

# آزادی در معرض پرسش

ترجمه دکتر بزرگ نادرزاد

در دو فصل گذشته توانستیم چند خصوصیت مهم مفهوم «آزادی» را به گونه‌ای دقیق تر تصریح کنیم. از یک سو از يك حکومت دموکراتیک انتظار داریم در عین تأمین آزادی بیان (آزادی بیان، سرچشمه دیگر آزادی‌های اساسی سیاسی است) اصل مدارا و عرفی‌گری را به کرسی بنشاند.

از سوی دیگر، توقع داریم حکومت دموکراتیک يك «دولت مبتنی بر حقوق» به وجود آورد و اصل «تفکیک قوا» را خود رعایت و دیگران را نیز وادار به مراعات آن کند چرا که رعایت این قضیه تنها تضمینی است که شهروندان را در برابر احتمال «اعمال ظلم» از ناحیه مقامات دولتی محافظت می‌کند و همه طرفداران دموکراسی اتفاق نظر در این باب دارند که رژیم شایسته صفت دموکراتیک باید این دو انتظار را برآورده کند.

اما دموکراسی، چنان که من ساختار کلی آن را طرح کردم، طوری نیست که فقط طرفدار داشته باشد. دموکراسی مخالفانی هم دارد و اگر بخواهیم دقیق باشیم باید بگوییم دموکراسی دو نوع رقیب دارد که هر يك به شیوه خود، ربط و پیوند ممتازی را که دموکراسی مدعی است با مفهوم آزادی دارد مورد پرسش قرار می‌دهد.

در این فصل، قصد این است که ایرادات این دو دسته مخالف بررسی شود.

گروه اول این نکته را که آزادی والاترین ارزش، علی‌الطلاق، و بنابراین حفظ و حراست آن شایسته‌ترین کارهاست، انکار می‌کنند.

گروه دوم نمی‌پذیرند که دموکراسی مناسب‌ترین رژیم برای شکفته کردن ارزش مذکور، یعنی اصل آزادی است.

## آیا آزادی یک خیر است؟

بیاییم ایرادات دسته اول مخالفان دموکراسی را در نظر بگیریم و نخست ببینیم آزادی در چهار چوب‌های بسیار متفاوت چگونه مطرح می‌شود. البته در این جا به این مطلب نمی‌پردازیم که مسئله آزادی را طرفداران «فاشیسم» یا «متحجران» در همه مذاهب و ادیان چگونه برای خود مطرح می‌کنند. زیرا واقع این است که چه فاشیست‌ها و چه متحجران، غرضی جز تأسیس يك دیکتاتوری (اعم از عرفی یا مذهبی) ندارند. و بدیهی است که بحث

کردن با طرفداران دیکتاتوری بسیار دشوار است زیرا اعتقادات اساسی اینان از لحاظ کسانی که در زندگی روزمره شان قائل به بهره گرفتن از حداقل آزادی شخصی هستند اصلاً غیر قابل درک جلوه می‌کند و در همین جاست که با مسئله بزرگی مواجه می‌شویم که ریچارد دورتی<sup>۲</sup> آن را طرح کرده و در واقع به مسئله حدود عقل (راسیونالیسم) تحویل می‌گردد، یعنی اینکه بدبختانه هنوز برهانی که مطلقاً عقلی و مقدم بر تجربه باشد پیدا نکرده‌ایم که بر اساس آن بتوانیم به طور قطع اثبات کنیم به چه جهت رژیم دموکراسی بر رژیم ضد دموکراسی برتری دارد. در کشورهای غربی، چیزهایی که برای آنها رجحان قائلیم روشن است، اما هیچ شیوه‌ای، حتی شیوه‌های ظریف و زیر کانه‌ای وجود ندارد که بوسیله آن عقاید مورد رجحان خود را به فاشیست‌ها و متحجران که اعتقادات اساسی ما را قبول ندارند تحمیل کنیم.

با این وصف، ایراد مشابهی در خصوص مسئله آزادی وجود دارد که می‌تواند به گونه محترمانه تری ارائه گردد. این ایراد و اشکال همان است که در فلسفه یونان به دو شکل و روایت مطرح می‌شود، یکی روایت رادیکال (یعنی ریشه‌ای و بنیادین) افلاطون و دیگری روایت ارسطو که متضمن اعتدال بیشتری است.

اما چیزی که مایه تعجب است این است که نه افلاطون و ارسطو و نه مرشد آنها سقراط، که بنیان‌گذاران سنت فلسفی غرب هستند، هوادار دموکراسی نبوده‌اند و شگفت‌انگیز تر آن که این سه حکیم معتقد بودند دموکراسی منجر به زیاده‌روی در آزادی می‌شود و در نتیجه می‌تواند متضمن خطراتی برای جماعت سیاسی باشد. در حالی که دموکراسی‌های یونان (یعنی تنها دموکراسی‌هایی که سه حکیم یونان می‌توانستند به چشم ببینند) چندان هم بر مفهوم آزادی پایه‌گذاری نشده بود و حتی مفهوم آزادی ارزش طراز اول آنها نبود.

این نکته را هم تذکر بدهیم که واژه «دموکراسی» در متون یونانی سده پنجم پیش از مسیح آمده و غرض از آن مشخص کردن نوعی حکومت «مردمی» است که فقط در چند «دولت-شهر» (پولیس به یونانی) تحقق پذیرفته است. هر دولت-شهر (پولیس) در واقع يك دولت مستقل است و

ساکنان آن عبارت از معدود انسانهایی است که در سرزمین محدودی گرد آمده‌اند.

پس در یونان باستان، دولت-شهرها می‌توانند به یک نوع دموکراسی «مستقیم»، عمل کنند. اغلب از شهروندان دعوت می‌شود که در میدانی (به نام آگورا) گرد آیند و باهم از امور مربوط به مصلحت عامه گفتگو کنند و سپس از طریق رأی دادن، انشاء قانون کنند یا تصمیماتی بگیرند که زمینه‌ساز آینده مشترک آنها شود. اصل رأی فردی، یک اصل برابری ریاضی است؛ یعنی یک شهروند برابر است با یک رأی. واقع این است که اگر دولت-شهر دموکراتیک یونانی صاحب ارزش یا فضیلتی اساسی است، این فضیلت همانا برابری (ایزونومی) حقوق سیاسی برای انسان‌های «آزاد» است.

اما اجرای قوانین و تصمیمات به عهده کارمندی گذاشته می‌شود که در برابر مجالس متشکل از شهروندان مسئول هستند و معمولاً هم به قید قرعه برگزیده می‌شوند. مدت مأموریت آنان کوتاه است و از چند ماه تا یک روز بیشتر طول نمی‌کشد. به این ترتیب می‌بینیم که بازی احتمالات سبب می‌شود هر شهروند بخت بسیار داشته باشد که دستکم یک بار در سراسر عمرش متصدی یک سمت اجرایی یا قضایی گردد.

اما چنین رژیمی که در ظاهر متناسب با اصول آزادی جلوه گر می‌شود، واقعاً «لیبرال» نیست و در اثبات آن می‌توان سه دلیل آورد:

دلیل اول- مانند دیگر ملت‌های عهد باستان، یونانیان هم چندان در این اندیشه نبودند که سیاست را از دین تفکیک کنند. یعنی در یونان قدیم هر شهر تحت مراقبت ایزدان مشخصی قرار داشت و هر شهروندی می‌بایست خدایان حافظ شهر خود را احترام کند. آوردن یک نمونه، قطعیت این اصل اعتقادی را محرز خواهد کرد و آن نمونه سقراط است. در سال ۳۹۹ پیش از مسیح، سقراط را مجرم شناختند و به جهات غیر قابل تفکیک سیاسی و دینی او را به مرگ محکوم کردند (علت محکومیت وی به مرگ این بود که خود سقراط حاضر نشد بگوید به چه نوع مجازاتی رغبت دارد). محکمه مردمی که مکلف به محاکمه و صدور حکم سقراط بود (این محکمه به دنبال شکایاتی که از وی شده بود تشکیل شد) به او ایراد می‌گرفت که «مشغول فاسد کردن

جوانان است»، یعنی می‌گفت سقراط جوانان را ترغیب می‌کند از اطاعت از خدایان شهر دست بردارند و قواعد اخلاقی متکی بر سنت را کنار بگذارند.

سقراط برای دفاع از خود می‌گفت که تقوای او می‌تواند سرمشق باشد، ولی هر چه کرد نتوانست هیئت قضات را قانع کند زیرا اینان مدعی بودند سقراط جوانان را به استقلال رأی و آزادی اندیشه دعوت می‌کند، در حالی که می‌بایست به آنها نصیحت کند به اعتقادات متعارف یقین آورند. سقراط این اصل اصیل را که درباره سنت‌های مدنی نباید چون و چرا کرد و ایزدان ضامن این سنن را نباید مورد پرس و جو قرار داد، شکست. سقراط به علت انتقاداتی که از دموکراسی آتن کرد، دینی را هم که تکیه‌گاه همین دموکراسی بود در معرض نقد قرار داد. هر چند از افلاطون به بعد فلسفه عادت کرده است حق را در این مورد به سقراط بدهد، ولی حقیقت این است که سقراط مطابق قوانین متبوع آتن رفتار نکرده و دستکم در قیاس با معیارهای روزگار کنونی، بی‌گمان مرتکب قانون شکنی بزرگی شده بود.

دلیل دوم- معیارهایی که وضع «شهروند» را به کمک آن‌ها می‌توان تعریف کرد بسیار محدود کننده است. مثلاً در آتن منحصر آکسانی می‌توانند به مقام شهروندی برسند که از جنس نرینه باشند، و پدر و مادرشان آتنی و «آزاد» متولد شده باشند. بنابراین شرایط، سه طبقه از آدمیان هیچ وقت نمی‌توانند به منزلت شهروندی برسند: زنان و بیگانگان و بردگان. البته محروم نگهداشتن زن از مشارکت در صحنه‌های عمومی نه منحصر به یونان است و نه اختصاصی به تمدن‌های باستانی دارد. این محرومیت زن فرع بر یک نوع پیش‌دوری بوده که قرن‌های متمادی با سماجت دوام آورده. شاهد آن هم این است که در بیشتر دموکراسی‌های غربی تا پس از جنگ دوم، زنان حق رأی دادن نداشته‌اند و هنوز هم در مناطق غیر غربی، زنان در همه کشورها حق رأی دادن ندارند.

محرومیت بیگانگان از مشارکت در امور سیاسی هم ناشی از یک پیش‌دوری است که دامنه‌ای بسیار دراز دارد. با این وصف باید تصریح کرد که هر چند بیگانگان مقیم آتن باستان حقوق سیاسی و

○ شگفت‌انگیز است که افلاطون و ارسطو و حتی مرشد آنان سقراط، که بنیان‌گذاران سنت فلسفی غرب هستند، هوادار دموکراسی نبوده‌اند و شگفت‌انگیزتر آن که این سه حکیم معتقد بوده‌اند دموکراسی منجر به زیاده‌روی در آزادی می‌شود و در نتیجه می‌تواند متضمن خطراتی برای جماعت سیاسی باشد.

مدنی نداشته‌اند اما جایگاه یا موقف اجتماعی آنان کم‌اهمیت نبوده و به همین جهت می‌توانسته‌اند به حرفه‌ای مشغول شوند. به این گونه بیگانگان، آجنبی یا متک Métèque می‌گفتند و این واژه به هیچ وجه مفهوم و معنای منفی و نامطلوب نداشته است.

اما قضیه طرد بردگان بدترین نوع محرومیت‌های سه‌گانه بود زیرا با آنکه روش‌هایی برای آزاد کردن بندگان وجود داشت، بردگان نه تنها فاقد هر نوع حق و حقوق بودند بلکه اساساً در ردیف انسان‌ها به‌شمار نمی‌آمدند. بقای دموکراسی وابسته به همین اعتقاد بود. یعنی اگر همین بردگان حاضر به خدمت نمی‌بودند و به بیگاری تن نمی‌دادند و مالیات مخصوص توده‌های بی‌نام و نشان جامعه را نمی‌پرداختند، مردان «آزاد» چگونه وقت لازم را پیدا می‌کردند تا در مجامع و مجالس عمومی فعالانه مشارکت کنند؟ و از کجا منابع مالی لازم برای تصدای برخی مشاغل و مناصب را به دست می‌آوردند؟

به این جهت نباید تعجب کنیم از این که می‌بینیم ارسطو صفحات اول رساله «سیاست‌ها»ی خود را (کتاب I-1253b, 1255b) به توجیه برده‌داری اختصاص داده است و پیش از هر قضیه دیگر صفحاتی چند را صرف رد و ابطال این اعتقاد عمومی کرده که برده‌داری، آنقدرها هم که شهرت دارد، طبیعی (Phusei) نیست (ظاهر از سده چهارم پیش از مسیح این عقیده رواج پیدا کرده بوده است).

بنابر آن چه گفتیم، دموکراسی «مستقیم»، چنان که یونانی‌ها به آن عمل می‌کردند، فقط به این جهت امکان تحقق نداشته که شهروندان یونانی معدود و سرزمین محدودی گردآمده بوده‌اند. دموکراسی یونانی به این علت هم مستقیم بوده (روسو این نکته را خوب فهمیده) که شهروندان یونانی اصلاً دغدغه‌خاطری راجع به تأمین معاش خود نداشته‌اند و کار کردن بطور کلی امری مذموم تلقی می‌شده و یک جماعت کارگری در یونان باستان وجود داشته‌اند که کار را آن‌ها می‌کرده‌اند. این کارگران خارجی بوده‌اند و در شهرهای یونان زندگی می‌کرده‌اند و مورد بی‌اعتنایی یونانیان اصیل قرار داشته‌اند و به همین جهت بوده که به آنان اجازه مشارکت در امور عامه را نمی‌داده‌اند و حتی مشمول مفهوم «بشر» هم قرار نمی‌گرفته‌اند.

ماحصل کلام آن که دموکراسی یونانی، یک نوع

دموکراسی برای «همه مردم» نبود. دموکراسی یونان، در واقع یک آلیگارشی یا ولایت معدودی حکمران بود که هر چند به جماعت محدود «نخبگان» اجازه بهره بردن از آزادی را می‌داد، اما آزادی بر گزیدگان، بر زندگی تحت فشار بی‌اندازه تعداد بسیار بیشتری از انسانها تکیه می‌کرد.

دلیل سوم - در شهرهای یونان، عوامل اجرایی، مگر در برخی موارد استثنایی از قدرت واقعی بسیار اندکی برخوردار بودند یعنی قدرت، کاملاً در دست قوه مقننه بود. این که تفکیک حقیقی دو قدرت از یکدیگر وجود نداشت، باعث بروز خطرانی می‌شد. خطر این بود که «حزب» اکثریت در مجلس منتخب مردم، قادر به اعمال نوعی «دیکتاتوری» بر همه ساکنان «دولت-شهر» شود.

اگر چنین چیزی پیش می‌آمد، تاریخ دموکراسی یونان می‌توانست به سادگی تبدیل به یک سلسله مبارزات فرقه‌ای پایان‌ناپذیر میان احزاب «اشرافی» و احزاب «مردمی» شود. هدف این تخصصات، همانا دستیابی به قدرت مطلقه بود. اما پیش از این که وارد جزئیات این تنازعات شویم، باید در باب نکته‌ای تأمل کنیم که در عین حال نتایج مهمی برای تاریخ فلسفه و تاریخ دموکراسی دارد. نکته این است که سقراط و افلاطون و ارسطو هیچ‌یک در اردوگاه «مردمی» قرار نداشته‌اند.

شک نیست که هدف «حزب» اشراف در آتن این نبوده که دموکراسی را واژگون کند. چنین عمل مخرب و نتایج وخیمی می‌توانست به بار آورد، چنان که به سقراط سوءظن بردند که افکاری از نوع مخرب دارد و او را مجرم شناختند. حزب «اشراف» مجبور به پذیرفتن قانون حاکم بر دولت-شهر بود. اما این هدف را هم برای خود مشخص کرده بود که مانع شود از این که «دموکراسی» به راه فساد برود و تبدیل به «عوام‌فریبی» شود. به بیان دیگر، مانع شود از این که «فقیر»ترین یا «مردمی»ترین قشر و کلای مجلس شهروندان نتوانند دست بالا یا اکثریت قاطع را در همین مجلس پیدا کنند.

قضیه‌ای که در این جا مطرح است، قضیه جدایی و گسیختگی دو قشر «مردم» از یک طرف و عوام الناس و اوباشان از سوی دیگر است. به این ترتیب می‌بینیم که از لحاظ جماعت اشراف، خود حکومت مردم بر مردم را به سختی می‌توان پذیرفت،

○ ارسطو می‌گوید  
دموکراسی اساساً خطرناک  
است زیرا راه را می‌گشاید تا  
اکثریت مردم بتوانند  
حکومت کنند. اما اکثریت  
مردم چون تربیت درستی  
ندارند، «دنباله‌رو»  
پست‌ترین غرایز خود  
خواهند شد.

چهار سد به حکومت «عوام الناس» بر «مردم» که اساساً قابل تحمل نیست.

به عبارت دیگر، بخش کوچکی از شهروندان آتن معتقد بودند که چون اکثریت مردم از جهت اجتماعی و فکری ناصالح اند، پس باید از حوزه حکومت دور نگهداشته شوند. و افلاطون در زمره همین اقلیت است و همین روحيه را دارد و به همین جهت دموکراسی را سخت محکوم می‌کند و به نظر لئو استراوس شدیدترین محکومیت رژیم دموکراسی از ناحیه افلاطون بروز کرده است.<sup>۴</sup>

اما حرف حساب افلاطون چیست؟ چنان که سقراط هم توجه داشته، نقض اساسی دموکراسی ناشی از این است که تصمیمات بر مبنای یک معیار صوری اتخاذ می‌شود (این معیار صوری همان قضیه اکثریت آراء است) نه بر اساس صلاحیت یا علم و اطلاع آدمها. و نتیجه مترتب بر آن، این می‌شود که مفاهیم «درست» و «نادرست» و نیز «نیکی» و «بدی» از معنای خود تهی می‌شود. در چنین چارچوبی، کافی است که رفتار شهر و ندها مقید به هیچ قاعده‌ای نباشد و ملاً «آزادی» افراد، سر بعبه فساد بینجامد و به بی‌اعتدالی میل می‌کند و بروز چنین پدیده‌ای جامعه را به سوی اغتشاش و هرج و مرج (آناشسی) می‌کشاند و جامعه برای گریختن از این خطر، چاره‌ای جز پناه بردن به استبداد (ستم‌رانی) یعنی بدترین شکل قابل تصور فرمان‌روایی ندارد. (جمهوریت. کتاب VIII. 555b. 562.a.)

البته برای چنین دردی دارویی وجود دارد و به نظر افلاطون این دارو عبارت است از این که درست در جهت صدمه مخالف دموکراسی، رژیم تازه‌ای بنا کنند که در آن قدرت در دست کسانی قرار گیرد که صاحب علم و اطلاع هستند. «مدینه فاضله‌ای که وصف آن در فصول چهارم تا هفتم کتاب جمهور افلاطون آمده، به سه طبقه مبتنی بر سلسله مراتب و دقیقاً مجزاً از یکدیگر تقسیم شده است. طبقه اول از پایین که ضامن پر جمعیت‌ترین طبقات هم هست، طبقه «کارگران» است که از هر گونه مشارکت در امور عامه محروم است. بالاتر از طبقه کارگر طبقه محدودتر «جنگاوران» قرار دارد که وظیفه‌شان دفاع از کشور یا دولت-شهر است. در رأس هرم، طبقه بسیار کم جمعیت‌تر «حکمای حاکم» قرار دارد.

اما این که علم و اطلاع و به بیان دیگر صلاحیت علمی تنها معیار انتخاب فرمانروایان باشد، به این معناست که فلاسفه باید حکومت کنند، چرا که فلسفه عالی‌ترین صورت شناخت است و این نوع شناخت دیگر گونه‌های معرفت را در بطن خود پنهان دارد.

ماحصل کلام آن که حکومت اشرافی مورد نظر افلاطون (آریستوکراسی) در واقع حکومت دانشمندان است؛ یعنی همان چیزی است که امروزه به اسم «حکومت کارشناسان» شهرت یافته است. و بدون اغراق می‌توان گفت که این نوع حکومت میناو منشأ همه صورتهای جدید «تکنوکراسی» یا «فن‌سالاری» است.

اما رسطو (که نه از اشراف است و نه از اهالی آتن)، انتقاد از دموکراسی را بر مبنای فکری انجام می‌دهد که بسیار نزدیک به آرای سقراط و افلاطون است؛ یعنی می‌گوید دموکراسی اساساً خطرناک است چرا که راه را باز می‌کند تا اکثریت مردم بتوانند حکومت کنند. اما اکثریت مردم چون تربیت درستی ندارند، «دنبال‌هرو» پست‌ترین غرایز خود خواهند شد. البته گذشته از این موضع انتقادی خاص، نقایص مربوط به متن بازمانده کتاب رسطو و گاهی ناخوانا بودن متاوی کتاب «سیاست‌ها»، تفسیر درست اندیشه رسطو را دشوار می‌سازد.

اما آنقدر می‌دانیم که رسطو قائل به سه صورت یا نوع حکومت «سالام» یا «قانون اساسی» است که (خودش پولی تیا Politeia می‌گوید) معمولاً آن را به لفظ «جمهوری» یا «حکومت مبتنی بر قانون اساسی» ترجمه می‌کنند و این سه صورت عبارت است از حکومت سلطنتی، حکومت اشرافی و حکومتی که دوباره آن را پولی تیا می‌نامد و می‌توان آن را جمهوری یا «حکومت مشروطه» یا حکومت مبتنی بر قانون اساسی ترجمه کرد. ثانیاً رسطو قائل به سه قسم حکومت «فاسد» است که در واقع «صور منحرَف» حکومت‌های سه‌گانه اول است و عبارت است از حکومت ستم‌ران‌ها (جباران = تیرانی)، حکومت معدودی اشخاص (الیگارشسی) و حکومت دموکراسی (کتاب سیاست‌ها، فصل سوم، 1279a).

هنوز که هنوز است، مفسران در باب این قضیه مناقشه می‌کنند که آیا رسطو حکومت اشراف را

○ رسطو قائل به سه قسم حکومت «فاسد» است که در واقع «صور منحرَف» حکومت‌های سالم است و عبارت است از حکومت ستم‌ران‌ها (جباران)، حکومت معدودی اشخاص (الیگارشسی) و حکومت دموکراسی.



ترجیح می‌دهد یا حکومت مُبْتَنی بر يك قانون

اساسی را بیشتر می‌پسندد. اما تفاوت میان این دو اهمیتی ندارد، زیرا اگر آریستو کراسی (حکومت زبندگان مملکت) است (به بیان دیگر حکومت «با فضیلت‌ترین») یا مترادف آن یعنی حکومت «دانشمندترین» مردمان، حکومت مشروطه یعنی حکومت مبتنی بر يك قانون اساسی، زیاد با آن اختلافی ندارد، زیرا ظاهرًا منظور ارسطو نوعی حکومت مختلط است که برخی ویژگی‌های الیگارش (حکومت «ثروتمندان») را با بعضی خصوصیات دموکراسی (حکومت «تهی‌دستان») تلفیق می‌کند و خلاصه، مقصود ارسطو حکومتی است که نوع اول را بوسیله نوع دوم اعتدال می‌بخشد و میانه‌رو می‌کند تا همین حکومت در دامگه نقیص این و آن حکومت سرنگون نشود.

بنابراین، از لحاظ تاریخی، دموکراسی یونانی بیشتر بر مساوات میان آدمها تکیه دارد تا بر اندیشه آزادی (علی‌الاطلاق). اما دموکراسی از طریق تأمین برابری میان شهروندان، باعث می‌شود که «حکومت اکثریت» امکان تحقق پیدا کند. سقراط و افلاطون می‌گویند که «حکومت اکثریت» مآلاً منتهی می‌شود به خودکامگی يك نفر، در حالی که ارسطو می‌گوید «حکومت اکثریت» به خودکامگی «توده‌ها» می‌انجامد. این خودکامگی توده‌ها از لحاظ ارسطو به هیچ وجه بهتر از خودکامگی فردی نیست. یعنی خلاصه این دو نوع حکومت در واقع سروته يك کرباسند. به این ترتیب است که از همان دوره یونان باستان فلسفه غرب معروض دو نوع رأی باطل یا پیش‌داوری می‌شود. یعنی از يك طرف، از لحاظ غربی‌ها، دموکراسی الزاماً با يك نوع تندروی و فساد در آزادی همراه است که بابتی تریبی و پریشانی مترادف می‌شود. از سوی دیگر، خود همین بی‌ترتیبی و افراط در آزادی، سرانجام باعث زوال دموکراسی می‌شود یا این که زمینه‌ساز ظهور گونه‌های حکومتی می‌گردد که منفورتر از دموکراسی افراطی خواهد شد.

اما برای پرهیز از سقوط در چنین گردابهای مهلکی چه راه‌هایی وجود دارد؟  
تنها راه حل در این است که از این فکر که آزادی ارجمندترین خیرهاست یا این که اساساً آزادی به خودی خود «خیر» است و احسان و نیکویی، دست

برداریم.

سقراط و افلاطون و ارسطو به این نکته اعتقاد دارند و یکی از پرشورترین شاگردان این حکما در روزگار ما یعنی لئو استراوس Leo Strauss هم تقریباً از همان مواضع پیروی می‌کند. زیرا هر چند استراوس متفکری است لیبرال (به معنای متعارف کلمه) و هر چند برای گریختن از اذیت و آزار نازی‌ها راه حل دیگری جز پناه جستن در آمریکا پیدا نکرده، اما نگاهی که به دموکراسی «توده‌ای» می‌اندازد، نگاه يك متفکر «محافظه‌کار» است یعنی از لحاظ آدمی مثل او، آزادی مآلاً کم‌اهمیت‌تر از فضیلت و معرفت و به طور کلی کمال است و خلاصه کلام، استراوس از زمره کسانی نیست که فلسفه سیاسی یونان را مردود و باطل شده تلقی می‌کنند.<sup>۵</sup>

بدیهی است که در این دوره و زمانه نمی‌شود ابتدا به ساکن از مردم خواست که دوباره به فلسفه سیاسی یونانی مبتنی به «فضیلت اخلاقی» اعتقاد پیدا کنند. حال بیابیم و ببینیم که در همه شرایط و احوال، مفهوم آزادی مترادف «خیر» اعلی نباشد و در برخی موارد بتوان «خیرها» یا نیکویی‌های دیگری را به آن ترجیح داد.

در چنین احوالی هم می‌بینیم که خیر، باز خیر است و آن، چیزی است که نمی‌توان بی شرط و شروط از سر آن گذشت.

بنابراین می‌بینیم انتقادی که سقراط از دموکراسی می‌کند بی‌اساس نیست. چرا که سقراط به اصل «صلاحیت» اعتقادی ندارد و آن را حقیر می‌شمارد و می‌گوید قاعده اکثریت ابداً رضایت‌بخش نیست و در تاریخ موارد و احوالی که اکثریت، به علت عدم اطاعت از «افراد صالح‌دانا» مرتکب اشتباهات بزرگ شده اند زیاد سراغ داریم.

افزون بر این، اساساً این که گروهی از مردم به صرف این که اکثریت با آنهاست بتوانند نه فقط يك سلسله تصمیمات سیاسی را که الزاماً اتفاق نظر عام در باب آن وجود ندارد به بقیه تحمیل کنند بلکه بخواهند فلان نظام اخلاقی را هم به زور به آنها بقبولانند، خود این قضیه دلیل قاطعی است بر این که مردم از خطر «استبداد اکثریت» بترسند. به هر تقدیر، حقیقت این است که همه انواع دموکراسی (چه مستقیم و چه غیر مستقیم) در بطون خود حامل استبداد است و در جریان تاریخ، این نکته را

○ سقراط و افلاطون می‌گویند «حکومت اکثریت» سرانجام به خودکامگی يك نفر می‌انجامد، در حالی که ارسطو می‌گوید «حکومت اکثریت» به خودکامگی «توده‌ها» منتهی می‌شود. این خودکامگی توده‌ها، از دید ارسطو، به هیچ وجه بهتر از خودکامگی فردی نیست.

اندیشمندان بسیار متفاوتی چون افلاطون و کانت و توکویل به فراست دریافته‌اند.<sup>۶</sup>

باهمه اینها می‌بینیم که از ۲۵ قرن پیش به این طرف، هیچ‌کس نتوانسته شیوه‌ای ساده‌تر و مؤثرتر و کمتر در مظان اتهام و مقبول‌عام‌تر از شیوه معروف به «قاعدۀ اکثریت» ارائه کند تا افراد یک جماعت بتوانند بر مبنای آن هرگونه تصمیمی اتخاذ کنند و نیز رژیم‌های بهتر از دموکراسی برای صیانت آزادی پیدا نشده است. آزادی «کالای مطلوبی است و حتی اگر تنها کالای مطلوب نباشد، متاعی منحصر به فرد و خواستنی و مرغوب برای انسان است.

نتیجه این می‌شود که نقد سقراط منشانه نوعی انعکاس زمانه و یک حالت روحی بوده که هر دو منسوخ گشته و جبر و واقعیات زندگی اگر مناسبت و درستی آن را از میان نبرده باشد دستکم بخشی از خصلت امروزین بودگی آن را محو کرده است.

## آیا آزادی صوری همان آزادی واقعی است؟

حال به ایراد دومی می‌پردازیم که هواداران دموکراسی باید به آن پاسخ دهند. این ایراد دوم فرع بر یک مشاهده و تجربه علمی است. یعنی می‌بینیم هیچ دموکراسی‌ای وجود ندارد که واقعاً زمینه‌ساز پیروزی و به کرسی نشستن آزادی شده باشد.

و نیز به موجب همین تجربه می‌توان به دو برداشت ضعیف و قوی از دموکراسی قائل شد. صورت ضعیف این است که هیچ دموکراسی‌ای (بدبختانه) کامل نیست (ماهه دموکراسی‌ها می‌توانند اصلاح شوند). صورت قوی این است که هر نوع دموکراسی بر دروغ تکیه دارد و هیچ یک از انواع دموکراسی نمی‌تواند اصلاح‌پذیر و دومی نمی‌تواند بهتر از آن چه هست بشود.

صورت اول ایراد مذکور در واقع حقیقت پیش‌پا افتاده‌ای است که هیچ‌کس منکر آن نیست اما چیزی را به ثبوت نمی‌رساند. ایراد دوم، برعکس اشکال اول، واقعاً اسباب نگرانی است. برای نمونه، ایراد نوع دوم را نزد مخالفان جدید دموکراسی مثل مارتین هایدگر و میشل فوکو می‌توان مشاهده کرد (این دو فیلسوف، برخلاف ظاهر، از جهت فکری بسیار به یکدیگر نزدیکند).

امامن در این جانی خواهی دوباره به سراغ

هایدگر بروم. او به نهضت ناسیونال سوسیالیسم پیوست و همین تعلقات باعث شد که بگوید «از لحاظ ماورای طبیعی» (یعنی به عبارت دیگر علی‌رغم هرگونه فهم و شعور) آمریکا و شوروی و دموکراسی و استالینیسیم همه از یک قماش هستند. در مقابل، آنچه بیشتر کنجکاوای انسان را برمی‌انگیزد، همدلی و شوق و ذوق فوکو است نسبت به بعضی جریانهای فرعی نهضت آناشیستی که در ابتدای دهه ۷۰ هواداران آن به آسانی رژیم فرانسه را با بدترین رژیم‌های یکه‌تاز «توتالیتر» مقایسه می‌کردند (و همین جماعت اگر فرصتی پیش می‌آمد مواضع «منفی‌گرا» هم اتخاذ می‌کردند).

به هر تقدیر در متونی که فوکو در همین ادوار به تحریر کشیده، غیرممکن است خواننده نفرت او را نسبت به دموکراسی بطور کلی احساس نکند.

اما فوکو در تأیید مدعا چه دلایلی می‌آورد؟ دلایل فوکو در چند جمله خلاصه می‌شود.

می‌گوید: دموکراسی بر نظامی مبتنی بر احترام به حقوق انسان، یعنی یک نظام قضایی تکیه دارد و بنابراین «صوری» است. و همین دموکراسی به بهانه اعطای حقوق مشابه به همه شهر و ندان، مزوره، این واقعیت را پنهان می‌کند که شهر و ندان همگی آزاد و برابر نیستند (و هیچ وقت هم آزاد و برابر نخواهند شد) زیرا در دموکراسی مثل دیگر رژیم‌ها، آدمها دارا و ندار، قوی و ضعیف، حاکم و محکوم و غالب و مغلوب هستند. در این میان، فقط «دموکراسی» بورژوازی منشانه اندکی منفورتر از دیگر رژیم‌هاست چرا که به جای اعتراف به وجود نابرابری میان انسان‌ها، یا وجود آن را انکار می‌کند یا ادعا می‌کند که چنین نابرابری اهمیتی ندارد.

اتهامات مورد نظر فوکو در ۱۹۷۸ در اولین درس‌هایی که در شامخ‌ترین مؤسسه علمی فرانسه یعنی کلتژ دو فرانس Collège de France داد نمایان شد و در سخنرانی‌ای که در توکیو کرد، گفت: «از بسیاری جهات، فاشیسم و استالینیسیم کاری نکردند جز ادامه دادن استعمال یک سلسله مکانیسم‌هایی که قبلاً در نظامهای اجتماعی و سیاسی غرب موجود بود.» همین اتهام را فوکو در ۱۹۸۲ (دو سال قبل از مرگش) در خلال یک مقاله از سر گرفت. این متن در یک جلد کتاب در کنار مقالات تنی چند از دیگر

○ از بیست و پنج قرن پیش به این طرف، هیچ‌کس نتوانسته شیوه‌ای ساده‌تر و مؤثرتر و کمتر در مظان اتهام و مقبول‌عام‌تر از شیوه معروف به «قاعدۀ اکثریت» ارائه کند، و نیز رژیم‌های بهتر از دموکراسی برای پاسداشت آزادی پیدا نشده است.

○ حقیقت این است که همه انواع دموکراسی (چه مستقیم و چه غیر مستقیم) در بطون خود حامل استبداد است و این نکته را در گذر تاریخ، اندیشمندان بسیار متفاوتی چون افلاطون و کانت و توکویل و... به فراست دریافته اند.

متفکران در آمریکا به چاپ رسید. در همین مقاله فوکو می گوید یکی از عللی که وی تا این اندازه از جهت نظری به فاشیسم و استالینیسیم علاقه دارد این است که علی رغم «غرابت ممیزه تاریخی» فاشیسم و استالینیسیم، این دو نوع «مکتب قدرت و رزی» آنقدرها هم اصالت ندارند. این دو نوع اسلوب اعمال قدرت، کاری که کرده اند این بوده است که «مکانیسم های موجود را بچ در اغلب جوامع دیگر رابه کار برده اند و طول و تفصیل بیشتری به آن داده اند و خلاصه کلام، فاشیسم و استالینیسیم تا حدی کارشان این بوده است که مفاهیم و طرق خاص عقلانیت سیاسی ما را دوباره به کار بیندازند و غرض از عقلانیت سیاسی ما البته همان دموکراسی های متداول در کشورهای غربی ماست».<sup>۸</sup>

فیلسوفی به نام جیورجیو آگامبن در جلد اول یکی از آخرین کتابهایش موسوم به انسان قدسی<sup>۹</sup> دوباره به سراغ این جنبه نگران کننده اندیشه های فوکو می رود و می گوید به دو طریق مکمل آن ها را توجیه کند. یکی از لحاظ نظری و دیگری از جهت تاریخی. می گوید از یک طرف می بینیم از ارسطو به بعد تئوری های مختلف غربی راجع به قدرت سیاسی پیوسته در پی این بوده اند که قدرت سیاسی را به اعتبار رابطه خاصی که با مسئله زندگی مردم به معنای بیولوژیک آن دارد تعریف کنند یعنی، چه به عنوان قدرت «اداره کننده زندگی مردم» و چه به عنوان قدرت «هلاک کننده آدمیزاد» (یاهر دو در عین حال). به علت همین ارتباط مفهوم قدرت سیاسی با مفهوم زندگی است که فوکو اساساً هر گونه سیاست غربی را بیوپولیتیک یا «سیاست گره خورده با زندگی» می نامد.

اما اگر بیوپولیتیک بعد مشترکی است میان دموکراسی ها و رژیم های توتالیتر، دیگر هیچ گونه اختلاف ماهوی، دموکراسی را از رژیم های توتالیتر جدا نمی کند. یعنی رژیم های توتالیتر همان کاری را که دموکراسی ها می کنند انجام می دهند منتهی به اعلی درجه. اما به نظر آگامبن این تفکیکی که پژوهندگان بر حسب عادت می کنند از چپ و راست و لیبرالیسم و توتالیستاریسم و عرصه خصوصی و عرصه عمومی حرف می زنند (وقتی نفس زندگی مرجع اساسی سیاست می شود، مفاهیم مذکور اصلاً معنی خود را از دست می دهد چرا که

روشنی مفهوم و خردپذیری آن ها از میان می رود و به این ترتیب مورد بی اعتنائی واقع می شود».<sup>۱۰</sup> این گفته آگامبن خود دلیل بسیار محکمی است و به همان اندازه مسئله آفرین است که قول کارل لویت<sup>۱۱</sup> (مریدهایدگر). او اولین کسی بود که در یک مقاله راجع به کارل اشمیت<sup>۱۲</sup> به قضیه «سیاسی کردن زندگی» توجه کرد؛ یعنی متوجه «رابطه مجاورت و اتصال شگفت انگیز دموکراسی با توتالیستاریسم»<sup>۱۳</sup> شد.

از سوی دیگر و از لحاظ صرفاً تاریخی، آگامبن در چند جا از کنابش این نکته را متذکر می شود که در قرن ما با چه سهولتی دموکراسی ها به دولت های توتالیتر تبدیل شده اند (و معکوس آن هم البته صورت پذیرفته) و نیز این نکته را هم تذکر می دهد که دموکراسی ها غالباً به اعمالی دست زده اند که معمولاً حکومت های توتالیتر قادر به انجام آن ها هستند و حتی قبل از اینان به چنین کارهایی مبادرت کرده اند. از باب مثال می توان گفت که تأسیس اولین اردوگاه های کار اجباری در آلمان جدید، اقدام رایش سوم (یعنی حکومت آلمان که در ۱۹۳۳ توسط هیتلر تأسیس شد) نبوده و جمهوری وایمار آنها را عکس کرده بوده است (۱۹۲۳) یا این که از سال ۱۹۲۸ به بعد در آمریکا آزمایش های پزشکی روی زندانی ها انجام می گرفته که اغلب باعث مرگ آنها می شده است، یا این که تعدادی از دولت های دموکراتیک هستند که هنوز به اعمال قدرت خارق العاده مثل نقض حریم خصوصی مردم و استراق سمع در مخابرات تلفنی و تدوین معیارهای قانونی برای مرگ طبیعی یا حبس کردن غیرقانونی خار جیان متقاضی پناهندگی در جاهایی به اسم «منطقه انتظار» که شباهت به «اردوگاه» دارد (یعنی شباهت به اماکنی دارد که قانون خاص در آن جا حکومت می کند) می پردازند. در واقعیت این قضایا نمی توان تردید کرد. هیچ کس نیست که نداند گاهی در کشورهای دموکراتیک درست مثل کشورهای استبدادی (توتالیتر) سانسور رواج دارد و مردم را هم شکنجه می کنند. اما حقیقت این است که می توان به آگامبن ایراد کرد که استدلال او چیزی را ثابت نمی کند، زیرا اگر در یک کشور دموکراتیک سانسور رواج دارد یا شکنجه می کنند، این کار را علی رغم دموکراسی می کنند و اصول اساسی آن را نقض

می کنند، در حالی که رژیم های توتالیتر کشورهای می هستند که در آنها سانسور و شکنجه اساساً مخالف قانون به حساب نمی آید.

به هر صورت اصل قضیه در این ها نیست. اصل قضیه در جای دیگری است، یعنی در واقعیت عظیم و غیر قابل بحثی است که اگر آن را جدی تلقی کنیم به این آسانی ها نمی توان حقایق به دست آمده توسط آگامبن و فوکو را ندیده گرفت؛ یعنی واقعیت این است که در هر جامعه انسانی، مسائلی از قبیل نابرابری ثروت و حیثیت و قدرت، میان افراد ملت نفاق می اندازد و زندگی کردن در هر جامعه ای در واقع «جنگ همه با همه» است و در این جا این پرسش پیش می آید که حکومت دموکراسی چگونه می تواند تنهارژیمی باشد که این نوع «جنگ اجتماعی» را «لاپوشانی» کند.

فوکو این واقعیت اجتماعی را در تألیفاتش، در مواضع متعدد، و خصوصاً در درس هایی که در آغاز سال ۱۹۷۶ تحت عنوان «باید از جامعه دفاع کرد» در کُلژ دو فرانس داده به صراحت تشریح کرده است.

متن این درسها که اخیراً یعنی در سال ۱۹۷۷ به چاپ رسیده به این ترتیب شروع می شود که فوکو می گوید عبارت معروف کلو س و پتر<sup>۱۴</sup> را باید وارونه کرد و گفت: «اشتغال به امر سیاست در واقع اشتغال به امر جنگ است منتهی با توسل به وسایلی دیگر (یعنی وسایلی غیر از سلاح جنگ).<sup>۱۵</sup>»

حال به درس مورخ ۲۱ ژانویه ۱۹۷۶ بپردازیم. در این درس، فوکو مدلل می کند که چرا می خواهد واژه و مفهوم جنگ را به عنوان ابزاری برای تحلیل مناسبات قدرت به کار ببرد. و توجیه می کند که چون نیک بنگریم مناسبات قدرت چیزی جز مناسبات مربوط به مبارزه در حد «نابود کردن طرف دعوا» نیست. یعنی در زیر بساط دولت (حکمتی دولت دموکراتیک) و در زیر بساط قوانین و صلح ناشی از حاکمیت قوانین در جامعه نیز، باز آتش يك جنگ بدوی و یابدار شعله ور است که باید آنرا فهمید و دوباره کشف کرد؛ جوهر قابل تعقل و ادراک سیاست را در هیچ جا جز در «خون ریخته روی گل ولای میدان جنگ» نباید جستجو کرد و البته غرض از جنگ در این جا نبردهای تاریخی واقعی است که در کتابها ثبت شده است. «قانون در جنگهای واقعی» و در کشتارهایی که در فلان زمان وقوع یافته و قهرمان

هر اس انگیز آن مشخص است، تدوین شده است. قانون، زمانی به وجود می آید که «مردمی بی گناه، در سحر گاهان جان می سپارند». خلاصه کلام آن که ما همگی با یکدیگر در جنگ هستیم. و «آدمی که در این معرکه جنگ در گیر نباشد وجود ندارد». این جنگ به این زودی ها تمام نخواهد شد و در دنبال این مطلب، فوکو می افزاید که «جنگ های اساسی هنوز هم در دست تدارک است و مادر جنگ نهایی باید پیروز شویم...»<sup>۱۶</sup>

اگر اهمیت سخنانی این چنین را دست کم بگیریم و در آن چیزی جز لاف و گزاف های «چپ گر ایانه» ببینیم، اشتباه کرده ایم.

البته در زمانی که فوکو می گفت سیاست همان جنگ است منتهی ابزار تحقق آن توپ و تانک نیست، روح زمانه این طور بود و گفتار انقلابی رواج داشت. پس این گونه تفسیر از سیاست نه متعلق است به فوکو و نه توسط وی اختراع شده است. این نوع تلقی از سیاست در تاریخ سابقه دارد و قدیم است. این سابقه را هم فوکو می شناسد. البته فوکو از لمر دو بلژ<sup>۱۷</sup> که صاحب اصلی نظریه مذکور است ظاهر آبی خبر است و بولن و یلیه<sup>۱۸</sup> نظریه پرداز بسیار مرتجع «جنگ میان نژادها» را که در فصل پیشین از او یاد کردیم صاحب اصلی این تئوری می دانند ولی طرح مفصل این قضیه را یکی از ورثه دور دست بولن و یلیه ریخته که فوکو نمی خواهد به روی خودش بیاورد و آن وارث دور دست شخص کارل مارکس است و تعجب انگیز است که فوکو نخواسته از مارکس حرف بزند. البته این نکته هم جای تذکر دارد که فوکو در هر موقعیتی که قرار می گرفت می خواست تصریح کند که طرفدار مارکس (مارکسیست) نیست. چنین هم هست و فوکو واقعاً مارکسیست نیست زیرا «ماتریالیسم تاریخی» سر سازش ندارد و توجیهاات تاریخی ای را که مبتنی بر نقش قاطع عامل اقتصادی باشد مسخره می کند.

با تمام این حرفها، قضا یا را باید با دقت بیشتری نگریست. در ۱۹۴۶ فوکو جوانی بیست ساله است و در این ایام حزب کمونیست فرانسه، حزب کسانی است که در نهضت مقاومت ملی فرانسه در برابر آلمانها تیرباران شده اند و لذا هر گونه مشروعیّت انقلابی متعلق است به همین حزب کمونیست در آن زمان. خود فوکو هم از ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۳ عضو حزب

### ○ هایدگر به نهضت

ناسیونال سوسیالیسم پیوست و همین تعلق باعث شد که بگوید «از لحاظ ماورای طبیعی» (یعنی به عبارت دیگر علیرغم هر گونه فهم و شعور) آمریکا و شوروی و دموکراسی و استالینسم، همه از يك قماشند.



کمونئیست فرانسه بود و پس از آن هم دوست صمیمی یکی از استادان قدیمش در دانشسرای عالی پاریس، یعنی لویی آلتوسر فیلسوف مارکسیست باقی ماند.

## آیامی توان از جنگ پرهیز کرد؟

کتاب موسوم به «منتسکیو، سیاست و تاریخ» در ۱۹۵۹ منتشر شد ولی با وجود کوچکی و اجمال و ظاهرش که کتاب‌های دبیرستانی را به یاد می‌آورد، یکی از فکربرانگیزترین متون فلسفه سیاسی در نیم قرن اخیر است. در این کتاب، آلتوسر ابتدا متذکر می‌شود که هر چند منتسکیو اولین کسی نیست که فکر تأسیس علم سیاست و تاریخ به ذهنش آمده باشد اما اولین کسی است که برای نیل به این هدف در صراط مستقیم قدم گذاشته است.

اما این صراط مستقیم کدام است؟

این راه و روش عبارت از این است که در تحقیقات سیاسی و تاریخی هر گونه ملاحظه اخلاقی کنار گذاشته شود، همان‌طور که اسلاف منتسکیو (ماکیاولی - هابز - اسپینوزا) پیش از او این کار را کردند.

اما خصوصاً طریقه‌ای انقلابی که منتسکیو در پیش گرفت این بود که اساساً تئوری‌های مربوط به «حقوق طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» را که در واقع فرع بر مسئله بی‌معنی و بی‌جواب «منشأ جامعه» است، یکسره به دور انداخت.

واقع این است که اصلاً به تصور کسی نمی‌آید که انسان بتواند بیرون از یک جامعه زندگی کند. جامعه همیشه وجود داشته و لذا مفهوم پیش از ظهور جامعه و بعد از ظهور آن اصلاً بی‌معنی است. در نتیجه، مسئله اساسی، مسئله منشأ جامعه نیست. مطلب اساسی، عملکرد جامعه، یعنی قوانین عینی یا ساختاری است که عملکرد جامعه مقید به وجود آنهاست.

منتسکیو انکار می‌کند که بتوان درباره چیزی که هست به استناد چیزی که باید باشد (موجود و مطلوب) داورى کرد. منتسکیو فقط می‌خواهد ضرورت واقعی تاریخ را متذکر شود و شکل قانون ویژه آن را ترسیم کند و این قانون را از خلال تنوع امور و واقعیات و تغییرات آنها استخراج می‌کند.<sup>۲۲</sup>

حال در قضایای مطرحه و حه تعمق بیشتری بکنیم. میان این «قوانین» عینی که سمت و جهت «قوانین» سیاسی ما را معین می‌کند (البته در این جامعانی دوگانه و اژه «قانون» را باید از یکدیگر تفکیک کرد)،

آلتوسر هر چند طرز قرائت مارا از آثار مارکس تا حد زیادی تغییر داد، ولی اصل اساسی جازم مارکسیستی را درست قبول دارد که اولین بار در بیانیه حزب کمونیست آمده و به موجب آن در هر جامعه‌ای یک «مبارزه طبقاتی» جریان دارد و دولت نسبت به این پدیده به هیچ وجه به عنوان داور عمل نمی‌کند بلکه لزوماً در خود دعوی عاملیت دارد.

اما موقعی که آلتوسر در یک مقاله مربوط به سال ۱۹۷۰ در باب دستگاه‌های دولت مثل ادارات و دادگستری یا ارتش فکر می‌کند فقط از الگوی یک مارکسیست دیگر یعنی آنتونیو گرامشی ایتالیایی پیروی نمی‌کند. آلتوسر تصویری را که خود مارکس از مفهوم دولت دارد در «مانیفست» و کتاب «۱۸ برومر لویی بناپارت. ۱۸۵۲» یعنی در نوشته‌های خودش اظهار می‌کند، می‌پذیرد. یعنی می‌گوید دولت ابزاری است که به وسیله آن طبقه حاکم تسلط خود را اعمال می‌کند و به عبارت دیگر به استثمار اقتصادی طبقه «محکوم» یک شکل سیاسی می‌دهد. البته هر چند فو کو آشکارا نسبت به مارکس مرتکب بی‌عدالتی می‌شود ولی در مقابل اگر به قول بولن و بلیه استناد می‌کند حق با اوست و از روی اتفاق استشهاد نمی‌کند. زیرا از یک طرف خود مارکس در نامه‌ای که در تاریخ ۲۷ ژوئیه ۱۸۵۴ به انگلس نوشته اعتراف می‌کند که مفهوم «مبارزه طبقاتی» را از نظریه «جنگ نژادها» اقتباس کرده که توسط مورخان بورژوا منشی مثل تیری<sup>۲۰</sup> و گیزو<sup>۲۱</sup> اشاعه یافته، ولی این دو متفکر تئوری مذکور را در کتاب‌های بولن و بلیه پیدا کرده بودند.

از سوی دیگر، همین بولن و بلیه نظریه پرداز یا متعصب‌ترین ایدئولوگ و انکش «صنف نجبا» است یعنی نهضتی که در نیمه اول قرن هجدهم بختی بلند داشت، چون در میان طرفدارانش فیلسوف استخوان‌داری مثل منتسکیو هم حضور داشت.

اما اگر مارکس ظاهر آن به بولن و بلیه علاقه داشته و نه به منتسکیو، در مقابل، مارکسیستی بوده که کتاب مهمی درباره منتسکیو نوشته که فو کو آن را خوانده بوده است. این مارکسیست همان آلتوسر

### ○ همدلی و شوق و ذوقی

که فو کو نسبت به برخی جریانهای فرعی نهضت آنارشیستی در اوایل دهه ۷۰ که هواداران آن به سادگی رژیم فرانسه را با بدترین رژیمهای یکه‌تاز (توتالیتار) مقایسه می‌کردند، ابراز می‌دارد، شگفت‌انگیز است. در نوشته‌های فو کو در همین ادوار، خواننده نفرت او را نسبت به دموکراسی بطور کلی آشکارا در می‌یابد.

یکی هست که در هر يك از تجزیه و تحلیل های کتاب روح القوانین منتسکیو حاضر است و آن این است که جامعه سیاسی چیزی نیست جز يك سیستم متشکل از «نیروهایی» که با یکدیگر مدام در تعارض هستند. زیرا منتسکیو به این علت که در علم حقوق تبحر دارد بسیار خوب می داند که حقوق و قوانین یعنی قوه قضائیه اگر در دست دولت بیفتد می تواند تبدیل به يك ابزار هو لناك اعمال قدرت بشود و چون خود منتسکیو طرفدار و آکنش طبقه اشراف بود و برای تصرف قدرت دولت توسط این طبقه مبارزه ها کرده، می داند که قدرت دولت اغلب اوقات تبدیل به ابزاری می شود در دست بعضی نیروهای اجتماعی، برای این که سلطه خود را بر سایر قشرهای جامعه تحمیل کنند. به این جهت ستایشی که منتسکیو در فصل ششم کتاب یازده روح القوانین از قانون اساسی انگلیس می کند و تأکیدی که بر «تفکیک قوا» می نماید، توجیه دیگری جز آن چه گفته شد می تواند داشته باشد؟

بنابر آن چه گذشت، آلتوسر تصویر بسیار روشنگری از منتسکیو به ما عرضه می کند؛ تصویر مردی که به اعتبار پیش داوری هایش کاملاً مرتجع است اما در عین حال که چشمان خود را معطوف به گذشته اساطیری دارد، بی آن که خود بداند راه را به روی آینده باز کرده است. در باب این مرد متفکر آنقدرها هم به خودمان توهم راه ندهیم زیرا که او اساساً متعلق به زمان خود نیست. «او چون از نظامی دفاع می کرد که دوراننش به سر آمده بود خود را دشمن نظام موجود نشان داد که این یکی هم از لحاظ آدمهای دیگر می بایست دوراننش به سر می آمد.»<sup>۲۳</sup> خلاصه اگر منتسکیو در قرنی که زندگی می کرده دشمن اصلی نظریه قرار داد اجتماعی بوده، به این جهت است که این نظریه قرار داد اجتماعی از فکر طبقه بورژوازی اسیر شده و منطقاً هم به این منتهی می شده که انسانها باید حقوق برابر داشته باشند. چنین عاقبتی البته برای ملاک و ارباب منطقه لا برد<sup>۲۴</sup> (یعنی منتسکیو) غیر قابل قبول بوده است. اما در عین حال، چون منتسکیو نظریه قرار داد اجتماعی را رد می کند در موضعی قرار می گیرد و نظری می دهد که پس از او مارکس و فوکو آن را اقتباس می کنند به این معنا که می گویند عرصه سیاست، حوزه حقوق و قانون محض نیست و

سیاست در درجه اول جنگ است؛ جنگی که مداومت آن توسط ابزارهای دیگری (متفاوت از سلاح متعارف) تحقق می یابد.

باید عدالت را رعایت کرد. یعنی هر چند منتسکیو این شایستگی را داشته که تنها آدمی (یا یکی از اولین آدمها البته با هیوم) که این قضیه سیاست به مثابه جنگ را جدی گرفته، اما نخستین کسی نیست که این فکر را ارائه کرده باشد.

ریشه این فکر را بی آنکه زحمت بسیار بکشیم، دستکم پیش یکی از اسلاف منتسکیو می توان پیدا کرد. البته منظور ما هابز نیست زیرا هابز نظریه پرداز اندیشه «قرار داد اجتماعی» بوده و فکر جنگ در حالت طبیعی را اساساً خارج از وضع اجتماعی تلقی می کند. اما در نوشته های فیلسوفی از اهالی فلورانس در زمان رنسانس که از اصحاب فکر «قرار داد اجتماعی» هم نبوده، این فکر را می بینیم ولی او هم به اندازه منتسکیو رنج کشید تا توانست فکر خود را به کرسی بنشاند؛ ماکیاول.

منتسکیو مردی است که در تحسین و تمجید دیگران، از خود خست نشان می دهد، اما می گوید ماکیاول (مرد بزرگی) است (روح القوانین - کتاب چهارم - فصل پنجم). البته ماکیاول در دوره رنسانس اولین کسی نیست که گفته است اندیشه سیاسی را که از زمان یونانی ها زیر سلطه اخلاق و دین قرار داشته باید نجات داد (و به همین جهت استراوس و دیگران این گونه گستاخی او را سخت سرزنش کرده اند).

اما ماکیاول بویژه اولین کسی است که گفته: سیاست عبارت است از مناسبات میان قدرت سیاست بازان، یا این که رابطه میان قدرت هایی است که پیوسته در جنب و جوش هستند و ابتدا و انتها ندارند.

این فکر که در زمان تألیف کتاب شهریار ((پرنس)) (پنج سال پس از مرگش در ۱۵۳۲ به چاپ رسید و احتمالاً در ۱۵۱۳ نوشته شده) هنوز تازه بود، به این ترتیب به ذهن او رسید که منظره جنگهای داخلی و خارجی پایان ناپذیری را که کشور او ایتالیا را ویران می کرد پیوسته می دید و از سوی دیگر به يك نوع فلسفه کلی تر از تاریخ معتقد بود که پیش از هر چیز متکی بر کتاب تیت لیو<sup>۲۵</sup> بود (زیرا هر چند تلاقی های حیرت انگیزی میان اندیشه ماکیاول و فکر نظریه پرداز بزرگ جنگ یعنی توسیدید<sup>۲۶</sup> دیده

○ میشل فوکو: دموکراسی به بهانه اعطای حقوق مشابه به همه شهروندان، مزورانه این واقعیت را پنهان می کند که شهروندان همگی آزاد و برابر نیستند (و هیچ گاه نیز آزاد و برابر نخواهند شد). در این میان، «دموکراسی» بورژوازی و امنشانه اندکی منفورتر از دیگر رژیمهاست زیرا نابرابری انسانها وجود آن را انکار می کند، یادعا می کند که چنین نابرابری اهمیتی ندارد.

می‌شود، اما هیچ دلیلی در دست نیست که اوّلی کتاب دومی را خوانده باشد).

در فصل ۲۵ کتاب شهریار، تحت عنوان «در امور انسانی، تقدیر چه اندازه قدرت دارد و چگونه می‌توان در برابر آن ایستادگی کرد»، ماکیاول فلسفه مورد نظر خود را خلاصه کرده و اصل اعتقادش این است که خصلت عمومی تاریخ جوامع انسانی «بی‌ثباتی» است. اما با توجه به این که همه اقدامات مادر جریان گذشت زمان شکل می‌گیرد، پس همه این اقدامات فدای زمان می‌شود و اگر کلاف نخ زمان نتواند در مسیر روشنی باز شود و ظاهر آرزوهای غیر قابل پیش بینی سر نوشتی که مؤثّر هم هست، پیروی کند، باز به این معنا نیست که سیاست و تاریخ را باید به دست هرج و مرج و آشفتگی‌ها کنیم.

از يك طرف، رفتارهای انسان غیر قابل پیش بینی است زیرا در او اختیار و آزادی بوده و دیده گذاشته شده است و بنابراین انسان می‌تواند در مسیر حوادث اثر بگذارد به این شرط که فضیلت لازم را که مردانگی هم بخشی از آن است داشته باشد و خلاصه جرئت کند با سر نوشت در بیفتند و در مقابل آن «مقاومت نماید».

از سوی دیگر، در جریان این مبارزه، انسان مقید به این ضرورت غم‌انگیز نیست که بر حسب تصادف و اتفاق عمل کند. یعنی انسان می‌تواند از تجربه تاریخی درس‌ها بگیرد و به قوانینی که حاکم بر تجربه تاریخی است تکیه کند تا خط مشی خاص خود را به کارسازترین نحو ممکن ترسیم نماید. بنابراین، سیاست چیزی نیست جز پیکار و به بیان روشن تر يك نوع جنگ. اما این جنگ با «هنر» هم رابطه دارد و اوّلین کاری که متقاضی ورود به عرصه سیاست باید بکند آموختن قواعد این هنر است. یعنی اجمالاً باید بیاموزد که چگونه مناسب‌ترین وسایل را برای نیل به هدف مطلوب بیابد. به هر صورت، تنها هدف تربیتی کتاب شهریار این است که به مردان با شهامتی که می‌خواهند ایتالیا را از دست مهاجمان ویرانگر نجات دهند راهنمایی کند و به نفع این گونه مردان است که در باب این رهنمودها اندیشه کنند.

موارد استثنایی اسپینوزا و هگل را که کنار بگذاریم، بسیارند کسانی که در مطالعه آثار ماکیاول و

فهم «ماکیاولیس» وی دچار کج فهمی‌های بسیار و سوء تعبیر شده‌اند. ماکیاول در هیچ جا نمی‌گوید که سیاستمدار باید پیوسته نسبت به امور اخلاقی تجاهل و تمسخر کند. چیزی که ماکیاول می‌گوید این است که اخلاق و سیاست امر واحدی نیستند و با هم فرق دارند (البته حتی خود این حرف هم بابت انزجار استراوس می‌شود).

یعنی اخلاق و سیاست با عمل مربوط می‌شوند. اما اخلاق با اعمال خصوصی ما و سیاست با افعال عمومی ما ربط پیدا می‌کند. حال اگر در عرصه امور خصوصی هر کس می‌تواند به اقتضای خصوصیات خود دنبال بزرگی و کمال لُفسه باشد، در عرصه عمومی، هر يك از افعال ما باید به اعمال دیگران هم نظر داشته باشد، با آنها سازگار شود یا برعکس آنها را مجبور به سازگاری با خود کند. بنابراین حقیقت و عدالت در سیاست معنای مطلق ندارند. حقیقت و عدالت معنایی نسبی دارند و آن معنا مقید به يك «وضع» خاص و يك لحظه تاریخی معین است.

و این نکته به این معنا نیست که شهریار مجبور است به اخلاقیات پشت کند. عکس این قضیه درست است، یعنی در بعضی مواقع برای شهریار مفید است که در مواضع سیاسی خود بر اصول اخلاقی تأکید کند و لی شهریار باید قادر باشد بدون شتاب کردن (و اصل مسئله هم در این جاست) مواضعی را که باید رفتار اخلاقی داشته باشد و مواردی را که نباید به اخلاق اعتنا کند تمیز بدهد. زیرا مسئله‌ای که پس از تصرف قدرت برای شهریار اولویت دارد، نگهداشتن خود بر مسند قدرت است. اما کسی نمی‌تواند از روی بخت خوش یا از روی حسن اتفاق، در مقام فرمانروایی دوام آورد. کسی می‌تواند در مسند فرمانروایی ریشه بیندازد که خط مشی (استراتژی) مناسب اتخاذ کند. و این مقصود به شرطی حاصل می‌شود که متقاضی قدرت قوانین «عینی» سیاست را بشناسد.

در این جاست که می‌بینیم چگونه نظر معطوف به عمل (پراگماتیک) ماکیاول، زمینه‌ساز نظر منتسکیو در آینده می‌شود و مارکس هم از منتسکیو مطلب را فرامی‌گیرد. ماکیاول نه اهمیت اخلاق را انکار می‌کند و نه بطور کلی در مورد اهمیت ایدئولوژی‌ها تردید به خود راه می‌دهد (زیرا ماکیاول

○ آگامبن می‌گوید در قرن ما، دموکراسی‌هایی بوده‌اند که به آسانی تبدیل به حکومت‌های توتالیتر شده‌اند (البته معکوس آن هم صورت پذیرفته) و نیز این نکته را یادآور می‌شود که دموکراسی‌ها غالباً به کارهایی دست زده‌اند که معمولاً حکومت‌های توتالیتر قادر به انجام دادن آنها هستند و حتی پیش از حکومت‌های توتالیتر به چنین کارهایی مبادرت کرده‌اند.

خوب می‌داند که انسان‌ها هر چند برای نیل به قدرت نبرد می‌کنند، اما این گونه فعالیت‌ها همیشه انگیزهٔ نفع‌پرستی ندارد و گاهی پیش می‌آید که بعضی آدمها صرفاً برای اشاعه و مقبولیت یافتن افکارشان دست به پیکار سیاسی بزنند). ماکیاول هر گونه تفکر در باب فعالیت سیاسی را منوط به پذیرفتن این اصل بدیهی متعارف می‌کند که (اگر در بادی امر انسان قدرتی نداشته باشد هیچ کاری نمی‌تواند بکند) قدرت به هیچ کس داده نمی‌شود؛ قدرت را باید تصرف کرد.

از این اصل بدیهی به نوبهٔ خود دو نتیجه حاصل می‌شود:

نتیجهٔ اول ماهیت اسلوبی دارد. یعنی در سیاست تنها بر خورد جدی این است که انسان به خط مستقیم برود به سراغ حقیقت بالفعل قضیه<sup>۲۷</sup> و تصورات واهی یا خوش‌باورانه‌ای را که مردم دچار آن می‌شوند کنار بگذارد. یعنی خلاصه، بر خورد با قضایا باید طوری باشد که تحت تأثیر حرف و سخن و اساطیر و ایدئولوژی‌ها قرار نگیرد و مثلاً هیچ وقت به اصل («حقوق طبیعی») که در قرن بعد اولین تئوری‌های مربوط به قرارداد اجتماعی تدوین شد اعتنا نکند.

نتیجهٔ دوم به اصطلاح تأویل است. در سیاست، بهترین شیوهٔ تفسیر یک وضع خاص این است که به کمک مفاهیمی از نوع مناسبات زور میان اصحاب دعوی، یعنی کسانی که بایکدیگر بر سر قدرت مبارزه و پیکار و معارضه و جنگ می‌کنند، وضع موجود را فهم کنیم. همیشه بهترین تحلیل آن است که آدم صاف و پوست‌کنده از خود بپرسد در این لحظه نبرد، کی با کی می‌جنگد؟ کی متفق یا خصم کیست؟ و غرض از این پیکار چیست؟

نیاز به تذکر نیست که تئوری دولت چه از لحاظ مارکس و چه از لحاظ منتسکیو مرهون همین اصل بدیهی مورد نظر ماکیاول و نتایج مترتب بر آن است. اما اگر فکر کنیم که این سه اندیشمند، ماکیاول و منتسکیو و مارکس (منتسکیو و مارکس دشمن قسم‌خوردهٔ قرارداد اجتماعی و دموکراسی بورژوازمآب بودند) در سه زمان متفاوت، سه نمایندهٔ یک نوع فلسفهٔ مادی سیاست و تاریخ بوده‌اند.

آیا راه اغراق پیموده‌ایم؟  
من چنین تصویری ندارم.

خصوصاً که اگر شکی در این باب می‌ماند با توجه به این که فیلسوف مارکسیستی مثل آلتوسر نه تنها کتابهای منتسکیو را می‌خواند بلکه مثل استادش گرامشی خوانندهٔ آثار ماکیاول هم بود، این شك فوراً از میان بر می‌خاست.

آلتوسر تعدادی از درس‌هایی را که مرتباً در دانشسرای عالی تقریر می‌کرده به ماکیاول اختصاص داده است. درسی که متن کتبی کامل آن باقی مانده است مربوط به سال‌های ۱۹۷۲-۱۹۷۱ می‌شود. اما آلتوسر که مدتی مدید خیال داشت این درسهارا به صورت کتاب چاپ کند، در سال‌های ۱۹۷۵-۱۹۷۶ آخرین اصلاحات را هم در آنها انجام داد ولی سرانجام از چاپ آن منصرف شد.

اما از صدوسی صفحه‌ای که از این متن چاپ شده است، جالب‌ترین قسمت، تفسیر «چپ‌گرا»یی که آلتوسر به تبع گرامشی از «شهریار» کرده است نیست (هر چند در شهریار، در قضیهٔ مبارزهٔ مردم با «اشراف»، ماکیاول کاملاً جانب مردم را می‌گیرد). بخش شایان توجه این نوشته‌ها تجزیه و تحلیل طریقه‌ای است که از ماکیاول تا مارکس با اشاره به منتسکیو (اسپینوزا هم هست؛ چون او هم ستایشگر ماکیاول بوده) پیروی شده و در جریان آن یک علم تمام عیار «عینی» (به بیان دیگر ماتریالیست) یعنی علم تاریخ و سیاست پایه‌گذاری شده است.

به نظر آلتوسر و با توجه به تألیفات حکمای دنباله‌رو «شهریار»، می‌توان گفت که ماکیاول روی هم رفته چیزی جز یک آغازگر و یک نقطهٔ شروع نبوده، یعنی اگر به فیلسوفانی مثل اسپینوزا و منتسکیو و مارکس هم خود را محدود کنیم، می‌بینیم که اینان کتاب ماکیاول را یا «در مسیر ویژه‌ای انداخته‌اند یا دنباله‌اش را گرفته‌اند یا یکسره آن را دیگر گونه کرده‌اند».<sup>۲۸</sup>

یکی از «محدودیت‌های اندیشهٔ ماکیاول بویژه ناشی از این است که ماکیاول زیاد در بند این نبوده که مجموعهٔ آن قوانین کلی را که حاکم بر جریان امور انسانی است استخراج کند. دغدغهٔ او این بوده است که یک مسئلهٔ مشخص سیاسی (یعنی نجات ایتالیا) را در یک دورهٔ مشخص تاریخی (یعنی ابتدای قرن شانزدهم) مطرح کند.<sup>۲۹</sup> یکی از دلایل این که فکر ماکیاول گاهی بسیار دشوار فهم به نظر می‌آید این است که یکسره غوطه‌ور در یک واقعیت منفرد است

○ باید پذیرفت که اگر در يك کشور دموکراتیک سانسور رواج دارد یا مردم را شکنجه می‌کنند، این کار علی‌رغم دموکراسی و با نقض اصول اساسی آن صورت می‌پذیرد، در حالی که رژیم‌های توتالیتر رژیم‌هایی هستند که در آنها سانسور و شکنجه اساساً مخالف قانون به حساب نمی‌آید.



(نجات ایتالیا) و ضمناً انشای آن هم چندان منظم و منضبط نیست.

اما بدون کوچک‌ترین تردید، فضل تقدّم در برداشتن نخستین گام‌ها در راه تأسیس علم «سیاست» برای ماکیاول محفوظ است و بدون او نه منتسکیو و نه مارکس می‌توانستند آن چیزی که شدند بشوند، به حدّی که آلتوسر در خاتمه‌درس خود با اندکی طمطراق و تکلف می‌گوید حکیم اهل فلورانس «بزرگترین فیلسوف ماتریالیست تاریخ است». آلتوسر این نظر را در یک سخنرانی در سال ۱۹۷۷ پررنگ‌تر کرده و بدون شرط و شروط محدود کننده، ماکیاول را بزرگ‌ترین فیلسوف همه‌دوران‌ها می‌خواند.<sup>۳۱</sup>

البته ماکیاول حکیم بزرگی است و بزرگ هم خواهد ماند، اما علت این بزرگی، حجم «تسایج» نظری تألیفات او نیست. قضیه عمیق تراز این‌هاست. عظمت ماکیاول فرع بر جسارت و باروری و زاینده‌گی فکر بنیان‌گذار اوست.<sup>۳۲</sup>

ماکیاول پدر فلسفه سیاسی جدید است و حتی دشمن صلبی او یعنی استراوس هم در درستی این عنوان شک و شبهه نکرده است. اما دیگر وقت آن است که از این تعظیم و تکریم‌ها درسی بگیریم و نتیجه‌گیری کنیم. اگر بر خورد «جدی» با مسئله سیاست باید ماتریالیستی باشد و اگر ماکیاول و منتسکیو و مارکس اشتباه نکرده باشند، پس مؤکداً باید پذیرفت که دولتهای موجود از طریق خشونت به وجود آمده‌اند و با توسل به خشونت هم ادامه حیات خواهند داد و خلاصه جنگ عنصر متعارف هر گونه زندگی اجتماعی است البته بدون این که در دام نیرنگ بازاری بیفتیم که به این جنگ ذاتی سیاست «جنگ نژادها» می‌گویند یا این که بیاییم و «مبارزه طبقاتی» را جنگ میان دو طبقه تلقی کنیم. هم چنین اگر بر خورد ماتریالیستی با سیاست و تاریخ را بپذیریم منطقاً نتایج مذکور را هم باید قبول کنیم.

اول آن که باید بپذیریم یک جامعه دموکراتیک کمتر از جوامع دیگر در معرض خشونت نیست. حتی اگر این جامعه دموکراتیک موفق شود جنگ را به زیان حقوقی بیان کند و آن را مطابق رویه‌های «قانونی» یا «قضایی» هدایت نماید (همچنان که رویه‌های «قراردادی» هدایت و اجرامی شود و در

صفحه‌های آتی خواهیم دید) باز هم دموکراسی نمی‌تواند خشونت را ریشه کن کند.

از سوی دیگر، باید بپذیریم ایرادی که به تحلیل آن پرداختیم کاملاً بی‌اساس نیست. مسلّم است که دموکراسی دستکم برای بعضی مردم، آزادی را تا اندازه‌ای تأمین می‌کند. اما در هیچ صورتی، دموکراسی آزادی کامل برای همه مردم فراهم نمی‌کند، زیرا عاجز است از این که همه گونه‌های خشونت را که میان مردم پدید می‌کند متوقف نماید. بنابراین محتمل است که دموکراسی مناسب‌ترین رژیم برای تأمین آزادی (به‌طور کلی) نباشد.

اما آیا باید چنین نتیجه گرفت که دموکراسی بهترین رژیم ممکن نیست؟

ابتداً. ولی اگر دموکراسی بهترین رژیم است باید علت دیگری داشته باشد. و این علت دیگر را از ابتدای همین قسمت به ابهام رویت کرده‌ایم.

در صفحات پیشین گفتیم که «آزادی» یک نوع «خیر» است؛ اما تنها «خیر» مطلوب نیست. اکنون می‌بینیم که اغلب مردم به دلایل قانع کننده می‌خواهند حتی در جاهایی که آزادی‌های اساسی آنها ظاهر اضمین شده است، از قید گوناگونی متعّد خشونت که پیوسته به آنان تحمیل می‌شود رهایی یابند.

به بیان دیگر، می‌بینیم که مردم می‌خواهند ببینند آنچه فلاسفه، از افلاطون به بعد، به آن عدالت گفته‌اند تا حدّی در شهرشان حکومت کند و خلاصه کلام آن که نفس عدالت هم یک «خیر» مطلوب است و شاید از آزادی هم مطلوب‌تر و مرغوب‌تر باشد.

نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که اگر این گفته نادرست نیست که دموکراسی در حال حاضر شاید کم‌ضررترین رژیم‌های قابل تحقق باشد، به این جهت است که دموکراسی هر قدر هم ناقص باشد تنها نوع رژیمی است که می‌کوشد عدالت را برقرار سازد بدون این که «آزادی» را فدای آن کند.

## یادداشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه فصل چهارم کتابی است با مشخصات ذیل:

CHRISTIAN DELACAMPAGNE - La Philosophie Politique aujourd'hui, Editions du Seuil, Paris. 2000.

۲. از لحاظ رورتنی، برتری دموکراسی نسبت به رژیم‌های

○ میشل فوکو  
می‌گوید عبارت معروف  
کلوز ویتز را باید وارونه کرد  
و گفت «اشتغال به  
سیاست، در واقع اشتغال  
به کار جنگ است منتهی با  
توسل به وسایلی دیگر  
(یعنی ابزارهایی غیر از  
سلاح جنگ).

○ ماکیاول نخستین کسی است که گفته: سیاست عبارت است از مناسبات میان قدرت سیاست‌بازان، یا این که رابطه میان قدرتهایی است که پیوسته در جنب و جوشند و ابتداء و انتهای ندارند.

12. Carl Schmitt.
  13. Ibid. p. 130.
  14. Carl Von Clausewitz - De la guerre. (1832. 1834). Paris. Ed. de Minuit. 1955. p. 28.
  15. Michel Foucault - "Il faut défendre la Société". Paris. Seuil / Gallimard. 1997. p.16.
  16. Ibid. p.40-44.
  17. Lemaire de Belges.
  18. Boulain Villiers.
  19. Idéologie et appareils idéologiques d'Etat. 1970.
- همین مقاله تجدید چاپ شده در  
Louis Althusser - Positions. Paris. Ed. Sociales. 1976. pp. 79-137.
۲۰. مورخ فرانسوی - Thierry (Augustin) 1795-1856.
۲۱. Guizot (François) سیاستمدار و مورخ محافظه کار فرانسوی.
22. Louis Althusser - montesquieu la Politique et l' Histoire. P.U.F. 1959. p.21.
  23. Ibid. p. 115.
  ۲۴. La Brède نام دهستانی است در ایالت ژیروند Gironde فرانسه.
  - تا کستان‌های آن مشهور است و ابنیه تاریخی قدیم زیاد دارد.
  - منتسکیو در این روستا از خانواده‌ای اشرافی و توانگر زاده شده است.
  ۲۵. Tite - Live - مورخ لاتینی (۶۴ یا ۵۹ قبل از مسیح - ۱۷ بعد از مسیح). او تاریخ روم را از ابتدا تا سال نهم مسیحی به تحریر کشیده که ۳۵ بخش آن بیشتر باقی نمانده است.
  ۲۶. Thucydide. مورخ یونانی در ۳۹۵ قبل از مسیح متولد شد و در ۴۶۵ قبل از مسیح از جهان رفت. بزرگترین مورخ روزگار، هموست.
  27. Andare dritto a la verita effettuale della cosa.
  28. Louis Althusser - Ecris philosophiques et Politiques. Paris. Stock./ IMEC. T. II. 1995. p.48.
  29. Ibid. p. 57.
  30. Ibid. p. 161.
  31. Althusser (Louis) - Solitude de Machiavel. Paris. P.U.F. 1998.
  ۳۲. از این که کاریس و ژرار بوسکه Busquet تذکر داده اند که ۲۰۰۰ سال پیش در هند کوتیلیا Kautilya کتابی به نام Arthasastra نوشته و دید واقع بینانه‌ای از سیاست مشابه نظریات ماکیاول در ۱۵۰۰ سال بعد ارائه کرده، سپاسگزاری می‌کنم.

- دیگر به خودی خود بدیهی است و با هیچ برهان و استدلالی نمی‌توان آن را واضح تر اثبات نمود. این مطلب را رورتی در مقاله‌ای تحت عنوان «اولویت دموکراسی بر فلسفه» توضیح کرده و در کتاب زیر دوباره به چاپ رسانده است:
- Richard Rorty - Objectivity, Relativism and Truth. (Philosophical Papers, T.I). Cambridge, Cambridge University press. 1991.
- رورتی در کتاب دیگری در باب همین قضیه، منتهی تحت تأثیر پراگماتیسم جان دیوئی، در عین حال می‌گوید برتری اساسی دموکراسی در این است که «کمتر از هر رژیم دیگری اسباب زحمت و آزار مردم می‌شود» و این گونه یقین را از هیچ مقدمه دیگری که یقینی تر از دموکراسی باشد نمی‌توان استخراج کرد.
- Richard Rorty - **Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America.** (Cambridge - Harvard University press. 1998. p.30.
۳. نویسنده صفت Transcendental را به کار می‌برد و غرض از آن در فلسفه کانت، قلیبات ذهنی است. مثلاً مفاهیم زمان و مکان در ذهن وجود دارد و مقدم بر هر گونه تجربه و شرط لازم برای حدوث تجربه است. (مترجم)
4. Leo Strauss - Qu'est -ce que la Philosophie Politique? P.U.F. Paris. 1992. p.40.
5. Ibid. pp. 40-44.
۶. تعبیر «استبداد اکثریت» از فصل مشهور هفتم جزء دوم کتاب توکویل موسوم به «دموکراسی در آمریکا» گرفته شده است. در فصل دوم جزء اول همین کتاب، به این خطر هم اشاره شده است که یک اکثریت تشکّل یافته از طریق دموکراتیک، قادر است اعتقادات اخلاقی خاص خود را قطع نظر از مال دیگران تبدیل به قانون لازم‌الاتباع برای عموم کند. مثال این امر کاری است که پیوریتن‌ها «پیرایشگران قشیری» در آمریکا کردند (توکویل، شگفت زده، قانونی را که جماعت ساکن Connecticut آمریکا در ۱۶۵۰ برای خود وضع کرده بودند روایت می‌کند. به موجب این قانون، حتی در آن تاریخ، زناجنایت تلقی می‌شده و از همان ایام استعمال دخانیات محکوم بوده است).
7. Michel Foucault - Dits et Ecris. Paris. Gallimard. 1994. T.III p. 535.
  8. Ibid. t. IV. p. 224.
  9. Homo Sacer. (1995)
  10. Giorgio Agamben - Homo Sacer. I. Le Pouvoir Souverain et la vie nue. (1995). Ed. du Seuil. 1997. p.132.
  11. Karl Löwith.