

فيلسوفان سياسى قرن بيستم

---

# فیلسوفان سیاسی قرن بیستم

---

مایکل ایچ. لسناف

مترجم  
خشایار دیهیمی

Michael H. Lessnoff  
*Political Philosophers of the Twentieth Century*  
Blackwell, 1999.

---

لسناف، مایکل هری،  
فیلسوفان سیاسی قرن بیستم / مایکل ایچ. لسناف؛ مترجم خشایار دیهیمی. - تهران: نشر  
ماهی، ۱۳۸۵.  
۴۳۲ ص.

ISBN 978-946-9971-03-2

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).  
عنوان اصلی: *Political Philosophers of the Twentieth Century*, 1999.

نمایه: ص. ۴۲۹-۴۳۲.

۱. علوم سیاسی - فلسفه - تاریخ - قرن ۲۰ م. ۲. علوم سیاسی - تاریخ - قرن ۲۰ م. ۳.  
فیلسوفان جدید. الف. دیهیمی، خشایار، ۱۳۳۴ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: فیلسوفان  
سیاسی قرن بیستم، وبر، مارکوزه... هابرماس.

۹ف۵ل / ۸۳ ج ا  
۳۲۰ / ۵۰۹۰۴

۱۳۸۵

۸۸۹ - ۸۵ م

کتابخانه‌ی ملی ایران



نشر ماهی  
تهران  
۱۳۹۴

یادداشت مترجم ۷

۱. مقدمه ۹

۲. ماکس وبر و سیاست در قرن بیستم ۱۷

### بخش اول منتقدان سرمایه‌داری مصرف‌گرا

۳. هربرت مارکوزه و مکتب فرانکفورت: استبداد خرد ایزاری ۶۱

۴. هانا آرنه: جمهوری خواهی کلاسیک و جهان مدرن ۹۱

۵. سی.بی. مک فرسن: فردگرایی ملکی و دموکراسی لیبرال ۱۳۷

### بخش دوم لیبرالیسم صف‌آراسته

۶. مایکل اوکشات: عقل‌گرایی و مشارکت مدنی ۱۶۵

۷. فریدریش هایک: نظریه‌ی نظم خودانگیخته ۲۱۱

۸. کارل پوپر: عقل‌گرایی انتقادی و جامعه‌ی باز ۲۵۳

۹. آیزایا برلین: مونیسم و پلورالیسم ۲۹۹

### بخش سوم معاصران

۱۰. جان راولز: عدالت لیبرالی ۳۲۷

۱۱. رابرت نوزیک: دولت کمینه ۳۶۱

۱۲. یورگن هابرماس: اخلاق، گفت‌وگو و دموکراسی ۳۸۵

۱۳. نتیجه‌گیری: پایان تاریخ؟ ۴۲۵

نمایه ۴۲۹

### فلسوفان سیاسی قرن بیستم

نویسنده  
مترجم  
ویراستار

مایکل ایچ. لسناف  
خشایار دیهیمی  
رضا دهقان

چاپ پنجم  
تیراژ  
چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵ . چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۷  
چاپ سوم: پاییز ۱۳۸۹ . چاپ چهارم: پاییز ۱۳۹۲

مدیر هنری  
حروف‌نگار  
لیتوگرافی  
چاپ جلد  
چاپ متن و صحافی

حسین سجادی  
میثم واشویی  
گرافیک‌گستر  
صنوبر  
سپیدار

شابک ۲-۳-۹۷۸-۹۶۴-۹۹۷۱  
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.



نشر ماهی

تهران، خیابان انقلاب، رویه‌روی سینما سپیده، شماره‌ی ۱۲۹۸، واحد ۴  
تلفن و دورنگار: ۶۶۹۵۱۸۸۰  
www.nashremahi.com

## یادداشت مترجم

فیلسوفان سیاسی قرن بیستم نخستین کتابی بود که در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی ترجمه کردم. در آن زمان مدتی بود فلسفه‌ی سیاسی سخت دلمشغولم کرده بود و علی‌الخصوص آرا و نظریات فیلسوفان سیاسی قرن بیستم. آرا و نظریات بسیاری از آنان، مانند اوکشات، راولز، نوزیک، آرنت و دیگران، برایم تازگی داشتند و ذهنم را مشغول می‌کردند. ضمن مطالعه‌ی کتاب‌های این فیلسوفان و کتاب‌های مختلفی درباره‌ی آنان، این نکته هم نظرم را جلب کرده بود که به زبان فارسی مطالب موجود درباره‌ی این موضوع و خصوصاً فلسفه‌ی سیاسی در قرن بیستم بسیار اندک است. پس به کتاب‌هایی که می‌خواندم از این منظر هم نگاهی داشتم که ببینم کدام یک بیش تر می‌تواند به درد خواننده‌ی فارسی‌زبان بخورد و باب تازه‌ای را در این موضوع بگشاید. کتاب مایکل لسناف (کتابی که در دست دارید) به نظرم کتاب مناسب‌تری برای این منظور آمد. اولاً دامنه‌ی بحث در آن گسترده بود، ثانیاً انسجام مطالب چشمگیر بود (در این کتاب فلسفه‌ی سیاسی همه‌ی فیلسوفان مورد بحث به محک آرای وبر می‌خورد، که خود جایگاهی کانونی در کتاب دارد)، ثالثاً نویسنده جانب انصاف را نگه داشته بود و زبانش هم روان و خالی از ابهام بود.

کتاب انصافاً با استقبال خوبی هم مواجه شد و سریعاً نسخه‌های آن به فروش رفت. چند سالی بود که کتاب نیاز به تجدید چاپ داشت، اما در فاصله‌ی سال‌هایی که از چاپ اول می‌گذشت، من بیش‌تر در این زمینه مطالعه کرده بودم و کتاب‌های دیگری را هم در این زمینه ترجمه کرده بودم. بنابراین، ضروری می‌دانستم که یک بار کتاب بازنگری شود، اصطلاحاتش اصلاح و یکدست شود، و خطاهایش تا حد ممکن کم‌تر شود اما مشغله‌ی زیاد فرصت این کار را نمی‌داد. تا آنکه به همت دوستان نشر ماهی، دوست خوبم آقای رضا دهقان، که پیش‌تر دقت و وسواسش را در کار دیده بودم، این وظیفه‌ی بازنگری و تذکر موارد مبهم و موارد خطا و موارد ناهماهنگی را به عهده گرفت. پس از بازنگری ایشان، خودم هم یک بار متن را با اصلش مطابقت دادم و سعی کردم تا جایی که ممکن است متن پاکیزه‌تر به دست خواننده برسد. اما کار اصلی برای این ویرایش تازه، به دوش رضا دهقان بود و هر مزیتی که این چاپ تازه نسبت به چاپ اول دارد حاصل زحمات اوست. از دوستان نشر ماهی هم که با محبت بسیار و دوستانه همواره پیگیر این کار بودند و در آرایش و چاپ کتاب حسن سلیقه‌ی بسیار به خرج دادند از صمیم قلب سپاسگزارم.

خشا یار دیهیمی

۱۳۸۵/۷/۲۹



## مقدمه

پیش از هر چیز بایستی دامنه‌ی این کتاب را معین کنم و آنچه را که در آن آمده است و آنچه را که نیامده است توجیه کنم. موضوع این کتاب، چنان‌که از عنوانش پیداست، اصلی‌ترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم است. اما قصدم این بوده است که کتاب وحدت مضمونی هم داشته باشد؛ البته نمی‌توان انتظار داشت که این وحدت مضمونی دقیقاً با تقسیم‌بندی‌های زمانی همخوانی داشته باشد. بنابراین، من توجه خود را (به استثنای یک مورد، که ذیلاً توضیح خواهم داد) منحصر و محدود به دوره‌ای کرده‌ام که اریک هابزبام، مورخ انگلیسی، آن را «قرن بیستم کوتاه» خوانده است — دوره‌ای که مرزهایش از یک سو جنگ جهانی اول و انقلاب روسیه است و از سوی دیگر فروپاشی بهت‌آور اتحاد جماهیر شوروی و بلشویسم در نتیجه‌ی قدرت‌گرفتن میخائیل گورباچف و «انقلاب‌ها»ی بعدی و متعاقب آن در اروپای شرقی و مرکزی.<sup>۱</sup> در کل، این دوره‌ی مدنظر ما منطبق با حیات اتحاد شوروی، یعنی سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۹۱، است. این دوره علاوه بر وحدتی سیاسی، دست‌کم در اروپا و امریکا، یعنی «غرب»، وحدتی فرهنگی را هم شامل می‌شود — البته در اینجا من از واژه‌ی «فرهنگ» معنای متوسّعی را مراد می‌کنم که فقط مسائل

روشنفکری را در بر نمی‌گیرد، بلکه به شکل کلی به جامعه و شرایط زندگی افراد در جامعه نیز اشاره دارد، که در این دوره، عمدتاً و به گونه‌ای فزاینده، متکی بر اقتصاد صنعتی و تکنولوژی بود. توسعه‌ی تکنولوژیکی بسیار شگفت و دامنه‌دار سال‌های اخیر، که به نام «انقلاب‌های اطلاعاتی» مشهور شده است، ظاهراً خبر از ظهور نوع کاملاً تازه‌ای از جامعه، و به احتمال زیاد، مجموعه‌ی تازه‌ای از مسائل اجتماعی و سیاسی می‌دهد.

بنابراین، در نظر من جامعه‌ی غربی در طول «قرن بیستم کوتاه» جامعه‌ای خاص و رویارو با نوع خاصی از مشکلات و مسائل بوده است. این مشکلات و مسائل طبیعتاً مشغله‌ی ذهنی فیلسوفان سیاسی این دوره بوده است، و به همین جهت هم مسائل همیشگی فلسفه‌ی سیاسی دوران ما را ویژگی‌های ساختار اجتماعی این دوران شکل داده است. اما فقط تا حدودی، زیرا شاید نیازی به گفتن نباشد که در شکل‌گیری فلسفه‌ی سیاسی این دوران، ضرورت پنجه‌درافکندن با پیامدهای ضمنی وقایع — یا شاید بتوان گفت فجایع — بزرگ و شکل‌دهنده‌ی این قرن هم نقش داشته است: دو جنگ جهانی، انقلاب‌ها، و تهدیدهای گوناگونی که از جانب توتالیتاریسم متوجه ارزش‌های انسانی بود.

این مسائل اخیر بسیار آشنا هستند. اما، چنان‌که گفتیم، ضروری است که به مسائل بنیانی ساختار اجتماعی هم توجه کنیم. برای همین است که من این بررسی را با ماکس وبر می‌آغازم. وبر، هرچند تقریباً همه‌ی عمرش در دوره‌ای پیش از دوره‌ی ماسپری شد (در ۱۹۲۰ درگذشت)، به هر روی بزرگ‌ترین جامعه‌شناس «مدرنیته»، یا به عبارت دیگر، جامعه‌ی قرن بیستم است. در آثار او، بیش از آثار هرکس دیگر، روندهای حیاتی اجتماعی و فرهنگی دوران ما، و مسائل ناشی از این روندها، تعیین و مشخص شده است — روندها و مسائلی که، خصوصاً، در دو واژه‌ی توأمان «عقلانی کردن» و «افسون‌زدایی» جمع و خلاصه می‌شود. اگرچه این دو پدیده تا حدودی مرتبط و هم‌خانواده هستند (زیرا افسون‌زدایی در واقع پیامد عقل‌گرایی و عقلانی کردن چیزها در حوزه‌ی فکر و روشنفکری است)، اما این دو با هم وضع بغرنج تناقض‌آمیزی را به وجود می‌آورند. به بیانی ساده، از سویی توانایی‌های ما برای رسیدن به اهدافمان، به دلیل درک و فهم فزاینده‌ای که از جهان

طبیعی داشته‌ایم، افزون‌تر و افزون‌تر شده است؛ و از سوی دیگر اعتمادمان را به ارزش عینی اهدافمان از دست داده‌ایم. ذخیره‌ی ثروت و دانش، و همه‌ی ابزارهای دیگر ما، بسی فراتر از ذخیره‌ی نسل‌های قبل بوده است، اما ارزش اهدافی که با این ابزارها در پی دست‌یافتن بدانها بوده‌ایم غیرقطعی و محل بحث و مناقشه بوده است. فروریختن اعتقاد مذهبی البته در این امر نقش حیاتی و به‌سزایی داشته است.

از جهتی کاملاً آشکار، لیبرالیسم واکنشی است به افسون‌زدایی در معنای وبری آن — حال چه در شکل پلورالیسم ارزشی آیزایا برلین و چه در شکل آموزه‌ی تفوق حق بر خیر که جان راولز مطرح کرده است. آموزه‌ی جان راولز در واقع پاسخی است به «عدم توافق معقول» در مورد خیر — انسان‌ها باید آزاد باشند خیر را برای خود تعریف و دنبال کنند، البته در محدوده‌ای که قواعد حقوق برای آنها معین و بدیشان تحمیل می‌کند. مایکل اوکشات و فریدریش فون هایک نیز، هر یک به شیوه‌ی خاص و متفاوت خود، در پی آن هستند که دامنه‌ی اقتدار عمومی را برای تحمیل قواعد محدود کنند، و بنابراین تعقیب اهداف را موکول به انتخاب آزاد افراد و اجتماعات یا سازمان‌های خصوصی می‌کنند. اما راولز در این زمینه از دیگران پیش‌تر می‌رود و شیوه‌ای برای معین کردن قواعد محدودکننده‌ی حقوق («اصول عدالت») پیشنهاد می‌کند. شیوه‌ی او شیوه‌ای قراردادی مبتنی بر توافق مشروط است و نه حق عینی یا قانون طبیعی، زیرا اینها دست‌یافتنی نیستند.

چون عقلانی کردن و افسون‌زدایی دو روی یک سکه هستند، جریان مورد نظر شامل منحصرکردن عقل و شناخت به علم و تکنولوژی می‌شود — شناخت واقعیت‌ها و ابزارها. نگاه «تکنیکی» به عقلانیت، و پیامدهای اجتماعی آن، از کانون‌های اصلی توجه — عمدتاً خصمانه‌ی — فیلسوفان سیاسی قرن بیستم بوده است. این مطلب خصوصاً و به شکل چشمگیری در مورد «نظریه پردازان انتقادی» مکتب فرانکفورت مصداق دارد، که نمایندگانشان در بحث حاضر هربرت مارکوزه و یورگن هابرماس هستند. مارکوزه جامع‌تر از دیگران نگاه «تکنوکراتیک» (یا «پوزیتیویستی») را به نفع آزادی انقلابی رد می‌کند. اما شگفت اینجاست که نظریه پردازان گرایش‌های ایدئولوژیکی کاملاً مخالف آن نیز در طرد این نگاه و نظر، یعنی تحقق اجتماعی آن در شکل مثلاً بوروکراتیزه کردن «غیرانسانی»، که

انسان‌ها را تبدیل به «وسایل اداره‌ی امور» می‌کند، با مارکوزه اتفاق نظر دارند، هرچند به اندازه‌ی او تند نمی‌روند. مثلاً، او کشاتِ محافظه‌کار در مورد تکیه‌ی بیش از اندازه به «دانش تکنیکی» هشدار می‌دهد و به نفع سنت و رویه‌ی جاری و تثبیت‌شده سخن می‌گوید؛ اقتصاددان دست‌راستی و لیبرال، هایک، نیز به رد هرگونه کوششی برای سازمان‌دادن تمام‌عیار جامعه برمی‌خیزد و آن را به یکسان برای آزادی، کارایی، و پیشرفت مضر و ویرانگر می‌داند؛ نظر سوسیال‌دموکراتِ رادیکالی چون هابرماس در زمینه‌ی اداره‌ی بوروکراتیک امور تا حدی با نظر هایک تطابق دارد. در میان فیلسوفان سیاسی بحث‌شده در این کتاب، فقط کارل پوپر (آن هم به شکل کاملاً محدودی) بر خردِ تکنیکی در شکل «مهندسی اجتماعی تدریجی» صحه می‌گذارد. چون «تکنوکراسی»، «بوروکراسی» و «جامعه‌ی تحت کنترل» برای منبأ مورد نقد قرار می‌گیرند که سبب می‌شوند با انسان صرفاً همچون ابزار رفتار شود، پس این دسته از منتقدان با حکم مطلق کانتی که دقیقاً همین را منع می‌کند توافق دارند و رابرت نوزیکِ اختیارگرا نیز همین را اصل و اساس قرار می‌دهد.

نظریه‌پردازان دست‌راستی و دست‌چپی در خصومت و مخالفت با بوروکراتیزه کردن جامعه و جامعه‌ی تحت کنترل هدف مشترکی را تعقیب می‌کنند، اما زمانی که جنبه‌ی مهم دیگری از عقلانی‌کردن غربی، یعنی بازار، خصوصاً در شکل سرمایه‌دارانه‌ی آن، مطرح می‌شود این اشتراک هدف و همراهی به پایان می‌رسد. هایک بازار را نمونه‌ی کامل آزادی می‌داند، حال آن‌که در نظر مارکوزه سرمایه‌داری مصرف‌گرا مظهر تمام‌عیار رفتار و بهره‌کشی غیرانسانی در زمانه‌ی ماست. خصومت و مخالفت با فرهنگ مصرف‌گرای مدرن همچنین ترجیح‌بند نظریه‌پردازان دیگر، خصوصاً هانا آرنت جمهوری‌خواه، و مارکسیست لیبرال، سی. بی. مک‌فرسن، نیز هست. با آن‌که آرنت و مک‌فرسن با مارکوزه در این زمینه هم‌نظرند که مصرف‌گرایی نوعی از برده‌شدن یا تن‌دادن شخص به بردگی، و حاشاکننده‌ی خلاقیت انسانی است، اما برخلاف مارکوزه آن را تجلی خردِ تکنوکراتیک نمی‌دانند. در واقع، مک‌فرسن، با روحیه‌ی مارکسیستی، دلش می‌خواهد تکنولوژی را بیش تر رهایی‌بخش بداند تا برده‌کننده.

البته اندیشه‌های همه‌ی نظریه‌پردازانی را که اسمشان برده شد، و در فصول بعدی نظریات همه‌ی آنها مورد بحث قرار خواهد گرفت، نمی‌توان کلاً به مضامین یادشده تقلیل داد. بنابراین، کوشش نخواهم کرد تا بحث خود را به همین مضامین محدود کنم. در واقع، هدف من ارائه‌ی گزارش کامل و مناسبی از اندیشه‌های مهم‌ترین و روشنگرترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم است. باید این را نیز بگویم که دو چیز جزو اهداف من نبوده است. اولاً هیچ تلاشی نکردم که شاخص‌ترین مضامین یا مکتب‌های فکری را که در فلسفه‌ی سیاسی قرن بیستم بارز هستند در بررسی‌ام بگنجانم — هرچند امیدوارم بسیاری از اینها در بحث من از فیلسوفان سیاسی خاص مطرح شود. اما جنبش‌های مهمی چون فمینیسم و محیط‌زیست‌گرایی به همین دلیل در این کتاب اصلاً مطرح نشده‌اند. ثانیاً نخواسته‌ام و نکوشیده‌ام نظریه‌پردازانی را که تأثیر و نفوذ زیادی داشته‌اند و شاخص و مشهور بوده‌اند حتماً در بررسی‌ام بگنجانم. متأسفانه رسیدن به چنین مقام و موقعی همان قدر که در بعضی موارد ناشی از ویژگی ذاتی فکر افراد بوده است، در بعضی موارد نیز نتیجه‌ی مُدشدن فکر برخی از آنها بوده است. خلاصه بگویم، هدف من این بوده است که گزارش‌هایی از نظریات بهترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، که شناخت درستی از آنها دارم، پیش روی خواننده قرار دهم.

در اینجا لازم می‌دانم پاره‌ای از دلایل از قلم انداختن برخی افراد یا جریانات را توضیح بدهم. طبیعی است که دانش و شناخت من نامحدود نیست، و بی‌شک برخی از قلم انداختن‌ها ناشی از جهل و بی‌اطلاعی من بوده است — کارل اشمیت می‌تواند نمونه‌ای از این موارد باشد. چهره‌های سرشناس و ستوده‌ی دیگری را عمداً از قلم انداخته‌ام، زیرا به عقیده‌ی من دستاوردهای آنان در فلسفه‌ی سیاسی آنچنان نبوده است که شایسته‌ی بحث و بررسی در این کتاب باشند. خیل فیلسوفان نئومارکسیست، اگزستانسیالیست، پدیدارشناس، پسا‌ساختارگرا، پسامدرن، ساخت‌شکن به همین دلیل در این کتاب جایی نیافته‌اند. بنابراین، خواننده در فصولی که در پی می‌آید، بحثی مثلاً راجع به سارتر، مرلوپونتی، آلتوسر، فوکو، رورتی، یا دریدا نخواهد یافت، علتش هم صرفاً این است که به نظر من هیچ‌یک از آنها سخنی اصیل یا پرمغز و مهم درباره‌ی سیاست نگفته‌اند — البته اگر اصلاً

سخنانشان قابل فهم باشد. شخص دیگری که از این بررسی کنار گذاشته شده است و شاید موجب شگفتی خوانندگان شود، الستر مک اینتایر است که به نظر عده‌ی زیادی نماینده‌ی معاصر و شاخص فلسفه‌ی سیاسی باهمادگرایی است. مک اینتایر در واقع موردی خاص است، نظریه‌پرداز است که در طول زندگی بارها موضعش را به نحو چشمگیر و فوق‌العاده‌ای عوض کرده است - از کاتولیسیسم به مارکسیسم و از آن به فلسفه‌ی ارسطویی و فلسفه‌ی توماس آکویناس (و مواضع دیگری که شاید من از آن اطلاعی ندارم). در واقع، دشوار می‌توان او را جدی گرفت، و نیز دشوار می‌توان گزارشی منسجم از اندیشه‌ی او عرضه کرد. درست است که رشته‌ی واحدی از میان همه‌ی این تغییر عقاید و اصول‌های او می‌گذرد، و آن نفرت او از فردگرایی لیبرالی است، اما استدلال‌های او در دفاع از این نظر، دست‌کم در دوره‌ی پسامارکسیستی یا مرحله‌ی هواخواهی دست‌راستی او از باهماد، به عقیده‌ی من، غالباً خام و غیراصیل هستند.<sup>۲</sup>

هر قدر که این داورهای ارزشی من معتبر یا نامعتبر باشد، به هر روی همین‌ها راهنمای من در فرایند انتخاب بوده‌اند - انتخابی که در اثری از این نوع اجتناب‌ناپذیر است، و حتی اگر خوانندگان با انتخاب‌های من و داورهای من که راهنمای این انتخاب بوده‌اند توافقی نداشته باشند، شاید بپذیرند که به هر حال هر کسی در دفاع از آنچه به نظرش اصیل و ارزشمند می‌آید حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. دست‌کم استراتژی من در این کتاب همین بوده است.

اما در کنار این استراتژی، ساختار کتاب هم نیازمند توضیحاتی است. همان‌گونه که گفتم، بحث اصلی با ماکس وبر (فصل ۲) آغاز می‌شود. پس از آن، کتاب به سه بخش تقسیم می‌شود و در هر بخش فیلسوفان به ترتیب زمانی مورد بحث قرار می‌گیرند، و ترتیب بخش‌ها نیز زمانی است، اما ترتیب کلی فرد فرد فیلسوفان مورد بحث تنها به شکلی تقریبی چنین است. بخش اول سه «منتقد سرمایه‌داری مصرف‌گرا» را کنار هم نشانده است (ماکوزه، آرنست، و مک‌فرسن)؛ بخش دوم که «لیبرالیسم صفا آراسته» عنوان گرفته است، چهار نویسنده‌ی (کم و بیش) لیبرال را، که با توجه به پس‌زمینه‌ی جنگ سرد از لیبرالیسم دفاع می‌کردند، گرد آورده است (اوکشات، هایک، پوپر، و برلین)؛ و سرانجام، بخش

سوم، که عنوان آن «معاصران» است به بحث درباره‌ی سه فیلسوف سیاسی مهم که هنوز در قید حیات هستند می‌پردازد (راولز، نوزیک، و هابرماس).

## Notes

- 1 E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (Michael Joseph, London, 1994).
- 2 See, for example, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, London, 1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (Duckworth, London, 1988); and *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (Duckworth, London, 1990).



### ماکس وبر و سیاست در قرن بیستم

با آن که انسان واقعاً هزاران سال با مسائل سیاست دست به گریبان بوده است، ما نمی‌توانیم فلسفه‌ی سیاسی قرن بیستم را بفهمیم، مگر آن که خود قرن بیستم را بفهمیم — یعنی آن تکامل بسیار خاصی را که در قرن مادر زندگی و جامعه‌ی بشری رخ داده است. نیازی به گفتن ندارد که چنین موضوعی گسترده‌تر از آن است که بتوان اینجا و در این مجال به طور کامل بدان پرداخت. اما آنچه ما بدان نیاز داریم تعریف و توضیحی دائرةالمعارفی و جامع و مانع نیست، بلکه تشخیص روندهای اصلی و اساسی است. این روندها چه‌ها بوده‌اند؟ کجا باید چنین تشخیصی را جست؟ پیشنهاد من این است که به یک مأخذ و به یک منبع روی کنیم که به نظر من برای مقصود و منظور ما بسیار مناسب است، و آن آثار جامعه‌شناس آلمانی ماکس وبر است. وبر، که در سال ۱۹۲۰ درگذشت، نه تنها ذهن بسیار تیز و هشیار خود را وقف تحلیل جامعه‌ی مدرن در متن تاریخ جهان کرد، بلکه علاقه‌ی خاصی به ابعاد سیاسی زندگی داشت. بنابراین، این فصل از کتاب اختصاص به تشریح بصیرت‌ها و پاسخ‌های سیاسی او خواهد داشت.

## علم و وضع بشری

پیش از آن که نظری به دیدگاه وبر در مورد مدرنیته بیندازیم، لازم است برخی از آن مسائل عامی را که او در مقام علوم اجتماعی فرصت بررسی اش را داشت به اجمال مرور و بررسی کنیم. البته علوم اجتماعی بخشی است از علوم در کل، یعنی بخشی است از جستجو برای رسیدن به شناختی سیستماتیک از جهان. اما موضوع علوم اجتماعی جهان انسانی است - پس علوم اجتماعی شناخت وضع بشری است یا دست کم به دنبال چنین شناختی است. بنابراین، پیش فرض ها، تعاریف، و مفاهیم پایه ای علوم اجتماعی به مسائل فلسفی عمیقی دامن می زنند - مسائلی که، چنان که معروف خاص و عام است، تا به امروز همچنان تا حد زیادی محل مجادله هستند و تکلیفشان معین نشده است. پس بیایید ببینیم وبر با این مسائل اساسی چه کرده است و در مورد آنها چه می گوید.

طبق تعریف مشهور وبر، جامعه شناسی علمی است که در پی فهم نوع خاصی از عمل بشری، یعنی عمل اجتماعی، است. برای اهداف فعلی ما، جنس این عمل مهم تر از نوع آن است. آنگونه که وبر می گوید، «عمل» رفتاری بشری است که «فرد عامل به آن معنایی شخصی و ذهنی می دهد.»<sup>۱</sup> وبر در این تعریف ساده مفهومی را به کار برده است که هم در جهان بینی او و هم در تشخیص دردهای زمانه اش اساسی است، و این مفهوم چیزی جز «معنا» نیست. در اینجا «معنا» دقیقاً چه معنایی دارد؟ پاسخ این پرسش، چیزی است هم ساده و هم بسیار عمیق. عمل انسانی وجود خارجی پیدا نمی کند مگر آن که انسان جهتی یا معنایی در آن عمل بیابد - چیزی که به عمل ارزش یا «معنا» می بخشد. چه چیزی می تواند به عمل «معنا» ببخشد؟ ساده و در یک جمله، عمل باید به نظر عامل در خدمت هدفی باشد، یا ارزشی را تجسم ببخشد.

شاید این جواب زیادی ساده و زیادی مختصر باشد. اگر به سنخ شناسی چهارگانه ی وبر از عمل (اجتماعی) روی کنیم، می بینیم که اعمالی که در جهت اهداف و ارزش ها هستند دو نوع از چهار نوع عمل را تشکیل می دهند.<sup>۲</sup> بسا معنادار است که گفته می شود این دو نوع عمل دو نوع عمل «عقلانی» هستند (یکی دیگر از مفاهیم کلیدی وبری). «عمل عقلانی» قطب مقابل «عمل سنتی» است که

آگاهانه یا ناآگاهانه در جهت تداوم رویه های عادی است، و نیز قطب مقابل «عمل احساسی یا عاطفی» است که «عواطف خاص و احوال فرد عامل تعیین کننده ی آن است.» به هر روی، وبر آن دو شکل عمل عقلانی را مهم تر می دانست - آن دو نوع دیگر [یعنی عمل سنتی و عمل احساسی] از نظر او در مرز، و غالباً آن سوی، اعمال معنادار هستند.<sup>۳</sup> علتش این است که این اعمال، ذاتاً، خود به خود و بدون تفکر انجام می گیرند. وبر می گوید، وقتی که این اعمال چنین نیستند، لاجرم به سمت یکی از دو نوع عمل عقلانی سیر می کنند. به عبارت دیگر، زمانی که عمل سنتی خود آگاهانه انجام می گیرد، به نوعی بیان ارزشی خاص (سنت گرایی) محسوب می شود؛ و زمانی که عمل عاطفی - احساسی بیش از آن که خود به خودی باشد با مهار و کنترل انجام می گیرد، به نوعی عمل هدفمدار یا ارزشمدار محسوب می شود. پس روی هم رفته خطا نیست اگر بگوییم که در نظر وبر آن «معنایی که عمل انسانی در بر دارد جهتش به سوی هدف یا ارزش است - نوعی جهت گیری که می تواند کم و بیش «عقلانی» باشد. بعداً راجع به این مفاهیم بیش تر سخن خواهیم گفت.

محوریت معنادار نظر وبر به نقش آن در انگیزش (و از آن رو، برای عالم علوم اجتماعی، فهم) اعمال فردی محدود نمی شود - بلکه دامنه ی آن بسی فراتر می رود و به کل زندگی بشری، و حتی کل جهان، می رسد. وبر می گوید، انسان ها نیاز یا «اجباری درونی» دارند که جهان را همچون «کلی معنادار» یا «منظومه ای معنادار» در نظر آورند.<sup>۴</sup> نه تنها مذاهب، بلکه فلسفه های متافیزیکی غیر مذهبی نیز زاده ی تلاش برای یافتن معنایی همساز در «جهان همچون یک کل، و زندگی [انسانی] به طور اخص» هستند.<sup>۵</sup> این که دقیقاً چه چیزی می تواند به جهان معنا دهد یا آن را برای ما معنا کند سؤالی دشوار است، البته اگر نخواهیم بگوییم که اصلاً بی جواب است. اما، نباید آن پیوستگی معنایی را از نظر دور داشت که معنادار در این بستر و در بستر اعمال فردی انسانی به هم ربط می دهد - در اینجا نیز، مثل آنجا، «معنای جهان» مربوط به اهداف و ارزش هایی است که فراچنگ آمدنشان را تسهیل می کند و فایده ای بدان می بخشد. چنان که بعداً خواهیم دید، ربط میان معنادار بودن جهان و معنادار بودن اعمال انسان در تحلیل وبر اهمیت کانونی دارد.

چون هدف علوم اجتماعی تعریف و توصیف زندگی انسانی و عمل انسانی

است، باید گفت که «معنا» موضوع اصلی آن است. از سوی دیگر، وبر، چنان که همه می دانند، اصرار داشت که علوم اجتماعی فارغ از ارزش (wertfrei) است و لازم به ذکر است که نه این که باید فارغ از ارزش باشد، بلکه فارغ از ارزش هست: هر چیزی که فارغ از ارزش نباشد، از نظر منطقی و شناخت‌شناسی، نمی تواند در رده‌ی علوم اجتماعی جای بگیرد. چون می دانیم که ارزش و معنا ربط مفهومی نزدیکی دارند، شاید این گفته به نظر مان ناساز بیايد، اما چنین نیست. علوم اجتماعی بنا به طبیعتش نمی تواند داوری ارزشی کند یا در معنایی غایی اعتباری به داوری‌های ارزشی ببخشد (وبر این داوری‌ها را داوری در مورد «مطلوبیت یا عدم‌مطلوبیت» پدیده‌ها تعریف می کند که بالاخص «واقعیات اجتماعی» را هم در بر می گیرند).<sup>۶</sup> روش‌های علوم اجتماعی، همانند همه‌ی علوم، عقلاً چنان تنظیم می شوند تا بگویند واقعیات چه بوده‌اند، یا چه هستند، و چه روابط علیّی یا روابط دیگری میان آنها وجود دارد، اما به هیچ روی به دنبال ارزشگذاری آنها «از نظر اخلاقی، فرهنگی، یا سایر جنبه‌ها» نیستند.<sup>۷</sup> علوم، و از جمله علوم اجتماعی، فقط در معنایی ثانوی می توانند راهنمای عمل باشند؛ علوم می توانند نشان دهند چه ابزارهایی یا راه‌هایی برای تحقق هدف‌ها و مقاصد معین ضروری یا ممکن هستند، و نیز چه پیامدهایی احتمالاً بر به‌کارگیری چنین وسایل و ابزارهایی مترتب خواهد بود. اما علوم نمی توانند پا را از این فراتر بگذارند: حتی نمی توانند استفاده از چنین ابزارها یا وسایلی، و از آن کم‌تر تعقیب هرگونه هدفی را، تجویز کنند، زیرا چنین تجویزهایی ضرورتاً مبتنی بر داوری‌های ارزشی فوق‌علمی است.

اگر علوم، و از جمله علوم اجتماعی، بنا به طبیعتشان خود تجویزی علمی نمی‌کنند و از ارزش‌ها و اهداف هیچ‌گونه ارزیابی عقلانی به دست نمی‌دهند، آیا این می‌تواند بدین معنا باشد که هیچ نوع ارزیابی و ارزشیابی عقلانی ارزش‌ها و اهداف مقدور نیست؟ در واقع نظر وبر همین بود. او می‌نویسد: «داوری اعتباری ارزش‌های غایی مسئله‌ای مربوط به ایمان است.»<sup>۸</sup> البته این بدان معنا نیست که داوری‌هایی ارزشی از این دست اهمیت و معنایی ندارند — برعکس، همین‌ها هستند که «رفتار ما را معین می‌کنند و به زندگی‌های ما معنا و اهمیتی می‌بخشند».<sup>۹</sup> اما چنین چیزی مستلزم آن است که بپذیریم هر معنایی ذهنی است و نه عینی، و آن

هم نه فقط از دیدگاه علوم اجتماعی، بلکه همچنین از جنبه‌ای متافیزیکی و غایی. از جنبه‌ی عینی، جهان بی‌معناست. به زبانی دیگر، یعنی با واژگانی که وبر در تحلیل تاریخ تمدن غرب به کار می‌گیرد، جهان بی‌افسون است. حال باید به سراغ آن تحلیل تاریخی برویم.

### عقلانی کردن

جامعه‌شناسی وبر همزمان هم تاریخی و هم تطبیقی است — جامعه‌شناسی او تحلیلی است از تمدن‌های اصلی جهان، و تکامل و تطور متفاوت آنها در خلال زمان. دقیق‌تر بگوییم، توجه وبر بر تکامل و تطور منحصر به فرد تمدن غرب متمرکز شده است که او به دنبال تعریف و توضیح و تشریح آن بود. آنچه در این تحلیل او جایگاه کانونی دارد مفاهیم عقلانی کردن و افسون‌زدایی است که ربط تنگاتنگی به هم دارند و تا حدی دو روی یک سکه‌اند. اما آنچه کلی‌تر و پیچیده‌تر است عقل‌گرایی و عقلانی کردن است و ما باید نخست بدان بپردازیم.

همه بر سر این نکته توافق دارند که مفهوم عقلانی کردن نزد وبر بسیار پیچیده است. اگر خیلی خلاصه بگوییم، او تاریخ تمدن غرب را نوع خاصی از عقلانی کردن زندگی و جامعه می‌داند. این به چه معناست؟ اجازه بدهید به تعریف وبر از عمل عقلانی، که پیش‌تر ذکر کردیم، بازگردیم، چنان‌که می‌دانیم، وبر قائل به دو نوع عمل عقلانی بود: هدفمدار\* و ارزشمدار\*\*.<sup>۱۰</sup> او همچنین نوعی تقسیم‌بندی دووجهی دیگر هم — عقلانیت صوری و عقلانیت جوهری — عرضه کرد. اما این تقسیم‌بندی دووجهی اخیر کلیت آن قبلی را ندارد (وبر آن را در حوزه‌های خاصی از زندگی اجتماعی همچون اقتصاد و حقوق به کار می‌برد). آنچه مسیر تمدن غربی را، آنگونه که وبر می‌دید، معین کرد، شکست‌ها و پیروزی‌های عقلانیت هدفمدار و عقلانیت ارزشمدار در تقابل با هم در کانون این تمدن بود. بنابراین، برای درک جامعه‌شناسی وبر بایستی دو اصطلاح متضاد را بررسی کنیم. متأسفانه، تعاریف وبر از مفاهیمش کاملاً همساز نیستند (یا می‌توان گفت که

\* zweckrational (purpose oriented)

\*\* wertrational (value oriented)

او برخی اصطلاحات کلیدی را به شیوه‌هایی غیراستاندارد به کار می‌برد). نخست، گفته می‌شود که عمل هدفمدار عملی است در جهت «نظام اهداف فردی» که عامل یا عمل‌کننده آگاهانه بدان معتقد است، و چیزهای بیرونی و سایر افراد در حین دست‌زدن به چنین عملی همچون وسایل یا موانعی بالقوه در راه تحقق این اهداف در نظر گرفته می‌شوند.<sup>۱۰</sup> این به معنای ارزیابی آگاهانه‌ی اهداف متفاوت، و محاسبه‌ی وسایل مناسب [برای دستیابی به آن اهداف] در پرتو عواقب احتمالی خوشایند یا ناخوشایندی است که شقوق مختلف عمل در پی خواهند داشت. زمانی که کسی دست به عملی هدفمدار می‌زند، عمل به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف انتخاب می‌شود، و به خودی خود واجد ارزش تلقی نمی‌شود. در مقابل، عمل ارزشمدار عملی است که اعتقاد به «ارزش مطلق» آن عمل، بدون اعتنا به عواقب آن، به ما القا و تحمیل می‌کند - حال یا بنا به دلایل اخلاقی، زیبایی‌شناختی، یا مذهبی، یا بنا به احساس وظیفه، افتخار، یا علائق شخصی، یا هر چیز دیگر.<sup>۱۱</sup> این تضاد و تقابل به نظر کاملاً واضح می‌رسد. اما بر بعدها میان دو شیوه‌ی ارزیابی اهداف یا مقاصد متفاوتی که عامل می‌تواند در ذهن داشته باشد تمایز قائل شد: عامل ممکن است اهداف یا مقاصد را همچون «تمناهای ذهنی یا شخصی» در نظر آورد و آنها را برحسب «ضرورت نسبی‌شان» بسنجد، و رسیدن به «حداکثر فایده برای خود» را نشانه رود؛ یا آن‌که ممکن است اهداف و مقاصد را برحسب «ارزش مطلق» ارزیابی کند و بر آن اساس دست به انتخاب بزند.<sup>۱۲</sup> و بر می‌گوید، این حالت دوم منجر به موردی مختلط می‌شود که دربرگیرنده‌ی صورتی از عقلانیت است که هم ارزشمدار و هم هدفمدار است - و بر سردرگم و آشفته می‌گوید در واقع این عقلانیت فقط تا جایی هدفمدار است که شامل انتخاب وسیله می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد که و بر دو معیار کاملاً متفاوت برای تمیز این دو نوع عمل عقلانی دارد: این‌که آیا عامل رانده‌شدن به سوی عمل تمناهای ذهنی و شخصی و ضرورت عمل است، یا این‌که داور ارزشی و اهمیت ذهنی و شخصی آن است؛ و این‌که آیا با در نظر گرفتن عواقب عمل است، یا نه. عملی که با سائق داورهای ارزشی انجام می‌گیرد، اما در عین حال عواقب آن هم مدنظر است، موردی مختلط از عمل عقلانی است (مورد مختلط دیگر، یعنی عمل بنا به

تشخیص ضرورت و فوریت تمناها و بی‌درنگ‌گرفتن عواقب، در واقع اصلاً عمل عقلانی نیست - شاید بتوان آن را عمل عاطفی-احساسی دانست). در مورد این تصویر، مسائل و مشکلات بسیاری همچنان بر جای هستند. بدین ترتیب عمل عقلانی هدفمداری که خالص نیست به‌ظاهر باید کاملاً غیراخلاقی باشد - زیرا، طبق تعریف، هیچ نوع اعتقاد به ارزش‌ها، یا ملاحظه‌ی دیگران در آن نقشی ندارد. یقیناً این نوع عقلانیت از نوع مرضی، یعنی «عقلانیت» فرد بیمار و جامعه‌ستیز است. عمل عقلانی ارزشمدار خالص نیز ظاهراً از جهتی دیگر مرضی است، یعنی در چنین عملی عواقب عمل کلاً نادیده گرفته می‌شود و همه‌ی توجه به گونه‌ای و سواس‌آمیز متمرکز بر یک ارزش واحد است و همه‌ی ارزش‌های دیگر کنار گذاشته می‌شوند - در واقع می‌توان آن را «عقلانیت» فرد متعصب دانست. شاید و بر هم می‌پذیرفت که این دو شکل خالص عمل عقلانی مرضی هستند - ما شواهدی دال بر این نظر به هنگام بحث از نظریه‌ی سیاسی او ارائه خواهیم داد. همچنین، او در جریان بحث درباره‌ی دو صورت عمل عقلانی خاطرنشان می‌کند که یافتن مصداق‌های عملی که صرفاً ارزشمدار یا صرفاً هدفمدار باشد، یعنی یکی از دو صورت خالص، دشوار است.<sup>۱۳</sup> اگر چنین باشد، صورت متداول عمل عقلانی همان موارد مختلط است، و غرض از مطرح کردن دو صورت خالص، احتمالاً، بهره‌گیری از آنها به عنوان ابزار تحلیل است. تعادل میان دو عنصر «هدفمداری» و «ارزشمداری» - یعنی تعادل میان محاسبه‌ی وسیله و عواقب از یک سو، و نقش برانگیزاننده‌ی ارزش‌ها از سوی دیگر - اهمیت بسیار دارد، و در نظر و بر در تاریخ تمدن غرب نیز این مسئله بسیار حائز اهمیت بوده است. اما جا دارد متذکر شویم (البته فعلاً به صورت معترضه) که در تحلیل و بر از عمل، و از جمله عمل عقلانی، یک عامل برانگیزاننده‌ی بسیار مهم از قلم افتاده است، و آن تأثیر قیود درونی شده یا فراگرفته است. نقش قیود (و مهم‌تر از همه، قیود اخلاقی) ممانعت از برخی اعمال ممکن و احتمالی است که بدین ترتیب عامل را به انتخاب عملی دیگر (و در برخی موارد بی‌عملی) وامی‌دارد. چنان‌که در فصل‌های بعدی خواهیم دید، از نظر سیاسی، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد که قیدها (مثلاً، اصل «تو هرگز نخواهی کشت») را با اهداف و ارزش‌ها یکسان نپنداریم، هرچند قیدها

ممکن است برگرفته از داوری‌های ارزشی از نوع منفی آن باشند، درست همان‌طور که اهداف ممکن است برگرفته از داوری‌های ارزشی مثبت باشند.

اما فعلاً قصد و مشغولیت ما توضیح و تشریح مفهوم کلیدی «عقلانی کردن» در آثار وبر است که به پیچیدگی و چندپهلوی بودن شهره است. عقلانی کردن، یا افزایش عقلانیت، آشکارا به آنچه وبر آن را عمل عقلانی می‌خواند، ربط دارد، اما حتی از آن هم پیچیده‌تر و فراگیرتر است. مثلاً، [بحث] عقلانی کردن پای مفهوم درجات عقلانیت را هم به میان می‌کشد. این اندیشه که یک شکل از عمل «عقلانی‌تر» از شکل دیگری از عمل است متضمن چه تصویری است؟ پاسخ این سؤال شاید در طی بحث روشن شود. اما علاوه بر آن، مفهوم «عقلانی کردن» نزد وبر نه تنها آشکال و صورت‌های مختلف عمل، بلکه نظام‌های تفکر را هم در بر می‌گیرد، یعنی عقلانیت نظری را هم در کنار عقلانیت عملی شامل می‌شود. وبر همواره تأکید می‌کرد که عقلانی کردن یا عقل‌گرایی می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد و نتایج تاریخی بس متفاوتی به بار آورد. در واقع در شیوه‌های کاملاً متفاوت تکوین تمدن‌های گوناگون جهان عملاً چنین شده است. کانون توجه وبر تضاد و تقابل تمدن‌های شرق و غرب، یعنی آسیا از یک سو و اروپا و آمریکا از سوی دیگر، بود. از نظر وبر این تضاد و تقابل اساساً مربوط به ذهنیت و نگاه به جهان است، و بنابراین ریشه در سنت‌های دینی متضادی دارد که در این تمدن‌ها جنبه‌ی مسلط داشته‌اند.

### مذهب و جهان

دیدیم که وبر مذاهب بزرگ جهان (و نیز نظام‌های متافیزیکی غیردینی) را همچون کوشش‌هایی برای پنجه‌درافکندن با مسئله و مشکل معنای عام و کلی در نظر می‌گرفت. اما با این مسئله و مشکل در دو سطح می‌توان دست و پنجه نرم کرد: معنادار بودن کل جهان یا عالم، و معنادار بودن زندگی بشری. البته نمی‌توان این دو را واقعاً از هم جدا کرد، اما تأکیدها می‌تواند متفاوت باشد. وبر می‌گوید، مسئله‌ی معنادار بودن جهان در کلیتش بیش‌تر مشغله‌ی خاص «قشر روشنفکر» بوده است، حال آن‌که دغدغه در مورد معنادار بودن زندگی انسانی به هیچ روی دغدغه‌ی

گروهی چنین محدود نبوده است.<sup>۱۴</sup> در زمینه‌ی معنادار بودن زندگی انسانی، آن مسائل بسیار بدیهی که نیازمند حل و پاسخ هستند، به نظر وبر، رواج و شیوع درد و رنج، خصوصاً درد و رنج‌های آشکارا ناسزاوار هستند، و چیزی که او آن را «ناپایداری» می‌خواند — البته منظورش همان مرگ است.<sup>۱۵</sup> ادیان غالباً این مسائل و مشکلات را یکجا حل می‌کنند یا مدعی حل آنها هستند، چنان‌که در مفاهیم بهشت و جهنم مسیحی، یا مفاهیم کارما، تناسخ، و نیروانای مذاهب هندو و بودایی می‌بینیم. وبر می‌گوید ادیانی از این دست ادیان رستگاری هستند<sup>۱۶</sup> — این ادیان به معتقدانشان رستگاری و رهایی از درد و رنج (ناسزاوار) و ناپایداری و مرگ را ارزانی می‌دارند. بدین ترتیب این ادیان زندگی را برای فرد معتقد معنادار می‌کنند و، دست‌کم تا حدودی، به جهان هم در چشم او معنایی می‌بخشند.

به نظر کاملاً آشکار و بدیهی می‌آید که این مفاهیم گوناگون رستگاری باید حاوی پیامدهایی ضمنی برای انتخاب شیوه‌ی زندگی فرد باشد. این پیامدهای ضمنی کدامند؟ از نظر وبر، تفاوت‌های چشمگیری [در این زمینه] میان ادیان بزرگ غربی و شرقی هست — یعنی میان مسیحیت از یک سو، و هندوئیسم، بودیسم، تائوئیسم، و ادیان رستگاری‌بخش اصلی تمدن‌های چینی و هندی، از سوی دیگر (مذهب کنفوسیوسی در این میان موردی خاص است). طبق نظر وبر، ادیان رستگاری‌بخش جنوب و شرق آسیا در اصل ادیان اقشار روشنفکر بوده‌اند که هدفشان حل مسائل مربوط به معنای جهان در کلیتش بوده است، اما چنین نمانده‌اند، بلکه در میان توده‌های وسیع مردم انتشار یافته‌اند، و بدین ترتیب ویژگی‌هایشان تغییر یافته است. ولی، به هر روی، مَهر اصل و منشأشان را بر پیشانی دارند و «تکنیک‌های رستگاری» شان هم کاملاً متفاوت از ادیان اروپایی است. البته تضاد [این دو نوع دین] مطلق نیست، زیرا بسیاری از انواع مسلط تکنیک‌های رستگاری در یکی در آن دیگری نیز به چشم می‌خورد: اما در چشم وبر تفاوت‌ها بسیار عمده و بسیار مهم هستند.

وبر تفاوت‌های میان مذاهب غربی و شرقی را برحسب شیوه‌های متفاوت «طرده جهان» در آنها مفهوم‌پردازی می‌کند. باید تأکید کرد که در این عبارت، واژه‌ی «جهان» به معنای کل جهان و کل هستی نیست، بلکه منظور جهان یا جامعه‌ی

معمول دنیوی یا روزمره است که غالب مردم ضرورتاً بیش تر زندگی شان در آن سپری می شود. روشنفکران دینی آسیایی (خصوصاً هندی) چون نتوانستند در این جهان معنایی بیابند، آن را خوار دانستند و رستگاری را به شیوه‌ای خاص در جای دیگر جستند: یعنی در عرفانی مراقبه‌ای و آنجهانی. آشکارترین نمونه بودیسم است که چیزی را اختیار کرد که و بر آن را «اخلاق غایبی طرد جهان» می نامد و آن اخلاقی است که در پی نابودکردن کل تمناها و خود نفس است.<sup>۱۷</sup> در ادیان غربی هم به «طرد جهان» برمی خوریم، اما در این ادیان طرد جهان شکل و صورت خاص خودش را پیدا می کند - چیزی که و بر آن را «زهد» می نامد. تضاد میان زهد و عرفان چندان در اندیشه‌ی ویر مهم است که تعریف او از آنها را باید در اینجا نقل کنیم:

زهد ... عمل خداخواسته‌ی اهل ایمان است که ابزارهای خداوند هستند ...  
 عرفان حالتی از «تسخیرشدگی» [با روح قدسی] است، و عمل نیست، و فرد نیز در آن نه ابزار خداوند، بلکه «ظرف» روح قدسی است.<sup>۱۸</sup>

واضح است که این تضاد مربوط به مفاهیم قدوسیت یا الوهیت است - خدای شخص‌گونه‌ی متعالی سنت یهودی-مسیحی در مقابل الوهیت بسیار مبهم تری که در ادیان شرقی به تصور درمی آید. اما نکته‌ی حیاتی و اساسی، مفهوم غربی زندگی قدسی همچون ابزاری الهی است که وقف تحقق اراده‌ی خداوند می شود. و بر این مفهوم را دارای قوه‌ی زیادی برای عقلانی کردن عمل می دانست (قوه‌ای که در ادیان شرقی نیست. در واقع، واژه‌ی [Zweckrationalität هدفمندی] را غالباً به «عقلانیت ابزاری» ترجمه می کنند). زهد دینی غربی بعضاً زندگی دنیوی روزمره را از بیخ و بن نفی و طرد کرده است - مثلاً در مسیحیت اولیه و در رهبانیت قرون وسطایی؛ اما در عین حال قوه‌ای هم برای دگرگون کردن جهان داشته است (قوه‌ای که در عرفان مراقبه‌ای شرقی اصلاً نیست). عرفان مراقبه‌ای آنجهانی در واقع تقریباً هیچ ربطی به زیستن در این جهان عادی روزمره ندارد: برای همین، زمانی که مذهبی چون بودیسم رواج یافت و پیروان زیادی پیدا کرد، به ناگزیر وابسته‌ی چیزی شد که و بر آن را محصولات عمده‌ی ادیان رستگاری بخش توده‌ای می نامد

- جادو، و نجات بخش‌های شخصی. هیچ‌کدام از اینها به هیچ روی عقلانی نیستند. طبق آن تفسیر مشهور وبر، در این توده‌های آسیایی، «جهان باغی بزرگ و پرافسون بود»<sup>۱۹</sup>، که در آن تنها راه یافتن امنیت «تکریم و تقدیس یا سرکوب ارواح، و جستجوی رستگاری از طریق شیوه‌های آیینی، بُت پرستانه، یا قدسی» بود. نه این‌که بگوییم نجات بخش‌های شخصی یا اعمال و نگرش جادویی اصلاً در دین توده‌ی مردم در غرب وجود نداشت - اما، زهد غربی، برخلاف عرفان مراقبه‌ای شرقی، این توان و استعداد را داشت که صورتی «درون جهانی» هم به خود بگیرد که در آن رستگاری فردی نیازمند عمل (در مقام ابزار خداوند) در جهان بود، و نفی و طرد جهان در آن نه صورت‌گریز از دنیا بلکه سروری بر دنیا، یا رام کردن «حیوانی و شُور»<sup>۲۰</sup> را (در جهان و نه از آن جهان) داشت. در این فعالیت در جهان، فرد «حرفه» یا «رسالت» خود را و نتیجتاً معنای زندگی اش را می یابد.

### عقلانی کردن اقتصادی

هر دانشجویی که به مطالعه‌ی آثار وبر پرداخته باشد یقیناً به خاطر می آورد که آخرین جمله‌ی بند فوق چکیده‌ی نظریه‌ی مشهور وبر درباره‌ی نقش «اخلاق پروتستان» در پیدایش سرمایه‌داری مدرن غربی است. آنچه وبر آن را «روح» این سرمایه‌داری می دانست نگاه به تلاش بی وقفه برای کسب سود هرچه بیش تر از فعالیت اقتصادی همچون رسالت یا وظیفه (یا به اصطلاح خود وبر «وظیفه‌ی پول‌سازی») و درنیفتادن به وادی بطالت و راحت‌طلبی بود.<sup>۲۱</sup> در آغاز، برای بسیاری، این به منزله‌ی رسالتی مذهبی و اطاعت از اراده‌ی خداوند بود، اما به تدریج که جهان غربی، عمدتاً تحت تأثیر گسترش خود سرمایه‌داری مدرن، هرچه بیش تر دنیوی و غیردینی شد، حالت رسالتی آن هم هرچه بیش تر دنیوی و کم‌رنگ شد. هرچند این حالت رسالتی هرگز به طور کامل محو نشد، اما به عنوان عامل محرک و برانگیزاننده، برای اهل حرف جنبه‌ی ثانوی و در واقع غیرضروری پیدا کرد - کسب حداکثر سود اکنون برای اهل حرف، صرفاً الزام سیستماتیک اقتصاد مدرن است. اگر بخواهیم این تغییر را با کلماتی دیگر اما همچنان وبری توصیف کنیم، باید بگوییم فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه بسیار کم تر «ارزشمدار» و بسیار

بیش تر «هدفمدار» شده است - بسی کم تر تجسم ارزش ها، و بسی بیش تر و تقریباً تمام و کمال محاسبه‌ی وسیله برای «به حداکثر رساندن فایده». اما این فعالیت نمی‌تواند خالصاً «هدفمدار» باشد، زیرا معیارهای حقوقی و اخلاقی مانعی بر سر راه کسب درآمد هر چه بیش تر هستند (و خشونت، دزدی، و کلاهبرداری و غیره را منع می‌کنند) - محدودیت‌هایی که وبر در گزارش خود از سرمایه‌داری غربی بر آنها تأکید بسیار دارد، و بدون آنها احتمالاً کلی سیستم نمی‌توانست نقشش را ایفا کند، اما چنان‌که دیدیم، وبر این محدودیت‌ها را از سنخ‌شناسی عمل حذف کرد. وبر خود کراراً سرمایه‌داری مدرن غربی را نوعی فعالیت اقتصادی کاملاً عقلانی توصیف می‌کرد. اما معنای این تأکید باز هم بسیار پیچیده است. وبر نه تنها بارها به عقلانیت «اقتصادی» (بعضاً در تقابل با عقلانیت «اخلاقی»<sup>۲۲</sup>) اشاره می‌کند، بلکه همچنین در این زمینه است که تمایزی میان عقلانیت «صوری» و عقلانیت «جوهری» قائل می‌شود.<sup>۲۳</sup> مفهوم عقلانیت اقتصادی صوری پیوند نزدیکی با اقتصاد پولی دارد: وبر «عقلانیت صوری عمل اقتصادی» را سرحد اعمال «محاسبه» بر اهداف اقتصادی تعریف می‌کرد. پول کارآمدترین وسیله‌ی این محاسبه است. تا جایی که به تولیدکنندگان اقتصادی مربوط است، محاسبه به معنای محاسبه‌ی پولی هزینه‌ها و سودهای آینده‌نگرانه‌ی هر فعالیت، و ارزیابی گذشته‌نگرانه‌ی این هزینه‌ها و سودها، مقایسه‌ی شیوه‌های مختلف عمل، محاسبه‌ی ادواری ارزش پولی دارایی‌های واحد اقتصادی، و «توزیع سیستماتیک سود و فایده میان حال و آینده» است (به عبارت دیگر، محاسبه‌ی مبلغ بهینه‌ای که باید صرف هزینه‌های جاری کرد، و مبلغی که باید پس انداز یا سرمایه‌گذاری کرد). همه‌ی این محاسبات به قصد کسب حداکثر پول و درآمد در درازمدت انجام می‌گیرد.<sup>۲۴</sup> عقلانیت صوری، آنگونه که وبر می‌گوید، بستگی به بازار دارد، زیرا محاسبه‌ی اقتصادی عقلانی بر حسب پول ممکن نیست مگر آن‌که مجموعه‌ی قیمت‌ها را در بازار بدانیم. بازار میدانی برای «مبادله‌ی عقلانی» است که هر دو طرف معامله در آن انتظار دارند که سود ببرند.

وبر تصریح می‌کند که سرمایه‌داری مدرن از نظر صوری سیستمی بسیار عقلانی است. زمانی که در کتاب اقتصاد و جامعه، شرایط عقلانیت صوری اقتصادی

را فهرست می‌کند، بسیاری از موارد فهرست‌شده ویژگی‌های ساختاری اقتصاد سرمایه‌داری مدرن را دارند - نه تنها اقتصاد پولی و آزادی عقد قرارداد و مبادله، بلکه همچنین جدا کردن بنگاه اقتصادی از مالکیت خانگی و خصوصی ابزار تولید «غیرانسانی»، عدم تملک شغل‌ها توسط کارگران و عدم تملک کارگران توسط کارفرمایان («نیروی کار صورتاً آزاد» که می‌تواند استخدام یا اخراج شود، یا به عبارت دیگر، بازار آزاد کار). وبر تحلیل بسیار جالبی از «عقلانیت» نسبی نیروی کار آزاد و نیروی کار برده و رعیت از دیدگاه کارفرما دارد.<sup>۲۵</sup> او می‌گوید، استفاده از نیروی کار آزاد بسیار عقلانی تر است، زیرا، مثلاً، خرید برده نیازمند سرمایه‌گذاری بیش تر و مخاطره‌آمیزتری از استخدام نیروی کار آزاد است (که همیشه می‌توان اخراجش کرد، و بنابراین به پرداخت دستمزد خاتمه داد)؛ کارگر استخدامی به احتمال زیاد در کار خود بهتر و ماهرتر خواهد بود، زیرا «بخشی از انتخاب براساس توانایی و شایستگی به خود کارگران بازمی‌گردد» (یا، به عبارت دیگر، کارگران، و نه بردگان، در انتخاب شغل خود تا حدودی آزادی و اختیار دارند، و احتمالاً سعی می‌کنند کارهایی را انتخاب کنند که خوب از عهده‌اش برمی‌آیند)؛ و برخلاف کارگران استخدامی، نمی‌توان با اطمینان به بردگان کارهایی را سپرد که مسئولیت زیادی دارد (کارگران استخدامی آزاد بنا بر فرض دلشان می‌خواهد کارشان را حفظ کنند، حال آن‌که برده‌ها چندان به این مسئله بی‌اعتنا و بی‌رغبت هستند که مکرراً تلاش می‌کنند بگریزند). بنابراین، نیروی کار آزاد «صورتاً» عقلانی تر است، نه تنها از این جهت که مجال بیش تری برای محاسبه‌ی عددی هزینه‌ها و سودهای اقتصادی فراهم می‌آورد، بلکه از این جهت نیز که کارفرمای معقول که هدفش به دست آوردن حداکثر سود و انجام محاسبات مربوطه است ترجیح می‌دهد که نیروی کار آزاد را به خدمت بگیرد. ترجیح دادن نیروی کار آزاد نتیجه‌ی عقلانیت صوری اقتصادی است.

آیا این بدان معناست که استخدام نیروی کار صورتاً آزاد در سرمایه‌داری نماینده‌ی عقلانیت جوهری اقتصادی بیش تری هم هست؟ پاسخ این سؤال بسته به این است که منظور از عقلانیت جوهری چه باشد - مفهومی که وبر می‌پذیرد که «آکنده از دشواری» است.<sup>۲۶</sup> یقیناً عقلانیت صوری تضمینی برای عقلانیت