱۹۸۲).

[۶] ج. لوکاچ: تاریخ و آگاهیِ طبقاتی (برلین: لوچرهاند، ۱۹۶۸). صفحه‌ی: ۳۷۹. همچنین برای تحلیلِ تکثیرِ ویژگیِ سرمایه‌داری به درون «عنصر جنبش کالاها و نظاره گر (عینی ناتوان) این جنبش» به صفحه‌ی ۳۵۰ بنگرید که بیانش را در نظریه‌های به اصطلاح ریاضت پیدا می‌کند: «این همان چیزی است که -تحت تأثیر وبر- اهمیت ریاضتِ این جهانی را برای زایشِ روحِ سرمایه‌داری توضیح می‌دهد.» سندِ انگلس که در پیشگفتارِ ۱۸۹۲ بر ویراستِ انگلیسیِ سوسیالیسمِ علمی و تخیلی ذکر شده است.

[۷] ارنست بلوخ، توماس مونتسر به مثابه متألّه انقلاب. (فرانکفورت: شارکمپ و رلاج، ۱۹۷۲). صفحه‌ی: ۱۱۹-۱۱۸. به همین ترتیب اریک فروم در مقاله‌ای که در سالِ ۱۹۳۰ در انستیتوی فرانکفورت منتشر کرده است؛ برای نكوهش نقش کالونیسم به خاطر ایجاد وظیفه‌ی حرفه‌ای، مالکیتِ کالاها و صرفه‌جویی به‌مثابه هنجارهای

اخلاقی مسلط بورژوازی - در عوض حق طبیعی خوشبختی که توسط جوامع پیشاسرمایه‌داری تصدیق شده است - به زومبارت و وبر اشاره می‌کند. بنگرید به اریک فروم: روانکاوی و اهمیت آن برای روانشناسی اجتماعی. ۱۹۸۰. صفحه‌ی: ۷۷-۵۹.

[۸] جورج لوکاچ. تاریخ و آگاهی طبقاتی. صفحه‌ی: ۲۷۴-۲۷۰.

[۹] ج. لوکاچ. تاریخ و آگاهی طبقاتی. صفحه‌ی: ۲۲۴. طبق معمول این در پاورقی است که می‌توان ارجاع لوکاچ به دوستش از هابدلبرگ (ماکس وبر) را پیدا کرد: «متأسفانه در اینجا امکان بررسی بیشتر اشکال مشخصی که در مارکسیسم به واسطه ی این ایده‌ها اخذ شده‌اند غیر ممکن است ... یا حتی نشان دادن پیوند ماتریالیسم تاریخی با گرایش‌های مشابه در علوم بورژوایی (همچون گونه‌ی آرمانی ماکس وبر).

[۱۰] ج. لوکاچ. ویرانی عقل: مسیر خردستیزی از شلینگ به هیتلر. برلین: ۱۹۵۵. صفحه‌ی: ۴۸۶. تئو پینکوس. گفتگوهایی با لوکاچ (کمبریج: موسسه فناوری چاپ ماساچوست، ۱۹۷۵). صفحه‌ی: ۱۰۰.

[۱۱] ماکس هورکهایمر. خسوف خرد. (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۷). فصل ۱.

[۱۲] یورگن هابرماس و سیلویا بونشن. گفتگو با هربرت مارکوزه (فرانکفورت: ۱۹۷۸). صفحه‌ی: ۲۹.

[۱۳] ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو. دیالکتیک روشننگری (فرانکفورت: ۱۹۶۹). صفحه‌ی: ۳۰، ۱۰.

[۱۴] این ایده به شیوه‌ای مجاب‌کننده توسط فلیپ رینود به بحث گذاشته شده است: ماکس وبر و دشواری‌های عقل مدرن. (پاریس: ۱۹۸۷). صفحه‌ی: ۱۳۸-۱۳۵. ۱۵۸-۱۵۷. ۲۱۲.

[۱۵] مارتین جی: ایماژ دیالکتیکی (بوستون، ۱۹۷۳) فصل ۴. فیلپ رینود: ماکس وبر. صفحه‌ی: ۱۳۸-۱۳۷. هورکهایمر: خسوف خرد. فصل ۱.

[۱۶] هربرت مارکوزه. مبارزه علیه لیبرالیسم از منظر دولت‌توتالیتارین (۱۹۳۴). نگیشن. (لندن: کتاب‌های رایگان انجمن، ۱۹۸۸). صفحه‌ی: ۱۷. و برخی پیامدهای اجتماعی فناوری مدرن. مطالعات فلسفی و اجتماعی (۱۹۴۱). صفحه‌ی: ۴۳۳-۴۳۰.

- [۱۷] ه. مارکوزه. انسانِ تک‌ساحتی (بوستون: بیکن پرس، ۱۹۶۴). صفحه‌ی: ۱۵۹-۱۵۷. ۱۶۹.
- [۱۸] ه. مارکوزه. صنعت‌گرایی و سرمایه‌داری در کار ماکس وبر. نگیشن. صفحه‌ی: ۲۰۸-۲۰۵. ۲۱۷. ۲۲۰. ۲۲۳.
- [۱۹] در اینباره بنگرید به: میشل لووی و رابرت سیپر. مالیخولیا و شورش. رمانتیسیسم علیه جزر و مدِ مدرنیته (پاریس: پایوت، ۱۹۹۲).
- [۲۰] تام باتامور. مکتب فرانکفورت (لندن: انتشارات الیس هوروود، ۱۹۸۴). صفحه ی: ۴۳-۴۲.
- [۲۱] یورگن هابرماس. تکنولوژی و علم به مثابه «ایدئولوژی». (فرانکفورت: ۱۹۶۸). صفحه‌ی: ۵۳. ۵۸-۵۷. ۶۵-۶۳.
- [۲۲] ی. هابرماس. بحرانِ مشروعیت. (لندن: ۱۹۸۸). صفحه‌ی: ۳۶. ۴۳-۴۲. ۱۴۳. ۲۳.
- [۲۳] ی. هابرماس. نظریه‌ی کنش ارتباطی. (بوستون: بیکن، ۱۹۸۴). جلد دوم. صفحه‌ی: ۳۱۱-۳۲۲. ۳۱۰.
- [۲۴] هابرماس. نظریه‌ی کنش ارتباطی. صفحه‌ی: ۳۳۰. ۳۳۹. ۳۵۵. به نظر نمی‌رسد که هابرماس در نگرش رمانتیک مکتب فرانکفورتِ قدیمی نسبت به مدرنیزاسیون سهیم باشد: «در یک زیست‌جهانِ گسترده‌ی عقلانی‌شده، شی‌ء‌وارگی را تنها در برابر شرایطِ جامعه‌ی ارتباطی می‌توان اندازه‌گیری کرد، و نه در برابرِ گذشته‌ی حاملِ نوستالوژیا و گذشته‌ی رمانتیزه‌شده‌ی صورت‌های پیشامدرنِ زندگی». صفحه‌ی: (۳۴۲).
- [۲۵] م. مرلوپونتی. ماجراهای دیالکتیک: فصل ۱ و ۲.
- [۲۶] هانس گرت و سی. رایت میلز. مقدمه. انسان و آثارش در ماکس وبر: مقالاتی درباره‌ی جامعه‌شناسی. (لندن، راتلج: ۱۹۶۷). صفحه‌ی: ۴۷.

* این جستار ترجمه‌ای است از:

- Löwy, Michael (۱۹۹۶). *Figures of Weberian Marxism. Theory and Society*, Vol. ۲۵, No. ۳ pp. ۴۳۱-۴۴۶. Published by: Springer. Accessed: ۰۷-۰۲-۲۰۱۸ ۱۵:۴۰ UTC.

۱. کوین اندرسون می‌نویسد: میشل لووی معروف‌ترین جامعه‌شناس فرانسه، و در عین حال یک متفکر مارکسیست شناخته‌شده بین‌المللی است. پروژه‌ی لووی تحت عنوان «قفس آهنین: ماکس وبر و مارکسیسم وبری» متقبل تفسیر بدیعی از وبر می‌شود؛ نظر به این که چندین دهه است که لووی راجع به مارکسیسم، مکتب فرانکفورت، الاهیات‌رهایی‌بخش و همچنین رمانتیسیسم در تفکر اجتماعی می‌نویسد.

لووی به «بدینی فرهنگی وبر، تشخیص نفرت‌آور او نسبت به تمدن سرمایه‌دارانه‌ی بوروکراتیک ... و تحذیرهای سیاه او در رابطه با آینده‌ای که در انتظار ماست» جایگاه ویژه‌ای را اعطاء می‌کند. (p. ۹) لووی؛ هم مارکس و هم وبر را به عنوان منتقدان بی‌رحم مدرنیته‌ی کاپیتالیستی به تصویر می‌کشد. از جمله قربانی که او میان مارکس و وبر مطرح می‌کند نوستالژی آن‌ها برای کار غیربیگانه‌شده‌ی کارگران صنعت گر اروپای قرون وسطا و همچنین نگرش حسرت‌وار آن‌ها در رابطه با وارونگی سوژه-اُبژه است. در این کالبد نظری، انسان مدرن تحت انقیاد نیروهای تولیدی‌ای است که خود انسان در ساختن آن‌ها دخیل بوده است. به میانجی‌بت‌وارگی کالا روابط میان انسان‌ها به روابط میان اشیاء (مارکس) تقلیل داده می‌شود؛ چیزی که به نام «قفس آهنین» (وبر) شناخته می‌شود.

لووی به خوبی از غیردقیق بودن ترجمه‌ی تالکوت پارسونز از تعبیر آلمانی «stahlhartes Gehäuse» به «قفس آهنین» آگاه است؛ و در عوض برای ترجمه‌ی این مفهوم یک «کوپه‌ی سخت همچون فولاد» را پیشنهاد می‌کند؛ با وجود این او بخاطر به‌کارگیری وسیع این مفهوم در ادبیات بین‌المللی راجع به وبر، برای پروژه‌ی همان مفهوم «قفس آهنین» را خود اقتباس می‌کند. (p. ۶۶) لووی در بحث درباره‌ی بدینی فرهنگی وبر استدلال می‌کند که در توصیف سرمایه‌داری به یک قفس آهنین - که ما محصور در آن هستیم - وبر به شدت پیرو بی‌طرفی ارزشی است. لووی همچنین تاکید می‌کند که استعاره‌ی قفس آهنین وبر «نوعی تمثیل برای تمدن سرمایه‌دارانه‌ی صنعتی مدرن است؛ نه فرایند بوروکراتیزاسیون که اغلب چنین برداشت می‌شود.» (p. ۷۱)

نگاه وبر به «قفس آهنین» معطوف به یک گرفتگی؛ ولو اینکه ضروری یا صورتی از پیشرفت نیست؛ در عوض همانگونه که لووی خاطر نشان می‌کند؛ وبر به هیچ عنوان متصور «یک قربان انتخابی میان سرمایه داری و آزادی» نمی‌شود. (p. ۷۲) لووی می‌گوید یک بار دیگر به همان روش مارکس، وبر نیز به سرمایه داری مدرن به مثابه‌ی «نظامی از سلطه، و نظامی در عین حال مطلق و غیرشخصی» می‌نگرد: یا به تعبیر خود وبر «برده‌داری بدون ارباب.» (p. ۷۲) لووی در اینجا است که وبر را به مفهوم مارکسی سرمایه (نه سرمایه‌دار) پیوند می‌زند؛ سرمایه به مثابه‌ی یک نیروی غیرشخصی که بر سوژه‌های انسانی استیلا می‌یابد تا در تولید آن دخیل باشند.

در عین حال لووی، اختلاف میان مارکس و وبر را شرح می‌دهد؛ نظر به رویگردانی وبر از هر نوع دیالکتیک انقلابی و عدم تمایل او به یک بدیل سوسیالیستی برای نظام سرمایه‌داری. این رویگردانی به بدینی فرهنگی وبر نیز مربوط می‌شود. لووی، در همه‌ی این موضوعات به‌دقت و با احتیاط شرح داده‌شده، و

بدون ایجاد کوچکترین خللی در دیدگاه مارکسیستی، تا به امروز یکی از جدی‌ترین و کاوشگرانه‌ترین گفتگو میان سنتِ مارکسی و وبری در جامعه‌شناسی را محقق کرده است؛ نظر به اینکه قانون آهنین تمدن سرمایه‌داری، هرگز به اندازه‌ی دوران ما، این چنین قهرِ بزرگی را بر بشریت اعمال نکرده است.

-B. Anderson, Kevin (۲۰۱۶). Review of Michael Löwy, *La cage d'acier: Max Weber et le marxisme wébérien*. Peer reviewed.