

قدرت، مدرنیسم و پُست مدرنیسم

دکتر عباس منوچهری

استادیار علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

معمولاً در مباحث مربوط به اندیشه سیاسی مفاهیمی چون عدالت، اطاعت، حاکمیت، دولت، آزادی و... مورد توجه قرار می‌گیرد. اما، این مفاهیم، گرچه اساسی است، اولیه نیست بلکه ثانویه است. این مفاهیم همگی مقام پاسخ را دارد و لذا ثانویه است. آنچه در اندیشه سیاسی اولیه است مفاهیمی است که در مقام پرسش قرار دارد نه پاسخ. برای مثال، نظریه‌های مختلفی که در مورد عدالت، ماهیت دولت و آزادی، از عصر یونان باستان تا امروز ارائه شده همگی شیوه‌های مختلف پاسخگویی به پرسشهای اساسی در اندیشه سیاسی است. شاید بتوان گفت، سیر اندیشه سیاسی روایت مفصلی است از شیوه‌های گوناگون پاسخگویی به دو مقوله قدرت و سعادت. بنابراین بجاست که در راستای فهم بیشتر نظریات موجود در مجموعه اندیشه سیاسی غرب، توجه بیشتری به دو نکته فوق بشود. در این نوشتار، قدرت از دید متفکران مدرن و پُست مدرن بررسی خواهد شد. نکته اصلی در این مقاله این است که اندیشه مدرن به شکلهای مختلف توجیه‌گر قدرت رسمی (در قالب دولت) بوده است و اندیشه پُست مدرن تقبیح‌گر قدرت (در شکلهای مختلف آن).

مقدمه

«قدرت» از مقوله‌های بنیادین در فلسفه سیاسی است. از افلاطون در عصر باستان تا نیمه قرن ۱۹ و اکنون در مباحث پُست مدرنیسم، «قدرت» همیشه در کانون توجه اندیشه سیاسی بوده است. جدال افلاطون با اصل «قدرت حق است»، سرآغاز شکل‌گیری «فلسفه حق» بوده است. اما اکنون، پس از گذشت قرون متمادی، اندیشمندان پُست مدرن تأکید بسیار بر این نکته دارند که «فلسفه حق» توجیه‌گر قدرتهای حاکم شده است. در اندیشه مدرن، قدرت سیاسی ضرورتی پنداشته شده است که تأمین‌کننده بقا، کمال و سعادت عمومی افراد است. لویاتان هابز ضامن بقای افراد، دولت مطلق هگلی نماینده روح کمال‌یافته، و

دولت پرولتاریا حامل رسالت نجات بشر محسوب می‌شود. بدین سان، اندیشه مدرن با نگرشی که در نهایت توجیه‌گر قدرت سیاسی است به مقوله قدرت می‌پردازد.^۱ اما دیدگاه پُست مدرنیست در برابر چنین نگرشی دست به تقبیح قدرت می‌زند. نیچه، هایدگر، فوکو و لیوتار به گونه‌ای به پرسش قدرت می‌پردازند که بیانگر نقدی بنیادین از وجوه مختلف قدرت در دنیای مدرن است. در این مقاله بعنوان مدخل بحث اشاره‌ای گذرا به آراء دو فیلسوف یونانی در مورد قدرت می‌شود؛ سپس نظر هابز، هگل و مارکس تحت عنوان مدرنیته و قدرت، مرور خواهد شد. آنگاه آنارشیسم، که در مرز مشترک مدرنیسم و پُست مدرنیسم جای دارد، مورد توجه قرار خواهد گرفت. در پایان، نظر چهار متفکر عمده پُست مدرن، یعنی نیچه، هایدگر، فوکو و لیوتار، بررسی خواهد شد.

۱- «قدرت» در اندیشه کلاسیک

پیش از ورود به بحث قدرت در عصر مدرن، مروری بر آراء اندیشمندان کلاسیک می‌تواند به درک بهتر سیر تحول در مقوله قدرت کمک کند. معمولاً تصور می‌شود که موضوع محوری در کتاب جمهوری افلاطون «عدالت» است. اما شاید بتوان گفت عدالت خود پاسخی است به پرسش قدرت در جامعه. در گفتمان جورجیا، افلاطون به بحث درباره قدرت می‌پردازد. وی در این گفتمان از زبان سقراط بین «هدف قدرت» و «میل به قدرت» (یا قدرت‌طلبی) تمایز قائل می‌شود.^۱ سقراط در این گفتمان، سعادت را منوط به عدالت و قدرت را چیزی می‌داند که در خدمت استقرار عدالت درونی و بالنتیجه سعادت برای فرد باشد.^۲ در گفتمان دولتمرد نیز افلاطون با توجیه متدلوزیک ضرورت وجود حاکم عادل، ضرورت قدرت را به بحث گذاشته است. در نهایت، وی با دید هنجاری خود قدرت را فی‌نفسه نیک یا بد نمی‌شناسد، بلکه تأکید بر ابزار بودن آن برای استقرار هنجار غائی خویش، یعنی عدالت، دارد. به عبارت دیگر، پاسخ افلاطون به پرسش قدرت، عدالت است.

برخلاف افلاطون که با مفروضات هنجاری خویش به مقوله قدرت می‌پردازد، ارسطو با توجه به مفروضات تجربی خویش به دنبال پاسخ است. ارسطو آشکارا به سخت بودن پاسخگویی به پرسش قدرت اذعان می‌کند.^۲ اما در نهایت با شیوه‌ای خاص، که در واقع تلفیقی از شیوه هنجاری و شیوه ابزاری است قدرت را «برترین فضیلت» می‌شناسد، اما علت «فضیلت» آن این است که برای «اجرای بخش اعظم بهترین و ارجمندترین کارها به انسان یاری می‌دهد».^۳

۲- مدرنیته و قدرت

نگرش مدرن در باب قدرت با هابز آغاز می‌شود و با مارکس

می‌کند. طبق نظر هابز، زمانی يك حاکمیت مستقر می‌شود که تعداد کثیری از افراد با یکدیگر توافق می‌کنند که حق نمایندگی را به آن اعطاء کنند. این حق بدان گونه داده می‌شود که گویی اعمال و قضاوت‌های حاکمیت از خود آنها سر زده است. هابز ویژگی‌های متعددی برای چنین حاکمیتی تعیین کرده است که می‌توان به چند مورد آن اشاره کرد:

- ۱- رعایا نمی‌توانند دولت را تغییر دهند؛
- ۲- حاکمیت قابل مؤاخذه و مجازات نیست؛
- ۳- نمی‌توان حاکمیت را عادلانه محکوم کرد؛
- ۴- چون هر عملی از سوی حاکم تجلی عمل يك يك افراد است، نمی‌توان وی را مجازات کرد؛
- ۵- به این علت که غایت حاکمیت استقرار صلح و دفاع از افراد است، نمی‌توان در مورد ابزار بکارگرفته شده توسط حاکم قضاوتی کرد؛

۶- قضاوت در مورد مجادلات بین افراد با حاکمیت است.^۶ بدین سان هابز به پاسخی برای پرسش قدرت می‌رسد که خود آن نیز قدرت محور است. لویاتان فراقدرتی است که در عین نفی قدرت (و جنگ) فردی، در خدمت تضمین بقای فرد در حیات جمعی قرار می‌گیرد. به عقیده هابز، غلبه خصلت قدرت‌جویی از يك سو و میل به بقا از سوی دیگر، انسانها را به ضرورت پذیرش این فراقدرت سوق می‌دهد. به گفته وی:

علت، هدف، یا طرح غائی انسان‌ها عاقبت‌اندیشی برای بقای خودشان و يك زندگی آرام است؛ یعنی نجات خودشان از شرایط دهشت‌بار جنگ، که حاصل تمایلات طبیعی آنها در شرایطی است که هیچ قدرت مشهودی برای کنترل و مقید کردن آنها به انجام قراردادهای و پیروی از قوانین طبیعت وجود نداشته باشد.^۸

بنابراین، پاسخ هابز به پرسش قدرت در جامعه‌ای که در آغاز تجربه کردن عصر مدرن است، نوعی جابجایی کانون قدرت است. وی با خارج کردن قدرت از کانون منازعات فردی و انتقال آن به کانون دیگری، یعنی دولت لویاتان، سعی در حل معضل منازعه بی‌امان همه با همه دارد. پاسخ هابز به پرسش قدرت، در قرارداد اجتماعی وی که معطوف به قدرت است تجلی می‌یابد.

هگل و قدرت

در سیستم فلسفی هگل، قدرت فردی در سیر تکاملی خویش به قدرت فراگیر دولت مبدل می‌شود. این قدرت نه تنها ضامن بقای فرد، بلکه تجسم کمال وی نیز هست. هگل در مبحث «خدایگان و بنده» در کتاب پدیدارشناسی Geist به گونه خاصی به پدیدارشناسی فلسفی قدرت می‌پردازد. اما در فلسفه حق، که در

○ نگرش مدرن درباب قدرت با هابز آغاز می‌شود و با مارکس به پایان منطقی‌اش می‌رسد. آنچه در دوران مدرن بر تفکر سیاسی غالب است، توجیه اقتدار سیاسی است. اما اندیشه مدرن با آنارشیسم از دولت قوی روی می‌گرداند و نخستین گام اساسی را در جهت تقبیح قدرت برمی‌دارد.

به پایان منطقی‌اش می‌رسد. آنچه در دوران مدرن بر تفکر سیاسی غالب است، توجیه اقتدار سیاسی است. هابز با انسان‌شناسی آغاز می‌کند و به ضرورت استقرار دولت قدرتمند می‌رسد؛ هگل با وجودشناسی (ontology) آغاز می‌کند و به مطلوبیت دولت قدرتمند می‌رسد؛ و مارکس با ماتریالیسم تاریخی شروع می‌کند و به رسالت تاریخی دولت قدرتمند پرولتاریا می‌رسد. فقط با آنارشیسم است که اندیشه مدرن از دولت قوی روی می‌گرداند و نخستین گام اساسی را در جهت تقبیح قدرت برمی‌دارد.

هابز و قدرت

هابز نخستین نظریه‌پرداز سیاسی مدرن است. در چارچوب نظریه سیاسی هابز، استقرار دولت قدرتمند (لویاتان) اجتناب‌ناپذیر انگاشته می‌شود. در دیدگاه هابز، قدرت فردی حقیقی است طبیعی که در عین حقانیت، منشأ همه منازعات اجتماعی است. با طرح مقوله قرارداد اجتماعی، هابز قدرت را در عین به خدمت فرد گرفتن از کنترل وی خارج می‌کند.

عنصر اصلی در نظریه هابز انسان منازعه‌گر است. انسان هابزی حریص قدرت است. حرص قدرت، ناشی از غریزه زیادطلبی انسان هابزی و واکنشی است نسبت به هراسی که هر فرد از تهدید فرد دیگر (که او نیز به همین دلیل حریص قدرت است) دارد. هابز معتقد است حرص انسان برای قدرت پایان‌ناپذیر است. وی معتقد به غلبه «تمنای مداوم و پایان‌ناپذیر قدرت پس از قدرت» بر انسان است که «فقط با مرگ پایان می‌پذیرد»؛^۵ لکن منشأ قدرت‌طلبی انسان فقط حرص نیست، بلکه هراس نیز باعث آن است. انسان هابزی به دیگر افراد جز بعنوان تجلیگاه خطر مرگ نمی‌اندیشد و هیچ رابطه‌ای جز جنگ قدرت با دیگران ندارد: «انسانها هیچ لذتی در با دیگران بودن نمی‌بینند، برعکس بسیار از آن دل ناخوشند»^۶

تمنا و حرص قدرت (desire for power)، و به تبع آن جنگ همه با یکدیگر، به تعبیر هابز معلول وضع طبیعی است. هابز با توجه به چنین وضعی به تدوین پاسخ برای پرسش قدرت می‌پردازد. وی پاسخ خود به پرسش قدرت را در قالب مفهوم لویاتان ارائه

تجسم کمال آزادی است، یعنی تجسم ایده‌ای که در فرد تجلی اولیه خویش را یافته بود. بنابراین نه تنها دولت نافی فردیت نیست بلکه تجلیگاه کمال آن است. فردیت و شخصیت فردی، از نظر هگل، تجلی ایده آزادی، و دولت عینیت تاریخی آن است. به گفته وی:

«دولت يك وحدت جوهری است. وحدتی که در آن قدرتهای خاص و انفرادی حذف می‌شوند و بعنوان جزئی از يك کل، بقا نیز می‌یابند... «حقیقت همانا وحدت اراده کل و جزء است؛ و کل را می‌توان در دولت یافت، در قوانین آن و در ترتیبات کلی و عقلانی آن. دولت، ایده الهی در زمین است. بنابراین در آن می‌توان غایت را به شکل قطعی‌تر از گذشته دید، غایتی که در آن آزادی عینیت می‌یابد.»^{۱۵}

بنابراین می‌توان گفت که هگل با طرح عینیت یافتن تاریخی آزادی در قالب دولت (که اقتدار فراگیر دارد) نهایتاً توجیهی فلسفی از قدرت ارائه کرده است.

مارکسیسم و قدرت

برخلاف آنچه عموماً عنوان می‌شود، کارل مارکس صرفاً وارث روش دیالکتیکی هگل نبوده است، بلکه در نیک‌بینی غایت‌گرایانه خویش نیز میراث مدرن هگل را داراست. اما، تفاوت اساسی این دو در این است که مارکس به جای وجودشناسی، که نقطه شروع هگل است، انسان‌شناسی اجتماعی را سرآغاز سیر دیالکتیک قرار می‌دهد. در دیدگاه مارکس، «میل به تملک»، آن گونه که هگل می‌پنداشت، خصیصه فردی نیست، بلکه نتیجه تاریخی تقسیم کار و حاصل روابط اجتماعی است. اساساً در دیدگاه مارکس هویت و قدرت طبقه اجتماعی حاکم در هر ساخت اجتماعی ناشی از تملک ابزار تولید است. به نظر وی تقسیم کار متضمن تضاد بین منابع خصوصی و عمومی است. در بطن این تضاد:

«نفع عمومی شکل دولت به خود می‌گیرد، که جدا از منابع شخصی و جمعی است... و همیشه مبتنی است بر پیوندهای موجود در هر تجمع خانوادگی یا قبیله‌ای و بخصوص به طبقه - که حاصل تقسیم کار است - و در هر مجموعه‌ای از افراد، يك طبقه بر دیگران مسلط است.»^{۱۶}

نتیجه بدیهی چنین سلطه‌ای، از نظر مارکس، نزاع بر سر قدرت است، نزاعی بین طبقه مسلط و طبقه جدید. چنین نزاع تاریخی قطعاً، به نظر مارکس، بین طبقه بورژوا و طبقه پرولتاریا واقع خواهد شد و نتیجه آن از یکسو نابودی ساختار موجود و از سوی دیگر استقرار يك نظام جدید آرمانی است که، گرچه موقتاً، صاحب قدرت سیاسی مسلطی خواهد بود. به گفته مارکس:

واقع اثر اصلی وی در فلسفه سیاسی است، به شیوه دیالکتیک خاص خود به موضوع قدرت می‌پردازد. در این چارچوب، هگل قدرت را به عنوان واسطه عینی تحقق تاریخی ایده می‌شناساند. در فلسفه سیاسی هگل، اراده ذهنی فرد نخستین لحظه حیات ایده، و اقتدار دولتی لحظه پایانی و تجسم کامل آن است. و در این فرآیند تاریخی، قدرت يك واسطه دیالکتیکی - تاریخی است. از نظر هگل، آزادی ایده جوهری انسان و حق «تجسم اراده آزاد است»^{۱۷}، حق، که مجموعه‌ای از نهادهای مدنی - سیاسی است، قلمرو آزادی محقق شده است. در این ارتباط، در يك فراز کاملاً عینی، هگل بین حق، از یکسو، و دارایی، از سوی دیگر، رابطه‌ای جوهری و منطقی برقرار می‌کند. به گفته وی: «حق پیش از هر چیز ماهیت آزادی است که در تملک دارایی تجلی می‌یابد»^{۱۸}. به تعبیر وی، «داشتن قدرت بر هر چیزی ایجاد تملک می‌کند»^{۱۹}. پس، تملک (یعنی قدرت بر چیزهایی بیرونی) محقق شدن اراده آزاد است.^{۲۰} بنابراین، می‌توان گفت که در نزد هگل، قدرت میانجی دیالکتیکی حق از تجرد مفهومی ایده به واقعیت عینی تملک است. وی به صراحت می‌گوید: «من به عنوان اراده آزاد، برای خود در آنچه تملک دارم موضوعیت می‌یابم»^{۲۱}.

بنابراین، در چارچوب لحظه نخست فلسفه سیاسی هگل، دارایی، تجلی تملک و تملک، یعنی داشتن قدرت بر هر چیزی، تجلی اراده آزاد است و اراده آزاد همانا ایده جوهری انسان است. هگل، پس از بحث در مورد آزادی در قالب «فردیت» و «تملك»، به بحث در مورد خانواده، جامعه مدنی و دولت می‌پردازد. از نظر وی قدرت در درون خانواده جایی ندارد، زیرا روابط بین اعضای خانواده مبتنی بر عشق و تعلق خاطر است. اما عرصه جامعه مدنی عرصه تبادل قدرت است.^{۲۲} همین که نسل جدید در خانواده، بعنوان عنصری مستقل در رابطه با دیگران در عرصه جامعه قرار می‌گیرد، وارد روابط تبادل قدرت می‌شود. به عقیده هگل جامعه مدنی عرصه تقابل - وابستگی متقابل - شخصیت‌های فردی، یعنی عرصه تبادل قدرت، است. در سیستم فکری - فلسفی هگل، اصالت منطقی و تاریخی با کلیت است. اما جامعه مدنی ناقض این اصالت است، زیرا عرصه عمل اراده‌های جزئی افرادی است که در پی تحقق اهداف و امیال شخصی هستند. بنابراین، جامعه مدنی محملی است برای تضاد منطقی و تاریخی بین نفع شخصی و منافع عمومی. اما در يك فرآیند تکاملی، جامعه مدنی به سمت اتحاد با فرد پیش می‌رود و در نهایت به کلیت تاریخی - منطقی دولت - ملت ختم می‌شود. دولت، تجلی وحدت کل و جزء است و جامعه مدنی، با ایجاد نظام حقوقی و نهادهای اعمال زور (همچون پلیس)، واسطه دیالکتیکی این وحدت است. بنابراین، قدرت دولت - ملت نسبت به فرد يك قدرت بیگانه نیست که بر او تحمیل شود، بلکه

فضیلت دارند.^{۲۰}

و از نظر دیگر آنارشیستها

تمام شکل‌های دولت يك وجه مشترك دارند و آن این است که هر کدام بیش از آنچه لازم است قدرت دارند. در واقع این افزونی در توان تصرف در امور آن چیزی است که ما از قدرت سیاسی می‌فهمیم.^{۲۱}

مواضع آنارشیسم در مورد قدرت دقیقاً توسط پُست مدرنیستها دنبال شده است. برای مثال مواضع اشتاینر در مورد دولت در اندیشه پُست مدرن انعکاس کاملی یافته است. وی دولت را دشمن فرد می‌شناسد و از آن، به هر شکلی که باشد، بعنوان جباریت یاد می‌کند. از نظر وی:

دولت همیشه يك هدف دارد: محدود کردن، کنترل کردن، مطیع کردن و ملزم کردن فرد. دولت تلاش می‌کند از هر فعالیت آزادی جلوگیری کند و این سرکوب را وظیفه خود می‌داند، زیرا غریزه حفظ خویش چنین ملزمش می‌کند.^{۲۲}

بدیهی است که آنارشیسم بعنوان يك دیدگاه مدرن هیچ سنخیتی با دیدگاه هابز یا هگل ندارد. اما باید توجه داشت که هابز در سرآغاز عصر مدرن و دوران اوج تنشهای عصر انتقال از پراکندگی قدرت در ساختار فئودالیت به دنیای مدرن نظریه‌پردازی می‌کند. لیکن آنارشیستها در دورانی به طرح مسئله قدرت پرداخته‌اند که دولتهای جدید در خدمت سرمایه‌داری اروپایی قرار گرفته‌اند و اعمال حاکمیت سیاسی را در جهت منافع آن به کار می‌برند. لذا، با آنکه هابز، هگل، مارکس و آنارشیستها همگی معتقد به ضرورت و امکان برقراری يك نظم سیاسی - اجتماعی مطلوب بودند، اما در چگونگی ایجاد چنین نظم هنجاری کاملاً با یکدیگر اختلاف داشتند.

درست در زمانی که آنارشیستها در جدال با مارکسیستها بر نفی ضرورت و مطلوبیت وجود دولت پای می‌فشرده‌اند، نیچه، متفکر عصیانگر آلمانی، از منظری فلسفی به مقوله قدرت می‌نگریست و با ارائه نظریات خویش آنچه را يك قرن پس از وی بنیانهای تفکر مدرن را به سختی لرزاند پی ریخت.

۳- پُست مدرنیسم و قدرت

در ربع آخر قرن بیستم، اندیشه پُست مدرنیسم میدان‌دار عرصه تفکر شده است. متفکرانی چون فوکو، لیوتار، دریدا و بوردیا، هر يك به شکلی میراث مدرنیته را با نقد بنیان برانداز خویش به جدال خوانده‌اند. این متفکران هر يك به گونه‌ای از میراث فکری اندیشمندانی چون نیچه، هایدگر، وبر و زمیل بهره برده‌اند و مدرنیته را از نظرگاههای مختلف به نقد کشیده‌اند. نقد قدرت از

هر طبقه‌ای که معطوف به سلطه است، وقتی سلطه آن، همان‌گونه که در مورد پرولتاریا صادق است، به نابودی شکل قدیمی جامعه و کلیت آن و نابودی سلطه در کل می‌انجامد، باید ابتدا قدرت سیاسی را فتح کند تا به نوبه خود منافعی را به عنوان نفع عمومی مطرح کند...^{۱۷}

بنابراین، مارکس آن رشته فکری را که با هابز آغاز شد و با هگل نظام یافت به قلمرو جدیدی، یعنی به قلمرو آرمان‌گرایی برد. درحالی که حرص قدرت انسان هابزی به ضرورت سرور مطلق (لویاتان) ختم شد و حرص تملک هگلی به عینیت ایده مطلق در قالب دولت مقتدر آرام گرفت، نزاع قدرت طبقاتی مارکس، در سیر دیالکتیکی خوش‌فرجام تاریخ به صلح مطلق، صلحی که حاصل جمع انسان و جامعه منهای تملک است رسید. مارکس به این طریق به ضرورت (گرچه مقطعی) قدرت مطلق - یا فراقدرت طبقاتی - طبقه کارگر در جهت نفی نزاع و استقرار صلح آرمانی تأکید می‌ورزد. در دولت طبقاتی طبقه کارگر، فراقدرت لویاتان و دولت Geist در نهایت با رسالتی تاریخی به خدمت بشر خوانده می‌شوند.

بنابراین، در عصر صنعت و ماشین، رسالتی را که هابز در عصر زوال فئودالیسم به عهده دربارهای قدر لویاتانی می‌گذارد و هگل در عصر تفوق جهانی اروپا به Geist می‌سپارد، مارکس به دولتی طبقاتی می‌دهد. پس از وی نیز، این رسالت به عهده حزب پیشگام (Vanguard) یعنی حزبی که هم قدرت سیاسی لویاتان را دارد، هم ضرورت تاریخی Geist را و هم رسالت ایدئولوژیک پرولتاریا را، گذاشته می‌شود.

آنارشیسم و قدرت

در میان دیدگاههای مدرن، تنها آنارشیسم است که صراحتاً موضع تقبیحی در قبال قدرت اتخاذ کرده است. آنارشیسم به‌خاطر توجه به آرمانهای سیاسی و بها دادن به عنصر عقلانیت، از دیدگاههای مدرن محسوب می‌شود اما در تقبیح قدرت از پیشکسوتان پُست مدرنیسم است. در واقع یکی از موارد جدال برانگیز بین آنارشیسم و مارکسیسم موضوع دولت و قدرت سیاسی بوده است. از نظر آنارشیستها وجود هر نوع قدرت سازمان‌یافته رسمی غیر قابل قبول است. به تعبیری، می‌توان آنارشیسم را بیش از هر چیز عصیان‌گریزی توصیف کرد.^{۱۸}

آنارشیسم دولت را تجلیگاه قدرت می‌شناسد و تقبیح دولت را تقبیح قدرت می‌شمارد. از نظر پرودن، یکی از نامی‌ترین آنارشیستها، «حکومت انسان بر انسان بندگی است.»^{۱۹} به نظر وی:

حکومت شدن یعنی مراقبت شدن، واریسی شدن، هدایت شدن و... توسط موجوداتی که نه حق، نه حکمت و نه

قدرت طلبی در يك موجود رشد می‌کند: هر موجودی آن اندازه از واقعیت را می‌فهمد که بتواند سرور آن باشد، تا بتواند آن را به خدمت گیرد.^{۲۵}

در غیر این صورت، به نظر نیچه، فرآیند «شدن» برای انسان قابل درک نمی‌بود. بنابراین علم «تغییر طبیعت است به مفاهیم برای حکمرانی بر طبیعت»^{۲۶} نیچه بین «حقیقت» و «قدرت» نیز رابطه‌ای مشابه می‌بیند. وی با توجه به چنین رابطه‌ای، جوهره معرفت بشری را منوط به قدرت طلبی می‌داند. به گفته وی: در ما قدرتی هست که نظم می‌بخشد، ساده می‌کند، کذب می‌سازد، و بطور مصنوعی متمایز می‌کند. «حقیقت»، میل به سروری بر کثرت حس‌هاست.^{۲۷}

نیچه از همین منظر به فلسفه می‌نگرد. برای وی فلسفه يك «تمایل جبارانه»^{۲۸} است، تمایلی که «روحانی‌ترین نوع قدرت طلبی و غالب بر عرصه‌های مختلف حیات است». به قول وی: جسم ما يك ساختار اجتماعی است که از جانهای بسیاری تشکیل شده است.... هر قصدی مطلقاً معطوف به نوعی فرماندهی و فرمانبری است.... بنابراین، فیلسوف باید مدعی حقیقت منظور کردن اراده به معنای اعم آن در حوزه‌های اخلاقیات - اخلاقیاتی که به معنی نظریه روابط برتری‌جویی است، یعنی روابطی که پدیده حیات را دربرمی‌گیرد - باشد.^{۲۹}

هایدگر و قدرت

هایدگر در محظورات بودن، بحث نیچه در باب هستی‌شناسی تراژیک یونانیان را دنبال می‌کند. اما برخلاف نیچه که قدرت طلبی را خصلت انسان در رابطه با جهان می‌بیند، وی بودن در جهان را قدرت طلبی می‌شمارد. به تعبیر هایدگر، ممکن نیست در مورد بودن در جهان اندیشید اما متصور قدرت طلبی نبود. هایدگر در ارائه تفسیر خود از رابطه بین وجود و قدرت به سه مفهوم در اشعار سوفوکل اشاره دارد و بحث قدرت را در قالب ارتباط بین این سه مفهوم به میان می‌آورد. اول مفهوم deimon است. در تشریح معنای چند وجهی این واژه، هایدگر آنرا «عجیب» و «مخوف» معنی می‌کند.

«انسان «مخوف» است، اول به این خاطر که در معرض [يك] قدرت مطیع کننده قرار دارد.... انسان موجود خشنی است، نه افزون‌بر، یا در کنار، دیگر خصلتها، بلکه صرفاً به این معنا که در خشونت بنیادینش از قدرت در برابر مطیع شونده استفاده می‌کند».^{۳۰}

deimon به معنی قدرتمند نیز هست؛ یعنی کسی که از قدرت استفاده می‌کند، کسی که نه تنها قدرت می‌ورزد (Gewalt)، بلکه تا

مباحث محوری پست مدرنیسم است، چه در نقد ادبی، چه در فلسفه و چه در تفکر سیاسی. نیچه و هایدگر از دیدگاهی فلسفی به قدرت پرداخته‌اند و وبر و زیمل از دید جامعه‌شناسی. فوکو و لیوتار قدرت را در صحنه تاریخ و جامعه، و دریدا و بوردیا آن را در عرصه تفکر و فرهنگ شناسایی کرده‌اند. همه این متفکران مدرنیته را توجیه‌گر قدرت ضدانسانی می‌شمارند.

در ادامه این نوشتار، مفهوم قدرت ابتدا از دید نیچه و هایدگر و سپس از دید فوکو و لیوتار عرضه خواهد شد. دیدگاه دریدا و بوردیا نیز به مجالی دیگر واگذار می‌شود. نیچه قدرت طلبی را خصیصه بنیادین انسان می‌شناسد و هر آنچه را از انسان سر می‌زند بازتاب قدرت طلبی (Will To Power) می‌شناسد. اما، هایدگر بودن در این جهان را قدرت طلبی می‌انگارد. فوکو قدرت را خصیصه غالب بر زندگی مدرن می‌شناسد و آن را در جای‌جای حیات اجتماعی - سیاسی مشاهده می‌کند، و لیوتار عصر دانش و اطلاعات را عصر اوج حاکمیت قدرت بر انسانها می‌شمارد.

نیچه و قدرت

نیچه با نگاهی کاملاً متفاوت با هگل چشم به میراث هابز دارد. نیچه نیز چون هابز به حریم بودن انسان برای قدرت اذعان دارد، اما به جای تکیه بر انسان‌شناسی هابزی، وجودشناسی تراژیک یونانی و مفهوم هولناکی (Terrible) حیات بشر را نقطه آغاز می‌شمارد. در زایش تراژدی می‌گوید: «یونانیان خیلی خوب می‌دانستند که زندگی هولناک و خطرناک است».^{۳۳} نیچه با اشاره به خصلت هستی‌شناختی قدرت طلبی می‌گوید «این جهان قدرت طلبی است و نه چیز دیگر». به نظر وی، يك موجود زنده بیش از هر چیز به دنبال بکارگیری نیروی خویش است. خود زندگی قدرت طلبی است. حفظ بقا فقط یکی از تبعات مهم و غیرمستقیم آن است.^{۳۴}

در تفسیری هستی‌شناختی از قدرت، نیچه بنیانهای مدرنیته را نفی و مبانی فرامدرنیته را تثبیت می‌کند. برخلاف هگل که فرآیند معرفت geist بر جهان و بر خویش (از طریق انسان) را فرآیندی کمال یابنده و رهایی‌بخش می‌شناسد، تفسیر نیچه از رابطه انسان با جهان مبتنی بر رابطه قدرت و دانش است. از نظر وی، دانش تجلی قدرت طلبی است؛ در تبدیل جوهره هستی از شدن به بودن، دانش، از طریق تفسیر جهان، نقش کلیدی دارد:

هر موجودی که بخواهد خود را حفظ کند و بر قدرت خود بیفزاید، بایستی آنقدر در مورد آنچه قابل محاسبه و دائمی است بداند تا بتواند شمایی از رفتار را بر آن مبتنی سازد. ضرورت بقا محرکی است در پس تکوین دانش. به عبارت دیگر، میزان تمایل به دانش مبتنی است بر اندازه‌ای که

بنابراین Techne اساس deinson و خشونت را می‌سازد؛ زیرا خشونت (Gewalt - tatigkiet) استفاده از قدرت در برابر مطیع شده می‌باشد؛ از طریق دانش، وجود از خفا به آشکار می‌رسد و بجزهر (essent) می‌شود.^{۲۲*}

هایدگر در بحث از تکنولوژی مدرن نیز نگرش فوق را به کار می‌گیرد. برخلاف تعبیری که تکنولوژی را از دریچه انسان محوری و ابزارانگاری می‌بیند، یعنی دیدگاهی که تکنولوژی را ابزاری در اختیار انسان می‌پندارد، هایدگر معتقد است که تعبیر ابزاری تکنولوژی ماهیت آن را به ما نشان نمی‌دهد. به نظر وی، هر جا ابزارگونگی (in-strumentality) در میان باشد، علیت در میان است. اما معضل این است که خود «علیت» نیز در ابهام است. نتیجه کلی در بحث هایدگر در مورد تکنولوژی این است که رابطه انسان با تکنولوژی مدرن نوعی ابزارگونگی معکوس است.^{۲۰*} هایدگر معتقد است که برخلاف نگرش یونان باستان که Techne را همراه episteme (معرفت) در طریق کشف حقیقت می‌دید، تکنولوژی مدرن:

خصلت تهاجم، یعنی به چالش کشیدن، فاش کردن، تبدیل کردن، ذخیره کردن و توزیع کردن را دارد.... همه‌جا، همه چیز به فرمان درآمده تا آماده باشد، فوراً در دسترس باشد، آماده باشد برای فرمان دیگر.... اما انسان بر خود آنچه نهان است کنترلی ندارد.^{۲۳}

به نظر هایدگر، خود انسان برای انکشاف آنچه نهان است به چالش کشیده شده است؛ به این معنی که انسان از طریق تکنولوژی سعی در استخراج و بهره‌گیری از طبیعت دارد، اما در فرآیند چنین بهره‌گیری خود نیز در چالشی قرار می‌گیرد که غایت آن را تکنولوژی تعیین می‌کند. اگر انسان «ملزم» به انکشاف چیزی است که نهان است، خود وی نیز در خدمت تکنولوژی است؛ اگر انسان به چالش کشیده شده و ملزم است، آیا خود وی، حتی بیش از طبیعت، به حال آماده باش در نیامده است؟^{۲۴}

فوکو و قدرت

بحث فوکو درباره قدرت را می‌توان امتداد مباحث هایدگر دانست. میشل فوکو نظرات نیچه و هایدگر را در چارچوب ارتباط دانش و قدرت در ملموس‌ترین ابعاد حیات فردی و جمعی به کار می‌برد. وی معتقد است که برخلاف قرن نوزده میلادی که گرسنگی دغدغه اصلی بود، در جوامع صنعتی شده غرب دغدغه اصلی این است که:

چه کسی برای من تصمیم می‌گیرد؟... چه کسی حرکات و فعالیت‌های مرا تدوین کرده است؟ چه کسی مرا مجبور کرده

○ در ربع آخر قرن بیستم، اندیشه پُست‌مدرنیسم میداندار عرصه تفکر شده است. متفکرانی چون فوکو، لیوتار، دریدا و بوردیا، هر یک به گونه‌ای، میراث مدرنیته را با نقد بنیان‌برانداز خویش به جدال خوانده‌اند.

○ نقد قدرت از مباحث محوری پُست‌مدرنیسم است. نیچه و هایدگر از دیدگاهی فلسفی به قدرت پرداخته‌اند و وبر و زیمل از دید جامعه‌شناسی. فوکو و لیوتار قدرت را در صحنه تاریخ و جامعه، و دریدا و بوردیا آن را در عرصه اندیشه و فرهنگ شناسایی کرده‌اند. اینان مدرنیته را توجیه‌گر قدرت ضد انسانی می‌شمارند.

○ میشل فوکو: برخلاف قرن نوزده که گرسنگی دغدغه خاطر اصلی بود، امروز در جوامع صنعتی شده غرب این پرسش اساسی مطرح است که چه کسی برای من تصمیم می‌گیرد؟ چگونه تصمیم‌هایی که زندگی من یکسره بدانها متکی است، گرفته می‌شود؟

آنجا که از قدرت، نه تنها بعنوان صفت بنیادین کنش، که بعنوان بودن (Das sien, Being there) استفاده می‌کند، خشن است (gewalt - tatig).

دومین مفهوم، edidaxato است. هایدگر برخلاف دیگران که این مفهوم را «مصنوع انسان» معنی کرده‌اند از آن چنین یاد می‌کنند: واژه edidaxato به معنی مصنوع انسان نیست، بلکه به این معنی است که: «انسان زاه مطیع کردن را یافت و بدین طریق خود را یافت.» [یعنی خود] خشن را، خود قدرت‌ورز را. «خود» در عین حال کسی است که «درمی‌گیرد» و «محو می‌شود»، کسی که می‌گیرد و مطیع می‌سازد.^{۲۵}

سومین مفهوم مورد نظر هایدگر Techne است. هایدگر از نقش دانش در مطیع کردن نام می‌برد. به گفته وی، قدرت، که در آن خشونت عملی می‌شود، قلمرو Techne است. Techne فن نیست، دانش است، و دانش همانا توان به‌ظهور رسیدن بودن است. به نظر هایدگر Techne فراهم‌کننده ضروریات قدرت‌ورزی و خشونت انسان است و این درحالی است که خشونت و قدرت‌ورزی افشای وجودی انسان است:

○ از دید فوکو، قلمرو «حاکمیت» و «سلطه» تفکیک‌ناپذیر است و واسطه پیوند مفهومی آنها «قدرت» است: آنچه واقعیت دارد «سلطه» است، اما آنچه بدان اذعان می‌شود «حاکمیت» است. نوع جدید قدرت که از ابداعات بزرگ جامعه بورژوازی است، ابزار اساسی در شکل دادن به سرمایه‌داری صنعتی و جامعه ملازم آن می‌باشد.

○ لیوتار از يك سو به تجاری شدن دانش و اطلاعات، و از سوی دیگر به ابزارگونه شدن دانش در رابطه با قدرت می‌پردازد. به نظر او در جهان معاصر، دانش، بویژه کنترل اطلاعات، کانون اصلی منازعه بر سر قدرت است.

○ دانش اکنون کالایی است برای مبادله. دانش دیگر فی‌نفسه هدف نیست، بلکه نیروی اصلی تولید است. دانش، با چنین ویژگی، در مقام عامل اصلی تعیین نیروی کار، اقتصاد بین‌الملل و رابطه بین کشورهای توسعه‌یافته و درحال توسعه قرار گرفته است.

نوع جدید قدرت، که دیگر نمی‌توان آن را به عنوان حاکمیت تدوین نمود، یکی از ابداعات بزرگ جامعه بورژوازی است. این [نوع قدرت] ابزار اساسی در شکل دادن به سرمایه‌داری صنعتی و جامعه ملازم آن می‌باشد. این قدرت غیرحاکمیتی، که خارج از شکل [و قالب] حاکمیت قرار می‌گیرد، قدرت انضباطی است.^{۳۵}

در نهایت، فوکو مقوله «قدرت» را در ارتباط با «حقیقت» در تمدن غرب می‌بیند و معتقد است که مورخان به زودی خواهند فهمید که:

تاریخ غرب نمی‌تواند از شیوه‌ای که «حقیقت» آن تولید شده و تولید اثر کرده است جدا پنداشته شود.^{۳۶}

لیوتار و قدرت

آرای لیوتار در مورد قدرت شباهت بسیاری به آرای فوکو دارد. اما، لیوتار از يك سو به تجاری شدن دانش و اطلاعات، و از سوی

است که در مکان معینی زندگی کنم، درحالی که در جای دیگری شاغلم؟ چگونه چنین تصمیماتی، که زندگی من کاملاً بدانها متکی است، گرفته می‌شود؟^{۳۵}

در پاسخ به چنین پرسشهایی، فوکو محور توجه خود را بر رابطه دانش و قدرت می‌گذارد. وی چنین رابطه‌ای را در همه قلمروهای حیات انسان مدرن قابل ملاحظه می‌یابد. بعنوان مثال، وی با طرح مفهوم dressage به بیان رابطه دانش و قدرت می‌پردازد و با اشاره به نظام کارخانه و مدارس جدید در اروپا قرون ۱۷ و ۱۸ می‌گوید:

آنچه شکل گرفت کلتی از تکنیکهای دیرساز انسان از طریق مکان‌یابی، محصور کردن، نظارت کردن، و ارسی مداوم رفتار و وظایف، و بطور خلاصه مکتبی از «مدیریت» بود که زندان فقط یکی از مظاهر آن بود.^{۳۶}

وی، در تشریح این موضوع، در کتاب «انضباط و مجازات» به رابطه بین دانش نو و سیستم کیفری مدرن اشاره می‌کند. اما با اشاره به جایگاه قدرت در تکوین علوم انسانی جدید، رابطه دانش و قدرت را به کلیت معارف جدید تعمیم می‌دهد. به نظر وی در «رژیمهای معرفتی» مدرن، انسان محمل اعمال قدرت است. به نظر وی، تمایز قلمرو دانش از قلمرو قدرت اشتباه است، چه: تکوین همه شاخه‌های معرفت باید در ارتباط با اعمال قدرت دیده شود.... این که جوامع می‌توانند موضوع مشاهده علمی باشند، این که رفتار انسانی، از يك مقطع مسئله‌ای شد که بایستی تحلیل و حل می‌شد، همه و همه مرتبط با مکانیسم قدرت بوده است.^{۳۷}

فوکو چنین ارتباطی را در فلسفه سیاسی نیز به وضوح می‌بیند. از نظر وی قلمرو «حاکمیت» و «سلطه» تفکیک‌ناپذیر است و واسطه پیوند مفهومی آنها قدرت است. به این معنی که آنچه واقعیت دارد سلطه است اما آنچه بدان اذعان می‌شود حاکمیت است. به گفته فوکو قدرت از طریق تولید حقیقت اعمال می‌شود؛ بنابراین گفتمانهای سیاسی، همچون فلسفه حق را

نباید در ارتباط با استقرار مشروعیت دید، بلکه باید بعنوان شیوه‌های مطیع کردن دانست. حاکمیت و اطاعت باید جای خود را (در تحلیل) به سلطه و تسلیم بدهند....^{۳۸} منظور از سلطه، آن تعبیر عام مربوط به اعمال سلطه توسط يك فرد بر دیگری یا يك گروه بر گروه دیگر نیست، بلکه شیوه‌های گونه‌گون سلطه است که می‌تواند در جامعه اعمال گردد.^{۳۹}

در بحث سلطه، فوکو به مفهوم وبری دیسیپلین (انضباط)* اشاره می‌کند و آن را ویژگی نهادینه شده جامعه مدرن می‌داند. او تأکید دارد که بحث حاکمیت مورد نظر نیست، بلکه قدرت انضباطی (دیسیپلینه) مد نظر است:

تصمیم می‌گیرد که چه چیزی دانش است و چه کسی می‌داند که چه چیزی برای تصمیم‌گیری لازم است؟ در عصر کامپیوتر، مسئله دانش بیش از هر زمان دیگری مسئله حکومت است.^{۲۲}

در چنین چارچوبی، مفاهیمی چون مشروعیت وضع خاصی پیدا می‌کند. به عقیده لیوتار^{۲۵} مشروعیت، فرآیندی است که از طریق آن یک قانونگذار مُحق است یک قانون را بعنوان هنجار ترویج کند. اما، پرسش اساسی‌تری نیز مطرح است، همان پرسشی که از زمان افلاطون مطرح بوده است، یعنی مشروعیت قانونگذار:

بنابراین حق تعیین حقانیت از حق تعیین عادلانه جدا نیست. نکته این است که پیوندی بین نوع زبانی که علم خوانده می‌شود و نوعی که اخلاق و سیاست خوانده می‌شود وجود دارد. هر دو اینها از یک چشم‌انداز، یا به عبارتی از یک انتخاب ناشی می‌شود، انتخابی که غرب (Occident) نام دارد.^{۲۶}

دیگر به ابزارگونه شدن دانش در رابطه با قدرت می‌پردازد. لیوتار در طرح پرسش قدرت این سوال را مطرح می‌کند که «چه کسی می‌داند؟»^{۲۲} از نظری در دنیای معاصر، دانش، به خصوص کنترل اطلاعات، کانون اصلی منازعه بر سر قدرت است. به نظر وی، همان‌گونه که در گذشته دولت - ملتها بر سر قلمرو جغرافیایی برای مواد اولیه و کارگر ارزان بایکدیگر به جنگ می‌پرداختند، اکنون برای کنترل اطلاعات به جنگ می‌پردازند.

در توضیح فرآیند کالایی شدن دانش، لیوتار به بیرونی شدن (exteriorization) رابطه دانش (Knowledge) و داننده (Knowr) اشاره می‌کند. به نظر وی، دانش اکنون کالایی است برای مبادله. اکنون دیگر دانش فی‌نفسه هدف نیست، بلکه نیروی اصلی تولید است. با چنین خصوصیتی، دانش در مقام نیروی اصلی در تعیین نیروی کار، اقتصاد بین‌الملل و رابطه بین کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه قرار گرفته است.^{۲۳} به گفته لیوتار:

دانش و قدرت صرفاً دو وجه از یک مسئله‌اند. چه کسی

یادداشتها

* گرچه در میان متفکران لیبرال اروپا، جان استوارت میل جدی‌ترین مواضع را در برابر تمرکز قدرت اتخاذ کرده است، منتهی با توجه به اینکه وی از سلطه دولتهای اروپایی بر دیگر جوامع حمایت می‌کند نمی‌توان وی را از نظر اصولی مخالف قدرت‌گرایی دانست.

1. Plato, **Collected Works**, Princeton. University Press, Princeton N.J 1980
2. Ibid., Georgia, 428-80-e. e.

۳. ارسطو. سیاست.

۴. همان ۲-۳.

5. Hobbes, Thomas, **Levitan**, Collier Books, Macmillan, London, 1962, chap. 12.

6. Ibid., chap. 12.

7. Ibid., chap. 18.

8. Ibid., chap. 17

9. Hegel G. W. **Philosophy of Right**, Oxford University Press, London, 1967 # 29.

10. Ibid., # 40.

11. Ibid., # 45.

12. Ibid.,

13. Ibid.,

* به تعبیر وبر دیسیپلین عادت شدن فرمانبرداری در میان اعضای جامعه است.

40. Ibid, 105.

41. Foucault, **Politics**, P. 112.

42. Lyotar, J.F. **Postmodern Condition**, Minnesota Uni. Press, Minnesota, 1984.

43. Ibid., P. 4 P.1

44. Ibid., PP. 8-9.

45. Ibid., P. 8.

46. Ibid.,

27. Nietzsche, **Will to Power**, P. 517.

28. Nietzsche, **Beyond G & E**. # 16 - 9.

29. Heidegger, Martin, **Basic Writings**, Harper & Row, N.Y., 1970. PP. 282-319.

30. Ibid.,

31. Ibid., P 32.

* این گفته هایدگر از مبانی اگزیستانسیالیسم وی است. اصالت با بودن است و انسان در فرآیند حیات، جوهر واقعی خویش را می‌یابد.

32. Ibid., P 134.

* - تعبیر ابزارگونگی معکوس از نگارنده است.

33. Ibid.

34. Ibid.

35. Foucault, Micheal. **Politics, Philosophy, Culture**, Routledge, N.Y. 1983. P 103.

36. Ibid.,

37. Ibid.

38. Foucault, Michael. **Power / Knowledge**, Harvester, London, 1980. P. 97.

39. Ibid. P. 96.

14. Ibid., # 169.

15. Ibid., # 276.

- Hegel, G.W. **Lectures on Philosophy of History**, G. Bell & Son, London, 1890.

16. Marx, K & Engles, F. **The German Ideology**, Progress Publisher, 1974. P. 52.

17. Ibid., P. 53.

18. Guerin, Daniel. **Anarchism**, Monthly Review Press, 1965.

19. Ibid.

20. Ibid.,

21. Ward, Colin. **Anarchy in Action**, Freedom Press, London, 1982. P. 20.

22. Guerin, P. 14.

23. Nietzsche, Fredrich, **The Brith of Tragedy**, Penguin Books, London, 1993.

24. Nietzsche. F, **Beyond Good & Evil.**, Vintage Books, N.Y., 1989, PP. 13-21.

25. Nietzsche, F. **Will to Power**, Vintage Books, N.Y. 1968 P. 480.

26. Ibid, P. 183.