

فلسفه سیاسی

در روایتی پارادایمی

دکتر عباس منوچهری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

از عصر یونان کلاسیک تا به امروز تعابیر و دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی ارائه شده است. سیر تاریخی فلسفهٔ سیاسی خود در برگیرندهٔ وجوه بسیاری است که امکان ترسیم تصویری ساده و روشن را مشکل می‌سازد. بیش و پیش از همه تعریف چیستی فلسفهٔ سیاسی است. برای تعریف فلسفهٔ سیاسی وفاتی وجود ندارد، نه در شکل و نه در محتوا، نه در نام و نه در معنا. برخی تحت عنوان نظریهٔ سیاسی به فلسفهٔ سیاسی می‌پردازند و برخی فلسفهٔ سیاسی را به صراحت از نظریهٔ سیاسی و ایدئولوژی سیاسی جدا می‌دانند. برخی فلسفهٔ سیاسی را بخشی از فلسفهٔ عملی می‌دانند و برخی آن را مستقل از فلسفهٔ عملی. برخی آن را فاقد کارایی و فایدهٔ عملی می‌دانند و برخی آن را عین کارایی و فایدهٔ عملی می‌دانند

و آن را اصل و بنیاد در اندیشه کردن در باب انسان و حیات انسانی می‌شناسند.

اکنون پس از گذار از دوران افول دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی، بار دیگر فلسفهٔ سیاسی به طور جدی به عرصهٔ تفکر اجتماعی وارد شده است. اما همچنان در پاسخ به چیستی آن حالت واگرایی غالب است. در این نوشتار برای ارائهٔ چشم‌اندازی متفاوت نسبت به این نکات، سه

کار انجام شده است. اول ارائه چند روایت از چیستی فلسفه سیاسی، دوم ارائه روایتی پارادایمی به عنوان گونه دیگری از روایت و سوم بهره‌گیری از این روایت در فهم بهتر چیستی فلسفه سیاسی و چگونگی سیر حیات آن. نگرش غالب در این نوشتار قالبی کلان (Macro) دارد؛ به جزئیات روایت‌ها پرداخته نشده است و به تنوع درونی پارادایم‌ها هم توجه چندانی نشده است.

۱. فلسفه سیاسی به روایت لئو اشتراوس

اشتراوس از منظری نو - افلاطونی همت والاوسی در احیای فلسفه سیاسی به خرج داده است. وی مشخصاً از منظری فلسفی به فلسفه سیاسی می‌نگرد. وی فلسفه را اندیشیدنی می‌داند که به ریشه‌ها می‌پردازد و فراگیر است. او فلسفه سیاسی را فلسفیدن در باب آنچه به حیات سیاسی، که همانا علت غایی کنش سیاسی است، مربوط می‌داند. او معتقد است فلسفه سیاسی تلاشی است برای جایگزین کردن معرفت در باب سرشت امور سیاسی به جای گمان و همچنین تلاشی است برای دانستن سرشت امور سیاسی و نظم صحیح و نیک.^۱

به روایت اشتراوس، فلسفه سیاسی دوگونه تاریخی را تجربه کرده است. اول کلاسیک و دوم مدرن. فلسفه سیاسی کلاسیک با امور «نیک»، «امور عادلانه»، و مقولات «خوبی» و «عدالت» سر و کار دارد.^۲ چنین مقولاتی معطوف به زندگی بخردانه، یعنی والاترین موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک هستند. چنین جهت‌گیری در فلسفه سیاسی جدید جایگاهی ندارد.^۳ از نظر اشتراوس، در فلسفه سیاسی مدرن ارتباط میان سیاست با قانون طبیعی یا حقوق طبیعی از هم گسست. ماکیاوولی با طرد الگوهای ذهنی و عطف توجه به رهیافت واقع‌گرایانه در امور سیاسی «موج اول» تجدد را در فلسفه سیاسی آغاز کرد. این کار با قرار دادن «صیانت نفس» در کانون قانون طبیعی و جایگزین شدن «حقوق انسانی» به جای «قوانین طبیعی» توسط هابز ادامه یافت. اما این روند فکری در «موج دوم تجدد» مورد نقد روسو قرار گرفت. روسو در عین تلاش برای احیاء مفهوم کلاسیک فضیلت ناچار از تفسیر مجدد آن بود.^۴ فضیلت انسانی در چارچوب نظریات روسو با فلسفه اختیار یا آزادی از یکسو و وظیفه

شهروندی، از سوی دیگر مرتبط شد. این ارتباط نهایتاً در مقوله «اراده عمومی» جای گرفت.

اما «موج سوم تجدد»، که با نام نیچه قرین است، دریافت جدیدی از احساس وجود را مطرح می‌کند، یعنی تجربه وحشت و اضطراب را. اینکه هیچ‌گریزی به طبیعت وجود ندارد و هیچ امکانی برای شادمانی اصیل در میان نیست.^۵ نیچه با اصالت بخشیدن به خلاقیت آدمی و ضرورت تغییر در ارزشگذاری ارزش‌ها، میل به قدرت را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی - سیاسی انسان می‌شناسد.^۶

۲. فلسفه سیاسی به روایت هانا آرنت

آرنت از جهاتی شبیه به اشتراوس است. وی قائل به دو مقطع اصلی در سیر اندیشه سیاسی است. اول سنتی و دوم عصیان‌گری. به نظر وی مرحله سنتی از یونان باستان آغاز شده و تا قرن ۱۹ ادامه داشته است. سپس با مارکس، کرکگار و نیچه، که هر یک به گونه‌ای خاص به عصیان علیه تفکر سنتی پرداختند، مرحله جدیدی آغاز می‌شود. آرنت معتقد است که این مرحله با وساطت فلسفه دکارتی و شک و بی‌اعتمادی وی نسبت به چارچوب مفهومی سنتی به وجود آمد.^۷

به نظر آرنت اندیشه سیاسی در شکل سنتی، در قالب دوگانگی بین دیدن حقیقت در انزوا و سکوت، از یکسو، و گرفتار بودن در شبکه‌ای از روابط و وابستگی‌های متقابل امور انسانی از طریق سخن گفتن و عمل کردن، از سوی دیگر، شکل گرفت. در چنین چارچوبی نظریه چوونان «نظامی از حقایق» بود که به شکل معقولی به هم پیوند خورده بود و بدون اینکه مصنوع ذهن باشد در عقل و احساس نمایان می‌شد.^۸

اما، کرکگار، برخلاف رابطه سنتی بین عقل و ایمان، قائل به ایجاد پیوند و جهش از شک به ایمان بود. مارکس نیز، برخلاف تقدم نظر نسبت به عمل در اندیشه سنتی، بر اصالت عمل در مقابل نظر و جهش از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی تأکید کرد. نیچه نیز دست به جهش از قلمرو غیرحسی ایده‌ها و سنجشها به زندگی حسی زد و بدینسان به افلاطون‌گرایی واژگونه رسید. چنین

نیچه با اصالت بخشیدن به خلاقیت آدمی و ضرورت تغییر در ارزشگذاری ارزش‌ها، میل به قدرت را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی - سیاسی انسان می‌شناسد

وی، ملاک‌های مطلوب برای جامعه و دولت است.^{۱۱} به تعبیر رافائل، فلسفه سیاسی به همراه فلسفه اخلاق و فلسفه اجتماعی وجوه سه‌گانه فلسفه عملی را تشکیل می‌دهند. فلسفه عملی، به نظر وی، در پی مبانی عقلانی برای پذیرش قضیه‌ای است که دارای ارزش پیروی در عمل باشد.

۵. فلسفه سیاسی به روایت اسپرینگنز
اسپرینگنز نظریات سیاسی را به جای آنچه اشتراوس فلسفه سیاسی می‌نامد به کار می‌گیرد و آن را چونان نقشه‌ای «جغرافیایی از سیاست» می‌پندارد که می‌تواند به «ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند». به تعبیر اسپرینگنز، نظریات سیاسی بینش‌هایی - یعنی تصویرهای نمادین^{۱۲} یک کلیت نظام یافته - از سیاست را ارائه می‌دهند. وی معتقد است^{۱۳} نظریه سیاسی «جستاری است برای فهم عناصر تشکیل دهنده جامعه خوب» و «برای یافتن معیارها و راه حل‌ها»^{۱۴}.

بر اساس چنین تعابیری از وی فلسفه سیاسی مدرن را در قالب چند «بحران» شناسایی می‌کند. اول «بحران ثبات» است که به نظریه ماکیاوولی در باب سامان سیاسی ختم می‌شود. دوم «بحران آمریت» است که نظریه لوائتان هابز پاسخ آن است. سوم «بحران مشروعیت» است که دولت لیبرالی لاک برای پاسخ به آن طرح می‌شود. چهارم «بحران رژیم کهن» است که اندیشمندان روشنگری را به طرح آرای سیاسی خود کشانید. و پنجم «بحران جامعه مدنی» است که «اصالت سنت» برک را به دنبال دارد. «بحران نابرابری اخلاقی» وضعی است که روسو در پاسخ بدان ضرورت استقرار^{۱۵} اراده عمومی را مطرح کرد. مارکس نیز در پاسخ به «بحران سرمایه‌داری»، با اشتهی دادن هنجار و داده علمی، فرآیند واقعی حرکت تاریخ را در جهت استقرار جامعه فارغ از اعمال قدرت می‌دید. و نهایتاً پیش از همه اینها، «بحران عدالت آتی» بود که پاسخ خود را در سامان سیاسی (Politheia) افلاطون به عنوان

نگرش‌هایی را می‌توان در ارتباط با نگرش هر یک از این متفکران درباره انسان در تمایز از نگرش مجرد فلسفی و مقوله حیوان عاقل (Animal Rationale) که بر اندیشه سنتی حاکم بود، فهمید. کرکگار بر انسان عینی و دردمند تأکید دارد. مارکس بر نیروی تولیدکننده فعال در انسانیت انسان اشاره دارد و نیچه بر خلاقیت و قدرت وی. بدیهی است با چنین مفروضات انسان شناسانه‌ای، پاسخهایی که به پرسش قدرت و چیستی نظم مطلوب داده شد به وضوح متفاوت با پاسخ‌های سنتی در فلسفه سیاسی بود.

۳. فلسفه سیاسی به روایت پلامناتز

جان پلامناتز آنچه را نظریه سیاسی می‌نامد، چیزی «بیش از توضیح جامعه و دولت و بیش از توجیه وضع موجود یا تقبیح آن» می‌داند. وی آنها را «فلسفه‌های زندگی» می‌داند. به نظر پلامناتز، نظریه سیاسی بیانی است از «آنچه فرد راجع به انسان و موقعیت انسان در جهان احساس می‌کند»^{۱۶}.

به نظر پلامناتز فلسفه سیاسی در قالب «نسبت» مابین درک یک فیلسوف از آنچه انسان هست، یعنی آنچه خاص وجود اوست، از یکسو، و دیدگاه وی راجع به اینکه انسان چگونه باید عمل کند، برای چه تلاش کند و ساختار جامعه چگونه باید باشد، از سوی دیگر، قابل فهم است. از نظر پلامناتز فلسفه سیاسی گونه‌ای پاسخ به آن پرسش‌هایی است که علم برای آنها پاسخی ندارد. پرسش‌هایی که مربوط به خود انسان و دیگر انسان‌هایی می‌شود که در شرایط مشابه هستند، مثلاً اینکه «انسان چیست»^{۱۷}؟

۴. فلسفه سیاسی به روایت رافائل

دیوید رافائل بین نظریه سیاسی و نظریه اجتماعی، از یکسو، و فلسفه سیاسی از سوی دیگر تمایز قائل می‌شود. به نظر وی نظریه با تجربه، داده، تبیین، تعمیم و قانونمندی سر و کار دارد. اما، وجه تمایز، فلسفه سیاسی - اجتماعی هنجاری بودن آن است. هنجار نیز به تعبیر

اولین پاسخ به بی‌نظمی در ساخت و در اخلاق جامعه مشاهده کرد.

۶. فلسفه سیاسی به روایت بلوم

بلوم با یکی انگاشتن دو مفهوم فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی سعی در ایجاد تمایز بین نظریه سیاسی از ایدئولوژی سیاسی دارد. به نظر وی نظریه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی ساختاری یکسان دارند. اما نظریه‌ها روشن‌تر، صیقل خورده‌تر، شفاف‌تر، با انسجام درونی بیشتر، فاضلان‌تر، و دارای درجه‌ای از حقیقت‌اند.^{۱۶}

به نظر بلوم هدف نظریه سیاسی فهم سیاست به جامع‌ترین شیوه ممکن است. وی هدف نظریه‌پردازان سیاسی را کشف نظم عمومی و الگوی حقایق سیاسی و توضیح این حقایق به صورتی مناسب و مؤثر و تدوین قواعد اقدام و عمل سیاسی بر مبنای این تحلیل می‌داند. بلوم به وجود دو سطح در بررسی «نظم» قائل است، یکی «تبیین و توصیف ماهیت و شیوه ایجاد الگوهای متنوع در جهان تجربی یا جهان پدیده‌ها» است. دیگری، توضیح «ماهیت نظم، نظم خوب، بهترین نظم، نظم درست و نظم عقلانی» است. در این راستا ابتدا باید تعیین کرد که «نظم عقلانی، برتر، یا درست غایت‌ها و ارزش‌های انسانی» کدامند.^{۱۷} بنابراین، بلوم تمایز بین نظریه علی و «نظریه ارزشی» را تمایزی کاذب می‌داند. اما بین «نظم تجربی» و «نظم عقلانی» تمایز قابل می‌شود. به عبارت دیگر به تعبیر بلوم، فلسفه سیاسی آنگونه نظریه پردازی است که هم تبیین بر اساس تجربیات و استدلال را شامل شود، یعنی فهم نظم تجربی، و هم تبیین بر اساس استدلال را درباره نظم عقلانی.^{۱۸}

بر این اساس بلوم، نظریه‌های سیاسی را با توجه به پرسش در باب «واقعیت»، «خیر» و راه‌های شناخت آنها به دو دسته تقسیم می‌کند. این دو دسته عبارتند از: «بودگرایی» و «طبیعت‌گرایی». در نظریه «بودگرایی» نظم سیاسی عقلانی برابر و همسان است با ارزشهای مقرر شده الهی (مثل غایت‌ها و هدف‌ها) و قواعد رفتاری که کامل‌ترین واقعیت تلقی می‌شوند.^{۱۹} اما «طبیعت‌گرایان»، واقعیت را تنها متشکل از «پدیده‌ها و نمودها» می‌دانند و معتقدند که هیچ جوهر معقول یا صورت‌های واقعیت غیر تجربی، و رای این جهان وجود ندارد.

فلسفه سیاسی به روایت هابرماس

هابرماس فلسفه سیاسی را به عنوان بخشی از فلسفه عملی می‌شناسد و سیر آنرا طی سه دوره تاریخی مورد

به نظر بلوم هدف

نظریه سیاسی فهم سیاست

به جامع‌ترین شیوه ممکن است

بررسی قرار می‌دهد. از نظر وی، فلسفه عملی کلاسیک - ارسطویی اخلاق و سیاست را در چارچوب اجتماعی - سیاسی، یعنی Polis، محقق می‌دانست. اما با سوژه‌گرایی مدرن دکارتی و ذره‌گرایی طبیعت‌انگازانه هابری فرآیند جداسازی فلسفه اخلاق از اجتماعات آغاز شد. فلسفه سوژه‌مدن در عین اینکه عقل عملی را به سعادت خصوصی و استقلال اخلاقی فرد مرتبط کرد، اما آن را از تکیه‌گاه‌های فرهنگی و اشکال زندگی و نظام‌های سیاسی - اجتماعی جدا کرد. البته هگل تلاش کرد مجدداً در قالب فلسفه تاریخ و تاریخ حیات سوژه مجدداً ارتباط بین عقل عملی مدرن با چارچوب فرهنگی - اجتماعی را برقرار سازد. اما پیچیدگی‌های جامعه مدرن متأخر آن را از تأثیرگذار بودن بی‌بهره ساخت. لذا، مارکس در جهت استفاده از فلسفه تاریخ در فراغت از نظریه هنجاری دولت سعی در ارائه راه حل علمی برای پرسش‌های ارزشی داشت.

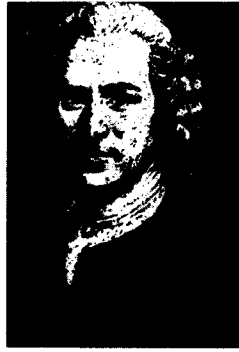
اما با طرح نظریات کارکردگرایانه و سیستمی، حذف کامل عقل عملی از عرصه اجتماعات محقق شد و نهایتاً در عصر پس از نیچه اساساً هرگونه اعتقادی به حجیت عقل در حیات انسانی مورد سؤال قرار گرفت و نفی شد.^{۲۰}

روایتی پارادایمی از سیر تاریخی فلسفه سیاسی

در یک نگرش کلی شاید بتوان سیر تاریخی فلسفه سیاسی را در قالب چهار پارادایم بررسی کرد. پارادایم به معنای الگوی تفحص است و هر الگویی مشتمل بر مفروضات بنیادینی است که راهنمای تفحص‌اند.

۱. پارادایم کلاسیک

فلسفه سیاسی کلاسیک دو خصلت ویژه دارد، یکی فلسفی بودن و دیگری اخلاقی بودن. فلسفه سیاسی کلاسیک امتداد یا حتی جزئی از فلسفه کلی است. برای افلاطون پرسش «حقیقت» آنجا که با پاسخ «عدالت»



عصر مدرن مشتمل بر دو پارادایم در فلسفه سیاسی است. پارادایم هابزی و پارادایم روسویی

حفظ این اصالت، جایجایی در قدرت از جامعه به دولت صورت می‌گیرد و نهایتاً به دولت حداقل هابیک ختم می‌شود. در پارادایم هابزی حرکت فکری از تشخیص بی‌نظمی به تجویز اقتدارگرایی است، حرکتی که معطوف است به بازسازی وضع موجود. در پارادایم هابزی، روان‌شناسی فردی سرمنشأ هنجارگزینی است. اخلاق یا مکانیکی است یا فایده‌گرایانه و حق فردی مقدم بر هرگونه مسئولیت جمعی است^{۲۴}

روبرو می‌شود وجهی سیاسی به خود می‌گیرد، زیرا معطوف به پرسش «قدرت» می‌شود. به عبارت دیگر، از یک سو، فیلسوف تحقق وجودی خویش را در راهبری جامعه به سوی خیر برین می‌بیند و از سوی دیگر، «خیر» و «عدالت» (توزیع مناسب قدرت) در جامعه‌ای حاکم است که فیلسوف در مقام حاکم قرار داشته باشد. Polis، هم ظرف عیان شدن حقیقت است و هم موضوع آن^{۲۱}. در قالب اندیشه ارسطویی، رابطه فلسفه سیاسی و فلسفه با وساطت فلسفه اخلاق ایجاد می‌شود. انسان، وجه متمایزهای نسبت به دیگر موجودات دارد که در ارتباط وی با کالبد اجتماعی و روح سیاسی پیرامون وی تجلی می‌یابد. تحقق عینی چنین وجهی در صورتی ممکن است که انسان به عنوان عضوی از پیکره این کالبد و روح بر اساس موازین اخلاقی، که زمینه‌ساز بالفعل شدن توانمندی‌های بالقوه انسان است، انتخاب کند و عمل نماید^{۲۲}.

نظریه مدینه فاضله فارابی نیز گونه دیگری در پارادایم کلاسیک است. تحقق عینی فطرت انسانی در آن ساختار سیاسی - اخلاقی ممکن می‌شود که روح حاکم بر آن فضیلت است و قدرت در آن بر همین اساس شکل بندی شده باشد^{۲۳}

۲.۲. پارادایم روسویی

وجه غالب در پارادایم روسویی استقرار یک نظم مدنی متفاوت با نظم مدنی مستقر است. این وجه تا به امروز که هابرماس نظم گفتگویی را مطرح می‌کند شاخص این پارادایم است. چنین رویکردی مستلزم برهم زدن ساخت موجود قدرت است. ویژگی برجسته این پارادایم تلاش فکری در جهت واسازی وضع موجود است. مارکس و هگل هرکدام به نحوی تداوم‌بخش این پارادایم بوده‌اند. حرکت فکری در این پارادایم، از تشخیص انحطاط سیاسی - اجتماعی به تجویز مسئولیت جمعی است. در این میان، قدرت از حوزه سیاسی - اقتصادی به حوزه اجتماعی منتقل می‌شود، یا به تعبیر هابرماس، از سیستم به عالم زندگی (Lebenswelt)^{۲۵} در پارادایم روسویی، جامعه شناسی سرمنشأ هنجارگزینی است. در این پارادایم، اخلاق ارگانیکی است و مسئولیت جمعی از آزادی فردی تفکیک ناپذیر است. Moralitat (اخلاق فردی) و Sittlichkeit (اخلاق جمعی) دو لحظه از یک فرآینداند و ارزش‌های فردی با وساطت گفتگو خصلت جمعی پیدا می‌کنند.



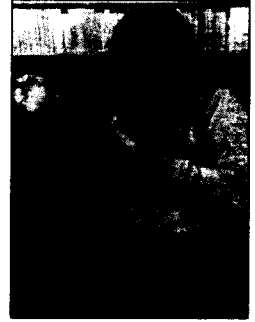
هابز (توماس)

۲. پارادایم مدرن

عصر مدرن مشتمل بر دو پارادایم در فلسفه سیاسی است. پارادایم هابزی و پارادایم روسویی. پارادایم هابزی که با ماکیاولی و هابز آغاز می‌شود به آراء هابیک می‌رسد. پارادایم روسویی، اما، باروسو آغاز می‌شود و در آراء هابرماس احياء می‌شود.

۲.۱. پارادایم هابزی

وجه غالب در پارادایم هابزی خروج از «وضع طبیعی» و ورود به «وضع مدنی» است. در این چارچوب، ضرورت نظم مدنی، پاسخی است به پرسش قدرت. اما این نظم به اعتبار اصالت فرد ذره‌ای شکل می‌گیرد. برای



تفکر هایدگری در آراء فوکو و بحث محوریت قدرت در رابطه انسان با جهان پیرامون تأثیرگذار بوده است

۳. پارادایم پست مدرن

پارادایم پست مدرن حاصل تأثیر آراء فلسفی هایدگر و ویتگنشتاین بر تفکر سیاسی است. تفکر هایدگری در آراء فوکو و بحث محوریت قدرت در رابطه انسان با جهان پیرامون تأثیرگذار بوده است. اما آراء فلسفی ویتگنشتاین در بحث لیوتار در باب دمکراسی خرد به طور جدی مؤثر بوده است.

۳.۱. فوکو

فوکو در یک چشم انداز کلی، رابطه فلسفه سیاسی و قدرت را واژگونه می‌سازد. در نگرش فوکوئی، «قدرت»، موضوع فلسفه سیاسی نیست، بلکه به عکس، فلسفه سیاسی موضوع قدرت و حاصل آن است. فوکو این مطلب را در چارچوب بحث خود در باب رابطه قدرت و دانش مطرح کرده است. در مورد نسبت قدرت با دانش، فوکو معتقد است که ساز و کارهای عمده قدرت با «تولید ابزار مؤثر برای شکل دادن و انباشت» همراه بوده است.^{۲۶} به عقیده فوکو ما نمی‌توانیم قدرت را اعمال کنیم مگر از طریق تولید حقیقت.^{۲۷} فوکو نقش اصلی نظریه حق پس از قرون وسطی را تثبیت مشروعیت قدرت، یعنی، آن مسئله اصلی که کل نظریه حق و حاکمیت حول آن سازمان یافته است می‌داند.^{۲۸} بر همین اساس، فوکو به نقد نگرش هابزی می‌پردازد و برخلاف وی که قدرت را در تملک فردیت می‌بیند، فردیت را ناشی از قدرت می‌پندارد.

فوکو «حق» را به عنوان مجموعه پیچیده‌ای از قوانین، دستگاه‌ها، نمادها و ضوابطی که برای اعمال این قوانین به کار می‌روند، تعریف می‌کند و معتقد است «حق» را نباید بر اساس مشروعیت، بلکه بر اساس شیوه‌های انقبادی که برمی‌انگیزد سنجید.^{۲۹}

از نظر فوکو صحیح‌تر آن است که به جای «حاکمیت» از واژه «سلطه» استفاده کنیم. وی معتقد است فلسفه سیاسی «حق» «در طریقی کلی، ابزار این سلطه است». فوکو با اشاره به سنت فلسفه سیاسی در قرون وسطی به عنوان نگرش «شبنانی»، بر تداوم این سنت در چارچوب

دولت - رفاه در عصر مدرن متأخر اشاره می‌کند. وی معتقد است در این گونه حاکمیت تکنیک‌های قدرت معطوف به افراد و حکم راندن دائمی و همیشگی بر آنهاست. به گفته فوکو، در این نوع قدرت، چوپان بر گله قدرت می‌ورزد نه بر یک قلمرو، دولت رفاه نیز، در قالب قدرت انضباطی (Disiplinary Power)^{۳۰}، یکی از دفعات ظهور مجدد تطبیق قدرت سیاسی بر سوژه قانونی و قدرت Pastoral بر افراد زنده است.^{۳۱}

نهایتاً، فوکو به جای سیر تاریخی فلسفه سیاسی به دیرینه شناسی قدرت و تجلی آن در فلسفه حق در دوره‌های مختلف می‌پردازد. به نظر وی تا قرن ۱۷ که جامعه فئودالی ادامه داشت، قدرت در حیطه روابط حاکم - رعیت تعریف می‌شد. اما در قرون ۱۷ و ۱۸ ساز و کارهای جدیدی شکل گرفت که قدرت بیشتر از طریق نظارت دائمی اعمال می‌شود.^{۳۲}

۳.۲. فرانسوا لیوتار

لیوتار در اثر کلاسیک خود، یعنی «وضعیت پست مدرن»، به «واقعیت جدیدی» اشاره می‌کند که در آن دانش کالائی شده است جهت مبادله و دیگر به خودی خود هدف نیست. اینگونه دانش، کالای اطلاعاتی است که وجه عمده در مبارزه بر سر قدرت است. لذا، تغییری در ماهیت دانش ایجاد شده است که باعث می‌شود دانش و قدرت چنان دو رویه یک امر باشند. لیوتار این رابطه را در چارچوب «بازی زبانی» قابل بررسی می‌داند. بر اساس نظریه «بازی زبانی» ویتگنشتاین، زبان مجموعه‌ای از علایم است که هدف ضمنی یا معنی خاصی را در چارچوب اجتماعی معینی تسهیل می‌کند. بنابراین، قواعد خاص و معینی بر شیوه ارتباط ذهنی هر دسته از انسان‌ها حاکم است که می‌توان به هر مجموعه‌ای از این نوع عنوان یک «بازی زبانی» را اطلاق کرد. لذا، وجود تعدد و کثرت «بازی‌های زبانی» گریزناپذیر است و امکان طرح اصول عام وجود ندارد. بر همین اساس، لیوتار اصالت مکاتب ارائه دهنده اصول عام و کلی، مثل نظریه کانت، هگل و

هابرماس با بهره‌گیری از وساطت نظری

جامعه‌شناسی مارکسیستی و «چرخش زبانی» در فلسفه به جای سنتز

روسویی - هگلی، اجماع دیالوگی و اخلاق گفتگویی خویش را نشانده است

پس از هگل، در مجاورت اندیشه مارکسیستی، مقدمات تکوین پارادایم دیگری فراهم شد. ابتدا، نیچه و فروید و سپس ویتگنشتاین و هایدگر هر یک به نحوی زمینه‌ساز شکل‌گیری پارادایمی - یا شاید ضد پارادایمی - در فلسفه سیاسی شدند که اکنون در قالب نگرش ساخت‌شکنانه، تبارشناسانه و ستیزه‌گرایانه به دولت منفصل (Decentered State) قائل شده است. پارادایم پست مدرنیستی دست به «اسازی پارادایمی» زده و در عین حال «پارادایم‌سازی» را ایجاد کرده است. بدین سان اجزاء فلسفه سیاسی از هم منفصل شده و منطق درونی آن از حالت خود - اتکایی خارج شده و منشأ شناسی می‌شود. منشأ واقعی فلسفه سیاسی یا در ساختار زبان یافت می‌شود یا در ساختار قدرت. این یعنی واسازی پارادایمی. این خود مبدل به پارادایمی دیگر شده است، یعنی «پارادایم‌سازی».

اما این سیر را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان دید، از منظری کاملاً تاریخی - اجتماعی. پارادایم کلاسیک، از این منظر، پاسخی بود به بحران‌های هنجاری حاصل از توزیع و اعمال قدرت در دموکراسی در حال آفول شهر - جهانی آنتی. پارادایم هابزی بیانگر دل‌مشغولی بورژوازی مضطرب اروپایی بود و لویاتان سپری برای مصون داشتن بورژوازی نوپای اروپائی. این پارادایم در آراء لاک و منتسکیو، که بورژوازی مدعی بودند دولت را چونان ابزاری برای بورژوازی بالغ اروپایی می‌خواست. با پارادایم روسو، بخش ناخرسند وجدان اروپای مدرن دست به بازنگری در ضرورت دولت زد. این ناخرسندی با کانت و میل ادامه یافت تا در میانسالی بورژوازی اروپایی به وحدت سیاست، اخلاق، اقتصاد، دین و فلسفه در قالب نظام فکری هگل برسد. بدینسان پارادایم روسویی به فراپارادایمی مبدل شد که بورژوازی در حال تعلیق را به تعلق تاریخی برساند.

اگر Eros و Logos در فیلسوف افلاطونی هگل و دولت - ملت جدید آلمان به آشتی رسیدند، نیچه و فروید و ویتگنشتاین و هایدگر حاصل این آشتی را به حاشیه

مارکس را که از آنها به «روایت‌های کلان» تعبیر می‌کند، نفی می‌کند. وی صریحاً امکان وجود «روایت‌های خرد» یا محلی را می‌پذیرد که هر یک مبتنی بر یک «بازی زبانی» هستند. بنابراین، به نظر لیوتار دموکراسی فقط برای مجموعه‌های کوچک - غیر ملی - قابل حصول است.^{۳۳}

نتیجه:

آنچه از تفسیر پارادایمی فلسفه سیاسی قابل حصول است این است که در مقاطع مختلف سیر اندیشه سیاسی، الگوهای متفاوتی برای فهم و درک ماهیت قدرت شکل گرفته‌اند. الگوهایی که مشتمل بر مفروضات بنیادینی بوده‌اند که متضمن پاسخ‌های معینی به پرسش قدرت بوده‌اند.

جمهور (یا صحیح‌تر، سامان سیاسی - Politheia افلاطون، تجلیگاه پیوند فلسفه و سیاست است. لویاتان هابز، اما آنتی تز سامان سیاسی افلاطون است، یعنی الگوی بارزی از گسستن سیاست از فلسفه. روسو از سوی دیگر، سعی در احیای روح حاکم بر فلسفه کلاسیک در چارچوب دغدغه‌های سیاسی عصر مدرن داشت. لذا، سنتزی از حق فردی و فضیلت‌جویی هنجاری ایجاد کرد که هم دربردارنده دیدگاه ارگانیکی عصر کلاسیک بود و هم در برگیرنده وجه مکانیکی الگوی قرارداد اجتماعی. اما این سنتز که فاقد پشتوانه روشی و فلسفی بود، در قالب منطق دیالکتیکی هگل و در سیالیت حیات تاریخی Geist خصلت فلسفی به خود گرفت و در چارچوب دولت - ملت هگلی متجلی شد. بدینسان، هگل به وساطت نظری روسو و کانت، آنچه را هابز ضروری می‌دید به سطح مطلوبیت عقلایی افلاطون ارتقاء داد. و اکنون هابرماس با بهره‌گیری از وساطت نظری جامعه‌شناسی مارکسیستی و «چرخش زبانی» در فلسفه به جای سنتز روسویی - هگلی، اجماع دیالوگی و اخلاق گفتگویی خویش را نشانده است و بدینسان ارزش و داده، فرد و جمع و ضرورت و مطلوبیت را بار دیگر به آشتی کشانده است.

فلسفه سیاسی در دو جهت همگرایی دیالوگی، هابرماس و واگرایی ستیزه‌ای لیوتار در حال تکوین است

راندن Eros و به انحراف کشاندن و ابزاری ساختن لوگوس دانستند. لذا، فراپارادایم‌های هگلی - مارکسی به نفع اصالت Error و خلع ید از لوگوس رد و طرد شدند. اکنون، حقیقت، حاصل بازی زبانی و یا محصول باز - تولید معرفتی قدرت شناخته شده است. آنچه هابز در مورد دور کردن آندیشه سیاسی از هنجارگرایی انجام داد، و آنچه نظریه اجتماعی کارکردگرایی ساختاری - سیستمی در مورد تابع کردن نهاد سیاست در مجموعه سیستمی انجام داد، منجر به هدایت معنا و ارزش به بیرون از سیستم اجتماعی شد. اکنون همین کار در نظریات پست مدرنیستی در مورد عقل و عقلانیت در عرصه حیات انسان انجام می‌شود. اکنون شک دکارتی و هیومی در قالب نفی نقش عقل و ارزش در حیات جمعی و در جدال یا پارادایم روسویی، بازسازی حیات مدنی را فقط در سطح محلی ممکن می‌داند و امکان تعمیم و اشتراک در اصول را نفی می‌کند. بدینسان فلسفه سیاسی در دو جهت همگرایی دیالوگی. هابرماس و واگرایی ستیزه‌ای لیوتار در حال تکوین است و شاید که به سنتزی از این دو برسد.

- تدین. نشر آران. تهران. ۱۳۷۳. ص ۲۹.
 ۱۷. همان، صص ۳۲ و ۳۳.
 ۱۸. همان، صص، ۳۶ و ۳۷.
 ۱۹. همان، ص ۴۲.
 ۲۰- افلاطون. جمهوریت.
 ۲۱- ارسطو. سیاست.
 ۲۲- فارابی. السیاسته المدینه.

23. Habbs.

۲۴. روسو. ژ. ژاک. قرارداد اجتماعی.

Hegel. W. *Philosophy of Right*. Oxford Uni.press. London. 1967.

25. Habermas. J. *Between Facts and Norms*. Polity

Press. London. 1992. PP. 2 - 10.

26. Foucault. M. *Politics, Philosophy, Culture*.

Routledge. N. Y. 1983. P. 102.

27. Ibid. P. 93.

28. Ibid, P. 94.

29. Ibid. P. 68.

30. Ibid. P. 68.

31. Ibid. P.69.

32. Ibid. P.104.

33. Lyotat. J. F. *Postmodern Condition*. Minnesota

Uni. Press. 1984.

پی نوشت:

۱. اشتراوس، لئو. فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی،

علمی، فرهنگی، ۱۳۷۳.

۲. همان، ص ۹۱.

۳. همان، ص ۹۵.

۴. همان، ص ۱۵۰.

۵. همان، ص ۱۵۷.

۶. همان، ص ۱۶۰.

7. Arendt. H. *Writers & Politics*. RKP. Boston. 1980. PP. 19

- 22.

8. Ibid.

9. Plamenatz J. *Man and Society*. Longman. N. Y. 1963.

(PP. XIV - XV).

۱۰. همان.

11. Raphael. D. D. *Problems of Political Philosophy*. 2nd.

ed. Macmillan. London. 1990. PP. 5 - 7.

۱۲. اسپرینگز. توماس. فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ

رجایی. انتشارات آگاه. تهران. ۱۳۷۰. ص ۲۵.

۱۳. همان.

۱۴. همان، ص ۳۱.

۱۵. همان، ص ۷۵.

۱۶. بلوم. و. تی. نظریه‌های نظام سیاسی. جلد اول. ترجمه (محمد