

جلسه ۶ (مانهایم)

مولف نظم بخشی خوبی به مباحث مانهایم داشته و نسبت خوبی بین مباحث او برقرار کرده است. البته ترجمه به نظر می‌آید که اشتباهاتی را داشته است و اینکه واقعا چرا مولف تیتراهای فرعی نگذاشته است برای من محل سوال است! زیرا یکدفعه وارد بحث بعدی می‌شود که اگر تیترا فرعی می‌داشت خواننده کمتر با مشکل مواجه می‌شد.

مانهایم ابعادی از وبر، ابعادی را از مارکس و ابعادی از شلر را گرفته است و این ابعاد را با هم جمع کرده و مولف درون این فضا مانهایم را شرح می‌دهد! مولف از شلر شروع می‌کند که در قبال شلر حرف مانهایم را باز کند. بعد بلافاصله می‌رود سراغ مارکس به عنوان یک شخصیت بسیار مهم. در لابلای این بحثها تفاوت‌هایش با وبر معلوم می‌شود. بعد هم مرتب نسبت مانهایم را با مارکس می‌گوید. در باب مانهایم خیلی از کتاب‌های دیگر می‌گویند که او مارکسیست است چراکه از او خیلی اثر گرفته است؛ ولی نویسنده در شرح مانهایم و نسبت‌اش با مارکس تلاش دارد که در کنار تاثیرپذیری وی، فاصله گرفتن‌های او با مارکس را هم نشان دهد.^{۱۰}

ارائه بحث مانهایم در هفت گام

به نظر می‌رسد کنوبلاخ بحث خود درباره مانهایم را در ۷ گام ارائه می‌کند:

۱۰. اینها مخصوصا مانهایم معتقدند که جامعه‌شناسی یعنی جامعه‌شناسی معرفت. شلر هم داشت همین کار را انجام می‌داد؛ در واقع می‌توان گفت وبر، دورکیم و آگوست کنت، جامعه‌شناسی را جامعه‌شناسی دین می‌دانستند؛ اما در اینجا دارد تدریجا کار اصلی جامعه‌شناسی از جامعه‌شناسی دین به جامعه‌شناسی معرفت تبدیل می‌شود که توضیحش در ادامه خواهد آمد. همین طور برخی دیگر از کسانی که در جامعه‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند مانند گارفینگل، هابرماس، لومان، گافمن هم در این کتاب به عنوان جامعه‌شناسان معرفت به آنها پرداخته است.

گام اول: رجوع به دیلتای در میانه شلر و وبر

قبلا، هم در وبر و هم شلر گفتم که اینها در مقابل دیلتای دارند تعریف می‌شوند. گویی می‌توانیم بگوییم مانهایم از وبر و شلر گذر می‌کند و بر می‌گردد به دیلتای. این تعبیر را مولف در یک جمله گفته که: (او نیز مانند شلر بیشتر از تحلیل‌های فلسفی استفاده می‌کرد که به کارهای دیلتای برمی‌گشت). البته در متن نیامده بگوید که در کجا مانهایم دیلتایی می‌شود، اما در فرآیند بحث روشن می‌شود که گویی کاملا برمی‌گردد به دیلتای. عناصری مثل نسبی‌گرایی که در دیلتای بود، و وبر و شلر دنبال غلبه بر آن بودند، اما مانهایم اصرار دارد که این عناصر را احیا کند!

دیلتای استادی داشت که می‌گفت: کانت که مسئله‌ی اصلی‌اش فیزیک و فلسفه‌ی علوم طبیعی بود. علوم انسانی هم نیازمند یک کانت است. دیلتای در کتاب‌های خودش مدعی می‌شود که کانت علوم انسانی است. کانت خرد ناب را مقولاتی کرد که محض هستند و واقعیات تجربی از طریق اینها فهمیده می‌شود. دیلتای که علوم انسانی را تاریخی می‌داند (که کاملا تحت تاثیر هگل می‌باشد)، نمی‌تواند به مقولات محض و همگانی قائل شود؛ بلکه عقل مرتبط با علوم انسانی را، به جای عقل ایستای کانتی، عقل تاریخی می‌داند.

پس، در برابر مقولات ایستای کانتی، مقولات عقل دیلتای، تاریخی است. و به همین علت است که از دیلتای به شدت نسبی‌گرایی در می‌آید. خودش هم اذعان دارد. چرا که عقل تاریخی‌اش در تاریخ تغییر پیدا می‌کند مثل خود روح هگل. این مدل نسبی‌گرایی در مانهایم در جامعه‌شناسی پیاده می‌شود. دیلتای در افق فلسفه حرف می‌زد و مانهایم می‌کوشد آن حرف‌ها را در افق جامعه‌شناسی پیاده می‌کند. مولف سه تا نقد مانهایم بر شلر مطرح کرده است که از یک جهت به معنای فاصله گرفتن او از شلر است. چندجا هم شباهت‌های مانهایم با شلر را نیز بیان می‌کند.

نقد مانهایم بر شلر

۱. موضع دینی شلر: شلر ناآگاهانه درصدد وارد کردن سنت کاتولیک از طریق پدیدارشناسی خود در جامعه‌شناسی معرفت است. (نقل مولف از مانهایم)

مولف منظورش را بیشتر توضیح نداده است. می‌دانیم که شلر عملا دارد موضع دین را احیا می‌کند؛ وی علم را هم به ساختار اجتماعی گره زد همان طوری که قبلی‌ها دین را به ساختارهای اجتماعی گره زده بودند. در واقع علم را هم شبیه دین کرد؛ که اگر مزیتی برای این هست برای آن هم باشد و اگر نقطه

ضعفی در این هست در آن هم باشد. از طرف دیگر، رابطه عوامل واقعی و عوامل ذهنی را به نحو مجرایی کرد که دیگر تاثیر گذاری تام نباشد. همه اینها وی را از نسبی گرایی ای که مانهایم دنبالش است دور می کند و ممکن است منظور مولف این بوده باشد.

بگذارید ببینیم سنت پدیدارشناسی شلر چگونه اثرگذار بود که سنت کاتولیکی بخواهد همان را بگوید. در پدیدارشناسی شما به ذات اشیا دسترسی دارید (ذات به معنای پدیدارشناسانه اش). در پدیدارشناسی ما علم قطعی و علم به واقع داریم (به معنای پدیدارشناسانه) و دیگر نسبی گرا نیستیم. و مسئله ی هوسرل این بود که در برابر نسبی گرایی می خواست به ذات اشیا برگردد. شاید منظور مانهایم از مشکل شلر این است که جامعه شناسی معرفت در شلر از نسبی گرایی خارج می شود و مانهایم می خواهد آن را در نسبی گرایی بیاندازد.

۲. شلر رویکرد روان شناسی گری دارد.

چراکه در بحث از عوامل واقعی، شلر آنها را به محرک ها برمی گرداند و در محرک ها نیز آنها را عناصر روان شناختی (محرک خون و غریزه جنسی، محرک قدرت (اراده معصوف به قدرت) و محرک غذا) می داند. یعنی بحث عوامل واقعی جامعه را به محرک های روان شناسانه بر می گرداند؛ لذا مانهایم او را به روان شناسی گری و ارجاع جامعه شناسی به روان شناسی متهم می کند.

۳. شلر عوامل را به واقعی و ذهنی تقسیم می کند.

اشاره شد که ما دو تا جریان در جامعه شناسی معرفت داریم: یکی رویکردی که دنبال سازگاری (intergration) است (درونی شدن جامعه و معرفت و دوروی یک سکه بودن جامعه و معرفت)؛ و دومی رویکردی که درصدد همبستگی (correlation) است یعنی دوگانه بودن جامعه و معرفت در عین اثرگذاری متقابل آنها. شلر مهمترین نماینده رویکرد همبستگی است و مانهایم پرچم دار رویکرد سازگاری است؛ و لذا تفکیک عوامل به ذهنی و عینی (که مبنایی برای دوگانه دیدن جامعه و معرفت است) را از اشکالات مهم شلر می بیند.

شباهت مانهایم با شلر

۱. در تقابل با ایدئولوژی های عصر خود می خواست جهان بینی ها [= جهان پدیداری ها] ای اینها را استخراج کند. هم چنانکه در بحث شلر گذشت، فضایی که امثال دورکیم و وبر در آن هستند، دفاع از

مدرنیته با نگاه منتقدانه و سلبی به دین است. دین یک انسجام اجتماعی ایجاد کرده بود که مدرنیته آن را از بین برده بود. اینها از طرفی مایلند دین برنگردد، از طرفی می‌خواهند انسجام اجتماعی باقی بماند. پس دین را مورد تاملات جامعه‌شناختی قرار می‌دهند تا مدرنیته را بازسازی کنند. اما زمانی که به شلر و مانهایم می‌رسد، دیگر دین در جامعه حضور و نقش‌آفرینی جدی ندارد و ایدئولوژی‌ها هستند که حکومت می‌کنند. جامعه اینها دنبال چندپارگی ایدئولوژیک شده بود. بنابراین همان بلایی که وبر و دورکیم سر دین آورد، اینها سر ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌هایی که فعلاً مستقر شده می‌آورند و برخلاف دورکیم و وبر، که کارشان جامعه‌شناسی دین بود، اینها کارشان می‌شود جامعه‌شناسی معرفت. یعنی معرفت‌های اجتماعی و جهان‌بینی‌هایی را که از طریق ایدئولوژی‌های انسان‌ساخته وارد گود شده‌اند مورد بررسی قرار می‌دهند. (اواخر قرن ۱۹).

۲. هردو می‌خواهند جامعه‌شناسی معرفت را جایگزین معرفت‌شناسی بکنند. در معرفت‌شناسی نسبت معرفت با فرد تعریف می‌شود و اینها دنبال تعریف و معرفی معرفت در نسبت با جامعه هستند.
۳. تحت تاثیر دیلتای بودند. البته مانهایم خیلی بیشتر از شلر. شلر در برابر دیلتای موضع گرفت ولی مانهایم یک نحوه به دیلتای برگشت.

مانهایم و مقایسه با کنت و وبر

(نکته: وقتی گفته می‌شود فردی مخالف فردی دیگر است، اگرچه ظاهرش فاصله داشتن این دو است، اما در واقع یعنی باید او را در همین پارادایم، فهمید (یعنی درست نقطه‌ی مقابل تلقی اکثر ما) یعنی هر جا مخالفت هست شباهت‌ها بسیار زیاد است! اتفاقاً هرچی شباهت‌ها بیشتر باشد مخالفت‌ها شدیدتر می‌شود. مثلاً در کشور ما دعوایی که بین دو جناح اصلاح‌طلب و اصولگرا هست، بین شیعه و سنی نیست! و دعوایی که بین شیعه و سنی هست، بین مسلمان و مسیحی نیست! اشتراکات بیشتر اختلاف‌ها را بارز می‌کند. پس وقتی در اینجا می‌گویند مانهایم در فلان جا با کنت فرق داشت نشان می‌دهد که یک جایی خیلی به کنت نزدیک می‌شود و با وبر هم همچنین.)

اصلاً چطور از نگاه مولف و بلکه در تاریخ جامعه‌شناسی معرفت، مانهایم از شلر مهم‌تر می‌شود؟ یکی از چیزهای که به نظر، مانهایم را مهم کرده این است که پس از مانهایم و بر اساس مدل او یک سلسله تحقیقات پوزیتیویستی و تحقیقات تجربی میدانی رخ داد. در فضای مانهایم یک لیستی از تحقیقات میدانی پیگیری شد که یک موجی را ایجاد کرد. در باب شلر این گونه نبوده. مانهایم ظرفیت‌گنتی و پوزیتیویستی را دارد.

مانهایم از جهتی قابل مقایسه است با دورکیم، اما وی در تقابل ایدئولوژی‌ها رفت دنبال جهان بینی‌های پشت سر ایدئولوژی‌ها. برخلاف دورکیم که رفت سراغ جهان بینی دین. (جهان بینی به معنای جهان پدیداری و به معنای پیشفرض‌های نظری و تئوریک که در نظریات رسوب کرده است مدنظر است.)

اما کنت و دورکیم به معنا توجه ندارند، از این جهت مانهایم، وبر را ترجیح می‌دهد؛ اما وبر هم (از نظر مانهایم) مشکلش این بود که حقیقت را مطلق می‌دید و نسبی نمی‌دید. از اول هم مشکل مانهایم با وبر مطلق‌انگاری حقیقت از نگاه وبر است. البته وبر هم خیلی مطلق‌انگاری نداشت. اما وبر همین مقدار مطلق‌گرا بود که اگر اثر روح پروتستانی بر اخلاق سرمایه داری را شرح می‌دهد، معتقد است این شرح، شرحی است از واقع، نه شرحی فقط از منظر وبر آلمانی. یعنی اگر آدم چینی هم این شرح را بخواند همین است، هندی هم همین گونه است. وبر به معنا توجه کرد ولی حقیقت را پدیده‌ای تغییرپذیر و تاریخی نمی‌دانست؛ اما مانهایم می‌گوید که از هرچشم اندازی که قرار بگیریم آن واقعیت به گونه‌ای متفاوت است و با اینکه در چشم اندازه‌های مختلف قرار بگیریم ولی یکسان ببینیم مخالف است. و از این جهت هم از وبر در حال فاصله گرفتن است. ولو اینکه از این جهت هم صرف نظر کنیم تقریباً یک جور بسط وبر می‌شود در ابعاد مختلفش.

خلاصه گام اول این شد که مانهایم از طرفی نمی‌خواست همچون شلر دوگانه عوامل واقعی - خارجی را بپذیرد و می‌خواست اجتماعی بودن را در متن معرفت وارد کند و از طرف دیگر نمی‌خواست همچون وبر، حقیقت را تاریخی نبیند؛ لذا در هر دو، بنوعی به ديلتای رجوع کرد.

گام دوم : استمداد از آلفرت وبر

کار اصلی که مانهایم دارد انجام می‌دهد، می‌خواهد در مقابل شلر (که اجتماع و معرفت را دو عامل موثر در هم می‌دید)، این دوگانگی را بردارد. ظاهراً برای برداشتن دوگانگی از مدل آلفرت وبر استفاده می‌کند. آلفرت وبر برادر ماکس وبر است. آلفرت وبر، بررسی رابطه‌ی بین ساختارهای آگاهی انواع ذهنیت‌های متنوع با وضعیت اجتماعی تاریخی - به تعبیر شلر عوامل ذهنی و واقعی - را موضوع جامعه‌شناسی فرهنگ می‌دانست. در نگاه شلر، گفته شد که جامعه‌شناسی ۳ شاخه دارد: جامعه‌شناسی فرهنگ (تاثیر عوامل ذهنی در ذهنی)، جامعه‌شناسی واقعی [تجربی] (تاثیر عوامل واقعی در واقعی) و جامعه‌شناسی معرفت (تلاقی عوامل ذهنی و واقعی).

آلفرت وبر تاثیر عوامل ذهنی بر واقعی را جامعه‌شناسی فرهنگ می‌داند ولی شلر آن را جامعه‌شناسی معرفت می‌داند. در واقع، آلفرت وبر گویی مرزی را که شلر بین جامعه‌شناسی فرهنگ (تاثیر عوامل ذهنی بر هم) و جامعه‌شناسی معرفت (تلاقی عوامل ذهنی و واقعی) قبول داشت برداشته است چرا که وقتی از نسبت آگاهی با وضعیت‌ها و نهادهای اجتماعی بحث می‌کرد، نهادها را نوعی ذهنیت‌های انسانی می‌دید. مثلا نهاد اقتصادی ذهنیتی است که در بین انسانها پخش شده است. چون نگاهش این گونه است دارد نسبت آگاهی با نهادهای اجتماعی، نسبت آگاهی-آگاهی می‌شود و اسمش را می‌گذارد جامعه‌شناسی فرهنگ. این مایه‌ی فکر مانهایم می‌شود.

از نظر آلفرت وبر، برای فهم رابطه‌ی بین زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی با محصولات فرهنگی باید تمام معانی‌ای که یک جهان بینی برای عمل نیت‌مند و آگاهانه (کنش) در اختیار دارد اینها را بررسی کرد. پس، «زمینه‌های فرهنگی اجتماعی» از طریق «معانی در اختیار جهان‌بینی‌ها» محصولات فرهنگی با معنا (کنش و پیامدهای کنش) را می‌سازند. پس این معانی، حلقه وصل زمینه‌ها (واقعیت اجتماعی) و کنش انسانی هستند و اگر در دل این معانی، جنبه اجتماعی یافت شود، عوامل ذهنی و واقعی شلر، درهم‌تنیده و یکی می‌شود. پس بررسی این معانی، گام بعدی کار مانهایم باید باشد.

گام سوم: ابعاد سه گانه معانی

تا اینجا مانهایم از زاویه اثری که از دیگران گرفته بود، شرح داده شد. از اینجا به بعد با ارائه تلقی‌ای از انواع معانی (که حلقه وصل واقعیت اجتماعی و کنش حاوی معرفت ذهنی هستند)، راه خود را می‌رود. از نظر مانهایم معانی درون کنش چندگونه است: (یا به تعبیر بهتر، سه بُعد متمایز دارند)

۱. معنای عینی

۲. بیان نیت‌مند

۳. تفسیر اسنادی.

اینها ابعاد مختلف معانی در یک کنش است. فریاد «کمک» برای فرد در حال غرق شدن، معنایی عینی است. اما اینکه بدانیم شخصی که فریاد می‌زند، شنا بلد نیست، در اینجا این فریاد برای ما به عنوان یک بیان نیت‌مند فهمیده می‌شود. اما اگر نه از محتوای صریح سخن، و نه آنچه مشخصا اراده کرده باشد، به نکته‌ای پی ببریم، مثل اینکه از لهجی شخص، بفهمیم که وی ترک است، این می‌شود تفسیر اسنادی. یعنی گوینده قصد بیان نداشته و در بیانش هم این مطلب به صورت یک محتوا حضور ندارد، اما از همان بیان این فهمیده شده است.

این ناشی از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی شخص است که در عمل او بازتاب یافته و تعلق گروهی وی را معلوم می‌کند. (یا مثلا از مدل قلم مو کشیدن می‌شود پی برد که این رنگ‌آمیزی مربوط به کدام دوره تاریخی است)

شاید اگر بخواهیم بحثهای او را با سنت خودمان مقایسه کنیم بتوان گفت «معنای عینی» مورد نظر او شبیه مدلول تصویری (مقام وضع) است که اتفاقا به نظر می‌رسد جهت‌گیری زبان‌شناسی (و به تبع آن، جامعه‌شناسی) فرانسوی به این سمت بیشتر است؛ و «بیان‌نیت‌مند» شبیه مدلول تصدیقی (مقام استعمال) است که به نظر می‌رسد جهت‌گیری زبان‌شناسی (و به تبع آن، جامعه‌شناسی) آلمانی به این سمت بیشتر است.

نویسنده کتاب در ادامه بحث مانهایم دنبال باز کردن تفسیر اسنادی از منظر اوست. در جهان‌بینی (= جهان‌پدیداری) شخص، این معنا اشراب شده و این معنا از طرفی معناست و از طرفی وضعیت اجتماعی است. در این تفسیر اسنادی، معرفت و اجتماع دارد یکی می‌شوند. در هم تنیده و به شدت به هم مرتبط است. لذا در توضیح تفسیر اسنادی در اول صفحه ۱۵۲ می‌گوید: **(تفسیر اسنادی مشروط است به وجود نیتی پوشیده یا مناسبات معنای تاریخی و اجتماعی - که این معنای پوشیده همان مناسبات معنای تاریخی و اجتماعی ماست - محور اصلی جامعه‌شناسی معرفت مانهایم همان ارتباط - مناسبات فرهنگی اجتماعی که معنای پوشیده است - است.)**

گام چهارم: تفسیر اسنادی و تفاوتش با ایدئولوژی

ایشان در ص ۱۵۲، بند دوم، ابتدا تفسیر اسنادی را با ادبیات ایدئولوژی مارکس شرح می‌دهد؛ و سپس می‌کوشد فاصله گرفتن وی از مارکس را در همینجا نشان دهد.

تذکری درباره اشتراک لفظی در کلمه «ایدئولوژی»!

در اینجا تذکر یک نکته لازم است. در ادبیاتی که پیش از انقلاب در ایران شکل گرفت، کلمه «ایدئولوژی» با بار معنایی مثبتی وارد فرهنگ ما شد که آن را در کنار «جهان‌بینی» گذاشتند که مجموعه «هست‌ها و نیست‌ها» بود و «ایدئولوژی» مجموعه «بایدها و نبایدها». اما این دو کلمه در فضای غربی کاملا متفاوت است. اولاً قبلا اشاره شد که آن اصطلاح غربی را به «جهان‌پدیداری» ترجمه کنیم، بهتر است؛ زیرا کلمه «جهان‌بینی» نوعی دلالت ضمنی بر آگاهانه بودن دارد در حالی که کلمه «جهان‌پدیداری» در مقام اشاره به این است که جهان چگونه بر من پدیدار می‌شود صرف نظر از اینکه خودم به این نحوه پدیدار شدن توجه دارم یا خیر. مخصوصا کلمه «جهان‌بینی» در ادبیات ما به عنوان مباحثی که انسان باید بررسی کند و آگاهانه بدانها دست یابد ملاحظه

شد، در حالی که معادل غربی آن عمدتاً خصلت ناخودآگاه داشت و حتی دیدیم که شلر بر دیلتای اشکال گرفت که هنوز «جهان‌پدیداری»‌های تو خصلت مصنوعی دارند (یعنی انسانها با بررسی و تامل بدانها رسیده و آنها را ساخته و پرداخته‌اند) و کوشید جهان‌بینی‌های نسبتاً طبیعی را ارج و قرب بیشتری بنهد.

کلمه ایدئولوژی هم در منطق مارکسیسم از این جهت بار مثبت داشت که معتقد بودند کار فلسفه، نه تفسیر جهان، بلکه تغییر جهان است و تغییر نباید از واقعیت تبعیت کند زیرا به محافظه‌کاری می‌انجامد. اما در خود مارکس، ایدئولوژی کاملاً با بار منفی به کار می‌رود زیرا ایدئولوژی تاریکخانه‌ای است که عده‌ای (طبقه سرمایه‌دار) از طریق آن اذهان را از واقعیت دور می‌کنند؛ و آنها را برای تحمل وضعیت نامطلوب خود متقاعد می‌سازند. در واقع، مارکسیست‌ها با الهام از این ایده مارکس و اینکه باورهای هر انسانی را درون طبقه می‌دید، گفتند همان گونه که طبقه کارفرما با ایدئولوژی خود بر مردم سوار می‌شود، ما هم ایده‌های طبقه کارگر را به ایدئولوژی تبدیل کنیم و در مردم گسترش دهیم تا افراد به خودآگاهی طبقاتی برسند. در هر صورت نکته بحث این است که ایدئولوژی در فضای غربی‌اش معنایی در تقابل با حقیقت دارد، عرصه‌ای است که حقیقت کنار رفته و کاری با حقیقت ندارد (همان سیاست تعلیمی روشنفکران). اما در فضای ما به عنوان «مجموعه بایدها و نبایدها»‌یی دانسته شد که غالباً به نحو موجهی از مجموعه باورهای ما درباره هست‌ها و نیست‌ها ریشه گرفته است؛ و لذا بار معنایی مثبت پیدا کرده است و عملاً ایدئولوژی در فهم جامعه ما با ایدئولوژی در معنای دقیق غربی‌اش مشترک لفظی شده است و همین موجب مغالطاتی شده است (مثلاً به نظر می‌رسد دکتر سروش در مقاله «فره‌تر از ایدئولوژی» ابتدا، این معنای اصلی غربی‌اش را، که محل به اختفا بردن فکر و اندیشه است، پر و بال می‌دهد، بعد از آن نتیجه می‌گیرد که دین نباید ایدئولوژی (به معنای «احکام معین فقهی»، مجموعه باید و نبایدهای قطعی شرعی) داشته باشد!) ما در اینجا در حال بحث از معنای اصلی این کلمه هستیم نه از معنایی که در فرهنگ ما رایج شده است.

ایدئولوژی نزد مارکس و مانهایم

به هر حال، تفسیر اسنادی خیلی شبیه ایدئولوژی مارکس است. در مارکس وضعیت اجتماعی (طبقه)، معرفت را رقم می‌زد. تو بگو کدام طبقه‌ای، تا من بگویم چگونه فکر می‌کنی؟ تو بگو چگونه فکر می‌کنی تا من بگویم از کدام طبقه‌ای؟ تفسیر اسنادی به یک معنا می‌شود همین الگوی مارکسی؛ لذا کاری که می‌ماند این است که بگوید که تفسیر اسنادی چه فرقی‌هایی با ایدئولوژی مارکسی دارد. اینجا اصطلاحی دارد تحت عنوان «وابستگی به وضعیت» [اجتماعی] که بیانگر مدل مارکس است. آقای کنوبلاخ ابتدا در قالب این واژه،

ایدئولوژی را شرح می‌دهند چگونه که مارکس قائل به ایدئولوژی است. ایدئولوژی یعنی شما فکرت، هویت و آگاهی و وابسته است به وضعیت اجتماعی‌ات. آن وقت از این جا کم کم می‌رود به سمت ایده خود مانهایم که اسمش را «وابستگی به هستی» می‌گذارد که این وابستگی به هستی، مدل خاص مانهایم است که از ایدئولوژی متفاوت می‌شود:

از نظر مانهایم، ایدئولوژی‌ای که مارکس توضیحش داده، منحرف کننده فکر است. ایدئولوژی قالبی است که واقعیت شما را بر شما مخفی کرده است؛ اما وابستگی به هستی، یک چشم انداز به واقعیت است، که در چشم انداز به واقعیت، لزوماً در خطا نیستید، بلکه اگر فکر کنید که تمام واقعیت فقط همین چشم انداز است اشتباه کرده‌اید. اما اگر توجه کنید که این فقط از موضع خودتان است، آنگاه «از موضع خود» «واقعیت را دیده‌اید». این «وابستگی به وضعیت» اجتماعی است که مانع دیدن همه‌ی واقعیت می‌شود. این فقط یک زاویه‌ی واقعیت را دارد ولی همه‌ی واقعیت را ندارد.

هر کسی در هر نقطه‌ی تاریخ از آن زاویه واقعیت را می‌بیند. جایگاه‌ها در حال تغییر است و این شناخت‌ها تغییر می‌کند. وبر می‌گوید من اروپایی تاثیر روح پروتستانی بر پیدایش سرمایه‌داری در غرب را توضیح دادم؛ و اگرچه این پدیده به این صورت در جای دیگری رخ نخواهد داد (برخلاف تلقی پوزیتیویستی) اما تو یک نفر چینی هم باشی واقعیت را همین‌گونه می‌بینی ولی مانهایم می‌گوید که فرد هر جایگاهی دارد از آن جایگاه واقعیت را می‌بیند. بنابراین چینی به گونه‌ای و اروپایی به گونه‌ی دیگر می‌بیند واقعیت واحد را. (البته بعداً خواهیم گفت که مانهایم وقتی می‌خواهد به یک معنایی از نسبی‌گرایی فاصله بگیرد (که حرفش نافی خودش نشود)، می‌گوید شخص می‌تواند به چشم اندازه‌های دیگر هم وارد شود).

تفاوت مفهوم ایدئولوژی در مانهایم و مارکس را می‌توان در این امور خلاصه کرد:

۱. ویژگی اصلی ایدئولوژی مارکس این است که واقعیت را مخفی می‌کند. ایدئولوژی پوششی است که روی واقعیت می‌گذارد و واقعیت را نمی‌بینید. مارکس می‌گوید به عنوان طبقه‌ی سرمایه‌دار شما علم اقتصاد درست می‌کنید و با علم اقتصاد شروع می‌کنید روابط اقتصادی را شرح دادن. اما علم اقتصاد در حقیقت برای تثبیت قدرت سرمایه‌دار است بر دیگران. مانهایم این را قبول دارد، متنها می‌گوید ایدئولوژی در واقع محصول «وابستگی به وضعیت» است. یعنی چنان با منافعت پیوند بخوری که این منافع کاری کنند که واقعیت‌هایی را که به منافعت ربط ندارد نبینی. افراد آن چنان در چهارچوب منافعتشان به وضعیت وابسته می‌شوند که سرانجام توانایی دیدن واقعیت‌های خاص مغایر با منافع خود را از دست می‌دهند، چون سبب اختلال در آگاهی مسلط

بر آنها می‌شده است. ایدئولوژی در مارکس، پنهان از دید مردم در حال انجام عمل خود است. اما در مانهایم ایدئولوژی در جریان مباحثات اجتماعی است که در جامعه دارد اثر خود را می‌گذارد، نه اینکه چیزی باشد که بر روی جامعه سوار شده است. در مانهایم ایدئولوژی محصول بحث‌های ماست، ایدئولوژی زاینده بحث‌ها و گفتگوهای است که به خاطر منافع خودمان انجام می‌دهیم. مردم خالق ایدئولوژی هستند نه اینکه ایدئولوژی به نحو پنهانی بر مردم سوار شود. این فضای منافع است که ایدئولوژی را ایجاد می‌کند و البته ایدئولوژی هم دوباره فکر اینها را می‌بندد. وی می‌خواهد این حالت رفت و برگشتی را درهم تنیده کند و نمی‌خواهد رابطه را یک سویه کند.

۲. وی تفکیکی برقرار می‌کند بین ایدئولوژی تام (کلی) و ایدئولوژی جزئی. ایدئولوژی تام تقریباً همان جهان بینی اجتماعی است که بر گروه اجتماعی حاکم است و دارد عمل می‌کند. شبیه همان آگاهی کاذب مارکس است. ایدئولوژی جزئی آن جایی است که خود شخص به خاطر ابعاد روانشناختی‌ای که دارد یک اموری را در معرفتش وارد می‌کند، که شبیه دروغ گفتن می‌باشد. دروغ گفتن را پدیده‌ای فردی می‌دانیم ولی آگاهی کاذب مارکس پدیده‌ای اجتماعی است. (به نظر می‌رسد تفکیک این دو از این جهت است که می‌خواهد بگوید که نمی‌خواهد روان‌شناختی بحث کند و بحثش را جامعه‌شناختی می‌داند.)

۳. ایدئولوژی، فراهستی (فراواقعیت) را می‌سازد. یعنی چیزی که روی واقعیت سوار می‌شود و شما واقعیت را نمی‌بینید و این را به عنوان واقعیت می‌بینید. البته فرق می‌گذارد بین ایدئولوژی و آرمان. آرمان هم فراواقعیت است اما فراواقعیتی که قرار است بر آن غلبه شود و به واقعیت تبدیل شود؛ ولی نمی‌شود بر ایدئولوژی غلبه کرد و ایدئولوژی کاری می‌کند که واقعیت را مخدوش می‌کند. آرمان چیزی است که ما دنبالش می‌رویم و امید داریم روزی به آن برسیم و وقتی رسیدیم دیگر فراواقعیت نیست بلکه خود واقعیت است؛ فقط مادام که به آن نرسیدیم فراواقعیت است. (یکی از کتاب‌های مانهایم هم ایدئولوژی و اتوپیا است که آرمان در اینجا احتمالاً ترجمه‌ی اتوپیا است.) فرق ایدئولوژی و اتوپیا در فضای مانهایم این است که ایدئولوژی فراواقعیتی است برای حفظ وضع موجود؛ اما آرمان فراواقعیت کسانی است که می‌خواهند وضع موجود را عوض کنند. آرمان ممکن است بر جنبه‌ی فراواقعیت یا فراهستی خودش غلبه کند. اما ایدئولوژی هیچ وقت بر جنبه‌ی فراهستی خودش غلبه نمی‌کند لذا است که همواره انحراف در فکر می‌آورد.

گام پنجم: بحث پیوستگی با هستی (ادامه تمایزها با مارکس و شلر)

از ص ۱۵۴ به بعد، آقای کنوبلاخ، مفهوم «وابستگی به هستی» در ادبیات مانهایم را شرح می‌دهند. یعنی در قبال ایدئولوژی مارکس (که انسان را از دریافت واقعیت عاجز اعلام می‌کند و نسبی‌گرایی‌ای می‌شود که توجیهی برای هیچ معرفتی - حتی برای خود همین ادعا- باقی نمی‌گذارد) مانهایم بحث را «کلان» تر کرده و به جای «وابستگی به وضعیت» (که کاملاً در ادبیات وضعیت‌گرویی و منابع اقتصادی مارکسی فهمیده می‌شود) تعبیر «پیوستگی (وابستگی) به هستی» (هستی به معنای مطلق واقعیت اجتماعی) را می‌آورد. اکنون باید دید که این «هستی» و واقعیت اجتماعی چه فرقی با ایدئولوژی مارکس دارد. آقای کنوبلاخ در پنج مرحله این تفاوت را توضیح داده است:

۱. شناخت بر اساس قوانین درونی تجربی و تاریخی تکامل پیدا نمی‌کند.

مارکس معتقد بود که سیر عالم سیری علمی و تکامل تاریخی است؛ اما در نگاه مانهایم تکامل شناخت، از یک اصول منطقی تبعیت نمی‌کند. هگل حرکت تاریخ را حرکت روح (ذهن) می‌داند که این حرکت روح در تمدن‌ها خودش را دارد نشان می‌دهد. مارکس می‌گوید که تو ایده‌آلیستی، اشتباه کردی و اصل بر ماتریالیست بودن است. حرکت واقعی حرکت ابزارها و تمدن هاست که در شناخت ما دارد منعکس می‌شود. اشکال مارکس بر هگل، ذهن‌گرا بودن اوست و اینکه صرفاً ذهنیات خود را بر واقع تحمیل کرده است. ظاهراً شلر هم همین اشکال را به مارکس می‌گوید که او را ذهن‌گرا می‌داند. چرا که مارکس سیر تاریخی را با ذهن خود از پیش معلوم می‌کند. وی تکامل شناخت (و تکامل جوامع) را ذهنی (بر اساس قواعد از پیش تعیین شده در ذهن) تعریف کرده است. یعنی اصول خود را «علمی» و حاکم بر تاریخ می‌دانست که تاریخ ضرورتاً باید در این سیر از پیش تعیین شده توسط ذهن، حرکت کند. در هگل و مارکس ما گشوده نیستیم به سمت تاریخ. تاریخ آخرش بسته است و معلوم است که آخرش کجا می‌رود. در واقع، شلر دارد موضع دیلتای در قبال هگل را تقویت می‌کند؛ موضع دیلتای گشودگی نسبت به تاریخ است و معلوم نیست که بعدش چه می‌شود. نمی‌شود گفت که جوامع به کدامین سمت خواهند رفت. در مانهایم هم «پیوستگی با هستی» نشان می‌دهد که شناخت [و جوامع یا طبقات مارکس، که هریک حاوی شناختی است] بر اساس قوانین درونی تجربی و تاریخی، تکامل پیدا نمی‌کنند. یعنی شناخت اصول منطقی ندارد و ذهنی تعیین نمی‌شود. بلکه، برعکس، عوامل هستی [= عوامل اجتماعی خارجی] است که بر شناخت تاثیر می‌گذارد و به تعبیر کنوبلاخ «محیط اجتماعی، لنگرگاه تفکر است و این لنگرگاه برای تفکر، کارکرد ساختی دارد» (ص ۱۵۴).

به تعبیر دیگر، هگل سیر تحولات تاریخ را بیان می‌کند که آن را شرح تحولات روح می‌داند که در تمدن ظهور می‌یابد. مارکس می‌گوید سیر درست است اما هرم وارونه است؛ یعنی سیر روح نیست که در تمدن (عالم خارجی) ظهور می‌یابد، بلکه سیر تمدن (اقتصاد) است که در روح تک‌تک انسانها ورود پیدا می‌کند و ذهنیت آنها را رقم می‌زند. آنگاه شلر به مارکس تعریض می‌زند که تو هم بر اساس ذهن، همه‌ی واقعیت را تبیین کرده‌ای و خود شلر می‌گوید که ما یک عوامل واقعی داریم و یک عوامل ذهنی. عوامل ذهنی در شکل‌های معرفت اثر دارد و نه در محتوا. آنگاه مانهایم کار شلر را دوباره ادامه می‌دهد و می‌گوید که این عوامل در تمام ابعاد معرفت (هم شکل و هم محتوا) اثرگذار است. بنابراین دودسته (عوامل واقعی و عوامل ذهنی) باقی نمی‌ماند و درهم تنیده می‌شود و از این جهت از شلر هم دارد فاصله می‌گیرد. (به تعبیر آقای کنوبلاخ، «عوامل هستی نه فقط بر شناخت تاثیر می‌گذارد بلکه محتوا شکل، جوهر و شیوه‌ی صورتبندی تجربه‌ها و مشاهده‌ها را تعیین می‌کند.») و البته مانهایم علوم طبیعی و ریاضی را از این وضعیت وابستگی به هستی استثنا کرد.

۲. وضعیت وابستگی به هستی لزوماً در خدمت پوشاندن واقعیت نیست برخلاف ایدئولوژی؛ بلکه به چشم‌اندازگرایی می‌انجامد.

یعنی شناخت نسبت به هستی، زمینه‌مند است؛ هرکس از منظری به واقعیت می‌نگرد و واقعیت همواره از زاویه خاصی و از بستر اجتماعی خاصی دیده می‌شود. (کنش متقابلی‌ها هم واقعیت را در رفت و برگشت پیدا می‌کردند، اینجا هم رفت و برگشتی است و من از خاستگاه خودم با واقعیتی که در آن به سر می‌برم بده بستان می‌کنم.)

۳. تغییر جامعه شناختی «کارکرد» را ممکن می‌داند.

در مقابل ایدئولوژی مارکسی. مثلاً در ایدئولوژی مارکسی دو تا طبقه داریم مثل کارگر و کارفرما، و هرکدام ایدئولوژی با عناصر خاص خود را دارند. در فضای مارکس هیچ کدام از عناصر یکی را در دیگری نمی‌توان استفاده نمود. نگاه به مالکیت در طبقه‌ی کارفرما به گونه‌ای است و در طبقه‌ی کارگر به گونه‌ای دیگر، و کارفرما را نمی‌تواند نگاه یک کارگر را پیدا بکند. همه‌ی عناصر در سیستم مارکس بسته است، اما در مانهایم این سیستم‌ها با هم بده بستان دارند. یعنی می‌شود چیزی را از یک سیستم به سیستم دیگر برد و کارکرد جدیدی را نیز برای آن تعریف کرد. مثلاً ایشان مطرح می‌کند که محافظه‌کاری نقطه مقابل آرمان‌گرایی است و سپس نشان می‌دهد که چگونه محافظه‌کارها آرمان را وارد سیستم خود کردند. چنین چیزی در مارکس بی‌معنا است. محافظه‌کار اگر محافظه‌کار باشد دیگر آرمان‌خواه نخواهد بود. اما مانهایم توضیح می‌دهد که محافظه‌کارها

چگونه آرمان را - که برای جناح دیگری است - وارد سیستم خودشان نمودند و بعدا آن آرمان در فضای محافظه‌کاری هم کارکرد اجتماعی پیدا کرد.

۴. عدم انحصار جایگاه‌های فکری در دو طبقه و در منافع اقتصادی

برخلاف مارکس، اولا جامعه را همواره دو طبقه (پرولتاریا و سرمایه دار) نمی‌دید یعنی این جایگاه‌های فکری لزوما در دو طبقه خلاصه نمی‌شود؛ و ثانیا فقط بر اساس منافع اقتصادی تحلیل نمی‌کند با اینکه منافع اقتصادی در ایشان هم پررنگ است.

۵. آقای کنوبلاخ نهایتا این وضعیت وابستگی به هستی را با مثالی از تحلیل مانهایم از جریان محافظه‌کاری ارائه می‌کند. (آخرص ۱۵۷). در ابتدا منطق تحلیل وی را بیان می‌کند [که در واقع مانهایم دارد روش‌شناسی برای تحقیق در حوزه جامعه‌شناسی معرفت می‌دهد] که عبارت است از: ۱- تحلیل معانی، ۲- شیوه ساختن مفاهیم سبک فکری خاص، ۳- بازسازی دستگاه مقوله ای، ۴- تعیین و شناخت مدل فکری مسلط، ۵- مرحله‌ی انتزاع و بررسی شروط هستی‌شناختی سبک فکری مذکور (به نظر می‌رسد این دو تای آخر یکی است). سپس کتاب شروع می‌کند به توضیح یک یک این مراحل و سپس اینها را در محافظه‌کاری پیاده می‌کند که دیگر توضیحش را متن مراجعه کنید.

در مرحله بعد نشان می‌دهد جریان محافظه‌کار که نیازی به دگرگونی نمی‌دید، وقتی با چالش لیبرالیسم (و کمونیسم، که هر دو آرمانگرا و درصدد تغییر جامعه بودند) مواجه شد، نگاهی آرمانگرایانه به وضعیت خود انداخت و در مقابل جریان روشنگری محصول لیبرالیسم (و کمونیسم)، جریان روماتیسیسم را راه انداخت. ابتدا به عبارت کتاب دقت کنید: (ابتدای ص ۱۶۰): "لیبرال‌ها در پی تحقق هدف خود هستند، هدفشان صوری و جهت‌گیری آینده‌ای نامعلوم دارند... نمایندگان آرمان‌گرایی لیبرال کسانی هستند که به تدریج و آهسته خود را از نردبان اجتماع بالا می‌کشند... توماس مونس مصداق بارز چنین فردی است، او آرمان‌گرا بود و افکار کمونیستی داشت- در صفحه قبل بیان کرد که یک مدل سوسیالیستی کمونیستی و یک مدل ذهن‌گرایی لیبرالی بورژوازی داریم که این دو نقطه‌ی مقابل همدیگر بودند - و امید به تغییر ناگهانی داشت- درحالی که خودش گفت لیبرال‌ها تغییر تدریجی دارند-"

ایشان دارد توضیح می‌دهد که جریان محافظه‌کار دلیلی بر تغییر دادن نمی‌بیند. جامعه را نباید تغییر بدهد و از وضع موجود راضی است. جریان لیبرالی و کمونیستی هر دو در روشنگری شکل گرفتند و اینها دغدغه تغییر داشتند و در این فضا وضعیت محافظه‌کاری را به چالش کشیدند. وقتی محافظه‌کارها به چالش کشیده شدند

آمدند حفظ وضع موجود را به عنوان آرمان در نظر گرفتند و جریان رومانیتسم از اینجا به وجود آمد. رومانیتست‌ها یک نوع آرمان‌گرایی شدند ناظر به گذشته. وضع موجود همان روشنگری بود که به گذشته پیوسته بود. وضع موجود را تبدیل می‌کنند به آرمانی که باید حفظش کرد. عنصر آرمان را از فضای نقطه‌ی مقابلشان وارد سیستم کردند کارکرد هم پیدا کردند و شروع به ایجاد نهضتی نمودند. اینها رومانیتستهای محافظه کار هستند و درعین حال، درحال دفاع از آرمان‌های روشنگری هستند. این گونه آرمان باوری داخل این فضای فکری می‌شود. و اینجاست که معلوم می‌شود وابستگی به هستی (برخلاف ایدئولوژی مارکس)، سیرش از پیش تعیین شده نیست. لیبرال‌ها و محافظه کارها با منافع اقتصادی شان ابتدا هویت پیدا کردند. اما بعدا عنصری مثل آرمان‌گرایی هم آمد در وضعیت طبقاتی اینها و در واقعیت اجتماعی اینها وارد شد. دیگر الان فقط و فقط دغدغه منافع مالی را ندارند. دغدغه‌های دیگری هم درهم تنیده شد. با این مثال شروع می‌کند به پیاده کردن مدل خودش.

گام ششم : نسبی‌گرایی ديلتای و علاج آن

اگر چشم اندازه‌هاست که واقعیت را به ما نشان می‌دهد، و چشم اندازه‌ها در جوامع مختلف با هم متفاوتند و ثانيا در تاریخ هم دارند تغییر پیدا می‌کنند، بنابراین نمی‌توان از واقعیت دفاع کرد و نسبی‌گرایی یکه‌تاز میدان می‌شود. (هرکسی از ظن خود شد یار من)

مانه‌ایم در مقابل نسبی‌گرایی (relativism) خود را نسبت‌گرا (relativistic) می‌داند و می‌کوشد با این بیان از پارادوکس نسبی‌گرایی فرار کند. او معتقد است که هر چشم‌اندازی واقعیت را در اختیار قرار می‌دهد. اما چگونه می‌توان به واقعیت کلی دست پیدا کنیم؟

در این جا «تمامیت یک دوران» را مطرح می‌کند. اگر همه‌ی چشم‌اندازها را کنار هم بگذاریم اینها کل‌شان با هم در حال نمود کلی واقعیت خواهند بود. اما در عین حال واقعیت در حال تغییر است پس تمامیت در تاریخ تغییر می‌کند (شبيه عقل تاریخی ديلتای). واقعیت در حال تغییر است و شناخت هم به تبع آن در حال تغییر است. هر زاویه‌ی جدید که با واقعیت برقرار شود واقعیت چهره‌ی دیگری را به شما نشان می‌دهد. در هر زمانی که یک تعدادی چشم‌انداز سروکار داریم. و در طول تاریخ زوایای دیگری پیدا می‌کنیم و این تا بی‌نهایت می‌رود. پس بنابراین واقعیت همچنان ممکن است به طور دیگری خودش را به ما نشان دهد. به تعبیری که در ص ۱۶۱ آمده: «تغییر شرایط تفسیر سبب می‌شود تفسیر اسنادی برای مجموعه‌های فرهنگی هر عصر همواره از نو انجام شود... توضیح و بازسازی دگرگونی‌های این تمامیت هدف پویای جامعه‌شناسی معرفت است.» این

کلمه «پویا» مهم است؛ به این معنا مانهایم نسبی گرا می‌شود. اما از نظر خودش این نسبی‌گرایی‌ای است که به هرج و مرج معرفتی منجر نمی‌شود. بالاخره یک چشم انداز هست و نسبتی با واقع دارد بنابراین نسبت‌ها را مانهایم می‌پذیرد و جمع نسبت‌ها را هم نیز می‌پذیرد.

به طور خلاصه، مانهایم برای خروج از نسبی‌گرایی پارادوکسیکال، دو گام برداشت:

الف. به جای «نسبی‌گرایی، نسبت‌گرایی (دیدن از چشم‌اندازهای گوناگون و در واقع برقراری نسبت‌های مختلف با واقعیت) را گذاشت و لذا تمامیت دوران را مطرح کرد

ب. با قبول چشم‌اندازهای مختلف، امکان غلبه بر وابستگی به هستی (رفتن به چشم‌اندازی دیگر) را مطرح کرد و گفت که می‌توان طبقه‌ی اجتماعی روشنفکری شناور داشته باشیم. یعنی روشنفکری که در هیچ واقعیتی نمی‌ماند و از همه‌ی هستی‌ها خودش را مستقل می‌داند. این روشنفکر اجتماعی، شناور است و در هیچ واقعیتی گیر نمی‌کند پس می‌تواند به تمامیت دوران دست پیدا کند و کار جامعه‌شناسی معرفت این است که این تمامیت دوران را در طول تاریخ و در بستر زمان به دست بیاورد.

گام هفتم: جهت‌گیری کارکردی به موضوع پژوهش (= کنشگران)

(ص ۱۶۳ پاراگراف آخر) به نظر مانهایم به جای مراجعه به نگرش درونی کنشگران که موضوع پژوهش در جامعه‌شناسی معرفت تا عصر او بود، مانهایم اشکال می‌کند که باید نگرش تکوینی کنشگران به جای نگرش درونی بررسی شود؛ یعنی نگرشی که در متن جامعه در حال ساخته شدن است. موضوع جامعه‌شناسی، نه متن واقعیت اجتماعی، بلکه چیزی است که کنشگران آن را واقعیت اجتماعی می‌دانند. (دیگر عوامل ذهنی صرفاً از مجرای عوامل ذهنی خارج نمی‌شود. چرا که نگرش درونی نیست و نگرشی است که در متن جامعه دارد رقم می‌خورد. این نقطه‌ی مقابل جامعه‌شناسی معرفت امثال شلر می‌باشد.)

از نظر مانهایم دغدغه‌ی جامعه‌شناسی بررسی پدیده‌ی فرهنگی بوده است، اما به جای بررسی پدیده‌ی

فرهنگی، بایستی جهت‌گیری کارکردی به سمت موضوع پژوهش پیدا کرد. موضوع پژوهش متن واقعیت اجتماعی، از آن جهت که واقعیت است، نیست؛ بلکه واقعیت است آنگونه که در ذهن جامعه (کنشگران) رقم خورده است.

"به این فرض کنشگران که دنیا همین که هست که هست توجه نمی‌شود. بلکه موضوع آن چیزی است که

کنشگران تصور می‌کنند دارای اعتبار است. -شبییه ساخت اجتماعی واقعیت- "

- کنشگران فضایشان اجتماعی است. به تعداد جوامع، واقعیت وجود دارد و نه به تعداد افراد. نگرشها در جامعه دارد رقم می خورد و با منافع اجتماعی دارد رقم می خورد و نه با منافع شخصی.
- در نگاه معرفتی وبر و ما، اگر چینی وضعیت شکل گیری سرمایه داری را به گونه ای دیگری از وبر توضیح داد یا حرف وبر صحیح است و یا حرف چینی. اما بر اساس چشم اندازگرایی، از زاویه ی وبر به گونه ای تحلیل درست است و از منظر چینی به گونه ای دیگر. جامعه شناس همواره واقعیت از منظر خاصی بررسی می کند ولی این منظر و چشم انداز خاص، نه به معنای نگرش درونی افراد و شلری، بلکه نگرشی است که در خود جامعه شکل گرفته است. جامعه و معرفت با هم دیگر دارند همدیگر را تغییر می دهند.

بدین ترتیب مرز جامعه شناسی و جامعه شناسی معرفت (که هم در وبر و هم در شلر وجود داشت) در مانهایم برداشته می شود (البته در غیر از علوم طبیعی و ریاضی)

در قسمت پایانی این بحث لیستی از افرادی که مخالف مانهایم بودند را می شمارد. و در نهایت هم سراغ موافقین او، در دو افق، می رود. افق اشتارک و گایگر که امتداد مانهایم را در فضای پوزیتویستی مطرح می کنند (یعنی روش مانهایم را به عنوان ابزاری برای پژوهش اجتماعی در پیش می گیرند) و افق الیاس که عادت واره را طرح می کند که این ادامه همان تفسیر اسنادی است، و عادت واره را در محیط جامعه شناسی معرفت شرح می دهد.

تکمله: جمع بندی ای از شلر و مانهایم

اگر بخواهیم خیلی مختصر از بحثی که درباره شلر و مانهایم شد جمع بندی ای ارائه دهیم باید گفت:

شلر واکنشی علیه نسبییت گرایی فرهنگی نوکانتی ها بود. در واقع، ديلتای براین باور بود که شناخت انسانی در زمینه فرهنگی خاصی رخ می دهد و لذا همواره نسبی است. از این رو بر این باور بود که نظامهای معرفتی دارای قدرت تعمیم و رای فرهنگها و زمینه های فرهنگی نیستند. شلر در مقابل قائل شد که این زمینه های واقعی اندیشه ها است که متاثر از زمینه های اجتماعی فرهنگی است نه خود اندیشه ها و بنیادهای هستی شناختی جامعه (هویت ساختی) از طریق فراهم نمودن زمینه های واقعی اندیشه، اندیشه واقعی بالقوه را بالفعل می کند: سد

در تولید آب [= ساختار منطقی معرفت] نقشی ندارد؛ بلکه نتایج فرآیند تولید آب [= انتشار اجتماعی معرفت] را هدایت می‌کند.

اما مانهایم تلاشی برای تثبیت نسبت‌گرایی در معرفت بود. گروه‌های اجتماعی حالت وابستگی به وضعیت دارند و این نشان می‌دهد که شناخت نه بر اثر قوانین تجربی و منطقی بلکه با عوامل هستی‌رقم می‌خورد. البته این پیوستگی به هستی لزوماً به ایدئولوژی (تحریف واقعیت) منجر نمی‌شود بلکه نوع خاصی از مشاهده پدیده‌ها را پدید می‌آورد. جهان‌بینی حاصل از این پیوستگی‌ها به هستی، تمامیت (= حقیقت) یک دوران را می‌سازند. اما خود جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند معتبر باشد زیرا اولاً قائل به نسبت‌گرایی است نه نسبی‌گرایی؛ و ثانیاً از راه توجه به جایگاه‌های فکری گوناگون و دریافت تمامیت دوران می‌توان بر پیوستگی به هستی غلبه کرد؛ که این وظیفه روشنفکر است.

اگر بخواهیم پاسخ این دو به سه سوال اصلی جامعه‌شناسی معرفت را در چند جمله بیان کنیم باید گفت:

۱. هر دو وجود حیثیت اجتماعی برای معرفت را قبول دارند: شلر با طرح بحث جهان‌بینی‌های نسبتاً طبیعی و ...؛ و مانهایم با بحث تفسیر اسنادی و تفکیک آن از معنای عینی و بیان نیت‌مند.

۲. شلر معرفت را دارای خصلت تعیین‌یافتگی تام توسط جامعه نمی‌داند و از دو دسته عوامل تاثیرگذار مستقل ذهنی و واقعی سخن می‌گوید که البته اینها دوایری هستند که نقاط تلاقی‌ای باهم دارند. اما مانهایم معتقد به خصلت تعیین‌یافتگی تام توسط جامعه است به خاطر اینکه قائل به وابستگی همه به وضعیت؛ و حداکثر، وابستگی به هستی می‌باشد.

در خصوص میزان و چگونگی تاثیرگذاری جامعه بر معرفت؛ از نظر شلر عوامل واقعی کارکرد مجرایی برای عوامل ذهنی دارند؛ یعنی اشارع یک فکر است که در گروهی عوامل واقعی (= اجتماعی) است نه اعتبار آن. اما در شلر همه هرکاری بکنند از وابستگی به هستی (تعیین اجتماعی) راه‌گریزی ندارند و حداکثر این است که شخص در وضعیت وابستگی به هستی دیگری قرار می‌گیرد و نهایتاً با این تغییر موضع‌های مکرر بتواند به تمامیت عصر خود دست یابد.