

Weber, Rationality, and the Cultural Human: The Role and Position of Rationality in the Formation of Cultural Values

Shima. Mokhles¹, Seyad Mahmood. Nejati Hosseini^{2*}, OmidAli. Ahmadi²

¹ PhD Student, Department of Political Science, Ashtian Branch, Islamic Azad University, Ashtian, Iran

² Assistant Professor, Department of Sociology, Ashtian Branch, Islamic Azad University, Ashtian, Iran

* Corresponding author email address: nejati.hosseini@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Mokhles, S., Nejati Hosseini, S. M., & Ahmadi, O. (2024). Weber, Rationality, and the Cultural Human: The Role and Position of Rationality in the Formation of Cultural Values. *Journal of Social-Political Studies of Iran's Culture and History*, 3(5), 354-373.



© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

This article seeks to evaluate the position of values and culture in modern rational civilization from Weber's perspective. Despite Weber's emphasis on the rationalization of various aspects and dimensions of modern everyday life in Western societies—particularly the consequences of such rationalization, including pervasive bureaucracy, technological advancements, and the dominance of technology over human relationships—he argues that what cannot be rationalized are human values and the ultimate values of the cultural human. From this perspective, rationality serves to justify the means developed to achieve a given goal; however, the goals themselves, especially ultimate goals, can never fall within the scope of such rationality. As a result, these values remain irrational. The outcome of this condition is an eternal struggle among gods over these very ultimate goals and values. To this end, this study first traces the intellectual roots of rationality and its relationship with ultimate values within German Idealism. It then examines Weber's relationship with thinkers such as Nietzsche and Marx, whose theories were, to a significant extent, formulated in both opposition and similarity to his views.

Keywords: rationality, ultimate values, Enlightenment, cultural human

EXTENDED ABSTRACT

In recent decades, there has been a renewed interest in the works of Max Weber, particularly in analyzing postmodern conditions and the diverse cultural variations emerging in a globalized era. Several factors have contributed to this resurgence. One of the most significant is the collapse of communism in the early 1990s, which marked the decline of Marxism as a dominant paradigm. This event validated Weber's critique of historical materialism, his skepticism toward the concept of progress, and his argument that beliefs and ideas—not just economic structures—play a foundational role in shaping history (Weber, 1994a). Weber's assertion that socialism could not escape the bureaucratization of the modern world found new relevance in the post-Marxist intellectual landscape (Weber, 1994b). Additionally, Weber's cultural critique has profoundly influenced modern understandings of the evolution of culture. Despite his relative marginalization in cultural studies due to the dominance of Marxist influences in the field, Weber's perspective on the "cultural human" and the problem of ultimate values has proven to be a compelling framework for understanding the tensions of the postmodern era (Rehmann, 2014). This has led to a growing scholarly focus on Weber's cultural sociology, which spans diverse domains, including the sociology of religion (Horii, 2019), postmodern experiences (Bowden, 2019), digital media (Reisach, 2021), and critiques of modern cultural thought (Pezzutto, 2019). The fundamental thread connecting these engagements is Weber's critique of Western rationality and his emphasis on the irrationality of ultimate values. His theory continues to hold significance as it evaluates the trajectory of Western rationalization with a degree of skepticism, linking rationalization, secularization, and intellectualization to the systematic structuring of everyday life (Kalberg, 1980). Some scholars argue that this process leads to a loss of authentic meaning in modern existence (Morley, 2022).

Weber's work, much like Nietzsche's, identifies a trajectory within the Enlightenment that moves toward nihilism—the erosion of ultimate values. However, whereas Nietzsche saw this as a crisis of meaning requiring the reevaluation of all values, Weber perceived scientific rationality not as a cure but as a primary factor driving this process (Brown, 2023). In his analysis, rationalization does not enhance meaning but rather systematically disenchant the world. As cultural rationalization progresses, ultimate meanings and values are stripped of their mystical significance and increasingly replaced by material means and instrumental logic. This transformation, which affects the entire structure of Western culture, subordinates substantive rationality to instrumental rationality, reducing religious ethics and ultimate beliefs to calculative reasoning and routine, secularized conduct (Gramsci, 1975). Unlike the Enlightenment thinkers who equated technical and scientific advancement with human progress, Weber was skeptical of such an assumption, arguing that technical progress does not necessarily result in ethical or existential progress (Bowden, 2019). His insights remain relevant in contemporary critiques of specialized knowledge systems, particularly in postmodern thought, which challenges the legitimacy of Enlightenment rationality and its implications for human autonomy and cultural diversity (Kalberg, 1980). Scholars have drawn connections between Weber's analysis and contemporary discussions on instrumental reason, dominance, and the encroachment of bureaucratic rationality into all aspects of life (Morley, 2022).

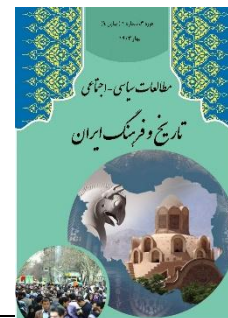
At the core of Weber's thought lies the concept of rationality, which he viewed as a defining feature of Western modernity. His empirical studies, though diverse in scope, converge on a central theme: the unique development of a particular kind of rationalism that distinguishes Western civilization from other historical cultures (Morrisette, 2017). His methodological writings emphasize the universal capacity of humans for rational action and the power of the social sciences to comprehend and explain the modern world (Weber, 1949). However, his political writings warn of the threats posed by unchecked bureaucratic rationalization to individual freedom, while his ethical reflections underscore the dilemmas of living in a rationalized world (Weber, 1978b). His exploration of the rationalization of the world, which he equates with modernity, places him at the heart of contemporary debates on rationalization's implications for social and cultural life (Weber, 1978a). Moreover, Weber's ideas on rationality serve as the foundation for understanding the emergence of modern culture, which appears to be an inevitable destiny for all societies to some extent. His conception of rationalization links empirical research with political and ethical considerations, yet it is far from unambiguous. Weber himself acknowledged the multiple meanings of rationality, emphasizing its complexity (Weber, 1994b).

Weber's engagement with German Idealism, particularly Kant and Hegel, shaped his understanding of rationality and its limitations. His concept of value rationality, as opposed to instrumental rationality, can be traced to neo-Kantian thought (Kinzel, 2021). Unlike positivists who sought universal laws governing human behavior, Weber argued that social sciences must focus on meaning and interpretation, a position influenced by Wilhelm Dilthey's hermeneutics. His critique of positivism paralleled the broader opposition to naturalism in German intellectual traditions, which sought to distinguish between the natural and social sciences (Zagimyak, 2023). The distinction between nomothetic and idiographic approaches, emphasized by Windelband and Rickert, was instrumental in shaping Weber's methodology (Rickert, 1986). His rejection of deterministic historical materialism aligned with this perspective, as he maintained that historical development was contingent on cultural and ideational factors (Kozer, 2013).

Weber's notion of ultimate values also bears resemblance to Nietzsche's perspectivism, though he distanced himself from Nietzsche's radical relativism (Turner, 1996). He accepted the irreconcilable conflict between different value spheres, arguing that modernity is characterized by the struggle of competing gods, an idea that parallels Nietzsche's concept of the will to power (Warren, 1994). However, unlike Nietzsche, who celebrated this conflict as a path to self-overcoming, Weber saw it as a tragic reality of modern life (Schluchter, 1985). His formulation of value conflict informed his broader analysis of rationalization, where the expansion of bureaucratic rationality leads to the erosion of personal meaning and ethical life (Weber, 1949). He contended that modernity's disenchantment of the world was not merely an epistemic shift but a structural transformation that left individuals trapped in a bureaucratic "iron cage" (Weber, 1994a).

Weber's legacy in contemporary social thought is deeply ambivalent. While his insights into the rationalization of culture and society remain highly influential, his pessimistic view of modernity has been challenged by scholars who argue for a more dynamic interpretation of rationalization (Weber, 1994b). Some, like Habermas, propose a communicative rationality that offers an alternative to instrumental rationality, while others, such as Foucault, emphasize the disciplinary effects of rationalization (Speirs, 1989). Nonetheless, Weber's argument that ultimate values remain beyond the reach of rationalization continues to resonate in contemporary debates on the limits of scientific

knowledge and the role of culture in modern society. His depiction of the eternal struggle of gods serves as a powerful metaphor for the persistence of value conflicts in an increasingly rationalized world. Understanding Weber's insights is crucial for grasping the complexities of modern culture, where rationalization simultaneously enables and constrains human agency.



وبر، عقلانیت و انسان فرهنگی: جایگاه و نقش عقلانیت در شکل‌گیری ارزش‌های فرهنگی

شیما مخلص^۱، سید محمود نجاتی حسینی^{۲*}، امید علی احمدی^۲

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد آشتیان، دانشگاه آزاد اسلامی، آشتیان، ایران

۲. استادیار، گروه جامعه‌شناسی، واحد آشتیان، دانشگاه آزاد اسلامی، آشتیان، ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: nejati.hosseini@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

مخلص، شیما، نجاتی حسینی، سید محمود، و احمدی، امید علی. (۱۴۰۳). وبر، عقلانیت و انسان فرهنگی: جایگاه و نقش عقلانیت در شکل‌گیری ارزش‌های فرهنگی. *مطالعات سیاسی-اجتماعی تاریخ و فرهنگ ایران*، ۳(۵)، ۳۷۳-۳۵۴.



© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

در این مقاله تلاش داریم تا جایگاه ارزش‌ها و فرهنگ را در تمدت عقلانی مدرن، از دیدگاه وبر مورد ارزیابی قرار دهیم. با وجود تاکید وبر بر عقلانی‌شدن ابعاد و جنبه‌های مختلف زندگی روزمره مدرن در جوامع غربی، به ویژه پیامدهای چنین عقلانیتی، یعنی بروکراسی همه‌گیر و پیشرفت‌ها و سلطه تکنولوژی بر روابط انسانی، اما وبر معتقد است آنچه که نمی‌تواند عقلانی شود، ارزش‌های انسانی و غایی انسان فرهنگی است. از این منظر، عقلانیت توجیه‌کننده ابزارهایی است که برای دستیابی به یک هدف گسترش یافته است، اما اهداف، و به ویژه اهداف غایی هیچگاه نمی‌توانند در دایره چنین عقلانیتی قرار بگیرند. از این رو این ارزش‌ها غیرعقلانی خواهد ماند. ماحصل چنین وضعیتی چنگ ابدی خدایان بر سر همین اهداف و ارزش‌های غایی خواهد بود. به این منظور تلاش کرده‌ایم تا در ابتدا ریشه‌های شکل‌گیری اندیشه عقلانیت و نسبت آن با ارزش‌های غایی را در ایده‌آلیسم آلمانی پیگیری کرده و سپس نسبت وبر را با اندیشمندانی همچون نیچه و مارکس که بخش اعظمی از نظریه‌های خود را در تقابل و تشابه با آن‌ها مطرح کرده است، مشخص کنیم.

کلیدواژگان: عقلانیت، ارزش‌های غایی، روشنگری، انسان فرهنگی.

مقدمه

طی یکی دو دهه اخیر علاقه دوباره به کار ماکس وبر، به ویژه برای تحلیل موقعیت‌های پست‌مدرن و گرایش‌های متنوع برای فهم تنوعات فرهنگی عصر جهانی‌شده شکل گرفته است. می‌توان دلایل زیادی برای چنین گرایش‌هایی را ذکر کرد. اولین و یکی از مهمترین آن‌ها، فروپاشی کمونیسم در اوایل دهه ۱۹۹۰، عملاً زوال مارکسیسم را به عنوان یک پارادایم مسلط نشان داد. این فروپاشی شدید ارتدوکس مارکسیستی، تحلیل وبر از مدرنیته و به ویژه نقد او از مارکس را تأیید کرد. نقد وبر از ماتریالیسم تاریخی، نقد او از ایده «پیشرفت»، استدلال وبر درباره نیروی باورها و ایده‌ها - یا، به طور کلی، توانش فرهنگ، نه به عنوان روبنا، بلکه شالوده اصلی در شکل دادن به تاریخ، تز او مبنی بر اینکه سوسیالیسم نمی‌تواند از بوروکراتیزه شدن متریقی جهان بگریزد (Weber, 1994a, 1994b) و نقد او از ابزار سیاسی به کار گرفته شده توسط جنبش‌های انقلابی، همگی محورهای هستند که پس از فروپاشی دیوار برلین و ظهور اشکال جدید فرهنگی محقق شده‌اند و به همین دلیل، جایگاه فکری وبر در جهان پسا مارکسیستی افزایش یافته است.

دلیل دومی که می‌توان برای چنین اقبالی ذکر کرد این است که نظریه و نقد فرهنگی وبر، ظهور و مسیر فرهنگ مدرن را ایجاد کرده است. با وجود اینکه، وبر هرگز مورد توجه جدی رشته‌های مطالعات فرهنگی و نظریه فرهنگی قرار نگرفت - زیرا این رشته‌ها از زمان پیدایش خود از مارکس الهام گرفته‌اند - با این حال به نظر می‌رسد دیدگاه‌های وی درباره انسان فرهنگی و مساله ارزش‌های غایی به شکل منسجم‌تری می‌تواند تنش‌های فرهنگی عصر پست‌مدرن را شرح دهد. از این رو در سمت نظریه اجتماعی، علاقه قابل توجهی به جامعه‌شناسی فرهنگی و جامعه‌شناسی فرهنگ وبر وجود داشته است (Rehmann, 2014). این علاقه در حوزه‌های گسترده‌ای همچون جامعه‌شناسی دین (Horii, 2019) تا تجربیات و تأملات انسان در عصر پست‌مدرن (Bowden, 2019) و رسانه‌های دیجیتال (Reisach, 2021) و نقد اندیشه‌های فرهنگی مدرن (Pezzutto, 2019) را در بر می‌گیرد، با این حال بسیاری از این دیدگاه‌های ملهم از وبر بر یک موضوع اصلی متمرکز شده است: نقد وبر بر عقلانیت غربی و به ویژه توجه به دیدگاه‌های وبر درباره وجود غیرعقلانی ارزش‌های انسان فرهنگی. این نظریه اهمیت زیادی در اندیشه معاصر دارد زیرا توسعه و مسیر عقل‌گرایی غربی را با درجه‌ای از بدبینی ارزیابی کرده و فرآیند عقلانی شدن و سکولاریزاسیون، روشنفکری، و نظام‌مند شدن دنیای روزمره را به هم مرتبط کرده (Kalberg, 1980) و گاهی از آن به عنوان از دست دادن معنای اصیل زندگی در عصر مدرن یاد می‌شود (Morley, 2022).

کار وبر، همچون نیچه، در فرآیند کلی روشنگری، حرکتی به سوی نیهیلیسم (کاهش ارزش‌های نهایی) در غرب را مشخص می‌کند و عقلانیت علمی را نه درمان، بلکه عاملی کلیدی در این فرآیند می‌داند (Brown, 2023). به زعم وبر با شروع عقلانی‌سازی فرهنگ، معانی یا ارزش‌های نهایی افسون، یا به تعبیر نیچه‌ای، که وبر آن‌ها را اتخاذ می‌کند، بی‌ارزش می‌شود، و به طور فزاینده‌ای با ابزارهای مادی و عقلانیتی که خودش ریشه در ارزش‌هایی کاملاً غیر عقلانی دارد جایگزین می‌شوند. این فرآیند، که بر کل ساختار فرهنگ غربی تأثیر می‌گذارد، مستلزم تبعیت عقلانیت ارزشی از عقلانیت ابزاری و تقلیل اخلاق دینی و باورهای غایی به محاسبه عقلانی و کنش معمولی این دنیوی است. وبر در برابر این دیدگاه روشنگری که پیشرفت فنی یا علمی و «پیشرفت» انسانی را یکی می‌داند، موضع‌گیری کرده و معتقد است که ضرورتاً اولی به دومی منجر نخواهد شد. در همین راستا است که توجه به دیدگاه‌های وبر، در پرتو نقدهایی که به مشروعیت دانش تخصصی (فکری) مطرح می‌کند، علاقه زیادی به فضای کنونی نقد ضد روشنگری در اندیشه پست‌مدرن برانگیخته است (Gramsci, 1975) یا ارتباطی که وبر بین عقل ابزاری و ظرفیت سلطه را مطرح می‌کنند (Bowden, 2019). از این نظر، پرسش‌های اساسی که وبر درباره ماهیت، ارزش و سرنوشت عقل‌گرایی غربی مطرح می‌کند، در کانون دغدغه‌های نظریه اجتماعی و فرهنگی امروز است. از این رو در این مقاله

تلاش کرده‌ایم تا به مهمترین محورها و دیدگاه‌های ماکس وبر در رابطه با جایگاه عقلانیت مدرن در مواجهه با ارزش‌های انسان فرهنگی بپردازیم. از این منظر در وهله اول تلاش خواهیم کرد تا نسبت بین این دو، یعنی عقلانیت و ارزش از دیدگاه وبر را مشخص کنیم و در ادامه به این موضوع بپردازیم که ارزش‌های انسان فرهنگی تا چه اندازه می‌تواند تابع عقلانیت باشد؟ در این مسیر تلاش کرده‌ایم تا نسبت وبر را با اندیشمندانی که هم بر وی تاثیر گذاشته‌اند و یا اینکه وبر ایده‌های خود را در تقابل با آن‌ها مطرح کرده است، مشخص کنیم. بدون شکل مهمترین آن‌ها مارکس و نیچه خواهند بود.

وبر و محدودیت‌های عقلانیت غربی

ایده عقلانیت محور ایده‌های تبیین مدرنیته در کار وبر است. مطالعات تجربی ظاهراً متفاوت وبر روی یک هدف اساسی همگرایی دارند: توصیف و توضیح توسعه «عقل‌گرایی» خاص و عجیبی که تمدن مدرن غربی را از سایر تمدن‌های تاریخی جهان متمایز می‌کند. بررسی‌های روش‌شناختی او بر ظرفیت جهانی انسان برای کنش عقلانی و در نتیجه قدرت علوم اجتماعی برای درک و همچنین توضیح جهان مدرن و کنش‌های انسانی در چنین جهانی تأکید می‌کند. نوشته‌های سیاسی او با هشدارهای پرشور در رابطه با تهدیدات ناشی از عقلانی‌سازی بوروکراتیک کنترل‌نشده برای آزادی انسان همراه شده و تأملات اخلاقی او مبتنی بر درک زندگی واقعی انسانی که توسط عقل هدایت می‌شود، متمرکز می‌شود. واکاوی یکی از عمیق‌ترین تحولات در جهان ذهنی انسان، و پیامدهای عینی آن، یعنی عقلانی‌سازی جهان که به زعم او همان مدرنیته است، وی را در محور بسیاری از مباحث داغ و تاکنون گشوده انسانی قرار داده است. همچنین، به نظر می‌رسد ایده‌های وبر در مورد عقلانیت در جهان مدرن بن‌مایه و ریشه‌های شکل‌گیری فرهنگ مدرنی را تبیین می‌کند که به نظر سرنوشت محتوم بشر بوده و تمام کشورها، به نوعی و در اشکال و درجات متفاوت در حال حرکت به سمت چنین فرهنگی هستند.

عقلانیت در آثار وبر نوعی ایده‌پردازی است که تحقیقات تجربی و روش‌شناختی او را با تأملات سیاسی و اخلاقی‌اش پیوند می‌دهد. با این حال، مفهوم عقلانیت به دور از ابهام نبوده است (Morrisette, 2017). خود وبر بارها توجه را به تعدد معانی آن جلب می‌کند. او در پاورقی به اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری می‌نویسد: «اگر این کتاب اصلاً سهمی داشته باشد، شاید این است که پیچیدگی مفهوم امر عقلانی را آشکار می‌کند» (۱۳۷۳: ۹). و در متن همین کتاب اشاره می‌کند که «عقل‌گرایی مفهومی تاریخی است که دنیایی از چیزهای مختلف را در بر می‌گیرد» (ص ۷۸). در نتیجه، همانطور که دونالد لوین اشاره کرده است، "گزاره‌های گسترده در مورد دادگاه "عقلانیت"... به سادگی غیرقابل پشتیبانی هستند" (۱۹۸۲: ۱۲).

با این حال، در حالی که وبر به چندجانبه بودن ایده عقلانیت اذعان دارد، اغلب از اصطلاح «عقلانی» بدون قید و شرط یا توضیح استفاده می‌کند. این مساله، اگر بدون فهم ریشه‌های تاریخی اندیشه وبر همراه باشد، گیج‌کننده و در مواردی ممکن است متناقض به نظر برسد. برای مثال، بارها و بارها، در کتاب اخلاق پروتستان و مقالات دیگرش، وبر جنبه‌های مختلف - و ظاهراً کاملاً ناهمگون - پروتستانیسم زاهدانه و سرمایه‌داری مدرن را «عقلانی» توصیف می‌کند. بنابراین تعقیب سود مدرن از طریق سازماندهی منطقی (سیستماتیک و قابل محاسبه) کار به طور رسمی آزاد و از طریق مبادله منطقی (غیر شخصی، صرفاً ابزاری) در بازار، با هدایت رویه‌های حسابداری منطقی (دقیق و کمی) و تضمین شده توسط منطق (قوانین) نظام‌های حقوقی و سیاسی، قابل پیش‌بینی بوده است. پروتستان زاهدانه با خودکنترلی عقلانی (روشی) و وقف عقلانی (هدفمند) به کنش اقتصادی عقلانی (هوشمندانه، دقیق) به عنوان ابزاری عقلانی (روانشناختی کارآمد و منطقی قابل فهم) برای رهایی از فشار غیرقابل تحملی که توسط افراد تحمیل می‌شود به عنوان دکترین عقلانی که با نوعی اجبار همراه است، مشخص می‌شود.

از این خلاصه بسیار شماتیک توصیف وبر از سرمایه‌داری مدرن و پروتستانتیسم زاهدانه، معانی ظاهری «عقلانی» متعددی را می‌توان استخراج کرد: عمدی، سیستماتیک، قابل محاسبه، غیرشخصی، ابزاری، دقیق، کمی، حاکم بر قانون، قابل پیش‌بینی، روشمند، هدفمند، هوشیار، دقیق، کارآمد، قابل فهم و سازگار. حتی با پذیرش میزانی همپوشانی میان این معانی مختلف، خواننده ممکن است با کثرت گیج‌کننده‌ای از دلالت‌ها و معانی آن گیج شود. با این حال، زیربنای استفاده گاه به گاه وبر از «عقلانی»، دیدگاه نظری منسجمی است که بر پایه آن استوار است. تحقیق تطبیقی سیستماتیک محور این دیدگاه، مفهوم «عقل‌گرایی خاص و ویژه فرهنگ غرب» (وبر، ۱۳۷۳: ۲۶) است. مدیریت و اخلاق دینی در هر یک از این حوزه‌های نهادی، عقلانی‌سازی شامل غیرشخصی‌سازی روابط اجتماعی، اصلاح تکنیک‌های محاسبه، افزایش اهمیت اجتماعی دانش تخصصی و گسترش کنترل فنی عقلانی بر فرآیندهای طبیعی و اجتماعی است (یو، ۲۰۱۹). این الگوی رایج است که آنچه را که در مورد عقل‌گرایی غربی "خاص و خاص و ویژه" است، تعریف می‌کند.

وبر اولین کسی نبود که بر عقلانیت منحصر به فرد نظم اجتماعی مدرن غربی تأکید کرد. تجسم مترقی عقل در نهادها و اعمال اجتماعی موضوع اصلی اندیشمندانی مانند ولتر، مونتسکیو، دیدرو، کانت و هگل، کنت، تونیس و زیمل نیز بوده است. با این حال، ایده‌های وبر درباره عقلانیت و عقلانی‌سازی، مستقیماً در مورد تجربه — و البته اضطراب ما در کشورهای جهان سومی که غالباً تصور می‌شود به میزان کمتری درگیر چنین عقلانیتی است — در "جهانی که به طور فزاینده‌ای توسط دانشمندان، صنعتگران و بوروکرات‌ها شکل می‌گیرد" (لوین، ۱۹۸۱: ۵) صحبت می‌کند.

اگر امروز، با وجود گذشت چندین دهه از مرگ وبر، بحث وی از عقلانیت را چالش‌برانگیز و جذاب می‌یابیم، بیش از هر چیز به دلیل دوگانگی آشکار نگرش او نسبت به عقل‌گرایی غربی است. وبر قاطعانه از «ایمان خوش‌بینانه [روشنگری] به عقلانی‌پذیری نظری و عملی واقعیت» (Weber, 1994b) شکوه می‌کند. به گفته وبر، در هیچ حوزه‌ای از زندگی، عقلانی‌سازی به‌طور واضح رفاه انسان را ارتقا نداده است. برای مثال، منطقی‌سازی تولید اقتصادی، «قفس آهنین» سرمایه‌داری را ایجاد کرده است، «کیهان عظیم» که افراد را از بیرون محدود می‌کند و زندگی‌شان را «با نیروی مقاومت‌ناپذیر» تعیین می‌کند (۱۳۷۳: ۱۸۱). رفتار منطقی، غیرشخصی و محاسبه‌کننده‌ای که نظم اقتصادی سرمایه‌داری از افراد می‌طلبد، علاوه بر این، برای هر نظام اخلاقی دینی مکروه و در موارد زیادی به شدت ممنوع است. در حوزه مدیریت، عقلانی‌سازی مستلزم غیرانسانی‌سازی است: این امر مستلزم حذف کامل «عشق، نفرت، و همه عناصر صرفاً شخصی، غیرمنطقی و احساسی است که از محاسبه گریخته‌اند» (Lim et al., 2020) و هر چه اداره بوروکراسی منطقی‌تر شود، فرد بوروکرات بیشتر به یک «دنده کوچک در مکانیزمی بی وقفه در حرکت که مسیری اساساً ثابت برای راهپیمایی را برای او تجویز می‌کند» (Weber, 1978a, 1978b) فروکاسته می‌شود. در قلمرو اندیشه، سرانجام، ظهور علم مدرن به «افسون‌زدایی از جهان» می‌انجامد و تنش عمیقی بین این تقاضای اساسی که زندگی و جهان معنای کلی منسجمی دارند و عدم امکان روزافزون پذیرش چنین معنایی از نظر علمی ایجاد می‌کند. مسلماً گسترش دانش علمی، کنترل عقلانی انسان را بر فرآیندهای اجتماعی و طبیعی افزایش می‌دهد، اما چنین کنترلی عقلانی، آیا ضرورتاً به سعادت و یا خوشبختی انسان مدرن منجر خواهد شد؟ دستاوردها و یا پیامدهای عقلانی‌سازی جهان برای فرهنگ چه چیزی بوده است؟ آیا می‌توان این عقلانیت را عام و جهانشمول دانست و یا محصول یک واقعیت تاریخی، فرهنگی و سرزمینی خاصی است که در ملت‌های دیگر قابل حصول یا حتی مطلوب نخواهد بود؟ مسلماً در این مقاله قصد ما پاسخگویی به همه این پرسش‌ها نخواهد بود، در عوض تلاش داریم تا بیش از هر چیز بر تاریخ شکل‌گیری چنین عقلانیتی از دیدگاه وبر پرداخته و محدودیت‌ها و پیامدهای عقلانی‌سازی جهان بر فرهنگ مدرن، به ویژه در عصر پست‌مدرن متمرکز شده و نشان دهیم که دلالت‌های آن برای سایر کشورها و به ویژه ایران چه چیزی خواهد بود.

عقلانی‌سازی فرهنگ، فرهنگ عقلانی شده

در حالی که کنترل و عقلانی‌سازی جهان بهبودهای چشمگیری را در رفاه مادی ممکن کرده است، اما به نظر می‌رسد بسط چنین موفقیتی به سایر عرصه‌های زندگی روزمره نیازمند تامل بیشتری خواهد بود. به تعبیری، عقلانی‌سازی، به دور از ارتقای خودکار رفاه انسان، یک تحول اخلاقی و سیاسی پروپلماتیک بوده است. به این معنا که در بحث عقلانی‌سازی، عرصه‌هایی مانند اخلاق و ارزش، موجب تنش آشتی‌ناپذیری بین عقلانیت صوری و ماهوی شده است. این تصور برای اندیشه اجتماعی وبر بنیادی است و تحلیل تجربی او از جامعه مدرن را با پاسخ اخلاقی دوسوگرایانه‌اش به آن پیوند می‌دهد. از نقطه نظر هدف صوری، صرف به حداکثر رساندن محاسبه‌پذیری کنش، سرمایه‌داری، علم، فناوری، نظام حقوقی و اداری مدرن بسیار منطقی به نظر می‌رسد، با این حال، این عقلانیت صوری محض، در تنش دائمی با عقلانیت جوهری است، یعنی عقلانیت از منظر یک هدف، ارزش یا باور ماهوی خاص، به این معنا که آیا خود و نفس هدف الزاما به واسطه عقلانیت قابل حصول خواهد بود یا خیر. تضاد بین عقلانیت صوری نظم اجتماعی-اقتصادی مدرن و غیرعقلانی بودن ماهوی آن از منظر ارزش‌های برابری و برادری یکی از مهم‌ترین منابع همه مشکلات «اجتماعی و بالاتر از همه، از مشکلات سوسیالیسم است (Weber, 1989).

تمایز بین عقلانیت صوری و ماهوی دلالت بر این دارد که آنچه از یک منظر عقلانی است ممکن است از دیدگاهی دیگر غیرعقلانی باشد و بالعکس. پیامدهای این مفهوم رابطه‌گرا، «دیدگاه‌گرا» از عقلانیت روشن و هشیارکننده است (Kalberg, 1980). تا جایی که مردم در اهداف و عقاید مشترک هستند، می‌توانند در قضاوت‌های خود در مورد عقلانیت و غیرعقلانی بودن توافق کنند. اما به اندازه‌ای که غایت‌ها و باورها از هم جدا می‌شوند، قضاوت‌های عقلانی و غیرعقلانی نیز متفاوت خواهند بود. به عقیده وبر، زندگی اجتماعی با تعارض دائمی و در واقع تشدیدکننده بر سر اهداف (به ویژه اهداف نهایی) و باورها (به ویژه باورهای متافیزیکی معطوف به زندگی) مشخص می‌شود - تعارضی که از طریق هیچ رویه‌ای خنثی، قابل حل نیست. در نتیجه، وبر به آشتی‌ناپذیری قضاوت‌های متضاد عقلانیت و غیرعقلانی و -نتیجه این امر- به محدودیت‌های عقلانیت به عنوان یک اصل سازمان‌دهنده زندگی اجتماعی معتقد است.

همچنین در تحلیل کنش عقلانی -و به ویژه در تمایز بین عقلانیت ذهنی و عینی کنش- است که مفهوم وبر از حدود عقلانیت به وضوح نمایان می‌شود (Lim et al., 2020). عقلانیت ذهنی به وضوح و خودآگاهی جهت‌گیری درونی کنشگر بستگی دارد و عقلانیت عینی به میزان اندازه‌گیری کنش با معیار عینی بستگی دارد (همان). وبر به عنوان مدافع جامعه‌شناسی تفسیری که متعهد به تبیین پدیده‌های اجتماعی بر حسب معنای ذهنی کنش فردی است، در درجه اول به اشکال و کارکردهای مختلف عقلانیت ذهنی علاقه‌مند است. اما به عنوان فیلسوفی که متعهد به مشخص کردن رابطه دانش علمی و عمل انسانی است، به ماهیت و حدود عقلانیت عینی علاقه‌مند بوده است. وبر استدلال می‌کند که قضاوت در مورد عقلانیت عینی تنها از نقطه نظر فنی محض امکان‌پذیر است یعنی تنها زمانی که مشکل تعیین عقلانی-ترین وسیله برای رسیدن به هدف دقیقاً مشخص باشد. وی در حالی که اهمیت اساسی عقلانی‌سازی فنی عینی در جامعه مدرن را تصدیق می‌کند، بر این ایده تأکید می‌کند که تنها دسته‌ای از مشکلات تعریف شده محدود -آنهایی که متضمن هیچ تعارضی بر سر اهداف یا ارزش‌ها نیستند- راه‌حل‌های عقلانی عینی یا فنی دارند (Weber, 1994a). مبرم‌ترین مشکلات زندگی اجتماعی واقعاً متضمن برخورد غایات و ارزش‌هاست و بنابراین، به گفته وبر، نمی‌توان آن‌ها را به شیوه‌ای عینی عقلانی حل کرد (Weber, 1949).

زیربنای تأکید وبر بر محدودیت‌های عقلانیت این ایده است که تضاد ارزشی آشتی‌ناپذیر در دنیای اجتماعی مدرن رایج است. تضاد ارزشی، در دو سطح رخ می‌دهد: در سطح جهت‌گیری‌های ارزشی فردی، و در سطح حوزه‌های ارزشی فرافردی. بحث او از جهت‌گیری‌های ارزشی به یک سنت کاملاً تعریف‌شده از نسبی‌گرایی اخلاقی و ذهنیت‌گرایی تعلق دارد: جهت‌گیری‌های ارزشی اساساً ذهنی هستند، و بنابراین تعارض بین آن‌ها را نمی‌توان به طور عقلانی حل کرد. در مقابل، استدلال او در مورد حوزه‌های ارزشی، شخصیت‌پردازی آسان را به چالش می‌کشد. این ایده بر تصویری شبه جامعه‌شناختی و شبه فلسفی استوار است که جهان اجتماعی از تعدادی واحدهای متمایز فعالیت

تشکیل شده که هر یک دارای شأن ذاتی و هنجارهای درونی خود است. این حوزه‌های مستقل فعالیت است که وبر آن‌ها را حوزه‌های ارزشی می‌نامد (همان). در این سطح، تضاد ارزشی نه از تفاوت در جهت‌گیری‌های ارزشی ذهنی افراد، بلکه از تفاوت‌های عینی در ساختار درونی اشکال مختلف کنش اجتماعی ناشی می‌شود. به عقیده وبر، فرآیند عقلانی‌سازی این تضاد را با روشن‌تر ساختن خودمختاری و قیاس‌ناپذیری حوزه‌های ارزشی مختلف (به ویژه حوزه‌های ارزشی مذهبی، سیاسی، اقتصادی، زیبایی‌شناختی، اروتیک و فکری) تشدید می‌کند (Weber, 1975).

وبر، ایده‌آلیسم آلمانی و عقلانیت در جهان مدرن

فهم ایده‌های وبر درباره عقلانیت به شدت در زمینه فلسفی ایده‌آلیسم آلمانی قابل فهم است. برای مثال، وبر از ریکرت تقابل بین اندیشه «علمی» و «تاریخی» را اتخاذ می‌کند که بر اساس آن واقعیت تجربی زمانی به طبیعت تبدیل می‌شود که «با توجه به امر کلی» در نظر گرفته شود، و زمانی که «با توجه به امر جزئی» در نظر گرفته شود به تاریخ تبدیل می‌شود (Adair-Toteff, 2022). این تمایز در فلسفه کانت نیز مطرح شده، که در آن «محدودیت‌های روش علم طبیعی با روش علوم انسانی به این صورت منطبق است» (همان، ۱۲). برای مثال، ویندلبند روش علوم طبیعی را به عنوان روشی که قوانینی را وضع می‌کند یا به دنبال آن است، تعریف کرده (Kinzel, 2021)، در حالی که وبر روش تاریخی را به عنوان «ایدیوگرافیک»، یعنی روشی که جهان منحصر به فرد را توصیف می‌کند، تعریف می‌کند (Weber, 1949). در ریکرت، آنچه ویندلبند برای «تاریخ» بیان می‌کند، در مورد «فرهنگ» نیز به کار می‌رود (Adair-Toteff, 2022). در اینجا تقابل بین علوم به عنوان امری روش‌شناختی در نظر گرفته شده، به گونه‌ای که با هر واقعیت می‌توان اصولاً با هر روش برخورد کرد. البته، همان گونه که وبر در مقاله خود در باب عینیت اذعان می‌کند، صورت‌بندی روابط «نامولوژیک» در حوزه علوم فرهنگی نیز موجه بود، اما نه به عنوان یک هدف، بلکه صرفاً به عنوان مصلحتی برای دستیابی به «شناخت» است که از نظر اجتماعی واقعی باشد. در هر صورت، «قوانین» کلی برای درک آنچه در فرهنگ ضروری است، مانند «کیفیت» خاص یک پدیده اجتماعی-اقتصادی ناکافی هستند، زیرا آن‌ها ما را از «کثرت واقعیت» دور می‌کنند. آنچه تعیین‌کننده است این است که آیا هدف شناختی «صرفاً» تشخیص یک قانون است یا «ارزش‌گذاری کنش انسان» که با «تکینگی شیء» گره خورده است (Kinzel, 2021).

در اینجا، کلی نماینده «قانون» است، به طوری که پنهانی به «طبیعت» تبدیل می‌شود. به همین ترتیب، «ارزش» چیزی را که در تاریخ و فرهنگ «ویژه» است، نشان می‌دهد. در حالی که وبر به مفهوم «ارزش» (و مفهوم «فرهنگ» که با ارجاع به «ارزش» تعریف می‌شود) پیش‌متفاوتی نسبت به ویندلبند و ریکرت می‌دهد، تضاد اساسی آن‌ها را در مفهوم قانون «طبیعت» حاکم و «فرهنگ» تعیین شده با ارزش می‌پذیرد. بنابراین آنچه باید مورد بررسی قرار گیرد این است که این دوگانگی طبیعت و ارزش، چه دلالت و پیامدهایی را برای علوم تاریخی و فرهنگی به دنبال دارد. فهم این دو گانگی بین علوم طبیعی و انسانی که با مفهوم ارزش پیوند خورده است، نیازمند درک ناتورالیسم و انتقادات وارد شده با آن در اندیشه آلمانی خواهد بود.

ایده‌آلیسم در برابر ناتورالیسم

از نظر ریکرت، «بینش به تفاوت اساسی بین اندیشه تاریخی و اندیشه در علوم طبیعی» مهم‌ترین نکته برای درک فعالیت‌های هر علم و غالب مسائل فلسفی و پرسش‌های جهان‌بینی است، زیرا در اینجا است که «نظریه منطقی برای مخالفت با طبیعت‌گرایی و همچنین برای ایجاد یک ایده‌آلیسم فلسفی با جهت‌گیری تاریخی به کار می‌رود.» (Zagirnyak, 2023) ریکرت (۱۹۸۶) با توصیف دشمن «طبیعت-گرا» به عنوان کسی که نه تنها بر علوم، بلکه بر فلسفه علم نیز مسلط است، به نقد ناتورالیسم می‌رود (Zagirnyak, 2023).

مقوله‌های «طبیعت‌گرایی» و «جهان‌بینی علمی»، برای متنوع‌ترین موضع‌گیری‌ها، از «متافیزیک ماتریالیسم» گرفته تا مدل ديلتای از علم انسانی مبتنی بر روان‌شناسی باز هستند. برای مثال مارکسیسم، که ترکیبات مختلف «تاریخ» و «فلسفه ایده‌آلیستی» را با هم ترکیب می‌کند، به نوعی دل در گروه طبیعت‌گرایی و علم‌گرایی داشته و تلاش دارد تا این مکتب را ذیل خرد علمی و عقلانیت روشنگری تعریف کند. در اندیشه کنت، از طریق جابجایی، با طبیعت‌گرایی مبارزه می‌شود. او متهم است که تاریخ را از طریق «قانون سه مرحله» رشد فکری خود (از مراحل الهیاتی-تخیلی و متافیزیکی-انتزاعی تا علم اثباتی مبتنی بر شناخت قوانین) به «طبیعت‌گرایی» تسلیم کرده است (Kozer, 2013). ریکرت استدلال می‌کند که اگر طبیعت‌گرایی درست می‌گفت، پژوهش تاریخی تنها در قالب جامعه‌شناسی، یعنی به‌عنوان نظریه‌ای از قوانین کلی طبیعی که بر هر فرآیند واقعیت تاریخی به شکل یکنواخت حاکم است امکان‌پذیر بود (Rickert, 1986). از این رو طبیعت‌گرایی عمدتاً دلالت منفی داشت و این موضع مطمئناً به این واقعیت کمک کرده تا وبر تا سال ۱۹۱۳ در استفاده از این اصطلاح برای توصیف رویکرد خود تردید کند.

کنت جامعه‌شناسی را، اصطلاحی که خودش ابداع کرده بود، به عنوان «فیزیک اجتماعی» تعریف کرد که با بررسی مجموعه قوانین اساسی حاکم بر پدیده‌های اجتماعی، علوم طبیعی را تکمیل می‌کند. تمایز او بین سکون اجتماعی و پویایی اجتماعی مشابه تمایز بین آناتومی و فیزیولوژی در زیست‌شناسی تلقی شد. همچنین نقد طبیعت‌گرایی نقطه حمله مهمی در اندیشه جان استوارت است که خواستار به کارگیری منطق استقرایی از علوم طبیعی به «علوم اخلاقی» شد (Kinzel, 2021). هربرت اسپنسر در این راستا تأثیر مستقیمی داشت به این صورت که اولین کسی بود که طبیعت‌سازی تاریخ را تا حد افراطی پیش برد (Kozer, 2013). مولر-لیر، شافل، اوپنهايمر در قالب یک مدل «روان‌شناسی» توسعه فرهنگی نیز خود را «پیرو کنت» معرفی می‌کنند. برنتانو به ویژه، روش استقرایی کنت را استناد می‌کند که از داده‌های تجربی تعمیم می‌یابد (Kinzel, 2021).

خصوصیت با «ناتورالیسم» مختص نئوکانتیسم آلمان جنوب غربی نیست، بلکه در جریان‌های مختلفی که برای ترکیبی از تاریخ و فلسفه ایده‌آلیستی تلاش می‌کنند، مشترک است. ترولچ «تاریخ‌گرایی» و «طبیعت‌گرایی» را به‌عنوان دو «آفرینش علمی بزرگ دنیای مدرن» مورد بحث قرار می‌دهد و اولی را به «جنبش رمانتیک کلاسیک» در آلمان و دومی را به «پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی انگلیسی-فرانسوی» نسبت می‌دهد (Speirs, 1989). منتقد سرسخت دیگر طبیعت‌گرایی، جیامباتیستا ویکو (۱۶۶۸-۱۷۴۴) است که در سال ۱۷۲۵ «علم جدید» خود را با «ناتورالیسم» دکارتی در تقابل قرار می‌دهد (Rehmann, 2014).

برای مثال، کروچه زمانی که مدل نئوهگلی خود از تاریخ اخلاقی-سیاسی را در برابر طبیعت‌گرایی و دوگانه‌گرایی نئوکانتی قرار می‌دهد، از ویکو استفاده می‌کند. کروچه (۲۰۱۹) در کتاب «تاریخ اروپا در قرن نوزدهم» از روش‌های علوم طبیعی صحبت می‌کند که فقط اندیشه‌های فلسفی-تاریخی ادعای آن را دارند و از این طریق ذهن‌های مردم را با انتزاع‌گرایی روشنگری گیج می‌کنند. کروچه همچنین جامعه‌شناسی را نقطه اوج یک جنبش طبیعت‌گرا و پوزیتیویستی توصیف می‌کند که تمام اندیشه‌های مدرن را القا کرده است. ديلتای (۲۰۰۲) نیز زمانی که جهان تاریخی را از دنیای طبیعی و بیرونی به‌عنوان دنیایی که ساخته و با عقل بشری شکل گرفته، از ویکو استفاده می‌کند. اگر طبیعت‌گرایی، همانطور که ترولچ ادعا می‌کند، «انگلیسی-فرانسوی» است، می‌توان به شیوه‌ای ساده‌تر از یک ضد جنبش «آلمانی-ایتالیایی» صحبت کرد. کروچه ديلتای و ترولچ را بیانگر ترکیبی امیدوارکننده از فلسفه و تاریخ‌نگاری می‌داند و توجه را به مطالعات ديلتای درباره رنسانس جلب می‌کند و آن‌ها را به‌عنوان تاریخ‌های فکری نمونه انسان مدرن تحسین می‌کند.

کروچه همچنین از ویندلبند، به عنوان یکی از بزرگترین استادان تاریخ مدرن فلسفه نام می‌برد و معتقد است «همه این معلمان»، خواه زیمل باشند یا ویندلبند-ریکرت، مکتب پدیدارشناختی هوسرل یا سنتی که از ویکو و هگل به کروچه منتهی می‌شود، اصول تکوینی خاص، که حول مفهوم فردیت گروه‌بندی شده‌اند را پیش برده و از این طریق در تبیین تاریخ موفق هستند.

مفهوم فردیت، به نوبه خود، نقطه شروع تلاش‌ها برای قرار دادن ارزش‌های بی‌زمان در تاریخ است: «همه ما در مبارزه بزرگ خود برای آنچه در تاریخ بی‌زمان است، مشترک هستیم، یا بالاتر از امر تاریخی، مبارزه برای قلمرو معنا... تاریخ‌گرایی مخفف الگوهای خاصی از توسعه اجتماعی و تغییر تاریخی است، تاریخ‌گرایی مخفف جستجوی ابدیت در تاریخ است.

نقد «ناتورالیسم» از نظر سیاسی بیش از حد بوده است، زیرا معتقد است که می‌تواند در پس فرض قوانین اجتماعی توسعه، یک گرایش دموکراتیک یا سوسیالیستی را تشخیص دهد. کروچه (۲۰۱۹) نشان می‌دهد که چگونه وحشت از پوزیتیویسم چنان طاقت‌فرسا شد که برای چندین سال تمایلات دموکراتیک را خفه می‌کرد. ديلتای (۲۰۰۲) تلاش کرد با «فایده‌گرایی» کنت، هیوم و بنتام مخالفت می‌کند و استدلال می‌کند که وقتی فایده‌گرایی در مالکیت و حق اثری متوقف نشود، اصل بیشترین خوشبختی ممکن، ناگزیر به سوسیال دموکراسی می‌انجامد. از این رو به شدت به طبقه بورژوا-لیبرال می‌تازند که سوسیالیسم را با «ادایمونیسم بدخواهانه» خود ترویج می‌کنند.

«ادایمونیسم» منسوب به پوزیتیویسم کامتی، یعنی تعریف رفاه عمومی به عنوان بزرگترین خوشبختی ممکن برای بیشترین تعداد ممکن است، موضوعی که وبر در مداخلات سیاسی-اجتماعی خود به مبارزه با آن می‌پردازد.

درون چنین زمینه سیاسی، تمایزات اجتماعی، خصومت‌های سیاسی و کلیشه‌های ناسیونالیستی در هم می‌آمیزند تا دوانگاری‌های مرسوم کنونی در رابطه با علوم انسانی و نسبت آن با علوم طبیعی را شکل دهد. برای مثال گرامشی (۱۹۷۵) ترکیبی از طبیعت‌گرایی و دموکراسی را که کروچه آن را رد می‌کند و با ارجاع به ماتریالیسم فرانسوی قرن هجدهم توضیح می‌دهد، برمی‌گزیند. گرامشی استدلال می‌کند که در تقلیل انسان به مقوله‌ای از تاریخ طبیعی، ماتریالیسم فراخوانی بورژوازی برای برابری ارائه می‌دهد که در عقل سلیم به این فرض عمومی تبدیل شده است که «همه ما برهنه به دنیا می‌آییم» (همان، ۳۲)، و زمینه را برای سوسیالیسم آماده می‌کند. این ایده نشان دهنده این ترس است که فرضیه‌های برابری موجود در بلوک بورژوازی-مردمی انقلاب فرانسه، یعنی فرضیه‌های مبتنی بر «قانون طبیعی»، ممکن است از این زمینه جدا شوند و به نفع سوسیالیسم مورد استفاده قرار گیرند.

به گفته ترولچ، وبر نه تنها شالوده معرفت‌شناختی کلی ریکرت را پذیرفت، بلکه نظریه تاریخی-منطقی تشکیل‌دهنده امر تاریخی او را نیز پذیرفت (Speirs, 1989). تمرکز بر نظامی از ارزش‌های عینی، که به بخشی از پارادایم کلی ادبیات علمی وبر تبدیل شده است، تنها چیزی را در معرض نقد قرار می‌دهد که در هر صورت بخشی از پیکربندی منسوخ شده ایدئولوژیک است، پیکربندی که نمی‌تواند دیگر با تضادهای اجتماعی اوایل قرن بیستم دست و پنجه نرم کند. بنابراین، در حالی که نقد ایدئولوژی بر چیزی است که در هر صورت قبلاً توسط «تاریخ» منسوخ شده است، ساختار نفوکانتی از علم تاریخ و فرهنگی دفاع می‌کند که هم ارزشی و هم آزاد است. قضاوت‌های ارزشی به لطف وبر و پیروانش تا به امروز به پیشرفت خود ادامه می‌دهند. با این حال نکته اصلی درباره وبر این است که وی تلاش کرده تا به بازسازی جایگاه ارزش در علم و فرهنگ پرداخته و حدود و ثغور آن را با تفکیک برخی از حوزه‌های عقلانیت مشخص کند، مساله‌ای که تاکنون و در فلسفه علم نیز گشوده مانده است.

دوسوگرایی مفهوم ارزشی-تصمیم‌گرای سوژه

آنچه به وبر اجازه می‌دهد دستگاه مفهومی نفوکانتی را منعطف کند، تغییر تأکید از اعتبار نظام‌های ارزشی به نمونه‌های درونی «شخصیت» است که توسط معیارهای «نهایی» ارزش تشکیل شده است. وبر مفهومی از شخصیت ارائه می‌کند که ماهیت «خود» را در تداوم

رابطه درونی با «ارزش‌ها» و «معانی» نهایی زندگی کشف می‌کند. این ارزش‌های غایی -و نه مثلاً نیازها یا انگیزه‌ها- به‌عنوان بالاترین و نهایی‌ترین قضاوت‌های ارزشی، آنهایی که اعمال ما را تعیین می‌کنند و به زندگی ما معنا و مفهوم می‌بخشند، در فعالیت‌های شخصیت به غایت نهایی تبدیل و در نتیجه به کنش غایت‌شناختی-عقلانی تبدیل می‌شوند (Schluchter, 1985). اینها، از نظر عینی «با ارزش» هستند، و «شان» شخصیت از این واقعیت ناشی می‌شود که ارزش‌ها را به رسمیت شناخته و زندگی خود را به آن‌ها مرتبط می‌کند (همان). این ارزش‌های خاص نیست که اهمیت دارد، بلکه توانایی سوژه در ارتباط دادن زندگی‌اش با «ارزش‌ها» است که مهم است. در وهله اول، فرد از این طریق این ارزش‌های غایی، زندگی را با "معنا" می‌سازد.

وبر با یکسان دانستن ارجاع به ارزش‌ها با معنادار بودن زندگی، می‌تواند مفهوم «شخصیت» را با «انسان فرهنگی» ترکیب کند، که دومی نیز در قالب چنین توانایی -امکان نهادینه کردن معنا- تعریف می‌شود: «کلیه علوم فرهنگی پیش‌فرض ماورایی خود را نه در یافتن یک «فرهنگ» خاص یا در واقع ارزشمند، بلکه در این واقعیت قرار می‌دهند که ما انسان‌هایی با فرهنگ هستیم، مجهز به توانایی و اراده برای درک آگاهانه ارزش‌های غایی. در حالی که ملاحظات ریکرت در مورد ارزش فرهنگی، در قلمروی متعالی از ارزش‌ها استوار است، وبر بر "هستی‌شناسی انسان فرهنگی" (Weber, 1978b) تاکید می‌کند. توانایی انسان در "ارتباط" زندگی به ارزش‌ها به طور خاص در مفهوم تصمیم متبلور می‌شود. از آنجایی که منظور، تصمیمات معمول روزمره نیست، بلکه «تصمیمات ارزشی» است، وبر گاهی از تصمیمات «نهایی» نیز صحبت می‌کند. وبر همچنین از مفهوم روابط فعال نام می‌برد به این صورت که ایجاد یک «شخصیت» به معنای «به دست آوردن آگاهی از این روابط» است و تغییر شخصیت به معنای تغییر این شرایط است.

از نظر وبر، آنچه یک زندگی «آگاهانه زیسته شده» را از زندگی «در امتداد» طبیعت متمایز می‌کند، «زنجیره‌ای از تصمیم‌های نهایی» است (همان). انتخاب سرنوشت، که به موجب آن هر کس دیونی را که تارهای زندگی خود را در دست دارد، پیدا می‌کند و از او اطاعت می‌کند.

جهت‌گیری وبر به سمت تصمیم‌های ارزشی نهایی، وی را به این ایده رهنمون می‌کند که همه مشکلات واقعی رفتار زندگی آگاهانه، از تحلیل لازم موقعیت فرد گرفته تا ادغام خواسته‌های اجتماعی متناقض را در خود حل می‌کند. با این حال «شخصیت» انسان فرهنگی به عنوان یک موضوع ایدئولوژیک، به معنای دوگانه «تعهد» و «سویژکتیویته آزاد» که توسط آلتوسر توضیح داده شده است، تعبیر می‌شود، این شخصیت خود را تابع ارزش‌های عالی می‌کند و همزمان این تبعیت را به عنوان یک انتخاب آزاد تجربه می‌کند و این تصور را در وی ایجاد می‌کند که سرنوشت خود را تعیین می‌کند. در حالی که چنین مفصل‌بندی‌هایی را می‌توان در ویندلند و ریکرت نیز یافت، تغییر تأکید توصیف شده نشان دهنده یک تغییر پارادایم کلی‌تری است که می‌توان از آن به عنوان تنظیم مجدد نظمی گفتمانی از آگاهی نسبت به هستی نام برد (همان). شلوچتر از یک چرخش اگزیستانسیالیستی در جهان‌بینی وبر صحبت می‌کند، چرخشی که منعکس کننده این واقعیت است که «میان کانت و وبر، آثار شوپنهاور و نیچه تولید شده‌اند» (Rehmann, 2014).

چنین تغییری بسته به زمینه آن می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد. از یک سو، وداع با دنیای ارزشی نئوکانتی حقیقت، خوب و زیبا، این امکان را فراهم می‌کند که مفاهیم رابطه ارزشی و فرهنگ را از هنجار جدا کنیم. این را می‌توان برای توسعه یک علم «واقع‌گرایانه» از امر اخلاقی که خودش «اخلاق» نیست، و همچنین در بخش‌هایی که وبر از مفهوم ارزش استفاده می‌کند، مشاهده کرد. وبر وقتی با محافظه‌کاری اخلاقی سروکار دارد، گاهی اوقات به شدت تندرو می‌شود و تا آنجا پیش می‌رود که خصلت تخریب هنجارهای ایدئولوژیک را به خود بگیرد، مانند زمانی که اشاره می‌کند که روسپی‌گری به اندازه دین یک «پدیده فرهنگی» است. در مقایسه با فلسفه‌های اخلاقی سنتی،

تأکید وبر بر تصمیم‌های ارزشی خاص نشان‌دهنده این واقعیت است که هر فردی به طور مکرر با ضرورت ملموس انتخاب از میان «ارزش‌های» مختلف مواجه است. تفاسیر احتمالی این ارزش‌ها به گونه‌ای خواهد بود که آن‌ها را به اقدامات خود مرتبط کند.

از سوی دیگر، تغییر وبر از پارادایم آگاهی به پارادایم «وجود» نیز ممکن است تبعات سنگینی به همراه داشته باشد و برای مثال می‌تواند به اگزیستانسیالیزه کردن انقیاد ایدئولوژیک بیانجامد که در ایدئولوژی فاشیستی آلمان نیز مورد ارجاع قرار گرفت. از این رو است که از نظر وبر «آنچه که اساساً در همه ارزش‌ها، علی‌رغم تضادهای بین آن‌ها، اراده می‌شود، خود تصمیم است» (Tugendhat, 1984). در تصمیم ارزشی وبر، فرد تصمیم‌گیرنده ارزشی از روابط کاری و بازتولید خود حذف می‌شود، که بر اساس قواعد متقابل و همکاری آن می‌توان «اخلاق احترام متقابل» را توسعه داد. در وبر، هیچ ساختاری وجود ندارد. ارتباط متقابل برای من و برای دیگران که ریشه در پراتیک اجتماعی دارد، شکل‌دهنده ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. توسعه هر یک از من و دیگری، شرط توسعه آزاد همه است.

در جایی که دسترسی به امر اخلاقی-سیاسی «از پایین» ممنوع است، هیچ چیزی مانع کارکردی شدن آن «از بالا» نیست. بهشت ارزش‌های وبر از همه ارزش‌های تعیین‌کننده پاک شده و همزمان به‌عنوان نمونه‌ای بی‌تردید با استفاده از دوگانگی «هست» و «باید» تثبیت شده است. گرامشی در نقد کانت به اخلاق سقراطی اشاره می‌کند که در این ایده اراده اخلاقی مبتنی بر عقل و خرد است، به طوری که عمل بد ناشی از جهل است، و جستجوی خرد انتقادی زمینه را برای امر اخلاقی فراهم می‌کند. وبر موضع مخالفی دارد: به حساب او، هر کاری که «عقلانی» انجام شود، در نهایت مبتنی بر تصمیمات ارزشی «غیرعقلانی» است.

محدودیت‌های تاریخ‌سازی وبری

بر این اساس است که می‌توان مشکلاتی را که وبر در تلاش‌هایش برای تاریخی‌سازی مفهوم نئوکانتی از رابطه ارزشی با آن مواجه می‌شود، توضیح داد. او به جای انتقاد از پیشینی بودن مفهوم نئوکانتی ارزش، سعی می‌کند با معرفی مفهوم «ایده‌های ارزشی»، آن را دور بزند. وبر ایده‌های ارزشی را نه تنها «ذهنی»، بلکه از نظر تاریخی با توجه به ویژگی فرهنگ و افکار حاکم بر ذهن مردم امری عینی، توصیف می‌کند (Weber, 1949). زیرا مشکلات فرهنگی که مردم با آن درگیر هستند دائماً خود را از نو می‌سازند، خطوط آنچه برای ما معنادار می‌شود «سیال» باقی می‌ماند. در اینجا، وبر به مفهومی از تاریخ می‌پردازد که در ادبیات عموماً «پرسپکتیویسم» نامیده می‌شود. در مورد فلسفه تاریخ، با اظهارات نیچه در مورد خصلت لزوماً پرسپکتیوی تاریخ‌نگاری نیز مرتبط است (Warren, 1994). وبر با ادعای این که ایمان به ایده‌های ارزشی عالی و انحصار آن‌ها در ارائه معنا، با دگرگونی تاریخی معیارهای ارزش سازگار است، در آثار کسانی مانند فوکو (۱۹۸۴) نیز طنین‌انداز شده است. این ادعا یکی از رایج‌ترین تأییدهای مفاهیم ایدئولوژیک ارزش است.

مفهوم رابطه ارزشی علیرغم تعدیل آن توسط وبر، نگاهی از بالا را حفظ می‌کند که مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۵/۱۸۴۶) تلاش دارند تا آن را با نوعی پراکسیس اجتماعی نقد کنند. با این حال، آنچه وبر به آن اذعان می‌کند و مارکس در تمام فلسفه اجتماعی خود تلاش کرد با آن مقابله کند، یعنی تعیین حدود و منشا ارزش‌های انسانی، چیزی است که دسته کم تجربه یک قرن بعد از آن‌ها را شکل می‌دهد، یعنی مبارزه ابدی بر سر ارزش‌ها.

مبارزه ابدی بر سر ارزش‌ها - وبر و نیچه

وبر به دلیل تأکیدش بر مبارزه‌ای تسلیم‌ناپذیر و غیرقابل حل بر سر ارزش‌ها، تلاش دارد تا مفهوم عینیت را از یک امر غیرتاریخی و همچنین پوزیتیویستی جدا کند و در عین حال به آن پایبند بماند. در این مسیر وبر تحت تاثیر اندیشه نیچه است (Warren, 1994). ترنر (۱۹۹۶) مدعی است که «پرسپکتیویسم» نیچه شالوده معرفت‌شناختی مفهوم وبر از علوم اجتماعی است، با این حال از نیچه فراتر می‌رود. شلوچتر با لنزی نیچه‌ای، با این استدلال مواجه می‌شود که وبر از نیچه به‌گونه‌ای «اصولی» فاصله می‌گیرد که از مارکس فاصله می‌گیرد

(Warren, 1994). با افزودن اینکه «زیر لحن‌های نیچه‌ای» را نمی‌توان در وبر «بالغ» یافت. در حالی که برخی تأثیر نیچه را تضمین کافی برای خداحافظی وبر با ایدئولوژی و سازگاری او با پست‌مدرنیسم می‌دانند، برخی دیگر معتقدند طنین ایده‌های نیچه در سرتاسر عمر وبر قابل شنیدن است (Warren, 1994).

وبر معتقد است آنچه خواستار بحث است، خود معیارهای ارزش تنظیمی هستند، و او می‌افزاید که چنین بحثی باید نه فقط بین منافع طبقاتی، بلکه بین جهان‌بینی‌ها نیز صورت گیرد، اگرچه تا حد قابل توجهی به پیوند آن‌ها با «منافع طبقاتی» وابسته است (وبر، ۱۹۹۴). وبر، همانگونه که به «مبارزه طبقاتی» در بحث‌های مربوط به سیاست اجتماعی اذعان می‌کند، مبارزه بر سر ارزش‌ها را نیز بسیار حیاتی در نظر می‌گیرد. همین مبارزه بر سر ارزش‌ها است که شالوده شکل‌گیری کتاب پروتستان و روح سرمایه‌داری را شکل می‌دهد. به زعم وبر پروژه سوسیالیستی، یک اقتصاد سیاسی «اخلاقی» فراگیر است که به هر ایده‌آل فرهنگی قابل تصور «مهر «اخلاقی» می‌دهد، و بدین وسیله همه انواع ارزش‌ها را به شیوه‌ای نادقیق کنار هم می‌گذارد و تضادهای بین آنچه که وبر در برابر چنین اقتصاد سیاسی می‌تواند به آن اشاره کند این است که عبارات کلی ضعیف آن، مانند منافع کشاورزی، منافع دولتی یا منافع کارگری، خود را به عنوان «مجموعه‌هایی درهم و برهم» از روابط ارزشی متضاد نشان می‌دهد.

به زعم وبر آرمان‌های عالی که ما را به شدت تحریک می‌کنند «برای همیشه فقط با مبارزه با آرمان‌های دیگر» (همان، ۳۲) اثرگذار هستند، آرمان‌هایی که «برای دیگران به همان اندازه که برای ما مقدس است، تقدس دارند» (همان). وبر نشان می‌دهد که غیرقابل قبول بودن ارزش‌های مطرح شده نئوکانتیانیسم پشت سر گذاشته نمی‌شود، بلکه فقط تعدیل می‌شود، و فقط محمل جاودانگی از ارزش‌های ایدئولوژیک به مبارزه بر سر آن‌ها تغییر می‌کند. وبر درباره‌ی اهمیت رهایی از قضاوت‌های ارزشی، با نمایندگان مفهوم تضاد ارزش‌ها و دفاع از آن‌ها در برابر اتهام "نسبی‌گرایی طرف می‌شود (Warren, 1994).

وبر «تضاد حل‌ناپذیر» نظام‌های ارزشی را با این استدلال توضیح می‌دهد که دقیقاً نازیبا است که می‌تواند مقدس باشد، همان‌طور که غیرخوب‌ها می‌توانند زیبا باشند. وبر در فرمول‌بندی این استدلال، که آشکارا علیه سیستم حقیقت، خوب، زیبا و مقدس ویندلند است، مستقیماً به نیچه او احتمالاً به تبارشناسی اخلاق اشاره می‌کند، جایی که نیچه با «معادله ارزشی» اشرافی خوب، قوی و زیبا به تغییر ارزیابی اعمال شده توسط کاست کشیش می‌پردازد که به موجب آن، «پست» و «زشت» به «خوبان» و «پرهیزگاران» تبدیل می‌شود.

این دیدگاه فرضیه هنیس و پوکرت که وبر نیچه را نقطه شروع خود قرار داده است را تأیید می‌کند (Warren, 1994). واگنر، معتقد است «نوشته‌های اولیه» روش‌شناختی وبر تحت تأثیر ریکرت بوده است، همچنین معتقد است که در «علم به عنوان یک حرفه»، وبر از حوزه نئوکانتیانیسم خارج و این کار را تحت تأثیر نیچه انجام می‌دهد (Rehmann, 2014). هنیس معتقد است که مقوله مرکزی جستار علمی وبر، درباره توسعه «نوع انسان» است، و نشان می‌دهد که این مقوله پرسش کلیدی نیچه را مورد توجه قرار می‌دهد (همان). با این حال هر چند نیچه بر «نسبیت‌گرایی رادیکال ارزش‌ها» تأکید می‌کند، وبر به صراحت چنین نسبیت‌گرایی را رد می‌کند (Warren, 1994). از نظر وبر نسبیت‌گرایی با توجه به ارزش‌ها می‌تواند موجه باشد، اما آنچه نیچه صراحتاً به آن توجه دارد (مثلاً در تبارشناسی اخلاق) «نقد ارزش‌های اخلاقی» است. ترنر (۱۹۹۶) مدعی است که فلسفه نیچه عمده‌تاً در رابطه با ارزش‌ها و اعمال زندگی روزمره مشخص می‌شود که حول محور «تضاد و تقابل» می‌چرخد. به طور کلی این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که وبر فلسفه ارزش‌های نئوکانتی را در معرض نقد ایدئولوژی زمان خود قرار می‌دهد که نیچه در برابر فلسفه کانتی‌گرایی خود فرموله کرد (Turner, 1996).

اما نقد رادیکال نیچه از ایدئولوژی دقیقاً همان چیزی است که وبر نمی‌توانست بپذیرد، به این دلیل ساده که نیچه هرگونه «سازشی» بین طبقات حاکم و فرودست را رد می‌کند. بر خلاف نیچه، وبر به بیان ارزش‌ها به عنوان تقابل ارزشی بین حاکم و مردم نمی‌-

پردازد. در عوض، او نشان می‌دهد، حوزه‌های ارزشی زیبایی، خوب، حقیقت و مقدس با یکدیگر همبستگی ندارند، بلکه رابطه‌شان رقابت است. وبر استدلال خود را بر مدل ارزش‌های ویندلبند استوار و تلاش می‌کند تا تضاد آشتی‌ناپذیر «اخلاق دینی برادری» و حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، زیبایی‌شناختی و علمی را نشان دهد. همچنین از نظر وی حوزه‌های ارزش‌های ایدئولوژیک، غیرقابل درک هستند. وبر این موضوع را تأیید می‌کند و آن‌ها را به عنوان «خدایان» معرفی می‌کند که به شکل «نیروهای غیرشخصی» از گورهای خود برمی‌خیزند و می‌کوشند تا زندگی ما را کنترل کنند. او از یک سو، با ویندلبند و ریکرت مخالفت کرده تا آنجا که او مفهوم منسوخ وحدت حوزه‌های ارزشی را به وسیله یک فراایدئولوژی یا «علم» رد می‌کند، اما در عین حال، مشکل مطرح شده توسط نیچه را در درون مناسبات درونی ایدئولوژیک بازمی‌گرداند: یعنی مبارزه بر سر ارزش‌ها، که نیچه آن را اساساً به عنوان یکی از «اخلاق اصلی» و «اخلاق‌گرایی رنجش» که توسط فرودستان اعمال می‌شود، شناسایی کرده بود (Warren, 1994). این صورت‌بندی جدید مسئله (به‌عنوان مسئله چگونگی درک و پردازش «حوزه‌های ارزش» متضاد) مستلزم قرابتی با مارکس است نه چندان با نیچه که وبر نمی‌توانست بیش از این با دیدگاه ایدئولوژیک-انتقادی او مخالفت کند.

مفهوم وبر از حوزه‌های ارزش به‌عنوان مدرن‌سازی جامعه‌سازی ایدئولوژیک

ایده محور دیگر وبر در رابطه با نسبت بین ارزش‌ها و ایدئولوژیک، "قانون مکمل بودن ایدئولوژی است. مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ روش خاصی که در آن ایدئولوژیک عمل می‌کند، را کشف می‌کند، به طوری که «هر حوزه‌ای برای من معیار متفاوت و متضادی را اعمال می‌کند - اخلاق یکی و اقتصاد سیاسی دیگری». اخلاق و دین یکی از مواردی است که مارکس در کتاب «عناصر فلسفه حق» هگل کشف کرد. آنچه هگل از منظر دولت («تاج عمارت») مفهوم‌سازی می‌کند و آنچه را «لحظه‌های فرودست» اخلاقیات تجسم یافته در دولت می‌داند، توسط مارکس در رابطه با جامعه بورژوایی تحلیل می‌شود. در این برهه از زمان، مارکس هنوز ظهور حوزه‌های متضاد را به‌طور کلی با «ماهیت بیگانگی» تعیین می‌کند و هر یک در یک رابطه بیگانه‌شده‌ای با دیگری قرار دارد.

در نوشته‌های متأخرتر مارکس، این جنبه به طور دقیق‌تری مفهوم‌سازی شده است. مارکس در «درباره مسئله یهود» به ساختار قطبی که توسط حوزه‌های دولت سیاسی و زندگی بورژوایی شکل می‌گیرد، علاقه‌مند است، ساختاری که با جامعه بورژوایی پدید می‌آید و افراد را به شهروندان انتزاعی از یک سو و افراد خصوصی بورژوازی تقسیم می‌کند. هر جا که دولت سیاسی شکل می‌گیرد، «انسان - نه تنها در فکر، آگاهی، بلکه در واقعیت، در زندگی- زندگی دوگانه دارد، زندگی آسمانی و زمینی، یعنی زندگی در جامعه سیاسی که در آن زندگی می‌کند.

ایدئولوژی آلمانی مارکس، «حوزه‌های» متضاد را به‌عنوان اشکال ایدئولوژیک فکر و عمل، در ساختار سلطه و مرتبط با «قدرت‌های عملی» که «بالتر از مردم قرار می‌گیرند» باز تفسیر می‌کند، به گونه‌ای که این ایدئولوژی مردم را تعیین کرده و «تعیین» می‌بخشد و در تصورات به عنوان نیروهای «مقدس» ظاهر شوند.

این دقیقاً همان چیزی است که وبر (۱۹۹۴) در مورد «خدایان» که از گورهای خود برمی‌خیزند و می‌کوشند تا زندگی ما را کنترل کنند، به آن اشاره می‌کند. او در مورد شکاف آشتی‌ناپذیر بین حوزه‌های ارزش و اخلاق دینی برادری، اقتصاد تنظیم‌شده بازار، سیاست زور و غیره، تجلی بی‌واسطه مجموعه‌ای از اثراتی را مطرح می‌کند که می‌توان آن‌ها را دنبال کرد. «قانون مکمل بودن ایدئولوژی» به عنوان یک قاعده، نظم مسلط خود را از طریق بازنمایی یک به یک قلمروهای ایدئولوژیک بازتولید می‌کند، گویی یک اصل یکسان در همه جا منعکس شده است.

آنچه وبر و مارکس را از نیچه متمایز می‌کند، این بینش است که جبران موفقیت‌آمیز مستلزم بازنمایی «فرعی» در مصادیق ایدئولوژیک حق، مذهب و اخلاق است. در مورد وبر، این امر به‌ویژه در تعامل دینی-جامعه‌شناختی او با ایده نیچه درباره رنجش، در

تبارشناسی اخلاق آشکار می‌شود (Warren, 1994). وبر ایده نیچه از «قیام بردگان در درون اخلاق» یهودی-مسیحی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که امکان استخراج عنصر مثبت «عقلانیت اخلاقی» فرودستان را فراهم می‌کند. سپس این عنصر مثبت را می‌توان در نوع آرمانی توسعه دینی ادغام کرد.

تفاوت‌های بین مارکس و وبر در پس‌زمینه این اشتراک آشکارتر آشکار می‌شود. مارکس به رابطه کارکردی علاقه‌مند است که به واسطه آن، حوزه‌های ارزشی مختلف در بازتولید روابط سلطه به کار می‌روند. وبر آن‌ها را به عنوان پدیده‌های بریده و جزئی می‌پذیرد و به تضاد آن‌ها بسنده می‌کند. وبر ساختار تکمیلی ایدئولوژی را به عنوان مبارزه ابدی خدایان تفسیر می‌کند. آنچه مارکس در مورد ارزش‌ها مشاهده می‌کند، جایجایی صلاحیت‌های اجتماعی به نمونه‌های برتر و تأثیرات بیگانگی آن است. وبر شخصیت «انسان فرهنگی» را بر اساس تبعیت دائمی از ایده‌های ارزشی عالی تعریف می‌کند. مارکس دیدگاه مخالفی دارد، یعنی اینکه پرولتاریا برای اینکه «خود را به عنوان افراد تثبیت کنند» به «سرنگونی» دولت (و سرنگونی «ایده‌های ارزشی عالی» که به موجب آن به هم پیوسته‌اند) نیاز دارند. وبر نیروهای ایدئولوژیک را طبعیت ارزش‌های فرهنگی انسان می‌داند، در حالی که مارکس آن‌ها را با نگاهی به جامعه‌ای بی‌طبقه، تاریخ‌سازی می‌کند که در آن انسان‌ها قادر خواهند بود این نیروها را با استفاده از "ذهن مشترک" در خود جذب کنند.

نتیجه‌گیری

هر چند مهمترین ایده‌های وبر در مورد علم و فناوری، بر مفهوم عقلانی‌سازی متمرکز شده است، اما وجوه فرهنگی و پیامدهای چنین عقلانیتی بر حوزه‌های ارزشی و فرهنگی کمتر مورد توجه بوده است. در همین زمینه ما تلاش داشتیم تا با تاکید بر وجوه مربوط به عقلانیت وبر و ارتباط آن با ارزش‌های متعالی جامعه، نشان دهیم که چگونه نمی‌توان ارزش‌ها را از عقلانیت اخذ کرد و در تضادهای مداوم بین ارزش و عقلانیت، به زعم وبر، ارزش‌ها است که پیروز خواهند شد. او این وضعیت را با استعاره جنگ ابدی خدایان شرح داده است. وبر استدلال می‌کند که علم جهان را «فریبنده» می‌کند و عمل ارزش‌محور را با عقلانیت ابزاری جایگزین می‌کند. در واقع، گسترش عقلانیت ابزاری را می‌توان جوهره عقلانی‌سازی فرهنگ مدرن دانست. پیشرفت عقلانیت ابزاری در مورد فناوری نیز صدق می‌کند، که ساختارهای غیرشخصی را ایجاد می‌کند، که مهم‌ترین آن‌ها بوروکراسی‌ها است، که شامل زیرساخت‌ها یا سیستم‌های تکنولوژیکی بزرگ می‌شود. بنابراین، او از ماشین‌ها به عنوان «روح منجمد» صحبت می‌کند (Weber, 1949). برای وبر، ماشین‌ها، خواه بوروکراتیک یا تکنولوژیک، «قفس آهنین» را تشکیل می‌دادند، زیرا افزایش عقلانی‌سازی اجتناب‌ناپذیر است. مبارزه با چنین سرنوشت ظاهراً محتومی که وبر آن را پیش‌بینی می‌کند، بن‌مایه شکل‌گیری فرهنگ‌های پست‌مدرنی است که تلاش کرده‌اند تا آنجا که ممکن است عقلانیت مدرن و مبتنی بر فایده را تعدیل کرده و از این رو بر تکرر و تنوع فرهنگی، به ویژه مربوط به جوامع غیرغربی تاکید کرده و آن را ارج می‌نهند. از سوی دیگر تلاش شده است تا دیدگاه‌های وبر مورد نقد قرار گرفته و یا دسته کم تعدیل شوند. برای مثال شرودر (۲۰۰۷) معتقد است علاوه بر «قفس»، فناوری‌های جدید «اسکلت بیرونی» را نیز تشکیل می‌دهند که می‌توانند بعدی رهایی‌بخش نیز داشته باشند. نقد دوم مربوط به پیش‌بینی نسبتاً غم‌انگیز وبر در مورد تأثیرات فناوری است، زیرا «قفس آهنین» منجر به «بی‌معنای» هر چه بیشتر و ساختارهای غیرشخصی سلطه می‌شود. او می‌گوید که پیشرفت علمی به این معناست که «به نظر می‌رسد هر گام رو به جلوی فرهنگ محکوم است که منجر به بی‌معنای ویران‌کننده‌تر شود» (Weber, 1949). با این حال، فناوری، به عنوان یک اسکلت بیرونی، همچنین می‌تواند برای ارائه تجربیات غنی‌تر و متنوع‌تر - به عنوان مثال - در رابطه با مصرف و اوقات فراغت، استفاده شود. از این رو است که گلنر (۱۹۸۷) از یک "قفس لاستیکی" به جای "قفس آهنی" صحبت می‌کند، زیرا، جدا از نقش آن در تولید ابزاری-عقلانی، فناوری همچنین در سمت مصرف، محیطی کاربرپسند را فراهم می‌کند.

وسایلی که دنیای زندگی ما را راحت‌تر می‌کنند و فضای زیادی را برای فردیت و بیان در زندگی روزمره و همچنین روابط بین فردی ما فراهم می‌کنند. به زبان استاندارد جامعه‌شناختی، فناوری‌ها ضمن محدود کردن سوژه آن‌ها را نیز توانمند نیز می‌سازند.

قرار گرفتن در دو سر طیف بدبینی و خوشبینی نسبت به عقلانیت مدرن و در شکل خاص‌تر آن عقلانیتی که با تکنولوژی‌های مدرن همراه شده است، چندان ساده نخواهد بود. در واقع، مدیریت منطقی-ابزاری سیستماتیک روابط روزمره و نیازهای اطلاعاتی ما برای چگونگی تبدیل عقلانی‌سازی در سطح کلان به زندگی روزمره، در این فرآیند نقش اساسی دارد. به عبارت دیگر فهم حدود و ثغور مربوط به چنین عقلانیتی و شناخت حوزه‌های عملکردی هر یک از آن‌ها ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای زندگی مدرن است و رد چنین عقلانیتی، به صورت کلی می‌تواند فجایع عظیمی به همراه آورد.

دلیل اصلی بدبینی وبر این است که به جای تمرکز بر فرهنگ، دغدغه اصلی چنین عقلانیتی، سلطه سیاسی و اقتصادی غیرشخصی بود. بنابراین، او بوروکراتیزاسیون را منجر به حاکمیت متخصصان و کارشناسان می‌داند. بوروکراتیزه‌سازی و افزایش مقیاس و دامنه آن، و همچنین نقش مرکزی که دانش در نهادها ایفا می‌کند، مؤسسات را قادر می‌سازد تا نظارت بیشتری بر جمعیت داشته باشند. فناوری اطلاعات و ارتباطات در این توسعه ضروری است، و اگرچه ممکن است بتوان این کاربردها (عمدتاً اقتصادی و سیاسی) فناوری اطلاعات و ارتباطات را از مصارف آن‌ها در مصرف تفکیک کرد، اما اگر ظرفیت افزایش یافته فناوری اطلاعات و ارتباطات را برای هدف قرار دادن و فعالیت برای گسترش در نظر بگیریم، خط تا حدودی مبهم است. در هر صورت، وبر می‌گوید که حکومت فزاینده کارشناسان به جهانی افسون‌تر کمک می‌کند و وی کارشناسان را «متخصصان بدون روح» می‌نامد.

اما از سوی دیگر، با گسترش ابزارها و اشکال مربوط به ارزش‌های فرهنگی، تکثیر و تنوع فزاینده یکنواخت (عقلانی) تجارب با فناوری‌های جدید وجود دارد. به نظر می‌رسد، وبر، دسته کم به خوبی توانسته است پروپلماتیک مدرنیته را، به ویژه برای عصر جدیدی که تکنولوژی‌های نوین عرصه‌های مختلف زندگی روزمره را در نور دیده است به خوبی مفصل‌بندی کند. هر چند نادیده انگاشتن ابعاد انقیادگر و سلطه‌گر تکنولوژی که محصول عقلانی‌سازی فرهنگ مدرن بوده است، مطلوب نمی‌باشد، اما نمی‌توان از ابعاد رهایی بخشی آن نیز غافل ماند. فهم ما از ابعاد ارزشی و ایده‌های متعالی انسان فرهنگی، همانگونه که وبر صورت‌بندی می‌کند، نشان می‌دهد که نمی‌توان انسان را کامل در بند چنین عقلانیتی محصور کرد و ابعاد ارزشی زندگی انسان چندان تناسبی با عقلانیت ندارد. به همین دلیل، ما نیز همچون وبر بر جنگ ابدی خدایان تاکید کرده و در این مقاله تلاش داشتیم نشان دهیم که چنین جنگی، به ویژه در سال‌های اخیر تشدید شده است.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازن اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

References

- Adair-Totef, C. (2022). Why Rickert? Regarding the dogma about Heinrich Rickert's influence on Max Weber. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12344>
- Bowden, B. G. (2019). Empiricism, epistemology and modern postmodernism: a critique. *Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal*. <https://doi.org/10.1108/QROM-02-2019-1726>
- Brown, W. (2023). *Nihilistic Times: Thinking with Max Weber* (Vol. 9). Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.608343> 10.4159/9780674293274
- Gramsci, A. (1975). *History, philosophy and culture in the young Gramsci*. Telos Press, Limited.
- Horii, M. (2019). Historicizing the category of "religion" in sociological theories: Max Weber and Emile Durkheim. *Critical Research on Religion*, 7(1), 24-37. <https://doi.org/10.1177/2050303218800369>
- Kalberg, S. (1980). Max Weber's types of rationality. *American Journal of Sociology*, 85(5), 1145-1179. <https://doi.org/10.1086/227128>
- Kinzel, K. (2021). Historical thought in German neo-Kantianism. *British Journal for the History of Philosophy*, 29(4), 579-589. <https://doi.org/10.1080/09608788.2021.1932411>
- Kozer, L. (2013). *The Life and Thought of Great Sociologists* (18th ed.). Scientific Publications.
- Lim, K. P., Marshall, H., Tammemägi, M., Brims, F., McWilliams, A., Stone, E., & Lam, S. (2020). Protocol and rationale for the international lung screening trial. *Annals of the American Thoracic Society*, 17(4), 503-512. <https://doi.org/10.1513/AnnalsATS.201902-102OC>
- Morley, L. (2022). Social work, Max Weber and ethical irrationality. *The British Journal of Social Work*, 52(6), 3114-3129. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcab225>
- Morrisette, J. (2017). Glory to Arstotzka: Morality, rationality, and the iron cage of bureaucracy in Papers, Please. *Game Studies*, 17(1).
- Pezzutto, S. (2019). Confucianism and capitalist development: from Max Weber and orientalism to Lee Kuan Yew and new Confucianism. *Asian Studies Review*, 43(2), 224-238. <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1590685>
- Rehmann, J. (2014). *Max Weber: Modernisation as Passive Revolution: A Gramscian Analysis*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004280991>
- Reisach, U. (2021). The responsibility of social media in times of societal and political manipulation. *European Journal of Operational Research*, 291(3), 906-917. <https://doi.org/10.1016/j.ejor.2020.09.020>
- Rickert, H. (1986). *The limits of concept formation in natural science: A logical introduction to the historical sciences (abridged edition)*. CUP Archive.
- Schluchter, W. (1985). *The rise of Western rationalism: Max Weber's developmental history*. University of California Press.
- Speirs, R. C. (1989). Ernst Troeltsch: The Revolution in Science. In *Max Weber's 'Science as a Vocation'* (pp. 58-69). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003420521-6>
- Tugendhat, E. (1984). *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Turner, B. (1996). *For Max Weber: Essays on the Sociology of Fate* (2nd ed.). Sage, London.
- Warren, M. (1994). Nietzsche and Weber: When Does Reason Become Power? In A. Horowitz & T. Maley (Eds.), *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of the Enlightenment*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442671188-005>
- Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. The Free Press.
- Weber, M. (1975). *Max Weber: A Biography*. Translated by H. Zohn.
- Weber, M. (1978a). Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism. *Translated by W. M. Davis*, 83, 1110-1130. <https://doi.org/10.1086/226676>
- Weber, M. (1978b). *Economy and Society* (2 vols ed.). University of California Press.
- Weber, M. (1989). The National State and Economic Policy (Inaugural Lecture, Freiburg, May 1895). In K. Tribe (Ed.), *Translated by B. Fowkes*. Routledge.
- Weber, M. (1994a). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Morteza Saffarbaksh.

- Weber, M. (1994b). *Weber: Political Writings*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511841095>
- Zagirnyak, M. (2023). Kant's anti-naturalism: The foundations of sociability in Max Weber and Sergey Hessen. SHS Web of Conferences,