



شرایط
اخلاقی
رشد
اقتصادی

دانیل روزیدس و ...
ترجمهٔ احمد تدین و شهین احمدی

هرمس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انتشار «مجموعه ادب فکر» مرهون آقای دکتر محمدجواد فریدزاده است که
اثاری را برای ترجمه و انتشار پیشنهاد کرده‌اند و با حمایت بی دریغ فکری
و معنوی خود ما را یاری داده‌اند. کتابهای دیگر این مجموعه نیز با تأیید و
تشویق ایشان انتشار می‌یابد.
امید است به یاری خداوند، ناشر بتواند انتشار کتابهای این مجموعه
را ادامه دهد.

شرایط اخلاقی رشد اقتصادی

دانیل روزیدس و ...

ترجمه احمد تدین، شهین احمدی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه شهرکتاب)
تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - علوم اجتماعی؛ ۱۴

شرایط اخلاقی رشد اقتصادی

دانیل روزیدس و ...

ترجمه: احمد تدین، شهین احمدی

طرح جلد: کارگاه گرافیک سپهر

چاپ اول: ۱۳۸۱

تیراژ: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: مازیار

همه حقوق محفوظ است.

Rossides, Daniel W.

روزیدس، دانیل

شرایط اخلاقی رشد اقتصادی / دانیل روزیدس و ...؛ ترجمه احمد

تدین، شهین احمدی. - تهران: هرمس، ۱۳۸۱.

۲۸۲ ص. - (مجموعه ادب فکر - علوم اجتماعی؛ ۱۴)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرست نویسی پیش از انتشار)

عنوان به انگلیسی: Max Weber(2) Critical assessment

کتابنامه.

۱. وبر، ماکس، ۱۸۶۴ - ۱۹۲۰. Weber, Max. ۲. جامعه شناسی -

آلمان - تاریخ. الف. روزیدس، دانیل، ۱۹۲۵ - ، ب. تدین، احمد،

۱۳۲۰ - ، مترجم. ج. احمدی، شهین، ۱۳۳۱ - ، مترجم.

۳۰۱/۰۹۲ HM۲۲/آ۷۲ و ۲۴

۸۹۴۷-۷۷ م

۱۳۸۱

ISBN 964-6641-29-6

شابک ۹۶۴-۶۶۴۱-۲۹-۶

فهرست

۱ میراث ماکس وبر: سیاستی غیرمتافیزیکی
۴۵ معرفت‌شناسی علوم فرهنگی ماکس وبر: پیش‌انگاره «جامعه‌شناسی تفسیری»
۷۷ سرمایه‌داری و فردیت در جامعه‌شناسی ماکس وبر
۹۵ وبر و فروید: رسالت [حرفه‌ای] و خویش‌نباوری
۱۲۷ ماکس وبر و پویایی‌های سلطه عقلانی‌شده
۱۶۵ مفهوم علیت در علوم طبیعی و اجتماعی
۱۸۷ آیین کالوین و سرمایه‌داری ۱
۲۱۱ آیین کالوین و سرمایه‌داری ۲
۲۳۳ عقلانی شدن و جایگاه تفاوت‌های جنسیتی
۲۵۷ شرایط اخلاقی رشد اقتصادی

میراث ماکس وبر: سیاستی غیرمتافیزیکی*

دانیل روزیدس

وبر می‌گفت چون خرد (reason)، واقعیت (fact) و ارزش قلمروهایی جدا و پیوندناپذیرند، علم نمی‌تواند ما را به حقیقت برساند (علم ما را فقط به دانش می‌رساند) و نمی‌تواند به ارزشها اعتبار بخشد (فقط می‌تواند در دستیابی به آنها به ما کمک کند). وبر، با این موضعگیری سعی داشت علوم اجتماعی را از سنت متافیزیکی غرب، که این علوم این قدر در آن گرفتار آمده‌اند، جدا کند. از نظر وبر، انسان، در جهانی بی‌معنا، معانی خاص خود را می‌آفریند و آفریده‌ای است احتمالاً اخلاقی که برای راهنمایی او مطلقهایی طبیعی یا فوق‌طبیعی وجود ندارد. این چشم‌انداز، وبر را از استقلال رأی منحصر به فردی در برابر همه دیدگاهها در مورد جامعه، چه سنتی، چه مارکسی و چه دیدگاه مرجح خود او، یعنی دیدگاه لیبرال، برخوردار می‌کند، استقلال رأیی که برای محققان دست‌اندرکار بررسی جامعه معاصر و سیاست آن مزایای بی‌بدیلی دارد.

دانش بدون حقیقت

یکی از نکات جالب در مورد ماکس وبر آن است که به رغم تأثیر زیادش بر علوم اجتماعی، هرگز به سرچشمه جنبشی تبدیل نشد. به گمان من دلیل این امر در فقدان سنتز (یا هدف) متافیزیکی در افکار اوست، چیزی که در تفکر بیشتر نظریه‌پردازان اجتماعی غربی رسوخ دارد (و آن را تباه می‌سازد). سهم منحصر به فرد وبر در علوم اجتماعی آن بود که این رشته را از قید فلسفه و علوم طبیعی

* Daniel W. Rossides, "The Legacy of Max Weber: A Non-Metaphysical Politics", in *Sociological Inquiry*, 1972, vol. 42, pp. 183-210.

رهانید. باید دانست متافیزیکی نبودن در علوم اجتماعی به معنای جدا شدن از فلسفه اجتماعی و روی بردن به علوم اجتماعی امریکایی (یا تجربه گرایی انگلیسی یا پوزیتیویسم فرانسوی) نیست. هرچند زرق و برق علم، تا حد زیادی علوم اجتماعی دوره بعد از قرون وسطی را پوشانده است، هنوز به لحاظ بنیادی جستجویی متافیزیکی است (نظریه عام، یکپارچه و نظام مند، تحلیل نظامها، رفتارگرایی و غیره).

هدف از همه آنچه گفته شد، بیان این مطلب است که (بجز منتسکیو) ماکس وبر، تنها دانشمند غیر متافیزیکی علوم اجتماعی دوره جدید است، و تنها کسی است که علوم اجتماعی را به نحوی واقعاً علمی عرضه کرده است. البته هم در چارچوب سنت علمی و هم در خارج آن، دیدگاههایی مشابه دیدگاه وبر مطرح شده است. سنت گرایان، رومانتیکها، اگزستانسیالیستها، پدیدارشناسان، نسبیت گرایان فلسفی و فیلسوفان اجتماعی با بیشتر گفته‌های وبر موافق خواهند بود. اما این مکتبهای فکری گوناگون، همه از فرضیهایی شروع می‌کنند که با فرضیه‌های وبر کاملاً متفاوت است و [در نتیجه] فاصله بالنسبه زیادی میان افکار او و آنها وجود دارد. دانشمندان مکاتب بسیار گوناگون علوم اجتماعی نیز مطالبی گفته‌اند که شبیه گفته‌های وبر است، اما در تحلیل نهایی، آنها نیز از مبانی افکار وبر دنیاها فاصله دارند.

وبر درباره نوع دانشی که دانشمند علوم اجتماعی می‌تواند بدان دست یابد، چه موضعی دارد [۱]؟ اساساً موضع او این است که علم نمی‌تواند به دانش یکپارچه (یا متافیزیکی) بینجامد و قادر نیست به هیچ نظامی از ارزشها، اعتبار دهد. همین موضع، جنبه‌ای منحصر به فرد به او می‌دهد و وی را از سنت اساساً متافیزیکی علوم اجتماعی مدرن (چه لیبرال و چه مارکسی) و نیز از همه شکل‌های مخالفت مذهبی و فلسفی با علم و به طور کلی با مدرنیته، جدا می‌کند.

انتقال افکار وبر به ایالات متحده (و کانادا و احتمالاً سایر نقاط) تا حد زیادی گزینشی بوده است. یک تمرین بسیار جالب در عرصه جامعه‌شناسی دانش، این است که ببینیم کدام بخش از کارهای وبر با علوم اجتماعی امریکایی سازگار بودند و بدین دلیل پذیرفته شدند و کدام بخشها نشدند. چندان بجا نیست اگر

بگویم که ایده‌های وبر (دیوان‌سالاری، طبقه - منزلت - قدرت، سنخهای اقتدار عقلانی - حقوقی، کاریزمایی و سنتی، جدایی ارزشها و روش‌شناسی، علیت متکثر multiple causation / مذهب و رشد سرمایه‌داری) تقریباً دستمایه هر جامعه‌شناس حرفه‌ای است. با وجود این گمان می‌کنم که تقریباً همه آنها متعجب خواهند شد اگر بدانند که وبر، در مجموع، حقیقت را باور نداشت و بیشتر یک «نسبیت‌گرا»ی ناخواسته، یا شاید بهتر باشد بگویم یک رواقی (stoic) یا آگزیستانسیالیست (نه در مخالفت با علم، بلکه به خاطر علم) و نهایتاً اخلاق‌گرایی بود که به اعتبار و ارزش هیچ مجموعه‌ای از ارزشها اعتقاد نداشت.

این طور نبود که وبر اعتقادات محکمی نداشته باشد یا اینکه انسانی پایبند به اصول نباشد - در واقع نظراتی داشت که با شور و شوق به آنها پایبند بود، اما نکته همین جاست - دیدگاههای او [برخاسته از] شور و شوق بودند، نه تجربدها یا آرزوهای متافیزیکی و مهمتر اینکه او از این امر آگاه بود. متافیزیکی بودن به معنای قبول فرضی است که ابتدا از یونانی‌ها آغاز شد: اینکه ساختار ذهن انسان با ساختار قلمروهای طبیعی و اخلاقی مطابقت دارد. متافیزیکی بودن به معنای قبول این فرض است که یا مطابقت مزبور به ذهن اجازه می‌دهد تا به تنهایی واقعیت را در ژرفای آن درک کند (رویکرد قیاسی مرجح فیلسوفان یونانی و دوره قرون وسطی) یا ذهن باید برای یافتن خود به طور مستقیم با پدیده‌ها [ی طبیعی] دست و پنجه نرم کند (گرایش استقرایی عصر مابعد روشنگری). متافیزیکی بودن به معنای قبول این فرض است که مهمترین ویژگی ذهن بشر، یکپارچگی و دائمی بودن است، و چون قلمروهای طبیعی و اخلاقی عقلانی (قانونمند) هستند یکپارچه و دائمی نیز هستند.

مخالفت وبر با سنت متافیزیکی غرب، در نتیجه این واقعیت که او بر نقش عناصر ایده‌آل یا هنجاری در رفتار انسان تأکید می‌کرد، گاه دستخوش ابهام شده است. اما دیدگاه وبر درباره عناصر آرمانی، از ایده‌آلیسم متافیزیکی که بخش اعظم فلسفه غربی را تشکیل می‌دهد، بسیار دور بود. او فقط معتقد بود که افراد بشر زندگی معنی‌داری (live of meaning) را می‌گذرانند. به زبانی که امروز رایج است، او می‌گفت رفتار، از ارزشها و هنجارها ساخته می‌شود و بنابراین دانشمند علوم

اجتماعی باید مناسبات اجتماعی را به عنوان الگوهای معنایی (pattern of meaning) مطالعه کند. اما هیچ‌یک از این معناها اعتبار ذاتی (intrinsic) ندارند. شاید استفاده گسترده و بر از سنخهای آرمانی و به طور کلی تلاش پربار او برای مفهوم‌سازی نیز در مبهم کردن این موضع ضد‌متافیزیکی وی مؤثر بوده باشد. اما در تمامی این موارد به علت همین واقعیت ساده که از نظر وبر هیچ واقعیت غایی‌ای وجود ندارد، تلاش او به دور از این بود که بخواهد برای واقعیت، [ماهیتی چون] ماهیت خرد قائل شود یا به یمن خرد بدان دست یابد.

سرنوشت عصری که [انسان در آن] از درخت دانش خورده است این است که بداند نمی‌توان از طریق نتایج تحلیل این جهان، هرچقدر هم کامل باشد، به معنای آن دست پیدا کرد، بلکه ناچار است در موقعیتی قرار گیرد که خود، این معنا را خلق کند. باید قبول کند که نظریه‌های کلی درباره زندگی و کائنات هرگز نمی‌تواند محصول دانش تجربی فزاینده باشد، و والاترین آرمانهایی که ما را با شدت زیادی تحت تأثیر قرار می‌دهند، همیشه تنها در جریان مبارزه با سایر آرمانها شکل می‌گیرند، آرمانهایی که از نظر دیگران به همان اندازه مقدس هستند که آرمانهای ما از نظر خودمان [۲].

وبر مستقیماً [با اتخاذ] دیدگاه شکاکانه دیوید هیوم (بدان‌گونه که از صافی کانت، ویندل باند، زیمل و ریکرت گذشته بود)، بین حوزه‌های ارزش، منطق و واقعیت (fact) تمایز شدیدی قائل می‌شد و این حوزه‌ها را نه تنها جدا از یکدیگر، بلکه پیوندناپذیر نیز می‌دانست. البته دانشمندان علوم اجتماعی امریکایی هم ظاهراً چیزی شبیه این مطلب می‌گویند: دانشمند باید مفاهیم را با دقت به کار برد، او باید در کارش از تعصب و قضاوت‌های ارزشی بپرهیزد، و باید بین مفاهیم خود و حقایق ارتباط دقیقی ایجاد کند (دانشمند علوم اجتماعی معاصر گاهی می‌گوید که حقایق، خودگویا هستند و اگر دانشمند از مفهوم‌سازی بیش از حد بپرهیزد، آمادگی بیشتری برای دریافت پیام آنها خواهد داشت). اما تأکید وبر بر ارتباط‌ناپذیری این سه حوزه، چه در حال حاضر و چه در آینده، موجب جدایی فوری او از [دانشمندان] علوم اجتماعی امریکایی می‌شود. و این جدایی بسیار عمیق است، عمیقتر از آنچه

بدان توجه داریم. در واقع راههای متفاوتی که از این نقطه شروع می‌شوند، بتدریج هرچه بیشتر از یکدیگر فاصله می‌گیرند [۳].

یکی از راههای درک این مطلب، پی بردن به این مسئله است که علوم اجتماعی امریکایی تداوم همان تلاش متافیزیکی است که یونانی‌ها آغازگر آن بودند. درک علوم اجتماعی تجربی معاصر (که در خلال سده ۱۸ به وجود آمد و در نیمه دوم سده ۱۹ تکامل پیدا کرد) به هیچ صورت ممکن نیست مگر آنکه ابتدا آن را جایگزین نظرات متافیزیکی قدیمی ببینیم. اشتیاق دستیابی به راه حل متافیزیکی برای مسئله هستی انسانی (human existence)، اشتیاقی منحصرأ غربی است. خلاصه تاریخ متافیزیک اجتماعی در غرب چنین است: از تالس (۶۰۰ قبل از میلاد) تا سقراط (۴۵۰ قبل از میلاد) فلسفه یونانی درگیر طرح و بسط دیدگاهی غایت‌گرایانه درباره طبیعت بود. این دستاورد فلسفی به دست سقراط به یک جهان‌بینی متحول شد، [چرا که] سقراط در تلاش برای وحدت بخشیدن به پدیده‌های طبیعی و اخلاقی، دیدگاه غایت‌گرایانه فلسفه طبیعی یونان را در مورد طبیعت انسانی (تاریخ اخلاقی و اجتماعی) به کار برد. این جهان‌بینی غایت‌گرایانه بر رقبای خود پیروز شد و تا پیدایش علوم جدید در حول و حوش سده ۱۵، بر تفکر غربی حاکم بود. اما در حالی که علوم جدید بنیان دیدگاه غایت‌گرایانه یونانی را متلاشی ساخت، شیدایی یونانی برای یکپارچه کردن همه پدیده‌ها از طریق انتزاع و، ضمن آن، استنتاج سلسله‌مراتبی از ارزشها («دانش فضیلت است»)، تا دوران جدید ادامه یافت. با پیروزی دیدگاه ریاضی-مکانیکی در مورد طبیعت در سده ۱۶ و اوایل سده ۱۷، توماس هابز سعی کرد با ادغام جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در جهان‌بینی [بینی] ریاضی-مکانیکی که در قلمرو علوم طبیعی به پختگی رسیده بود، در مقابل تالس گالیله، نقش سقراط را بازی کند. هابز در اقدامی هوشمندانه دنیای اجتماعی فتودالی-غایت‌گرایانه را به آخرین واحد قابل تجزیه آن، یعنی انسان منفرد (که از نظر تحلیلی، در وضعیت طبیعی / a state of nature زندگی می‌کند) تجزیه کرد، و سپس به لحاظ تحلیلی از این هم فراتر رفت و این فرد واحد را جزء سازنده کائنات دانست، [یعنی] ذرات مادی و تجزیه‌ناپذیری که ساختار همه پدیده‌ها را به وجود می‌آورند. البته امید او، یافتن پاسخ این سؤال بود که آیا در این

جهان ذرات مادی، روابط ریاضی وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد آیا مشابه همان روابطی است که دانشمندان علوم طبیعی در طبیعت یافته بودند؟ البته هابز در این جستجو، توفیقی به دست نیاورد، اما در انتقال شیدایی یونانی برای یکپارچه کردن پدیده‌های اخلاقی و طبیعی (از این پس از طریق انتزاعهای ریاضی) به دنیای مدرن علوم اجتماعی، موفق شد (یا دست کم به این انتقال کمک کرد).

بعد از هابز، علوم اجتماعی [مبتنی بر منطق] قیاسی (با راهبری ریاضیات و مکانیک نیوتنی و نه غایت‌گرایی) برای مدتی کوتاه شکوفا شد، اما بتدریج در مقابل روحیه تجربه‌گرایانه‌تر سده‌های ۱۸ و ۱۹ عقب نشست، اما اشتیاق [اولیه] به معرفت یکپارچه ادامه یافت که بهترین نمونه آن نظریه تکامل است. نظریه تکامل نه تنها مفهومی عمده و اصلی برای وحدت طبیعت و نیز وحدت طبیعت انسان ارائه کرد، بلکه طیف گسترده‌ای از نظریه‌پردازان لیبرال (داروینیست‌های اجتماعی) و همچنین نظریه‌پردازان پیرو سنت هگلی-مارکسیستی در جهت اتحاد این دو قلمرو موضوعی تلاش کردند.

از آن هنگام تاکنون دیر زمانی است که علوم اجتماعی تجربی نسبت به نظریه تکاملی واکنش منفی نشان داده است (گرچه اخیراً تالکوت پارسونز آن را پذیرفته است) [۴]. در تعریف مجدد و مهمی که از علوم اجتماعی در اواخر سده ۱۹ صورت گرفت، محققان علوم اجتماعی نه تنها نظریه تکاملی را رد کردند، بلکه به دلایل زیر برای طبیعت و طبیعت انسانی از یکدیگر (دست کم در حال حاضر) جدایی قائل شدند: با اینکه علوم اجتماعی و طبیعی از روش تجربی مشترکی استفاده می‌کنند، موضوع آنها را باید (دست کم در حال حاضر) متفاوت تلقی کرد و در پی وحدتهایی جدا از هم بود. به هر حال محققان علوم اجتماعی مطمئن بودند که همان نوع قوانینی که در رفتار پدیده‌های طبیعی دیده می‌شود در رفتار انسانها هم دیده خواهد شد (و بسیاری از آنها احساس می‌کردند دلیلی وجود ندارد که روزی همان قوانین یافت نشوند).

علوم اجتماعی معاصر چندان دلمشغول عملکردهای ایدئولوژیکی تاریخ متافیزیک اجتماعی نبوده است. و این در وهله اول به دلیل ناآگاهی علوم اجتماعی

از متافیزیک خود است. یکی از قواعد پذیرفته شده (convention) علم آن است که روش‌شناسی خوداصلاح‌کننده‌ای دارد (یا در آستانه رسیدن به این روش‌شناسی است) که آن را از خطا (ی ایدئولوژیکی) مصون می‌دارد. بدون شک این ایده از منابع متعددی سرچشمه می‌گیرد، از جمله از قدرت نسبت داده شده به منطق و شاید مستقیم‌تر از همه، از اعتقاد لیبرالی به قدرت پالاینده بازارهای رقیب (بازرگانی که خطا می‌کند مجازات یا حذف می‌شود، بازار سیاسی مراقب خواهد بود که گروه‌ها و منافع مهجور به کنار زده شوند، بازار ایده‌ها شکست ایده‌های بد را تضمین خواهد کرد). گفتن این مطلب که نه علوم اجتماعی و نه جامعه‌امریکایی فرآیندهایی برای اصلاح خطاها یا حذف عناصر کهنه و مهجور ندارند، امروز حتی کمتر از ده سال پیش جای بحث و گفتگو دارد. در واقع ایالات متحده به هیچ وجه جامعه‌ای روزآمد، عملگرا، پویا، فایده‌گرا، موفقیت‌محور و جهانشمول‌گرا (universalistic) نیست که سخت مشغول پاک کردن رسوبهای گذشته باشد. بلکه بیشتر شبیه یک اتاق زیر شیروانی عهد ویکتوریا است که از یادگارهای یکصد نسل انباشته شده است — جز اینکه ما از آن برای انبار کردن استفاده نمی‌کنیم، بلکه در آن زندگی می‌کنیم.

در قسمتهای بعدی و به هنگام پرداختن به تحلیل سیاسی، دوباره به استعاره اتاق زیر شیروانی عصر ویکتوریا برمی‌گردیم. در حال حاضر [علی‌القاعده] باید ارتباط این استعاره با [مسئله] درک دوری وبر از علوم اجتماعی امریکایی آشکار باشد. محققان و دانشمندان علوم اجتماعی جدید، بدون استثنا و به رغم طرفداری لفظی از علوم تجربی (جدایی خرد، حقیقت و ارزش)، درگیر متافیزیک هستند (حتی وقتی به ضرورت تحقیق و بسط نظریه در آینده اشاره می‌کنند). به علاوه، همچنین باید روشن شده باشد که این فرض که علوم اجتماعی در جستجوی واقعیت پنهان و ناشناخته‌ای در فراسوی تجربه‌های تاریخی است، توجه ما را از پرداختن به این احتمال منحرف می‌کند که [شاید] هیچ واقعیتی وجود نداشته باشد تا انسان فعالیت‌های خود را معطوف آن کند. به سخن وبر، «فرهنگ» بخشی متناهی از لایتناهی بودن بی‌معنای فرآیند جهان است، بخشی که انسان به آن معنا و مفهوم می‌بخشد» [۵]. به عبارت دیگر، فاصله زیادی است بین آنهایی که

می‌دانند که مشغول نظریه‌پردازی (یا تحقیق) دربارهٔ جامعه نیستند، بلکه سرگرم تحقیق در مورد جامعهٔ لیبرالی (گونهٔ امریکایی آن) هستند، با کسانی که نسبت به این مطلب ناآگاه‌اند.

علوم اجتماعی امریکایی هنوز عمیقاً تحت تأثیر (یا شاید متشکل از؟) آثار و بقایای متافیزیکی گذشته است (همان‌طور که در مورد جامعهٔ امریکایی صدق می‌کند). شاید بهترین راه درک این موضوع، سخن گفتن از خلیقیات (mores) جامعهٔ امریکایی باشد. ما از تفکر لیبرالی اولیه (هایز، لاک، ...) واقعیت [وجود] افراد و قانونمندی غایی روان‌شناسی و رفتار افراد را می‌پذیریم. از نیوتن و عصر تجاری سرمایه‌داری (آدام اسمیت و منتسکیو) ایدهٔ جهانی مکانیکی و تمام و کمال (finished) را می‌پذیریم که در مقابل کاهلی و خطا (با کمک بازارهای اقتصادی خود-متوازن‌ساز / self-equilibrating) و استبداد نخبگان و توده‌ها، (با بازارهای سیاسی خود-متوازن‌ساز) هر دو، ما را حفظ می‌کند. از فیلسوفها آموزهٔ (doctrine) پیشرفت و از داروین ایدهٔ تکامل را می‌پذیریم (که دومی به اولی اعتبار علمی ناروایی / unwarranted می‌دهد)، سنت فراگیر و نیرومندی که به ما اجازه می‌دهد که حال را به صورت نامحدود در گرو آینده بگذاریم و برای همیشه از پرداخت دیون خود به وام‌دهندگانمان (سیاهان، سرخ‌پوستان، تیره‌پوستان، زردپوستان، زنان، فقرا، کارگران و خودمان) بگریزیم. همچنین باید عملکرد روش‌شناختی پیشرفت-تکامل [برایمان] روشن باشد. از هنگامی که فیلسوفها احساس کردند چون منشأ چارچوب اصلی ذهن ما تجربه است، و جهان تجربی را نمی‌توان عقلانی کرد، از ایدهٔ پیشرفت علمی (انباشت تدریجی دانش با تدوینهای / codifications آزمایشی و موقت قوانین که در آینده به لحاظ نظری به نقطهٔ اوج رفیعی منجر خواهد شد) برای اجتناب از معضل معرفت‌شناختی استفاده کرده‌ایم. در میان محققان علوم اجتماعی جدید (به استثنای منتسکیو) وبر، تنها کسی بود که ایدهٔ جهانی بدون حقیقت را پذیرفت. به عبارت دیگر، علوم اجتماعی، آن‌طور که ما از آن برداشت می‌کنیم، از نظر علم (و وبر) امری محال است. ساده‌تر بگوییم، علوم اجتماعی، نوجوانی نیست که در آینده پخته شود و به کهنسالی خردمندانه‌ای پاگذارد، بلکه به سخن وبر، «در جوانی جاودانه» باقی خواهد ماند [۶].

جدایی علم و ارزشها از نظر وبر نیز به درستی درک نشده است. به عبارت ساده، وبر می‌گفت که انسانها نمی‌توانند «بدون پیش‌فرض» باشند، نمی‌توانند از دادن معنا به هرکاری که انجام می‌دهند اجتناب کنند، حتی در علم. حق انتخاب آنها در این نیست که آیا می‌توانند قضاوت مبتنی بر ارزش داشته باشند یا نه، بلکه در این است که آیا این قضاوت آگاهانه است یا ناآگاهانه. ارزشها محرکی برای علم‌اند (وبر می‌گوید حتی علم، ارزشی خاص فرهنگ ماست). ارزشها با تحلیل منطقی مورد توجه قرار می‌گیرند و تشریح می‌شوند و راههای دستیابی به آنها از طریق تعیین توالی علی در جهان تجربی یافت می‌گردد. اما البته ارزشها نمی‌توانند بر استدلال عقلی یا تعیین مبتنی بر واقعیات (factual determination) استوار باشند، به این دلیل ساده که عقل و واقعیتها رابطه‌ی ضروری با یکدیگر و نیز با ارزشها ندارند. وبر، از تقابل تاریخ‌گرایانه (historicist) با علوم طبیعی به تعریف مورد نظرش از «واقعیت» رسید (این تعریف را اولین بار ویکو که جهان انگلیسی-امریکایی بشدت به آثار او بی‌توجه بوده است، مطرح کرد). حقایق رفتار انسانی (داده‌های) مفروض نیستند، بلکه آفریده‌های غیرمحتوم (non-necessary) تاریخ‌اند. حقایق پدیده‌هایی هستند که چه در ارتباط با ایده‌ها و چه ارزشها، لزوماً مطلق و مستقل (sovereign) نیستند. هرگز ضرورتی ندارد که محقق علوم اجتماعی غیرمتافیزیکی، حقایق را به همان شکلی بپذیرد که محقق علوم طبیعی باید بپذیرد. در واقع می‌تواند در برابر پذیرفتن یا نپذیرفتن مجموعه‌ی مفروضی از حقایق موضعگیری کند، کاری که فقط با توجه به ارزشها امکان‌پذیر است. این گفته که در علوم اجتماعی نباید ارزشها را به کار برد به معنای آن است که بگوییم ارزشهای شایع و مقبول در نظام اجتماعی واقعی موجود، معتبرند — و این یک حکم ارزشی است که بایستی توجهی صادر شده باشد، تداوم و مشروعیت‌بخشی پنهان و پیشینی (a priori) به واقعیت اجتماعی است. عدم توجه به این همه، به معنی درگیر شدن در ایدئولوژی، [و] دفاعی تعصب‌آمیز از یک ساختار خاص و تاریخی واقعیت (قدرت) به اسم عینیت و بی‌طرفی است.

البته وبر جنبه‌هایی از فلسفه یونان را می‌پذیرد. او منطق را قبول دارد (البته به منزله‌ی ابزاری تحلیلی) — در واقع از این لحاظ تا بدانجا پیش می‌رفت که تا حدی

جامعه‌شناسی نظام‌مند [۷] او با تاریخ‌گرایی وی در تضاد قرار می‌گرفت. او، ایده‌ارزشی سقراط مبنی بر مطلوب بودن و مفید بودن آگاهی را هم می‌پذیرد. شاید انسانها نتوانند جهان را به صورت عقلانی درک کنند یا از فرآیندهای شناختی به سلسله‌مراتبی از «خوبیها» برسند، اما می‌توانند و باید از نیروهایی که بر انسانها اثر می‌گذارند آگاه باشند، حتی اگر این آگاهی، بار [مسئولیت] سنگینی باشد (که برای وبر [چنین] بود).

در مجموع وبر لیبرالیسم را پذیرفته بود، اما این انتخاب، انتخابی آگاهانه بود. او احساس می‌کرد که تنها عقلانیت صوری (formal rationality) نهادهای سرمایه‌داری می‌تواند از سنت‌گرایی، چه سنت‌گرایی گذشته مبتنی بر مالکیت اراضی کشاورزی (agrarian past) و چه سنت‌گرایی سوسیالیسم آینده بگریزد. بدیهی است لیبرالیسم او در مجموع کاملاً با تفکر لیبرالی امریکایی تفاوت داشت — حداقل به این دلیل که خود می‌دانست لیبرال (در مفهوم اجتماعی کلمه) است.

در ایالات متحده نظریه اجتماعی همیشه سطحی بوده است، چون هرگز نیازی به تفکر درباره ساختار اجتماعی یا فرضیه‌هایی که این ساختار بر آن متکی است، احساس نشده است. انحصار نمادین لیبرالی (liberal symbolic monopoly) در ایالات متحده (لاک، مدیسون، جفرسون، ویلیام گراهام سامنر، لستر وارد، کولی، دبلیو. ای. توماس، تالکوت پارسونز و غیره)، همراه با انحصار سیاسی و اجتماعی لیبرالی (فدرالیسم، مشروطه‌خواهی، دولت انتخابی، نابودی سرمایه‌داری واحدهای بزرگ کشاورزی / plantation capitalism توسط سرمایه‌داری صنعتی، بالا رفتن سطح زندگی و نوسازی و تثبیت اقتصاد شرکتی / corporate از طریق توسعه قاره‌ای و خارجی / oversees و اصلاحات سیاسی) تا حد زیادی مانع تفکر خلاق سیاسی یا اجتماعی در مفهوم کلاسیک آن شده‌اند (بحث و ارزیابی جایگزینهای اجتماعی). بریتانیای کبیر و کانادا (و خاک اصلی اروپا) در این زمینه وضع بهتری دارند چون لیبرالیسم در این کشورها هرگز آن سلطه انحصاری را که در امریکا داشت، پیدا نکرد.

از دید وبر، لیبرالیسم اعتبار علمی نداشت و او کاملاً آماده بود تا بپذیرد که احتمال موفقیت لیبرالیسم کم است، زیرا در گرایش ذهنی طنزآمیزش (که محصول

مطالعات تاریخی-تطبیقی جامع او بود) به تهدیدی توجه داشت که از طرف عقلانیت صوری، متوجه هستی اجتماعی بود. منظور از این همه، این است که او لیبرالیسم را در چارچوب تکاملی معمول قرار نمی‌داد، چارچوبی که در آن سرمایه‌داری، هم به عنوان مرحله نهایی توسعه انسانی و هم به عنوان آنچه فعالانه و از طریق پیشرفت تدریجی در حال تکمیل خود است، تصویر می‌شود. از دید وبر، لیبرالیسم فقط فردی تاریخی (historical individual)، و بخش معناداری از یک فرآیند بی‌معنای جهانی بود. یادآور می‌شویم که تفکر تکاملی شیوه عمده‌ای است که نظریه اجتماعی بورژوازی تلاش داشته است از طریق آن از معضل معرفت‌شناختی مطرح شده در نتیجه رشد علوم تجربی بگریزد. علم، برخلاف مذهب، مستلزم «قربانی کردن فکر» در یک مرحله خاص نیست، اما، چه لازم و غیرلازم، دیدگاه تکاملی-پیشروانه مبتنی بر اعتبار ذاتی علم و نظام اجتماعی تکنولوژی محور، امری اعتقادی و به معنی قرار دادن همه چیز در سبده متافیزیکی است. و درست همان‌طور که این امر ایمانی معضلات دانش را رفع می‌کند، قدرت جادویی آن در جهت برطرف کردن معضلات ساختاری نظام اجتماعی امریکایی نیز عمل می‌کند.

نظریه چندعلیتی وبر (در ارتباط با تحلیل او از رشد سرمایه‌داری و مخالفتش با مارکس) نیز هنگام وارد شدن به علوم اجتماعی امریکایی تحریف شده است. مخالفت بنیادین او با مارکس، مخالفت با «یک‌سویگی» یا متافیزیک بود (که در مورد مارکس شکل جبرگرایی اقتصادی را به خود می‌گرفت). وبر با نفی اعتبار جبرگرایی اقتصادی، نه تنها رویکردی چندعلیتی، بلکه رویکردی اساساً تاریخی را مطرح کرد. بدین ترتیب، وبر کاملاً آماده بود تا عامل اقتصادی را به منزله عامل اصلی در تاریخ زندگی بشر بپذیرد، اما به عنوان متغیری تاریخی، که گاه اهمیت فائده دارد (همان‌گونه که بعد از رشد سرمایه‌داری صادق بود) و گاه تابع علل دیگر است (حتی اگر فرد به آنها، همچون مذهب یا دولت، به عنوان آفریده‌های اقتصادی نگاه کند). پس وبر در نشان دادن نقش پروتستانیسیم (و نیز عوامل اقتصادی، ریاضیات، حقوق، سیاست، ارزشها و اعتقادات شهری، جغرافی و غیره) در رشد سرمایه‌داری از پرسش متعارف فراتر رفت: چه چیزی علت سرمایه‌داری

بود؟ سؤالی که مارکس، تاریخ‌نگاران، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان، تا به امروز مطرح کرده‌اند. وبر به بسط تبیین علی‌بهرتری برای سرمایه‌داری چندان علاقه نداشت، بلکه بیشتر به کاوش در زمینه احتمال عدم وجود رابطه علی جهانشمول برای علوم اجتماعی توجه داشت. اما کسانی که در پی یافتن پاسخ پرسش متعارف بودند، چندان به نتیجه‌گیری وبر در مورد سؤال اخیر توجه نکردند. وبر بر اساس مطالعات و تحقیقات تاریخی-تطبیقی خود به این نتیجه رسید که رشد سرمایه‌داری حاصل تجمع تصادفی شماری از علتها بود، درست همان‌طور که آدمخوار یا از قبیله زونی^۱ بودن رویدادی تصادفی محسوب می‌شود. لیبرالیسم نه اینکه با طبیعت انسان یا با فرآیندی علی و جهانشمول ارتباط ندارد، بلکه حادثه اجتماعی-فرهنگی عظیمی است: فردگرایی، [حق افراد در] امور شخصی (privacy)، [حق] انتخاب (choice)، برابری (equality)، دولت انتخابی و غیره، صرفاً نتایج یک مرحله منحصر به فرد و (چنانکه خواهیم دید) احتمالاً گذرای تاریخی هستند [۸].

سیاست در جهانی بحث‌انگیز

نیازی به تکرار مفصل این مطلب نیست که از دید وبر لزومی ندارد که مفهوم یا الگوی (paradigm) سیاسی اثبات گردد؛ این مفهوم یا الگو تصویرگر واقعیت نیست و به نظریه واحدی منجر نمی‌شود. برای وبر الگوها فقط وسیله هستند که ممکن است سودمند باشند یا نباشند (درست مثل جارو یا چکش)، و سنجه سودمندی آنها این است که چگونه مواضع ارزشی (value positions) و فرآیندهای علی را که مانع تحقق ارزشها (مشکلات اجتماعی) می‌شوند، روشن می‌کنند. می‌توان از طریق الگوها به انباشت دانش پرداخت اما فقط بر اساس مفروضهای مستتر در این الگوها، یعنی فقط بر اساس ارزشهایی که ضرورتاً بر آنها مبتنی هستند و بر اساس ملاکهایی که برای گزینش حقایق وضع می‌کنند.

موضع بنیادی وبر نسبت به سیاست این است که مسائل سیاسی، در شکلی

متفاوت (غیرعلمی)، دربردارنده دلمشغولیهای عمده دانشمند علوم اجتماعی است. بنابراین پرهیز از سیاست یا بی‌اعتنایی به آن، به معنی خشک و نامربوط شدن است. در واقع بی‌اعتنایی یا کناره‌گیری از مسائل جنجالی روز، احتمال تبدیل شدن به شخصیتی خصوصی (private person) — در مفهوم یونانی کلمه (یک ابله) — را به دنبال دارد، حتی وقتی که فرد، شهرتی ملی یا حتی بین‌المللی داشته باشد. اما درگیر شدن در سیاست یعنی دیگر دانشمند علوم اجتماعی نبودن، چون سیاست مستلزم تعهدها، اعتقادات و تصمیمهای ارزشی است. بنابراین هم درگیر شدن در زندگی سیاسی و هم کناره‌گیری از آن، مشکلات لاینحلی را پیش‌آوردی اهل علم و دانش مطرح می‌کند.

طرح مسئله رابطه بین دانش و سیاست محصول نبوغ افلاطون (کتاب مرد سیاسی) بود که ابتدا تلاش می‌کرد با فراتر رفتن از تاریخ (کتاب جمهور) و بعد با قبول تاریخ (کتاب قوانین) این مشکل را حل کند. هرچند نمی‌توان گفت که نظریه پردازان غیردینی غربی توجه زیادی به این موضوع داشته‌اند. به هر حال از دید وبر این مسئله‌ای دارای اهمیت محوری بود. کسانی که کتابی چون جمهور می‌نویسند حامیان عینی نظامی هستند که آن را فقط تا حدودی درک می‌کنند، چه این نظام اشرافیت آنتی باشد و چه لیبرالیسم امریکایی. کسانی که کتابهای تجربی، مثل کتاب قوانین می‌نویسند اجازه می‌دهند تا خرد و اخلاق در وضعیت موجود (status quo) تحلیل روند. اما در هر دو حالت، جهان اجتماعی مفروض، مشروعیتی فکری کسب می‌کند. وبر به سهم خود نه کتابی مشابه جمهور نوشت نه مشابه قوانین. سهم بی‌بدیل او در گنجینه اخلاقی و تحلیلی علوم سیاسی و اجتماعی، هم نتیجه مسیری بود که بین دو خیل متافیزیک قیاسی و متافیزیک استقرایی برقرار کرد و هم ناشی از اعتقاد او به اینکه اهمیت عمل اخلاقی (moral action) بیشتر از آن است که بتوان آن را با اخلاقیات (morals) یا دانش خلط کرد.

در پس مفاهیم سیاسی شناخته شده وبر، فرضیه‌هایی وجود دارد که از خود این مفاهیم مهم‌ترند. به منظور حفظ اختصار (و با آزادی عمل قابل ملاحظه‌ای در تعبیر و تفسیر)، این فرضیه‌ها را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد:

۱. از نظر وبر، تحلیل سیاسی هنگامی آغاز می‌گردد که در سطح ارزشها (از

جمله مسائل فکری به مثابه ارزشها) وجود مشکلی احساس شود. همین که ارزشی، گاه از سوی ارزشهای دیگر شخص و گاه از سوی ارزشهای شخص دیگری، تهدید شود، (لزوماً) تحلیل دقیقی انجام می‌گیرد که در آن، فرد منطق موضع ارزشی خود را بررسی و رابطه آن را با جریان عمل مربوطه روشن می‌کند. سپس تحلیلی مبتنی بر واقعیت انجام می‌گیرد تا چگونگی تحقق هر برنامه ارزشی یا جریان عمل (اخلاقی) و ارزیابی هزینه‌ها و پیامدهای آن را تعیین کند. خلاصه اینکه، تحلیل سیاستگذاری عمومی یکی از دلمشغولیهای اصلی وبر بود و شکل‌گیری چنین علایقی در علوم سیاسی جاری می‌توانست مایه خوشحالی او شود.

در حالی که از نظر وبر علم به معنای مسئله‌گشایی (problem solving) بود، مفهوم مورد نظر او با آنچه ما از شبکه در هم تنیده متخصصان فن‌سالار و تصمیم‌گیری در مؤسسات پیشرفته معاصر (جنرال موتورز، راند، بیمارستانها، مؤسسات حقوقی، پنتاگون و غیره) مدنظر داریم، کاملاً متفاوت بود. مسئله این نیست که وبر نگرش دانش‌پژوهانه فردی را ترجیح می‌دهد، بلکه بیشتر به این حقیقت توجه دارد که تعریف مسائل توسط این متخصصان به معنی پیش‌فرض اعتبار این مؤسسات و جامعه‌ای است که در خدمت آن هستند. وبر قبل از هر چیز مسئله‌گشایی را به بررسی ساختار اجتماعی-فرهنگی‌ای که در درجه اول موجب بروز مسائل می‌شوند، ارتباط می‌داد و به اینکه ساختار مزبور خود مهمترین مسئله در علوم اجتماعی است، توجه کافی داشت. هیچ کس نمی‌تواند بگوید که اگر امروز وبر زنده بود به چه مسائلی توجه و علاقه نشان می‌داد. اما ذهنیت بحث‌انگیز او، یا شاید بهتر بگوییم، توانایی و ظرفیت او در فهم حقیقت آداب و رسوم، بدون شک او را به طرح سؤالاتی وامی‌داشت که شاید غیرطبیعی به نظر می‌رسیدند. پیامدهای رشد تدریجی و بی‌وقفه تمرکز اقتصادی (قدرت بازار) چیست؟ دولت انتخابی با مسئله دموکراسی چه باید بکند؟ آیا در جامعه صنعتی برابری فرصتها وجود دارد؟ آیا اصولاً برابری از هر نوع آن باشد، وجود دارد؟ آیا علم و رشد اقتصادی در مجموع ارزشی دارد؟ آیا جامعه شهری-صنعتی واقعاً امکان‌پذیر است؟ و غیره.

۲. اولین قانون تحقیق اجتماعی این است که هیچ جامعه‌ای هیچ کاری را به درستی انجام نمی‌دهد. دومین قانون این است که بهترین راه شناخت جامعه خودمان، بررسی و مطالعه جامعه دیگری است. شاید وبر این مطلب را هم اضافه می‌کرد که جوامعی که از نمادهای جهانشمول استفاده می‌کنند راه جدیدی برای استتار هستی خود پیدا کرده‌اند و باید با دقت خاصی تحلیل شوند.

۳. دولت مشخصه جهانشمول زندگی اجتماعی نیست، چون [وجود] جامعه بدون دولت هم امکان‌پذیر است، و شاید مهمتر اینکه وقتی دولت به وجود می‌آید، از جهت شیوه‌های عملکرد خود بسیار دستخوش تغییر می‌شود، خلاصه آنکه دولت پدیده‌ای تاریخی است.

۴. دولت با نظام اجتماعی، و نه با طبیعت انسانی (حقوق طبیعی، نیازهای انسانی، روحیه آزادیخواهی، انگیزه سود، الزامات مرتبط با قلمرو [زندگی]، خرد، بهره هوشی و غیره)، پیوندی ناگسستنی دارد. دولت (همراه با جامعه) طبیعت انسانی را می‌سازد، یا بهتر بگوییم، شخصیتی که جامعه می‌سازد، طبیعت انسانی نام می‌گیرد. دولت و جامعه بازتاب طبیعت انسان نیستند، چون چنین چیزی وجود ندارد. وبر مثل اغلب آلمانی‌ها به دام تبیینهای زیستی-روان‌شناختی (bio-psychological) و فردگرایانه‌ای که در انگلستان بسط یافته بود، نیفتاد. از نظر انگلیسی‌ها این قبیل تبیینها موجه بود، چون سرمایه‌داری موجب رشد تدریجی فردگرایی شده بود و نظریه پردازان انگلیسی این رابطه را واژگونه کرده و (مثل عموزاده‌های امریکایی خود) فکر می‌کردند که آحاد افراد، سرمایه‌داری را به وجود آورده‌اند. ظهور سرمایه‌داری در آلمان، سریع و موجب گسست (disruptive) بود و همه کاملاً می‌دانستند که حاصل کار افراد نبوده است.

۵. دولت توزیع موجود قدرت را منعکس می‌کند، حتی هنگامی که به لباس نظام معتمدی درمی‌آید (پادشاهی، امتیازات مستلزم انجام دادن مسئولیت، ریش سفیدی، کمیسیون مستقل کنترلی، دولت انتخابی، دولت در نقش واسطه‌ای صادق و غیره)، یعنی دولت به یکی انگاشتن منافع قدرتمندان با منافع عام و تضمین جلوگیری از ادغام این دو در یکدیگر کمک می‌کند. به هر حال این توطئه‌ای عوامانه نیست — گروههای قدرت بر اساس استدلالهای مشروعیت‌بخش

(و بویژه در مورد طبقه متوسط) با صداقت سلطه خود را اعمال می‌کنند.

۶. تحلیلگر هرگز نباید در مقابل حقایق رفتار سیاسی (گروهها، الگوهای رأی دادن، فرآیند قانونی، گروههای فشار) تسلیم شود، چون چنین کاری به منزله تبدیل شدن به هوادار سیاسی حلقه به گوش ساختار قدرتی می‌باشد که مشغول بررسی آن است. بزرگترین خطر در علوم اجتماعی عینی آن است که تحلیلگر خود همراه با آزمودنی (subject) هایش به «عین مورد بررسی» (object) تبدیل شود. نظریه پرداز سیاسی همیشه باید به این حقیقت آگاه باشد که انسانها (که شخصیتشان توسط نظامهای اجتماعی-فرهنگی شکل می‌گیرد و به آن واکنش نشان می‌دهند) حقایق و ارزشهای خاص خود را خلق می‌کنند و ضرورتاً دلیلی وجود ندارد که نظم و آرایشی از حقایق (یا ارزشها یا باورها) باید وجود داشته باشد. همه این موارد صادق است، حتی وقتی که می‌دانیم تغییر دادن جامعه مشکل (یا شاید غیرممکن است؟) است و احتمال دارد ارزشهای شخص هرگز تحقق پیدا نکند.

۷. در اینجا به یکی دیگر از فرضهای پیشینی و غیرجهانشمول تحلیل سیاسی می‌رسیم. در نظامهای دارای میزانی از پیچیدگی، منشأ بی‌ثباتی و دگرگونی، نهادی کردن ارزشها و باورهای متضاد، و فریبکاریها و به تعویق انداختنهایی است که برای حفظ جریان امور لازمند [۱۹]، نه فرآیندی جهانی و نه طبیعت خلاق یا خطاکار یا دمدمی انسان. جامعه پیچیده [بر اثر] کشمکش بین برنامه‌های نجات‌بخش (redemptory) رقیب به حرکت درمی‌آید، حتی وقتی که این برنامه‌ها، در نتیجه سلطه نوعی از انحصار در سطح رویی، چه خودکامگی پروسه باشد چه دموکراسی لیبرالی، امکان بروز نیافته است (یا در سلسله مراتبی معنایی قرار داده شده است). خلاصه آنکه دانشجو و استاد، رستگاری را در آموزش می‌بینند؛ کشیش و راهب، در مذهب؛ بازرگان و کارگر، در کار و توسعه اقتصادی؛ سیاستمدار و اصلاح طلب، در دولت؛ هنرمند، در هنر؛ روشنفکر، در علوم اجتماعی و ماکس وبر در هیچ چیز (مگر شاید در فراخوان وظیفه‌ای بی‌معنا اما ارضاکننده، در جهت انجام دادن گزینشهای خاص خود به جای گزینشهای جامعه)، چیزی که انجام دادن آن را برای او، تنها وجود برنامه‌های نجات‌بخش رقیب و بی‌معنا، میسر می‌سازد. تنها وقتی این فرضیه‌ها درک شدند، می‌توان تعیین ساختارهای خاص

سرمایه‌داری (وبر اگر زنده بود بدون شک از اتحاد شوروی هم [در کنار سرمایه‌داری] نام می‌برد)، مثل دستگاه اداری دیوان‌سالار، نظام طبقاتی، تجمع سیاسی انبوه (mass political rally) و اقتدار عقلانی-قانونی را درک کرد (و آن هم در صورتی که از استعارهٔ اتاق زیر شیروانی ویکتوریایی به عنوان تضمینی در برابر فایده‌گرایی ناآگاهانه و پیشرفت استفاده شود). فقط در این صورت است که می‌توان منظور وبر را از این جمله که «انسانها کتابهای باز نیستند» کاملاً درک کرد و فهمید که چرا بر قضای روزگار (پیامدهای ناخواسته) به عنوان راهی برای درک طیف کامل پیامدهای اعمال اجتماعی و سیاسی تأکید داشت. کدام شهروند فعال سیاسی هر از گاهی با وبر موافق نبوده که «نتیجهٔ نهایی فعالیت سیاسی اغلب، و حتی مرتباً ارتباطی کاملاً نامناسب و اغلب حتی تناقض‌آمیز با معنای اصلی آن دارد. این امر در تمام طول تاریخ جنبهٔ بنیادی داشته است...» [۱۰].

در حالی که دیدگاه بحث‌انگیز وبر، علت رنج فکری شخصی او بود، هرگز برای یافتن آرامش در جادوی متافیزیک، راضی به «قربانی کردن فکر» نشد. او بی‌امان به این قبیل «توهمات» حمله می‌کرد و به جستجوی خود برای یافتن «حقایق ناراحت‌کننده»، بویژه حقایقی که بر ضد مواضع حزبی (متافیزیک) بود ادامه می‌داد.

سیاست سرمایه‌داری تکامل یافته

اهمیت نظریه‌های وبر دربارهٔ تحلیل سیاسی معاصر، از بی‌طرفی مطرح در جهان‌بینی بحث‌انگیز او فراتر می‌رود. در این بخشهای پایانی جسارت ذکر ملاحظاتی چند دربارهٔ ربط ایده‌های سیاسی او با سیاست امریکای معاصر را به خود خواهم داد. مثل گذشته، نیازی به گفتن نیست که در این اظهارات آنچه بارزش است به وبر مربوط می‌شود و آنچه نامعقول است، از من است.

دیدگاه دو سویهٔ وبر دربارهٔ سرمایه‌داری (من تردید دارم که بتوان از نام او برای پشتیبانی از ایدهٔ تکاملی دربارهٔ جامعهٔ معاصر استفاده کرد، کاری که اخیراً تالکوت پارسونز انجام داده است)، از دو سویگی او نسبت به عقلانی شدن، رهایی بی‌امان جهان از توهم و تبدیل آن به مکانیزمی علی به وسیلهٔ روح عقلانیت صوری سرچشمه می‌گرفت. البته، تحلیل و تفسیر فرآیند عقلانی شدن، رگهٔ فکری

عمده در سراسر تاریخ جامعه‌شناسی بوده است. سایر جامعه‌شناسان، برخلاف وبر، پیدایش این فرآیند را تحسین کرده‌اند، گرچه در مورد ماهیت غایی و معنای آن عقاید متفاوتی داشته‌اند. هرچند در مجموع، جامعه‌شناسان، از کندرسه، سن سیمون و کنت گرفته تا دورکهایم، هربرت اسپنسر، ویلیام گراهام سامنر، لستر وارد، ویلفردو پاره‌تو و غیره، کم و بیش مطمئن بودند که علم برای نوع بشر سودمند است، از دید وبر علم از خیر مطلق دور است.

در این صورت وبر دقیقاً چه نظری نسبت به فرآیند عقلانی شدن داشت؟ بینش او تا چه حد پیامبرگونه بود و تصور کلی او دربارهٔ جامعهٔ عقلانی-قانونی چه درسهای سیاسی و پیامدهای تحقیقاتی در بر دارد؟ برای وبر عقلانیت صوری تبدیل شدن عمل انسان به روابط بین وسیله‌ها و اهداف است. عقلانیت صوری، همانا تحلیل علمی وسایل لازم برای دستیابی به هدفها و ارزیابی بهایی است که برای آن پرداخت می‌شود (اخلاق مسئولیت). بدین شکل، عقلانیت صوری با فعالیت مجوری سرمایه‌داری، یعنی رفتار اقتصادی، و نیز با ویژگی محوری ساختار نهادی سرمایه‌داری، یعنی فرصتهای فراوان آن برای انتخاب و تضاد ارتباط تنگاتنگی دارد. البته آنچه باعث نگرانی وبر می‌شد این حقیقت بود که ممکن است هدفهای جامعه‌ای که تجسم عقلانیت صوری است نهایتاً بیشتر به وسیله شباهت پیدا کند. به عبارت دیگر، هدفهای چنین جامعه‌ای ممکن است به انتزاعهای مبهم و عاری از محتوای معنی‌دار تبدیل شود. جوامعی که بر عقلانیت جوهری (substantive) متکی‌اند (اخلاق هدفهای مطلق) بدون استثنا، برای خود مجموعه‌ای غنی از هدفهای ملموس، مشخص‌شده و دست‌یافتنی و نیز هدفهایی که صرفاً از طریق تلاشهای انسان دست‌یافتنی نیستند، تعیین می‌کنند. مشخص کردن دقیق آنچه امکان‌پذیر است و آنچه غیرممکن است منجر به سنت‌گرایی می‌شود. یک تمدن تکنولوژیکی در حال گسترش قادر به تحمل چنین وضعیتی نیست و در نتیجه بسیاری از هدفهای خود را به صورت انتزاعی درمی‌آورد و تحقق کامل آنها را موکول به آیندهٔ غیردینی می‌کند. در واژگان پارسونز، پیدایش دارایی و کار به مثابه «تسهیلات در اختیار» (disposable facilities) و «تعمیم‌دهی» (generalization) ارزشها مطرح می‌شود. در اصطلاح مارکوزه با تثبیتی (fixation) غیرعقلانی بر

ابزار عقلانی (تکنولوژی و رهاورد اقتصادی) در یک جامعه (لیبرالی) تک‌ساحتی رویارویم. در زبان سیاست با یک سخنرانی از سوی یک نامزد ریاست جمهوری روبه‌رو هستیم.

تجلی اجتماعی عقلانیت صوری، تعامل ثانویه (secondary interaction)، فردگرایی، جاه‌طلبی و خودمحوری جهانشمول (universal egoism)، فعالیت مبتنی بر همبستگی (associational activity)، تخصیص کارکردی (functional specificity)، رفتار داوطلبانه، سیاست، تحرک (جغرافیایی و اجتماعی) و غیره است. البته شناخته‌شده‌ترین تجسم آن دیوان‌سالاری شدن است، اما نظام کارخانه، حرفه‌ای‌سازی (professionalization)، تمرکز اقتصادی و سیاسی و شهری شدن نیز تجسم آن هستند. این عقلانیت مشعر بر زوال صنعتگری به مثابه الگوی فعالیت یا امکان اقتصادی و زوال ازدواج مبتنی بر مردسالاری یا ازدواجهای مقدس و رشد ازدواجهای مبتنی بر مشارکت [زوجین] است؛ این عقلانیت به معنی آزادی سیاهان و زنان است؛ به معنی از دست دادن احساس [تعلق به] مکان (sense of place) است، به معنی زوال عدالت فردی شده توسط طبقه و ظهور عدالت معامله‌شده و اعمال‌شده (bargain basement, administered) توسط طبقه است؛ به معنی زوال قهرمانان فعالیت‌های تجاری پرخطر (entrepreneurial hero) و رشد مدیران حقوق‌بگیر است؛ به معنی زوال روحانیون و مذهب، و مدارس وابسته به کلیسا و سازمان‌های داوطلب (voluntary) است؛ به معنی زوال انسان عادی و همه‌فن‌حریف و همچنین انسان فرهیخته و ظهور کارشناسان است؛ به معنی زوال متخصصان مستقل و ظهور پزشکان مستقر در بیمارستانها، وکلا، معماران و سایر متخصصان وابسته به شرکتهاست؛ به معنی زوال مدیران سیاسی اهل خطر (political entrepreneur) و سیاست مبتنی بر رهبری (boss politics) و رشد دولت متکی بر دستگاه اداری بی‌طرف است؛ و به معنی زوال نظریه اصالت فکر (intellectual theory) و نظریه سیاسی و اجتماعی و رشد علوم اجتماعی است. شاید جان کلام این فرآیند، مصادره کلی عقلانیت جوهری فردی (چه در کارزمای قهرمانان مذهبی باشد و چه در کارزمای قهرمانان نظامی، سیاسی یا اقتصادی) از سوی عقلانیت دیوان‌سالار (صوری) یا شرکتی باشد. شاید با گفتن اینکه با جایگزین شدن طبقه متوسط

جدید به جای طبقه متوسط قدیمی، همه عملکردهای اجتماعی در حال صنعتی شدن هستند، بتوان همه این مطالب را بهتر درک کرد.

از نظر وبر عقلانیت صوری (بخش لاینفک اخلاق بورژوا-پروتستانی که خود نتیجه اقتصاد و جامعه سرمایه داری بود) فرآیندی تحلیل برنده است که ممکن است (در آینده احتمالاً) [تداوم موجودیت] جامعه را غیرممکن سازد. عقلانیت صوری، انسان غربی را قادر ساخته است که از خمودگی روستایی خود بیرون آید. اما تحلیل تاریخی و تطبیقی به وبر می‌گفت که محرکه‌های جامعه از احساسات نیرو می‌گیرند: تهاجم، عشق، خیرخواهی، رستگاری، انجام دادن دستورات الهی، ارضای شهوت، سحر و افسون، بهت‌زدگی، ترس و غیره، و ممکن است عقلانیت صوری در نهایت از لنگرگاه اخلاقی خود جدا شود، تا مدتی به کمک انرژی اخلاق عاریتی زندگی کند و در حالی که توانایی ایجاد احساسات خاص خود را ندارد، در «ظلمت سرد» محاسبات بی‌معنا غرق شود.

ایده‌های وبر عمیقاً تحت تأثیر تجربه‌های زندگی خانوادگی وی و عضویتش در جامعه‌ای بود که در نتیجه جهان‌بینی‌های متضاد (خودکامگی پروسی، لیبرالیسم و سوسیالیسم) پاره‌پاره شده بود [۱۱]. نمی‌توان گفت که اگر او ایده‌های خود را در مورد سیاست امریکا به کار برده بود، این ایده‌ها چه شکلی می‌یافتند. بدون شک برای سازگاری با دو وضعیت اجتماعی جدید که وبر به عنوان یک آلمانی هرگز تجربه نکرد، نیاز به تعدیل و اصلاح داشتند: اینکه ایالات متحده جامعه‌ای کاملاً تثبیت شده است که از درون به مبارزه طلبیده نمی‌شود، و اینکه تجسم لیبرالیسمی ناب و خالص است. مسئله‌ای که ممکن بود علاقه وبر را جلب کند این بود که مفاهیم امریکایی (آزادی، برابری، پیشرفت، سعادت، فردگرایی، کار، موفقیت) در طی دوست سال تجربه ملی و صد سال تجربه صنعتی شدن و پنجاه سال سابقه فرآیند بلوغ صنعتی، به منزله ایده-ارزشها دست‌نخورده باقی مانده‌اند. این ایده-ارزشها معرف شکل امریکایی عقلانیت جوهری (باورها و ارزشهای متافیزیکی) است و امروز علی‌رغم استفاده اعلام شده از عقلانیت صوری، به اندازه قبل محکم به نظر می‌رسند. ممکن بود وبر بپرسد آیا سرمایه‌داری می‌تواند مجموعه‌ای از هدفها ایجاد کند که در مقابل نیروهای فرساینده عقلانیت صوری مصون باشند؟

در سطح انتزاعی پایین تری، وبر با توجهی که به تضادها و بازی روزگار داشت در جامعه امریکایی معاصر به چه مواردی ممکن بود توجه کند؟ آیا در جامعه امریکایی نظایری برای بازیهای بزرگ تاریخی وجود دارد — راهبانی که از اهداف مادی دست کشیدند فقط برای اینکه شرایطی برای ایجاد ثروت به وجود بیاورند؛ پروتستان‌هایی که به پالایش مذهب پرداختند فقط برای اینکه به رشد سرمایه‌داری و جدایی دین از دولت (secularization) کمک کنند؛ پادشاهانی که تمرکز سلطنتی را تقویت کردند فقط برای اینکه اشرافیت را زیر فشار بگذارند و به رشد لیبرال دموکراسی کمک کنند و غیره؟ وبر دربارهٔ موارد زیر چه می‌گفت؟ دربارهٔ جنبشهای اصلاح‌طلبانه امریکایی که در مقابل دگرگونی از جامعه حمایت می‌کند (جنبش ترقی‌خواهانه، توافق جدید^۱، جامعه بزرگ و غیره)؛ دربارهٔ نظام تأمین اجتماعی مبتنی بر مالیاتهای سنگین بر درآمدهای کمتر (regressive tax) که به طبقه بالادست اجازه می‌دهد نه تنها سطح مالیاتهای خودشان را پایین نگه دارد، بلکه توده‌ها را به کمک پول خود آنها (با بالا بردن مزایا — و مالیات — آنها، قبل از هر انتخابات) کنترل کند؛ دربارهٔ تکنولوژی که بیش از آنچه حاضریم بپذیریم، ما را به اسارت می‌کشد و تحقیر می‌کند (ماشین پنبه‌پاک‌کنی، خطوط مونتاژ، کارگران بالای ۴۵ سال که از کار بیکار شده‌اند و هرگز دوباره کاری پیدا نخواهند کرد)؛ دربارهٔ سیاستهای اقتصادی ترقی‌خواهانه که با «کینزگرایی واپس‌گرا» (reactionary Keynesianism) برابرند (هرکس بهتر می‌داند که پول خویش را چگونه خرج کند، پس کاهش مالیاتها به نفع عموم است)؛ دربارهٔ رشد اقتصادی که منجر به فقر می‌شود و کرهٔ زمین را تهدید به نابودی می‌کند (یا نابودیش را تضمین می‌کند)؛ هیچ کس نمی‌تواند بگوید وبر دربارهٔ این مسائل چه نظری می‌توانست داشته باشد، اما حدس من این است که مسائل مزبور برای او «حقایق ناراحت‌کننده‌ای» بودند که پیامدهای عمیقی در ارتباط با «توهمات» امریکایی‌ها داشتند.

۱. New Deal، اصول و سیاستهای اقتصادی پرزیدنت فرانکلین دی. روزولت در دههٔ ۱۹۳۰ به منظور پیشبرد رفاه اقتصادی و اجتماعی. — م.

منظور از همه این مطالب، آن است که بگوییم و بر جامعه را براساس ارزش ظاهری در نظر نمی‌گرفت. میزان انحراف عملی امریکا از امریکای آرمانی بدون شک او را تحت تأثیر قرار می‌داد - چگونه مزرعه‌داران بزرگ (plantation types) بر کمیته‌های کنگره سلطه دارند، چگونه حقوق طبیعی ماقبل صنعتی شدن در آغوش جناح راست به حیات خود ادامه می‌دهد و گاه ضربانهای مشابهی در قلب چپ جدید به گوش می‌رسد، چگونه اورال روبرتز می‌تواند به فوریت یک دانشگاه معتبر به راه اندازد و بیلی گراهام می‌تواند با نفی شیطان، بدون نام بردن از نژادپرستی زندگی مرفهی برای خود دست و پا کند؛ چگونه جنگ با فقر جیب ثروتمندان را پر می‌کند؛ چگونه مردم گرسنه‌اند ضمن اینکه به کشاورزان پول می‌دهند تا به پرورش محصولات کشاورزی نپردازند؛ چگونه به نام پیشرفت، دفاع ملی و اعاده کسب و کار آزاد، دولت جذب اقتصاد و اقتصاد جذب دولت می‌شود؛ چگونه آثار و بقایای ماقبل صنعتی همچنان جهان آموزشی را کنترل می‌کند (یا تشکیل می‌دهد)؛ چگونه میلیونها نفر دو خانه دارند در حالی که میلیونها نفر دیگر از مسکن مناسب محروم‌اند؛ چرا توالت‌های عمومی خیلی کم است؛ چگونه برابری مالیاتها بین طبقات بالا و پایین، نظام اجتماعی ما را دستخوش اعوجاج می‌کند، درست به همان شکلی که اجتناب اشراف از پرداخت مالیات ساختار فرانسه فتودالی را دچار اعوجاج کرد؛ چگونه سیاهان، زنان و جوانان با [برخورداری از] یک [حق] رأی نامربوط و سایر حقوق مدنی قانع به همراهی شده‌اند (coopted)، و چطور افراد حرفه‌ای و متخصص ما، پنهان شده در پشت ردای تکنوکراتیک فضیلت و مسئولیت ناشی از قیمومت (fiduciary responsibility) رویه‌های کاری‌ای را پیش گرفته‌اند که از آنچه در طبقات پایین تر دیده می‌شود محدودکننده‌تر و زیانبارترند.

واکنش و بر نسبت به این مسائل را نمی‌توان پیش‌بینی کرد جز اینکه بگوییم به طور قطع به این نکته توجه می‌کرد که جامعه امریکایی نمی‌تواند پاسخگوی تمامی ارزشهای متعدد و متضاد گروههای صاحب منافع خود باشد و در نتیجه بخش اعظم انحراف از آرمانهایی که قبلاً درباره آن صحبت شد، راهی است برای اجتناب از چشم باز کردن به روی این واقعیت که امریکا فقط یک رؤیاست. از دید او اینها

ضرورتاً منجر به انحطاط یا بی‌ثباتی اجتماعی نمی‌شوند. شاید جمع‌بندی وبر این بود که سرمایه‌داری، پرندهٔ پیر پرطاقتی است که خیلی بیشتر از آنچه لیبرال‌های چپ و راست و میانه، سوسیال‌دموکرات‌ها و کمونیست‌ها فکر می‌کنند، زندگی خواهد کرد، چرا که استعداد، نبوغ و اخلاق خیلی کمتر از آنچه بیشتر مردم (یا شاید همهٔ مردم) فکر می‌کنند در جامعه کاربرد دارد.

اما همهٔ اینها نسبتاً انتزاعی است. آیا رویکرد وبری می‌تواند دربارهٔ زندگی سیاسی ما چیز مشخصتری ذکر کند؟ به عقیدهٔ من، نظریهٔ قشربندی وبر به برخی نتیجه‌گیریهای مهم و برخی حدس و گمانهای مهم در مورد زندگی سیاسی امریکایی می‌انجامد. کاربرد نظریهٔ قشربندی وبر [۱۲] در مورد سیاست (همان‌طور که وایلی^۱ در مقالهٔ هوشمندانهٔ خود اشاره می‌کند) [۱۳]، دستخوش عقب‌ماندگی بوده است و کاربردش در جامعه‌شناسی امریکایی به شکلی تحریف شده که با تمایلات امریکایی مناسبت داشته باشد. وبر هرگز معتقد نبود که بُعد منزلت (افتخار و شرف، اعتبار و وجهه، احترام، مکتب وارنر / Warner School، نخبگان پروتستان / The Protestant Establishment، عمل اجتماعی به منزلهٔ ارزیابی و غیره) جایگزینی برای طبقه و مهمتر از آن است. وبر در برخورد با مسئلهٔ نابرابری، گرایش اصلی جامعه‌شناسی خود را دنبال می‌کرد که در آن به رفتار انسان به منزلهٔ نظامی از مناسبات نگرسته می‌شد که قوهٔ محرکهٔ آنها را معناها (ارزشها، هنجارها، فرهنگ) تشکیل می‌دادند. با اینکه نظامهای اجتماعی-فرهنگی به شکل انکارناپذیری متنوع هستند و مسیر یا سرنوشت طبیعی خاصی ندارند، به هستی مردمی که در آنها زندگی می‌کنند معنی می‌دهند. وبر هرگز نقش زور (force) و تعدی (usurpation) را در رفتار انسان دست‌کم نگرفت، اما بر این نکته تأکید داشت که انسانها در مرحله‌ای به تجاوز و تصرف عریان خود لباس اقتدار و مشروعیت می‌پوشانند. بنابراین صرف مالکیت اموال، برای توجیه نابرابری اجتماعی کافی نیست. داراییهای اقتصادی بدون استثنا به داراییهای اعتباری (گروههای منزلتی یا مصرفی) تبدیل می‌شوند تا موقعیت طبقاتی را تکمیل (و گاه با آن مخالفت) کنند. بدین ترتیب زندگی

خانوادگی، ازدواج، خودآرایی، محل سکونت، «معاشرت»، «تفریح»، سلوک اجتماعی و مصرف به طور کلی، به صورت سلسله مراتبهای شرف افتراقی (differential honor) و نیز دسترسی افتراقی به شکل‌های ارزشی شده تعامل، نهادینه شده‌اند. گرچه می‌توان گروه‌های منزلتی را به شرایط اقتصادی ارتباط داد، این گروه‌ها می‌توانند به طور مستقل از هم وجود داشته باشند و حتی برخلاف منطق بازار عمل کنند (مثلاً وقتی که ملاحظات منزلتی زمین را از طریق وقف یا ارشدیت [وارث] از بازار خارج می‌کند، یا وقتی مشاغل موروثی می‌شوند و یا وقتی که نخبگان از کار پرهیز می‌کنند). بنابراین بسته به متن تاریخی، طبقه یا منزلت، هر کدام می‌توانند [در مقایسه با دیگری] اهمیت بیشتری داشته باشند، می‌توانند مستقل از یکدیگر عمل کنند، می‌توانند رویاروی هم قرار گیرند و می‌توانند در هم ادغام شوند. با توجه به این نکته می‌توان گفت وبر از تأکید یکتانگانه (monistic) مارکس بر طبقه اجتناب می‌کند.

تعریف وبر از «طبقه» نیز تا اندازه‌ای غنی‌تر از تعریف مارکس بود. در نظر وبر همانند مارکس «مالکیت و فقدان مالکیت» اساسی‌ترین مقوله‌هایی بودند که شالوده مناسبات طبقاتی را تشکیل می‌دادند. اما در نظر وبر مناسبات مبتنی بر مالکیت می‌تواند کاملاً پیچیده باشد و منافع طبقاتی و مبارزات طبقاتی می‌تواند شکل‌های کاملاً متفاوتی داشته باشد، بویژه سه شکل زیر: رابطه بین بدهکار و بستانکار، خریدار و فروشنده، و مستخدم و کارفرما (به ترتیب اعتبار [مالی]، کالا، و بازار کار). با اینکه وبر تکامل تاریخی این سه رابطه بازار را در نظر داشت، امروزه بهتر آن است که فکر کنیم آنها در اتاق زیر شیروانی عصر ویکتوریایی ما در کنار یکدیگر همزیستی دارند.

وبر بر اهمیت شغل در ساختار طبقاتی معاصر تأکید نداشت، اما در توجه خاص او به دیوان‌سالاری شدن و تخصصی شدن چنین تأکیدی تا حدی به طور ضمنی وجود دارد. او کاملاً آگاه بود که نابرابری سیاسی و اقتصادی در سلسله مراتب‌های دیوان‌سالارانه (شغلی) جا دارد و قرینه تصاحب ابزار تولید را در تصاحب ابزار اداره و [اعمال] خشونت می‌یابیم. برای کسی که درباره نابرابری تحقیق می‌کند، اهمیت شغل در کسب درآمد، هویت شخصی و اعمال قدرت بر

دیگران، کاملاً آشکار است. اما مارکس و وبر هیچ‌یک مرتکب این اشتباه نشدند که شغل را جایگزین طبقه کنند یا انقلابی مدیریتی را بر ضد مالکیت پیش‌بینی نمایند. ممکن است مدیران در مقایسه با سهامداران، آموزش و تجربه بیشتری داشته باشند، و با وجود اینکه ممکن است این دو گروه دعوای خاص خود را داشته باشند، منافع طبقاتی اساسی آنها، در مقایسه با کارکنان سطوح پایین‌تر، یعنی مصرف‌کنندگان و رأی‌دهندگان، یکسان است. این امر در مورد نظام شغلی — پزشکان، وکلا، کارکنان کشوری، استادان، کارگزاران بازرگانی، مهندسان و غیره — نیز مصداق دارد. بین آنها ممکن است تفاوت‌هایی وجود داشته باشد، اما اساساً در حفظ درآمدهای هنگفت، اعتبار و قدرت متمایزی که در مقابل کارکنان و مشتریان خود از آن بهره‌مندند، منافع طبقاتی مشابهی دارند. و شاید مهم‌تر از همه این باشد که دسترسی به شغل به مقدار عظیمی از طریق منشأ طبقاتی کنترل می‌شود.

تحلیل وبر از نقش نیروهای سیاسی — قانونی در نظام طبقاتی، پراکنده است. گرچه جامعه‌شناسی او بر نقش عوامل سیاسی در تاریخ تأکید دارد، فریب این فکر را نمی‌خورد که حق رأی، بدون مالکیت یا حق صوری نسبت به داشتن منصب و مقام دولتی یا برابری در مقابل قانون، نیروهایی هستند که می‌توانند قدرت طبقه اجتماعی — اقتصادی را خنثی کنند. در مورد اصلاحات در [قوانین] خدمات کشوری هم باید گفت معنای آن از نظر وبر روشن بود — کاهش نفوذ توده‌ها و رشد یک طبقه تحصیلکرده (literati) قدرتمند (که بر اساس صلاحیتهای آموزشی که خود ناشی از موقعیت طبقاتی است، صاحب‌منصب می‌شوند). همچنین، از دید وبر روشن بود که فعالیت (enterprise) سرمایه‌داری به نوع خاصی از نظم قانونی نیاز دارد (نظمی که یا با نادیده گرفتن عوامل اخلاقی و سیاسی یا با جلوگیری از دخالت آنها در مناسبات مالکیت، پیش‌بینی‌پذیری اقتصادی را به حداکثر برساند) و کاملاً آگاه بود که گروههای منزلتی، بدون استثنا، برای جلب پشتیبانی قانون و بدین ترتیب دولت، از خواسته‌هایشان برای این یا آن شکل از منزلت و اعتبار، مبارزه می‌کنند.

به طور کلی، وبر حتی لحظه‌ای در این باره که ایالات متحده (مثل همه جوامع صنعتی) دارای نظامی طبقاتی است که در آن منزلت و قدرت، کم و بیش، متغیرهای وابسته هستند، دچار تردید نمی‌شد. انکار وجود نظام طبقاتی در امریکا به دلیل

اینکه امریکایی‌ها آگاهی طبقاتی ندارند، مجادله با مارکس است نه توجه به واقعیت‌های جامعه معاصر. امریکایی‌ها آگاهی طبقاتی ندارند چون سیستم طبقاتی در نظام صنعتی بلوغ یافته مانع از رشد این شکل از آگاهی می‌شود. جنگل تجربی‌ای که به عنوان اقتصاد امریکا معروف شده، آن قدر پیچیده است که تابعان و قربانیان اقتصادی آن متنوع‌تر از آن‌اند که همانند هم فکر کنند یا احساسات مشابهی داشته باشند. توجه به اینکه عوامل منزلتی (مثل نژاد، مذهب، قومیت، سبک زندگی، شکل‌های ارتباط و پیوند)، گوناگونی اقتصادی طبقات را افزایش می‌دهد، درک ما را از اینکه چرا امریکایی‌ها آگاهی طبقاتی ندارند، بیشتر می‌کند. اما برای کامل کردن تبیین خود باید همچنین به روش حکومت (سیاست، دولت، قوه مقننه، برابری خواهی اخلاقی-سیاسی-حقوقی) در ایجاد، تداوم، کتمان و مشروعیت بخشیدن به نابرابری طبقاتی نیز توجه کنیم.

در مطالعات خود در زمینه نظام طبقاتی امریکا با استفاده از نظریه قشربندی وبر، به این نتیجه رسیدم که امریکا عمیقاً جذب اعمال قدرت (سیاسی-حقوقی) توسط طبقه است [۱۴]. همه جنبه‌های رفتار سیاسی امریکایی مستعد توجه طبقاتی است به شرط اینکه تعریف وبر و نه تعریف مارکس، از طبقه را بپذیریم. نظام طبقاتی ما هرج و مرج متضاد و متداخلی از منافع طبقاتی مختلف است (کار، کالا، بازارهای اعتباری)، اتاقی زیر شیروانی پر از شکل‌های مختلف رقابت و سلطه اقتصادی که سروصدای آن به وسیله نظام‌های ساختگی قیمومت (از جمله علوم سیاسی و اجتماعی) خاموش شده است. اساساً کثرت‌گرایی اقتصادی و اجتماعی جامعه امریکا متشکل و تحت سلطه کسانی است که در بازارهای طبقاتی متنوع ما سیطره دارند (طبقه متوسط). کارگران متشکل که به شکلی ثابت حدود ۳۰ درصد کل طبقه کارگر را تشکیل می‌دهند، بخش کوچکی از این نظام کثرت‌گرا هستند (بسیاری از کارگران سازمان‌یافته از زندگی مادی ناچیزی برخوردارند و تشکیلات کارگری حتی نتوانسته است حداقل دستمزد دولت فدرال را آن قدر بالا ببرد که یک خانواده چهارنفره بتواند با کار تمام وقت یک نفر، بالای خط فقر رسمی ۴۰۰۰ دلار زندگی کند). و البته گروه‌های قومی، مذهبی و نژادی‌ای هم وجود دارند که گهگاه از بندهای طبقه متوسط خود می‌گریزند تا از عقب ماندن

بپرهیزند. در مجموع درست است که نهادهای حقوقی و سیاسی امریکایی عاملهای علی (causal agents) مؤثری هستند، اما همان‌طور که فهرست زیر نشان می‌دهد حیطه عملکرد آنها از محدوده نظام طبقاتی ما فراتر نمی‌رود:

الف) رأی دادن، تأمین مالی احزاب سیاسی، نگرشهای سیاسی، داشتن مشاغل سیاسی (چه انتخابی باشد چه انتصابی) ارتباط مستقیم و زیادی با طبقه دارند.
 ب) نمایندگی سیاسی دچار توزیع نامناسب و تقسیمات کشوری یک‌سویه به نفع طبقه متوسط قدیم و جدید است. به هر حال به نظر می‌رسد که این مسئله، یعنی عادلانه بودن یا نبودن توزیع [نمایندگی سیاسی] تأثیر چندانی بر سیاستگذاری (در سطح دولت) ندارد، و جدایی مناطق مسکونی برحسب طبقه (و نژاد) و در نتیجه قلمرو و حوزه اختیارات سیاسی آن قدر پیش رفته است که گویی نظام سیاسی ما در نظام طبقاتی جذب (و فتودالیزه) شده است (بیش از ۷۵ درصد نمایندگان کنگره از مناطق همگن می‌آیند).

پ) سیاستگذاری عمومی، چه در کمیسیونهای مالیات، مسکن، آموزش، بهداشت و پزشکی، تأمین اجتماعی، رفاه، ضد انحصار و کمیسیونهای کنترلی و نظارتی و چه در سیاستهای پولی-مالی، و سیاستهای مربوط به دستمزدها، قیمت‌ها و اشتغال، بیشتر به عنوان اقدام در جهت حفظ و نوسازی نظام طبقاتی قابل درک است. نمی‌توان گفت که سیاستگذاری عمومی نیرویی است که در جهت بهره‌گیری عقلانی‌تر از منابع، شایستگی بیشتر یا برابری بیشتر کار کرده است (باید دانست که سیاهان امریکایی به سطوح پایین نظام طبقاتی وارد شده‌اند، اما تاکنون، در مقایسه با سفیدها، در این نظام پیشرفتی نکرده‌اند).

اساساً سیاستگذاری عمومی ما بیشتر هنگامی مفهوم پیدا می‌کند که آن را به عنوان شیوه‌هایی در نظر بگیریم که دولت بر اساس آن تنش مناسبات طبقاتی را در فرآیند واسطه‌گری بی‌پایانی کاهش می‌دهد، فرآیندی که با تسکین [رنج] از دست رفتن موقعیت نسبی عناصر طبقاتی در حال افول (مثلاً کشاورزان، فعالیتهای تجاری کوچک، متخصصان مستقل، کارگران غیرماهر)، «وضعیت موجود» را روزآمد نماید. و جالب اینجاست که به رغم رشد غول‌آسای دولت، دولت فدرال بزرگ نشده (کارکنان غیرنظامی آن در مقایسه با نیروی کار و بودجه آن در

مقایسه با تولید ناخالص ملی)، بدهیهای آن عملاً پایین آمده (در مقایسه با تولید ناخالص ملی)، و تقریباً تمام قوانین مصوب فدرال به دلیل اینکه باید مشکلات اجرا شدن به دست دولت محلی (طبقه متوسط قدیم و جدید «فئودالی شده») را از سر بگذرانند، عملاً بی نتیجه می مانند.

ت) نظام قانونی ما نه اینکه در مورد مسائل مربوط به نابرابری، نظامی عادلانه نیست، بلکه اساساً نابرابر است و با مشکل حفظ برابری صوری دست به گریبان می باشد. نظام قضایی (justice) عمدتاً تداوم نظام بازار است: باید به وکلای پول داد و وکلای گرانتر در مقایسه با وکلای ارزانتر، عدالت بیشتری را برای شما به ارمغان می آورند؛ بازداشت قبل از محاکمه و شکلهای مجازات عمیقاً تحت تأثیر پول است، نظام هموردی (adversary system)، بنا را بر آن می گذارد که رقابت خوب است و وجود دارد؛ قانون شکنی طبقات بالا مشابه رفتار غیر قانونی طبقات پایین تر محسوب نمی شود، و برای طبقات بالا و پایین قوانین مختلف و روشهای قضایی مختلف وجود دارد. تصمیمهای مهم قانون اساسی در زمینه گسترش حقوق متهمان به جرم و جنایت طبقات پایین تر (گیدئون، اسکوبدو، میراندا) در واقع به معنی دیوان سالاری شدن عدالت است (بیش از ۹۰ درصد این قبیل متهمان خود را گناهکار اعلام می کنند و ضمن معامله در زمینه محکومیت خویش از خدمات متخصصان گوناگونی بهره می گیرند). در کنار سایر اصلاحات بدون تغییر، این تصمیمات مشهور، به تداوم این مضمون قانون اساسی که دولت دشمن مردم است، و به مشروعیت بخشیدن به نظام حقوقی بازار محور (market-oriented) کمک می کنند، و سبب انحراف توجه از این پرسش می شوند که، صرف نظر از افزایش جرایم، اصولاً چرا جرم اتفاق می افتد؟

این اعتقاد گسترده که در ایالات متحده (و کانادا و غیره) برابری فرصتها وجود دارد، یا دست کم، در این جهت گامهای خوبی برداشته شده است، بیش از هر چیز دیگری می تواند قدرت طبقه و ضعف علوم اجتماعی امریکایی را نشان دهد. اما عقل سلیم در این باره می گوید که در ایالات متحده برابری فرصتها اصلاً وجود ندارد، هرگز وجود نداشته است و (تا زمانی که امریکا به صورت جامعه ای سرمایه داری با نابرابریهای عمیق و غیر قابل رفع درآمدها، ثروت، مشاغل و

آموزش باقی بماند) هرگز وجود نخواهد داشت. مسئله این نیست که محققان علوم اجتماعی (از جمله پارسونز که مدتها پس از آنکه بقیه ما فراموش شدیم، نامش همچنان باقی خواهد ماند) محاسبه درستی از میزان برابری و مشکل افزایش برابری ندارند، بلکه موضوع جالب این است که پیش از هر چیز به وجود یا امکان وجود چنین چیزی باور دارند. این مطلب را بعضی از سوسیالیست‌ها و همه کمونیست‌ها می‌دانند، اما چرا همه آمریکایی‌ها (لیبرال‌ها) نمی‌دانند؟ تصور می‌کنم که وبر [اگر زنده می‌بود] یکی از معدود لیبرال‌هایی به شمار می‌رفت که می‌توانست آنچه را در پس شعارهای مربوط به برابری فرصت‌هاست ببیند و احتمالاً از این وجه متمیزه ساده شروع می‌کرد که به رغم وجود فرصتهای زیاد در ایالات متحده، برابری فرصتها وجود ندارد.

خلط موضوع درباره برابری فرصتها، بدون شک از مبارزه تاریخی لیبرالیسم برای غلبه بر مزایا و امتیازهای فئودالی سرچشمه می‌گیرد - طبقه متوسط، که به نام انتزاع‌هایی چون مردم، آزادی، برابری و پیشرفت، بر خودکامگی فئودالی غلبه کرده بود، سرانجام در مقابل شعارهای خود تسلیم شد. این کار در ایالات متحده بسیار آسان بود چرا که جهان‌بینی لیبرالی در مقابل خود مخالفی نداشت تا از جانب سلطنت‌طلبان، فاشیست‌ها، آنارشیست‌ها، سوسیالیست‌ها یا کمونیست‌ها سخن بگوید. به عبارت دیگر، طبقه متوسط آمریکایی در جهان بدون چالشی زندگی کرده است و در آن با یکی انگاشتن ساده‌انگارانه خود با آرمان بشریت، به مجموعه منجمدی از خلیقات تبدیل شده است که رسوخ بدان حتی ورای قدرت محققان علوم اجتماعی است (که بیشتر آنها لیبرال‌های متأخری هستند که برای غلبه بر میراث لیبرالیسم اولیه مبارزه می‌کنند).

امریکایی‌ها تنها نوعی از برابری را می‌آزمایند که در چارچوب طبقات (و تقسیم‌بندیهای) مشخص‌شده‌ای اتفاق می‌افتد - اساساً افراد طبقه متوسط به مقدار زیادی با سایر اعضای طبقه خود رقابت می‌کنند. اما در اینجا هم طبقه متوسط بالا موقعیت برتری دارد. هر آنچه ما، مثلاً درباره آموزش می‌دانیم، یعنی شرکت در دوره‌های آموزشی، سالهای تکمیل شده آموزش، بهره هوشی، آزمونهای موفقیت تحصیلی، رتبه‌ها، جوایز، مدارک تحصیلی، رفتن به کالج، نوع کالج، نوع رشته

تحصیلی در کالج، تمام کردن کالج و فارغ‌التحصیلی، همه وابسته به هم است و بشدت با موقعیت طبقاتی ارتباط دارد. حتی مزایای حاصل از یارانه ناهار مدارس و فرصتهای موجود برای غنی‌سازی آموزشی، بیشتر به جوانان طبقه متوسط تعلق می‌گیرد تا به طبقات پایین‌تر. در اینجا به نظر می‌رسد مزایای [طبقاتی] زیادی وجود داشته باشد - فارغ‌التحصیلان کمتر شایسته طبقه متوسط به کالج می‌روند، در حالی که در مورد افرادی از طبقه پایین که موفقیت آکادمیک بالایی دارند چنین نیست، و در همه این موارد میزان اختلاف قابل ملاحظه است.

در اینجا نمی‌توان به بررسی پیامدهای این وضعیت برای مشاغل تخصصی و اخلاق موفقیت در کارها پرداخت (اساساً این امر بدان معنی است که نمی‌دانیم بهترینهای ما، چقدر خوب‌اند). توجه فعلی ما به این است که مسئله مزبور چه تأثیری بر دیدگاه ما نسبت به سیاست و حکومت دارد. ماهیت طبقاتی آموزش، تردیدها و سوءظنهای ناشی از شواهد موجود در همه حوزه‌های دیگر فعالیت و سیاست عمومی را مبنی بر اینکه حکومت لیبرال نیروی مستقلی نیست، تأیید می‌کند. اگر به خاطر بیاوریم که سیاست عمومی هنگام تمرکز بر آموزش، کاری در جهت مزایای انتسابی خاستگاه طبقاتی انجام نمی‌دهد، به چشمگیرترین وجه می‌توانیم این مطلب را مشاهده کنیم. ظاهراً امکانات آموزشی (مدارس رایگان، میزان پول مصرف شده، نوع برنامه درسی، حقوق معلمان، ساختمانها، کتابخانه‌ها و غیره) هیچ نوع تأثیری بر موفقیت‌های افتراقی دانشگاهی ندارد. آموزش مکانیسمی است که در جدا کردن افراد نامناسب کارآیی ندارد، حتی با کارکردهای سیاسی و اقتصادی ارتباطی ندارد و حتی نمی‌توان گفت از عهده بی‌سوادی کارکردی برمی‌آید. مطالعات انجام شده در کالیفرنیا، فلوریدا و ویسکانسین (و تسری آن به هر پنجاه ایالت) نشان می‌دهد که نظام آموزش عالی تهدید بزرگی برای توزیع مجدد درآمد از فقرا به ثروتمندان است. تلاش فعلی برای ایجاد برابری در زمینه هزینه‌های آموزشی (که به طور ضمنی در تصمیم‌گیری سرانو-پریست مطرح است) حتی اگر موفق شود، نمی‌تواند فرصتهای برابر ایجاد کند. حتی ممکن است سبب وخیم‌تر شدن اوضاع شود. مثلاً برای اینکه مدارس شهری (urban) ما از مدارس طبقات متوسط حومه شهرها (suburbs) عقب نیفتند به بودجه سرانه

بیشتری نیاز دارند. آموزش عمومی وسیلهٔ مشروعیت‌بخشی برای مزایای انتسابی هست و همچنان خواهد بود، یارانهٔ بزرگی است به طبقهٔ متوسط و راهی است برای نوسازی نظام طبقاتی ما از طریق ایجاد رقابت محدود و اسراف‌گرایانه (بر اساس طبقه) و به یمن تدارک فرصتهای محدود برای طبقات پایین‌تر (اساساً قشر بالاتر طبقه کارگر) برای صعود از پلکان نظام طبقاتی و پر کردن سیمتهایی که در نتیجهٔ نرخهای زاد و ولد نابرابر، توسعهٔ اقتصادی و جمعیتی، جنگ و غیره خالی مانده‌اند. به شرط آنکه بالا رفتن سطح مطلق مزایای اجتماعی-فرهنگی را با توزیع نسبی آنها اشتباه نگیریم، می‌توان دید که ایالات متحده نظامی عمیقاً باثبات از قشربندی طبقاتی است که در جهت برابری [مزایای طبقاتی] یا وضعیت ارزشمند بهتری یا هر چیز دیگری [که بگوییم] پیشرفتی نکرده است. بُعد طبقه (اقتصاد شرکتی ما) ابعادی گسترده و مطلوب از اعتبار و قدرت (سیاسی-حقوقی) را به وجود آورده است که به صورت نظامی درهم تنیده، جامعه‌ای منحصر به فرد در تاریخ بشری را می‌سازد. معیار درک جامعهٔ امریکایی، نبودن دگرگونی است. تفاوت بسیار زیاد و پایداری در درآمدها و ثروتها وجود دارد که به رغم عصر اصلاحات، مؤسسات کنترلی و نظارتی مستقل، مالیات بر درآمد تصاعدی، هزینه‌های اجتماعی، نظام رفاهی یا دولت رفاه، تا آنجا که پیشینه‌ای موجود است به گذشته (و تا آنجا که اطلاعات موجود و قابل قیاس نشان می‌دهد به روزهای دورهٔ استعمار امریکا) برمی‌گردد. تفاوت‌های منزلتی گسترده و مداومی بر اساس اعتبار شغلی، شیوه‌های مصرف مادی و نمادین و رفتار ارادی (داوطلبانه) وجود دارد. و با اینکه آموزش امریکایی‌ها بهتر شده، نابرابری در آموزش کمتر نشده و بالا رفتن سطوح آموزش موجب وجه اشتراک بیشتر آنها از نظر باورها و ارزشها، در مقایسه با گذشته، نشده است [۱۵]. نگرش جهانشمول ما، چشمان ما را کور کرده و موجب شده که افزایش سطوح مطلق درآمد، مهارتهای شغلی، آموزش و غیره را با کاهش در توزیع نسبی این ارزشها به جای یکدیگر بگیریم و آنها را معادل پیشرفت اجتماعی بدانیم.

وبر با درک این مطلب و شناخت همهٔ جنبه‌های رفتار سیاسی که بازتاب یک نظام طبقاتی عمیقاً ریشه‌دار است، بدون شک این سؤال را مطرح می‌کرد که آیا در نظام اجتماعی لیبرال، متغیرهای سیاسی از نیرویی مستقل برخوردار هستند یا نه؟

به عبارت دیگر، این امکان بخوبی وجود داشت که او نقش علی مهمی را که به طور کلی به نهادهای سیاسی-حقوقی نسبت می‌داد، تعدیل نماید. بهتر بگوییم، ممکن بود که بگوید نهادهای سیاسی-حقوقی امریکا (و همه جوامع صنعتی) قادر نیستند با نظام طبقاتی‌ای مقابله کنند که آنها را به وجود آورده است، هرچند که بی‌تردید این نهادها برای حل مشکلات و نوسازی این نظام طبقاتی (و البته کتمان موجودیت آن) سودمند هستند. بنیانی‌ترین درسی که دانشمند علوم سیاسی از تمامی این موارد می‌گیرد آن است که کسانی که سیاست امریکا را جدی می‌گیرند خودشان در نظام طبقاتی آن جذب شده‌اند!

کدام گرایشهای اصلی زندگی سیاسی امریکایی، می‌توانست توجه وبر را جلب کند؟ هیچ کس نمی‌تواند پاسخ مطمئنی برای این سؤال داشته باشد. اما به احتمال زیاد دیوان‌سالاری شدن تدریجی و مداوم زندگی سیاسی (و اجتماعی) توجه او را به خود جلب می‌کرد. آیا این حقیقت را نادیده می‌گرفت که قدرت دولت فدرال به شکلی عجولانه هرج و مرجی از دیوان‌سالاریهای دولتی به وجود آورده است که غالباً با یکدیگر رقابت دارند و در پی اهداف و مقاصد متداخلی هستند؟ و آیا مشکلات گریبانگیر دیوان‌سالاران را در خصوص سنت مردم‌باورانه (populist)ی ما و شیوه‌گروههای صاحب منافع در دور زدن مجاری قانونی و معامله مستقیم با کارگزاران دولتی، درک می‌کرد؟ شاید او به اقتدار مبتنی بر منافع مشترک (fraternal authority) که در سطوح بالا در دیوان‌سالاریهای ما (نظام کمیته‌ای یا شرکت به عنوان یک ساختار فن‌مدار / technostructure، نظام مشارکت همکاران در اقتدار / collegial system در آموزش عالی و سایر مشاغل تخصصی، اقتدار مدیریتی و مبتنی بر منافع مشترک / managerial-fraternal در ارتش و دولت و غیره) ظاهر شده است توجه می‌کرد، اما (برخلاف پارسونز و دیگران) بدون شک به این امر هم توجه می‌کرد که این پدیده مربوط به طبقه متوسط بالاست (همراه با تبادل و هماهنگی و احترام متقابل قابل ملاحظه‌ای بین سطوح بالاتر این نخبگان گوناگون) که در عمل، سلطه طبقه متوسط بالا را بر سطوحی از جامعه که بالنسبه بیشتر دیوان‌سالار شده‌اند، تضمین می‌کند.

و بدون شک وبر به موضوع دیگری هم علاقه نشان می‌داد، یعنی شیوه‌ای که

جامعه به بن‌بست رسیده ما برای تبدیل مسائل سیاسی به مسائل روزمره دیوان‌سالاری درپیش می‌گیرد (ریاست جمهوری نهادی شده، سازماندهی مجدد دولت به عنوان خلاقیت سیاسی، رشد کمیسیونهای کنترلی و نظارتی از نظر سیاسی غیرمسئول، شرکتهای عمومی، و [مؤسسات] حمل و نقل، آب، فاضلاب عمومی و غیره، آژانسها، اتکای ما به دیوان عالی برای حل و فصل مسائل سیاسی عمده در حالی که این نهاد از نظر سیاسی غیرمسئول است). البته رشد تخصص‌گرایی دیوان‌سالارانه در زندگی عمومی، قرینه رشد گسترده مناسبات تخصصی‌شده بالادست-زیردست در بخش خصوصی است، بخشی که اکنون تمیز دادن آن مشکل است.

در واقع، شاید وبر به این فکر می‌افتاد که همه اینها حاکی از به واقعیت پیوستن ترسهای خوداوست - یعنی ظاهر شدن رگه‌های تکنوکراتیک عمیقی که لیبرالیسم را اشباع می‌کنند (آشکارترین شکل آن در نوشته‌های سن‌سیمون و کنت دیده می‌شود) و در عصر حاضر به صورت تقاضا برای خودمختاری و مسئولیت و سرپرستی قیمومتی (fiduciary trust) از سوی نخبگان معاصر درآمده است. حتی ممکن بود که این فکر از ذهنش بگذرد که از قضای روزگار نیروهای لیبرالی که او از آنها در مقابل خود کامگی پروسی دفاع می‌کرد، در نهایت چندان هم با پروس مخالفتی نداشتند. تا آنجا که محققین علوم سیاسی، نظامی متشکل از گروههای صاحب منافی را مدنظر دارند که از طریق یک دولت داور و دلال به هم گره می‌خورند، درست به مسئله پرداخته‌اند. اما نادیده گرفتن این مطلب که طبقه متوسط بیش از همه از این نظام «کثرت‌گرا» سود می‌برد، نقص مهم تحلیل سیاسی (و اجتماعی) امریکایی است. انگاره‌های سیاسی ما همیشه به طور ضمنی در بردارنده این فرضها هستند که این متوازی‌الاضلاع نیروها، این وضع شرم‌آور گروههای صاحب منافع و این ساختاری که نقص آن موقتی است، تابع نیروهای برتر و بالاتری هستند: قانون اساسی، رقابت، هنجارها و ارزشهای جهانشمول، تقسیم متفاوت و مجدد [امتیازات]، منافع ملی، سطح صعودی آموزش، نخبگان کلیدی (strategic)، تکامل و پیشرفت مبتنی بر اصلاح‌گرایی. بدیهی است همه این نیروها وجود دارند و به عنوان فرآیندهای اجتماعی-سیاسی می‌توان آنها را به عنوان نظام عملکردی،

فرآیندهای درون‌داد-برون‌داد، در قالب الگوهای موازنه و غیره مورد توجه قرار داد. حتی می‌توان گفت که اینها فرصتهایی برای انتخابهای سیاسی واقعی و در نتیجه عمل اخلاقی فراهم می‌کنند. اما در نظر گرفتن آنها به عنوان فرآیندی اجتماعی که می‌تواند منجر به نظریه اجتماعی عینی شود یا به عنوان فرآیند خودشکفتگی از نوع شبه‌هنگلی آن، چیزی بیش از توهمات دست اول نیستند.

تداوم عملکرد جامعه آمریکا به این دلیل نیست که مقتضیات عملکردی آن فراهم آمده است، یا اینکه نظامی است از ارزشهای مشترک (تکرار مکررات) [۱۶] یا اینکه به سوی تحقق این ارزشها پیش می‌رود، یا اینکه پاسخگوی ندای طبیعت انسان، قوانین طبیعی یا فرآیندهای جهانی عظیم (فرآیندهای تکاملی یا غیر آن) است. دلیل آن در درجه اول این است که امریکایی‌ها آن‌چنان درباره طبیعت بودن و سودمند بودن جامعه لیبرالی اقع شده‌اند که بندرت این سؤال برایشان مطرح می‌شود که چه نوع جامعه‌ای بهتر است. به عبارت دقیقتر، عملکرد آن بدان دلیل است که اقتصاد آمریکا اقتصادی هنجاری تلقی می‌شود، یعنی معدودند افرادی که تمرکز شرکتی، درجه‌بندی عمیق درآمدها، ثروت، اعتبار شغلی و نظام مالیاتی کشور را زیر سؤال ببرند، نظامی که نحوه توزیع درآمد-ثروت را تا حد زیادی دست‌نخورده باقی می‌گذارد. کارکرد آن بدان دلیل است که هیچ‌کس به فکر نیست تا برای جملات حداکثری قائل شود، در حالی که بیشتر افراد براحتی تصور می‌کنند که بیکاری به میزان ۴ درصد به معنی اشتغال کامل است. خلاصه اینکه، کارکرد آن، به دلیل آن است که طبقات بالا و متوسط بالا (تقریباً ۱۰ تا ۱۵ درصد جمعیت) محکم و استوار سوار بر اسب قدرت هستند و سیاستها و مسائل اجتماعی بر حسب ارزشها و باورهای آنها (کار، توسعه اقتصادی، پیشرفت علمی و تکنولوژیکی، استقلال حرفه‌ای، تفاوت شایستگی ناشی از برابری فرصتها و رقابت و مانند اینها) تعریف می‌شود، در حالی که این تصورات در مورد چگونگی کارکرد جامعه تنها اندکی درست است.

همچنین کارکرد آن به این دلیل است که طبقه متوسط پایین (مشاغل کوچک، کشاورزان کوچک، متخصصان شهرهای کوچک و مقامات دولتهای محلی) در ارزشها و باورهای طبقات بالاتر از خود سهیم است، و با اینکه گهگاه ددرسهایی ایجاد می‌کند (جنبشهای ترقی خواهانه، دوره ممنوعیت مشروبات الکلی،

مک‌کارتی‌گرایی) گروهی باثبات، سخت‌کوش و دمساز است. همین‌طور کارکرد آن بدین دلیل است که انتظارات طبقه کارگر (تقریباً ۵۰ درصد جمعیت) به حد کافی برآورده می‌شود و ناامیدیه‌ها و سرخوردگی‌هایش هم به حد کافی توجیه می‌شود تا در مدار لیبرالیسم باقی بماند. نظام جامعه آمریکایی کار می‌کند چون طبقه کارگر در آرزوی صعود است، از نظر درونی تجزیه شده است و افراد پایین‌تر از خود را دوست ندارد. این نظام کار می‌کند چون آن (دسته از) اعضای طبقه کارگر که به مشکلاتی برمی‌خورند آنها را از طریق انحراف‌های غیرانقلابی حل می‌کنند، یعنی نشان می‌دهند که اهداف لیبرالی در زمینه موقعیت را پذیرفته‌اند و شکست‌ها را با منحرف شدن به سمت مقوله‌های نوآوری، آیین‌گرایی (Retreatism)، و عقب‌نشینی توجیه می‌کنند نه با طغیان.

و سرانجام، نظام کار می‌کند چون طبقه پایین متشکل از فقرای بدبخت (تقریباً ۲۰٪ جمعیت) مرزی زیرین برای جامعه به شمار می‌رود که به حفظ هویت و هدف‌های آن کمک می‌کند. این طبقه به عنوان جهنمی این‌جهانی، جامعه را به مثابه بهشتی [این‌جهانی] تأیید می‌کند و نمونه‌های زنده‌ای را از آنچه افراد صالح باید از آنها بترسند و متنفر باشند، عرضه می‌کند. انحراف طبقه پایین با کمک به خلق دوباره و مداوم احساسات و باورهای لازم برای تداوم کارکرد جامعه سالم، به عملکرد جامعه آمریکایی کمک می‌کند. مهمترین ارزش این گروه که توسط جامعه به وجود آمده و با نظام رفاهی تغذیه می‌شود، این است که به تقویت اخلاق کار در میان نیروی کار حاشیه‌ای کمک می‌کند [۱۷]. خلاصه بدون طبقه پایین، حجاب جامعه لیبرالی (و شاید هر جامعه‌ای) فرو خواهد ریخت.

شاید همه اینها، وبر را شگفت‌زده می‌کرد چون به طور ضمنی مشعر به این احتمال است که عقلانیت صوری (و نظام طبقاتی آن) ممکن است خود را در پیچ و خم کلیشه‌های متافیزیکی (سنت‌گرایی) مخفی کرده باشد و در نهایت خطری برای هستی اجتماعی به شمار نرود.

دانش و عمل بدون حقیقت

دیدگاه وبر در مورد زندگی سیاسی و اجتماعی را، شاید بتوان تراژیک و تا حدی

بدبینانه نامید، عنصری که همان قدر با خلق و خوی امریکایی ناسازگار است که سیاست غیرمتافیزیکی او با آن ناسازگار می‌باشد. در زندگی امریکایی تراژدی مضمونی فرعی است و ریشه عمیقی در حیات اجتماعی و تاریخ ما ندارد. شاید گاهی شخصیتی ادبی، عالمی الهی یا فیلسوفی امریکایی انسان را موجودی دانسته باشد که اسیر طبیعت خود یا نظام اجتماعی‌ای است که از آن طبیعت سرچشمه می‌گیرد، یا او را به عنوان موجودی تصور کند که در جهانی تماماً بی تفاوت زندگی می‌کند. اما در مجموع، امریکایی‌ها معتقدند که در سرزمین موعود جدید زندگی می‌کنند و درباره چشم‌اندازهای خود برای افزودن به آنچه فکر می‌کنند دستاوردهای موجود باارزشی به حساب می‌آیند، خوش بین هستند.

یکی از دلایل احساس ناراحتی شدید وبر نظام ارزشی چندخدایی (polytheistic) او بود. برخلاف اغلب ما، وبر متکی به فرهنگ خاصی نبود و ارزشهای او دارای آن همخوانی ساده و آسانی نبود که حاصل زیستن در چارچوب راه و رسم قدیمی یک شیوه واحد زندگی است. روش همدلانه یا مبتنی بر تفاهم (verstehen method) او، که در آن شخص خود را به جای موضوع مورد مطالعه قرار می‌دهد، خالی از خطرات روحی نیست. وبر، بارها و بارها، اگر نگوئیم علاقه تمام و کمال، احترام عمیق خود را به بسیاری از ارزشهای جامعه ماقبل صنعتی (قهرمانی کاریزمایی، جذابیت رفتاری و شأن و منزلت شیوه‌های زندگی اشراف‌آبانه، احساسات عاشقانه، احساس قربت و بی‌واسطگی / immediacy و «عدم ابهام و صراحت ساده و طبیعی» و ...) نشان می‌دهد.

البته وبر ارزش زیادی نیز برای فرهنگ صنعتی قائل است. او به کالوینیسیم ریاضت‌کشانه (ascetic Calvinism) به دلیل تقویت فردگرایی ارجح می‌نهاد (و از مذهب لوتری به دلیل تقویت عبودیت در مقابل دولت متنفر بود). در واقع مقدار زیادی از آنچه در طبیعت پیچیده و تناقض‌آمیز وبر بود، در مرحله خرده‌بورژوازی (و انگلیسی-امریکایی) توسعه سرمایه‌داری ریشه داشت. او به ایده لیبرالی جدایی حوزه‌های نهادی اعتقاد داشت چون این جدایی، عقلانیت صوری را تقویت می‌کرد (و بازتاب آن بود). او شدیداً به ارزش بخشی آزاد متشکل از گروه‌های داوطلب اعتقاد داشت. از نظر وبر عرصه آزاد و به شکل فردی مقیاس‌بندی شده زندگی داوطلبانه،

نوع مهارت‌ها و حق انتخاب را ارتقا می‌داد و در مقابل ترس وبر از دیوان‌سالاری شدن و قساوت آن در «مثله کردن روح»، نیروی متعادل‌کننده به حساب می‌آمد. در اینجا بود که وبر احساس می‌کرد فرد می‌تواند آزادانه به عنوان یک فرد رقابت کند و می‌توان درباره توانایی‌های او داوریه‌های دقیق داشت.

وبر در عین حال ناسیونالیستی آلمانی بود و درباره سازشها و مصلحت‌اندیشی‌هایی که ذاتی زندگی سیاسی است نگرش واقع‌بینانه‌ای داشت؛ با وجود این مدافع یک اخلاق شخصی مبتنی بر برادری بود، در خلال جنگ به نفی قیصر پرداخت، و از دولت پارلمانی به مثابه عامل موازنه‌ای در برابر افتضاح دیوان‌سالاری پروسی پشتیبانی می‌کرد.

جای تعجب نیست که وبر به عنوان یک لیبرال همچنین برای عقلانیت صوری قوانین لیبرالی ارزش قائل بود. برخلاف تعهدات و الزامات قانونی شخصی شده و گسترده جامعه سنتی، سرمایه‌داری، قانون را از اخلاق جدا و سعی می‌کند خود را از طریق هنجارهای قانونی صریحاً تعریف‌شده سامان دهد، امری که به پیش‌بینی‌پذیری و مسئولیت‌پذیری دولت کمک می‌کند و به طور کلی امکان انتخاب را افزایش می‌دهد. و البته وبر خود را نسبت به علم متعهد می‌دانست؛ به آن نوع علمی که به لحاظ فکری از صداقت برخوردار است و دعاوی‌ای را که با توجه به قدرت علم مجاز شمرده نمی‌شوند، مطرح نمی‌کند. در مجموع لیبرالیسم وبر، بر این اعتقاد متکی بود که تنها فرهنگی غنی، پیچیده، غیریکپارچه و مبتنی بر عقلانیت صوری می‌تواند حق انتخاب و در نتیجه عمل اخلاقی واقعی و ناب (اخلاق مسئولیت‌پذیری) را میسر سازد و ارزشهای وبر بیش از هر چیز بر ارزش والای نفس عمل اخلاقی متمرکز بود، یعنی تمامی ارزشها را مسئله‌ساز تلقی کردن و بدین ترتیب آنها را تابع انتخاب دانستن.

با توجه به روش تطبیقی-ادراکی (comparative-verstehen) و تجربه‌های شخصی وبر در جامعه‌ای که در گیر و دار جهان‌بینی‌های رقیب پاره‌پاره شده بود، تعجب‌آور نیست که وبر از آرامش درونی اندکی برخوردار بود. اما به هر دلیل، آرامش ناشی از اعتقاد [راسخ] از او دریغ شد. جامعه مدرن توده غنی‌ای از انتخابها بود و بنابراین بر آرامش غیراخلاقی جوامع وابسته به زمین و کشاورزی و

جوامع سوسیالیستی برتری داشت، اما در عین حال این جامعه، انبوهی از تضادها و تناقضها بود، بدون ریشه‌ای در جهان که بقای آن را تضمین نماید. بنابراین وبر ضمن اینکه به جامعه لیبرالی بیش از شکل‌های دیگر جامعه ارزش می‌نهاد، نه قادر به «قربانی کردن فکر» خود در مقابل توهّمات آن بود و نه می‌توانست از آن کناره بگیرد و به امنیت روانی گذشته‌ای رومانتیک یا آینده‌ای آرمانی روی بیاورد.

نهایتاً نگرش تراژیک وبر، ناشی از نگرشی نسبت به علم بود که همه توهّمات را زایل می‌کرد، از جمله اعتقاد به اینکه علم باب رسیدن به حقیقت و فضیلت است. برخلاف جامعه‌شناسی (و به طور کلی نظریه اجتماعی لیبرالی) که در سده ۱۸ و اوایل سده ۱۹ تیغ حمله خود را [نخست] متوجه متافیزیک خودکامگی فتودالی کرد و سپس آن را به سوی دشمن متافیزیکی جدیدی، یعنی سوسیالیسم، گرداند، وبر به همه «اعتقادات»، از جمله لیبرالیسم حمله می‌کرد.

تکرار می‌کنم، هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که وبر چه جنبه‌هایی از جامعه آمریکایی معاصر را زیر سؤال می‌برد. در آن سوی گزینه‌های غنی و ارضاکننده این جامعه، وبر شاید بر معضلات آن تمرکز می‌کرد، بر این واقعیت که این جامعه شاید هرگز موفق به محقق ساختن آزادی و برابری، کارآیی و فردگرایی، توسعه اقتصادی و احترام به اشخاص، دموکراسی توده‌ها و درآمد عمومی کافی برای تأمین هستی‌ای مبتنی بر تمدن و فرهیختگی، تفاوت در درآمدهای شخصی و برابری فرصتها، و غیره نشود. خیلی احتمال داشت که به بسیاری از آنچه پیشرفت تلقی می‌شود، به مثابه استاندارد کردن زندگی، محو کردن فرصتها برای رویاروییهای قهرمانانه، [و نیز] به مثابه جهانی قابل کنترل و اخلاقی [متشکل] از تنوع و تنش بنگرد. مهمتر از همه اینکه بخوبی این احتمال وجود داشت که او نفوذ متقابل و فزاینده اقتصاد و دولت را به منزله پایان آن کثرت‌گرایی محدودی به شمار آورد که سرمایه‌داری اولیه توانسته بود ایجاد و یا با آن مدارا کند، و آن را شروع دوره «قفس آهنین» کارآیی بی‌معنایی تلقی نماید که این اندازه از آن وحشت داشت.

به همین دلیل است که وبر، حتی در زمان زندگی‌اش تهدید رشد فزاینده سلطه سرمایه‌داری را در مورد همه حوزه‌های زندگی، احساس می‌نمود. امکان داشت وحدت درونی و فزاینده جامعه لیبرالی، در سطوح مختلف باعث نگرانی وبر شود.

شاید مهمترین نگرانی او این امر می‌بود که آیا جامعه صنعتی منزلگاهی دائمی در نیمه راه است که برای معدودی آزادی به ارمغان می‌آورد و برای بقیه سراب آزادی؟ شاید سؤال می‌کرد چطور امکان دارد که انتخاب مؤثر (عمل اخلاقی) را از طریق (و نه به رغم) ارزشهای جهانشمول آزادی، برابری، پیشرفت و غیره محدود کرد؟ و البته، بدون شک وبر پیشتر می‌رفت و به این امکان می‌پرداخت که هیچ‌یک از ارزشهای سرمایه‌داری توسط هیچ کس برای هیچ دوره‌ای از زمان دست‌یافتنی نباشد. این احتمال بخوبی وجود دارد که تقدیر عقلانیت صوری این باشد که احساساتی را که به جامعه لیبرالی نیرو می‌دهد، از میان بردارد و «شبی قطبی از ظلمت و مشقتی منجمدکننده» را به همراه آورد.

از نظر وبر بازی روزگار در این بود که انسان، با قرار دادن زندگی‌اش بر مبنای علم و تلاش روشمند، از قید و بندهای سحر و جادو، نادانی، خامی، گرسنگی و بیماری گریخته بود تا [سرانجام] تنها امکان زندگی معنادار را از بین ببرد. اما حس ششم تراژیک او می‌گفت که نه تنها جامعه لیبرالی ناپایدار است، بلکه اساساً علم امکان وجود هر نوع جامعه‌ای را منتفی ساخته است. همین که سیب درخت معرفت خورده شد، دیگر نمی‌توان آن را برگرداند. از نظر وبر، ارزشهای گذشته برای همیشه از دست رفته بود و ارزشهای آینده (در جایی که این ارزشها سرمایه‌داری دولتی در لباس مبدل نباشند) آرمانی و خیالی بودند و زمان حال معنی‌دار در حالی که روند بی‌امان دیوان‌سالاری شدن وسایل را به هدف تبدیل می‌کند و زندگی را در چارچوب مجموعه‌ای هرگز دست‌نیافتنی از انتزاعات (پیشرفت، کمال‌پذیری، برابری، سعادت، و غیره) قرار می‌دهد، هرچه بیشتر غیرممکن می‌شد. وبر می‌دانست که کار او به فرآیند توهم‌زدایی کمک خواهد کرد. با این حال با رگه‌ای از تمرد پرومته‌ای^۱ می‌نوشت. او احتمالاً [اگر زنده بود] این مقاله را هم ضربه دیگری به توهمهایی می‌دانست که انسانها باید آنها را تحمل کنند، اما خواستار نوشتن آن می‌شد، هرچند البته به مراتب بهتر از این.

۱. Promethean، از شخصیت‌های اسطوره‌ای یونان که آتشی را از بهشت ربود تا افراد بشر از آن استفاده

کنند و بدین علت مورد خشم زئوس قرار گرفت. — م.

یادداشتها

[۱] نظر وبر درباره شناخت‌شناسی علوم اجتماعی را می‌توان از کتابها و مقاله‌های زیر یافت:

Edward A. Shils and Henry A. Finch (tr. and ed.,) *The Methodology of the Social Sciences, Max Weber* (New York: The Free Press, 1949) esp. chaps. 1 and 2; and in two well-known essays "Politics as a Vocation" and "Science as a Vocation" in H. H. Gerth and C. Wright Mills, tr., ed. and intro., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), chaps. 4, 5.

[2] Edward A. Shils and Henry A. Finch, tr. and ed., *The Methodology of the Social Sciences, Max Weber*, p. 57.

[۳] یکی از دلایل نبودن آگاهی عمومی درباره جدایی وبر از علوم اجتماعی امریکایی آن است که کارهای او را امریکایی‌هایی معرفی می‌کردند که (کاملاً بحق) سعی می‌کردند به پیامد نوشته‌های او در خصوص نظریه عام دست یابند (از باب مثال، تالکوت پارسونز، ساختارکنش اجتماعی، ۱۹۳۷). دلیل دیگر آن است که بسیاری از نظریه پردازان بزرگ که خود را مدیون او می‌دانستند، آثاری خلق کردند که کاملاً مغایر روح و جوهر افکار او بود (از جمله سیمور لیپست و تالکوت پارسونز). به نظر من از میان محققان علوم اجتماعی امریکایی کسی که بیش از همه به روح کارهای وبر نزدیک می‌شود، سی. رایت میلز (C. Wright Mills) است.

[4] Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966); *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971).

[5] Edward A. Shills and Henry A. Finch, tr. and ed., *The Methodology of the Social Scinces, Max Weber* (New York: The Free Press, 1949), p. 81.

[۶] همان، ص ۱۰۴.

[۷] مرگ ناپهنگام ویر مانع از آن شد تا او تلاش خود را برای نظام دادن به جامعه‌شناسی خویش کامل نماید. بخشهای عمده این کتاب ناتمام که اولین بار در سال ۱۹۲۲، با نام اقتصاد و جامعه (*Wirtschaft und Gesellschaft*) به چاپ رسید (2 vols., Tübingen: J. C. Mohr) و در چاپ چهارم در ۱۹۵۶ تا حد زیادی در آن تجدید نظر شد، تحت عناوین زیر ترجمه شده است:

From Max Weber: Essays in Sociology, tr., ed., and intro. by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946); *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, tr. A. M. Henderson and Talcott Parsons and intro. by Talcott Parsons (London: Hodge and Co., 1947); *Max Weber on Law in Economy and Society*, tr. Edward Shils and Max Rheinstein with intro. and notes by Max Rheinstein (Cambridge: Harvard University Press, 1954); *The Rational and Social Foundations of Music*, tr. and ed. Don Martindale, Johannes Riedel and Gertrud Neuwirth (Carbondale: The Southern Illinois University Press, 1958); *The City*, tr. and ed. Don Martindale and Gertrud Neuwirth (New York: The Free Press, 1958); *The Sociology of Religion*, tr. Ephraim Fischhoff and intro. T. Parsons (Boston: Beacon Press, 1963). A full translation incorporating most of these earlier translations may be found in *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed., rev., and partially trans. Guenther Roth and Claus Wittich with an intro. by Guenther Roth (3 vols., New York: Bedminster Press, 1968).

یکی دیگر از کتابهای مهم وبر با مشخصات زیر:

Gesammelte Ansätze zur Religionssoziologie (Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr, 1920-21, 3 vols.)

که شامل مطالعات ویژه و مقالات او در زمینه مذهب است، به طور کامل با عنوانهای زیر یا در کتابهای زیر ترجمه شده است:

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, tr. Talcott Parsons, 1930, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958); *The Religion of China*, tr. and ed. H. H. Gerth (New York: The Free Press, 1951); *Ancient Judaism*, tr. and ed. H. H. Gerth and Don Martindale (New York: The Free Press, 1952); *The Religion of India*, tr. and ed. H. H. Gerth and Don Martindale (New York: The Free Press, 1958); "The

Social Psychology of the World Religions", "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", and "Religious Rejections of the World and their Directions" in *From Max Weber: Essays in Sociology*, chaps. 11-13.

این ترجمه‌ها دربردارنده دیدگاهها و تفسیرهای بسیار خوبی است و بهتر است مطالعه شود. در میان سایر تفسیرهای خوب می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

Reinhard Bendix, *Max Weber, An Intellectual Portrait* (New York: Doubleday Anchor Books, 1962); Julien Freund, *The Sociology of Max Weber*, tr. Mary Ilford (New York: Vintage Books, 1969); Dennis H. Wrong, ed., *Max Weber* (Englewood Cliffs N. J., 1970).

[۸] نظر وبر درباره رشد سرمایه‌داری در کتاب وی به نام کلیات تاریخ اقتصاد با مشخصات زیر آمده است:

General Economic History, tr. F. H. Knight (New York: Collier Books, 1961), part IV.

[۹] نظر وبر درباره دگرگونی فرهنگی به منزله محصول عناصر فرهنگی متضاد یکی از مضمونهای غالب در نوشته‌های اوست. جمع‌بندی روشنی از این نظریه را می‌توان در مقاله زیر پیدا کرد:

"Religious Rejections of the World and their Directions", H. H. Gerth and C. Wright Mills, tr., ed., and intro., *From Max Weber: Essays in Sociology*, chap. 13.

[۱۰] همان، ص ۱۱۷.

[۱۱] برای مطالعه یک تحلیل ارزشمند در این مورد نگاه کنید به:

Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: Alfred Knopf, 1969).

[12] "Class, Status, Party" in H. H. Gerth and C. Wright Mills, tr., ed., and intro., *From Max Weber: Essays in Sociology*, chap. 7; widely reprinted.

[13] Norbert Wiley, "America's Unique Class Politics: The Interplay of the Labor, Credit and Commodity Markets", *American Sociological Review* (August, 1967).

[14] *The American Class System: An Introduction to Social Stratification*, (Homewood, Illinois: The Dorsey Press, forthcoming).

[15] Norval D. Glenn. "The Trend in Differences in Attitudes and Behavior by Educational Level", *Sociology of Education* (Summer 1966).

[16] Michael Mann, "The Social Cohesion of Liberal Democracy", *American Sociological Review* (June 1970).

[۱۷] برای مطالعه یک تحلیل درخشان از نظام رفاه، به عنوان راهی برای سرکوب مشروع بی‌نظمی مدنی و مشروعیت دادن به اینکه «چگونه بعضی افراد وادار می‌شوند تا سخت‌ترین کارها را در ازای کمترین پاداش انجام دهند» به اثر زیر مراجعه کنید:

Frances Fox Piven and Richard A. Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare* (New York: Random House, 1971).

معرفت‌شناسی علوم فرهنگی ماکس وبر: پیش‌انگاره «جامعه‌شناسی تفسیری»*

رابرت جان

این مقاله بر درک ما از نوشته‌های ماکس وبر با ارائه ارزیابی کاملی از معرفت‌شناسی علوم اجتماعی و صورت‌بندی «جامعه‌شناسی ادراکی» (verstehenden Soziologie) او می‌افزاید. تنها با اطلاع از بنیاد معرفت‌شناسی علوم فرهنگی، می‌توان از «جامعه‌شناسی ادراکی» آگاه شد. چون ماکس وبر بر این باور بود که علوم اجتماعی نباید واقعیت را به حد صورت‌بندی آن تنزل دهد بلکه باید آن را درک کند.

سهم ماکس وبر در جامعه‌شناسی در بیشتر موارد بخوبی شناخته شده است. گواه وسعت و ژرفایی دستاورد فکری او، آن است که هنوز هم اندیشه‌های وی بر این رشته تأثیری عمیق دارد و در حکم معیاری است که محقق جامعه‌شناسی می‌تواند آرزوی دستیابی به آن را داشته باشد. آثار وبر در مجموع، نماینده آخرین هم‌نهاد [سنتز] عمده در دانش جامعه‌شناسی، یا به قول وبر، دانش «علوم فرهنگی» است. دستاوردهای وبر در هریک از رشته‌های جدید که وبر آنها را بخشی از علوم فرهنگی قلمداد می‌کرد از قبیل تاریخ، علم سیاست، علم اقتصاد (خاصه اقتصاد سیاسی)، جامعه‌شناسی، و به درجه‌ای کمتر در فلسفه، مورد تصدیق دانشمندان علوم اجتماعی است. با توجه به مقام والای وبر در جایگاه تفکر مدرن، غریب است که می‌بینیم به این جنبه از کار وی اعتنا و توجهی نشده است [۱].

* Robert John, "Max Weber's Epistemology of the Cultural Sciences:

Presupposition of 'Interpretive Sociology'", in *Social Science Journal*, 1984, vol. 21, pp. 91-109.

تنها ظرف چند سال گذشته بوده که بخش بزرگی از فلسفه علوم اجتماعی او در دسترس خوانندگان انگلیسی زبان قرار گرفته است. این امر پیش از همه از راه ترجمه آثار وبر توسط گای اوکس^۱ برای انتشارات فری پرس^۲ صورت گرفته است. با ترجمه آخرین مقاله از مجموعه مقاله‌های علمی^۳ اکنون همه آثار فلسفی و روش‌شناختی وی به زبان انگلیسی موجود است [۲] و ارزیابی کامل معرفت‌شناسی وبر در زمینه علوم اجتماعی و صورت‌بندی او از «جامعه‌شناسی ادراکی» امکان‌پذیر است [۳].

به هر حال این مطالعه به دلیل ابزارهایی که وبر برای شرح و بیان موضوع به کار می‌برد مطالعه پیچیده‌ای است. وبر به جای بیان نظام‌مند نظرات خود می‌کوشد تا موضع خود را در چارچوب نقد آثار دیگران، در قالب مقالات یا تک‌نگاریهای مفصل، بسط دهد و مطرح نماید، جز نخستین بخش فصل اول اقتصاد و جامعه (۱۹۲۲) که به دلیل فشردگی مطالب درخور توجه است، در بقیه موارد مطالب به صورت نظام‌یافته عرضه نشده، بنابراین تفسیر مطالب پراکنده و ساخت‌بندی نظام‌یافته دیدگاههای وبر ضروری است [۴].

معضل دومی که موجب دشواری طرح می‌شود ماهیت تفسیری هر ترجمه‌ای است. این بخصوص، موضوع مشکلی است، زیرا آثار وبر را مترجمان متعددی برگردانده‌اند و من این امر را برای مسئله‌ای که می‌خواهم بدان بپردازم، امری تعیین‌کننده یافتم. مقایسه‌ای سریع بین ترجمه‌های رقیب، گوناگونی شیوه‌های ترجمه و تفسیر آثار وبر را آشکار می‌کند. استفاده وبر از واژگانی نظیر «علم»، «قواعد» (rules)، «تعمیم»، «قوانین» (laws)، «احتمالات»، و خلاصه کاربرد تمامی واژگان فلسفه علوم توسط او، مسئله تعیین‌کننده‌ای است که اغلب مترجمان به آن توجه کافی نداشته‌اند [۵]. وبر با دقت بسیاری واژگان را به کار می‌برد تا موضع خویش را در مورد تعدادی از موضوعهای بحث‌انگیز به روشنی بیان کرده باشد. سبک نگارش (baroque) وی را به سختی می‌توان ساده‌تر کرد بی‌آنکه بخشی از معنایش را از دست بدهد. به هر حال وبر برای انتقال افکار خود سعی نداشت تا به زبانی فنی تمسک یا آن را ابداع کند، [بلکه] در عوض می‌کوشید تا دستاوردهای

1. Guy Oakes

2. Free Press

3. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*

خود را به درستی در چارچوب واژگان از پیش متداول در [دوره] جدال روشی (Methodenstreit) ارائه کند. آثار وبر باید در پس‌زمینه روش جدال مورد تحلیل قرار گیرد.

به طور خلاصه جدال روشی بحثی عمومی درباره شیوه مناسب پیشبرد دانش در علوم اجتماعی بود. موضع اثبات‌گرایان این بود که دانش علمی اجتماعی، تنها با تقلید از روشهای علوم طبیعی قابل پیشبرد است. [در این زمینه] هدف، ایجاد علمی دقیق، قیاسی، انتزاعی و یکپارچه در مورد جهان اجتماعی و مبتنی بر الگوی فیزیک ریاضی با استفاده از تبیین علی بود. تصور می‌رفت که این امر به یافتن قوانین عام [حاکم بر] جامعه، همانند «قوانین طبیعت» منجر می‌شود. تاریخ‌گرایی، یعنی دیدگاه مخالف، بر آن بود که دانش جهان اجتماعی تنها می‌تواند بر اثر مطالعه تجربی تاریخی، استقرایی، و ملموس جامعه‌ها و فرهنگهای خاص پدید آید. از دید تاریخ‌گرایان، جهان اجتماعی، جهانی منحصر به فرد بود و تاریخ نشان داده بود فرهنگهایی که افراد در آنها ریشه دارند نیز منحصر به فردند و این امر فکر ایجاد قوانینی جهانشمول در مورد جامعه را همانند «قوانین طبیعت» ناممکن می‌کرد. هدف آنها، به کار بردن رویکردی تاریخی، به منظور فراهم آوردن شالوده‌ای مناسب برای داوری ارزشهای فرهنگی بود. تا آن حد که به «طرح» (project) روش‌شناختی مربوط می‌شد، هدف این بود که از مواضع [مختلف] مزبور هر آنچه به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر است، استخراج شود [۶].

صورت‌بندی وبر در مورد «جامعه‌شناسی ادراکی» بر پایه معرفت‌شناسی‌ای استوار است که وبر می‌کوشید به یاری آن از زیاده‌روی‌هایی که به اعتقاد او اثبات‌گرایان و تاریخ‌گرایان در آن گرفتار شده بودند، دور بماند. بدون شرح و بسط بیشتری در این مقطع، وبر موضعی بینابین می‌گیرد و به یک مفهوم می‌کوشد بین مواضع آنها مصالحه‌ای برقرار سازد. هدف من در این مقاله یک‌کاسه کردن اندیشه‌های وبر در زمینه معرفت‌شناسی علوم فرهنگی و ارائه آنها به شیوه‌ای نظام‌یافته است. تنها بعد از فهمیدن بنیاد معرفت‌شناختی علوم فرهنگی است که فهم «جامعه‌شناسی ادراکی» امکان‌پذیر می‌شود.

ماهیت واقعیت

نقطه آغاز معرفت‌شناسی وبر، توصیف واقعیت است. توصیف او از واقعیت، هرگز از اولین مقاله‌اش که در آن به واقعیت به عنوان «تکثر واقعیت به لحاظ ادراکی مفروض» اشاره شده است تا توصیفهای مشابهی نظیر «جریان بی‌انتهای تکثر نامتناهی واقعیت ملموس»، یا همچنین، عدم تناهی «غیرعقلانی»، دستخوش تغییر نشد [۷]. شاید بهترین وصف واقعیت به شرح زیر تعریف شده باشد:

به محض آنکه تلاش می‌کنیم تا به تأمل درباره نحوه رویارویی زندگی با ما، در وضعیتهای مشخص بی‌واسطه پردازیم، تکثر بی‌نهایت رویدادهایی که پیاپی و در همزیستی با هم می‌آیند و ناپدید می‌شوند در «درون» و «بیرون» از ما رخ نشان می‌دهد. مشاهده می‌کنیم که از عدم تناهی مطلق این تکثر، حتی هنگامی که توجهمان به «موضوعی» واحد است، چیزی کاسته نمی‌شود [۸].

بررسی این نکته لازم است زیرا از نظر وبر مواضع معرفت‌شناختی تاریخ‌گرایی و اثبات‌گرایی، هر دو، در رسیدن به خودادراکی‌ای نقادانه، ناکام بوده‌اند، صرفاً به این دلیل که در هر دو مورد به این بینش اساسی توجه نشده است. از این رو [از نظر وبر] معرفت‌شناسی هر دو موضع از بنیاد سست بود چون هیچ کدام نمی‌توانستند توصیف مناسبی از دانش بشری عرضه کنند. موضع معرفت‌شناختی وبر و البته همه مقوله‌های روش‌شناختی او بر پایه این مفهوم از واقعیت بنا شده است. نادیده گرفتن این موضوع فهم این امر را غیرممکن می‌سازد که چگونه مقوله‌های مورد نظر وبر مثل «ارتباط با ارزشها» و «سنخهای آرمانی» در رویکرد معرفت‌شناختی جامع و هماهنگی جای می‌گیرند.

اگر واقعیت به مثابه عدم تناهی بی‌معنایی از ویژگیها رود روی ما قرار گیرد، چگونه برای فرد امکان دارد که برای جهانی که در آن زندگی می‌کند معنایی بیابد؟ وبر به شیوه زیر به حل مسئله می‌پردازد:

تمامی تحلیل واقعیت نامتناهی‌ای که ذهن متناهی انسان قادر به انجام دادن آن است، بر این فرض ضمنی متکی است که تنها بخش متناهی این واقعیت

می‌تواند موضوع تحقیق علمی واقع گردد و تنها از آن رو «اهمیت دارد» که «ارزش شناخته شدن» دارد [۹].

از این سخن می‌توان چند نتیجه‌گیری کرد. نخست اینکه، محقق می‌تواند توجه خود را بر جنبه خاصی از واقعیت متمرکز کند، تنها به این دلیل که جنبه مزبور با توجه به مجموعه‌ای از ارزشها «اهمیت دارد». به لسان وبر، چنین موضوع مورد بررسی‌ای در عرصه دانش، از دیدگاه ارزشهای یاد شده، ذی‌ربط به نظر می‌رسد و به همین سبب دارای «ارتباط ارزشی» است. گفتن اینکه موضوع «ارتباط ارزشی» دارد نحوه دیگر بیان این مفهوم است که شخص مُدرک (knowing subject) به جنبه‌ای از واقعیت علاقه نظری دارد. بدین ترتیب سخن فوق همچنین برداشت وبر را از نقش نظریه نشان می‌دهد که در آن موضوعها را شخص مدرک با علاقه نظری خاصی، از میان عدم تناهی‌ای بی‌معنی، شکل می‌دهد. از این گذشته، چیزی ظاهراً اولیه و مقدماتی به نام «واقعیت» وجود ندارد مگر آن زمان که شخص مدرک دارای علاقه و توجهی نظری باشد و آن را به عدم تناهی تجربه معطوف نماید [۱۰].

پیامدهای معرفت‌شناختی همه این موارد بسیار عمیق است، زیرا بدین معنی است که هر علمی، اعم از علوم طبیعی یا فرهنگی نمی‌تواند مدعی عدم ارتباط ارزشی، فارغ بودن از پیش‌فرض یا «عینیت» باشد. وبر مکرر به این قبیل مفاهیم خطا اشاره می‌کرد، که شاید روشن‌ترین مورد آن در اواخر زندگی‌اش، در سخنرانی سال ۱۹۱۷ وی، در دانشگاه مونیخ باشد [۱۱]. بخشی از این سخنرانی، ارزش آن را دارد که به تفصیل نقل شود، زیرا مشکل واقعیت-ارزش را نیز آشکار می‌سازد، مشکلی که به اعتقاد وبر مشخصه دانش بشری است و در همان حال نمایانگر محدودیتی دردسرافرین است:

امروز معمولاً علم را «آزاد از پیش‌فرضها» می‌پندارند. آیا چنین چیزی وجود دارد؟ پاسخ، بستگی به این دارد که از آن چه معنایی درک شود. همه کارهای علمی مسبوق به این فرض‌اند که قواعد منطق و روش معتبرند؛ اینها بنیادهای عام جهت‌گیری ما در جهان‌اند، و دست‌کم با توجه به پرسش

خاص ما، این پیش‌فرضها جنبه‌ای از علم‌اند که کمتر از همه بحث‌انگیز است [۱۲]. از این گذشته، علم از پیش چنان می‌انگارد که حاصل کار علمی مهم است به این معنا که «ارزش دانستن» دارد. بدیهی است در این نکته، همهٔ معضلات ما نهفته است، چون این پیش‌فرض را نمی‌توان با ابزارهای علمی اثبات کرد. تنها می‌توان با ارجاع به معنی غایی‌اش به تفسیر آن پرداخت، چیزی که ما باید آن را بر اساس موضع غایی خود نسبت به زندگی بپذیریم یا رد کنیم [۱۳].

وبر در ابراز مخالفت با تاریخ‌گراها که فکر می‌کردند مطالعات تاریخی ارزشهای «معتبر» یا مشروع را کشف می‌کند همواره تأکید می‌کرد که ارزشها، در شکل‌گیری واقعیات ضروری‌اند، اما شناخت واقعیات هرگز نمی‌تواند به سؤالهایی در این مورد پاسخ بدهد که چه باید کرد و چه ارزشهایی را باید باور داشت؟ نکته‌ای که وبر به آن اشاره دارد، بدان‌گونه که گاهی تفسیر می‌شود این نیست که واقعیات و ارزشها دو بخشی‌اند؛ تأکید وبر، در عوض، بر این مطلب است که ارزشها برای ساختن واقعیات ضروری‌اند، اما واقعیات به وسیلهٔ ارزشهای تشکیل‌دهنده‌شان آلوده شده‌اند و نمی‌توان در اثبات صحت یک موضع ارزشی از آنها بهره گرفت زیرا واقعیت، خود، پیش‌فرض موضع ارزشی خاصی است که فرد به اعتبار آن امید بسته است. ارزشهای غایی از دید وبر، هیچ زمینهٔ تجربی‌ای ندارد، یعنی می‌توان گفت که اعتبار آنها به طریق تجربی اثبات شدنی نیست.

وبر با پذیرش این نکته، بر ناتوانی دانش علمی، در یافتن پاسخ برای مهمترین مسائل وجود آدمی تأکید می‌کند و بعد از ردّ این «توهمها» که علم، راهی به حقایق طبیعت یا راهی به سوی خوشبختی است، به نقل از تولستوی ساده‌ترین پاسخ را ارائه می‌دهد:

علم بی‌معنی است، زیرا به این پرسش ما و تنها پرسش مهم ما پاسخی نمی‌دهد: چه باید بکنیم و چگونه باید زندگی کنیم [۱۴]؟

«جداسازی» واقعیات از ارزشها توسط وبر بحث‌انگیزترین جنبهٔ تفکر اوست، اما پیش از ارزیابی باقیماندهٔ معرفت‌شناسی او نیازی به حل و فصل آن نیست.

مسئله واقعیت-ارزش، به معنی اذعان وبر است بر وجود شبیحی که تمامی تمدن غربی را به شکل کشمکش داخلی (یا به قول وبر «مسئله اجتماعی») تسخیر کرده بود و ناهمخوانی فکری‌ای که اعتماد به نفس در برتری تفکر و اندیشه‌های غربی حاکم در سرتاسر سده نوزدهم را به چالش می‌گرفت. جدال روشی خود نشانه این التهاب فکری و گواه این بود که دیگر در مورد راه‌های به وجود آمدن دانش بشری، اجماعی وجود ندارد. هر طرف این مشاجره مدعی بود که راه رسیدن به دانش را نشان می‌دهد. ما اکنون به سهم وبر در حل این مشاجره می‌پردازیم.

علوم طبیعی در برابر علوم فرهنگی

نکته اساسی بحث در جدال روشی این بود که آیا بین جهان اجتماعی و جهان طبیعی تفاوتی بنیادین وجود دارد به طوری که مستلزم آن باشد تا بپذیریم که با دو قلمرو مانعة‌الجمع دانش روبه‌رویم که هرکدام شیوه خاص خود را دارند؟ اثبات‌گرایان مفتخر به سلطه فنی بر طبیعت می‌گفتند که جهان اجتماعی، جهانی منحصر به فرد نیست و در علوم فرهنگی می‌توان و باید از روش‌های علوم طبیعی استفاده کرد. تاریخ‌گرایان که خاستگاه آنها سنت فلسفی و ادبی بود، قلمرو علوم فیزیکی را به اثبات‌گرایان واگذاشتند، اما پیوسته بر این نکته پافشاری می‌کردند که جهان اجتماعی، آفریده انسان است و نمی‌تواند در برابر این رویکرد پاسخگو باشد.

علاوه بر این تفاوت بنیادین، تفاوت‌های دیگری نیز میان علوم طبیعی و اجتماعی قائل می‌شدند. اثبات‌گرایان ادعا می‌کردند که علوم طبیعی، «عینی» و «بدون پیش‌فرض» اند در حالی که علوم فرهنگی، «ذهنی [۱۵]» و «تفسیری» اند و بنابراین بار «ارزشی» دارند. می‌گفتند که تفاوت دیگر، در روش است: علوم طبیعی بر «مشاهده» مبتنی است و علوم اجتماعی بر «شهود» و «همدلی»، یعنی نوعی شناخت ذهنی رمزآمیز [۱۶]. اثبات‌گرایان می‌گفتند که علوم طبیعی، «بدون اشتباه» و «موشکاف» است و در نتیجه، دانش [مرتبط به آن] دقیق می‌باشد [۱۷]. علوم طبیعی به دلیل توانایی در صورت‌بندی دانش بر اساس «معادله‌های علی» از منزلت خاصی برخوردار بود، اما تصور می‌شد که مفهوم «علیت» در تفکر علمی

اجتماعی وجود ندارد. تصور می‌شد دقت دانش در علوم طبیعی و استفاده از مفهوم علیت، موجب می‌شود تا این دانش به عنوان حقیقت از منزلت خاص [۱۸] برخوردار گردد، چون انباشت و تکمیل دانش در علوم طبیعی نتیجه از پیش مشخصی است که بزودی محقق خواهد شد.

در مقایسه، تا زمانی که محققان علوم فرهنگی در برابر روشهای علوم طبیعی مقاومت به خرج می‌دادند، برای علوم فرهنگی، چنین چشم‌انداز امیدبخشی وجود نداشت. تأکید تاریخ‌گرایان بر «شهود» و «همدلی» برای آن بود که استقلال دانش جهان اجتماعی را تضمین کنند. پافشاری آنان بر نقش تعیین‌کننده این دو ویژگی ذهن، بازتاب این اعتقادشان بود که موضوعهای دانش در جهان اجتماعی، به لحاظ ماهوی با موضوعهای دانش در طبیعت فیزیکی فرق دارد. تصور بر آن بود که جهان اجتماعی «پیچیده‌تر» یا «غیرعقلانی‌تر» از طبیعت فیزیکی است، زیرا انسان از «اراده آزاد» برخوردار است [۱۹]. در اینجا امکان دانش «دقیق» و «پیش‌بینی» سلوک آدمی انکار می‌شد، زیرا انسان می‌تواند غیرقابل پیش‌بینی باشد. تفاوت دیگر آن بود که موضوعهای دانش در جهان اجتماعی، «معنی» ذاتی داشتند [۲۰]، در حالی که موضوعهای طبیعت فیزیکی بی‌معنی بودند.

وبر نمی‌توانست با این استدلالها که به حمایت از این دو مقبولگی (dichotomy) اقامه می‌شد موافق باشد، زیرا این دوشاخه کردن دانش بر پایه رشته‌ای از تمایزهای نادرست بنا شده بود. از دید وبر، تفاوت اساسی علوم طبیعی و اجتماعی آن بود که هریک از اینها هدف و منظوری متفاوت با دیگری دارد. خلاصه آنکه علوم طبیعی و علوم اجتماعی با هدفهای متفاوتی به دنبال دانش بودند. به این دلیل، وبر هر دو نوع دانش را «غایت‌گرایانه» می‌نامید [۲۱]. پس هر نوع تفاوت دیگری که دو نوع دانش یاد شده را از هم جدا می‌ساخت، نتیجه هدفهای ناهمگرا بود. این نقطه آغاز، همه دانشها — اعم از علوم طبیعی یا اجتماعی — را با مفهوم «ارتباط ارزشی» وبر پیوند می‌دهد. از دید وبر، علوم طبیعی و اجتماعی نماینده «دو مسئله بحث‌انگیز کاملاً متفاوت» بودند [۲۲]. خاستگاه هدف علوم طبیعی موضع ارزش‌شناختی‌ای (axiological) بود که وبر در خلال نقد فشرده‌اش از اثبات‌گرایی به این صورت به توصیف آن پرداخت:

نگرش ارزشی (evaluative) عملی به آنچه از سودمندی بی‌واسطه و فنی برخوردار بود ... با امید به ... کسب دانشی تماماً «عینی» (یعنی مستقل از همه احتمالات فردی) و وحدانی (monistic) در زمینه کلیت واقعیت در چارچوب نظامی مفهومی با اعتبار مابعد طبیعی و شکل ریاضی. تصور می‌رفت این امید با شیوه‌های انتزاع تعمیم‌دهنده و صورت‌بندی قوانین مبتنی بر تحلیل تجربی تحقق یابد [۲۳].

وبر استدلال می‌کرد که نکته غیرعادی در مورد علوم طبیعی آن است که مسئله مورد بحث آن بدون تغییر باقی مانده، امری که به هنگام مقایسه نتایج علوم طبیعی با دانش علوم اجتماعی-فرهنگی، علوم طبیعی را از مزیت برخوردار می‌کند. زمینه ارزش‌شناختی علوم طبیعی، در مجموعه واحدی از ارزشها بود، در حالی که علوم اجتماعی-فرهنگی با مجموعه بی‌نهایتی از مواضع احتمالی ارتباط ارزشی مشخص می‌شد. حاصل آنکه دانش در علوم فرهنگی نمی‌توانست هیچ‌گاه به مفهومی که در علوم طبیعی مصداق داشت «پایان پذیرد» یا «تکمیل شود». کاربرد علوم طبیعی در جهان اجتماعی غیرممکن بود، زیرا:

مبدأ حرکت علوم فرهنگی در سرتاسر آینده نامحدود، تغییرپذیر باقی می‌ماند ... علمی نظام‌مند در زمینه فرهنگ، حتی تنها به مفهوم تثبیت نظام‌مند قطعی و مشخص و به لحاظ عینی معتبر مسائلی که باید بررسی کند، فی‌نفسه بی‌معنی است [۲۴].

این مسائل از بنیاد متفاوت، منجر به تفاوت‌هایی در شکل‌گیری مفاهیم شد.

شکل‌گیری مفهوم

با توجه به دیدگاه وبر در مورد طبیعت واقعیت، هر نوع شکل‌گیری مفاهیم، مستلزم گزینش از گنجینه غنی واقعیت بود. دانش بشری در علوم طبیعی یا فرهنگی منوط به پدید آوردن مفهومی بود که در «بازتولید» یا «درک جوهر» واقعیت ناتوان بودند. همه مفهوما، انتزاعی یک‌طرفه از واقعیت، برای روشن ساختن جنبه خاصی

از واقعیت مطابق با یک توجه و علاقه نظری مفروض، بودند. علم خود به بررسی در ذوات واقعی (real entities) نمی‌پرداخت، بلکه، با ذواتی سروکار داشت که محصول تفکر آدمی بودند. وبر ناچار بود این نکته را در مورد هر موضوع مورد بررسی دانش بیان کند.

وحدت عین مورد بررسی از گزینش جنبه‌هایی حاصل می‌شود که از دیدگاه هدفهای نظری خاصی «اساسی و ضروری (essential)» است. بنابراین، حاصل اندیشه‌ای است که با [واقعیت] «مفروض» (the given) رابطه‌ای «کارکردی» دارد. در نتیجه، این وحدت یک «مفهوم» است [۲۵].

وبر، دریافت که بسیاری از مردم رابطه مفومها و دانش را بد می‌فهمند. بسیاری بر این عقیده بودند که مفومها، حاصل یا فرآورده دانش‌اند و هدف دانش «نظم بخشیدن... به داده‌ها در چارچوب نظامی از مفومهای... تکمیل شده از طریق مشاهده موارد منظم تجربی (regularities) است... تا [سرانجام]... علمی قیاسی پدیدار شود». وبر این باور را بدین جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که اندیشه‌های بنیادین شناخت‌شناسی مدرن را که نهایتاً از کانت الهام می‌گیرند درک نمی‌کند، یعنی اینکه مفاهیم در وهله اول ابزارهای تحلیلی تسلط فکری بر داده‌های تجربی‌اند و اینکه... مفومهای دقیق ضرورتاً سنخهای آرمانی‌اند... مفومها هدف نیستند، وسیله رسیدن به هدف فهم پدیده‌هایی هستند که از دیدگاههای مشخص فردی اهمیت دارند [۲۶].

هرچند در علوم طبیعی و فرهنگی، مفومها در خدمت هدفی مشابه‌اند، اصل شکل‌گیری مفاهیم، تفاوتی بنیادین میان این دو سنخ دانش بود. به زعم وبر، مفاهیم علوم طبیعی در رابطه با هدف ایجاد دانشی جهانشمول و انتزاعی، بالنسبه خالی از محتوا هستند. در مقابل، رشته‌های تاریخی مفومهایی را به کار می‌برند که محتوای تجربی نسبتاً غنی دارند. مقایسه‌ای که خود وبر انجام می‌دهد آموزنده است:

شکل‌گیری مفاهیم در رشته‌های تاریخی... مسبق به گزینش از میان کثرتی از موارد به لحاظ ادراکی معین [و مشخص] است، گزینشی که نه با توجه به

آنچه کلی (general) محسوب می‌شود، بلکه با توجه به آنچه «به لحاظ تاریخی» اساسی [و ضروری] (essential) است، صورت می‌گیرد [۲۷].

به سخن دیگر، اصل حاکم بر شکل‌گیری مفاهیم در علوم طبیعی، ویژگی‌های عام یا تکراری بودن پدیده‌ها بود. در رشته‌های تاریخی که در صدد توضیح پدیده‌ی منحصر به فرد بودند [۲۸]، اصل شکل‌گیری مفاهیم این بود که مفهوم به لحاظ تاریخی تعیین‌کننده و اساسی باشد. هرچند وبر هرگز با چنین زبانی سخن نگفت، علم را، که از نظر او مترادف با هر دانش انسانی‌ای بود که آگاهانه ایجاد شده باشد، ظیفی افتراقی می‌دانست که بر اساس آن شکل‌گیری مفاهیم در یک رشته علمی خاص به سوی [مفاهیم] عام (generic)، یا به سوی مفاهیم به لحاظ تاریخی خاص گرایش دارد. در یک سوی این طیف «مکانیک محض و در سوی دیگر رشته‌های تاریخی خاص قرار می‌گرفت [۲۹]». در جامعه‌شناسی از طریق کاربرد «سرخهای آرمانی»، مفهومی بر مبنای هر دو اصل مذکور شکل گرفت [۳۰].

جدا از تفاوت‌های بنیادین علوم طبیعی و فرهنگی — هدف‌های ناهمگرای تحقیق در هر کدام از دو رشته، مواضع ارزشی احتمالی نگرش به جهان اجتماعی، و تفاوت‌های ملازم آن در شکل‌گیری مفاهیم — وبر وجود سایر تفاوت‌هایی را که عنوان می‌شد، رد می‌کرد. هیچ کدام از دو علم «بدون پیش‌فرض» نیستند؛ هر دو بر مبنای «عینی‌سازی» و «تفسیر» واقعیت بنا شده‌اند، هر دو بر پایه «مشاهده» بنا شده‌اند، هر دو به یک اندازه به «شهود» و «همدلی» و «استنتاج» در کشف دانش متکی‌اند؛ و هر دو از مقوله «علیت» استفاده می‌کنند.

دانش بشری

موضع وبر در بیان فرآیند شکل‌گیری دانش بشری با موضع اثبات‌گرایان و تاریخ‌گرایان در تضاد است؛ اثبات‌گرایان، دانش را «انعکاس» (reflection) جهان تجربی و تاریخ‌گرایان دانش را «بازآفریده» تجربه درونی می‌دانستند. وبر در مورد کسانی که دانش را بازآفریده تجربه درونی می‌دانستند، می‌گفت:

درواقع آنچه همواره روی می‌دهد گزینش تحلیلی موضوعاتی (objects)

است که به لحاظ مناسبات «ارزش‌شناختی» خود اهمیت دارند. همین ملاحظه است که تعیین می‌کند ... چه چیز اهمیت دارد.

خلاصه اینکه هیچ کس نمی‌تواند به «بازآفرینی» تکثر نامتناهی واقعیت در ضمیر انسان امید ببندد، چون اگر انسان قادر به این کار باشد دیگر هیچ چیز به عنوان [امری] مهم متمایز نمی‌شود. نظریه انعکاسی دانش نیز به همین دلیل محکوم به شکست است. همه واقعیت را حتی نمی‌توان درک کرد تا چه رسد به آنکه آن را به دانش تبدیل کنیم [۳۱].

از دید وبر، دانش «تأملی» (reflective) است، یعنی انسان نمی‌تواند بدون فرآیند «عینی‌سازی» و تأمل درباره عین مورد بررسی (object)، به دانش دست یابد. وبر میان «عین موضوع تجربه بی‌واسطه» (experience object of immediate) که زنده و غیرتأملی است و درباره آن هیچ دانش علمی‌ای امکان ندارد، و «عین موضوع تفکر» (object of thought) فرق می‌گذارد [۳۲]. آنچه این دو سنخ از اعیان را متمایز می‌کند موضع ارزش‌شناختی ذهن انسانی است که به اعیان تحلیل علمی شکل می‌دهد. وبر این اندیشه را با فشرده‌گی خاصی توضیح می‌دهد:

دانش تأملی، حتی در مورد تجربه خود شخص، هرگز، در هیچ کجا، یک «تجربه تکراری صرف» یا تصویر ساده آنچه به تجربه درآمد، نیست. «تجربه» هنگامی که به «عین [مورد بررسی]» تبدیل شود از چشم‌اندازها و روابطی برخوردار می‌گردد که در خود تجربه شناخته نشده بود [۳۳].

تنها بعد از عینی شدن تجربه درونی یا برونی، می‌توان به «تفسیر» پرداخت و از «جامعه‌شناسی ادراکی» سخن به میان آورد.

وبر، برخلاف اثبات‌گرایان، به نقشی برای «همدلی» (empathy) در شناخت‌شناسی خود قائل است، هرچند تلاش دارد تا همدلی را از برداشتهای جداً نادرست تاریخ‌گراها رها سازد. مثلاً، وبر قبول ندارد که همدلی یعنی توان «از نو زنده کردن» یا تجربه چیزی عیناً به گونه‌ای که برای شخص دیگری پیش آمده باشد. همدلی، [همان] تجربه «فرد متکلم» (first person) نیست. وبر همچنین

نمی‌پذیرد که همدلی لزوماً به دانش معتبر می‌انجامد یا انسانها به دلیل همدلی می‌توانند از تحلیل علمی پدیده‌ها چشم‌پوشند:

«درک عقلی» (intellectual understanding) شامل «مشارکت درونی» و در نتیجه «همدلی» است. اما تا آنجا که «دانش» قصد و هدف آن باشد، این مشارکت در جنبه‌های آگاهانه‌گزیده شده است. پس این ادعا که همدلی شامل چیزی بیش از «درک عقلی» است بدان معنی نیست که همدلی «ارزش نظری» بیشتری دارد یا مدعی «اعتبار» بیشتری است. همدلی، موضوع «دانش» عینی شده نیست، بلکه موضوع «تجربه» ناب (pure) است [۳۴].

وبر همدلی را ماقبل علمی می‌داند، چون درک همدلانه مترادف با «اعیان تجربه بی‌واسطه» است. وبر ارزش همدلی در شکل‌گیری ساختارهای مفهومی را قبول می‌کند، اما می‌گوید درک همدلانه پدیده‌ها در جهان اجتماعی صرفاً نخستین سطح ادراک و پیش‌شرط جامعه‌شناسی تفسیری است، و سطحی از درک است که باید با محاسبات علمی تعالی یابد. عینی‌سازی تجربه، ذهن آدمی را به فراسوی قلمرو عمل همدلی می‌برد [۳۵].

وبر می‌پذیرد که همدلی به عنوان استعدادی فردی و ذاتی، تابع تمامی نوسانهای تفاوت‌های فردی در ادراکها، باورها، جهت‌گیریهای ارزشی، برداشتها، داوریه‌ها، تجربه‌ها، دانش و سایر ویژگیهای فردی است و نمی‌تواند باری را بر دوش بکشد که تاریخ‌گرایان به آن تحمیل می‌کنند. کمبود آن، در ذهنی بودن و خطاپذیری همدلی است. به اعتقاد وبر، ویژگی برجسته دانش علمی آن است که به شکلی بین‌الذهانی معتبر است [۳۶].

به این دلیل، اعیان [برانگیزنده] همدلی باید به اعیان «تجربه مشاهده‌ای» تبدیل شود [۳۷]، به طوری که معرفت به اعیان بتواند، به یمن اینکه از نظر تجربی «آزمون شده» و از بیان تحلیلی برخوردار شده است، مدعی اعتبار علمی شود [۳۸]. وبر علم را دانش استدلالی (discursive) می‌داند. به بیان دیگر، دانش علمی با مجموعه‌ای از گامهای منطقی از مقدمه به جمع‌بندی می‌رسد. به همین دلیل دانش علمی اعتبار بین‌الذهانی یافته است. روشن است که به اعتقاد وبر، همدلی، شهود و

استنتاج، عناصر ضروری در تکوین ایده‌ها و پیشبرد دانش‌اند. بدون این «موهبتها» هر پژوهشگری «به صورت نوعی دیوان‌سالار دون‌پایه در فعالیت تاریخی» درمی‌آید [۳۹] و با توجه به اشارات بعدی، این نکته در مورد علوم طبیعی هم صادق است. اما همدلی و شهود باید به یمن «تجربه مشاهده‌ای» معطوف به آرایش تحلیلی واقعیت به نظم درآید. در نتیجه، این امر «جامعه‌شناسی ادراکی» را می‌طلبد.

جامعه‌شناسی تفسیری

درک تفسیری جهان اجتماعی، از دید وبر، با تفسیر طبیعت فیزیکی به شکلی منحصر به فرد تفاوت دارد.

در زمینه تفسیر رفتار آدمی، می‌توانیم دست‌کم در اصل، این هدف را برای خود تعیین کنیم که آن را نه تنها به عنوان امری «ممکن» بلکه به عنوان امری «درک شدنی»، به مفهوم هماهنگی آن با دانش قانون‌شناسانه (monological) خود، معرفی کنیم. می‌توانیم برای «درک» آن تلاش کنیم، یعنی می‌توانیم «انگیزه‌ای» ملموس و مشخص یا مجموعه پیچیده‌ای از انگیزه‌های «قابل بازآفرینی در تجربه درونی» را به عنوان انگیزه‌ای که بتوان رفتار مورد بحث را بدان نسبت داد، مشخص نماییم. دقت این عمل منوط به مطالب و اطلاعاتی است (که به عنوان منبع مورد استفاده قرار می‌دهیم). به سخن دیگر، رفتار فردی انسان ... به دلیل استعداد آن برای پذیرش تفسیر معنی‌دار ... در اصل به طور ذاتی از رویدادهای طبیعی فردی کمتر «غیرعقلانی» است.

در اینجا لازم است بر دو نکته پافشاری کنیم. یکی اینکه تفسیر در علوم طبیعی محدود به تصدیق این نکته است که تفسیر فرد از رویدادی طبیعی با دانش قانون‌شناختی انتزاعی یا به اصطلاح «قوانین طبیعت» همخوانی دارد [۴۰]. اما مهمتر از آن، نقل قول بالا، بیانگر رد رفتارگرایی، به عنوان بنیانی مناسب برای دانش جهان اجتماعی، از جانب وبر است. وبر در نقد [نظرات] مونستربرگ^۱

1. Münsterberg

نتوانست در برابر وسوسه به تمسخر گرفتن رفتارگرایی مقاومت کند:

مونستربرگ می‌گوید «محتوای ذهنی» شخص دیگر می‌تواند برای ما «هیچ اهمیت عملی» نداشته باشد. برعکس، «پیش‌بینیهای عملی ما» درباره همسایه‌مان و کنشهای او تنها «بر پایه بدن و حرکات او» صورت می‌گیرد. در موارد بی‌شمار، آنچه دیگری - مادر، دوست، و «مردی محترم» - «احساس می‌کند»، نمی‌تواند از نظر ما بی‌ربط باشد، ولو انتظار نداشته باشیم که این احساس اصولاً «کنش»، و کمتر از همه «حرکتی جسمانی» را به دنبال بیاورد.

تعداد دیگری از عبارات مؤید رد رفتارگرایی توسط وبر است [۴۱]. در واقع، یکی از هدفهای نقد اشمالر آن بود که فرآیندهای ذهنی نظیر انگیزه‌ها و هدفها را به عناصر مهم تبیین رفتار انسانی تبدیل کند [۴۲]. تلاش برای تبیین جهان اجتماعی به همان نحو که علوم طبیعی، طبیعت فیزیکی را «تبیین می‌کند»، جامعه‌شناسی را به بیان خشک و بی‌روح روابط کارکردی محدود می‌سازد. به زعم وبر، علوم طبیعی، تنها به این نوع «درک» می‌تواند دست یابد. جامعه‌شناسی تفسیری در مقایسه با آن می‌تواند:

کاری را به انجام برساند که در علوم طبیعی هرگز دست‌یافتنی نیست و آن، درک ذهنی کنش افراد تشکیل‌دهنده (component individuals) است. علوم طبیعی ... تنها می‌توانند روابط کارکردی ذی‌ربط را مشاهده کنند و بر پایه همین مشاهدات به تعمیم نتایج بپردازند. این دستاورد اضافی یعنی تبیین از طریق ادراک تفسیری، که از مشاهده خارجی متمایز است، تنها ... به این بها به دست می‌آید که نتایج آن فرضیه‌ای (hypothetical) تر و پراکنده‌تر است. با وجود این، درک ذهنی ویژگی خاص دانش جامعه‌شناختی است [۴۳].

از آنجا که هدف علوم فرهنگی، ارائه تفسیری معنی‌دار از سلوک آدمی است، رویکرد علوم طبیعی نمی‌تواند نتایج مورد نظر را به بار آورد. وبر تأکید می‌کرد که:

در تفسیر «کنش» آدمی، صرف ایجاد رابطه میان کنش و تعمیم تجربی محض، صرف نظر از اینکه این تعمیم چقدر می‌تواند مشخص و دقیق باشد، قانع‌کننده نیست. ما به تفسیر «معنی» کنش احتیاج داریم [۴۴].

و در عبارت بعدی، وبر انکار می‌کند که دانش برخوردار از دقیقترین نظم قانون‌شناختی، دانشی که کاملاً می‌تواند کنش انسانی را از راه «دقیقترین نوع اثبات تجربی-آماري پیش‌بینی کند» هرگز بتواند به درک اینکه «چرا» امری حادث می‌شود، منجر گردد.

تا هنگامی که بازآفرینی تخیلی و «درونی» [۴۵] انگیزش موجب این واکنش غیر ممکن باشد، نمی‌توانیم به ... ادراک برسیم ... تا هنگامی که این امر ممکن نباشد، حتی اثبات تجربی-آماري و از نظر آرمانی جامع تکرار منظم یک واکنش نمی‌تواند تأمین‌کننده ملاک مربوط به نوع دانشی باشد که آن را از تاریخ و ... «علوم اجتماعی-فرهنگی» انتظار داریم [۴۶].

به اعتقاد وبر، باید در برابر پیشداوری طبیعت‌گرایانه در علوم فرهنگی، نظیر جامعه‌شناسی، ایستاد. این پیشداوری همان وسوسه تأمین ملاکهای دقت و اعمال روش اصلی متعارف (axiomatization)، مشابه ملاک به کار رفته شده در علوم طبیعی کمی (quantified) بود [۴۷]. کشف نظمهای تجربی، نه هدف «جامعه‌شناسی ادراکی» بود و نه نتیجه آن. وبر نشان داد که جامعه‌شناسی تفسیری چه کاری می‌تواند انجام دهد:

اینجا ما به «قوانین» (laws)، به مفهوم محدودتر و دقیق آن در علوم طبیعی کاری نداریم، بلکه با [شماری] کافی [از] روابط علی که در قالب قواعدی (rules) بیان شده باشند و [نیز] با کاربرد مقوله «امکان عینی» (objective possibility) سروکار داریم [۴۸].

تنها عنصر کلیدی جامعه‌شناسی تفسیری که در این یادآوری ذکر نشده است، مفهوم سنخهای آرمانی است [۴۹]. سنخهای آرمانی همراه با «علت بسنده» (adequate cause) و «امکان عینی»، ملاحظات تعیین‌کننده در زمینه بسندگی معنایی و در نتیجه، در زمینه اعتبار جامعه‌شناسی تفسیری را تشکیل می‌دهند.

هدف تبیین علی، کشف [مبنا و] زمینه «بسنده» یا «کافی» برای انتساب علی است. آنچه را وبر می‌خواست از تبیین علی کنار بگذارد، آن برداشت نادرست بود مبنی بر اینکه نقطه مقابل حدوث تصادفی هر امری یک ارتباط علی «ضروری» است [۵۰]. به جای آن، [وبر می‌گوید] انتساب علی، پیامد توجه نظری پژوهشگر است. این ارتباط به هیچ وجه ارتباط تجربی واقعی مستقلی از شخص مدرک نیست. مختصر و دقیق بگوییم، مقوله علیت، یک «ارتباط ارزشی» است [۵۱].

می‌پرسیم با توجه به این واقعیت که در حقیقت شمار نامحدودی از عوامل علی، وقوع «رویدادی» فردی را مشروط می‌کند و بی‌شک [وجود] همه آن عوامل علی فردی، برای وقوع معلول در شکل ملموس و مشخص آن گزیرناپذیر است ... اصولاً چگونه ... انتساب یک معلول مشخص و ملموس به یک «علت» واحد، امکان‌پذیر و تحقق‌پذیر است. امکان‌پذیرش از میان شمار نامحدود عوامل تعیین‌کننده، در وهله اول مشروط به نوع «توجه و علاقه» تاریخی ماست [۵۲].

مقصود آن نیست که دانش تماماً نسبی است یا اینکه هر چیزی می‌تواند «حقیقت» باشد. حرف وبر صرفاً این است که در وهله نخست، توجه و علاقه نظری به ما می‌گوید که چه چیزی مهم است. وبر با بیان اینکه «نه تعیین "علل" تاریخی بلکه مشخص کردن "عین" تاریخی است که امری "ذهنی" است»، این نکته را روشن ساخته است [۵۳]. ورای این امر، این بسندگی داده‌های ارائه شده به شیوه استدلالی است که باید مسئله اعتبار دانش را حل و فصل کند. از دید وبر، ارزیابی «امکان عینی» برای انجام دادن این داوری علی، ضروری بود.

در علوم فرهنگی، تعیین امکان عینی برای انتساب علی ضروری بود. وبر می‌گفت: «امکان عینی در گزینش پیوندهای علی‌ای که می‌باید در بیان تاریخی ملحوظ شوند، نقشی گزیرناپذیر ایفا می‌کند» [۵۴]. «امکان عینی» فرآیند داوری در مورد اهمیت «علل» خاص در ارتباط با فرد تاریخی مورد نظر است. منظور وبر از فرد تاریخی، هر پدیده‌ای است که طرف توجه و علاقه تاریخی باشد. ارزیابی «امکان عینی» نقش پدیده‌هایی خاص به دو نوع دانش بستگی داشت که این داوری بر مبنای

آنها صورت می‌گرفت. وبر این دو نوع را دانش « هستی‌شناختی » (ontological) و دانش « قانون‌شناختی » (nomological) می‌نامد. دانش « هستی‌شناختی » را این‌گونه تعریف می‌کند: « دانش (حقایقی) معین ... (متعلق) به (وضعیت تاریخی) ... که دستیابی به آنها از منابع خاصی میسر باشد ». وبر در تعریف دانش « قانون‌شناختی » می‌گوید: « دانش قواعد تجربی شناخته شده معین، خاصه قواعد مربوط به شیوه‌هایی که براساس آنها انسانها مستعد ابراز واکنش، تحت شرایطی معین، هستند » [۵۵]. وبر با این نوع اطلاعات پشتوانه‌ای، اظهار می‌دارد:

ارزیابی اهمیت علی یک « واقعیت » تاریخی با طرح پرسش زیر آغاز می‌شود: در صورت حذف آن « واقعیت » از مجموعه عواملی که متعینهای مشترک (co-determinants) محسوب می‌شوند یا در صورت تعدیل آن در راستایی معین، آیا امکان داشت که روند رویدادها، بنابر قواعد تجربی عام، از جنبه‌ای که برای موضوع مورد علاقه و توجه ما تعیین‌کننده باشد، به نوعی در جهتی متفاوت سیر کند [۵۶]؟

این سنخ ارزیابی، به طور مستقیم به داوری‌ای در مورد علت بسنده می‌انجامد: « اگر فکر می‌کنیم که معلول عملاً در شرایط تعدیل یافته خاصی روی داده است، آن‌گاه می‌توانیم آن « واقعیات » بدین شکل تعدیل یافته را « علل بسنده » به شمار آوریم » [۵۷].

نقشی که سنخهای آرمانی در ارزیابی علت بسنده ایفا می‌کنند، همان نقشی است که هر ساختار مفهومی، در امر تحقق دانش ایفا می‌کند. سنخهای آرمانی پیش شرط لازم برای تحلیل پدیده‌های فرهنگی هستند. وبر ساختار سنخهای آرمانی را « یا یک تکنیک اکتشافی (heuristic) یا یک ابزار توصیف (یا هر دو) » می‌داند [۵۸]. شاید مفهوم مورد نظر وبر از سنخهای آرمانی آشناترین جنبه معرفت‌شناسی او در علوم فرهنگی باشد. از این رو من تنها به تأکید نکات اساسی آن خواهم پرداخت. وبر می‌گفت که سنخهای آرمانی بر اثر « تأکید یک‌سویه » بر جنبه خاصی از واقعیت شکل گرفته‌اند و نتیجه آن یک « ساختار تحلیلی » به لحاظ منطقی « محض است ... که هیچ کجا در واقعیت ... یافت نمی‌شود » [۵۹].

وبر این مفهوم را که سنخهای آرمانی، جوهرهٔ عین مورد بررسی دانش را دربردارند، رو می‌کرد و می‌گفت که برعکس، «هدف مفهوم‌سازی سنخ آرمانی، همیشه این است که نه طبقه یا خصیصهٔ متوسط و معمول، بلکه خصیصهٔ منحصر به فرد و فردی پدیده‌های فرهنگی به روشنی تصریح گردد» [۶۰]. از آنجا که هدف از سنخهای آرمانی انتزاع خصلتهای منحصر به فرد یا متمایز پدیده‌های فرهنگی بود، آنها محدود به شکل‌بندیهای خاص تاریخی-فرهنگی بودند. این چیزی بود که سنخهای آرمانی را از شکل‌گیری مفاهیم در علوم طبیعی متمایز می‌کرد. وبر آگاه بود که دگرگونی تاریخی، امکان وجود مجموعهٔ جامع و ایستایی از ساختارهای سنخ آرمانی را از بین می‌برد [۶۱]. از این رو جستجو برای نظریه‌ای صوری، فراتاریخی، و نظام‌مند در جامعه‌شناسی به کلی غیرعملی بود.

ساختارهای سنخهای آرمانی برخلاف مفهومهای به کار رفته در علوم طبیعی، «به هیچ وجه مدعی اعتبار عام» نیستند [۶۲]. بسط و کاربردپذیری هر نوع ساختار سنخ آرمانی، همیشه سؤالی تجربی بوده است که به سودمندی‌اش در نظم‌دهی تحلیلی به واقعیت به شیوه‌ای معتبر و منطقی بستگی دارد. در مورد سنخهای آرمانی مسئلهٔ درست یا نادرست بودن مطرح نبود، بلکه مسئلهٔ سودمندی یا عدم سودمندی آنها به هنگام کاربردشان در مورد پدیده‌های اجتماعی خاص مورد نظر بود. سنخهای آرمانی وقتی همراه با مقولهٔ امکان عینی به کار می‌رفتند به عنوان:

یک مفهوم محدودکنندهٔ ناب آرمانی عمل می‌کردند که وضعیت واقعی یا کنش، به منظور تبیین برخی از عناصر متشکلهٔ مهمش، با آن مقایسه می‌شد. این مفهومها ساختارهایی هستند که در پرتو آنها و با کاربرد مقولهٔ امکان عینی به صورت‌بندی روابط می‌پردازیم. به یاری این مقوله، بسندگی تصور (imagination) ما که توسط واقعیت جهت و نظم یافته است مورد داوری قرار می‌گیرد [۶۳].

سنخهای آرمانی، ابزارهای مفهومی وقوع تجارب ذهنی‌ای هستند که هدف آنها مقایسهٔ واقعیت تجربی با آن چیزی است که «منطقاً» باید اتفاق بیفتد. با فرض یک سنخ آرمانی خاص: «ساختار آن عبارت است از مقایسه با واقعیت تجربی و یافتن

تفاوتها و همانندیها، توصیف آنها به یاری غیر مبهم‌ترین و معقول‌ترین مفهوما و درک و توضیح علی آنها» [۶۴].

جمع‌بندی

در مجموع، معرفت‌شناسی ویر در زمینه علوم فرهنگی و برداشتش از «جامعه‌شناسی ادراکی»، جامعه‌شناسی را در جایگاهی نزدیکتر به اردوگاه تاریخ‌گراها قرار می‌داد تا اردوگاه اثبات‌گراها. ویر، دست‌کم، سه عنصر مهم را از هواداران اثبات‌گرایی وام گرفت: مسئله واقعیت-ارزش؛ اندیشه علیت، و تأکید بر درک تحلیلی. علاوه بر این، ویر واژه «علم» را برای توصیف دانش در رشته‌های فرهنگی به کار برد. آن‌گونه که از بحث وی درباره علیت برمی‌آید، برداشت او از علیت، به سختی با درک از این واژه در علوم طبیعی همانند است. در واقع هدف ویر، دگرگون ساختن معنای این مقوله تفکر انسانی به گونه‌ای بود که علوم فرهنگی نیز علوم علی تلقی شوند. عناصری که ویر از تاریخ‌گرایی وام گرفت (طرفداری بی‌قید و شرط از دیدگاهی تاریخی، حفظ [مفاهیم] شهود و همدلی در فرآیند دانش، تأکید بر درک معنی رفتار آدمی، شناخت اهمیت تعیین‌کننده ارزشهای انسانی در دانش فرهنگی، غیرممکن بودن رویکرد «بدون پیش‌فرض» به پدیده‌ها، نقش نظریه در تعریف چیزی به سادگی «واقعیت») منجر به این نتیجه شد که در جستجوی وحدت علوم برآید، درست همان‌طور که اثبات‌گرایان در آرزوی آن بودند؛ اما وحدتی که دست‌کم تا آنجا که به دانش فرهنگی مربوط بود، متناسب با انسانهای خواهان فهم جهان باشد. سهم ویر در عرصه دانش فراهم آوردن وسیله رسیدن به هدفی بود که در آغاز مطالعات فلسفی خود بدان رسیده بود. ویر می‌گفت که علوم اجتماعی باید تلاش کند تا «واقعیت را بفهمد نه اینکه آن را به حد فرمول تنزل دهد» [۶۵].

یادداشتها

مایلم از جیل اس. کادانیو (Jill S. Quadagno)، دانیل آر. وایلدکت (Daniel R. Wildcat)، رابرت جی. آنتونیو (Robert J. Antonio)، آلن سیکا (Alan Sica)، و دیوید ویلر (David Willer) به دلیل نظرات سودمندشان در مورد پیش‌نویس این مقاله سپاسگزاری کنم.

[۱] تحقیقات ثانویه در مورد نظرات وبر بسیار زیاد است اما در زبان انگلیسی در این تحقیقات التفات چندانی به تحلیل فلسفه علوم فرهنگی وبر نشده است. همه منابع ثانویه در مورد نظرات وبر ارزیابی شتابزده‌ای از «روش‌شناسی» او به دست می‌دهند و تنوع آرا در این مورد موجب سردرگمی زیاد شده است. من خود تنها سه اثر به زبان انگلیسی را می‌شناسم که هدفشان بررسی کاملتر موضع فلسفی وبر بوده است: یکی نقد فلسفه علوم اجتماعی وبر، به قلم رانسیمن:

W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972);

علم، ارزش و سیاست در روش‌شناسی ماکس وبر، به قلم اچ. اچ. بران:
H. H. Brunn, *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology* (Copenhagen; Munksgaard, 1972);

و نظریه مفهوم‌سازی وبر، تاریخ، حقوق و سنخهای آلمانی، از تامس برگر:
Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types* (Durham, NC: Duke University Press, 1976).

این مقاله هدفی متفاوت از هدفهای عمده سه اثر بالا را دنبال می‌کند. هدف تک‌نگاری رانسیمن شناسایی «خطاهای» وبر و تصحیح آنها بوده است. مسئله محوری در مطالعه «بران» رابطه ارزشها با تحقیق علمی ضمن تأکید خاص بر نحوه ارتباط این موضوع با سیاست در آثار وبر است. به علاوه، هرچند «بران»، به کرات، از وبر نقل قول می‌کند، بسیاری از این نقل‌قولها به زبان آلمانی است. یک

هدف عمده تامس برگر، نشان دادن دین فکری ویر به هاینریش ریکرت (Heinrich Rickert) بوده است. هدف این مقاله تلاش در جهت ارائه کامل و نظام مند معرفت شناسی علوم فرهنگی ویر است، تا آنجا که شواهد موجود در آثار او امکان آن را فراهم نماید. به این دلیل، تنها از آثار ویر در متن نقل قول کرده و در یادداشتها بدانها ارجاع داده ام.

[۲] ترجمه آثار ویر در زمینه مسائل فلسفی به زبان انگلیسی از اواخر دهه ۱۹۴۰ آغاز گردید. جدیدترین ترجمه هایی که به آنها اشاره می کنم عبارت اند از:

Max Weber, *Roscher and Knies, The Logical Problems of Historical Economics*, trans. and intro. by Guy Oakes (New York: Free Press, 1975);

و:

Max Weber, *Critique of Stammer*, trans. and intro. by Guy Oakes (New York: Free Press, 1977).

این مقاله ها بخش بزرگی از اثر زیر [به زبان آلمانی] می باشند:

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4th ed., ed. Johannes Winckelmann (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1973).

آخرین مقاله اثر بالا به ترجمه جان مارک میکلسن در منبع زیر انتشار خواهد یافت:

Max Weber, "'Energetic' Theories of Culture", trans. Jon Mark Mikkelsen, *Mid-American Review of Sociology*.

فهرست کامل آثار یاد شده بر اساس تاریخ چاپ اولیه آنها در زیر آمده است. عناوین کوتاه در یادداشتها از عناوین مقاله های اصلی گرفته شده است.

[۳] احتمالاً اغلب جامعه شناسان از جریان بحث در چارچوب جامعه شناسی امریکایی درباره مفهوم «*verstehen*» [فهم] در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ آگاه اند. شرح کامل این بحث با وجود ارزشی که از نظر پژوهشی دارد، در محدوده مقاله حاضر نمی گنجد. تنها می خواهم یادآور شوم که تا زمان نشر ترجمه نقد اشتاملر، در سال ۱۹۷۷، بسیاری از هواداران این بحث با آثار پراکنده ویر، در مورد معرفت شناسی علوم فرهنگی کار می کردند. فقدان شرح کاملی از این مبحث در هر یک از آثار ویر به تنهایی، موجب تمرکز بر «*verstehen*» [از نظر ویر] بدون شناخت یا شرح شماری از پیش فرضهای اساسی و ارتباط با سایر مفهومی ها شد که ویر در سایر آثارش به بسط آنها پرداخته بود - آثاری که هنوز ترجمه انگلیسی آنها موجود نبود. حتی دانشورانی آشنا به زبان آلمانی، تا دهه ۱۹۷۰، به ویراسته های یوهانس وینکلمان (Johannes Winckelmann) از آثار ویر دسترسی نداشتند. مقاله حاضر،

نقدی است ضمنی از کانون توجه در این بحث طولانی. زمینه جامعه‌شناسی تفسیری، موضع معرفت‌شناختی وبر است نه یک مفهوم کلی و نامشخص موسوم به «*verstehen*»، که مهم نیست یک عملکرد ذهنی (*operation*)، یک استعداد منحصر به فرد انسانی یا چیزی دیگر به شمار آید. بنابراین، تأکید من به جای «درک» بر «تفسیر» است. از دید وبر، این معرفت‌شناسی است، نه «*verstehen*» که زمینه دعوی دستیابی به دانش اجتماعی-فرهنگی را فراهم می‌آورد. برای خواننده ناآشنا با طرح کلی بحث مربوط به [مفهوم] «*verstehen*» اثر زیر امکان آشنایی مناسبی را با برخی از اظهارنظرهای مؤثرتر در این بحث به همراه یک کتاب‌شناسی مفید فراهم می‌آورد:

Marcello Truzzi ed. *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences* (Reading, MA: Addison - Wesley, 1974).

[۴] با این وظیفه دشوار، شاید بهترین راه ادامه کار آن است که یکی دو اثر را به عنوان معتبرترین آثار مشخص نماییم. متأسفانه هیچ اثری به تنهایی نمی‌تواند حکم راهنما داشته باشد، چون وبر موضوعهای مربوط به برداشتش از فلسفه علوم فرهنگی را در تمام دوران زندگی کاری‌اش مورد توجه قرار می‌داد، از نخستین مقاله مربوط به این مطالب در ۱۹۰۳ گرفته، تا اثر زیر که ابتدا در ۱۹۲۲ پس از مرگ ناپهنگام او در ۱۹۲۰ به علت ذات‌الریه، به چاپ رسید:

"Basic Sociological Terms", in *Economy and Society: An outline of Interpretive Sociology*, 2 vols., ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), pp. 3-62.

در بهترین حالت، می‌توان دو اثر را مشخص کرد که به نظر من از اهمیت ثانویه برخوردارند:

"Stammler's 'Refutation' of the Materialist Conception of History", in *Critique of Stammler*, trans. and intro. Guy Oakes (New York: Free Press, 1977);

و نیز مقاله «لوگوس» ("Logos") در ۱۹۱۳ که با مشخصات زیر ترجمه شده است: "Some Categories of Interpretive Sociology", trans. Edith E. Graber, *The Sociological Quarterly*, vol. 22, (Spring 1981), pp. 151-180.

این هر دو، به دلیل فقدان شفافیت، مورد انتقاد هاینریش رایکرت، همکار وبر، قرار گرفتند. وبر به این دلیل از به اصطلاح مقاله "Logos" برانگیخته شد که شکل اصلاح‌شده آن در مقدمه *Economy and Society* (اقتصاد و جامعه، ص ۲۲-۳) حالت یک بیان موجز روش‌شناختی را دارد. با همه اینها، نظرات ابراز شده در دو اثر یاد شده باید مورد عنایت قرار گیرند.

[۵] بدین سبب هر جا که این سوء ظن در من پیدا شده که معنای مورد نظر وبر نادرست تعبیر شده است، خاصه هر جا که با تناقض یا ناهماهنگی در آثار او روبه رو بوده‌ام، ترجمه را با متن اصلی مقایسه کرده یا خود آن را ترجمه کرده‌ام. البته گستردگی آثار وبر، مانع از ارائه راه حل مبسوطتری می‌شود، اما تلاشهای من مشعر بدین امر است که ترجمه جدیدی از *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* توسط مترجمی حساس نسبت به مسائلی که وبر سعی داشت حل و فصل نماید، امکان کنار گذاشتن تفسیرهای مشکوک فراوانی را که نتیجه مستقیم ترجمه‌های تردیدبرانگیز از متن اصلی است، فراهم می‌کند. هر کجا که به مقابله یا ترجمه قطعه‌ای [از آثار وبر] پرداخته‌ام، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی را، که از کاربرد رایج در زمان تألیفات وبر پیروی می‌کند، به کار برده‌ام.

[۶] وبر به روان‌شناسی‌گرایی (psychologism)، یعنی سومین جنبش روشنفکری رقیب، توجه کمی داشت. یکی از هدفهای «بعضی مقوله‌ها» "Some Categories" متمایز کردن «جامعه‌شناسی تفهیمی» (verstehenden Soziologie) از روان‌شناسی بود. از دید وبر رابطه روان فرد با رفتار، رابطه‌ای مبهم بود. بنابراین، «جامعه‌شناسی تفسیری ... نه با پدیده‌های روان‌شناختی، که «روان-تنی» (psychophysical) نامیده می‌شدند ... و نه با شرایط مشخصاً روانی (psychic conditions) ... هیچ کدام، سروکار ندارد ... گوناگونیه‌ها در اوصاف روان‌شناختی رفتار ... بدین مفهوم، از نظر ما مستقیماً ذی‌ربط نیستند ... روابط همانند معنایی با مجموعه‌های همانند «روانی» عملیاتی (operative psychic constellation) ارتباط ندارند ... چون تلاشی «واحد» «ممکن است ... با خصیصه‌های شخصیتی (character traits) متفاوتی همراه باشد» («بعضی مقوله‌ها»، ص ۱۵۳-۱۵۲). وبر در آغاز بخش دوم، درباره رابطه جامعه‌شناسی تفسیری با روان‌شناسی می‌نویسد: «جامعه‌شناسی تفسیری ... بخشی از "روان‌شناسی" نیست» (همان، ص ۱۵۴). وبر در مقاله قبلی ارتباط روان‌شناسی را به عنوان عاملی بنیادین در فهم سلوک اقتصادی، بدان گونه که در نظریه‌های اساسی همه علوم طبیعی وجود داشت، رد کرد. به زعم وبر، مفهومی نظریه اقتصادی، مبنای «روان‌شناختی» ندارند بلکه مبنای «عمل‌گرایانه» دارند. به منبع زیر مراجعه شود:

"Marginal Utility Theory and 'The Fundamental Law of Psychophysics'"
trans. Louis Schneider, *Social Science Quarterly*, vol. 56, (June 1975),
pp. 20-36.

برای منابع بیشتر در مورد ارزیابی وبر از ارتباط محدود روان‌شناسی با سایر علوم فرهنگی به یادداشت [۴۲] مراجعه نمایید.

[۷] اولین توصیفهای وبر [در این زمینه] در اثر زیر آمده است:

"Roscher's 'Historical Method'", in *Roscher and Knies: The Logical Problem of Historical Economics*, trans. and intro. Guy Oakes (New York: Free Press, 1975), p. 62.

هر دو نقل قول دیگر در منبع زیر آمده است:

"Knies and the Problem of Irrationality", in *Roscher and Knies*, pp. 118-251.

اما برای تأیید بیشتر به صفحه ۲۵۶ مراجعه کنید.

[8] Max Weber, "'Objectivity' in Social Science and Social Policy", in *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: Free Press, 1949), p. 72.

[۹] همانجا.

[۱۰] وبر در مقاله زیر در سال ۱۹۰۶ می نویسد: «به گفته گوته، "واقعیت" در برگیرنده "نظریه" است.»

"Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences", in Weber, *Methodology of the Social Sciences*, p. 173.

دید کانت گرایانه وبر نیز بخوبی هویدا است. دیوید فریزی در پیشگفتاری بر اثر زیر به ردیابی این اندیشه‌ها از کانت تا رایکرت، که وبر اعتراف داشت در مورد شکل‌گیری مفاهیم از او پیروی کرده است، می‌پردازد (Roscher's 'Historical Method"', p. 213).

Theodor Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. Glyn Adey and David Frisby, intro. and David Frisby (New York: Harper and Row, 1976), p. XXI.

نقل قول زیر از اشندلباخ (Schnädelbach) بیانگر موضعی است که وبر همراه با کانت اتخاذ می‌کرد: «اگر انسان همانند کانت نه از حقایق به مثابه اعیان تام و تمام (finished)، بلکه از حقایق وجدان و ضمیر به مفهوم تنوعی از ادراکات حسی شروع کند، آن‌گاه، پیش از داوری در مورد حقایق، به ترکیبی از حقایق به مثابه اعیان علمی نیاز خواهد داشت» (نقل قول شده توسط فریزی در *Positivist Dispute*, p. XXI). فریزی تا آنجا پیش می‌رود که مدعی می‌شود این امر، نشانه «اولویت معرفت‌شناختی شکل‌گیری مفاهیم، بر عمل داوری است» (همانجا).

[11] Max Weber, "Science as a Vocation", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans., ed. and intro. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946).

- [۱۲] مبادا نکته مورد نظر وبر بد فهمیده شود؛ وبر از پیش فرضهای علمی تأیید همه‌جانبه نمی‌کند که پس از آن تنها بگوید که تمامی طرح علم به لحاظ ارزشی سؤال برانگیز است. او صرفاً چیزی را می‌گوید که برای او حقیقتی بندهی است، یعنی، علم نمی‌تواند بدون بعضی پیش‌فرضها وجود داشته باشد. از این رو، وبر نمی‌تواند این پیش‌انگاره‌ها را زیر سؤال ببرد بی‌آنکه نوع دانشی را که این پیش‌فرضها تسهیل کرده‌اند، کنار بگذارد.
- [13] "Science as a Vocation", p. 143.
- [۱۴] همانجا.
- [۱۵] وبر قبول نداشت که دانش از هر نوعش بدون پیش‌فرضها امکان‌پذیر باشد. در این باره بخصوص به "Knies", p. 116 و "Science as a Vocation", p. 153 نگاه کنید. علاوه بر این، تمامی شکل‌های دانش مبتنی بر ذهنیه بوده‌اند. این امر در هر حال دانش را به امری ذهنی تبدیل نکرده است.
- [۱۶] وبر می‌گوید «مشاهده» برای علوم طبیعی و فرهنگی، لازم است ("Knies", p. 148). اما مشاهده، زمینه کافی برای دلیل وجود رابطه علیت فراهم نمی‌سازد ("Critical Studies", p. 171)، علاوه بر این هر دو علوم طبیعی و علوم فرهنگی از شهود و همدلی بهره می‌گیرند (به مفهوم تجربه بی‌واسطه [اشیاء] و اعیان) ("Knies", p. 170).
- [۱۷] در واقع، از دیدگاه وبر، میزان دقت اغلب مویدها در علوم فرهنگی است. وبر موضوع را به نحو موجزی مطرح می‌سازد: «محاسبه‌پذیری» فرآیندهای طبیعی در قلمرو «پیش‌بینی هوا» به مراتب از یقین دورتر است تا «محاسبه» رفتار شخصی که با او آشناییم» ("Knies", p. 121). اثبات بیشتر این اعتقاد وبر که «قوانین» علوم طبیعی آن دقت و صلابت ادعاشده را ندارند، در جمله زیر آمده است: «اگر جای پل‌ساز را با یک بیلبارد باز عوض کنیم، نابسندگی دانش قوانین انتزاعی در «عمل» (praxis)، بوضوح در قلمرو فیزیکی نیز پدیدار می‌گردد» ("Knies", pp. 247-48).
- [۱۸] هدف وبر از بحث طولانی در مورد نظرات مونستربرگه‌جا انداختن کاربرد علیت در علوم فرهنگی بود ("Knies", pp. 129 ff). جمله زیر، ارزیابی وبر از موقتی بودن اعتبار قضایای فیزیک را نشان می‌دهد: «سرنوشت در حال تغییر این به اصطلاح «اصول بدیهی فیزیک» به تکرار فرآیندی را روشن می‌سازد که بر اساس آن قضایای مبتنی بر مشاهده مدعی شأن حقایق منطقاً ضروری می‌شوند» ("Knies", p. 176).
- [۱۹] وبر در عبارتی قاطع و نهایی می‌نویسد: «صرف نظر از اینکه روند «کنش» انسانی

چقدر پیچیده باشد، "از نظر عینی" اصولاً امکان ندارد که تعداد "عناصر" موجود در آن بیشتر از تعدادی باشد که می‌توان در یک رویداد ساده در جهان فیزیکی یافت» ("Knies", p. 124). بویژه در زمینه ردّ این نظر به "Knies", pp. 122, 193 مراجعه کنید. وبر در جای دیگر منکر می‌شود که «غیر عقلانی بودن» کنش آدمی تلویحاً متضمن مقایسه‌ای با «عقلانیت» جهان طبیعت است ("Critical Studies", p. 125). در مورد تفسیر وبر از «اراده آزاد» به "Critical Studies", pp. 118-119 و "Knies", p. 120 مراجعه کنید. وبر در عبارت اخیر انکار می‌کند که آزادی اراده یعنی اینکه در مورد دانش اجتماعی-فرهنگی یقین کمتری وجود دارد.

[۲۰] وبر اظهار می‌کند: «ابدأ صحت ندارد که "معنی دار بودن" ویژگی خاص ... "زندگی اجتماعی"، و خاصیت قطعی و تعیین‌کننده آن است» ("Stammler's 'Refutation'", p. 111).

[21] "Knies", p. 145.

[22] "Stammler's 'Refutation'", p. 150.

[23] "Objectivity", p. 85.

[۲۴] همان، ص ۸۴.

[25] "Knies", pp. 168-169.

[۲۶] هر دو نقل قول از "Objectivity" صفحه ۱۰۶ است.

[۲۷] این بحث در "Roscher's Historical Method", pp. 55-63 و نقل قول در صفحه ۶۲ آمده است.

[۲۸] به "Knies", p. 259 مراجعه کنید که وبر در آن هدف یاد شده را با مفهوم ارتباط ارزشی پیوند می‌دهد.

[29] "Roscher's Historical Method", p. 58.

[۳۰] منظور این نیست که به اعتقاد وبر، جامعه‌شناسی به مثابه علم طبیعی جهان اجتماعی است، یا می‌تواند، یا باید چنین باشد. باید به خاطر داشت که هدفهای دانش در علوم فرهنگی - که جامعه‌شناسی بوضوح بخشی از آن است - با هدف واحد علوم طبیعی همخوانی ندارد و از آن گذشته، «نامتناهی بودن» مواضع مبتنی بر ارتباط ارزشی که از آن به جهلن اجتماعی نگریسته می‌شود هرگز نمی‌تواند به پیکره جامع و فراگیری از دانش در مورد جامعه منتهی گردد. وبر تفاوت تاریخ و جامعه‌شناسی را این‌گونه بیان می‌کند: «ما مسلّم فرض کرده‌ایم که جامعه‌شناسی درصدد صورت‌بندی مفاهیم نوعی (type concepts) و هم‌شکلیهای (uniformities) تعمیم‌یافته فرآیند تجربی است. این امر، آن را از تاریخ، که هدفش تحلیل علی و تبیین کنشها، ساختارها و شخصیت‌های فردی برخوردار از اهمیت فرهنگی است،

متمايز می‌کند. همان‌طور که در مورد هر نوع علم تعمیم‌دهنده صادق است، خصلت انتزاعی مفهومهای جامعه‌شناختی ... در مقایسه با واقعیت تاریخی عملی ... به نسبت از غنای محتوای مشخص و ملموس عاری است. به جبران این زیان، تحلیل جامعه‌شناسی می‌تواند مفهومهایی با دقت بیشتر ارائه کند. این دقت بر اثر تلاش برای دستیابی به بالاترین درجهٔ بسندگی در سطح معنی حاصل می‌شود.» (Basic Sociological Terms", pp. 19-20). این امر باید روشن باشد که به اعتقاد وبر، جامعه‌شناسی در تلاش برای تبیین معنی جهان اجتماعی، باید از [قرار گرفتن در] وضعیت نامساعد [ناشی از] انتزاعی مفرط از «غنای واقعیت مشخص و ملموس» پرهیزد. بنابراین جامعه‌شناسی باید پرهیزد از اینکه از تاریخ، بیگانه شود، یعنی جامعه‌شناسی نباید به تقلید از علوم طبیعی بپردازد.

وبر هرگز در داوری خشن خود دربارهٔ کسانی که می‌خواستند دانش جهان اجتماعی را در کالبد بُت علوم طبیعی ارائه دهند، تردید نکرد. در "Energetic Theories of Culture" با تندترین اظهارنظرهای او در این مورد روبه‌رو می‌شویم. وبر این مفهوم را که همبستگیهای (correlations) حاصل از «تکمیل مرحله به مرحله مشاهده» زمانی بتوانند به قوانینی در مورد جامعه منتهی گردند، شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد ("Roscher's Historical Method", pp. 63 ff). او تأکید می‌کند که همبستگی «تنها یکی از شیوه‌های متعدد و ممکن برای ایجاد مفهومهای ملموس و مشخص است. [اما] اینکه آیا شیوه‌ای مناسب برای این منظور هست یا نه و اینکه شرایط آن چیست، سؤالی است که جای بحث دارد ... بدیهی است به نحو پیشینی کمترین دلیلی وجود ندارد که بپذیریم جنبه‌های معنی‌دار و ضروری الگوهای مشخص به یاری مفهومهای انتزاعی همبستگی قابل شناسایی است ("Roscher's Historical Method", p. 65). در اینجا تأکید وبر، تصریح هشدار قبلی اوست مبنی بر اینکه «استفاده از همبستگی، می‌تواند پژوهش تاریخی را به پردردسرتین خطاها دچار سازد» (همانجا). وبر در جای دیگر به نقد آن «دیدگاه نادرست» می‌پردازد ... که دانش علمی را با «کشف قوانین» یکی می‌داند ("Critical Studies", p. 163). یا همچنین می‌گوید: «وظیفهٔ تاریخی خاص علوم فرهنگی عمیقاً مغایر با هدفهای همهٔ رشته‌هایی است که می‌خواهند پدیده‌ها را به معادلهای علی کاهش دهند» ("Knies", p. 104) همچنین مراجعه کنید به "Knies", pp. 142, 150, 173). موارد بیشتری مؤید این امر که وبر مفهومهای دیگر درست برگرفته شده از علوم طبیعی را رد می‌کند، در سرتاسر آثار او به چشم می‌خورد. مقالهٔ انتقادی "Energetic Theories of Culture"، در قبال تلاش برای به کار بردن نظریه‌ها و مفهومهای علوم طبیعی در جهان اجتماعی، لحنی گزنده و

محکوم‌کننده دارد. وبر تلاش پاره‌ای از افراد (وبر از ماخ، سولوی، و متفکران نمونه اولیه، کتله و اگوست کنت نام می‌برد) را در «مطلق کردن برخی شکلهای انتزاع مأخوذ از علوم طبیعی به مثابه معیار تفکر علمی به طور کلی» به عنوان یک «خطا» توصیف می‌کند ("Energetic' Theories of Culture")، وبر بدون اینکه دندان روی جگر بگذارد اظهار می‌کند که پیامد این امر «تجاوز به ناموس» (یا به لسان ملایمر اما به همان روشنی «هتک») جامعه‌شناسی است. به علاوه او می‌گوید که اکثر تعمیمهای تجربی پیش پا افتاده‌اند و دقت محدودی دارند ("Knies", p. 171). دیدگاه وبر در مورد «قوانین» جامعه به همین اندازه منفی بود، اما عدم توجه تالکوت پارسونز به کاربرد گیومه توسط وبر در مورد واژه «قوانین» (و بسیاری از مفهومیهای حساس دیگر)، هر جا در "Basic Sociological Terms" به بحث در مورد آن پرداخته است، تا حدی این امر را دچار ابهام کرده است. گونتر راث و کلاوس ویتسیج باید تا حدی مسئولیت این امر را، که به دلیل سبک نگارش نتوانستند رفع کنند، بر عهده بگیرند. این مسئله دیدگاه غلطی را مبنی بر اینکه وبر بیشتر به مثابه اثبات‌گرایی معاصر به بحث در مورد این مفاهیم پرداخته است، تداوم می‌بخشد. متأسفانه تا هنگام تصحیح ترجمه و انعکاس معنای اصلی مورد نظر وبر، پژوهشگران علاقه‌مند به این مسئله باید به *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* رجوع کنند. برای اظهارنظرهای مربوط به «فراوانیهای آماری» به "Knies" (ص ۱۴۲) و در مورد اظهارنظرهای بیشتر در مورد «قوانین» به "Roscher's Historical Method" (ص ۲۱۸) مراجعه کنید.

[۳۱] تمام نقل قول از "Knies" صفحه ۱۴۲ است. اما به صفحات ۱۶۹ و ۲۵۱ نیز مراجعه کنید.

[۳۲] این بحث در "Knies" صفحه‌های ۱۶۰، ۱۶۳-۱۶۲، ۲۶۲-۲۶۱ آمده است.

[۳۳] به نقل از "Critical Studies" ص ۱۷۸. مطالب بیشتر در این زمینه را در ص ۱۷۱ می‌توانید بیابید.

[34] "Knies", p. 166.

[۳۵] مورخان اغلب گفته‌اند که «احساس» (Feeling) دوره یا زمانه دیگر از طریق همدلی حاصل می‌شود. وبر صریحاً به ردّ این باور می‌پردازد و اذعان می‌کند که «احساس» دوران گذشته برای تاریخ‌دان تنها با استفاده از [قدرت] تعقل (intellect) حاصل می‌شود. به عقیده وبر، چنان «احساسی» از راه مشغله عقلی دائم با «محتوای مادی» (material) یعنی از راه عمل و در نتیجه از راه «تجربه مشاهده‌ای» کسب می‌شود ("Knies", p. 177). درباره این دیدگاه وبر که تجربه همدلانه کار تاریخی نیست به "Critical Studies" صفحه ۱۶۰ مراجعه کنید.

[۳۶] مراجعه کنید به:

Max Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics", in *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: Free Press, 1949), p. 4.

[37] "Knies", p. 170.

[۳۸] وبر پیش از این در مقاله‌ای میان سه نوع استدلال فرق می‌گذارد: استدلال عاطفی (affectual)، جزمی و معتبر تجربی. از این سه، تنها سنخ اخیر، هدف و منظور علم بوده است. در استدلال عاطفی به عواطف و احساسات توسل جسته می‌شود و در استدلال جزمی، به وجدان مبتنی بر اعتبار مفروض یک هنجار اخلاقی ("Objectivity", p. 58). نقطه مقابل این موضع ارزشی، یعنی بی‌تفاوتی اخلاقی نیز «عینیت» علمی به شمار نمی‌رود (همان، ص ۶۰). در استدلال معتبر تجربی «به قابلیت‌مان برای نیازمان به آرایش تحلیلی واقعیت تجربی به شیوه‌ای که بتوان به عنوان حقیقت تجربی، مدعی اعتبار شد، توسل می‌شود» (همان، ص ۵۸).

[39] "Critical Studies", p. 176.

[۴۰] "Knies", p. 125، همچنین به صفحه ۱۲۳ نیز مراجعه کنید.

[۴۱] تمام نقل قول از "Knies" صفحه ۲۴۸ است. اما سایر عبارات مربوطه شامل صفحه‌های ۱۴۰ و ۱۹۸ همان منبع و صفحه‌های ۱۴۶ و ۱۵۱ از "Stammler's Refutation" می‌شود.

[۴۲] وبر به صراحت منکر آن می‌شود که این امر روان‌شناسی را به یک موقعیت برتر در علوم اجتماعی، به عنوان «علم بنیادین» ارتقا دهد ("Knies", p. 140). نه به این معنی که پژوهشگران می‌توانند مفاهیمی از روان‌شناسی را نادیده بگیرند، بلکه بدین معنی که دلیلی برای این باور وجود ندارد که یک چشم‌انداز «روان‌شناختی عامیانه» «کاملاً کافی» نخواهد بود (همان، ص ۱۷۲). وبر در مقاله‌ای دیگر در مورد رابطه اقتصاد با روان‌شناسی، از تجربه روزمره «به عنوان شالوده‌ای کافی برای یک نظریه علمی» دفاع کرد ("Marginal Utility"، صفحه ۲۹، اما به صفحه ۳۳ نیز مراجعه نمایید). وبر هرچند می‌پذیرفت که «شیوه مفهوم‌سازی»، که در علوم طبیعی «سودمندی‌اش به اثبات رسیده»، گهگاه می‌تواند به عنوان «الگوی برای برخی معضلات در تحلیل اقتصادی به کار رود» ("Marginal Utility", pp. 30-31)، اما ارزیابی کلی‌اش آن بود که «هر تلاشی برای تصمیم‌گیری پیشینی (a priori) در این مورد که کدام نظریه‌ها از سایر رشته‌ها باید در علم اقتصاد "بنیادین" تلقی شوند، بیهوده است — درست مانند همه تلاشها به منظور یافتن

«سلسله مراتبی» در علوم بر اساس الگوی اگوست کنتی» (همانجا). در مورد رد این مسئله توسط وبر که جامعه‌شناسی تفسیری بخشی از روان‌شناسی است، به یادداشت [۶] مراجعه نمایید.

[۴۳] "Basic Sociological Terms", p. 15، می‌توان نتیجه گرفت که خصلت فرضیه‌ای و پراکنده نتایج، چندان مورد توجه وبر نبوده، زیرا او می‌پذیرد که دگرگونی تاریخی، اگر بدان به مثابه دیدگاه‌های متغیر [و دارای بار] ارزشی نگریسته شود این امکان را از میان می‌برد که دانش در هر رشته علوم فرهنگی چیزی بیش از اطلاعاتی فرضیه‌ای و پراکنده باشد. وبر در "Objectivity" صفحه ۴۰ نقل می‌کند که «جوانی ابدی» همه رشته‌های تاریخی و از جمله جامعه‌شناسی، بدین معنی است که سنخهای آرمانی هرگز نمی‌توانند کامل شوند، بلکه همیشه در فرآیند صورت‌بندی دوباره‌اند. همچنین نگاه کنید به صفحه ۱۰۵ همان منبع و نیز اظهار نظر کلی‌تر وبر در "Science as a Vocation" صفحه ۱۳۸، در این مورد که سرنوشت دانش علمی در تمامی عرصه‌ها این است که عقب بماند و منسوخ شود.

[44] "Knies", p. 128.

[۴۵] وبر می‌پذیرد که «بازآفرینی» را در «مفهومی بسیار مجازی» به کار برده است ("Knies", p. 241). معنای دقیق اصطلاح، هنگام بحث از مفهوم همدلی مورد نظر وبر روشن می‌شود.

[46] "Knies", p. 129.

[۴۷] همان، ص ۱۷۳.

[48] "Objectivity", p. 80.

[۴۹] دیوید ویلر اشاره کرده است که من نقش تجربه‌های ذهنی در برداشت وبر از جامعه‌شناسی تفسیری را به جا نیاورده‌ام. به هر حال، وبر در آثارش به توضیح این فرآیند نمی‌پردازد، هرچند این اندازه روشن است که محقق نمی‌تواند از مفهوم «امکان عینی» استفاده کند یا از «علت بسنده» ارزیابی‌ای داشته باشد بی‌آنکه به تجربه‌ای ذهنی دست زده باشد. تجربه‌های ذهنی از این حیث جزء لازم جامعه‌شناسی تفسیری‌اند.

[۵۰] برای بحث در مورد بسندگی علی مراجعه کنید به "Knies" صفحه ۱۹۴. وبر می‌گفت: «نقطه مخالف تصادف»، «ضرورت» نیست ... بلکه «علت بسنده» است» ("Critical Studies", p. 185). وبر یادآوری می‌کرد که «تبیین علی، اغلب به صورت قهقرایی، از معلول به علت می‌رسد» ("Knies", p. 266). این رابطه، یعنی درک «معلول» و بعد به دنبال «علت» گشتن، با دیدگاه علی وبر همخوانی دارد.

[۵۱] وبر مدام به خواننده آثارش یادآوری می‌کند که علیت چیزی بیش از یک مقوله

تفکر آدمی نیست و به انسان در نظم بخشیدن تحلیلی به واقعیت یاری می‌رساند. او بخصوص به ردّ این باور می‌پردازد که «قانون علیّت»، «قانون بنیادین کائنات» است آنچنان که گویی این قانون، راز طبیعت بوده، رازی که ارتباطهای ضرورتاً ذاتی را برملا کرده است. برای اثبات این تفسیر نگاه کنید به "Stammler's Refutation" صفحه‌های ۹۰-۹۱ و به کارگیری واژگان خود اشتاملر به عنوان یک منقد برجسته توسط وبر: «علیّت رابطه‌ای ضرورتاً ذاتی» نیست. برعکس، تنها عنصری مفهومی و مفهومی اساسی و وحدت‌بخش در قلمرو «دانش ماست» (Stammler's "Refutation", p. 150).

[۵۲] فکر قهقرای علی و نفوذ علی «دوجانبه» و «چندجانبه» (multiple) از ویژگیهای تفکر وبری است. بحث بیشتر درباره‌ی علیّت دوجانبه و چندجانبه را در دو منبع زیر پیدا می‌کنیم:

"Roscher's Historical Method" صفحه‌های ۸۰ و ۲۳۰؛ و "Stammler's Refutation" صفحه‌های ۶۴ و ۸۸

[53] "Stammler's Refutation", p. 159.

[54] "Critical Studies", pp. 167-168.

[۵۵] همان، ص ۱۷۴.

[۵۶] همان، ص ۱۸۰.

[۵۷] همان، ص ۱۷۵.

[58] "Stammler's Refutation", p. 179.

[۵۹] "Objectivity"، صفحه ۹۰. اما برای اظهارنظری دیگر در مورد سنخهای آرمانی مراجعه کنید به صفحه ۳۴ از "Marginal Utility".

[۶۰] این نکته‌ها در منبع پیشین، صفحه‌های ۹۳ و ۱۰۱ آمده است.

[۶۱] همان، ص ۱۰۴.

[62] "Knies", p. 190.

[63] "Objectivity", p. 93.

[64] "Ethical Neutrality", p. 43.

[65] "Roscher's Historical Method", p. 233.

سرمایه‌داری و فردیت در جامعه‌شناسی ماکس وبر*

استیون سیدمن و مایکل گرابر

«با در نظر گرفتن گرایش شدید به دیوان‌سالاری شدن (bureaucratization)، اصولاً چگونه می‌توان مفهوم آزادی عمل فردگرایانه را حفظ کرد» [۱]؟

مشکل عمده در تحلیل کار ماکس وبر، همانا نیاز به کشف و در نظر داشتن پیوند میان جنبه‌های جدلی (problematic) و برنامه‌ای (programatic) تفکر اجتماعی اوست. ما با توجه به نوشته‌های آبراموسکی، لوویث، و مامسن [۲] درمی‌یابیم که وبر در سرآغاز [همه] پژوهشهای خویش در ساختار منحصر به فرد سرمایه‌داری مدرن، به نحوی بنیادی به «فرد» متعهد بوده است. وبر در حالی که بر آن بود که جهان مدرن موجب پیدایش محیطی آرمانی شده است که در درون آن، استقلال فرد می‌تواند نشو و نما کند و می‌کند، اذعان داشت که آمیزه ویژه ساختارهای جهانشمول (اقتصاد، واحد سیاسی، حقوق، علم و دیوان‌سالاری) در قالب دنیایی تبلور می‌یابند که در آن تسلیم و تطبیق به عنوان شکل الگویی سلوک با آهنگی تصاعدی، جای استقلال را می‌گیرد [۳]. هدف وبر از پژوهشهای تاریخی مقایسه‌ای خود در تجربه سرمایه‌داری و فرهنگ مدرن، روشن کردن آن دسته از گرایشهای ساختاری مدرنیته بود که به حفظ یا نابودی استقلال فرد کمک می‌کرد. به این مفهوم است که استقلال فردی، انگیزه مطالعه‌های وبر درباره سرمایه‌داری و عقلانیت مدرن به شمار می‌رود. از اینها گذشته، مسئله فرد، نه تنها انگیزه اساسی پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناختی ماکس وبر بود، بلکه جامعه‌شناسی تاریخی

* Steven Seidman and Michael Gruber, "Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber", in *The British Journal of Sociology*, 1977, vol. 28, pp. 498-508.

او در زمینه سرمایه‌داری از فرآیندی موازی در زمینه فردی شدن پرده برمی‌دارد. جدل سرمایه‌داری و فردیت همراه با هم، سرآغاز بررسی‌های برنامه‌ای ویر در جامعه‌شناسی مقایسه‌ای تمدنها را تشکیل دادند [۴]. حاصل این دیدگاه تاریخی جهانشمول، تبلور نظر ویر بود مبنی بر اینکه چگونه نفوذ متقابل سرمایه‌داری و فردگرایی از اهمیتی جدلی (problematic importance) در جهان مدرن برخوردار می‌شود.

به اعتقاد ما هر نوع نگرش به آثار ویر که جنبه جدلی یا جنبه برنامه‌ای را نادیده بگیرد، یا یکی را بر دیگری ترجیح دهد، نمی‌تواند فهم منسجمی از دیدگاه جامعه‌شناختی ویر به دست دهد. فهم و پذیرش این دیدگاه به مثابه اتحادی از این بُعدهای متعامل، مستلزم توجه پیگیر به وقایع‌نگاری‌های تاریخی متنوع، و آن دسته از ساختارهای جهان مدرن است که در شکل‌گیری متمایز خود پیامدهای اجتماعی مهمی دارند.

تاریخهای تمدن، جهانشمولی‌ها در غرب و سرچشمه‌های سرمایه‌داری مدرن در تحول سرمایه‌داری مدرن در غرب، ویر به دو ویژگی اساسی توجه می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. پیدایش، گسترش و سیطره «ریاضت‌کشی این‌جهانی» که در اوج خود (آیین پروتستانی)، غلبه بر اخلاق اقتصادی سنت‌گرایانه، و مصالحه در [زمینه] دوگانگی دین و دنیا را تحقق بخشید [۵]. این خود در نهایت امر، بنیاد معنوی سرمایه‌داری و فرهنگ مدرن را فراهم آورد.

۲. وجود تکثر ساختارهای اقتدار مشروع در غرب که می‌توانست جلو کنترل فراگیر یک امپراتوری دیوان‌سالار یکپارچه را بگیرد [۶]. این متکثر شدن قدرت بر زمینه تاریخی فروپاشی، کاهش ارزش، و غیرشخصی شدن ساختارهای خویشاوندی-قبیله‌ای بنا شده بود. خود این امر، امکان شکوفایی فردی (individuation)، پیدایش همبستگی‌های برادرانه (fraternization) و نهادی شدن اجتماعات جهانشمول‌گرا (universalistic communities) را فراهم آورد. به گفته ویر، این برادری، به طور نمادین در «شام آخر» در انطاکیه تجلی یافت و به لحاظ

تاریخی در «سوگند انجمن اخوت» (oath bound confraternity) کمون قرون وسطایی تحقق پیدا کرد [۷]. نبود یک امپراتوری جهانی مداوم دیوان‌سالاری در غرب از این زاویه اهمیت قاطعی داشت، چون در چین و امپراتوری روم به علت کنترل متمرکزی که بر اقتصاد و جامعه اعمال می‌شد، ساختارهای مستقل اقتدار، فرصت پیدایش و شکوفایی پیدا نکردند تا بتوانند قدرتشان را منسجم سازند و در جهت ایجاد سازمانهای عقلانیت‌یافته‌تر و گسترده‌تر مبتنی بر اشتراک اجتماعی سهم داشته باشند [۸].



این دو تحول تعیین‌کننده (ریاضت‌کشی این جهانی و متکثر شدن قدرت) از نظر تاریخی به هم مربوط‌اند و تحولاتی محوری (که در هر حال تنها تحولات ذی‌ربط به حساب نمی‌آیند) را تشکیل می‌دهند که در پیدایش نظام سرمایه‌داری و فرهنگ مدرن سهم داشته‌اند. ما در این بخش، تنها به همین پیشرفتهای تاریخی‌ای می‌پردازیم که مبنای عقلانی و فکری جهان سرمایه‌داری مدرن و به لحاظ دیوان‌سالاری عقلانی شده را، فراهم آوردند.

مضمون محوری پیونددهنده عناصر تاریخ جهانشمولی که وبر مطرح می‌کند، اهمیتی است که وی برای جهش، از ساختارهای مبتنی بر دیدگاه ویژه‌گرایانه (particularistic-perspective structures) (قبیله-کاست) با اخلاقیات درون‌گروه-برون‌گروهشان، به ساختارهای مبتنی بر همبستگی و اشتراک اجتماعی (communal-associational structures) که مظهر و تجسم اخلاقی جهانشمول‌اند، قائل می‌شود. وبر می‌گوید هر جا که این همبستگی برادرانه حاصل نگردد، ساختارهای مرسوم آیینی (ritual praxis structures) با مشروعیت «قدسی-جادویی» شان جلو هر نوع حرکت به سوی عقلانی شدن فعالیت اقتصادی را می‌گیرند. تابوهای درون-کاستی و ممنوعیتهای قبیله‌ای در برابر همسفرگی و همزیستی (commensalism) و همسرگزینی (connubium) مانع از پیدایش سازمان عقلانی کار و یک نظام بازار رها از محدودیتهای غیرعقلانی، می‌گردند [۹]. وبر در مطالعه‌های مربوط به تمدنهای آسیایی که ساختارهای

مرسوم آیینی و قبیله‌ای-کاستی‌شان مانع همسفرگی و همزیستی و همسرگزینی می‌شود و عملاً جلو همبستگی برادرانه را سد می‌کند، شواهدی در تأیید سخن بالا پیدا می‌کند:

همبستگی برادرانه کامل در بین کاست‌ها غیرممکن بوده و هست، زیرا یکی از اصول سازنده کاست‌ها آن است که دست‌کم از نظر آیینی موانع تخطی‌ناپذیری در برابر همزیستی کامل میان کاست‌های مختلف وجود داشته باشد [۱۰].

وبر متوجه شد که در تمدن چینی «قدرت مطلق و نیروی مهار نشده، همخونی‌های پدرسالارانه» (patriarchal sibs)، که برای مناسبات همخونی، قدرتهای جادویی قائل می‌شد، مانع هر نوع جهش به سوی فردگرایی و همبستگی برادرانه شده است [۱۱].

به هر حال این نوع همبستگی برادرانه در غرب به وجود آمد. این نوع ساختارهای قبیله‌ای آیینی از همان نخستین روزهای تمدن غربی از میان رفت. به گفته وبر، «... دلایل این امر را تا آنجا که به طور اخص به حیطة مذهب مربوط نشود، تنها می‌توان به طور مبهم حدس زد». فرض وبر بر آن است که:

سربازي مزدوري و زندگي اوليه دزدان دریایی، ماجراجوییهای نظامی، ایجاد مستعمره‌های متعدد در داخل و در سرزمینهای دوردست، به‌ناگزیر منجر به همبستگیهای دائمی و صمیمی میان افراد بیگانه با هم، از قبیله‌ها یا حداقل طوایف [گوناگون] می‌شد و به همان نحو هم به نظر می‌رسد که به‌ناگزیر قدرت انحصاری طایفه و پیوندهای جادویی را در هم شکسته باشد [۱۲].

این پیوندهای طایفه‌ای جای خود را به پیوندهای نظامی، قلمروی، و قضایی داد. سرانجام، وبر به این جمع‌بندی می‌رسد که:

وقتی مسیحیت، دین مردمی شد که عمیقاً در تمامی سنت‌هایشان متزلزل شده بودند، سرانجام همه اهمیت و مفهوم دینی این پیوندهای طایفه‌ای را از بین

برد؛ شاید هم دقیقاً به دلیل ضعف یا نبود این موانع جادویی و تابوها، گرویدن به آیین جدید [مسیحیت] امکان‌پذیر شد [۱۳].

سنت پیامبرانه یهودی-مسیحی که سرانجام تخطی‌ناپذیری جادویی پیوندهای طایفه‌ای شخص‌گرایانه (personalistic) را در هم شکست، جامعه دینی جدیدی به وجود آورد که در آن پیوندهای خویشاوندی ارزش خود را از دست داده و غیرشخصی شده بود.

بدین ترتیب رابطه خویشاوندی و مبتنی بر ازدواج (relationship of matrimony)، دست‌کم به طور نسبی ارزش خود را از دست داده است. پیوندهای جادویی و انحصاری بودن هم‌خونی در هم شکسته است و در چارچوب اجتماع، آیین پیامبرانه موجب پیدایش اخلاقی دینی مبتنی بر برادری شده است [۱۴].

در برابر «جامعه مبتنی بر هم‌خونی»، «جامعه مبتنی بر ایمان» ایجاد گردید [۱۵]. شکوفایی فردی و حرکت به سوی اجتماعات گسترده‌تر و عقلانی‌تر شده در پی آن آمد. اخلاق مسیحیت مبتنی بر برادری جهانشمول آن، جای اخلاق دوگانه درون‌گروهی-برون‌گروهی را گرفت. دوگانگی میان اقتصاد داخلی و خارجی از میان رفت. این امکان فراهم آمد (اما تا دوره اصلاح دینی محقق نشد) که «اصل تجارت وارد اقتصاد داخلی گردد، و همراه آن سازمان نیروی کار بر این مبنا قرار گیرد» [۱۶].

با وجود این، اجتماع نو یهودی-مسیحی و مبتنی بر برادری مقید به ایمان، سرانجام به دو نوع دوگانگی منجر شد که از عقلانی شدن فعالیت‌های این جهانی مانع می‌شدند. وبر از دوگانگی دین و دنیا نام می‌برد که در آن، اخلاق مسیحی مبتنی بر برادری جهانشمول، با نظام‌های فردی دنیوی که تجسم‌بخش قوانین رفتاری هدفمند-عقلانی خاص خود بودند، برخورد پیدا کرد. این خود، هر نوع حرکت به سوی عقلانی شدن فعالیت این جهانی را مانع شد [۱۷]. این فقدان شالوده‌ای معنوی برای عقلانی کردن سلوک این جهانی تکیه‌گاه دیگری نیز در یک دوگانگی دوم پیدا

کرد، یعنی دوگانگی میان راهبان و غیرروحانیان. سلوک عقلانی نظام‌مند «به محافل صومعه‌ای محدود باقی ماند» در حالی که غیرروحانیان فاقد منبع معنوی برای عقلانی‌شدن سلوک دنیوی بودند. [۱۸]. جهش به سوی فعالیت اقتصادی عقلانی، مستلزم حذف فاصله میان روحانیان و غیرروحانیان و مصالحه معنوی در تنش میان دین و دنیا بود، چیزی که در جهت‌گیری ریاضت‌کشی این جهانی حاصل گردید. بعداً خواهیم دید که اهمیت اصلاح دینی دقیقاً به همین جهت است.

وبر در همان حال که آشکارا می‌پذیرفت که اخلاق اقتصادی سنت‌گرایانه در سازمان اقتصاد و جامعه مسیحی ریشه دارد، برای جهانشمول بودن مسیحیت اهمیت تاریخی جهانی قائل بود. جهانشمول‌گرایی مسیحی به معنی لغو ممنوعیت‌های ضد همزیستی و همسفرگی بود، و پایه معنوی پیدایش شهروندان قرون وسطایی، کمون شهری و زندگی تجاری آزاد از موانع غیرعقلانی حاصل از پیوندهای طایفه‌ای شخص‌گرایانه را فراهم آورد. وبر، تاریخ‌گذار از ویژه‌گرایی به جهانشمول‌گرایی را، از آخرین شام عیسی مسیح در انطاکیه می‌داند:

حذف همه موانع آیینی مبتنی بر تولد از اجتماعی که برای عشای ربانی در انطاکیه برگزار شد، همراه با پیش‌شرط‌های دینی، آغاز بسته شدن نطفه شهروندی در غرب بود. واقعیت این است، هرچند که تولد آن بیش از هزار سال بعد در هم‌قسمی‌های (conjuraciones) انقلابی شهرهای قرون وسطی روی داد. چون بدون همزیستی و همسفرگی — و به بیان مسیحیت، بدون عشای ربانی یا آخرین شام عیسی مسیح — هیچ‌گونه سوگند مقیدکننده برادری و هیچ نوع شهروندی قرون وسطایی امکان‌پذیر نمی‌شد [۱۹].

جهانشمولی مسیحی به عنوان «همبستگی دینی آحاد مؤمنان و نه همبستگی آیینی طایفه‌ها»، مناسبات اشتراکی مبتنی بر هم‌طایفه بودن را به صورت مناسبات میان اشخاص فردیت‌یافته درآورد. از دید وبر، این امر یکی از پیش‌شرط‌های توسعه شهر قرون وسطایی به عنوان «کنفدراسیون شهروندان» بود (اما تنها پیش‌شرط آن محسوب نمی‌شد). وبر به عنوان شاهد اشاره می‌کند که چگونه «... مبانی جادویی، توتمی، نیاکانی (ancestral) و کاستی سازمان طایفه‌ای ... در

آسیا مانع از همبستگی افراد در قالب انجمنهای شهری گردید» [۲۰].
شهر قرون وسطایی یا کمون شهری، تجسم همبستگی برادرانه اشخاصی بود که از نظر قانونی آزاد بودند و (غالباً از طریق غصب) حق دعوی یک منزلت قانونی و جمعی مستقل را به دست می‌آوردند. به گفته وبر:

شهروند قرون وسطایی به عنوان فرد به جمع شهروندان می‌پیوست و به عنوان یک فرد، سوگند شهروندی ادا می‌کرد. عضویت شخصی او در مجامع محلی شهر، موقعیت قانونی او را در مقام شهروند تضمین می‌کرد [۲۱].

این همبستگی متشکل از اشخاصی که از نظر قانونی آزاد بودند، به رزمندگان مستقل، خودگردان، و خودتجهیز شده‌ای تبدیل شد که به عنوان یک جمع و اجتماع قلمروی متمایز، با «عقلانیت» خویش در تعارض با قدرت موروثی (patrimonialism) فئودال درآمد تا آنجا که هدف این هم‌قسمی، حفاظت از مال و جان، اجرای عدالت، قبضه کردن فرصتهای اقتصادی برای شهر و پیشبرد منافع شهروندان بود. کمون ناچار بود تا شیوه‌های موجود اداره، حسابداری، مالیات‌گیری، روشهای تأمین اعتبار [مالی] و قانون را بر طبق منافع تجاری شهروندان، عقلانی سازد. در واقع، وبر می‌خواهد بگوید که اهمیت کمون شهری در آن بود که زمینه مطلوبی را برای این عقلانی‌شدن نظام‌مند، قانون، اداره امور، زندگی تجاری، و نیز، علم، هنر و الهیات آماده می‌ساخت. اما، در عین حال که فعالیت اقتصادی با آهنگی فزاینده به سمت کسب سود گرایش می‌یافت، مقدر نبود که شهروندان کمون، حاملان نهایی سرمایه‌داری مدرن باشند. ویژه‌گرایی شهر قرون وسطایی که بر سیاست حمایتی اصناف پیشه‌ور مبتنی بود، با فعالیت بازرگانی سرمایه‌داری که به صنعت صادراتی و بازار بین‌المللی اتکا داشت، مغایر بود [۲۲]. وقتی به سده شانزدهم می‌رسیم، فعالیتهای اقتصادی سرمایه‌داری جدید که با ملت-کشورها (Nation-States) در حال ظهور هم‌پیمان می‌شدند، جایگزین اقتصاد پیشین شهری شده بودند. رقابت این دولتهای جدا از هم، بر سر سرمایه متحرک و در حال جابه‌جایی، «بزرگترین فرصتها را برای سرمایه‌داری مدرن غربی در پرتو اتحاد دولت و سرمایه و به حکم ضرورت پدید آورد و به پیدایش طبقه شهروند ملی، یا

بورژوازی به معنای مدرن کلمه منجر شد» [۲۳].

چنین به نظر می‌رسد که وبر با تشریح سرچشمه اجتماعی بورژوازی مدرن، فرضیه مناسبی را در مورد عوامل تصادفی دخیل (casual hypothesis) در مسئله خاستگاه سرمایه‌داری مدرن به دست داده است. با وجود این، وبر بحث جدلی خود را، به عنوان بررسی منشأ بنیاد معنوی سازماندهی عقلانی به نیروی کار یا «توسعه روح سرمایه‌داری» تعریف می‌کند [۲۴]. این دو کانون توجه قرینه برای وبر بازتاب نیاز به مشخص کردن بنیادهای معنوی و اجتماعی سرمایه‌داری مدرن است. تحلیل وبر از شهر قرون وسطایی، پیدایش تکنولوژی مبتنی بر علم، پیدایش بازار انبوه و مانند آن، نشانه تلاش وی برای طرح و بررسی بنیادهای ضروری عقلانی اجتماعی و اقتصادی نظام سرمایه‌داری مدرن است. با وجود این به طوری که او خود می‌گوید، این عاملها به تنهایی نمی‌توانند سرمایه‌دار مدرن را توضیح دهند. به گفته وبر «عاملهای مکمل و ضروری عبارت‌اند از روحیه عقلانی، عقلانی شدن سلوک [انسان] در زندگی به طور اعم و اخلاق اقتصادی عقلانیت‌گرایانه» [۲۵]. به سخن دیگر، وبر در جستجوی شناسایی و ردیابی جهشهای معنوی‌ای است که سرانجام اسباب و عوامل تقویت‌کننده رفتار دنیوی عقلانی و روشمند را فراهم آوردند. در این مرحله ضمن اینکه وبر جهش تعیین‌کننده به مسیحیت و جهانشمول‌گرایی کمون [قرون وسطایی] را شناسایی و تعریف کرده، هنوز ناچار است تا برای غلبه بر اخلاق اقتصادی سنت‌گرا توضیحی ارائه کند. غلبه بر اخلاق سنت‌گرا بود که در نهایت موجب مصالحه در دوگانگی دین و دنیا شد و به خلقیاتی (ethos) منجر گردید که فعالیت این جهانی را توصیه می‌کرد و به لحاظ اخلاقی مجاز به شمار می‌آورد.

وبر می‌گوید که این جهش منحصر به فرد معنوی با گذار از ریاضت‌کشی منحصر به فرد آن جهانی مسیحیت، به ریاضت‌کشی این جهانی برآمده از اصلاح دینی، مشخص می‌گردد. این اصلاح دینی بود که از طریق ایده رسالت حرفه‌ای (calling) در آیین کالوین، همه کارهای این جهانی را به شیوه عقلانی سازمان داد، نه رنسانس. کار باید به گونه‌ای انجام می‌شد که «گویی فی نفسه هدفی مطلق» است [۲۶]. با اصلاح دینی، دوگانگی دین و دنیا از میان رفت، همان‌طور که

دوگانگی روحانی و غیرروحانی کنار گذاشته شد: «حالا هر کسی باید در سرتاسر زندگی‌اش راهب باشد» [۲۷].

بدین ترتیب انگیزه اقتصادی که در بند قدرتهای جادویی پیوندهای طایفه‌ای در «چین»، تاپوهای کاستی در «هند»، رازورزی (mysticism) یهودیت، و ریاضت‌کشی آن‌جهانی مسیحیت بود، در غرب، با رهایی از قیود غیرعقلانی، به صورتی عقلانی منتقل گردید. به گفته وبر، «پارسایی ناپخته (روابط خانوادگی) و همراه با آن، سرکوب انگیزه اقتصادی پایان یافت» [۲۸]. روابط خانوادگی همانند همه مسائل انسان به عنوان مخلوقی مادی ارزش خود را از دست داد و غیرشخصی شد. محاسبه عقلانی، محاسبه‌پذیری (accountability)، و خلاصه «اصل تجاری» مثل همه روابط اجتماعی، به درون روابط خویشاوندی کشیده شد. ریاضت‌کشی این‌جهانی اصلاح دینی، که منحصر به غرب بود، موفق شد تا همه عاملهای غیرعقلانی سد راه سازمان عقلانی کار آزاد را از بین ببرد.

سرمایه‌داری مدرن و دیوان‌سالاری

محاسبه عقلانی و غیرشخصی‌بودن (impersonality) برآمده از آموزه‌های مذهبی اصلاح دینی یکی از پیش‌شرطهای معنوی اقتصاد سرمایه‌داری مدرن را تشکیل می‌دهد (اما تنها پیش‌شرط آن محسوب نمی‌شود). از دید وبر پیدایش اقتصاد بازار، پایه گسترش نظام سرمایه‌داری است و امکان بسط عقلانیت صوری در ساختارهای دیوان‌سالارانه سلطه را فراهم می‌آورد.

وبر، بازار را یک ساختار اشتراکی (communal) می‌داند که در آن، کنش اجتماعی به کاملترین شکل، عقلانی می‌شود. یکی از اجزای تشکیل‌دهنده بازار که آن را اشتراکی و در عین حال کانون فعالیت سرمایه‌داری می‌سازد، پول و استفاده از آن به عنوان واسطه جهانشمول مبادله در روابط میان شرکت‌کنندگان است [۲۹]. مبادله پولی ضمن آنکه در ذات سرمایه‌داری نهفته است منحصر به آن نیست. آنچه امکان می‌دهد بازار با واسطه پول به تنظیم عقلانی روابط اجتماعی به شکل کمی بپردازد، سازمان منحصر به فرد و مدرن کار بر پایه مفهوم شهروندی است که به زعم وبر در هیچ کجا جز در غرب وجود نداشته است [۳۰]. از قضا درست در

شرایط آزادی مدنی است که جداین مشروع کارگر از ابزارهای تولیدی می‌تواند روی بدهد. بدین ترتیب بازار در عین آنکه از نظر حقوقی حالت صوری و رسمی دارد، به لحاظ جوهری، نه به هنجارهای اخلاقی یا نظام اخلاق برادری، بلکه به عملی بودن و سودآوری بالقوه فعالیت اقتصادی مقید است. وبر می‌نویسد:

دلیل غیرشخصی بودن بازار در امر واقع بودن (matter of factness) آن و در جهت‌گیری‌اش به سوی کالا - و فقط کالا - است. در جایی که بازار اجازه دارد تا از گرایشهای مستقل خویش پیروی کند، دست‌اندرکارانش به شخص یکدیگر کاری ندارند، بلکه توجهشان فقط به کالا است؛ الزامهای برادری یا احترام وجود ندارد؛ هیچ یک از آن روابط انسانی خودجوش که از وحدت و یگانگی شخصی نشئت می‌گیرد در اینجا به چشم نمی‌خورد. [چون] اینها همه سد راه توسعه آزادانه روابط عریان بازار است و منافع خاص بازار نیز در جهت تضعیف احساساتی عمل می‌کند که پایه و بنیاد این موانع هستند. رفتار بازار از دنبال کردن هدفمندان و عقلانی منافع تأثیر می‌پذیرد. از طرف معامله انتظار می‌رود که بنا به قانونمندی عقلانی رفتار کند و بالاخص به تخطی ناپذیر بودن قولی که می‌دهد، احترام بگذارد. اینها ویژگیهایی هستند که محتوای اخلاق بازار را تشکیل می‌دهند [۳۱].

بازار به منزله کانون مبادله کالای سرمایه‌داری، آشکارا با ویژگی «غیرشخصی‌سازی» مشخص می‌شود [۳۲]. در نتیجه این امر، کار انسانی باید از تمایز [انسانی] خود منفک شود و به طور ملموس صرفاً به عنوان عامل مولد اقتصادی وجود داشته باشد. این کاهش امکانات گوناگون و متعدد کار انسانی از سوی بازار، همه کارگران را وادار می‌کند تا به «نیروی کار (hands)» تبدیل شوند [۳۳] که پیامد آن، ارزش به شکل عقلانی محاسبه شده‌ای است که سرمایه به نحو کمی و در شکل پول برای کار و قیمت کالاها قائل می‌شود.

کار، در این وضعیت که مدیریت با بازار است، برخلاف برداشت از آن به عنوان یک رسالت در دوره اصلاح دینی، منشأ‌گرایش به معاونت در تنظیم دستمزدهاست. دستمزد به مثابه شکل بی‌واسطه پاداش و اجر کار در شیوه تولید سرمایه‌داری، بازتاب

جهانشمولی است که مصادره ابزار تولید از دست کارگران می‌تواند بدان عینیت بخشد. چون این سازماندهی کار، ابزار و مزد به عنوان پاداش و اجر [کار] (و همگی به کمک واسط بازار) است که بیش از همه موجب تولید گردش کالاها در نظام سرمایه‌داری است؛ یعنی دلیل وجودی سرمایه‌داری است. به هر حال خصلت اساسی سرمایه‌داری، تولید صرف کالا نیست، بلکه قابلیت‌های پویای این شیوه تولید، خصلت اساسی آن را تشکیل می‌دهد [۲۴]، که به مدد نوآوری فنی و حسابداری سرمایه به شیوه عقلانی، پیش‌شرط‌های تکثیر و انباشت سرمایه را فراهم می‌آورد. گسترش سرمایه‌داری چنین اقتضا می‌کند که سرمایه‌دار، فرآیند تولید را عقلانی و ماشینی کند. این امر نه تنها ماشینی شدن تکنولوژیکی روند کار، بلکه همچنین سازماندهی به نحو فزاینده عقلانی و کارای مناسبات اجتماعی را در بر می‌گیرد. مناسبات اجتماعی در بازار و نیز در فرآیند کار باید عمیقاً عقلانی، محاسبه‌پذیر، غیرشخصی و قابل پیش‌بینی باشد. [امکان اعمال] حسابرسی صوری در مورد اشخاص و داراییها (حسابداری عقلانی) همراه با مناسبات صوری اقتدار برای تضمین انسجام جهان اجتماعی لازم‌اند. عقلانی‌شدن همه‌جانبه و منضبط کردن مناسبات اقتصادی و اجتماعی‌ای که اقتضای نظام سرمایه‌داری است، در فرآیند دیوان‌سالاری شدن، گسترش و تعمیق می‌یابد. توسعه دولت و ساختارهای سرمایه‌داری به طوری که در بالا اشاره شد، انگیزه حرکت به سوی دیوان‌سالاری شدن مناسبات اجتماعی-اقتصادی را فراهم می‌آورد. به گفته وبر، «دلیل تعیین‌کننده پیشرفت سازماندهی دیوان‌سالار، همیشه همان تفوق صرفاً فنی آن بر سایر شکل‌های سازماندهی بوده است» [۲۵].

آنچه دیوان‌سالاری را تا بدین حد مطلوب طبع نظام سرمایه‌داری ساخته است، همین ترکیب فنی، و وسیله‌ساز آن، دائمی بودنش، توانش در پیش‌بینی و تکرار عملیات، آرایش سلسله‌مراتبی وظایف و تعهدات (loyalties)، حذف رسمی پیوندهای شخصی و شکل منظم پرداخت اجرت کارکنان به صورت حقوق بوده است. دیوان‌سالاری به مثابه یک روش، بر ماهیت علنی و محاسبه‌پذیر قواعد ناظر بر طرز کار خود متکی است و حاصل آن مجهز کردن دیوان‌سالاریها به صاحب‌منصبان و کارشناسان عینی‌نگر و بی‌اعتنا به جنبه‌های شخصی (detached)

است. چنین اشخاصی در حالی که از نظر تاریخی در انواع جامعه‌ها وجود داشته‌اند، وجود آنها در هیچ کجا مانند غرب مدرن چشمگیر نبوده است. از دید وبر، تمامی زندگی جامعه کنونی غرب به همین کارشناسانی که آموزش و پرورش فنی دیده‌اند بستگی دارد. اما صاحب‌منصب دیوان‌سالار با همه اهمیتش در کارکرد نظام، موجودی «بی‌چهره» است. و درست همین کارکنان غیرشخصی یعنی عنصر اولیه ساختار دیوان‌سالاری، بدان امکان می‌دهند تا عملاً به حیاتش بدون برخورد با مانع ادامه دهد. این امر همراه با محاسبات بی‌امان دیوان‌سالاری به منظور رسیدن به حداکثر کارایی مولد، موجب می‌شود که ساختار دیوان‌سالاری از نظر اجتماعی ضروری تشخیص داده شود [۳۶].

در اینجا است که سازمان دیوان‌سالاری به موازات رشد تولید سرمایه‌داری قرار می‌گیرد و پیوندی مضاعف را به وجود می‌آورد. کارایی‌های فعالیت‌های دیوان‌سالارانه، یعنی همان چیزی که برنامه‌ریزان سرمایه‌داری، پیوسته و با آهنگی فزاینده در جستجوی آن‌اند و می‌خواهند که آن را در حوزه اقتصاد، معمول دارند، امکان گسترش سرمایه و افزایش کالاها یا کاهش کمبودهای مادی را فراهم می‌آورد. در این وضعیت، شالوده دوگانه‌ای برای مشروعیت وجود دارد که ظاهراً تولید سرمایه‌داری و سازمان دیوان‌سالارانه مناسبات اجتماعی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. چون با توجه به میل تاریخی به رفاه مادی، آموزه کالوین (مبنی بر رسالت حرفه‌ای، یعنی پیش‌شرط معنوی‌ای که امکان پیدایش ویژگی روشمند [نیروی] کار را در جهان فراهم آورد) جای خود را به کارگر صنعتی مزدبگیر و کارشناس دیوان‌سالار داد. درست در همین فعالیت‌های جدا و در عین حال متداخل است که نیازها ارضا می‌گردد و هستی تداوم می‌یابد. سرانجام، همین شرایط دوگانه وابستگی و تداخل جامعه و اقتصاد و اوج آن در غرب امروزه به منزله «سرنوشت زمانه ما» است که توصیف خشن وبر از انقلاب به مثابه امری بی‌ثمر و نهایتاً آرمائی را توجیه می‌کند [۳۷].

جمع‌بندی

بحث ما این بود که یک فرض زیربنایی وبر در زمینه تاریخ عمومی، منعکس‌کننده

اعتباری است که او برای فرد به مثابه یک پدیده منحصر به فرد اجتماعی خاص تاریخ مدرن غرب، قائل است. کسب استقلال و از دست دادن آن از سوی فرد، بحث و جدلی است که وبر آن را به طور ضمنی در تحقیقات برنامه‌ای خویش در زمینه تاریخ تمدنها [ی مختلف]، از زاویه مسائل جامعه‌شناختی سرمایه‌داری مدرن، دنبال می‌کند.

در جهت کشف سرچشمه‌های سرمایه‌داری مدرن به عنوان امری خاص [جامعه] غرب، وبر اهمیت جهانی-تاریخی [صور مختلف] همبستگیهای برادرانه پی در پی را که به شکوفایی فردی هرچه بیشتر منجر می‌شدند، آشکار می‌کند. جامعه معنوی (مسیحی) نخستین میدان دستیابی به استقلال فردی به صورت مشخص را فراهم آورد. جلوه حقوقی این امر، در کمون شهری قرون وسطایی به مثابه همبستگی برادرانه میان اشخاص از نظر حقوقی آزاد، تحقق یافت. و سرانجام، عقلانیت جوهری (substantive rationality) اصلاح دینی، پیش‌شرطهایی معنوی را فراهم آورد که به فرد اجازه می‌داد تا در فعالیتهای این جهانی، در چارچوب اقتصاد بازاری که به طور صوری عقلانی شده بود، مشارکت ورزد. سرمایه‌داری به مثابه شکل عینیت‌یافته تاریخی و مشخص این عقلانیت صوری، مبتنی بر این پیش‌فرض است که افراد درگیر در مناسبات بازار، آزادانه به تبادل کالاهایی که در اختیار دارند می‌پردازند تا پاسخگوی ملاحظات خود در زمینه انگیزه‌ها و نیازهای شخصی خویش باشند. وبر معتقد است که عقلانی شدن فرآیند کار به مثابه شکلی از کالایی کردن، امکان بالندگی سرمایه‌داری را فراهم می‌آورد. بازار در عین حال که به لحاظ ایدئولوژیکی همچنان مشروعیت‌بخش است، از لحاظ ساختاری به نحو فزاینده‌ای دچار کاستی است. این خود علت موجه نیاز به یک مکانیسم واسط جدید، هم در سطح حکومت و هم در سطح اقتصاد است، مکانیسمی که بتواند برنامه‌ریزی عقلانی و کارآمد امکانات نظام‌مند را عملی سازد و در عین حال یک اصل انسجام اجتماعی به شمار آید. دیوان‌سالاریهای صوری که در آنها جدایی فرد از دسترسی به ابزارهای کنترل در همه حوزه‌های زندگی (قانونی، نظامی، دانشگاهی، اداری و مانند آن) از پیش‌فرض شده است، این شرایط را برآورده می‌کنند. افزایش کمی کالاهای مادی و توزیع اجتماعیشان به کارآمدترین

شکل، از پیامدهای دیوانسالاری شدن است. به این دلایل است که سازماندهی دیوانسالارانه مناسبات اجتماعی و اقتصادی مشروعیت یافته است و از آنجا که تنها سازماندهی است که می‌تواند واسط و برآورنده نیازهای (مادی و فکری) بخشهای هرچه بزرگتری از جامعه باشد، قادر است به حیات خود ادامه دهد. و بر عمیقاً به پیامدهای این شکل سلطه مشروعیت یافته آگاهی داشت، تا آنجا که گسترش دیوانسالاریها بتواند نیازهای روبه افزایش جمعیتی را فراهم آورد که به شکل گسترده‌ای از نزدیکترین حوزه‌های کنش اجتماعی جدا شده است. حاصل امر ضرورتاً، از دست رفتن استقلال جوهری (آزادی در اراده و معنابخشی) فرد است، فردی که با تولید و مصرف به شیوه فنی محاسبه شده و انسجام صوری غیر شخصی، روبه روست. پایبندی و بر به خصوصیات فرد به عنوان پیامد منحصر به فرد تاریخ غرب به قوت خود باقی است، حتی در زمانی که در برابر پیشرفت ظاهراً مقاومت‌ناپذیر دیوانسالاریهای عقلانی شده دستخوش سرخوردگی می‌گردد. و بر می‌گوید:

گویی آگاهانه و سنجیده، عملاً خواسته‌ایم مردانی باشیم که به نظم نیاز داریم و جز نظم چیزی نمی‌خواهیم و اگر این نظم، حتی برای لحظه‌ای مختل گردد، عصبی و هراسان می‌شویم و چنانچه از این سازگاری استثنایی با نظم محروم گردیم، احساس بی‌پناهی می‌کنیم. ما در مسیر حرکت به سوی جهانی افتاده‌ایم که جمعیت آن را تنها این‌گونه معتادان به نظم (ordnungs-menchen) تشکیل داده‌اند. مسئله اصلی این نیست که چگونه به روند یادشده شتاب دهیم، بلکه این است که چگونه راه این ماشین را سد کنیم تا باقیمانده‌ای از انسانیت را از این پاره‌های روح [بشری] و استبداد آرمانهای زندگی دیوانسالارانه بازپس گیریم [۲۸].

یادداشتها

- [1] Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*. 2. Tübingen, Aufl. hrsg. von Johannes Winckelmann, 1958 c.
- [2] Gunter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers*, Stuttgart, 1966, pp. 162-9; Karl Löwith, 'Max Weber und Karl Marx', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 67. Unpublished translation by Hans Fantel, also in *Max Weber*, ed. by Dennis Wrong, Prentice-Hall, inc., 1970, pp. 121-2; Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, Oxford: Basil Blackwell, 1974, pp. 19, 21, 57, 70, 99, 110-11.
- [3] Löwith, *op. cit.*, pp. 117-20.

[۴] وبر به نحوی فزاینده در جهت یک چشم‌انداز تاریخی جهانشمول گام برمی‌داشت. در این چشم‌انداز او به تحقیق در مورد تمدنها [ی مختلف] پرداخت. علاقه او به این تحقیق از آن جهت بود که تمدنها در برگیرنده امکانات تحولی متمایزی هستند و این تمایز در گرایشهای مثبت و منفی آنها به درجات بیشتر یا کمتر عقلانی شدن و جهانشمول شدن، متجلی است. درباره تفسیر و بسط این بحث از دید وبر — که در درک و فهم ما اهمیت قاطعی دارد — نگاه کنید به اثر مهم و بحث‌انگیز بنیامین نلسون:

'Civilizational complexes and intercivilizational encounters' *Sociological Analysis*, 1973, vol. 34, no. 2, pp. 79-105; 'Max Weber's "Author's Introduction": A master clue to his main aims', *Sociological Inquiry*, 1975, vol. 44, no. 4, pp. 269-78; and 'Orient and Occident in Max Weber', *Social Research*, 1976, vol. 43, no. 1, pp. 114-29.

- [5] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretation Sociology*, 3 vols., tr. and ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, New York,

- Bedminster Press, 1968, p. 551; and *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr. and ed. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1967, pp. 325-7, 285-9.
- [6] *Ibid.*, p. 555; *General Economic History*, tr. by Frank Knight, New York, Collier Books, 1961, pp. 247-9.
- [7] *Ibid.*, pp. 435, 1243; Max Weber, *The Religion of India*, tr. by Hans H. Gerth and Don Martindale, New York, The Free Press, 1958 b, pp. 36-8.
- [8] Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, tr. by Hans H. Gerth, New York, The Free Press, 1951, pp. 84, 142; *op. cit.*, 1961, pp. 335-7.
- [9] *Op. cit.*, 1968, pp. 436, 1229, 1241, 1244.
- [10] *Op. cit.*, 1958 b, p. 36.
- [11] *Op. cit.*, 1951, p. 96.
- [12] *Op. cit.*, 1968, p. 1244.
- [13] *Ibid.*
- [14] *Op. cit.*, 1967, pp. 329-33.
- [15] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. by Talcott Parsons, New York, Charles Scribners Sons, 1958 a, pp. 20-1, *op. cit.*, 1951, p. 237.
- [16] *Op. cit.*, 1961, p. 232.
- [17] *Op. cit.*, 1967, pp. 330, 340.
- [18] *Op. cit.*, 1961, p. 268.
- [19] *Op. cit.*, 1958 b, pp. 37-8.
- [20] *Op. cit.*, 1968, pp. 1247, 1249, 1261, 1243.
- [21] *Ibid.*, p. 1246.
- [22] *Ibid.*, pp. 1248-50, 1254, 1252-4, 1332, 1323-5, 1328-30.
- [23] *Op. cit.*, 1961, p. 249.
- [24] *Op. cit.*, 1958 a, pp. 2, 24-8, 68.
- [25] *Op. cit.*, 1961, part 4, p. 260.
- [26] *Op. cit.*, 1958 a, pp. 62, 76, 78.
- [27] *Op. cit.*, 1961, p. 268.
- [28] *Ibid.*, p. 262.
- [29] *Op. cit.*, 1968, pp. 75-85.
- [۳۰] هگل در ارتباط با مفهوم شهروند، چه به عنوان مفهومی منطقی و چه به عنوان فردی

تاریخی که می‌تواند به طور کامل وارد مناسبات بازار در (یک) جامعه مدنی شود، فرضیه‌ای را مطرح کرده است که موضع وبر را تکمیل می‌کند و زمینه فلسفی آن را ارائه می‌دهد. به اثر زیر مراجعه کنید:

G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Oxford, 1967.

در این اثر خاصه بخش "Abstract Right"، بندهای ۳۴ تا ۱۰۴، و زیربخش Society Civil، بندهای ۱۸۲ تا ۲۰۸ با این موضوع مربوط است. همین بندها، هرچند به بحث ما در این مقاله چندان ارتباطی ندارد، در برگیرنده معانی ضمنی بحث‌انگیزی در زمینه تعیین مقوله‌های به کار رفته توسط کارل مارکس در تحلیل سرمایه‌داری، خاصه در دو اثر *Grundrisse* و *Capital* می‌باشند. نگاه کنید به:

Weber, *op. cit.*, 1961, p. 235; 1958 a, p. 223.

[31] *Op. cit.*, 1968, p. 636.

[32] *Ibid.*, p. 637.

[33] *Ibid.*, p. 148.

[۳۴] وبر در حالی که می‌توانست به توجیه فزونی و افزایش (augmentation) کالاها بپردازد، موضوع تحلیلش برخلاف مارکس، شیوه تولید سرمایه‌داری نبوده است. از همین رو خصلت پویای شکل‌گیری اجتماعی سرمایه‌داری هرگز مبنای تحلیل وبر قرار نگرفت. این موضوع را آنتونی کرومن (Anthony Kronman) در اثر زیر به شیوه نظام‌مند تحلیل کرده است:

'Autonomy and Interaction in the Thought of Max Weber', unpublished dissertation, Yale University, 1972.

[35] *Op. cit.*, pp. 965-1005, esp. p. 973.

[36] *Ibid.*, *op. cit.*, 1958 a, pp. 17, 81-2.

[37] *Ibid.*, p. 988.

[38] Max Weber, *Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p. 414.

وبر و فروید: رسالت [حرفه‌ای] و خویش‌تن‌باوری*

تریسی ب. استرانگ

چکیده

در بیشتر مقایسه‌های بین وبر و فروید، آنها را صرفاً به عنوان بخشی از مجموعه‌ای بزرگتر از نشانگان (syndromes) [وضعیت] فرهنگی معرفی می‌کنند. در این مقاله می‌خواهم نشان دهم که وجه تشابه آنها بیش از همه در این است که هر دو برای مفهوم رسالت (vocation) یا بلوغ (adulthood) نقش محوری قائل‌اند. از دید این دو، انسانی که حقیقتاً رسالتی از خود دارد، ملاک و محک درک و دگرگونی (transformation) واقعیت است. اما این دو، به لحاظ ساختاری که برای رسالت قائل‌اند، تفاوت دارند. از نظر وبر این ساختار ایجاب می‌کند که انسانها جامعه‌شناسی تاریخی خود را به عنوان عنصر سازای خویش‌تن‌شان (Their Selves) بپذیرند؛ فروید اظهار می‌کند که (بعضی) انسانها می‌توانند از گذشته خود بگریزند و فقط در این صورت است که به انسان کامل تبدیل می‌شوند.

این حقیقت دارد که مسیر سرنوشت انسان چنان است که به ناچار فردی را که [تنها] به بررسی بخشی از آن بپردازد، به وحشت می‌اندازد. اما انسان بهتر است که تفسیرهای شخصی کوچک خود را برای خود نگه دارد، [درست] مثل کاری که انسان با مشاهده دریا یا کوههای عظیم می‌کند؛ مگر اینکه بداند رسالت او این است، و این موهبت به او عطا شده تا در شکلی هنری یا پیامبرگونه آنها را بیان کند.¹

* Tracy B. Strong, "Weber and Freud: Vocation and Self-Acknowledgement", in *Canadian Journal of Sociology*, 1985, vol. 10, pp. 391-409.

1. Weber, 1930: 29.

ماکس وبر زمانی اظهار داشت که هر محقق صادق امروزی باید اعتراف کند که «بدون کمک [مارکس و نیچه] هرگز به انجام دادن مهمترین بخشهای کار خود موفق نمی‌شد.» او نتیجه می‌گیرد که «جهان فکری (intellectual) ما را تا حد زیادی مارکس و نیچه شکل داده‌اند».^۱ از چشم‌انداز ۶۰ سال بعد از این اظهارات، مطمئناً می‌توان وبر و فروید را هم به این فهرست اضافه کرد. اما معلوم نیست که این چهار نفر، صرف نظر از ارتباط با ما چه ارتباطی با یکدیگر دارند. در اینجا قصد دارم که این سؤال گسترده‌تر را کنار نهم و به رابطه‌های بین وبر و فروید بپردازم.

نقطه آغاز بحث این واقعیت است که وبر و فروید به لحاظ رابطه پیچیده خود با نیچه، وجه اشتراک داشتند. هر یک از این دو، او را جداً تحلیلی‌گری در زمینه اخلاق عملی و نوگرایی تلقی می‌کردند. اما می‌توان گفت که سعی داشتند دست کم در انظار عمومی از او فاصله بگیرند [۱]. از این رو برای مقایسه وبر و فروید، یک دلیل تبارشناختی وجود دارد. با این حال، صرف وجود تبارشناسی مشترک نشان‌دهنده این نیست که بر چه مبنایی می‌توان (لزوم آن به جای خود) آن دو را با هم جمع آورد. مثلاً اعضای مکتب فرانکفورت بشدت تحت تأثیر وبر بودند، اما در افکار فروید در مورد تحلیل منابع و پویایی پیشداوری (prejudice) نیز پایگاهی [برای نظرات خویش] می‌دیدند. آنها در نظرات فروید در پی تمثیلی، در یک بعد شخصی، از تحلیل اجتماعی-اقتصادی مارکس در مورد سرکوب بودند و گمان کردند که می‌توان در گفتار-عملها (speech-acts)ی وضعیتهای موفق درمسانی (therapeutic situations)، الگویی برای رهایی و آزادی پیدا کرد.^۲ تحلیل حاصله که می‌توان آن را نوعی کانت‌گرایی اجتماعی (socially informed Kantianism) تلقی کرد، به خودی خود بسیار جالب است و برخی شباهتهای آشکار با بعضی افکار وبر دارد. اما فروید تقریباً نقطه مقابل ماکس وبر (و مارکس) به نظر می‌رسد: موضوعهایی که مکتب فرانکفورت می‌خواست در آثار فروید بدان بپردازد از دلمشغولیهای حائز اهمیت وبر نبود. دلایل این امر بسیار جالب است و من در

1. Baumgarten, 1964: 554.

2. Turner, 1981: 61-88.

بخشهای بعدی به آنها خواهم پرداخت. ولی ظاهراً این حوزه‌ای نیست که در آن ویر و فروید، روشنگر نظرات یکدیگر باشند.

می‌توان با معرفی فروید و ویر به عنوان آسیب‌شناسان (diagnosticians) بدبین بورژوازی در پی مضمونهای دیگر و، حتی مضمونهای عامتری، برآمد. از دید هر دو آنها، انسان معاصر، اسیر زندانی است که خود ساخته است، عاجز از فرار از آن به کمک نیروهای خویش، و هر حرکت او به سوی آزادی، منجر به تداوم اجباری اسارتش می‌شود. مقایسهٔ بخش پایانی تمدن و نارضایتهای آن^۱ (فروید، ۱۹۳۰) و بخش آغازی «سیاست به عنوان یک رسالت [حرفه‌ای]»^۲ (ویر، ۱۹۴۶) شباهتهای جالب توجه این دو را نشان می‌دهد که در آنها دست‌کم به نظر می‌رسد که هر دو نویسنده سعی دارند تا در مقابل وسوسهٔ ادعای پیامبری در برابر همتایان مقاومت کنند. اما در اینجا باید توجه داشت که اگر بورژوازی دچار بحران بود، این بحران برای متفکران دیگر هم وجود داشت. کارل اسکورسکه^۳ اخیراً فهرست مفصلی از هنرمندان، موسیقیدانان، معماران و سیاستمدارانی که [حداقل] به یک بحران در طبقات متوسط اروپایی واکنش نشان دادند، تهیه کرده است.^۴ اضافه کردن ویر به این فهرست مشکل نیست (اسکورسکه فروید را در این فهرست آورده است). اما معلوم نیست که از این کار چه نتیجه‌ای به دست می‌آید، جز اینکه قبول کنیم که ویر با زمانهٔ خود وجه اشتراک زیادی داشت.

اما باز هم زمینه‌های دیگر و شاید سودمندتری برای مقایسه رو می‌نماید. ساختار تبیین در آثار دو متفکر به شکل چشمگیری شبیه به هم است. مقوله‌هایی که فروید برای تبیین تجربهٔ تحلیلی به کار می‌برد، همان‌طور که پل ریکور اشاره کرده است، شباهت به مراتب بیشتری با برداشت تاریخی دارد تا با تبیین طبیعی.^۵ در واقع می‌توان همانند ریکور استدلال کرد که از دیدگاهی معرفت‌شناختی، شباهت زیادی بین مقوله‌های فرویدی و سنخ آرمانی ویر وجود دارد، بدین لحاظ که هر دو مقوله بدین منظور طراحی شده‌اند تا شناخت تاریخی را از خصلت فهم‌پذیری

1. *Civilization and its Discontents* 2. "Politics as a Vocation"
3. Carl Schorske 4. Schorske, 1980. 5. Ricoeur, 1970: 374.

برخوردار سازند، خصلتی که تاریخ پیدان نیاز دارد تا بتواند عین مورد بررسی (object) دانش به شمار آید [۲]. اما در همه این زمینه‌ها، مقایسه آن قدر که عاری از دقت بسیار است، دستخوش تنش نیست. وبر و فروید در دوره پرتب و تاب تفکر انتقادی نوکانتی و مابعدنیچه‌ای روی مسائل مشابهی کار می‌کردند. جدایی علوم طبیعی از علوم تاریخی که لازمه پویایی فکری سالهای اولیه این قرن بود، محدودیتهای خاصی را اعمال می‌کرد که وبر و فروید هر دو در چارچوب آن عمل می‌کردند. اما آنها در این حوزه با تعداد زیادی از متفکران سهمیم بودند: دیلتای، بالتمان، لوکاج (تاریخ و آگاهی طبقاتی، ۱۹۲۱)، وایهینگر و شاید حتی سورل و ویتگنشتاین. و بدین ترتیب در حالی که می‌توان برداشتی از وجود شباهتهایی بین رویکردهای فروید و وبر به دانش داشت، این امر فقط در صورتی معنادار است که با توجه به یک تاریخ فرهنگی صورت گیرد نه با توجه به افراد.

و سرانجام، می‌توان به تعبیر فرویدی در مورد وبر دست یازید و او و کارهایش را به شکلی با هم جمع آورد که هر یک روشنگر دیگری باشد. این کار قبلاً به طور ضمنی در بررسی هوشمندانه ماینکه از "Einlebensbild"، در ۱۹۲۷ و همچنین صراحتاً در تفسیر مهم متمیزمان از زندگی وبر و بسط آن توسط جیمسون در سمت و سوی ادبی، صورت گرفته است.^۱ با اینکه بعضی از مطالبی که در زیر مطرح می‌کنم در واقع تفسیر فروید از دیدگاه وبری است، در اینجا راجع به آثار فوق چیز زیادی برای گفتن ندارم، چون این آثار در جمع آوردن وبر و فروید چندان موفق نبوده‌اند.

از نظر من سؤال جالبتر این است که چه چیز آنها را از هم جدا می‌کند؟ تا جایی که من می‌توانم بگویم، فروید هرگز علناً راجع به ماکس وبر سخن نگفت. احتمال بسیار زیادی وجود دارد که او هیچ یک از نوشته‌های جامعه‌شناختی (در مقابل ژورنالیستی) او را نخوانده باشد. اما وبر، با فروید بالنسبه زود آشنا شد و تا سال ۱۹۰۸، آثار اصلی او را مطالعه کرده بود [۳]. همچنین روشن است که از حدود سال ۱۹۰۷ به بعد، بین این دو محفل فکری تماسهایی صورت گرفته است [۴].

1. Meinecke, [1927] 1963: 143-47; Mitzman, 1970; Jameson, 1974.

به نظر می‌رسد که وبر هرگز احساس نکرد که باید به همان شکلی که با اسپنگلر^۱ برخورد می‌کرد به فروید بپردازد - یا به سخن ماریان وبر «روح در روح»^۲. او در مطلبی که در یک مقاله ارسالی برای آرشو علوم اجتماعی^۳ نوشت، تحلیل کوتاهی از فروید و طرفدارانش ارائه می‌کند که ارزش آن را دارد که در اینجا تا حدی به تفصیل، دلایل او مورد بررسی قرار گیرد.

مقاله رد شده را دکتر اوتو گروس، روانکاوی که با یونگ کار می‌کرد و احتمالاً معتاد به مواد مخدر بود، فرستاده بود [۵]. بویژه این ادعای مطرح شده در مقاله گروس بر وبر گران آمده بود که هرگونه سرکوب امیال منجر به بازداری [غرایز] (inhibition) و در نتیجه «رهایی درونی» (innerfalsity) می‌شود. دلایل وبر برای رد مقاله فقط این نبود که با هرگونه آزادی بی‌قید و بند اخلاقی مخالفت داشت. او ضمن ابراز علاقه به طرح فروید، استدلال می‌کند که روانکاوی در واقع هنوز دوره نوزادی خود (قنذاقی خود) را می‌گذراند و برای پخته شدن و بلوغش نیاز به کار تخصصی زیادی دارد.^۴ او بویژه از این جهت از گروس رنجیده بود که گروس سعی داشت از یافته‌های علمی فروید چیزی عملی بسازد - در این مورد وسیله‌ای برای کاهش اضطراب (anxiety). گروس در واقع ارزش علم را به تحلیل هزینه - سود تقلیل می‌دهد. وبر این گرایش را بیشتر جهت‌گیری «بهداشتی» (hygenic) تلقی می‌کند تا «اخلاقی». این جهت‌گیری بیشتر به معنی پذیرش یک «جهان‌بینی» است تا تسلیم شدن به مقتضیات علم [۶].

چرا وبر، این‌طور بشدت تسلیم احساس خود می‌شود که گروس نمی‌خواهد به انسجام شخصیتی‌ای که علم از او می‌طلبد، تن در دهد؟ وبر و فروید هر دو در بحث‌های روش‌شناختی خود مطالب زیادی درباره «صداقت» (honesty) و «انسجام شخصیت» (integrity) نوشته‌اند. این فضائل تقریباً پیش‌فرض لازم برای امکان هرگونه کار علمی است؛ بزرگترین خطر، همانا فقدان انسجام شخصیت است و هر مشکلی در شناسایی این نقص، تهدیدی واقعی نسبت به دانش محسوب

1. Spengler 2. Strong, 1980. 3. *Archiv für Sozial-Wissenschaft*

4. Burke, 1957: 225.

می‌شود. هیچ‌یک از دو نویسنده نتوانستند خود را با این دیدگاه از خود مطمئن قرن نوزدهمی راضی کنند که عین مورد بررسی در تحقیق، خودبه‌خود صداقت مورد نظر را اعمال خواهد کرد، یعنی به عبارت دیگر «واقعیت» سرانجام دست دانشمندی را که نظریه‌اش به دلیل ضعف، خطا یا سوءنیت، «مناسب» نیست، رو خواهد کرد. در برداشت قدیمی «صداقت» مهم بود، اما محوری نبود، چون در نهایت دست فرد رو می‌شد.

به نظر من منشأ این نگرانی جدید، الزامهای ناشی از جدایی معرفت‌شناختی علوم طبیعی از علوم تاریخی است. از آنجا که علوم انسانی به «واقعیت‌هایی» می‌پرداخت که نیت و کنش انسانی در آنها تصرف می‌کرد، «ذهنیت» و «معنا»، عین مورد بررسی در تحقیق به شمار می‌رفتند. اما این، بدان معنا بود که دیگر نمی‌توان برای اصلاح خطاهای تحلیل، به موضوع تحقیق تکیه کرد. بنابراین، راه برای شکلی از اعتقاد (persuasion) که ارتباطی با عین مورد تحقیق نداشت، باز بود — اگر کسی به [موضوع] «معنا» بپردازد، ایدئولوژی بسرعت تبدیل به مشکل می‌شود.^۱

شاید بتوان منبع این نگرانیها را در آن چیزی پیدا کرد که کارلو گیتزبرگ مورخ آن را «الگوی نشانه‌شناختی» نامیده است.^۲ منظور او از این عبارت، تحول بینشی است که در اواخر سده ۱۹، در صدد ایجاد معنا از نشانه‌ها (clues) و علائم (signs) بود. جالب است که چنین تغییری در معرفت‌شناسی تحقیق، ظاهراً در سراسر جامعه اروپایی روی داده بود. مثلاً در نقد هنر، جزئیات کوچک و ظاهراً بی‌اهمیت، مثل چرخش یک دست، کلید اصلی شناسایی آفریننده نقاشی خاصی شد؛ محتوا نقشی ثانوی پیدا کرد. به همین شکل، برتیلون با این مدعا که اثر انگشت مطمئن‌ترین راه شناسایی تفاوت‌های بین افراد است، جرم‌شناسی را دگرگون کرد. در واقع، همان‌طور که استیون مارکوس^۳ گفته است، شهرت و اعتبار چهره افسانه‌ای شرلوک هولمز، نتیجه رویکردی بود که از نظر معرفت‌شناسی شباهت چشمگیری به رویکرد فروید داشت. در این دیدگاه «نشانه» به خودی خود حامل اطلاعاتی نیست، و فقط هنگامی معنی‌دار می‌شود که در کنار قطعات دیگر قرار گیرد. معماری

1. Voloshinov, 1973: 6. 2. Ginzburg, 1979: 273-88, also Burke, 1957: 223-29.

3. Marcus, 1976.

(architectonics) عمل‌سازا (constructing act) — آنچه فروید آن را در کتاب خود در زمینه رؤیایها «کار» (work) می‌نامد (فروید، ۱۹۵۵) — کانون اصلی توجه شد. هدف ما این است که بفهمیم دقیقاً چگونه عناصر دنیای ما معنا و جلوه [مربوط به خود را] پیدا می‌کنند، یا به سخن ثورو^۱، چگونه «این عناصر، دقیقاً یک جهان را به وجود می‌آورند»؟ اکنون فعالیتهای خاص انسان است که مسئله محوری تلقی می‌گردد.

رویکرد منبعث از نشانه‌شناسی، مشکلات آشکاری را پیش می‌آورد، بالاخص در این مورد که چه چیزی «درست» است. ظاهراً این رویکرد، یک نسبت‌گرایی پوچ‌گرایانه را در زمینه تفسیر مجاز می‌شمارد که بر اساس آن هر کس هرچه با جهان بکند، صحیح است. همه خوب می‌دانند که این اتهامات به فروید وارد آمده است؛ در اینجا می‌خواهم اشاره کنم که در مورد وبر هم، همین اتهامات مطرح شده است، هم از جانب چپها توسط لوکاج و هورکهایمر، و هم از راست از سوی اشتراوس و سایر شخصیت‌های کمتر همدل [با وبر] [۷۱].

در اینجا مسئله اصلی، قبول این نکته است که موضوع تحقیقهای وبر و فروید، جهان معنی‌دار است و این جهان به لحاظ فعالیت انسان معنی‌دار می‌شود. بنابراین توجه آنها به تولید معناست و مهم اینکه این احتمال هم وجود دارد که انسانها از قبول تولیدات خود به عنوان آنچه متعلق به خود آنهاست، استنکاف کنند. بنابراین در معرفت‌شناسی هر دو متفکر، مسئولیت دارای ارزش محوری است، و مسئولیت نسبت به خویش‌شن (self)، از نظر هر دو متفکر، پیش‌شرط هرگونه ادعایی در زمینه «حقیقت» (truth) یا دقت (accuracy) می‌باشد.

الگوی نشانه‌شناختی، ضرورت طرح این سؤال را پیش می‌کشد که شخص باید چه ظرفیتهایی داشته باشد تا [بتوان] پذیرفت، یا بهتر بگوییم، از سخن او بتوان این گونه برداشت کرد که دعاوی موفقیت‌آمیزی را در مورد شرایط [زندگی] ما مطرح می‌کند. از آنجا که وسوسه‌گریز از صداقت در درک، همیشه وجود دارد — و از آنجا که صداقت، بر اساس ملاکهای خارج از [خود] فرد به او تحمیل نمی‌شود —

باید به خصال شخصی‌ای که این صداقت را حفظ می‌کند توجه خاصی داشت. با به خاطر داشتن این ملاحظات، نگاه دقیق‌تری به وبر خواهیم داشت. در «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی»، او استدلال می‌کند که «پیش فرض فوق تجربی» (transcendental) علوم تاریخی، وجود «هستیهای تاریخی» (historical beings) و به آلمانی (historische Individuen) است [۸].^۱ واژه پیش فرض فوق تجربی، مستقیماً از فلسفه انتقادی کانتی گرفته شده و به ضوابطی اشاره دارد که لازمه درک چگونگی امکان‌پذیری شکل خاصی از معرفت یا قضاوت می‌باشد. بنابراین از نظر وبر، قبول این واقعیت که ما «هستیهای تاریخی» هستیم، پیش شرط امکان‌پذیر ساختن علوم تاریخی است. چنین تأییدی به معنی قبول این مطلب است که عمل درک، هرگز فراتر از عین موضوع درک نیست. فرض مقدماتی (premise) مرتبط به عینی که موضوع چنین علمی است، یعنی فرهنگ انسانی، این است که [فرهنگ انسانی] معنی‌دار است و این معنی را انسانها بدان اعطا کرده‌اند و همچنان اعطا می‌کنند.

بنابراین وبر در «علم به عنوان یک رسالت حرفه‌ای»، از صداقت مداومی که انسان اهل علم باید در قبال خود داشته باشد، حرف می‌زند. در جایی دیگر گفته‌ام که ارتباط نزدیکی بین این طلب صداقت و شرح و بسط موفقیت‌آمیز اصلیت‌ترین ابزار علمی وبر، یعنی سنخ آرمانی وجود دارد [۹]. در اینجا نکته محوری‌ای که باید درک کرد این است که از نظر وبر، سنخ آرمانی، حق طرح دعاوی درباره این جهان را ایجاد می‌کند. وبر سنخ آرمانی را «کمال مطلوبی» (utopia) می‌داند که به قصد تدارک وسیله بیانی بی‌ابهام برای توصیف جهان طراحی شده است. وجود مجموعه شرایطی که دقیقاً با «روح سرمایه‌داری» «مشابه» باشد، الزامی و بی‌شک امکان‌پذیر نبوده است. توجیه سنخ آرمانی به این حقیقت برمی‌گردد که سنخ آرمانی، ساختی (construction) است متشکل از همه آن ویژگیهایی «که در یکتایی خویش، ملهم از، و پاسخگوی به، حقیقت خود هستند، حقیقتی منبث از ویژگیهای فرهنگ ما». با در نظر داشتن اینکه «ویژگیهای معنی‌دار فرهنگ ما» منشأ سنخ

1. Weber, 1971 a: 180 [1949:81].

آرمانی هستند، وبر به سه نتیجه می‌رسد: اول اینکه هرچه بیشتر از پیچیدگیهای خام سازنده «واقعیت» (و در پی آن از این واقعیت که معنا چیزی است که ما ساخته‌ایم) آگاه باشیم، به همان اندازه سنخهای آرمانی مورد استفاده ما، واکنشهای صادقانه‌تری نسبت به شرایط ما خواهند بود. بنابراین هرچه خودادراکی ما و پذیرشمان در مورد اینکه (به عنوان هستیهای تاریخی) که هستیم صادقانه‌تر باشد، احتمال دستیابی به علوم اجتماعی درست بیشتر خواهد بود. این امر بیانگر مفهوم داستانی است که ماریان وبر در این باره نقل می‌کند: وقتی از او [ماکس] پرسیده شد همه چیزهایی که یاد گرفته برایش چه معنایی دارد و چرا این کار را کرده است، پاسخ داد: می‌خواهم ببینم که چقدر می‌توانم تحمل کنم [۱۰]. دوم اینکه سنخ آرمانی، معنای جایگاه دقیق فرد در تاریخ را به او تحمیل می‌کند. سنخ آرمانی، قرینه علمی «من اینجا ایستاده‌ام» (Hier stehe ich) لوتر است که وبر در انتهای «سیاست به عنوان یک رسالت حرفه‌ای» آن را شعار انسان دارای رسالت می‌نامد. سوم اینکه ضابطه سنخ آرمانی «بهرتر» باید قدرتی باشد که سنخ آرمانی بر موضوع (material) تحت کنترل خود و شخصی که خواهان شناخت آن موضوع است اعمال می‌کند. وبر می‌نویسد: «تنها یک ضابطه وجود دارد، موفقیت در شناخت پدیده‌های فرهنگی ملموس و عینی در همبستگی (interdependence) با یکدیگر، در تعین علی (ursachliches Bedingtheit) و در مفهوم و معنی‌شان.»^۱

می‌توان گفت که سنخ آرمانی شبیه همان چیزی است که استانلی کاوِل «گزاره اخباری حملیه» (categorical declarative) می‌نامد، یعنی گزاره‌ای که به ما می‌آموزد یا خاطر نشان می‌سازد که «استلزامهای عملی» (implicationstic pragma)، ... مفید به معنی ... و چیزی هستند که ما نسبت به آنها مسئولیم.»^۲ عملکرد سنخ آرمانی دوگانه است، هم دنیایی را در دسترس ما قرار می‌دهد و هم به ما یاد می‌دهد که با این دنیا و در این دنیا چه می‌توانیم بکنیم. بنابراین سنخ آرمانی تاریخی است، به این معنا که ریشه انسانی دارد، اما به شیوه‌ای که من آن را شبه فوق تجربی می‌نامم عمل می‌کند، منظورم این است که از نظر وبر دانش مبتنی بر

1. Weber, 1971 a: 193 [1949:92].

2. Cavell, 1969: 32.

سنخ آرمانی عینی است، یعنی جهان را چنان آرایش می‌دهد که ما بتوانیم خود را چنان که هستیم — خاستگاه معناهایمان — ببینیم. به علاوه، سنخ آرمانی به ما گوشزد می‌کند که بار مسئولیت و موهبت انسانی ما در این است که افاده معنا کنیم. اگر بدانیم افاده معنای بیشتری می‌کنیم، می‌توانیم بپذیریم انسانتر هستیم.

بنابراین سنخ آرمانی با تفکر انتقادی کانت قرابت دارد. اما تفاوت وبر با کانت این است که [از نظر وبر] «شبه فوق تجربی بودن» سنخ آرمانی، محصولی تاریخی است و تنها از طریق جامعه‌شناسی تاریخی، یعنی از طریق فعالیتهای متخصصان، قابل درک است. دانش عینی، دقیقاً به این دلیل وجود دارد که ما انسانیم. وبر در انتهای «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی» می‌نویسد:

اعتبار عینی تمامی دانش تجربی فقط و فقط به آرایش واقعیت معین [و مشخص] متکی است؛ این آرایش بر اساس مقوله‌هایی صورت می‌گیرد که ... به مفهوم خاصی، یعنی به عنوان پیش‌فرضهای دانش ما، ذهنی هستند و مقید به پیش‌فرض ارزش آن چیزی هستند که فقط دانش تجربی می‌تواند در اختیار ما گذارد.^۱

بنابراین از نظر وبر عینیت فقط در دسترس کسانی قرار دارد که انواع خاصی از «افراد تاریخی» (historical individuals) محسوب می‌شوند. و بلافاصله در ادامه تأکید می‌کند، برای آن کس که به هیچ شکل «این حقیقت برایش ارزشمند نیست» — و ایمان به ارزش حقیقت علمی، محصول فرهنگ خاصی است و طبیعتاً حاصل نمی‌شود — برای او، ما از ابزار علمیمان چیزی برای عرضه نداریم.^۲ اینک که فرد حقیقت را به عنوان ملاک زندگی خود پذیرفته باشد، به معنی اهل علم بودن او است، اما چنانکه وبر در مقاله «علم به عنوان یک رسالت حرفه‌ای» می‌گوید، این بدان معناست که فرد آنچه را جامعه‌شناسی تاریخی به ما تحمیل کرده است، پذیرفته است. خصوصاً به معنای آن است که به عنوان بخشی از [وجود] آن کس

1. Weber, 1971 a: 213 [1949: 110].

2. Weber, 1971 a: 213 [1949: 110-11]; See Weber, 1971 a: 610-11 [1946: 154]; cf. Nietzsche, 1909.

که هستیم، مشخصاتی را پذیرفته باشیم، مثل دائمی بودن، تقسیم کار، ضرورت تخصص، افسون‌زدایی (demagification) از جهان از طریق کار علمی خود، پایان غیرحرفه‌ای بودن (amateurishness) و ناپختگی (طفولیت). صاف و پوست‌کنده، به معنای آن است که بپذیریم بورژوا هستیم. بنابراین پذیرش بورژوا بودنمان پیش شرط آن است که بتوانیم به نحوی مسئولانه در مورد حقیقت (علمی) طرح دعوی نماییم. فقط چنین افرادی می‌توانند [بار] «سرنوشت زمانه» را به شیوه‌ای که او می‌گوید یعنی «به نحو مردانه»^۱ تحمل کنند.

می‌توان پرسید که انسان چه چیزی را باید تحمل کند؟ مسلماً [پاسخ به این سؤال] تصویر آن دانشمند علوم اجتماعی بی‌طرف نیست که صاحب‌نظران یک نسل پیش تلاش می‌کردند ما را متقاعد کنند. چیزی که باید تحمل کرد بیشتر این انتظار است که شخص، [مسئولیت برخورد با] تکه پاره‌های گوناگون و فعلاً سازش‌ناپذیری را که بر اثر فروپاشی دنیای مدرن کنونی ایجاد شده است، بر عهده بگیرد. در حال حاضر جهان، فراسوی انسجام طبیعی قرار گرفته است:

ما همانند [مردمان] عهد باستان زندگی می‌کنیم، دورانی که [مردم] هنوز اسیر [جذبه و افسون] خدایان و موجودات فراطبیعی (demons) خود بودند، اما زندگی ما مفهومی دیگر دارد: درست همانند یونانی‌ها که گاه برای آفرودیت، و همچنین برای آپولو و پیش از همه برای خدایان شهر خود قربانی می‌دادند، ما نیز هنوز چنین می‌کنیم، اما این در حالی است که از توهم رها شده و از انعطاف‌پذیری (plasticity) اسطوره‌ای، و در عین حال به لحاظ درونی حقیقی آن موضع [و دیدگاه] محروم شده‌ایم. به هر حال سرنوشت فرهنگ ما چنین رقم خورده است که پس از هزار سال [غفلت و] کوری ناشی از آنچه ادعا می‌شود یا احتمال می‌رود خو گرفتن (orientation) انحصاری [ما] به شور و حرارت (Pathos) زایدالوصف اخلاقیات مسیحی بوده است، با روشنی بیشتری به این تلاشها [و تنازعها] (struggles) آگاهی یابیم [۱۱].^۲

1. Weber, 1971 a: 612 [1946: 155].

2. Weber, 1971 a: 604-5 [1946: 148-9].

از نظر وبر، برخلاف دوران دو هزار ساله مسیحیت، باید از مفهوم ساختن تمامی جهان سر باز زنیم و تا جایی که می‌توانیم این بی‌معنایی را بپذیریم (و تحمل نماییم). به اعتقاد وبر، نهایتاً جهان می‌تواند عاری از انسجام باشد. خطری که اکنون پیش رو داریم، آن است که بخواهیم در جریان وسوسه‌ای دائمی جهان را از انسجام برخوردار سازیم. دانش در مورد خود (self-knowledge) که به عنوان پیش‌شرط مسئولیت‌پذیری بدان فراخوانده شده‌ایم، ما را از این جهان خارج نمی‌کند، بلکه دوباره به درون آن پرتاب می‌کند و گامهای ما را روی زمین قرار می‌دهد. برخلاف مارکس که به گریز از جزئیات بی‌اهمیت و روزمره تقسیم کار امید داشت و برخلاف دورکهایم که معتقد بود سعادت در تقسیم کار است، وبر نه طالب قرار بود نه چشم به راه سعادت. اما او تنها امکان انسانیت را در این جهان می‌دید، بدان‌گونه که تاریخمان برایمان فراهم کرده است. بخشی از عصبانیت او نسبت به گروس به این دلیل بود که گروس می‌خواست در پی چیزی که وجود نداشت، از اینجا و اکنون بگریزد و در نتیجه با قطعیت (givenness) انسانیت خود رویارو نشود.

بنابراین در وبر نوعی احساس اجتماعی (community) وجود دارد، اما احساس اجتماعی‌ای که محصول تاریخ و تنها خاص کسانی است که تاریخ مشترکی دارند. این تا حدی مبنای تأکید محوری او بر دولت ملی (nation-state) را تشکیل می‌دهد، اما در اینجا نیز مبنای احساس اجتماعی کسانی است که در پی شناختی «عینی» از جهان هستند. تشخیص این نکته مهم است که وبر نمی‌گوید ما آزادیم تا هرچه می‌خواهیم با این جهان بکنیم. ما به مثابه تجسم تاریخ و جامعه‌شناسی، که وبر زندگی خود را صرف تحقیق درباره آنها کرده است، محکومیم که همچون گذشته، در پی یافتن حقیقت باشیم: این چیزی است که یک پذیرش و تصدیق صادقانه در قبال خودمان، از ما می‌طلبد. با استفاده از واژگان فرویدی، می‌توان گفت که وبر در مقابل هرگونه پایه و اساس توتمی برای احساس اجتماعی خود، مقاومت می‌کند.^۱

1. Burke, 1957: 234-35.

شایان توجه است که مبنای تأکید نیچه بر اینکه ما به واسطهٔ تبارشناسی خود محکوم به پیگیری حقیقت هستیم، ملاحظات مشابهی است. در حالی که نیچه به این نتیجه رسید که این سرنوشت به پوچ‌گرایی (nihilism) خواهد انجامید، وبر سعی می‌کرد تا با این جمع‌بندی پوچ‌گرایانه مقابله کند [۱۲]. به هر حال فروید [در این مورد] دودل بود. در افکار او، امید به سازش بین «خویش‌تن» (self) و جهان، از ابتدا مضمونی پایدار بود. از سوی دیگر، در اواخر زندگی، غالباً در توانایی انسان، در خودادراکی دچار تردید می‌شد و به نظر می‌رسید که فقط به تسکین موقت روان‌رنجوریهای (neuroses) ما امید بسته است.^۱ فقدان سعادت سرنوشت‌گریز ناپذیر و نهایتاً توجیه‌ناپذیر بشر است.

در مورد وبر، می‌توان بحق به این تصویر انسان محروم از رستگاری و دنیایی محروم از راه نجات اعتراض کرد. وبر نه تنها به ما نشان می‌دهد که چگونه دست به کار شویم تا به نیازهای زمانهٔ خود پاسخ دهیم، بلکه در بخشهای پایانی «سیاست در مقام حرفه» تصویری از یک رهبر قهرمان ارائه می‌کند که می‌تواند همچون قیصری مسئول، همه چیز را نو کند [۱۳]. بدیهی است که چیزی در این تصویر کاملاً درست است. سطور پایانی «سیاست در مقام حرفه» را ملاحظه کنید:

بی‌تردید همهٔ تجربه‌های تاریخی مؤید این حقیقت‌اند که اگر انسان بارها و بارها غیرممکنها را نمی‌آزمود، هرگز به ممکنها نمی‌رسید. اما برای این‌کار باید از خصایص رهبری برخوردار بود. بالاتر از آن، باید قهرمان بود...^۲

وبر، همان‌گونه که در خور کسی است که بر اساس الگوی نشانه‌شناختی عمل می‌کند، تمایل دارد تا در مورد سؤال «چه باید کرد» بر حسب «چه کسی شایستگی انجام دادن آن را دارد» بیندیشد. بنابراین مضمون اصلی «سیاست به عنوان یک رسالت حرفه‌ای» این است که اگر بناست کسی کنترل چرخهای تاریخ را در دست

1. Draenos, 1982: 13-15, 42 ff; cf: Strong, 1984, 51-79.

2. Weber, 1971 b: 560 [1946: 128].

بگیرد، او چگونه فردی باید باشد.^۱ و به نظر می‌رسد که وبر امکان پیداشدن چنین قهرمانی را باور دارد و حتی بدان امید بسته است [۱۴].

اما منتظر این قهرمان نیست، و در اینجا باید توجه سنت اگوستینی او را به شناسایی انواع ممکن قهرمان به خاطر آورد. وقتی اگوستین با این واقعیت روبه‌رو شد که برای تحمیل مسیحیت به غیرمؤمنان، باید به نام عشق، به زور متوسل شود، در مورد معیارهایی برای خود و دیگران به منظور شناسایی شاهزاده‌ای که این اختیار به او تفویض شود، زیاد فکر کرد [۱۵]. وبر به کسانی که فکر می‌کنند چنین رهبری را پیدا کرده‌اند و بویژه به کسانی که حتی ممکن است فکر کنند خودشان از «کاریمای درونی» چنین رهبری برخوردارند، ده سال شکیبایی در «شب قطبی تاریک و یخزده» را توصیه می‌کند.

وبر بیشتر به طور مداوم دلمشغول این است که مخاطبان خود را از امیال و آرزوهای آنها دور کند، بدان طریق که انسان دارای رسالت سیاسی، باید از خود دور شود. در واقع هدف تمامی بحث او درباره «سیاست به عنوان یک رسالت حرفه‌ای» آن است که همزمان، تصویر قهرمانی تغییر شکل‌دهنده را حفظ کند تا مخاطبانش نتوانند فرد خاصی را به عنوان آن قهرمان شناسایی کنند.

با این مطالب به نیت عمیقتری در کارهای وبر می‌رسیم. این نیتی درمائی است: تشخیص او این است که نیاز و میل به یافتن پاسخ سؤال «چه باید کرد» و «چه می‌توان فهمید»، مخاطبانش را تسخیر کرده است. برای وادار ساختن مردم به کنار آمدن با واقعیت موضعشان در تاریخ — با اینکه چه کسی هستند — او نمی‌تواند فقط به آنها بگوید که اشتباه می‌کنند؛ باید آنها را از توهم رها کند (enttäuschen)^۲. او مقاله را با این فعل آغاز می‌کند: این واژه معنای دوگانه [و] هدفمندی دارد. از یک طرف او باید امیدهای مخاطبانش را ناامید کند، اما آنها فقط هنگامی این ضرورت را تشخیص می‌دهند که وبر توهم آنها را در مورد خودشان و دنیایشان از میان بردارد [۱۶].

1. Weber, 1971 b: 584 [1946: 115].

۲. خواننده باید توجه داشته باشد که واژه‌های disillusion در انگلیسی و enttäuschen در آلمانی دو معنی دارند؛ هر دو هم به معنی از توهم خارج کردن و هم به معنی ناامید کردن به کار می‌روند. — م.

با مضمون *enttäuschen* (ناامید کردن یا از توهم درآوردن)، وبر را در همان عرصه‌ای می‌یابیم که فروید غالباً در آن خطر می‌کند. مضمون غالب در آثار فروید، پرده برداشتن از توهمهاست که مثل آثار وبر، همراه است با ضرورت «بزرگ شدن» و بلوغ یافتن و دست از کودکی کشیدن.^۱ به نظر می‌رسد که در آثار وبر چیزی باشد که من آن را امید پروتستانی می‌نامم، امید به اینکه همه افراد از چنین صداقت رشد یافته‌ای در قبال خود (*self-honesty*) بهره‌مند شوند. اما فروید هم خوشبین‌تر است، هم بدبین‌تر.

فروید در فصل آغازین تمدن و نارضایتیهای آن (فروید، ۱۹۳۰)، افکار خود را در زمینه توهم، بلوغ (پختگی) و انسانیت جمع آورده است. در این کتاب، او به مسئله تمدن به طور کلی می‌پردازد. سعی می‌کند تا به این مسئله از طریق اظهارنظری در باب مذهب، به عنوان شکلی از رفتار گروهی، و به عنوان سیری قهقراایی بر مبنای توهمات مربوط به جهان، روی نماید (فروید، ۱۹۲۸). همه این قبیل رفتارها، چه در مذهب و چه در سیاست، تجلی «من» (*ego*) (ضرورتاً) بی‌بهره از رشد کافی در بیشتر انسانهاست. از نظر فروید، کسی که رسالتش روانکاوی است از این شکلهای طفولیت فراتر رفته است [۱۷].

او مقاله خود را با اشاره به این موضوع آغاز می‌کند که نمی‌تواند از این جمع‌بندی بگریزد که بیشتر انسانها برای خودشان از ملاکهای کاذب یا غیرممکن، مثل قدرت، موفقیت و ثروت استفاده می‌کنند. برای هیچ‌یک از این فعالیتها نقطه سیری پذیری‌ای متصور نیست. فروید می‌پذیرد که فقط گروه اندکی هستند که ظاهراً متفاوت‌اند و اهداف و آرمانهایشان کاملاً با اهداف و آرمانهای جماعت بیگانه است. اما در عین حال به خواننده گوشزد می‌کند که موضوع به این سادگی هم نیست.

سپس نمونه‌ای را از یکی از گروههای کوچک مثال می‌زند: رومن رولان که «خود را... دوست من می‌نامد». سبک بیان گیج‌کننده است، چون فروید در مقابل ابراز این مطلب که رولان دوست اوست مقاومت می‌کند. سپس درباره مذهب، وارد دعوایی آرام با رولان می‌شود. رولان ادعا می‌کند که برداشت فروید از ماهیت

1. Burke, 1957.

مذهب درست نیست و تشخیص نمی‌دهد که مذهب، تجلی احساس عام بشری است، احساسی که رولان آن را «احساس اقیانوسی» (oceanic feeling) می‌نامد. فروید می‌گوید چون وجود چنین چیزی را در خود احساس نمی‌کند ناراحت است [۱۸]. با وارد شدن به بحث جدیدی دربارهٔ مذهب، روشن می‌شود [از نظر فروید] کسانی که به مذهب معتقدند، ناپخته‌اند، بدین معنی که «خویشتن» آنها به حد کافی از دنیا جدا نشده است.

فروید پس از خاتمهٔ بحث خود با رومن رولان، در فصل بعدی کتاب در ادامه می‌گوید:

تمامی مسئله (مذهب) چنان کودکانه است، چنان در قبال واقعیت خصمانه است که برای کسی که نگرش دوستانه‌ای نسبت به بشریت دارد، بسیار سخت است تصور کند که بخش اعظم انسانهای فانی هرگز نخواهند توانست از این برداشت از زندگی فراتر روند.

در اینجا هم، سبک بیان، عجیب اما گویاست: فروید از بشریت به مثابه چیزی خارج از خود حرف می‌زند، چیزی که خود را از آن قدری منزجر می‌یابد. کسانی که مذهب را با مفهومی انتزاعی و غیرشخصی جایگزین می‌کنند، چنان آزاردهنده‌اند که این امر کافی است تا شخص را، به منظور نقد این مدعیان، به سوی باورهای [مذهبی] براند.

فروید در واقع یک سلسله مراتب سه لایه‌ای ایجاد کرده است: کسانی که معتقد نیستند که مذهب، توهم است؛ کسانی که نمی‌دانند که مذهب می‌تواند توهم باشد و سرانجام کسانی که می‌توانند به روشنی ببینند. این گروه اخیر که فروید به روشنی نامزد عضویت در آن است، راهی برای سازش دادن خود با زندگی بدون توهم پیدا کرده‌اند و تحت تأثیر طفولیتی که سایر انسانها بدان مبتلا هستند، قرار نمی‌گیرند.

چنین شخصی بودن به چه معنایی است؟ بقیهٔ تمدن و نارضایتیهای آن، کم و بیش به تحقیق دربارهٔ نارضایتیهایی می‌پردازد که اختناق لازمهٔ تمدن به وجود می‌آورد. پاسخ فروید به این سؤال را، مثل مورد وبر، [می‌توان] در بحثهای او دربارهٔ مفاهیمی چون فاصله گرفتن و کناره‌گیری (distance)، پختگی و بلوغ، ساخت

معنا، خودپذیری (self-acknowledgement)، و رسالت حرفه‌ای پیدا کرد. این مفاهیم همه در «موسای میکل‌آنژ»^۱ جمع آمده‌اند. فروید این مقاله را بدون امضا، در سال ۱۹۱۴، منتشر کرد [۱۹].^۲

در ابتدای مقاله، فروید که نامش را عنوان نکرده بود، نسبت به توانایی خود در درک مجسمه موسای میکل‌آنژ، اظهار نگرانی می‌کند: در واقع همه احساسش نسبت به خودش زیر سؤال می‌رود و با شگفتی می‌پرسد که آیا او بخشی از «جماعتی نیست که هیچ اعتقاد و تعهد راسخی ندارد، نه ایمان دارد، نه صبر و پایداری، و هنگامی که بتهای خیالی خود را از نو به دست می‌آورد شادمان می‌شود». سپس به رد دیگر تعبیرهای ممکن می‌پردازد و این کار را عمدتاً از طریق اشاره به جزئیات کوچک و نادیده گرفته شده‌ای انجام می‌دهد که مغایر جمع‌بندیهای آن تعبیرهاست. در این مرحله، آنچه را صراحتاً «توده مزخرف» مشاهدات ما می‌نامد، وارد بحث می‌کند. آرام آرام، داستانی می‌سازد که همه جزئیات قابل مشاهده مربوط به مجسمه را توجیه می‌کند، بویژه وضعیت یک انگشت روی قسمت بالایی ریش، در حالی که بقیه دست در زیر آن قرار دارد. نکته محوری در این رویکرد این مدعاست که هیچ چیز مجسمه نمی‌تواند تصادفی باشد. اگر چنین بود — یعنی اگر بعضی از جزئیات «تصادفی» بود — آن‌گاه باید ارزش کمتری برای میکل‌آنژ قائل می‌شدیم. فروید می‌پذیرد که «نمی‌توانم بگویم تا چه حد منطقی است که این نیاز ابتدایی به دقت را به میکل‌آنژ، هنرمندی که آثارش سرشار از این همه تفکر است، نسبت دهیم».^۳

مجسمه، کار هنری کامل و تمام شده‌ای است، به شکلی که هیچ موجود انسانی‌ای نمی‌تواند چنین باشد. بنابراین، شخص در تحلیل مجسمه به جایی می‌رسد که نمی‌تواند چیز دیگری بگوید. به هر حال، حقایق در این نکته یک پاسخ واحد رضایت‌بخش را به دست نمی‌دهند — بدین ترتیب نتیجه‌ای که فروید بدان می‌رسد عبارت است از نسبت دادن (احساس) قهرمانی (خود به فردی همفکر و هم‌سنخ خویش) و طرح یک دعوی در مورد ماهیت شخصی که به آنچه می‌سازد، معنا

1. "The Moses of Michelangelo" 2. Freud, 1953 [1914].

3. Freud, 1953: 286.

می‌دهد. حق انتخاب بین دو چیز است: افاده معنایی توانمند و واقعی در جهان یا صرفاً ارائه آنچه وبر آن را «هیجان عقیم... یک لافزن رومانتیک» می‌نامید.

طرح چنین ادعایی برای فروید چه معنایی دارد؟ به نظر می‌رسد دو مسئله مهم وجود دارد که شایسته است کاملاً روشن شوند. اول اینکه در اینجا هم مثل آثار وبر، اعتبار یک ساخت تعبیری، به قدرت آن بستگی دارد، یعنی به توانایی آن در کنترل همه حقایق ممکن.^۱ دوم اینکه فروید به طور کلی اشاره می‌کند که تفسیر باید ایجادکننده «اعتقادی راسخ به درستی ساختی که به همان نتیجه درمانی یک حافظه بازیافته می‌رسد»، باشد.^۲ من «اعتقاد راسخ» را به معنی چیزی شبیه این می‌گیرم: درستی تفسیری ساختی (constructed interpretation)، یعنی آنکه همه جزئیات «هماهنگی دارند» (وبر احتمالاً از واژه نبود «حقایق نامناسب» استفاده می‌کرد) و وقتی این معنی حاصل شد، «اعتقادی» به وجود می‌آید که جا می‌افتد [و ریشه می‌گیرد]. از نظر فروید این بدان معناست که خطر آشفتگی (chaos) از جانب آنچه خویشتن (self) نیست (یعنی آن یا «اید»^۳)، در نتیجه تسری [و گسترش نفوذ] خود («اگو»^۴) بر آن خطر، از میان رفته است. این فرآیند، مفهوم تحلیلی عبارت کلیدی «[در] جایی که آن باشد، خود [نیز] آنجا خواهد بود»^۵، در دو اثر (1964) *New Introductory Lectures*^۶ و (1981 [1923]) *Das Ich und das Es*^۷ است.

این آموزه‌ای سنگین [و دشوار] است و تعجبی ندارد که فروید، در اواخر زندگی خویش در مورد احتمال به دست دادن تحلیل [روانکاوانه] نهایی [دقیق و] درستی از [انسانهای مورد آزمایش یا به بیان دیگر از] آزمودنیهای (subjects) زنده (در مقابل [و مقایسه با] مجسمه‌ها)، حتی به کمک آن نوع گزینه لازم [که در] بالا [بدان اشاره شد]، به طوری روزافزون دچار تردید می‌شد.^۸

می‌توان با برگشت به تحلیل شخصیت موسی، به اختصار مشاهده کرد که یک

1. Loch, 1977: 242 ff. 2. Freud 1953: 368. 3. the it or "id"

4. the "ego" 5. Where it was, there shall ego be

۶. درسهای مقدماتی جدید ۷. من و آن

8. Freud, 1953: 313-15, 316-57.

تفسیر سازنده موفق چگونه است. می‌دانیم که فروید موسی را به عنوان غریبه دیگری [همچون خود وی] که لوح‌های قانون جدیدی را به مردمی عرضه کرد که پذیرای آن نبودند، شدیداً تحسین و با او همانندسازی می‌کرد. اگر به موسی و یکتاپرستی^۱، آخرین کتاب فروید، نگاه کنیم، می‌بینیم که مهمترین کار موسی از نظر فروید آن بود که «یهودیان را به خصلت (اعتماد به نفس و اطمینان) مهیور کرد»، خصلتی که در همه اعصار برای آنها اهمیت و مفهوم زیادی پیدا کرد^۲ (تأکیدها از من است). عبریان خاک رُسی بودند که موسی به آنها شکل داد، سکه‌ای بودند که او ضرب کرد، قبل از اینکه موسی آنها را بسازد، نام و نشانی نداشتند.

در اینجا هم بین فروید و وبر شباهتی آشکار می‌بینیم و همچنین نقطه شروع تفاوتی مهم را. از نظر فروید، منشأ احساس اجتماعی و هویت جمعی، برخلاف آنچه وبر معتقد است، در رویدادها و فرآیندهای تاریخی نیست، بلکه نتیجه اقدامی هنری-قانونی (artistic-legislative act) است که به یک خویش‌نوازی جمعی (collective self) منجر می‌شود. اگر با در نظر داشتن این مطلب به مجسمه موسی برگردیم، می‌بینیم که منشأ این توانایی دقیقاً در همان حوزه‌ای است که وبر مشخص می‌کند، اما بدون ارتباط با آن نگرانی سنت اگوستینی که مورد نظر وبر بود. فروید می‌نویسد:

آنچه در مقابلمان می‌بینیم شروع اقدامی خشونت‌آمیز نیست، بلکه بقایای حرکتی است که قبلاً صورت گرفته است. موسی در اولین باری که دستخوش خشم شد، می‌خواست اقدامی کند، از جا بجهد، انتقام بگیرد و الواح مقدس را فراموش کند. اما بر این وسوسه غلبه کرده است. و اکنون نشسته و آرام در خشم منجمد شده خود و در درد توأم با تحقیرش باقی خواهد ماند. الواح [مقدس] را هم به زمین نخواهد انداخت تا روی سنگها خرد شوند، چون دقیقاً برای خاطر آنهاست که خشم خود را فروخورده است، و برای حفظ آنها، هیجان خود را کنترل کرده است. اگر به خشم و انزجار خود راه می‌داد، باید الواح را

1. *Moses and Monotheism*

2. Freud, 1957: 135.

فراموش می‌کرد، و دستی که آنها را نگاه داشته بود کنار می‌رفت. لوحها در سراسیمگی سقوط و در معرض خطر خرد شدن قرار داشتند. این مسئله او را به خود آورد. رسالت خود را به یاد آورد، برای خاطر آن از میدان دادن به احساسات خود سر باز زد. دستهایش بازگشتند و الواح رها شده را پیش از اینکه عملاً به زمین افتاده باشند، گرفتند. با این حرکت، الواح بر جای خود باقی ماندند...^۱

فروید در مقابل این ایراد که این موسی، صرف‌نظر از هر چیز، همان موسای تورات نیست، یعنی همان موسایی که لوحها را به زمین انداخت، می‌گوید که این موسای جدید به اوجهای جدیدی می‌رسد.

میکل آنژ موسای متفاوتی را بر سنگ آرامگاه پاپ نقش کرد، موسایی برتر از موسای تاریخی و سنتی. او مضمون الواح شکسته را تعدیل کرد، او به موسی اجازه نمی‌دهد که بر اثر خشم و غضب خود آنها را بشکند. او موسی را وامی‌دارد که به خطر شکسته شدن آنها بیندیشد و خشم خود را فرونشاند، و به هر حال از اینکه این خشم به عمل بینجامد جلوگیری می‌کند. بدین ترتیب او چیزی جدیدتر و فوق انسانی را به چهره موسی افزوده است، به طوری که چارچوب بزرگ این اثر هنری، با قدرت فیزیکی عظیمی که دارد تنها به تجلی ملموس والاترین دستاورد فکری‌ای تبدیل می‌شود که برای یک انسان میسر است، یعنی مبارزه موفقیت‌آمیز با یک هیجان درونی در راه آرمانی که شخص خود را وقف آن کرده است (تأکیدها از من است).^۲

حرف بزرگی است. از نظر فروید این مجسمه تجسم موجودی والاتر از انسان است، کسی که تعریفش از خود در رسالتش (یعنی آن که او هست، «من» او) چنان بر زندگی عاطفی او سیطره دارد که چیزی غیر از بقیه ما شده است. همین ظرفیت و توانایی است که به موسی اجازه می‌دهد تا بر معمای عبریان آواره، نامی

1. Freud, 1957: 279-80.

2. Freud, 1957: 283.

را «نقش بزند»؛ احتمالاً همین اطمینان در رسالت حرفه‌ای است که به فروید این توانایی را می‌دهد تا از بلبشوی حقایقی که هر بیمار به او عرضه می‌کند، معنایی استنتاج کند و در او «اعتقادی محکم» در مورد خویش‌باوری وی ایجاد کند [۲۰].

هنگامی که وبر با نگرانی سنت اگوستینی خود به توصیف شخصی می‌پردازد که حق دارد چرخ تاریخ را در دست گیرد، به این مسئله اشاره می‌کند که وقتی چنین انسان براستی بالغی، بتواند با تمامی صداقت درونی خود بگوید «من اینجا ایستاده‌ام و جز این نمی‌توانم بکنم»، آن زمان است که بحث متوقف می‌شود. ما (به فرض اینکه از نظر «معنوی» نمرده باشیم) فقط می‌توانیم چنین موجودی را تحسین کنیم. در این مرحله — یعنی مرحله‌ای که وبر سعی داشت از رویارویی مستقیم با آن اجتناب کند — زیباشناسی جای گفتمان اخلاقی (moral discourse) را می‌گیرد. در بحث‌های فروید، شخصیت قانونگذار (روانکاو؟) نیز در موقعیتی قرار داده می‌شود که فراسوی دستورات اخلاقی است.

کسانی که به روانکاو نیاز دارند (که با توجه به گستره‌ای که فروید در نوشته‌های خود از همان اوایل به نظراتش می‌دهد، شامل اکثر افراد بشر می‌شود)، فقط تا آن اندازه از یک «خویش‌باور» بهره‌مندند که می‌توانند کاری شبیه عمل روانکاوانه انجام دهند — یعنی ساختن یک خویش‌باور. اما بیشتر مردم نه اراده انجام دادن چنین کاری را دارند و نه تمایلی به آن. دلیل ناراحتی آنها این نیست که نمی‌دانند چه چیزی آنها را خوشحال می‌کند یا نمی‌توانند به آنچه موجب خوشحالی آنها می‌شود دست یابند؛ آنها ناراحت هستند چون باید ناراحت باشند. اخلاقی بودن به معنی داشتن ضوابط عملی (operative criteria) برای خیر و شر است، و این نهایتاً به معنی داشتن «خویش‌باوری» است که در تضاد با خود قرار می‌گیرد.

این «خویش‌باور» است که به حد کافی «من» (I) نیست. قانونگذار-روانکاو شخصی است که می‌داند خویش‌باور، هیچ پایه و اساسی در «واقعیت» ندارد. چون روانکاو چنین اعتقادی را عرضه می‌کند، در یک موضع فرااخلاقی قرار می‌گیرد، و در عین حال نمی‌تواند با دیگر افراد وارد گفتمان (اخلاقی) مشترکی شود، در حالی که هنوز نفی‌کننده آن است. او به اقتضای رسالت حرفه‌ای خود از احساس اجتماعی و جمعی‌ای که ایجاد می‌کند، فاصله دارد.

فروید که خود را «کپرنیک» عالم ذهن می‌دانست [۲۱]، مطالبی دربارهٔ بعضی از دلایلش برای پافشاری بر جدایی [فکری]ش نوشته است. او در «جنبش روانکاوی»^۱ که همزمان با «موسی و یکتاپرستی» نوشته شده است، دربارهٔ خودش می‌نویسد که «در ابتدای جنبش روانکاوی، محبوبیت [خود] را به عنوان یک پزشک فدا کرد»، و اشاره می‌کند که «سخنان [او] با سکوت دنبال می‌شد» و در اطرافش خلأیی شکل می‌گرفت. به هر حال دریافت که «اعتقاد[ش] به درستی جمع‌بندیهای [او] بیشتر و بیشتر می‌شود»، (هیچ دلیلی ارائه نشده) و به «این نتیجه رسید که تقدیر[ش] این بوده تا پیوندهایی را که اهمیت خاصی دارند، کشف کند و کاملاً آماده است تا سرنوشتی را که گاه این کشفها به دنبال دارد، بپذیرد». حتی جالبتر آنکه می‌گوید: «در طی آن سالها تمامی حساسیت شخصی من از بین رفت و این به نفع من بود». حساسیت نداشتن، موجب تقویت اعتقاد او شد، چرا که «اصول روانکاوی او را قادر ساخته بود تا این نگرش همعصرانش را (مبنی بر رد و انکار [نظراتش]) درک کند و آن را پیامد ضروری مفروضات بنیادی [و مقدماتی آنها] بداند».

تصویری که فروید از خود ارائه می‌کند، شباهت آشکار و زیادی به همان انسان دارای رسالت حرفه‌ای در نوشته‌های وبر دارد. در آنجا نیز، مرد سیاست و مرد علم هر دو با دنیایی روبه‌رو هستند که نهایتاً آشفته است، دنیایی که در آن تنها معنای موجود، از عمل انسانها سرچشمه می‌گیرد، چه عمل فکری باشد چه فیزیکی. این فعالیتها مفهومی فراتر از خودشان ندارند: آنها متقاعدکننده هستند تنها به شرط اینکه [بتوانند] متقاعد کنند. اما وبر می‌گوید «کسی که شایستگی کنترل چرخهای تاریخ» را دارد کسی است که اعتقاد درونی و احساس مسئولیت او نسبت به این اعتقاد، چنان عمیق و ریشه‌دار باشد که هیچ چیز نتواند آن را متزلزل کند. وبر معتقد است که این امر در مورد قهرمانی که رسالتش براساسی در عرصهٔ سیاست است و کسی که مرد علم است به یک اندازه مصداق دارد. توجیه مقوله‌های ادراکی که دانشمند اعمال می‌کند، این است که مقوله‌های مزبور آن قدر قدرت دارند که

1. "The Psychoanalytic Movement"

پتوانند تمام «حقایق ناهماهنگ» را کنترل کنند و شکل دهند. بویژه حقایقی را که وبر می‌خواست به دوستان لیبرال، سوسیالیست و محافظه‌کار خود گوشزد کند. شباهتها، بسیار مهم و وسوسه‌انگیز هستند و از این حقیقت سرچشمه می‌گیرند که وبر و فروید، هر دو، می‌خواستند جامعه انسانی را به کمک این حقیقت بشناسند که موجودات انسانی از دنیای خود معنا می‌سازند (گرچه ممکن است این معنا همان نباشد که آرزو می‌کنند). درک این حقیقت آنها را واداشت تا از انسانها صداقت خاصی را طلب کنند، گویی برای صداقت نسبت به خویشان و دیگران چیز فوق‌العاده‌ای لازم بود. به نظر من منشأ این طرز تفکر در وبر و فروید تجربه مشترکی است که داشتند، تجربه‌ای در زمینه واژگونی ساختارهای معنایی موجود که سراسر اروپا را در نیمه دوم سده ۱۹ فراگرفت و درک ملازم با آن مبنی بر اینکه انسانها به معنا نیاز دارند [۲۲]. این تجربه مشترک، مسئله اخلاقی و سیاسی جدیدی را مطرح می‌کرد: معرفت‌شناسی به سیاست تبدیل شده بود، و برعکس این مفهوم اعلام این نکته توسط نیچه بود که «خدا مرده است». منظور او آن بود که پس از این، هیچ عمل انسانی‌ای برای مرتبط کردن ما با دنیایی که در فراسوی فعالیت ماست کافی نخواهد بود، و هر کاری که در جهت رهانیدن خود از زندانمان انجام دهیم، غل و زنجیر ما را محکمتر خواهد کرد.

اما شباهتها کامل نیستند. از نظر وبر خودپذیری که در رسالت [حرفه‌ای] انسان، عمل مسئولانه و دانش مسئولانه را میسر می‌سازد، در کسانی که قهرمان نیستند ضرورتاً موجب گریز و رهایی از گذشته خود نیست، بلکه بیشتر مستلزم این است که شخص گذشته را به مثابه [وجود] خود بر خود فرض او آن را تقبل کند. وبر اذعان دارد که امکان فرار از گذشته در پی موفقیت بازیگر قهرمان فراتاریخی، جاذبه‌های خاص خود را دارد. اما اظهار اطمینان می‌کند که هیچ کس هرگز نخواهد توانست چنین چهره‌ای را در موجودی انسانی بیابد. در پیوریتنیسم (puritanism) وبر نشانه‌های زیادی از جان وینتروپ متین و معقول می‌بینیم، حتی وقتی، بشدت جذب این گفته راجر ویلیامز و آن هاجسون است که «یا چیزی واقعی می‌خواهم یا اصلاً هیچ نمی‌خواهم».

بنابراین، ضمن اینکه وبر ما را به سوی دنیایی عاری از شادی سوق می‌دهد، به

ما می‌فهماند که هیچ دلیل انسانی متناسبی (هیچ دلیلی که در دسترس انسانها باشد) برای فرار از آن وجود ندارد. در واقع، همان‌طور که تقدش از اوتو گروس نشان می‌دهد، دلایل خوبی وجود دارد که در پی پیدا کردن چنین دلایلی نباشیم. فروید هم فکر می‌کند که دنیا چیزی جز درّه اشک و آه نیست و بیشتر مردم راهی برای درک این حقیقت یا گریز از آن ندارند. از دید فروید نیز فرار از گذشته‌ای که ما را اسیر می‌کند عملی قهرمانانه، و بی‌شک برای شناختن کامل بشریت، ضروری است. تنها از طریق چنین گریزی است که می‌توان به بلوغ رسید، همان بلوغی که فروید فکر می‌کند که او و معدودی دیگر، از آن بهره‌مندند. این، نه به منزله تصدیق بر دبارانه گذشته، که استعلای (transcendence) زمان گذشته به شکل و صورت حال لایزال خود (ego)، یعنی «من» (I) است. فقط تعداد انگشت‌شماری افراد قهرمان چنین خمیره‌ای دارند.

بنابراین فروید، برعکس وبر، به سوی استعاره‌ها و ادراکهای زیست‌شناختی کشیده می‌شود: بعضی افراد صرفاً متفاوت‌اند. در نتیجه فکر خود را از سیاست به مفهوم وبری آن، «سوراخ کردن سخت و آهسته تخته‌های سفت»^۱ خارج می‌کند، در حالی که بر ضد وبر می‌توان گفت که او هر نوع بینش جمعی را از سیاست مورد نظرش خارج می‌کند. و سرانجام در این جهان مشترک، انسانی را که به نیازهای زمانه [خود] پاسخ می‌دهد، چه چیزی سر پا نگه می‌دارد؟ از نظر وبر ما در فعالیتهای روزمره خود فقط به واسطه ظواهر امور (externalities) به هم گره خورده‌ایم. اما شاید خطر این کمتر از مقتضیات آن نوع رهبری‌ای باشد که فروید برای پایه‌ریزی یک اجتماع لازم می‌داند.

گسرچه بینش فروید و بینش وبر نسبت به انسان-در-این-جهان (man-in-the-world) شدیداً از هم فاصله می‌گیرد، این تفاوت تنها در پایان کار آشکار می‌شود. هیچ‌یک از آن دو معتقد نبودند که جهان ما سازش و حل و فصل مسالمت‌آمیز دعاوی متضاد را میسر می‌سازد؛ هر دو آنها مشتاق پیگیری بینشی مبتنی بر دانش بودند، به رغم اینکه می‌پذیرفتند که یک پیامد آن تحدید شدید

1. Weber, 1946: 128.

کاربردپذیری گفتمان اخلاقی است. راجرز برویگر به این نکته اشاره می‌کند که بینش سخت‌گیرانه آن دو، مستلزم جامعه‌ جدیدی نبود، بلکه فرد جدیدی را طلب می‌کرد، کسی که نه حسرت گذشته‌ طلایی را می‌خورد و نه امید به آینده‌ برهائی بخش را در سر می‌پروراند...^۱ تنها چیزی که می‌توان به این مطلب اضافه کرد آن است که ویر [سنگینی بار] گذشته را بر [دوش] خود می‌پذیرفت، و بنا بر استعاره‌ نیچه، ترجیح می‌داد شتر باشد تا بچه، و فروید که از ازندگانی‌ای نظیر زندگی | بچه‌ها در این دنیا بسیار هراس داشت، از خود فردی بالغ ساخت.

1. Brubaker, 1984: 112.

یادداشتها

این مقاله اولین بار در کنفرانس «وبر و معاصرانش» که از سوی مؤسسه تاریخی آلمان (German Historical Institute)، در سپتامبر ۱۹۸۴ برگزار شد، عرضه گردید. از ولفانگ مامسن (Wolfgang Mommsen) که چنین فرصتی را فراهم آورد و بویژه از نظرات جان مارکواند (John Morquand)، آرتور میتزمان (Arthur Mitzman) و روبرت اِدِن (Robert Eden) سپاسگزارم. لطفاً برای مکاتبه و تقاضای نسخه‌ای از مقاله با آدرس زیر تماس بگیرید:

Professor Tracy B. Strong, Department of Political Science, University of California at San Diego, La Jolla, California 92093 USA.

[۱] برای ارجاع‌های مناسب در مورد فروید به Strong, 1975 و در مورد وبر به بحث‌های Eden, 1984 نگاه کنید.

[۲] برای نظرات پیشنهادی نگاه کنید به: Jamson, 1974: 65-66.

[۳] این احتمالاً شامل کتاب‌های زیر است:

The Interpretation of Dreams, 1955, *The Psychopathology of Everyday Life*, 1914, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, 1962.

[۴] نگاه کنید به: Mitzman, 1970: 277 ff. وبر در اواخر زندگی خود، یادداشت مفصلی درباره بیماری خود برای روانکاوش تهیه کرد که ظاهراً در خلال جنگ جهانی دوم همسرش آن را از بین برد. نگاه کنید به: Baumgarten, 1964: 641-42.

[۵] مناسبات متداخل موجب سردرگمی فکری می‌شوند. فروید از روانکاوای گروس که از هواداران آزادی جنسی بود و در آن زمان با یکی از دوستان همسر ادگار یافه (Edgar Jaffé)، همکار انتشاراتی (eo-editor) وبر ازدواج کرده بود، سر باز زد. گروس بعداً دل‌باخته اِلِس (Else)، همسر یافه، و همین‌طور فریدا (Frieda)، خواهر اِلِس شد، که بعداً با دی. اچ. لارنس ازدواج کرد. وبر هم ظاهراً نه به طور

تصادفی، بعدها دلباخته‌الس شد. گروس در ۱۹۲۰ از گرسنگی مرد. به منبع زیر مراجعه کنید:

Green, 1974: 32 ff, 366; Runciman, 1978: 358; Mitzman, 1970; Roazen, 1976: 260, 277.

[۶] جهت مقایسه، به نظرات بسیار مشابه فروید به انتهای آخرین بخش اثر زیر مراجعه کنید:

New Introductory lectures, 1964: 181-2.

[۷] نگاه کنید به:

Lukács, 1957; Horkheimer, 1947; Strauss, 1953.

همچنین به طرح این بحث در اثر زیر مراجعه کنید:

Bendix and Roth, 1981: 55-69.

جهت مطالعه دفاعیه‌ای در این زمینه و توضیحات مربوطه، به تحقیقات هایدن وایت (Hayden White) مراجعه کنید.

[۸] لازم به یادآوری است که در بقیه بحث، آزادانه میان نوشته‌های سیاسی، روش‌شناختی و نظریه جامعه‌شناختی و بر حرکت می‌کنم. برای توجیه این کار — که امیدوارم دیگر نیازی به آن نباشد — نگاه کنید به:

Schluchter, 1971, translated in Roth and Schluchter, 1979; and on a different level, Mommsen, 1959.

[۹] بعضی از مطالب بعدی از بخشی از Strong, 1983 استخراج شده است.

[۱۰] بهترین بحث در این زمینه در Eden, 1984 یافت می‌شود.

[۱۱] از این قطعه در برگردان اثر وبر (Weber, 1946) ترجمه غلطی ارائه شده که همان ترجمه [نیز] از سوی جیمسون مورد استفاده قرار گرفته است (71: 1974).

[۱۲] چنان که Eden, 1984 نشان داده است، کاملاً آگاهانه.

[۱۳] این تصویر نقش مهمی در کار مامسن (Mommsen, 1959) و نولت (Nolte, 1963) بازی می‌کند.

[۱۴] چنان که اشپنگلر، در ۱۹۳۰، در مورد هیتلر گفته است، «ما به قهرمان نیاز داریم، نه به صدای یک قهرمان»، نگاه کنید به: Strong, 1980.

[۱۵] نگاه کنید به: Brown, 1975: 233-43 و برای مشابه آن در آثار فروید، نگاه کنید به: Burke, 1957: 225.

[۱۶] در این مورد اطلاعات من برگرفته از این منبع است: Schluchter, 1971.

[۱۷] برای بحث گسترده‌تر در این زمینه نگاه کنید به: Strong, 1984.

[۱۸] در واقع، روی نسخه تقدیمی کتاب خود، تمدن و ناراضیهای آن، به رولان نوشت:

- «از جانور خاکی به حیوان اقیانوسی.» رجوع کنید به: Fisher, 1976: 22.
- [۱۹] فروید مقالات متعددی درباره «خویشتن» خودش نوشته که تقریباً در همه آنها با استفاده از تمهید یا مقوله تحلیلی، خویشتنش را از خودش جدا کرده است. مراجعه کنید به: Freud, 1953, 47-9, 302-12.
- [۲۰] در اینجا لازم است که روانکاوی وبر را از خودش به خاطر بیاوریم. هدف از این روانکاوی آن نبود که خودش را از روان رنجوری نجات دهد، بلکه می خواست بدین وسیله شهادت پیشبرد «رسالت» خود را پیدا کند. فروید هیچ روان رنجوری خاصی را به خود نسبت نمی داد. این روانکاوی از آن جهت لازم بود که به او امکان می داد تا با این واقعیت روبه رو شود که در نهایت «خویشتن» قهرمان (heroic self) او هیچ پایگاهی در طبیعت یا تاریخ ندارد. گرچه موضع گیریهای اخلاقی ما نسبت به زندگی، به هیچ وجه شالوده ای در «طبیعت» ندارد، بیشتر انسانها توانایی یا شهادت فراتر رفتن از آنها را ندارند. در عین حال، فروید می دانست افشای اینکه قلمرو اخلاق، هیچ توجیهی جز ضرورت های روان رنجوری انسان ندارد، احتمالاً بیش از آنکه رهایی بخش باشد، خطرناک است. خویشتنی که در بیشتر مردم است، هرچه باشد، ممکن است که از ناحیه این افشاگری تهدید شود. از این رو توجه او به شخصیت موسی، توجیهی بود بیانگر آن نوع شخصیتی که قادر به مواجهه با واقعیت وحشتناک خویشتن (selfhood) انسانها باشد و در عین حال خویشتن جدید و ماندگاری را بر [چهره] جهان، یا دست کم بر شخص، نقش زند. این به معنی تولد آن خویشتن از بطن روح روانکاوی است.
- [۲۱] هرچند نه فارغ از مقداری کتمان و امساک؛ وقتی فروید در ۱۹۰۹ با کستی به بوستون رسید تا سخنرانیهای کلارک را برگزار کند، خطاب به یونگ گفت: «آنها نمی دانند که برایشان رنج و محنت آورده ایم.» (به نقل از: Lacan, 1973: 401)؛ همچنین مراجعه کنید به: Freud, 1928: 173.
- [۲۲] نگاه کنید به: مقدمه Schorske, 1980. این معنی و مفهوم آخرین جمله کتاب بارشناسی اخلاق نیچه است.

کتابشناسی

Baumgarten, Eduard, ed., (1964) *Max Weber: Werk und Person*. Tübingen: Mohr.

Bendix, Reinhard and Guenther Roth, (1981) *Scholarship and Partisanship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Brown, Peter, (1975) *Augustine of Hippo*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Brubaker, Rogers, (1984) *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: Allen & Unwin.

Burke, Kenneth, (1957) "Freud and the Analysis of Poetry". in Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*. New York: Vintage.

Cavell, Stanley, (1969) *Must We Mean What We Say?* New York: Scribner's.

Draenos, Stan, (1982) *Sigmund Freud and the End of Metaphysics*. New Haven: Yale University Press.

Eden, Robert, (1984) *Nihilism and Leadership*. Tampa: The University Presses of Florida.

Fisher, David J., (1976) "Sigmund Freud and Romain Rolland: The Terrestrial Animal and his Great Oceanic Friend", *American Imago*. 33(3): 1-59.

Freud, Sigmund, (1914) *The Psychopathology of Everyday Life*. London: Unwin.

—, (1928) *The Future of an Illusion*. London: Hogarth Press.

—, (1930) *Civilization and Its Discontents*. London: Hogarth Press.

—, (1953) "Constructions in Analysis", *Collected Papers*. vol. 5, pp. 358-371, London: Hogarth Press.

—, (1953) "A Disturbance of Memory on the Acropolis", *Collected Papers*. vol. 5, pp. 302-312, London: Hogarth Press.

— , (1953 [1914]) "The Moses of Michelangelo", *Collected Papers*. vol. 4, pp. 257-287, London: Hogarth Press.

— , (1953) "The Psychoanalytic Movement", *Collected Papers*. vol. 1, pp. 287-359, London: Hogarth Press.

— , (1953) "Resistances to Psychoanalysis", *Collected Papers*. vol. 5, pp. 163-174, London: Hogarth Press.

— , (1953) "Screen Memories", *Collected Papers*. vol. 5, pp. 47-69, London: Hogarth Press.

— , (1955) *The Interpretation of Dreams*. London: Allen & Unwin.

— , (1957) *Moses and Monotheism*. New York: Vintage.

— , (1962) *Three Essays on the Theory of Sexuality*. London: Hogarth Press.

— , (1964) *New Introductory Lectures*. New York: Norton.

— , (1981 [1923]) *Das Ich und das Es*. 3rd ed., Frankfurt: Fischer Taschenbuch.

Ginzburg, Carlo, (1979) "Clues: Roots of a Scientific Paradigm", *Theory and Society*. 7(3): 273-288.

Green, Martin, (1974) *The von Richthofen Sisters: The Triumphant and the Tragic Modes of Love: Else and Frieda von Richthofen, Otto Gross, Max Weber and D. H. Lawrence in the Years 1870-1970*. New York: Basic.

Horkheimer, Max, (1947) *The Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.

Jameson, Fredrick, (1974) "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber", *New German Critique*. (Winter) 1(1): 52-89.

Lacan, Jacques, (1973) *Ecrits*. Paris: Seuil.

Loch, Wolfgang, (1977) "Some Comments on the Subject of Psychoanalysis and Truth", in Joseph H. Smith, ed., *Thought, Consciousness and Reality*. New Haven: Yale University Press.

Lukács, Georg, (1957) *The Destruction of Reason*. London: Merlin Press.

— , (1971) *History and Class-Consciousness*. London: Merlin Press.

Lukes, Steven, (1967) "Alienation and Anomie", in Peter Laslett and W. D. Runciman, eds., *Philosophy, Politics, and Society*. Oxford: Oxford University Press.

Marcus, Steven, (1976) "Introduction", in A. Conan Doyle, *The Adventures of Sherlock Holmes*. pp. x-xi, New York.

Meinecke, Friedrich, "Max Weber: ein Lebensbild", in René König and

Johannes Winckelmann, eds., (1963 [1927]) *Max Weber zum Gedachtnis*. pp. 143-147, Cologne: Westdeutscher Verlag.

Mitzman, Arthur, (1970) *The Iron Cage*. New York: The Free Press.

Mommsen, Wolfgang, (1959) *Max Weber und die Deutsch Politik, 1890-1920*. Tübingen: Mohr.

Nietzsche, Friedrich, (1909) *Beyond Good and Evil*. 2nd ed., Edinburgh: T. N. Foulis.

—, (1974) *Genealogy of Morals*. New York: Gordon Press.

Nolte, Ernest, (1963) "Max Weber vor dem Faschismus", *Der Staat*. 2(1): 295-321.

Ricocur, Paul, (1970) *Freud and Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Roazen, Paul, (1976) *Freud and his Followers*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Roth, Guenther and Wolfgang Schluchter, (1979) *Max Weber's Vision of History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Runciman, W. D., (1978) *Max Weber Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schluchter, Wolfgang, (1971) *Wertfreiheit und Verantwortungsethik: zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*. Tübingen: Mohr.

Schorske, Carl, (1980) *Fin de Siècle Vienna*. New York: Knopf.

Strauss, Leo, (1953) *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Strong, Tracy, (1975) *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

—, (1980) "Oswald Spengler: Ontologie Kritik und Enttäuschung", in Peter Ludz, ed., *Spengler Heute*. Munich: Beck.

—, (1983) "Entitlement and legitimacy: Weber and Lenin on the Problems of Leadership", in Frederick Eidlin, ed., *Constitutional Democracy: A Festschrift in Honor of Henry W. Ehrmann*. Boulder, Colorado: Westview Press.

—, (1984) "Psychoanalysis as a Vocation: Freud, Politics and the Heroic", *Political Theory*. 12(1): 51-79.

Turner, Bryan, (1981) *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*. London: Routledge & Kegan Paul.

Voloshinov, V. N., (1973) *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar Press.

Weber, Max, (1930) "Author's Introduction", *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin.

— , (1946) "Politics as a Vocation", in Hans Gerth and C. W. Mills, eds., *From Max Weber*. New York: Oxford University Press.

— , (1946) "Science as a Vocation", in Hans Gerth and C. W. Mills, eds., *From Max Weber*. New York: Oxford University Press.

— , "Objectivity in Social Science and Social Policy", in Edward Shils and Robert Finch, eds., (1949) *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, Ill.: Free Press.

— , (1971 a.) *Wissenschaftslehre*. edited by Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.

— , (1971 b.) "Politik als Beruf", in Johannes Winckelmann, ed., *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen: Mohr.

ماکس وبر و پویاییهای سلطه عقلانی شده*

جین کوهن

شکلهای سلطه و امکان آزادی در جامعه صنعتی مدرن از دلمشغولیهای اصلی مارکس و وبر بود. آنها، هر دو، مفهوم ماشین وار (مکانیستی) پیشرفت را - که به موجب آن توسعه اقتصادی به طور خودکار با توسعه فرهنگی، اخلاقی و انسانی همراه است - رد می کردند. هر دو به تضاد محوری موجود در فرآیند صنعتی شدن واقف بودند - یعنی تضاد بین رشد بی سابقه قدرت تولیدی و افزایش سلطه و فقر فرهنگی همراه با آن [۱].

اما برآورد مارکس و وبر از جامعه مدرن اساساً متفاوت بود. اعتقاد بنیادین مارکس به امکان غلبه بر سرمایه داری، ساختار رویکرد او را نسبت به نمودهای معینی از سلطه سرمایه داری شکل داد. روش دیالکتیکی مارکسی از همین دیدگاه ریشه می گیرد: اهمیت مقوله های کلیت (totality)، دیالکتیک ذهن - عین (subject-object)، مبارزه طبقاتی. مارکس با استفاده از این مقوله ها به شکلهای سلطه می نگرد و در عین حال سعی دارد تا پویایی پنهان این مقوله ها و امکان غلبه بر آنها را شناسایی کند. اما به نظر می رسد که مارکس در جستجو برای یافتن امکانات تازه ایجاد شده جهت رسیدن به آزادی در ساختارهای متغیر جامعه سرمایه داری، به نمودهای متنوع سلطه توجه کافی نمی کند. او به قدر کفایت به شرح و بسط شکلهای خاصی که سلطه به خود می گیرد نمی پردازد و همچنین به نحو بسنده ای تسری بالقوه سلطه را به فراسوی حوزه تولید [یعنی] به همه جنبه های زندگی و مشکلاتی را که این امر در برابر امکان آزادی پیش می آورد، مورد بحث قرار نمی دهد [۲].

* Jean Cohen, "Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination", in *Telose*, 1972, vol. 14. pp. 63-86.

از سوی دیگر، وبر به امکان پایان دادن به [موجودیت] جامعه صنعتی مدرن معتقد نیست. به نظر او دوراه وجود دارد: یا غلبه بر سلطه عقلانی شده (دیوان سالاری)، یا دست کشیدن از پیشرفتهای تکنولوژیکی سرمایه داری و بازگشت به شکل‌های ابتدایی‌تر سازماندهی، یا پذیرش سلطه عقلانی شده در شکل فعلی و بدین ترتیب حفظ و افزایش وفور اقتصادی. در نتیجه، تحلیل وبر بر آن شکل‌های سلطه که به نظر می‌رسد که «جامعه صنعتی مدرن [قرن بیستم]» مستلزم آن است، متمرکز است. او با اشاره به همبستگی نموده‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، سعی دارد تا توهم‌های مربوط به مسائلی چون دموکراسی صوری و میزان آزادی ممکن در یک نظام انتخاباتی را به تمامی از بین ببرد. وبر در پی پویاییهای پنهان یا امکانات ساختاری مشعر به دگرگونیهای ریشه‌ای نیست. اما دقیقاً به این دلیل که وبر به مشکلات دیوان سالاری، نقش دولت و کنترل فرهنگی می‌پردازد، تحلیل او برای [هواداران] مارکسیسم معاصر مهم تلقی می‌شود.

بیشتر مارکسیست‌ها در وهله اول به این جهت که تحلیلهای وبر از سرمایه داری بر مناسبات طبقاتی متمرکز نیست، تمایلی به توجه به او ندارند؛ در نتیجه او را در بهترین حالت، جامعه‌شناسی بورژوا که توجه کمی را برمی‌انگیزد، و در بدترین حالت، توجیه‌کننده سلطه سرمایه داری تلقی کرده‌اند. فقط معدودی از نو مارکسیست‌ها — بویژه لوکاچ و مارکوزه — جایی را به بررسی نقادانه کارهای وبر اختصاص داده‌اند. لوکاچ با ترکیب کردن مقوله عقلانی شدن وبر و «پرستش بتواره‌ای کالاها» (fetishism) در نظرات مارکس، از تحلیل وبر در مفهوم شیء‌انگاری (reification) استفاده می‌کند. اما ما معتقدیم که تمرکز اساسی بر شکل‌های سلطه در مفهوم‌سازیهای وبر، در ترجمان مقوله عقلانی به شیء‌انگاری از قلم می‌افتد. مقوله شیء شدن بر سلطه اشیاء بر انسان تأکید دارد، در حالی که مفهوم عقلانی شدن، وقتی در نظریه سلطه دیوان سالارانه وبر عینیت می‌یابد، بر شکل‌های جدید سلطه انسان بر انسان تأکید می‌کند.

به طور قطع لوکاچ مضمون اصلی مقوله عقلانی شدن وبر را، همراه با پیامدهای آن از جهت چندپارگی (fragmentation) و نابودی ذهنیت، درک می‌کند. او اولین کسی است که به بینش وبر در زمینه شباهتهای ساختاری شرکت سرمایه داری مدرن

و روابط داخلی مبتنی بر سلطه در آن (تقسیم کار)، شکل دولت دیوانسالار، نظام قانون عقلانی شده و شالوده مشترک آنها: یعنی ذهنهای چندپاره شده، تحت سلطه، و سیاستزدایی شده، توجه می‌کند [۱۳]. اما در ترکیب مفاهیم پرستش بتواره‌ای و عقلانی شدن، بر کالایی شدن کامل (کمی شدن، محاسبه‌پذیری و جدا شدن از نیازهای واقعی) همه حوزه‌های زندگی تأکید می‌کند. تأکید او بر غلبه ارزش مبادله (exchange value) و تسری عقلانیت اقتصادی به سایر حوزه‌هاست، نه بر شکل‌های سلطه انسان بر انسان که پیشرفت سرمایه‌داری آن را اجتناب‌ناپذیر کرده است. در نتیجه، لوکاچ از تأکید وبر بر ابزارهای دیوانسالارانه کنترل و اداره (manipulation) سیاسی و نقد او از دموکراسی صوری کاسته است.

از سوی دیگر، مارکوزه به نقدی درونی از مفهوم عقلانیت صوری وبر می‌پردازد. او در انتقاد از روش‌شناسی وبر نشان می‌دهد که او در تحلیل «به لحاظ صوری عقلانی» از صنعتی شدن، شرایط تاریخی بسیار مادی‌ای (material) را پیش‌فرض می‌کند: مثل رابطه دستمزد - کار و سرمایه (جدایی کارگر از ابزار تولید، مالکیت خصوصی). مارکوزه نشان می‌دهد که در نتیجه عقلانیت تکنیکی، صنعتی شدن، همان عقلانیت سلطه سرمایه‌داری است. مارکوزه، با فرض اینکه وبر اجتناب‌ناپذیری سلطه در جامعه صنعتی شده را مبتنی بر عقلانیت تکنیکی می‌داند، سعی می‌کند تا با آشکار ساختن این نکته که شالوده سلطه، همانا مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری است که از نظر تاریخی می‌توان بر آن غلبه کرد، نظر وبر را رد می‌کند. اما مارکوزه با متمرکز کردن انتقاد خود بر برداشت نادرست وبر از روش‌شناسی‌اش، از مضمون اصلی و اساسی کار وبر غافل می‌شود. قطعاً پیش‌فرض تحلیل وبر، وجود رابطه کار دستمزدی - سرمایه (wage labor-capital) است؛ قطعاً مقوله‌های او فارغ از ارزش‌گذاری نیستند، اما دقیقاً به این دلیل که تحلیل و ارزیابی وبر از سرمایه‌داری پیشرفته (یا جامعه صنعتی) به طور ضمنی بر شرایط جوهری (substantive) سلطه تکیه دارد، نمی‌توان فقط با علنی کردن این شرایط، تحلیل او را رد کرد. وبر بخوبی آگاه است که پویایی صنعتی شدن را در شکل سرمایه‌داری آن تحلیل می‌کند. تحلیل او از سرمایه‌داری پیشرفته و چندپاره شدن و نابودی ذهنیت توسط آن، به پویایی سلطه دیوانسالارانه و صنعتی شدن اشاره دارد که سوسیالیسم (به عنوان

برنامه‌ریزی متمرکز)، نه نفی قطعی، بلکه نقطهٔ اوج منطقی آن است. در انتقاد از تأکید وبر بر اجتناب‌ناپذیری سلطهٔ ملازم صنعتی شدن، مارکوزه به هیچ روی عکس آن را نشان نمی‌دهد — یعنی امکان تحقق سوسیالیسم به مثابه آزادی و وفور، هر دو. مارکوزه نه به بینش وبر در مورد نقش سلطهٔ سیاسی در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری توجه کافی دارد، و نه به نقد او از الگوی سوسیالیسم دولتی [۴].

در میان بسیاری از مارکسیست‌های معاصر، رایج است که باید نقش دولت و رابطهٔ بین حوزه‌های اقتصادی و سیاسی مجدداً بررسی شود. در این باره سرنخهای بسیار مهمی در آثار وبر وجود دارد. مفهوم‌سازی مجدد آثار وبر از طریق نقد درونی آنها، مقوله‌های مهمی را به دست می‌دهد که جنبه‌های عمده‌ای از روابط تغییر یافتهٔ سلطه تحت شرایط سرمایه‌داری پیشرفته را آشکار می‌کند. زیرا، هرچند حقیقت دارد که وبر بر تحلیل طبقاتی تمرکز نمی‌کند (مقالهٔ او دربارهٔ طبقه صرفاً توصیفی است)، این امر بدین جهت نیست که قصد دارد روابط سلطه را مخفی نگه دارد، بلکه به این دلیل است که او روابط سلطهٔ سرمایه‌داری پیشرفته را در حوزهٔ دیگری — یعنی در حوزهٔ روابط سیاسی دیوان‌سالاری — می‌بیند. تحلیل وبر از فرآیند عقلانی شدن، مشعر بر این است که روابط اجتماعی سلطه را دیگر نمی‌توان به نحوی بسنده به مدد مقوله‌های اقتصاد سیاسی و طبقات اجتماعی ـ اقتصادی بیان کرد، بلکه این امر به مدد تحلیل شکل‌های سیاسی سلطه و دولت میسر است. وبر، این جابه‌جایی را در گرایشهای تحولی درونی سرمایه‌داری خلاصه می‌کند. و مسلماً همین گرایشهای درونی هستند که در واژهٔ عقلانی‌شدن خلاصه می‌شوند. اکنون اجازه بدهید که به تحلیل انتقادی معضل (problematic) عقلانی‌شدن بپردازیم.

از نظر وبر، عقلانی‌شدن، به مفهوم تداوم عقلانیت صوری، صرفاً فرآیندی یک‌جهت و یکپارچه نیست که بالذات در همه حوزه‌های زندگی مدرن خود را نشان دهد. در عوض، عقلانیت صوری، ضمن پیشروی، در تمام مسیر خود نیروهای مخالفی را برمی‌انگیزد و به خودی خود غالباً پیامد ناخواستهٔ کنشی است که معطوف به ارزشهای جوهری و اساسی می‌باشد، و معمولاً منجر به پیامدهای ناخواسته‌ای می‌شود: یعنی آنچه هم از نظر صوری و هم از دیدگاه [ارزش] جوهری، غیرعقلانیت (irrationalities) محسوب می‌شود. جان کلام اینکه، فرآیند عقلانیت

را می‌توان پویایی بین عقلانیت صوری و عقلانیت جوهری تلقی کرد. عقلانیت صوری عبارت است از اصل جهت دادن کنش به سوی قواعد و هنجارهای صوری انتزاعی - یعنی جهت دادن کنش به سوی نظم غیرشخصی به طوری که محاسبه «بدون توجه به شخص» بتواند صورت گیرد. بنابراین عقلانیت صوری همچون شکل جدید خرد، به صورت عقلانیت علمی عینی، عرضه می‌شود. اما آنچه موجب توجه وبر (و ما) به عقلانیت می‌شود، گسترش عقلانیت صوری، به مثابه شکلی از سلطه، به همه حوزه‌های زندگی است. وبر ارتقای وسیله را به جایگاه هدف، پیامد غیرعقلانی و ناخواسته عقلانی شدن می‌داند. این مسئله هم در جهت‌گیری دیوان‌سالاران به سوی قوانین غیرشخصی و هم در جهت‌گیری سرمایه‌داران به بازار غیرشخصی آشکار است. محاسبه صوری، یعنی «وسیله»، به «هدف» فعالیت انسانی تبدیل، و خود انسان، محصول جانبی دستگاههایی می‌شود که کارکردی عقلانی دارند. ریشه غیرعقلانیت عقلانی شدن در ایجاد نیروهای غیرشخصی و بی‌معنایی است که مستقل از انسان و به رغم خواست او عمل می‌کنند. این حاکی از ناتوانی ذهن، در رویارویی با این نیروهای غیرشخصی است. اما دقیقاً در همین جاست که عقلانیت جوهری یا کنش معطوف به نیازهای خاص و کیفی انسان به عنوان ارزش غایی، وارد صحنه می‌شود و تنشها و محدودیتهایی را برای فرآیند عقلانی شدن ایجاد می‌کند.

مفهوم «توهم‌زدایی» (disenchantment) مورد نظر وبر که نتیجه عمده فرآیند عقلانی شدن است، پایه پیش‌فرضهای معرفت‌شناختی او را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد وبر، عقلانی شدن دنیای مدرن، جهانشمولی جهان‌بینی‌های قرون وسطایی و سنتی (مثلاً مسیحیت) را از بین برده است. گرایش این جهانی انسان مدرن، غیردینی شدن و توهم‌زدایی از جهان ما را با «خدایان متعدد» و ارزشهای متضاد رها کرده است. اصل عقلانیت مدرن - اعتقاد به اینکه اگر فرد بخواهد، با محاسبه و شناخت همه جنبه‌های زندگی، می‌تواند بر همه چیز تسلط یابد - جهان‌بینی واحد مذهبی و نظام ارزشی فرهنگی را به چالش می‌طلبد. این امر به «توهم‌زدایی» و «افسون‌زدایی» (de-magicization) از جهان و چندپارگی آن، منجر می‌شود: دیگر نیروهای رمزآمیز بر جهان حاکم نیستند [۵]، به طوری که دیگر نمی‌توان معنای

غایی جهان را به خدایان آن جهانی نسبت داد و در عین حال نمی‌توان بر اساس ارزشهای فرهنگی پذیرفته شده عام و خالی از ابهام عمل کرد. در این جهان توهم‌زدایی شده عقلانی، نگرشهای ممکن به زندگی، متنوع و آشتی‌ناپذیرند: فرد باید بر اساس اخلاقیاتی که شخصاً انتخاب کرده است، عمل کند.

بدین ترتیب، در حالی که زمانی نسبت دادن ارزشهای فرهنگی به هنجارهای اخلاقی جهانشمول امکان‌پذیر بود و می‌شد معنای جهان را بر باورهای مذهبی متکی کرد، امروزه، عقلانی‌شدن دنیای مدرن این امکان را نفی می‌کند.

سرنوشت عصری که از درخت معرفت تغذیه کرده، این است که بدانیم، نمی‌توانیم از نتایج تحلیل جهان، هر قدر هم که کامل باشد، به معنای آن پی‌بیریم، بلکه باید این معنا را خود خلق کنیم [۶].

در عین حال باید بدانیم که نابودی وحدت جهان فرهنگی از آن جهت نیست که فرد دیگر بر اساس ارزشهای مطلق عمل نمی‌کند، بلکه به این دلیل است که این ارزشها اکنون فردی‌اند: هر فردی از خدای خاص خود تبعیت می‌کند.

به دلیل این توهم‌زدایی، واقعیت، دیگر مفهومی جهانشمول، یا کلیتی با معنایی خالی از ابهام نیست. در عوض به صورت «جریانی ناهمگون» و در بی‌پایانی خود ناشناخته ظاهر می‌شود. در واقع محقق علمی باید به بخشی از واقعیتی که می‌خواهد مورد مطالعه قرار دهد، بر حسب ارزشهای غایی و علایق شناختی خاص خود شکل دهد. از آنجا که ارزشهای رهنمون تحقیق او جهانشمول نیستند، او به دانشی ناقص و چشم‌اندازی یکجانبه مقید و محدود است [۷]. عقلانی‌شدن و توهم‌زدایی منجر به تجزیه شناسنده (knower) به متخصصی تک بُعدی و تجزیه دانش به نظامهای مجزا و ناقصی می‌شود که بر حسب دیدگاههای یکجانبه به وجود آمده‌اند. این به معنی غیرممکن بودن ذهنیتی جمعی است که بتواند در ساخت جهان به وفاق ارزشی دست یابد.

با این حال، وبر از «عینیت» در علوم اجتماعی حمایت می‌کند، نه به این معنا که می‌توان ارزشها را از کار علمی حذف کرد، چون این ارزشها همیشه راهنمای جمع‌آوری داده‌ها هستند، بلکه به این مفهوم که دانشمند و محقق علوم اجتماعی

همیشه باید نسبت به این مسئله آگاهی داشته باشد و آشکارا ارزشهای فراعلمی تأثیرگذار بر کار خود را بیان کند تا بتواند از آنها فاصله بگیرد [۸]. محقق نباید در پی دانش کاملاً فارغ از ارزش باشد. اما، نکته بسیار مهم این است که باید این ارزشها را علنی سازد تا بخشهای تحلیلی-منطقی و بخشهای مبتنی بر ارزشگذاری در کار او از هم تفکیک شوند. پس حقیقت «عینی» متضمن شناسایی حیطه‌ای است که نسبت به ارزشها ایجاد می‌شود، حیطه‌ای که به هر حال بعد از تشکیل، در مسیری فارغ از ارزشها سیر می‌کند.

اعتبار عینی تمامی دانش تجربی، منحصرأ بر آرایش و نظم دادن به یک واقعیت مفروض بر اساس مقوله‌هایی که به مفهومی خاص، ذهنی هستند، استوار است: یعنی از این جهت که مقولات مزبور نمایانگر پیش‌فرضهای دانش ما هستند و بر پیش‌فرض گرفتن ارزش آن حقایقی تکیه دارند که تنها دانش تجربی می‌تواند در اختیار ما بگذارد [۹].

منظور وبر این نیست که در زمانه ما، حقیقت علمی یک ارزش فرهنگی دائمی است، یا اینکه حقیقت علمی همیشه ارزش بوده است. در واقع او به صراحت اعلام می‌کند که ارزش حقیقت علمی، خود، ارزشی تاریخی است و ارزش خاص کسانی است که حاضرند آن را بپذیرند [۱۰]. در حالی که پیش‌فرض علم این است که دانش حاصل از کار علمی ارزش دانستن دارد، این پیش‌فرض از نظر علمی اثبات‌پذیر نیست و هر کس فقط می‌تواند آن را بر حسب ارزشهای غایی خود بپذیرد یا رد کند. بنابراین، خود علم بر اساس انتخابهای ارزشی و پیش‌علمی (prescientific) به وجود آمده است. همچنین علم نمی‌تواند رهنمودهای علمی خالی از ابهام عرضه کند. وبر تأکید دارد که علم تجربی هرگز نمی‌تواند هنجارها و دستورالعملهای به لحاظ عینی الزام‌آوری که منشأ فعالیت عملی باشد، ارائه کند [۱۱].

پس علم چه می‌تواند به ما بگوید؟ از نظر وبر، علوم طبیعی فقط می‌توانند به ما بگویند که از نظر فنی چگونه زندگی را کنترل کنیم و بر آن تسلط داشته باشیم. به زعم او، دستیابی به دانش صرفاً عینی (مستقل از احتمالات فردی) و وحدت‌گرا

(monistic) از واقعیت، هدفی است که در نظامی مفهومی از اعتبار متافیزیکی و شکل ریاضی جای دارد [۱۲]. اما علوم طبیعی نمی‌توانند به ما بگویند که آیا باید از نظر فنی بر زندگی چیره شویم یا اینکه آیا اصولاً چنین کاری «معنی‌دار» است یا نه؟

علوم اجتماعی می‌توانند چیزهای بیشتری به ما بگویند. علاوه بر روشن ساختن این نکته که آیا وسیله‌ای خاص برای [رسیدن به] هدفی [معین] مناسب هست یا نه، علوم اجتماعی می‌توانند نشان دهند که بهای دستیابی به یک هدف خاص یا استفاده از وسیله خاص، با توجه به از دست رفتن ارزشهای دیگر، چقدر است. مهمتر اینکه علوم اجتماعی می‌توانند معیارهای ارزشی غایی و زیربنایی اهداف عینی‌ای را که افراد در راه آن مبارزه می‌کنند، و ممکن است از اهمیت آن بی‌خبر باشند، روشن کنند. این هدف نهایی جامعه‌شناسی است: اینکه کنشهای ما و دیگران را با توجه به ارزشهای راهنما و زیربنایی، قابل فهم و قابل درک سازد. در اینجا منظور وبر عرضه علمی روان‌شناختی در زمینه انگیزه‌ها نیست، بلکه هدف او عرضه آن نوع علوم اجتماعی است که بتواند ارزشهای فرهنگی را که کنش معطوف به آنهاست، کشف کند [۱۳].

همان‌گونه که لوویث^۱ اشاره می‌کند، تأکید وبر بر جدایی مفاهیم تحلیلی ناب (سنخها) از گزاره‌های ارزشی (evaluative)، و تأکید او بر معنای صرفاً روش‌شناختی تعاریف سنخها و سازه‌های عقلانی خویش، منجر به «خود-بدهمی» می‌شود. وبر می‌خواهد که مفاهیم و سنخها فارغ از ارزشگذاریهای محقق تاریخی باشند. او خصیصه جوهری سازه‌های صوری را نفی می‌کند. اما استفاده از سازه‌های صوری، نشان می‌دهد که پیش‌فرضهای ایدئولوژیکی وبر، حتی به حوزه منطق هم کشیده می‌شوند [۱۴]. در برداشت وبر، عقلانیت صوری منطق وابسته به اعتقاد به ارزش حقیقت علمی است. به هر حال یکی دانستن حقیقت علمی و «عینیت»، قضاوتی ارزشی را مخفی می‌کند: تسلیم در برابر جهان عقلانی و پذیرش آن بدان‌گونه که به نظر می‌رسد. روش عقلانیت صوری (استفاده از مفاهیم غیرارزشی) تجلی ارزشیابی

1. Loewith

(evaluation) وبر از معنی (meaning) جهان عقلانی شده بی معنا (meaningless) و تجلی پذیرش و تسلیم او در مقابل این عقلانیت به منزله شکلی از سلطه است. وبر در دفاع از حقیقت علمی به عنوان عینیت، عقلانیت این جامعه را پیش فرض می‌کند (مفهوم مارکسیستی حقیقت نظری به عنوان یک لمحۀ عمل / moment of praxis و عینیت یافته توسط عمل دست کم یک دیدگاه معارض با آن است) [۱۵].

دومین عامل محدودکننده و مطرح شده در روش‌شناسی وبر، فردگرایی اوست. وبر دائماً در پی درک معنی کنش اجتماعی از نظر بازیگر منفرد (individual) و انتزاعی است. ذهن [مدرکۀ] تاریخی (historical subject)، همیشه فرد است، نه گروه، طبقه یا اجتماع (community). مفهوم عقلانیت او تلویحاً حاکی از این مطلب است: آنچه که ما داریم جهانی از نظر عینی بی معنا، و «قفس آهنین» زندگی مدرنی است، که رودرروی افراد [از هم گسسته] ذره‌ای شده (atomized) و منزوی قرار گرفته است. انکار امکان‌پذیر بودن دانشی از ساختار اجتماعی به مثابه یک کل مبتنی بر شیوۀ جلوه‌گر شدن واقعیت در برابر افراد جامعه مدرن است: به شکل حوزه‌هایی (سیاسی، اقتصادی، خصوصی) چندپاره، مجزا، مستقل اما از نظر ساختاری وابسته به هم که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. وبر خود را واقع‌گرایی می‌داند که بدون هیچ توهمی با واقعیت در شکل تاریخی آن برخورد می‌کند. بنابراین از نظر فرد در جامعه عقلانی شده، وبر از اصل مارکسیستی وحدت (unity) و کلیت‌یافتگی (totalization)، دیالکتیک ذهن-عین طبقات، غافل می‌ماند [۱۶]. او به وحدت دوبارۀ جهان چندپاره شده یا به امکان غلبه یافتن بر فردیت ذره‌ای شده، از طریق شکل گرفتن طبقه به مثابه ذهن [مدرکۀ] (subject) معتقد نیست. از نظر وبر، پیدایش تاریخی جهان عقلانی شده مدرن [به گونه‌ای است که] منجر به امکان‌ناپذیری ذهنیت جمعی می‌شود.

با توجه به این مسئله است که وبر «اخلاق اهداف غایی» را به نفع «اخلاق مسئولیت‌پذیری» فردی کنار می‌گذارد. اخلاق مارکسیستی اهداف غایی، متضمن کنش ارزشی-عقلانی (wertrational) یا مبارزه برای تحقق یک ارزش غایی بدون توجه به پیامدهای ابزار استفاده شده است (وبر در مقاله «سیاست به عنوان یک رسالت حرفه‌ای» به تروتسکی اشاره می‌کند). هدف وسیله را توجیه می‌کند. وبر

کنش ارزشی-عقلانی را بر اساس غیرعقلانی بودن اخلاقی جهان عقلانی شده رد می‌کند. کسی که از اخلاق اهداف مطلق طرفداری می‌کند، نمی‌تواند در مقابل غیرعقلانی بودن اخلاقی جهان بایستد [۱۷]. چون ممکن است هدفی که در آرزوی تحقق آن هستیم، هرگز عملی نشود و ابزار مورد استفاده، پیامدهای معکوس یا ناخواسته‌ای به بار آورد.

در عوض، وبر بر فرد تکیه و از «اخلاق مسئولیت‌پذیری» طرفداری می‌کند، چرا که «اخلاق مسئولیت‌پذیری» مستلزم کنشی است که در آن هدف و وسیله بر حسب پیامدهای احتمالی و نتایج ثانوی سبک و سنگین می‌شوند (zweckrational action). با چنین اخلاقی، فرد در قبال کنش خود و پیامدهای آن، مسئولیت بیشتری را می‌پذیرد. البته عقلانیتی که در اینجا مطرح شده عقلانیت هدف-وسیله است. این بازسازی بعد صوری اخلاق کانتی، این تجمع فردگرایی و «خود مسئولیت‌پذیری»، به معنای تسلیم در مقابل دنیای عقلانی شده موجود و نفی تعالی به فراسوی «سرنوشت زمانه ماست» [۱۸]. (از این دیدگاه مفهوم مبارزه طبقاتی و تلاش برای غلبه بر سلطه عقلانی شده به عنوان اقدامی غیرعقلانی و غیرمسئولانه نفی می‌شود). اما وبر نمی‌تواند اولویتی را که برای کنش هدف‌گرا (goal-oriented) و اخلاق مسئولیت‌پذیری قائل است بر مبنای ادعای عقلانیت برتر توجیه کند، حتی اگر بنا را بر عقلانیت هدف-وسیله بگذاریم. چون، همان‌طور که در این مقاله نشان خواهیم داد، عقلانی شدن جهان و کنش هدفمند-عقلانی (zweckrational) همراه با آن، مدام منجر به غیرعقلانیت‌هایی می‌شود، یعنی وسیله را ارتقا می‌دهد و جایگاه آن را تا حد هدف بالا می‌برد، و افراد را به «توده افراد» تقلیل می‌دهد. از این رو، اخلاق مسئولیت‌پذیری هم بیش از اخلاق اهداف غایی قابل دفاع نیست.

این مطلب، ما را به تحلیل وبر از جامعه صنعتی مدرن و تجلیهای عینی سلطه عقلانی شده در دیوان‌سالاری، دموکراسی و سرمایه‌داری می‌رساند.

از دید وبر، دیوان‌سالاری چشمگیرترین مشکل واقعیت اجتماعی مدرن بود. او درباره دیوان‌سالاری، در متن جامعه‌شناسی سیاسی صوری خود، به مثابه شکل سیاسی عقلانی شدن در دولت مدرن بحث می‌کند. در چارچوب آن سنخ از سلطه که در آن مبنای مشروعیت، اعتقاد به قانونی بودن قوانین مصوب و مبنای اطاعت،

قبول نظم غیرشخصی تثبیت شده قانونی است (سلطه قانونی-عقلانی)، دیوانسالاری، مقوله‌ای است که به اعمال کنترل توسط نوع خاصی از کارکنان اداری (administrative staff) اطلاق می‌شود. «نابترین سنخ اعمال سلطه قانونی، سلطه‌ای است که کارکنان اداری دیوانسالار را به کار می‌گمارد» [۱۹]، پس دیوانسالاری سلطه عقلانی شده است!

اصل اداره دیوانسالارانه بر مفهوم «منصب» (office) تکیه دارد - حوزه صلاحیت مشخص شده‌ای که زیر نظر یک صاحب‌منصب قرار دارد (صاحب‌منصبی که بر اساس دانش تخصصی خود منصوب شده است) و قدرت او برای صدور دستورات شدیداً محدود به قوانین یا مقررات اداری است. (ما فقط نابترین سنخ دستگاه اداری دیوانسالارانه، یعنی فردسالارانه (monocratic)، را مد نظر داریم). تنها در رأس دیوانسالاری است که عنصر غیردیوانسالارانه وجود دارد - یعنی سلطه (rule) سیاسی یا رئیس و کارفرمای (entrepreneur) سرمایه‌دار. جدایی صاحب‌منصب از مالکیت ابزار اداره (جدایی خصیصه‌های عمومی و خصوصی سلطه عقلانی شده) در ساختار سنخ آرمانی دیوانسالاری فردسالارانه اهمیت اولیه دارد. موقعیت صاحب‌منصب مدرن، شباهت زیادی به موقعیت کارگر دستمزد بگیر دارد - با این تفاوت که پذیرفته شدن در یک منصب [اداری] به معنای قبول وظیفه‌ای خاص نسبت به مقاصد غیرشخصی و عملکردی اداره تلقی می‌شود. باید تأکید کرد که صاحب‌منصب در خدمت حاکمی (ruler) نیست که او را به شیوه شخصی به سمتی می‌گمارد، بلکه در خدمت ضرورت‌های (demands) غیرشخصی منصب خود است [۲۰].

گسترش عقلانیت صوری، در جهت‌گیری صاحب‌منصب به سوی قوانین انتزاعی و اعمال غیرشخصی قدرت منصب خویش، تجلی پیدا می‌کند. عقلانیت جوهری، یا کنش بر اساس نیازهای خاص انسانی، منتفی است. صاحب‌منصب، تجسم کامل عقلانیت صوری است - او متخصصی است که فعالیتش نه به ذهنیت شخصی خود او، بلکه به یک نظم عینی غیرشخصی بستگی دارد که نافی ذهنیت است و آن را چندپاره می‌کند.

وبر تنش بین عقلانیت صوری و بنیادی را در پویایی بین دموکراتیک شدن و

دیوان‌سالاری شدن (bureacratization) می‌بیند. او از اولین کسانی است که از دموکراسی صوری مبتنی بر همه‌پرسی ابهام‌زدایی می‌کند و از آن به مثابه شکل نوین سلطه پرده برمی‌دارد. به گفته وبر، وقتی دموکراسی یک ارزش جوهری است، و پدیده دموکراتیک‌سازی در جریان است، مزایای فنودالی، موروثی (patrimonial) و (از نظر محتوا) توانگرسالارانه (plutocratic) در اداره از بین می‌رود. دموکراتیک‌شدن در شکل تحول قانونی، قواعد ثابتی را ایجاد می‌کند که خودسری حکومت مطلقه فردی را محدود می‌کند. باید در اینجا روشن کرد که منظور وبر از «دموکراتیک‌شدن»، «دموکراسی مستقیم» یا افزایش مشارکت فعالانه حکومت‌شوندگان در حکومت کردن نیست. منظور او، «دموکراتیک‌شدن توده‌ای یا منفعل» است که بر اصل «حقوق برابر حکومت‌شوندگان» در مقابل هنجارهای انتزاعی‌ای که در مورد همه به تساوی اعمال می‌شود، مبتنی است. حکومت بر اساس یک اصل عینی (قانون) جایگزین حکومت شخصی می‌شود. این، مستلزم دسترسی همگانی به منصبها در برابر دسترسی [تنها یک] گروه منزلتی [انحصاری و] بسته از مقامات به [مناصب مزبور]، و تأکید بر تأثیر افکار عمومی (عقلانیت جوهری) بر نظرات برآمده از اقتدار مقامات اداری است. خلاصه اینکه، دموکراسی سیاسی سعی می‌کند تا به افکار عمومی اجازه بیان دهد، مدت تصدی منصب را کوتاه کند و آن را قابل لغو و پس گرفتن نماید و از طریق واسط انتخابات، از مقید کردن نامزدها به تخصصی خاص اجتناب کند. در این معنا دموکراتیک‌سازی، مغایر حکومت دیوان‌سالارانه است.

اما مهمترین جنبه دموکراتیک‌سازی، یعنی همسطح شدن حکومت‌شوندگان، پیامدهای ناخواسته‌ای دارد. فرآیند دموکراتیک‌سازی در تلاش برای محقق ساختن ارزش جوهری «حقوق برابر حکومت‌شوندگان»، گسترش عقلانیت صوری را دامن می‌زند (در عین حال این، به معنای گسترش غیرعقلانیت است، چون ابزار رسیدن به دموکراسی به سطح هدف ارتقا می‌یابد). طنز قضیه در اینجا است که دموکراتیک‌سازی جامعه زیربنای مناسبی برای دیوان‌سالاری شدن است. در مبارزه بر ضد حکومت بر اساس مزایا و امتیازها، دموکراتیک‌سازی به طور اجتناب‌ناپذیری، کار تخصصی مبتنی بر دریافت حقوق را جایگزین اداره غیرحرفه‌ای و به لحاظ

تاریخی موروثی بزرگان (notables) می‌کند. دموکراتیک‌سازی در گسستن از حکومت سنتی بزرگان بر اساس قدرت شخصی، روابط شخصی و اعتبار شخصی، اصول نظم صوری و انتزاعی اعمال اقتدار و اصل برابری در مقابل قانون را تقویت می‌کند. این امر، منجر به گرایشهای دیوان‌سالارانه شده و در حقیقت به معنی دیوان‌سالاری همراه با اعمال اقتدار بر اساس قواعد حقوقی غیرشخصی است که به طور عینی و یکسان نسبت به همه اعمال می‌شود. پس «این‌گونه دموکراسی، به رغم و احتمالاً به دلیل تقویت ناخواسته و اجتناب‌ناپذیر دیوان‌سالاری شدن، مخالف حکومت دیوان‌سالاری است» [۲۱]. این پویایی در مسئله صلاحیت تحصیلی برای تصدی مناصب اداری آشکار است. اصول دموکراتیک، بر انتخاب بر اساس صلاحیتها، در مقابل انتخاب بر اساس امتیازها و مزایا تأکید دارند. اما این اصول با ایجاد قشر صاحب‌منصب بانفوذی، مثل ماندارین‌ها، و بدین معنی، با صلاحیت تکنیکی برای تصدی مناصب مغایرند.

وبر نشان می‌دهد که جدایی [حوزه] عمومی از خصوصی، تجلی اصل «دموکراتیک» اداره «عینی» (غیرجانبدارانه) است. بر اساس ارزشهای دموکراسی، قدرت نمایندگان منتخب مردم دارای حق حاکمیت باید غیرشخصی باشد و بر اساس قوانین شناخته شده‌ای که نسبت به همه یکسان اجرا می‌شود (حکومت قانون)، اعمال گردد. همان‌گونه که خواهیم دید، پیش‌فرض این حکومت غیرشخصی صوری، مناسبات و شرایط اقتصادی و اجتماعی (سرمایه‌داری) بسیار خاصی است — یعنی جدایی صاحب‌منصب از ابزار اداره و قدرت. اگر صاحب‌منصب شخصاً مالک ابزار قدرت باشد، قدرت، شخصی و مغایر اصول دموکراسی صوری است. بنابراین، صاحب‌منصب باید کارگر حقوق‌بگیری (paid worker) باشد که فقط قدرت منصب عمومی (public office) خود را اعمال می‌کند. درباره رابطه بین نابرابریهای اقتصادی سرمایه‌داری (که کار مزدبگیری بر آن متکی است) و برابری صوری، در مقابل قانون دموکراسی صوری در بخش بعدی بحث می‌شود. در اینجا، می‌خواهیم بگوییم که چون دموکراتیک‌سازی (در نظام سرمایه‌داری) به

معنی دموکراسی توده‌ای است (همسطح شدن حکومت‌شوندگان)، جدایی عمومی از خصوصی، به معنی جدایی شخصی از سیاسی نیز هست. پس دموکراتیک‌سازی صوری و دیوان‌سالاری شدن — هر دو — پیامد و پیش‌فرض یکسانی دارند — یعنی افراد انبوه، ذره‌ای شده، اساساً سیاست‌زدایی شده و به عنوان حکومت‌شوندگان اداره شده (manipulated). دموکراسی مبتنی بر همه‌پرسی به صورت سلطه حکومت دیوان‌سالار بر حکومت‌شوندگان جلوه می‌کند. این تمایز بین عمومی و خصوصی در عین حال، مشخصه اقتصاد سرمایه‌داری، همراه با حسابداری عقلانی (rational accounting) و منزلت قانونی جداگانه برای بنگاه سرمایه‌داری (شرکت) و جدایی کارگر از ابزار تولید، نیز هست.

هم دموکراتیک‌سازی و هم دیوان‌سالاری کردن (در حکومت مدرن)، جدایی حکومت (state) را از اقتدار شخصی افراد، از پیش فرض می‌کنند. حکومت، به صورتی انتزاعی مالک [یا صاحب] (abstract) حقوق انحصاری حاکمیت و خالق هنجارهای قانونی تلقی می‌شود [۲۲]. فرآیند دموکراتیک‌سازی همراه با ضرورت برابری در مقابل قانون و تضمینهای قانونی در مقابل خودسری، به برپایی دستگاه عقلانی و صوری اجرای عدالت بر اساس هنجارهایی انتزاعی گرایش دارد که این هنجارها، در مورد همه، حتی حاکم اعمال می‌شود. اما قانون عقلانی (قضاوت صوری) با اصول دموکراتیک دادگستری یکی نیست. باز هم ما شاهد گرایشهای متضادی هستیم: بین ارزش جوهری برابری «عینی» در مقابل قانون که در فرآیند دموکراتیک‌سازی مطرح می‌شود، و دستگاه اداری صوری حاصل از آن که بر مزایا، سلطه و نابرابری سرپوش می‌گذارد و آن را تداوم می‌بخشد.

بخصوص توده‌های محروم (propertyless) از برابری صوری در مقابل قانون و قضاوتی «محاسبه‌پذیر» و دستگاه اداری مورد درخواست صاحبان منافع «بورژوازی» بهره‌مند نمی‌شوند. طبعاً، از دید آنها، دستگاه قضایی و اداری باید در مقابل طبقات دارا از آنها و از فرصتهای اجتماعی و اقتصادی‌ای که می‌توانند در زندگی داشته باشند، حمایت کنند. دستگاههای قضایی و اداری، تنها در صورتی قادر به انجام دادن این وظیفه خواهند بود که تا حد بسیار گسترده‌ای خصلتی غیر صوری به خود بگیرند [۲۳].

به عبارت دیگر، توده‌ها به عدالت جوهری نیاز دارند - یعنی عدالت «اخلاقی» معطوف به موارد و اشخاص ملموس و مشخص. وبر تصریح می‌کند که در شرایط دموکراسی توده‌ای، این روحیه عدالت جوهری معمولاً (توسط سران حزب و مطبوعات) مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد و زاده «احساسات غیرعقلانی» است.

رابطه بین دولت به لحاظ صوری عقلانی و اقتصاد سرمایه‌داری، رابطه‌ای از نظر تاریخی مشروط (conditioned) است. وبر می‌گوید در حالی که سرمایه‌داری و دیوان‌سالاری، ریشه‌های تاریخی بسیار گوناگونی داشته‌اند، امروزه وابستگی متقابل دارند. از یک سو سرمایه‌داری، عقلانیترین زیربنای اقتصادی سلطه دیوان‌سالارانه را تشکیل می‌دهد، چون منابع پولی لازم برای پرداخت حقوق صاحب‌منصبان و غیره را فراهم می‌کند، و پیش‌فرض بقا و استمرار دیوان‌سالاری، یک اقتصاد پولی است. از سوی دیگر، نیاز یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری به دستگاه اداری باثبات و محاسبه‌پذیر و قوانین، نقش مهمی در توسعه دیوان‌سالاری داشته است [۲۴].

در این زمینه، باید توضیح دهیم که وبر، برخلاف مارکس، سرمایه‌داری را به منزله یک رابطه اجتماعی ساختاری تعریف نمی‌کند [۲۵]. به جای تأکید بر مناسبات اجتماعی حاکم بر تولید (کار دستمزدی - سرمایه) و در نتیجه مقوله‌های اقتصادی را به عنوان مقوله‌های اجتماعی سلطه نیز تلقی کردن، وبر، سرمایه‌داری را از طریق مقوله‌های «اقتصادی» صوری تعریف می‌کند. تعریف او از دیدگاه فرد کارفرمانشست می‌گیرد و بر خصیصه به لحاظ صوری عقلانی محاسبات سرمایه که با توجه به بازار و مسئله سوددهی صورت می‌گیرد، تأکید دارد. بنابراین سرمایه‌داری، مستلزم تعقیب مستمر سود از طریق فعالیتهای تجاری (enterprises) عقلانی سرمایه‌داری است.

فعالتهای تجاری سرمایه‌داری عقلانی، با سرمایه ثابت، [نیروی] کار آزاد، تخصصی‌شدن و ترکیب عقلانی وظایف، و تخصیص کارکردهای تولیدی بر اساس فعالیتهای تجاری سرمایه‌داری (capitalistic enterprises) که در یک اقتصاد بازار به هم پیوند خورده باشند، تنها در دنیای مدرن غرب یافت می‌شوند [۲۶].

جنبه متمایز فعالیت تجاری سرمایه‌داری، حسابداری (accounting) به لحاظ صوری عقلانی سرمایه‌داری است که دربرگیرنده ارزشیابی و تحقیق در مورد فرصتهای سودبری و [میزان] موفقیت فعالیت سودآور می‌باشد. پیش‌فرض فعالیت تجاری سرمایه‌داری، وجود کارفرما، بازار آزاد، تکنولوژی عقلانی، قوانین قابل اعتماد و [نیروی] کار آزاد است. اما وبر [نیروی] کار آزاد را، به مثابه پیش‌شرط فعالیت اقتصادی عقلانی‌شده، به عنوان یک نیروی کار محاسبه‌پذیر و به‌آسانی منضبط شده، تلقی می‌کند. مقوله [نیروی] مزدبگیر از طریق تحلیل توسعه ساختار [نیروی] کار یا مناسبات اجتماعی و طبقاتی به دست نمی‌آید. بنابراین، برخلاف طرح مارکسیستی که در آن ساختار متغیر [نیروی] کار و مبارزه طبقاتی، عوامل پویایی توسعه اقتصادی هستند، در رویکرد وبر، طبقه، مقوله‌ای صرفاً توصیفی و جامعه‌شناختی باقی می‌ماند و به توسعه اقتصادی صرفاً با توجه به شرایط اقتصادی نگریسته می‌شود. علت آن است که دیدگاه وبر همان دیدگاه کارفرمای سرمایه‌دار است که کار آزاد را تنها وسیله تولید می‌داند، که از دیدگاه محاسبات مبتنی بر عقلانیت صوری، می‌توان آن را به عنوان هزینه تولید تلقی نمود. نفس این رویکرد نافی اذعان به ذهنیتی احتمالی برای طبقه است.

اما وبر بین عوامل اقتصادی و سلطه اقتصادی ارتباطی می‌بیند. او صریحاً می‌گوید که شکل جدایی کارگر از ابزار تولید در جامعه مدرن، دیوان‌سالاری است:

این حقیقت بسیار مهم اقتصادی، یعنی جدایی کارگر از ابزار تولید، تخریب، اداره، پژوهش دانشگاهی و امور مالی به طور کلی، زیربنای مشترک حکومت مدرن، در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و نظامی و اقتصاد سرمایه‌داری خصوصی را تشکیل می‌دهند. در هر دو مورد، کنترل این ابزار در دست قدرتی است که دستگاه دیوان‌سالاری ... به طور مستقیم از آن اطاعت می‌کند یا در صورت نیاز بدان دسترسی دارد. امروزه این تشکیلات ویژگی نوعی همه آن سازمانها هستند؛ وجود و عملکرد آن به طور جدایی‌ناپذیری علت و معلول این تمرکز ابزار عملیات (means of operation) است — در واقع، این تشکیلات همان شکل آن است! (تأکید از من است) [۲۷].

بدین ترتیب وبر ضمن اجتناب از تحلیل طبقاتی به ارتباط متقابل بین عامل اقتصادی نیروی کار مزدبگیر و حکومت دیوانسالار و به لحاظ صوری دموکراتیک مدرن اشاره می‌کند. از دیدگاه مارکسیستی، به نظر می‌رسد که منظور وبر آن است که سلطه دیوانسالارانه، شکلی از سلطه است که برای حفظ رابطه سرمایه-نیروی کار مزدبگیر ضرورت دارد. دیوانسالاری در چارچوب فعالیتهای تجاری پیشرفته (عقلانی شده)، و در وابستگی آنها به حکومت، به مثابه شکلی از سلطه، ظهور می‌کند. بنابراین، دیوانسالاری و جامعه‌شناسی سیاسی، به عنوان حوزه‌هایی که مناسبات سلطه در جامعه مدرن را به وجود می‌آورند، جای طبقه و اقتصاد سیاسی را می‌گیرند.

به همین ترتیب وبر با اقتصاد هم به عنوان حوزه‌ای متمایز از حوزه سیاسی، اجتماعی و سایر حوزه‌های «غیراقتصادی» برخورد می‌کند و با جبرگرایی اقتصادی مخالف است. از نظر او «کنش به لحاظ اقتصادی عقلانی» کنشی است که با برنامه‌ریزی سنجیده به نحوی عقلانی معطوف به اهداف اقتصادی شده باشد. همچنین یک نظام «اقتصادی»، نظامی است از کنش اقتصادی که دارای استقلال است. بدین ترتیب، از نظر وبر نیازی نیست که کنش اقتصادی، کنش اجتماعی باشد. یک نظام اقتصادی واحد (مثل کشاورزی دهقانی) می‌تواند در شرایط سیاسی-مذهبی و اجتماعی متفاوتی وجود داشته باشد [۲۸]. اما این اصل انگاشتن (hypostatization) حوزه اقتصادی و جدایی مفهومی این حوزه اقتصادی از وضعیت اجتماعی مربوط به آن، پذیرفتنی نیست. مارکس نشان می‌دهد که از نظر مفهومی نمی‌توان اقتصاد را از مناسبات اجتماعی تولید جدا کرد، و این مناسبات اجتماعی، مستلزم مناسبات سیاسی، فرهنگی و حقوقی خاصی هستند که همگی با هم شیوه‌ای را که تولید بر اساس آن صورت می‌گیرد، تشکیل می‌دهند [۲۹]. اما مخالفت وبر با جبرگرایی اقتصادی، به رغم نقاط ضعف نظری آن، حائز اهمیت است. او با دفاع از استقلال حوزه‌های سیاسی و اقتصادی، راه را برای تفسیر جدیدی از رابطه بین سلطه سیاسی و سلطه اقتصادی می‌گشاید.

از دید وبر، ابزار سلطه سیاسی و سلطه اقتصادی وجوه اشتراک زیادی دارند. تمایل به نظم عینی غیرشخصی وجه مشترک اقتصاد عقلانی یا فعالیت کارفرمایانه

(entrepreneurial) سرمایه‌داری و دیوان‌سالاری است — [نمونه‌ای] در این مورد بازار [است]. «بدون توجه به اشخاص»، هنجار تشکیلات اداری دیوان‌سالار و نیز شعار بازار است. هر دو متضمن انجام دادن «عینی» کار بازرگانی، به مفهوم عمل بر حسب قواعد محاسبه‌پذیر هستند. از آنجا که اساس شرکتهای سرمایه‌داری مدرن، محاسبه نتایج در بازار است، وجود حکومت دیوان‌سالار با قوانین عقلانی‌اش برای حفظ سرمایه‌داری اهمیت حیاتی دارد.

چون این شرکتهای مدرن با سرمایه ثابت و محاسبات دقیقشان، بیش از حد به غیرعقلانیت‌های اداری و قانونی حساس هستند، این قبیل شرکتهای فقط می‌توانند در حکومت دیوان‌سالار با قوانین عقلانی‌اش به وجود آیند... جایی که رفتار قاضی کاملاً قابل پیش‌بینی است [۳۰].

در اقتصاد بازار سرمایه‌داری، دستگاه اداری باید حتی‌المقدور سریع، مستمر و خالی از ابهام باشد. خلاصه اینکه، سرمایه‌داری مدرن برای تداوم خود به اداره دیوان‌سالارانه یا سلطه عقلانی‌شده نیاز دارد.

گسترش دیوان‌سالاری و سرمایه‌داری در این زمینه، مستلزم تمرکز ابزار اداره از یک سو، و ابزار تولید از سوی دیگر است. هم در حکومت دیوان‌سالار و هم در فعالیت تجاری، سرمایه‌داری، صاحب‌منصب و کارگر از مالکیت ابزار تولید خود که در دست حاکم سیاسی یا کارفرما متمرکز است، جدا می‌شوند. در واقع فعالیت‌های تجاری سرمایه‌داری خود از سازماندهی دیوان‌سالارانه برخوردارند. تمایز بین سازمان دیوان‌سالارانه یک بنگاه سرمایه‌داری دست‌اندرکار فعالیت تجاری و حکومت «دموکراتیک» در این واقعیت نیست که رئیس بنگاه مزبور دیوان‌سالار نمی‌باشد، چون این مسئله در مورد سیاستمداری که از طریق انتخابات روی کار آمده و دستگاه دولت را اداره می‌کند نیز مصداق دارد؛ تمایز مزبور در این واقعیت است که کارفرمای سرمایه‌دار «... در جامعه ما تنها سنخی است که توانسته است از انقیاد در مقابل کنترل دانش دیوان‌سالارانه عقلانی، حداقل تا حدی مصون بماند» [۳۱].

در اینجا می‌توان بین دموکراتیک‌سازی و نظام اقتصادی سرمایه‌داری ارتباط

ایجاد کرد. وبر می‌گوید که شرایط اقتصادی همیشه در تحولات دموکراتیک‌سازی نقش دارند. مثلاً خرده بورژوازی ثروت‌مدار (plutocratic) جدید، در مبارزه خود با مزایای فئودالی، اصول دموکراسی صوری را با موفقیت پیش برد. این امر را می‌توان در تحوّل تاریخی انگلستان و فرانسه مشاهده کرد. در این موارد، آنچه به نظر می‌رسید که منافع عام انسانها باشد (همسطح شدن دموکراتیک تفاوت‌های اجتماعی)، به ابزاری برای تضمین مزایای طبقاتی-بورژوازی تبدیل شد. از نظر تاریخی، پیامدهای اجتماعی دموکراتیک‌سازی و دیوان‌سالاری‌شدن، گرایش به ثروت‌مداری بود. گرچه دموکراتیک‌سازی برای توسعه سرمایه‌داری اساسی نیست، سرمایه‌داری، در جایی که دموکراسی به مثابه یک ارزش جوهری وجود داشته باشد، به تقویت و شکوفایی و دموکراسی صوری کمک می‌کند.

بدین ترتیب، عقلانی‌شدن فعالیت اقتصادی، توسعه سلطه عقلانی در حوزه سیاسی را تقویت می‌کند و خود نیز در نتیجه آن تقویت می‌شود. اما در حوزه اقتصادی، همانند حوزه سیاسی تنشهایی بین عقلانیت صوری و عقلانیت بنیادی وجود دارد. در مورد اول، گسترش عقلانیت صوری به فعالیت اقتصادی روزمره (روحیه سرمایه‌داری) را می‌توان پیامد ناخواسته ارزشهای جوهری تجسم یافته در اخلاق پروتستانی تلقی کرد [۳۲]. از جهت خود فعالیت اقتصادی، نظام عمل اقتصادی تا جایی از عقلانیت صوری برخوردار است که محاسبه و حسابداری را در بالاترین حد تکنیکی ممکن و به درجه‌ای که مبین تدارک نیازها هم باشد، به کار برد. از سوی دیگر، عقلانیت جوهری کنش اقتصادی، به این امر توجه دارد که یک گروه تا چه اندازه از طریق کنش اجتماعی دارای سمت و سوی اقتصادی می‌تواند به نحو بسنده‌ای به کالاها دست یابد. از این دیدگاه، ارضای نیازهای انسانی مهمترین ارزش موجود است [۳۳]. این مسئله مستلزم معطوف بودن فعالیت اقتصادی به ارزشهای غایی‌ای است که از طریق محاسبات صوری قابل اندازه‌گیری نیستند. به علاوه، عقلانیت صوری محاسبات پولی، خود، به شرایط جوهری بستگی دارد — مثل «آزادی بازار» (نبود محدودیتهای مبتنی بر انحصار)، و سازمان منضبط و تصاحب (appropriation) ابزار تولید. به عبارت دیگر، عقلانیت صوری فعالیت اقتصادی رابطه نیروی کار مزدبگیر و سرمایه را به عنوان شرطی جوهری از پیش

فرض می‌گیرد، زیرا بدون این شرط نمی‌توان کار به مثابه نیروی تولید را به عنوان هزینه عقلانی تولید محاسبه کرد. وبر می‌گوید که در صورت وجود آزادی کامل در بازار، عقلانیت صوری در حسابداری سرمایه‌داری، مطلقاً نسبت به همه مسائل جوهری مطرح بی‌اعتناست.

اما دقیقاً وجود این عوامل جوهری (مناسبات قدرت) زیربنای محاسبات پولی است که محدودیتی بنیادین را بر عقلانیت آن اعمال می‌کند. این عقلانیت، ماهیتی صرفاً صوری دارد. مهم نیست که با کدام ضوابط ارزشی به ارزیابی می‌پردازیم. به هر حال مقتضیات عقلانیت صوری و بنیادی همیشه در اصل با هم در تضادند... [۳۴].

به عبارت دیگر، از نظر فرد کارفرما، با هدف ثابت به حداکثر رساندن سود، محاسبات برحسب «قوانین غیرشخصی» و «عینی» بازار صورت می‌گیرند. تولید، معطوف به استفاده و مصرف نیست، بلکه معطوف به سود و مبادله می‌باشد. بنابراین، اصول عقلانیت جوهری که در اینجا به تولید برای استفاده (از دید وبر) و ارضای نیازها توجه دارد، با عقلانیت صوری در تضاد قرار می‌گیرد.

پس به ناچار، عقلانی‌شدن اقتصاد منجر به بروز غیرعقلانیت، «هایی می‌شود. کنش اقتصادی به لحاظ صوری عقلانی موجب می‌شود که «وسیله» کنش اقتصادی تا سطح «هدف» ارتقا پیدا کند. اقتصاد تا آن حد مستقل می‌شود که به سختی می‌توان گفت که با نیازهای انسان به مفهوم دقیق آن مربوط است. پول در آوردن فی‌نفسه به عنوان یک هدف، بیش از حد نیاز برای بقای نفس، غیرعقلانیت نظام محسوب می‌شود. عقلانیت تکنیکی بر اصل تولید برای استفاده یا تولید برای انسان، چیره می‌شود. مسئله شایان توجه در اینجا، آن است که وبر، کنترل سرمایه‌داری بر «نیروی کار آزاد» را غیرعقلانی تلقی نمی‌کند، بلکه تنها پیامدهای ناخواسته‌ای را که تولید برای بازار به همراه دارد غیرعقلانی می‌داند، یعنی به غیرعقلانیت‌هایی که در خصوص توزیع و ارضای نیازها، و تسلط وسایل (محاسبات عقلانی صوری) بر هدف، بروز می‌کنند، توجه دارد.

بر همین اساس، وبر می‌گوید که «تمامی برداشت کنونی سوسیالیسم از "سلطه

شیء بر انسان" (پرستش بتواره‌ای کالاها)، به معنی سلطه وسیله بر هدف است» [۲۵]. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، وبر، سلطه عقلانی شده دنیای مدرن، و از جمله تقسیم کار و انسان تخصصی و چندپاره شده حاصل از آن را به عنوان امری موجود (given) می‌پذیرد. فقط غیر عقلانیت‌های آن، یعنی نابودی ارزشهای فرهنگی و سلطه وسیله بر هدف را رد می‌کند. از جهت فعالیت اقتصادی، غیر عقلانیت آن، ناشی از جدایی و گسست از تولید به منظور رفع نیازهای انسانی است. این بدان معناست که برنامه‌ریزی عقلانی و هماهنگی تولید و توزیع، احتمالاً با مداخله دولت، ممکن است که بتواند مشکل را حل کند. در واقع، وبر تصور می‌کند منظور مارکسیست‌ها از سوسیالیسم دقیقاً همین است (از سوی دیگر، وبر می‌داند که مارکسیست‌ها نیز الغای همه شکل‌های سلطه در سوسیالیسم را پیش‌بینی می‌کنند). بر این اساس وبر سعی در اثبات این مطلب دارد که سوسیالیسم راه حل مناسبی نیست، چون آن هم منجر به غیر عقلانیت‌هایی خواهد شد.

از دید وبر دو ارزش ذاتی سوسیالیسم — یعنی ارضای نیازهای انسانی و آزادی از قید سلطه — متناقض هستند. از یک سو، سوسیالیسم متضمن برنامه‌ریزی عقلانی تولید است، برنامه‌ریزی‌ای که به جای سود خصوصی، معطوف به کاراترین شکل ارضای نیازهای انسانی است (سوسیالیسم به مثابه الغای مالکیت خصوصی). بدین معنی، سوسیالیسم می‌خواهد از غیر عقلانیت‌های اقتصاد بازار سرمایه‌داری خلاص شود و یک بار دیگر اقتصاد را تحت تابعیت و کنترل انسان درآورد. از سوی دیگر، مبارزه برای انقلاب سوسیالیستی با هدف آرمانی لغو مناسبات سرمایه‌داری سلطه، به منظور ایجاد شکل‌های جدید سازمان اجتماعی خودمختار صورت می‌گیرد. اما بنا به تحلیل وبر، ارضای نیازهای انسانی، مستلزم افزایش صنعتی شدن و برنامه‌ریزی متمرکز است، و پیامد ناخواسته این امر، افزایش فوق‌العاده زیاد سلطه دیوان‌سالارانه است! پس، ضمن اینکه وبر (مثل مارکس) مطمئناً حامی «ثروت» و «آزادی»، هر دوست، می‌گوید که باید از این دو، یکی را انتخاب کنیم.

از دید وبر، صنعتی شدن به دلیل کارآیی برترش به عنوان شکلی از اداره، به طور ضمنی به معنای دیوان‌سالاری شدن است.

... دلیل تعیین‌کننده پیشرفت سازمان دیوان‌سالارانه، همیشه برتری تکنیکی آن بر سایر شکل‌های سازمان بوده است ... دقت، سرعت، نداشتن ابهام، آگاهی از پرونده‌ها، تداوم، قدرت تصمیم‌گیری، وحدت، اطاعت مطلق، کاهش اصطکاک و کاهش هزینه‌های مادی و شخصی، همه اینها در تشکیلات اداری شدیداً دیوان‌سالارانه به حد بهینه (optimum) می‌رسد... [۳۶].

دیوان‌سالاری یعنی سلطه بر مبنای دانش. بدین‌گونه، دیوان‌سالاری وسیله قدرت درجه یک برای کسانی است که آن را کنترل می‌کنند. دیوان‌سالاری به عنوان یک مکانیسم غیرشخصی، می‌تواند بدون هیچ تغییری در جامعه سوسیالیستی یا سرمایه‌داری کارکرد داشته باشد. دستگاه دیوان‌سالاری، علاوه بر اینکه کارآمدترین شکل سلطه است، امروزه وسیله‌ای است که بیشتر نیازهای مادی توده‌ها را ارضا می‌کند.

سرنوشت مادی توده‌ها هرچه بیشتر به عملکرد ثابت و درست آن دسته از سازمان‌های سرمایه‌داری خصوصی که به نحو روزافزون دیوان‌سالار می‌گردند، وابسته می‌شود. تصور از بین بردن این سازمانها، هرچه بیشتر خیال‌پردازانه می‌شود [۳۷].

از این جهت، تکنولوژی و شیوه‌های مدرن کسب و کار، دیوان‌سالاری را اجتناب‌ناپذیر می‌سازند. همچنین، ماهیت پیچیده و تخصصی‌شده فرهنگ مدرن مستلزم ساختار حمایت‌کننده دیوان‌سالارانه است. افزایش کمی و کیفی وظایف اداری، اجرای بی‌وقفه کارهای اداری را توسط صاحب‌منصبان در مناصب اداری ضروری می‌سازد. این وظایف، تا حدی مولود مقتضیات تولید و توزیع در مقیاس انبوه است که تشکیلات دیوان‌سالارانه برای آنها جنبه اساسی و حیاتی دارد.

بدین ترتیب هرگونه سنخ «عقلانی» سوسیالیسم، باید دیوان‌سالاری را بپذیرد و آن را گسترش دهد. پیش‌فرض این قضیه آن است که سوسیالیسم یعنی برنامه‌ریزی متمرکز، و برنامه‌ریزی متمرکز هم به دستگاه اداری به لحاظ صورتی عقلانی نیاز دارد. در نظام سوسیالیستی برای حفظ سطح قابل‌قیاسی از کارآیی تکنیکی، دیوان‌سالاری لازم است. پس، از دید وبر، تا آنجا که سوسیالیسم مد نظر

است، تنها مسئله این است که آیا یک سازمان شدیداً دیوانسالارانه امکان‌پذیر هست یا نه؟ چون سوسیالیسم، در مقایسه با سرمایه‌داری، حتی میزان بالاتری از دیوانسالاری صوری را اقتضا می‌کند.

اگر ثابت شود که این میزان دیوانسالاری صوری امکان‌پذیر نیست، یکی دیگر از آن عناصر بنیادین غیرعقلانیت در نظامهای سوسیالیستی آشکار خواهد شد — یعنی تضادی بین عقلانیت صوری و عقلانیت جوهری، از نوعی که جامعه‌شناسی غالباً با آن مواجه می‌شود [۲۸].

به عبارت دیگر، ارزش جوهری (substantive value) سوسیالیسم (حذف و پایان دادن به سلطه) غیرعقلانیتی است که عقلانی‌شدن صوری و عملکرد درست جامعه سوسیالیستی را از جهت برآورد نیازها محدود می‌کند. بدین ترتیب، وبر اولین کسی است که پیامدهای سوسیالیسم مبتنی بر برنامه‌ریزی متمرکز را نقد می‌کند. انتقاد وبر از برنامه‌ریزی متمرکز، انتقاد بجایی از مفهوم سوسیالیسم کائوتسکی و بلشویک‌ها (لنین، تروتسکی، بوخارین و غیره)، و از الگوی سوسیالیسم معاصر در اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای اروپای شرقی است. کائوتسکی و بلشویک‌ها، هرج و مرج تولید ویژه سرمایه‌داری را به منزله منبع اصلی غیرعقلانیت‌های این نظام (یعنی نبود هماهنگی بین تولید و مصرف، و نبود برنامه‌ریزی که ریشه آن در مالکیت خصوصی فردی است) می‌دانستند. بدین ترتیب سوسیالیسم می‌بایست به معنای برنامه‌ریزی متمرکز و عقلانی تولید به منظور پاسخگویی به نیازهای انسانی و تبعیت اقتصاد از دیکتاتوری پرولتاریا باشد. اما، هم کائوتسکی و هم لنین، بدین امر در قالب تسری تقسیم کار برنامه‌ریزی شده و سازمان‌یافته کارخانه به جامعه به عنوان یک کل، نگریستند. کائوتسکی (در مبارزه طبقاتی، تفسیرش در مورد برنامه ارفورت^۱) از عبارت «جامعه باید کارخانه شود» استفاده می‌کند. مارکس این موضع را پیش‌بینی کرده و با لحن تمسخرآمیزی، آن را در فصل «ماشین‌آلات» جلد یک سرمایه رد می‌کند و می‌گوید تسری انضباط کارخانه به

1. Erfurt

جامعه به معنی کشاندن استبداد کارخانه به حکومت است [۲۹]. اما مارکس در جایی دیگر از دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان اولین مرحله سوسیالیستی یاد می‌کند که در آن قدرت فزاینده دولت از طریق برنامه‌ریزی متمرکز، به افزایشی عظیم در صنعتی شدن، بازدهی، و وفور متجر می‌شود.

در این زمینه، فرض مارکس درباره زوال نهایی دولت، یعنی پایان این سلطه (نقد برنامه گوتا)، بلافاصله و در کوتاه مدت راهگشا نیست. از مانیفست کمونیست به بعد، این مفهوم پرآوازه، صرفاً واژه دیگری بود برای پایان عمر جامعه طبقاتی. اما هیچ مارکسیستی (برخلاف بعضی آنارشیست‌ها) تصور نمی‌کرد که بعد از انقلاب پرولتاریایی بلافاصله جامعه بدون طبقه به وجود آید و سلطه پایان گیرد. برعکس، از نظر انگلس این تصور که در «دوره گذار»، تقویت دولت به صورت وسیله قدرت طبقاتی (این بار طبقه پرولتاریا) لازم است، تصویری غیرمنطقی یا غیرمارکسی نبود. به نحوی مشابه و حتی مهمتر از آن، تأکید لنین در دولت و انقلاب (اوت ۱۹۱۷)، بر مفهوم زوال دولت، در عرض چند ماه، جای خود را به تأکید بر تقویت دولت داد. او حتی مثل انگلس، سرمایه‌داری حکومتی خودکامه را مشابه مرحله‌ای از دیکتاتوری پرولتاریا می‌دانست. به علاوه، در خلال مبارزه با چپ و اپوزیسیون‌های کارگری (Workers' Oppositions)، روشن شد که لنین و حتی «چپ‌هایی» مثل بوخارین [۴۰]، و تروتسکی، مفاهیمی از برنامه‌ریزی و تمرکز مستبدانه (نظامی کردن نیروی کار) را پذیرفتند که نه به معنی دیکتاتوری پرولتاریا، بلکه به معنای دیکتاتوری بر پرولتاریا بود.

انتقاد وبر از چنین مفهومی از سوسیالیسم، ویرانگر است. او نشان می‌دهد که دیکتاتوری پرولتاریا در غلبه بر اقتصاد سرمایه‌داری به منظور افزایش وفور و بازدهی، ساختار کار در کارخانه را تغییر نمی‌دهد، بلکه این ساختار سلطه را به همه جامعه تسری می‌دهد. پس برنامه‌ریزی متمرکز، غلبه بر سرمایه‌داری نیست، بلکه ادامه منطقی آن است. حتی تحت شرایط اقتصاد سرمایه‌داری پیشرفته، دولت بتدریج نقش عامل ثبات را بر عهده می‌گیرد. بدین ترتیب سوسیالیسم به عنوان برنامه‌ریزی متمرکز، عملاً تسری عقلانیت سرمایه‌داری و سلطه دیوان‌سالاری به همه حوزه‌های زندگی است! در حالی که سوسیالیست‌ها ادعا می‌کنند که هدف و

راهنمای آنها دو ارزش آزادی و وفور است، وبر نشان می‌دهد که تحقق دولت سوسیالیستی به معنی فدا کردن آزادی در برابر وفور است. مشکلاتی که چین مائوئیست در این زمینه در حال رویارویی با آنهاست، حاکی از قدرت تحلیل وبر است. صرف نظر از اینکه انقلاب فرهنگی (چین) تلاشی معنی‌دار و مهم برای مبارزه با دیوانسالاری بوده است یا نه، و اینکه این تلاش، موفقیتی داشته است یا نه، می‌توانیم بلافاصله ملاحظه کنیم که در چین و (با خودآگاهی کمتری) در سایر کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی، آنچه مطرح شده، بحثی نوعاً وبری است.

وبر تأکید می‌کند که دیوانسالاری صورتی از سلطه است که همهٔ جنبه‌های زندگی را شکل می‌دهد. او می‌گوید تمامی الگوی زندگی روزمره به گونه‌ای بریده می‌شود که با این قالب تناسب داشته باشد [۴۱]. او با بینش درخشانش در زمینهٔ نوع شخصیت لازم برای سلطهٔ دیوانسالارانه و برآمده از آن، پیشگام مطالعهٔ ویلهلم رایش^۱ در زمینهٔ شخصیت خودکامه (روان‌شناسی توده‌ای فاشیسم) است. دیوانسالاری به عنوان شکلی از سلطه، بنیانگذار انضباط دقیقی به عنوان شالودهٔ همهٔ نظمهاست — هم در خصوص صاحب‌منصبان و هم در خصوص حکومت‌شوندگان. این انضباط مشعر به مجموعه‌های نگرشی صاحب‌منصبان و نیز حکومت‌شوندگان در زمینهٔ اطاعت دقیق [از قوانین اداری] در چارچوب فعالیت معمول خود، در سازمانهای عمومی و خصوصی است. گرایش به اطاعت از قوانین و مقررات در صاحب‌منصب و زیردست پرورش داده می‌شود. وبر با انعکاس گفتهٔ پاسکال، از «متخصصان بدون روح» و «حس‌گرایان بدون قلب» به عنوان نتیجهٔ دنیای مکانیکی دیوانسالاری، سخن می‌گوید. بر این مبنا، فعالیت انقلابی در ضدیت با حکومت دیوانسالار، سرنوشتی محتوم دارد و آن احیای حکومت «ماشین» بر توده‌هاست، چون از گفته‌های وبر در مورد دموکراسی توده‌ای می‌توان استنباط کرد که توده‌ها قادر به حکومت بر خود نیستند.

بدین ترتیب وبر، برضد سوسیالیستهای همعصر خود استدلال می‌کند، کسانی که به دلیل دلبستگی به کسب قدرت، نمی‌توانستند ببینند که اهداف آنها فقط شری

را که در مقابلش مبارزه می‌کنند تقویت خواهد کرد. این بینش، به رغم مشکلات نظری خود، بینشی درخشان است. ویر به پیامدهای «ضروری» مبارزه برای ارزش مطلق و غایی سوسیالیسم، به عنوان آزادی از قید سلطه، اشاره می‌کند. در وهله اول، سوسیالیسم ابزار مورد استفاده دیوان‌سالاری را افزایش می‌دهد. چون، برای موفقیت در مبارزه با دستگاه موجود، لازم است سازمانی ایجاد شود که خود تابع فرآیند دیوان‌سالاری شدن باشد [۴۲]. دوم اینکه، سوسیالیسم موجب دیوان‌سالاری شدن محدود حوزه‌های باقیماندهٔ خلاقیت و آزادی فردی خواهد شد، بدین معنی که مدیریت سطح بالای بنگاه‌های (enterprises) ملی یا سوسیالیستی [نیز] دیوان‌سالار خواهد شد. سوسیالیسم به مثابه برنامه‌ریزی متمرکز، موجب نابودی «قفس آهنین» کار صنعتی مدرن، یا دستگاه اداری مدرن نخواهد شد. شرایط کار یکسان باقی خواهد ماند، حتی شاید بعد از الغای مالکیت خصوصی سازمان‌یافته و منظم‌تر شود. خلاصه اینکه، اگر سرمایه خصوصی از بین برود، دیوان‌سالاری حکومتی به تنهایی حکومت خواهد کرد. سوسیالیسم جبراً به معنی سرمایه‌داری حکومتی خواهد بود.

پس، از دید ویر، عقلانیت صوری در شکل سیاسی دیوان‌سالاری‌اش، عملاً گریزناپذیر است. در گذشته، در هر جا که دیوان‌سالاری دست بالا را داشت، از بین نرفت مگر زمانی که تمامی فرهنگ پشتیبانی‌کنندهٔ آن فروپاشید. دیوان‌سالاری مدرن، با آموزش و تخصصی شدن عقلانی آن حتی تسخیرناپذیرتر و بادوام‌تر است، «تنها با برگشت به سازماندهی در مقیاس کوچک، در همهٔ زمینه‌ها — سیاسی، مذهبی، اقتصادی و غیره — می‌توان تا حدی قابل ملاحظه از نفوذ آن گریخت» [۴۳]. اگر بناست که صنعتی شدن کلان حفظ شود، چنین جایگزینی غیرممکن است. عقلانیت صوری، در حالی که تابع محدودیتها و قیود ناشی از ارزشهای جوهری است، پیروز می‌شود و ما را اسیر غیرعقلانیت‌های خود می‌کند. امروز تنها سؤال این است که چه کسی دستگاه دیوان‌سالاری را کنترل می‌کند؟

پاسخ ویر به تأثیر ملالت‌بار دیوان‌سالاری، مخالفت فردگرایانه از درون است (اخلاق مسئولیت‌پذیری). چون این نظم به لحاظ عینی بی‌معنا، انهدام‌ناپذیر است، نجات آزادی انسان فقط از طریق خودمسئولیت‌پذیری فردی میسر است.

مسئله، نجات روح در مقابل عقلانیت صوری حسابگر و غیرشخصی سلطه است. خودمسئولیت‌پذیری توسط فرد تعریف و مشخص می‌شود، فردی که بر اساس ارزشهای گزینش‌شده، اما همیشه با حفظ احساس تناسب و مسئولیت در قبال پیامدهای اعمالش، دست به اقدام می‌زند. فرد خودمسئول، گرچه مثل بقیه «متخصص» است، در هر تخصصی که باشد، متعهد است و به همین دلیل انسان باقی می‌ماند. او هرگز به نقش تعیین‌شده تن در نمی‌دهد، بلکه فردیت خود را هم وارد صحنه می‌کند و بدین ترتیب عملش را غنا می‌بخشد. بدین ترتیب وبر، رهبر سیاسی را در مقابل صاحب‌منصب و کارمند دیوان‌سالار (کسی که مظهر حکومت غیرشخصی و بی‌اعتنا به خویشتن است) قرار می‌دهد. رهبر سیاسی موضع‌گیری می‌کند، او در کار خود شور و شوق دارد. افتخار او دقیقاً در مسئولیت شخصی انحصاری برای کاری که انجام می‌دهد، ریشه دارد. یک چنین رهبری سیاسی‌ای، اگر با دموکراسی در چارچوب دولت پارلمانی در یک دموکراسی مبتنی بر همه‌پرسی توأم شود، حد بهینه آزادی را فراهم می‌آورد. البته، پیش‌فرض آزادی و مسئولیت فردی فرض‌شده در اینجا، وجود سلطه و تابعیت و تسلیم در مقابل ساختارهای دیوان‌سالاری‌شده بردگی است. همه کاری که فرد خودمسئول می‌تواند انجام دهد، این است که موضعی اخلاقی بگیرد، و به طور انتزاعی از طریق نگرش ذهنی، این بردگی را نفی کند.

در اینجا می‌توانیم تفاوت بین مارکس و وبر را به روشنترین شکل ببینیم. وبر ساختارهای مدرن سلطه را به عنوان امری گریزناپذیر می‌پذیرد و «انسان قهرمان» را، کانون آزادی تلقی می‌کند. از سوی دیگر، مارکس خواستار لغو این ساختار سلطه و قرار دادن آزادی انسان در متن فعالیت فرد اجتماعی است — یعنی آزادی والاترین اجتماع.

از دید وبر، این عقیده مارکس، آرمان‌گرایانه و تخیلی بود، در حالی که از نظر مارکس، انسان قهرمان وبر احتمالاً مانند «احضار روح» است، نسخه منزوی و دومی از عصر حماسی بورژوازی که «واقعیت معقول» آن «غیرحماسی» و صرفاً، شبیحی از گذشته باشکوه آن است [۴۴].

لوویث جهان‌بینی‌های متفاوت مارکس و وبر را بر مبنای تفاوت نقطه عزیمت تعیین‌کننده آن دو توجیه می‌کند - نقطه عزیمت، برای وبر عقلانیت، و در مورد مارکس، از خودبیگانگی است. می‌خواهیم در این باره دقیقتر باشیم، چون ضمن توافق با لوویث، در مورد اینکه مارکس و وبر، هر دو، به پدیده تاریخی واحدی (سرمایه‌داری) عکس‌العمل نشان می‌دهند، به این فرض معتقد نیستیم که تنها تفاوت آنها از جهت ذهن [مدرکه] (subject) است (برای وبر فرد و برای مارکس طبقه). از دید لوویث عقلانی شدن و از خودبیگانگی بیان یک عین مورد بررسی (object) هستند - یعنی جهان صنعتی مدرن. اما ما معتقدیم که اگر ذهن [مدرکه] از دید این دو نویسنده متفاوت است، عین بررسی مورد نظر آنها نیز باید متفاوت باشد. اجازه دهید مسئله را بیشتر بشکافیم.

مارکس و وبر هر دو می‌دانستند که آنچه انسان می‌آفریند به صورت مستقل از وی درآمده و قدرت خود را بر او اعمال می‌کند. می‌دانستند که آفریده‌های آنان قوانین خاص خود را دنبال خواهند کرد و انسان را در یک جهان بیگانه غیرشخصی به بند خواهند کشید. وبر این مسئله را به کمک پویاییهای عقلانیت صوری و جوهری تعبیر می‌کند، پویاییهایی که در چارچوب جهان عقلانی شده سلطه روی می‌دهند. از سوی دیگر، مارکس این امر را به کمک مفاهیم عینی‌سازی (objectification) و از خودبیگانگی تعبیر می‌کند - مفاهیمی که حاکی از اعتقاد به امکان برچیدن (Aufhebung) سرمایه‌داری است. در این زمینه لازم است توضیح مختصری درباره مفهوم عینی‌سازی در نوشته‌های مارکس بدهیم. از دید مارکس، عینی‌سازی متضمن رابطه دیالکتیکی بین ذهن و عین است - ذهن فعال جهان را تغییر می‌دهد، عین را خلق می‌کند و خود، از طریق کار تغییر می‌یابد. کار را باید خود عینیت‌یافتگی (self-objectification) در گسترده‌ترین مفهوم آن معنا و تعبیر کرد - تلویحاً به معنی بین‌الذهانی (intersubjectivity)، آگاهی، و خود-انعکاس‌پذیری (self-reflexivity). بدین ترتیب عینی‌سازی، [همان] شیوه عمل است. ذهن فعال، ذهنی تاریخی است که نیازها، تواناییها و دنیایش در رابطه دیالکتیکی متقابل با سایر ذهنها و عینها و از طریق واسط کار ایجاد می‌شود.

با این حال، در شرایط نظام سرمایه‌داری تولید که در آن تولید معطوف به مبادله

و سود است، وبر نیروی کار مزدبگیر تکیه دارد، عینی‌سازی به از خودبیگانگی، و نیروی کار به نیروی کار از خودبیگانه تبدیل می‌شود. فرد از تولیدات خود (از جمله تولیدات فرهنگی) جدا شده و تابع استقلال و قدرت این تولیدات می‌شود. هم مارکس و هم وبر، این پدیده را به اصل سرمایه‌داری «تولید به خاطر تولید» نسبت می‌دهند. و هر دو نتایج غیرعقلانی آن را می‌بینند. اما مارکس، به امکانات بالقوه‌ای که به هنگام قراز گرفتن اصل تولید به خاطر تولید به جای اصل تولید برای مصرف بی‌واسطه پیش می‌آید نیز توجه دارد، زیرا این

[جایگزینی] ... معنایی ندارد جز توسعه نیروهای مولد انسانی، به عبارت دیگر، غنی‌تر کردن طبیعت انسان به خودی خود هدف می‌شود ... گرچه در ابتدا رشد تواناییهای نوع بشر به بهای اکثر افراد بشر و حتی طبقات صورت می‌گیرد، ولی در پایان توسعه مزبور بر این تضاد فائق می‌آید و با رشد فرد سازگار می‌شود ... [۴۵].

در حالی که شکل سرمایه‌داری این اصل، تولید برای مبادله و سود خصوصی و مستلزم از خودبیگانگی است، رشد توان بالقوه انسان را هم میسر می‌سازد. نیروی کار به فراسوی محدوده «نیازهای طبیعی» کشیده می‌شود و عناصر مادی لازم برای رشد یک فردیت غنی برخوردار از نیازهای تاریخی جدید را فراهم می‌سازد [۴۶]. پس، توده‌هایی که در گفته‌های وبر درباره حکومت دموکراتیک صوری و دیوان‌سالار پیش‌فرض او بودند، دیگر همان توده‌های آغاز فرآیند تاریخی نیستند. آنها تکامل یافته‌ترند، «غنی‌ترند» و به نحو فزاینده‌ای آموزش دیده‌ترند - آنها می‌توانند از طریق مبارزه، توان و نیاز به حکومت بر خود را، فارغ از سلطه و کمبود ساختگی افزایش دهند. پس، در این چارچوب، سوسیالیسم بر الگوی برنامه‌ریزی متمرکز و بهره‌وری افزایش یافته متکی نیست، بلکه به معنای الگوی جامعه‌ای است که بر کاهش کار از خودبیگانه به حداقل ممکن و امکان یکی شدن فرد و نوع بشر تکیه دارد، به شکلی که هر فرد امکان رشد مستقل و چندوجهی (many-sided) را داشته باشد.

البته از نظر مارکس این فقط یک امکان است. مارکس در مورد اتحاد دوباره

ثروت و تواناییهای نوع بشر (توسعه فرهنگی) با فرد به اندازه ضروری به تعمق نمی‌پردازد. او از امکان رشد ذهن جمعی دفاع می‌نماید، اما این را اثبات نمی‌کند. او ساختار در حال دگرگونی کار و مبارزه طبقاتی را عناصر اصلی پویایی می‌داند که باید در هر نظریه اجتماعی با هدف شناسایی امکانات آتی، مورد مطالعه قرار گیرد. از سوی دیگر، مفهوم‌سازی ویراز دنیای مدرن با عنایت به [فرآیند] عقلانی شدن، نبود مفهوم کار عینیت‌بخش (objectifying) و ذهنیت خود-آفرین (self-creating) را نشان می‌دهد. از دید وبر، ذهن [مدرک] قبل از هر چیز، ارزش-آفرین (value-positing) است. پس آنچه در ابتدا مفهومی موازی مفهوم از خودبیگانگی به نظر می‌رسد، بیشتر به مفهوم «تراژدی فرهنگ» (عقلانیت) زیرمل شباهت می‌یابد. ذهن (subject) مورد نظر وبر در بهترین حالت، فرهنگ‌آفرین است، اما در دنیای مدرن عقلانی‌شده، آفرینشهای فکری آن، مستقل شده و بر آن حکومت می‌کنند. دانش بشر، در شکل عینیت‌یافته آن به حربه‌ای بر ضد خود او و وسیله‌ای برای سلطه تقریباً کامل بر انسان تبدیل می‌شود. [از نظر وبر] عینیت‌سازی با از خودبیگانگی یکی است و هیچ امکانی برای اتحاد دوباره ذهن و عین وجود ندارد: ذهن به واسطه عمل (praxis) متحول نمی‌شود، بلکه در سراسر دوره تحول مدرن تحلیل می‌رود.

ذهن عینیت‌یافته (objectified) [همان] ماشین بی‌روح است. این امر فقط به ماشین قدرت می‌دهد تا انسان را وادار به خدمت به خود سازد و زندگی روزمره او را، به همان شکل کاملی که در کارخانه مصداق دارد، زیر سیطره خود درآورد. همچنین هوش و فکر عینیت‌یافته، همان ماشین زندگی یافته است، یعنی سازمان دیوان‌سالار. همراه با ماشین بی‌روح، سازمان دیوان‌سالار، سرگرم ساخت پوسته اسارتی است که شاید انسان روزی مجبور به سکونت در آن شود... اگر اداره از نظر تکنیکی برتر، تنها ارزش حاکم باشد، این امر اتفاق خواهد افتاد [۴۷].

انسان فقط با قبول (positing) ارزشهای جدید می‌تواند وحدت از دست رفته را بازیابد و خود را، از قید عقلانیت صوری برهاند. اما برای موفقیت در این زمینه، باید از مزایای صنعتی شدن دست بکشد چون، همان‌طور که قبلاً گفته شد، تنها

گزینه در مقابل سلطه عقلانی شده، بازگشت به اقتصاد و اجتماع در مقیاس کوچک است. بنابراین، اتحاد دوباره ذهن و عین، اتحادی فقیر و تحلیل رفته (impoverished) است که بر کاهش نیازهای انسان تکیه دارد. نهایتاً درک یک جهت و بر، از توسعه و تحول در حوزه اقتصادی به عنوان تنها توسعه تکنولوژی و بهره‌وری، موجب می‌شود که او اصل تولید به خاطر تولید را غیرعقلانی تلقی کند، چون وسیله به جایگاه هدف ارتقا می‌یابد (عقلانیت تکنیکی غالب می‌شود). او فقط فقر مادی و فرهنگی توده‌ها را می‌بیند و به توسعه و تکامل نیروهای تولید (انسان) و پیشرفتهای آموزشی و فرهنگی توده که نتیجه تولید به خاطر تولید است، هرگز توجه ندارد. به همین دلیل هیچ راه حل عملی‌ای در مقابل او باقی نمی‌ماند.

ضمن اینکه در سطح بالایی، وبر از طریق مفهوم «عقلانیت» همان عینی را توصیف می‌کند که مارکس از طریق مفهوم از خودبیگانگی شرح می‌دهد، عین وبری، کاملاً از ذهن فردگرایانه (individualistic subject) جداست، و این در حالی است که عین مارکسی از طریق مفهوم عمل، به رغم از خودبیگانگی، با ذهن جمعی مرتبط و آمیخته (integrated) با آن باقی می‌ماند. در نتیجه کلیتی که وبر با آن سروکار دارد فقط در سطح نزدیک بدان وجود دارد — یعنی عقلانی شدن حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی مذهبی و سیاسی. بجز خود فرآیند عقلانی شدن هیچ اصل ساختاری (structuring principle) وجود ندارد. بدین ترتیب مفهوم عقلانی شدن، به رغم اینکه وبر در ساختار آن عناصر فراوان و پویایی می‌یابد، به یک نیروی اسرارآمیز تبدیل می‌شود که گرایشهای توسعه‌ای خود را دنبال می‌کند و از تحول انسان جداست.

اما نباید این انتقادهای ارزش کار وبر را پنهان دارد. بینش او در مورد ماهیت اقتدارطلبانه توده‌ها که به لحاظ تاریخی و به اقتضای دیوان‌سالاری به وجود آمده، حائز اهمیت است؛ نه به این دلیل که در نظام سرمایه‌داری حکومت‌شوندگان به ماشینهای خودکار منقل تبدیل می‌شوند، بلکه بدین جهت که انسان را به تلاش برای یافتن پویاییهای (نیازهای جدید) ذهنیت در همه حوزه‌های زندگی اشارت می‌دهد. ما باید آنچه را مارکس به سادگی فرض می‌گیرد، اثبات کنیم: یعنی امکانات رشد ذهنیت (آن سوی دیگر [مسئله]) در ارتباط با سلطه دیوان‌سالارانه. اما

امروزه مهمترین بینش وبر از نظر ما، برداشت او از ارتباط بین حقیقت «اقتصادی» جدایی کارگر از ابزار تولید، و حقیقت «سیاسی» سلطه دیوان سالاری شده است. او اهمیت فرآیند دولت دیوان سالار را پیش بینی کرد و ضرورت آن را ناشی از مقتضیات جامعه سرمایه داری پیشرفته دانست. صحت گفته های وبر درباره گرایشهای تجربی به دیوان سالاری شدن، در درون جهان به لحاظ صوری دموکراتیک سرمایه داری، و نیز در کشورهای «سوسیالیستی» مورد تأیید بوده است. آنچه اکنون باید مطالعه شود، دقیقاً رابطه بین حوزه های سیاسی و اقتصادی در جوامع صنعتی پیشرفته است. این وظیفه نظریه مارکسیستی است که امکان تحقق سوسیالیسم، یعنی تحقق احتمالی توأمان غنا و آزادی را ثابت کند. نظریه نمی تواند چندپارگی حوزه های واقعیت بورژوازی (جامعه مدنی) و ذره ای شدن (atomization)، و خصوصی شدن افراد را صرفاً به مدد اعلام مواضع، از میان بردارد، بلکه باید ثابت کند که ذهنیتی رو به توسعه و حرکتی پویا در جهت خنثی کردن آنها وجود دارد. هر نظریه ای درباره حکومت باید نسبت به ساختار متغیر نیروی کار و نیازها، و اشکال متغیر سلطه تحول یابد. در این صورت است که شاید بتوانیم به امکان عینی یک ذهن تاریخی با نیازهای ریشه ای جدید و امکان چیره شدن بر همه شکل های سلطه عقلانی شده اشاره کنیم.

یادداشتها

[۱] در متن مقاله، درباره معنای این تضاد از دید وبر، به تفصیل سخن می‌گوییم. در مورد مارکس، به تمایز بین فقر و ثروت و به برداشت او از فقر فزاینده پرولتاریا اشاره می‌کنیم. این مفهوم، جایگاه اصلی خود را تنها در کتاب سرمایه پیدا می‌کند، یعنی هنگام بحث درباره جدایی کار فکری از کاریدی و در نتیجه تبدیل دانش به علم به عنوان نیروی مولد و متمایز از کار که با فشار در خدمت سرمایه قرار گرفته است. کارگر همزمان در معرض فقر فرهنگی و سلطه فزاینده کسانی است که استفاده از دانش را در کنترل دارند (مارکس، سرمایه، جلد ۱، ص ۳۶۱).

[۲] ناتوانی مارکسیست‌ها، در درک دیالکتیک سلطه در فراسوی حوزه تولید را می‌توان از زمان مارکس مشاهده کرد. بررسی مسائلی چون نقش دولت، مشروعیت، کنترل زندگی روزمره و دیوان‌سالاری از تحلیلهای آنها جا افتاده است که ناتوانی در درک نظری و عملی پدیده‌هایی چون فاشیسم را به دنبال دارد (در اینجا اشاره ما به انترناسیونالیست‌های دوم و سوم است نه به لوکاج، کروچه یا مکتب فرانکفورت). اهمیت وبر دقیقاً به این دلیل است که او شکلهای سلطه در جامعه صنعتی پیشرفته و پیامدهای منفی آنها را در خصوص ذهنیت پیش‌بینی کرد.

[۳] درباره تحلیل لوکاج از وبر نگاه کنید به:

George Lukács, *History and Class Consciousness* (London, 1968), pp. 83-103.

همچنین نگاه کنید به:

Andrew Arato, "Lukács' Theory of Reification", *Telos*, 11 (Spring, 1972).

[4] Herbert Marcuse, *Negations* (Boston, 1964), pp. 201-227.

[5] Max Weber, "Science as a Vocation", in H. Gerth and C. W. Wills, eds., *From Max Weber* (New York, 1958), p. 139.

[6] Max Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy", *The*

Methodology of the Social Sciences, ed. and trans. by H. Finch and E. Shils (New York, 1949), p. 57.

[۷] «هیچ‌گونه تحلیل کاملاً (عینی) از فرهنگ، یا پدیده‌های اجتماعی، مستقل از دیدگاه‌های خاص و یکجانبه وجود ندارد، دیدگاه‌هایی که براساس آنها به طور علنی یا ضمنی، آگاهانه یا ناآگاهانه، برای اهداف توصیفی، انتخاب، تحلیل و سازماندهی شده‌اند.» نقل از:

M. Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy", p. 72.

این اساساً موضع نوکانتی است. برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به:

Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, (Tuebingen, 1899).

[8] Loewith, "Rationalization and freedom", in Deniss Wrong, ed. *Max Weber* (New Jersey, 1970), p. 103.

[ترجمه فارسی: ماکس وبر و ...، عقلانیت و آزادی، ترجمه بدالله موقن و ...، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۷.]

[9] Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy", p. 110.

[۱۰] همان، ص ۱۱۰. وبر می‌گوید: «ابزار موجود در علم ما، به کسانی که این حقیقت برایشان ارزشی ندارد چیزی عرضه نمی‌کند. باید به خاطر داشت که اعتقاد به ارزش حقیقت علمی، محصول طبیعت اولیه انسان نیست، بلکه محصول فرهنگ‌های خاص است.»

[۱۱] از این دیدگاه است که وبر هم اثبات‌گرایی و هم مارکسیسم جزمی را رد می‌کند (از نظر وبر این مسئله شامل مارکس هم می‌شد، اما در واقع این انتقاد، فقط جدلی است با مارکسیسم جزم‌اندیشانه). از یک سو، وبر این مفهوم اثبات‌گرایانه را رد می‌کند که قوانین فرهنگی ثابتی وجود دارند که پس از کشف به کمک روش‌های محقق علوم طبیعی می‌توانند برای عمل به صورت دستورالعمل‌های تجویزی درآیند. وبر، رد اثبات‌گرایانه مسئله معنا را هم نفی می‌کند و منکر آن است که می‌توان با مشاهده حقیقت، به مفهوم واقعیت اجتماعی پی برد. از سوی دیگر، وبر اعتقاد مارکسیست‌های جزم‌اندیش را به یک اصل تکاملی ابهام‌ناپذیر رد می‌کند، اصلی که فرض را بر این می‌گذارد که آنچه به طور اجتناب‌ناپذیر بروز می‌کند و آنچه از نظر هنجاری درست است، یکی هستند. سرانجام وبر عینیت‌گرایی مستتر در اثبات‌گرایی و مارکسیسم جزم‌اندیشانه را هم رد می‌کند؛ این هر دو گزاره‌های نظری خود را به عنوان گزاره‌های مستقل از ارزش‌های ذهن مدرک مطرح می‌کنند. لوویث نزاع وبر با مارکسیسم را به درستی نشان می‌دهد: «مبارزه وبر با مارکسیسم به عنوان "سوسیالیسم" علمی بدان دلیل نیست که مارکسیسم بر ایده‌ها و

آرمانهایی تکیه دارد که کلاً از نظر علمی اثبات پذیر نیستند، بلکه از آن روست که ذهنی بودن پیش فرضهای اساسی خود را در نقاب اعتبار "عینی" جهانشمول آن مطرح می‌کند، بدون اینکه خود از آنها فاصله بگیرد. به علاوه، این دو جنبه را با یکدیگر خلط می‌کند و از نظر علمی به نفع احکام ارزشی و پیشداوریهای خود جهت می‌گیرد. « نگاه کنید به:

Loewith, "Rationalization and freedom", p. 104.

[12] Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy", p. 85.

در زمینه نقد « عینیت این دلیل تکنیکی » نگاه کنید به:

Herbert Marcuse, "Industrialization and Capitalism in Max Weber",
Negations, pp. 223-225.

اساساً استدلال مارکوزه این است که سلطه انسان بر انسان در نفس ساختار تشکیلات فنی وارد می‌شود و در نتیجه دلیل فنی نمی‌تواند فارغ از ارزش باشد. نهایتاً، ویر حوزه علوم طبیعی را به اثبات‌گرایان واگذار می‌کند. در حالی که خود او اولین کسی است که نقش مشروعیت‌دهنده عقلانیت صوری (و نقش آن در کتمان کردن سلطه) را در علوم اجتماعی نشان می‌دهد، اما تا آنجا که علوم طبیعی مد نظرند، خود گرفتار ایدئولوژی آن می‌شود.

[13] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Tolcott Parsons (New York, 1958).

این مطالعه به روشن کردن هدف جامعه‌شناسی کمک می‌کند. در اینجا ویر سعی دارد تا یکی از جنبه‌های جهان مدرن، یعنی سرمایه‌داری و روح سرمایه‌داری را روشن سازد. او می‌گوید که ارزش غایی سازماندهی عقلانی جهان و کنترل آن به دلیل عظمت پروردگار و کسب آمرزش (اخلاق پروتستانی)، چیزی است که شالوده ریاضت‌کشی شدید درونی کالوینیسیم‌های اولیه و عقلانی‌شدن فعالیت اقتصادی را تشکیل می‌دهد. به هر حال امروزه این ارزش نخستین از بین رفته است و تلاش برای سازماندهی عقلانی جهان، که قبلاً وسیله تقدیس خداوند بود، خود به هدف تبدیل شده است. روح سرمایه‌داری (تشکیلات عقلانی و کنترل) و اخلاق کاری، از مبانی اولیه خود جدا و غیردینی شده‌اند و بر اساس منطق خود به پیش می‌روند. بدین ترتیب معنای جهان بی‌معنای سرمایه‌داری آشکار می‌شود. غیرعقلانیت آن پیامد ناخواسته عمل معطوف به یک ارزش غایی است، ارزشی که قربانی توهم‌زدایی شده است.

[14] Loewith, "Rationalization and Freedom", p. 107.

[۱۵] پیش فرض عینیت عقلانیت صوری‌ای که ویر از آن بحث می‌کند، وجود رابطه اساساً تأملی بین نظریه و واقعیت است. در حالی که به نظر می‌رسد ساختاری که

محقق به جهان می‌دهد مستلزم ذهنیت فعال است، این ذهنیت اساساً توهمی است — در نهایت دانشمند معنایی برای بخشی از واقعیت، و نه خود واقعیت، به وجود می‌آورد. رابطه‌ای که مارکس بین نظریه و عمل برقرار می‌کند به نحوی ریشه‌ای متفاوت است. چون جهان تاریخی اساساً محصول بشر در نظر گرفته می‌شود، عقل و دانش هم در فرآیند تاریخی نقش دارند. عقل، مناسبات اجتماعی فعالانه انسان در جامعه (کلیت) را درک می‌کند و این درک (نظریه) منجر به تحول و توسعه عمل می‌شود. تنها عمل موفقیت‌آمیز می‌تواند حقیقت نظریه را نشان دهد. بدین ترتیب عقل به عقلانیت صوری تقلیل نمی‌یابد.

[۱۶] در زمینه تبیین و توجیه دیالکتیک ذهن - عین نگاه کنید به:

Arato, "Lukács' Theory of Reification", *op. cit.*

در اینجا شایان ذکر است که مارکس احتمال غلبه بر این جهان مدرن چندپاره (جامعه مدنی) را در ذهنیت پرولتاریا می‌بیند. اینکه آیا چنین ذهنیتی توهمی است یا نه، مسئله قابل بحثی است.

[17] Weber, "Science as a Vocation", p. 122.

[18] Loewith, "Rationalization and Freedom", p. 119.

[19] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. A. H. Henderson and T. Parsons, ed. by T. Parsons (New York, 1947), p. 333.

[20] Max Weber, "Bureaucracy", *From Max Weber, op. cit.*, pp. 196-204.

[21] Weber, "Bureaucracy", p. 231.

[۲۲] همان، ص ۲۳۹.

[۲۳] همان، ص ۲۲۱؛ وبر نقدی از عقلانیت صوری قانون و حکومت را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که مبنای آن سلطه و نابرابری است. او چالشهای احتمالی علیه ایدئولوژی را دقیقاً در این سطح جای می‌دهد.

[24] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 338.

[۲۵] از نظر مارکس، مقوله‌های نیروی کار مزدبگیر و سرمایه، هم مقوله‌های تولید (اقتصادی) هستند و هم مقوله‌های ساختاری اجتماعی، و بر مناسبات اجتماعی (بین طبقات) که تولید بر اساس آنها انجام می‌گیرد، اشاره دارند. بدین ترتیب، توسعه را با توجه به تغییر در ساختار نیروی کار، در مناسبات طبقاتی و همچنین در تغییرات تکنولوژیکی در نظر گرفت. نیروی محرکه این توسعه [نیز] مبارزه طبقاتی است.

[26] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 279.

[27] Weber, *Economy and Society*, p. 1394.

[28] Weber, "Objectivity in Social Science and Social Policy", p. 70.

[۲۹] باز هم باید مارکس و مارکسیسم را از یکدیگر تفکیک کنیم. از نظر مارکس، نقد اقتصاد سیاسی، دقیقاً به معنای نقد مقوله‌های منجمد اقتصادی بود که در ظاهر، حوزه مستقلی را تشکیل می‌دادند و روابط متقابلشان به وسیله قوانین عینی تنظیم می‌شد. مارکس نشان می‌دهد که این مقوله‌ها هم مناسبات اجتماعی را در خود مخفی دارند و هم این مناسبات را از پیش فرض می‌گیرند. هدف نقد ذاتی او از این مقوله‌ها نشان دادن و آزاد کردن پویایی اجتماعی آنهاست. بدین ترتیب، در حالی که می‌توان در مرحله خاصی از زمان، از «قوانین اقتصاد سیاسی» سخن گفت، این «قوانین» مناسبات اجتماعی خاصی را از پیش فرض می‌کنند (مناسبات طبقاتی)، و به مجرد اینکه این مناسبات، در نتیجه مبارزه طبقاتی دگرگون شوند، «قوانین» مزبور هم دیگر کاربردی نخواهند داشت.

با این حال، مارکسیست‌های انترناسیونال دوم عمدتاً دیدگاه اقتصادی عامیانه‌ای داشتند. آنها از اقتصاد، همچون حوزه عینی قانونمندی سخن می‌گفتند و تمام پدیده‌های دیگر را به سطح آن کاهش می‌دادند. بدین ترتیب، ویر با این بحث که می‌توان نظام اقتصادی را با سایر حوزه‌های مستقل مربوط دانست، اما نه عمدتاً به صورت علی، سعی کرد تا با جبرگرایی اقتصادی مارکسیسمی که می‌شناخت، مبارزه کند. به هر حال، چون خود او هم به فرضیه‌سازی درباره حوزه اقتصادی به سبک آنها گرایش داشت، جدل او تنها ارائه‌دهنده رد انتزاعی موضوع است.

[30] Weber, *Economy and Society*, p. 1395.

[31] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 339.

[۳۲] رجوع کنید به منبع مذکور در شماره [۱۳].

[33] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 185.

[۳۴] همان، ص ۲۱۲.

[۳۵] به نقل از لوویث در: "Rationalization and Freedom", p. 114.

[36] Weber, "Bureaucracy", p. 214.

[۳۷] همان، ص ۲۲۶.

[38] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 339.

[۳۹] در زمینه نقد تیلوریسم که به طور ضمنی در مواضع بلشویک‌ها مطرح است نگاه کنید به:

Fred Fleron and Lou Jean Fleron, "Administration Theory as Repressive Political Theory: The Communist Experience", *Telos*, 12 (Summer, 1972), pp. 63-92.

[40] Nicolai Bukharin, *Economics of the Transformation Period* (New York, 1971). cf. especially chapter 8.

[۴۱] لوکاج، در مقاله «شیء‌انگاری و آگاهی پرولتاریا» در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی (Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", in *History and Class Consciousness, op. cit.*)، در پی یافتن یک اصل ساختاری است که بتواند از طریق آن مفهوم عقلانی شدن را عینیت بخشد و آن را در متن پویایی مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری قرار دهد. او کالایی شدن را به صورت اصلی می‌بیند که تمامی جنبه‌های زندگی را شکل می‌دهد. به علاوه، لوکاج در پی دیالکتیک ذهن-عین بود تا همه حوزه‌هایی را که ویر آنها را: ظاهر و نمونه‌های عقلانیت می‌نامد، به هم پیوند دهد، یعنی حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و خصوصی. اما یکی از دلایلی که لوکاج نتوانست این دیالکتیک را به صورت ملموس و عینی در آورد، ناتوانی او در تمیزگذاری بین عینی‌سازی و شیء‌انگاری بود. او در نهایت موضعی نزدیک به مفهوم عقلانیت ویر اتخاذ کرد، مفهومی که در اصل جایی برای دیالکتیک ذهن-عین ندارد.

[42] Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 338.

[۴۳] همانجا.

[44] Loewith, "Rationalization and Freedom", p. 122.

[45] Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, Part II (Moscow, 1968), p. 118.

[۴۴] این بحث بیش از آنکه حلال مشکلات باشد، خود، مسائل بیشتری را مطرح می‌سازد. پیدا شدن نیازهای جدید نمی‌تواند لزوماً به معنای افزایش امکانات برای آزادی باشد. در دوره سرمایه‌داری پیشرفته، شاید برنامه‌ریزی و هماهنگی نیازهای جدید، به معنای افزایش سلطه و سرکوب باشد. اما نیازی نیست که تا آنجا پیش رویم که مارکوزه، در انسان تک بُعدی پیش رفته است و همه نیازهای جدید را وسیله‌ای برای سازگار کردن فرد با ساختار اجتماعی موجود (مصرف‌گرایی) تلقی کنیم. گورتس (Gorz) در *Strategy for Labor* (Boston, 1964) رویکرد جایگزینی را پیشنهاد می‌کند. او دوره سرمایه‌داری پیشرفته را، دوره‌ای می‌داند که برای اولین بار فرصتهایی را برای رشد نیازهای کیفی و رهایی‌بخش جدید فراهم می‌سازد، نیازهایی ورای نیازهای آنی و بی‌واسطه برای بقا (مثلاً، نفی خصلت از خود بیگانه‌کننده کار به جای مبارزه برای دستمزدهای بیشتر). اما توسعه نیازهای رهایی‌بخش و نیز سرکوب‌گرانه در رابطه با ساختار در حال دگرگونی نیروی کار، هنوز به حد کافی بررسی نشده است.

[47] Weber, *Economy and society*, Appendix II, p. 1402.

مفهوم علّیت در علوم طبیعی و اجتماعی*

الکساندر گولدون وایزر

۱. علّیت در میان مردمان ابتدایی

انسان ابتدایی هنگام اندیشیدن، با علت‌های جاندار سروکار دارد. اینها قدرتهای زاینده ذاتی اشیا، موجودات، اشخاص و خدایان‌اند. همین‌گونه‌اند قدرتهای جادو، ارواح، مانا (mana، قدرت جادویی) و موجودات ماوراء طبیعی. این قدرتها به مثابه علل، بر مبنای الگوی اراده آدمی بنا شده‌اند، یعنی تنها منبع اعمال یا رویدادهایی که انسان اولیه در تجربه شخصی‌اش با آنها آشناست. از نظر ما، جهانی که بدین نحو ساخته شده باشد، مرموز به نظر می‌رسد. بسیاری از صاحب‌نظران، از جمله لوی-برول^۱، تحت تأثیر این جنبه تفکر انسانهای ابتدایی، به آنها ذهنیتی را نسبت داده‌اند که با ذهنیت ما تفاوت‌های ریشه‌ای دارد. در هر حال باید به یاد داشته باشیم که در بعضی از حوزه‌های فرهنگ انسان ابتدایی، رویکرد بسیار متفاوتی به مسائل (مثلاً به صنعت) به چشم می‌خورد. در اینجا، شواهد فراوانی از جهت‌گیری عمیقاً عینی به سوی تجربه در اختیار داریم. اشیا و موجودات با توجه به خواص و رفتارهایشان مشاهده می‌شوند. انسان اولیه وقتی که می‌خواهد ابزارهای کار، جنگ‌افزارها یا سایر وسیله‌های مورد استفاده‌اش نظیر سبد، ظرف [سفال] یا بلم را بسازد بخوبی به کیفیت مصالحی که به کار می‌برد و به اینکه دست‌ساخته او به چه کار می‌آید، آگاهی دارد. ظرفی [سفالی] که می‌سازد نه زیاد سنگین است، نه زیاد شکننده و ظریف. سبدش ضد آب است، بلم او به سبکی روی آب می‌نشیند و اگر

* Alexander Goldenweiser, "The Concept of Causality in the Physical and Social Sciences", in *American Sociological Review*, 1938, vol. 3, pp. 624-636.

1. Lévy - Bruhl

درست پاره زده شود، سرعتش زیاد است و به آسانی واژگون نمی‌شود. این همه را انسان ابتدایی، به تنها شیوه ممکن انجام می‌دهد، یعنی به مواد مورد استفاده و ویژگی عینی فرآیندها و فنون توجهی کافی دارد. اگر در این رهگذر موفق نشد، اجازه می‌دهد تا نتایج نامطلوب بر فرآیند کار اثر خود را باقی بگذارند. [و] او آن قدر به تعدیل آن می‌پردازد تا تلاشهایش به ثمر برسد. اینجا شواهدی غیر قابل انکار (هرچند از طریق استنتاج به دست آمده باشند) در زمینه بصیرت نسبت به پیوندهای علی موجود است. این بصیرت، آشکار نیست؛ شاید انسان اولیه از آن آگاه نباشد، که غالباً هم چنین است، اما رفتارش از خردمندی او حکایت می‌کند. وقتی که می‌اندیشد در رؤیاست؛ اما وقتی که کار می‌کند می‌اندیشد، خاصه هنگامی که کارهایش عمیقاً در اشیا و فرآیندهای طبیعی غوطه‌ور می‌شوند. به یک معنی، باز تکرار می‌کنم، بدون آگاهی نسبت بدان، خود را جذب طبیعت می‌کند، همان طبیعتی که همدم کاری اوست. یکپارچگی، قصد عقلانی، دانش، آزمون و خطا، یادگیری از تجربه، ارتباط دادن علتها با معلولها و بر عکس، همه و همه در اینجا بدون تردید حضور دارند [۱].

۲. علیت در علم

در علوم، دو وجه زیر از مفهوم علیت تا همین اواخر با استقامت به جای خود باقی بود: از یک سو ذهنیت عینی دقیق و موشکافانه آزمایشگاهی، با وزن کردنها و اندازه‌گیری، مشاهده‌های مکرر، بررسی در مورد صحت و سقم روابط علی مفروض، کشف، پیش‌بینی، و کنترل، و از سوی دیگر پایداری علت‌های جاندار، یا معلولهای بی‌علت — تا روزگار پرستلی و لاوازیه عمل سوختن را به فلوژیستن^۱ نسبت می‌دادند و تا زمانی که پاستور به [چگونگی عمل] میکروبیها آگاهی نیافته بود، فرض بر آن بود که آنها به طور خودجوش تکثیر می‌شوند. در قلمرو فیزیک نظری، دقیقترین رشته علوم انتزاعی، مفهوم مدرن — هرچند امروزه قدیمی — علیت در حال ایجاد بود. جهان طبیعت بدان‌گونه که ذهن آن را متصور می‌شود یک شبکه

۱. phlogiston، همان‌طور که از متن جمله برمی‌آید، فلوژیستن به ماده‌ای گفته می‌شد که در قدیم گمان می‌رفت که در کلیه اجسام قابل احتراق وجود دارد و به هنگام احتراق آزاد می‌شود. — م.

علی (causal nexus) است. هیچ علیتی بی معلول و هیچ معلولی بی علت نیست، یعنی با نظامی به هم مرتبط و بسته روبه روییم؛ علت و معلول، کنش و واکنش، برابر و متضادند - این قضیه‌ای است کمی و به زبان ریاضی قابل بیان؛ به سخن دیگر، انتزاعی است برخوردار از دقتی تردیدناپذیر.

حالا دیگر زمان خانه‌تکانی کامل فرا رسیده بود - ارنست ماخ در تحلیل احساس^۱، تلاش نهایی خود را برای زدودن آثار زنده‌انگارانه از مفهوم علت به کار برد. شبکه علی، تابعی است به مفهوم ریاضی آن، مانند هر تابع دیگر. کارل پی‌یرسن در دستور زبان علوم^۲ به این نکته آمین گفت [یا به عبارت دیگر آن را مورد تأیید قرار داد] و مه‌یرسن در پی‌نوشتی، علیت را با این‌همانی (identity) برابر گرفت. بدین ترتیب مفهوم علیت تا سرحد محوشدن، پالایش شد [۲].

۳. چه عامل‌هایی باعث محو مفهوم علیت شد؟

۱. کمی‌سازی (quantification): علت و معلول، وقتی که به صورت کمی تعریف شوند، هر نوع عنصر تازگی از میان می‌رود. چیزی برای توجیه و چیزی برای تبیین باقی نمی‌ماند. آنچه ما داریم، توصیف مفهومی شده (و در صورت خواست ما، کمیت‌پذیر) از دو مرحله یک فرآیند است.

۲. ماشینی‌کردن (mechanization): دیدگاه رفتارگرایانه به علوم در چارچوب جهان ماشینی-ریاضی، برای خود، صورت‌بندی‌های زیبا و توصیفی (هرچند مفهومی شده) ای می‌یابد، که خارجی (external)، عینی، غیرارزشی، و پذیرای کمی‌سازی هستند و آن حدّ بالای تشابه را که «این‌همانی» نامیده می‌شود، امکان‌پذیر می‌سازند [۳].

۳. پیوستگی (continuity): جهان به لحاظ مفهومی تغییرشکل یافته، [در] ماورای تجربه، [و] از راه تحلیل، تا حد پیوستاری در ذیل یک فرمول تنزل می‌یابد. در اینجا علت و معلولها بخصوص، دیگر جز به عنوان نمادهای کلامی به کار برده نمی‌شوند [۴].

۴. وضعیت (situation) در علوم اجتماعی و قبل از همه در تاریخ چیست؟ در این حوزه [ی علمی] قصد داریم درک کنیم. در جستجوی معنی هستیم. صورت‌بندی علمی با دقت و جامعۀ ریاضی‌اش، با [قدرت] پیش‌بینی و کنترلش، در اینجا کاربرد ندارد، اگر هم کاربردی داشت ما را به مقصودمان نمی‌رسانید. فرانکلین اِچ‌گیدینگز زمانی گفت تاریخ زمانی که تجربه می‌شود، ماجراست، و تاریخ نگاشته شده، ماجرای خیال‌پردازانه است. این جامعه‌شناس بزرگ، دانایتر از آن بود که معنای لغوی این گفته را در نظر داشته باشد. آنچه در ذهن او بود، مرجعیت انسان (human reference) در تاریخ بود. بافتی که تاریخ از آن ساخته شده است مایه‌ای ذهنی دارد و مملو است از رؤیاها، هدفها، بینش، و مفهوم انسانی. اکنون پرسش ما این است: انسانی کردن تاریخ مدون در صورت امکان با چه وسیله‌ای حاصل می‌شود؟

۱. یک پیشینه صرف از رفتارها هر قدر هم مبسوط باشد، برای این مقصود کافی نیست. حتی اگر سابقه کامل صوتی و حرکتی از رویدادهای تاریخی را هم در اختیار می‌داشتیم، باز به هدف نمی‌رسیدیم. تنها آشفتگی سراسر بی‌معنی و درک‌ناشدنی از رویدادهای پیاپی و همزمان بر ذهن تحمیل می‌شد.

۲. افزون بر این، انتزاع از راه تحلیل تا سطحی فراسوی تجربه در اینجا غیرممکن است و اگر غیرممکن نبود، بیهوده بود. زیرا چنان انتزاعی، مرجعیت انسانی و همراه با آن تمام معنی و مفهوم، یعنی همان چیزهایی را که به دنبالش هستیم، از میان برمی‌داشت [۵].

۳. از این گذشته، «کلهای» تاریخ را (می‌دانیم که هر رویداد، همبافته، و دوران تاریخی، یک کل است) نباید شکست. دلیل همان است که گفتیم: بخشی از واقعیت، واقعیت تجربه‌پذیر و ملموس امور تاریخی، در «کلیت» آنها نهفته است. نمی‌توان اجازه داد که این امر از طریق انتزاع، از روح تهی شود. یک میز در صورتی که به صورت مجموعه عناصر، اتمها، یا الکترونها به تصور در آید، دیگر میز نیست، اما جنگ همیشه جنگ است و اهمیتی ندارد که شما در نقش مورخ درباره‌اش چه فکر کنید و چه بگویید.

۴. از این رو مورخ دست به گزینش می‌زند. و در گزینش باید دیدگاهی

داشته باشد، باید به معیار یا ارزشی ارجاع دهد.

۵. از این گذشته، تأکید و کانون توجهی در کار است. در اینجا منظور ارزشیابی نیست، چون به گفته ریکرت تمایز به همراه ارجاع به ارزش، بخشی از کارکرد مورخ است، اما ارزشیابی چنان نیست. مورخ نیازی نمی‌بیند که تئودور روزولت [رئیس‌جمهور امریکا] را برای برگزاری گردهمایی پورتسموث ملامت یا ستایش کند. در واقع مورخ نباید چنین کند. اما این واقعیت که برای بررسی خود، گردهمایی پورتسموث را برمی‌گزیند و نیز شیوه بررسی آن، بازتاب ارزشهای معینی است که به سیاست، صلح و غیره مربوط می‌شود و روش کار وی را تعیین می‌کند.

۶. هر سابقه تاریخی مدلل، در مقایسه با وقایع‌نگاری صرف، به دلیل حضور کلهای تاریخی (به یاد داشته باشیم که هر کل در هاله‌ای از جدایی و فاصله‌گیری شکل می‌گیرد) و نیز به دلیل اینکه شکافها، و حقایق و حوادث از قلم افتاده‌ای وجود دارد که در فرآیند گزینش حذف شده‌اند، قطعاً فاقد پیوستگی است. بدین ترتیب توصیف تاریخی به دفعات در اینجا و آنجا با شوکهای حاصل از تازگی منقطع است: چیزی اتفاق افتاده است. چرا؟ اینجا انگیزه جستجوی علت چهره می‌نماید. تأکیدی که من در نکته قبلی بدان اشاره کردم به یک مفهوم، جبران «حلقه‌های علی گمشده» است. مثال زیر مطلب را روشنتر می‌سازد.

فرض کنید که شما سوارکاری را «عیناً» یا در تصویر سینمایی می‌بینید که چهارنعل رویاهی را دنبال می‌کند. اسب پس از عبور از مانعی با سم پای چپ جلو، به سنگ بزرگی می‌خورد. اسب می‌لغزد و سوارکار از روی سر اسب بر زمین می‌افتد. علت این حادثه ناگوار چیست؟ سقوط، رویدادی بدیهی نیست. باید آن را توضیح داد. همه چیز بخوبی پیش می‌رفت. ناگهان لغزش اسب و بعد هم بر زمین افتادن سوارکار. علت چه بود؟ اگر مثل انسانهای اولیه فکر کنیم، می‌گوییم که سنگ علت سقوط بود (علت جوهری)؛ یا سنگ شیطانی (علت جاندار)، یا فقط سنگ را علت سقوط می‌دانیم. اگر در تفکرمان امروزی‌تر، اما هنوز کاملاً غیرفنی باشیم، می‌گوییم که علت برخورد اسب به سنگ (علت پویا) بوده است، و میان سنگ و اسب رابطه‌ای برقرار می‌کنیم. در هر دو برداشت، سنگ از میان تعداد نامحدود علت‌های دیگر گزینش شده است، (اسب به سنگ نزدیک شد، اسب تجربه نداشت،

سوارکار روی زین محکم قرار نگرفته بود، لگام اسب را از دست داد، و ... و ...). «علت»، گزینش می‌شود زیرا رشته پیوسته‌ای از نیتها، عملکردها و انتظارها را به مثابه مسئله یا رویداد خارجی پیش‌بینی نشده‌ای قطع می‌کند. اینکه رویداد را «حادثه» توصیف می‌کنیم به بحث کنونیمان مربوط نمی‌شود، اما بعداً به این جنبه خواهیم پرداخت.

حالا فرض کنید که همین قسمت در حالت سینمایی با حرکت کند نشان داده شود. چه خواهیم دید؟ اسب چهارنعل می‌رود. پای چپ جلو به سنگ می‌خورد، پا به آهستگی می‌لغزد، تا می‌شود؛ گردن اسب هم خم می‌گردد؛ به موازات خم شدن گردن اسب، سوارکار روی زین به آهستگی به سمت بالا و به جلو بلند می‌شود، به نرمی از روی سر مرکوب پرواز می‌کند، بدنش به جلو و پایین متمایل می‌گردد، با سر پایین می‌آید، دستها به سمت پایین از هم باز می‌شوند، پاها به بالا پرتاب و از هم باز می‌شوند تا اینکه به آرامی به زمین می‌رسد، مثل پرنده‌ای که سبکیال می‌نشیند. این رویداد به خودی خود به توضیح نیاز ندارد. انگیزه جستجوی علت، خاموش و غیرفعال است. چرا؟ دلیل آشکارش آن است که کندی حرکت تصویر، به ما امکان می‌دهد که رویدادهای متوالی متعددی را به صورت زنجیره‌هایی مشاهده کنیم که هر کدام به ظاهر بدیهی و گزیرناپذیر است. از جنبه بصری رویداد، اصولاً سوارکار «نیفتاد». حرکت روبه پایین و کند او از بالای سر اسب تا زمین، بخشی از رشته مداوم حرکتی بود که سوارکار، اسب در حال چهارنعل دویدن و ... سایر اجزایش را تشکیل می‌دادند. کندی حرکت فیلم امکان مشاهده جزء به جزء یک رشته مداوم از رویدادها را آنچنان فراهم ساخت که هیچ فرصتی پیش نیامد که گفته شود در نقطه‌ای حادثه‌ای روی داده است، و در نتیجه نه شوکی [ایجاد شد] و نه موجبی برای طرح این سؤال که چرا [چنین حادثه‌ای روی داد] فراهم آمد؟

با این همه، باید قبول کرد که وضعیتهای تاریخی، حوادث، رشته‌های کوتاه یا بلند رویدادها، که عموماً نقل یا تحلیل می‌شوند، در مقوله نشان دادن فیلم با حرکت کند قرار نمی‌گیرند که بتوان توالی دقیق رویدادها را به صورت رشته متوالی مشاهده و بدان توجه کرد. برعکس، کار مورخ، گزینش شمار نسبتاً کوچکی از

اقدام، از میان شمار به طور نامشخص بزرگی از آنها، و در واقع اگر همه موارد را در نظر بگیریم، از میان شمار بی‌نهایتی از آنهاست. سپس مورخ سعی می‌کند تا زمینه مورد بررسی را به شیوه‌ای که برای ذهن فهم‌پذیر باشد، فهم‌پذیر از جهات متعدد از جمله جنبه علی، ارائه نماید. از اینها گذشته، گزینش اقدام معین و کنار نهادن بقیه، بندرت (و به طور مسلم نه بالضرورة) از دیدگاه علی صورت می‌گیرد. مورخ دنبال «مفهوم و معنی» است و این در هر مورد خاص، در پرتو دیدگاه او در مورد تاریخ و عوامل کلی آن تعیین می‌شود؛ مثلاً از دیدگاه او شاید مسائل سیاسی، دودمانی یا نظامی، جوهر تاریخ را تشکیل دهد؛ شاید هم برداشتهای متداول زمان مورخ، تعیین‌کننده باشد و مثلاً در جستجوی اقدامی برآید که به زندگی و افکار روزمره مردم عادی مربوط است، یا بر عوامل اقتصادی پافشاری کند؛ یا شاید هم هدف خاص پژوهشش رهنمون او گردد، و مثلاً به نشان دادن نقش فرد در تاریخ، قدرت فراگیر کلیسا، یا نفوذ اندیشه‌ها و آرا علاقه نشان بدهد، و الی غیرالتهایه. به نحوی اجتناب‌ناپذیر به همان اندازه که برمی‌گزیند، کنار می‌زند تا بتواند مورد بررسی را درک کند. همیشه شکافها حداقل به اندازه اقدام نقل شده، فراوان‌اند؛ بنابراین هیچ‌گونه تداوم رشته‌ای، بدان‌گونه که در حرکت‌کند سینمایی دیده می‌شود در کار نیست. برعکس، توصیف او منقطع است. پیوند دقیقاً هماهنگ مورد به مورد، به گونه‌ای که واقعیت، اگر به تمامی در آنجا بود به نمایش می‌گذاشت، نه دست‌یافتنی است و نه مورد نظر. به همین سبب، همواره ضمن خواندن توصیف تاریخی، تازگیها ما را تکان می‌دهد، پیوستگی در هم می‌شکند، رویدادها و حوادث به نظر عجیب، و درک‌ناپذیر، و گاه معجزه‌آمیز به نظر می‌آید. مکرراً در ذهن، این پرسش مستمر مطرح می‌شود که «چرا؟». میل به یافتن رابطه علی با قدرت سر بلند می‌کند؛ می‌خواهیم بفهمیم؛ در طلب معنی هستیم، و خواهان یافتن رابطه [میان علت و معلول] ایم، آن‌گاه که این موارد در شکل ارجاعهای علی (causal references) ارائه شدند، باید بر عاملهای برگزیده پافشاری کرد. در واقع، باید بر آنها بیش از حد تأکید کرد، چون در بهترین حالت و با در نظر گرفتن شکافها [موجود در توصیف تاریخی]، این عاملها چیزی جز بخشی از علل نیستند. اگر بنا باشد که این علل موجب روشنی فکر و آرامش ذهن شود، لازم است که ارتباط

علیشان به طور ساختگی افزایش داده شود.

به منظور شناخت هویت این رویکرد، می‌توان آن را به تحلیلی از تفکر تاریخی با نام نظریه حلقه‌های مفقوده علی (the theory of missing causal links) نسبت داد.^۷ به دلایلی که هم اکنون در مورد پیوستگی گسیخته شده در توصیف‌های تاریخی بیان کردیم، می‌توان دلیل دیگری نیز افزود، و آن، نفوذ ثابت و گزیرناپذیر عامل‌های ذهنی نظیر آرزو، خواست، نیت، هدف، آرمان و ایده است. این خود نفی پیوستگی است. اقلام فیزیکی قابل مقایسه و قابل اندازه‌گیری با یک معیار واحدند. اگر انتزاعی سخن بگوییم، آنها را می‌توان در یک رشته همزمان یا پیاپی با هر حدی از دقت لازم تفکیک کرد، اما به طوری که دیدیم، عامل‌های فیزیکی یا رویدادها، به تنهایی برای مورخ بی‌معنی‌اند و پیش از آنکه وارد تاریخ شوند، باید جنبه انسانی پیدا کنند. از سوی دیگر، حقایق ذهنی نه قابل اندازه‌گیری با مقیاس واحدند و نه می‌توان به طور مستقیم آنها را با حقایق فیزیکی یا سایر حقایق ذهنی مقایسه کرد. تاریخ، بدان‌گونه که هست، یعنی تمامی تاریخ ما؛ با لحاظ کردن عامل‌های ذهنی، شکل کنونی خود را پیدا کرده است. استفاده از این عوامل ذهنی رایج است، بدون آنکه آشکارا یا حتی به نحوی معقولانه با عامل‌های فیزیکی یا سایر عامل‌های ذهنی پیوند بخورند. درک تاریخ به خودی خود و تنها به یاری آنها تسهیل نمی‌شود، برعکس، اینها تاریخ را مه‌آلوده می‌کنند. در اینجا برای تأمین معنی یا درک، تفسیر و از جمله تفسیر علی گزیرناپذیر است.

در پایان این بخش باید بگوییم که نقش مفهوم علیت در تاریخ را نمی‌توان صرفاً به عنوان امری مناسب دیدگاه‌های گذشته یا حال در نظر گرفت، و شاید در آینده کنار گذاشته شود یا چیزی جایگزین آن گردد. برعکس، مفهوم علیت از ذات چشم‌اندازهای تاریخی تراوش می‌کند و به احتمال زیاد در آینده‌ای نامتعیّن نیز ادامه خواهد یافت [۶].

هاینریش ریکرت با تیزبینی منطقی ستایش‌انگیزی در کتاب مرزهای مفهوم‌سازی علوم تجربی^۱ در این باره نکاتی را یادآور می‌شود. وی با تأکید بر اینکه انتزاع و

1. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung

مفهوم‌سازی در علوم طبیعی (یا علوم دقیقه) و تاریخی امری مشترک است، می‌گویند که جهت مفهوم‌سازی در این دو حوزه متفاوت است. در علوم طبیعی هدف مفهوم‌سازی، همانا تعمیم، و تدوین قوانین هرچه بیشتر انتزاعی است، اما در علوم تاریخی، هدف مفهوم‌سازی تخصیص (particularization) و مرزبندی کلها با ارجاع به سایر کلهاست.

۵. تاریخ و علوم اجتماعی

میان تاریخ و شخصیت فردی که در متن کنونی می‌تواند به عنوان همبافته‌ای تاریخی و تماماً منحصر به فرد (sui generis) نامیده شود، هم‌ارزی‌ای وجود دارد. یک رویداد یا موقعیت تاریخی، شخصیتی است که در چارچوب زمانی و مکانی خاصی، در متعینهای (determinants) مادی، روان‌شناختی و اجتماعی ریشه دارد. دقیقتر بگوییم، هرگز چیزی با خصلتهای عام و تکرارشونده (مثل آزمایش در آزمایشگاه) وجود ندارد که بتواند در آینده در شرایط تعیین‌شده خاصی تکرار شود، برعکس با چیزی خاص روبه‌رویم که دارای مختصات مکانی و زمانی منحصر به فردی است. هرچند مقایسه و سایر تمهیدهای اکتشافی برای فهم آن به کار برده می‌شود، تنها به همان صورت که هست فهمیده می‌شود، یعنی در ویژگی خاص، در فردیت و در کلیتش، درست همانند موضوع یک زندگینامه.

علوم اجتماعی، اقتصاد، سیاست، و جامعه‌شناسی منطقیاً به هم متصل‌اند. آنها، در داده‌ها، و ماده خامشان، آن‌گونه که بوده است، تاریخی‌اند. حقایقی را که گرد می‌آورند و تحلیل می‌کنند، در تاریخ روی داده یا در حال روی دادن است، و همه علائم مشخصه تاریخی بودن، از جمله ملموس بودن (concreteness)، خاص بودن (particularity)، مکانی و زمانی و تکراری نبودن (در معنی محدود و دقیق کلمه) را دارند. این علوم، از دید خودشان، به علوم نظری طبیعت نزدیک‌اند. در جستجوی یافتن نظم هستند؛ در صدد کشف حداقل «قوانین محدود»ند، و هدفشان پیش‌بینی، و دست‌کم تا حدی، کنترل است. به هر حال این دیدگاهها را نمی‌توان در مورد فرآیند تاریخی به صورت کل یا در مورد نمونه کوچک شده‌ای از آن به کار برد، مگر در مورد جنبه‌های خاصی در چارچوب فرآیند تاریخی، نظیر اقدامها و

ترتیبات سیاسی انسان، شرایط و روابط اقتصادی‌اش، یا رفتارهای به نحو مشخصتر اجتماعی او. رفتارگرایی اجتماعی با فنون اندازه‌گیری، شمارش، و محاسبه‌های آماری‌اش، پیش‌بینی در چارچوبی بسیار کلی، و در همین اندازه، کنترل را به میزان کمی امکان‌پذیر می‌سازد. می‌گوییم «کمی»، زیرا امور و فرآیندهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در بطن حادثه‌های تاریخی جاری روی می‌دهد، نه در لوله آزمایشی که جز با چند عامل مربوط، با بقیه عوامل رابطه‌ای ندارد. بنابراین فرد باید آمادگی شگفتیها را داشته باشد. از این گذشته، محقق علوم اجتماعی دائماً وسوسه می‌شود که نقش خود را عوض کند و از نقش یک دخل و تصرف‌کننده بالقوه به نقش یک تحلیلگر محض، ناظر یا مفسر درآید. او در برابر معنی، مفهوم و ارزشها حساسیت نشان می‌دهد و تنها به «علتهایی» روی می‌آورد که می‌توانند معنایی به همراه داشته باشند. آیا در برابر این گرایش می‌توان و باید مقاومت کرد؟ من در اینجا به آن پاسخی نخواهم داد.

پیشنهاد من در اینجا، بررسی الگوی مستبدانه کنترل اجتماعی است که شاید در زمینه مقاله حاضر آموزنده باشد.

در برخورد با موضوعات تاریخی به طور کلی و بالاخص وقتی جنبه انسانی دارد، مشکلی که پیش می‌آید، نبود یکپارچگی است. نظرها، پیش‌بینی، و کنترل در قبال پیچیدگی و تنوع توصیفی، رفتاری و روان‌شناختی واقعیت تاریخی ملموس و مشخص، مسئله‌دار به نظر می‌آیند. این واقعیت، در برخورد با مسائل انسانی، ستیزنده و مهارناپذیر به نظر می‌رسد. می‌توان بر آن تأثیر گذاشت، اما از خود واکنش نیز نشان می‌دهد. از دستکاری سلطه‌جویانه متنفر است. چون بدان فشار آورید، پس می‌زند. از این رو نخستین کار دیکتاتور، کاهش دادن تنوع به وسیله ترغیب یکپارچگی است. دیکتاتور در این رهگذر به یاری آموزش آموزه‌ها [ی جز می] (doctrinaire education)، تبلیغ، جشنواره‌های توده‌ای، نمایشها، و قوانین شدیدی که به همه جنبه‌های زندگی تسری می‌یابد، کم‌وبیش موفق می‌شود. دیکتاتور به عنوان اقدام جنبی، شیوه‌هایی برای مهار کردن جریانهای اضافی دارد؛ با شیوه‌های کم‌وبیش سلطه‌جویانه منحرفان را خنثی می‌کند یا از راه «تصفیه و پاکسازی» آنها را از گردونه خارج می‌کند. اینجا، ابزار عملیاتی دیکتاتور، پلیس مخفی به سبک

پلیس مخفی گی-پی-او^۱ در گونه‌های مختلف آن است که هر نوع براندازی را قبل از شکل‌گیری کشف [و سرکوب] می‌کند [۷].

دیکتاتور با به کار بردن این شیوه‌ها تا حدی به دگرگون‌سازی جامعه موفق می‌شود، یعنی همبافته یا ارگانیسیم تاریخی زنده‌ای را به الگویی ماشین‌گونه تبدیل می‌کند. او ممکن است که با حذف مدام منحرفانی که قصد براندازی‌اش را دارند، به میزان قابل ملاحظه‌ای از پیش‌بینی، کنترل و برنامه‌ریزی دست یابد. باید یادآور شد که برنامه‌ریزی در اینجا تا حد زیادی جای پیش‌بینی را می‌گیرد و دیکتاتور به جای پیش‌بینی صرف آنچه در شرف روی دادن است، از پیش آن را تجویز می‌کند. اگر خللی در کار پیش نمی‌آید، امکان داشت که این وضع به طور نامحدود ادامه یابد، اما خلل به وجود می‌آید، یا به وجود خواهد آمد!

کاملاً بدیهی است که تاریخ را به این شکل نمی‌توان منحرف کرد. در سال ۱۹۲۱، در جامعه‌ای که هنوز کاملاً رام و مطیع نشده بود، لنین ناچار به ارائه سیاست اقتصادی جدید (NEP)^۲ گردید تا بتواند وضعیت [موجود] را حفظ کند. این کار، معامله با تاریخ بود. همین‌طور استالین از سیاست متناوب فشار و نرمش بهره می‌گرفت تا چنان که در مورد اشتراکی کردن دیدیم، فرصتی برای تعدیل تاریخی به دست آورد. باید یادآوری کرد که زمان، ابزار عمده تاریخ است.

در هر صورت در جامعه دیکتاتوری، نمونه خام چیزی را می‌بینیم که جامعه در جوهر ذاتی‌اش آن‌چنان نیست. [حال] اگر به هر دلیل، مثلاً به دلیل سلیقه، طرح دیکتاتوری را رد کنیم، باز هم باید به ناچار محدودیتهای فرآیند تاریخی بر «قوانین»، کنترل و پیش‌بینی‌ها را بپذیریم و نیز به محدودیتهای همبسته (correlated limitations) ای که در برابر جاه‌طلبی علوم اجتماعی برای دنبال کردن راه علوم طبیعی وجود دارد، تن در دهیم. وانگهی، چنانچه بخواهیم جامعه دیکتاتوری را بشناسیم، باید بدان شخصیت تاریخی بدهیم و معنای آن را برای خود در چارچوبی از علل انسانی‌شده قرار دهیم.

۶. ماکس وبر، «امکان عینی» (objective possibility) و «علت بسنده»
(adequate causation)

برداشت خواننده از بخشهای ۴ و ۵ می‌تواند این باشد که کنار نهادن «علتها» از حوزه‌های اجتماعی و تاریخی، تماماً یک مسئله‌گزینش ذهنی است که در بهترین حالت، پشتوانه یک عرف فرهنگی متداول را نیز با خود دارد؛ اینکه در اینجا هر عینیتی نه قابل دستیابی است و نه کسی جویای آن است. نقش ماکس وبر در اینجا، روشنگر و دلگرم‌کننده است. آنچه وبر توصیه می‌کند، یا بهتر بگوییم، آنچه او عملاً در گزینش یک علت تاریخی شناسایی می‌نماید، نوعی تجربه ذهنی است. فرض کنید که چه می‌شد اگر آنچه عملاً واقع شده بود، یعنی رویداد خاصی که به عنوان یک علت انتخاب شده است، اتفاق نمی‌افتاد. اگر چنین ساخت ذهنی‌ای به دنبال حذف رویداد علی مفروض، هیچ تغییری را در رویدادهای بعدی نشان ندهد، در آن صورت آشکار می‌شود که انتخاب آن به این معنا اشتباه، و خود رویداد «علتی نابسنده» بوده است. اما اگر به عکس، ساخت ذهنی مذکور جویای یک تغییر یا تغییری اساسی در رویدادهای بعدی باشد، می‌گوییم که گزینش رویداد علی مفروض صحیح، و خود رویداد، علت بسنده بوده است.

از این گذشته، ساخت ذهنی‌ای را که در اینجا به مثابه یک ابزار اکتشافی مورد تأکید قرار گرفته است، نباید یک خیال‌پردازی صرف و گریز غیرمسئولانه به عالم حدسیات تلقی کرد؛ به هیچ وجه چنین نیست. در اینجا در آنچه ماکس وبر آن را تجربه قانون‌شناختی می‌نامد، راهنمایی سودمند در اختیار داریم، که برخی نظرها را در امور تاریخی آشکار می‌کند. تجربه قانون‌شناختی، «امکان عینی» ساخت ذهنی را رد یا قبول می‌کند. این روش، به مثابه یک امر زندگی روزمره، در مقیاسی کوچک، همانند قبل، هر روزه به کار می‌رود. در گروه کوچکی از مردم، شما می‌خواهید پیشنهادی بدهید که مضمون آن بر یکی از افراد گروه مکشوف است. هنگام طرح پیشنهاد، به همان شخص نیم‌نگاهی می‌اندازید، او با علامت تأیید سری تکان می‌دهد و شما پیشنهاد را مطرح می‌سازید. علت طرح پیشنهاد شما در آن لحظه، تأیید آن شخص با تکان دادن سر بود. چنانچه سر را به علامت مخالفت تکان می‌داد یا از تأیید شما خودداری می‌کرد، شما هم پیشنهادتان را مطرح

نمی‌کردید. مثال دیگری بیاوریم، تعدادی اسب در حالی که سوارکاران روی آنها نیم‌خیز شده‌اند، آخرین پیچ مسابقه را به سوی خط پایان می‌دوند. اسب شماره ۷ از همه اسبها جلوتر است و با قدرت در نیمه راه رسیدن به خط پایانی است، ناگهان اسب زمین می‌خورد و سوارکارش نیز می‌افتد. اسب شماره ۳ جلو می‌زند و مسابقه را می‌برد. شما می‌گویید دلیل برنده شدن اسب شماره ۳ به زمین خوردن اسب شماره ۷ بود. اگر چنان اتفاقی نمی‌افتاد، اسب شماره ۷ برنده می‌شد. شماره ۷ بارها در مسابقه با شماره ۳ برنده شده بود. این بار هم از آن خیلی جلوتر بود. این حکم، البته قطعی نیست، ولی کم و بیش با توجه به اوضاع و احوال محتمل است. زمین خوردن اسب شماره ۷، در چارچوب احتمالات، علت بسنده پیروزی اسب شماره ۳ بوده است. از قضا آنچه در این مثال قابل مشاهده است اینکه میان اسب شماره ۳ و شماره ۷ هیچ رابطه یا تماس مستقیمی از نوعی که مثلاً در یک ضربه بازی بیلیارد بین توپ خاص وارد آوردن ضربه و نخستین توپ هدف مشاهده می‌شود، وجود ندارد. در مورد ضربه بیلیارد می‌توان گفت که ضربه «چرخشی» (English) چپ به توپ مخصوص وارد آوردن ضربه، موجب شد که توپ هدف بعد از برخورد به دیواره میز بیلیارد به سمت راست برگردد، حال اگر ضربه چرخشی راست به توپ مخصوص وارد آوردن ضربه زده می‌شد یا اصلاً از ضربه چرخشی استفاده نمی‌شد، مسیر برگشت توپ هدف تغییر می‌کرد. در مورد مثال خود می‌گوییم که چنین رابطه‌ای میان شماره ۳ و ۷ وجود ندارد. اما در وضعیت تاریخی مورد بحث، یعنی یک مسابقه، شماره ۷ تقریباً به طور مسلم برنده بود. شماره ۳ درست پشت سر شماره ۷ می‌آمد و از سایر اسبها خیلی جلوتر بود. حادثه ۷ به ۳ فرصت داد، فرصتی که برای برنده شدن بدان نیاز داشت و از آن بخوبی استفاده کرد. تفسیر ما به رویداد معنی داد، به طوری که حالا می‌توانیم بگوییم که ۳ برنده شد زیرا ۷ به زمین خورد.

ماکس وبر، نبرد ماراثن را مثال می‌زند. ما می‌گوییم که پیروزی یونان در آن جنگ روند تاریخ اروپا را دگرگون کرد. آن پیروزی، علت یا یکی از عللی بود که تاریخ اروپا چیزی باشد که تاکنون بوده است. تجربه ذهنی چنین است: اگر ایرانیان برنده شده بودند، خلاقیت یونانی با مانع روبه‌رو، یک رژیم دین‌سالار بر یونان

تحمیل، و همه چیز دگرگون می‌شد. تجربه قانون‌شناختی توجیه‌کننده این جمع‌بندی آن است که ایرانیان به کرات، نظامهای سرکوبگر را بر مردم مغلوب تحمیل کرده بودند، کاری که سایر فاتحان هم می‌کردند، و بویژه آنها عادت داشتند که دین‌سالاری خود را بر مغلوبان تحمیل کنند، و در زندگی دینی یونانی‌ها شرایط پذیرایی چنین نظامی وجود داشت، و دین‌سالاری و سرکوب سیاسی خلاقیت، جهان‌بینی واقع‌بینانه، روح مدارا، و ... و ... را (مثلاً همانند آنچه میان ایرانیان دیده می‌شد) بی‌ارزش می‌کرد. اگر ایران در نبرد پیروز می‌شد، اوضاع به گونه‌ای کاملاً متفاوت درمی‌آمد. به همین سبب ما پیروزی ماراتن را علت بسنده، یا دست‌کم علت جزئی (partial) مهمی می‌دانیم که باعث شد تاریخ اروپا بدان‌گونه باشد که روی داده است.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که نگرش‌گزینشی مورخ، تمایزش به تأکید بر بعضی مسائل، نادیده گرفتن مسائل دیگر یا به اختصار گذشتن از کنارشان، و به سخن دیگر، تمامی این فرآیند که با ارجاع به ارزشهایی خاص مشخص شده است، مانع از آن نمی‌شود که درجه‌ای از عینیت در تفسیرهای علی وجود داشته باشد. در مواردی میزان عینیت قابل دسترسی، به نسبت ناچیز است، در موارد دیگر به قطعیت نزدیک می‌شود، هرچند البته هرگز کاملاً بدان دست نمی‌یابد. در بهترین حالت، ما در تجربه ذهنیمان با امر محتمل سروکار داریم، اما حتی نامحتمل‌ترین امور هم گاه در تاریخ روی می‌دهد، هر چیز غیر از غیرممکن، و چه کسی کاملاً مطمئن است که چه چیزی غیرممکن است؟

۷. نظام، موجبیت [علمی]، تصادف

اصل موجبیت، یعنی کاربرد جهانشمول اصل علیت، پیش‌فرض بنیادین در تمامی علم است. صورت‌بندی مجدد این اصل، به گونه‌ای متناسب با نیازهای جاری جنبه نظری علوم دقیقه، موجب نمی‌شود تا به روایی (به مثابه شالوده تفکر عملی) مفهوم جامع موجبیت جهانشمول، خدشه وارد شود. می‌توان این مفهوم را نیز به صورت دیگری بازگو کرد: هر رویداد باید به گونه‌ای روی دهد که شرایط وقوع آن رویداد تعیین می‌کند. معجزه، یعنی رویداد بدون علت و بیرون از حیطه موجبیت

طبیعی، وجود ندارد. مجاز شمردن حتی یک معجزه، مثلاً روح، ولو در شکل ضعیف، دفعتاً تمامی ساختار علم را در هم می‌ریزد و نابود می‌کند. اگر وجود چنان روحی یا کارکرد آن فرض شود، دیگر در مورد هیچ چیز نه یقینی به موجبیت (determination) طبیعی، و نه ضرورتی برای آن وجود نخواهد داشت. اصل موجبیت، با تعریفی که اینجا از آن شد، باید به صورت برابر به همه رویدادها در حوزه‌های فیزیکی، روانی یا اجتماعی اطلاق گردد. به هر حال این صرفاً یک اصل موضوع (postulate) تفکر علمی است نه قضیه‌ای اثبات‌پذیر.

یادمان باشد که در قلمرو نظری علوم دقیقه یعنی حوزه‌ای که انتزاع در آن به حد نهایت می‌رسد، کاربرد اصل موجبیت، امکان صورت‌بندی بسیار دقیق و هماهنگ جهان، یا دست کم جهان ما را فراهم آورده است. اما به مجردی که قلمرو انتزاع، یعنی قلمرو خاص صورت ریاضی پشت سر گذاشته شود، کاربرد کامل این اصل، جز به صورت یک اصل موضوع کلی، وجود نخواهد داشت. حتی در مشخصترین جنبه‌های علوم طبیعی، خود را در قلمرو امور تقریبی می‌یابیم: برخی عدم دقتها، شکافها، و احتمالات، رو می‌نماید. در حوزه روان‌شناختی این امر بسیار بدیهی و آشکار است. در قلمرو علوم اجتماعی-تاریخی که نهایت ملموسیت الزامی و گزینش عناصر گزیرناپذیر است، موجبیت مطلق به صورت یک اصل موضوع غایی و دورافتاده نمودار می‌شود، تا مانع لغزش ما، چون گذشته، به دامن رازورزی (mysticism) و فوق طبیعت‌گرایی (supernaturalism) گردد؛ در اقدام عملی و در تفکر مشخص و ملموس خودمان درباره این قبیل موضوعات، تنها یک موجبیت بسیار نسبی کاربرد پیدا می‌کند.

آنچه در اینجا مدنظر ماست آن است که این موجبیت محدود در اینجا نیز به منزله یک مفهوم راهنما، امکان‌پذیر است. چارچوب مرجعی را که این مفهوم راهنما در مورد آن کاربرد دارد، می‌توان «نظام روابط ترجیحی»، یا به قولی «فرآیند یکپارچه شده» نامید. مثلاً این مورد از تاریخ ریاضیات را در نظر بگیرید: از زمانی که دکارت هندسه تحلیلی را ابداع کرد، راه کشف حساب دیفرانسیل (differential calculus) هموار گردید. دو رویکرد محتمل در کار بود: یکی استفاده و کاربرد «بی‌نهایت کوچکها» (infinitesimals) و دیگری «روش کوچکترین

مربعها» (method of least squares). نیوتن راه اول را به سوی حساب پیگیری کرد و لایب‌نیتس راه دوم را. حال می‌گوییم که با داشتن هندسه تحلیلی و (توجه داشته باشید!) به شرط اینکه تاریخ ریاضی ادامه می‌یافت، به احتمال زیاد حساب دیفرانسیل به یکی از دو صورت یا هر دو صورت ابداع می‌شد. موجبیت محدودی که در اینجا تلویحاً بدان اشاره شده است، به بیان دقیق، [برخاسته از تاریخ نیست بلکه صرفاً در [ظرف] تاریخ است و به یاری مثال فرضی زیر می‌توان آن را روش‌تر کرد: فرض کنید بعد از آنکه دکارت هندسه تحلیلی را کشف کرد، تعداد زیادی از ریاضیدانان کارآزموده و با استعداد به زندان می‌افتادند و کاملاً از دنیای خارج جدا می‌ماندند، اما به همه کتابها یا تک‌نگاریهای ریاضی دلخواه دسترسی می‌داشتند. به احتمال زیاد، باز هم این ریاضیدانهای زندانی به همان کشفیاتی می‌رسیدند که در حالت عادی و در دوره تاریخی معلوم بدان رسیدند. با این مثال، روشن می‌شود که موجبیت محدود بیان شده در اینجا به قلمرو منطق تعلق دارد نه به حوزه تاریخ که این اندیشمندان [زندانی] از آن جدا افتاده بودند. پس، قلمرو ریاضی، نظامی از روابط ترجیحی است، فرآیندی نسبتاً یکپارچه شده که به طور اخص بیشتر با خود همبسته است تا با اشیای بیرونی.

تجربه‌های ذهنی مشابهی را می‌توان در قلمروهای تکنولوژی، روان‌شناسی اجتماعی، هنر و دین، با همان نتایج، انجام داد. به این نقل قول توجه کنید:

در وهله نخست، این موجبیتها را نباید با اصل علیت جهانشمول اشتباه گرفت. آنها، در مقایسه با این اصل، همچون گذشته، شخصی‌تر و به طور قطع، ملموس‌تر و خاص‌ترند. به علاوه تکرار می‌کنیم: این موجبیتها به هیچ روی مطلق نیستند، بلکه از دو جنبه حالت نسبی دارند، یکی اینکه در درون نظامهای روابط ترجیحی حاصل می‌شوند و دیگر اینکه رویدادهای پیش‌بینی شده امکان جایگزینهایی کم و بیش محدود را فراهم می‌آورند. و باز در اغلب موارد، منشأ کنش در این موجبیت‌گراییها مطرح نمی‌شود. به سخن دیگر، آنها فی‌نفسه تضمینی برای وقوع رویدادهای بیشتر نیستند. صورت‌بندی عامی که در همه این موارد مصداق دارد این است که اگر در یک نظام مفهومی

خاص مکانیکی، روان‌شناختی، و اجتماعی ریشه‌دار در فراگرد تاریخی واقعه دیگری اتفاق بیفتد، یکی از چند رویداد جایگزین خواهد بود: ابداعات، ایده‌ها، یا رویدادی در محدوده طیف خاصی از احتمالات.

مفهوم تصادف (accident) نیز مشابه همین است. به مفهومی مطلق، [اصولاً] هیچ تصادفی، یعنی رویدادی بدون علت، یا رویدادی که به صورت ناقص متعیّن شده باشد، و در خارج از حوزه موجیبت طبیعی قرار گیرد، وجود ندارد. این قبیل رویدادها معجزه‌اند، چیزی که دیدگاه علمی آن را رد می‌کند. اما به نظر من، برعکس، هرگاه زمینه مربوطه، چه انسانی چه غیر از آن، زمینه‌ای تاریخی باشد، مفهوم تصادف به معنایی نسبی، نه تنها روشن‌گر، بلکه ضروری است. ما در زندگی روزانه به طور مدام از تصادف سخن می‌گوییم که در عقل سلیم افراد عادی به معنی یک رویداد بدون علت نیست، بلکه رویدادی غیرمنتظره یا رویدادی خارج از موجیبت قبلی یا احتمالاً، حتی خارج از تحلیلی عطف به ماسبق است. در میان اهل فن توافقی تقریباً همگانی وجود دارد که به رویدادی تصادف گفته شود که بیانگر تداخل دو یا چند فرآیند یا نظام متقابلاً مستقل باشد. رویداد مزبور نسبت به هر یک از نظامهای مزبور، تصادفی محسوب می‌شود. مثلاً دو اتومبیل از دو پارکینگ جداگانه در دو بزرگراه متفاوت به حرکت در می‌آیند. در نقطه خاصی که دو بزرگراه همدیگر را قطع می‌کنند، دو اتومبیل همزمان به هم می‌رسند و تصادم می‌کنند. ما این را یک حادثه می‌نامیم. هیچ‌یک از دو راننده فکر نمی‌کند که رویداد بدون علت بوده است، برعکس، هر دو می‌خواهند مسئول حادثه را مشخص کنند و معمولاً موفق می‌شوند: طرف مقابل مقصر است. اهل فن هم می‌گویند که رویداد مزبور با توجه به خط سیر مورد نظر دو اتومبیل، تصادفی بوده است. رویداد مذکور در محاسبات هیچ‌کدام از دو راننده نیامده بود، بلکه به صورت رویدادی ناخوانده و نامنتظره در برنامه و رفتار هر دو وارد شده بود. بدین مفهوم است که رویداد مزبور یک تصادف به شمار می‌آید. اگر بخواهیم مثالی از سنخ دیگر بیاوریم، می‌توانیم به ذرت هندی اشاره کنیم. این گیاه غذایی ابتدا در قاره آفریقا ناشناخته بود. بعد از کشف قاره آمریکا، سفیدپوستان از سرخ‌پوستان کشت آن را فراگرفتند و آن را به قاره آفریقا آوردند. کشت این گیاه در آفریقا بالا گرفت و به صورت یکی از اقلام

مهم غذایی در مناطق کشاورزی افریقا در آمد. حال، از دیدگاه تاریخ فرهنگی افریقا، به عنوان یک سیستم، ذرت یا ورود آن به قاره افریقا تصادف بوده است. در تاریخ اقتصادی یا کشاورزی قاره سیاه، چیزی وجود نداشت که بتوان کشت ذرت را از آن به عنوان یک پیامد قابل پیش‌بینی استنتاج کرد. ذرت به سادگی تنها وارد این قاره شد، مثل یک میهمان ناخوانده، اما، در این مورد، ناخوانده‌ای مایه مسرت. به علاوه، معلوم می‌شود که از این دیدگاه، هر چیز یا هر رویداد را می‌توان حلقه‌ای از یک زنجیرهٔ موجبیت‌گرایانه، یا یک تصادف قلمداد کرد. این هر دو به زمینهٔ مربوطه بستگی دارد.

جمع‌بندی

در میان مردم ابتدایی با دو مفهوم علیت برخورد می‌کنیم که یکی آشکار و دیگری نهفته است: اولی رازورزانه و دومی امر واقع‌گرایانه است. در علم در حالی که این دوگانگی دیرزمانی ادامه داشته است و تا حدی هنوز هم پابرجاست، مفهوم مدرن علیت در علوم نظری صورت یک تابع محض در مفهوم ریاضی آن را پیدا کرده است. عواملی که در اینجا موجب حذف علیت شده‌اند عبارت‌اند از: (۱) کمی‌سازی؛ (۲) ماشین‌کردن؛ (۳) پیوستگی در تاریخ؛ ۱. صرف سابقهٔ رفتاری (برای افادهٔ معنی و درک) ناکافی است؛ ۲. انتزاع، محدود است؛ ۳. کلها باید حفظ شوند؛ (۴) مورخ باید دست به‌گزینش بزند (و می‌زند)؛ (۵) مورخ (بر مراجعه به ارزشها) تأکید دارد؛ (۶) در هر سابقهٔ تاریخی، نبود پیوستگی محسوس است (نظریهٔ حلقه‌های مفقودهٔ علی)؛ (۷) عوامل ذهنی دخالت می‌کنند.

علوم اجتماعی (اقتصاد، سیاست، جامعه‌شناسی) از نظر درونمایه، تاریخی‌اند، اما در دیدگاه خود به‌نظمها، پیش‌بینی‌ها و حداقلی از کنترل محدود توجه دارند. ماکس وبر نشان داد که می‌توان به یاری «تجربهٔ ذهنی» به میزانی از عینیت در «علتهای» گزینش‌شده دست یافت. و سرانجام، موجبیت به مفهومی دقیق، به تصویر تاریخی تعلق ندارد، اما علیت‌گرایی‌های محدود را می‌توان در کاربرد نظامهای روابط ترجیحی، یافت. مفهوم تصادف نیز به طرز مشابهی با مفهوم نظام همبستگی دارد.

در جمع‌بندی پایانی، شاید بتوان اضافه کرد که در علوم دقیقه (نظری) ممکن است که دوران مفهوم علّیت، به مفهومی غیر از مفهوم یک تابع ریاضی، تمام شده تلقی شود، اما در مورد دائمی بودن یا دائمی نبودن این امر، جای سؤال باقی است. در علوم اجتماعی و از جمله تاریخ به طور اخص، مفهوم علّیت همچنان کارکرد سودمند و روشنگر خود را دارد. در این قلمرو است که مفهوم علّیت به احتمال زیاد منزلگاه بادوام خود را یافته است.

یادداشتها

[۱] تحلیل دستور زبان مردم ابتدایی، اطلاعاتی جانبی را در مورد واقع‌بینی بنیادی ذهن انسان به دست داده است. در تحلیل مزبور، مقولات مورد استفاده عبارت بوده‌اند از مفرد بودن، جمع بودن، جنسیت، زمان، جهت، ابتدا و انتهای کنش، شکل، و شرطی بودن. [زبان مردم ابتدایی] به طوری که خواهیم دید، جهانی از گفتمان عینی است. هیچ اثری از جادو یا مسائل غیرمنتظره ذهنی به چشم نمی‌خورد. دستور زبان در ضمن، ناخودآگاهانه است و انسان ابتدایی عمیقاً از وجود چنین چیزی بی‌خبر است.

[۲] بهتر است که در اینجا میان معادله‌هایی که صرفاً تعریف‌اند با معادله‌های علی فرق بگذاریم. مثلاً در معادله $d = vt$ ، فاصله یعنی d ، برابر است با سرعت v ضربدر زمان t . در اینجا سرعت، یک واحد فاصله است که در یک واحد زمان طی می‌شود؛ بنابراین معادله بر حسب فاصله در هر دو طرف علامت تساوی ارائه و بیان می‌گردد. در کیفیت و کمیت، همانندی وجود دارد و تنها در شکل تفاوت به چشم می‌خورد. این یک معادله تعریفی است.

اما از طرف دیگر به معادله $v = \frac{F}{Mt}$ که در آن سرعت v برابر است با نیروی F تقسیم بر حاصل ضرب جرم M در زمان t ، توجه کنید. در اینجا علائم طرف راست معادله را می‌توان به نیرو تقلیل داد. و v در سمت چپ سرعت را نشان می‌دهد. در اینجا از نظر کمیت، همانندی وجود دارد اما در کیفیت، تفاوت به چشم می‌خورد. معادله یاد شده، علی است. از قضا این معادله نشان می‌دهد که «علت» در اینجا یک تابع کمی است.

[۳] همان‌گونه که وونت (Wundt) مدتها پیش گفته بود، الگوی ماشینی، منطقی‌الزام آور نیست. امروزه حرف او پیشگویانه به نظر می‌رسد. ممکن است معلوم گردد که سنخ دیگری از کاهش و ساده‌سازی مفهومی جهان، به عنوان مثال الگوی ارگانیکی، در نهایت در مورد همه واقعیتهای از بسندگی بیشتر و کاملتری برخوردار است.

مسئله‌ای که باقی می‌ماند این است که الگوی ماشینی، در حین عمل کاملاً در خدمت صورت‌بندی‌ای قرار می‌گیرد که در آن، علتها و معلولهای خاص از راه کمی‌سازی و همانندسازی در زنجیره‌ای بی‌پایان (از همه جنبه‌های عملی) از رویدادهای به هم مرتبط، بلعیده می‌شوند.

درباره‌ی مطلب مربوط به حذف نهایی الگوی ماشینی، اجازه دهید که تنها به تضادّ به‌ظاهر آشتی‌ناپذیر بین مفهوم جهان ماشینی با [مفاهیم] برگشت‌ناپذیری، استمرار، و هویت حفاظت‌شده‌ی ملحوظ در آن و اصل موسوم به اصل کارنو اشاره کنم، که به موجب آن گرما از شیء داغتر به شیئی که کمتر داغ است منتقل می‌شود و هرگز عکس آن صورت نمی‌گیرد و این تلویحاً به معنی دگرگونی و برگشت‌ناپذیری است. مه‌یرسن در کتاب شاخص خود هویت و واقعیت در این زمینه نظرات روشنگرانه‌ای دارد.

[۴] باید در اینجا اضافه کرد که مفهوم کوانتوم در صورتی که به عنوان یک غایت کاهش‌ناپذیر تحلیلی پذیرفته شود، ممکن است نیاز جدیدی را به یک مفهوم علی مطرح سازد. در اینجا بار دیگر باید به تبیین مسئله‌ای پرداخت که خرد صرف را بدان راهی نیست.

[۵] از این مطلب نباید نتیجه گرفت که کارکردن با حقایق تاریخی به معنی کناره‌گیری کامل از انتزاع و تجرید است. بلکه عکس مطلب درست است. تاریخ هم مانند همه علوم (اگر بخواهید می‌توانید بگویید همه تفکرات) تنها با نقل کردن و شمارش قابل فهم نیست. اینجا نیز با چیزی سروکار داریم که می‌توان آن را انتزاع اولیه نامید. خود واژگان مورد استفاده در بیان یک رویداد تاریخی، یا در بحث در مورد آن، یک درجه از مرحله‌ی تصویربرداری مستقیم فراتر می‌رود. به علاوه هنگامی که با رویدادی، مثلاً یک رویداد دینی، سروکار داریم، خود طبقه‌بندی مورد استفاده در مورد آن حاکی از مقایسه و مقوله‌سازی، یعنی انتزاع، است. در بررسی [چیزهایی مثل] دولت‌شهر، قرون وسطی، فتودالیسم، و دوره گذار، از انتزاعها استفاده می‌کنیم. نکته اینجاست که در همه این انتزاعها یک مرجع ملموس و واقعی وجود دارد. آنچه در سطح تجربه‌پذیری است کنار نهاده نمی‌شود.

[۶] در اشاره به ذهن در تاریخ، باید یادآور شویم که دانشورانی از جمله ادوارد مه‌یر مورخ، ویلهلم وونت روان‌شناس، و بسیاری دیگر در اهمیت منطقی مسائل مطرح در سطح روان‌شناختی به تعبیرهای نادرستی دست زده‌اند. آنها خود وجه افتراق تاریخ را در این سطح می‌بینند، از جمله «منحصر به فرد بودن» رویدادهای تاریخی را. این امر به طور مسلم اشتباه است. اینکه تاریخ انسانی باید انسانی شود، به جای خود درست است، اما این نیز درست است که دیدگاه تاریخی به همه چیز اعم از فیزیکی، روانی یا اجتماعی قابل اعمال است. وقتی جان دیویی می‌گوید که هر

چیزی نقطه پایان یک تاریخ است، از دید تاریخی، این گفته در مورد همه چیز، از کائنات تا اتم، از آمیب تا انسان، از فیزیکی تا روانی، و از فردی تا اجتماعی مصداق دارد. بنابراین وجه تمایز تاریخ را باید در جاهای دیگری جستجو کرد.

[۷] مثال کاملتر همان روش، یک ارتش است. در ارتش تمرین و انضباط فیزیکی و روانی و اجتماعی موجب کاهش چشمگیر تنوعها می‌شود. یونیفورم ارتشی یک الگوی بصری را تحمیل می‌کند، عادت عمومیت داده شده، هر نوع رفتار فردی را ریشه کن می‌سازد، شخص و نامش [هر دو] رنگ می‌بازند. در مانورهای ادواری، که یک وضعیت شبه تجربی است، جزئیات رفتار مربوطه تحول و تکامل می‌یابد، و در رژه‌ها و مراسم تشریفاتی، ذهن با جهان نظامی هماهنگ می‌گردد. با اتکا به این نظم، پیش‌بینی، امکان‌پذیر می‌گردد، و کنترل، در مجموع، مؤثر است. اما همه اینها محدوده‌ای دارد. ارتش بز روی کاغذ، مثال کامل ماشینی شدن است؛ ارتش در زمان صلح به این الگو بسیار نزدیک نمی‌شود؛ اما ارتش در میدان جنگ، مسئله دیگری است. بیماریها، ضربه‌های ناشی از انفجار توپ و خمپاره، وحشت‌زدگی، محبوب نبودن فرماندهان، غم غربت و صد و یک عامل موجود در وضعیتی که به تجربه درمی‌آید به [این] ظاهر مبدل ماشین وار حمله می‌برند. انسان، و فرد در زیر یونیفورم احیا می‌شوند؛ سرباز ساده به یک انسان تبدیل می‌شود؛ آن موجبیت علی که در هنگام عادی به اراده فرمانده تعلق داشت، بار دیگر میان افراد توزیع می‌شود؛ انضباط درهم می‌پاشد، ارتش در تهدید از هم پاشیدگی قرار می‌گیرد. اما بزرگترین دشمن ارتش به مثابه یک الگوی غیرانسانی شده کامل، حضور دشمن است، یعنی ماشینی که به نحوی مشابه شکل گرفته است. هدف دو ارتش به لحاظ نظری مشابه، اما به لحاظ عملی متضاد است، یعنی هر یک می‌خواهد آن دیگری را نابود سازد. در نتیجه، دو ارتش را نمی‌توان در یک واحد ماشینی بزرگتر درهم آمیخت. آنها هماهنگ نمی‌شوند، بلکه به عکس هر یک مخلّ تشکیلات دیگری می‌گردد. سرباز ممکن است آدم آهنی [شده] باشد، اما جنگ واقعیت زنده است و واحدهای انسانی تشکیل‌دهنده ارتش به دم جنگ تجدید حیات می‌یابند. در نتیجه، هر فرمانده خردمندی می‌داند که در صورت برابر بودن سایر شرایط، سرنوشت جنگ به مشیت الهی بستگی دارد. بررسی حقایقی از این دست موجب شده است که افراطی‌هایی مثل تولستوی، نقش استراتژی، تاکتیک، و دستور فرمانده را به صفر برسانند و نبرد را مجموعه‌ای درهم و بی‌نظم و کلاً پیش‌بینی نشده از تاریخهای فردی یا گروهی قلمداد کنند. این، البته دیدگاهی افراطی است اما ریشه در حقیقت دارد.

آیین کالوین و سرمایه‌داری[❖]

پی. تی. فورسایت

جنبش اصلاح مذهبی (reformation) سده شانزده، نخستین تلاش در نوع خود، در تاریخ کلیسا نبود. این جنبش صرفاً آخرین مورد از یک رشته جنبشها به شمار می‌آمد. کلیسا هرچند گاه یک بار به حکم غریزه صیانت نفس، در برابر نادین‌مداری (secularity) برگرفته از روشهای امپراتوری [ژم] واکنش نشان می‌داد. کلیسا ناچار بود تا استقلال معنوی خود را با عدم پذیرش فساد ناشی از افکار غیرمذهبی در قلمرو اخلاقی خویش ابراز کند. به همین سبب در دوره‌هایی، حرکت‌های اصلاح طلبانه‌ای در درون آن به راه می‌افتاد تا آن را از دیوان‌سالاری تشکیلات حکومتی و اتیکان (curialism) و سلطه‌جویی (imperialism) باز دارد و به سوی عمل و قول واقعی‌اش سوق بدهد. از جنبش بندیکتی^۱ مرتبط با کلاگنی^۲ در سده دهم، و از جنبش فرانسیسی^۳، جنبش دومینیکی^۴، و از نامهایی نظیر ساوونارولا^۵ (که کلیسایش تقریباً در دوره‌های بعد وی را تا حد قدیس ارتقا داد) در می‌یابیم که این قبیل تلاشهای اصلاح‌گرایانه تا چه پایه‌گزیرناپذیر، پیگیر و ارزشمند بوده است. فرقه‌های مذهبی همگی در ابتدا اصلاح‌گر بودند. موفقیت آنان تا بدان حد بود که وقتی نوبت به جنبش اصلاح کلیسا در سده شانزدهم رسید، این جنبش ناچار بود تا در هیئت اصلاح رهبانیت (monasticism) توسط یک راهب، ظاهر شود. در قرون وسطی راهب، شخصیتی کامل و آرمانی بود. زندگی در اجتماعی که او سرپرستی‌اش

❖ P. T. Forsyth, "Calvinism and Capitalism I", in *Contemporary Review*, 1910, vol. 97, pp. 728-741.

1. Benedictine 2. Clugny 3. Franciscan 4. Dominican
5. Savonarola

را داشت، زندگی اجتماعی آرمانی محسوب می‌شد. بعضی از بزرگترین پیروزیهای مسیحیت در نظام رهبانیت حاصل شد و به همین سبب فساد آن، به صورت رسواترین فسادهای عمومی جلوه‌گر می‌شد. از اینجا، یعنی پایگاه تقدس بود که اصلاحات دینی بایست آغاز می‌شد. داوری در خانه خدا آغاز گردید و نخبگان بودند که از آنها عاجلانه دعوت می‌شد تا به اصلاحات تن در دهند.

نفوذ فرقه‌ها در مسیر اصلاح کلیسا هرچند زیاد بود اما دائمی نبود. اینها در واقع اصلاح کلیسا را سبب نمی‌شدند. سوءاستفاده‌ها خاصه در دستگاه دولتی واتیکان^۱ عمق بیشتری می‌یافت. این سوءاستفاده‌ها بود که موجب شد تا شوراهای دیرپای کنستانس و بال^۲ به وجود آیند که تأثیر این شوراهای در عمل بیش از فرقه‌ها نبود. همه این تلاشها از عمق دینی بی‌بهره بودند. آنها بیش از آنکه دینی باشند به روحانیت مسیحی مرتبط بودند؛ آنها نه به قلب کلیسا وارد می‌شدند و نه بالاخص با جان و روح مردم تماسی داشتند. تلاشهای مزبور نه تنها معطوف به مسائل روحانیت مسیحی، بلکه مربوط به شخص پاپ بودند. در همه آنها حاکمیت پاپ برای کلیسا ضروری شمرده می‌شد. این تلاشها تنها معطوف به جلوگیری از سوءاستفاده‌ها و تفرقه‌ها بودند. همان تمایز ژرف گذشته میان روحانی و غیرروحانی هنوز هم وجود داشت. جایگاه راهب و کشیش به چالش گرفته نمی‌شد. مسیحیت قرون وسطایی در اصول تأثیر نپذیرفت. هنوز هم مسیحیت در حکم قانون بود. مسیحیت اساساً حالت قانونی، نهادی و تجویزی داشت. نخبگان مسیحی همچنان سیطره دیرین خود را در مقام کنترل‌کننده روح مسیحیت حفظ کردند. کلیسای قرون وسطی اندیشه دیگری نداشت جز اینکه دنیا را همان‌گونه که هست بپذیرد و آن را در خود ادغام کند. به این راضی بود که برنامه‌های ظاهری آن برچسب روحانیت بزند و با یک تقدس ظاهری جهان را از آن خود سازد. کلیسای قرون وسطی خواستار هیچ دگرگونی داخلی یا شخصی نبود. این کلیسا، در مقایسه با تسلیم ظاهری روح [افراد به تعالیم آن] یا تبعیت مردم از قدرت خود، به نوسازی‌ای از آن نوع توجهی نداشت. این کلیسا که شیفته جادوی

1. Roman Curia

2. Constance and Basle

بازآفرینی و احیای غسل تعمید بود، به آن نوآوری جدید که تفاوت عمدهٔ دین انجیلی با همهٔ دینهای پیش از آن بود، اعتقادی نداشت. اما دستاورد لوتر، مفهومی جدید از خود مسیحیت بود، نظم اعتقادی و اخلاقی جدیدی بود. این روایت از ایمان شاید درست یا نادرست باشد، اما کلیسای کاتولیک به درستی آن را دینی دیگر تلقی می‌کند. بنابراین، امکان نداشت که مسائل در حد یک اصلاح صرف باقی بماند. جنبش لوتری با توجه به برداشتی که از دین داشت، ناچار بود که تا مرز شقاق و جدایی مذهبی پیش برود. اما لوتر چنان منظوری نداشت. او ممکن بود اظهار کند که برداشت وی جز همان مسیحیت کهن [کتاب مقدس] عهد جدید^۱ نیست. اما با همهٔ این احوال آبش با آیین کاتولیک در یک جوی نمی‌رفت.

جنبش لوتر از این جهت که با طرحهای جاه‌طلبانهٔ اصلاح کلیسا شروع نشد، بیشتر یک جنبش جستجوگر بود. کار وی سرتاسر از ارضای یک نیاز دینی شخصی نشئت می‌گرفت. بدین منظور کوشید تا از ابزارهای مذهب کاتولیک بهره گیرد، اما شکست خورد. آنچه بنا نهاد بیش از اینکه نظامی جدید باشد روشی تازه بود. لوتر ناچار بود که از روش حقوقی کلیسا، به مفهوم اعتقاد به آمرزش وجدان در تعالیم مسیح پناه برد. تنها واکنش ضروری برای دستیابی به این آمرزش، ایمان شخصی بدان بود و بدین جهت این ایمان به مثابه تجارتي شخصی با یک منجی شخصی، حالتی محوری یافت. این رابطهٔ روح بود با یک روح نه با یک فرقه [کلیسایی] که چون [تشکیلات] کلیسا در جایگاه آن قرار گرفته بود گزیرناپذیر می‌نمود. فرد از وابستگی دیرینه به جامعهٔ دینی که در آن پرورش یافته بود رها شد، هرچند رابطهٔ ظاهری‌اش را با آن قطع نکرد. فرد مستقیماً در برابر مسیح مسئول شناخته شد. اطاعت نهفته در عمل ایمان آوردن، تنها اطاعت نجات‌بخش قلمداد شد که با اطاعت از قوانین، دستورات و مواعظ یا نهادها فرق می‌کرد.

این دگرگونی دامنه‌ای سترگ داشت. همهٔ ارزشهای دینی و اخلاقی مورد ارزیابی مجدد واقع شد. تکرار می‌کنم: جای شگفتی نبود که کلیسای کاتولیک [آیین جدید لوتری] را به جای آنکه دین اصلاح‌شده بشناسد، آیینی نو قلمداد کرد. به طور قطع

این از آن نوع دگرگونیها بود که دامنه آن از دید پیشگامانش مخفی بود. آنها و نیز کل جنبش، گام به گام، در پرتو اصلی هدایت می‌شدند که نه لوتر و نه اغلب هواداران کنونی‌اش گسترده‌گی آن را نمی‌دانستند و نمی‌دانند. پیامدهای این جنبش را در ظرف دوره طولانی آغاز آن تاکنون، نمی‌توان محاسبه کرد. آنچه لوتر آورد، تنها به میزان محدودی بازنگری در یک آموزه [ی مذهبی] بود. این جنبش به عنوان مفهوم جدیدی از دین، به راستی آرمان تازه‌ای در زندگی محسوب می‌شد؛ و درست، در همین آرمانهای زندگی است که آیینهای کاتولیک و پروتستان بیش از همه از یکدیگر جدا می‌شوند. مسئله به مراتب از یک بحث دین‌شناختی صرف فراتر است. جنبش اصلاح دینی موجب زوال سنخ خودکامه کلیسا و نگرش رهبانیت به زندگی، یعنی اعتقاد به دو مرتبه دینی، دو رده متمایز از انسانها، دو درجه از مقتضیات دینی (احکام و اندرزها)، و برتری زندگی تأملی (contemplative) گردید. اعلام شد که انسان مسیحی برتر، انسان اهل مکاشفه (meditation) و کفّ نفس نیست، بلکه مرد عمل اخلاقی است که از ایمان اخلاقی در کانون جدید زندگی منشأ می‌گیرد.

مناسبات طبیعی و کل قوانین طبیعت (lex naturae)، تقدسی تازه یافت که منشأ آن موهبت آسمانی (donum superadditum) یا ریاضتهای راهبانۀ فرااین جهانی نبود، بلکه در تمامیت خلقت جدید انسان، در پرتو ایمان به مسیح ریشه داشت. تبدیل و تغییر در مفهوم قوانین طبیعت، تبدیل و تغییری فی حدّ ذاته بود، نه در نسبت با طبیعتی جدید که نفخه مقدس در آن دمیده شده باشد. در ضمن این تغییر و تبدیل بود که قانون طبیعت تحول و تقدس یافت، به طوری که روابط و وظایف انسانها خود به خدمتی الهی تبدیل شد. سلطه انسان بر جهان به معنی مالک شدن بر خود در مقام رأس و ارباب طبیعی جهان بود، نه در مقام یک اشغالگر خارجی. خانواده و کسب و کار، الهی بودند، زیرا به مردانی با ایمان زنده و قوی تعلق داشتند. کاری ارزشمند بود که به چارچوب وظایف تولیدات و مناسبات این جهان تعلق داشته باشد نه به خارج از آن. مسیحی کامل، همان مؤمن بود نه راهب، و انسان می‌توانست در هر محلی با همان میزان تأثیر، صاحب ایمان باشد. معیار دوگانه اخلاقی برای راهب و غیرروحانی، مذهبی و غیرمذهبی از میان برداشته شد

و تفاوت بین احکام انجیلی و اندرزهای انجیلی نیز از میان رفت، همه دستورات اخلاقی به طور یکسان معتبر یا [همگی] بی‌اعتبار بودند. در نتیجه، ایمان تازه به صورت قدرت اجتماعی بزرگ و جدیدی جلوه‌گر شد. اگر فرد از اطاعت یک جامعه، یعنی کلیسا، رها شده بود، می‌توانست مقید به خدمت بیشتری به جامعه‌ای مبتنی بر عشق، یعنی بشریت، باشد. دیگر خوبی، وسیله رستگاری تلقی نمی‌شد، بلکه به مثابه تجلی رستگاری و ثمره توبه و ایمان از ارزش اخلاقی و تأثیر اجتماعی دیگری برخوردار شد.

از تغییرات چنین برمی‌آمد که پای ارزش الهی جدید و برخورداردی جدید با همه مفاهیم اجتماعی بزرگ نظیر مالکیت، کار، ثروت، فقر، حکومت و جامعه مدنی در میان است. کار که در قرون وسطی سرّ لازم و پیامد هبوط قلمداد می‌شد، به صورت خدمت الهی در آمد. کار در فرآیند آزادی و رهایی قرار گرفت. کار نه تنها با اخلاقیات مسیحی دمساز بود، بلکه مورد تقاضای آن بود و به وسیله این اخلاقیات ارتقا یافت و تقدیس شد. دیگر تأمل (contemplation) الهی محسوب نمی‌شد، مگر به مثابه شکلی از ایمان، کار و خدمات انسانی. [می‌گفتند که] انسانها برای کار آفریده شده‌اند، همان‌گونه که پرنده برای پرواز ساخته شده است. اعمال خوب واقعی همان رسالت حرفه‌ای انسان بود، نه گوشه‌ عزلت‌گزیدن در دیر. در قرون وسطی، دارایی و مالکیت از پیامدهای هبوط و بدین جهت آلوده محسوب می‌شد. اما این وضع تغییر کرد، حالا دارایی برکت کار تلقی می‌شد، و تأثیر این بازنگری بر صنعت، خاصه در شهرها به عنوان مراکز صنعتی، بسیار عظیم و پردامنه بود. در کار، روح جدیدی دمیده شد. سرمایه که انبار مصرف تلقی می‌گردید بسرعت به جریان افتاد و بهره‌دهی پیدا کرد. مسیحیت بار دیگر و همچون سرآغاز پیدایشش در شهرها جاذبه پیدا کرد، و مناطق روستایی بی‌دین محسوب می‌شدند. طبیعت و روح انجیلی مسیحیت چنین سمت و سویی دارد. نیروهای اقتصادی‌ای که، برخاسته از سایر منابع (کشف امریکا و سرازیر شدن ثروت آن به اروپا)، فروپاشی سنت‌گرایی روشهای مبتنی بر مصرف تنها را آغاز کرده بودند، تحرک عظیمی یافتند. این صیحدم دوره سرمایه‌داران بود. اما هنوز دوره سرمایه‌داران خودمحور فرا نرسیده بود، سرمایه‌دارانی که رسالت حرفه‌ای آنها این است که در

مقام مباشر خدا بر جهان سلطه یابند و در مقام انسانهایی که اکنون در اقتصاد جهانی خداوند به آزادی رسیده‌اند، به توسعه منابع جهان بپردازند. این باور قدیمی که «به خاطر خدا باید به جهان پشت کرد» کنار نهاده شد به جای آن، فکر سلطه بر جهان به خاطر خدا مطرح گردید، و تحریم دینی صنعت، از سوی دینی که دنیا را حقیر می‌شمرد، از میان برداشته شد. دین از تسخیر جهان، برای امپراتوری مقدس کلیسا تغییر موضع داد و به توسعه منابع خود آن در راه شکوه و عظمت خداوند پرداخت. اکنون سرمایه‌دار می‌توانست از ذهنی منقسم که با آن در آن واحد می‌بایست هم تجارت را دنبال می‌کرد و هم محدودیتهای کلیسا (مثلاً بر بهره) را نادیده می‌گرفت، یا با آنها کنار می‌آمد، بگریزد. تجارت به جایگاه جدیدی در مقیاس اشرافیت وارد شد و زندگی فعالانه عرصه ایمان راستین گردید. همچنین توسعه اقتصادی از دست روحانیت خارج شد و نیز محکومیت قرون وسطایی بهره کنار گذاشته شد.

این همه، همان‌طور که کلیسای کاتولیک اعتقاد داشت، می‌تواند یک لغزش و خطای بزرگ بوده باشد. در این باره بحث نمی‌کنم. تنها به چگونگی وقوع آن اشاره می‌کنم. هدفم ارائه حقایق تاریخی و پیامدهای اخلاقی است. هر کس حق دارد که بگوید همه این خط تحول و پیشرفت، نادرست و مغایر مشیت خداوندی بوده است. حتی عالم مورخی چون دلینگر^۱، از نظرگاه دینی خود، معتقد است که اصلاح مذهبی از مسیر لیبرالیسم موجب پیدایش سوسیالیسم، مسکنت (pauperism)، مال‌اندوزی (mammonism)، چپاول و بهره‌کشی از فقرا توسط اغنیا، و فزونی منزلت پول در مقابل منزلت انسان شده است و همه اینها در نبود کلیسای قدرتمندی [صورت گرفته] است که آرمان انسانی را زیر چتر حمایت خود بگیرد. از سوی دیگر، سوسیالیست‌ها اصلاح دینی را مانیفیست مالکیت خصوصی قلمداد می‌کنند. اینجا وارد بحث درباره موضوعهای یادشده نمی‌شوم. تنها باید اشاره کنم که اینها مواضع اتخاذ شده و اقدامهای انجام شده به دنبال تحول اصلاح دینی بوده‌اند.

باید یادآوری کنم که اصلاح‌طلبان اولیه علاوه بر اصلاح خود کلیسا، برای بازسازی اقتصادی و حتی اخلاقی جامعه برنامه‌ریزی نکرده بودند. آنان هیچ برنامه اخلاقی، اجتماعی یا انسان‌دوستانه‌ای نداشتند. بازسازی اجتماعی، تماماً پیامد انگیزه‌ها و اصول دینی آنها بود. توبه از دید تعمیدگر (Baptist) همان چیزی بود که بود، نه یک حقارت و بدبختی، بلکه چیزی به مراتب والاتر از آن، یعنی یک زندگی جدید. رستگاری روح، که گویی در شرایط اخلاقی به ژرفای تقدس الهی حاصل می‌شد، به دلمشغولی مستقیم و فراگیر یک زندگی اخلاقی تبدیل شد. بدین ترتیب بسیاری از تحولات مواضع آنها می‌توانست اصلاح‌طلبان را [در صورتی که از آن آگاهی می‌یافتند] به وحشت بیندازد. آنان که این اصول را موعظه می‌کردند خود در چنگ اصولی افتادند که موعظه کرده بودند. آنان مقید و اسیر اندیشه‌هایی شدند که خود، بدانها میدان داده بودند. نباید چنین پنداشت که مصیبتی همچون جنگ‌های دهقانی (peasant war) اروپا، از اصلاح دینی ناشی شده است. اصلاح‌طلبان، تنها مفرّ تازه‌ای برای این نوع آشوبها گشودند، آشوبهایی که در اواخر قرون وسطی به علت شرایط وخیم اقتصادی و ستم فرامانروایان، امری عادی و مزمن شده بود. این جنگ از جمله جنبشهای سوسیالیستی بزرگ زمان خود بود که به اصلاح دینی و آن انجیلی که برای مردم به هدیه آورده بود، متوسل شد. در این جنگ، مسئله مذهبی مورد استفاده به مراتب از خود آن عمیقتر بود و از احکام انجیل برداشتی لغوی و غیرتاریخی می‌شد، چیزی که همیشه سوسیالیسم مایل به انجام آن بود. در این جنگ برای دستیابی به مسیحیتی تلاش می‌شد که هیچ «ایسمی» را یارای دستیابی به آن نیست. این جنگ تلاش داشت تا اجتماعی از قدیسان و راهبان جدید را ایجاد کند که شالوده آن را تا حدی فلاکت و سیه‌روزی، تا حدی برادری، و تا حدی انتقال شرایط و احکام قرن اول به قرن شانزدهم تشکیل می‌داد. اما به مسئله‌ای که امروزه ممکن است بدان عنایت شود، توجه نشد، که تبدیل پدیده بزرگ تاریخی‌ای همچون مسیحیت یا انجیل به یک کتاب آشپزی اخلاقی با مجموعه‌ای از دستور عملهای اجتماعی برای همه اعصار، بی‌عدالتی در حق آن است. لوتر ناچار بود تا در برابر این حرکت بایستد، چون حرکت جدید، آزادی را به قانونی جدید و برادری را به خودکامگی‌ای تازه تبدیل می‌کرد؛

درست مثل آنچه در همهٔ صور «سوسیالیسم» که صرفاً جنبهٔ سیاسی یا اقتصادی دارند، صورت می‌گیرد. لوتر در این درگیری به دام خشونت‌آمیزی سرزنش‌آمیز در قول و عمل گرفتار آمد. اما او می‌دید که این همه کار او را و حتی خود تمدن را تهدید می‌کند. این جنگ موجب توقف اصلاح دینی در جنوب آلمان شد. و اگر نبود به خاطر مرحلهٔ دیگری از جنبش اصلاح دینی که آیین کاتولیک همیشه آن را بزرگترین دشمن خود دانسته است، این جنگ می‌توانست منجر به پیروزی کلیسای کاتولیک در همهٔ زمینه‌ها شود؛ منظورم آیین کالوین^۱ است که به مدد آن اصلاح دینی در اوضاع اقتصادی پیشرفتهٔ سوئیس، فرانسه، هلند و انگلستان تحول یافت تا سرمایه‌داری مدرن را بنا نهد و رهبری تمدن سیاسی و تجاری دنیای غرب را بر عهده گیرد.

ایدهٔ اخلاقی لوتر در آموزهٔ رسالت حرفه‌ای او تجلی یافت. اما این ایده را لوتر، تنها تا حدی از شکل قرون وسطایی آن خارج کرد. این ایده، با همهٔ تقدس تازه‌اش هنوز هم تمکین و تسلیم را بسیار مهم می‌شمرد. نخستین وظیفهٔ شما تسلیم شدن به اوضاع مقدر الهی بود، اوضاعی که خود را در آن می‌یافتید، بویژه تسلیم در برابر حکومت. پرورش ایمان و اخلاق مسیحی در همهٔ وضعیت‌ها، حتی در وضعیت‌های دشوار و نامساعد، وظیفه بود. اما برداشت آیین کالوین از رسالت حرفه‌ای لحن محکمتری داشت. لوتر می‌گفت که شما کار و شغل مدنی^۲ را بپذیرید، امیدواریم خدا همه چیز را اصلاح کند. کالوین می‌گفت که نه، ما باید به خدا کمک کنیم تا همه چیز را اصلاح کند. آموزهٔ جبر و تقدیر (predestination) در آیین کالوین به جایگاهی رسید که در آیین لوتر هرگز بدان دست نیافت، هرچند این هر دو به آن معتقد بودند. این آموزه [در آیین کالوین] انگاره‌های مرتبط با مفاهیم بخشش، رستگاری، و تطهیر از گناه و عملکرد آنها را در خود جذب کرد و به شکلی نو آنها را تکمیل نمود. در این آموزه، زندگی قلمرو آرامش پارسایانه یا مجموعه‌ای از تجربه‌های انجیلی نبود، بلکه وحدتی اخلاقی بود که به زندگی در [جهانی] ورای

1. Calvinism

۲. منظور کار و شغلی غیر از مشاغل نظامی و مذهبی است. — م.

[این جهان] منتهی می‌گردید، عظمت و شکوه خداوندی را نمایان می‌ساخت و به دعوت خداوند و در راه خواست او بر جهان مسلط می‌شد و نیروی محرکت آن، نیرویی درونی بود که از [امید به] آمرزشی [که مشمول حال بندگان برگزیده خداوند می‌شد] منشأ می‌گرفت. این استقامت فعالانه در [طلب] آمرزش [الهی] از احساسات و تجارب دینی اهمیت به‌مراتب بیشتری یافت. ایمان، کمتر به معنی [رضای به تقدیر و] آرام‌بخش و بیشتر به معنی انگیزه‌ای محرک و از آن بیشتر، به معنی قدرت‌ایستادگی بود. پس کار پاره‌ای بی‌مقدار و جدا شده از زندگی نیست، بلکه بیان مشتاقانه و توأم با اطمینان سرنوشتی‌گزینش‌شده [از سوی خداوند]، و اجرای پیروزمندانه فرمان مطلق الهی است. رسالت حرفه‌ای ما تسلیم نیست، بلکه پیروزی است. ما به کسب منزلتی همراه با ظواهر پارسایانه آن مأمور نشده‌ایم، بلکه به وظیفه‌ای همراه با ابزار آن گمارده شده‌ایم. ما از یک نظم اطاعت می‌کنیم و صرفاً خواستار یک پناهگاه نیستیم. اطاعت انفعالی که مدتهای مدید بر جوّ سیاسی آلمان حاکم بود جایش را به نقد و نظارت فعالانه‌ای می‌دهد که انگیزه اصلی و عمومی دنیای غرب بوده است. ایمان، اتکای صرف نیست، بلکه توان و قدرت است. ایده راهنما، نه همنوایی، بلکه کنش و عملی تماماً در فرمانبرداری از خدا بود. مکتب و دولت ما تنها برای آن نبود که آنها را در حساب [خود] آوریم، که حتی آنها نیز ممکن بود [در برابر خداوند] به پای حساب آیند. با آنها بایستی به مثابه عوامل قابل کنترل و اداره‌پذیر در چارچوب نظم دیگری از امور رفتار می‌شد، نظمی که با اندیشه الهی در مورد جهان دمسازتر باشد، جهانی که برای، و توسط [بندگان] برگزیده [خداوند] به منظور حمد و ستایش هرچه بیشتر عظمت الهی اداره می‌شود. از این جنبه می‌توان کالوینیست‌ها را — در آرمان، نه در شیوه — یسوعی‌های آیین پروتستان دانست.

با این حساب، کار در اجتماعات کالوینیستی در مقایسه با کار در اجتماعات لوتری بُعدی متفاوت پیدا کرد. کار، تنها بخشی از مراسم مذهبی ما در برابر خداوند، بخشی از عبادت و پرستش، و بخشی از ایمان نمایشی و زبانی کلیسا

محسوب نمی‌شد؛ بلکه بخشی از رسالت کلیسا [۱]، و بخشی از ایمان مبارزه‌جوی آن بود، ابزاری برای مطیع ساختن جهان در برابر هدف الهی و وادار کردن آن به اینکه به نحوی ملموس در خدمت خداوند و شکوه کبریایی‌اش قرار گیرد. کار صرفاً این نبود که شما در مقام و مرتبه خود وظیفه خویش را انجام دهید. کار تکمیل و به انجام رساندن یک رسالت بود، دست و پنجه نرم کردن با وظیفه‌ای خاص، و فائق آمدن بر جهان سرکش و تسلیم کردن آن در برابر رحمت و آمرزش الهی بود، خواه مقصود از این جهان، منابع طبیعت باشد یا انرژی‌های جامعه. انسان در بهترین صورت [یعنی به مثابه انسانی برگزیده از سوی خداوند، بنا به مشیت او] اشراف [همه مخلوقات] به شمار می‌آید، [چنین انسانی] حتی اشراف بود تا چه رسد به نیروهای طبیعت.

اگر به سرنوشت خود و به حیات ابدی و اخروی خویش اطمینان دارید، می‌توانید با کمال آزادی و اطمینان از جهان بهره‌برداری کنید. این سهم اخلاقی شما از تکلیف دینی شما و واکنشتان در برابر آمرزش برگزیدگان است. همچنین می‌توانید این کار را به شیوه‌ای طبیعی از راه کسب سود و نفع شخصی انجام دهید، بی‌آنکه تسلیم دلبستگی‌ای نامعقول به دستاورد خود شوید. همچنان که در جایگاه ابدیتان مستقر شده‌اید، دست و بال شما آزاد است و می‌تواند به مشغله‌ها و امکانات پیرامون شما پردازد. امنیت طبیعی‌ای که از آن برخوردارید به ذهن شما انعطاف‌پذیری و شفافیت لازم برای پرداختن به امکانات زندگی را می‌دهد. می‌توانید فرصت‌ها را ببینید و به دست آورید. امکان بهره‌گیری از موقعیتها و منابع را دارید. می‌توانید کاری کنید که روشهای طبیعی برخوردار از این الهام اخلاقی بیش از آنچه در حالت طبیعی دیده می‌شود، ثمر داشته باشد. شخصیت و منش انسان، رها از فرسودگی گناه و تفرقه جنگ و هراس، در مقام کارگزار و یاور خدا در جهانی که به خداوند متعلق است، با نیرویی سترگ، تحول و رشد می‌یابد. می‌توانید کل زندگی و تمامی زمین را تابع مشیت خداوند سازید. رحمت [و بخشایش الهی] وقتی بدین شکل تحقق یابد، به شما تسلط فراوانی بر طبیعت می‌دهد. می‌توانید اندیشه کاتولیکی یک تمدن مسیحی را بگیرید و در راستای جدیدی دنبال کنید. می‌توانید به جای اخلاق خاص یک شهروند (burgher) اخلاق خاص یک تمدن را پرورش دهید، اندیشه‌ای که در

جامعه مشترک‌المنافع^۱ انگلیس در راه آن تلاش زیادی شد: اتحاد ایمان و استعداد طبیعی بشری، و اتحاد دو جهان در یک جامعه مسیحی. اخلاق کالوینی از اخلاق لوتری اقتصادی‌تر بود، کمتر شهرستانی و بیشتر شهری [و مدنی] بود، کمتر وطنی و بیشتر جهان‌وطنی بود، کمتر خصلت منطقه‌ای و بیشتر خصلت یک امپراتوری را داشت (و از همین رو از رسالت بیشتری برخوردار بود). اخلاق کالوینی لحنی براستی عمومی، جهانی، و مشعر بر مسائل و فضائل عمومی داشت. به گفتهٔ بکستر^۲، قدیس دارای «ذهن عمومی» بود. گودوین^۳ می‌گوید:

برای نعمتهایی که به عموم داده شده است در کشوری که زیست می‌کنی خدای را سپاسگزار باش. چون مردان خداپرست و پرهیزکار خواستار سعادت عمومی هستند و نعمتهای اعطا شده به عموم را خداوند در اصل برای تو منظور کرده است.

اگر این لحن اخلاق کالوینی تا بدین پایه برای آیین لوتری بیگانه نبود، کل تاریخ آلمان و اروپا دگرگون می‌شد. در اینجا می‌توانیم ردّ انگیزه‌های اخلاقی یک کلیسای آزاد در یک دموکراسی آزاد و سرمایه‌داری آزاد و تجارت آزاد را پیدا کنیم که برای انسان، یعنی برای خاطر خدا، به بهره‌برداری از طبیعت می‌پردازد. ما می‌توانیم رشد سیاسی و تجاری کشورهای پیرو آیین کالوین، و نیز کندی رشد و انقیاد جوامع دنباله‌رو آیین لوتر را، به همان نسبت که پیرو لوتر بودند، به لحاظ معنوی و اخلاقی توضیح دهیم و تبیین کنیم که در آیین لوتری، اخلاق قرون وسطایی نیز نیمه رشدی داشت. رشد آلمان ناشی از عواملی غیر از نفوذ لوتری بود.

از این گذشته، در آیین کالوینی و برداشت آن از مشیت و تقدیر، ویژگی دیگری بود که به کار و سخت‌کوشی ارزشی الهی می‌داد. وقتی سؤال می‌شد: «چگونه می‌توانم بدانم که از برگزیدگانم؟» آیین کالوین برای اطمینان ذهنی، احساس قوی یا اعتقاد به اینکه چنین است، ارزش چندانی قائل نبود. آیین کالوین در این مورد خواستار

۱. Commonwealth، حکومت بریتانیا در سالهای ۱۶۶۰-۱۶۴۹ به رهبری الیور و ریچارد کرامول. — م.

2. Baxter 3. Goodwin

تحقق کارهای خوب می‌شد، البته نه به منزله ابزار رستگاری، بلکه به عنوان گواه بر ایمان رهایی‌بخش، و نه به عنوان نشانه ایمان، بلکه به مثابه ثمره حاصل از ایمان. چون این کارهای خوب را انسان انجام نمی‌دهد، بلکه خداست که در وجود او عمل می‌کند. اگر اینها تحقق یافت خدا نیز در روح کسی که سبب تحقق آنها شده است حضور دارد. این، گزینش خدا در عمل و اثر بود. هنگامی که قدیس دستخوش وسوسه می‌شد و به برگزیده بودن خود شک می‌کرد، به او توصیه می‌شد که دست از پرسشهای درونگرانه بردارد و به عنوان تجربه‌ای دینی، به کار مشغول گردد. هدف از این توصیه، نه تخدیر او بود، و نه انحراف جهت علاقه او. هدف آن نبود که با مشغول کردن ذهنش به سایر امور، احساس تردیدش تسکین یابد. مقصود این بود که در حین کارکردن، به این اطمینان دست یابد که او واسطه عظمت خداوندی است، اطمینانی که به هیچ وسیله دیگری نمی‌توانست حاصل شود. موهبتی که مهربی ذهنی بر گزینش عینی [بشر توسط خداوند] می‌زد، موهبت پشتکار بود. این نه نیرویی ایستا، بل قدرتی فعال و پویا بود که در قالب نیروی پیوسته و منسجم زندگی شکل می‌گرفت، همان زندگی‌ای که محصول مداوم شخصیت معنوی بود. پشتکار و مداومت قدیسان، سرسختی و پیگیری صرف نبود، بلکه فعالیتی پیگیر در چارچوب یک زندگی پراترزی مبتنی بر مسیحیت بود. این پشتکار [خود] چیزی را بخرد ارزش نبود و سبب آرزوش نمی‌شد، بلکه صرفاً جلوه آرزوشی بود که پیش از آن در نتیجه گزینش انسان توسط خداوند حاصل شده بود. اگر در پشتکار اهمالی حاصل می‌شد، دلیلی برای این فکر نبود که گزینشی را که از آن برخوردار بودیم از دست داده‌ایم، تنها باید شک می‌کردیم که اصولاً از آن برخوردار بوده‌ایم یا نه؟ اهمال، تبلی، بی‌ایمانی، همه نشانه‌های فساد بود، نه سرچشمه‌های آن. هر نوع تمایل به اینکه فرد خود را منتخب خدا بداند و [در همان حال] دست از فعالیت بردارد مستوجب ملامتی شدید می‌شد. یقین دینی مقید به فعالیت اخلاقی بود.

به سخن دیگر، در اخلاق کالوین‌گرایانه یک لحن ریاضت‌کشانه (ascetic note) قوی به چشم می‌خورد که با ملایمت (Gemuthlichkeit) ایمان لوتری فرق بسیاری داشت. لحن اخلاقی‌اش ریاضت‌کشانه بود. اما عقلانی هم بود. این لحن

اخلاقی به [لحن] رسالهٔ پُل ۱ [از حواریون حضرت مسیح] متمایل بود و با [اصول اخلاقی] آن به عنوان یک عبادت منطقی (logikh latreia)، عبادتی مشروط به نظم عقلانی، روند اخلاقی، و سرنوشت معنوی جهان برخورد می‌کرد. نسبت به چنان جهانی‌گرایی مثبت داشت نه منفی. در نفس بنیاد ریاضت‌کشی آن، همدلی معقولانه‌ای وجود داشت. کار را نه فقط با توجه به منزلت ما در زندگی، یا به حکم میل آزادانهٔ ما، یا تنها با توجه به روح خودمان، بلکه بر اساس سبختار عقلانی و موقعیت جاری جهانی که سلطنت الهی برای آن مقدر بود، تجویز می‌کرد. مقصود از کار خوب، از خودگذشتگی بود که شکل تکلیف و زحمت کشیدن در چارچوب اقتصاد عقلانی زندگی جهانی را به خود می‌گرفت. این اخلاق عمومی در لحن و عمل سوداگر بود: منظور از کار، برخلاف دیدگاه قرون وسطایی، پر کردن انباری از ارزشها نبود، همچنین به معنی آنچه امروزه ممکن است مستفاد شود نبود، یعنی به مفهوم درگیر شدن اختیاری، و گاه از روی هوس، در فعالیت انسان‌دوستانه. همچنین نمونه‌ای از اعمال خوب پراکنده که به یک زندگی خنثی تنوع می‌بخشند، نبود. بلکه منظور کارهای خوبی بود که لحن و نظام زندگی ایمانی یعنی یک زندگی مقدس و فعال در شرایط، بحرانها و فرصتهای روزمرهٔ پیشاروی ما، چه اجتماعی و چه خصوصی، را تشکیل می‌دادند. این یک زندگی خدایی مبتنی بر اصول و متدها^۲ در مقیاس بزرگ و کوچک بود. این همان چیزی بود که اگر امروزه از واژهٔ متدیسم برای کاربردی دیگر و محدودتر از آنچه سرآغاز آن بود استفاده نمی‌شد، ممکن بود بدان نام متدیسم می‌دادیم. زندگی روزانهٔ فرد مسیحی از امور بسوالهوسانه و سطحی‌عاری شد و به نظامی خلاصه شد که ثمرات آن را در منش پالایش شده، قوی، خوددار، و منظم کواکرها^۳ یا سنت قدیم پیوریتن‌ها (پیرایشگران) می‌توان دید. درست است که آیین کواکرها^۳ و آیین کالوین یکی نبودند، اما هر دو به جنبه شدت ریاضت‌کشانهٔ اصلاح دینی تعلق داشتند — جنبه‌ای که از یک سو

1. Rom. XII. 1.

۲. از کلمهٔ متد در متن فارسی بدین دلیل استفاده شده است که در جملهٔ بعدی در پیوند با این واژه، به واژهٔ متدیسم که از فرق مسیحی است، اشاره شده است. — م.

3. Quakerism

در عرصه جامعه قهرمان پرور بود و از سوی دیگر با غلبه بر نفس، آغازگر آن نوع سلطه بر جهان بود که ما آن را امروز به نام سرمایه‌داری مدرن می‌شناسیم. این، کار مردانی بود که ایمانشان بیش از آن بدانها استحکام بخشیده بود که قربانی رفاه خویش شوند. ما هنوز هم به هنگام سخن گفتن از سرمایه‌ناشی از کار، صرفه‌جویی، پس‌انداز، از خودگذشتگی، یعنی جنبه جدی زندگی، به همین اخلاق توجه داریم. تا حدی همین اخلاق بود که موجب پیدایش فرق بزرگ دینی و صومعه‌های قرون وسطی شد و تا بدان حد آنها را غنی ساخت. اما این اخلاق از آنچه آنها را به فساد و تباهی کشانده بود، یعنی از جنبه منفی فرار از جهان و خودآزاری درون‌نگری جدا شده بود. این اخلاق برای آنچه در آینده پدیدار شد، یعنی جنبه‌های صنعتی، سیاسی و اخلاقی‌ای که امروزه مطرح است، مثمر واقع شد، زیرا امکان تماس مداوم با جهانی را که جهان همه ماست، تماس با جهان عقلانی طبیعت و جامعه، و تماس با مشکل عملی‌ای را که اینها پیش می‌آوردند و تنها راه حل آن عمل و اقدام است، فراهم آورد. ریاضت این جهانی پیوریتنی که بنیاد تجارت و دموکراسی عصر جدید و خاصه سرمایه‌داری کنونی است، با شکل صومعه‌ای رازورزانه (mystic] یا عرفانی] ماورای جهانی فرق داشت، چون آن اندرزهای کمال‌جویانه‌ای که راهب گوشه‌گیر را در مقایسه با انسان درگیر در امور زندگی، همچون مسیحی برتری جلوه می‌داد، به کنار گذاشته شد. عنصر جدی و ریاضت‌کشانه در خارج از زندگی نبود، در درون آن قرار داشت. علاوه بر همه اینها، کار نمی‌بایست صرفاً برای نفع شخصی انجام شود، مگر فقط تا آنجا که با تقدس و عظمت الهی و تحقق خواست خداوندی در زمینه استفاده از منابع انسانی و جهانی سازگار باشد.

وقتی می‌گوییم آیین کالوینی به افراطی‌ترین شکل در جنبش اصلاح دینی در برابر سنت به پا خاست و با آموزه «مشیت و تقدیر» روح [انسان] را از جامعه دینی — که در آن نشو و نما کرده بود — تا بیشترین حد [ممکن] مستقل ساخت، و مع‌ذلک به تحولات عمومی و اجتماعی جهان مدرن کمک بسیاری کرد، چنین به نظر می‌رسد که به تناقض‌گویی دچار شده‌ایم. اما تناقضی در کار نیست. اخلاق کالوینی می‌گوید که در بلند مدت جامعه از اعمالی که به طور مستقیم برای خاطر

خدا صورت گرفته، بیش از اعمالی سود می‌برد که به طور مستقیم برای خاطر انسان انجام شده است. در آیین کالوین، جهان طبیعت یا جامعه برای آن است که با تمامی منابعش پرستش عظمت الهی را تحقق بخشد. عاقبت خیر انسان، در نهایت بیشتر در مسیحیتِ خدامحور است تا مسیحیتِ انسان‌محور. مسیحیان آمده‌اند تا پرستش عظمت الهی را در تاریخ و در صحنه عمل انسان اخلاقی، معنوی و اجتماعی، محقق سازند. رسالت هر فرد، تحقق پرستش شکوه و جلال خداوندی در جامعه‌ای پویا — نه منزوی — بر روی زمین است. از دید آیین کالوینی، نیروهای عمومی و اجتماعی، بخش اساسی تمامی زندگی کاری انسان را در راه پرستش عظمت خداوندی تشکیل می‌دهند. رسالت حرفه‌ای فرد، تنها بخشی از کنش اجتماعی‌ای بود که آن هم جنبه دینی داشت و اعتراف عملی [برآمده از] ایمان به خدای یک نظم اجتماعی عقلانی بود، نظمی که همچون [نظم] کیهان واقعیت داشت. بنابراین توجه و علاقه آیین کالوینی به نظم اجتماعی، در مقایسه با آیین لوتری، هم خلّاقتر بود و هم بی‌واسطه‌تر و مستقیم‌تر. در حالی که در آلمان، پیامد اصلاح دینی، از یک سو جنگهای دهقانی و از سوی دیگر خودکامگی بیشتر حاکمان بود، پیامدهای اجتماعی آیین کالوین عبارت بودند از ژنو، هلند، جامعه مشترک‌المنافع انگلیس و حکومت قانون اساسی در امریکا و بریتانیا.^۱ اگر در فرانسه نیز کشتار بارتولومیو^۲ بدان شکل مؤثر روی نمی‌داد و آیین پیوریتن در آنجا به کنار زده نمی‌شد، یا در نتیجه این کشتار، به ممالک دیگر رانده نمی‌گشت، نتایجی همانند کشورهای یادشده به بار می‌آمد. جنگ دهقانی در آلمان، واکنش خشونت‌باری در برابر رشد شدید حکومت و سرمایه توسط مردانی بود که در خصوص مالکیت و جامعه دیدگاههای انسانی قرون وسطایی و کاتولیکی داشتند. لوتر برای پرهیز از فاجعه انقلابی که نظم اجتماعی را تهدید می‌کرد با حکومت کنار آمد و فرمانروا[یان] را تا این زمان و بال گردن کلیسا کرد؛ برخلاف تصور عمومی، آنچه

۱. اشاره جمله به پا گرفتن آیین کالوین در سوئیس، هلند، انگلیس (اسکاتلند) و تأثیر آن بر قوانین امریکا و بریتانیا است. برای درک بهتر جمله به انتهای پاراگراف اول صفحه ۱۹۰ مراجعه کنید. — م.

بلای جان مسیحیت آلمان است، عقلانیت‌گرایی نیست، بلکه خودکامگی و استبداد است. کالوین برخلاف لوتر با سرمایه به عنوان قدرت جدید کنار آمد و بدین ترتیب آینده را از آن خود ساخت.

اجتماع برگزیده هم مثل فرد برگزیده از ایده‌های اساسی آیین کالوین بود. اما این برگزیدگی به آن مفهوم پیش‌یاافتاده که در نسخه متأخر و بی‌مقدار شده این آیین مورد نظر است (یعنی باغی با دیواری به دور آن، که انتخاب شده و به زمینی خاص و ویژه تبدیل شده است)، چنانکه معنی آن دوری گزیدن از مسائل اجتماعی و تأثرات اجتماعی باشد، مراد و منظور نبود. اجتماع برگزیده برای آن است که جهان را کنترل کند، نه اینکه از آن بگریزد. این است تفاوت اساسی ریاضت‌کشی کالوینی با ریاضت‌کشی قرون وسطایی. اجتماع برگزیده که در آن واحد مدنی و دینی بود، همانند فرد و نه کمتر از او، وسیله‌ای برای اجرای اراده خدا بر روی زمین و تحقق ستایش شکوه و عظمت وی بود. برای آن بود که حضور خدا در امور [زندگی] تحقق یابد. برداشت کالوینی از کلیسا، یک دموکراسی اشرافی بود. در درون، همه برابر بودند، ولی حکومت بر بیرونیها برایش مقدر بود. هر چند به مردم اعتقاد داشت، به عوام معتقد نبود، بلکه تنها به نخبگان اخلاقی و معنوی، به مردم خداوند، که خلیفه ممتازش بر زمین بودند، باور داشت.

انجیل قوانین اخلاقی فراخور تمامی نیازهای جامعه را در اختیارش قرار داده بود، آنچه که در دسترس هر انسانی قرار داشت. کالوین که همانند تفسیرهای اصیل، نافذ و عقلانی بود، بیش از لوتر نماینده برداشتی خشک و سختگیرانه از کتاب مقدس بود. در آیین کالوین انجیل بیش از آنکه یک کتاب مذهبی باشد، دستورالعمل سلوک بود. چیزی بیش از کتابی برای آرامش و ترکیه بود، مجرای بود برای رسالت‌گزینی [الهی]، کتاب قانون و منشور کلیسایی عام بود. کتابی بود که می‌بایست تمام عرصه‌های زندگی را زیر پوشش گیرد. آیین کالوینی در شکل فراگیرش همیشه به انسجام زندگی مسیحی، چه عمومی و چه خصوصی، توجه و تمایل داشت. کلیسا و دولت آن‌چنان وحدت نزدیک و بی‌واسطه‌ای داشتند که نظیر آن در آینده هرگز تکرار نخواهد شد. اجتماع مسیحی از یک سو اجتماعی مدنی و از سوی دیگر روحانی است (هرچند به مفهومی بسیار متفاوت با اجتماع

مورد نظر هوکر^۱). غیرمسیحی‌ها در این جامعه از حقوق مدنی برخوردار نبودند. (یادمان باشد که همهٔ مصلحان دینی در اروپا پرورش یافته بودند که در آن هر عضو جامعهٔ متمدن عضو تعمیدیافتهٔ کلیسا محسوب می‌شد. هنوز آن روز فرا نرسیده بود که به کلیسا، به عنوان نهاد یا نهادهایی در درون حکومت نگریسته شود. اگر شما به کلیسا تعلق نداشتید ارزش این را هم نداشتید که در حکومت به حساب آید.) اما گرچه کلیسا و جهان برابر نبودند، در درون حکومت (بنا به تعریف مسیحیت و نه با توجه به حد و مرز طبیعی) نوعی برابری عمومی از لحاظ آموزش و گزینش [الهی] وجود داشت که همین برابری بنیاد واقعی تاریخی برابری سیاسی و نظارت عمومی بوده است. به آسانی می‌توان نشان داد که آموزهٔ گزینش [الهی] همان‌طور که منشأ انتخابات مدرن بود، اصول آن را نیز دربرداشت. در اجتماع مسیحی دادگاه صلح (magistracy) نهادی بود که به خواست اجتماع تحقق می‌بخشید و اجتماع نیز بر آن نظارت می‌کرد. و در نهایت امر، اجتماع می‌توانست در برابرش بایستد. در موارد فوق‌العاده‌ای که به‌دقت سعی می‌شد از آن پرهیز شود، اجتماع (مقاومت [منفی] و آرام به جای خود) حق داشت نافرمانی کند. این هنگامی بود که دادگاه صلح به حریم ایمان تعرض می‌کرد. حق کلیسا — و نه حکومت — است که خود قلمرو خویش را تعیین کند و از اطاعت حکومتی که به آن حریم تجاوز می‌کند، سر باز زند. این فکر به ذهن متبادر می‌شود که در انگلستان، آیین کالوین به عنوان یک واقعیت تاریخی، مادر راستین پارلمان بوده است. در روزگاری که ارتشها بیشتر مسائل را حل و فصل می‌کردند، یک ارتش کالوینی {کرامول در انگلستان} بود که در تاریخ ما به پارلمان، فراموش‌نشده‌ترین جایگاه را بخشید و بدین ترتیب موجب شد تا این کشور دست‌کم تا به امروز نه تنها به لحاظ سیاسی، بلکه به لحاظ اجتماعی نیز در جهان پیشگام باشد.

در آیین کالوین ماندگارترین و مؤثرترین اصل برای نسلهای آتی جامعهٔ مدنی، اصلی است که مناسبات جامعه با فرمانروایان را تنظیم می‌کند. این اصل، اصلی بود

۱. Hooker (۱۶۸۲-۱۵۸۶)، روحانی انگلیسی و بنیانگذار شهر هارنفورد در کانکتیکت آمریکا. — م.

مرتبط با دموکراسی و قانون اساسی. فرمانروا انتخابی بود و مسئول شناخته می‌شد. چون همه انسانهای برگزیده در برابر خدا مسئول بودند، برگزیدگان این انسانها مسئولیتی دوگانه در برابر خدا و انسان مسیحی داشتند. در اینجا، در رابطه دموکراتیک میان قاضی صلح و مردم طرف خطابش نبود که آیین کالوین راه را باز می‌گذارد. اندیشه‌ای که فرو ریخت اندیشه دیگری بود، یعنی رابطه آریستوکراتیک برگزیدگان با [ابناء بشر]. اکنون بر این باوریم که دعوت به تقدیری که مسیحیت مبلغ آن است، به گروه کوچکی از مردم تعلق ندارد و برای فرد فرد مردم است و گزینش الهی شامل هر انسانی در رده خودش می‌گردد. مسیح، مسیحی جهانی است و بنابراین زندگی و سرنوشت راستین هر انسانی از این امر تبعیت می‌کند. هر انسانی زاده می‌شود و فراخوانده می‌شود تا در وجود مسیح به فلاح برسد. نژاد بشری نخستین دلمشغولی مسیح در پرتو فرمانهای الهی بود. فطرت انسان به گونه‌ای آفریده شده که مسیح منجی او باشد. گزینش برای فلاح و رستگاری، گستره‌ای به فراخنای مرگ دارد. اگر انسانها همگی در آدم [ابوالبشر] مردند، در [وجود] مسیح زنده می‌شوند. گزینش انسان توسط خداوند دست‌کم به گستردگی گزینش اهریمن توسط انسان است. همه انسانها برگزیده‌اند. آنها که به حسب ظاهر [توسط مردم] برگزیده می‌شوند تنها، نمایندگان، پیشگامان و معتمدان بقیه مردم‌اند. این امتیازی برای برگزیدگان نیست، تنها مسئله اولویت و تقدم مطرح است. برجستگان و مقبول‌افتادگان، این مقام را بر اساس اصل نمایندگی کسب کرده‌اند. برگزیده شده‌اند تا بار مسئولیت، خدمت، مشقت و رنج، و بدین‌گونه ستایش خداوند را بر دوش کشند. اما پیامد اجتماعی این دیدگاه، ایجاد همان مناسبات میان برگزیدگان با سایر مردم است که در آیین کالوین بین فرمانروا و برگزیدگان وجود دارد. فرمانروا نماینده و سرپرست عموم بود و در برابر آنها به عنوان سرچشمه راستین قدرتش مسئولیت داشت. او نماینده خدا در میان مردم نبود، بلکه نماینده مردم برای پیشبرد مشیت خداوندی بود. حق الهی حکومت کردن، به حق عموم در انتخاب متکی بود. اصل انگلیسی پادشاهی انتخابی، که در ۱۶۸۸ مطرح شد، در واقع نظریه کالوینی گاون^۱ است.

۱. Gown، به عضو یک کالج یا دانشگاه در مقابل افراد غیرعضو گفته می‌شود. — م.

رابطه همه مردم با فرمانروا، همان رابطه برگزیدگان در حکومت کالوینی است. بدین ترتیب، آموزه انتخاب و گزینش بود که سرمنشأ اصل عمومی انتخابات گردید. تنها لازم بود که برگستره‌اش افزوده گردد، نه اینکه اصل مربوطه تغییر کند. حق نهایی ما به رأی دادن، منوط به دعوت الهی است به اینکه رأی‌دهنده باشیم.

[می‌بینیم که] شاخه اصلاح مذهبی در آلمان، به میزان زیادی با آنچه گفته شد تفاوت داشته است. وقتی آیین لوتری به آغوش شاهزادگان قلمروهای مختلف رانده شد، این آیین بدانها اعتبار کهن امپراتورها را بخشید. این آیین قدرت نهایی را به اجتماع (با هر تعریفی که از آن بشود) تفویض نکرد و بدین ترتیب آینده را از دست داد. حاصل کار آن بود که آلمان، نماینده عمده غرب در اندیشه ماکیاولی شد، که به موجب آن، میهن‌پرستی، تنها اخلاق دولتمرد است و اینکه وقتی پای منافع کشور به گونه‌ای که او تصور می‌کند در میان باشد، از تعهد اخلاقی مبرا است. این، قدرت وحشتناکی است که نباید به هیچ انسانی تفویض کرد. این آموزه چیزی از آموزه ناپلئونی کم ندارد. بیسمارک، ناپلئون آلمان است و شاید بتوان گفت که نفوذ وی برای کشورش در طی یک قرن پس از او به همان اندازه به لحاظ اخلاقی مضر بوده است که نفوذ ناپلئون برای فرانسویان. این آموزه‌ای است که، اگر بتوان آن را اصولاً بی‌خطر دانست، تنها در صورتی بی‌خطر است که دولتمرد نماینده قانونی یک اجتماع دموکراتیک مسیحی باشد: اجتماعی که می‌تواند برپاخیزد و او را، در صورتی که نتواند عملاً نشان دهد که عضوی از خانواده بشریت و پادشاهی الهی است، برکنار سازد. وظیفه دولتمرد در برابر اجتماع، تنها هنگامی می‌تواند مافوق وجدان او قرار گیرد که وظیفه برتر اجتماع، وظیفه‌ای در قبال قانون الهی باشد، قانونی که برای نوع بشر مقرر شده است. این ریشه تنها دموکراسی مطمئن و قدرت آن برای نظارت بر فرمانروایان به نام قانون و به نام حقی برتر از [مصالح] کشور، به گستردگی نژاد بشری و به عظمت پادشاهی الهی است. حاکمیت یک امت مسیحی هنوز هم ریشه و راهنمای راستین دموکراسی‌ای است که نمی‌تواند صرفاً بر حقوق و برابریهای طبیعی متکی باشد. در طبیعت هیچ‌گونه برابری وجود ندارد. آنجا حق با زورمندتر است. هیچ فرمانروای سرزمین مسیحی‌ای نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن اخلاق، در جهت نفع کشورش اقدام کند. اما او باید به نقش کشورش در

چارچوب منافع اخلاقی پادشاهی الهی، تحقق بخشد. اصل کرامولی یک اصل مطمئن و معقول دموکراتیک است. تنها بدان سبب شکست خورد که از زمانه‌اش جلوتر بود، زیرا که حتی او و یارانش از اندیشهٔ دستیابی به اهداف مسیح به کمک نیروی یک ارتش به جای متقاعد کردن مردم و رضایت اخلاقی آنها، فراتر نرفتند.

حق عمومی ایستادگی در برابر فرمانروا و برکناری او جزء اصول اساسی و متمایز آیین کالوین بود؛ و ما چه بپذیریم و چه نپذیریم که این حق تا سرحد کشتن پادشاه باید اعمال می‌شد، به هر حال می‌توانیم بدان به عنوان اصلی که ریشهٔ آزادی اجتماعی و پیشرفت اقتصادی را تشکیل می‌دهد بنگریم. اخلاق و تمدن کالوینی، و اصل حکومت و واحد سیاسی (polity) آن، کانون تحولات عظیم غرب بوده است. این اخلاق و تمدن منشأ عظیمترین حماسه‌های اجتماعی بوده که در جهان معاصر شناخته شده است. امروزه نباید فراموش کرد که آیین کالوینی در همهٔ جنبه‌های حیاتی‌اش، جنبش برتر لیبرالی زمانه‌اش محسوب می‌شده و برای مدت‌ها بنیان و الهام‌بخش این قبیل جنبشها بوده است. آزادی تجارت، صنعت و سرمایه در سرزمینهای طرفدار آیین کالوینی رشد کرد و تنها در امنیت مبتنی بر قانون این سرزمینها بود که نیوغ نظام سرمایه‌داری به همراه ابتکار آزادانهٔ فردی و فعالیتهای تجاری بازرگانی تهورآمیزش به واقع امر شکوفا گردید. اگر هیچ نفع عمومی‌ای به اهمیت آزادی وجدان نباشد، آیین کالوین (اگر نگوییم یا توجه به عملکرد آن در مقیاسی کوچک، ولی با توجه به اصل مورد نظر آن در مقیاسی بزرگ) بزرگترین پیشگام این نوع آزادی در طول تاریخ بوده است. آزادی مدنی منوط به آزادی وجدان، و آزادی وجدان منوط به آزادی عبادت خداوند به عنوان منجی وجدان [انسانی] است. همهٔ آزادیها به آزادی دینی متکی است. شوق به آزادی عبادت نمی‌تواند دوام آورد، مگر آنکه به تجربهٔ آزادی در عبادت متکی باشد. آن آزادی مدنی که بر حقوق و برابریهای طبیعی متکی است، تضمین تام و تمامی ندارد. آزادی مدنی عبارت است از حق شما بر اینکه در میان مردم باوری داشته باشید که دلخواه شماست. آزادی وجدان عبارت است از حق ایمان داشتن، بدان‌گونه که بایسته است، در پیشگاه خداوند.

به تأثیر شاخه کالوینی اصلاح دینی بر تجارت و صنعت — خاصه تجارت — ضمن بحث در مورد سهم عظیم زندگی آرمانی ریاضت‌کشانه مورد نظر این آیین در توسعه سرمایه‌داری، اشاراتی شد. [اکنون] به شرح آن خواهیم پرداخت. ما تمایل داریم که سرمایه را با ثروت و ثروت را با تجمل ارتباط دهیم؛ و شاید برای برخی ارتباط دادن روح سرمایه‌داری با روح دین و خاصه با روح ریاضت‌کشی پروتستانی (حتی اگر اصولاً از شوک پیوند دادن آیین پروتستان با ریاضت‌کشی بیرون آمده باشند) امری عجیب به نظر آید. اما ما تنها باید دو نکته را به یاد آوریم، اول، نقش سرزمینهایی است که مردم آن به این آیین گرویدند همراه با شرایط اقتصادی کنونی آن سرزمینها و دوم، نقش رهبری اعضای فرقه‌های مذهبی‌ای نظیر مستقل‌ها (independents)، تعمیدی‌ها (باپتیست‌ها)، کواکرها، موحدان (unitarians) و متدیست‌ها^۱ (روش‌باورها) در تجارت سده‌های هفدهم، هجدهم و نوزدهم. اینها بدون شک از نظر اعتقادی با هم فرق داشتند، اما از نظر در پیش گرفتن جنبه مرتاضانه و عقلانی آیین پروتستانی، در تمایز با جنبه روحی (genial) و رازورزانه آن، یکی بودند. جنبه روحی و رازورزانه، جنبه‌ای بود که عمدتاً با اخلاق کالوینی پیوند داشت تا اخلاق لوتری، و با طبیعت‌گرایی یا انسان‌گرایی (اومانیسم) کنونی ما کلاً بی‌ارتباط بود.

اشتباهی که غالباً مرتکب می‌شویم این است که روح سرمایه‌داری را با سلیقه سرمایه‌داران بدان‌گونه که نزد همگان مشهور است، یکی می‌گیریم. ما روح ریاضت‌کشانه کسانی را نادیده می‌گیریم که از سرمایه‌داری قدرتی تاریخی ساختند، چون آن قدرت در لذت‌طلبی و ارتان آن نظام گم شد. اشتباه بعدیمان این است که روح سرمایه‌داری را منحصرأ یا عمدتاً با روحیه محافظه‌کارانه، یا روحیه‌ای که [از دیدگاهی] مشکوک و نقادانه به پیشرفت می‌نگرد، یکی می‌گیریم. ما کاملاً فراموش می‌کنیم که سرمایه‌داری تاکنون، یعنی زمانی که زوال خویش را توسط یک خط‌مشی سیاسی متضاد با آن اعلام کرده است، نظیر آیین کالوین، بزرگترین مدافع گرایشهای لیبرالی و مترقیانه زمان خود بوده است. خطای ما پیامد

منطقی خطای دیگری است: خطای یکی شمردن روح سرمایه‌داری با روح تملک یا حرص صرف، و شهوت کسب مال و نگهداری آن. اگر چنین باشد، چگونه است که می‌بینیم حرص و طمع حتی در کشورهایایی مثل کشورهای حاشیه‌مدیرانه یا کشورهای شرق مدیرانه که در مسابقه اقتصادی بسیار عقب مانده‌اند، به همان اندازه شدید است؟ روح سرمایه‌داری، هنگامی که قدرتی اخلاقی باشد، به مفهوم شهوت حرص و طمع نیست، بلکه شوق به تولید و کار تهورآمیز است. این شوق به کار کردن است که اگر به اجرای امور منتهی شود، چیز زیادی برای خود نمی‌خواهد. این شوق مصروف و ادا کردن زمین به تسلیم مازاد خود و کاربرد نیروهای طبیعی و انسانی می‌شود و هدف از این همه، کسب رضایت، یا حتی شادی و لذت، از پرداختن به امور، از موفقیت، و از سلطه [بر طبیعت] است. این شوق به ارضا و لذتی است که مردم لایق با جمع آوردن، تسلط بر نیروهای جهان، و ثمربخش کردن آنها حس می‌کنند. این لذتی است که به مدد منابع انسانی با آشکار کردن، استفاده و افزایش منابع طبیعی حاصل می‌شود. از این جنبه روح سرمایه‌داری در زمره نیروهای محافظه‌کار نیست، بلکه در زمره نیروهای ترقی‌خواه است. دست کم زمانی سرمایه‌داری تنها رقیب سنت‌گرایی بود که حال را تکرار گذشته می‌خواست. بی‌شک تا همین اواخر، این عنصر کار بود که از روح سنتی هواداری می‌کرد. همیشه این احساس وجود داشته که نیروی کار در عمق وجودش چقدر محافظه‌کار است و چقدر دشوار است که کارگر را از شیوه سنتی و متعارف، از کار مرسوم و متداول، و از حلقه کوچک و قدیمی‌ای که او و پدرانش به گام برداشتن در آن خو کرده‌اند، جدا کنیم. به یاد بیاوریم که کارگر تا چه پایه با ورود ماشین‌آلات صنعتی که آن قدر به او کمک کرده است، مخالفت می‌ورزید، اغلب احساس کرده‌ایم که کارگر وقتی آرمانی برای پیروزی دارد و نارضایتی ندارد که در راهش بجنگد، چقدر کند و تنبل است. پیشرفت، ابتکار، گسستن از سنت، همه از ناحیه سرمایه بوده است. در گذر از قرون وسطی به عصر جدید، روح سرمایه نقش یخ‌شکن، راه‌یاب، پیشگام ترقی و پیشرفت در مفهوم مثبت آن (پیشرفت در مقیاس جهانی) را داشته است. جنبش کارگری، تا همین اواخر که سوسیالیسم آن را به یک دین آرمانی مجهز کرد، یا مدافع سنت، یا مدافع پیشرفت

در مفهوم صرفاً منفی حذف موانع از سر راه طبقه خود بوده است. روح صنعتی، تجاری و سرمایه‌داری است که عامل بزرگ پیشرفت اجتماعی به مفهومی مثبت بوده است. این روح بوده است که رهبران [جنبشهای] رهایی‌بخش را از دوره اصلاح دینی تاکنون، به جامعه ارزانی داشته است، و اکنون، در حالی که همه چیز وارد مرحله جدیدی می‌شود، نیروی کار، خود، با مسئولیت و آزادی جدیدی، توانمندیهای جدیدی را به وجود می‌آورد و آرمانهای جدیدی را پی می‌گیرد.

یادداشتها

مقاله حاضر، بر اساس مقاله پروفیسور ماکس وبر اقتصاددان هایدلبرگ تهیه شده که افقهای جدیدی را شکافته و در آلمان تأثیر نمایانی، چه بر اقتصاددانان و چه بر هیون آلمانی، برجای نهاده است. این مقاله در منبع ذیل آمده است:
Archiv für Sociale Gesetzgebung und Statistik, XX, XXI, 1905.

اضافه کنم که من واژه سرمایه‌داری را همچون نظامی رو در روی حزب کارگر (Labour) در مجادله‌های سوسیالیستی به کار نبرده‌ام، بلکه منظورم نظام رشد و کاربرد سرمایه است که جهان مدرن را امکان‌پذیر ساخته است.

[۱] اینجا کلید این تناقض را در دست داریم که آیین کالوین، هرچند دین برگزیدگان است، در عین حال بانی رسالت تبلیغی عصر مدرن در مردانسی نظیر کاری (Carey)، مارشمن (Marshman)، وارد (Ward) و هم‌تایانشان شده است، همان‌طور که یسوعی‌ها، مبلغان آیین کاتولیک رومی (Romanism) بوده‌اند. تأثیر رسالت‌های تبلیغی، گسترش [یک دعوت] است، اما منبع الهام آنها شدت و تمرکز خاصی است که بیشتر به عمق مشعر است تا به گستره.

آیین کالوین و سرمایه‌داری *۲

پی. تی. فورسایت

در مقاله‌ای در آخرین شماره این نشریه کوشیدم تا نشان دهم سرمایه‌داری و پیشرفتهای نوین تا چه حد مرهون ریاضت‌کشی این جهانی اخلاق آیین کالوینی بوده است. قصد مجادله ندارم، همان‌طور که قبلاً گفتم، این پرسش باقی است که آیا همه این پیشرفت و رهایی برآستی موهبت بوده است؟ فرد کاتولیک ممکن است همه این مسائل را تأسف‌بار و خطرناک بداند، همان‌گونه که نیومن^۱ چنین نگاهی به لیبرالیسم داشت و بدان می‌تاخت یا همان‌گونه که پویه‌دونشتساف^۲ با تیزی به همه این موارد در تمامی تمدن غرب می‌نگریست. اما من تنها به حقایق و گرایشهای تاریخی می‌پردازم و واژه پیشرفت را در مفهوم جاری آن به کار می‌برم. من این دیدگاه را که تمامی جنبش مدرن از زمان اصلاح دینی به بعد انحرافی بزرگ از ایده پیشرفت بوده است، یعنی همان نظری که مورد قبول بسیاری از اندیشمندان کاتولیک است، به عنوان مسئله‌ای قابل بحث، در اینجا رها می‌کنم. نکته خاصی که می‌خواهم بیان کنم این است: چون ویژگی نظام سرمایه‌داری در تأثیر اقتصادی عظیمی بود که در جهت فرو پاشیدن سنتهای صرف داشت، لذا این نظام در آیین کالوین، اگر نگوییم الهام، نوعی علقه طبیعی یافت، یعنی در آیینی که در آن زمان بزرگترین عامل مؤثر مذهبی در همان سمت و سو به شمار می‌آمد. آیین کالوین در زمان خود هوادار پیشرفتهای ریشه‌ای و بنیادی بود. خوب یا بد،

✦ P. T. Forsyth, "Calvinism and Capitalism II", in *Contemporary Review*, 1911, vol. 98, pp. 74-87.

۱. Newman, کاردینال جان هنری نیومن، عالم الهیات و نویسنده. — م.

اصلاح دینی به تمام و کمال، در آیین کالوینی تجلی یافت. آیین کالوین به عنوان یک پدیده تاریخی، جدی‌ترین و مؤثرترین موانع را بر سر راه احیای سلطه کلیسای کاتولیک بر حوزه نفوذ کهنش ایجاد کرد. اگر کالوین نبود، احتمالاً لویولا^۱ آیین کاتولیکی را بار دیگر در اروپا مستقر می‌ساخت. رم نیز سرسخت‌ترین دشمنان خود را در اجتماعات کالوینی و شاخ و برگ آنها می‌دید. در مورد رگه غیرانسانی که به آیین کالوین نسبت می‌دهند، ابتدا باید به سؤالی بپردازیم که به اذهان عامی و مفسران مذهبیشان متبادر نمی‌شود. باید تصمیم بگیریم که آیا انسانیت رشد و پرورش همدلیهای صمیمانه نژاد بشر است یا تحقق سرنوشت اخلاقی او، و آیا گسترش منیت اوست یا اجرای خواست خداوند در مورد تاریخ؟ یکی دانستن کالوین‌گرایی با محافظه‌کاری و سنت‌گرایی مذهبی آهنین (iron orthodoxy)، برداشتی سطحی از امور است که از یک نسخه متأخر و بی‌مقدار شده آیین کالوین اخذ شده است. روح آیین بزرگ کالوین چیز دیگری است. آیین کالوین از همه نیروهای پروتستانی، انقلابی‌تر و سنت‌ستیزتر بود، و هنوز نیروی درونی‌اش محرکی است برای اینکه از اشکال خاص سنتی‌ای که اکنون بدانها پیوند خورده است، خارج شود. اغلب اوقات شاهد آنیم که کشورها یا اجتماعات کالوینی اشکال رادیکال و تندروتری، حتی در زمینه اعتقادات خداشناختی پیدا می‌کنند، نظیر آنچه در مورد باپتیست‌های اروپای مرکزی، و تحول در بین پرسبیتریایی‌های انگلیسی در سده هجدهم، که به آریانیسم^۲ گرویدند یا هلندی‌های امروزی، می‌توان مشاهده کرد. موحدان در جشنهای اخیر بزرگداشت کالوین در ژنو نقش عمده را برعهده داشتند. کالوین خود در برخورد با متن کتاب مقدس در زمان خود به گونه‌ای عمل کرد که با محققان جامع، علمی و روشن بین زمانه ما قابل مقایسه است. جای تعجب نیست که اذهان دقیق و اراده‌های توانمندی که جایگاه کنونی را برای سرمایه‌داری فراهم آوردند، به این دین کشانده شدند یا اینکه آیین مزبور شالوده فعالیت‌های تهورآمیز اجتماعی و سیاسی آنها شد.

۱. Saint Ignatius Loyola (۱۵۵۶-۱۶۲۹)، نظامی و روحانی اسپانیایی که در سال ۱۵۲۴ «جامعه مسیح» را بنیاد نهاد. — م.

2. Presbyterians 3. Arianism

جاذبه‌ای که در نوع ریاضت‌کشانه اخلاق این آیین وجود دارد، نقش کم‌اهمیتی در جلب آنها نداشته است. آیین کالوین در جایی که پای انسانها در میان بود آیینی فردگرا بود، اما در برابر خداوند چنین دیدگاهی نداشت. وظیفه آیین مزبور ایجاب می‌کرد که بر همه چیز و همه منیتهای در برابر عظمت خداوندی فائق آید. مفهوم آن، این بود که هم جهان انسانها و هم خود آنها تابع خداوند شوند. به معنی آن بود که جهانی که خدا آفریده و به فرمان او سرشار از این همه منابع است مورد حداکثر استفاده قرار گیرد؛ اما بدین معنی که این همه باید با روح تسلیم و بی‌تفاوتی شخصی (personal detachment) انجام گیرد. مسیحی، فردی است تحت فرمان، یک مأمور و یک مباشر است. وظیفه در آیین کالوین به معنی کار، کاری عاری از علاقه شخصی بود و بدین معنی بود که، با نفس و جسم طوری رفتار شود که انسان را در بهترین حالت برای انجام دادن کاری که خداوند امر می‌کند، نگه دارد. گرایشش به فرهنگ و سرگرمی یأس‌آمیز نبود، اما جدی و خشک بود؛ آیین کالوین ناچار بود چنین باشد، زیرا در عصری به سر می‌برد که خود آیین پروتستان اغلب جوازی جدید بود برای بی‌بند و باری. آیین کالوین اجازه نمی‌داد که نه هنر و نه ورزش فی‌نفسه هدف باشند، اینها تا هنگامی قانونی بودند که در زندگی و کار شخص، که در چارچوب آنها انسان به ستایش خداوند فراخوانده شده بود، او را یاری کنند. زندگی چیزی بسامان و مهار شده بود؛ و با توجه به فرمانهای خداوند کنترل و تعدیل شده بود، نه تنها در کلیسا بلکه در جامعه، و نه تنها در انجیل بلکه در کائنات.

به سخن دیگر، فقط ریاضت‌کشانه نبود، بلکه عقلانی هم بود. نه تنها زندگی را اخلاقی می‌کرد، بلکه به عقلانی کردن آن و رابطه‌اش با جهان هم می‌پرداخت. ریاضت‌کشی آن، دنیوی بود نه صومعه‌ای، مثبت بود نه منفی، فعال بود نه تأملی (contemplative)؛ حوزه فعالیتش را نه در صومعه و دیر، بلکه در خانه، کارخانه یا بازار می‌دید.

به جهان متعلق نبود، بلکه برای جهان بود. مراقب باشیم که تصویرهای مبالغه‌آمیز یا نادرست ترسیم شده از پیوریتنیسم [= پیرایشگری] توسط شاعران، رمان‌نویسان یا سایر انسان‌گرایان (humanists) خام، یا تصویرهای طراحی شده توسط تاریخ‌نویسانی که نظر به جنبه عامه‌پسند، و نیز پست‌تر و ناپخته‌تر آن دارند،

ما را گمراه نکند. اگر می‌خواهید ماهیت واقعی و عملی، یعنی روح فعال، عقلانی و ریاضت‌کشانه پیوریتنیسم را بشناسید که (تکرار می‌کنم خوب یا بد) حکومت ما را از نو بنیاد نهاد و مهار اوضاع اقتصادی را در دست گرفت، باید به انسان الهی و اخلاق‌گرای بزرگی نظیر بکستر^۱ و «راهنمای مسیحیت»^۲ او مراجعه کنید. این کار را کسانی صورت دادند که مفهوم کار را، از شرّ ضروری و وسیلهٔ معیشت صرف، به خدمت الهی و نیروی محرکهٔ عظمت خدا در جهان تبدیل کردند. از دید آنان، مأموریت و رسالت ما ایجاد یک حوزهٔ انطباق اعتدال‌آمیز با وضعیت خود، یا از سوی دیگر وسیله‌ای برای گذران زندگی نیست، رسالت ما حل یک مسئله است، فصلی است که باید گشود و استفاده از فرصتی است برای انجام دادن کاری در یک مقیاس ابدی با شور و روح و در راه عظمت و شکوه خداوندی. در آن انگیزه‌های درونی بود که در آیین لوتری وجود نداشت. آرمان دینی‌اش آرامشی پارسایانه به یمن ایمان نبود، بلکه نیروی زندگی بود. یقین آن نه در آرامش، بلکه در قدرت جلوه می‌نمود. ناچار بود نه تنها قلب جهان بلکه چهرهٔ آن را نیز دگرگون کند. به زبان اقتصاددانان، این اخلاق، در حالی که به انباشت ثروت می‌پرداخت با تجمل‌پرستی مخالف بود. این اخلاق با لذت بردن خالی از توجه و فکر از مایملک مخالف بود. به کار بیش از لذت اهمیت می‌داد. به جای مالکیت، مباشرت [الهی] را به رسمیت می‌شناخت. به سخن دیگر، با مصرف مخالف بود و تولید را تشویق می‌کرد. تولید را از قید و بندهای اخلاق سنت‌گرایانه یا لذت‌جویی خودخواهانه رها نید. خاصه در مورد بهرهٔ پول، موضع کالوین در مقایسه با موضع سنتی لوتر بسی روشن‌نگرانه بود به طوری که او را در سرچشمهٔ اخلاق اقتصادی مدرن قرار می‌دهد. هدفش بی‌ارزش کردن انگیزه‌ها یا منابع طبیعی نبود، بلکه هدف این بود که از آنها به بهترین وجه بهره‌برداری شود به گونه‌ای که قدرت ایستادگی و مقاومت را جهت دستیابی به هدفهای بزرگتر اجتماعی و مقدس افزایش دهد. این اخلاق، اخلاق سودگرایی (utilitarianism) گسترده و مقدسی بود که با همان روح اما به شیوه‌ای بس متفاوت توسط جان استوارت میل عنوان شد؛ میل یک پیوریتن نمونه،

1. Baxter 2. "Christian Directory"

با دینی مبتنی بر لادری‌گرایی بود. سودجویی جنبه قانونی و تقدس یافت، همان‌گونه که در مورد کار و فردگرایی چنین شد. اما شوق و میل صرف به تملک در اخلاق کالوینی با برجسب آزمندی و ثروت‌اندوزی مشخص می‌شد. حرص و آز سرمنشأ صنعت نبود. هدف، لذت بردن نبود. این مردان و پیروانشان بسیار ساده زندگی می‌کردند. همان زندگی که بسیاری از میلیونرهای امروزی دارند. راکفلر صرفاً بازمانده متأخر یک اخلاق اجتماعی دگرگون‌شده است، اخلاقی از آن سنخ که از بوته آزمایش زمانه خود با شایستگی بیرون آمد. منشأ صنعت، همانا شوق مسیحیت به قدرت و سلطه بر جهان، زحمت کشیدن و بهره‌برداری، و افزودن بر شکوه و عظمت پادشاهی و سلطنت خداوندی بود. این کار، کاری عاری از صبغه شخصی بود. اراده خدا را، مقصد و منظور نهایی و غایی می‌دانست. ملاحظات ذهنی و شخصی، در این دیدگاه، انحرافی محسوب می‌شد. اخلاق، ملهم از روح راستین سیاسی و فایده‌گرایانه، تحت حاکمیت قوانین عام بود، نه [تحت سلطه] همدلیها و توافقات شخصی. اگر کسی چنین نظامی را متهم سازد به اینکه بدون ملاحظه پیامدهای شخصی و بدون همدلی با انسانهای ضعیف که در این میان خرد می‌شوند، به توسعه سوداگری می‌پردازد، باید دو نکته را به او یادآور شویم: نخست اینکه پدران نظام، هنگامی که تحقق اراده خداوندی مطرح بود، ملاحظه خود را بیش از ملاحظه همسایگان نمی‌کردند، دوم اینکه نظام مزبور به طور قطع بهتر از نظام سوداگری شرکانه‌ای فاقد هرگونه توجه به اراده‌ای الهی و نظارت‌کننده یا یک سلطنت آسمانی بر همگان است.

با این همه، به آسانی می‌توان دید که چگونه همراه با عنصر شخصی، عنصر مذهبی نیز از میان رفت و نظام، در فایده‌گرایی خود، هم غیرانسانی و هم غیرالهی شد؛ و چگونه این نظام، به همان اندازه اقتصاد سیاسی کهن که طبیعت انسانی را به حساب نمی‌آورد، یأس‌آور شد. چگونه است که در عرصه [فعالتهای] تجاری مدرن به اصلی می‌رسیم که خاص میدان جنگ است، اینکه ملاحظات شخصی و ناشی از همدردی نباید در برخوردها دخالت داشته باشد، هرچند که [در همان حال] آمبولانسها و پرسنل بیمارستانی را نیز افزایش می‌دهیم. سبب آن تنها این است که مفهوم انتزاعی اراده الهی جهانشمول که زمانی صحنه را در اختیار داشت

جای خود را به مفهوم انتزاعی کارآیی، بازارهای جهانی، و تولید نامحدود داده است. اما زمانی که اراده خداوندی به رسمیت شناخته می‌شد، معنای آن نظارت شخصی بود. معنای آن دین شخصی و عملی بود. معنای آن زهدی بود هرچند به لحاظ ظاهری سخت و دشوار، اما در درون بسیار واقعی و خیلی ساده. بر اساس این ریاضت‌کشی معنوی، بر اساس این چارچوب ذهنی ساده اما متعالی سرمایه انباشته گردید، همان‌طور که در فرق کاتولیک نیز چنین شد؛ و به قدرتی متحول گردید، که اکنون عاری از رهنمود ایمانی که آن را به وجود آورد، در خطر تبدیل شدن به مایه تباهی خود است.

ما در پایان یک عصر و در سرآغاز عصری دیگریم. ما با مرحله دیگری جز سرمایه‌داری روبه‌رویم. سرمایه‌داری کار بزرگ و گزیرناپذیرش را در راهبری تحول اجتماعی ایفا کرده است. شاید سرمایه این کار را نکرده باشد، اما سرمایه‌داری این کار را کرده است؛ و این کار را تحت نفوذ مذهبی انجام داده است؛ در حدی که برای چشم سطحی‌نگر و ناهمدل آشکار نیست. البته نمی‌خواهیم بگوییم که آیین پروتستانی ریاضت‌کشانه سرمنشأ سرمایه‌داری‌ای بوده است که پیش از جنبش اصلاح مذهبی در حال بیرون آمدن از قنذاق قرون وسطایی خود بود. آیین مزبور همچنین کنترلی هم بر سرمایه‌داری نداشته است. در واقع هیچ‌یک از شکل‌های دینی در مجموع چنان نقشی نداشته‌اند، و سرمایه‌داری اکنون با اخلاق‌زدایی در چارچوب یک ثروت‌مداری، پایان خود را اعلام می‌کند. اما آیین پروتستانی ریاضت‌کشانه، وضعیت کنونی سرمایه‌داری را در همه سرزمین‌هایی که در قافله اقتصادی‌اند امکان‌پذیر ساخت. آن سنخ خصیصه‌ای که آیین پروتستانی ریاضت‌کشانه موجبش بود، سنخی بود که همزمان موجب ارتقا و کنترل مرحله شکل‌گیری سرمایه‌داری شد. آینده نیز هر آنچه در چننه داشته باشد باید ثمره مرحله سرمایه‌داری باشد، نه اینکه از میان خاکسترهای باقیمانده از آن سر برآورد. سرمایه‌داری مرحله‌ای ضروری در سنخ پروتستانی تحول اجتماعی بوده است. اما حالا باید با مسائلی که شرایط آنها دگرگون شده است روبه‌رو گردد. در حوزه اقتصادی نیروی جدیدی سربلند کرده که همان نیروی کار است. پرسش مهم این است: آیا دین مبتنی بر خواست خداوندی، که این اندازه در خیزش و گسترش

سرمایه‌داری نقش داشته است، می‌تواند بر روح رو به بیداری نیروی کار، به نحوی توانمند، و هرچند به شکلی انسانی‌تر، تأثیر گذارد؟ سرمایه‌داری در گذار تبدیل به ثروت‌مداری، نظارت مذهب را به دور انداخت و آن را از ورود به حوزه اقتصادی مانع گردید. آیا امید هست که نیروی کار به مذهب اجازه دهد تا نقش و جایگاه مؤثرتری داشته باشد؟ به این پرسش براحتی نمی‌توان پاسخ داد و جای پاسخ دادن هم اینجا نیست. چون قصد من در این مقاله آن است که خود را به حقایق موجود و گرایشهای مشاهده شده درباره آنها محدود سازم. اما هرکس که از اندیشه‌های دینی زمان آگاه باشد، نمی‌تواند انکار کند که در کنار عنصر کار در حوزه اقتصادی، اصل دیگری در حوزه مذهب پدید آمده است به نام مسیحیت و در کنار آنچه «شوق برای روح و روان» (the passion for souls) نامیده شده، احترام جدیدی برای انسانیت در قالب شخصیت اخلاقی پدید آمده است. درخواست آزادی فردی محض، به درخواستی نه تنها برای مسکن و شغل، بلکه برای تسهیلات لازم جهت تحقق انسانیت اخلاقی تبدیل می‌شود. در تولید، مسئله مورد نظر، تولید انسانیت، سعادت و شرافت است، حداقل به اندازه تولید لوازم و وسایل، نه کمتر از آنها.

دیدیم که رویکرد اخلاق کالوینی به جهان مبتنی بر ایمان به منابع جهان، بهره‌برداری از این منابع در راه عظمت خدا، و بالاتر از همه، مبتنی بر وظیفه برگزیدگان است که بدین نحو از آنها استفاده کنند. مرد خدا، به نام خدا، بر آفرینش سلطه داشت و این وظیفه بر او مقرر گردید که به عنوان خدمتی که ملزم به انجام آن در برابر خداوند است، بیشترین بهره را از آفرینش ببرد. این خود، انگیزه دینی عظیمی را برای بهره‌برداری از جهان توسط توانمندترین شخصیتها به وجود آورد. چون تنها این قبیل شخصیتها بودند که دینی از این سنخ برایشان جذاب بود. اما در جهانی که می‌بایست بدین نحو بهره‌برداری شود، بشریتی وجود داشت. جامعه بخشی از کیهان بود. آن اخلاق صنعتی که من از آن سخن می‌گویم آن قدر دقیق و محتاط نبود که میان بخش انسانی آفرینش و بخش غیرانسانی آن فرق بگذارد. به همین سبب در ولعی که برای بهره‌برداری از طبیعت داشت، بدون اینکه زیاد دستخوش عذاب وجدان شود، به استثمار انسانها پرداخت. و به جای آنکه انسان را هدف بدانند، به وسیله تبدیل ساخت، دست کم با طبقه‌ها و نژادهای ضعیفتر یعنی غیر برگزیدگان

چنین کرد. در قاره آمریکا با سرخ‌پوستان چنان رفتاری داشت. در مورد بردگی هیچ تردیدی به خود راه نمی‌داد. همچنین در مورد مزدبگیرانش نگرانی به خود راه نمی‌داد جز اینکه احتمالاً آنها را اعضای فرمانبردار خانواده خود تلقی کند. انسانها را به جای آنکه هدف و غایت بینگارد، ماشین تلقی می‌کرد. در بهترین حالت آنان را به مثابه کسانی به شمار می‌آورد که باید به آیین جدید بگروند. این امر تا حد زیادی در پرتو این ایده‌ی بالتمامه مسیحی صورت می‌گرفت که انسان حق دارد طبیعت و انسان طبیعی (natural man) را در خدمت نیات والا تری بگیرد، یعنی در خدمت سیطره‌ی بندگان برگزیده [خداوند] بر جهان در چارچوب تعالیم مسیح. اما یک اندیشه‌ی مسیحی دیگر — که به هر حال یک اندیشه‌ی پروتستانی است — اکنون به صحنه آمده است. این اندیشه بسط شخصیت اخلاقی به مفهوم ارزش منحصر به فرد روح هر انسان است. یعنی به مفهوم ارزش منحصر به فرد هر روح [انسانی] به مثابه یک کل (تمامیت وجودی انسان، نه صرفاً «پاره‌ی مذهبی او») و ارزش مستقیم آحاد ارواح انسانی در برابر خداوندی که منجی آنهاست. فکر برگزیدگی انسان در آیین کالوینی بر اثر فشار سایر نیروهای مسیحی، به اندیشه‌ی دیگری در باب گزینش متحول شد: نه اندیشه‌ی گزینش یک گروه نخبه، بلکه اندیشه‌ی گزینش هر روح، هر انسان و تمامیت انسان در [وجود] عیسی مسیح. ایده‌ی برابری همگان جای ایده‌ی یک گروه برگزیده را گرفت. در مسیحیت این اندیشه برابری معنوی است که مطرح است، و صرفاً اندیشه‌ی برابری طبیعی مورد نظر نیست، اندیشه‌ای که تنها میدان برای مبارزه‌ی آزاد را حفظ کند و بگذارد تا نابرابریهای طبیعی رشد یابند. اندیشه‌ی قدیمی گزینش، اندیشه‌ای معنوی بود، و اینکه این اندیشه با اندیشه‌ای صرفاً طبیعی [نگر] به کناری رانده شود، یک تحول نیست، بلکه یک بازگشت [به عقب] است. ایده‌ی معنوی قدیم باید حفظ شود و بسط پیدا کند. دوست داشتن یعنی برگزیدن. عشق همیشه گزینشی است. اما عشق خداوند ضمن آنکه انسان را برمی‌گزیند میان انسانها تفاوت می‌گذارد. هر انسان در مرتبه‌ی خود رسالتی الهی دارد که او را به تقدیری الهی فرا می‌خواند. این نصیبی است که هر انسانی می‌برد. برابری همه‌ی افراد در این است که یکایک انسانها از جانب خدا در چارچوب تقدیر الهی، و صورت الهی که برای همگی مشترک است، برگزیده

می‌شوند. صورت الهی به معنای همانندی مستقیم و عملی با خدا در طبیعت یا دستاورد اخلاقی نیست. به معنی درجه کمال اخلاقی ما هم نیست. به معنی آرمانی اخلاقی مشترک در بین همه، نیازی به فلاح مشترک در بین همه، و تقدیر رستگاری مشترک در بین همه است. از دید اخلاقی آرمان برابری به مفهوم کسب شخصیت اخلاقی است و بسط آن، به آن جنبه وجود آدمی که متوجه ابدیت است تعلق دارد. اندیشه انسانیت جای اندیشه گروه برگزیدگان را گرفته است. اما آن نیز انسانیت برگزیده است، انسانیتی جدید است که بر شالوده‌ای بجز منزلت طبیعی یا برادری طبیعی انسانها استوار است. این اندیشه بر عشق خدا، بخشایش خدا و گزینش خدا استوار است. می‌بینیم که باز هم مسئله انتخاب و گزینش مطرح است. قدرتی فراتر از شخصیت اخلاقی انسان، آرمانی فراتر از تحول آن مطرح است. اندیشه‌ای مطرح است که ارزش اصلی شخصیت اخلاقی ناشی از آن است. تنها در مشیت مقدس سلطنت خدایی است که ما به آزادی اخلاقی و تملک خویشتن خود می‌رسیم. ریشه‌های برابری و آزادی، در هدفی الهی است که از ازلیت منشأ می‌گیرد و در تقدیری الهی است که تنها ابدیت می‌تواند آن را بالتمامه محقق سازد. رسالت والای انسان، جاودانگی و ابدیت است. و سرانجام، داوری نظامهای اجتماعی ما، کلاً باید با در نظر گرفتن تمایل آنها به پیشبرد تقدیر الهی، تحقق گزینش الهی و استقرار سلطنت الهی صورت گیرد. این آزمونی واقعاً دینی است (هرچند دین، چارچوبی برای هیچ نظام اجتماعی مشخص نمی‌سازد، تنها به نقد، راهنمایی و ستایش حرکتهای زمان خود می‌پردازد). اندیشه گزینشی محدود که در آن کنش مهارکننده و مقهورکننده خدایی مقدس، تسلیم یک قدرت صرفاً عظیم از طریق گزینش طبیعی شده است، تنها به یک خودمحوری غول‌آسا و ابرانسانی همانند ابرانسان نیچه می‌انجامد. و اندیشه سلطه بر جهان که ایمان بزرگ کهن از آن زائل شده باشد، ما را در ثروت‌اندوزی‌ای که سرمایه‌داری تا حد زیادی بدان رسیده است، فرود می‌آورد. همه اصحاب کلیسا دست‌کم در مورد تفوق شخصیت اخلاقی همگانی، که باید نقش راهنما را بر عهده داشته باشد، به مثابه اصل اجتماعی توافق دارند، هرچند که در مورد وسایل تحقق آن با هم اختلاف داشته باشند. اما حتی این نیز باید بر فراز و در درون خود، اراده، قدرت، و سلطه

پادشاهی خدایی مقدس را که خالق بشر است همراه داشته باشد. بنابراین، جهان نباید به نفع گروهی خاص و مورد نظر بهره‌بردارى شود، بهره‌بردارى از جهان باید در جهت بشریت، و در جهت شخصیت اخلاقی و آزادی آن باشد تا به بهترین صورت خود در سلطنت خداوند تبدیل شود. پس هر گروه ممتاز را باید صرفاً پیشرو بقیه مردم دانست که ممکن است راه را برای توده‌های عظیم مردم هموارتر سازد تا آنها بتوانند به مثابه ارواح اخلاقی به رسالت الهی خود پردازند. «ملاک راستین شرایط یک کشور، همان شرایط و چشم‌اندازهای توده مردم آن کشور است.» این تحول جدیدی در مسیحیت است که سرنوشتش، اعمال نفوذی عظیم بر ویژگیهای اجتماعی و حتی اقتصادی است، همان‌طور که اندیشه دیگر سلطه بر جهان، در گذشته تأثیر گسترده‌ای بر اقتصاد داشت. اما در اینجا بیش از آنکه مسئله فشار مطرح باشد مسئله نفوذ مطرح است. کلیسای مسیحی با وجود نفوذ گسترده‌اش در جامعه هنوز هم برای جامعه برنامه‌ای ندارد. دارای نظام واحد حکومتی یا سازمانی نیست که یک ارتباط ناگسستنی با آن برقرار سازد. کلیسای مسیحی می‌تواند با بسیاری خود را هماهنگ سازد، مشروط به آنکه اجازه یابد با توجه به گرایش آنها به اعتلای پادشاهی و سلطنت الهی در قالب تمامی صور ترکیبی آن، به همراه آزادی و تقدیر اجتماعی‌اش، و اعتلای شخصیت اخلاقی در همه شهروندان، به نقد و اصلاح آنها پردازد.

اگر بخواهیم در مورد کلیسای کاتولیک قضاوتی منصفانه داشته باشیم، باید بگوییم که هدف بزرگ آن نیز همین است، هدفی که البته منوط به این اعتقاد است که ایمان و آیین خودش تنها ضامن یا عامل تحقق این فرهنگ اخلاقی است. با این هدف، کلیسای کاتولیک می‌تواند خود را با شکل‌های گوناگون حکومت، شامل پادشاهی یا دموکراسی سازگار سازد و باید این کار را بکند. چنانچه این اندیشه جدید را (که در آیین پروتستانی بسیار دیر هنگام خود را نشان داده است) در قالب اندیشه سلطنت الهی بیان کنیم، آنگاه باید اعتراف کرد که این اندیشه از دیرباز در کلیسای کاتولیک نقشی پیشرو را برعهده داشته است، و [زمینه] شیوه تفسیر کاتولیک‌ها از آن را فراهم کرده است. کلیسای رومی این افتخار را داشته است که نه تنها در اصلاحات اجتماعی نقشی بزرگ ایفا کند بلکه، بویژه در سطحی گسترده

و در خارج [از محدوده کلیسا]، شناختی واقعی را از اوضاع اجتماعی و آشنایی‌ای واقعی را از معضلات رویاروی همه ما، بخوبی نشان داده است. همچنین نباید فراموش کنیم که کلیسای کاتولیک با تکیه بر اندیشه اجتماعی کلیسا در قرون وسطی، به مدد اجتماعات رهبانی خود و به یمن اندیشه معنویت حاکم بر امپراتوری مقدس روم، و با نظارت هشیارانه، اگر نگوئیم توأم با سوءظن، بر مالکیت، در فراخواندن ما از فردگرایی افراطی‌ای که بدان گرفتار آمده‌ایم، مؤثر بوده است. بی‌شک سوسیال‌دموکراسی در سطح گسترده [ی آن] و آیین کاتولیکی در خصوص اندیشه‌های متعددی هم‌ارزند. هر دو به چیزی شبیه فساد کامل جامعه حاضر معتقدند. هر دو رستگاری را در علاج اجتماعی مختص خویش می‌بینند. هر دو آن نوع دین شخصی را که ما توجیه به مدد ایمان می‌خوانیم رد می‌کنند. هر دو از عشق آغاز می‌کنند نه از ایمان. هر دو کار را مجازات می‌دانند نه رسالت (vocation)، و معتقدند که هدف همانا لذت بردن یا چیزی دیگر است که خارج از محدوده کار و ثمرات آن قرار می‌گیرد. از دید هر دو، مالکیت اگر اهریمن نباشد، بدو متعلق است، و ناشی از یک وضعیت اجتماعی غیرالهی است. در هر دو، آزادی فردی در پیشگاه اطاعت کامل در برابر جامعه‌ای بسامان قربانی می‌شود. هر دو در قبال تجارت و سرمایه، اگر سوءظن نداشته باشند، بیدار و هشیارند و بر سود و بهره محدودیت‌های جدی اعمال می‌کنند. کلیسای رومی هنوز مدعی است که حق دارد با استفاده از دو اصل، جنبه اقتصادی جامعه را بسامان سازد. یکی ریاضت‌کشی و پشت‌پا زدن به دنیا (که اوج آن تقدس والای راهب از دنیا بریده است)، و دیگری اصل اجتماعی تفوق سلسله‌مراتبی (hierarchical) کلیسا به مثابه سلطنت الهی بر زمین. من درباره این موارد بحث نمی‌کنم؛ و تنها یادآور می‌شوم که اصول نظیر آن در آیین پروتستانی، یکی ریاضت‌کشی مثبت و فعالانه‌ای است که قبلاً توضیح دادم (که ما باید به این یا آن شکل بدان بازگردیم) و دیگری اصل اجتماعی سلطنت خداست که در آیین مسیح (Cross of Christ)، به مثابه قدرت اجتماعی بزرگی به یمن جذب روح آحاد افراد، تجلی یافته است. هر یک از اشکال مسیحیت دعوی‌ای اجتماعی دارند که به نام سلطنت الهی مطرح می‌شود. اما ماهیت این دعوی، به علت برداشت ذهنی متفاوت آنها از سلطنت خداوند، در هر دو مورد

متفاوت است: یکی آن را با کلیسای رومی یکی می‌داند، و دیگری آن را نفوذ اخلاقی و معنوی در درون کلیسا، بر حکومت، و بر جامعه و بر همهٔ اینها تلقی [و تفسیر] می‌کند. تکرار می‌کنم: آیین پروتستانی در مقایسه، خیلی دیر، اندیشهٔ سلطنت خداوندی را در جایگاه مناسب آن قرار داده است. این اندیشه یا در مفهوم فرد، یا در مفهوم برگزیدگان پوشیده مانده است. اما بتدریج که این اندیشه به وجدان بیدار ما نفوذ می‌کند به ناچار تأثیر زیادی بر اخلاق اجتماعی، رسوم اجتماعی و قانونگذاری اجتماعی خواهد داشت - و بی‌شک مقامی را اشغال خواهد کرد که سابقاً به مقدار زیادی به اندیشهٔ مشیت الهی یا حاکمیت قدّیسان تعلق داشت. وقتی که از رسوم و قانون، هر دو، سخن می‌گوییم که بیش از پیش بر اثر توجه اخلاقی به شخصیت اخلاقی در همهٔ انسانها، و بر اثر توجه به اشخاص بیش از توجه به اموال و مالکیت شکل می‌گیرند، از چیزی سخن می‌گوییم که از برداشت جدید آیین پروتستان از سلطنت خداوندی مستفاد می‌شود، سلطنتی که سرنوشت ما خدمت به اوست، نه خدمت به امتیازهای گروهی نورچشمی و مورد توجه.

در اینجا است که مسیحیت در همهٔ شکل‌های آن رویاروی روحی غیردینی (سکولار) قرار می‌گیرد که از نفوذ ملاحظه‌های اخلاقی و به طور قطع، نظارت اخلاقی در مسائل سیاسی و اقتصادی ناراضی است. مسیحیت به مثابه هم‌اورد خودمخوری محض در خصوص تصمیمات عمومی و برنامه‌های اجتماعی، دو خواست عمده را مطرح می‌سازد. نخست، مایل است که گرایش این تصمیمات و برنامه‌ها در مجموع و در نهایت در جهت بسط این شخصیت [منش] اخلاقی و اعادهٔ نظر در مورد فردگرایی محض باشد. دوم، توصیه می‌کند که این تصمیمات و برنامه‌ها باید انگیزه‌های خودمخوری ملّی را فرو نشاند یا آنها را تغییر دهد، و از طریق هر حکومتی در جهت [ایجاد] جهانی از انسانیت اخلاقی گام بردارد. البته می‌توان حق مسیحیت در طرح چنان ادعایی را زیر سؤال برد. می‌توان وسایلی را که هر کدام از اقشار خاص مسیحی به کار می‌برند، در جهت این هدف مورد سؤال قرار داد. ما به علاوه می‌توانیم سؤال کنیم که تا چه حد برخی طرح‌های اجتماعی برای رسیدن به این هدف مناسب‌اند؟ در هر حال باید به این حقیقت اعتراف کرد

که مسیحیت این قبیل ادعاها را دارد، چه برای آنها و چشم‌اندازهایی که پیامد آنها هستند قدری قائل باشیم یا نباشیم. و باید بپذیریم که هر حکومتی که این مدعا را در تصمیمات اجتماعی خود با آهنگی فزاینده لحاظ نکند، مسیحی نیست. هر آنچه فقیر را فقیرتر و غنی را غنی‌تر می‌سازد، برای مسیحیت کشور مرگبار است، نه از آن رو که فقر یا ثروت به خودی خود الهی است، بلکه بدین لحاظ که این هر دو در این جهت عمل می‌کنند که آن تحول شخصیت اخلاقی را، که هدف انجیل و هدف جامعه مدنی است، مهار کنند یا نابود سازند. بی‌پرده بگوییم، خدا در کنار فقرا نیست، بلکه در کنار کسانی است که به بیشترین کمک نیاز دارند تا در جهان اخلاقی، یعنی در جهان اجتماعی، هر دینی که آرمان آن سلطنت خداوند است، سر خود را بالا نگاه دارند.

بار دیگر جرئت می‌یابم تکرار می‌کنم: مسیحیت دارای نظریه‌ای در باب حکومت نیست. مسیحیت هرچه را، در هر برهه تاریخی، در دسترس [و موجود] باشد می‌پذیرد و در تحول آن ملاکهای اخلاقی خود را لحاظ می‌کند. مسیحیت با ساختار واحد سیاسی (polity) و با قانون اساسی سروکار ندارد، بلکه به اخلاقیات سیاست می‌پردازد. نمی‌خواهد حکومت موجود را بردارد و حکومتی ساخته خود را به جای آن مستقر سازد. خلاصه‌ای از همه اخلاقیات اجتماعی ممکن را نیز به دست نمی‌دهد. اما اصول اخلاقی خلاق خود را دارد و با توجه به قدرت آن اصول، نقش خویش را در سیاستی که در دسترس می‌بیند، ایفا می‌کند. این اصول را در معرض نقد اندیشه مسیحی قرار می‌دهد، نقدی عملی که هدفش این است تا در صورت پیش آمدن موقعیت و اتخاذ تصمیمات مربوطه، اندیشه مزبور را در عمل محقق سازد. با یک اصل کار می‌کند نه با یک برنامه. این نقد را در پرتو شرایط تاریخی و در راستای قانون دنبال می‌کند.

گفتم که آیین پروتستانی پیوریتن، بر روح سرمایه‌داری کنترلی یافت که قادر به حفظ آن نبوده است. و پرسیدم که آیا ممکن است دین بار دیگر کنترل جامعه را به دست آورد؟ به آسانی می‌توان گفت که باید چنان باشد، اما به دشواری می‌توان گفت که چگونه می‌تواند. مدتهاست که ملاحظه‌های دینی و اخلاقی مستقیماً در بهره‌برداری اقتصادی از جهان به کار برده نمی‌شود و بر آن اشراف ندارد. مدتهاست

که شمار عظیمی از مردم که از جهات دیگر مسیحی اند، منکر آن اند که ملاحظه‌های اخلاقی در حوزه‌های سیاسی یا اقتصادی نقش دارد. می‌توان مسئله را طور دیگری مطرح ساخت و گفت که آزادی اقتصادی با سرعتی به مراتب بیش از آزادی اخلاقی، و آزادی فردی بیش از شخصیت اخلاقی رشد کرده است. آزادی جامعه به موازات آزادی انسانیت اخلاقی پیش نرفته است. ناتوانیها با گسترده‌گی بیشتری در مقایسه با معایب بر طرف شده‌اند. شاید بتوان به طور کلی گفت که دین کنونی با وضعیت اجتماعی کنونی سازگار نیست. این نکته به طور مسلم در مورد آیین پروتستانی، صرف نظر از اینکه ما در مورد اصل پروتستانی چه فکر کنیم، صدق می‌کند. تا اینجا، نقد آیین کاتولیک از آیین پروتستانی درست است که می‌گوید این آیین در متحول ساختن جامعه کنترل معنوی آن را از دست داده است، یا در چنین مسیری قرار دارد تا جز اقتدار طبیعی همه چیز را مردود شمارد. تا وقتی که درستی این حرف را نپذیریم یا دست کم آن خطر را نشناسیم، نمی‌توانیم زمانه را به درستی یا صادقانه درک کنیم. این پاسخ که در عمل نسبت به جامعه اقتصادی آیین کاتولیک هم وضع بهتری ندارد، کمکی به ما نمی‌کند. مسئله این است: برای آنکه قدرت اخلاقی و آزادی را دوشادوش آزادی اقتصادی و فعالیت‌های اقتصادی زمانه قرار دهیم، از کدام نفوذ و تأثیر برخورداریم؟ پاسخ مسلماً، نفوذ دینی است. چون مسئله اقتصادی در نهایت مسئله‌ای اخلاقی است و مسئله اخلاقی هم مسئله‌ای دینی است. خطر زمانه ما، افتادن آزادی و قدرت عمومی به دست کسانی است که از نظر اخلاقی قدرتی درخور آن را ندارند، اعم از اینکه ثروت‌مداری را مدنظر قرار دهیم یا دموکراسی را. ما برای کنترل و توسعه اخلاقی این دو به قدرت معنوی نیاز داریم، رستگاری اجتماعی آنها به جای خود. این قدرت باید به لحاظ ماهیتش، اما در روش فردی باشد. اراده اخلاقی هر چقدر در اقتدار و غایت خویش جمعی باشد، از لحاظ شیوه کنش غالباً فردی است. قدرت و عشق به عدالت باید در جان فرد پیدا شود، و ارزش خود را بنمایاند، هرچند شکل و روند آنچه عدالت است باید با توجه به موقعیت تاریخی و اقتصادی و ملاحظه‌های اجتماعی متفاوت تعریف و تعیین گردد. ما در حال فرا گرفتن این نکته هستیم که همیشه آموزش را با توجه به حقایق و اصول روان‌شناسی دنبال

کنیم. و روان‌شناسی آزادی اجتماعی، ما را به فرد برمی‌گرداند و شیوه‌کنش ما را با توجه به او تجویز می‌کند. یک اقتصاد فردی که گرایش ثابت اجتماعی داشته باشد بیش از اقتصاد سوسیالیستی‌ای برای ما کارآمد است که فرد را منکوب می‌کند و روح را نادیده می‌گیرد. بهبود [وضعیت] افراد، بیش از آنچه تغییر شرایط برای فرد به ارمغان می‌آورد، نویدبخش تغییری مسرت‌بخش در اوضاع [و شرایط اجتماعی] است. راه همان راه انجیل است که ارواح انسانها را در جامعه با یک اقدام در مقیاسی جهانی نجات می‌بخشد. و هر جامعه‌ای که بر اساس خطوط گسترده و راهنمای انجیلی عمل می‌کند، دست‌کم به اندازه جامعه‌ای که مستقیماً دلمشغول روشها و خواسته‌های اجتماعی است برای عموم کار انجام می‌دهد و چنانچه به قدر کافی به عمق قضایا وارد شود، در بلندمدت بیش از آن کار خواهد کرد.

در نهایت جز با منقلب شدن قلب، هیچ عصر طلایی‌ای وجود نخواهد داشت. بدون برگشت از خودمحوری، هیچ سلطنت الهی (یا حتی انسانی‌ای) وجود نخواهد داشت. مسئله این است که در راه آن هدف، کدام قدرت بیشترین کارایی را دارد؟ کدام قدرت از فرد و جامعه، اخلاق را در بالاترین حد طلب می‌کند.

به اعتقاد من، در حوزه مسیحیت، آیینهای پروتستان و کاتولیک، به شکلی متنوع به پرسشهای بالا پاسخ داده‌اند. یکی توجه به فرد را شرط لازم برای جامعه می‌داند و دیگری توجه و تمرکز بر جامعه را شرط لازم برای فرد می‌شمارد. البته کار من در اینجا داوری میان آن دو نیست، بلکه می‌کوشم تا آنچه را هر دو طرف اعتراف یا حتی ادعا می‌کنند، بیان دارم. اما هر دو قبول دارند که در جامعه آینده نه تنها وجود کلیسا امری گزیرناپذیر است، بلکه کلیسا به احتمال زیاد، با توجه به پیروزی یا شکستش در مسئله اجتماعی می‌ماند یا سقوط می‌کند. توجیه وجود کلیسا ایمانی خواهد بود که در هیئت سازمانی اجتماعی متشکل از قلوب تجدید حیات یافته به یمن حاکمیت انحصاری خداوند، به سلطنت الهی بینجامد.

از آنجا که مسئله اجتماعی بخشی اخلاقی و بخشی اقتصادی است، باید به هر عنصر اهمیت درخور آن را بدهیم. ثمری ندارد که در مورد یکی با جزمیت سخن بگوییم و دیگری را نادیده بگیریم یا به دیده تحقیر بدان بنگریم. اگر بگوییم که حکم اخلاقی در قلمرو اقتصاد راهی ندارد، حرف نادرستی زده‌ایم و به همان

طریق خطاست که بگوییم اگر همهٔ جهانیان مسیحی می‌بودند، چیزی به نام بحران اقتصادی یا معضل اجتماعی وجود نمی‌داشت. این معضلات باز هم در کار بود و بر مسئولان امور بود که به بررسی دقیق آنها پردازند. اگر همه «عمیقاً متحول» شوند، برای مدتی مثلاً یک نسل یا کمتر، اوضاع به خیر و خوشی سپری می‌شود. اوضاع آن قدر خوب پیش می‌رود که نفس موفقیت امور مشکلات جدیدی را به وجود می‌آورد، معضلاتی هم اقتصادی و هم اجتماعی که به برخورد کارشناسانه و قانونگذاری خاص نیاز خواهد داشت. اجتماع مسیحی جدید بیت‌المقدس را در نظر بگیرید که چه زود قربانی کمونیسمی شد که نسبت به آن بی‌تجربه بود و رهبری هم نداشت که از آن حفاظت و حمایت کند! اما اگر همگان «عمیقاً متحول» شده بودند، دست کم شرایط لازم برای پیدایش راه حل ممکن و راستین فراهم می‌شد. اینکه کسی مسیحی واقعی باشد به این معنی نیست که کارشناس خوب امور مالی هم هست، حتی به معنای اینکه یک عالم الهیات یا واعظ بزرگ باشد نیز نیست. همهٔ اینها به نبوغ و اصول خاص خود نیاز دارد. اما اگر همهٔ مردم مسیحی بودند، ما هم جو لازم و هم اصول لازم برای فراهم آمدن یک راه حل راستین اجتماعی برای معضلات مالی را در اختیار داشتیم.

مسیحیت برنامهٔ خاصی ندارد که به موجب آن بتواند بگوید این یا آن اقدام، بخش اساسی مسیحیت است. اما مسیحیت دارای اصول، آرمانها و قدرتهای اجتماعی است. درستکاری و عدالت برادرانه و شرافت اخلاقی، جوهر آن و جوهر هر جامعه‌ای است که مسیحیت بدان می‌اندیشد. هر گام اجتماعی و عمومی در پرتو تأثیر احتمالی اش بر این علائق [اخلاقی] داوری می‌شود. و کلیسا دقیقاً موظف به بررسی همینهاست، و این کار جزء اولین وظایفش به شمار می‌رود. اما پیشروی در قلمروی باز و آزاد، وقتی که کلیسا آرمانهایش را خیلی پیش از آمادگی اخلاقی جامعه، با فشار به صورت اقدام عملی درمی‌آورد، امری بس خطرناک است. اصلاحات شتاب زده موجب می‌شود تا شرایط، مستعد بازگشتی توأم با آشوب به اوضاع پیشین شود. اما خطرناک تر آن است که آن اقدامهایی را که مردم آمادگی اخلاقی انجام دادنشان را دارند، توسط کشیشان کلیسا و تنها با توجه به ملاحظات و تمایلات اخلاقی انجام گیرد، نه توسط دست‌اندرکاران مسائل که دانش اقتصادی

و تجربه عملی را به فرهنگ اخلاقی خود بیفزایند.

سؤال این است: کلیسا به منزله رکن اخلاق مسیحیت، چگونه رابطه‌اش با جامعه را تفسیر می‌کند؟ چگونه می‌خواهد بر جامعه تأثیر بگذارد؟ پاسخ این پرسشها در سه مقوله جای می‌گیرد.

۱. عده‌ای هستند که می‌گویند: «بگذار کلیسا کلاً خود را، به قول آلمانی‌ها به "رسالت درونی" اش، به کار، مراسم عشای ربانی، امور خیریه، موعظه، امور روحانی و انسان‌دوستانه، به طور مستقیم، یا به وسیله جوامعی که بدین منظور ایجاد می‌کند، محدود سازد.» مشکل این راه حل آن است که بدون رویارویی با بدیهایی همچون زاغه‌ها، مشروبات الکلی، مرگ و میر نوزادان، جنایت و بسیاری دیگر نمی‌توان در مسیر تحول دینی یا انسان‌دوستی پیشروی کرد، زیرا این موارد به عهده دولت است، یا اینکه ما را به مسائلی بازمی‌گرداند که در ورای مشکلات مزبور قرار دارد، مثل مشکل زمین که در قانون اساسی و عمل دولت ریشه دارد.

۲. گروه دیگر مدعی‌اند که کلیسای سازمان‌یافته و متحد (فدرالی) باید در نقش یک نیروی مستقیم، به مثابه قدرتی در میان قدرت قدرتها، و به عنوان یک قدرت مستقیم قانونگذار، وارد عرصه سیاسی شود و دولت را به قبول و اجرای خواسته‌های خود وادارد. در میان پروتستان‌ها کسانی هستند که آرزو دارند کلیساها به نام کلیسا دست به چنان اقدام مستقیم و تقریباً اجبارکننده‌ای بزنند. اما این یک اصل کاتولیکی است و این ادعا آشکارا ممیزه آیین کاتولیکی است که در ژنو، مقر کالوین، در جامعه مشترک‌المنافع انگلستان^۱ و در ایالات شمال شرق امریکا (نیوانگلند) شکل پروتستانی به خود گرفت. دلیل عمر کوتاه این تلاشها و اینکه نتوانستند حق مطلب را در مورد اصول خود ادا کنند نیز، همین بود. این اصلی نیست که در دست پروتستان‌ها کارآیی داشته باشد، چه کلیسای کاتولیک شرایط و تضمینهای مورد نیازش را فراهم کند یا نکند. کلیسای کاتولیک مدعی است که این روش، روش اوست، منابعی دارد که او را به استفاده از این روش قادر می‌سازد و اگر کلیسای کاتولیک بار دیگر قدرت استفاده از این روش را که حق اوست به

دست آورد، معنی آن رستگاری جامعه است. به نظر من، نهایتاً این بدان معنی است که کلیسا و در نتیجه روحانیت، کنترل مستقیم اقتصاد را در دست بگیرد. و به همراه آن، قوانین قرون وسطایی بهره، یا برخی مقررات مشابه در مورد صنعت که قانون تحریم^۱ نمونه آن است، اعاده خواهد شد. اقتصاد سیاسی، در این صورت به بخشی از اخلاق مذهبی، و طرح [کلیسای] مسیحی برای جامعه، تا آنجا که [چنین طرحی] توسط [این] کلیسا تدوین شده باشد، تبدیل خواهد شد. اقتصاد سیاسی به شیوه‌ای قانونی، بر مبنای حقوق طبیعی عمل خواهد کرد و مدیریتش مبتنی بر نظامی از مغالطات اخلاقی در برخورد با مسائل خواهد بود، نظامی که با گسترش دامنه و حجم تجارت، پیچیدگی و ظرافت بیشتری می‌یابد. مشکل در اینجا البته آن است که کلیسا باید بر سر مسائلی که مستقیماً به ایمان و تجربه مسیحی تعلق ندارد منشعب و منقسم گردد، مسائلی که افراد می‌توانند آنها را بدون اینکه در دینداری [و پارسایی] آنان تفاوتی باشد، به صورت مختلف حل کنند.

۳. سومین طبقه از پاسخها مشعر به این است که این وضع، کلیسا را فرامی‌خواند تا بار دیگر به بررسی پیام خویش و وضعیت واقعی اجتماعی بپردازد؛ علائق خویش را به ورای انسان‌دوستی، و هوشیاری و بیداری خویش را به ورای مراقبت پلیسی تعالی دهد؛ به اندازه‌گیری عمیقترین عوامل مؤثر زمانه‌اش بپردازد و آنها را با بنیادهای اخلاقی دائمی خویش مربوط کند. خود را شایسته ارشاد تمام‌عیار (ارشادی هم بسنده و هم ایثارگرانه) نیروهای این عصر و زمانه سازد؛ آن‌گونه که باید و شاید خواست الهی را که در انجیل آمده است با توجه به مقاطع عمده زمانی مقوله‌بندی و اعلام کند؛ در فواصل زمانی ذهنیت اخلاقی جامعه را با اصول مسیحیت و احساس همدلی‌ای که در مواقع بحران باید وارد عمل شوند، آشنا سازد. بدین ترتیب کلیسا از طریق ارشاد، نفوذ، و آموزش عمل خواهد کرد نه از طریق اعمال فشار. این روشی است که بیش از هر روشی خصلت پروتستانی دارد و به بهترین صورت، اصل پروتستانی رابطه کلیسا و دولت را تجسم می‌بخشد. بهتر است در این مورد که کدام یک از سه شیوه یادشده بیشتر از همه نویدبخش

۱. prohibition، تحریم ساخت مشروبات الکلی. - م.

رفاه اجتماعی است و در جهت [تحقق] دعاوی [و فراخوانهای] انجیل عمل می‌کند، قضاوت به خود فرد واگذار گردد. تنها چیزی که می‌توان گفت شاید این باشد که در حالی که اندیشه کاتولیکی در صدد محدود کردن تولید و اندیشه پروتستانی در صدد افزایش آن عمل می‌کند و هر دو در این جهت منافع اخلاقی را در نظر می‌گیرند، مسئله میرم، مسئله توزیع است. آنچه از هر سو مطرح گردد باید بیش از همه با استقبال ما روبه‌رو شود، راه‌حلی عملی برای این پرسش است که چگونه باید توزیع را به نظم درآورد به گونه‌ای که نابرابریها و مشقتهای فجیع و دردناک را از میان برداشت، نابرابریها و مشقّاتی که دوران طولانی تولید بی‌امان، اگر آنها را افزایش نداده باشد، تشدید کرده است. توزیع مشکل آینده است، هم برای کارفرما و هم برای کارکنان. کارفرما می‌خواهد بداند که چگونه بیشتر بفروشد. سوداگر برجسته‌ای می‌گفت: «هنر بزرگ صنعت کنونی تولید نیست، فروش است.» لوازم و وسایل را برای بازارها ساخته‌اند نه برای کارخانه‌ها. کارکنان هم می‌خواهند بدانند که چگونه سهم بیشتری ببرند. در مسئله‌ای مثل این، دینی که در اخلاقیات آن اعطا و بخشش نقش بزرگی ایفا می‌کند، چنانکه در مورد مسیحیت صدق می‌کند، حرف زیادی برای گفتن دارد. زمانی بود که فکر عدالت در توزیع نقش بزرگی در مباحث دین‌شناختی مسیحیت و خاصه درباره آموزه‌های کفاره و مجازات ایفا می‌کرد. اما اکنون نارسایی آن را در این مورد بخوبی درمی‌یابیم. اما با جدا شدنش از مبحث خداشناسی، ممکن است حوزه بهتری برای عمل در [عرصه] جامعه‌شناسی پیدا کند، و ممکن است در این حوزه حق مطلب را در قبال خداوند و انسان بیشتر به جا آورد. ما در آستانه عصر اجتماعی جدیدی قرار داریم و من تنها پاره‌ای از عوامل مذهبی بزرگ گذشته را که در آینده به عنوان مسئله مطرح و مورد بحث خواهد بود، بیان کردم. مطالعه گذشته موجب می‌شود که مسئله را در ابعاد بزرگ آن بشناسیم و بدانیم که زمان حال، به تنهایی، همه داده‌ها را در اختیارمان نمی‌گذارد. و علاوه بر آن، به ما کمک می‌کند تا از راه‌حلهای کهنه و فرسوده که فقط وقت و نیرویمان را به هدر می‌دهد دور بمانیم. به طور قطع ما را از یک مسیر برحذر می‌دارد: تاریخ تلاش کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در زمینه دست و پنجه نرم کردن با معضل اجتماعی، ما را از این امر برحذر می‌دارد که به انجیل

مراجعه کنیم به این منظور که یا احکام اجتماعی یا سابقه‌های اجتماعی‌ای را که در آن می‌یابیم به عنوان دستورات ثابت و مستقیم همه زمانها و اعصار تلقی نماییم. اگر پدیده تاریخی بزرگی همچون مسیحیت را به مثابه مجموعه‌ای از دستورالعملهای اجتماعی زمانه تلقی کنیم، نامنصفانه عمل کرده‌ایم. به نظر می‌رسد که گرایشهای سیاسی به دو بخش بزرگ امپریالیستی و سوسیالیستی تقسیم می‌شود و شاید بتوان گفت که مسائل حزبی قدیمی فرومی‌ریزند تا بار دیگر در این دو راستای عمده متبلور گردند. اما شاید در میان راه‌حلهای تازه این نکته را پذیرفته شده تلقی کنیم که کتاب مقدس حاوی هیچ برنامه اجتماعی نیست، ولو انجیل آکنده از اصول اجتماعی باشد. مسیحیت در نبردهای آینده همیشه به طور کامل در یک جناح باقی نخواهد ماند. بخصوص این را آموخته‌ایم که بهترین شیوه‌های تفسیر هرگز موفق نخواهند شد که مسیح و اقتصاد را در کنار هم و به گونه‌ای قرار دهند که گویی با یکدیگر نسبتی مستقیم، واضح و بی‌چون و چرا دارند. دستاورد بزرگی خواهد بود اگر با مطالعه تاریخ به این نکته رسیده باشیم که قانونگذاری در واقع یک شاخص زندگی است؛ و اینکه دین در حکم حیات جامعه و همچنین روح است؛ و هر دو در عمق خویش اخلاقی‌اند، و اینکه آرمان اخلاقی با هیچ یک از حوزه‌های قدرت یا پیشرفت اجتماعی بی‌ارتباط نیست. در اینجا تنها صلاحیت دارم که بگویم یا به پای پیشروی به سوی روزهای بهتر، ما باید به مدد هر کلیسای مسیحی، هر اعتقاد و هر عامل مؤثری [که تصور شود] به اخلاقی کردن سرمایه و کار، هر دو، امید ببندیم. سرمایه‌داری کار اجتماعی عظیمی را به انجام رسانده و باید باز هم در آینده اجتماعی همچنان عاملی مهم باقی بماند. اما این سرمایه‌داران بودند که سرمایه‌داری را به وجود آوردند و [قبلاً] دیدیم که سرمایه‌داران [محصول] چه چیزی بودند. بدین ترتیب نیروی کار نیز به طوری که از همه شواهد عمومی برمی‌آید، در حال دستیابی به جایگاهی است که هرگز در توسعه اجتماعی از آن برخوردار نبوده است. اما هدف بزرگ آن، نیروی کار (که می‌تواند جنبه انتزاعی داشته باشد، و در نهایت دارای جنبه‌ای گروهی و فرقه‌ای / sectional) نیست. هدف بزرگ، همانا انسان است. انسان در حالی که کار می‌کند، چیزی فراتر از کار را انجام می‌دهد. او با ایمان، امید و عشق زندگی می‌کند. درباره کار و سرمایه، باید

همانند هم و با عنایت به این امر قضاوت کرد که قدرت آنها چه سهمی در چنین زندگانی‌ای دارد، و اینکه این دو در خدمت نیروها و آرمانهایی که عمدتاً و در نهایت، انسان را انسان می‌سازند و وی را در چارچوب اراده و عظمت الهی مستقر می‌سازند چه خواهند کرد. چون وجود خدا برای خدمت به هدف انسان نیست، بلکه وجود انسان برای خدمت به هدف الهی است.

عقلانی شدن و جایگاه تفاوت‌های جنسیتی*

جی. جی. آر. توماس

چکیده

ماکس وبر درباره تفاوت‌های جنسیتی و جنبش فمینیستی چه موضعی داشت؟ برای پاسخ به این سؤال نوشته‌های ماکس و ماریان وبر را بررسی خواهیم کرد. هر دو معتقد بودند که خانوار «اولیه»، خانواری پدرسالار بوده و ریشه در اعمال فشار فیزیکی داشته است. بنابراین، همه تحولات بعدی مربوط به ازدواج و قوانین ارث، اخلاقیات مذهبی و غیرمذهبی و رشد فعالیت‌های تجاری سرمایه‌داری از بطن خانوار را باید به عنوان محدودیت‌های اعمال شده بر مردسالاری تلقی کرد که «حقوق» بالقوه «مادران» نتیجه آن است. در اینجا وجوه تشابه بسیار نزدیکی را [بین این موضع وبر] با برداشت او از افت منزلت به عنوان شیوه تقسیم قدرت اجتماعی مشاهده می‌کنیم. ماکس و ماریان وبر، هر دو یک موضع فمینیستی غیرسوسیالیستی داشتند و استدلال می‌کردند که توسعه بازار سرمایه‌داری، و فرآیندهای همراه آن که وبر آنها را «عقلانی شدن» می‌نامد، خود موجب افول خانوار و آزادسازی ترقی خواهانه زنان بود. اما این آزادسازی، منجر به وضعیتی شد که در آن ملاک‌های ابزاری مصلحت‌اندیشی، بتدریج مناسبات شخصی و جنسی را زیر سیطره گرفت.

یکی از عناصر مضمون عقلانی شدن مسئله رهاسازی است. از دید ماکس وبر، شاخص عقلانی شدن ممیزه جهان غرب، گرایش به ابزارگرایی و روحیه حسابگرانه‌ای بود که بتدریج مناسبات اجتماعی را زیر سلطه گرفت؛ در عین حال

* J. J. R. Thomas, "Rationalization and the Status of Gender Divisions", in *Sociology*, 1985, vol. 19, pp. 409-420.

دیوان‌سالاری دستگاه حکومتی و فعالیتهای اقتصادی و غیردینی شدن زندگی روشنفکرانه، شکل‌های قدیمی سلسله‌مراتب و طبقات اجتماعی را تضعیف کرد و جایگزین آنها شد. جنبشهای اعتراض‌آمیز یا خواهان دگرگونی، و بیش از همه سوسیالیسم، نهایتاً به دلیل ماهیت هدفمند خود به بازآفرینی آن ابزارگرایی و دیوان‌سالاری در شکل‌های شدیدتر، و به جای نفی فرآیند عقلانی، به تحقق آن ملزم شدند. بدین ترتیب، این نظر در خصوص همهٔ مناسبات اجتماعی و حرکت‌های سیاسی پیامدهایی دارد. بدین جهت پرداختن به آثار وبر به منظور یافتن نوع نگرش به تفاوت‌های جنسیتی موجود در آنها و بویژه تحقیق این امر که آیا دیدگاهی فمینیستی در آن هست و اگر هست از چه نوع است، از نظر ما امری بجا و موجه است. نکتهٔ جالب توجه اینکه ماریان وبر، که یکی از نمایندگان اصلی جنبش زنان آلمان شد، شوهرش را بیش از خود فمینیست می‌دانست (وبر، ۱۹۶۷: ۲۲۹). یکی از شیوه‌های رویکرد به تبیین وبر [از این موضوع]، توجه به این نکته است که ماکس وبر همیشه سعی داشت تا خود را از موضع سوسیالیستی دور نگه دارد، و با شبح انگلس دست و پنجه نرم کند.

انگلس می‌گفت در ابتدا در آن واحد وضعیت مادرسالاری و اشتراکی (communistic) حاکم بود. در دوره‌های تاریخی اولیه، این وضعیت جای خود را به نظام پدرسالاری داد که در آن مالکیت و خانوادهٔ تک‌همسری با یکدیگر ارتباط داشتند؛ تک‌همسری تضمین می‌کرد که داراییهای پدر فقط به پسرانش منتقل شود. بنابراین زنان هدف انقیاد و سرکوب چندگانه قرار گرفتند. دسترسی آنها به دارایی، تنها غیرمستقیم و مشروط بود. زنان یا در خانواده در معرض محدودیت جنسی و یا به شکل روسپیگری که ملازم معیارهای دوگانه خانوادهٔ پدرسالار بود، مورد سوءاستفادهٔ جنسی قرار داشتند [۱]. نتیجهٔ ضمنی این تأملات از نظر سوسیالیست‌ها این بود که رهاسازی زنان تنها در صورت مصادرهٔ کلی مناسبات مالکیت امکان‌پذیر است. تغییر شکل سوسیالیستی جامعه یکی از شرایط لازم برای رهاسازی زن از شکل‌های مختلف وابستگی بود. به نظر وبر، توجیه انگلس یک «اشتباه استادانه» (وبر، ۱۹۸۱: ۳۰) است که در مقابل شواهد مردم‌شناختی فراهم آمده در آستانهٔ چرخش قرن، غیرقابل دفاع است.

اما باید توجه داشته باشیم که اهمیت تبیین انگلس، در خطاهای واقعی یا تصویری آن نیست، بلکه در این واقعیت است که این تبیین مانند اسطوره‌ای نظری عمل می‌کند، یعنی به مجموعه‌ای از نگرش‌های سیاسی مربوط به مبارزات فمینیستی سامان می‌دهد. به همین قیاس، محاسن و معایب تبیین ماکس وبر هر چه باشد، عملکرد این تبیین نیز همان است: این تبیین نیز دربارهٔ وضعیت «اولیه‌ای» که تاریخ مناسبات جنسیتی را می‌توان از آن مستفاد کرد، به گمانه‌زنی می‌پردازد و سازماندهی مشابهی از نگرش‌های سیاسی را ممکن یا ضروری می‌کند. خلاصه اینکه وبر یک ضد اسطوره می‌سازد.

تبیین مناسبات جنسیتی را نمی‌توان با تبیین خانواده شروع کرد. به گفتهٔ وبر نمی‌توان از «خانواده» تعریفی داد که نسبت به تمامی موارد تاریخی سامان دادن روابط مردم به لحاظ توالد و تولید مثل، رضایت‌بخش و بسنده باشد (وبر، ۱۹۶۷: ۳۵۶-۷). «خانواده» را نمی‌توان بر حسب نوعی ترکیب حقوق جنسی و جامعه‌پذیری کودکان تعریف کرد، چون در شکل‌گیری این موارد همیشه بعضی گروه‌های اجتماعی دیگر دخیل هستند، مثل اجتماع محلی و همسایگان، گروه‌های مذهبی یا توتمی و مانند اینها. هرچند، مهمتر اینکه، تنها رابطهٔ باثبات ناشی از ارتباط جنسی، وابستگی بین مادر و نوزاد است.

بنابراین روابط بین زن و مرد، عمدتاً طبیعی یا خانوادگی نیست، بلکه اقتصادی است. روابط همبستگی بین دو جنس تنها در شرایط همزیستی (commensality) ایجاد می‌شود. روابط پایدار، تنها در اوضاع و احوال گذران زندگی و مصرف اقتصادی مشترک روی می‌دهد. بدین ترتیب، خانوار به عنوان یک واحد بنیادی کانون اصلی مناسبات جنسیتی است، که در برخورد با سایر گروه‌های خارجی به صورتی منفرد عمل می‌کند، و هم خصلت جنسی و هم خصلت اقتصادی دارد.

صحنهٔ روابط زن و مرد خانوار است، خانوار است که منشأ اولیهٔ انقیاد زن محسوب می‌شود و تا جایی که سرنخی برای درک تاریخ مناسبات جنسیتی وجود داشته باشد، این سرنخ در سازماندهی خانوار و تلاش مستمر آن به عنوان یک واحد اقتصادی، نهفته است. وبر، هم در اقتصاد و جامعه و هم در کلیات تاریخ اقتصادی، خانوار را نقطهٔ شروع تبیین عقلانی‌شدن کنش اقتصادی و اجتماعی

می‌داند (وبر، ۱۹۷۸: ۳۸۴-۳۵۶ و ۱۰۶۹-۱۰۰۶)، و خانوار را به عنوان یک واحد اشتراکی مگر نسبت به مصرف، تلقی نمی‌کند. این شیوه تملک و مالکیت است که نوعاً پدرسالارانه است. وفاداری نسبت به سرپرست خانوار، از پرهیزگاری روستایی یا همخونی ناشی نمی‌شود، بلکه از قدرتِ برخوردارِ از مایملک سرچشمه می‌گیرد، و این قدرت ریشه در اعمال زور دارد. واژه‌هایی که ویر در اینجا به کار می‌برد آموزنده‌اند: به جای واژگان معمولی «قدرت» (Macht) و «سلطه» (Herrschaft)، از «توان» (Kraft) و «زور» (Gewalt) استفاده می‌کند. شالوده روابط در چارچوب خانوار، زور است. البته منابع دیگری هم وجود دارد: عادت، خاطرات وابستگی دوران بچگی، تجربه، قبول اینکه در خارج از حوزه قدرت خانوار هیچ حمایتی وجود ندارد، و تسلیم، بهایی است که برای این حمایت پرداخت می‌شود. مجموعه این عوامل، سلطه‌ای ایجاد می‌کند که نوعاً سلطه مرد بر زن و پیر بر جوان است. حوزه قدرت پدرسالار تمامی گستره خانوار را شامل می‌شود، زنها و بچه‌ها، دامها، ابزار و وسایل، برده‌ها، شکارگاهها، زمینهای قابل کشت و غیره. این حوزه قدرت تمامی گستره‌ای را که در حقوق رومی (familia pecuniaria) (ثروت خانوار) تلقی می‌شد، دربرمی‌گیرد. و به علاوه، این قدرت، قدرتی تام است. قوانین بابلی، رومی، ژرمنی، همه رگه‌هایی از این الگوی پدرسالارانه اولیه را دارند. پدر می‌تواند همسرانش را اعدام کند، یا به خانوارهای دیگر بفروشد، می‌تواند فرزندانش را همچون برده بفروشد یا برای کار اجاره دهد و به رهن گذارد. به همین ترتیب می‌تواند بچه‌های بردگان یا سایر خانوارها را به فرزندی بپذیرد. خلاصه هیچ تمایز واقعی بین زنهای دائمی و زنان صیغه و زنان برده یا بین بچه‌ها با برده‌ها وجود ندارد. با همه مثل گاو و گوسفند رفتار می‌شود، می‌توان آنها را به اشکال مختلف رها کرد یا در اختیار گرفت. اعمال این قدرت، عملی تماماً خودسرانه و اختیاری نیست، بلکه به طور ضمنی، در مفهوم خانوار به عنوان واحد تولیدی مستتر است. زنها و بچه‌ها، هر دو از منابع کلیدی قدرت تولید هستند. در تقسیم اولیه کار براساس جنسیت، زن در مقایسه با مرد، نیروی کار پیوسته‌تری را عرضه می‌کرد. نظریه سه مرحله‌ای تکامل اقتصادی — شکار، شبنی و کشاورزی — قابل دفاع نیست. به نظر ویر، باید در عوض یک خانوار ابتدایی را

در نظر مجسم کنیم که در آن کار مردان ادواری است و در فاصله‌های شکار و جنگ انجام می‌گیرد، و فقط زنان هستند که کار مداوم کشت و زرع، برداشت محصول، مراقبت از دامها و حیوانات خانگی، تولید و تدارک غذا و پوشاک را بر عهده دارند. قدرت کار در خانوار فقط از طریق افزایش و کاهش تعداد زنان قابل تنظیم است. بنابراین با خرید یا فروش زنان، بر نیروی کار خانوار افزوده یا از آن کم می‌شود. معنای «Manus» در حقوق رومی (یا Munt در حقوق انگلوساکسون) صرفاً این است که مرد حق در اختیار گرفتن نیروی کار زن خاصی را از مرد دیگری می‌خرد. بنابراین «وضعیت اولیه» درست متضاد برداشت انگلس است. از نظر جنسی، به جای نظام اشتراکی سیتترین^۱ (زندگی کمونی) یا «ازدواج زوجین»، پدر به همه زنان حاضر در خانوار دسترسی جنسی دارد، و همین‌طور به جای مالکیت عمومی، همه داراییهای خانوار در اختیار سرپرست خانوار است. این یعنی سلطه پدر (Patriapotestas).

زن‌سالاری، تا جایی که اصولاً وجود داشته باشد، نمایانگر یک شکل تلاشی این خانوار ابتدایی است. خود ویر اعتراف می‌کند که توجیه او کاملاً نظری است، اما سعی می‌کند تا شیوه‌های مختلفی را که مادرسالاری، یا دقیقتر بگوییم، مادرتباری (matrilineal descent) ممکن است از خانوار پدرسالار نشئت گرفته باشد، بشناسد. مثلاً حقوق مربوط به زمین را می‌توان در شکل‌های مختلف در نظر گرفت. می‌توان آن را زمین غنیمتی در نظر گرفت که از طریق جنگ به دست آمده باشد و در نتیجه «محصول» پیروزی در جنگ باشد. یا می‌توان آن را به صورت نوعی واگذاری حقوقی تصور کرد که تنها با نیروی کار کشاورزی، یا کار جمعی در جنگل‌زدایی به دست آمده باشد. ظاهراً به نظر ویر اینها می‌تواند منشأ هر یک از سه وجه اصلی تبار باشد، پدری (agnatic) مادری (uterine) و نیایی (cognatic).

یکی دیگر از دلایل احتمالی مادرسالاری، شکل‌های مختلف «اشتراکی شدن» فعالیت‌های خانوار است. نهادی شدن «خانه مردان» (men's house) به مثابه

۱. Cytherean، صفت است برای Cytherea به همان معنی Aphrodite الهه عشق و زیبایی که در بین

رومی‌ها به ونوس موسوم است. — م.

قرارگاه رزمندگان، می‌تواند زمین را به میراثی تبدیل کند که از طریق مادری منتقل می‌شود، چرا که زمین یک مشغله زنانه است. همچنین شاید تفاوت در میزان ثروت هم بتواند ریشه مادرسالاری باشد. ممکن است مردی توانایی خرید یک زن را داشته باشد، اما مرد دیگری که قادر به پرداخت بهای عروس نیست، با عرضه نیروی کار خود به پدر عروس، صاحب زن شود. ترتیب اول را مردسرای (virilocal) و ترتیب دوم را زن‌سرای (uxorilocal) می‌خوانند. ممکن است در یک خانوار، انواع مختلف تبار و شیوه‌های گوناگون انتقال دارایی به موازات یکدیگر وجود داشته باشند. اگر اصولاً این عوامل دخالتی داشته باشند، به هیچ وجه نمی‌توان گفت کدام یک از آنها منبع واقعی «حقوق مادر» (mother-right) هستند، اما معنی کلی آنها کاملاً صریح است: اولین و مهمترین منشأ کنش اجتماعی پایدار، که همه پیوندها و نهادهای باستانی از آن نشئت می‌گیرد، خانوار است. بقایای خانوار به منزله واحد کلیدی مصرف، هنوز هم وجود دارد. در همه جا، خانوار در وهله اول به صورت یک واحد اسارت و بردگی ظاهر می‌شود که در آن نیاز به خلق، حفظ، تداوم و تعدیل نیروی کار، خود افراد را هم به صورت داراییهای قابل مصرف در می‌آورد. سرپرست چنین خانواری نوعاً پدرسالار است که قدرتش تنها به واسطه تواناییهای طبیعی یا عادات سنتی محدود می‌شود. معنای ضمنی آن روشن است. هرچه که کنترل یا محدودیتی بر چنین قدرتی اعمال کند، مشعر به حقی است که مادر از آن برخوردار است نه پدر. شکل‌های مختلف عقلانی‌شدن که فعالیت اقتصادی خانوار تابع آن است، شیوه‌های مختلف محدودکردن و نهایتاً ملغی کردن پدرسالاری هستند.

به اعتقاد وبر، تبیین انگلس از نظر معنایی کفایت لازم را ندارد. هیچ دلیلی وجود ندارد که یک مرد، کسی که قدرت پدرسالارانه را اعمال می‌کند، بخواهد توانایی خود در انتقال دارایی را محدود کند. درست همان‌طور که در مورد بچه‌های هر حیوان خانگی صدق می‌کند، بچه‌های هر زن خانوار هم به او تعلق دارند، البته اگر مرد چنین بخواهد. یا اگر او اراده کند که تمام دارایی‌اش به برده نورچشمی‌اش برسد، بر همین اساس می‌تواند عمل کند. معنای ازدواج همیشه این است که بچه‌های یک زن، به قیمت عدم توجه به بچه‌های زن دیگر و صرف نظر از حقایق مربوط به

اصل و نسب پدری خود، محبوب واقع می‌شوند. چنین محدودیتی نمی‌تواند نوعی اعمال قدرت پدرسالارانه باشد.

خانوار اولیه در معرض چه نوع فرآیندی از عقلانی‌شدن است؟ این فرآیندها عبارت‌اند از مقررات فزاینده رفتارهای جنسی، ترتیبات به نحو فزاینده پیچیده مالکیت، تلاش تدریجی یا از دست رفتن قدرتهای تولیدی و اجرایی خانوار؛ فئودالیسم موروثی (patrimonial feudalism)، دیوان‌سالاری باستانی و فعالیتهای اقتصادی سرمایه‌داری، همه ریشه در توسعه و تحول خانوار دارند (وبر، ۱۹۷۸: ۳۸۴-۳۷۵ و ۱۰۶۹-۱۰۰۶). در واقع، نوع محض خانوار پدرسالار که در بالا توصیف شد، مبتنی بر حدس و گمان است، و درست مثل مادرسالاری باکوفن^۱ که انگلس از آن بهره می‌گیرد، یک ساخت و مفهوم ذهنی است. در عمل، چنانکه وبر می‌گوید، هر خانواری که در شواهد تاریخی با آن روبه‌رو می‌شویم همیشه با گروه‌بندیهای فرقه‌ای و طایفه‌ای، گروههای مذهبی، پیوندهای روستایی، و گروههایی که به کار جادوگری می‌پردازند و نظایر آنها تقاطع دارد. اولین فرآیند عقلانی‌شدن خانوار، پیدایش نهاد ازدواج با مفهوم مشروعیت همراه با آن است. این همیشه نتیجه مداخله گروههای اقتصادی و سیاسی بزرگتر در خانوار می‌باشد. وبر خود می‌گوید:

دقیقاً به دلیل سلطه پدرسالاری، در امپراتوریهای بزرگ، حقوق مالکیت در جهت تضعیف پیوسته قدرت نامحدود پدرسالاری متحول می‌شود. در ابتدا، به دلیل نبود محدودیتهای قانونی، هیچ تمایزی بین بچه‌های «مشروع» و «نامشروع» وجود نداشت. در حقوق ژرمنی قرون وسطی، حق ارباب برای شناسایی فرزند «خود»، از بقایای قدرت پدرسالارانه‌ای بود که زمانی هیچ محدودیتی نداشت. این وضعیت فقط با مداخله گروههای سیاسی و اقتصادی‌ای به صورت قطعی تغییر کرد، که «مشروعیت» تبار یعنی روابط پایدار با زنی از جمع خودشان را شرط عضویت [در گروه] می‌دانستند (وبر، ۱۹۷۸: ۳۷۲).

ازدواج مشروع با پرداخت جهیزیه، هم معنی پیدا می‌کند و هم تضمین می‌شود.

جهیزیه غرامتی است که به شوهر در مقابل عدم امکان استفاده وی از نیروی کار زن پرداخت می‌شود، و متضمن حوزه استقلال زن در مقابل شوهرش می‌باشد که در صورت خاتمه ازدواج باید جهیزیه را مسترد سازد، و بازخرید هر دعوی‌ای است که زن ممکن است در مورد خانواری که آن را ترک می‌کند، داشته باشد. قرارداد ازدواج تضمین می‌کند که جهیزیه زن و هر درآمدی که ناشی از آن باشد، فقط به فرزندان خود او می‌رسد و نه به سایر افرادی که ممکن است فرزند شوهرش قلمداد شوند. بنابراین ریشه‌های جهیزیه، ازدواج و تقسیم‌بندی‌های طبقات اجتماعی به شکل جدایی‌ناپذیری به هم گره خورده‌اند. هرچه الگوی ازدواج بیشتر متکی به طبقه، و درون‌گروهی باشد، حقوق بیشتری برای زن تضمین می‌شود. ازدواج به نوعی سازش بین حقوق دو گروه از خویشاوندان، خویشاوندان زن و خویشاوندان شوهر، تبدیل می‌شود و هر گروه نگران این است که حقوق و دارایی‌های فرد وابسته به جبهه خود را تضمین نماید. مسئله منزلت نیز مطرح است. گروه‌های اجتماعی بالاتر مایل نیستند که دختران خود را روانه خانه شوهری کنند بدون اینکه نوعی اطمینان بدانها داده شود که در عمل از منزلت مرجحی برخوردار خواهند بود. در اروپا فقط جهیزیه یا [شکلی از] پرداخت، به ازدواج مشروعیت می‌داد. در ازدواج بدون جهیزیه، فرزندان زن از ارث برخوردار نبودند و خود زن هم فقط از هدایایی که در عروسی به جای جهیزیه دریافت می‌کرد (morganaticum) بهره‌مند می‌شد. اصطلاح مربوط به آن نوع ازدواج که در آن مرد با زنی از طبقه پایین وصلت می‌کند بدون اینکه زن و اولاد او حقی بر امتیازات طبقاتی مرد داشته باشند، از همین واژه morganaticum گرفته شده است.

حقوق مربوط به مشروعیت و انتقال دارایی به هیچ وجه متضمن اشاعه تک‌همسری نبود. در کنار شکل‌های مختلف ازدواج مشروع، شکل‌ها و درجات متفاوت ازدواج صیغه‌ای وجود داشت. وبر، تقریباً با یک عشق و دقتی، انواع مختلف فحشا و شبه‌ازدواج را فهرست می‌کند: معشوقه‌های اشراف و پادشاهان (hetaerae)، بردگان معابد (hieroduli)، رقاصه‌های معابد (bayadères)، و زنان صیغه (concubine). و در انتقاد به انگلس اشاره می‌کند که بیشتر این شکل‌های زناشویی، علاوه بر نظام‌های پدرسالاری در نظام‌های مادرسالاری نیز وجود

داشته‌اند. در حقوق رومی و ژرمنی، صیغه کاملاً تثبیت شده بود و تنها پس از پنجمین شورای لاتران^۱ در سال ۱۵۱۵، ملغی شد.

بدین ترتیب حقوق ازدواج عبارت بود از حقوق همسر (زن) در مقابل معشوقه، یا حقوق طبقه بالاتر در مقابل طبقه پایین‌تر. این عدم محدودیت نسبی در مسائل جنسی فقط امتیاز مردان نبود. هم در روم و هم در مصر [۲] شکل‌هایی از ازدواج پدیدار شد که در آن زنان می‌توانستند آزادی جنسی فراوانی داشته باشند، به این نحو که، یا در خانه پدری می‌ماندند و با هر کسی که می‌خواستند پیمان‌های جنسی می‌بستند، یا ازدواج «آزاد» را می‌پذیرفتند که به دلخواه طرفین قابل فسخ بود و زن را در کنترل دارایی‌های خود آزاد می‌گذاشت.

مأخذ ویر برای مطرح کردن این مطالب، علم حقوق بود، یعنی تاریخ قوانین مربوط به ازدواج؛ کتاب همسر و مادر، در تحول حقوقی^۲، خلاصه‌ای است از این مطالب که در سال ۱۹۰۷، ماریان ویر آن را منتشر کرد. در واقع این کتاب که اکنون تقریباً یافت نمی‌شود، ظاهراً تأثیر جالب توجهی داشته است چون منبع اولیه کتاب‌های مرجع معیار در آلمان در زمینه حقوق خصوصی و خانواده است (Huebner, ۱۹۶۸: ۶۱، ۵۸۵). ایده‌های کلیدی مطرح شده در بالا – وضعیت پدرسالارانه اولیه، تلاش آن در نتیجه فشار گروه‌های هم‌تبار (sib) یا گروه‌های طبقاتی، ازدواج به منزله احراز حقوق مادر، آزادی جنسی زنان در شکل‌های خاصی از نظام‌های سیاسی، همه را می‌توان قبل از ماکس ویر، در آثار ماریان ویر پیدا کرد. هر دو آنها به دو عامل دیگر مربوط به عقلانی‌شدن خانوار اشاره می‌کنند: یکی عقلانی‌شدن روزافزون اخلاقیات و دیگری اهمیت حسابداری (accounting).

تأکید بر تک‌همسری، به مثابه یک محدودیت جنسی عملی و نه به عنوان یک نظم و ترتیب ناظر بر مالکیت، عمدتاً کار مسیحیت است. از همان ابتدا، این محدودیت در مورد زن و مرد به یک اندازه اعمال می‌شد. این محدودیت در عمل، چنانکه شاهد بوده‌ایم، دست‌کم تا جنبش اصلاح دینی موفقیت‌ناچیزی داشت. گرچه تأکید بر تک‌همسری، زنان را از نظر جنسی محدود می‌کرد (موردی که تقریباً در همه

1. Lateran Council

2. *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*

ادیان آسمانی دیگر هم وجود داشت) این تأثیر عمده را هم داشت که روابط شخصی را تحت کنترل اخلاقی عقلانی درآورد. بنابراین فرآیند دوگانه‌ای دست‌اندرکار است: گروه‌های فرقه‌ای و طایفه‌ای و گروه‌های منزلتی، محدودیت‌های اقتصادی و عملی بر رفتار جنسی را تقویت می‌کنند و فرمانهای مذهبی، شهوات را تابع کنترل اخلاقی نظام‌مند می‌کند. نقطهٔ اوج این فرآیند، تأکیدی است که در اصلاح دینی پروتستانی بر مسئولیت هر مؤمن برای رستگاری خود می‌شود. از یک سولوتر و دیگران بر اطاعت زنان تأکید داشتند، اما همزمان، طرفدار این اصل بودند که مؤمن باید خدا را بیش از انسان اطاعت کند. وجدان همیشه کانون مقاومت در برابر اقتدار این جهانی است و بدین وسیله زن می‌تواند در مقابل شوهر برای خودش یک حوزهٔ استقلال ایجاد کند. در دورهٔ روشنگری، در سطح غیردینی، همین نوع عقلانی‌شدن اخلاقی یک بار دیگر ظاهر می‌شود و در طی آن مجموعه‌ای از اصول صرفاً انتزاعی برای روابط میان افراد شکل می‌گیرد. قاعدهٔ کلی کانتی مبنی بر اینکه هیچ کس نباید وسیلهٔ تحقق یافتن هدف شخص دیگری باشد، بلکه باید به خودی خود هدف تلقی شود و نظر فیخته مبنی بر اینکه ویژگی متمایزکنندهٔ انسان، داشتن شخصیتی است که به خودی خود هدف محسوب می‌شود، هر دو، همانند آموزه‌های پیرایشگری تأثیر ویژه‌ای بر وضعیت زنان داشتند. عملکرد سادهٔ این نوع آموزه‌ها موقعیت زنان را تغییر نمی‌دهد. برعکس، اعمال این حقوق دربارهٔ زنان همیشه نتیجهٔ مبارزهٔ زنان برای کسب این حقوق است. کانت و فیخته، هر دو آشکارا در صدد پیدا کردن توجیه منطقی انقیاد زن در مقابل مرد بودند. اما نکتهٔ مهم، بویژه برای ماریان وبر، این بود که هر نظام اندیشه‌سازی (ideational) که مدعی جامعیت و فراگیری است، می‌تواند شالودهٔ فکری رهایی زن را فراهم کند. خواسته‌های زنان با مقاومت روبه‌رو می‌گردید، اما یک واقعیت همیشه این مقاومت را تعدیل می‌کرد، اینکه برداشته‌های غالب از سلوک اخلاقی، از قرن ۱۶ به بعد، از ساختاری در جهت خواسته‌های زنان برخوردار بوده‌اند.

وجود چنین ساختاری خود نتیجهٔ عقلانی‌شدن حوزهٔ دیگری از زندگی یعنی تغییر اقتصاد خانگی به فعالیتهای اقتصادی سرمایه‌داری بود که در عین حال موقعیت زنان را هم دگرگون می‌کرد. رشته تحولاتی که در اواخر قرون وسطی در

فلورانس شروع شد، خانوار را از درون تغییر داد. روابط بین اعضای خانوار به نحو روزافزونی براساس قرارداد تنظیم شد و تلاشهایی برای جدایی سرمایه‌های «شخصی» از وجوه «خانگی» به عمل آمد. این فرآیند شامل جدایی هرچه بیشتر پول زن و شوهر و کاربرد حسابداری مجزا در مورد هر یک از آنها بود. نزدیکترین منبع و سرمنشأ هر دو گرایش، نیاز به ایجاد اعتبار و مطابق با آن، حسابرسی چه در مورد سرمایه خالص و چه در مورد هزینه‌ها بود. به هر حال در سطحی گسترده‌تر، رشد اعتماد پولی روحیه‌ای محاسباتی [یا حسابگرانه] را به همراه می‌آورد که با مظاهر «طبیعی بودن» محیط بر روابط جنسی و همزیستی و همسفرگی خانوار در تضاد است. در عین حال افتراق و تنوع تواناییها، خواستها و فرصتها و مجال زندگی در چارچوب فعالیت‌های اقتصادی به نحو روزافزون پیچیده‌تر، شالوده فردی شدن را فراهم ساخت، آنچه ابتدا در آیین پروتستان و سپس در عصر روشنگری، بنیان برداشتی از یک شخصیت انتزاعی برخوردار از حقوق و ویژگیهای تحولی خاص به شمار می‌رفت. در نتیجه «خانوار» از جهت حجم و دامنه کوچک شد و به نحو روزافزونی به واحد مصرفی تبدیل گردید. با این حال، و به رغم همه این دگرگونیها، اقتدار خانگی به صورت حوزه قدرت مرد بر زن و پیر بر جوان همچنان باقی است. واحد خانوار از دیدگاه صرفاً اقتصادی روزبه‌روز بیشتر «غیرعقلانی» به نظر می‌رسد، و مناسبات پولی به حلقه‌های به نحو روزافزون گسترده‌تر زندگی نفوذ می‌کند، اما باقیمانده‌ای سرسخت از آن به جا مانده است. با این حال، به گفته ماریان وبر، در عصر صنعت (وبر، ۱۹۱۹: ۷۳) این باقیمانده هم در معرض تهدید قرار دارد. زنان از خانه به بازار کار کشیده می‌شوند و به نحو فزاینده‌ای از حوزه قدرت مردان خارج می‌شوند. به موازات جایگزین شدن وظایف زنان با شیوه‌های تولید غیرشخصی، اقتصاد خانگی هم بیشتر تغییر می‌کند. بخش همچنان بزرگتری از جمعیت زنان وارد مجموعه‌ای از مناسبات اقتصادی و کاری می‌شود که ماهیتاً فرافردی و غیرشخصی است. انقیاد شخصی در خانوار بتدریج جای خود را به تعامل‌های انتزاعی اقتصاد پولی و کنش‌های هدفمند-عقلانی یا مبادلات بازار می‌دهد.

در اینجا بحث‌های ماکس و ماریان درباره اقتصاد خانگی و اقتصاد پولی بشدت

ساده شده است، اما هدف از این کار برجسته کردن خطوط اصلی و کلی استدلال آنها بوده است. جان کلام اینکه، سرمایه‌داری طالب انقیاد زن نیست، درست برعکس، پیدایش سرمایه‌داری به عنوان مرحله کلیدی روند عقلانی‌شدن جهان غرب، نیرویی است که دقیقاً در جهت رهاسازی زنان عمل می‌کند. اما سؤال این است: این آزادی از چه نوعی است، و چه معایب و محاسنی بر آن مترتب است؟ در مجموع استدلال ماکس وبر دربارهٔ مناسبات زن و مرد، شباهت چشمگیری به تبیین او از منزلت دارد. گروه‌های منزلتی در جایی سوای بازار شکل می‌گیرند و مشخصه آنها مجموعه‌ای متمایز و مبتنی بر آگاهی از ارزشها و شیوه‌های زندگی است. این شیوه‌های زندگی معمولاً به لحاظ ظاهری در سبک‌های متمایز لباس پوشیدن و بیش از همه در حقوق انحصاری قانونی و متمایز تبلور پیدا می‌کند.

اما دست‌کم در غرب، منزلت به عنوان شیوه سازمان اجتماعی بتدریج جای خود را به طبقه می‌دهد. بازار، یک شیوه متفاوت و رقیب را برای توزیع قدرت به دست می‌دهد و روحیه مرتبط با آن با حقوق و امتیازات ویژه منزلتی کاملاً بیگانه است. البته گروه‌های منزلتی به بقای خود ادامه می‌دهند و سعی می‌کنند تا در تصمیم‌گیری و تنظیم بازار دخالت کنند، اما اصولی که بازار براساس آنها عمل می‌کند با اصول حاکم بر قشربندی منزلتی براحتی در تضاد قرار می‌گیرند. بازار در جهت زایل کردن منزلت عمل می‌کند، بویژه اینکه منزلت از دید بازار غیرعقلانی است و بازار نمی‌تواند برای انحصارهای مبتنی بر منزلت مبنای اجتماعی یا فکری استواری بیابد. در دنیای مدرن، آنچه از منزلت باقی می‌ماند فقط رسوبی از آن است، بازمانده‌ای از گروه‌های بزرگ قدیمی که یا قدرت قانونی کمی دارند یا فاقد چنین قدرتی هستند و در واقع دعوی انسجام فکری را ندارند.

تفاوت‌های قانونی بین زن و مرد، و حوزه‌های گوناگون زندگی و نظام‌های عقیدتی تقویت‌کننده این حوزه‌ها نیز دقیقاً به همان شکل با رشد بازار، گسترش مداوم برنامه‌ریزی مبتنی بر محاسبه، تفوق فزاینده کنش عقلانی-هدفمند و تضعیف مسیحیت، که به نظر ماریان وبر بیش از حد دوام آورده است (وبر، ۱۹۶۷: ۳۷۱)، از بین می‌رود. شباهت‌های بین این دو آنقدر زیاد است که انسان وسوسه می‌شود تا بگوید که ماکس وبر از تفاوت‌های جنسیتی به مثابه تفاوت‌های بین گروه‌های منزلتی

برداشت می‌کند. به نظر می‌رسد که متون انگلیسی [ای که در زمینه نظرات وبر به چاپ رسیده‌اند] مؤید این دیدگاه باشند، از جمله وقتی که وبر قراردادهای منزلتی را با قراردادهای هدفمند، که به نحو فزاینده‌ای محصول سرمایه‌داری‌اند، مقایسه می‌کند. قراردادهای منزلتی که شخص بر اساس آنها فرزند، پدر، همسر، برادر، ارباب، برده، خویشاوند، هم‌رزم، حامی، مشتری، مرید، رعیت، زیردست، دوست، یا به طور کلی، رفیق کسی می‌شود (وبر، ۱۹۷۸: ۶۲۷)، قراردادهایی هستند که تمام وجود فرد را دربرمی‌گیرند، و او را به لحاظ کیفی به نوعی دگرگون می‌کنند که بدون آن قادر به ایفای نقش جدید خود نیست. بنابراین قراردادهای منزلتی خصلتی جادویی دارند که مشخصه آن، آیینهای مذهبی است، چون «روح» جدیدی وارد بدن فرد می‌شود. در مقابل، قراردادهای هدفمند فقط توافقهایی قابل اجرا هستند که به منظور تصاحب یا مبادله اشیا خاص انجام می‌گیرند. زن بودن، و بویژه همسر بودن، در قانون «منزلتی» بود که پیامدهای حقوقی مشخصی داشت. اما، مثل همیشه باید نهایت دقت را در مورد واژگانی که وبر استفاده می‌کند، به کار برد. مترجمان آثار او از کلمه انگلیسی «status» (منزلت) هم برای کلمه آلمانی «Stand» و هم «status» استفاده کرده‌اند، که اولی به گروههایی منزلتی اشاره دارد و دومی به جایگاه قانونی زن. این مسئله که ماکس وبر تفاوت‌های جنسیتی را تمثیلی از تفاوت‌های منزلتی بداند یا نه، چه اندازه مهم است؟ باید گفت تا آنجا اهمیت دارد که اضمحلال گروه‌های منزلتی در فرآیند عقلانی شدن، ظاهراً دربردارنده رشته مشکلات مشخصی، و نهایتاً مشکلاتی سیاسی است که مشخصه جهان جدید می‌باشند.

به گفته ماکس و ماریان وبر، هنوز هم در همه حوزه‌های عمده زندگی — اقتصادی، سیاسی، حقوقی، جنسی و آموزشی — بین زن و مرد تفاوت‌های مهمی وجود دارد. باید با این اختلافها مبارزه کرد تا رهاسازی زن کامل گردد. اما این دو این تفاوتها را، همانند بقایای منزلت، بازمانده نظام پدرسالاری تلقی می‌کنند نه نشانه یک نابرابری حیاتی و مهم. آنچه مهم و حیاتی است مسائلی است که در نتیجه فرآیند عقلانی شدن به وجود می‌آید. نظام پدرسالاری سرکوبگر بود (و هست)، اما مثل منزلت، از شأنی متمایز و مجموعه‌ای از ارزشهای مشخصی برخوردار بود که بر روابط عمومی زن و مرد، و بویژه بر رفتار جنسی حاکم بودند.

نیروهای [محرکه] عقلانی شدن نماینده حوزه جدیدی از ارزشها نیستند، بلکه حوزه‌ای از غیرشخصی بودن (impersonality) و نبود ارزشها را به وجود می‌آورند. به طور کلی روابط اجتماعی هرچه بیشتر حسابگرانه، ابزاری و موقتی می‌شوند. بدین ترتیب، مشکل کلیدی که ماکس وبر آن را به عنوان مشکل عقلانی شدن مطرح کرده است (وبر، ۱۹۷۳: ۵۹۸)، یعنی این مشکل که «چه باید کرد و چگونه باید زندگی کنیم»، در آن حوزه‌ای از زندگی مطرح می‌شود که چون کاملاً شخصی است، بیش از همه بالتامه در معرض مقررات اخلاقی قرار می‌گیرد. فضای هایدلبرگ، که ویرها در اولین دهه قرن به آنجا نقل مکان کردند، زیر سیطره مجموعه خاصی از نگرشهای غیرمتعارف نسبت به زن و جنسیت بود. هیچ رابطه جنسی‌ای نمی‌توانست دائمی و انحصاری باشد، و سوای ترتیباتی که باید برای حمایت از بچه‌ها به عمل می‌آمد، روابط جنسی باید «به روز» (auf zeit) می‌بود، باید تا موقعی ادامه می‌یافت که ادامه می‌یافت. زنان می‌بایست آزاد می‌بودند تا بچه‌های «نامشروع» داشته باشند. تک‌همسری به معنی برخورد با همسر به عنوان مایملک، و حسادت بدترین مایه شر در روابط میان افراد به شمار می‌آمد و مانند اینها.

این دیدگاهها غالباً اتو گراس^۱ را تداعی می‌کند و شباهت فوق‌العاده زیادی به توصیف ماکس وبر از زناشویی آزاد در روم باستان دارد و دقیقاً تجلی نگرشی قراردادی، و هدفمند-عقلانی نسبت به سایر مردم است. ماکس و ماریان وبر، در محکوم کردن آن نوع رویکرد جنسی که از دید آنها، تنها منجر به مزایایی برای مرد به لحاظ دسترسی نامحدود به زنان می‌شد، هم‌رأی بودند (وبر، ۱۹۶۷: ۳۷۳؛ ۱۹۱۹: ۴۹). در مجموعه مقالات و سخنرانیهای ماریان وبر، مسئله اخلاق جنسی تقریباً بر هر مسئله دیگری اولویت دارد. گاهی به نظر می‌رسد که آشکارا با روابط و تمایلات جنسی (sexuality) خصومت دارد، و گاه اظهاراتی می‌کند که به خیال‌پردازی احمقانه و بشدت کسالت‌بار در مورد ازدواج غیراقتدارگر اما تک‌همسری می‌ماند. [اظهار می‌کند که] جلوگیری از بارداری، می‌تواند از نظر معنوی برای کسی که اخلاقاً رشد یافته است، زیان‌بار باشد؛ اگر مردان برای سالها بدون تخلیه جنسی به

1. Otto Gross

زندگی ادامه دهند هیچ آسیبی به آنها نمی‌رسد، و مطالبی از این قبیل. با این حال خط اصلی استدلال او روشن و به شرح زیر است:

روابط جنسی به خودی خود یک نوع انتزاع است. گرچه بدیهی است که مبنای طبیعی دارد، اما نمی‌تواند خارج از روابط خاصی که آن را به وجود می‌آورند، روی دهد. درباره ماهیت این روابط باید فکر کرد؛ مسئله غیرقابل قبول آن است که انسان فرد دیگر را وسیله ارضای خود (یا برای هر چیز دیگر) قرار دهد، چون این امر به معنی تبدیل آنها به اشیاء است. روابط و تمایلات جنسی باید در قالب اخلاق شکل بگیرد چون:

اگر قالب اخلاقی را نپذیرد، به صورت یک مانع درمی‌آید. بنابراین لذت جنسی نباید به خودی خود هدف باشد، حتی در شکل شهوات به لحاظ زیبایی‌شناختی تصعید یافته. در این حوزه، هیچ مباحی وجود ندارد، چون هیچ رابطه انسانی‌ای به اندازه رابطه جنسی جدی و مهم نیست (ویر، ۱۹۶۷: ۳۷۱).

ماریان وبر به جناح غیرسوسیالیستی جنبش زنان آلمان وابسته بود و در سخنرانیهای خود خواستهای این جناح را مطرح می‌کرد: برابری کلی در مقابل قانون، اصلاح مقررات دولتی مربوط به فحشا، طلاق آسان، آموزش جنسی در مدارس و ارزیابی مجدد اتفاقاتی ناگوار [در زندگی] جنسی زنان جوان و بیش از همه استقلال اقتصادی و تغییر ساختار شغلی به منظور مشارکت بیشتر زنان. با این حال، کاملاً روشن است که مبارزه با کسانی که در پی آزادیهای کامل جنسی بودند، بیشتر انرژی او را صرف می‌کرد. در این روند، به رغم اعتراضاتش، پیداست که نمی‌تواند برای تأکید خود بر تک‌همسری سکس‌زدایی شده و مبتنی بر معنویت، مبنایی پیدا کند. در نتیجه مجبور می‌شود نتیجه‌گیری کند که دوران جدید، دوران «نسبیت‌گرایی» اخلاقی است، داوریهایی سخت و سریع ممکن نیست، ارزش اخلاقی شخص، با ظاهر اجتماعی بیرونی و عملی او مطابقت ندارد، ما نباید در داوری و تصمیم‌گیری عجله کنیم (ویر، ۱۹۱۹: ۴۵). مشکل همان است که خود او مطرح می‌کند: هیچ مبنای روشنی وجود ندارد که براساس آن بتوان چنین داوریهایی کرد. موضع ماکس وبر، کمتر عاری از ابهام است. ماریان وبر در

زندگی‌نامه خود، همان مواضع اخلاقی خودش را به او نسبت می‌دهد. در واقع می‌گوید، ماکس وبر منشأ بسیاری از این مواضع بوده است و دلیلی نداریم که به این گفته ماریان شک کنیم. اما حول و حوش جنگ جهانی اول، هنگامی که ماکس وبر در مورد معضلات اخلاقی و سیاسی عقلانی‌شدن احاطه [فکری] عمیقتری یافت، تغییراتی نیز در دیدگاه‌های او پدید آمد. او می‌نویسد: «رابطه جنسی خارج از دایره زناشویی آخرین پیوند باقیمانده با سرچشمه طبیعی تمامی زندگی در یک جهان عقلانی شده است»؛ حدوداً در همین زمان است که او خود چنین رابطه‌ای را، که امروز در مورد آن زیاد سخن گفته‌اند، شروع کرد [۳] (وبر، ۱۹۲۰: ۵۶۰). وبر نیز، ظاهراً با لحنی تأییدآمیز می‌نویسد می‌توان آن آزادی جنسی را که برای زنان در امپراتوری روم حاصل شده است، از نو فراهم آورد:

[از طریق] نظامی که در آن طلاق آسان یا کاملاً آزاد باشد همراه با نظامی که به موجب آن موقعیت زن نسبت به حقوق مالکیت، هم آزاد و هم تضمین شده باشد.

چگونه می‌توانیم یک ارزیابی کلی از رابطه زن و مرد به شکلی که ماکس و ماریان وبر عرضه کرده‌اند، داشته باشیم؟ نخست اینکه، باید توجه داشته باشیم این مباحث شامل تعدادی از فرضیات مربوط به تفاوت‌های روان‌شناختی زن و مرد است که جهانشمول یا دست‌کم غیراجتماعی تلقی شده‌اند. از نظر ماکس وبر، قدرت مردان در خانوار اولیه، ناشی از توان جسمی برتر و انرژی ذهنی (Spannkraft) برتر آنهاست. ماریان وبر بیان ساده‌تری دارد: ریشه موقعیت برتر پدرسالار در خشونت است. چون هر دو به یک وضعیت اولیه (original) فرضی اشاره می‌کنند، ما باید این فرضها را به عنوان قضایای کلی صرف تلقی کنیم که به لحاظ اجتماعی نظرپردازی نشده‌اند. همین‌طور، هر دو، تفاوت مهمی را در ساختار جنسی-روانی زن و مرد فرض می‌گیرند. ادعا می‌شود که زنان، در مقایسه با مردان آسانتر بر اشتیاق به چند همسری غلبه می‌کنند (ماریان). نتیجه تمایلات جنسی مهار نشده، خشونت است و بار این خشونت بر زن تحمیل می‌شود (باز هم ماریان). هرچند در همان حال باید مشخصاً و در مقایسه به تلاشی اشاره کنیم که در جهت رویکرد به سرشت اجتماعی تمایلات جنسی و در جهت تبیینی موازی با

آن در زمینه تعامل بین اشکال قانون و حقوق مالکیت و اشکال تصاحب جنسی زنان توسط مردان، صورت گرفته است. شاید یک نقص چشمگیرتر این باشد که پس از طرح مسئله زور به مثابه یکی از مبانی روابط در چارچوب خانوار، هیچ کدام علاقه تجربی واقعی‌ای به این مسئله نشان ندادند که در محیط خانوادگی مدرن چه می‌گذرد. ماریان تصور می‌کند که واکنش یک شوهر عادی نسبت به تلاش زنش برای داشتن حرفه مستقل و هویت شخصی، تمسخر و برانگیختن احساس گناه است. ظاهراً واکنشی خشنتر از این به ذهنش نمی‌رسد. بی‌علاقگی به خانوار مدرن، خود نتیجه گرایش کلی‌ای بود که هم آنها و هم انگلس و در واقع بیشتر نظریه پردازان اجتماعی سده نوزدهم در آن سهیم بودند، یعنی گرایش به اینکه سرعت فرآیند عقلانی‌شدن را بیش از اندازه برآورد کنند. آنان در نظریه پردازی خود، همواره انقیاد زنان در خانه و تفاوت‌های بسیار واقعی بین موقعیت دو جنس را در حقوق مدنی، که خود آنها هم به آن اشاره می‌کنند، «بقایای» (Rest) نظام پدرسالارانه تلقی می‌کردند. البته این باقیمانده، مثل خرده بورژوازی، نشان داد که خیلی استوارتر و پابرجاتر از حدی است که نظریه مجاز می‌داشت. سوم اینکه، ماکس ویر، مثل انگلس رشته فرضیات مردم‌شناسانه‌ای را قبول داشت که شاید محققان علوم اجتماعی زمانه ما تمایلی به قبول آنها نداشته باشند. البته مفروضات ویر با مفروضات انگلس متفاوت‌اند، اما مشخصه آنها وجود یک میراث تکاملی واحد است، یعنی حرکت از اشکال ساده به اشکال پیچیده‌تر، و ایده نوعی وضعیت اولیه است که می‌توانیم با ارجاع به اصول قانونی باستانی، اسطوره‌های باستانی، مردم‌شناسی معاصر و البته مثل همیشه، رعایت احترامی و سواس‌آمیز برای تاسیتوس^۱، آن را بازسازی کنیم.

به هر حال، تبیین نظری ارائه شده، به رغم همه محدودیت‌هایش، هم جالب و هم چالش برانگیز است. آنچه سبب جذابیتش می‌شود تبیین تاریخی و کلی روابط جنسیتی است که در این زمینه کم کار شده است. البته، تحقیقات مکتوب تاریخی و جامعه‌شناختی در مورد جنسیت و تحقیقات مهم درباره فمینیسم اکنون بسیار

۱. Tacitus، تاریخ‌نگار رومی، ۵۵ تا ۱۱۷ پیش از میلاد. — م.

گسترده است، به طوری که خلاصه کردن آنها میسر نیست، مگر توسط یک متخصص. اما در داخل این طیف گسترده، دامنه نظریه‌های مختلف بشدت متفاوت است. هر خلاصه‌ای، مثل کاری که اخیراً آنجلا وایر و الیزابت ویلسون انجام داده‌اند (۱۹۸۴)، نشان می‌دهد که بیشتر نظریه‌ها ناقص هستند و فقط به این یا آن جنبه سرکوب زنان یا روابط جنسیتی پرداخته‌اند و در جهت ارائه ساختاری از تمامیت مسئله تلاشی صورت نگرفته است. ارائه یک ساختار کلی ضرورتاً سودمند نیست، اما امکان می‌دهد تا مشکلات و شکافها آشکار شود. مسئله مهم این است که در اینجا دربارهٔ ماکس وبر اغراق‌گویی نکنیم. توجه او به روابط جنسیتی در مقایسه با ماریان، از صراحت کمتری برخوردار بود و همیشه از مواضعی نشئت می‌گرفت که ابتدا ماریان مطرح کرده بود. بازسازی آنچه دقیقاً عقاید خود ماکس وبر بوده، بسیار مشکل است. اما یکی از دلایل ظهور نظریه همین است. ماریان وبر، به سهم خود، بد آورد و چندان مورد توجه جنبش مدرن زنان که عموماً برخی مواضع شدیداً مورد انتقاد او را پذیرفته بود، قرار نگرفت. به رغم این امر، تز ماکس وبر در مورد عقلانی‌شدن، ضمن تحولاتی که از زمان مرگ او در ۱۹۲۰ روی داده است، قویاً تأیید گردید. گرایشهایی که به نحو ضمنی در نظریه‌های این دو بدانها اشاره شده بود، یعنی گرایش به خانوار کوچکتر، آهنگ آهسته‌تر زاد و ولد و روابط «به روز» [بین زن و مرد] به نحو چشمگیری تشدید شده‌اند [۴]. این سه روند ارتباط متقابل دارند. بخصوص پایین آمدن میزان زاد و ولد منجر به تغییر ساختار جمعیت می‌شود، به شکلی که تعداد کهنسالانی که بسیاری از آنها تنها زندگی می‌کنند افزایش می‌یابد. زوجهای بدون فرزند و خانواده‌های تک‌سرپرست (single parent) بیشترین تعداد خانوارهای کوچک را تشکیل می‌دهند. در اینجا فرصتی برای بحث دربارهٔ دلایل پیچیده کاهش میزان زاد و ولد نیست، اما می‌توان به گرایشهای برجسته چندی اشاره کرد. زنان شاغل تمایل کمتری به داشتن فرزند نشان می‌دهند، چون چنین چیزی مسئله «ستم مضاعف» را تشدید می‌کند. و چون از مردها انتظار می‌رود که نقش فعالتری در کارهای خانگی داشته باشند، آنها نیز ممکن است تمایل کمتری به بچه داشته باشند. یا ممکن است افراد بالغ از خود به عنوان والدین بالقوه تصویری نداشته باشند، و این یک دگرگونی فرهنگی است که در

جوامعی که سنت‌گرایی عقب‌نشینی کرده یا بی‌اعتبار شده، نمود بیشتری دارد [۵]. جنبه چالش‌برانگیز این تبیین، نیرویی است که ماکس و ماریان وبر در جدل برای جدا کردن مسئله فمینیسم از سوسیالیسم به کار می‌برند. وقتی که در نظریه‌های آنان به دنبال رابطه بین فمینیسم و سوسیالیسم می‌گردیم، متوجه می‌شویم که چنین رابطه‌ای وجود ندارد. سوسیالیسم نیازی ندارد که فرآیند رهاسازی زن را تکمیل کند، مگر اینکه بخواهد بقایای «خانوار» را از بین ببرد. البته بعضی سوسیالیستها دقیقاً همین جنبه را مطرح می‌کنند، اما این مسئله ضرورتاً بخشی از نظریه مزبور را تشکیل نمی‌دهد؛ سرمایه مولد را می‌توان از طریق تولیدکننده‌های وابسته به هم اداره کرد بدون اینکه لزوماً صحنه مصرف، یعنی خانوار، تغییر کرده باشد. به همین شکل جنبش روبه رشد زنان نیز به معنی سوسیالیسم نیست. موضع ماکس وبر، تقریباً متضاد موضع اخیر پری آندرسون^۱ است. او که به‌ناچار پذیرفته است که کانون همه شکل‌های سرکوب در سرمایه نیست، می‌گوید تغییر و تحولی که بر اثر جنبش زنان به وجود آید آن‌قدر گسترده است که نمی‌تواند سایر شکل‌های سرکوب را تحمل کند (آندرسون، ۱۹۸۳: ۹۲-۸۹). در عوض موضع وبر این بود که جنبش زنان، به جای از بین بردن سرمایه‌داری، گرایش‌های موجود در آن را تقویت کرده و گسترش داده است — یعنی گرایش به از میان برداشتن شالوده همه شکل‌های رابطه بجز روابط بازار یا روابط قانونی، و «کاهش» فرد به کانون انتزاعی شده حقوق و وظایف مشخص.

سلطه پدرسالارانه در شکل ناب خود، هیچ محدودیت قانونی‌ای ندارد. پس از مرگ یا سقوط ارباب قدیمی، [تمامی این سلطه] بدون هیچ شرطی به ارباب جدید انتقال می‌یابد. ارباب جدید، اختیار جنسی زنان سلف خود و احتمالاً زنان پدر خودش را هم در اختیار می‌گیرد. قبلاً هنگامی که به مسئله خانوار پرداختیم، نکات زیر را بررسی کردیم: کمونیسم اقتصادی و جنسی اولیه خانوار روزبه‌روز محدود شد؛ بستگی داخلی آن افزایش یافت، از خانوار سرمایه‌داری بازار محور؛ «فعالیت‌های تجاری بازرگانی» عقلانی سربرآورد، اصل حسابداری

1. Perry Anderson

و سهام ثابت اهمیت هرچه بیشتری پیدا کرد، و زنان، بچه‌ها و برده‌ها دارای حقوق مالی و شخصی خاص خود شدند. بنا به تعریف، این تحولات، قدرت نامحدود پدرسالارانه را محدود کرد (وبر، ۱۹۷۸: ۱۰۱۰-۱۰۰۹).

در این دیدگاه، جنبش زنان می‌تواند به کسب آزادی به مفهوم برخورداری از حقوق برابر، و از بین رفتن جنسیت به عنوان عامل برخورداری از منزلت قانونی امیدوار باشد و امید به پایان محرومیت‌های نسبی را در سر پیوراند. اما رهایی‌ای که به دست می‌آورد، در وضعیتی حاصل می‌شود که خود یک وضعیت دربند و رهانشده است. همان‌گونه که ماریان وبر گفته است، زنها مثل مردها فقط وارد آشکال فرافردی و غیرشخصی سلطه می‌شوند. آنها نه در نقش زن، بلکه در نقش انسان تحت ستم قرار خواهند گرفت. تشابه این دیدگاه با نظر ماکس وبر نسبت به سوسیالیسم چشمگیر است: جنبشی که در صدد رهایی کامل است فقط به گسترش فرآیندی کمک خواهد کرد که اثراتش، به معنای واقعی، غیرانسانی است. این معضل، علامت بحران تجددگرایی است که وبر آن را در ۱۹۲۰، در مقالات مربوط به علم و «سیاست به عنوان یک رسالت حرفه‌ای» مطرح کرده است. عقب‌نشینی مسیحیت و رشد علم به این معناست که هیچ‌یک از حوزه‌های ارزشی زندگی عملاً توجیه‌پذیر نخواهد بود [۶]. فیزیک نمی‌تواند در کائنات «معنایی» را کشف کند، حقوق نمی‌تواند بگوید که قانون چرا باید وجود داشته باشد و جامعه‌شناسی نمی‌تواند مجموعه‌ای از اهداف جوهری را برای اداره روابط انسانی استنباط کند. وبر در عبارتی که اکنون شهرت زیادی دارد می‌گوید: حالا به جای آنها، بار دیگر خدایان سربلند می‌کنند. می‌توانیم در خدمت آفرودیت یا آپولون باشیم، می‌توانیم خود را وقف آنها کنیم، یعنی وقف تمایلات جنسی یا تفکر. حتی در اینجا هم خسران مضاعفی وجود دارد. این حوزه‌ها هم بیشتر عقلانی می‌شوند و با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند. حتی در تمایلات جنسی هرچه بیشتر از ضرباهنگ طبیعی وجود خود دور شویم. (تصور می‌کنم که خصومت ماریان وبر با جلوگیری از بارداری، بیشتر مثل جرمین‌گریر^۱، باید در این متن بررسی شود.) در عین حال،

1. Germaine Greer

انتخاب ما در مورد اطاعت از این یا آن «خدا» همیشه غیرعقلانی خواهد بود، دقیقاً بدین دلیل که انتخابی است که هیچ پایگاه عقلانی‌ای ندارد. شبیحی که در مقابل ما باقی می‌ماند، این است که روابط شخصی و جنسی ما به نحو فزاینده‌ای تابع هیچ منطقی جز مصلحت‌اندیشی صرف نخواهد بود.

یادداشتها

- [۱] البته متن انگلس بررسی بسیار پخته تر از این را ایجاب می کند، اما پاسخ وبر (وبر، ۱۹۸۱) در واقع پاسخی به این نوع برداشتها از «نظریه سوسیالیستی منشأ ازدواج» است.
- [۲] بر اساس آنچه گفته می شود، رشد و توسعه دولت به بهای تضعیف طوایف در روم و مصر، موجب آزادی جنسی بیشتر زنان شد (وبر، ۱۹۸۱: ۴۶).
- [۳] مسئله سیاست جنسی در خانواده خود وبر در اینجا بررسیهای جدی ای را در زمینه زندگی نامه او می طلبد.
- [۴] به عنوان مثال، نگاه کنید به گرایشهای موجود در اطلاعات مربوط به اندازه خانوارها در منابع زیر:
- Laslett, 1972: 142; HMSO, 1984: 31.
- [۵] جمهوری فدرال آلمان به بهترین شکل این گرایشها را نشان داده است.
- [۶] طرفداری وبر از جدایی دقیق قضاوتهای مبتنی بر حقایق و قضاوتهای مبتنی بر ارزش، به این معناست که مسائل معنایی یا تعهدات اخلاقی را به هیچ وجه نمی توان توجیه کرد، مگر به صورت مشروط. اما باید تأکید کرد که از نظر او این هم، یکی از جنبه های عام فرهنگ فکری ماست که در نتیجه فرآیند عقلانی شدن به وجود می آید.

کتابشناسی

Anderson, Perry, (1983) *In the Tracks of Historical Materialism*. London: Verso Editions.

Engels, Friedrich, (1972) *The Origin of the Family, Private Property and the State*. London: Lawrence and Wishart.

Greer, Germaine, (1984) *Sex and Destiny*. London: Secker and Warburg.

Huebner, Rudolph, (1968) *History of Germanic Private Law*. New York: Augustus M. Kelley under the Auspices of the Association of American Law Schools.

H. M. S. O., (1984) *Social Trends*. 14.

Laslett, P. and Richard Wall, (1972) *Household and Family in Past Time*. Cambridge: The University Press.

Weber, Marianne, (1907) *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

— , (1919) *Frauenfragen und Frauengedanken: Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

— , (1967) *Max Weber: A Biography*. New York: J. Wiley and Sons.

Weber, Max, (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

— , (1981) *General Economic History*. New Brunswick: Transaction Books.

— , (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

— , (1973) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weir, Angela and Elizabeth Wilson, (1984) "The British Women's Movement", *New Left Review*. 148.

شرایط اخلاقی رشد اقتصادی*

ک. ف. هلاینر

۱

به طور کلی تاریخ‌نگاران کمابیش نسبت به نظریه‌ها بدگمان‌اند، ملامتی هم بر آنان وارد نیست. وسوسه تحریف واقعیت تاریخی بسیار قوی است و باید با تمام توش و توان در برابر چنان وسوسه‌ای ایستادگی کرد. به هر حال مصاحب بد دیر یا زود برترین منشها را به تباهی می‌کشاند و مورخ اقتصادی به دلیل مصاحبت دیرینه و صمیمانه‌اش با این جماعت جسور و بی‌رحم، یعنی نظریه‌پردازان، سرانجام آموخته است که بر وسوسه‌ها و قیود بازدارنده خویش فائق آید. مورخ نیز همانند بنی‌اسرائیل در پیروی از خدایان باروری^۱ تلاش دارد تا نظریه عامی در زمینه رشد اقتصادی ارائه کند.

اما برخلاف باور رایج، مسیر گناه مسیری طولانی و دشوار است و بدتر از همه اینکه، نظریه‌پرداز مصاحبی است که کمتر از حد انتظار با انسان ارتباط برقرار می‌کند. او در پیگیری مجدانه هدفهای شناختی خویش به سؤالهایی که مورخ مایل است از او بپرسد کم توجه می‌کند یا بدانها هیچ توجهی نمی‌کند. نظریه‌پرداز در مورد مسائل رشد اقتصادی خیلی ساده از اظهار نظر و تفسیر خودداری می‌ورزد. جورج استیگلر، نویسنده کتاب درسی پرآوازه نظریه اقتصادی می‌نویسد: «اقتصاد، مطالعه اصول حاکم بر تخصیص منابع کمیاب به هدفهای متعارض است هنگامی

* K. F. Helleiner, "Moral Conditions of Economic Growth", in *Journal of Economic History*, 1951, vol. 11, pp. 97-116.

۱. Baalim، اسم جمع است. اشاره به برخی خدایان باروری که مورد پرستش مردمان سامی نژاد بودند و انبیاء بنی‌اسرائیل سرسختانه با پرستش آنها مبارزه می‌کردند. — م.

که مقصود از تخصیص بیشینه کردن دستیابی به هدفها باشد» [۱]. چنانچه این تعریف را بپذیریم، باید بگوییم که مورخ اقتصادی از رابطه و پیوندش با نظریه پرداز سود چندانی نخواهد برد. چون بوضوح پیداست که تاریخ تلاش بشر در جهت برآورد نیازهایش، دربرگیرنده چیزهایی به مراتب بیش از حل مشکلات مربوط به بیشینه سازی است. شاید بتوان گفت که موضوع گفتمان مورخ پیش از هر چیز تلاش مداوم و موفقیت آمیز به افزایش وسایلی است که موجبات برآورد نیازها را فراهم می آورند. به سخن دیگر، از دید مورخ اقتصادی، تعادل اهمیتی به مراتب کمتر از گسترش فعالیت اقتصادی دارد. «فرضی که غالباً زیربنای خطابه های اقتصادی است — یعنی اینکه تعادل مترادف با ثروت و عدم تعادل مترادف با فقر است — برای مدت طولانی قابل دفاع نیست» [۲].

به همین سبب تاریخ اقتصادی به جای توجه به خوداقتصاد که به تحقیق در زمینه اصول مصرف بهینه منابع محدود می پردازد، دلمشغول ثروت شناسی (plutology) یا علم ثروت (science of wealth) است. مورخ اقتصادی صرفاً «تحقیق قدیمی در ماهیت و علل ثروت ملل»^۱ را از سر می گیرد. او ادامه دهنده سنت مکتب اقتصاد کلاسیک است که نمایندگان آن از آدام اسمیت تا جان استوارت میل، کمتر به مشکلات تخصیص بهینه منابع موجود، و بیشتر به شرایط رشد اقتصادی توجه داشته اند [۳].

بندرت می توان از «ثروت» و «رشد اقتصادی» سخن گفت و بی درنگ در هزار توی تمام عیار مفهومی و روش شناختی گرفتار نشد و راه گم نکرد [۴]. اما خوشبختانه به نظر نمی رسد که نمایه ای (index) بسیار ظریف از رشد اقتصادی در بحث کنونی ما ضروری باشد. همان تعریف قدیمی مبتنی بر شعور بین الأذهانی از ثروت به عنوان «وفور یا قلت عرضه [سرانه] سالانه اقلام ضروری و وسایل آسایش زندگی [۵]» نیز می تواند مثل هر تعریف دیگری به کار آید و [براین اساس] رشد اقتصادی را می توان افزایش بی وقفه این عرضه تعریف کرد. در بیانی عامتر می توان ثروت را حدود قابلیت فرد (یا گروه) در ارضای نیازهای خود تعریف کرد.

۱. اشاره ای به کتاب آدام اسمیت. — م.

اما در مورد وفور، هر ملاکی را بپذیریم، بی تردید این نکته پذیرفتنی است که جامعه ما ثروتمندترین جامعه در تمام طول تاریخ است، که البته ثروتمندترین لزوماً به معنای خوشبخت‌ترین نیست. زیرا قصد نداریم که وفور را شاخص عظمت روحی قلمداد کنیم. دانشجویی هم که [مسئله] زندگی اقتصادی را بررسی می‌کند، بهتر است که به روال اسحاق نیوتن تصمیمی غرورآمیز بگیرد، یعنی «Hypotheses nonfingo». دانشمندان علوم اجتماعی نیز، همچون فیزیکدانان جدید که بشدت به «قاعده مستثنی کردن دسترسی ناپذیرها [۶]» وفادار هستند، باید از هر مفهومی که بی‌وقفه از دید مشاهده‌گر می‌گریزد (و به نظر می‌رسد که «رفاه» یکی از آنهاست) دست بردارند.

آنچه به صورت عینی می‌توان مشاهده کرد این است که قابلیت انسان در ارضای نیازهایش از دوران پارینه‌سنگی تا به امروز روبه افزایش بوده و بخصوص در جامعه غربی، طی چند سده گذشته، بیش از هر زمان این افزایش شتاب گرفته است. آیا افزایش در ابزارهای تأمین نیازمندیها، موجب رفاه بیشتر شده است؟ پاسخ به این سؤال دست کم به دو شرط بستگی دارد که نمی‌توان ثابت کرد که به طور قطع تأمین‌شدنی باشند: نخست به سودمندی نیازهای انسان بستگی دارد. چنانچه نیازهای عمده او آسیب‌رسان یا مخرب باشد توان و قابلیت بیشتر در تأمین آنها، به جای آنکه به رفاه بینجامد، بدبختی و فلاکت به همراه می‌آورد. اما چه کسی باید در مورد بخردانه بودن نیازهای ما داوری کند؟ در وهله دوم، اینکه آیا پیامد افزایش توان آدمی، در ارضای نیازهایش سعادت بوده است یا نه، به این امر بستگی دارد که میزان شدت و تعداد امیال انسان تا چه تغییر کرده است. چنانچه شدت و شماره امیال آدمی با آهنگی پرشتاب‌تر از توان او در ارضای آنها افزایش یافته باشند، رفاه بیشتر درد زیادی از او دوا نخواهد کرد، بلکه وضعیت او را بدتر از پیش می‌کند. اما در این حال، وسیله‌ای برای اندازه‌گیری جمع کل شدت نیازها نداریم. البته می‌بینیم که اینها همه بحثهای آشنا و قدیمی‌اند. پس چرا به مطرح کردن آنها در این مقاله می‌پردازیم؟ چون باور داریم که به هر حال یکی از آنها نقطه آغاز مناسبی برای بحث زیرین خواهد بود.

۲

گفتیم که ثروت — به معنی ظرفیت ارضای نیازهای فرد — باید در قیاس با تعداد و شدت نیازها سنجیده شود. نتیجه اینکه اگر هدف ثروت‌اندوزی، کاهش مطلوبیت نهایی (marginal utility) همه کالاها و خدمات مصرفی باشد، این هدف را می‌توان با شیوه‌ای جایگزین [نیز] تأمین کرد: یعنی از شدت همه یا بعضی از نیازهایمان بکاهیم. (البته کاهش به اندازه کافی جدی در این زمینه به حذف کامل برخی نیازها منجر می‌گردد.) در اینجا وضعیت محدود کردن، وضعیتی است که مطلوبیت نهایی همه کالاها و خدمات تا حد صفر تنزل کند. به این «وضعیت پربرکت» بار دیگر از دو راه متفاوت می‌توان نزدیک شد: از طریق اعمال کنترل بر اشیا یا از راه سلطه بر نفس خویش. گزینه نخست شامل تلاشهایی در جهت تهیه وسایل ارضای نیازها، در حد وافر است که همه نیازهایمان را تأمین کند به طوری که حتی اگر تعداد و شدتشان زیاد و در حال افزایش باشد باز بتوان همه را ارضا کرد. اگر می‌شد همه کالاها و خدمات را در اندازه‌های نامحدود در اختیار همگان قرار داد (اگر می‌شد که آن کالاها مثل هوا و آب «کالای رایگان» باشند)، در آن صورت هیچ نیازی ارضا نشده باقی نمی‌ماند. گزینه دوم، کاهش دادن همه نیازها در حدی است که با وسع بسیار محدود قابل ارضا شدن باشند.

این گزینه اخیر، رشد قدرتهای معنوی را می‌طلبد و مستلزم رسیدن به کمال در فنون ریاضت‌کشی است. ریاضت‌کش می‌آموزد که چگونه بر روح خویش (یا به طوری که خودش می‌گوید، بر «نفس» / flesh خویش) فرمان راند. او می‌کوشد تا بر نیازهای شهوانی، امیال جنسی، میل به غذا و آشامیدنی و خواب، و نیز نیازهای ظریفتر اما احتمالاً پرتوان‌تر، یعنی نیاز به قدرت، لگام بزند.

البته ریاضت‌کشی نمی‌تواند به مفهوم مطلق موفق باشد، مگر آنکه مرتاض تا سرحد خودکشی پیش برود. او ممکن است خواسته‌های آگاهانه‌اش را فرونشاند، اما از محدودیتهای جسمانی قادر به فرار نخواهد بود. حداقلی از نیازهای جسمانی — که احتمالاً [در مورد افراد مختلف] در محدوده‌های گسترده‌ای تغییرپذیر است — در هر فرد که یک ارگانیسم [زنده] است، باید تأمین شود تا بقایش به خطر نیفتد، یعنی حداقل خواب و استراحت، حداقل خوردنی و آشامیدنی، و حداقل

دما [ی مورد نیاز]. اما تا آن حد که ریاضت‌کش به نحو سنجیده، همه نیازهایش را به حداقل کاهش می‌دهد، اقدامش در ترک دنیا، نه تنها جایگزینی برای کسب ثروت، بلکه عملاً مغایر پیشرفت و توسعه اقتصادی است. چون اگر بنا باشد که تلاش انسان صرف لگام زدن بر نفس خود شود، احتمالاً او به افزایش و بهبود وسایل ارضای نیازهای خود توجه نخواهد کرد. نمی‌توان «پادشاهی‌های جهان و شکوه آنها» را نفی کرد و در عین حال همچنان علاقه‌مند به عظمت آنها بود. تمدنی که به افسون ریاضت‌کشی تن در دهد و تعالیم دینی یا فلسفی انکار نفس (self-denial) را بپذیرد، به احتمال زیاد به افزودن ثروت توجه نخواهد کرد. جامعه‌ای که زیر سیطره آرمانهای ریاضت‌کشانه است، در مجموع علاقه چندانی به انباشت و نوآوری نخواهد داشت، در حالی که در جامعه دیگر که افراد به امیال خود میدان می‌دهند، این روی‌آوری به انباشت و نوآوری زیادتر است.

برعکس هر جامعه‌ای که افزایش شدت نیازهای اعضا را مجاز شمارد و تشویق کند، به افزایش تلاشهایی برانگیخته می‌شود که هدف از آنها اعمال کنترل هرچه بیشتر است. ایجاد نیازهای نو و تشدید نیازهای موجود، در اوضاعی معین موجب افزایش تلاشهای اقتصادی خواهد شد.

شدت‌گیری و تکثر نیازها را می‌توان با شیوه‌ها و از طریق نهادهای گوناگون پیش برد. در جامعه مدرن تبلیغات در همه شکل‌های آن، از جمله نیروهای مهمی به‌شمار می‌آید که نقش محرک در تشدید نیازهای آدمی دارند. به هر حال از این جهت تقسیمات طبقاتی و به همراه آن، این آگاهی که در معیارهای مصرف تفاوتی وجود دارد، عامل اساسی‌تری است که کم‌وبیش در تمام جامعه‌های متمدن مؤثر است. به گفته تورستاین ویبلن^۱ «مصرف چشمگیر» یعنی آرزوی برابری با همسایه و در صورت امکان، پیشی گرفتن از او، موجب تشدید نیازها می‌شود. جامعه مشوق این نوع روحیه همچشمی اجتماعی و «خودنمایی»، جامعه‌ای نیست که ریاضت‌کشی در آن رونق یابد. در چنان جامعه‌ای به جای آنکه نیازها سرکوب شود، بدانان شدت بخشیده می‌شود و مردم به جای نفی و انکار نفس،

1. Thorstein Veblen

می‌کوشند تا وسایل ارضای نیازهای خود را افزایش دهند.

تبلیغات سیاسی هم می‌تواند بر شدت نیازها بیفزاید. هر چیزی که هدفش تقویت مقایسه‌های حسادت‌برانگیز و نارضایتی در میان محرومان باشد، اعم از اصول معتدل اصلاح‌طلبان اجتماعی یا تبلیغات آتش‌افروزانه حزبهای انقلابی، فی‌نفسه با رشد نگرشهای ریاضت‌کشانه مغایرت دارد. همین که شخص «جایگاه زندگی» خویش، و عدالت در توزیع فعلی مایملک و درآمد را زیر سؤال ببرد، نیاز به اینکه «باید کاری کرد» در او بیدار می‌شود. اقدام چاره‌جویانه نیز به طوری که خواهیم دید، می‌تواند توسل به قهر و خشونت باشد که شامل اقدامهای انقلابی جنایی، یا جنگ می‌شود؛ یا ممکن است شامل اعمال مسالمت‌آمیز قدرت سیاسی باشد و به انتقال درآمد و دارایی از راه قانونگذاری، و کسب انحصار از طریق زدوبند و «نفوذ»، و مانند آن، منجر گردد. به هر حال حسادت و ناخشنودی اجتماعی در عین حال می‌تواند منجر به افزایش تلاشهای اقتصادی، و تصمیمی قاطع برای حصول موفقیت از راه کار، صرفه‌جویی یا نوآوری، بشود.

۳

پیش از آنکه در این بحث بیشتر برویم باید ویژگی مهمی را یادآور گردیم. نگرشهای ریاضت‌کشانه ممکن است که از احساسها و باورهای دینی الهام بگیرد، اما لزوماً چنین نیست: این نگرشها همچنین ممکن است از طریق شکل‌های خاص فلسفه لذت‌گرایی (hedonist philosophy) پدید آید. اگر سعادت را آزادی از رنج و درد تعریف کنیم، امیدبخش‌ترین شیوه رسیدن به آن، بالابردن «آستانه» [تحریک] روانی است؛ با انجام دادن این کار ریاضت‌کش لذت‌گرا انتظار دارد تا خود را از جهان خارج مستقل سازد. او می‌کوشد تا نیازهایش را مهار کند، چون در انتظار موهبتی است که آزادی از نیازها ... نویدش را می‌دهد. به سخن دیگر، سلطه بر امیال و شهوات، برخلاف آنچه در مسیحیت آمده، پیش‌شرط نجات و رستگاری نیست: آزادی از عذاب آرزوها می‌تواند خود رستگاری باشد. این به مفهومی خاص، نگرش آیینهای بزرگ هندو است [۷]، نگرشی که زیربنای مکتبهای فلسفی پرآوازه دوران متأخر جهان باستان بود. هم اپیکوریان و هم رواقیان (Stoic) — از

مکتب کلبیان (Cynic) سخنی نمی‌گویم — تلاش می‌کردند به گونه‌ای روح را تربیت کنند که در برابر نفوذ جهان مقاوم شود و بدین طریق به خوشبختی دست یابد. هدفشان — که با واژه‌های متنوع *αταραξία* (تزلزل‌ناپذیری)، *απαθία* (بی‌احساسی)، یا حتی *ακηδία* (بی‌حالی ذهن و جسم) توصیف می‌شد — کاستن از شدت نیازها و بدین وسیله آزاد کردن روح آدمی از همه درد و رنجهایی بود که در جهان خارج ریشه داشت.

همان‌طور که خواهیم دید این نوع ترک دنیا که فیلسوفان رواقی و اپیکوری توصیه می‌کردند، در هیچ یک از فرمانهای دینی تأیید نمی‌شد. این نوع ریاضت‌کشی به خودی خود هیچ مفهوم ماوراءالطبیعه ندارد و صرفاً ابزاری برای اعمال کنترل بر خویش است (در این باره بد نیست به یاد داشته باشیم که واژه یونانی *ασκησις* در اصل به معنی تمرین، و تعلیم و خاصه تمرین قهرمانی بوده است). ویژگی صرفاً کارکردی ریاضت‌کشی رواقی و اپیکوری سبب اعتدال موجود در این نوع ریاضت‌کشی را بیان می‌کند. طرفداران این ریاضت‌کشی، به طور قطع از لذت‌جویی پرهیز داشتند، اما لازم نبود که در کفّ نفس به شاهکارهای حماسی دست بزنند. خاصه اینکه انکار نفس رواقی و اپیکوری تا مرز اوقات فراغت پیش نمی‌رفت. حکیم فرزانه می‌بایست زندگی ساده، بدون دل‌نگرانی، همراه با فراغت محترمانه‌ای داشته باشد، فراغت همراه با وقار (*otium cum dignitate*) [۸].

به هر حال این گرایش به خویش‌تنداری محتاطانه و بی‌اعتنایی توأم با آرامش بتدریج به چیزی خشنتر و حادث‌تر تبدیل شد. باورهای ریاضت‌کشانه معتدل که در جوّ عقل‌گرایی اشرافی فیلسوفان رواقی و اپیکوری دوران یونان باستان رشد کرد، در دوره متأخر رومی مشتاقانه مقبول ذهنهای خشک‌تر و خشنتری قرار گرفت. به سخن دیگر، آن آموزه‌های باستانی تسلیم و کناره‌گیری فیلسوفانه، با عناصر ناهمگنی درهم آمیخت که از پرولتاریای ستم‌دیده و ناامید خاور نزدیک منشأ می‌گرفت. در این فرآیند، ترک دنیا از زاویه دینی و ماوراءالطبیعه فضیلت به حساب آمد. به هر حال هنگامی که کفّ نفس از مفهوم ایثارگرانه برخوردار شد، شدت آن به مراتب بیشتر می‌شود. بدین ترتیب در نهایت یک ریاضت‌کشی عامه‌پسند شده در قالب شیوه‌های شگفت، و از دید ما احمقانه رهبانیت شرقی شکوفا شد، چیزی که

ادوارد گیبون در فصل مشهور سی و هفتم از کتاب انحطاط و سقوط امپراتوری روم به توصیف آن پرداخته است. خویشتنداری به صورت «ریاضت‌کشی جسمانی» درآمد. از زندگی استاد ریاضت‌کش، حتی اگر توده مردم نمی‌توانستند از ایثار و کف نفس او تقلید کنند، به هر حال، به عنوان یک آرمان دینی برداشت می‌شد. خویشتنداری جنسی، روزه‌های سخت و روا داشتن تنبیه‌های بدنی بر خود، و سایر اعمال خشک‌اندیشانه خودتنبیهی ستایش می‌شد. ریاضت‌کشی به وسیله‌ای برای کسب برتری و اعتباری اجتماعی تبدیل شد که در سایر جامعه‌ها از طریق مصرف چشمگیر حاصل می‌گردید، همچنین ریاضت‌کشی به مثابه مطمئن‌ترین راه رستگاری پذیرفته شد.

اینکه آیا این تشدید روحیه و شیوه ریاضت‌کشانه در دوره متأخر روم، مانع رشد اقتصادی شده یا نه، و در صورت مثبت بودن پاسخ، این امر تا چه اندازه جدی بوده است، سؤال است که بدون زمینه قبلی نمی‌توان به آسانی بدان پاسخ گفت. چون حتی اگر مورخ از بفرنجترین پرسش (یعنی این پرسش که رفتار انبوه گسترده مردم تا چه اندازه از گسترش ریاضت‌کشی خشک‌اندیشانه تأثیر پذیرفته است؟) نیز بگذرد، خود را در برابر یک تناقض جامعه‌شناختی عجیب می‌یابد [۹]. از یک سو جای چندان تردیدی نیست که گسترش آرمانهای ریاضت‌کشانه و عمل به آنها توان اقتصادی جامعه روم متأخر را به تحلیل برد. کناره‌گیری تعداد چشمگیری از مردان و زنان از چرخه تولید - ولو این زنان و مردان دیرنشین مصرفی بسیار اندک داشتند - به هر حال موجب پیدایش تفاوتی در میزان مازاد قابل مصرف جامعه می‌شده است. اگر فقط ثروتمندان تن‌پرور، زندگی توأم با فراغت خود را برای در پیش گرفتن نوع دیگری از زندگی رها کرده بودند، شاید نیروی کار از دست رفته لطمه‌ای چندان جدی به اقتصاد وارد نمی‌کرد. اما به شهادت شخصیتی همچون اگوستین قدیس، اعضای صومعه‌ها، از میان همه قشرهای جامعه و خاصه از طبقه‌های کارگر بودند: "ex vita rusticana, et ex opificum et exercitatione, plebeio labore" دهقانان،

۱. معنای این جمله در ابتدای جمله بعدی آمده است. - م.

صنعتگران ماهر و کارگران معمولی [۱۰] خواستار پذیرش در دیرها می‌شدند و این اجازه بدانها داده می‌شد [۱۱]. آنچه بیش از، از دست دادن نیروی کار جامعه در بُعد اقتصادی اهمیت داشت، همان بود که قبلاً بدان اشاره کردیم: بر اثر افکار ریاضت‌کشانه، قاعدتاً علاقه انسان به ثروت‌اندوزی می‌بایست در مجموع به طور جدی تضعیف شده باشد.

از سوی دیگر این عوامل منفی می‌تواند از طریق عناصر مثبتی خنثی شود که ظاهراً تأثیرشان بر رفتار اقتصادی شخص در بلندمدت، قوی و مؤثر بوده است. کف نفس ریاضت‌کشانه ممکن است، هرچند نه لزوماً، با انتظار زندگی بعد از مرگ همراه باشد. در مسیحیت، دست رد به سینه خوشیهای این جهانی زدن، بهایی بود که مؤمن می‌پرداخت تا آمرزش و زندگی جهان مینوی را به ازایش تأمین کند؛ زندگی‌ای که در بسیاری موارد در قالبهایی آشکارا مادی متصور می‌شد. می‌توان گفت تا آنجا که مسیحیت، بدین‌گونه، چشم‌انداز پاداشی بزرگتر را در ازای کناره‌گیری موقت از لذتهای این جهانی به پیروانش وعده می‌داد، نه تنها در زمینه انضباط روحی، بلکه در زمینه انضباط اقتصادی نیز به عنوان یک عامل قوی عمل کرده است. «انتظار» و «به تعویق انداختن ارضای نیازها» برای ما به ازایی بزرگتر در وقتی دیگر، پیش شرط ضروری انباشت است. مسیحیت ریاضت‌کشانه با پرورش استعداد شکیبایی، زمینه‌ای عالی برای پرورش اخلاقی هوادارانش ایجاد کرد. مؤمن ریاضت‌کش مسیحی که عادت کرده بود منافع آتی را در مقایسه با ایثارهای حال سبک سنگین کند، ویژگیهای ذهنی‌ای را در خود پرورش داد که در صورت انتقال آنها به حوزه اقتصادی، وی را به پس‌انداز و انباشت قادر می‌ساخت. به این مفهوم، مسیحیت — و نه تنها گونه متأخر آن [یعنی] پیوریتنیسم — را باید از عوامل مثبت رشد اقتصادی قلمداد کرد.

این تناقض که انسان با انکار نفس بر قابلیت خویش در زمینه تولید همان اسباب ارضای نیازها، که چنین مشتاقانه نفی و انکارشان کرده است، افزوده باشد، هنگامی چشمگیرتر می‌شود که نگرش ریاضت‌کش الهام گرفته از دین را نسبت به اوقات فراغت در نظر بگیریم. در بالا دیدیم که ریاضت‌کش لذت‌گرا، ضمن تحمیل محدودیتها و صور مختلف کنترل بر خویش در راه رسیدن به آزادی معنوی، دلیلی

نمی‌بیند که بهره‌گیری از آسایش و اوقات فراغت را بر خود حرام کند. به هر حال به مجرد آنکه نفی دنیا ویژگی مثبت فداکاری دینی را به خود گرفت، بر گستره رفتارهای ریاضت‌کشانه افزوده شد. آن کس که جویای کمال دینی بود، در جستجوی شیوه‌های هرچه تازه‌تر و دقیقتر خودتنبیهی (self-chastisement)، خویشتن را به کشف امکانات ریاضت‌کشانه در عرصه کار موظف می‌دید. کار یدی که در یونان باستان و آیین یهود نوعی مصیبت بود، در مسیحیت به ابزار قدرتمند ریاضت و کف نفس تبدیل شد.

این گرایش چه اندازه از روح اولیه مسیحیت، بدان‌گونه که در باب ششم انجیل متی متجلی است، فاصله داشته است!

مرغان هوا را بنگرید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند؛ ولی پدر آسمانی شما آنها را تغذیه می‌کند ... در سوسنهای دشت تأمل کنید که چگونه نمو می‌کنند. نه محنت می‌کشند و نه می‌ریسند، لیکن به شما می‌گویم، سلیمان هم با همه جلال خود چون یکی از آنها آراسته نشد ... پس در اندیشه فردا مباشید، زیرا فردا اندیشه کارهای خود را خواهد کرد. بدی امروز برای امروز کافی است.

در این عبارت هم مانند بسیاری دیگر از گفته‌های مسیح، روح تقریباً اپیکوری مشاهده می‌شود. اگر این روحیه مسلط می‌شد، شاید جامعه غرب بسی خوشبخت‌تر از امروز بود، اما به طور مسلم ثروت کنونی را نداشت. چنانکه [آیین روزگار] بوده، آینده از آن مشتاقان پرشور است. آثار اقتصادی «ریاضت‌کشی مبتنی بر کار» موجب تقویت آثار اقتصادی «ریاضت‌کشی مبتنی بر مصرف کم» شد.

اینکه ترکیب صرفه‌جویی پیوریتیسم با صنعت، موجب انباشت شدیدی شد که پیش شرط عمده سرمایه‌داری اولیه و نوپا گردید، بیش از آن مشهور است که نیازی به توضیح داشته باشد [۱۲]. آنچه ما بر آن اصرار داریم این است که «ریاضت‌کشی این‌جهانی» فرقه‌ها و کلیساهای پروتستانی، در عاداتها و باورهای به‌مراتب کهنتر ریشه داشت. اما اینکه «ریاضت‌کشی انکار و روگردانی» [از دنیا] در شکل انفعالی و محض آن، در کدام نقطه به آن‌چنان شدتی رسید که سرانجام راه را برای

«ریاضت‌کشی مبتنی بر کار» باز نمود، نکته‌ای است که به تحقیق نمی‌توان گفت. این را می‌دانیم که ساخت سندل چوبی و بافت زنبیل و حصیر با برگهای نخل در میان راهبان مصری مرسوم بوده است. اما آیا این نوع کار فی‌نفسه فضیلت تلقی می‌شد، یا صرفاً برای ادامهٔ معیشت دیرنشینان بود، پرسشهایی است که با تردید می‌توان بدانها پاسخ گفت. به هر حال قدر مسلم این است که در رهبانیت غربی، در میان طرفداران فرقهٔ بندیکتی و شاخه‌های آن، کار بدنی و فکری تکلیفی مقدس به شمار می‌رفت و همتراز نماز، روزه و شب‌پایی عبادی بود. در قوانین بندیکت قدیس نوریسیایی^۱ (حوالی سال ۴۸۰ تا ۵۵۳ میلادی) آمده است:

تن‌پروری دشمن جان است. بنابراین لازم است که برادران در اوقات معینی به کار یدی بپردازند و اوقات معینی را نیز صرف مطالعهٔ متون مقدس کنند. اما اگر اضطرار فقر این مکان اقتضا کند که به ... میوه‌چینی بپردازند، نباید ناراحت باشند: چون اگر با کار بدنی خود معیشت خویش را تأمین کنند، آن‌گاه راهبانی راستین‌اند، همان‌گونه که پدران ما و حواریون نیز چنین بودند [۱۳].

از دیدگاه رشد اقتصادی نکتهٔ بسیار مهم آن بود که دین در جامعهٔ غربی می‌بایست انگیزه‌ای قوی برای آن شکل از کفّ نفس — که ما آن را «ریاضت‌کشی مبتنی بر کار» می‌نامیم — فراهم آورد. چون اینکه آیا میل انسان به کنترل «چیزهایی» که در زندگی با آن روبه‌روست به اندازهٔ کافی قوی بوده است که به تلاشی بزرگ و پایدار بینجامد، سؤال است که با تردید می‌توان بدان پاسخ مثبت داد. این سخن دانشمند علوم اجتماعی‌ای همچون مالتوس است که «رغبتی در حد کفایت به تجملات و آسایش یعنی آن رغبتی که در حدی مناسب مشوق صنعت باشد ... گیاهی است که رشد کندی دارد» [۱۴]. به سخن دیگر، گرایش به تسلیم و رضا، که در برگیرندهٔ مصرف کمتر از اندازهٔ کالاها و خدمات همراه با مصرف بیش از اندازهٔ اوقات و اسباب فراغت باشد به مراتب بیش از آنکه مستلزم وجود انگیزه‌های معنوی باشد، ظاهراً گرایش «طبیعی» انسان در بیشتر طول تاریخ در اکثر جامعه‌ها

1. *Rule of St. Benedict of Nursia*

بوده است. آنچه را مالتوس «تنبلی» می‌نامد، بیشتر از تصور اقتصاددان امروزی، که بیش از حد مستعد پذیرش بدون نقد و بررسی فرض سیری‌ناپذیری نیازهاست، رایج است. (ماکس وبر از این گرایش «ماقبل سرمایه‌داری» مثالهای چشمگیری ارائه کرده است.) تنها هنگامی که الهامهای دینی انگیزه‌های هر دو صورت کفّ نفس — محدود کردن مصرف و اوقات و اسباب فراغت — را فراهم آورند ریاضت‌کشی به انباشت منتهی می‌گردد.

۴

به نظر می‌رسد که اشارهٔ توأم با اطمینان آدام اسمیت به اینکه «تلاش جهانشمول، مداوم و گسست‌ناپذیر مردم در راه بهتر کردن شرایط زندگی خویش موجب ادامهٔ ... پیشرفت ... به سوی رفاه و ترقی شده است» [۱۵]، برآورد درستی از گرایش انسانها در جامعهٔ اقتصادی جدید است. اما این اصل اعتبار جهانشمول ندارد. آنچه را آدام اسمیت به عنوان میلی قوی و طبیعی و قابل مقایسه با میل آدمی به تولید مثل تلقی می‌کند، یعنی تمایل افراد به فعالیت و تلاش برای افزایش وسایل ارضای نیازها، به هیچ روی نیروی ثابتی نیست [۱۶]. به طوری که نشان داده شد، جستجوی فعالانهٔ ثروت، می‌تواند آن‌چنان بی‌ثمر به نظر آید که انسان به تسلیم و رضا به عنوان جایگزین پناه آورد.

اما حتی هنگامی که انسان در دورهٔ ماقبل صنعت به کلی امید خویش را به کنترل مسائل و امور زندگی از طریق تلاشهایش از دست نمی‌داد، ظاهراً بندرت به ذهن او خطور می‌کرد که راهی به سوی رفاه و قدرت فراوان، بجز آنچه در افسانه‌ها و داستانهای پریان توصیف شده است، وجود داشته باشد: چراغ جادوی علاءالدین، دارنده‌اش را به گنجهای افسانه‌ای فراسوی رؤیاهای آزمندان می‌برد؛ جَنّی که دانش سرّی چگونگی تبدیل کاه به طلا را فاش می‌کند؛ هدایایی که مادرخوانده‌ای در هیئت پریان می‌دهد؛ و پیمانی با ابلیس — اینها برخی منابع ثروت به شمار می‌رفتند و چنانکه گویی راوی این داستانها خواهان تأکید بر بیهودگی همهٔ تلاشهای عقلانی است، تن‌پرورترین و کودنترین آدمها دریافت‌کنندهٔ چنان موهبت‌های فوق طبیعی معرفی می‌شدند.

همچنین نمی‌توان گفت که انسان ماقبل صنعتی تماماً در جستجوی خود به دنبال شیوه‌های ثروت‌اندوزی‌ای که بیش از سخت‌کوشی و امساک تضمین‌کننده موفقیت سریع باشد، به راه خطا رفته است. تا هنگامی که وسایل اولیه انسان کم و نادر بود، این احتمال وجود نداشت که سخت‌کوشی و صرفه‌جویی در دوره کوتاه عمر انسان به چیزی بیش از میزان اندکی از انباشت ثروت بینجامد. افزایش ناگهانی و تعیین‌کننده ثروت در این شرایط تنها با استمداد از نیروهای فوق طبیعی امکان‌پذیر است، صرف‌نظر از دستیابی به ثروت از طریق خشونت یا تقلب، یعنی گزینه‌ای که درباره‌اش بحث خواهیم کرد.

گفته شده است که جادو یا مناسک آیینی «به خودی خود سودمند نیستند، اما [معنی‌دار و] گویا (expressive) هستند» [۱۷]. اینها قبل از هر چیز در خدمت یک نیاز اولیه انسانی‌اند، درست همان‌طور که زبان در «مرحله‌ای که کودک تنها اصوات بی‌معنی را ادا می‌کند»، به جای آنکه وسیله ارتباط اجتماعی باشد، ارضای مستقیم میل به بیان است. با وجود این، جادو و مناسک آیینی هم مثل زبان در مرحله بعدی ممکن است برای مقاصد «عملی» به کار روند و به کار هم می‌روند: یعنی برای اینکه قدرتها [ی فوق طبیعی] را وادارند که در برآوردن نیازهای انسان همکاری کنند. هدف از اجرای یک رقص مذهبی ممکن است بازگرداندن نیروهای زایای حیوانات و مزارع باشد. قربانی کردن ممکن است برای دور ساختن بیماری و مرگ انجام شود. یک میله جادویی شاید در یافتن گنجها ابزاری مؤثر و سودمند باشد. مورخ اقتصادی تنها می‌تواند اعلام کند تلاشی که در مهار کردن امور و اشیا از طریق جادو صورت می‌گیرد، بی‌ثمر است. تا آنجا که ما می‌توانیم داوری کنیم، افسون و طلسم و سایر عملیات جادوگرانه نظیر آنها به خودی خود بی‌اثرند، هرچند باید به این نکته اذعان کرد که اطمینانی که جادوگر از عمل خود تحصیل می‌کند، یک عنصر مهم روان‌شناختی موفقیت در سایر زمینه‌های تلاش و فعالیت است. همچنین باید یادآور شویم که عملیات جادوگرانه در واقع بیش از یک مورد با نتایج مثبت همراه بوده است، هرچند از سر تصادف. اهلی کردن حیوانات و کشت غله شاید در آغاز در مراسم جادوگری ریشه داشته است [۱۸]. کیمیاگر، هرچند اکسیر یا کیمیا را کشف نکرد، سهم مهمی در شیمی صنعتی داشت. با همه

اینها باز هم این واقعیتی است که جادو و فنون عقلانی تا حدی جایگزینهای یکدیگرند و اتکا به اولی به معنی مخالفت با تحول و توسعه دومی است. اگر اطمینان داشته باشید که می‌توانید نیروهای فوق طبیعی را زیر سلطه درآورید و هدایت کنید، در صورتی که وضع به همین منوال باقی بماند، توجهتان به اینکه ابزارهای مادی و فکری خود را کمال بخشید کمتر خواهد شد. جامعه‌ای که برای شفای یک بیماری به شیوه‌های جادویی دل می‌بندد، احتمال نمی‌رود که بتواند در زمینه‌های دارویی یا جراحی به موفقیت‌های چشمگیر دست یابد. جامعه‌ای که به کارآیی مراسم باران‌آور باور دارد، اعتنای چندانی به کنترل‌های زیست‌محیطی نظیر چرخ آبی و جویهای آبیاری نشان نخواهد داد. آن کس که امیدوار است که به یاری ارواح، گنجینه‌های طلا را کشف کند، به سختی حاضر می‌شود وقتش را صرف معدن‌کاوی یا کارگاه ذوب و تصفیه طلا کند.

اگر مقدمه بالا را معتبر بدانیم، موفقیت منحصر به فرد تمدن مغرب زمین در امور اقتصادی را می‌توان در میان عوامل گوناگون، به این حقیقت نسبت داد که توسل به جادوگری، هرچند به طور کامل هرگز در غرب جلو آن گرفته نشد، روزبه‌روز برای انسان غربی دشوارتر گردید. هدف ما در این مقاله دنبال کردن فرآیند طولانی و پیچیده‌ای نیست که به سرکوب نسبی باورها و اعمال جادوگری در جامعه غرب منجر گردید. تنها به دو عامل عمده اشاره می‌کنیم. غالباً گفته‌اند که به طور معمول احتمال نمی‌رود که شواهد دال بر عدم موفقیت‌های گذشته فردی که به جادوگری می‌پردازد، او را از این کار دلسرد کند.

اگر آسمان و زمین به او پاسخ ندهند، مناسب صرفاً ناتمام مانده است. بنابراین آن را نمی‌توان «خطا» دانست. با انگشت گذاشتن روی بعضی موارد مخفیه و برخی «ضد افسون‌ها» می‌توان گناه شکست برنامه را به گردن عوامل دیگر انداخت [۱۹].

در هر صورت عده‌ای از اعضای جامعه‌ای که در میراث فکریشان دست کم رگه‌هایی از عقلانیت یونانی با مفاهیم آن در زمینه نظم کائنات باشد، به ناچار دیر یا زود به کارآیی شیوه‌های جادوگری اساساً شک می‌کردند. اعتقاد به اینکه اعمال

آدمی می‌تواند روند رویدادها را تغییر دهد و بر آن تأثیر بگذارد، به دشواری با این اعتقاد که تقدیر خداوندی بر جهان حکومت می‌کند سازگار است. با چنین اعتقادی، حتی صرف تلاش برای مداخله در احکام لایزال خداوندی می‌تواند اقدامی مغرضانه و اهریمنی باشد.

در این مرحله میراث عقلانیت‌گرا^۱ یونانی با سنت‌های دینی یهودیت توحیدی به آسانی درهم آمیخت و موجب پیدایش یک تفکر قویاً معارض با جادوگری در مسیحیت شد. ظاهراً از دید مؤمن یهودی، وادار کردن خدا به انجام دادن عملی ناممکن نبود، اما این کار عملی شنیع به شمار می‌رفت. بدین جهت «اصنام» (gravenimages)، که [به اعتقاد یهود] می‌شد با استفاده از آنها [و با ذکر اورادی] به سحر و جادو پرداخت و نیز ادا کردن نام «یهوه» که می‌توانست به انسان فانی قدرت تسلط بر قدرت ربوبی را بدهد، بشدت در آیین یهود نهی شده بودند [۲۰]. این بیزاری یهود از جادوگری به مسیحیت انتقال یافت.

البته نه شک عقلانی در مورد کارآیی اعمال جادوگرانه و نه منع دینی مبنی بر مذموم بودن آن، هیچ کدام به قدر کافی قوی نبود تا بتواند جادوگری را به صورت کامل از تمدن مغرب زمین محو سازد. انسان در ناشکیبایی خویش در برابر بازده کند و اندک تلاش‌های عادی، همیشه و سوسه شده است تا راهی کوتاه را به ثروت، قدرت و دانش جستجو کند، و این وسوسه هیچ‌گاه به اندازه عصر نوزایی (رنسانس) شدید نبوده است.

فلسفه، نفرت‌انگیز و مبهم است؛

حقوق و فیزیک مخصوص ذهن‌های بی‌مقدارند؛

الهیات از هر سه پایین‌تر است ...

این جادو، جادوست که از خود بی‌خودم می‌کند.

به هر حال وقتی کریستوفر مارلو این کلام را در دهان «دکتر فاوستوس» می‌گذاشت، روزگار جادوگری به عنوان یک رقیب جدی روش‌های عقلانی کنترل

۱. بت‌های ساخته شده از سنگ، چوب و غیره. — م.

در حال سپری شدن بود. از یک سو هنرهای رمزی (secret arts) به عنوان جادوگری طبیعی (magia naturalis)، در علوم طبیعی جدید و یا در گمانه‌زنی‌های بی‌ضرر فلسفی رنگ می‌باخت. در کِراکو، در سده شانزدهم، جادوگری حتی موضوع آموزش در دانشگاه بود. از سوی دیگر، ویژگیهای شرارت‌بار و اهریمنی جادو برجسته‌تر شد. در این سو [ی طیف] جستجوی ثروت و قدرت در قالب «جادوی سیاه» (black magic)^۱ و دانش [و فوت و فن] مخفی [و سری] دنیای زیرزمینی ولگردها، کولپها، میرغضبها و جنایتکاران، در مسیر انحطاط افتاد [۲۱]. بدین ترتیب اعمال جادوگرانه در معرض سرکوب بی‌رحمانه دولتها قرار گرفت. محاکمه جادوگران که از ویژگیهای سده‌های شانزدهم و هفدهم اروپا بود، کلاً نتیجه توهم‌زدگی توده‌های مردم نبود، بلکه تلاشی بود (البته با ابزار نامناسب) در راستای سرکوب رشد سرطانی عملیات شیطانی و هتک‌کننده مقدسات. از اینها که بگذریم، اعتقاد به جادو از هر نوع آن، در عصری که عمل و تفکر بتدریج و با آهنگی فزاینده بر اصول علم تجربی حاکم می‌شد، چشم‌انداز امیدبخشی برای بقا نداشت [۲۲]. (آنچه به بازگشت حیرت‌انگیز جادوگری در عصر خرد شباهت دارد — و شیادان مشهوری نظیر کنت سن ژرمن و کالیوسترو به استفاده از آن تظاهر می‌کردند — کلاً به مقوله متفاوت دیگری تعلق دارد.)

هنگامی که انسان غربی سرانجام به بیهودگی فنون جادوگری پی برد، یا به هر حال مانند پراس‌پرو^۲، اقدام به آن را محکوم کردند —

... این جادوی خشن را
اینجا رها می‌کنم آن را؛
می‌شکنم عصایم را،
در ژرفای خاک دفن می‌کنم آن را،
و در عمقی که هرگز صدایی نرسیده باشد آن را،
بر زمین خواهم انداخت کتابم را

۱. به جادوگری با اهداف پلید، جادوی سیاه گفته می‌شود. — م.

— تا آنجا که به شیوه‌های کار مربوط می‌شود، دنبال کردن منافع به صورت امری عقلانی درآمد. اما کسب ثروت از راه‌های عقلانی، به شکل‌های رفتاری‌ای که در طبقه‌بندی عمومی، «مولد» قلمداد می‌شود — مثل کار کردن، سرمایه‌گذاری واقعی، تخصیص منابع و مانند آن — محدود نمی‌گردد. شیوه‌های عمل جایگزینی که قبلاً هم یکی دو بار بدانها اشاره کردیم، اعمال زور و تقلب بود.

لزومی به تأکید بر این نکته نیست که دست یازیدن به خشونت بالفعل یا بالقوه را به مثابه ابزاری برای ثروتمند شدن باید از علاقه دوران فتودالی به قدرت به خاطر نفس قدرت متمایز دانست. اعمال قدرت، صرف‌نظر از توان عظیم آن در ارضای نیازهای صاحب قدرت، برای انسانها جاذبه بسیاری دارد. در ساز و کار عملی انگیزه، براحتی نمی‌توان این دو جنبه را از هم جدا کرد. اما از دیدگاه نظری، خصلت ابزاری زور را می‌توان و باید به تنهایی بررسی کرد.

نیازی به گفتن نیست که در تاریخ اقتصاد، با موارد بی‌شماری از جابه‌جایی ثروتها، غیر از طریق مبادلهٔ داوطلبانهٔ کالاها و خدمات، روبه‌رو می‌شویم. گروهها و افرادی که می‌خواسته‌اند بر میزان وسایل ارضای نیازهای خود بیفزایند، همیشه به جنگ، دزدی دریایی، راهزنی و اعمال خشونت‌بار دیگر متوسل شده‌اند [۲۳]. انسانها با تصرف زمین قوم مغلوب و اموال غیرمنقول آنها، تحمیل باج و غرامت جنگی بر مردم مغلوب، و مجبور کردنشان به اعطای امتیازهای انحصارگرایانهٔ تجاری، غالباً ثروتهایی اندوخته‌اند که اگر سرمایه و کار خود را در طرق مسالمت‌آمیز به کار می‌بردند، هرگز بدان میزان ثروت دست پیدا نمی‌کردند. بر همین منوال است خیانت و تقلب: از راه فریبکاری به نحو موفقیت‌آمیزی می‌توان ثروت را افزایش داد. همچنین درست نیست که بگوییم خشونت و تقلب صرفاً در راه توزیع مجدد وسایل موجود ارضای نیازها به کار برده شده‌اند. افزایشهایی در کل ثروت را می‌توان از راه اعمال زور تأمین کرد؛ مثلاً، با تنزل دادن مقام انسان تا حد برده این امکان به وجود می‌آید که ارباب از کار رایگان برده‌ها استفاده کند، به طوری که ارزش این خدمات کاری نه تنها به مراتب بیش از هزینهٔ نگهداری آنها باشد، بلکه از مقداری نیز که در صورت نبود اجبار و فشار تولید می‌کردند، بیشتر شود. از قدرت در ضمن می‌توان برای رسیدن به میزان بیشتری از انباشت [ثروت]، در مقایسه با

آنچه می‌توانست به صورت داوطلبانه حاصل شود، استفاده نمود. پس انداز اجباری (compulsory saving) — خواه از طریق مالیات مصادره‌ای (confiscatory taxation) به صورت مستقیم، یا با توزیع نابرابر دارایی و درآمد از راه غیرمستقیم — در تحلیل آخر، از پیامدهای اعمال قدرت سیاسی است.

در اینجا یک بار دیگر یادآور می‌شویم که ابزارهای مسالمت‌آمیز و «صادقانه» کسب ثروت از یک سو و جلب دارایی و درآمد از راه قهر و خشونت و تقلب از سوی دیگر، جایگزینهای یکدیگر هستند. به همان حد که دستیابی به ثروت از راه خشونت یا اعمال فریبکارانه از نظر عملی دشوار و از بُعد اخلاقی قابل ایراد باشد، طیف اعمالی که به گردآوری ثروت منجر می‌شود، به رفتار «اقتصادی» محدود خواهد شد، یعنی به کار مولد، پس‌انداز و نوآوری. به سخن دیگر، آسانی تملک ابزارهای ارضای نیازها به شیوه‌های «غیراقتصادی» برای فرد یا گروه، با تلاش صرف شده در زمینه فعالیت‌های «مولد» نسبت عکس دارد.

کاهش تدریجی و حذف محدود خشونت در جامعه غربی، یا به سخن دیگر، انحصاری شدن مشروعیت اعمال زور توسط دولت و نیز دقت فزاینده در تمایز قانونی و اخلاقی بین اعمال «صادقانه» و «غیرصادقانه»، فرآیندهایی آن‌چنان پیچیده‌اند که در محدوده مقاله حاضر نمی‌توان آنها را به طور دقیق بررسی کرد. کافی است گفته شود شکل‌های قهرآمیز تملک در جامعه‌های اولیه تنها با مخالفت اخلاقی اندکی روبه‌رو می‌شده است. بی‌تردید چنانچه جابه‌جایی ثروت از طریق اعمال زور بر عضوی از گروه خودی صورت می‌گرفت، مقاومتی را به دنبال می‌آورد. اما متجاوز بیگانه — دزد دریایی، راهزن، برده‌دار — به سبب اعمالش آبروی خود را از دست نمی‌داد. او در معرض تنفر مردم و عامل ترس و هراس بود. دشمن بود، اما جنایتکار محسوب نمی‌شد. ناپختگی و عدم دلمشغولی اخلاقی بیگانگان که از اولیسیس^۱ و همراهان او می‌پرسیدند که شما تاجرید یا دزد دریایی، غالباً اسباب تفسیرهای گوناگون بوده است [۲۴].

اما حتی هنوز در دوران اروپای قرون وسطی، دامنه خشونت قانونی‌ای که در

۱. Ulysses، قهرمان حماسه اودیسه اثر هومر. — م.

جامعه مجاز شناخته شده بود چنان وسیع بود که محققان دست‌اندرکار بررسی نهادهای فتودالی در دوران جدید برای مدتها نمی‌توانستند مفهوم اصلی آن را دریابند. توزیع نیروی سرکوبگرانه میان شماری از کانونهای انحصار قدرت به جای اینکه به عنوان یک داده اولیه جامعه قرون وسطایی پذیرفته شود، به مثابه پیامد فرآیندی منحنی تعبیر می‌شد. مورخان و حقوق‌دانانی که برداشتشان از حاکمیت بر پایه مشاهدات مربوط به سیاست نهادهای مدرن بود، تنها می‌توانستند اقتدار ارباب فتودال را به مثابه غصب حقوق «عمومی»، و جنگ فتودالی را به عنوان بی‌قانونی و هرج و مرجی تلقی کنند که در نتیجه «ضعف» تأسف‌بار سلطنت امکان‌پذیر شده بود. این تفسیر نابجا از تاریخ قرون وسطی در حال حاضر به طور قطعی اعتبار خود را از دست داده است [۲۵]. ما درک کرده‌ایم که در دنیای قرون وسطی خشونت امری رایج بوده نه به آن دلیل که قرون وسطی هنگامه «هرج و مرج فتودالی» بوده، بلکه بدان سبب که عناصر حاکمیت در بر دارنده حق اعمال زور، در میان تعداد بسیار زیادی از افراد و نهادهای صنفی (corporations) پراکنده بود.

از آن زمان به اعمال خشونت قانونی توسط اشخاصی غیر از کارگزاران دولت پایان داده شده است و تنها حق بسیار محدود استفاده از زور در دفاع از خود به همان شکل باقی مانده است [۲۶]. آنچه را فریدریش فون ویزر^۱ زمانی «قانون کاهش نیرو [ی قهریه]» (law of diminishing force) در تاریخ نامید [۲۷]، با شدت چشمگیری در جامعه غربی عمل کرده است و مهمترین جلوه آن همانا پیدایش قدرت‌گیری حکومت مدرن بوده است. ظهور این نوع حکومت موجب پیدایش شرایط بی‌نظیر مساعد رشد اقتصادی شد. از بین رفتن خشونت در جامعه، در وهله نخست به ایجاد امنیت به لحاظ عملی و همچنین به لحاظ روان‌شناختی کمک کرد، عنصری که برای انباشت [ثروت] و خطرپذیری [در فعالیتهای اقتصادی] ضروری است [۲۸]. در وهله بعد، تمرکز نیروی قهریه قانونی در دستهای دولت ملی، چنان ایجاب می‌کرد که انرژیهای تملک‌طلبانه انسان هرچه بیشتر در مسیر

1. Friedrich von Wieser

فعالیت‌های «مولد» سوق داده شوند. هنگامی که همه شکل‌های خشونت «شخصی» نه تنها به نحو فزاینده‌ای مخاطره‌آمیز شد بلکه صراحتاً اعمال جنایتکارانه تلقی گردید، انسانها مجبور شدند به تنها ابزارهای مشروع کسب ثروت، یعنی صنعت، صرفه‌جویی و فعالیت‌های اقتصادی روی بیاورند.

تمایل به تمرکز بر روش‌های «اقتصادی» کسب ثروت را، تلاش‌های دائمی و به نحو فزاینده موفقیت‌آمیز حکومت، و به طور اخص کلیسا، در جهت ممانعت از یک منبع «نامولد» دیگر کسب ثروت، یعنی تقلب در همه شکل‌های آن، تقویت کرد. کلیسای قرون وسطی (بسته به تمایلات سیاسی و اجتماعی نویسندگان) برای اینکه با آموزه‌های محافظه‌کارانه‌اش در مورد قیمت‌ها و بهره پول، رشد نهادهای اقتصادی مدرن را به تأخیر انداخته، تحسین یا ملامت شده است. اما دوستان و دشمنان نظام سرمایه‌داری پیش از حل و فصل این قضیه، بهتر است که [مسئله] حقایق را بار دیگر بازبینی کنند. چون دست‌کم در این باره می‌توان بحث کرد که آموزه‌های کلیسا به همان اندازه و بیشتر در جهت پیشبرد فعالیت‌های اصیل سرمایه‌داری عمل کرده است تا سد کردن راه آنها. تا آنجا که به کاربرد عملی قوانین رباخواری در جایگاه‌های اعتراف به گناه یا دادگاه‌های مسیحی مربوط می‌شد، این وضعیت به طور آشکار مصداق پیدا می‌کرد. منع بهره و رباخواری شاید در کار مغازه‌های گروبرداری و نظایر آنها تأثیر منفی برجای می‌گذاشت، اما کار بانک‌های بازرگانی بزرگ را به هیچ روی با مانع روبه‌رو نکرد [۲۹]. در واقع از آنجا که کلیسا با وام دادن با بهره تنها در صورتی مخالف بود که سود وام‌دهنده از پیش تضمین شده باشد، با سرمایه‌گذاری در «فعالیت‌های مخاطره‌آمیز» [اقتصادی] [۳۰] مخالفتی نداشت. قوانین رباخواری از یک سو مانع تمرکز پول و سرمایه در دست‌های یک طبقه از بهره‌گیران منفعل و غیرمولد می‌شد و از سوی دیگر خطرپذیری و روحیه پرداختن به فعالیت‌های تجاری بازرگانی را تقویت می‌کرد.

آموزه‌های کلیسا در مورد عدالت پولی (*pretium justum*) که قبل از هر چیز، خلافت‌های انحصارگرایانه را هدف گرفته بود، به طور اساسی به تقویت عناصر رقابتی در اقتصاد کمک کرد. اما این آموزه‌ها بیش از این مؤثر بودند. تفحص موشکافانه علما و حقوقدان‌های مذهبی در مسئله درست و نادرست در خرید و

فروش، به طور قطع در تقویت احساس اخلاقی کشی‌شهایی که به اعترافات گوش می‌کردند و خطیبان مقبول مردم، و از طریق آنها در بیدار شدن وجدان خفته توبه‌کنندگان یا مستمعان [موعظ مذهبی] مؤثر بوده است. در همان حال تلاش سخت نویسندگان قرون وسطی در حوزه اخلاق در تجارت، در جهت اثبات غیراخلاقی بودن پاره‌ای از شیوه‌های آشکارا نادرست [کسب و کار] همواره موجب حیرت خوانندگان دوره مدرن بوده است. آیا واقعاً ضرورتی داشت که توماس آکویناس قدیس به استناد فرمانهای مقدس [الهی] اثبات کند که «اگر کسی آگاهانه از شیوه‌ای غلط در فروش استفاده کند تقلب کرده و گناهکار است؟» [۳۱]. هرچه هست، آن همه استدلال مطول نشان می‌دهد که اخلاقیون صلاح می‌دیدند که مسئله را هرچه ساده‌تر و روشن‌تر بیان کنند، زیرا برداشت مردم از درست و نادرست در کسب و کار متأسفانه در حد بسیار زیادی ناقص بود. انسان‌گرای شهیر هلندی، دزیدروس اراسموس (که فردی متین و موقر بود) در مورد خصلت اخلاقی سطح پایین بازرگانان در ابتدای قرن شانزدهم این‌طور می‌گوید:

ابله‌ترین و کثیف‌ترین همه، بازرگانان شماینند. چون از کثیف‌ترین روشها استفاده می‌کنند. اگر لازم شود دروغ می‌گویند، دزدی می‌کنند، فریب می‌دهند و به عامه مردم تحمیل روا می‌دارند. با این همه خود را مردانی مهم می‌دانند، زیرا بر انگشتان خود حلقه‌های طلا دارند [۳۲].

آیا باید یادآور شویم که این جو فریب و ترفند — که جو اخلاقی بازار شرقی است — هیچ مساعدتی به پیشرفت تمدن صنعتی نمی‌کرده است؟ سوداگری که بدون دغدغه وجدان و ترس از مجازات، از بی‌خبری طرف معامله سوء استفاده می‌کند احتمال ندارد بیش از آن اشرافی فتودال که به مدد خشونت و اخاذی ثروتمند می‌شود، به بهبودهای فنی و مدیریتی توجه نماید. به هر حال، امر آموزش اخلاقی با پیگیری خستگی‌ناپذیری از منبرها و جایگاههای اعتراف ادامه یافت و بتدریج به بار نشست. پافشاری کلیسا بر شرافتمندی در سوداگری، موجب شد که بازی اقتصادی بر طبق قوانین و دقیقتر انجام بشود. ظاهراً سنح جدیدی از سوداگران در حال پدید آمدن بود، مردانی که سود خویش را بیشتر مرهون استفاده از تکنولوژی برتر و

کارآیی مدیریتی بودند تا ترغیب فریبکارانه و جلوه‌نمایی خلاف وجدان. دانیل دوفو سنخ جدید سوداگر را از سنخ قدیمی با این جمله‌های به یاد ماندنی جدا می‌کند:

آنها که بیش از همسایگان‌شان در مکر استادند، افکارشان را معطوف روشهای شخصی ترفند و تقلب می‌کنند... دیگران، فکرشان را معطوف ابداعهای شرافتمندانه بر مبنای خلاقیت و صداقت می‌سازند... با این حساب، یک مدیر ساده بودن کار حقیری است... اما مدیر شرافتمند کسی است که در پرتو اصول درست و روشن خرد، صداقت و خلاقیت هر ابداعی را به کمال مطلوب برساند... و طرحش را به اجرا درآورد و به حاصل واقعی ابداعش دل خوش کند [۳۳].

به نظر می‌رسد که در اینجا با یکی از نخستین تعریفهای «کارفرمای» (entrepreneur) اصیل و تمایز آن از ماجراجو و متقلب روبه‌رو هستیم. هدف این مقاله، مشخص کردن تعداد عواملی بود که عملکرد آنها در جامعه غربی موجب دگرگونی، سرکوب یا حذف برخی از شیوه‌های رفتاری‌ای شده است که کاملاً با کسب ثروت مغایرند یا دست‌کم، جایگزینهای کمتر مؤثری برای فعالیت‌های مولد به شمار می‌روند. نشان دادیم که ترک منفعلانه دنیا تحت تأثیر رهبانیت مسیحی، به کفّ نفسی تبدیل شد که به لحاظ مذهبی ارزشمند به شمار می‌آمد، و این خود راه را نه تنها برای مصرف کمتر کالاها و خدمات، بلکه حتی اسباب و اوقات فراغت هموار کرد. این نکته نیز روشن شد که شکلهای جادویی، خشونت‌آمیز و فریبکارانه کسب ثروت نه تنها با مخالفت فزاینده مقامهای مذهبی و غیرمذهبی، بلکه با ممنوعیتهای قوی اخلاقی نیز روبه‌رو گردید. این حذف تدریجی اعمالی که عمدتاً به عنوان شیوه‌های افزایش ثروت، بی‌ثمر و گمراه‌کننده بودند، باید به عنوان عامل مهم رشد اقتصادی نادین مدارانه تلقی گردد. حذف آنها موجب شد تا تلاش انسان برای «ترقی خویش» در جهت خطوط رفتاری امیدبخش‌تر هدایت گردد و در ایجاد آن نوع جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم نقش مؤثری داشت: ایجاد جهانی مطمئناً پر از مخاطره‌های جدید، اما جهانی که دست‌کم امکان زدودن نکبت فقر را نیز دارد.

یادداشتها

این مقاله در مرکز پژوهش در تاریخ فعالیتهای تجاری بازرگانی (Research Center in Entrepreneurial History) دانشگاه هاروارد ارائه شده است.

- [1] Georg J. Stigler, *The Theory of Price* (New York: Macmillan Co., 1946) p. 12.
- [2] Kenneth E. Boulding, "Equilibrium and Wealth: A Word of Encouragement to Economists", *Canadian Journal of Economics and Political Science*, V (1939), I.
- [3] Hla Myint, *Theories of Welfare Economics* (Cambridge: Harvard University Press, 1948). esp. chaps. I and IV.
- [۴] برای مثال مراجعه کنید به:
Simon Koznets, "Measurement of Economic Growth", *The Tasks of Economic History* (Supplemental Issue of *The Journal of Economic History*), VII (1947) 10 ff., and Joseph J. Spengler, "Theories of Socio-Economic Growth", *Problems in the Study of Economic Growth* (New York: National Bureau of Economic Research, 1949). pp. 47 ff.
- [5] Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (Modern Library York: Random House), p. IVII.
- [6] Herbert Dingle, *Science and Human Experience* (London: William & Norgate Ltd., 1931), pp. 66.
- [7] See Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, trans. Mrs. Charles E. B. Russell (2d, ed.; London: Hodder & Stoughton Ltd., 1936).

[۸] به هر حال، در مورد رواقیان این بی تفاوتی و بی اعتنائی توأم با آرامش موجب نشد که از تمامی فعالیتهای جهانی کناره گیری کنند. رواقیان در حالی که برای

دستاوردهای شخصی در قلمرو سیاست یا در فعالیت اقتصادی اهمیتی قائل نبودند، به هر حال مشارکت فعالانه در زندگی اجتماعی را همچون وظیفه‌ای می‌پذیرفتند. چون از رواقی انتظار می‌رفت که به تعهدات اجتماعی خود — هرچند بدون شور و شوق — عمل کند، شاید ریاضت‌کشی وی به طور جدی به انرژی او برای پرداختن به مسائل سیاست یا اقتصاد لطمه نمی‌زد. در واقع بعضی از صاحب‌منصبان فعال و موفق امپراتوری روم از پیروان مکتب رواقی بودند.

اما در مورد اپیکوریان قضیه فرق می‌کرد. پیروان اپیکور برخلاف طرفداران زنون از عزلت و گوشه‌گیری جانبداری می‌کردند. «زندگی آرمانیشان به زندگی اعضای یک باشگاه شباهت داشت، گروهی دوستان همدل، مثل گروهی که معلم آنها در بینشان در باغی در آتن می‌زیست، بدون دردسر و زحمت، چرا که گروهی گمنام و غیرفعال بودند.» نقل از:

W. S. Ferguson, "The Leading Ideas of the New period", *The Cambridge Ancient History*, VII, 37.

[۹] تیرانیوس روفینوس، نویسنده مسیحی نیمه دوم سده چهارم میلادی، می‌نویسد که در مصر شمار راهبان تقریباً به اندازه سایر مردم بود، که این البته اغراق‌گویی است، اما می‌توانیم برای دیگر نویسندگان معاصر (که گیبون از آنها نقل کرده است) تا حدی اعتبار قائل شویم. همه آنان می‌گویند که شمار معتکفان و دیرها در دنیای یونان باستان زیاد بوده است. درخصوص این گفته‌ها به منبع زیر مراجعه کنید:

Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, (Modern Library, New York: Random House, II, 4, n. 15).

[10] St. Augustine, *De opere monachorum*, chap. 22, quoted by Gibbon, II, 7, n. 30.

[۱۱] شاید برای بسیاری از مردم جاذبیت زندگی رهبانی جنبه معنوی صرف نداشته است. امنیت اقتصادی و اجتماعی دیر در موارد زیادی بر صعوبت و خطرات زندگی این جهانی برتری داشته است. برای زارعان اجاره‌کار و کارگران یدی تهیدست، نظم ریاضت‌کشی و رهبانی که خود می‌پذیرفتند، شاید در مقایسه با فلاکت و زندگی قبل از رهبانیت شیرین و آرام‌بخش بوده است.

[۱۲] برای مثال مراجعه کنید به:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: G. Allen & Unwin Ltd., 1930), and R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Harmondsworth, England: Pelican Books, 1938).

[13] *Introduction of Contemporary Civilization: A Source Book*. (New York: Columbia University Press. 1946). I, 139ff.

- [14] Thomas Robert Malthus, *Principles of Political Economy*, (2d. ed.; London School of Economics Reprints), p. 321.
- [15] Adam Smith, p. 329.
- [16] See James S. Duesenberry, "Some Aspects of the Theory of Economic Development", *Explorations in Entrepreneurial History*, III (1950), 72.
- [17] Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (New York: Penguin Books, 1945), p. 36.
- [18] See Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (Leiden: A. W. Sijthoff, 1938), I, 38 ff. and 45 ff.
- [19] Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 129.

[۲۰] در مورد این نکته مراجعه کنید به:

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr, 1921). III, 233 ff.

- [21] See Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612-1688* (Salzburg: O. Müller, 1919, pp. 72 ff).

[۲۲] دانیل دوفو در پیشگفتار کتاب *A System of Magick or a History of the*

Black Art (London, 1727) افکار نشئت گرفته از عصر روشنگری را خلاصه کرده است: «به نظر من از سوی کسانی که امروزه مدعی جادوگری اند خسران بزرگی [متوجه مردم] نیست به شرط اینکه مردم تهیدست فقط بتوانند پولشان را در جیب خود محکم نگاه دارند؛ و اینکه تهیدستان باید جیبهایشان توسط این جماعت بیکار، تهی، و جاهل خالی شود، تنها جادویی است که در تمامی علم می بینیم.»

[۲۳] این جنبه «ثروت شناختی» جنگ موضوع یک مطالعه بسیار جذاب در اثر زیر بوده است:

Frederic C. Lane, "The Economic Meaning of War and Protection", *Journal of Social Philosophy and Jurisprudence*, VII (1942), 245 ff.

[۲۴] اودیسه، هومر [ترجمه سعید نفیسی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱]. سرود

نهم: «ای بیگانگان، شما که هستید؟ از این راههای نمناک به کجا آمده اید؟ آیا بازرگانی می کنید، یا آنکه چون دزدان دریایی که در دریا جان خود را به خطر می اندازند و مردم کشورهای دیگر را بدبخت می کنند در دریا به هر سوی سرگردان بوده اید؟» قبلاً در سرود سوم، نستور از آتنا و تلماخوس همین پرسشها را کرده است. نیز نگاه کنید به تفسیر توسیدید: «... در میان شعر شاعران کهن با پرسشی روبه رو می شویم، که مردم از مسافران دریایی می کرده اند: "آیا شما دزد دریایی هستید؟" و آن چنان این پرسش را عادی مطرح می کرده اند که گویی افراد مورد

خطاب هرگز تصویری در مورد انکار این اتهام نداشته‌اند یا فکر نمی‌کرده‌اند که سؤال‌کننده می‌خواسته است با سؤالش آنها را ملامت کند». نقل از:

Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. Richard Crawley (Everyman's Library: New York: E. P. Dutton & Co.), Book. I, chap. I. 5.

[25] See Otto Brunner, *Land und Herrschaft* (3d. ed.; Brno, Munich, Vienna: R. M. Rohrer, 1943).

[۲۶] به هر حال، در دوران اخیر، یک تفسیر به نحو فزاینده گسترده از حقوق کارگر برای اعتصاب «مسالمت‌آمیز» می‌رود تا عنصری از فتودالیسم نو را — و این تنها مورد آن نیست — در جامعه مدرن وارد سازد.

[27] Friedrich von Wieser, *Das Gesetz der Macht*, (Vienna: J. Springer, 1926), pp. 254 ff.

[28] See W. T. Easterbrook, "The Climate of Enterprise", *American Economic Review, Papers and Proceedings*, XXXIX (1949), 322 ff.

[29] See Benjamin N. Nelson, "The Usurer and the Merchant Prince: Italian Businessmen and the Ecclesiastical Law of Restitution". *The Tasks of Economic History*, (Supplemental Issue of the *Journal of Economic History*), VII (1947), 104 ff.

[30] See Raymond de Roover, *Money, Banking and Credit in Mediaeval Bruges* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1948), pp. 54, 305 ff.

[31] *The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas*, literally translated by fathers of the English Dominican province, Part II² (London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1918). p. 321 (quaestio LXXVII, art. 2).

[32] Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly*, trans. Hoyt Hopewell Hudson (Princeton: Princeton University Press, 1941), p. 69.

[33] Daniel Defoe, *An Essay upon Projects* (London, 1702), reprinted in *The Works of Daniel Defoe*, ed. William Hazlitt, (London, 1843), III, 11.

علوم اجتماعی ۱۴

ISBN 964-6641-29-6



9789646641297

۱۷۰۰ تومان

کتابخانه کوچک سوسیالیسم