

تفسیر وبر از جهان بورژوا - سرمایه‌داری از نظرگاه «عقلانیت»

نوشتهٔ کارل لوویت

ترجمهٔ علی مرتضویان

زمینهٔ اصلی تحقیقات وبر، که از نظر او به‌ویژه درخور پژوهش و ژرف‌اندیشی است، نه به واقعیتی خاص مربوط است و نه به «معنای عام» سرمایه‌داری. زمینه‌ای که وبر، علاوه بر تمامی بررسی‌های روش‌شناختی و مطالعات ژرف‌کاوانه‌اش در مسائل گوناگون، سعی در مطالعهٔ آن به‌گونه‌ای ریشه‌ای و بنیادی داشت، این بود که «دانش اجتماعی مطلوب ما» دانش واقعیت (Wirklichkeitwissenschaft) است. هدف «این است که به یاری این دانش، واقعیت زندگی خود و پیرامونمان را بفهمیم؛ به بیان دیگر، به معنای هر پدیدهٔ فرهنگی و روابط بین پدیده‌ها، چنانکه هستند و نیز عواملی که آنها را به شکل کنونی دگرگون کرده‌اند، پی ببریم.»^۱ بنابراین هدف از پژوهش تاریخی نه این است که بدانیم گذشته فی‌نفسه چگونه بوده است (چنانکه رانکه^۲ (Ranke) تصور می‌کرد) و نه اینکه چطور به حکم ضرورت تاریخی وضع گذشته می‌بایست چنین بوده باشد (چنانکه مارکس می‌پنداشت). پژوهش تاریخی باید توضیح دهد که وضع کنونی چگونه است و کدام علل و عوامل، وضع گذشته را به صورت کنونی دگرگون کرده‌اند. یکی از این عوامل، و در واقع عمده‌ترین آنها در عصر ما، «سرمایه‌داری» است، هرچند که سرمایه‌داری هم خود چیزی بیش از «بخشی از تاریخ حیات بشر» نیست.^۳ وبر، آشکارا میان چنین درکی از «معنای واقعی که در متن آن جای داریم و تعیین‌کنندهٔ رفتار ماست، یعنی همان شناخت اجتماعی - اقتصادی ما از روزگاران، و جست‌وجو برای کشف «علل غایی» و «قوانین عمومی»

تمایز قائل می‌شود.

معنای صورت [تاریخی] یک پدیده فرهنگی و مبنای این معنا را نمی‌توان با استناد به مجموعه‌ای از قوانین، هر اندازه هم جامع و کامل باشند، توضیح داد؛ زیرا معنا از رابطه میان پدیده‌های فرهنگی و تصورات ارزشی پدید می‌آید و این رابطه، پیشفرض معناست. ما واقعیت تجربی را تا آنجا که با ارزشهایمان نسبت داشته باشند، «فرهنگ» می‌شماریم. [به بیان دیگر] فرهنگ فقط و فقط شامل آن عناصر و بخشهایی از واقعیت است که در ارتباط با ارزشها برای ما معنا داشته باشند.^۴ بنابراین، امور انسانی را هرگز نمی‌توان بدون «پیشفرضها» فهمید. فرجام هر کوششی برای فهم واقعیت بدون در نظر گرفتن پیشفرضها، چیزی نیست مگر مثنوی «احکام وجودی» [که فقط خیر از وجود یا عدم چیزی می‌دهند] در باره انبوهی از ادراکات پراکنده و متفصل، و تازه چنین کاری هم فقط به صورت فرضی امکان‌پذیر است.^۵

رده‌بندی و نامگذاری یک روند، مثلاً به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی - اقتصادی، دال بر وجود چیزی «عینی» در ذات آن نیست، بلکه فقط ناشی از علائق ارزشی و شناختی ماست که این نیز برخاسته از معنای فرهنگی خاص چنین «روندی»^۶ است. ماهیت این معنا، از نسبت آن با ما در مقام موجوداتی انسانی، و نه لزوماً در مقام افرادی خاص، ناشی می‌شود. اما هرآنچه برای ما و در نسبت با ما معنا دار است بی‌شک از رهگذر پژوهش در واقعیت تجربی، «بدون در نظر گرفتن پیشفرضها»، فهمیده نمی‌شود؛ برعکس، تا چیزی را معنادار تشخیص ندهیم، به جست‌وجو و پژوهش در آن نمی‌پردازیم،^۷ و حتی به آن به دیده یک مسأله و موضوعی درخور دانسته شدن نمی‌نگریم. این «واقعیت» که «سرمایه‌داری» برای ما واجد معناست، یکی از مصادیق همین حکم است.

واقعیت انسانی برای ما از جنبه‌هایی گوناگون معنادار و «درخور دانستن» است. یکی از اینها، خود علم به مثابه واقعیتی معنادار است - معنادار از این لحاظ که به شکل موجود ظاهر شده است و نه به اشکالی دیگر. و بر، صورت علمی شناخت خویش را ویژگی بارز خصلت مشخصاً تاریخی کل زندگی مدرن و تمامی مسائل برخاسته از آن می‌داند. با این نگرش، راه ویر از راه شیفتگان علم‌زده و سطحی‌نگر دانشهای تخصصی و نیز از راه کسانی که ساده‌لوحانه به علم ایمان می‌ورزند، نظیر بسیاری از مارکسیستها، جدا می‌شود.^۸ و بر، با آگاهی از ویژگی علم به طرح پرسش در باب «معنای علم تخصصی و عقلانی»^۹ می‌پردازد. علم، در روند تخصصی شدن، حرفه‌ای شدن و «اثباتی شدن»، خود به بخشی از «روح» و بی‌روحی (un-spirit) «سرمایه‌داری» تبدیل شده است.^{۱۰} هیچ‌کس نمی‌تواند در چارچوب چنین علمی، یعنی به یاری خود علم،

بگوید که چنین علمی را اصلاً معنایی هست یا نه و اگر هست مشخصات آن کدام‌اند، چرا که علم با هویت جدیدش نه در خدمت «خداوند» است، نه در خدمت «وجود راستین» و نه حتی در خدمت «خوشبختی» فردی.

پرسش «روش‌شناسانه» وبر در خصوص ارزش علم اساساً شبیه به پرسشی است که نیچه در قلمرو فلسفه مطرح کرد و معنا و ارزش «حقیقت» را به پرسش کشید: «هستی ما جز این چه معنایی می‌تواند داشته باشد که اکنون در درون ما میل کشف حقیقت به مسأله‌ساز بودن خود پی برده است؟»^{۱۱} وبر می‌گوید «ایمان به ارزش حقیقت علمی... فقط در بعضی از فرهنگها پدید آمده است»^{۱۲} و از همین موضع، بحث ضرورت به اصطلاح داوری علمی فارغ از ارزش را پیش می‌کشد. این کار به معنای عقب‌نشینی به موضع علم‌مداری محض نیست، بلکه کوششی است برای عطف توجه به معیارهای فراعلمی (extra-scientific) نهفته در احکام علمی. این مکتب نمی‌خواهد علائق و «پندارهای ارزشی» را از میان بردارد بلکه می‌خواهد به آنها عینیت ببخشد تا بر این مبنا بتوانیم از آنها فاصله بگیریم و در آنها نظر کنیم. مرز علم و ایمان^{۱۳} بسی باریک است و گرچه حکم علمی و حکم ارزشی را باید جدا از یکدیگر در نظر بگیریم اما تفکیک قطعی و مطلق آنها به‌راستی ممکن نیست.

خدمتی که می‌شود و باید به «عینیت علمی» کرد این نیست که «ذهنیت» را به غلط و از سر وهم انکار کنیم، بلکه باید مقولات مرتبط با پژوهش علمی را، حتی اگر به شیوه علمی قابل اثبات نباشند، آگاهانه و به صراحت شناسایی کنیم و به حساب آوریم. مفهوم به‌اصطلاح «عینیت» (چنانکه وبر هم همه‌جا «به‌اصطلاح» را با عینیت به کار می‌برد و آن را با علامت گیومه مشخص می‌کند) «صرفاً مبتنی بر این واقعیت است که امور واقع برحسب مقولاتی ذهنی نظم یافته‌اند، بدین مفهوم که این مقولات ذهنی شرط پیشین دانش ما را تشکیل می‌دهند و عملکرد آنها منوط به قبول این پیشفرض است که حقایق خاصی که فقط از دانش تجربی حاصل می‌شود، به‌راستی دارای ارزش است»^{۱۴}. بنابراین ایراد وبر به مارکسیسم به‌عنوان «سوسیالیسم علمی» این نیست که مارکسیسم مبتنی بر پندارها و آرمانهایی است که از لحاظ علمی غیرقابل اثباتند، بلکه این است که عناصر ذهنی مقدمات بنیادی آن طوری عرضه شده‌اند که گویی از اعتبار «عینی» و جهان‌شمول برخوردارند. پس اعتراض وبر این است که مارکسیسم مقدمات ذهنی و عینی را خلط کرده است و از این‌رو در احکام ارزشی و پیشداوریهایش به ورطه تعصب علمی درافتاده است. «بحث قبلی در رد همین خلط است نه علیه بیان آرمانهای شخصی. میان فقدان اصول [شخصی در نظریه] و «عینیت» علمی، نسبتی ذاتی وجود ندارد»^{۱۵}.

به عقیده وبر، کاستی مارکسیسم در بی‌اعتنایی به علم نیست بلکه در علمگرایی افراطی است. با توجه به ماهیت پرسش‌انگیز عینیت علمی، ضعف مارکسیسم در بی‌بهره بودن از «آزاداندیشی علمی» است. وبر بر این باور است که هنجارها و آرمانهای الزام‌آور از نظر علمی قابل اثبات نیستند، و در نتیجه «برنامه‌ای برای عمل (praxis) وجود ندارد؛ اما از این گفته چنین بر نمی‌آید که «چون احکام ارزشی ماهیتاً ذهنی» هستند، آنها را به قلمرو بحث علمی راهی نیست... زبان نقد در عرصه احکام ارزشی به خاموشی نمی‌گراید؛ برعکس، این پرسش مطرح می‌شود که معنا و هدف نقد علمی در باب آرمانها و احکام ارزشی چیست؟»^{۱۶}

بدینسان، قصد اصلی وبر آن است که به یاری نقد علمی (مانند نقد او درباره روشسر (Roscher) و کِنیز (Knies) و تأمل درونی، «عقایدی را که مردم، به قول یا به فعل، برای آنها تلاش و مبارزه می‌کنند،^{۱۷} بماهو «عقیده» روشن و قابل فهم کند. وبر، کار بیرون‌کشیدن و آشکارکردن پندارها و آرمانهای اساسی ناظر بر پژوهش علمی، یعنی عیان‌کردن «هدفهای غایی»، را فلسفه اجتماعی نامیده است.^{۱۸} در این خصوص، غایت تأمل علمی آن است که

معیارهای غایی مشهود در احکام ارزشی مشخص را بازشناسد^{۱۹} و از این رهگذر زمینه را برای کشاندن آنها به عرصه بحث و استدلالهایی که فروض و مقدمات آن روشن است، فراهم آورد. تأمل علمی که از نگرش خام و اثباتی علوم تخصصی فراتر می‌رود، درباره اینکه چه «باید» کرد سخنی نمی‌گوید، بلکه نشان می‌دهد چگونه می‌توان به گونه‌ای هماهنگ از وسایل موجود برای رسیدن به هدفی از پیش مشخص شده بهره گرفت. مهمتر اینکه، تأمل علمی ما را به فهم آنچه که واقعاً در جست‌وجوی آن هستیم توانا می‌کند. آنچه تاکنون درباره بی‌اعتباری «عینی» معیارهای ارزشی غایی و فقدان «هنجارها» عام و الزام‌آور بیان کردیم، از ماهیت خود علم نتیجه نمی‌شود، بلکه این فقدان ناشی از خصوصیات فرهنگی عصری خاص است، عصری که تقدیرش این بوده است که از «مبوه» درخت دانش» تناول کند و نیز به حکم تقدیر دریافته است که «آدمی خود باید بتواند معنای تاریخ را بازآفریند.» فقط دلبستان وحدت‌طلبی (syncretism) از سر خوش بینی ممکن است در قبال اهمیت خطیر این وضع، خود را در عالم نظر بفریبند، یا در مقام عمل نتایج و عواقب آن را نادیده انگارند.^{۲۰}

اگر جوامع بزرگ مذهبی پابرجا و پیامبران عظیم‌الشان در قید حیات می‌بودند، ارزشهای مقبول همگان نیز به قوت خود باقی بودند. اما در غیاب اینها، جهان سراسر عرصه کشمکش میان «خدایان»، «آرمانها»، «ارزشها» و «جهان‌بینی‌ها»ی بسیار و به یکسان مجاز و مختار است.^{۲۱} دلتنای، با شناخت این جریان همه‌جاگیر، یعنی «آشفتنگی و بی‌نظمی موجود در تمامی اعتقادات بنیادین»، کوشید فارغ از «فلسفه متافیزیکی رایج»، اصولی برخوردار از اعتبار عام را از

متن «آگاهی تاریخی» استخراج کند. اما وبر نه فقط با استخراج چنین اصولی موافق نبود، بلکه هر بار که بر او ثابت می‌شد که برای داوریه‌های ارزشی نمی‌توان مبانی معتبر عینی فراهم آورد، نفس راحتی می‌کشید،^{۲۲} و این احساس راحتی او همسو با اعتقادش به «آزادی انسان» بود. درست به دلیل آنکه پژوهش علمی مبنی بر پیشفرضهای غیرصریح اما فراگیر و تعیین‌کننده است، که نوعاً متعلق به انسان است، و از آنجا که دانشمند پیش از هر چیز انسان است، بنابراین حوزه مطالعه وبر، فلسفه اجتماعی است نه جامعه‌شناسی تخصصی. هدف او آن است که مقولات پیشینی (a priori) پندارهای ارزشی ناظر بر هر نوع پژوهشی را آشکار کند.

چنین پژوهشی در نظر یک دانشمند متخصص، کوششی بیهوده است زیرا همان‌طور که وبر، خود به مناسبت‌های گوناگون خاطر نشان کرده است،^{۲۳} از این کار «چیزی به دست نمی‌آید» که به پیشرفت دانش تجربی کمک کند. با وجود این، این نوع جست‌وجوگریها، بازاندیشی فلسفی را در خصوص «معنای عینیت علمی و معرفت علمی ممکن می‌سازد. انگیزه اصلی این بازاندیشی فلسفی، دستیابی به یک دستگاه «روش‌شناسی» خودکار و مستقل نیست؛ برعکس، بازاندیشی در معنای عینیت علمی، خود از یک اعتقاد سرچشمه می‌گیرد و آن عبارت است از انکار پندارهای ارزشی سنتی نهفته در پژوهش علمی. عامترین خصوصیت این پندارها، باور به عینیت محض است و به همین سبب، وبر به یاری خود علم و به‌منظور کمک به «آزاداندیشی» علمی، بر باور علم به قواعد و هنجارهای عینی و قابلیت اثبات علمی آنها می‌تازد. این آزاداندیشی، «علمی» است، درست به همان معنایی که مارکس رویکرد «علمی» را رویکردی «انتقادی» می‌دانست و معتقد بود آنها هر دو «انسانی» اند. در نظر وبر، آزاداندیشی علمی، به‌ویژه در قبال پیشداوریهای شخصی، از ویژگیهای منش علمی و نظری است. و بر شأن حقیقی انسان را در این می‌داند که می‌تواند از آنچه به نحو اثباتی «معلوم» نیست، نتایج اثباتی بگیرد. از این رو شرح کثاف او درباره «هدفهای غایی»، یعنی مفروضات ارزشی ناظر بر پژوهش علمی، دو هدف را دنبال می‌کند: وبر قصد ندارد صرفاً به اثبات وجود این مفروضات و تأکید بر اهمیت آنها بسنده کند و سپس آنها را به حال خود رها کند، بلکه هدف روشنتر و صریحتر او «ابهام‌زدایی» (demystification) [و قابل‌فهم‌کردن] محتوای آنهاست.

قصد اساسی و صریح وبر در مقالاتش در باب فلسفه علم آن است که «توهمات» را از بنیان ویران کند. او در دو رساله آموزنده‌اش در خصوص روش‌ر و کینز کوشیده است به‌گونه‌ای روشمند بی‌اعتباری بعضی از پیشداوریها و احکام ارزشی را نشان دهد، مثلاً پیشداوریها و احکامی که این واقعیت بشر را که دورنمای «عصر کنونی» اساساً دنیوی است یا این نکته را که

علم، چنانکه نیچه گفته است، به «الحاد علمی» تبدیل شده است، انکار می‌کنند و بدین‌سان به «آزاداندیشی علمی» پشت‌پا می‌زنند.^{۲۴} رساله‌های «روش‌شناسانه» وبر اساساً بازتاب آگاهی او به این واقعیت خاص است — «اینکه اکنون پس از یک‌هزار سال گرایش تام و تمام به جذبۀ شکوهمند اخلاقی مسیحی، که به قولی ما را در خود غرق کرده بود، اینک آن را از یاد برده‌ایم.» مقالات وبر با منطق ذاتیش، از توجه او به این نکته مایه می‌گیرد که ابهام و تردید نه فقط بر علم و فرهنگ جدید، بلکه به‌طور کلی بر پهنۀ زندگی ما سایه افکنده است. وبر خود کاملاً به انگیزۀ درونی تأملات روش‌شناسانه‌اش آگاه بود، چنانکه مارکس نیز به نیت اصلی خود در نقد مشهورش بر فلسفۀ حق‌هگل و «روش» آن، وقوف داشت....

عقلانیت: آزادی فردی در متن وابستگی

تجربۀ تاریخی ما سراسر مزید درستی تام و تمام این حقیقت است که هرگز نمی‌توان به امر ممکن دست یافت مگر با تلاشهای مکرر برای دستیابی به امر ناممکن. اما کسی در این کار توفیق می‌یابد که نه فقط رهبر، بلکه به معنای ساده کلمه فهردمان است.^{۲۵}

وبر، معنای مثبت عقلانیت را آشکارا مفهوم مخالف آن می‌شمارد. این معنای مخالف، در جامعه‌شناسی مذهب وبر که آگاهانه به صورت یک پژوهش تاریخی محض تدوین شده است، هویدا نیست، اما در نوشته‌های سیاسی او، به‌ویژه بخش دوم «مجلس و حکومت»^{۲۶} و نیز در یکی از سخنرانیهای مشهور است.^{۲۷} در این دو اثر، وبر به جریان عقلانی شدن حوزه سیاست که به شکل گسترش دیوانسالاری (bureaucratisation) و ملی شدن ظاهر می‌شود می‌تازد. او تأکید می‌کند که جنگ جهانی اول، جریان کلی عقلانی شدن، یعنی حسابگری عقلانی، تقسیم کار و سازمانبندی تخصصی و دیوانسالارانه را در تمامی نهادهای اقتدار بشری تشدید می‌کند. این جریان از ارتش و دولت گرفته تا کارخانه‌ها و مدارس و آموزشگاهها و دانشگاههای علمی-فنی گسترش می‌یابد. آزمونهای تخصصی به‌عنوان نخستین شرط به‌دست آوردن شغل و موقعیتی مطمئن، روزبه‌روز اهمیت بیشتری می‌یابند. چنانکه می‌دانیم، این جریان از مدت‌ها قبل جداً «موضوع باب روزه بوده است و هم دانشگاهها که سودشان در پذیرش دانشجو به مقیاس زیاد است و هم دانشجویان که آرزوی رسیدن به مشاغل رسمی را در سر می‌پروراندند، از آن جانبداری کرده‌اند. این جریان هم بر سازمانهای دولتی حاکم است و هم بر غیر آنها؛ این واقعیت ملال‌آور

تخصصی شدن دیوانسالاران حتی «سوسیالیسم آینده»^{۲۸} را تهدید می‌کند. حتی آنجا که سوسیالیسم به مخالفت با این جریان به پا می‌خیزد، کارش را با یک دیوانسالاری فریه‌تر به پایان می‌برد، و این است مشخصه بارز دوران کنونی و آینده قابل پیش‌بینی.

بی‌شک حذف تدریجی سرمایه‌داری خصوصی عقلاً و نظراً امکان‌پذیر است، اما نه به آن سادگی که بعضی از ذهن‌های ساده و بی‌اطلاع از ماهیت سرمایه‌داری خصوصی در خیال خود می‌پرورند. قطعاً جنگ [جهانی اول] چنین نتیجه‌ای را در پی نمی‌آورد. اما به فرض که چنین نتیجه‌ای هم در پی بیاید، به‌راستی نتیجه عملی آن چیست؟ آیا قفس آهنین صنعت مدرن درهم خواهد شکست؟ خیر! به‌عکس، نتیجه‌اش این است که مدیریت تشکیلات ملی شده یا مثلاً «سوسیالیزه شده» باز به یک دیوانسالاری بدل خواهد شد.^{۲۹}

این «ماشین جاندار» که ویژگی‌های همان «تخصص و تربیت حرفه‌ای عقلانی» است، دقیقاً به ماشینی بی‌جان شباهت دارد، یعنی «روحی که دچار تصلب و جمود شده است.»

ماشین جاندار و ماشین بی‌جان، با هم قفس اسارت فردا را می‌سازند. اگر حکم تقدیر این است که آنچه از نظر فنی مطلوب شمرده می‌شود، یعنی تشکیلات و خدمات دیوانسالارانه - عقلانی، غایت و یگانه ارزش حاکم بر جریان امور زندگی آدمیان باشد، شاید آنان مجبور شوند از سر ناتوانی به زیستن در این قفس تن دردهند؛ و به‌راستی که دیوانسالاری بسی بهتر از هر ساختار دیگری این هدف را برمی‌آورد.^{۳۰}

آنگاه نوعی ساختار اجتماعی «اندام‌وار»، یعنی ساختاری شرقی - مصری، پدید می‌آید. اما این ساختار اجتماعی نو، برخلاف الگوی شرقی، به‌مثابه یک ماشین، دقیقاً عقلانی خواهد بود. راستی چه کسی می‌تواند با قاطعیت بگوید که آینده آستن چنین رویدادی نیست؟... بیایید فرض را بر این بگذاریم که چنین سرنوشتی بی‌هیچ تردید در انتظار ماست. در این صورت آیا نگرانی بعضی از فضلا و ادبای ما از اینکه تحولات سیاسی و اجتماعی آینده ممکن است به «فردگرایی» و «دموکراسی» افراط‌آمیز گرایش یابد مسخره نیست؟ و همچنین سخن کسانی که می‌گویند «آزادی واقعی» فقط زمانی شکوفا می‌شود که «هرج و مرج» کنونی در عرصه تولید اقتصادی و «بازبهای حزبی» در پارلمان‌های ما، جایشان را به «نظم اجتماعی» و «ساختاری اندام‌وار» بپسارند؟ - این سخن مبین انفعال و سترونی اجتماعی در سایه یگانه قدرت‌گرایانه‌پذیر عصر ماست: دیوانسالاری دولت و اقتصاد! با توجه به این واقعیت خطیر که دیوانسالاری به‌گونه‌ای مهارناپذیر رو به گسترش دارد، پرسش درباره سرنوشت و نیز صورت‌آنی سازمان‌های سیاسی جامعه فقط به این صورت قابل طرح است که (۱) با در نظر گرفتن جریان سهمگین و دامنگستر دیوانسالاری، آیا اصلاً می‌شود چیزی از نه‌مانده‌های آزادی در عرصه «فردگرایی» را به هر شکل و هر معنا حفظ کرد؟^{۳۱}

هشت سال پیشتر (در ۱۹۰۹)، وبر کلمات و تعبیراتی مشابه را بر ضد کسانی که در مقام توجیه عقلانی شدن برآمده بودند به کار برده بود، هرچند که او خود به این نتیجه رسیده بود که ایستادگی در برابر «ماشین انسانی» کاری بیهوده است. بنابراین مسأله این نیست که چگونه می شود به نحوی این جریان را تغییر داد (مارکس). [این کار از ما ساخته نیست.] بنابراین پرسش اصلی این است که این جریان چه «آثار و نتایجی» در پی دارد؛ به عبارت دیگر، در راستای ملاحظات پیشین خود و بر، با در نظر گرفتن «وسایل» موجود، چه اهداف و خواستهایی را می توانیم براساس ارزشهای غایی، به گونه ای منسجم، در پیش گیریم. هرچند که امروزه شهوت گسترش دیوانسالاری حتی در میان دانش پژوهان، «آدمی را نوید می کند».

گویا چنین است که ما واقعاً دانسته و اندیشیده خواسته ایم به هیأت مردمانی درآیم که فقط نیازمند «نظم» اند و بس، مردمانی که اگر این نظم حتی یک دم سُست شود، نگرانی و هراس بر آنان چیره می شود، و اگر از قالب خاصی که در این نظم به خود گرفته اند بریده شوند، به درماندگی و پریشانی درمی افتند. باری، ما در مسیر جریانی افتاده ایم که رو به سوی دنیایی دارد که فقط جولانگاه مردمانی چنین نظم باور است. بنابراین مسأله اساسی ما این نیست که چگونه به این جریان قوت و شتابی باز هم افزونتر ببخشیم، بلکه باید ببندیشیم که چه وسایلی را باید بر ضد این ماشین به کار گیریم تا بتوانیم بقایای انسانیت را از سیلاب این جریان تلاشی روح و این چیرگی مطلق آرمانهای دیوانسالارانه حفظ کنیم.^{۳۲}

وبر سخنرانی خود را در کنفرانس با اعتراضی صریح پایان داد که به مذاق معلمان اخلاق خوش نمی آمد. رأی او این بود که ظاهراً امروزه «گسترش سرمایه داری خصوصی همراه با دیوانسالاری تجاری ناب که آسان و بی پروا به فساد درمی غلتد» بر «هدایت و مدیریت دولتی» [اقتصاد] از سوی هیأت حاکمه به شدت اخلاقی آلمان که نقاب قدرت چهره اش را قداست بخشیده است، ترجیح دارد.^{۳۳}

تنها پرسشی که وبر طرح آن را در قلمرو مسأله عقلانی شدن دیوانسالارانه موجه می داند این است که در برابر این جریان که نزدیک است تا سراسر زندگی را در کام خود فروکشد، چگونه می شود به نحوی بقایای «آزادی عمل فردگرایانه» را حفظ کرد. اما وبر همین آزادی عمل را برای خود «حفظ» نکرد، بلکه برعکس همواره برای آن مبارزه کرد - کم و بیش مبارزه ای برای نفس مبارزه. در باره شخصیتی چون یاکوب بورکهارت (Jacob Burckhardt) می توان گفت که او با عقب نشینی آگاهانه به قلمرو «شخصی» و فرهنگ «اروپای کهن» آزادی خود را «حفظ» کرد.^{۳۴}

مدرّسی چون ای. گوته‌این (E. Goethe) هم توانست نیمی از آزادی خود را حفظ کند. اما وبر، برخلاف این‌دو، همواره در راه آزادی مبارزه کرد و در این مبارزه، فعالانه و آگاهانه، در متن [واقعیت‌های] این جهان باقی ماند تا از درون با سلاح «انکار» با آن مخالفت کند.^{۳۵} به‌هرحال، پرسش این است که چگونه و برای چه؟ پاسخ به این پرسش نیازمند آن است که زمینه معنایی پدیده عقلانی شدن را به اختصار بررسی کنیم.

کلیترین و فراگیرترین دستاورد جریان عقلانی شدن همان است که وبر در بحث خود پیرامون «علم» به‌طور اخص به آن پرداخته است - یعنی همان فرایند بنیانی افسون‌زدایی از جهان.^{۳۶} به تعبیری عقلانی، جادویی که در اعصار آغازین بر رابطه میان انسان و جهان سایه افکنده بود، در حکم ایمان به نوعی معنای «عینی» برای زندگی بود. پس از افسون‌زدایی از این رابطه، دیگر بار جست‌وجو برای کشف «معنای» واقعیات عینی زندگی‌مان ضرورت یافت. از این‌روست که وبر مشخصاً به جست‌وجوی معنای علم می‌پردازد. از آنجا که تمامی واقعیت‌های عینی زندگی ما، در نتیجه تحقق جریان عقلانی شدن به‌دست آدمیان، معنای عینی خود را از دست داده‌اند، اینک این واقعیات در هیأت جدیدی به ذهنیت بشری عرضه می‌شوند تا از این طریق معنای آنها تعیین شود. تا آنجا که به رابطه انسان با جهان مربوط می‌شود، این افسون‌زدایی که محرک اصلی جست‌وجوی دوباره ما است، گویای نوعی توهم‌زدایی فراگیر است - یعنی «آزاداندیشی علمی». این ناامید شدن [ناشی از توهم‌زدایی] انسان و افسون‌زدایی از جهان در جریان عقلانی شدن، «فرصتی» مثبت فراهم می‌کند تا زندگی روزمره و «ضرورت‌های» آن را «هشیارانه» [و دور از وهم و خیال] تأیید کنیم.^{۳۷}

این تأیید زندگی روزمره، در عین حال به منزله انکار تمامی صور تعالی (transcendence)، از جمله مفهوم [آرمانشهری] «پیشرفت» است. اکنون پیشرفت صرفاً به معنای پیشروی در مسیر ازپیش تعیین‌شده تقدیر است، حرکتی همراه با شور و اشتیاق و تسلیم و رضا. در مقایسه با باورهای متعالی، این باور به تقدیر زمانه و به شور و هیجان نهفته در گنش زمانمند [این جهانی]، مبین غیبت ایمان است که خود وجهی اثباتی دارد. وجه مثبت این فقدان ایمان به حضور عینی ارزشها، معانی و معیارهای معتبر، همان ذهنیت مندرج در مسؤولیت اخلاق است، یعنی مسؤولیت ناب فرد در قبال [سرنوشت و] کردار خویش. خصوصیت بارز این فردگرایی که وبر آن را با علامت گیومه مشخص می‌کند^{۳۸} نتیجه تفکیک دو نوع مسؤولیت است که در اساس متفاوت‌اند. از یک‌سو، دیوانسالار متخصص - همچون هر متخصص عقلانیت‌مدار دیگر - هرگز در قبال خود به منزله یک فرد، مسؤول نیست بلکه فقط در قبال مقام خود مسؤول است،

یعنی در قبال نهادی که در آن خدمت می‌کند و در قبال خود به مثابه عضوی از آن نهاد. از سوی دیگر - در تقابل با دیوانسالاران متخصص - سیاستمداران و کارفرمایانی جای دارند که رهبرانی راستین و برجسته‌اند: اینان بازماندگان «عصر قهرمانی سرمایه‌داری» اند که در مقام فرد به مسؤلیت خویش عمل می‌کنند. از این رو اینها دقیقاً هر زمان که می‌کوشند همچون مقامات رسمی مسؤلیت برعهده گیرند، افرادی بی‌مسؤلیت می‌شوند.^{۴۹} بنابراین، آن نگرش بنیادینی که ویر مناسب این جهان عقلانی شده می‌دانست و روش‌شناسی خود را نیز تابع آن ساخته بود، نوعی تعهد فرد در قبال خویش است که واقعیات عینی [زندگی، کار، مقام و نظایر اینها] تکیه‌گاه آن نیستند. فردی که در این جهان تبعیت [اخلاقی] جای می‌گیرد، به منزله «انسان» فقط به خود تعلق دارد و به خود متکی است.

پیش‌شرط این مقام و موضع، دقیقاً همان جهان «احکام و قوانین»، مؤسسات، بنگاه‌های بازرگانی و اوراق بهادار است که در نقطه مقابل آن مقام [مستقل انسانی] قرار می‌گیرد. موضع خود ویر اساساً و ذاتاً مبتنی بر تقابل است؛ حریف او بخشی از خود اوست: دستیابی آدمی به مقاصد خاص خویش در این جهان، اما در تقابل با آن - و این است معنای مثبت آن «آزادی عملی» که مورد نظر ویر بود. حرکت اساسی تقابل جویانه ویر را می‌توان به زبانی ساده در این فرمول خلاصه کرد: «دموکراسی رهبرسالار» (leadership democracy) همراه با «ماشین» دیوانسالاری، در تقابل با دموکراسی بدون رهبر و نیز رهبری که «ماشین» را کنار گذاشته است و از این رو دیگر چیزی برای رهبری کردن ندارد. ویر، با این رأی قطعی و صریح خود در خصوص سودمندی تضاد، درست در نقطه مقابل مارکس واقع می‌شود که می‌خواست به گونه‌ای بنیادین «تضادهای» جامعه سرمایه‌داری را حل کند و از این حیث تا حدود زیادی هگلی مشرب باقی ماند. در عین حال، مارکس برخلاف هگل بر آن نبود که صرفاً تضادها را در چارچوب سازمان دولت مطلقه حفظ کند بلکه می‌خواست آنها را از میان بردارد و جامعه‌ای یکسره عاری از تضاد را پی‌ریزی کند. اما برخلاف مارکس، نیروی محرک کل دستگاه نظری ویر تضاد میان پذیرش دنیای عقلانی شده و میل به آزادی برای ایفای مسؤلیت فردی بود، تضادی که [هرگز به‌طور مطلق رفع نمی‌شود و] همواره باید از نو برای غلبه بر آن کوشید.

تأثیر و نمود مستقیم این تضاد اساسی، کشمکش است که در درون آدمی میان شخصیت او در مقام انسان و شخصیت او در مقام متخصص درمی‌گیرد. بدین سان وحدت آزادی و عقلانیت به بارزترین وجه در شیوه‌های جلوه‌گر می‌شود که در آن ویر در مقام انسان به طبیعت خود به‌عنوان یک متخصص می‌نگرد. در اینجا نیز یگانگی و چندگانگی علائق تخصصی او گویای اجتماع و

وحدت اضداد در طبیعت بشری است. وبر در هیچ عرصه‌ای در هیأت مردی جامع الاطراف ظاهر نمی‌شود بلکه برحسب مورد، در این یا آن حوزه، در این یا آن نقش یا به هیأت این یا آن شخصیت ظاهر می‌گردد: در نوشته‌هایش در مقام یک دانشمند متخصص تجربه‌گرا، در کلاس درس در مقام یک مدرّس دانشگاهی، در جایگاه سخنرانی در مقام یک سیاستمدار حزبی، و در جمع دوستان هم‌رنگ در مقام انسانی مؤمن (*homo religiosus*)^{۴۰}. دقیقاً در متن همین تفکیک حیطه‌های گوناگون زندگی است که فردیت وبر در تمامیت یگانه‌اش آشکار می‌شود و مفهوم داوری فارغ از ارزش نیز بیان نظری همین تفکیک است.

در اینجا نیز وبر و مارکس با مسائلی متفاوت دست به‌گریبان بودند. مارکس می‌خواست راهی برای برانداختن جنبه خاص هستی بشری (یا همان هستی بشر در مقام متخصص) که از خصوصیات جهان عقلانی شده است، بیابد. او همچنین بر آن بود تا نفس تقسیم‌کار را هم براندازد. اما پرسش اصلی برای وبر این بود که آدمی چگونه می‌تواند در چارچوب هستی انسانی خویش که ضرورتاً «چندپاره» است، آزادی برای ایفای مسؤلیت فردی را نیز حفظ کند. اما حتی وبر در این زمینه آنچه را مارکس بشریت از خود بیگانه می‌خواند تأیید می‌کند، از آن‌رو که در نظر وبر، دقیقاً این هستی بشر نه فقط امکان شکوفایی «آزادی عمل» او را فراهم می‌کند بلکه آن را الزامی می‌کند. در این دنیای تخصصی‌شده «متخصصان فاقد روح و لذتجویان فاقد احساس»، آدمی باید بکوشد تا به هر نحو، به یاری نیروی شورانگیز نفی، خود را از قید این یا آن قفس آزاد کند - و این است معنای «آزادی عمل».

وبر، همان‌گونه که در عرصه سیاست، سیاستمدار و کارفرمای راستین را - به‌عنوان فرد - کسی می‌دانست که در عرصه دیوانسالاری‌گزیرناپذیر فعالیت می‌کند، حفظ فردیت انسان را نیز به‌طور کلی مقوله‌ای می‌پنداشت که در متن جریان اجتناب‌ناپذیر تخصصی‌شدن و در پیوند با آن تحقق می‌پذیرد. وبر، همچنانکه به این سرنوشت تن درمی‌داد، با آن نیز مخالفت می‌ورزید. اما مخالفت او مبتنی بر یک پیش‌شرط دائم و ثابت بود، یعنی تسلیم‌شدن به سرنوشت. به همین‌گونه، جانبداری وبر را از به‌اصطلاح هرج و مرج در تولید اقتصادی، از لحاظ صرفاً عامل انسانی، باید به حساب دفاع او از نفس فردیت^{۴۱} گذاشت - دفاع از «واپسین قهرمان بشری». با وجود این، وبر نه هرج و مرج طلب بود و نه، به معنای رایج کلمه، فردگرا. او بر آن بود تا «روح» را از سیطره «انسان‌نظم و سازمان» برهاند، اما این «روح» بسان روح احساساتی راتنو (*Rathenau*) در مکانیک روح (*Zur Mechanik des Geistes*) نیست؛ به‌عکس، روحی است که در بند حسابگری خشک و بی‌رحم آدمی گرفتار آمده است.^{۴۲}

بنابراین، در نظر وبر، فرد - که ویر آن را با انسان به یک معنا می‌گرفت - تمامیتی تجزیه‌ناپذیر نیست که در بیرون یا فوق جنبه‌های واقعی هستی جدید تخصصی آدمی وجود داشته باشد. فرد در مقام «انسان» کسی است که نقش خود را در هر حوزه و در هر مسأله، خواه مهم و خواه پیش‌پاافتاده، به‌طور کامل برعهده گیرد.^{۲۳} این مفهوم فردیت به وبر امکان داد که به هر مسأله‌ای پردازد و در عین حال آزادی عمل خود را حفظ کند؛ به هر حوزه‌ای سر بکشد و در عین حال فقط و فقط به خود متکی باشد. این مشرب فردگرایی که دربرگیرنده اندیشه وبر در باره انسان است شاید نتواند قفس وابستگی و انقیاد همگانی را در هم شکند اما برای هر فرد می‌تواند چنین کند [و آزادی به ارمغان آورد]. وبر آگاهانه و عمدتاً از آرزوی «انسانیت همگانی» دست کشید و به حوزه کار تخصصی شده متخصص بسنده کرد، زیرا معتقد بود که مقوله تخصص در «عصر حاضر پیش شرط هر نوع کار مفید است». بدین سان، دست‌کشیدن از «انسانیت تام و تمام» ضرورتاً ایجاب می‌کند که هر کس، به‌رغم «چندپاره شدن روح»، خود را یکسره در شور و شوق یک کار بخصوص و تخصصی - و فقط در محدوده همان کار - غرق کند؛ «زیرا هیچ کاری در نظر انسان ارزشمند نیست مگر آنکه با شوق و شور همراه باشد».^{۲۴}

این «شیطان» شور و شوق آدمی را همچنین می‌توان بت بشریت محروم شده از خدایانش خواند. وبر، با همین شور و شوق که بنیاد غیرعقلانی هدفهایش بود و در جریان تلاشهایش در سوی عینیت علمی و سیاسی با این عقیده که هدفها و مؤسسات و مفاهیم می‌توانند از نظر عینی ارزشمند باشند مبارزه می‌کرد؛ او این طرز فکر را نوعی بت پرستی و خرافات می‌شمرد. تمامی این تلاشها برای حفظ قهرمان انسانی بود. در این خصوص، هانیگسهایم (Honigsheim) خاطر نشان می‌کند که وبر نهایتاً از روش جامعه‌شناختی برای برانداختن تمامی دعاوی ارزشی مطلق که از سوی نمایندگان نهادها و مؤسسات ابراز می‌شد، بهره می‌گرفت. «جامعه‌شناسی» در خدمت به این آزادی عمل نقشی ویژه داشت. به مدد این روش، وبر برای خود یک «سکوی نفی (negativity)» بنا کرد که قهرمان انسانی - به معنای بسیار عادی کلمه - می‌توانست بر آن بایستد و دست به عمل بزند.^{۲۵} جلوه فکری و عقلی این انسانیت را وبر «صداقت عقلی صریح» می‌داند، و این صداقت حکم می‌کند که آدمی تکلیف خود را با معنای «اعمال غایی» خود روشن سازد.^{۲۶}

این اندیشه آزادی بشر نه فقط با فردگرایی معمولی در تقابل بود، فردگرایی که هگل و مارکس آن را به‌مثابه آزادی سخیف هوا و هوسهای شخصی محکوم می‌کردند، بلکه با آزادی موردنظر مارکس نیز به شدت در تعارض بود؛ مارکس می‌خواست بشر را به گونه‌ای «انسانی» آزاد سازد و

این نوع آزادی راه آزادی «عالیترین اجتماع» می‌دانست. وبر، این اندیشه مارکس را آرمانشهری می‌شمرد. در مقابل، مارکس می‌توانست «قهرمان بشری» وبر را زنده کردن مرده‌ای بدانند که به عصر شکوهمند و سپری‌شده بورژوازی تعلق دارد و هشیاری خشک و بی‌روحش «عاری از هرگونه قهرمانی است» و صرفاً «شبحی» است از آن عصر پرشکوه.^{۴۷} آنچه را وبر «سرنوشت گزیرناپذیر» می‌خواند، در نظر مارکس صرفاً «دوران ماقبل» بشریت است. دورانی که مارکس سرفصل تاریخ راستین انسان می‌داند، در نظر وبر سرآغاز «اعتقاد و ایمان» غیرمسئولانه است. اختلافات مارکس و وبر در جهان‌بینی و تلقی از انسان، در دیدها و تفسیرهای متفاوت آنان در باره جهان بورژوا - سرمایه‌داری جدید بازتاب می‌یابد: وبر از دیدگاه «عقلانیت» این جهان را تفسیر می‌کند و مارکس از دیدگاه «از خود بیگانگی».



این نوشته، ترجمه بخش دوم از کتاب زیر است:

Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, translated by Hans Fantel (London: George Allen & Unwin, 1983)

■ کلمات و عباراتی که در متن در داخل قلاب [] آمده‌اند از آن مترجم‌اند.

پی‌نوشت‌ها:

1. 'Objectivity in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949, p. 72
لندزهوت (Landshut, 1929, pp. 13 ff.) خاطر نشان کرده است که حتی جملاتی که بلافاصله بعد از این جمله می‌آیند و شامل اصول نظری «واقعیت» اند، با هم سازگار نیستند. در اینجا قصد نداریم به مشکلات عینی «دستگاه مفهومی» ویر برداریم زیرا برخلاف لندزهوت معتقد نیستیم که این‌گونه مشکلات دستگاه ویر را می‌توان با استفاده از اصول و مقولات نظری مارکسیسم ارزیابی کرد. قصد ما این است که کیفیت مستقل اصول دستگاه نظری او را برای تفسیر سرمایه‌داری و تفاوت بنیادین آن را با دستگاه مارکس - صرف نظر از ماهیت پریش‌برانگیز روش‌شناسی و مفهوم‌پردازی ویر - نشان دهیم.
۲. اشاره به شعار لئوپولد فون رانکه (۱۷۹۵-۱۸۸۶) تاریخدان آلمانی مبنی بر اینکه وظیفه تاریخدان این است که دریابد «وضع گذشته عملاً چه بوده است»، (wie es eigentlich gewesen ist [Eds]).
3. cf. Freyer, 1930, pp. 156 ff.
4. 'Objectivity' in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949, p. 76.
5. *ibid.*, p. 78.
6. *ibid.*, p. 64.
7. *ibid.*, p. 76.
۸. استثنائاتی که این گفته را تأیید می‌کنند عبارتند از:
8. Korsch, *Marxism and Philosophy*, pp. 37 ff., and Lukács, 1923, pp. 103 ff. and pp. 181 ff.
9. cf. particularly 'science as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, especially pp. 132, 138 ff., and 152.; also Weber, 1924b, p. 252, 1904a, pp. 15 ff., 1903-6, pp. 115 ff., and 'Objectivity' in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949.
10. cf. Honigsheim, 1968, pp. 132 ff.
11. Nietzsche, 1887, third essay: 'What do ascetic ideals mean?'.
12. 'Objectivity' in social science and social policy', in Shils and Finch, 1949, p. 110.
13. *ibid.*
14. *ibid.* On the meaning of the thesis of 'value freedom', cf. Honigsheim, 1968, pp. 128 ff.; Freyer, 1930, pp. 208 ff.; and Siegfried Landshut, 'Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung', *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 6, 1931.
15. Shils and Finch, 1949, p. 60.
16. *ibid.*, p. 52.
17. *ibid.*, p. 54.
18. *loc. cit.*
19. *loc. cit.*
20. *ibid.*, p. 57.
۲۱. پیشفرضی که در اینجا در خصوص «جامعه» (بورژوا - سرمایه‌داری) به منزله مقوله‌ای متمایز از تمامی ساختارهای قبلی زندگی اجتماعی (*Gemeinschaft*) بیان شده است، در جامعه‌شناسی ویر و نیز در مبانی

جامعه‌شناسی جدید (از هگل گرفته تا اشتاین و تا مارکس) دیده می‌شود. در این زمینه بنگرید به:

E. Fechner, 'Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei W. Sombart und M. Weber und die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft', *Weltwirtschaftliches Archiv*, October 1929.

حتی وبر در تحقیقات اولیه‌اش در باره سرمایه‌داری غرب با عنوان 'Die Börse' (مبادله کالا)، مبادله کالا را نشانه تبدیل اجتماع (*Gemeinschaft*) به جامعه (*Gesellschaft*) می‌داند. برای مقایسه موضع وبر و تونیز در این زمینه، بنگرید به:

Economy and Society, Vol. I, pp. 40 ff.

22. Honigsheim, 1968, p. 131.

23. 'Critical studies in the logic of the cultural sciences' in Shils and Finch, 1949, p. 163, n. 30; and Weber, 1903-6, p. 238, n. 11.

24. On this concept of atheism, cf. Löwith, 1964, pp. 368 ff. [Eds].

25. 'Politics as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, p. 128.

26. 'Parliament and government in a reconstructed Germany', in Weber, 1921b, Vol. III, p. 1381 ff.

27. Weber, 1924a, pp. 412 ff. This is a contribution to a discussion in the *Verein für Sozialpolitik* (Vienna, 1909) on the economic activities of local government [Eds].

28. Eber, 1924, pp. 253 ff; and 'Politics as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, pp. 99 ff., in regard to Russia.

29. 'Bureaucracy and political leadership', in Weber, 1921b, Vol. III, pp. 1401 ff.

30. *ibid.*, p. 1402.

31. *ibid.*, pp. 1402 ff.

32. 'Economic activities of local government', in Weber, 1924a, pp. 412 ff. [The two last phrases were italicised by Löwith. Eds.]

33. *ibid.*

34. See the letters of Jacob Burckhardt (1955). [Jacob Burckhardt, 1818-1897, Swiss historian of culture. Author of *The Civilisation of the Renaissance in Italy* (1860). Eds.]

35. Weber, 1904a, pp. 180 ff.

36. 'Science as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, p., 139.

۳۷. در این زمینه رجوع کنید به آرای فرگلین، هونگیزهایم و لندزهوت.

۳۸. شاخصیت وبر در اسلوب نگارش وی منعکس است.

39. Weber, 1921b, Vol. III, p. 1404; Gerth and Mills, 1947, p. 45.

40. Honigsheim, 1968, p. 125.

41. *Ibid.*, pp. 271 ff.

۴۲. روبرت موزیل در داستان فلسفی خود به نام «آدم معمولی» کوشیده است تفسیری روان‌شناختی از این مسأله عصر به‌دست دهد.

۴۳. این گفته را با گفته کارل یاسپرس (۱۹۲۱) مقایسه کنید. او تأکید کرده است که خصوصیت تمامی فعالیتهای وبر «گسته‌بودن» آنهاست.

44. 'Science as a vocation', in Gerth and Mills, 1947, p. 135.

45. Honigsheim, 1968, p. 133.

۴۶. در قلمرو فلسفه این نوع فروگاستن حقیقت علمی به «سلامت فکری» برابر است با تلاش نیچه که حقیقت را به «صداقت» فروگاست. نیچه صداقت را «عالیترین فضیلت» متفکران آزاد و متکی به نفس می‌دانست. نگاه کنید به:

Beyond Good and Evil, section 7 ('Our virtues'), para. 227; *The Genealogy of Morals*, third essay ('Ascetic Ideals'), paras 24 and 27; *Human, All Too Human*, Vol. 2, 'The wanderer and his shadow', paras 212 ff.

47. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, section I.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی