عقل و تصمیم: آموزه محوری وبر و انتخابهای ارزشی

استیفن ترنر

مترجم : مرتضویان، علی

معرفی مقالات شورای نویسندگان یک‏ عقل و تصمیم:آموزهء محوری وبر و انتخابهای ارزشی استیفن ترنر/علی مرتضویان 1 عقل‏گرایی و بحران تمدن اروپایی ادموند هوسرل/مراد فرهادپور 25 علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن ریچارد برنشتاین/یوسف اباذری 39 عقلانیت چارلز تیلور/مراد فرهادپور 89 عقلانیت علمی و اتنومتدولوژی راجر تریگ/هالهء لاجوردی 111 مفهوم عقل از دکارت تا هگل(از منظری فمینیستی)ژنویه لوید/محبوبهء مهاجر 137 عقل علیه عقل:ملاحظاتی در باب روشنگری ماکس هورکهایمر/ی.اباذری،م.فرهادپور 169 عقلانیت سنتها السدیر مک‏اینتایر/مراد فرهادپور 181 معقولیت جاناتان کوهن/سعید ناجی 205 نقد چیست؟میشل فوکو/محمّد سعید حنایی کاشانی 217 نشان می‏دهد،این امر به معنای ناممکن بودن گفتگو یا قضاوت عقلانی میان سنتها و پذیرش‏ نسبی‏گرایی نیست.

ماکس هورکهایمر در مقالهء«عقل علیه عقل»استدلال اصلی کمتاب دیالکتیک روشنگری را به صورت‏ موجز بیان می‏کند.او نشان می‏دهد که چگونه عقلانیت مدرن از طریق فرایند ابزاری شدن به ضد خویش بدل می‏شود و در هیئت تکنواوژی مدرن شکل سازمان‏یافتای از توحش و خردستیزی را بر سراسر حیات جامعهء بشری حاکم می‏کند.

«عقل‏گرایی و بحران تمدن اروپایی»بخشی از کتاب مشهور بحران علوم اروپایی است.در این کتاب، ادموند هوسرل،مؤسس پدیدار شناسی،می‏کوشد با نقد عینی‏گرایی و روشن ساختن بنیانهای‏ تاریخی علوم در زیست-جهان،از مهمترین دستاورد تمدن اروپایی،یعنی عقل‏گرایی،در برابر بحرانی که زاییدهء انتزاعی شدن فزایندهء خود عقل است دفاع کند.

مقالهء«مفهوم عقل از دکارت تا هگل»شرح آراء فلاسفه‏ای چون دکارت،هیوم،روسو،کانت و هگل‏ دربارهء عقل و التزامهایی است که این آراء از حیث تفکیک دو جنس مرد و زن در بردارد.در این مقاله، ضمن توضیح کلی آراء این فلاسفه در باب عقل،آثار و نتایج ضمنی این آراء از حیث تمایزات بین‏ دو جنس نیز بررسی می‏شود. بعدی او مانند«سیاست به مثابهء پیشه»یا«علم به مثابهء پیشه»نیز مطرح شدند،مربوط به مسائل‏ انتخاب فردی‏اند.تأکید او بر نوعی خاص از تعارض بود که بین دو دسته ارزیابی از کنشها ظاهر می‏شوند:ارزیابیهای مبتنی بر نتایج واقعی کنش و ارزیابیهای مبتنی بر نیات کنشگر(همان،ص 16؛ مقایسه کنید با یاسپرس،1946،ص 44).وبرمعتقد است کل مکتب اصالت قدرت بر«اصالت نتیجه» استوار است،حال آنکه اخلاقیات مسیحی،بویژه اخلاقیات مربوط به«موعظهء مسیح بر فراز کوه»بر پایهء«اصالت نیت»قرار دارد.به عقیدهء او باید بین این دو،دست به انتخاب بزنیم:در بین اینها هیچ راه‏ میانه‏ای نیست که توجیه اخلاقی داشته باشد.»به راستی مسأله نه فقط صرف انتخاب این این یا آن‏ ارزش،بلکه انتخاب میان دو راه سرنوشت‏ساز سازش‏ناپذیر است،مثلا انتخاب بین«خدا»و «شیطان»،(همان،ص 17).پس مسأله در حد انتخاب بین«خدا»و«شیطان»است،زیرا چنانچه وبر خاطرنشان کرده است،

در بسیاری از موارد،دستیابی به غایات«خیر»مستلزم آن است که آدمی آماده باشد بهای بکارگیری وسایل‏ مشکوک یا دست‏کم خطرناک را بپردازد-و نیز آماده باشد با پیامدهای شرّ ممکن یا محتمل آن روبه‏رو شود (وبر،1946،ص 121).

اینها مثالهایی هستند که به ظاهر قانع کننده‏اند.استناد به«نتیجه»برای استدلال علیه کنشی که‏ توجیه آن صرفا نیت خیر است ظاهرا بی‏معناست،و به همین نحو،استناد به نیت بد برای استدلال‏ علیه انتخابی که در نهایت با نتایج آن توجیه می‏شود نیز بی‏معناست:آنکه فقط به نتیجه می‏اندیشد دغدغهء نیت ندارد،و آنکه عملش در نهایت بر حسب میزان خلوص نیتش در پیشگاه خداوند توجیه‏ می‏شود،خلوص را میزان بی‏چون و چرای تلقی می‏کند،نه نتایج عمل را.اما سادگی این مثالها گمراه کننده است.

برای فهم مثالها،لازم است بعضی از ویژگیهای ساخت آنها را بررسی کنیم.ویژگی برجستهء مثالهایی که وبر رادبروخ آورده‏اند،نوعی خلط بین دو نوع انتخاب است،یعنی بین انتخاب‏ اخلاقی ذاتی و نظریه‏های اخلاقی.این مسأله را می‏توان با سهولت بیشتر در اثر رادبروخ یافت که در آن ادعای وجود مجموعه‏ای از«تعارضهای سازش‏ناپذیر»با مثالهایی گوناگون همراه شده است که‏ همه از همان ویژگی مثالهای وبر برخوردارند.ویژگی بارز مثالها این است که،در هر مورد،تعارض‏ میان دیدگاهها بیش از آنکه از جنس تعارضهای ذاتی درجه اول باشند از جنس تعارضهای بین‏ نظریه‏های ماهیت اخلاق یا حقوق‏اند،یعنی تعارضهای درجه دوم.وقتی رادبروخ«انگارهء قطعیت‏ حقوقی»را به منطلهء مسأله‏ای جدلی‏الطرفین در فلسفهء حقوق مطرح می‏کند،در واقع منطورش نظریهء درجهء دوم ماهیت حقوق است،یعنی«اثبات‏گرایی حقوقی».زمان که از«عدالت»چونان مسأله‏ای‏ جدلی‏الطرفین بحث می‏کند،آن را برابر با آموزهء حقوق طبیعی می‏گیرد که مفهوم درجه دوم دیگری‏ در قلمرو ماهیت حقوق است.آنگاه که به شرح سومین مسألهء جدلی الطرفین تحت عنوان‏ «مصلحت»می‏پردازد،آموزهء دولت پلیسی( taatsiezilop )را مطرح می‏کند که یک نظریهء حقوقی‏ اروپای قاره‏ای است و اس اساس حقوق را مصلحت دولت می‏داند.این هم آموزه‏ای درجه دوم است. آنجا که از تعارضهای درجه اول بین ارزشهای فردی،فرافردی،و فراشخصی بحث می‏کند، تعارضها ویژگیهای مشابهی دارند.آنها،همزمان،هم تعارضهای ذاتی درجه اول‏اند،و هم‏ تعارضهای درجه دوم دربارهء واقعیت یا ماهیت مقولات«فرافردی»و«فراشخصی»،یعنی‏ تعارضهایی دربارهء شأن مابعدالطبیعی«ملت»یا«فرهنگ»(رادبروخ،1950،صص 94 و 111).شرح‏ وبر دربارهء ماهیت تعارض بین اخلاق نیت و اخلاق مسؤولیت نیز از همین مقوله است،یعنی مبتنی‏ است بر تعارض بین نظریه‏های ماهیت اخلاق،یویژه بین نظریه‏ای که می‏گوید داوری دربارهء اعتبار اخلاقی عمل باید بر اساس نیت فاعل،صرف نظر از نتایج آن،صورت گیرد،و نظریه‏ای که معتقد است اعتبار در نهایت وابسته به نتایج است.

از حیث ساختار مسأله،اشکالاتی چند بر این بحث وارد است.از آنجا که این مسائل دو وجهی، صرفا مسائل ذاتی درجه اول نیستند،بلکه به بیان دقیقتر،مسائل درجه دوم بین نظریه‏های اخلاقی‏ بدیل،یعنی نظریه‏های مربوط به ماهیت توجیه اخلاقی،نیز به شمار می‏آیند،شکافی بین مسائل‏ دو وجهی و نتیجی که از آنها استنتاج می‏شود وجود دارد.نشان دادن این موضوع که انتخاب مبتنی بر قصد و انتخاب مبتنی بر نتیجه قابل جمع نیستند بدان معنا نیست که بین«خدا»و«شیطان»باید یکی‏ را برگزید.وجو شقوق بدیل نظریه‏های اخلاقی درجه دوم،بر خلاف وجود شقوق بدیل احکام‏ ذاتی،متضمن این معنا نیست که آدمی ناگزیر باید این یا آن شق بدیل را برگزیند،زیرا اگر فرضا بگوییم فلان عمل به لحاظ وجدان و هم به لحاظ نتایج نیکویش،خوب است،هیچ تناقضی پیش‏ نمی‏آید.به همین نحو،می‏توان مانند جرج ادوارد مور به لحاظ هدفهایی غایی،شهودگرا،و به لحاظ وسایل و هدفهای فرعی،فایده‏گرا بود،بدون آنکه تناقضی پیش آید.

از این گذشته،معلوم نیست تضادهایی ذاتی وجود داشته باشند که ما را مجبور کنند بین شقوق‏ بدیل انتخاب اخلاقی یا شقوق بدیل نوعی مابعدالطبیعه که«دولت»یا«فرهنگ»را واقعیتی برتر می‏داند،یا بین شقوق بدیل نظریه‏های توجیه حقوقی،دست به انتخاب بزنیم.برعکس،دشوار بتوان‏ میل ذاتی منسجمی را نسبت به نوعی فرهنگ متصور شد که ارزشهای سیاسی آن تمامی ارزشهای‏ دیگرش را نابود سازد و یا برنامه و هدفی را برای«ملت»تصور کرد که در آن«ملت»نوعی زندان یا توده‏ای گله‏وار تلقی می‏شود.به همین نحو،به هیچ روی معلوم نیست که انتخاب بین شیوه‏های‏ توجیه مبتنی بر نتیجه و شیوه‏های توجیه مبتنی بر،مثلا،آموزهء مسیحی،لزوما متضمن نوعی‏ انتخاب ذاتی است.به زعم لوتر،نمی‏دانم چطور می‏شود توجیه کرد که کسی که به آثار و نتایج عمدتا بد یک عمل آگاه است و با اینهمه مرتکب آن می‏شود،بتوان او را دارای«نیات خیر»دانست؛و به همین دلیل،و برخلاف نطر وبر،ملاحظهء نتایج دقیقا با انتخابهای فرد«قصدگرا»ارتباط دارد. بازتاب این مسأله را در بحث وبر می‏توان در صورتبندیهایی که او برای نشان دادن جنبه‏های ذاتی‏ مسائل دو وجهی مطرح می‏کند،مشاهده کرد.او ناگزیر می‏شود به توصیف افراد متوصل شود، چنانکه یک سوسیالیست آنارشیست را مثال می‏آورد که دغدغهء اصلیش این نیست که اقداماتش‏ حتما به پیروزی می‏انجامد یا نه‏[بلکه این است که به آرمانش وفادار بماند]؛مثالی که بیشتر ساختگی است تا واقعی.

وبر این مثالها را می‏سازد تا آنها را برای ایفای وظیفه‏ای خاص در بحث کلی‏اش دربارهء روش‏شناسی به کار گیرد.این مسأله،صورتی از یک مسألهء کلی‏تر است که دغدغهء اصلی‏ معرفت شناختی نو-کانتی زمانهء وبر بود،یعنی مسألهء توجیه مقدمات غایی.نو-کانتی‏ها استدلال‏ می‏کردند که دانش ما به هر چیز،مثلا به واقعیات اخلاقی نظیر تکلیف یا وظیفه،مبتنی بر یک سلسله‏ فروض پیشینی است.به باور آنها،باید این فروض را[از پیش‏]بپذیریم زیرا فقط با ساختن آنها است که می‏توانیم این«واقعیات»را بشناسیم.با اینهمه وقتی در بنیادی‏ترین فروض فروض پیشینی نظر کنیم،درمی‏یابیم که حتی در این سطح بنیادی نیز با فروض بدیل روبه‏رو هستیم.انتخاب بین این‏ فروض بدیل بر پایهء«واقعیتها»یا«حقایق»مندرج در آنها ممکن نیست،زیرا«واقعیتها»یا«حقایق» خود مسبوق به فروض پیشینی‏اند:هر کوششی برای انتخاب بر پایهء«حقایق»یا«واقعیتها»ی خاص‏ به این معناست که فروض معینی را از پیش مسلّم گرفته‏ایم.یک راه برای گشودن این گره آن است که‏ بپذیریم در باب فروض پیشینی به شیوه‏ای غیر عقلی حکم کنیم.این راهی است که نیچه برای تمامی‏ فروض پیشینی در پیش می‏گیرد،و وبر نیز آن را مشخصا در حوزهء فروض پیشینی ارزشی می‏پذیرد. بیشتر نو-کانتی‏ها به جستجوی راههای پرداختند که به آنها امکان دهد از پیامدهای این‏ نتیجه‏گیری که«فروض پیشینی»بنیادین عقلا فاقد مبنا هستند بگریزند،و وبر نیز در همین راه گام‏ نهاد.اما در حالی که بعضی از نو-کانتی‏ها کوشیدند مقولات اخلاقی معینی را حفظ کنند،دغدغهء وبر اجتناب از رسیدن به این نتیجه بود که شناخت علّی جهان عقلا بی‏اساس است.این بدان معناست که‏ او ناگزیر شد ماهیت تبیین علّی را طوری طرح کند تا از این نتیجه اجتناب شود که استدلال علّی خود مبتنی بر فروض پیشینی است که مبنای عقلی ندارند.برای این کار،او واژهء«منطق»را طوری به کار برد که ضمن در بر گرفتن بعضی از معانی( ennurB ،1972،ص 162)،ویژگیهای خاص استدلال‏ علّی را که مایل به حفظ آنها بود،شامل شود.شایان ذکر است که این کاربرد،مخالف کاربردهای‏ بعدی اصطلاح«منطق»و نیز به کاربرد آن در منطق صوری است(وبر،1949،ص 166).در اینجا از ذکر جزئیات مسأله در می‏گذریم و فقط به به یادآوری این نکته بسنده می‏کنیم که وبر برای صورتبندی‏ مسأله می‏بایست مسألهء انتخاب مبتنی بر فروض پیشینی‏را فقط بر حسب ارزشها یان می‏کرد،زیرا صورتبندی مسأله بر حسب فروض پیشینی به طور عام،عقلی بودن فروض پیشینی او را دربارهء امکان معرفت علّی به پرسش می‏کشید که چنانکه خواهیم دید منتقدان او در دورهء وایمار پیش کشیدند.اما صورتبندی موضوع در قالب صرف ارزشها مستقیما این گونه پرسشها را برنمی‏انگیزد و به همین دلیل وبر این راه را برگزید.کوتاه سخن اینکه وبر و نو-کانتی‏ها هر دو در مورد ساختار بنیانی مسألهء شناخت همرأی‏اند.مثالها مشخصا به وبر تعلق دارند زیرا او نکات‏ خاصی را در نظر داشت که می‏خواست آنها را از گزند این دعوی مصون دارد که انتخابهای مبتنی بر فروض پیشینی از مبانی عقلی بی‏بهره‏اند.

عقلانیت و«ارزشهای غایی»

اشکال لئو اشتراوس را به تعبیر وبر از مسائل جدلی‏الطرفین«بابوف»در نظر بگیرید.اشتراوس‏ می‏گوید«حتی اگر بپذیریم که دیدگاه بابوف بدان‏گونه که وبر معرفی می‏کند همانقدر قابل دفاع‏ ایت که دیدگاه نخست‏[یعنی دیدگاهی که می‏گوید باید به استعدادهای درخشان فرصتهای بزرگ‏ داده شود]،از این بحث چه نتیجه‏ای می‏توانیم بگیریم‏شآیا نتیجه این است که باید کورکورانه و بی‏هدف تصمیم بگیریم؟؛نظر اشترواس این است که در این مورد فقط«النتخاب»نمی‏کنیم،بلکه اگر آنطور که وبر می‏گوید اخلاقا هیچ راه حلی را نمی‏توان برتر شمرد،عقل و منطق حکم می‏کند که‏ داوری در این قضیه را از محکمهء اخلاق به دیوان مصلحت محوا کنیم»(1953،صص 69-68).از این قرار می‏شود اختلاف را،عقلا،بر پایهء تدبیر و مآل‏اندیشی حل کرد.بحث اشترواش چند پرسش‏ را مطرح می‏کند.شأن«عقلی»مصلحت و تدبیر چیست؟آیا این دلیل عقلی،صحیح و معتبر است؟ مبنای غایی آن کدامست؟آیا نهایتا مبتنی بر انتخاب ارزشی است؟

وبری مشربان می‏توانند به اشکال اشترواس چنین پاسخ دهند که اگر کسی بر پایهء مصلحت‏ دست به انتخاب بزند،بدان معناست که ارزش غایی او واقعا«مصلحت»است.وادبروج در بحث‏ «مصلحت»به منزلهء یک قضیهء جدلی‏الطرفین در اندیشهء حقوقی،دقیقا مصلحت را به همین معنا گرفته است.آنچه این دیدگاه را تا بدین پایه مقبول ساخته است که به نظر می‏رسد این دیدگاه از اندیشهء«ارزش غایی»سرچشمه می‏گیرد.بنا بر تعریف،ارزشی که بین ارزشهای متعارض«حکم» می‏کند،«غایی‏تر»است.اما تدبیر و احتیاط و سایر روشهای عملی برای تصمیم‏گیری بین دو شق‏ بدیل،به هیچ معنا،نه غایی‏تراند و نه اصلا ارزش محسوب می‏شوند.بنابراین،اصطلاح«ارزش‏ غایی‏تر»برای توصیف این گونه ملاحظات،اصطلاحی عجیب و غریب است.

بحث بالا پرسشهایی را برمی‏انگیزد.نخستین پرسش به اصطلاح ارزش مربوط می‏شود.تا زمان وبر،واژهء ارزش به واژه‏لی چند رگه برای بیان هر نوع امر خوب‏یا هدف اخلاقی،ارزشی یا زیباشناختی تبدیل شده بود،چنانکه امروز هم چنین است.هایدگر و بسیاری دیگر،از جمله فیلیپ‏ ریف،بر این کاربرد خرده گرفته‏اند.ریف می‏گوید«کلمهء"ارزش‏"را که می‏شنوم،دستم طرف کیف‏ پولم می‏رود»(1972،ص 7).خود واژهء ارزش دلالت دارد بر ذهنیت-ارزش به منزلهء«ارزش داشتن‏ برای شخص خاص»-و نیز بر انتخاب،زیرا آنچه را که آدمی به آن ارزش می‏دهد،بر خلاف مثلا آنچه مکلف به انجام آن است،این معنا را می‏رساند که آدمی می‏تواند آن را مطابق میل یا فکر خود تغییر دهد.اتفاقا بخشی از اختلاف نظرها در مباحث اخلاق دقیقا بر سر این مسأله است که آیا اصول‏ اخلاقی مبتنی بر«انتخاب ذهنی»اند یا نه.از این‏رو،به کار بردن واژهء ارزشها به منزلهء بیان مسأله‏ به شیوه‏ای است که دیدگاه وبر را تأیید می‏کند.

مشکل مشابهی در مجموعهء ترکیبات و اصطلاحاتی که با کلمهء«عقل»ساخته می‏شود بروز می‏کند.کاربرد واژهء«عقلی»را از دیدگاه اشترواس در نظر بگیرید.وقتی او این واژه را به کار می‏برد معنایی از ماهیت عقلانیت یا عقل را در نظر دارد که مشخصا با دیدگاه وبر در این باره متفاوت است و در نتیجه استدلال وبر و تعریض اشترواس هر یک راه خود را می‏رود.در نظر وبر،برداشت‏ اشترواس از قضیهء«عقلانی»نیست.در بهترین حالت،پاسخ وبر ممکن است این باشد که در پشت‏ این ملاحظات«عقلی»نوعی تعهد ارزشی پنهان است(مثلا،مصلحت)که بنیادش غیر عقلانی است. در اینجا،اختلاف فراتر از بحث واژگان است.در مناقشه بر سر اینکه مدلل چیست و دلیل کدامست، حیثیت و اعتبار بسیاری چیزها-از جمله بخش بزرگی از تاریخ فلسفه-در میان است.

با چند تعریف از فرهنگ لغت آغاز می‏کنیم.عقلانی و عقل از یک ریشه‏اند:باورها و اعمال‏ معقول آنهایی هستند که مبتنی بر دلایل و احکام معتبرند.آدم معقول کسی است که قوهء عقل و استدلالش را به کار می‏گیرد؛آدم نامعقول کسی است که این قوه را به کار نمی‏گیرد و از این دلایل‏ درست اقامه نمی‏کند.«غیر عقلانی»اشارت دارد به انکار یا نبود عقلانیت که در تقابل با«عقلانی» واقع می‏شود و معنای پوچ و باطل یا«خارج از فرمان عقل»را افاده می‏کند.واژه‏های«عقل»، «عقلانی»و«غیر عقلانی»در کابردهای اولیه‏شان نشان دهندهء تقابل در بین انواع باورها یا در بعضی از موارد،تقابل در بین افعال و امیال بودند.اما سنتی که می‏توان آن را«قیاس‏گرایی»نامید،استدلال را عبارت از استنتاج از اصول و مقدمات،یا به معنای محاسبه و سنجش می‏داند.در این سنت وقتی‏ می‏پرسیم«آیا این امر،عقلی است؟»پاسخی که می‏شنویم به کلی متفاوت از پاسخی است که‏ به پرسشی متضمن دلیل در کابرد معمولی آن داده می‏شود،مثلا پرسشهایی نظیر«آیا این امر، معقول است؟یا«آیا مستند»است؟»پاسخ این پرسشها معمولا نیازمند استناد و ارجاع صریح‏ به اصول کلی دیگر نیست.در مقابل،اصحاب قیاس نبود اصل کلی را به منزلهء نبود مجوز عقلی‏ مستند می‏دانند.بنابراین قبول مفهوم عقلانیت از دیدگاه قیاس‏گرایان به منزلهء پذیرفتن مشکل‏ مربوط به دلایل صحت اعتبار[همان‏]مقدمهء اول است:یا باید بپذیریم که مقدمهء اول باید با استدلالی غیر قیاسی تأیید و توجیه شود،یا قبول کنیم که‏[عقلا]قابل تأیید نیست.

شرح جامع راه حلهای گوناگونی که در تاریخ فلسفه برای این مسأله ارائه شده است فی نفسه‏ کاری عظیم است.در اینجا به اقتضای بحث فقط چند راه حل عمده را مطرح می‏کنیم.یک راه حل، متضمن دریافتی از مفهوم«معرفت»است که به موجب آن انواع شیوه‏های غیر استنتاجی معرفت، برای تأیید اصول و مقدمات اولیه کفایت می‏کند.اصول و مقدماتی که به این شیوه‏ها تأیید شوند، می‏توانند به نوبهء خود در استنتاجها برای تأیید سایر اصول،انتخابها،یا ادعاهای خاص به کار روند. در بین روشها و صورتهای گوناگون غیر استنتاجی می‏توان از شناخت مبتنی بر استقرار،شهود، فطرت،وحی الهام و دیالکتیک صعودی نام برد.نتیجهء استفاده از این روشهای متنوع‏ «معرفت شناختی»و آن است که با بسط مفهوم«معرفت»یکسانی دلیل با استنتاج از اصول و مبانی‏ حفظ می‏شود.ضمنا با این بسط،مقولاتی چون ارزش‏شناسی،الهیات و زیباشناسی استناجی و نظایر آنها از منابع«معرفت»به حساب می‏آیند.

گونهء دیگر،متضمن مفهوم«دلیل»است.«گونه»شاید در این مورد واژه‏ای گمراه کننده باشد،زیرا بحث رایج این است که مفهوم استنتاج‏گرایانهء دلیل به منزلهء«تأیید بر اساس استنتاج از اصول»،خود یک«گونه»است که«دلیل»را به معنای معمولی آن به نحوی ساختگی و گمراه کننده محدود می‏کند. این نحوهء انتقاد اغلب با بحثها و استدلالهایی به نفع مفهومی گسترده‏تر از واژهء«شناخت»همراه‏ می‏شود،اما وابسته به آنها نیست و استقلال خود را حفظ می‏کند.وقتی اشتراوس می‏گوید اشکالهایی«معقول»را می‏توان بر قضایای جدلی‏الطرفین وبر وارد کرد،«دلیل»را به همین معنای‏ ساده،پیش-علمی و پیش-نظری«دلیل صحیح»می‏گیرد.

ساخت بعضی از مثالهای وبر دربارهء انتخابهای جدلی‏الطرفین،نظیر مثال بابوف،مبتنی بر این‏ اعتقاد است که این نوع«دلایل»به معنای جامع کلمه«عقلانی»نیستند.خاطرنشان می‏کنیم که می‏توان به گونه‏ای موجه ادعا کرد که بعضی از انتخابهای جدلی‏الطرفین متعلق به حیطهء«امور شخصی»را نمی‏توان بر حسب«دلایل صحیح»به معنای عادی و معمولی آن یا بر حسب برهان‏ مصلحت توجیه کرد.برای مثال،اشتراوس اذعان می‏کند که با این شیوه نمی‏توان رستگاری اخروی‏ را با نوغی خیر دنیوی جمع کرد.اما همان‏گونه که یادآور شدیم ایرادهای دیگری به تفسیری از الهیات«نیت»که این قضایای جدلی‏الطرفین آن را مفروض می‏گیرند،وارد است.در ارتباط با بحث‏ دو قلمرو لاهوت و ناسوت،دیگر بار نظری اجمالی به این مسأله خواهیم افکند.کافی است اشاره‏ کنیم که قضایای جدلی‏الطرفین این مجموعه که متضمن قصدیت( ytilanoitnetni )اند،فقط برای‏ کسانی که تلقی کلامی خاص و غریبی از مسألهء مشیت الهی دارند،مسائل اخلاقی ذاتی و جوهری‏ محسوب می‏شوند.

بدینسان،استدلالهای اصلی وبر بر مدل عقلانیت حدگذار،یا به تعبیر ما مدل عقلانیت‏ «استنتاج‏گرا»استوار است.این مدل به اضافهء رأی او دربارهء انتخاب ارزشی اساس دیدگاه او را دربارهء رابطهء عقل با ارزشگذاری تعیین می‏کند.او مدعی شد که وظایف عقل در عرصهء ارزیابی بر سه قسم‏اند:صورتبندی انتخابهای غایی که از انسجام درونی برخوردارند یا به عبارتی«اصول‏ موضوعهء ارزشی»،استنتاج آثار انتخابهای غایی در عرصهء عمل در شرایط خاص،و تعیین وسیله. عقل به منزلهء یک ابزار انتقادی نقشی اساس دارد،زیرا وبر معتقد است می‏توان دلایلی عقلانی علیه‏ انتخاب غایاتی ارائه کرد که ادعا می‏شود دست یافتنی‏اند اما در واقع با هیچ وسیلهء موجود یا شناخته شده‏ای نمی‏توان به آنها دست یافت.از این گذشته،می‏توان عقلا به اثبات رساند(وبر،1949،صص 21-20).اما براهین عقلی نمی‏توانند به ما نشان‏ دهند که چه چیز را انتخاب کنیم-و این است ملاحظهء سرنوشت‏ساز وبر در باب عقل.

ابطال فلسفهء پیشین

این ادعاها،وبر را در موضعی خاص نسبت به فلسفه و اخلاق پیشین قرار می‏دهند.آنها آموزه‏هایی‏ را که مدعی مستندسازی عقلانی«ارزیابیها»یا«داوریهای ارزشی»اند،به منزلهء آموزه‏هایی ذاتا آشفته‏ و مغشوش،کنار می‏گذارند.طرفداران این آموزه‏ها در فهم آنها به خطا رفته‏اند زیرا در این آموزه‏ها بین انتخابهای ارزشی و ملاحظات عقلانی اصیل خلط می‏شود و از این رو در مبانی آنها انتخابهای‏ ارزشی پنهان است(مقایسه کنید با رادبروخ،1936،صفحات 7-536).تا زمانی که به گسترهء وسیع‏ آموزه‏هایی که کنار نهاده می‏شوند پی نبریم،کاملا اهمیت این نظر را در نخواهیم یافت.مطابق با این معیار،نه فقط اشمولر و اسلاف بلافصل او و دستگاههای جامعه‏شناسی معاصر وبر،بلکه بخش‏ عمدهء سنت فلسفی،از سقراط تا میل،همه دستخوش آشوب و آشفتگی بوده‏اند(فوگلین،1952، ص 20).با اینهمه،همانطور که اشتراوس خاطرنشان کرده است در بین حجم عظیم آثار وبر،مطالبی‏ که به بررسی مبانی فلسفی این انکار کلی عقلانیت در سنتهای فلسفی اختصاص یافته است‏ به زحمت از سی صفحه تجاوز می‏کند(اشترواس،1953،ص 64).همین مسأله در مورد طرفداران‏ وبر نیز صادق است.آنها مفهوم مورد بحث را بدیهی انگاشته‏اند و در آثارشان هیچ دفاع جدی از آن‏ دیده نمی‏شود.این نکته،پرسشهای جالبی را پیش می‏کشد.آیا وبر تصور می‏کرد تمامی فلسفهء گذشته را ابطال کرده است؟صفحات اندکی که او به این مسأله اختصاص داده گواه بر ایت است که‏ چنین تصوری نداشته است،بلکه به نظر می‏رسد او بطلان فلسفهء گذشته را امری بدیهی می‏پنداشته‏ است.

از نظر تاریخی،یک پرسش جالب توجه این است که چرا او احتمالا با چنین پیشفرضی آغاز کرده و چرا تصور می‏کرده است که همین پشتوانهء عقلی برای این منظور کفایت می‏کند؟به نظر می‏رسد پاسخ این باشد که او برهان نو-کانتی دربارهء امتناع توجیه عقلی«فروض غایی»را به منزلهء یگانه امکان فلسفی پذیرفته بوده است.پذیرفتن این برهان در این قالب،فی نفسه به مثابهء ابطال کل‏ فلسفه گذشته است و این پذیرش،تعیین کنندهء نقطهء آغاز بحثها و استدلالهای وبر بود.او فقط نموداری از مسأله را ترسیم کرد و ضرورتی ندید که از حد فراتر رود(مقایسه کنید با وگنر، 1962،ص 279).بعلاوه،پذیرش این مسأله او را از تکلیف تنظیم هر گونه دیدگاه فرافلسفی معاف‏ گردانید.برای مثال،او هیچ توضیحی در این باب ارائه نکرد که فلسفه‏های پیشین کجا به خطا رفته‏اند.در دنبالهء بحث خواهیم دید که در نتیجهء این کار شکافی پدید آمد که باید به شیوه‏ای‏ متفاوت،یعنی به شیوهء غیر فلسفی پر می‏شد.

وبر به شیوهء یک فیلسوف به دستگاه فلسفی نو-کانتی روی نیاورد؛یعنی به شیوهء هوسرل و هایدگر در مقام تغییر و تعویض،ابهام‏زدایی،ابطال یا فراتر رفتن از آن برنیامد(مقایسه کنید با گرب، 1927).در عوض،کوشید فعالیتها خود را در این چارچوب فهم کند(برون،1927،ص 8).تأثیر فکری آثار او در فلسفه و روش‏شناسی ناشی از سخت‏گیری و موشکافی در پی‏گیری مسأله و روش‏ساختن نتایج آن از نظر امکان‏پذیری و ماهیت علم جامعه‏شناسی است و همچنین از نظر امکانات مختلف انتخاب ارزشی در سیاست.

این سخت‏گیری و موشکافی،به تعبیری،فلسفی است.بنابراین هر جا که وبر نخواسته است در مقام یک فیلسوف سخن بگوید،این موضع او را باید به این معنا بگیریم که بنا نداشته است یک اثر ناب فلسفی پدید آورد،و این بدان معنا نیست که او به فلسفه بی‏اعتنا بوده یا بر این باور بوده است که‏ فلسفه ربطی به کارهای او ندارد.بر عکس،به گواهی شاهدان،و بر معرفت‏شناسی را سخت جدّی‏ می‏گرفت و پژوهشگرانی را که تحقیقاتشان از مبنای استوار معرفت شناختی بی‏بهره بود، غیر مسؤل،و بلکه بدتر از این،می‏خواند(مقایسه کنید با هونیگسهایم،1968،صص 29-28). بحث انتقادی ریکرت دربارهء وبر نیز حاکی از آن است که وبر در فلسفه دارای«شیدایی افلاطونی» بود،هر چند که وبر در سخنرانی‏اش تحت عنوان«علم به مثابهء پیشه»که در آن برانگیزه‏های فرد متخصص تأکید کرده است،این شیدایی را انگیزهء تمام عیار برای علم به حساب نمی‏آورد(ریکرت، 1926،ص 234).

ذکر این نکته را لازم می‏دانم که مناقشه بر سر این مسأله که آیا وبر«فیلسوف بوده است»یا نه‏ (برون،1972،صص 14-10)تأثیر چندانی بر مسألهء اعتقاد او به آموزه‏هایی که در این نوشته مطرح‏ شده‏اند ندارد.این مناقشه از فروض و مقدماتی ناشی شده است که عموما با حقایق تاریخی سازگار نیستند.این ادعا که وبر جامعه‏شناس بود و نه فیلسوف،حاکی از غفلت از این واقعیت است که در عصر وبر هنوز ردهء اجتماعی«جامعه‏شناس»به معنای امروزی آن مرسوم نبود؛بلکه‏ «جامعه‏شناسی»مقوله‏ای بود که باید ابداع و تعریف می‏شد.هدف گفتمانی که وبر در آن فعالانه‏ مشارکت داشت،و وظیفهء خود-ساختهء او در این گفتمان،آن بود که جامعه‏شناسی را به منزلهء رشته‏ای مجهز به روشی برای تبیین و توصیف پدیده‏های اجتماعی مطابق با معیارهای‏ معرفت‏شناختی خاص اختراع کند-معیارهایی که خود از سنت فلسفی ویژه‏ای،یعنی فلسفهء نو-کانتی،برگرفته شده بودند و وبر آنها را در تقابل با سایر فلسفه‏های می‏دانست،به ویژه با فلسفه‏هایی که متضمن اخلاقیات«مطلق»و فلسفه‏های غایت‏شناسانهء تاریخ بودند.بنابراین کار تعریف و ابداع جامعه‏شناسی به مثابهء نوعی خاص از علم متأثر از فلسفه‏ای خاص در باب ارزشها بود و جدا از این فلسفه قابل درک و فهم نیست.

نیهیلیسم،تصمیم‏گرایی و نسبیت‏گرایی

نسبیت‏گرایی صوری در اخلاق گاه مقدمهء انکار بالفعل نسبیت‏گرایی اخلاقی عملی است.برای‏ مثال،ممکن است کسی ادعا کند که به لحاظ فلسفی یا اخلاقی،زندگی شهسوار توتنی‏[آلمانی‏]در مقایسه با زندگی پیرو مشرب فایده‏گرایی نه بهتر است و نه بدتر،اما اذعان کند که زندگی شهسوار توتنی در زمان حاضر امکان‏پذیر نیست.وبر،به همین شیوه،از نسبیت‏گرایی صوری فراتر رفت و مدعی شد که بعضی از الگوهای بدیل شناخته شده،دیگر به لحاظ تاریخی تناسب ندارند و یا اصلا قابل اجرا نیستند.اما وبر این اندیشهء تناسب و مطلوبیت را در قالبی مطنطن به منزلهء«تقدیر زمانه» بیان کرده است که آدمی به مثابهء انسان می‏توان آن را بپذیرد یا از آن شانه خالی کند.

وبر به شیوه‏های دیگری نیز از نسبیت ارزشی صوری فراتر رفت.از همه مهمتر،او به ویژه منکر عنوان«نسبیت‏گرا»بود،و ماریان وبر خاطرنشان کرده است که:وبر هر نوع تفسیر از این موضع را به منزلهء موضعی«نسبیت‏گرا»رد می‏کند و آن را«بد فهمی فاحش»می‏خواند(وبر،1949،ص 18؛ وبر،1975،ص 325).بخشی از دلیل این انکار،مسألهء رواداری را نیسز شامل می‏شود.«نسبیت‏گرایی» را اغلب در پیوند با امر مطلق دانسته‏اند که دلالت دارد بر اینکه وقتی کسی حقوق خاصی را برای‏ خود قائل است این حقوق به کسانی که عقایدی مخالف عقاید او دارند نیز تسری می‏یابد.برای مثال‏ اگر کسی ادعا کند که عضو یک جامعه نباید به سبب گرایشهای سیاسیش از حق ر.ی محروم شود، زیرا همهء دیدگاهها صرف‏نظر از محتوایشان باید به یکسان از حداقل حق دسترسی به فرایند سیاست برخوردار باشند،او دست کم در ارتباط با مشارکت سیاسی موضعی نسبیت‏گرا اتخاذ کرده‏ است.بدینسان نسبیت‏گرایی به مثابهء نوعی فلسفهء ارزش مستلزم تحمل و مدارا در اجرای اموری‏ است که در قبال ارزشها حساسند.وبر آشکارا نسبیت‏گرایی را متضمن چنین آثاری می‏دانست زیرا معتقد بود فقط کسانی می‏توانند به نسبیت گرایی رو آورند که نوعی خاص از مابعدالطبیعهء «اندام‏وار»را پذیرفته باشند(وبر،1949،ص 18).وبر می‏توانست بگوید آدمی فقط بر پایهء باوری‏ مابعد الطبیعی ممکن است پیرو رواداری باشد،یعنی باور به این که بهترین نتیجه در پرتو رواداری و مدارا به دست می‏آید.او خود به چنین باور مابعدالطبیعی پایبند بود.بر عکس،بر این اعتقاد بود که‏ «عالیترین و شورانگیزترین آرمانها در همهء دورانها فقط در جریان کشمکش با آرمانها دیگر می‏توانند منشأ اثر شوند-آرمانهایی که در نظر پیروانشان به همان اندازه مقدسند که آرمانهای ما در نظر ما»تقدس دارند.(وبر،1957،ص 325؛مقایسه کنید با وگنر،1962،ص 262).

این نوع آرای وبر سبب شده است بعضی از نویسندگان(اشتراوس،1953،صص 48-42؛ آرون،1954،صص 43-42)موضع او را نه نسبیت‏گرایی،بلکه«نیهیلیسم»یا«مطلق‏گرایی ارزشی‏ منفی نقابدار»قلمداد کنند(وگنر،1962،ص 252-249).اشتراوس استدلال می‏کند که موضع‏ ارزشی وبر نیهیلیسم می‏انجامد زیرا وقتی وبر توجیه عقلانی برای علم‏جویی را انکار می‏کند،بر همین اساس می‏توان گفت وبر هر گونه بنیان‏[عقلی‏]برای علم‏جویی را با توجه به دریافتش از علم،و هر گونه بنیان‏[عقلی‏]برای پذیرش نتایج آن را نیز منکر می‏شود-نتایجی که مسبوق است‏ به نوعی تعهد توجیه‏ناپذیر به«ارزش»علم‏جویی بر مبنای درک وبر از این موضوع(اشتراوس، 1953،ص 76؛مقایسه کنید با برون،1972،صص 75-72؛آلبرت،1972،صص 51-48،71-68).

نیهیلیسم،نوعی موضعگیری است که خود را نفی و باطل می‏کند.بدینسان،اگر کسی را نیهیلیست‏ بخوانیم،معمولا مسأله این نیست آیا شخص مورد نظر به راستی نیهیلیست است یا نه،بلکه مسأله‏ این است که آیا او می‏تواند با موفقیت روشها و استدلالهایی را به کار گیرد که خودشان را ابطال‏ نکنند؟وبر برای اجتناب از نیهیلیسم خود-ابطال کننده( gnitufer-fles )بین حقیقت فلسفی و انتخابهای ارزشی تمیز قائل می‏شود.نفی«نیهیلیستی»عقلانیت انتخابهای ارزشی به دست وبر در سطح حقیقت فلسفی عام یا«منطق»صورت می‏گیرد(مقایسه کنید با برون،1972،ص 162)و بنابراین می‏تواند استدلال کند که این نفی،خود انتخابی بودن پشتوانهء عقلانی یا«ترجیحی‏ بی‏اساس»نیست.در اینکه آیا این تمیز ما بعد فلسفی قابل دفاع است یا نه،جای بحث وجود دارد. اگر قابل دفاع نباشد،به ورطهء نسبیت‏گرایی باطل یا«پروتاگوراسی»،یعنی نیهیلیسم یا نیهیلیسم‏ خود-ابطال کننده در می‏غلتد(مقایسه کنید با اکس،1982).

وبر،به معنایی دیگر،نبسیت‏گرا نیست.او بر این باور بود که شناخت ماهیت انتخابهای ارزشی‏ دارای«نشانه‏های ذاتی»است(وبر،1949،ص 16).بارزترین نشانهء ذاتی آن است که اگر کسی‏ بخواهد راه زندگیش را آگاهانه تعیین کند و«مهار زورق زندگی را به امواج سرکش»نسپارد،باید سرنوشتش را خود برگزیند،یعنی با دست زدن به«مجموعه‏ای از تصمیمات غایی»،معنای افعال و هستی خویش را مشخص کند(همان،ص 18).اینجاست که وبر از نسبیت‏گرایی صوری گامی فراتر می‏نهد و موضعی را برمی‏گیزیند که رادبروج آن را«تصمیم‏گرایی»می‏خواند.وبر،خود میان‏ گفته‏هایش درباری«تقدیر»و«تصمیمهای غایی»و ردیافتش از ماهیت ارزشها آشکارا پیوندی برقرار نکرد،اما ملاحظات و اشاراتش را می‏توان به گونه‏ای قابل فهم تلفیق کرد.این ادعا که انتخابهای‏ ارزشی غایی عقلا سازش‏ناپذیرند،بدان معناست که هر کوششی برای ارج نهادن به بیش از یک‏ ارزش ممکن است به تعارضهایی بیانجامد که درگیر و دار آن آدمی ناگزیر به این یا آن ارزش خیانت‏ می‏ورزد.زمانی که آدمی اساس به دلخواه خود به گزینشی ارزشی دست می‏زند که به زندگیش معنا می‏بخشد،این تصمیم مسئولیتی را بر او تحمیل می‏کند که انتخابش را تا به آخر دنبال کند و آن را به تمامی تحقق بخشد(مقایسه کنید با اشتراوس،1953،صص 45-44؛لوویت،1927،صص‏ 99-98).آموزهء سارش‏ناپذیری انتخابهای ارزشی با این امر ملازمه دارد که انسجام و سازواری‏ یگانه ارزش عام است زیرا آن کس که ثبات عقیده ندارد،به هر غایتی که برگزیند دیر یا زود خیانت‏ می‏ورزد(مقایسه کنید با هاینریش،1952،صص 123-122).

در بحثهایی که وبر دربارهء انتخابهای ممکن در عصر کنونی پیش می‏کشد،مسألهء ضرورت‏ انسجام فکری نقشی بلاغی ایفا می‏کند.در رسالهء«علم به مثابهء پیشه»هدف کلی وبر آن است که شرایط کار علمی و دستاوردهای واقعی علم را در عصر جدید توضیح دهد و از این رو این پرسش را مطرح می‏کند که در زمانهء کنونی کسی که بخواهد علم را پیشهء خود سازد،کدام انتخاب ارزشی‏ ممکن را می‏تواند مبنای تصمیم‏گیری قرار دهد.او این بحث را با ردّ تمامی توجیهات فلسفی‏ پیشین،از افلاطون گرفته تا مکتب اصالت فایده،آغاز می‏کند.وبر فقط به این ادعا بسنده نمی‏کند که‏ انتخاب ارزشی او متفاوت از انتخابهای ارزشی افلاطون و دیگر فلاسفهء پیشین است(ریکرت، 1926،صص 236-233)بلکه مدعی است مواضع ایت فیلسوفان،به قول او،«پندارهایی متعلق‏ به گذشته‏اند»که اکنون«رخت بربسته‏اند»(وبر،1946،ص 143).

آن طور که وبر این مسأله را در رسالهء یاد شده مطرح کرده است،آن نوع انتخابهای ارزشی که‏ متضمن علمند و امکان انتخابشان در زمانهء کنونی وجود دارد،بسیاری محدودند و«انواع پندارگونه» که ذکر آن رفت از فهرست انتخابهای ممکن حذف می‏شوند.انتخابهای خود وبر در طی همین‏ فرایند حذق شکل می‏گیرند و صرفا در سطحی بلاغی آشکار می‏گردند،یعنی سطحی که در آن‏ هویت انتخابهای پندارگونه معلوم و مشخص می‏شود؛و بدینسان‏[فقط]النتخابهایی باقی می‏مانند که بر پندار استوار نیستند و بنابراین کسی که از انسجام فکری برخوردار است می‏تواند به آنها روی‏ آورد.انتخابهای غیر پندارگونه‏ای که دست آخر باقی می‏مانند از سه وجه خارج نیست:بازگشت‏ به کلیساهای کهن،«در انتطار منیجان جدید به سر بردن»،و حرفه‏ای را پیشه کردن و از آن طریق‏ «نیازهای روز را برآوردن»(1946،ص 156).دو وجه نخست چنگی به دل نمی‏زنند.وبر،وجه‏ نخست را وصف کسی می‏داند که«نمی‏تواند مرد و مردانه به تقدیر زمانه گردن نهد»(همان، ص 155).توصیهء وبر به کسانی که در وسوسهء وجه دوم به سر می‏برند آن است که در سرنوشت‏ یهودیان تأمیل کنند که«از بیش از دو هزار سال پیش به انتظار نشسته‏اند»و درسی که می‏توان آموخت‏ این است که«حسرت و انتظار به تنهایی در دی را درمان نمی‏کند»(همان،ص 156).

وبر بحث دیگری را که از نظر شکل به بحث کنونی شباهت دارد در رسالهء«سیاست به مثابهء پیشه»ارائه کرده است.این رساله تصویری از شرایط واقعی زندگی در عصر جدید به دست می‏دهد که در آن می‏توان راه انتخهابهای ممکن را در چارچوبه‏ای خاص و محدود بررسی کرد.در این‏ چارچوبه می‏توانیم بین دو راه راست به انتخاب بزنیم:دموکراسی بدون رهبر یا حکومت‏ دار و دسته‏ها،و دموکراسی رهبرسالار،یعنی حکومت رهبری فره‏مند همراه با تشکیلات حزبی‏ (وبر،1946،ص 113).دیگر راهها پندارگونه و موهومند.وبر پرسش قدرت را مردود می‏داند و می‏گوید نوعی سیاست قدرت بی‏مقدار که سیاستمدارانی در پیش می‏گیرند که قدرت را فی نفسه‏ می‏ستایند«هیچ جا پیش نمی‏رود و سیاستی ابلهانه است»(همان،ص 116).او حتی با خرده‏گیری بیشتری به آرمانهای«اخلاقی»در عرصهء عمل سیاسی می‏نگرد،نظیر تکلیف به عمل سیاسی بر وفق‏ اخلاق مسیحی،یعنی تکلیفهایی که به گفتهء وبر مبتنی بر برداشتنی اشفته از سرشت سیاست‏اند.

عمل به تعالیم مسیحیت یا اخلاق محض عموما به منزلهء ناکامی واقعی در ایت جهان در تحقق‏ بخشیدن به غایاتی است که در این اخلاقیات مقامی والا دارند.برای مثال،عمل کردن به تکلیف‏ اخلاقی صلح‏طلبی از راه بر زمین گذشتن سلاح برابر است با سودآور کردن جنگ برای مهاجم،که‏ این کار به مثابهء بد نام کردن صلح و تأیید و تشویق جنگ است.همین موضوع در مورد راستگویی هم‏ صادق است:اگر دولتی به حکم حقیقت‏گویی اسناد و مدارک جنایات جنگی را بر ضد خود فاش‏ کند،این کار ممکن توفانی از هیجانات به راه اندازد که رسیدگی بیطرفانه را ناممکن سازد و در نتیجه هدف حقیقت لوث شود(همان،ص 120).این تعارض فی نفسه در سرشت عمل سیاسی‏ نهفته است،زیرا هر کس بخواهد به هر گونه هدف سیاسی این-جهانی دست یابد باید از وسیلهء سیاست،یعنی خشونت دولت،استفاده کند؛و برای این کار باید«با نیروهای اهریمنی هم پیمان‏ شود»(همان،ص 123).

در بین غایتهای متعددی که سیاستمداران و روشنفکران از آنها نام برده‏اند،در عمل فقط معدودی در این جهان قابل دستیابی‏اند:برای مثال سوسیالیست بودن به شکلی این-جهانی،غایتی‏ دست‏نیافتنی است زیرا نمی‏توانیم در راه رسیدن به غایتهای سوسیالیستی گام برداریم(مثلا از طریق‏ انقلاب)بدون آنکه به خطر نوعی ارتجاع تن در دهیم که دستیابی به هدفهایمان را نسلها به تعویق‏ می‏اندازد.به عنوان نتیجهءبحث می‏توان گفت هدفی که آدمی می‏تواند در زمانهء کنونی مسئولانه خود را وقف آن کند همانا«میهن»است(وبر،1946،ص 126).

سه تمهید:تناسب تاریخی،پندارگونگی،و«حوزه‏ها»

کیفیت این استدلالها علیه انتخابهای نامتناسب تاریخی و انتخابهای پندارگونه روشن نیست.برای‏ مثال،شیوهء استدلال رادبروخ برای نشان دادن تناسب تاریخی فلسفه‏اش در باب حقوق را در نظر بگیرید:

آنگاه که اوضاع آشفتهء اجتماعی ایجاب می‏کند که قوهء مقننه به فوریت قوانینی را به تصویب برساند،باید نظریه‏هایی عمومی دربارهء هدفها وسایل حقوقی،یعنی فلسفه‏ای حقوقی و سیاستی حقوقی برای ارائه آماده‏ باشد...از سوی دیگر کشوری که در نیمه راه توسعه،آن هم توسعه‏ای نامطمئن و بی‏ثبات،به سر می‏برد الزاما از پایبند کردن خود به تمامی اصولی که بیش از حد خشک و انعطاف‏ناپذیرند،اکراه دارد(رادبروخ،1936، صص 544-543). در نظر رادبروخ،فلسفهء حقوق نیازی عملی است،اما این فلسفه باید درخور اوضاع و احوال‏ تاریخی باشد.این عقیده مسبوق به انکار هر نوع فلسفهء حقوق بر پایهء«ارزشهای سرمدی»است.اما عنصر الزام‏آور در این استدلال،روشن نیست.جای پرسش دارد که واژه‏های«باید»و«الزاما»در این‏ استدلال چه نوع اجبار و الزامی را بیان می‏کنند؟پرسشهایی مشابه را می‏توان دربارهء وبر نیز مطرح‏ کرد.یک تفسیر از بحث وبر دربارهء جایگاه اخلاق مسیحی در سیاست از این قرار است:در گذشته‏ ممکن بود بر وفق عشق عمل کردن بدون آنکه در جریان این کار عملا کشمکشهایی تند و افراطی‏ روی دهد.اما امروز وضع دگرگونی شده است،زیرا پیروی از قانون عشق به منزلهء تن دادن به شکست‏ در این جهان است،و قانون سیاست قدرت نیز به منزلهء تعن دادن به گناه است؛و بنابراین آدمی باید دست به انتخاب بزند.در این مورد می‏تواند بگوید«آدمی باید صراطی مستقیم را در پیش گیرد،گو اینکه‏ راهی است پر مشقت و مستلزم قربانی کردن ارزشهای کم اهمیت‏تر،نظیر ملت».اما گویا منظور وبر فراتر از این است که بگوید راه صحیح راهی پر مشقت است یا اینکه عمل بر وفق عدل در عمل با مشکلاتی روبه‏رو می‏شود.

برای آنکه به منظور وبر پی ببریم باید از راهی غیر مستقیم به بررسی مسأله بپردازیم.مفاهیمی‏ چون عدالت،حکم مرضی الطرفین،و انصاف را می‏توان به گونه‏هایی متفاوت تفسیر کرد:یکی آنها را اجزای حقوق طبیعی می‏داند؛دیگری که پیرو مشرب اصالت عمل است،آنها را اجزایی از مفروضات عمل سیاسی می‏شمارد که در تجربه‏های سیاسی امتحان خود را کاملا پس داده‏اند؛و آن‏ دیگر به آنها به دیدهء عناصری از سنت اخلاقی و سیاسی ظاهرا معتبر می‏نگرد که بدون دلیل قانع کننده‏ نباید کنار گذاشته شوند.موضع وبر بر ردّ تمامی این تفسیرها استوار است بدین معنا تا آنجا که‏ این تفسیرها مفاهیم بالا را مفاهیمی«عقلانی»توجیه می‏کنند،مردود تلقی می‏شوند.با اینهمه،او نمی‏توانست این تفسیرها را مستقیما رد کند زیرا آنها شقوق بدیل آموزهء او دربارهء نسبت عقل و ارزش به شمار می‏آیند:انکار آنها مستلزم نوعی معیار معابد فلسفی برای انتخاب بین تفسیرهای‏ گوناگون بود،وبر چنین معیاری در اختیار نداشت.

شاید نیرومندترین شق بدیل آموزهء وبر در باب نسبت عقل و ارزش نظریهء حقوق طبیعی باشد و نحوهء برخورد او با این نظریه،مثالی است از نحوهء استفادهء او از مقالاتی چون«پندارهای‏ رخت بربسته»و«عدم تناسب تاریخی».نوشته‏های او مبهم‏تر،و از حیث استدلال،ضعیفتر از آنند که بر اساس آنها بتوان درکی قابل قبول از عقاید او در این زمینه به دست آورد.ریشهء این مشکل در طرح بنای قضایای جدلی‏الطرفین نهفته است،زیرا این قضایا همزمان تعارضهای اخلاقی درجه اول‏ و تعارضهای درجه دوم در باب نظریهء اخلاق را در برمی‏گیرند و همین امر مسائل مابعدفلسفی را از دیده و بر پوشیده می‏دارد:شقوق بدیل به منزلهء گزینشهای ارزشی بدیل ظاهر می‏شوند نه در مقام‏ بدیلهای فلسفی.محال است وبر متوجه این نکته نشده باشد که بدیلهای فلسفی وجود دارند که آنها را نمی‏توان به سادگی در ردهء انتخاب ارزشی،جای داد،چنانکه حقوق طبیعی نمونه‏ای بارز از این‏ بدیلهای فلسفی است.مقولات«پندارهای رخت بربسته»و«عدم تناسب تاریخی»در نظر وبر همچون رده‏هایی«ته‏ماندی»بودند که چنین دیدگاههایی را می‏توان در آنها جای داد.

در مورد حقوق طبیعی،وبر با مشکلاتی ویژه روبرو بود.زبان آموزهء حقوق طبیعی نه فقط منسوخ و مرده نبود بلکه زبانی رایج و فراگیر بود تا آنجا که خود بر هم گه‏گاه این زبان را به کار می‏گرفت.شرح او در باب حقوق طبیعی عمدتا گزارشی تاریخی به شیوه‏ای تصنعی است مبتنی بر دفاع از این عقیده که حقوق طبیعی صرفا بازمانده‏هایی از روزگار کهن‏اند که دوران آنها به سر آمده‏ است:

پوزیتیویسم حقوقی،دست کم در زمان کنونی،به گونه‏ای مقاومت‏ناپذیر به پیش تاخته است.رخت بربستن‏ برداشتهای کهن از حقوق طبیعی این امکان را یکسره از میان برداشته است که به این حقوق به واسطهء میفیات‏ ذاتیش،شأنی مابعدطبیعی ببخشیم.در واقع،در نتیجهء مصالحه بین منافع متعارض یا به عنوان روشی‏ تخصصی برای این مصالحه،آشکارا نقاب از چهرهء اکثر عمده‏ترین مواد و موازین آن کنار رفته است(1978، صص 875-874).

باورهایی همچون حس عدالت طبیعی نیز باید کنار گذاشته می‏شدند،و از این رو بود که وبر مدعی‏ شد«آنچه به اصطلاح‏"افکار عمومی‏"خوانده می‏شود"کنشی است جمعی و مشترک که سرچشمهء آن‏"احساسات‏"غیر عقلانی است و معمولا به دست رهبران حزبی یا مطبوعات کارگردانی و هدایت‏ می‏شود»،و از نوعی«خلق و خو»به صورت میلی هیجانی سخن به میان آورد که«توده‏ها را مهار می‏کند»(همان ص 980).

این بحثها در متون«جامعه‏شناختی»ارائه می‏شوند،و اهمیت آنها را در پیوند با شرح وبر دربارهء ارزشها می‏توان به پرسش کشید.معهذا،بخش عمده‏ای از قدرت اقناعی شرح وبر در باب ارزشها و انتخابهای عملی در زمانهء کنونی وابسته به توافق بر سر این مسأله است که در اخلاق و اندیشهء حقوقی کدام امور از تناسب تاریخی برخوردارند و کدام برخوردار نیستند.یقینا استنباط بعضی از خوانندگان آثار وبر این است که او برهانی مستند در باب سیر تاریخی اجتناب‏ناپذیر«عقلانی شدن» ارائه کرده است-طرحی که وبر را در مقام یک تاریخ‏گرا ادامه دهندهء راه و رسمی می‏داند که کنت با قانون مراحل سه گانه باب کرده بود.اما وبر چنین هدفی را دنبال نمی‏کرد و در بحثهایش دربارهء الگوهای آرمانی تاریخی به صراحت این گونه«قوانین»را مردود شمرد.با اینهمه،بحثهای او در باب‏ تناسب تاریخی،بعضی از خلأهای عمده را پر می‏کند.کسی که در مقام انکار فلسفه‏هایی همچون‏ حقوق طبیعی بر می‏آید ضرورتا باید استدلالهایی مابعدفلسفی علیه ارائه کند،مگر آنکه بکوشد نخست چنین فلسفه‏هایی را به مرتبهء انتخابهای ارزشی نقابدار فرو کاهد،و آنگاه نشان دهد که آنها با گزینه‏هایی جدلی‏الطرفین روبه‏رو هستند که به یسکان معتبرند.از این قرار،دعویهای تاریخی نقش‏ نوعی جانشین غیر فلسفی را رد بحث ایفا می‏کنند.

تفکری که این نوع جایگزینی را صحیح و معتبر می‏داند،فی نفسه نوعی تفکر تاریخ‏گرایانه‏ است.اما وبر گویا به گونه‏ای دیگر می‏اندیشید.آثارش در این زمینه گویی خطاب به شماری از معاصرانش بود که اهل تفکر جدّی بودند،و همرأی با وبر،بر خصلت پندارگونه یا عدم تناسب‏ تاریخی این نوع«بدیلها»مهر تأیید می‏زدند(اکس،1982،صص 608-602).او مخطبانش را کسانی می‏پنداشت که شاید بتوان آنها را جماعت بری از وهم و پندار نامید.وبر هیچ توجیه فلسفی‏ برای این باور ارائه نکرد که نشان دهد او در موقعیت تاریخی سخن گفتن برای چنین جماعتی قرار دارد،بلکه طوری رفتار می‏کرد که گویی مخاطبانش هم این گونه«پندارها»را مردود می‏دانند و فقط اشاره‏ای به خصلت و هم‏آمیز آنها کفایت می‏کند.این تفسیر بی‏تردید در مورد لحن رسالهء«علم‏ به مثابهء پیشه»(1946،صص 143-141).پیروان و بر تحت تأثیر این شگرد او بودند زیرا در مناقشهء بعدی،دعوی تناسب تاریخی بارها مطرح شد.آرتو زالتر،در دفاع از وبر،این‏ اندیشه را محور بحث خود قرار داد.

برای وبر،شگرد دیگری نیز حائز اهمیت است.او در بحثهایش دربارهء انتخابها،فرض را بر این‏ گرفته بود که می‏توان مستقل از انواع ملاحظات اخلاقی،از انتخابهای«سیاسی»سخن گفت-یعنی‏ فرض وجود«حوزهء»سیاست.بر همین اساس بود که او اعلام کرد در حوزهء سیاست،میهن ارزش‏ غایی اوست.در عین حال،معتقد بود که بین حوزه‏های اخلاقی گوناگون«تداخل»وجود دارد.گرچه‏ این مفهوم«حوزه‏ها»هیچگاه در آثار وبر توجیه و تبیین نمی‏شوند،اما نقش آن در توجیه کل تحلیل‏ وبر محوری و اساسی است.فرض کنید کسی به شما بگوید«ارزش غایی من در حوزهء دسرها، نوعی شیرینی شکلاتی است،و در حوزهء ترکیب اندام،لاغری است.»از این گفته چه می‏فهمید؟ پیداست که هنوز تصمیم واقعی و اصلی گرفته نشده است.بدینسان اگر کسی حوزه‏ها را به این شیوه‏ تعریف کند،می‏تواند به سادگی انتخابی ارزشی را که عمل بی‏معناست تأیید کند-زیرا هر کس که با رژیم غذایی سر و کار دارد می‏داند که ارزش قائل شدن برای دسر شیرینی شکلاتی و خوردن آن‏ دو امر متفاوتند و این تفاوت مربوط به آثار و نتایجی است که این عمل بر سایر ارزشها به جا می‏گذارد.به همین گونه،اگر کسی ادعا کند که عظمت ملی هدف او در حوزهء سیاست است،این ادعا [به خودی خود]بی‏معناست مگر آنکه مثلا بپرسیم چطور می‏توانیم بین این هدف و آثار و نتایج آن‏ -یعنی رنجی که مادرم متحمل می‏شود،یا حتی مرگ فرزندم در جنگ،سازگاری و توازن برقرار کنیم؟باید توجه داشت که مکتب اصالت فایده و آموزهء حقوق طبیعی به مسائلی از این دست‏ می‏پردازند.اما اخلاقیات وبر به اینها نمی‏پردازد و از این‏رو دقیقا همسنگ این نوع«ارزشهای بدیل» نیست.با اینهمه،بدون ابزار تحلیلی«حوزه‏ها»بحث وبر،همچون،بحث یا سپرس،به سادگی رنگ‏ نوعی اگزیستانسیالیسم به خود می‏گیرد.

نقد این تفسیر

گذشته از خط کلی تفسیر آرای وبر که شرح آن گذلشت،خط دیگری که شامل تفسیرهایی سطحی‏ است بر آن است که تعارضهای ارزشی مورد بحث وبر از سنخ مسائل مناقشه‏انگیز فلسفی نبودند، بلکه صرفا واقعیتهای خام شرایط تاریخی‏ای بودند که به طور بی‏واسطه تجربه می‏شدند.براساس‏ این تفاسیر،آن بخش از دیدگاههای او که مهر تصمیم‏گرایی بر آن نقش بسته است ابدا فلسفی‏ نداشته‏اند بلکه صرفا بیان روشن بعضی از اصول مقدماتی استدلال برای مخاطبانی بودند که از لوازم عقلانیت اطلاع نداشتند.یکی از این اصول مقدماتی را همین جا مطرح می‏کنیم:اگر با کبادی،یا اصول و ارزشهای«غایی»مختلف و متعارض روبه‏رو باشیم،با بحث و استدلال عقلانی نمی‏توانیم‏ بین آنها سازش برقرار کنیم.در زمانهء وبر چنین شقوق بدیلی موجود بودند،گویی اینکه این شقوق‏ درگذشته،در دوران سلطهء آموزهء حقوق طبیعی،حضور نداشتند،و اتفاقا دعوی‏[تناسب‏]تاریخی‏ در اینجا قابل توجیه است.یک خطای نهفته در این دفاع از وبر را نیز مطرح می‏کنیم:این دفاع،آنچه‏ را که ما پیش از این دیدگاه«استنتاج‏گرا»دربارهء عقلانیت خوانده‏ایم بدون توسل به هیچ استدلالی‏ مفروض می‏گیرد.بعلاوه،این دفاع مسبوق به این دیدگاه است که مقدمه‏های استدلالی را به هیچ‏ شیوه‏ای جز استنتاج«قیاسی»نمی‏توان«معتبر»دانست.هر دو مقولهء بالا از نظر فلسفی محل‏ مناقشه‏اند.خلاصه اینکه این جریان مدافع وبر،بخشی از آنچه را که محل اختلاف وبر و مخالفان‏ اوست مفروض می‏گیرد.

کسانی که بر سر این مسایل با یکدیگر اختلاف دارند فهرستی بلندبالا را تشکیل می‏دهند. جان استوارت میل در کتاب فایده‏گرایی انکار می‏کند که اصل فایده‏گرایی را بتوان با«برهان، به معنای رایج آن»اثبات کرد،اما نمی‏پذیرد که برای قبول آن هیچ بنیانی که به حد کفایت الزام‏آور باشد وجود تدارد.شهودگرایی جی.ای‏مور اجمالا فرض را بر این می‏گیرد که آدمیان از راه شهود به این اصل دست می‏یابند نه با تصمیم و انتخاب،و بعلاوه«نیکی»در نظر همگان یکسان است. ارسطو و افلاطونیان معاصر به همین گونه بر این باورند که استدلالهای گوناگونی از آن سنخ که‏ وبر عقلانیشان می‏داند برای تأیید و تصدیق دستوری و هنجارین کفایت می‏کنند.بنابراین،در بحث حاضر مسألهء محل مناقشه بین وبر و مخالفانش این نیست که نوعی«اخلاق علمی»می‏تواند وجود داشته باشد،بلکه این است که در قلمرو اخلاق و مابعدالطبیعه جچه نوع استدلالی پذیرفتنی و ضروری است به بیانی اندک متفاوت،مسألهء ارائهء توجیه عقلانی برای فروض غایی موجب شگفتی‏ کسانی می‏شود که می‏پندارند عقلانیت صرفا عبارت است از استدلال براساس استنتاج از مقدمات، و این نکته‏ای است که منتقدان بعدی بارها به آن اشاره کرده‏اند.پرسشهای ناظر به کفایت عقلانی‏ رفته‏رفته پرسشهای دیگری را برمی‏انگیزند نظیر اینکه چه چیز دیگری باید عقلانی شمرده شود تا این به اصطلاح مقدمات غایی فراهم آیند؟یا این پرسش که چگونه می‏توان پرسش و تشکیک‏ دربارهء بعضی از مقدمات غایی را متوقف کرد؟وبر با انکار«سازش‏پذیری عقلانی»دعاوی اخلاقی‏ موضعی را در پیش گرفت که در این گونه مباحث موضعی سختگیرانه و انعطاف‏ناپذیر است.اما این‏ موضع علیه کسانی نبود که تصور می‏کردند اخلاق باید علمی،به معنای غیر دقیق کلمه،باشد بلکه‏ علیه کسانی بود که نسبت به ماهیت دلیل یا حقیقت اخلاقی و فلسفی دیدگاهی متفاوت داشتند.

باید توجه داشت که از منظر تفسیر تاریخی،دیدگاههای وبر فاصلهء چندانی از فلسفهء مرسوم و سنتی آلمان نداشت،و از این‏رو پاسخ به این پرسش که آیا وبر،در عرصهء محدود فلسفهء معاصر آلمان،فلسفه‏ای متمایز داشته است،باید به گونه‏ای دیگر پاسخ داده شود.رأی او دربارهء مفهوم‏ «الزامات عقل»رأیی متمایز و برجسته در این عرصهء محدود نبود؛در واقع آنچه او را در این عرصه‏ متمایز می‏کند بیش از هر چیز ترفند اوست برای ساختن جفتهای جدلی‏الطرفین در حوزهء تعارضهای ارزشی که«به طور عقلانی حل شدنی نیستند.»بنابراین،آن تفسیرهای اولیه‏ای را که‏ می‏گوید و بر پایبند موضع فلسفی و فرهنگی متمایزی نیست،می‏شود با ساخت و پرداخت تازه‏ای‏ حفظ کرد.وبر بیش از آنکه خود را پایبند محدودیتها و قیود اصیل و معتبر کند،پیرو فلسفهء مرسوم‏ همعصرانش در آلمان بود:وبر در راه یافتن شقوق فلسفی بدیل چندان پیش نرفت و بعلاوه‏ دیدگاهش نسبت به این اجماع فلسفی بومی که خود در سراشیب فروپاشیدگی افتاده بود نسبتا ساده‏لوحانه بود و به غلط آن را لحظه‏ای سرنوشت‏ساز در تاریخ جهان می‏پنداشت که در آن‏ پندارهای گذشته نقش بر آب شده بودند. رادبروخ اصطلاح تصمیم‏گرایی را به معنایی سرراست به کار می‏برد تا بدین وسیله دیدگاهی را معرفی کند که بر پایهء آن آدمی مکلف است مسؤلانه بین گزینه‏های جدلی‏الطرفین دست به انتخاب‏ بزند.اما اصطلاح تصمیم‏گرایی با ابهام و اغتشاش معنایی بیشتری روبه‏روست و بعدها به معنایی‏ چند پهلو به کار رفته است.این معنای چند پهلو محور تفسیر مهم و لفگانگ شلوختر را دربارهء وبر تشکیل می‏دهد که به موجب آن شلوختر تفسیری که وبر را تصمیم‏گرا معرفی می‏کند،مردود می‏شمارد.شلوختری بر پایهء مقولات سه گانهء هابرماس،یعنی تصمیم‏گرا،فن سالار،و عملگرا، استدلال می‏کند که وبر تصمیم‏گرا نبود بلکه از«مدل عملگرا»پیرو می‏کرد(شلوختر، b 1979، صص 76-74).از این گذشته،او در برابر تفسیرهای عادی که معتقدند رویکرد وبر به اخلاق نیت بها نمی‏دهد،به نفع تفسیری بدیل از دیدگاههای وبر دربارهء نسبت بین اخلاق نیت‏ ( kihtesgnunniseG )،و انواع نتیجه‏گرایی یا اخلاق مسئولیت.

شلوختر می‏گوید دغدغهء وبر انتخاب آگاهانه بود و علم آدمی را به انتخاب آگاهانه توانا می‏کند. بخشی از این انتخاب متضمن آن است که نه فقط وسیلهء دستیابی به هدف از پیش انتخاب شده را برگزینیم،بلکه خود هدفها را نیز انتخاب کنیم،انتخابی که به ویژه باید به قول شلوختر،به نقل از وبر،در پرتو«"واقعیت‏"گریزناپذیر"شرایط تاریخی‏مان‏"و"تقدیر"اجتناب‏ناپذیر"فرهنگی‏مان‏"» صورت گیرد(شلوختر، b 1979،ص 80)این امور،به گفتهء شلوختر،صرفا از سنخ آرا و افکار ذهنی‏ نیستند،بلکه با مدل عملگرا در رده‏بندی هابرماس تطبیق می‏کنند.این بدان معناست که وبر دست‏ متخصص را در مشارکت در بحثها و انتخاب هدفها،یعنی«انتخاب آگاهانه»باز می‏گذارد،و برخلاف مدل تصمیم‏گرایانه او را فقط وسیله محدود نمی‏کند.

به هر حال،انتخاب آگاهانه مانع نوعی«تعهد»که خاص اخلاق نیت است،نمی‏شود.شلوختر می‏گوید درست است که وبر قائل به تعارض بین اخلاق نیت و اخلاق مسئولیت بود،اما در عین حال‏ تأیید می‏کند که آدمی فقط در صورتی می‏تواند سیاست را پیشه و رسالت خود بداند که این دو حکم‏ راتوأمان در نظر بگیرید(شلوختر، a 1979،ص 55).آثار و عوارض این ادعا در متن رسالهء وبر کاملا روشن نیست.اگر بگوییم سیاستمدار مسئول کسی است که نسبت به هدفهایش جدا متعهد است،و حتی در شرایطی خاص بگوید«موضع من همین است و کار دیگری نمی‏توانم بکنم»،سختی‏ متناقض‏نما نگفته‏ایم.اما اگر بگوییم سیاستمدار باید به دو نوع حکم اخلاقی احترام بگذارد و سبک‏ اخلاقی خاصی را در زندگی پیشه کند که به قول شلوختر«در فاصلهء بین دو نوع اخلاق است»، آن وقت مسأله خیلی فرق می‏کند(همان).شلوختر تصدیق می‏کند که«این ادعا منطقا اشکال دارد و بعلاوه با مقدماتش در تعارض است(همان).در عین حال با نقل جمله‏ای از وبر خاطرنشان می‏کند که گویا وبر کسی را با مشخصات بالا وصف کرده است:«اخلاق مبتنی بر هدفهای غایی و اخلاق‏ مبتنی بر مسئولیت دو مقولهء متعارض نیستند بلکه مکمل یکدیگرند و از اتحاد این دو مقوله‏ است که انسان اصیل و واقعی سر بر می‏آورد،انسانی که می‏تواند«رسالت سیاست»را بر عهده‏ گیرد»(همان).

شلوختر استدلال می‏کند که ادعاهایی از این گونه نشانهء مخالفت او با تکیهء محض بر اخلاق‏ مسئولیت،و موافقتش با چیزی«بین»دو اخلاق است.بدینسان،این بخش از تفسیر شلوختر نهایتا به این مسأله می‏انجامد که آیا این ادعاهای وبر صرفا حاکی از اعتقاد او به لزوم متعهد ماندن در درون‏ چارچوبهء نوعی اخلاق مسؤلیت است،یا نشانهء باور اوست به موضعی«بنیابین»که منطقا مسأله‏ساز است.

در طی جنگ،بحثهای کلامی گسترده‏ای در بستر پروتستانیسم لیبرال بر سر موضوع رابطهء بین‏ مقتضیات این جهان و الزامات مسیحیت پدید آمد و سخنان وبر احتمالا بازتاب همین اوضاع و احوال است.این بحثها و مناقشات فراتر از تفسیر شلوختر،بر مسأله تأثیر می‏گذارند.یک بحث، معروف به بحث لاهوت،و ناسوت،که آن را اتوباوم گارتن یکی از خویشاوندان وبر عنوان کرده است‏ می‏گوید:«در موعظهء مسیح بر فراز کوه...مسیح صرفا بر حسب روح فردی سخن می‏گفت»اما«آنجا که زندگی در جامعهء بین‏المللی مطرح شد...آلمانیها خود را موظف می‏دانستند همچون«حواریون‏ بیسمارک»زندگی کنند»و آمالشان را بر واقعیات منطبق سازند،و نه بر آرمانها،(گوردن،1981، ص 47).از این دیدگاه،«لاهوت،عالمی آرمانی تلقی می‏شد و مسیح هرگز انتظار نداشت آن عالم‏ ملکوتی در این جهان مادی تحقق پذیرد»(همان).سایر متألهان لیبرال با این دیدگاه موافق نبودند و اعتقادشان بر این بود که جنگ فقط در صورتی می‏تواند توجیه غایی داشته باشد که به صلحی پایدار و آینده‏ای بهتر منتهی شود(همان،ص 48)؛و این امیدی بود از سر خوش‏بینی که بی‏شک وبر نمی‏توانست با آن موافق باشد.یکی از این متألهان با بیان این عبارت که«نگهبانان،آیا شب به پایان‏ رسیده است؟می‏خواسته است به«ظلمت بربریتی»اشاره کند که در آن آدمیان می‏پنداشتند فقط شمشیر است که می‏تواند در تمیز حق از باطل داوری کند»(همان،ص 54).

دیدگاه دوم که در برابر دیدگاه لاهوت و ناسوت قرار می‏گیرد،تفسیر«بنیابین دو اخلاق»است. اما وبر در همین دوره در آثارش کسانی را که تصور می‏کردند اخلاق مسیحی می‏تواند عمل سیاسی‏ را،حتی به شیوه‏ای ملایم و تعدیل کننده،راهبری کند به باد انتقاد گرفت و کسانی را که می‏کوشند راهی بینابین مقتضیات سیاست و مسیحیت در پیش گیرند به عنوان غیر مسیحیان محکوم کرد،و در عوض به ستایش از فلورانسیهایی پرداخت که به روایت ماکیاولی«عظمت زادبومشان را بر رستگاری ارواحشان برتر می‏شمردند(وبر، b 1978،ص 223).بدینسان،به نظر می‏رسد دیدگاه‏ وبر به دیدگاه باوم گراتن که بر جدایی این مقتضیات دوگانه تأکید دارد،نزدیکتر است.

مناقشهء شلوختر با هابرماس بر سر اصطلاح تصمیم‏گرایی آشکارا بحثی واژگانی است نه‏ محتوایی.وقتی هابرماس اصطلاح عمل‏گرایی را به کار می‏برد تلویحا به بحث دیویی دربارهء رابطهء بین شکل‏بندی ارزشی و فهم و تشخیص تجربی آثار و نتایج انواع امیال و ارزشگذاریها اشاره‏ می‏کند.بخشی از دعوی دیویی این است که در هر بحثی در باب آثار و عواقیب امیال و ارزشگذاریها، دلایلی«مبتنی بر واقعیات»له یا علیه انتخابهای ارزشی ارائه می‏کنیم و از این‏رو انتخاب ارزشی، «غیر عقلانی»یا«غیر تجربی»نیست.مفهوم«انتخاب آگاهانه»که شلوختر بدان متوسل می‏شود دقیقا با این دعوی جور درمی‏آید.اینجا،مسأله مورد اختلاف بین شلوختر و هابرماس این است که آیا وبر تصمیم‏گرا است یا عمل‏گرا،یعنی آیا بدی این بحث را بخشی مهم از گفتمان سیاسی بدانیم یا بخشی‏ کم اهمیت و فرعی به حساب آوریم که مربوط به کار وبار متخصص است.اما باید توجه داشت این‏ پرسش که آیا وبر در نظریهء اخلاقش تصمیم‏گرا است یا عمل‏گرا،ماهیتا مسأله‏ای یکسره متفاوت‏ است.دیویی در بحثی گسترده‏تر استدلال می‏کند که اگر به سازوکار امیال و ارزشگذاریها نیک آگاه‏ شویم،تمایز واقعیت-ارزش،وسیله-هدف،و نظریه-عمل از میان می‏ورد.او منکر این تمایزات‏ است.اما وبر،به این معنا،عمل‏گرا نیست و مواضع او رویهمرفته بر پایهء این تمایزات شکل گرفته‏اند. باری،بحث شلوختر این دعوی را که وبر بیشتر تصمیم‏گرا بود تا عمل‏گرا،به این معنا که‏ ارزشگذاری نهایتا نوعی انتخاب غیر عقلانی است،به پرسش نمی‏کشد.

انتخاب و تعهد،همواره دو محور اصلی هر گونه تفسیر وبر دربارهء ارزشها باقی می‏مانند. ممکن است کسانی،نظیر هابرماس و شلوختر،در مفهوم«تصمیم مسئولانه»(اصطلاحی که‏ رادبروخ به کار می‏برد)بیشتر بر نقش«مسئولیت»تأکید کنند تا بر«تصمیم».اما مسأله این است که‏ آموزهء وبر نوعی آموزه در باب ارزشها است که تصمیم صریح و نیز لحاظ کردن آثار و نتایج‏ نصمیمهای بدیل را الزام می‏کند.«الزام»همانقدر در ساختار لفظی بحثهای وبر دربارهء مسائل ارزشی‏ اهمیت دارد که در ساختار صوری فلسفهء او در باب ارزشها.

این مقاله ترجمهء بخشی از مقالهء زیر است:

"( noseR dna noisiceD : rebeW ' s eroc enirtcod dna eulav eciohc ", ni nehpetS renruT.P dna sigeR rotcaF.A , xaM rebeW dna eht etupsiD revo nosaeA dna eulaV ( nodnoL : egdeltuoR nageK luaP ,1984)