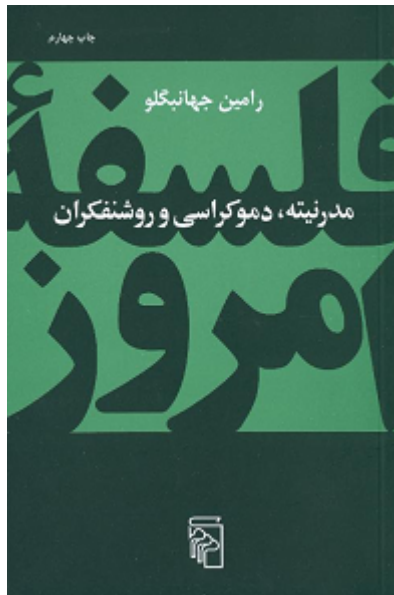


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مدرنیتہ، دموکراسی، و روشن فکران

رامین جہانگیر



تہران، نشر مرکز، ۱۳۷۴



# فهرست مطالب

۴	اندیشیدن فلسفه‌ی امروز
۶	مقدمه
۸	سیر تکوین فلسفی مفهوم جامعه‌ی مدنی
۱۵	ریشه‌های فلسفی اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه
۲۱	کانت و روشن‌گری
۲۷	مفهوم فرهنگ در آینده‌ی جهان امروز
۳۱	اندیشیدن پسامدرن
۳۴	اندیشه‌ی تجدد: روشن‌فکران و دموکراسی
۳۸	سیاست و دموکراسی از نظر کلود لوفور
۴۰	کثرت‌گرایی و دموکراسی در اندیشه‌های آیزایا برلین
۴۶	خودمختاری و دموکراسی از نظر کورنلیوس کاستوریادیس
۵۳	میراث پریکلز: مدخلی بر فلسفه‌ی سیاسی کاستوریادیس
۶۰	کورنلیوس کاستوریادیس: منتقد مدرنیته
۶۲	هستی‌شناسی کثرت‌گرای پل ریکور
۶۷	هانا آرنه: سنت پنهان
۶۹	آیا عدم خشونت در جهان سوم آینده‌ای دارد؟



# توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی این کتاب تهیه شده است:

مدرنیتة، دموکراسی، و روشن فکران، رامین جهاننگلو (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴)، چاپ چهارم

۲. در نسخه چاپی، پاورقی‌ها در انتهای هر فصل آمده که در این نسخه الکترونیکی، همگی به پای صفحات منتقل گشته‌اند.

۳. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به‌هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.

۴. نسخه الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.

۵. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهم‌گرددند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



## اندیشیدن فلسفی امروز

اندیشیدن فلسفه‌ی امروز. با این هدف مجموعه‌ی فلسفه‌ی امروز می‌کوشد تا سرآمدان اندیشه‌ی مدرن و اهمیت بسیار فلسفه‌ی امروز را در نخله‌ها و مکتب‌های گوناگون، فارغ از هر گونه پیش‌داوری یا نظام بسته‌ای، به خوانندگان معرفی کند. نیت اصلی تدوین چنین برنامه‌ی نه‌چندان سهلی - تلاش در گردآوری نوشته‌ها و ترجمه‌ها برای این مجموعه - همان نیل به اندیشیدن با روحیه‌ی مدرنیته است، یا معنی ارزش‌هایی که به هستی جهان امروز ما معنا می‌بخشد.

فروریختن ایدئولوژی کمونیسم و از هم پاشی بلوک شوروی - که گسستی دوگانه در تاریخ قرن بیستم است - به نحوی روشن‌تر به ما نمایاند که دیگر عصر مرجعیت اساتید اندیشه، که نظریه‌های فلسفی و علمی خدشه‌ناپذیر صادر کنند، سپری شده است. بنابراین، فیلسوفان دیگر در مقام «برانگیزانندگان اندیشه‌ها» یا «مبتکران گفت‌وگوها» در کانون‌های جوامع کنونی نقش منجی ندارند. آنچه اهمیت دارد، کشاندن دامنه‌ی اندیشه به مسائل امروز است؛ این که فیلسوفان در برابر پرسش‌هایی که از مسائل مدرنیته برآمده است، به طریقه‌ای متمایز بیان‌دیشند و نیز پاسخ‌هایی متفاوت ارائه دهند تا سرانجام فلسفه بتواند از حالت نظام و فضای قداست علم بسته رهایی یابد. بنابراین، باید به اقتضای نیازهای نوین تاریخ و اندیشه بکوشیم تا به فلسفه چون بابی در ارتباط با دیگری و با جهان بیان‌دیشیم. پس انتظار می‌رود که در ارزش‌یابی مجدد میراث‌های فکری خود، برخورد نقادانه و مشقات شک را جانشین سهولت جزمیت سازیم. زیرا فلسفه، تا زمانی زنده خواهد بود که مسائل متعدّدش را به صورت‌های معرفت گسترده و باز عرضه کند. در مطالعه‌ی تاریخ فلسفه، نخستین امر مسلم همین است. لذا، تأمل اندیشه در خود به منزله‌ی تمرین جدی کثرت‌گرایی در درون لایبرنت معرفت‌هایی خود را نشان می‌دهد که دانش انسان مدرن را می‌سازد. این موازنه‌ی شکننده‌ی میان شناسایی فلسفی حوزه‌های اندیشه و تجربه‌ی «گفت‌وگویی» تکثر هرگز مشروعیت به کمال و توان‌مندی واکنشی ویژه‌ی خود را به متتها درجه نخواهد یافت، مگر به صورت شوقی دائرةالمعارفی. اما فلسفه‌ی مدرن هرچند ماهیتی دائرةالمعارفی دارد، بر جهان‌شمولی انسان‌شناختی نیز تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، فلسفه نمی‌تواند مدعی مدرنیته و تکثر ویژه‌ی خود باشد، مگر آن که حاوی علوم و تکنیک‌های امروزی در چشم‌اندازی دائرةالمعارفی باشد. بدین سان فلسفه‌ی امروز نه در دایره‌ی بسته و نه در دور باطل محبوس خواهد ماند. بل که در فضایی باز تجلی خواهد کرد که نشان‌گر بعد هندسی و هستی‌شناختی جهان چندفرهنگی ماست. امروز دیگر اندیشیدن در دایره و دور بسته امکان‌پذیر نیست. تفکر جهانی است. یعنی پژوهش جهان‌شمولی و دائرةالمعارفی. البته این شرط‌بندی جسورانه‌ای است. ولی با تمردات مدرنیته هم‌خوانی دارد. روش تحقیقاتی پیشنهادشده هر گونه خطر دور شدن از هدف اصلی را مرتفع می‌کند: ریشه داشتن در واقعیت فلسفی به نیت شناختن و تحلیل و تأویل و جست‌وجوی دقیق در حقیقت و نیز دل‌نگران بودن برای اشاعه‌ی ایده‌هایی که به فرونشاندن آشفستگی و رفع نابسامانی در جهان ما مدد می‌رساند. در این طریقه، مجموعه‌ی فلسفه‌ی امروز، برنامه‌ای در قلمرو ارتباط روشن‌فکری عرضه می‌کند که هم‌سطح و به مقیاس پرسش‌هایی باشد که دوران جدید پیش روی ما نهاده است. سخن آخر این که چنین برنامه‌ای از آن گروه نویسندگان و پژوهش‌گران و مترجمان و ویراستارانی است که در طلب هدفی همگانی - یعنی عشق به استقلال اندیشه، علاقه به گفت‌وگو، و اندیشیدن درباره‌ی فلسفه‌ی امروز در کمال آزادی - همکاری در انتشار این مجموعه را پذیرفته‌اند. نویسنده‌ی این سطور، پس از مذاکره با نشر مرکز و توافق در مورد انتشار چنین مجموعه‌ای، تنی چند از دوستان اهل قلم را به همکاری برای تحقق آن فراخواند و هر یک از آنان، به فراخور زمینه‌ی کار و علاقه‌ی خویش، عهده‌دار ترجمه یا تألیف و تدوین یکی از

کتاب‌های این مجموعه شد، که امید است یک‌یک کتاب‌ها به زودی در دسترس دوست‌داران و علاقه‌مندان باشند و در تحقق هدفی که در این پیش‌گفتار از آن سخن گفتیم، نقشی ایفا کنند.

رامین جهانگلو

## مقدمه

مجموعه‌ای که در این کتاب زیر عنوان *مدرنیته، دموکراسی، و روشن فکران* به خوانندگان ایرانی عرضه می‌شود، برگزیده‌ی مقالاتی است که در ایران و فرانسه به چاپ رسیده است یا سخنرانی‌هایی که در مجامع فرانسوی ایراد شده‌اند.

همان‌گونه که از عنوان کتاب و از موضوع مقاله‌ها و سخنرانی‌ها پیداست، درون‌مایه‌ی این مجموعه، نگرشی است کلی به اندیشه‌ی سیاسی معاصر غرب در حوزه‌ی مفاهیمی چون فرهنگ، دموکراسی، جامعه‌ی مدنی، کثرت‌گرایی، و نقش روشن فکران در جامعه. شاید بتوان همه‌ی این مفاهیم را در پیوند کلی دو مفهوم فرهنگ و دموکراسی خلاصه کرد. از این رو پاسخ به این پرسش که آیا دموکراسی بدون فرهنگ دموکراسی تحقق‌پذیر است یا نه، خود مستلزم طرح پرسش‌های دیگری است مثل بحث درباره‌ی اخلاق مسئولیت *l'éthique de la responsabilité* و آزمون آن در جامعه و توجه به چگونگی ایجاد اندیشه‌ی جامعه‌ی مدنی و تقابل آن با مفهوم دولت در فلسفه‌ی سیاسی مدرن. همچنین بحث در خصوص جامعه‌ی مدنی مستلزم توجه به مفهوم کثرت‌گرایی و نقش روشن فکران در دفاع یا رد آن است. یقیناً هدف این کتاب، پاسخی برای همه‌ی این پرسش‌ها نیست. انتشار این مجموعه، فقط کوششی است برای طرح این‌گونه مسائل و موضوع‌هایی با معرفی آثار و افکار جمعی از ارزنده‌ترین اندیش‌مندان معاصر غرب، که به سهم خود کوشیده‌اند تا به این قبیل پرسش‌ها، هر یک به نحوی، پاسخ دهند. متأسفانه همه‌ی این متفکران در ایران شناخته نیستند. البته ناگفته نماند که اندیش‌مندانی چون هانا آرنست و آیزایا برلین و پل ریکور، به همت و کوشش مترجمان و پژوهش‌گران ایرانی، تا حدی به خوانندگان معرفی شده‌اند.

توجه نگارنده به آثار و افکار اندیش‌مندانی چون کورنلیوس کاستوریادیس، کلود لوفور، آیزایا برلین، و پل ریکور و هانا آرنست، تصادفی نیست. نگارنده این توفیق را داشته است که با اکثر آنان از نزدیک آشنا شود و درس‌ها و تحول فکری آنان را طی سال‌ها تعقیب کند. آشنایی با اندیشه‌های هانا آرنست و پل ریکور نیز حاصل همکاری با مجله‌ی «اسپری» و بحث‌هایی است که در دهه‌ی ۱۹۸۰ در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی در این مجله و در محیط روشن‌فکری پاریس جریان داشت. دیگر مقالات این مجموعه نیز هر یک به گونه‌ای، نتیجه‌ی گفت‌وگوهای با دوستان ایرانی و اروپایی است در ده سال گذشته در زمینه‌های گوناگون اندیشه‌ی سیاسی، که با موضوع‌ها و مفاهیم یاد شده ارتباط مستقیم دارد.

شاید چنین به نظر آید که طرح موضوع عدم خشونت و بحث درباره‌ی آینده‌ی آن در جهان سوم، در مجموعه‌ای که به سیر اندیشه‌ی سیاسی مدرن در غرب و صورت‌های کنونی آن می‌پردازد، چندان روا نباشد. ولی اهمیت مفهوم عدم خشونت و امروری بودن آن در چارچوب اندیشه‌ی فلسفی معاصر، بدون ارتباط به شکل مدرن دولت و رابطه‌ی آن با جامعه‌ی مدنی نیست. گاندری در مقام یکی از پایه‌گذاران معاصر اندیشه‌ی عدم خشونت، از جمله متفکران اساسی مکانیسم‌های دفاعی جامعه‌ی مدنی در برابر خشونت دولت است. بی‌شک این گفته‌ی اریک وایل، فیلسوف فرانسوی معاصر، که «ما به عنوان فیلسوف، طرفدار عدم خشونت هستیم»، بیش از پیش بیان‌گر حقیقت جوهری اندیشه‌ی فلسفی در زمینه‌ی سیاست و اجتماع است. مبارزه‌ی با خشونت از مسائل اصلی و بنیادین گفتمان فلسفی است. تاریخ فلسفه، بنا به تعریف فضای هستی‌شناختی رویارویی عقاید و افکار گوناگون طی قرون متوالی است. از این رو خرد فلسفی، خود حاصل تمرین آزادی اندیشه و کوشش در جهت شکل دادن به اندیشه‌ی آزاد و خودمختار است. اندیشیدن به صورت فلسفی، به معنای

آزاد اندیشیدن، خود نتیجه‌ی فضای کثرت‌گرایی است که در چارچوب آن اندیشه‌های گوناگون با یکدیگر در تقابل فکری و ذهنی قرار می‌گیرند. فیلسوفان یونانی بر این عقیده بودند که تفکر فلسفی کوششی است برای به‌تر زیستن و هراس نداشتن از مرگ. ولی معاصران ما بر این عقیده‌اند که اندیشه‌ی فلسفی طریقه‌ای است از اندیشیدن برای درک مسئولیت در جهانی که در قبال طبیعت و انسان سلب مسئولیت کرده است. مسئولیت توانایی و قابلیت پاسخ دادن به دیگری است. به قول امانوئل لوبیناس، «هر مسئولیت، مسوولیتی در قبال دیگری است». بدین عبارت، مسوول بودن به معنای محترم شمردن شخصیت دیگری است. محترم شمردن طبیعت، انسان، یا اثر هنری، به معنای حس مسئولیت در قبال آن است. به میزانی که موضوع مسئولیت حساس‌تر و شکننده‌تر باشد، درجه‌ی مسئولیت ما نیز بیش‌تر است. به گفته‌ی پل ریکور، «موضوع اصلی مسئولیت فناپذیر *le périssable* به خودی خود است». کره‌ی ارض و بقای آن، امروز خود یکی از موضوع‌های اصلی مسئولیت انسان‌هاست. ولی در جهان امروز که ارزش‌هایی چون آزادی و مدنیت و... در معرض خطرند، از جمله وظایف خطیر و مهم فلسفه‌ی سیاسی، بحث و گفت‌وگو درباره‌ی این ارزش‌ها و مفاهیم از طریق بازاندیشی آن‌هاست. این حس مسئولیت فلسفی در قبال نابودی و ناتوان شدن ارزش‌های اخلاقی و سیاسی به توجه و درک فرآیند تمدن و فرهنگ بشری در جهان امروز ارتباط پیدا می‌کند. اکنون دیگر مسئولیت، خود موضوعی کلی و فراگیر است و فقط در رابطه با یک فرهنگ یا شکل خاصی از حکومت مطرح نمی‌شود. مسئولیت در قبال پیش‌رفت‌های علمی و تکنولوژیک، مسئولیت در قبال محیط زیست، مسئولیت در قبال میراث گذشته‌ی انسان، و از همه مهم‌تر، مسئولیت در قبال آینده‌ی بشر، همه محتوای جهانی دارند. مشارکت در فرآیند تمدن بشری و حضور در مراحل گوناگون فرهنگی آن، خود نوعی حس مسئولیت است نسبت به بقای فرهنگی و معنوی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم. شاید امروز مهم‌ترین نوع مسئولیت، همان مسوول بودن در قبال مفهوم مسئولیت باشد. احترام نگذاشتن به مفهوم مسئولیت، از بدترین انواع عدم مسئولیت است و چه بسا یکی از بزرگ‌ترین خطراتی باشد که امروز حیات سیاسی جوامع بشری را تهدید می‌کند. زیرا هیچ نهاد مدنی، بدون وجود اخلاقی مدنی (آنچه که هانا آرنه «اراده‌ی با هم زیستن» می‌نامد) توان زنده ماندن ندارد. شاید مهم‌ترین دلیل ورود روشن‌فکران به صحنه‌ی سیاسی جامعه‌ی اروپا در قضیه‌ی کاپیتان دریفوس، دفاع از این قضیه‌ی اخلاقی بود. در هشتاد سال گذشته، روشن‌فکران خود نماینده و مظهر استحکام این اخلاق مدنی بوده‌اند و به گونه‌های در فعالیت‌های ذهنی و عملی مسئولیت آنان در قبال این اخلاق تجلی یافته است. ولی این روشن‌فکر نیست که اخلاق مدنی را می‌آفریند. بل که اخلاق مدنی آزاداندیشی را به روشن‌فکر می‌آموزد. روشن‌فکر با احترام به اصول اخلاق مدنی در حقیقت به نوعی وجدان خود را محترم می‌دارد. به قول یان پاتوشکا، فیلسوف چک و پایه‌گذار منشور ۷۷، «مبنای هر وظیفه‌ی اخلاقی آن وظیفه‌ای است که انسان نسبت به خود دارد». وجدان روشن‌فکر نخستین و آخرین پایگاهی است که آزادی اندیشه‌ی او در آن شکل می‌گیرد. اعتراض تاریخی آنتیگون‌ها علیه کرئون‌ها، لحظه‌ی کلیدی شکل‌گیری این آزادی است.

در پایان لازم می‌دانم از آقای حسین سامعی، که زحمت ترجمه‌ی مقالات فرانسه‌ی این کتاب را بر خود هموار کردند، صمیمانه تشکر کنم. همچنین از همه‌ی دوستان و همکاران مجله‌ی «اسپری»، به‌ویژه الیویه مونزن، آندره انگرن، و پل تیبو که در تدوین این مقالات مدیون راهنمایی‌های آن‌ها هستیم، بسیار سپاس‌گزارم.

# سیر تکاملی فلسفی مفهوم جامعه‌ی مدنی<sup>۱</sup>

## ۱ - پیدایش مفهوم جامعه‌ی مدنی:

جامعه‌ی مدنی، یکی از بحث‌انگیزترین و پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی سیاسی است. ما این مفهوم را در زبان فارسی، برابر کلمه‌ی انگلیسی "Civil Society" و "Société civile" در زبان فرانسه به کار می‌بریم. کلمه‌ی "Civil"، مشتق از واژه‌ی لاتین "Civis" است که در دوران قدیم به معنای «جامعه‌ی شهروندان» به کار می‌رفت. برای مثال، زمانی که از "Civil War" یا "la guerre civile" صحبت به میان می‌آید، منظور نبردی است که میان افراد اجتماع صورت می‌گیرد. به همین منوال، ما به کلماتی از قبیل "Civil Rights" یا "Civis les droits" به معنای حقوق مدنی برمی‌خوریم که قوانین مربوط به شهروندان یک کشور است.

نخستین بار مفهوم «جامعه‌ی مدنی» در ادبیات سیاسی رم باستان به چشم خورد. بسیاری از اندیش‌مندان سیاسی این دوران، از جمله سیسرون، عبارت لاتین "Societas civilis" را برای توصیف دولت‌شهری به کار می‌بردند که به معنای چهارچوبی از قوانین نظم یافته است. زمانی که سیسرون در کتاب جمهوری<sup>۲</sup> می‌نویسد: «قانون پیوند جامعه‌ی مدنی است»، منظور او از «جامعه‌ی مدنی»، جمعیتی است که به شکل سیاسی و حقوقی نظام یافته است و سیسرون از آن به عنوان "res publica" یعنی امر عمومی نیز یاد می‌کند. سیسرون مفهوم "societas civilis"، یعنی جامعه‌ی مدنی را در تعارض با عبارت "societas generic humanis"، یعنی جامعه‌ی بشری به کار می‌برد و در همین رابطه از حقوق مدنی jus civile در مخالفت با حقوق طبیعی jus natutate سخن به میان می‌آورد. به عبارت دیگر، societas civilis، به معنای انجمن عمومی متشکل از افراد است - یعنی دولت‌شهر - که در مقایسه با خانواده به مثابه‌ی «جامعه‌ی طبیعی» و بشریت به منزله‌ی «جامعه‌ی جهانی» به کار می‌رود.

در قرون وسطی، societas civilis رومی به معنای «اجتماع سیاسی افراد» بوده است. مارسیل دوپادو Marsile de Padoue در قرن چهاردهم میلادی، از جامعه‌ی مدنی به عنوان politia یا سامان سیاسی‌ای صحبت می‌کند که اعضای اجتماع را در بر می‌گیرد. در قرن شانزدهم میلادی، نخستین بار در ترجمه‌ی فرانسوی سیاست ارسطو، societe civile به معنای جامعه‌ی مدنی به کار می‌رود. در ۱۶۷۷، بوسوئه Bossuet در کتابی تحت عنوان سیاست به روایت کتاب مقدس<sup>۳</sup>، می‌نویسد: «جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ای مرکب از انسان‌ها است که تحت لوای یک قانون و یک حکومت زندگی می‌کنند.»

<sup>۱</sup> گفت‌وگو، شماره‌ی ۱، پاییز ۱۳۷۲

<sup>۲</sup> Ciceron, *De Republica*, Garnier-Flammarion, Paris, 1965

<sup>۳</sup> Bossuet, *Politique tiree des propers paroles de l'Ecriture Sainte*



## ۲- وضع طبیعی و جامعه‌ی مدنی

هم‌زمان با بوسوئه، تامس هابز در کتابی به نام *شهروند*<sup>۱</sup>، جامعه‌ی مدنی را برای نخستین بار در معنای مدرن آن ارائه می‌دهد. عنوان نخستین فصل کتاب هابز، «در باب وضع انسان‌ها در جامعه‌ی مدنی» است. هابز همچون بسیاری از متفکران قرن هفده، مفهوم جامعه‌ی مدنی را از مفهوم دولت جدا نمی‌کند. به همین دلیل، او اصطلاح جامعه‌ی مدنی را در کتاب *اصول قانون*<sup>۲</sup>، کالبدی سیاسی معنا می‌کند که به اعتبار او، همان پولیس polis یونانی، یعنی دولت‌شهر است. به پیروی از هابز، پوفندورف از جامعه‌ی مدنی چون جامعه‌ای از شهروندان سخن می‌گوید که در تضاد با جامعه‌ی طبیعی‌ای است که در آن انسان‌ها به توافق مشترکی برای تشکیل نهاد سیاسی می‌رسند. پوفندورف به پیروی از ماکیاولی و هابز، جامعه‌ی مدنی و دولت را یکسان می‌داند، زیرا تحقیق و بررسی در سامان گرفتن سیاسی و حقوقی افرادی را مهم می‌داند که تحت استیلای قدرتی حاکم در محدوده‌ی جغرافیایی خاصی گرد آمده‌اند. تأثیر فلسفه‌ی سیاسی هابز در قرن هفدهم در تأکید متفکران این قرن بر مفهوم جامعه‌ی مدنی آشکار می‌شود. جان لاک نیز به نوبه‌ی خویش، عبارت «جامعه‌ی مدنی» را در تعارض با مفهوم «وضع طبیعی» به کار می‌برد. ولی لاک بر خلاف هابز، غایت اصلی جامعه‌ی مدنی را نه فرار از ترس و مرگ خشونت‌آمیز و ایجاد صلح و آرامش برای انسان‌ها، بل که حفظ و تأمین مالکیت می‌داند. بنابراین، لاک بعد اقتصادی و حقوقی جدیدی را به مفهوم جامعه‌ی مدنی می‌افزاید که ادامه‌ی معنای سیاسی‌ای است که هابز قبلاً از این واژه بیان کرده بود. از این جهت، شاید بتوان جان لاک را نخستین متفکر سیاسی مدرنی شناخت که تفاوت بین دولت به عنوان یک نهاد سیاسی و جامعه‌ی مدنی چون نظامی اقتصادی را پیش‌بینی می‌کند.

اندیشه‌ی استقلال واقعی جامعه‌ی مدنی در مقابل دولت را در آثار ژان ژاک روسو می‌توان یافت. هرچند که در اندیشه‌ی روسو، مفاهیم جامعه‌ی مدنی و دولت همچنان از رابطه‌ی فلسفی تنگاتنگی برخوردار است، ولی تفاوت اصلی روسو با دیگر بزرگان اندیشه‌ی سیاسی قبل از او، طرح جدید این دو مفهوم است. روسو در فصل ششم بخش اول کتاب *قرارداد اجتماعی*، از دولت به عنوان کالبد سیاسی منفعلی صحبت می‌کند که تجلی اطاعت مردم از قوانین است. پس بنا به گفته‌ی روسو، «امر عمومی *res publica*»، یا به‌تر بگوییم «دولت‌شهر *civitas*»، دارای دو وجه انفعالی و غیرانفعالی است که یکی حاکمیت و دیگری دولت می‌باشد. آن‌جا که روسو از حاکمیت سخن می‌گوید، به کلیه‌ی شهروندان نظر دارد. ولی زمانی که در آثار روسو از دولت صحبت به میان می‌آید، منظور کلیه‌ی اتباع یک جامعه است. در این‌جا می‌بایست به تفکیک روسویی میان دولت و جامعه‌ی مدنی توجه داشت. جامعه‌ی مدنی از دیدگاه روسو، قلمرو حاکمیت مالکیت خصوصی است. او در کتاب *سخنانی درباره‌ی اصل و بنیاد نابرابری در میان انسان‌ها*<sup>۳</sup>، می‌نویسد: پایه‌گذار واقعی جامعه‌ی مدنی، نخستین فردی است که تکه زمینی را تصاحب کرد و گفت: «این زمین مال من است». جالب این‌جاست که روسو از مفهوم «جامعه‌ی مدنی» در تعارض با مفهوم «وضع طبیعی» استفاده نمی‌کند. بل که در فصل هشتم کتاب دوم *قرارداد اجتماعی*، از «وضع مدنی» سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، در اندیشه‌ی روسو ایده‌ی جامعه‌ی مدنی از مفهوم تمدن جدا نیست. جامعه‌ی مدنی جای‌گاه زندگی انسان متمدن و تکوین و تحول علوم و هنرهاست. لذا روسو نقاد تمدنی است که به گفته‌ی او، انسان را از آزادی و خوش‌بختی طبیعی‌اش محروم داشته و به فساد و تباهی کشانده است. بدین‌گونه، سنجش روسویی جامعه‌ی مدنی در چهارچوب نقد او از تمدن قرار می‌گیرد. ولی نقد جامعه‌ی متمدن در اندیشه‌ی روسو، هم‌زمان دارای ارزشی مثبت و منفی است. به دیگر سخن، آن‌جا که جامعه‌ی مدنی بازگوکننده‌ی جامعه‌ای آرمانی است و حاصل ایجاد و تحقق قرارداد اجتماعی می‌باشد، روسو آن را واقعیتی مثبت می‌شناسد. ولی آن‌گاه که روسو جامعه‌ی مدنی را منشأ نابرابری و بی‌عدالتی‌های اجتماعی می‌داند، و در مخالفت با پیش‌رفت مادی جامعه‌ی مدنی بر ضرورت پیش‌رفت اخلاقی انسان تأکید می‌کند، ما با ارزیابی منفی از جامعه‌ی مدنی در اندیشه و فکر روسو مواجه می‌شویم. بی‌شک بعد مدرن فلسفه‌ی سیاسی روسو نیز در طرح رودررویی

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *De Cive ou les fondements de la polituque*, editions Sirey, Paris, 1981

<sup>2</sup> Thomas Hobbes, *Elements of Law in English workd Aalen*, editions Scienta, 1962

<sup>3</sup> J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'integalite parmi les hommes in oeuvres completes* Pleiade tome III. Paris.

بین انسان مادی جامعه‌ی مدنی متمدن و شهروند آرمانی جامعه‌ی مدنی پساقراردادی است که اعلام موجودیت فاعل سیاسی خودمختار تابع قوانین است. به هر حال، روسو، با پشت سر گذاشتن اندیشه‌ی هابزی برابری میان جامعه‌ی مدنی و دولت، راه را برای اندیش‌مندان سیاسی معاصر خود هموار می‌سازد.

### ۳ - جامعه‌ی مدنی به عنوان فضای عمومی اقتصادی

بدین‌گونه آدام فرگوسن در رساله‌ای درباره‌ی تاریخ جامعه‌ی مدنی<sup>۱</sup>، به نقد آرمان هابز از سیاست می‌پردازد و به دنبال روسو، جامعه‌ی مدنی را «نتیجه‌ی کنش انسان‌ها از طریق وضع قرارداد در جهت تکامل جامعه‌ی طبیعی» تعریف می‌کند. ولی بر خلاف روسو، فرگوسن جامعه‌ی مدنی را حاصل عملکرد آزاد نیازها و سودجویی‌های انسان‌ها می‌داند. برنار ماندویل Mandeville نیز در سال ۱۷۱۴ در کتاب قصه‌ی زنبورها<sup>۲</sup>، بر خلاف روسو، فضیلت‌های جامعه‌ی مدنی را نه در محتوای سیاسی آن، بل که در فضای رقابت و داد و ستد و روابط مصرفی و تولیدی موجود در جامعه‌ی مدنی می‌بیند. به گفته‌ی ماندویل، هر یک از افراد جامعه‌ی مدنی در جست‌وجوی خوشبختی شخصی خویش به نوعی به خوشبختی و منافع کل اجتماع مدد می‌رسانند. به دیگر سخن، از نظر ماندویل هدف‌های خودخواهانه و سودجویانه‌ی خصوصی می‌توانند به وجود آورنده‌ی فضیلت‌های عمومی باشند. بدین‌گونه، بعد از فرگوسن و ماندویل، نظریه‌ی مدرن اجتماع از زاویه‌ی بینش اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، مفهوم «جامعه‌ی مدنی» به منزله‌ی فضای عمومی اقتصادی جای‌گزین بینش سیاسی‌ای از جامعه‌ی مدنی می‌شود که در فلسفه‌ی سیاسی مدرن بعد از ماکیاولی رواج یافت. از جمله پایه‌گذاران نظریه‌ی اقتصادی جامعه‌ی مدنی، آدام اسمیت را می‌توان نام برد که شرط وجودی نظم اجتماعی را در مکانیسمی می‌یابد که ورای خواست و نیت افراد جامعه، منافع آن‌ها را همسان می‌کند. شایسته‌ی توجه است که آدام اسمیت در کتاب تحقیقاتی در باب ماهیت و علل ثروت ملل<sup>۳</sup>، از «جامعه‌ی مدنی» صحبت نمی‌کند. بل که ترکیب «جامعه» و «ملل» را به کار می‌برد. آدام اسمیت برای تأکید نهادن بر خودمختاری نظام اجتماعی در مقابل نهاد دولت، لفظ مدنی را حذف می‌کند. جامعه از نظر اسمیت دارای قوانین خاصی است که بر مبنای آزادی طبیعی قرار گرفته و دولت حق دخالت در آن را ندارد. ضرورت درونی جامعه به معنای «مدنی» بودن آن و جدایی کامل آن از نهاد دولت است. اگر موضوع بحث طرفداران قرارداد اجتماعی چون هابز و روسو جدایی طبیعت و جامعه بود، هدف متفکران لیبرالی چون آدام اسمیت، تفکیک مفهوم «جامعه» از مفهوم «دولت» بود.

### ۴ - جامعه‌ی مدنی و لیبرالیسم فرانسوی

بنجامین کنستان Benjamin Constant نیز به عنوان یکی از نظریه‌پردازان برجسته‌ی آموزه‌ی لیبرالیسم از این دیدگاه به طرح مسأله‌ی جامعه‌ی مدنی می‌پردازد. لذا، هدف کنستان، رد نظریه‌ی سیاسی دولت مدرن نیست. بل که بحث در مورد اولویت منطقی و هستی‌شناختی جامعه‌ی مدنی در ارتباط با دولت است. به نظر کنستان، روابط انسانی موجود قوانین است؛ نه بالعکس. بنابراین، بخشی از هستی بشری خارج از قلمرو سیاسی دولت قرار می‌گیرد و جامعه‌ی مدنی تجلی‌گاه حقوق و آزادی‌های مدنی است. به گفته‌ی کنستان، بهره‌مندی از استقلال فردی و خصوصی، از جمله‌ی والاترین آزادی‌هاست که خارج از هر گونه رقابت اجتماعی و حاکمیت سیاسی مطرح می‌شود. کنستان با تکیه بر این برهان، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو را به نقد می‌کشد و عدم توجه او به آزادی‌های خصوصی افراد را به نوعی کهنه‌گرایی سیاسی و استبدادطلبی تشبیه می‌کند. به نظر کنستان، مسأله‌ی اصلی در تفاوت برداشت میان قدما و متجددین از مفهوم آزادی است. زیرا از نظر او، گسستی که در عصر جدید میان فضای عمومی و فضای خصوصی ایجاد شده، هر گونه بازگشتی را به نظریه‌ی دموکراسی

<sup>1</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of civil Society*, London, 1767

<sup>2</sup> Mandeville, *La Fable des Abeilles*, Vrin Paris, 1974

<sup>3</sup> A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la Richesse des nations*, Gallimard, Paris, 1976

بلاواسطه و بدون میانجی، غیرممکن می‌سازد. به قول کنستان، اشتباه اساسی روسو و انقلابیون ۱۷۹۳ فرانسه، از عدم توجه آنان به مفهوم مدرن آزادی ناشی شده است که استقلال خصوصی فرد را به خودمختاری سیاسی او، یعنی شرکت در امور عمومی، ترجیح نمی‌دهد. ولی انتقاد کنستان از روسو و مفهوم دموکراسی بلاواسطه‌ی آنتی، ابدأً بدین معنی نیست که او فضای عمومی سیاست را در نظر نمی‌گیرد. هدف کنستان بیش از این که ممانعت از دخالت دولت در امور جامعه‌ی مدنی باشد، راه‌یابی در جهت خودسامانی جامعه‌ی مدنی است. کنستان آزادی‌های سیاسی و آزادی‌های مدنی را مکمل یکدیگر می‌داند و مهم از نظر او، ترکیب این دو است. تفاوت اصلی کنستان با متفکران سیاسی قبلی در امر «طبیعی کردن» جامعه‌ی مدنی است. کنستان بر خلاف هابز، لاک، و یا روسو، به جامعه‌ی مدنی چون نهادی مصنوعی نمی‌نگرد که انسان‌ها در برابر وضع طبیعی زندگی خویش پدید آورده‌اند. به گفته‌ی کنستان، جامعه‌ی مدنی نهاد طبیعی است که بنا به ضرورت درونی‌اش اداره می‌شود. کنستان لویاتان هابز و قرارداد اجتماعی روسو را به نقد می‌کشد و با فاصله گرفتن از نظریات آن‌ها، به دفاع از آزادی‌های مدنی می‌پردازد. با کنستان و مکتب فرانسوی لیبرالیسم، همچون با آدام اسمیت و مکتب اقتصادی انگلیسی‌اش مفهوم جامعه‌ی مدنی از محتوای جدیدی برخوردار می‌شود.

#### ۵ - جامعه‌ی مدنی از دیدگاه هگل

سومین و مهم‌ترین تحول و تغییر در مفهوم مدرن جامعه‌ی مدنی را در فلسفه‌ی سیاسی هگل می‌یابیم. بسیاری از فیلسوفان سیاسی عصر امروز، هگل را پایه‌گذار اصلی اندیشه‌ی مدرن و کنونی جامعه‌ی مدنی می‌شناسند. هگل در پاراگراف ۱۱۶ / اصول فلسفه‌ی حق<sup>۱</sup>، جامعه‌ی مدنی را «دستاورد جهان مدرن» می‌خواند. او بر خلاف کانت (که به پیروی از سنت حق طبیعی مدرن در کتاب *آموزه‌ی حق*<sup>۲</sup>، جامعه‌ی مدنی را مترادف فضای عمومی و در تعارض با جامعه‌ی طبیعی، یعنی فضای خصوصی تعریف می‌کند) و تحت تأثیر مکاتب انگلیسی اقتصاد سیاسی، جامعه‌ی مدنی را «نظام نیازها و احتیاجات» می‌شناسد که به نظر او «فضای تولید و تقسیم کار است»، هگل از دیدگاه اقتصادی جامعه‌ی مدنی را با صفت «بورژوازی» معرفی و مورد بررسی قرار می‌دهد. هگل در پانوشت پاراگراف ۱۹۰ / اصول فلسفه‌ی حق می‌نویسد: «در حق موضوع شخص است، در خانواده موضوع عضو خانواده است و در جامعه‌ی مدنی، موضوع بورژوا *Burger* است». هگل بر خلاف شاگردنش مارکس، از بورژوازی به عنوان طبقه‌ی تاریخی مشخصی یاد نمی‌کند که حاکمیت دولت را در دست گرفته باشد. در حقیقت جامعه‌ی مدنی بورژوازی یکی از سه لحظات منطقی - پدیدارشناختی فرآیند دیالکتیکی اخلاق عینی است که میان دو لحظه‌ی منطقی - حقوقی خانواده و دولت قرار می‌گیرد. به همین جهت هگل گذر دیالکتیکی از خانواده با جامعه‌ی مدنی را «لحظه‌ی تفاوت» می‌نامد که تجلی آن، رهایی فرد از خانواده و تبدیل او به شخص خصوصی است که در جست‌وجوی منافع خویش می‌باشد. ولی روابطی که از نظر هگل در جامعه‌ی مدنی حکم فرماست، روابطی بیرونی است که لحظه‌ی منفی اخلاق عینی را تشکیل می‌دهد. بدین علت، هگل در پاراگراف ۱۸۳ کتابش، از جامعه‌ی مدنی به عنوان «دولت بیرونی» یا «دولت شعور» سخن می‌گوید و آن را در مخالفت با دولت عقلانی و آرمانی قرار می‌دهد که از نظر او مرحله‌ی حقیقی اخلاق عینی است. بنابراین، مرکز ثقل حقوقی - سیاسی جامعه‌ی مدنی تنها در اصل دولت قرار دارد. بدین‌سان دولت بنیاد ارگانیک جامعه‌ی مدنی است. به عبارت دیگر، دولت حقیقت منطقی - حقوقی جامعه‌ی مدنی است. ولی این بدان معنی نیست که جامعه‌ی مدنی از نظر هگل دارای محتوایی مستقل نیست. در آثار هگل، جدایی جامعه‌ی مدنی و دولت به صورتی اساسی نمودار می‌گردد. به عنوان مثال، هگل در کتاب *اصول فلسفه‌ی حق* در این باره می‌نویسد: «اگر دولت و جامعه‌ی مدنی را یک چیز بیانگاریم، و امر مقصد و وظیفه‌ی دولت را پاسداری از امنیت و تضمین مالکیت خصوصی و آزادی شخصی بدانیم، آن‌گاه هدف نهایی دولت، حفظ منافع افراد به عنوان فرد خواهد بود، که به خاطر آن گرد هم آمده‌اند، و نتیجه این می‌شود که شرکت در دولت به اختیار و تصمیم هر یک از آن‌ها واگذار شده است. حال آن که دولت رابطه‌ی از نوعی دیگر با فرد دارد، از آن‌جا که دولت همان روح عینی

<sup>1</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, Vrin Paris, 1975

<sup>2</sup> E. Kant, *La Doctrine du Droit*, Vrin Paris, 1971

است، فرد نمی‌تواند به خودی خود دارای حقیقتی باشد.» پس جامعه‌ی مدنی دولت بالفعلی است که هنوز شکل دولت به خود نگرفته است، زیرا دولت تنش‌ها و جدایی‌هاست. هگل این تنش‌ها و جدایی‌ها را در «نظام وابستگی متقابل» میان اعضای جامعه‌ی مدنی می‌بیند. این وابستگی متقابل در تقسیم کار متجلی می‌شود که به عقیده‌ی هگل پاسخ‌گوی نظام احتیاجات و نیازها است. بدین‌سان، این نظام احتیاجات به مبادله‌ی متقابل عناصر مختلف، یعنی طبقات اجتماعی جامعه‌ی مدنی، بستگی می‌یابد. این عناصر یا طبقات، به واسطه‌ی شیوه‌ی کارشان در جامعه و نیز به واسطه‌ی نحوه‌ی پاسخ گفتن به نیازهایشان از یکدیگر متمایز می‌شوند. باید تصریح کرد که از نظر هگل، تمایز میان طبقات اجتماعی بر منطقی صرفاً اقتصادی استوار است. به عقیده‌ی او، «حالات، نظام‌ها، و موقعیت‌های *Stands* گوناگون هر دولت، مطلقاً همان تفاوت‌های ملموس و عینی است که افراد بر مبنای آن به طبقات مختلف تقسیم می‌شوند. این تفاوت‌ها، بیش از هر چیز، در نابرابری ثروت، در مناسبات و در وظایف بروز می‌کند و نیز تا حدودی در نابرابری موروثی و نژادی.»

هگل جامعه‌ی مدنی را در سه ترتیب یا موقعیت درجه‌بندی می‌کند. او ترتیب اول را که موقعیتی بی‌واسطه و جوهری است به دهقانان اختصاص می‌دهد که در طبیعت زندگی می‌کنند. ترتیب دوم، شامل حال کسانی است که به عنوان حد واسطه در بخش صنعتی و شهری کار می‌کنند و بالأخره اعضای ترتیب سوم کارمندان دولتند که به کلیت عقلانی دولت خدمت می‌کنند. بنابراین، کلیتی که در درون نظام احتیاجات و نیازهای جامعه‌ی مدنی قرار دارد، قادر به شکل دادن به تمامیت معنوی‌ای نیست که انسان‌ها در تاریخ از طریق تحقق آزادی خویش به دنبال آن هستند. به دیگر سخن، رقابت موجود در جامعه‌ی مدنی، هیچ‌گاه قابلیت تبدیل شدن به یک وحدت عقلانی و مفهومی را ندارد. ولی جامعه‌ی مدنی برای ضمانت امنیت و اتحاد خود، محتاج به این نهاد نهاد ارتباطی‌ای است که موجب تحول و پیشرفت کنش اجتماعی می‌شود. از نظر هگل، تنها سازمان صنفی است که قادر به اجتماعی کردن فرد در جامعه‌ی مدنی و جلوگیری از زوال او در جزئیات خویش می‌باشد. بدین‌گونه، روحیه‌ی اجتماعی که در یک سازمان صنفی موجود است، موجب جدایی فرد بورژوا از اهداف خودخواهانه و سودجویانه‌اش و نزدیکی او به قلمرو سیاسی دولت است. پس می‌توان گفت که از دیدگاه هگل سازمان صنفی نهادی اجتماعی است که لحظه‌ی گذر منطقی - حقوقی از جامعه‌ی مدنی به دولت را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، دولت موظف به حل تضادهای درونی جامعه‌ی مدنی است و در تحلیل آخر می‌توان گفت که دولت از نظر هگل جای‌گاه آشتی‌پذیری پیکارهای اجتماعی است و از این رو «دولت تحقق‌یافتگی ایده‌ی اخلاق عینی است» (پاراگراف ۲۵۷/ *اصول فلسفه‌ی حق*). از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که هگل بر خلاف تصور بسیاری از خوانندگان اصول فلسفه‌ی حق، مفهوم جامعه‌ی مدنی و مفهوم فضای خصوصی آموزه‌ی لیبرالیسم را یکسان تلقی نمی‌کند. ولی زمانی که او در مورد جامعه‌ی مدنی می‌نویسد، از نظریه‌ی مدرن دولت که در اندیشه‌ی سیاسی لیبرالیسم تکوین و تحول یافته کمک می‌گیرد. جامعه‌ی مدنی از دیدگاه هگل، دولتی است که باید از منافع خصوصی افراد دفاع کند. پس به عبارتی، جامعه‌ی مدنی هگل همان دولت لیبرالی است که وظیفه و مسئولیت پشتیبانی از حقوق فردی را به عهده می‌گیرد. اما دولت از دیدگاه هگل، وظیفه‌ای بیش از این دارد. تمامیت ارگانیک دولت هگلی، به منزله‌ی تحقق مطلق روح در جهان، بی‌شبهت به جمهوری آرمانی افلاطونی نیست. البته هگل به عنوان متفکر سیاسی مدرنیته، بر خلاف افلاطون، به مقوله‌ی مدرن آزادی و منافع خصوصی فرد اهمیت بیش‌تری اعطا می‌کند. ولی او در تعارض با لیبرال‌های قرن نوزدهم اروپا جدایی انتزاعی میان «قلمرو خصوصی» و «قلمرو عمومی» را مانعی جدی برای به تحقق رساندن نظام فلسفی خویش می‌داند.

#### ۶ - مارکس و جامعه‌ی مدنی بورژوازی

اما مارکس در نقدی که از فلسفه‌ی سیاسی هگل می‌کند، دولت هگلی و جامعه‌ی مدنی لحظه‌ای منطقی - پدیدارشناختی از فرآیند تحقق‌یافتگی عقل در تاریخ نیست. مارکس از جامعه‌ی مدنی به عنوان شرایط مادی زندگی افراد اجتماع یاد می‌کند. بنابراین، مارکس در مخالفت با بینش فلسفی هگل، بینش تاریخی‌گر خود را مطرح می‌کند که از دولت به عنوان ربنای خاص منافع خصوصی طبقه‌ی حاکم سخن به میان می‌آورد. ولی شایان توجه است که مارکس مفهوم هگلی «جامعه‌ی بورژوازی *Bürgerliche Gesellschaft*» را وارد نظام فکری خود

می‌کند. ولی این بار از این مفهوم به عنوان واقعیتی سیاسی یاد می‌کند که بخشی از یک فرآیند تاریخی کلی است. به دیگر سخن، مارکس محتوای اقتصادی جامعه‌ی مدنی بورژوازی هگل را نقد نمی‌کند. ولی این مفهوم را به منزله‌ی محور اصلی فرآیند تاریخی تولید در نظر می‌گیرد. از دیدگاه مارکس، دولت بنیاد جامعه‌ی مدنی نیست. بل که به عکس، جامعه‌ی مدنی است که به دولت پایه و اساس می‌دهد. به گفته‌ی مارکس، جامعه‌ی مدنی بورژوازی حاصل واقعی مدرنیته است. چون به فرد به عنوان فاعل ذهنی اجازه‌ی تبلور یافتن را می‌دهد و با تأکید بر خودمختاری جامعه‌ی سیاسی در مقابل دولت، فضای مساعدی را برای شکل‌گیری روابط خصوصی آماده می‌کند. بدین جهت نقد مارکس از ساختار جامعه‌ی مدنی مدرن، به نقد هستی‌شناسی هگلی و سنجش ذهنیت فلسفی - سیاسی‌ای می‌انجامد که پایه و اساس فکری جامعه‌ی مدنی است. مارکس در نوشته‌های دوره‌ی اول زندگی فکری خویش می‌کوشد تا جامعه‌ای آرمانی را فراسوی جدایی هگلی جامعه‌ی مدنی و دولت طرح کند. او در کتاب *مسئله‌ی یهود*<sup>۱</sup> می‌نویسد: «انسان به عنوان عضو جامعه‌ی بورژوازی، فردی جدا از جامعه است که در خود فرو رفته و فقط به فکر منافع شخصی خویش می‌باشد.» به عبارت دیگر، از نظر مارکس «رهایی بشری زمانی به کمال می‌رسد که فرد واقعی، شهروند انتزاعی را در خود جذب کند.» به همین جهت، مارکس جدایی دولت از جامعه‌ی مدنی را پایه و اصل از خودبیگانگی تلقی می‌کند. همچنین از نظر مارکس، جدایی بین جامعه‌ی مدنی و دولت، موجب جدایی دیگری میان «انسان خصوصی» (فرد خودخواه و سودجوی جامعه‌ی بورژوازی) و «انسان عمومی» (شهروند جامعه‌ی سیاسی) می‌شود. نقد و سنجش مارکسی اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه را نیز باید از زاویه‌ی انتقاد مارکس به این جدایی دوم بررسی کرد. در حقیقت مارکس دفاع انقلابیون فرانسه از حقوق طبیعی بشر را به مثابه‌ی حاکمیت مفهوم انسان بورژوازی بر مفهوم انسان به عنوان شهروند سیاسی قلمداد می‌کند. او علت جدایی میان «انسان عمومی» و «انسان خصوصی» را در ویژگی خاص اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌بیند. ولی یورگن هابرماس که خود از مارکس‌شناسان برجسته‌ی امروز اروپاست، در کتاب خود تحت عنوان *فضای عمومی*<sup>۲</sup>، ریشه‌ی این جدایی را در تفکیک یونانی میان زندگی عمومی در دولت شهر Polis و زندگی خصوصی در خانه oikos ردیابی می‌کند. همان‌طور که گفتیم، مارکس استحکام و نهادیافتگی فضای عمومی را در خارج از جامعه‌ی بورژوازی و به عنوان مرحله‌ای پس از سقوط سیاسی این جامعه بررسی می‌کند. ولی نظر هابرماس برای دست یافتن به فضای عمومی، نیازی به براندازی و فروپاشی خشونت‌آمیز جامعه‌ی بورژوازی نیست و او بر خلاف مارکس، توجه بیش‌تری به نهادهای دموکراتیک درون جامعه‌ی بورژوازی می‌کند. در عوض، آنچه که از نظر هابرماس می‌بایستی در جامعه‌ی بورژوازی مورد انتقاد قرار گیرد، فرآیند دوباره‌ی فئودالی شدن فضای عمومی از طریق احزاب سیاسی و دستگاه‌های ارتباط جمعی است. پس می‌توان گفت که پژوهش جامعه‌شناسی هابرماس در مورد شکل‌گیری تاریخی فضای عمومی در ارتباط مستقیم با بررسی‌ای است که او از سنت فلسفه‌ی سیاسی غرب می‌کند. به همین جهت هابرماس از جمله متفکران سیاسی امروز اروپاست که موضع‌گیری‌های فلسفی را از نتایج سیاسی که آن‌ها به دنبال دارند، از یکدیگر جدا نمی‌کند.

## ۷ - جامعه‌ی مدنی و نقد توتالیتراریسم

در میان نقادان توتالیتراریسم قرن بیستمی، هانا آرنت بیش از دیگران به این شیوه‌ی تفکر هابرماس نزدیک است. آرنت شاید یکی از معدود اندیش‌مندان است که به رابطه‌ی میان جامعه‌ی مدنی و دولت، از زاویه‌ی جدایی زندگی عمومی و زندگی خصوصی توجه کرده است. هانا آرنت در تحقیقات خود در مورد نظام‌های توتالیتر، نتیجه می‌گیرد که توتالیتراریسم برای تحکیم قدرت خود، مستلزم نابود کردن روابط خاص موجود در جامعه‌ی مدنی است. انهدام این روابط، به معنای از بین رفتن بعد خصوصی حیات اجتماعی است که در حکومت دموکراسی به شکل خودمختاری فردی تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، به گفته‌ی آرنت، حکومت توتالیتر با از بین بردن جدایی میان جامعه‌ی مدنی و دولت، موجب از بین رفتن جدایی میان فضای خصوصی و فضای عمومی می‌گردد. کلود لوفور Claude Lefort نیز به عنوان

<sup>۱</sup> K. Marx, *La Question Juive* 10/18, Paris, 1968

<sup>۲</sup> J. Habermas, *L'Espace public*, Payot, Paris, 1988

یکی از اندیش‌مندان سیاسی پایان قرن بیستم که در طول چهل سال گذشته به تحلیل رابطه‌ی میان دموکراسی و توتالیتراریسم پرداخته، توتالیتراریسم استالینی را به مثابه‌ی تسلط کامل نهاد دولت بر جامعه‌ی مدنی تعریف می‌کند. به قول لوفور، استالین‌یسم بر خلاف تصور مارکس که از انهدام دولت سخن می‌گفت، در کالبد سیاسی دولتی شکل می‌گیرد که جامعه‌ی مدنی را در خود می‌بلعد. لوفور در کتاب خود، تحت عنوان *مرد/اضافه*<sup>۱</sup>، نفی جامعه‌ی مدنی را به منزله‌ی فعلیت یافتن جوهر توتالیتراریسم بررسی می‌کند.

سنجش و نقد دموکراتیک نظام‌های توتالیتر ناسیونال سوسیالیستی و استالینی توسط متفکرانی چون هانا آرنت، کلود لوفور، و رمون آرون، موجب شد که در بیست سال گذشته، مفهوم جامعه‌ی مدنی از ارزش فلسفی جدیدی در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی اروپا برخوردار شود. به قول آلن منک<sup>۲</sup>، یکی از اقتصاددانان امروز فرانسه، «جامعه‌ی مدنی تبدیل به فضای هندسی شکل‌گیری کلیه‌ی اندیشه‌های ضددولتی و ضدجزمی شده است.» از این رو مفهوم جامعه‌ی مدنی بیش از پیش به عنوان موضوع و ابزار تحقیق در مورد جوامع امروزی، در تحلیل‌ها و پژوهش‌های فلسفی و اجتماعی اندیش‌مندان سیاسی غرب به چشم می‌خورد. شکی نیست که هر گونه کوششی در جهت طرح مفهوم جامعه‌ی مدنی و پرسش‌های مربوط به عملکرد سیاسی آن، گام مثبتی است برای فهم هر چه به‌تر و عمیق‌تر هم‌بستگی‌های اجتماعی و نحوه‌ی عمل نهادهای خودمختار جامعه در برابر سیاست زور و اقتدارطلبی دولت.

<sup>۱</sup> Claude Lefort, *Un Homme en trop* (reflexions sur. L'archipel du Goulag) Seuil, Paris, 1986

<sup>۲</sup> Alain Minc, *L'après-crise est commence*, Gallimard, Ideas, 1982

## ریشه‌های فلسفی اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه<sup>۱</sup>

### ۱ - سحرگاه تجدد

دویست و سی و پنج سال پس از انتشار کتاب معروف در باب گردش کرات آسمانی، اثر کوپرنیک، و ارائه‌ی تصویری جدید از جهان، که موجب سست شدن ارکان کیهان‌شناسی بطليموسی و هستی‌شناسی ارسطویی شد (که بعدها گالیله با نوشتن کتاب طبیعت به زبان هندسی، اختراع تلسکوپ، و نقد نظریه‌ی حرکت ارسطو آخرین ضربه را به کل این نظام متافیزیکی فرود آورد)، جهان انسان‌ها شاهد انقلابی از نوع دیگر بود که امروزه، به دنبال گسست معرفتی فیزیکی گالیله‌ای از علم ارسطویی، از آن به منزله‌ی گسستی سیاسی از گذشته‌ی اجتماعی - تاریخی جهان یاد می‌شود. هگل در کتاب درس‌هایی در باب فلسفه‌ی تاریخ، از این انقلاب به عنوان «طلوع باشکوه خورشیدی» سخن می‌گوید که «تمامی متفکران آن قرن در سرور و شادی آن سهیم بودند».

بدین‌گونه، خورشیدی که کوپرنیک دو قرن و نیم پیش در مرکز جهان قرار داده بود، انوار تابناک آزادی را با طلوع خود در فرانسه به جهانیان تاباند. این خورشید آزادی که نتیجه‌ی سه قرن تفکر جدید در غرب بود، جوهر خود را در قالب سندی تاریخی - حقوقی یافت، که پیش از آن که بنای تاریخی خاطره‌ی یک قوم باشد، نمایش روح تجددخواهی و آزادی‌خواهی‌ای است که ثمره‌ی سال‌ها تفکر مداوم و خستگی‌ناپذیر متفکرانی است که معماران معنوی این سند هستند.

اهمیتی که امروزه اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ از نظر ما کسب کرده است، باستان‌شناسی در اعماق این اثر را در جهت نمودار ساختن پایه و اساس فلسفی آن، ایجاب می‌کند.

### ۲ - سرگذشت یک میراث

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹، معرف ماجرای شگفتی است که در طول آن، انسان برای نخستین بار به قول هگل، «بر مبنای فکر واقعیت را ساخت». بنیان این واقعیت، در واقع گذری از مفاهیم فکری و فلسفی به سندی تاریخی بود که از ارزش حقوقی خاصی برخوردار است. ولی این سند تنها دارای ارزش حقوقی نیست. بل که تا به امروز، از آن به عنوان مظهر آزادی‌خواهی و انسان‌دوستی یاد می‌شود. بی‌شک رمز بقای این اعلامیه در کنار دیگر اعلامیه‌ها و قوانین اساسی فرانسه و دیگر کشورهای جهان، که در دویست سال گذشته پدید آمده‌اند، در ارزش جهانی و فلسفی خاص آن است.

هرچند که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ در تاریخ حقوق بشر، اولین اعلامیه‌ی حقوق بشر به حساب نمی‌آید و مورخین «ماگناکارتا» ۱۲۱۵، و «هابه‌آس کورپوس» ۱۶۷۹ انگلستان، و اعلامیه‌ی ۱۷۷۶ استقلال آمریکا را اسلاف آن می‌شمارند، ولی ناگفته نماند که هیچ‌یک از این بیانی‌ها، همچون اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه به مسأله‌ی حقوق بشر نپرداخته است. برای مثال، «هابه‌آس کورپوس» هدفی جز

<sup>۱</sup> چاپ پاریس، ۱۳۶۴

دفاع از آزادی فرد در قبال بازداشت غیرقانونی او ندارد، که ماده ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ نیز به آن پرداخته است. از طرفی در بین اعلامیه‌های حقوق بشر، تنها اعلامیه ۱۷۸۹ است که قدم از مرزهای ملی فراتر گذاشته، ماهیت خود را جهانی اعلام می‌دارد. حتی اعلامیه استقلال آمریکا نیز قبل از این که سندی حقوق بشری باشد، بیان‌کننده جدایی ملتی از تخت و تاج ملتی دیگر است. همچنین از ۱۲۱ سطر اعلامیه استقلال آمریکا، تنها نه سطر آن به مسأله حقوق بشر اختصاص داده شده است (رجوع کنید به: علوم انسانی و تفکر غربی، نوشته‌ی ژرژ گزدرف، جلد هشتم، ص ۲۱۱). با وجود این، در مورد نقشی که اعلامیه استقلال آمریکا و سنت انگلیسی بیانیه نویسی (که از قرن سیزده میلادی برپا بوده) در شکل‌گیری اعلامیه ۱۷۸۹ ایفا نموده، کوچک‌ترین تردیدی نیست. بدان‌گونه که از شواهد امر پیداست، انقلابیون فرانسوی و نویسندگان اعلامیه ۱۷۸۹ فرانسه نیز کاملاً از شرایط این تأثیرپذیری آگاهی داشته‌اند. کافی است که به نوشته‌ی ماری ژان دو کاریتا، معروف به کندرسه، با عنوان در باب تأثیر انقلاب آمریکا، رجوع کنیم تا متوجه ابعاد وسیع این آگاهی شویم. کندرسه در این نوشته از انقلاب آمریکا به منزله‌ی نخستین انقلابی سخن می‌گوید که عقاید فلسفی سده‌های هفده و هیجده اروپا را به مورد عمل گذاشته است. این عقاید به وضوح در اعلامیه ۱۷۸۹ ظاهر می‌شود. حتی می‌توان گفت این اعلامیه، در درون منظومه‌ای تولد می‌یابد که هر یک از عقاید و مفاهیم فلسفی، سیارات آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، این سؤال که «چرا» و «چگونه» انسان ۲۲ قرن پس از سقراط به فکر اعلام حقوق فطری خود در چارچوب اعلامیه جهانی افتاده، بیش از پیش مستلزم تأمل و تعقل است. شاید پاسخ به «چگونه» آن از «چرا»ی آن آسان‌تر باشد. ولی بی‌شک مسأله در این «چرا» خلاصه می‌شود. در حقیقت فلسفه‌ی حقوق بشر نیز هدفی جز پاسخ به این «چرا» ندارد.

### ۳ - معرفت روشن‌گری

یکی از مسائلی که میشل فوکو در دوران حیاتش به آن می‌پرداخت، به زبان خود او، «باستان‌شناسی علوم انسانی»، یعنی تعیین شرایط وجودی علمی بود که انسان را به عنوان موضوع در نظر می‌گرفت. فوکو در بخش‌ها ز کتاب خود تحت عنوان کلمات و اشیاء، می‌نویسد: «انسان ابداعی است که باستان‌شناسی تفکر ما به راحتی تاریخ اخیر آن را نشان می‌دهد.» در این‌جا منظور فوکو از ابداع انسان، در واقع اشاره به شکل‌گیری شیوه‌ی هستی او به عنوان موضوع تفکر جدید است. یکی از خصوصیات این تفکر جدید، در نگاهی است که انسان به هستی خویش می‌افکند؛ هستی‌ای که با از دست دادن مرکزیت خود به منزله‌ی محور آفرینش و مرکز کیهان، و بازگشت به درون هستی خویش، ذهنیت خود را به عنوان حقیقتی اولی اعلام می‌دارد. انسان خود را فاعل و نقطه‌ی شروع کلیه‌ی شناخت‌ها معرفی می‌کند. معروف‌ترین مثال این واقعیت متافیزیکی، گفتار معروف دکارت، «من فکر می‌کنم پس هستم» است، که حضور فاعل را هم‌زمان به صورت واقعیتی جوهری و به مثابه‌ی نخستین، در هر آنچه که قابل تفکر است، نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، انسان به منزله‌ی وجودی عاقل و کلی، وجود خود را در تمامی مظاهر جهان اعلام می‌کند. بنابراین، به قول فوکو: انسان برای نخستین بار «در فرهنگ غرب، خود را به عنوان موضوع تفکر و موضوع شناخت تعیین می‌کند». این تفکر انسان درباره‌ی خویش، در کلیه‌ی «علوم انسانی» ظاهر می‌شود. این علوم، مبنای تولد انسان جدیدی است که پیدایی خود را با انقلاب فرانسه و اعلامیه ۱۷۸۹ جشن می‌گیرد. ولی از زمانی که انسان (پس از گسست معرفتی خویش از جهان ارسطویی) با کشف ذهنیت خویش، بشریت خود را در مقام عاقل به دست می‌آورد، تا لحظه‌ای که این بشریت به دست آورده را برای دفاع از فردیت خود به مثابه‌ی ارزشی تجاوزناپذیر به کار می‌گیرد، ما شاهد یک قرن پرورش فکری هستیم که با مورد پرسش قرار دادن پی‌گیر خود در فرآیند تخریب و تأسیس نظام‌های فلسفی گوناگون، به صورت ذهنیتی ظاهر می‌شود که محتوای خود را در گفته‌ی کانتی «خروج انسان از صفر خویش» می‌یابد. به عبارت دیگر، انسان با در دست گرفتن سرنوشت خویش، حدود مسؤولیت خود را در برابر جهان تعیین می‌کند. بدین‌گونه، انسان فطرت خود را نه به واسطه‌ی وجود خداوند، بل که در ارتباط با حاکمیت خویش می‌یابد. در این‌جا مفهوم «حاکمیت»، به معنای اطاعت فردی از فردی دیگر یا استبداد شخصی بر دیگر اشخاص نیست. بل که منظور حاکمیت جمعی است که اصالت خود را در مفهوم قرارداد اجتماعی پیدا می‌کند.



## ۴ - سیاست روسو

روسو قرارداد اجتماعی را نتیجه‌ی اتحاد اجتماعی اراده‌های فردی افراد یک جامعه می‌داند. ولی از نظر او، این اتحاد تنها زمانی امکان‌پذیر است که بر مبنای آزادی و نه زور استوار باشد. لذا، لازمه‌ی این آزادی، پیروی از «اراده‌ی کلی» است که به منزله‌ی «شخصیتی عمومی» از اتحاد شخصیت تمامی شهروندان تشکیل می‌یابد. روسو عملکرد «اراده‌ی کلی» در اجتماع را «حاکمیت» می‌نامد و آن را غیر قابل انتقال و تقسیم‌ناپذیر می‌داند. زیرا که در قالب قانون ظاهر می‌شود. در این‌جا به ابعاد وسیع تأثیر روسو بر نویسندگان اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ پی می‌بریم؛ هرچند که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی در جهت نفی حقوق طبیعی است. زیرا که روسو سرنوشت واقعی انسان را اجتماعی نمی‌داند، بل که آن را در طبیعت قرار می‌دهد. از نظر روسو، انسان طبیعی انسانی «نتها و مستقل» است، که به دلیل نداشتن رابطه‌ی اخلاقی با هم‌نوعان خویش، قادر به انجام هیچ‌گونه عمل نیک یا بدی نیست. در واقع مهم‌ترین جنبه‌ی وجودی انسان طبیعی، مسأله‌ی حفاظت از خود است که در عشق او به خود تجلی می‌یابد. ولی روسو، بر خلاف هابز، در این عشق به خود انسان طبیعی، عنصر توحش و خشونت نمی‌بیند. بل که آن را با احساس شفقت و دلسوزی انسان طبیعی برای هم‌نوع خویش همراه می‌داند. حال چون انسان با از دست دادن وضعیت طبیعی خود ناچار به زندگی در اجتماع مدنی است، آزادی و استقلال طبیعی او مورد خطر قرار می‌گیرد و او قابلیت حفاظت از خود را ندارد. قرارداد اجتماعی در این‌جا نقش موجودی را ایفا می‌کند که در برابر طبیعی بودن، دارای ماهیتی اجتماعی است، ولی از وجود انسان حفاظت می‌کند.

پس بدان‌گونه که مشاهده شد، روسو نهاد قرارداد اجتماعی را در امتداد حقوق طبیعی انسان نمی‌بیند. زیرا که از نظر او، اجتماع مکان طبیعی انسان نیست و بین انسان طبیعی و انسان اجتماعی شکافی صورت گرفته است که وضعیت حقوقی آن را از یکدیگر جدا می‌کند. ولی از آن‌جا که نویسندگان اعلامیه‌ی ۱۷۸۹، هم‌زمان، بیان حقوق طبیعی بشر و حقوق مدنی شهروند را به عنوان هدف در پیش گرفته بودند، اشاره به مفهوم روسویی «اراده‌ی کلی» در ماده‌ی ۶ این اعلامیه، هیچ‌گونه تضادی را بین فکر روسو و روح این اعلامیه به وجود نمی‌آورد. بل که برعکس، بیان این امر که «قانون تجلی اراده‌ی کلی» است، نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که تا چه اندازه، انقلابیون فرانسوی و نویسندگان اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹، خود را دنباله‌روی روسو می‌دانستند. تأثیر روسو در انقلابیون ۱۷۸۹ به وضوح دیده می‌شود. برای نشان دادن این امر، کافی است که شخصیت روبسپیر را در نظر بگیریم، یا طرح مسأله‌ی دموکراسی مستقیم را در جریان انقلاب فرانسه مورد بحث قرار دهیم. ولی در این‌جا به چهره‌ی دیگری برمی‌خوریم که بی‌شک نویسندگان اعلامیه‌ی ۱۷۸۹، در زمان تحریر اعلامیه، او را به خاطر داشته‌اند و آن، منتسکیو است.

## ۵ - منتسکیو و روح قوانین

تأثیر منتسکیو در ماده‌ی ۵ و ۱۶ اعلامیه به چشم می‌خورد. ماده‌ی ۵، مسأله‌ی حدود قانون را طرح می‌کند. در حالی که ماده‌ی ۱۶ به مسأله‌ی تفکیک قوا از یکدیگر می‌پردازد که یکی از بخش‌های مهم کتاب روح قوانین منتسکیو را تشکیل می‌دهد. تقسیم قوا از نظر منتسکیو طریقه‌ای برای محدود کردن آن‌ها و دستیابی به حکومت قانون، یعنی آزادی است. به عبارت دیگر، تفکیک سه قوه‌ی مقننه، مجریه، و قضاییه از یکدیگر و سپردن هر یک از آن‌ها به نهادی مستقل، موجب فراهم آمدن سیاست آزادی می‌شود. ولی سیاست آزادی از نظر منتسکیو، «روابط ضروری‌ای هستند که از ماهیت امور مشتقل می‌شوند». به عبارت دیگر، منتسکیو قوانین را نتیجه‌ی روابط بین امور جهان می‌داند و به دنبال گروسیوس که اعتبار قانون طبیعی را جدای از وجود یا عدم وجود خداوند می‌دانست، روابط عادلانه را جدای از قوانین قرار می‌دهد. بدین‌گونه، منتسکیو شرایط تحکیم استقلالی را که علم حقوق در دوران گروسیوس در برابر مذهب به دست آورده بود، فراهم می‌آورد. در این صورت، جدایی قوانین طبیعی از قوانین الهی به معنای نقد و پشت سر گذاشتن آموزه‌ی مسیحی حقوق است. فراموش نکنیم که سن تومادکن، قوانین طبیعی را تابع قوانین الهی می‌دانست. منتسکیو در کتاب روح قوانین، فصلی را به قوانین طبیعی اختصاص می‌دهد و همچون روسو و در مخالفت با هابز، از وضعیت طبیعی انسان به عنوان وضعیتی که در آن صلح حکم‌فرماست، سخن

می‌گوید. ولی بر خلاف روسو، از میل انسان‌ها به زندگی در جامعه، به مثابه‌ی قانونی طبیعی نام می‌برد. در حالی که روسو از آن به عنوان یک ضرورت یاد می‌کند.

در اعلامیه‌ی ۱۷۸۹، به هیچ‌یک از این مباحث اشاره نشده است. ولی جزو حقوق طبیعی نام‌برده در ماده‌ی ۲ اعلامیه، به مسأله‌ی «امنیت» برمی‌خوریم که منتسکیو آن را در ارتباط با آزادی سیاسی در نظر می‌گیرد. منتسکیو آزادی سیاسی شهروند را «آسودگی خاطری می‌داند که از عقیده‌ی او درباره‌ی امنیت خویش سرچشمه می‌گیرد». بنابراین، آزادی بدون امنیت، مفهوم خود را از دست می‌دهد. بدین‌منظور، از نظر منتسکیو، ملت آزادی سیاسی شهروند را «آسودگی خاطری می‌داند که از عقیده‌ی او درباره‌ی امنیت خویش سرچشمه می‌گیرد». بنابراین، آزادی بدون امنیت، مفهوم خود را از دست می‌دهد. بدین‌منظور، از نظر منتسکیو، ملت آزاد ملت‌ای است که در زندگی روزانه‌ی خود از امنیت کافی برخوردار باشد. منتسکیو بقای این امنیت را در وجود حکومتی می‌بیند که از آزادی شهروندی در برابر شهروند دیگر دفاع می‌کند. در حقیقت ماده‌ی ۱۲ اعلامیه‌ی ۱۷۸۹، که «ضمانت حقوق شهروند را مستلزم وجود نیرویی عمومی می‌داند»، تجسم حقوقی این تفکر است. به همین منوال، اگر فصل سوم کتاب هشتم روح قوانین را با ماده‌ی اول اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ مقایسه کنیم، شباهت این دو حیرت‌انگیز به نظر می‌آید. منتسکیو در این بخش از کتاب خود، بحث در مورد «برابری» را پیش می‌کشد و در این باره می‌نویسد: «در طبیعت، انسان‌ها با یکدیگر متولد می‌شوند... ولی اجتماع موجب از دست رفتن این برابری می‌شود و آنان تنها در برابر قوانین بار دیگر برابر می‌شوند.» ماده‌ی اول اعلامیه‌ی ۱۷۸۹، از جدایی وضع طبیعی از وضع اجتماعی سخنی به میان نمی‌آورد. بل که وضع اجتماعی را در امتداد وضع طبیعی انسان قرار می‌دهد. ولی با بیان این امر که «انسان‌ها آزاد و برابر متولد می‌شوند و آزاد و برابر در حقوق خویش باقی می‌مانند»، تقریباً نکته به نکته تفکر منتسکیو را تکرار می‌کند.

#### ۶ - انقلاب روشن‌گری و دائرةالمعارف

می‌بینیم که تفکر منتسکیو در تحریر اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ بی‌اثر نبوده و شاید بتوان گفت که نقش او در به ثمر رساندن این طرح تاریخی - حقوقی بر خلاف تصور بسیاری که او را نویسنده‌ای «دست‌راستی» می‌دانند، ارزنده‌تر از برخی از «متفکران انقلابی» قرن هیجدهم فرانسه بوده است. زیرا که منتسکیو در کنار متفکرانی چون روسو، ولتر، دیدرو، و... از معماران بنای ذهنی عصر روشن‌گری بوده که راه را برای انقلاب فرانسه باز کرد. هرچند که عمر بسیاری از آنان که نسل روشن‌گری را تشکیل می‌دادند، کفاف دیدن عصر انقلاب را نداد، ولی نفوذ کلام آنان برای سرنگونی اصول مقدس قدرت کافی بود. عجیب است که هیچ‌یک از متفکران عصر روشن‌گری، خود را انقلابی نمی‌دانستند. ولی انقلاب فکری‌ای که آنان پایه‌ریزی کردند، بی‌شک از انقلاب اجتماعی ۱۷۸۹ فرانسه کم‌ارزش‌تر نبود. عمق و ارزش انقلاب روشن‌گری تنها در سست کردن پایه‌های مسیحیت و استبداد در فرانسه نبود. بل که نمایش تصویر جدیدی از انسان بود که موجودیت خویش را در وجود آزاد و خودمختار خود و فراتر از زنجیرهای سنت، مذهب، و ملیت می‌یافت. انسان آزاد عصر روشن‌گری، انسانی است که طالب ماهیتی جهانی است. بدین جهت خود را شهروند جهانی اعلام می‌کند. این خواست کلی و جهانی بودن به خوبی در طرح دائرةالمعارفی نمودار است که دیدرو و دلامبر تهیه‌ی آن را به عهده می‌گیرند. دیدرو دائرةالمعارف را «تسلسل شناخت‌ها» معنی می‌کند و هدف خود را تهیه‌ی صورتی از این شناخت‌ها و تحقق درباره‌ی تاریخ پیش‌رفت هر یک از آن‌ها قرار می‌دهد. ولی در حقیقت، طرح دائرةالمعارف پرتوی از وجود خود دیدرو و هم‌عصران اوست. زیرا هر یک از آنان به نوعی دارای معرفتی دائرةالمعارفی است. دیدرو خود هم‌زمان به فلسفه، فیزیولوژی، ریاضیات، رمان‌نویسی، و تئاتر می‌پردازد. در حالی که روسو گیاه‌شناسی را به عنوان پژوهش علمی برمی‌گزیند و ولتر در کنار نویسندگی، به ریاضیات روی می‌آورد.

پس به خوبی می‌بینیم که ذهنیت روشن‌گری قبل از هر چیز، بر مبنای پژوهشی دائرةالمعارفی بنا شده است و متفکران این قرن برای دست‌رسی به تصویری که از انسان دارند، می‌کوشند تا تمامی جزم‌ها و داوری‌های ارزشی را پشت سر گذارند. نتیجه‌ی چنین تفکری را می‌توان در بینش ولتر از آزادی ایتف.

## ۷- ولتر، عشق به آزادی

ولتر در *لغت‌نامه‌ی فلسفی* خود، آزادی را «شناخت حقوق بشر» معرفی می‌کند؛ شناختی که به گفته‌ی او، «دفاع از این حقوق» را به همراه دارد. او همچنین در قسمت دیگری از *لغت‌نامه‌ی فلسفی*، بار دیگر به مسأله‌ی حقوق بشر می‌پردازد، ولی این بار از آن به عنوان حقوق طبیعی یاد می‌کند: «به طور کلی، این حق طبیعی ماست که هم‌زمان از قلم و زبان خود به قیمت جان خویش استفاده کنیم.» این گفته‌ی ولتر مواد ۱۰ و ۱۱ اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ را تشکیل می‌دهد. در ماده‌ی ۱۰ به صراحت آمده است که «هیچ‌کس نباید بر عقاید خود (حتی عقاید مذهبی) ترس به دل راه دهد...» در حالی که ماده‌ی ۱۱ از «رابطه‌ی آزاد بین افکار و عقاید به عنوان باارزش‌ترین حقوق بشر» نام می‌برد. همان‌طور که می‌بینیم، ولتر نیز همچون هم‌عصران خود، در نشر فکر حقوق بشر و فراهم آوردن شرایط مناسب برای ایجاد و رشد آن به صورت نهادی حقوقی نقش مهمی را ایفا کرده است؛ هرچند مقایسه‌ی گفتار ولتر با اعلامیه، الزاماً دلالت بر تطابق کامل تفکر او با کلیه‌ی ارزش‌های حقوقی - سیاسی این اعلامیه نمی‌کند. خصوصاً که ولتر، در بسیاری از موارد، نظری نه مخالف، بل که متفاوت با این اعلامیه دارد. شاید دلیل وجود این نظر، در بدبینی عملی‌ای باشد که بسیاری از متفکران عصر روشن‌گری در کنار خوش‌بینی نظری خود از آن برخوردار بودند. برای مثال، زمانی که ولتر از مفهوم «برابری» سخن به میان می‌آورد، آن را هم‌زمان، «طبیعی‌ترین و موهوم‌ترین امر» می‌نامد. بی‌شک اشاره‌ی کوتاه اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ به مسأله‌ی «برابری» نیز در راستای ذهنیت ولتر قرار می‌گیرد؛ خصوصاً که به احتمال قوی، همان‌طور که مارکس نیز در *مسأله‌ی یهود* بدان اشاره می‌کند، منظور از «برابری» در اعلامیه‌ی ۱۷۸۹، «برابری آزادی» است. یعنی به عبارت دیگر، برابری در مقابل قانونی که حدود آزادی فرد را تعیین می‌کند. لذا از آن‌جا که مارکس حقوق بشر ۱۷۸۹ را به مثابه‌ی حقوق انسان بورژوا و خودخواهی تفسیر می‌کند که از اجتماع جداست، بنابراین، از نظر او اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ توهمی بیش نیست.

## ۸- نقد عقل تاریخی و حقوق بشر

بدیهی است که مارکس با این تفسیر، آرمان جهانی حقوق بشر را بکه نویسندگان اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ در سر می‌پروراندند، در قالب خصوصیتی جزئی و انفرادی، از بین می‌برد. به کلام دیگر، او کلیت حقوق طبیعی بشر را به جزئیات حقوق خاص یک فرد اجتماعی تقلیل می‌دهد. چرا؟ به این دلیل که وی سیر ایدئولوژی‌ای است که مانع بصیرت او در مقابل مسأله‌ی حقوق بشر می‌شود. بدین‌گونه، او امور حقوقی را تبدیل به عناصر نظام ایدئولوژیکی‌ای می‌کند که در جوهر دارای مفهومی غیرحقوقی است. یعنی به قول کلود لوفور، در ازای «طرد تفسیر بورژوایی قانون، بعد قانون فی حد ذاته را از بین می‌برد». نفی بعد قانون فی حد ذاته، توسط مارکس، به معنای نفی انسان فی حد ذاته است. و نفی انسان فی حد ذاته، نفی جوهر انسانی است که مبنای ارزش‌های حقوقی خود قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، مارکس با طرد حقوق بشر به عنوان «توهمی سیاسی»، در مخالفت مستقیم با مکتب اصالت بشر حقوقی قرار می‌گیرد. این مخالفت در راستای نظریه‌ی «تزویر عقل تاریخی» است که عملکرد ضروری آن در تاریخ، به صورت بینشی معادی از رهایی کلی بشر عرضه می‌شود. نقد حقوق بشر به منزله‌ی «توهم سیاسی» توسط مارکس، در چارچوب این بینش قرار می‌گیرد.

طبیعی است که استبداد متافیزیکی عقل تاریخی، موجب نفی ارزش فردی انسان در مقام فاعل حقوقی می‌شود. زیرا که منطقی درونی فرآیند رهایی بشری را به عنوان فاعل مطلق تاریخ معرفی می‌کند. به کلام دیگر، مدل هستی‌شناسی مارکس، که به دنبال هگل واقعیت را تماماً عقلانی اعلام می‌دارد، آزادی عملی فاعل اجتماعی را در فرآیند تاریخی‌ای بررسی می‌کند که به طور عقلانی سامان یافته و غایت آن از پیش تعیین شده است. یکسانی عقل با واقعیت، به معنای تعیین‌پذیری پیشینی زمان آینده به واسطه‌ی گذشته‌ی تاریخی‌ای است که دارای سلسله‌مراتبی عقلانی است. در این صورت «تزویر عقل تاریخی» رابطه‌ی بین دو سوژه‌ی اجتماعی را از پیش تعیین می‌کند. بدین ترتیب هر گونه تلاش برای ایجاد احکام اخلاقی و حقوقی بی‌فایده به نظر می‌رسد. چرا که در دورنمای اصالت عقل تاریخی، طرح مسأله‌ی «خودمختاری»، یعنی جست‌وجوی طریقه‌ی عملی‌ای که دارای ارزشی کلی باشد، اقدامی است که در تضاد مستقیم با ماهیت این عقل قرار می‌گیرد. بنابراین، تعجب‌آور نیست اگر می‌بینیم که گفتمان حقوق بشر، که آزادی عملی انسان را در ارتباط با قوانین طبیعی (که سرچشمه‌ی

خود را فراسوی حقوق مدنی در فطرت انسان می‌یابد)، در نظر می‌گیرد، با منطق عقل تاریخی که ریشه‌ی نهادی خود را نه در عقل محض عملی، بل که در عقلی که تسلط خود بر واقعیت را با شناخت تام آن اعلام می‌دارد، در تعارض باشد. فلسفه‌ی حقوق بشر تفکری تاریخی‌گر نیست. زیرا که شرط وجودی خود را در بازگشت انسان به فطرت خویش می‌یابد. در حالی که تفکر تاریخی‌گر، عقل تاریخی را جای‌گزین هستی فردی انسان می‌کند. بدین‌گونه، عقل تاریخی شناخت خود از واقعیت را در تاریخ عقل به عنوان قدرت پایان‌دهنده به سیر این تاریخ معرفی می‌کند.

#### ۹ - حقوق بشر و گفتمان تجدد

پایان‌پذیری تاریخ عقل در قالب هستی عقل تاریخی، به معنای تأکید بر عدم امکان وجود فلسفه‌ی نقدی‌ای است که فضای تفکر فلسفی آن به قول میشل فوکو، پاسخی به سؤال «امروزی بودن چیست؟» است و او سرچشمه‌ی آن را در تفکر روشن‌گری درباره‌ی خود، توسط کانت، می‌بیند. فوکو گفتمان روشن‌گری درباره‌ی روشن‌گری را «گفتمان تجدد درباره‌ی تجدد» می‌نامد. گفتمان تجدد درباره‌ی تجدد، «آگاهی‌ای است که تجدد از وجود جوهری خود در زمان حال می‌یابد. آگاهی‌ای که ذهنیت روشن‌گری از وجود جوهری خود در قرن هیجدهم به دست آورد، ترجمان خود را در نمایش اصول حقوقی می‌یافت که ارزش کلی تجدد آن‌ها به واسطه‌ی فطرت ازلی انسان جدیدی بود که با اعلام آن‌ها، درباره‌ی بعد جهانی تفکر خویش می‌اندیشد.

امروزه تفکر درباره‌ی مبنای فلسفی اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه، طریقه‌ای برای تعیین وضعیت این ارزش‌ها درباره‌ی گفتمان تجدد است. این تعیین وضعیت در حقیقت به معنای بازگشت به ارزش‌های عصر روشن‌گری نیست. بل که منظور آگاهی یافتن از درجه‌ی امروزی بودن آن‌هاست. به عبارت دیگر، هر گونه کوشش برای فهم شرایط امکان‌پذیری گفتمان تجدد، قبل از هر چیز، تفکری درباره‌ی درجه‌ی اهمیت و امروزی بودن ریشه‌های فلسفی اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه است.

# کانت و روشن‌گری<sup>۱</sup>

## ۱ - عصر روشن‌گری

«روشن‌گری»، ترجمه‌ی فارسی کلمه‌ی *Aufklärung* و *Lumières* در زبان فرانسوی است. این کلمه در استفاده‌ی معمول آن، از مفهوم تاریخی خود، یعنی آن‌چه که «عصر روشن‌گری» می‌نامیم، جدا نیست. عصر روشن‌گری را می‌توان به منزله‌ی ارزش‌یابی عقاید و اصول فلسفی، مذهبی، و اجتماعی‌ای دانست که طی هژده قرن، تاریخ غرب از آن تأثیر پذیرفت. این ارزش‌یابی، که در اصل اولویت مفهوم فطری انسان بر مفهوم کلیسایی او خلاصه می‌شد، نتیجه‌ی پایان بخشیدن به تسلط گذشته‌ی انسان بر حال او، به منظور آینده‌اش بود. اندیشه‌ی عصر روشن‌گری در جهت آزاد ساختن شناخت بشری از تعصبات فکری بود که انسان را به اطاعت کورکورانه از اصولی ضدانسانی وا می‌داشت. به همین دلیل نیز متفکران این عصر برای فهم هر چه به‌تر و بیش‌تر سرشت انسانی، به کاوش و جست‌وجوی آن در تمام زمینه‌های فلسفی و تجربی پرداختند. از این رو عصر روشن‌گری، بیان‌گر جنبش فکری عمیقی در تاریخ وجدان غربی است. در حقیقت این جنبش، خود مبدأ حرکت جنبش‌های اجتماعی و فرهنگی عمیق‌تری چون انقلاب کبیر فرانسه و رمانتیسم<sup>۲</sup> بود که تا به امروز تأثیرات ذهنی و عینی آن در جوامع غربی به چشم می‌خورد. برای مثال، حقوق بشری که امروز از آن سخن به میان می‌آید، هرچند که نخستین تبلور حقوقی - سیاسی خود را در بیانیه‌ی حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ فرانسه یافت، ولی بی‌شک بنیاد وجودی و منطقی آن را باید در حرکت فکری و فلسفی قرن هژدهم اروپا جست که چشم بر آثار بزرگان ادب و اندیشه‌ی فرانسه داشت؛ جایی که مرکز فضای ذهنی عصر روشن‌گری بود. متفکرانی چون روسو، ولتر، دیدرو، منتسکیو، کندرسه و هلسیوس، هر یک به نوبه‌ی خویش، نماینده‌ی وجدان اروپای قرن هژدهم هستند؛ قری که در عین حال، پویایی فکر خود را در آثار حائز اهمیت اندیش‌مندان اروپایی دیگری چون لاک، هیوم، لسینگ، هردر، و گوته می‌یافت. آن‌چه که افکار تمامی این متفکران را به خود مشغول می‌کرد، مسأله‌ی خوش‌بختی انسان‌ها و چگونگی دست‌یابی به آن از طریق استقلال فکری و آزادی مدنی در جامعه بود. اکثر این اندیش‌مندان مسأله‌ی استقلال و آزادی را از مفهوم خرد جدا نمی‌دانستند. از این رو شرط پیش‌رفت اجتماعی و سیاسی بشر را در پیش‌رفت شناخت و خرد می‌دیدند. ولی پیش‌رفت خرد مستلزم گسستن از اعتقادات و تعصبات قرون وسطایی بود. به همین جهت، روشن‌گران قرن هژدهم بر این عقیده بودند که می‌بایست از تسلط و اقتدار کلیسا بر روح و ذهن انسان‌ها کاست. این عمل تنها در صورتی امکان‌پذیر بود که مسأله‌ی انسان و سرنوشت اجتماعی و سیاسی او،

<sup>۱</sup> کلک، شماره‌ی ۳۷

<sup>۲</sup> رمانتیسم را می‌توان به عنوان عکس‌العمل فلسفی و هنری در برابر شعار عصر روشن‌گری، «خودمختاری انسان» و «حاکمیت خرد» دانست. ولی این جنبش (که در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم میلادی در میان متفکران آلمانی چون نووالیس، برادران شله‌گل، برنتانو، شلاپرماخر، کلايست، و... اعتلا می‌یافت)، با وجود نقد و طرد ارزش‌های عصر روشن‌گری و تأکید بر ارزش‌هایی چون حاکمیت عشق و پرستش جهان‌پرانی که تجلی خود را در «ایده‌آلیسم سحرآمیز» نووالیس پیدا می‌کرد، خود را دنباله‌روی متفکرانی چون گوته و کانت معرفی می‌نمود. تأثیر فلسفه‌ی کانت بر فلسفه‌ی طبیعت رمانتیسم (از جمله شلینگ) و شخصیت ورتتر گوته بر نویسندگان و شعرای این دوران، دارای اهمیت به‌سزایی است.

جای‌گزین مسأله‌ی آخرت و رستگاری در فرآیند شناخت انسانی بود. بدین گونه، جهان‌شناسی کلیسایی جای خود را به انسان‌شناسی داد و انسان با علم به داشتن غایتی در خود و برای خود، سرنوشت خویش را به دست گرفت؛ سرنوشتی که او به دور از فرامین و آموزه‌های کلیسایی، در درون اجتماعی مدعی و در کنار هم‌نوعان خویش به ساخت آن پرداخت. از این رو، تجلی ارزش‌هایی چون «تمدن»، «انسانیت»، و «پیش‌رفت» در گفته‌ها و نوشته‌های متفکران این عصر، نتیجه‌ی کوششی در جهت تعیین مقام انسان در طبیعت و توصیف چگونگی شکل‌گیری و عملکرد موزون و هماهنگ اجتماع انسانی است. این اراده برای حرکت به سوی تمدن و انسانیت، موجب شد که متفکران عصر روشن‌گری در تعیین عقیده‌ی «شهروند جهان بودن» انسان بکوشند. در این فرآیند خودمختاری نظری و عملی فرد تنها در حوزه‌ی خودمختاری افراد یک جامعه مطرح نمی‌شد. بل که در گستره‌ی جهانی آن، یعنی خودمختاری بشریت مورد سؤال قرار می‌گرفت. بدین گونه، روح روشن‌گری از قلمرو یک کشور پا فراتر می‌گذاشت و دورنمای پیش‌رفت و خوش‌بختی بشر را در کلیت او مطرح می‌کرد. این شعار روشن‌گری، که «خوش‌بختی هر فرد بدون خوش‌بختی تمامی افراد ممکن نیست»، بعدها یکی از اصول پایه‌ای انقلاب کبیر فرانسه شد.

## ۲ - کانت و مسأله‌ی آزادی

اگر عصر روشن‌گری را دارای دو وجه بدانیم، یک وجه وجودی به منزله‌ی نحوه‌ی زندگی، و یک وجه منطقی به مثابه‌ی شیوه‌ی تفکر، می‌توانیم بگوییم که کانت همواره در زندگی و در اندیشه‌ی خود یک روشن‌گر واقعی بود. زیرا او نیز همچون دیگر اندیش‌مندان عصر روشن‌گری، از دو فضیلت اصلی این دوران، یعنی روشن‌بینی و دوراندیشی انتقادی برخوردار بود. ولی باید کانت را بیش از یک روشن‌گر دانست. زیرا گسست منطقی و هستی‌شناختی‌ای که کانت به عنوام مبدأ آن در تاریخ اندیشه‌ی مدرن غرب قرار می‌گیرد، از نظام فکری و ارزشی عصر روشن‌گری پای فراتر می‌گذارد.

نوآوری کانت تنها در بیان ارزش‌های اخلاقی و حقوقی عصر روشن‌گری نیست. بل که در ارتباط با چگونگی فراهم آوردن شرایط شناخت و تحقق آن‌هاست. این پرسش که چگونه و تا کجا می‌توانیم بشناسیم، پرسشی عمیقاً کانتی است. آن‌چه که فکر کانت را به خود مشغول می‌کرد، تعیین حدود ساختار منطقی شناخت انسانی بود؛ نه رد یا پذیرش مقوله‌های فکری بر بنیاد اعتقادات شخصی و یا جمعی انسان‌ها. از دیدگاه کانت، تنها زمانی می‌توان از قواعد اخلاق سخن گفت که خرد، قوانین شناخت خود را تعیین کرده باشد. به عبارت دیگر، این ارزش‌یابی درجه‌ی علمی بودن متافیزیک است که پایه و اساس پنداشت و مفهوم اخلاق را فراهم می‌آورد.

موضوع اصلی اخلاق کانت، مسأله‌ی آزادی است. کانت در کتاب *سنجش خرد ناب*، به این نتیجه دست می‌یابد که آزادی به عنوان امری فی‌نفسه و تصویری استعلایی و بیرون از آزمون، قاب شناخت نیست. بل که قابل تفکر است. ولی دوگانگی‌ای که کانت بین آزادی نظری و آزادی عملی قائل می‌شود، او را می‌دارد که بعد عملی خرد ناب را، در جهت حل «بحرانی» که کلیت اندیشه‌ی متافیزیکی با آن مواجه است، وارد نظام فلسفه‌ی انتقادی خود کند. از این رو، خرد ناب در ادامه‌ی ارزیابی قدرت و میدان خرد ناب عملی در رابطه با اصل صوری آن، یعنی قانون اخلاقی مطرح می‌شود. کانت این قانون اخلاقی را به عنوان قانونی کلی و فرمانی می‌پندارد که تمامی انسان‌های خردورز در ارتباط با آن اعمال خود را تعیین می‌کنند. این قانون اخلاقی سرچشمه‌ی اصلی خود را در اراده‌ی عقلانی انسان‌ها می‌یابد و از آن‌جا که انسان‌ها همگی دارای اراده، یعنی این نیروی عملی آفرینش قانون اخلاقی هستند، پس این قانون، قانونی کلی است. در همین رابطه، فاعل اخلاقی تنها زمانی به عملی دست می‌زند که قانون اخلاقی را که قانونی کلی می‌پندارد، محترم شمارد. کانت این حسن احترام در برابر قانون اخلاقی را «تکلیف» می‌نامد. از نظر او، مبدأ حرکت هر عمل اخلاقی، تمایل به انجام تکلیف است که شکل پیشینی دآوری اخلاقی است. با این وصف، تکلیف شکل فرمانی را به خود می‌گیرد که بیان بی‌واسطه‌ی خرد ناب عملی است. زیرا به گفته‌ی کانت، خرد با آگاهی بر تکلیف به خود فرمان می‌دهد. با این‌همه، کانت سعادت انسان را در اطاعت و پیروی از هر فرمانی نمی‌داند. زیرا این تنها فرمان اخلاقی است که فاعل شناسنده‌ی عملی را در حیطه‌ی عینیت عقلانی قانون اخلاقی قرار می‌دهد. بدین معنی که بین اراده‌ی فرد به

منزله‌ی اراده‌ای نیک و قاعده‌ی اخلاقی کلی، هم‌نهادی پیشینی صورت می‌گیرد. کانت شرط لازم این هم‌نهادی را در مفهوم آزادی می‌یابد. چرا که از نظر او، آزادی کیفیت خاص اراده‌ی بشری است. آزادی پایه و اساس اخلاقیات است. ولی این تنها قانون اخلاقی است که ما را با آزادی آشنا می‌کند. پس آنچه را که فلسفه‌ی نظری کانت قادر به انجامش نبود، فلسفه‌ی عملی او به عهده می‌گیرد. تحقق عینی مفهوم آزادی در زمینه‌ی اخلاق صورت می‌پذیرد. فاعل اخلاقی با محترم شمردن قانونی که خرد او به مثابه‌ی اراده‌ی نیک به او تکلیف می‌کند، آزادی و خودمختاری خود را به دست می‌آورد. از این رو، خودمختاری انسان در نحوه‌ی قانون‌گذاری او تعیین می‌شود. هر فرد قوانین اخلاقی را در ارتباط با سعادت و خوش‌بختی خود تعیین می‌کند. ولی از نظر کانت، انسان اخلاقی تنها کسی است که در فرآیند عمل خویش هیچ‌گاه بشریت را به عنوان وسیله در نظر نمی‌گیرد. بل که همواره بشریت را غایت می‌شمارد. بدین منظور، او می‌باید به گونه‌ای عمل کند که اراده‌ی آزاد و خودمختارش موجب از بین رفتن آزادی و خودمختاری دیگر اراده‌ها نشود. به همین جهت انسان اخلاقی در عین حال از دو قانون پیروی می‌کند؛ هم از قانون اخلاقی‌ای که خود به تنهایی آن را خلق کرده است، و هم از قانون حقوقی‌ای که به همراه دیگران در نهادن آن شرکت کرده است.

در این فرآیند انسان اخلاقی، یعنی انسان خاص، جای خود را به انسان حقوقی، یعنی انسان عام می‌دهد و فلسفه‌ی حقوق جای‌گزین فلسفه‌ی اخلاق می‌شود. مسأله‌ی اصلی فلسفه‌ی حقوق کانت، تعیین حدود آزادی یک شخص و رابطه‌ی آن با آزادی همگان است. این امر فقط در صورتی امکان‌پذیر است که قانون حقوقی همچون قانون اخلاقی شکل کلی داشته باشد. کلی بودن «حق»، به معنای پیشینی بودن آن و تقدم آن بر تجربه و آزمون است؛ یعنی که «حق» به معنای اصولی پیشینی استوار شود. این اصول عبارتند از:

۱. هر عضوی از اجتماع در مقام انسان، آزاد است.

۲. هر عضوی از اجتماع در مقام فاعل، با دیگری برابر است.

۳. هر عضوی از اجتماع در مقام شهروند، مستقل است.

کانت شرط لازم هماهنگی اراده‌ی انسان‌ها را در این سه اصل می‌داند. ولی این هماهنگی از نظر او تنها در اصل دولت امکان‌پذیر است. به گفته‌ی او، دولت جامعه‌ای انسانی است که از قوانین خود پیروی می‌کند. زیرا همچون فاعلی اخلاقی، بر پایه‌ی اصلی اخلاقی بنا شده است. از این رو دولت افزار و اندام حقوق است. به عبارت دیگر، دولت از نظر کانت شرط لازم وجود اخلاق در جهان و پیش‌رفت آن در جهت تمدن است. در همین ارتباط، کانت دولت را میراث کسی نمی‌شمارد. بل که از آن به عنوان جامعه‌ی مدنی‌ای یاد می‌کند که نتیجه‌ی اتحاد انسان‌ها تحت قوانین حقوقی است. هدف اصلی کانت از طرح مسأله‌ی دولت آشتی‌پذیری اخلاق و سیاست است. بدین گونه، اصل صوری اخلاق کانتی تبدیل به اصل صورتی قواعد حقوقی می‌شود که تعیین‌کننده‌ی رفتار اجتماعی انسان‌هاست. کانت با طرح این اصل حقوقی، دورنمای جدیدی را پیرامون رابطه‌ی بین دولت‌ها و ملت‌ها می‌گشاید که آن پیشنهاد جامعه‌ی ملل به انسان‌هاست. از نظر کانت، جامعه‌ی ملل دارای شکلی فدرالی است و طبق حقوق بین‌الملل عمل می‌کند. او این فدرالیسم بین دولت‌های آزاد را به منزله‌ی تنها راه دست‌یابی به صلح همیشگی می‌داند. ولی این صلح، تنها در صورتی دوام می‌یابد که دولت‌ها در روابط خود قانون‌اساسی‌ای را که جامعه‌ی ملل بر پایه‌ی آن استوار شده است، محترم شمارند. همچنین این امر تنها در صورتی ممکن است که انسان‌هایی که در جامعه‌ای مدنی به گرد یکدیگر آمده‌اند، از قانون‌اساسی این جامعه پیروی کنند. از نظر کانت، قانون‌اساسی مدنی هر دولتی، می‌باید طبق اصول آزادی، برابری، و استقلال و بر مبنای قراردادی اصولی وضع شود. به همین دلیل در نظر او، تنها قانون‌اساسی که صلح مداوم را فراهم می‌آورد، قانون‌اساسی جمهوری است. به عبارت دیگر، جمهوری‌خواهی از دید کانت، شرط لازم وجود آزادی، برابری، و استقلال در یک جامعه است. زیرا همان‌طور که او خود نیز در کتاب *در پیرامون صلح همیشگی* بدان اشاره می‌کند، «دولت یا جمهوری‌خواه است یا استبدادی». در قانون‌اساسی جمهوری، قوه‌ی مقننه از قوه‌ی مجریه جداست. در حالی که در رژیم استبدادی، مستبد اراده‌ی خاص خود را به منزله‌ی اراده‌ی عام به اجرا می‌گذارد. از همین رو، کانت شکل دموکراتیک دولت را الزاماً استبدادی می‌داند. زیرا از نظر او، در چنین رژیمی هر فردی سعی دارد خود نقش سرور را ایفا کند. این امر موجب می‌شود که اراده‌ی عام با خود و آزادی در تضاد قرار گیرد. به

همین دلیل کانت به‌ترین شکل حکومتی را در حکومت جمهوری می‌بیند که قوه‌ی اجرایی آن در هماهنگی با نظام نمایندگی مبتنی بر انتخاب افراد محدود تشکیل شده باشد. زیرا به گفته‌ی کانت، حکومت (یعنی قوه‌ی مجریه)، نماینده‌ی مردم است و نه قوه‌ی مقننه؛ و چون در رژیم دموکراسی، حکومت، یعنی قوه‌ی مجریه، از قوه‌ی مقننه جدا نیست، بنابراین، عاقبت این رژیم استبداد خواهد بود.

بی‌شک انتقادی که کانت از دموکراسی در فلسفه‌ی سیاسی خود می‌کند، برای ما انسان‌های آخر قرن بیستم که تجربه‌ی توتالیتاریسم‌های استالینی و فاشیستی و رژیم‌های لیبرالی غرب را داشته‌ایم، قابل قبول نیست. ولی از آن‌جا که ما مهم‌ترین هدف را پیش از قبول با رد عقاید سیاسی کانت، در فهم و درک آن‌ها می‌دانیم، به نوبه‌ی خود به توصیف و تشریح بخشی از فلسفه‌ی او بسنده می‌کنیم. این امر تنها در صورتی امکان‌پذیر است که تعصبات سیاسی و ایدئولوژیکی خود را به کنار بگذاریم و برای فهم و ارزیابی هرچه به‌تر اندیشه‌ی سیاسی کانت، آن را در چارچوب نظام فلسفی او قرار دهیم.

اگر مفهوم «سیاست» را به منزله‌ی روش و هنر سازمان‌دهی جامعه بپذیریم، لازم است برای طرح مسأله‌ی سیاست، نخست به روشن کردن مفهوم جامعه از نظر کانت پردازیم. کانت وجود جامعه‌ی انسانی را بر پایه‌ی یک اجبار می‌بیند. انسان برای فرار از خطری که او را در طبیعت تهدید می‌کند، جامعه را ایجاد می‌کند. ولی این جامعه خود به دلیل وجود «اجتماعیت اجتماعی» انسان‌ها، به‌طور مداوم در خطر از هم پاشیدگی است. یعنی هر عضوی از اجتماع، در عین حال که مصاحبت هم‌نوعان خود را می‌پذیرد، تنفر خود را در برابر کل جامعه ابراز می‌دارد. کانت این سرشت انسانی را سرچشمه‌ی مقاومت و اعتلای فرهنگ و هنر او می‌داند. اما این سرشت در عین حال، در جست‌وجوی نظم اجتماعی است. یعنی شکوفایی فردیت خود را در چارچوب اجتماع بشری می‌یابد. به همین جهت، حس آزادی سرکش خود را در رابطه‌اش با قوانین اجتماعی و نه به عنوان احترام به آزادی دیگری رام می‌کند. به عبارت دیگر، انسان به مدد اخلاق اجتماعی از خودخواهی حیوانی خویش می‌کاهد. ولی خودخواهی او کماکان در چهارچوب اجتماع نیز او را بر این می‌دارد که از آزادی دیگران بکاهد و بر آزادی خود بیافزاید. پس به قول کانت، چنین انسانی نیازمند سروری است که اراده‌ی خاص او را مجبور به پیروی از اراده‌ی کلی اجتماع کند. اما این سرور، خود یک انسان است و بدین دلیل نیز خود محتاج سرور دیگری است که به او راه و روش پیروی از اراده‌ی کل اجتماع را بیاموزد، و الی آخر.

پس چاره‌ای نیست جز این که از میان افراد اجتماع، شخصی ریاست دولت را به عهده گیرد که خود عادل باشد و بر آزادی حقوقی دیگران (یعنی خودمختاری آنان) نظارت کند. کانت اصل خودمختاری انسان‌ها در اجتماع را در نهادهای اجتماعی چون پارلمان نمی‌بیند. بل که به دنبال روسو، آن را در قرارداد یا اتفاق آرای اجتماعی می‌یابد. نقش دولت از نظر کانت در حقیقت اداره‌ی اجتماع است؛ یعنی نظارت بر قوه‌ی مجریه. در حالی که قوانینی که طبق آن دولت اجتماع را اداره می‌کند، به مثابه‌ی اصولی کلی به وسیله‌ی مردم اجتماع وضع شده است. همان‌طور که گفتیم دولتی که کانت از آن سخن می‌گوید، دولت جمهوری است. ولی منظور کانت از جمهوری در این‌جا، نهادی غیراستبدادی است.<sup>۱</sup> به همین دلیل یک حکومت پادشاهی غیراستبدادی که بر پایه‌ی قانون اساسی جمهوری به اداره‌ی جامعه

<sup>۱</sup> در این‌جا لازم است که توضیح کوتاهی درباره‌ی مفهوم «جمهوری» در نزد کانت بدهیم. کانت این مفهوم را در شکل امروزی آن به کار نمی‌برد. ما امروزه از جمهوری به عنوان شکلی از حکومت سخن می‌گوییم. ولی معنای اولیه‌ی کلمه‌ی جمهوری در پیوند با محتوی لغوی آن، یعنی *res publica* (امر عمومی) است. منظور از *res publica*، سامان سیاسی اجتماع است. در فلسفه‌ی سیاسی غرب (از افلاطون تا کانت) مفهوم جمهوری در معنای اصلی آن به کار رفته است. همچنین جمهوری ترجمه‌ی فارسی کلمه‌ی یونانی *politeia* پولیته‌یا است. افلاطون در اثر معروف خود تحت عنوان جمهوری، سامان جدیدی از اجتماع را در نظر دارد که نتیجه و ضامن نظام فلسفی او باشد. از این رو تعجب‌آور نیست اگر می‌بینیم که اداره‌ی این جامعه‌ی ناکجاآبادی را به عهده‌ی شاه فیلسوف یا فیلسوف شاه شده می‌گذارد. ولی در عین حال اثر خویش را «جمهوری» می‌نامد.

ارسطو نیز در رساله‌ی سیاست خود، کلمه‌ی جمهوری (پولیته‌یا) را به معنای قانون اساسی به کار می‌برد. پولیته‌یا از نظر ارسطو بر چهار نوع است: دموکراسی، لیگارش، اریستوکراسی، و پادشاهی. پس همان‌طور که می‌بینیم، جمهوری در این‌جا به عنوان شکلی از حکومت و در مخالفت با حکومت پادشاهی به کار نمی‌رود. بل که به عکس، به منزله‌ی اساس حقوقی‌ای است که حتی حکومت پادشاهی را هم می‌توان بر مبنای آن تأسیس کرد.



بپردازد، از نظر او حکومت جمهوری محسوب می‌شود. کانت حکومت پادشاهی را به دموکراسی ترجیح می‌دهد. چرا؟ به این دلیل که از نظر او در دموکراسی، همه‌ی افراد نه تنها در قانون‌گذاری، بل که در اجرای قوانین نیز شرکت دارند و این عمل از نظر کانت، به دلیل سرشت خودخواه انسان، اجتماع را از نظم خود خارج می‌کند. یعنی از نظر کانت، دموکراسی، سیاست را از اخلاق خالی می‌کند. زیرا هر کس در جهت منافع خویش قوانین اجتماعی را به اجرا می‌گذارد. بنابراین، کانت همچون بسیاری از اسلاف خویش، منطق سامان اجتماعی را نه به واسطه‌ی آرمانی تخیلی، بل که در ارتباط با واقعیت سرشت انسانی در نظر می‌گیرد. کانت همچون گروسوس و هابز، بین «وضع طبیعی» و «وضع مدنی» تفاوت قائل می‌شود. از نظر او، سیاست تنها در «وضع مدنی» امکان‌پذیر است. زیرا انسان‌ها در «وضع طبیعی» به فکر سامان دادن به اجتماع و احترام به قوانین نیستند. بل که به دلیل نداشتن اخلاق و مدنیت لازم به انهدام یکدیگر می‌پردازند. ولی انسان‌ها تنها با تشکیل اجتماع قادر به پایان دادن به «وضع طبیعی» خود نیستند. از این رو باید به فکر بنیاد نهادهای اجتماعی‌ای بود که در عین حال که از این وضع می‌کاهد، به موجودیت مدنی اجتماع نیز بیافزاید. همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، کانت دولت را مسؤول این عمل می‌داند. پس طرح مسأله‌ی «حق»، مفهوم «دولت» را به همراه دارد. یعنی زمانی که از چگونگی وجود قوانین اجتماعی و احترام به آن‌ها سخن به میان می‌آید، مسأله‌ی ضمانت و نظارت و دوام مدنی آن‌ها نیز مطرح می‌شود. از این رو دولت به مثابه‌ی تصور پیشینی خرد، پیش از این که یک امر اجتماعی باشد، یک اصل اخلاقی و حقوقی است. بدین‌گونه دولت نخست یک مفهوم حقوقی - سیاسی، و سپس تحقق آن در چارچوب اجتماع به منزله‌ی نهادی اجتماعی است که شرایط عقلانی و مدنی اداره‌ی اجتماع را فراهم می‌آورد. اما اگر سرشت حیوانی انسان قابلیت از بین بردن اجتماع را دارد، پس نباید ابزار اداره‌ی اجتماع را در اختیار او گذاشت. به دیگر سخن، این ابزار باید در اختیار شخص و یا اشخاصی قرار گیرد که بیش از دیگران از این سرشت دور شده‌اند. بدین‌معنا، دولت نباید به مثابه‌ی ابزار خشونت، در جهت زیر پا گذاشتن قانون و بی‌احترامی به اخلاق مدنی، مورد استفاده‌ی جاه‌طلبی خودخواهانه‌ی افرادی که تابع سرشت حیوانی و غیرعقلانی

اکنون اگر معنای کلمه‌ی جمهوری را در نزد یکی دیگر از بزرگان اندیشه‌ی سیاسی عهد باستان، یعنی سیسرون در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که او نیز چون اسلاف خویش، از کتاب خود تحت عنوان جمهوری (De Republica)، جمهوری را امر عمومی، دولت‌شهر، و مردم سامان‌یافته‌ای می‌نامد که حفاظت آن به عهده‌ی حکومت است. بنابراین، منظور سیسرون از جمهوری، دولت قوانین است که افراد اجتماع را به گرد هم می‌آورد و فضای عمومی را تشکیل می‌دهد. فضای عمومی برای بقای خود مستلزم وجود یک حکومت است. بدین‌گونه از نظر سیسرون، جمهوری شکلی از دولت است و نه حکومت.

روسو نیز در *قرارداد اجتماعی* (فصل ششم)، جمهوری را دولتی می‌نامد که «تحت هر گونه هیأت اداری توسط قوانین اداره می‌شود». از نظر روسو، تفاوت بین حکومت و دولت در نحوه‌ی وجودی آن‌هاست. دولت به عنوان کالبدی اجتماعی به خودی خود وجود دارد. در حالی که حکومت برای وجود خود، محتاج به وجود حاکم است. ولی به گفته‌ی روسو، حکومت در رژیم پادشاهی و رژیم جمهوری یکسان نیست. در رژیم پادشاهی، قوه‌ی مجریه از عملکرد حاکمیت جدا نیست. بدین‌جهت حکومت در شخص حاکم خلاصه می‌شود. در حالی که در رژیم جمهوری، از آن‌جا که حاکم به تنهایی عمل نمی‌کند، حکومت فقط نقش قوه‌ی مجریه را ایفا می‌کند.

نظریه‌ی جمهوری، در نزد کانت، در حقیقت وارث کلیه‌ی این بینش‌هاست. به عبارت دیگر، مفهوم جمهوری در نزد کانت، همواره به عنوان سامان اجتماعی و قانون‌اساسی مورد استفاده قرار می‌گیرد و نه به صورت شکلی از حکومت.

نظریه‌ی کانتی جمهوری بر مبنای سه اصل ارسطویی قانون‌اساسی، روسویی اراده‌ی کلی، و منتسکیویی تفکیک قوا قرار گرفته است. کانت به دنبال ارسطو، از جمهوری به منزله‌ی قانون‌اساسی صحبت می‌کند. قانون‌اساسی مجموعه‌ی قوانینی است که تجلی اراده و خواست آزاد شهروندان است. شهروندان با پیروی از قانون‌اساسی، ضمانت آزادی خود را فراهم می‌آورند. در نتیجه، به خوبی می‌بینیم که تا چه حد کانت به تفکر روسویی نزدیک است. کانت شهروندان را قانون‌گذار می‌داند، ولی از نظر او آنان مجری قانون نیستند. زیرا در غیر این صورت، اراده‌ی کلی در تضاد با اصل خود قرار می‌گیرد و از آن‌جا که قانون بر مبنای اراده‌ی کلی استوار است، کانت عدم تفکیک قوا را دلیلی کافی برای نهادیافتگی استبداد می‌داند. در این‌جا تأثیر منتسکیو روشن است. به همین دلیل از نظر کانت، نظام سیاسی‌ای که بر اساس اصل «نمایندگی» پایه‌ریزی نشده باشد، نظامی استبدادی است. نقد کانتی دموکراسی در جهت این بینش قرار می‌گیرد. کانت دموکراسی را همچون جمهوری، در مفهوم اصلی آن (با توجه به ریشه‌ی یونانی) در نظر می‌گیرد. در حالی که بینشی که امروزه از دموکراسی در غرب وجود دارد، بر بنیاد معنایی است که از جمله بنجامین کنستان، توکویل، و جان استوارت میل در قرن نوزدهم از آن داده‌اندیش‌مند این بینش نتیجه‌ی نظریه‌ی سیاسی جدیدی است که از هگل به بعد، مسأله‌ی جدایی جامعه‌ی مدنی از دولت را جای‌گزین مسأله‌ی فلسفه‌ی حقوق و مکتب حقوق طبیعی می‌کند.

خویش هستند، قرار گیرد. ولی معیار داوری کانت در تفکیک آن‌هایی که می‌توانند اداره‌ی دولت را به دست بگیرند، از دیگر افراد اجتماع چیست؟ کانت به این سؤال در مقاله‌ی «روشن‌گری چیست؟» پاسخ می‌دهد. معیاری که او در این مقاله عرضه می‌کند، در نحوه‌ی خروج فرد از صغر خویش است. نشانه‌ی بارز این خروج از صغر، روح روشن‌بین و سنجش‌گری است که روشن‌گران، به گفته‌ی کانت، از آن برخوردارند. حال اگر این روشن‌گران اداره‌ی اجتماع را به دست بگیرند، دیگران نیز به شکرانه‌ی تلاش آنان از صغر خویش خلاصی خواهند یافت. ولی اگر در عوض عده‌ای راه‌حل قهرآمیز انقلاب را چاره‌ی کار بدانند، استبداد و اختناق اجتناب‌ناپذیر خواهند بود. بنابراین، روشن‌گر یا روشن‌گران باید با فراهم آوردن شرایط روشن‌گری برای افراد اجتماع (یعنی به گفته‌ی کانت فراهم آوردن «شرایط استفاده‌ی عام از خرد در تمام زمینه‌های زندگی اجتماعی») آنان را با حقوق و تکالیف اجتماعی خود آشنا کنند. آشنایی افراد با حقوق و تکالیف اجتماعی خود به مثابه‌ی درآمدی برای تغییر آن‌هاست. از این رو شرط وجود قرارداد اجتماعی که کانت از آن سخن می‌گوید، در طرح آن از طریق عمل روشن‌گری خلاصه می‌شود. به عبارت دیگر، کانت پیش‌رفت سیاست را از پیش‌رفت اخلاق جدا نمی‌بیند. انسان‌ها از دید او تنها با علم به آزادی خواهند توانست که طالب آزاد بودن نهادهای سیاسی و اجتماعی باشند. به عبارت دیگر، تا زمانی که مفهوم آزادی زندانی تعصبات، خرافات، و خشونت انسان‌ها است و زندگی اجتماعی بشر فاقد هر گونه پایه‌ی اخلاقی خودمختار است، روشن‌گری اجتناب‌ناپذیر است. کانت راه و روش روشن‌گری را در چارچوب آموزش و پرورش می‌یابد. روشن‌گری بدون آموزش و پرورش، همچون درختی بی‌ریشه است. از این رو شرط پیش‌رفت بشر به سوی آزادی، در تفکر دوباره‌ی آن در فرآیند اجتماعی آموزش و پرورش است. تفکر در باب آزادی، خود کوششی در جهت سازمان دادن اجتماع بشری است. بدین جهت نیز گفته‌ی ژول میشله تا به امروز به قوت خود باقی است: «اولین بخش سیاست چیست؟ آموزش و پرورش. دومین بخش آن؟ آموزش و پرورش. و سومین بخش: آموزش و پرورش.»

## مفهوم فرهنگ در آینه جهان امروز<sup>۱</sup>

واژه‌ی فرهنگ در زبان فارسی، مشتق از ریشه‌ی پهلوی فرهنگ frahag - از فر (پیشوند) و هنگ (از ریشه‌ی thang اوستایی) - است، به معنای ادب و تربیت، که با مفهوم culture در زبان‌های انگلیسی و فرانسه شباهت نزدیک دارد. culture مشتق از فعل لاتین colere، به معنای پروراندن cultivar است. واژه‌ی culture نخستین بار در قرن یازدهم میلادی در اروپا ابداع، و به دو معنا به کار برده شد: نخست به عنوان «مراسم دینی» و دوم به تعبیر کشت و زرع بر زمین. در حال حاضر culture در فرهنگ‌های اروپایی به معنای دوم کشت و زراعت نیز به کار می‌رود. اما اندیش‌مندان و هنرمندان عصر رنسانس بودند که واژه‌ی culture را برای نخستین بار در بعد معنوی‌اش به معنای فرهنگ به کار بردند. پس در واقع لفظ «فرهنگ» در عصر روشن‌گری، معنای فلسفی و علمی خود را یافت. به همین دلیل در دائرةالمعارف دیدرو و دلامیر، از «فرهنگ علوم» و «فرهنگ هنرها» و «فرهنگ ادبیات» صحبت می‌شود. بنابراین، فلاسفه و اندیش‌مندان عصر روشن‌گری، فرهنگ را جز به معنای زراعت و کشتکاری به کار می‌بردند. فرهنگ، بیان‌گر موضع معنوی و فکری است که با پژوهش و مطالعه در پدیده‌های طبیعی و اجتماعی قوای ذهنی انسان را تقویت می‌کند و گسترش و رشد می‌دهد. به عبارت دیگر، «فرهنگ» در اندیشه‌ی عصر روشن‌گری به معنای آموزش و پرورش روح و اندیشه‌ی بشر است. به همین جهت، فیلسوفان و اندیش‌مندان آن دوران اروپا، مفهوم «فرهنگ» و مقوله‌ی «آموزش» را مکمل یکدیگر می‌دانند. به عنوان مثال، از دیدگاه فیلسوفانی چون هابز و لاک هدف فرهنگ آموزش و پرورش ذهن انسان و آشنایی او با اندیشه‌ی انتقادی است. از این رو، در نظام فکری این اندیش‌مندان منظور از انسان با فرهنگ فردی است که از اندیشه‌ی انتقادی و نیروی داوری و سنجش برخوردار باشد. آنچه «انسان بافرهنگ» را از «انسان بی‌فرهنگ» جدا می‌سازد، مسأله‌ی شناخت او از جهان و ظرافت طبع اوست. «انسان بافرهنگ»، انسانی است دارای آموزش و تربیت اجتماعی و برخوردار از هنر آداب معاشرت.

در این جا شاید لازم باشد به همسانی مفهوم دو واژه‌ی فرهنگ culture و تمدن civilization نزد اندیش‌مندان فرانسوی عصر روشن‌گری و جدایی این دو در ذهنیت روشن‌فکران آلمانی اشاره کنیم. نوربرت الیاس<sup>۲</sup>، جامعه‌شناس به نام آلمانی در کتابی تحت عنوان در باب فرآیند تمدن می‌نویسد: «واژه‌ی "تمدن"، میان کلیه‌ی ملل غربی معنای یکسان ندارد... civilization در زبان‌های فرانسوی و انگلیسی به معنای تحقق‌های انسانی است و در عین حال، معنای دیگر آن بینش یا رفتار behaviour انسان‌هاست... در صورتی که واژه‌ی "تمدن" در آلمان، بیان‌گر فرآیند یا فرآیندی تحقق‌یافته است». به دیگر سخن، در نظر الیاس فرانسویان و انگلیسی‌ها در همسان دانستن محتوای هستی‌شناختی دو مفهوم «فرهنگ» و «تمدن» با یکدیگر مخالفت چندانی ندارند. افزون بر این که فرانسویان اصل ملیت و جهان‌شمولی را نیز یکسان می‌دانند. اما به نظر متفکران آلمانی واژه‌ی فرهنگ kultur، بیان‌گر ویژگی‌های ملی است. در حالی که مفهوم تمدن zivilisation تعیین‌کننده‌ی وضع استراتژیکی فرهنگی تواناست. به عنوان مثال در دائرةالمعارف مه‌یر<sup>۳</sup> چاپ ۱۸۹۷ می‌خوانیم: «تمدن حدود و مقیاسی است که یک

<sup>۱</sup> کیان، شماره‌ی ۱۹، تیر - مرداد ۱۳۷۳

<sup>۲</sup> Norbert Elias, *Über der prozess der Givilisation*

<sup>۳</sup> *Mayers Konversation Lexicon*

ملت وحشی باید از آن گذر کند تا به فرهنگی والاتر در زمینه‌ی صنعت، علم، و اخلاق برسد.» شایسته‌ی توجه است که به تصور فیلسوفی چون کانت نیز «ایده‌ی اخلاقیات بخشی از فرهنگ را تشکیل می‌دهد». در حالی که جنبه‌ی برونی آن، «در قلمرو تمدن» قرار دارد. بنابراین، با استناد به تحقیق نوربرت الیاس می‌توان نتیجه گرفت که در زبان آلمانی بین دو مفهوم *Bildung* به معنای آموزش و پرورش که اصل تشکیل‌دهنده‌ی واژه‌ی *kultur* است، و مفهوم *zivilisiertheit* به معنای «تمدن برونی» یا «جنبه‌ی برونی تمدن» تفاوت اساسی وجود دارد. برای فیلسوف آلمانی در قرن هجدهم میلادی، «فرهنگ» قلمرو خاص و صورت تکامل‌یافته‌ای از مفهوم «تمدن» بوده است. از این رو مشاهده می‌کنیم که در تاریخ مدرن آلمان، دو آرمان آموزش و پرورش *Bildung* و فرهنگ *Kultur* پیوسته مکمل یکدیگر بوده‌اند. در فلسفه‌ی مدرن آلمان نیز فرهنگ داشتن به معنای تجربه‌اندوزی از زندگی است. انسان با فرهنگ، فردی است که به واسطه‌ی آگاهی نسبت به ماهیت بشری، در فرآیند انسانی شدن هر چه بیش‌تر جامعه شرکت دارد. مثل ورتر جوان شخصیت مرکزی رمان گوته، دارای چنین خصوصیتی است. از دیدگاه هنرمندی چون گوته، مفهوم فرهنگ در اصل شکل‌گیری عقلی، اخلاقی، و زیباشناختی انسان مدرن خلاصه می‌شود. بدین‌سان هدف انسان در نیل به فرهنگ پیشبرد سرنوشت خویش است در جهت آرمانی بشردوستانه. پس گوته و هم‌عصرانش «انسان بافرهنگ» را آدمی می‌دانند که با گام نهادن در حوزه‌ی فرهنگ، می‌کوشد تا مفهوم انسانیت را در انسان، تا غایت اخلاقی و سایسی تحقق بخشد. فیشته که از بنیان‌گذاران ایده‌آلیسم آلمانی است، با الهام گرفتن از مفهوم گوته‌ای فرهنگ، تا آن‌جا پیش می‌رود که از *Bildung* چون فرآیند برقراری آزادی در دنیای مدرن سخن می‌گوید. او در کتابی به نام *خطاب به ملت آلمان*، شکل‌گیری فرهنگی و سیاسی ملت آلمان در جهت آزادی *Bildung* را در زمینه‌ی جهان‌شمولی طرح می‌کند که هدف زندگی انسان مدرن است.

بار دیگر به واژه‌ی *Bildung*، به معنای فرهنگ و شکل‌گیری عقلی و اخلاقی و زیباشناختی انسان، در فصل ششم از کتاب *پدیدارشناسی روح* هگل برمی‌خوریم. عنوان دومین سرفصل این بخش از کتاب هگل، «روح از خود بیگانه: فرهنگ» است. هگل در این‌جا واژه‌ی *Bildung* یا فرهنگ را به معنای شکل‌گیری معنوی ذهن انسان به کار برده است. او با توجه به فعل آلمانی *Bilden*، به معنای ساختن و شکل دادن، از *Bildung* به تعبیر فرآیند فرهنگی شکل بخشیدن به جهان سخن می‌گوید. وجدان تاریخی از دیدگاه هگل، جهانی را می‌سازد که بازتابی از شکل‌پذیری پدیدارشناختی خودآگاهی او در تاریخ آزادی است. بدین‌سان هگل، می‌داند که موجب گسترش و پیش‌رفت و رشد اندیشه‌ی فلسفی از درجه‌ی شعور به درجه‌ی عقل و تحقق و استحکام آن به منزله‌ی «دانش واقعی» *eine wirkendes wissen* می‌شود. به گفته‌ی هگل، «مبدأ و نقطه‌ی آغاز روح جدید، حاصل دگرگونی وسیعی است که در اشکال فرهنگی *Bildungsformen* گوناگون رخ داده است». پس به روشنی مشاهده می‌کنیم که در نظام فلسفی هگلی، مفهوم *Bildung* به معنای فرآیندی عقلانی به کار می‌رود که ذهن از طریق آن، از تعدد و چندگانگی پدیده‌ها و شناخت بلاواسطه از جهان خارج فاصله می‌گیرد و به شناختی کلی از جهان دست می‌یابد. به عبارت دیگر، در نظام فلسفی هگل، مفهوم *Bildung* از مفهوم *Kultur* جدا نیست. زیرا به نظر وی، آموزش و خودآگاهی تاریخ وجدان به سوی آزادی و شناخت عقلانی از جهان خارج از قلمرو فرهنگ و اشکال پدیدارشناختی گوناگون آن صورت نمی‌گیرد. پس آن‌گاه تئودور آدورنو، حدود ۱۲۰ سال پس از مرگ هگل، در کتاب *Minima Moralia* می‌نویسد: «آن‌چه انسان‌ها از دست داده‌اند، بخش انسانی فرهنگ است که از اهداف آنان در برابر جهان دفاع می‌کند.» در حقیقت مقصود سنجش و نقد جدایی و شکاف بین دو مفهوم *Bildung* و *Kultur* است که به رأی وی در محتوای «صنعت فرهنگ» *Kultur industrie* رخ داده است. آدورنو در کتاب دیگری به نام *منشورها Prisms* می‌نویسد: «هیچ اثر هنری اصیلی و هیچ اندیشه‌ی فلسفی‌ای به معنای واقعی کلمه، ماهیت خود را به تنهایی در محتوای خود، یعنی منحصر به "خود بودنش" نکرده است.» به عبارت دیگر، به نظر آدورنو اثر هنری در سابق در فرآیند زندگی اجتماعی قرار داشت. به همین منظور نیز هدف آدورنو از سنجش دیالکتیکی و نفی فرهنگ در «جامعه‌ی اداری» قرن بیستم، نیل به مفهوم جدیدی از فرهنگ است که همواره کارآیی طرح محتوایی آرمانی داشته باشد. ولی به قول جورج استاینر، وضع ما در قبال فرهنگ، به شخصیت جودیت در اپرای «قصر ریش آبی» اثر بلا بارتک می‌ماند که جلوی در بسته‌ای ایستاده که پشت آن تاریکی محض است.

<sup>1</sup> Der sich entfremdete Geist

از انتقادات و تحلیل‌های متفکرانی چون آدورنو و استاینر چنین برمی‌آید که پژوهش در جهان امروز با خطر دور شدن از ایده‌ی اصلی و ریشه‌ای «فرهنگ» روبه‌روست. فرهنگ از دیدگاه اندیش‌مندان قرن هیجدهم و نوزدهم اروپا، محتوایی جهان‌شمول داشت. (بی‌سبب نیست که فردریش شله‌گل در قطعه‌ی ۱۱۶/ته نائوم *Athenaum* می‌نویسد: «شعر رمانتیک شعر جهانی است در حال گسترش.») در حالی که از جمله‌ی مهم‌ترین خطراتی که امروزه بسیاری از فرهنگ‌های بومی را تهدید می‌کند، همانا بسته ماندن به روی فرهنگی است که می‌توان «فرهنگی جهانی» نامید.

«فرهنگ جهانی»، یعنی فرهنگی که تجارب و سنت‌های ملل گوناگون جهان را در بر می‌گیرد. فرهنگی است که جای‌گاه هستی‌شناختی آن فراسوی بطن خانواده و شهر، منطقه، یا یک کشور است. چون «فرهنگ جهانی» در جست‌وجوی درک و شناخت معیارهای فراگیر و همگانی است که بر حسب تنوع و تحرک و پویایی کلیه‌ی فرهنگ‌های بشری صورت و شکل پذیرفته است. شکی نیست که این پویا شدن مداوم «فرهنگ جهانی» برای نیل به ارزش‌های همگانی و جهان‌شمول وضعیت بشری را در قرن آینده تعیین خواهد کرد. زیرا هم‌اکنون ما وارد دوره‌ای تاریخی - فرهنگی شده‌ایم که هم‌زیستی و تبادل فرهنگ‌ها را امری ممکن می‌داند. یعنی مسؤولیت اخلاقی و معنوی و سیاسی هر یک از فرهنگ‌های بشری را در قبال پرسش‌ها و مسائل زندگی همگانی، هر روز و در هر نقطه‌ی جهان، در سیاره‌ی ما مطرح می‌کند. درک و تحلیل مسائلی چون فقر، بی‌سوادی، ازدیاد جمعیت، توسعه، حفظ محیط زیست، و... از توان فرهنگ منزوی بومی یا حتی فرهنگ منطقه‌ای خارج است و به هم‌بستگی و تعاون میان فرهنگ‌های ملل گوناگون نیاز دارد. لذا، چنین مشارکت و همکاری و هم‌زیستی فقط در نگرش کلی و به صورت «فرهنگی جهانی» قابل طرح و پی‌ریزی خواهد بود. مسلماً ماهیت وحدت «فرهنگ جهانی» در کثرت فرهنگ‌های گوناگون نهفته است. اما باید دانست که این کثرت، به معنای برهم‌نهاد فرهنگ‌ها نیست که هر فرهنگی به طور مجزا چون موندی در مقابل موند دیگر قرار بگیرد. در واقع این کثرت، مستلزم باز بودن هر فرهنگ به روی فرهنگ دیگر است. به همین دلیل نیز اگر فرهنگی در خود فرو رود و به دلایلی، مثلاً ملی‌گرایی افراطی، در را به روی «فرهنگ جهانی» ببندد، هیچ‌گاه قادر نخواهد بود چه از نظر معنوی و چه زبانی، از مرزهای فرهنگی خود فراتر رود و لذا، شناخت درستی از تجارب اقوام دیگر و فرهنگ‌ها ناآشنا نخواهد داشت. وسعت دید و نگرش هر فرهنگ نسبت به ماهیت خود یا فرهنگ دیگر، به شناخت از فرهنگ‌های دیگر بستگی دارد. برای تحقق اصل هم‌سازی فرهنگی در جهان امروز باید از کوتاه‌بینی‌ها فراتر رفت و این آزمونی است که شامل حال همه‌ی فرهنگ‌ها می‌شود، چه شرقی و چه غربی. مسأله‌ی اصلی در جهان امروز، تقابل و رویارویی فرهنگ‌ها نیست. زیرا سرانجام به این حقیقت واقف خواهند شد که «فرهنگ جهانی» با فرهنگی بشری یکسان است. در خواهند یافت که رابطه‌ی تنگاتنگی بین فرهنگ‌ها و هویت ملی آن‌ها وجود دارد. هر فرهنگی برای حفظ هر چه به‌تر هویت ملی خود، به روابط نوینی با فرهنگ‌های دیگر جهان نیازمند است. جهان امروز در چارچوب «فرهنگی جهانی»، از وجود دیگر فرهنگ‌ها آگاهی می‌یابد. بنابراین، تجربه‌ی فرهنگی هر یک از فرهنگ‌های موجود در جهان، به منزله‌ی تجربه‌ی کلی از ایده‌ی «فرهنگ» است. بدین معنا، هر کوشش فرهنگی نوعی فاصله گرفتن و نگاه کردن نقادانه است به «فرهنگ خود» در جهت درک و تساهل نسبت به «فرهنگ دیگر». به قول ژان ژاک روسو: «وقتی هدف تحقیق در مورد انسان‌هاست، باید به نزدیکی خود نگاه کرد. اما برای تحقیق درباره‌ی انسان، باید آموخت که به دورتر نظر افکند.» حقیقت‌گفته‌ی روسو را می‌توان در رابطه با بسیاری از مفاهیم و مقولات فکری و فرهنگی جهان‌شمول سنجید که ما با آن‌ها در باب سرنوشت بشر و جهان بشری می‌اندیشیم. پس شکی نیست که اندیشیدن در باب پدیده‌ای عالم‌گیر و مفهومی جهان‌شمول مستلزم اندیشه‌های باز و فرهنگی شکیباست. اندیشه‌ی باز و انتقادی، لازمه‌ی فرهنگ باز و پویاست، به همان نسبت که فرهنگ باز پرورش‌دهنده‌ی دیدگاهی وسیع و انتقادی است. در حقیقت آن اثری فرهنگی است که قابلیت پذیرش انتقاد و نیروی نقد و سنجش تمامی معیارها و هنجارها را در خود داشته باشد. شاید به همین دلیل، فرهنگ باز فرهنگی است که جهان اطراف خود را با دیدی شکاکانه می‌نگرد. مهم‌تر این که فرهنگ باز، فرهنگی است که به روی «فرهنگ جهانی» بسته نیست و به همین جهت فرهنگی زنده، پویا، و نوآور است. گوته دو قرن پیش از «ادبیات جهانی» *Welt Literatur* و از رابطه‌ی میان فرهنگ‌ها سخن می‌گفت. اکنون چنان‌چه نام گوته و آثار او برای ما آشناست شاید به دلیل وجود همان مفهوم «ادبیات جهانی» است. گوته شاعری آلمانی است ولی آثار ادبی او چون

آثار شکسپیر، پروست، دانت، سوفوکل، و خیام به فرهنگ بشری تعلق دارد. شناخت فرهنگ دیگر، به معنای نابودی و فراموش شدن فرهنگ ملی و خودی نیست. به عکس محرکی است برای غنی کردن فرهنگ ملی.

نتیجه این که بحث و اندیشه درباره‌ی «فرهنگ جهانی»، و به طور کلی مسأله‌ی فرهنگ در جهان امروز، کوششی است برای فهم هر چه به تر فرهنگ ملی و فرهنگ‌های دیگر در قالب مفهوم «بشریت».

## اندیشه‌ساز مدرن<sup>۱</sup>

پسامدرنیسم، ترجمه‌ی فارسی کلمه‌ی انگلیسی Postmodernity و Post-modernité در زبان فرانسه است. این کلمه در استفاده‌ی معمول آن در زمینه‌های معماری، ادبیات، جامعه‌شناسی، و یا فلسفه، از مفهوم اصلی و ریشه‌های مدرنیته به معنای سرگذشت خویش‌اندیشی و خوداستوارسازی انسان به منزله‌ی سوژه‌ی عقلانی خودآگاه و تاریخی در جهت تأسیس قانون و آزادی جدا نیست. به عبارت دیگر، هر گونه کوشش برای پشت سر گذاشتن مدرنیته و یا انتقاد از آن، مستلزم به کار گرفتن قواعد و اصول بنیادین اندیشه‌ی مدرنیته است. از این رو پیشوند «پسا» در کلمه‌ی پسامدرن، صرفاً به معنای مرحله‌ی تاریخی جدیدی نیست که بعد از دوران مدرن شکل گرفته باشد. پس می‌توانیم بگوییم که پسامدرنیسم، خود شکل تکامل‌یافته‌ای از اندیشه‌ی مدرن است که با تأثیرپذیری از ذهنیت انتقادی و آزادی‌طلب مدرنیته عقاید و اصول و آرمان‌های فلسفی، علمی، و زیبایی‌شناختی جهان‌بینی مدرن را مورد نقد و سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد. به همین جهت زمانی که بحث از پسامدرنیسم پیش می‌آید، منظور گسست تام با اندیشه‌ی مدرن نیست. بل که شاید بتوان گفت ادامه‌ی مدرنیته است، از طریق آشکار ساختن بحران‌هایش. به قول ژان فرانسوا لیوتار، «هر اثری برای مدرن شدن می‌بایست نخست پسامدرن باشد». بنابراین، پسامدرنیسم را می‌توان به نوعی حقیقت مدرنیسم نامید. زیرا موجب تحقق یافتن امکانات تکامل‌نیافته‌ی ذهنیت انتقادی مدرنیته می‌شود. به گونه‌ای دیگر، پسامدرنیسم بیان‌گر همان اندیشه‌ی انتقادی اصلی مدرنیته است، با این تفاوت که این بار پروژه مدرنیته است که هدف اساسی انتقاد است. به این اعتبار، پسامدرنیسم نه بازگوکننده‌ی بازگشتی به گذشته است و نه تعیین‌کننده‌ی دوران تاریخی جدید. بل که پرسشی است درباره‌ی نتایج سرگشت مدرنیته.

اهاب حسب در مقاله‌ای تحت عنوان «فرهنگ پسامدرن»، معتقد است که کلمه‌ی پسامدرن، نخستین بار توسط فدریکو دو اوئیس در سال‌های ۱۹۳۰ به مثابه‌ی عکس‌العملی در برابر مدرنیسم ادبی به کار رفته است. برخی نیز آرنولد توینبی، تاریخ‌نویس معروف انگلیسی را ابداع‌کننده‌ی این کلمه می‌دانند. توینبی در جلد نهم کتاب *تحقیقی درباره‌ی تاریخ*، «دوران پسامدرن» را واپسین مرحله از تاریخ تمدن غرب بررسی می‌کند که در واقع بیان‌گر سقوط تمدن اروپایی در پایان قرن نوزدهم میلادی، و آغاز دو جنگ جهانی در نیمه‌ی اول قرن بیستم است. از دیدگاه آرنولد توینبی، پسامدرنیسم به معنای دوران زوال فرهنگی اروپا و پیشرفت و تسلط عقل ناباوری در قلمرو فلسفه‌ی غرب است. توینبی در تحقیق خود، پیش‌وند «پسا» را به معنای «پس از» به کار می‌برد. بنابراین، پسامدرن از نظر توینبی، مرحله‌ی تاریخی است که با پایان گرفتن دوران مدرن آغاز می‌شود. به عبارت دیگر، توینبی پسامدرن و پس از مدرن را یکی می‌داند.

اما دگر بار در سال‌های ۱۹۶۰ به کلمه‌ی پسامدرن در نوشته‌ها و آثار نویسندگان و هنرمندان نیویورکی، از قبیل بوروز، جان کیچ، اروینگ هاوو، فیلدر، اهاب حسن، و سوزان سونتاگ برخورد می‌کنیم. اروینگ هاوو در مجموعه‌ی مقالاتی تحت عنوان *The Decline of the New*، کلمه‌ی پسامدرن را در معنای منفی آن به کار می‌گیرد و پسامدرنیسم را ایدئولوژی جامعه‌ی مصرفی پسا صنعتی توصیف می‌کند. در سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، مفهوم پسامدرنیسم استفاده‌ی گسترده‌تری در زمینه‌های ادبی، موسیقی، معماری، در اروپا و آمریکا یافت. از

<sup>۱</sup> سفارش مجله‌ی گردون، ویژه‌ی معماری

جمله تحقیقات ادبی این دهه در حوزه‌ی پسامدرنیسم، کتاب اهاب حسن است تحت عنوان *به سوی ادبیات پسامدرن*. از دیدگاه اهاب حسن، در این کتاب پسامدرنیسم بیان‌گر موقعیت اپیستمولوژیک جدیدی در زمینه‌ی هنر و ادبیات است که به دنبال دگرگونی‌های پدیده‌های اجتماعی اروپا شکل می‌گیرد. ژان فرانسوا لیوتار در کتاب *موقعیت پسامدرن* این وضعیت جدید را به نوعی بحران جهانی تشبیه می‌کند که موجب تزلزل اصل و بنیاد مشروعیت شناخت در زمینه‌های علمی و فلسفی شده است. به گمان لیوتار، موقعیت پسامدرن موجب پیدایش وضعیت جدیدی در حوزه‌ی اندیشه‌ی مدرن شده که اساساً تقلیل دانش به علم در آن راه را بر هر گونه شناختی بسته است. لیوتار با الهام گرفتن از آثار آدورنو و هورکهایمر، و به‌ویژه کتاب *دیالکتیک روشن‌گری*، موقعیت پسامدرن را حوزه‌ی فرهنگی و فلسفی نقد و سنجش اندیشه‌ی روشن‌گری بررسی می‌کند و آشویتس را سمبل پایانی کلیه‌ی پیشرفت‌های بشری در زمینه‌های علمی، هنری، و سیاسی می‌داند.

لیوتار در مقاله‌ای تحت عنوان «استفاده‌ی درست از پسامدرن» می‌نویسد: «و در پایان، یک نام نشان پایان آرمان‌های مدرن شده است: آشویتس». و در کتابی با عنوان *توضیح پسامدرن برای کودکان*، اضافه می‌کند: «آشویتس نام تعریفی است برای ناتمامی تراژیک مدرنیته». پس مسأله‌ی لیوتار از طرح موضوع پسامدرنیسم، تأکید بر واقعیت آشویتس به منزله‌ی مرحله‌ی پایانی منطق حقیقت فراجاهانی روشن‌گری است و شاید پاسخ به این جمله‌ی آدورنو که می‌گوید: «پس از آشویتس، شاعری بی‌معناست».

همچنین لیوتار پیروزی سرمایه‌داری علمی و تکنولوژیک و جهانی شدن واقعیت تاریخی آن را نیز چون گواهی برای بحران مشروعیت شناخت بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، نقد لیوتاردی مدرنیته از محتوایی اپیستمولوژیک برخوردار است. ولی لیوتار هم‌زمان می‌کوشد تا با پرسش درباره‌ی ساختار اپیستمولوژیک مدرنیته در مورد ابعاد اجتماعی و سیاسی موقعیت پسامدرن نیز فکر کند. به همین دلیل، لیوتار با هم‌وطن خویش ژان بودریار، جامعه‌شناس فرانسوی، در هم‌سان دانستن پسامدرنیسم و جامعه‌ی پسا صنعتی هم عقیده است. از دیدگاه لیوتار، جامعه‌ی پسا صنعتی جامعه‌ی تکنولوژیک پیشرفته‌ای است که در آن علم کامپیوتری تعیین‌کننده‌ی روند اصلی اجتماع است. در این جا لیوتار با الهام گرفتن از نظریات جامعه‌شناسان آمریکایی و دانیل بل، پسامدرنیسم را منطق فرهنگی جامعه‌ای می‌داند که در مرحله‌ی پسا صنعتی قرار گرفته است. از این رو اکثر بحران‌هایی که پسامدرنیسم با آن‌ها از نظر فکری و سیاسی مواجه است، با بحران‌های جامعه‌ی پسا صنعتی مدرن است.

ژان بودریار نیز به نوبه‌ی خویش، جامعه‌ی پسامدرن را جامعه‌ای می‌داند که ایجادکننده‌ی فضای همانندنگاری و شبیه‌سازی است. از نظر بودریار، همانندنگاری در جامعه‌ی پسامدرن، از مقام جامعه‌شناختی‌ای برخوردار است که امر تولید در جامعه‌ی صنعتی مدرن داشت. به گمان بودریار، فرآیند شبیه‌سازی با تسلط یافتن بر واقعیت جامعه‌ی پسامدرن، این جامعه را به سوی نوعی «فراواقعیت *hyper réalité*» می‌کشاند. بودریار می‌نویسد: «فراواقعیت یعنی زمانی که واقعیت تنها آن چیزی نیست که قادر است باز تولید شود، بل که آن چیزی است که همیشه باز تولید می‌شود». از دیدگاه بودریار، نظریات پزشکی دکتر اسپاک و یا ژیمناستیک ویدیویی صبح‌گاهی، از جمله‌ی همانندنگاری‌هایی است که به طور مرتب در جامعه‌ای فرا واقعی باز تولید می‌شوند و در مقام «واقعیت» قرار می‌گیرد. به همین منظور، بودریار صحنه‌ی اجتماعی پسامدرن را دنیای نیهیلیسم و خالی از معنی بررسی می‌کند. بودریار یکی از دلایل مهم عدم وجود معنی در دنیای پسامدرن را شکست ایدئولوژی‌های قرن نوزدهمی و پایان گرفتن فلسفه‌ی تاریخی هگلی - مارکسی می‌داند. پسامدرنیسم از نظر بودریار، جهت و معنای تاریخ را از دست داده و به همین گونه، شکلی بیمارگونه از پایان هنر است. آن‌جا که لیوتار نبودن معنا در اثر را نماینده‌ی نگرش پسامدرن می‌داند و از درجه‌ی صفر فرهنگ صحبت می‌کند، بودریار از درجه‌ی صفر سیاست سخن می‌گوید و یکی از ظواهر موقعیت پسامدرن را در امر تجزیه و از هم پاشیدگی فاعل اجتماعی می‌بیند. موقعیت پسا اجتماعی که مورد توجه بودریار است، در جدایی کامل بین معنا و خرد ابزاری، یعنی گسست بین ذهنیت فردی و منطق اقتصادی و سیاسی است. ژیل لیپوتسکی، جامعه‌شناس فرانسوی معاصر، در عصر پوچی می‌نویسد: «جامعه‌ی پسامدرن، به معنای افسون‌زدایی و یکنواختی نو است. در چنین جامعه‌ای هیچ ایدئولوژی‌ای قادر به شوق آوردن توده‌ها نیست».



پس جامعه‌ی پسامدرن از دیدگاه جامعه‌شناسانی چون بودریار و لیپووتسکی، در جدایی کامل بین فضای عمومی و فضای خصوصی خلاصه می‌شود. این بازگشت به فضای خصوصی، همراه است با افول سیاست به معنای پروژه‌ی سازمان‌دهی جامعه و پیروزی خرد تکنولوژی و ابزاری بر دیگر شیوه‌های زندگی بشری.

پس اگر بخواهیم خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم که اندیشه‌ی پسامدرن در شش اصل که هر یک به نوعی تعیین‌کننده‌ی یک گرایش فکری و نظری است، خلاصه می‌شود:

۱. مسأله‌ی نسبی‌گرایی و عدم قطعیت در زمینه‌ی شناخت
۲. شکست ایده‌ی پیش‌رفت و فرجام‌نهایی غایت‌گرایی‌های تاریخی
۳. انحلال سوژه‌ی اجتماعی و خصوصی شدن بعد سیاسی
۴. نقد مفهوم عالم‌گرایی فرهنگ مدرن و اهمیت یافتن ایده‌ی هویت فرهنگی
۵. بحران محیط زیست، پیش‌رفت دستگاه‌های ارتباط جمعی، و همه‌گیر شدن استراتژی اقتصادی
۶. انحلال کامل سوژه‌ی هگلی به دنبال نقد نیچه‌ای - فرویدی از اصل حقیقت خردگرایی

همان‌طور که می‌بینیم، پسامدرنیسم قبل از این که یک مد روشن‌فکری در اروپا و آمریکا باشد، نتیجه‌ی جریان فکری و فلسفی است که به شدت یک قرن در صحنه‌ی اندیشه‌ی مدرن حضور داشته است. پرسش‌هایی که اندیش‌گرانی چون هایدگر (در زمینه‌ی نقد تکنیک)، نیچه (در زمینه‌ی نقد حقایق عالم‌گیر عصر روشن‌گری)، و فروید (در زمینه‌ی انحلال سوژه‌ی دکارتی) هر یک به نوعی از درون جریان مدرنیته علیه مدرنیته مطرح کردند، نقطه‌ی حرکت اندیشه‌ی انتقادی پسامدرن است. نتیجه این که به گمان متفکران پسامدرن (بودریار، لیوتار، واتیمو)، نقش روشن‌فکر در صحنه‌ی اجتماعی امروز غرب تغییر نیافته است. اگر زمانی روشن‌فکرانی چون امیل زولا و ژان پل سارتر با الهام گرفتن از اندیش‌مندان عصر روشن‌گری از حقایق و به نام اصولی سخنی می‌گفتند که مطلق و عالم‌گیر است، امروزه متفکر پسامدرن به دنبال سقوط ایدئولوژی‌های مهدی‌گرایانه‌ی مدرن و افسون‌زدایی ایده‌ی «پیش‌رفت به سوی بهشتی گم‌شده»، خود را بانی و یا ناجی هیچ‌گونه رسالت تاریخی نمی‌دانند. به قول ماری دوگلاس، در کتابی تحت عنوان *قدرت، عمل و اعتقاد*، روشن‌فکران پسامدرن به دلیل عدم توانایی در حل مسائل امروز جهان، به نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی و نیهیلیسم روی می‌آورند. ولی این نسبی‌گرایی فرهنگی، خود ایجادکننده‌ی پلورالیسم فکری است که به معنای فرجام و پایان تسلط تمدن اروپایی بر جهان است. در حقیقت به گفته‌ی جیانی واتیمو، با پسامدرن شدن جهان، گفت‌وگوی عمیق‌تری بین فرهنگ‌های امروز آغاز می‌شود که اصل حرکت خود را در سنجش خرد هرمنوتیک می‌یابد.

## اندیشه متحد: روشن فکران و دموکراسی<sup>۱</sup>

روشن فکر و دموکراسی، دو مفهوم مرکزی و محوری اندیشه‌ی تجدد است. کلمه‌ی «روشن فکر» (intellectual)، برای نخستین بار در فرانسه، در دوران محاکمه‌ی کاپیتان دریفوس به کار رفت. بیش از صدها تن از نویسندگان آن دوران فرانسه، افرادی چون مارسل پروست، آندره ژید، امیل زولا، و غیره، بیانیه‌ای را امضا کردند تحت عنوان «بیانیه‌ی روشن فکران»، و در آن از دولت فرانسه خواستند که به پرونده‌ی دریفوس دوباره رسیدگی کند. اگر به ابعاد گوناگون این بیانیه توجه کنیم، به این مسأله پی می‌بریم که در واقع مفهوم «روشن فکر»، تنها به منزله‌ی یک مقوله‌ی حرفه‌ای و اجتماعی را جامعه‌ی جدید اروپا تجلی پیدا نمی‌کند. بل که به مثابه‌ی وجدانی جهانی تلقی می‌شود که از رسالتی سیاسی و اخلاقی برخوردار است. از این رو است که نوشته‌ی امیل زولا در مورد محاکمه‌ی دریفوس، تحت عنوان من متهم می‌کنم، به چاپ می‌رسد و برنار لازار در مقاله‌ی خود به نام «حقیقت درباره‌ی قضیه‌ی دریفوس»، کلمه‌ی حقیقت را نه به معنای متافیزیکی و الهی، بل که به معنای حقوقی، اخلاقی، و سیاسی آن به کار می‌گیرد. بی‌شک اصل بحث درباره‌ی دموکراسی و روشن فکران نیز در رابطه با این مفهوم جدید از حقیقت قابل طرح است.

در قرون وسطی، طرح مسأله‌ی حقیقت خارج از دین امکان‌پذیر نبود. از دیدگاه متفکری چون آگوستین قدیس، عدالت حقیقی فقط در کشوری حکم‌فرما می‌شود که بانی و حاکم آن مسیح باشد و از نظر توماس آکویناس، خداوند نه تنها آفریننده‌ی جهان مادی است، بل که در وحله‌ی اول، منشأ و واگذارنده‌ی قانون اخلاق است. برای نخستین بار در دوران رنسانس است که از کلمه‌ی «حقیقت»، به معنای غیردینی و غیرمذهبی آن سخن به میان می‌آید. برای متفکری چون ماکیاولی، دیانت دیگر به خودی خود هدف نیست. بل که حربه‌ی نیرومندی است در مبارزه‌ی سیاسی. و برای تامس مور، خدمت به حقیقت از خدمت به شاه مهم‌تر جلوه می‌کند، تا حدی که برای دفاع از این عقیه، پای بر سکوی اعدام می‌نهد.

به همین منوال، زمانی که به عصر روشن‌گری می‌نگریم، می‌بینیم که مسأله‌ی شناخت حقیقت به منزله‌ی شناخت حقیقت الهی نیست. بل که به منظور سنجش و نقد ارزش‌هایی است که سنت آن‌ها را یک بار برای همیشه، به عنوان ارزش‌هایی پذیرفته‌شده تلقی می‌کند. دیدرو در مقاله‌ای تحت نام «فلسفه» در *دائرةالمعارف*، فیلسوف را به عنوان فردی معرفی می‌کند که متکی به اندیشه‌ی خویش است و هدف اصلی او نقد واقعیت حاکم و پیشنهاد و تکوین ارزش‌های فکری و اجتماعی جدید است. به همین منظور، ولتر به مثابه‌ی یک روشن‌گر با رجوع به ارزش‌های روشن‌گری، همانن شکیبایی، عدالت، آزادی، و عقل، در محاکمه‌ی کالاس شرکت می‌کند و روسو دخالت در امور سیاسی را به عنوان یک وظیفه‌ی فلسفی در نظر می‌گیرد. همچنین کانت در پاسخ به این سؤال که «روشن‌گری چیست؟»، در مقاله‌ی خود می‌نویسد: «روشن‌گری، خروج انسان از صغر خویش است، صغری که خود مسؤول آن می‌باشد.»

بنابراین، متفکر مدرن از دیدگاه اندیش‌مندان دوران جدید اروپا، به منزله‌ی فاعلی خودمختار است که دلیل وجودی خود و اندیشه‌ی خویش را در هستی خودش جست‌وجو می‌کند و نه در اصولی متعالی و راه اجتماع. کلمه‌ی فاعل (subject) در این جا دیگر به معنای لاتینی

<sup>۱</sup> ایران، بهار ۱۳۷۲

(subjectum)، یعنی مطیع و بنده به کار نمی‌رود. بل که به عکس، به معنای آزادی از قی و بند اصول خارج از اندیشه است. فاعل فلسفی، کسی است که خود را به عنوان موضوع شناخت مطرح می‌کند. به همین دلیل در اندیشه‌ی مدرن اروپا، جوهر بشری با در نظر گرفتن مسأله‌ی آزادی انسان به عنوان فاعل اخلاقی‌ای که از عقل عملی برخوردار است، مطرح می‌شود. در این جا به شعار کانتی «جرأت کن که بدانی» Sapere aude برمی‌خوریم و به فیشته که در جواب، در کتاب *سرنوشت انسان*، می‌نویسد: «می‌خواهم بدانم». پس مسأله‌ی آزادی انسان در رابطه با شناخت او از خویش و جهان اطرافش مطرح می‌شود. به همین جهت، یکی از مهم‌ترین مسائلی که در برابر متفکران اروپای مدرن قرار می‌گیرد، مسأله‌ی آموزش و تعلیم و تربیت انسان‌هاست. هدف از آموزش، ابداع انسان جدیدی است که به تنهایی قادر به اندیشیدن باشد. از همین رو، برای فیشته، فیلسوف یا دانش‌مند «معلم انسان‌هاست». او همچنین در کتاب *ملاحظات در مورد انقلاب فرانسه*، می‌نویسد: «هدف از آموزش بیدار کردن استقلال فکر است.» در این جا ما دوباره با مسأله‌ی شناخت حقیقت برخورد می‌کنیم. از آن جا که شناخت برای روشن فکر مدرن اروپا، که خود را به عنوان یک روشن فکر معرفی می‌کند، عملی است که از طریق آن فرد به آزادی خویش دست می‌یابد، هر فرآیند شناختی و یا شناساندنی، یعنی هر آموزشی، به معنای نفی سلطه و روحیه‌ی اقتدارطلبی است. برای روشن فکر مدرن، هیچ حقیقتی یک بار و برای همیشه پذیرفته شده نیست. بنابراین، از دیدگاه متفکران عصر روشن‌گری، حقیقت را بای هر بار به نوعی دیگر ابداع کرد. به همین جهت فیشته در کتاب خود می‌نویسد: «انجیل الهی تنها برای کسی حقانیت دارد که خود معتقد به حقیقت آن باشد.» پس برای روشن فکر مدرن، حقیقت به شکل مطلق وجود ندارد. زیرا آنچه هست، راه‌ها و طرق مختلفی است که برای وصول به حقیقت در برابر ما وجود دارد. به عبارت دیگر، حقیقت برای روشن فکر مدرن، به صورت «ایمان» مطرح نمی‌شود. بل که به منزله‌ی عقیده‌ای doxa است که با دیگر عقاید در برخورد است.

بنابراین، ارزش یک اندیشه و یا میزان آزادی یک اندیش‌مند در مقام سنجش عقاید و ارزش‌های دیگر به دست می‌آید. از این رو، لیل وجودی روشن فکر اعتقاد به تکثر ارزش‌هاست. یعنی اعتقادی در جهت عکس وحدت‌گرایی و ایمان به این فرض که همه‌ی ارزش‌ها را می‌توان با معیار واحدی سنجید. زیرا اگر ما بر این عقیده باشیم که همه درباره‌ی اهداف زندگی اجتماعی و در مورد غایات زندگی به طور کلی به یکسان می‌اندیشند، مقوله‌ای به نام فلسفه و به ویژه فلسفه‌ی سیاسی وجود نخواهد داشت. چرا که این مباحث زاینده و پرورده‌ی اختلاف نظر بین افراد یک اجتماع است. پس دموکراسی را می‌توان به عنوان نهاد سیاسی انتقاد و اختلاف نظر بین افراد یک جامعه تعریف کرد و روشن فکر را خلاق این اندیشه‌ی انتقادی دانست. چون اگر ما در مورد «غایت» زندگی اجتماعی به توافق نظر برسیم، آنچه باقی می‌ماند، مسأله‌ی «طریق» است که یک امر فنی است. در واقع مهم درک نسبی بودن ارزش اعتقادات انسان‌هاست که ثمره‌ی اصلی اندیشه‌ی تجدد است. به گفته‌ی یکی از نویسندگان معاصر انگلیسی، «درک نسبی بودن ارزش اعتقادات و در عین حال، تمسک و التزام به آن‌ها، چیزی است که انسان متمدن را از انسان وحشی متمایز می‌گرداند».

دموکراسی، شکلی از جامعه‌ی سیاسی است که در آن ارزش‌ها نسبی‌اند و بنابراین، در برخورد با یکدیگر قرار می‌گیرند و انتقاد از آن‌ها امکان‌پذیر است. به همین دلیل، می‌بینیم که در جوامع دموکراتیک مرزهای واقعی‌ای وجود دارند که افراد در درون آن‌ها از تعرض عقاید دیگران مصون هستند. از این رو در یک جامعه‌ی دموکراتیک مبارزه علیه اندیشه‌ی استبدادی و خودکامگی فری به شکل یک عکس‌العمل طبیعی در میان روشن فکران جلوه می‌کند. زیرا جامعه همانند دستگاه زنده‌ای است که به محض برخورد با عنصری ضددموکراتیک به مقابله‌ی فکری با آن می‌پردازد. این عمل خودانگیخته، بخشی از فرهنگ مدنی دموکراسی را تشکیل می‌دهد که در حقیقت روشن فکران نقش مهمی در ایجاد و بقای آن ایفا می‌کنند.

روشن فکر، بنا به تعریف غربی آن، دارای «وجدان شوربختی» است که او را در چهارچوب فکری انتقادی قرار می‌دهد. از این رو سنت روشن فکری در غرب، بر پایه‌ی سنجش و نقد قرار گرفته است و هر تحول و یا تفکر نوینی در برخورد با ارزش‌های سنتی، یا به‌تر بگوییم، ارزش‌های کهنه تعیین می‌شود. این رفتار انتقادی روشن فکر غربی را می‌توان نتیجه‌ی فرآیند تاریخی افسون‌زدایی در فرهنگ غرب دانست. اندیشه‌ی تجدد هویت سیاسی و فرهنگی خود را در قالب معرفتی این فرآیند می‌یابد. این افسون‌زدایی، همراه با کاهش نیروی

مذهب و سنت در جامعه‌ی غرب، موجب پیدایش گروه اجتماعی جدیدی شد که در صد سال اخیر نام «روشن فکران» را به خود گرفت. «روشن فکر»، در حقیقت وارث اصلی انسان‌گرای (هومانیزم) عصر رنسانس و «روشن گر» قرن هیجدهم اروپاست که با استفاده از روحیه‌ی انتقادی خویش به جنگ اساطیر و خرافات می‌رود و معتقد به ارزش‌های جهانی چون عقل، عدالت، شکیبایی، آزادی، و زیبایی است که امروزه برخی از آن‌ها را در چارچوب اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌یابیم.

در این جا برای روشن شدن مطلب، لازم است تفاوتی بین دو مفهوم «روشن فکر *intellectuel*» و «جامعه‌ی روشن فکران *intelligentsia*» قائل شد. *intelligentsia*، کلمه‌ای است روسی که در قرن نوزدهم ابداع شده و به معنای جامعه‌ای از طرفداران اندیشه است که همچون یک فرقه‌ی مؤمن و معتقد، هدف آن تبلیغ و ترویج اصول ایدئولوژیکی و مذهبی است. در عوض «روشن فکر *intellectuel*» کلمه‌ای است فرانسوی و به معنای فردی است که به دلیل وجدان اخلاقی خاص خود، معتقد به اصول کلی و جهانی‌ای است که شامل حال همه‌ی انسان‌ها می‌شود و به همین دلیل، مدام می‌کوشد تا به مسائل جزئی به شکلی جهانی بیاندیشد و یا برعکس. روشن فکر فردی تنهاست و از این جهت، آزاد و خودمختار است. در واقع این تنهایی اوست که به او امکان ارزیابی درست مسائل را می‌دهد. خوزه ارتگا ای گاست *Jose Ortega y Gasset*، فیلسوف معاصر اسپانیایی نیمه‌ی اول قرن بیستم، در کتاب خود تحت عنوان *تماشاگر*، روشن فکر را فردی معرفی می‌کند که از زندگی‌ای درونی برخوردار است و «هر لحظه می‌داند که چه فکر می‌کند و برای چه فکر می‌کند». را حالی که از نظر ارتگا ای گاست، سیاستمدار از خویشتن خود بی‌خبر است، زیرا که نه برای خود، بل که برای هیاهوی دنیای خارج از خویش زنده است.

در این جا ما به مسأله‌ی فرهنگ و آموزش می‌رسیم. این واقعیتی است که برای روشن فکر متجدد ایده‌ی فرهنگ از ایده‌ی انسان جدا نیست و از نظر او، مهم آشنا کردن انسان‌ها با ایده‌ی آزادی است. از این رو وقتی که کلمه‌ی «دائرةالمعارف *encyclopedie*» را در نظر می‌گیریم و به ریشه‌ی یونانی آن می‌اندیشیم، می‌بینیم که این کلمه از دو ریشه‌ی یونانی *Kuklon* به معنای دایره، و *paideia* به معنای تعلیم و تربیت تشکیل شده است. بنابراین، برای روشن فکر دائرةالمعارفی دو ارزش مهم است: جهانی بودن ارزش‌ها و ترویج این ارزش‌های جهانی از طریق آموزش و تعلیم و تربیت. همین برداشت را در کلمه‌ی آلمانی *Bildung* می‌یابیم. *Bildug* از نظر ایده‌آلیسم آلمانی، به معنای آشنا کردن انسان با ارزش‌های فکری، اخلاقی، و زیبایی‌شناختی است. در واقع آنچه مورد اهمیت است، از بیرون نگرستن به این ارزش‌ها نیست. بل که از درون پذیرفتن آن‌هاست. بنابراین، روشن فکر مدرن کسی است که ارزش‌های جهانی را به صورت وجدانی شوربخت در اندیشه‌ی خویش می‌جوید و با آن‌ها زندگی می‌کند و تنها برخوردی ایدئولوژیک با آن‌ها ندارد.

به این ترتیب وقتی ما به فرهنگ روشن فکری نیم قرن اخیر اروپا می‌نگریم، می‌بینیم که با شهروند آزاداندیشی روبه‌رو هستیم که افسانه‌ساز و افسانه‌پرداز نیست. روشن فکر مدرن بت‌ساز نیست. بل که بت‌شکن است. به همین دلیل نیز او معمولاً برخوردی احساسی با واقعیت جهان ندارد و از فراین تعقل بررسی اسطوره‌ای و یا افسانه‌ای نمی‌کند.

این عدم برخورد ایدئولوژیک روشن فکر مدرن با واقعیت، موجب می‌شود که او درگیر وحدت‌گرایی فکری نشود، با کثرت‌گرایی فلسفی و سیاسی مخالفت نکند. به همین جهت نیز روشن فکر مدرن از بحث و گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز بیزار نیست و طرف مقابل خود را به عنوان «دشمن» سیاسی و فکری خود قلمداد نمی‌کند و مانع پیشرفت دموکراسی و اخلاق مدنی‌ای نمی‌شود که بر مبنای احترام به دو اصل فردیت و خلاقیت خودمختار فرد پایه‌ریزی شده است.

برای مثال، در فرانسه اگر ثابت شود (که ثابت شده است) که نویسنده‌ی *Celine*، چون سلین *Brasillach* و یا *Drieu la Rochelle* طرفدار نازی‌ها بوده‌اند و به فرانسه خیانت کرده‌اند، نبوغ ادبی آن‌ها مورد تردید قرار نمی‌گیرد و به مقام آن‌ها به عنوان نویسنده و هنرمند صدمه‌ای زده نمی‌شود. حتی نویسنده‌ای چون آلبر کامو که رئیس مجله‌ی *Combat* و مخالف سرسخت برازیاک بود، به همراه فرانسوا موریاک و روشن فکران دیگر فرانسه، نامه‌ای به دوگل نوشت و از او خواست که برازیاک را عفو کند. اما در ایران امروز، کم‌تر نویسنده، هنرمند، و یا فیلسوفی را می‌توان یافت که اگر چنین موردی درباره‌ی او کشف شود، بتواند به کار نویسندگی خود ادامه دهد و ارزش کار فرهنگی او از بین نرود و یا دست‌کم مورد پرسش قرار نگیرد.

پس در جهان مدرن، روشن فکران به ندرت به اعتبار زندگی شخصی و یا جهت گیری های سیاسی خود مورد داوری قرار می گیرند و بیش تر بر پایه و مبنای ارزش ماهوی و خلاقیت کارشان ارزیابی می شوند. جهان و اجتماع برای روشن فکر مدرن عنصرهایی افسون زده نیستند و به همین دلیل او روابط فکری و اجتماعی خود را بر مبنای اصولی مقدس قرار نمی دهد. از همین جا است که روشن فکر مدرن فردی خودمختار است. زیرا محتاج به ایدئولوژی و توده ها نیست. او قادر است که به تنهایی بیاندیشد و بر خلاف ذهنیت و باورهای توده ها فکر کند. نتیجه این که روشن فکر به معنای مدرن کلمه، ضامن عملکرد انتقادی دموکراسی است و به همین منظور، با بازنگری اصول مدرنیته و کوشش در طرح و سنجش فلسفی و معرفتی آنها در چارچوب فرهنگی جهانی، مرزهای فکری خود را به روی فرهنگ های دیگر جهان باز می کند.

به این ترتیب، روشن فکر مدرن با قطب های فرهنگی و فکری جهان مکالمه دارد. زیرا لازمه ی ساختن یک فرهنگ روشن فکری خودمختار و پیشرفته، توجه به فرآیند فرهنگی در جهان امروز است. فراموش نکنیم که سیاره ی ما فقط از نظر سیاسی و اقتصادی کوچک نشده است. بل که آسمان های جهان ما از نظر فرهنگی و فکری نیز روز به روز به هم نزدیک تر می شوند.

## سیاست و دموکراسی از نظر کلود لوفور<sup>۱</sup>

کلود لوفور تعلق به آن نسلی از پژوهش‌گران دارد که به نظر می‌رسد زندگی و اندیشه‌شان از غوغای وقایع سیاسی این عصر متأثر باشد. کلود لوفور، در مقام شاگرد و دوست موریس مرلوپونتی، مدرس دقیق و منظم مارکس و ماکیاولی، و نیز به عنوان همکار و همراه ک. کاستوریادیس، در پایه‌گذاری گروه «سوسیالیسم یا توحش» در سال ۱۹۴۸ - که خود در سال ۱۹۵۸ از آن کناره گرفت - از رهگذر موضع‌گیری‌های سیاسی و تحلیل‌هایش، همواره نقشی مهم در صحنه‌ی حیات عقلی و فکری اروپای معاصر ایفا کرده است. بنابراین، در آراء و اندیشه‌های لوفور، از اصولی برای نقد بوروکراسی تا گفتارهایی در باب سیاست، تداوم و ثباتی چشم‌گیر دیده می‌شود. و سپس می‌بینیم که لوفور، در آخرین مجموعه‌ی مقالاتش با طرح پرسش‌هایی در خصوص چرایی و چگونگی سیاست در قرون ۱۹ و ۲۰، دوباره به مسائلی می‌پردازد که در آثار قبلی وی نیز مطرح بودند. بدین‌گونه، وی به کار تحلیل مسأله‌ی سیاست از رهگذر اشکال مختلف آن، به‌ویژه دموکراسی و توتالیتراریسم، کشیده می‌شود. اما بی‌درنگ بگوییم که مقصود لوفور از تحلیل سیاست، نشان دادن «بخشی خاص از زندگی اجتماعی» نیست. بل که به‌عکس، پروراندن و شکل‌بخشیدن «مفهوم یک اصل یا مجموعه‌ای از اصول است که موجد روابطی هستند که آدمیان با یکدیگر و با جهان برخوردار می‌کنند». بنابراین، نیت وی نشان می‌دهد که چرا او «حساسیت نسبت به وقایع تاریخی» را مهم‌تر از «نقادی مطول و مفصل تاریخ به مثابه‌ی تاریخ» می‌داند. بدین ترتیب لوفور تصمیم می‌گیرد درباره‌ی سیاست از نو، و این بار به شیوه‌ی هانا آرنت، به تفکر بپردازد؛ یعنی ضرورت هوشیاری نظری در برابر حوادث زندگی سیاسی. بنابراین، غرض وی پرده برداشتن از چهره‌ی فریبده‌ی نظام توتالیتر است؛ نظامی «که در آن همه‌چیز سیاسی می‌نماید» و می‌خواهد «برنامه‌ی سلطان کامل» آن را برملا سازد. اما در واقع، به گفته‌ی لوفور، در آنجایی که همه‌چیز سیاسی است، حتی مفهوم سیاست نیز محو می‌شود. چه، «سیاست تنها در جایی یافت می‌شود که در آنجا در میانه‌ی فضایی که آدمیان در آن یکدیگر را به عنوان شهروند بازمی‌شناسند، و همگی با هم در صحنه‌ی جهانی مشترک حضور دارند، اختلافی مشاهده شود». آدمیان با شرکت در این فضای سیاسی است که بر جو سیاست‌زدایی‌شده‌ی بی‌اعتنایی نسبت به امور عمومی که محصول توتالیتراریسم است غلبه می‌کنند.

لوفور، ضمن رد توتالیتراریسم، شروع به پرسشی فلسفی در باب دموکراسی می‌کند. قصد وی آن است که از نقد «دموکراسی صوری» فرا بگذرد و دموکراسی را شکلی از جامعه‌ی سیاسی تعریف کند که علامت مشخصه‌اش آن چیزی است که وی «جای خالی قدرت» می‌خواند. بدین‌سان در نظر لوفور، ویژگی دموکراسی این جای پرنشده‌ی قدرت است که محصول مبارزه و پیکار در دل جامعه است. این امر بدان معنا است که «جامعه‌ی دموکراتیک جامعه‌ی بدون کالبد است، جامعه‌ای است که نمایندگی هر کلیت ارگانیکی را با شکست مواجه می‌سازد». بر این اساس، دموکراسی تنها در جایی وجود دارد که در آنجا بحث و گفت‌وگویی در باب حقیقت سیاست در میان باشد. از این مباحثه‌ی دموکراتیک است که آزادی‌های مطرح‌شده در نخستین اعلامیه‌های حقوق بشر پدید آمده‌اند. «و تجربه با وضوحی چشم‌آزار نشان می‌دهد که چگونه تحقیر حقوق بشر مدعیان انقلابی بودن را بدان‌جا می‌کشاند که یا حکومت‌هایی مانند حکومت‌های توتالیتر برپا می‌کند و یا آرزوی برپا کردن آن را در سر بپروراند.

<sup>1</sup> Revue française de science politique, ۱۹۸۸، آوریل

این جاست که لوفور راهی می‌گشاید به تحلیلی که می‌خواهد از ترور انقلابی به دست دهد. وی می‌گوید ترور موضوع گفتمانی است که در آن واحد هم اثبات آزادی مطلق است و هم نفی آن. بنابراین، آن سیاست سوءظنی که در دل گفتار انقلابی جای دارد، در وجود دشمنی که نقاب از چهره‌اش برگرفته‌اند در جست‌وجوی وسیله‌ای است که به یاری آن بتواند «خطی قاطع میان فضیلت و جنایت بکشد». بدین ترتیب با استفاده از ترور، فضای اجتماعی منظمی در پیرامون قطب دوگانه‌ی اراده‌ی معطوف به خیر و اراده‌ی معطوف به شر شکل می‌گیرد... و در این فضا، مراجعه به واقعیت، به ناگزیر با مبارزه‌ای تا سر حد مرگ ملازم است. لوفور در این جا تحلیل‌های ف. فوره را می‌پذیرد و تأکید می‌کند که میان اعمال قدرت از یک سو و کاربرد گفتار در استراتژی ایدئولوژی انقلابی رابطه‌ای وجود دارد. بنابراین، کل تحلیل لوفور از گفتمان ترور، عبارت است از نشان دادن دوسویگی این گفتمان، به صورت وجود قرابتی بسیار میان اراده‌ی ایجاد یک ملت آزاد و نابودسازی آن. لوفور با آن که در این حد «اندیشه‌ی توکویل در خصوص واژگونی آزادی دموکراتیک و تبدیل آن به بردگی» را می‌پذیرد، اما می‌کوشد از منتقدان امروزی دموکراسی فاصله بگیرد. چون به عقیده‌ی وی، «دموکراسی، علی‌رغم تمام معایبش، برای کسانی که تحت جور نظام‌های توتالیتر قرار دارند، تنها شکل جامعه‌ی مطلوب است، زیرا که در بر دارنده‌ی مفهوم دوگانه‌ی آزادی سیاسی و آزادی فردی است». بنابراین، هم تأسیس و هم بقای جامعه‌ی دموکراتیک در چارچوب جامعه‌ای متکثر امکان‌پذیر است. این انتخاب تکثر در دموکراسی، ملازم است با قبول تام و تمام این نکته که دموکراسی ماهیتاً و ذاتاً وضعیتی است که باید تأسیس شود. بدین ترتیب دموکراسی نمی‌خواهد «به بیرون اشاره کند، خود را به یک قدرت مفروض دیگر بچسباند، که در این صورت دین پیچیدگی خود را از دست می‌دهد».

بنابراین، جامعه‌ی دموکراتیک به صورت نهادی خاص پدیدار می‌شود که در آن هر گونه توهمی از این دست که جوهر سیاست در خارج از جامعه جای دارد برای همیشه زائل می‌شود. در این راستا، دموکراسی «آغازگر تاریخی است که در آن آدمیان، در خصوص مبانی قدرت، قانون و معرفت، و نیز مبانی رابطه‌ی یکی با دیگری در تمام اشکال زندگی اجتماعی، در غایت تردید به سر می‌برند». اما در جامعه‌ای تاریخی نظیر دموکراسی، که در آن نظم سیاسی فاقد هر گونه شالوده‌ی مقدسی است، آیا خطر تغییر جوهری کالبد قدرت وجود ندارد؟ به کلام دیگر، آیا جامعه‌ی دموکراتیک می‌تواند بر بحران‌های اقتصادی و اجتماعی مختلف، یا بر «آسیب‌های یک جنگ»، فائق آید، بی آن که در «توهم ملت واحد» سقوط کند؟ بی تردید این پرسش‌ها، در نظر لوفور، جزئی جدایی‌ناپذیر از تقدیر وجودشناختی دموکراسی هستند، و لوفور می‌کوشد برای مقابله با فراموش ساختن سیاست، این تقدیر را به کمک خود آن قابل فهم سازد.

## کثرت گرایی و دموکراسی در اندیشه‌های آیزنباور برلین<sup>۱</sup>

کارل یاسپرس، در زندگی‌نامه‌ی خود، در پایان بخشی که به اندیشه‌ی سیاسی اختصاص می‌دهد، برداشتش را از رابطه‌ی میان فلسفه و سیاست توضیح می‌دهد. وی می‌گوید: «هیچ فلسفه‌ای بدون سیاست و بدون تأثیر بر سیاست وجود ندارد» و «هر فلسفه خود را در اندیشه‌ی سیاسی‌اش می‌نمایاند و از این طریق ماهیت خود را به نمایش می‌گذارد». و یاسپرس این فصل از کتابش را با این سخنان به پایان می‌برد: «از آن هنگام، از هر فیلسوفی در خصوص اندیشه و عمل سیاسی‌اش پرسش می‌کنم و مسیر پرابهت، اصیل، و مؤثر این اندیشه را از خلال تاریخ تفکرات فلسفی تماشا می‌کنم.»

اگر من این جملات یاسپرس را نقل می‌کنم، برای آن نیست تا توجه شما را صرفاً به عقاید یاسپرس جلب کنم. بل که می‌خواهم هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی برلین را از خلال این فکر بنیادین یاسپرس نمایان سازم که ماهیت هر فلسفه‌ای در وهله‌ی نخست، از طریق چگونگی فهم مسائل سیاسی پدیدار می‌شود. اما وقتی می‌خواهیم از پیوند عمیق فلسفه و سیاست در اندیشه‌ی برلین صحبت کنیم، جدا ساختن مسیر سیاسی وی، آن‌چنان که در نوشته‌هایش دیده می‌شود، آسان نیست. آن‌چه که مسلم است، این است که برلین، مانند هر کس دیگری، مانند هر شهروندی، عقاید سیاسی‌ای دارد، اما نمی‌توان گفت او از یک جهت فیلسوف و از جهتی دیگر شهروند است. زیرا در چارچوب فلسفه است که وی به حقوق و وظایف شهروندی‌اش و نیز به ماهیت سیاست می‌اندیشد. بنابراین، فلسفه‌ی وی فی‌نفسه نگاهی سیاسی به جهان است؛ حتی اگر به چشم ما بیش‌تر نوعی «تاریخ اندیشه‌ها» یا اندیشه‌ی فلسفی محض بیاید. اما در حقیقت، خواست همیشگی برلین آن بوده است که بکوشد درباره‌ی جهان در تمام جنبه‌هایش تفکر کند و در این کار چندین شکل شناخت را، بی آن که آن‌ها را با هم بیامیزد، با هم پیوند دهد؛ یعنی علم سیاست، تاریخ، ادبیات، موسیقی، و جز آن را - تا از این رهگذر بتواند به برداشت تازه‌ای از آزادی و تکرر ارزش‌ها دست یابد. زیرا نیازی به گفتن نیست که آیزایا برلین مدافع واقعی آزادی است. دفاع وی از آزادی، نه فقط از طریق نوشته‌ها، آموزش و اعمالش، بل که حتی از طریق شکلی از زندگی فکری صورت می‌گیرد که از دهه‌ی ۱۹۳۰ به این‌سو همواره مورد قبول او بوده است. هیچ‌گاه نکوشیده است جرگه‌ای، مکتب فکری‌ای، یا دار و دسته‌ی سیاسی‌ای به راه بیاندازد. شرافت خاص وی موجب شده است تا خود را از وابستگی به هر خط حزبی یا هر نوع معارضه‌جویی سیاسی دور نگاه دارد. بنابراین، ما در برابر متفکری بدون مکتب قرار داریم؛ متفکری که تفکرش حاصل فقدان مکتب است. اما فقدان مکتب در نزد برلین، به منزله‌ی وجود خلأ نیست. بل که فضایی است آکنده از عشق به حقیقت و انکار دروغ. از ابتدا، از همان سال‌های تحصیل در آکسفورد، برلین خود را در برابر دو مفهوم به هم پیوسته‌ی آزادی - حقیقت یافت: یعنی با آزادی به حقیقت رسیدن، هیچ‌کس را به قبول آن مجبور نساختن، اما لحظه‌ای هم از جست‌وجوی آن دست برنداشتن. بنابراین، نیازی به گفتن نیست که بخش‌های مختلف اندیشه‌ی برلین مطلقاً گرفتار جزم‌اندیشی سیاسی یا پیش‌انگاری متافیزیکی نیست. بل که در واقع، ثمره‌ی کوشش وی است در ترسیم و تحکیم شرایط امکان وجود فضایی آزاد و متکثر، که مکان مناسب برای طرح پرسش‌های فلسفی است. بدین‌گونه آیزایا برلین به نقد تمام سیستم‌های عقلانی‌ای می‌پردازد که مدعی وجود نوعی

<sup>۱</sup> سخنرانی در Centre International de Synthèse پاریس، ژانویه ۱۹۹۳



عینیت تاریخی فراتر از فرد و رهیافتی جبری و وحدت‌گرایانه به تاریخ هستند و لذا، خواهان تفکر به شیوه‌ای است که هر گونه پاسخی برای مسأله‌ی برخورد اندیشه‌ها را با استفاده از راه‌حلی مطلق مردود بشمارد.

برلین می‌نویسد: «اگر، آن‌گونه که من تصور می‌کنم، اهدافی که انسان‌ها دنبال می‌کنند متعدد هستند و همیشه هم با یکدیگر سازگاری ندارند، آن‌گاه احتمال وقوع برخورد و بروز تراژدی، چه در سطح فرد یا در سطح جامعه، نمی‌تواند یکسره منتفی باشد».

بنابراین، در نظر برلین، عمل و گفتار سیاسی مفهوم نخواهد بود، مگر در متن و زمینه‌ای که در آن عقاید انسان‌ها رو در روی یکدیگر قرار گیرند و با هم برخورد کنند. این‌گونه استدلال از طریق بررسی دقیق آن‌چه که برلین «دو مفهوم آزادی» می‌خواند، روشن‌تر می‌شود. مفهوم نخست، که برلین آن را «آزادی منفی» می‌نامد، آزادی خواستن یا ترجیح دادن چیزی است که خواهان آنیم، بدون توجه به تمایلات دیگری. در این نوع آزادی، می‌توانیم اهداف خود را بدون هیچ ترس و مانعی تحقق بخشیم. در مقابل این آزادی، برلین مفهوم آزادی مثبت را ارائه می‌کند: در این مفهوم دیگر فرد به مثابه‌ی کانون و مرکز مشروع میل و خواست مورد توجه نیست. بل که فردی مورد نظر است که در مقام یک عامل اخلاقی برای آرمانی که باید دنبال کند، قادر به انتخاب است. بنابراین، آزادی مثبت در واقع پاسخی است به پرسش «چه کسی باید بر من حکومت کند؟»، حال آن‌که آزادی منفی پاسخی است به پرسش «تا چه حدی باید بر من حکومت کنند؟». از این رو است که به عقیده‌ی برلین، در سیاست بیش‌تر ضرورت دارد «انحرافات آزادی مثبت» نشان داده شود تا «انحرافات آزادی منفی». همچنان‌که برلین خود خاطر نشان می‌سازد، «تکرار کنیم که در واقع چنین اتفاق افتاده است که مفهوم آزادی مثبت تغییر ماهیت دهد و به ضد خود - یعنی به حد اعلا‌ی قدرت - بدل شود و این یعنی یکی از شایع‌ترین و دردناک‌ترین پدیده‌های عصر ما».

بنابراین، آیزایا برلین، با رد تمام مکتب‌های قدرت‌طلبی که مفهوم آزادی را اصل مثبت خویشستن‌داری و کفّ نفس جامعه‌ی انسانی می‌داند، با تمام نیرو به مفهوم منفی آزادی چنگ می‌زند؛ یعنی مفهومی که تعیین‌کننده‌ی حدود آزادی فرد است، به مثابه‌ی شرط لازم و ضروری رقابت دائمی میان اهداف انسانی. بنابراین، کوشش فلسفی عبارت خواهد بود از بیرون راندن آرمان هماهنگی کامل میان ارزش‌ها از صحنه، تا بتوان حوزه‌ی عمل خودمختاری و مسؤولیت فرد را گسترش داد.

به گفته‌ی برلین، «کثرت‌گرایی»، با آن حدی از آزادی منفی که متضمن آن است، به گمان من آرمانی است حقیقی‌تر و انسانی‌تر از آرمان خویشستن‌داری «مثبت» طبقات، جوامع یا کل بشریت که برخی تصور می‌کنند در نظام‌های بزرگ کاملاً منظم و قدرت‌مدار وجود دارد. کثرت‌گرایی حقیقی‌تر است برای آن که می‌پذیرد که اهداف انسانی متعدّدند و در رقابت دائمی‌شان همواره با یکدیگر قابل مقایسه‌اند».

بنابراین، همان‌طور که دیده می‌شود، اندیشه‌ی کثرت‌گرایی در نظر برلین، کاملاً با مفهوم آزادی منفی پیوند دارد. اما برداشت برلین از آزادی منفی را نباید ارزشی مطلق تلقی کرد. نیز نمی‌توان آن را، آن‌طور که چارلز تیلور می‌گوید، صرفاً مفهومی برای بیان «فرصت مناسب» دانست که به ما امکان می‌دهد خواسته‌هایی را که برایمان ارزش‌مندند تحقق بخشیم. آزادی منفی، در نظر برلین، ارزشی است در میان سایر ارزش‌ها. اما مهم است، زیرا غیرممکن است که بتوانیم بدون آن به دنبال غایات اساسی و مثبت زندگی باشیم. بنابراین، آزادی منفی، به عقیده‌ی برلین، در واقع امکان دائمی و همیشگی معنی‌بخشی به زندگی است. برلین در جایی در مجموعه‌ی مصاحبه‌هایش می‌گوید که «از طرف دیگر، آزادی منفی به گونه‌ای است که بدون آن سایر ارزش‌ها نیز از میان می‌روند. زیرا هیچ فرصتی برای عملی ساختن آن‌ها وجود ندارد. نه فرصتی، نه مجموعه‌ای از ارزش‌های متفاوت، و نه بالأخره، نه زندگی‌ای». بنابراین، تفسیر فلسفی ما از آزادی، هر چه باشد، آزادی مستلزم وجود چیزی است نظیر نوعی نظریه‌ی ارزش انتخاب برای انسان‌ها. به عقیده‌ی برلین، ما ادعا می‌کنیم که آزادی دارای ارزش و اهمیت است، به این دلیل که ما - یعنی نوع موجوداتی که ما هستیم - ترجیح می‌دهیم بتوانیم میان امکانات مختلف دست به انتخاب زنیم تا این که اصلاً امکانی نباشد، بتوانیم میان امکانات بیش‌تری دست به انتخاب زنیم تا میان امکانات کم‌تر، بتوانیم میان یک امکان دست به انتخاب زنیم تا این که نتوانیم اصلاً انتخابی بکنیم. بدین‌گونه گفت‌وگو درباره‌ی مفاهیم گوناگون آزادی در نظر برلین، طبعاً مفهوم دیگری را مطرح می‌سازد که راه ورود به اندیشه‌ی سیاسی وی است؛ مفهوم «انتخاب» را. برلین می‌نویسد: «از آن‌جا که شرایط انسانی به گونه‌ای است که هست، انسان‌ها محکومند که دست به انتخاب زنند و این نه فقط بنا به دلایل آشکاری است که تنها گروه اندکی از فیلسوفان از آن

بی‌خبرند - یعنی آن که راه‌های ممکن متعددی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را اختیار کرد و انتخاب کردن یکی از آن‌ها برخاسته از این واقعیت است که ما موجوداتی عاقل و قادر بر داوری‌های اخلاقی هستیم - بل که به دلیل واقعیتی است ذاتاً غیر قابل اجتناب - یعنی آن که اهداف انسان‌ها گاه ضد یکدیگر است. نمی‌توان همه چیز را داشت... ضرورت انتخاب کردن، ضرورت قربانی کردن برخی از ارزش‌های اساسی به نفع ارزش‌های دیگر، یکی از وجوه غیر قابل انفکاک شرایط انسانی است.» و نیازی به گفتن نیست که این فکر/انتخاب در نزد برلین، در جهت مخالف تمام مکتب‌های کلاسیک اندیشه‌ی سیاسی قرار دارد؛ مکاتبی که در نظر آن‌ها هستی انسان در جست‌وجوی جهانی آرمانی یا جامعه‌ای کامل که در آن امر انتخاب کاری است بنا به تعری، زائد. بنابراین، برلین به مخالفت با وحدت‌گرایی سیستم‌های فلسفی و سیاسی‌ای نظیر مکتب افلاطونی، ژاکوبینیسم، یا کمونیسیم برمی‌خیزد که می‌خواهند با ارائه‌ی تصویری برای غایت جهان و نجات انسان‌ها و عرضی طرحی برای جامعه‌ای آرمانی جهان را تبیین کنند، اما این طرح درست رو در روی خصلت زنده و فعال تجربه‌های انسانی قرار دارد؛ تجربه‌هایی که ما را و می‌دارند به وسایل عادی مشاهده‌ی تجربی متوسل شویم. در حالی که بیرون از این تجربه‌هایمان هیچ یقینی هم نداریم که در جایی وضعیتی وجود داشته باشد که در آن هماهنگی کاملی میان ارزش‌های واقعی برقرار باشد.

در واقع روند کثرت‌گرایی برلین از خلال کارش به عنوان مورخ اندیشه‌ها، رفته‌رفته پدیدار می‌شود. یعنی از خلال تصویری که وی از شخصیت‌های تاریخی و از موقعیت‌های خاص تاریخی - که در آن‌ها زندگی درونی متفکران، سیاستمداران، و هنرمندان با اندیشه‌ها و اعمال اجتماعی‌شان یکی می‌شود - برای ما ترسیم می‌کند. بنابراین، دیگر تعجبی نمی‌کنیم که برلین از متفکری همچون ماکیاولی، به عنوان کسی یاد می‌کند که «علی‌رغم آن‌چه که نشان می‌داد، یکی از بنیان کثرت‌گرایی بود».

برلین می‌نویسد: «ماکیاولی، با گسیختن رشته‌های وحدت بدوی، در آگاهی یافتن انسان‌ها از ضرورت دست زدن به انتخابی دردناک میان شقوق ناسازگار با یکدیگر، چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی، مؤثر بود. کار او کاری عظیم بود، حتی اگر معضلی که وی از آن صحبت کرد در تمام این مدت، همچنان انسان‌ها را زجر داده باشد. تردیدی نیست که آدمیان در همان هنگام هم، در سیاست، با تعارضی که ماکیاولی آن را توضیح داد تا حدی روبه‌رو شده بودند. با کار او، حقیقتی ناشناخته و عجیب سرانجام به سخنی متداول و عادی شباهت می‌یابد.»

بنابراین، در نظر برلین، ماکیاولی یکی از پیش‌روان ضدوحدت‌گرایی مدرن است؛ کسی که دو نوع اخلاق خصوصی و عمومی را در جامعه‌ی مدرن از یکدیگر متمایز می‌سازد و از این طریق، دوگانگی غیر قابل اجتنابی را آشکار می‌سازد که راه را بر چشم‌اندازی کثرت‌گرایانه از ارزش‌ها می‌گشاید. در مورد متفکرانی همچون ویکو، هردر، و هر تسن نیز وضع به همین منوال است. چرا که به عقیده‌ی برلین، هر یک از اینان به شیوه‌ی خود به دفاع از کثرت‌گرایی فرهنگی و سیاسی، در برابر این اندیشه که تمام پرسش‌های حقیقی می‌بایستی ضرورتاً تنها یک پاسخ داشته باشند، برمی‌خیزد.

در حالی که ماکیاولی برای برلین این فرصت را فراهم می‌کند تا هستی‌شناسی سیاسی تازه‌ای را بر پایه‌های این دو مفهوم اخلاقی ناسازگار با یکدیگر بنا نهد، مطالعه‌ی آثار ویکو راهی به سوی مفهوم تازه‌ای از کثرت فرهنگ‌ها به روی او می‌گشاید. یادآوری این نکته جالب است که برلین در تفکرات سیاسی خود درباره‌ی ویکو، نه مانند هانا آرنست وی را پیش‌آهنگ «دیالوگ»، بل که از وی متفکری می‌سازد که بر تفاوت و ناهم‌خوانی ارزش‌های موجود در فرهنگ‌های مختلف تأکید می‌کند. برلین می‌گوید: «به نظر می‌رسد آن‌چه فکر ویکو را به خود مشغول می‌سازد، توالی فرهنگ‌های بشری است؛ به عقیده‌ی وی هر جامعه‌ای نسبت به واقعیت، نسبت به جهانی که در آن زندگی می‌کند، نیز نسبت به خودش و به رابطه‌ای که با گذشته‌اش، با طبیعت، و با آن‌چه که می‌کوشد بدان دست یابد دارد، دید خاص خودش را دارا است.»

بنابراین، آن‌چه در اندیشه‌های ویکو که برلین را به خو مجذوب می‌سازد، هم کشف اندیشه‌ی «فرهنگ» است و هم تمایزی است که وی، با تأکید بر تفاوت‌هایی که بین شیوه‌های متفاوت زندگی و تفکر وجود دارد، از دیدگاهی غایت‌شناختی و نه پوزیتیویستی، میان فرهنگ‌های متفاوت برقرار می‌کند. و در وهله‌ی دوم، برداشت ویکو از تاریخ است که تصور می‌کند تاریخ به‌ترین حوزه‌ی خلاقیت

انسان‌ها است. بدین‌گونه، برلین بر خلاف فیلسوفان جبرگرای تاریخ در قرون ۱۹ و ۲۰، ست به حرکتی آگاهانه در جهت بازگشت به سوی ویکو می‌زند. چرا که به تنوع فرهنگی در ذات تاریخ انسان‌ها و به این اندیشه که تاریخ به خط مستقیم حرکت نمی‌کند، باور دارد. زیرا به عقیده وی، هیچ کلید واحدی برای تفسیر و توضیح گذشته و آینده‌ی انسان‌ها وجود ندارد. بنابراین، برلین هر گونه توسل به پیش‌گویی‌های پیامبرگونه درباره‌ی آینده را اصولاً مردود می‌شمارد. از این جهت، وی متفکری مخالف با جبرگرایی است؛ شبیه به فیلسوفی همچون کارل پوپر. می‌دانیم که برلین، در مقابل جبرگرایی تاریخی و آرمان‌گرایی سیاسی، از بینشی فلسفی نسبت به تاریخ سخن می‌گوید که معتقد به دگرگونی خود به خود جامعه‌ی بشری است؛ بدین معنی که بشریت با پشت سر گذاردن تدریجی اشکال متنوع زندگی و فرهنگ و از طریق مواجهه‌ی دائمی اندیشه‌ها با یکدیگر، خود به خود تغییر می‌کند. وی سرانجام، با انتقاد از جبرگرایی تاریخی و علمی، می‌کوشد بر اندیشه‌ای تأکید گذارد که جای‌گاهی مهم در نظریه‌ی کثرت‌گرایی وی می‌یابد؛ یعنی بر اندیشه‌ی مسئولیت. زیرا آن‌چنان که خود وی می‌گوید، «اگر نظریه‌ی جبرگرایان صحت داشته باشد و به صورت تجربی قابل اثبات باشد، آن‌گاه روشن است که مفهوم مسئولیت، به معنایی که همگان می‌فهمند، علی‌رغم اخلاق‌گرایی شدیدی که اینان برای گریز از این نتیجه خود را در پشت آن پنهان می‌سازند، دیگر در مورد هیچ موقعیت عینی و مشخصی کاربرد ندارد. بل که تنها به کار موقعیت‌های خیالی و فرضی می‌آید». بنابراین، مسئولیت، به نظر برلین، همبستگی موجود آزاد است با اعمالش؛ اعمالی که همان‌قدر که عواقب خوب دارند، عواقب بد نیز دارند و وی باید خود مسئولیت آن‌ها را به عهده گیرد. بنابراین، نظم و حتی وجود ارزش‌ها، موکول است به آن که بپذیریم اندیشه‌ای به نام مسئولیت وجود دارد. این بدان معنا است که در نظر برلین، جبرگرایی مطلق ما را اسیر بی‌اخلاقی مطلق، و در نتیجه، گرفتار بی‌اعتنایی نسبت به هر گونه بی‌عدالتی و هر گونه ظلم و جور می‌سازد. زیرا همچنان که برلین خود به روشنی خاطر نشان می‌سازد، «در حالی که به نظر می‌رسد مسئولیت، در سطحی عینی و واقعی، به فرد یا جامعه و یا ایدئولوژی تعلق می‌گیرد، درست نیست آن را به یک مکانیسم ماوراءطبیعی احاله دهیم؛ مکانیسمی که خود، به خاطر خصلت غیرشخصی‌اش، حتی نافی اندیشه‌ی مسئولیت اخلاقی است. چنین کوششی غالباً شبیه است به میل گریختن از جهانی آشفته و بی‌نظمی ستمگر و علی‌الظاهر بدون غایت، و پناه آوردن به دنیایی موزون و قابل فهم که در آن هر چیز، به مقضای عقل و یا آرمان زیبایی‌شناختی، فلسفی، یا مذهبی، به جانب کمال سیر می‌کند؛ دنیایی که به‌ویژه در آن انتقاد، نارضایتی، محکومیت، یا ناامیدی جایی ندارند». به عبارت دیگر، آن که می‌پذیرد که انسان‌ها موجوداتی آزاد و مسئولند، نمی‌تواند به اصول مقدسی معتقد باشد که مدعی هستند یک بار برای همیشه رفتار انسان‌ها را در تاریخ تعیین می‌کنند. بدین‌گونه می‌توان فهمید که چرا برلین از قبول ماهیت مقدس اصل مالکیت امتناع می‌کند. همچنین وقتی علی‌رغم علاقه‌اش به اصول بنیادی لیبرالیسم انگلیسی، می‌گوید که «حاضر نیست به خاطر نظام سرمایه‌داری بمیرد»، باید پیش از این که او را در زمره‌ی متفکرانی همچون فردریش فون‌هایک یا میلتون فریدمن جای دهیم، در این خصوص دوباره بیان‌دیشیم. زیرا با آن که برلین سیاست لیبرالی را به‌ترین راه‌حل امروز برای رسیدن به آن چیزی می‌داند که خود آن را «ادب اولیه» و یک «جامعه‌ی مناسب» می‌خواند، با این حال، این سیاست را چندان هم به چشم راه‌حل مطلق نمی‌نگرد. زیرا به عقیده‌ی وی، «به‌ترین کاری که به عنوان یک اصل کلی می‌توان انجام داد، آن است که توازن ناپایداری را حفظ کنیم که مانع می‌شود تا موقعیت‌های حاد و خطرناکی پدید آید؛ موقعیت‌هایی که خود ناشی از انتخاب‌های غیر قابل قبول هستند و این نخستین شرط جامعه‌ای مناسب است؛ شرطی که همواره می‌توانیم خود را به تحقق آن مجبور سازیم». بنابراین، در نظر برلین، لیبرال بودن به معنای اعتقاد به آزادی منفی فرد، به عنوان اصل بنیادین یک جامعه‌ی دموکراتیک است و در همان حال، رد برخی از اصول اساسی لیبرالیسم، همچون - برای مثال - اندیشه‌ی ایجاد جامعه‌ای موزون با توسل به حقوق طبیعی و لاینفک انسان. این بدان معنا است که برلین، همچون هایک، در اندیشه‌ی ساختن نظامی متشکل از نهادهای اجتماعی نیست که در آن افراد آن‌قدر آزاد باشند که بتوانند به میل خود دست به انتخاب زنند و با این حال، به خاطر منافع شخصی‌شان، و از طریق مکانیسم‌های مختلف، گویی با دستی نامریی، بدان سمت سوق داده شوند تا دست به اعمالی زنند که برای دیگران مفید است. اما برلین، همچون هایک، اصول لیبرالی را «به‌ترین» اصول می‌داند؛ ولی نه از آن رو که پی‌آمد منطقی یک جریان انتخاب تاریخی هستند، بل که به این دلیل که به فرد اجتماعی امکان بیش‌تری برای انتخاب کردن و نیز گریز از نیرنگ‌های مختلف «عقل» می‌دهد. و سرانجام آن که فکر آزادی در نظر برلین، از تفکر در خصوص کاربرد آزادی جدایی‌ناپذیر است. بدین‌گونه به عقیده‌ی وی، قبول

بنیادین آزادی فردی منوط است به وجود فضای سیاسی‌ای که در آن، انتخاب‌های فردی آزاد باشند. بنابراین، ریشه‌های لیبرالیسم برلین از نظریه‌ی کثرت‌گرایی وی سیراب می‌شود. زیرا نیازی به گفتن نیست که برلین نگرش وحدت‌گرایانه به فرد را - یعنی نگرش فردی خویشتن‌گرا و بی‌اعتنا نسبت به دیگران را - در مقابل نگرش کثرت‌گرایانه‌ی خود به فرد قرار می‌دهد - یعنی «این اندیشه که اهداف متعدد و متنوعی وجود دارد که آدمیان می‌توانند به دنبال آن‌ها روند و در عین حال، موجوداتی کاملاً عاقل و انسان‌هایی به تمام و کمال باقی مانند، موجوداتی که قادر سخن یکدیگر را بفهمند و با یکدیگر هم‌دلی کنند، موجوداتی که قادرند روشنایی را در نزد دیگران نیز ببینند، همچون ما که آن را در جهان‌ها و اندیشه‌هایی که از جهان‌ها و اندیشه‌های ما بسیار فاصله دارند مشاهده می‌کنیم». در این جمله‌ی برلین، می‌توان به سهولت تأثیر ویکو و هردر را دید؛ به‌خصوص در سطح مفاهیم «فهم»، «هم‌دلی»، و «یگانگی خلاق». مجال برای توقف روی این سه مفهوم اندک است. اما این را نیز بگویم که لیبرالیسم برلین از نوع لیبرالیسم هردر است، بی آن که چندان رنگ نسبی‌گرایانه داشته باشد. زیرا همان‌گونه که می‌دانید، برلین خود میان آن‌چه که نسبی‌گرایی می‌نامد و نظریه‌ی کثرت‌گرایی‌اش، تمایزی اساسی می‌گذارد. وی می‌گوید: «تکرار می‌کنم که کثرت‌گرایی - یعنی اعتراف به مقایسه‌ناپذیری و گاه ناسازگاری اهداف عینی - نه نسبت‌گرایی است، نه به طریق اولی ذهنیت‌گرایی، و نه تفاوت نگرشی عاطفی - که فرض می‌شود نمی‌توان آن را پر کرد و برخی از پوزیتیویست‌ها، حس‌گرایان، اگزیستانسیالیست‌ها، ملی‌گرایان، و نیز جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان نسبت‌گرای مدرن توصیف خود را بر آن بنا می‌کنند.» بنابراین، بی‌معنا است که برلین را متفکری نسبت‌گرا بنامیم. چرا که در واقع برلین، رد مقابل نسبت‌گرایی فرهنگی تاریخ‌دانانی همچون اشنپنگلر، به صحت و اعتبار ملاک‌های عینی این فکر و این واقعیت معتقد است که هر عصر یا هر تمدنی، چه به لحاظ اخلاقی و چه به لحاظ فرهنگی، نمی‌تواند از تأثیر عصری دیگر یا تمدنی دیگر برکنار آید. همچنین برلین با اعتبار بخشیدن به ارزش‌های اروپایی مخالفی ندارد. اما به عقیده‌ی وی این ارزش‌ها هیچ حق ویژه‌ای به اروپاییان نسبت به جوامع دیگر نمی‌دهد و لذا، فضیلت لیبرال بودن جوامع اروپایی، اینان را بدل به انسان‌هایی برتر نمی‌سازد؛ یعنی به ایرانیان‌هایی که در مرحله‌ای دیگر از تاریخ بشریت زندگی نمی‌کنند. به عبارت دیگر، اگر کلیت جهانی‌ای وجود دارد، به عقیده‌ی برلین، باید ضرورتاً انسان‌های دیگر نیز در آن، به منزله‌ی اصلی تجربی و نه الهی یا فلسفی، سهم باشند.

برلین می‌نویسد: «صحت از ارزش‌های عینی و جهانی بدین معنی نیست که اصولی عینی وجود دارند که از بیرون بر ما تحمیل شده‌اند و چون ساخته‌ی ما نیستند، غیر قابل فسخ و تغییرند. یعنی این که ما نمی‌توانیم از قبول این اصول اساسی اجتناب کنیم برای این که انسان هستیم، همان‌طور که نمی‌توانیم در برابر سرما به دنبال گرما نباشیم، در برابر دروغ به دنبال حقیقت نباشیم، و در برابر جهل یا تصور غلطی که دیگران نسبت به ما دارند به دنبال آن نباشیم که ما را به خاطر آن‌چه هستیم بشناسند.

طبیعتاً در کثرت‌گرایی از چشم‌انداز برلین، این ارزش‌های عینی و جهانی، ارزش‌های نجات‌دهنده‌ای نیستند که بتوانند همچون آب زمینی خشک را آبیاری کنند. بل که قواعدی هستند که افراد را و می‌دارند تا در قبال زندگی اجتماعی، قبول مسؤولیت کنند. این جاست که مفهوم هم‌دلی وارد کار می‌شود. چرا که به عقیده‌ی برلین، جامعه‌ی لیبرالی تنها جامعه‌ای است که در آن میان ارزش‌های متعارض و ناسازگار افراد آشتی‌ای برقرار می‌شود، به این خاطر که هر فردی می‌کوشد جوهر نظر مخالف فرد دیگر را دریابد.

باز به همین خاطر است که تمام آثار برلین آکنده از نوعی «آموزش آزادی» و صلح‌طلبی اصولی است. این صلح‌طلبی بیان می‌دارد که چرا در نظر برلین حذف خشونت عمده‌ترین دلیل وجودی یک جامعه‌ی لیبرالی است. زیرا به عقیده‌ی برلین، اگر لیبرالیسم در میان نظام‌های سیاسی موجود نظامی است که عیوب کم‌تری دارد، بدین دلیل است که می‌کوشد توسل به خشونت را به عنوان یک راه‌حل، بلااثر سازد و از طریق توسل به توافق دوجانبه، از بدتر شدن وضع جلوگیری کند. لذا این جوهر متکثر جامعه‌ی لیبرالی است که توسل به خشونت را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. زیرا آن‌جا که میان ارزش‌های مختلف رویارویی دائمی وجود دارد، ممکن است نتوان همواره از شیوه‌های گوناگون حل و فصل مسالمت‌آمیز تنازع اندیشه‌ها بهره گرفت. برلین معتقد است که وقتی فردی افراطی یا وحدت‌گرا تن به بحث و گفت‌وگو می‌دهد، در حقیقت گامی در راه کثرت‌گرایی سیاسی برمی‌دارد. به این خاطر، برلین دموکراسی کثرت‌گرا را نظامی می‌داند که مصالحه و مشاوره مقتضای وجود آن است. و چنین نظامی تنها آن‌گاه معنا و آینده دارد که فضایی برای آموز سیاسی به شمار

آید. با این تعریف، به نظر می‌رسد که دموکراسی پی‌آمد سیاسی رویارویی فلسفی ارزش‌ها است. بنابراین، (همان‌گونه که در آغاز گفتم) سیاست در آرای برلین، مسأله‌ای فلسفی است، بدین معنای که هر پرسشی در باب ماهیت سیاست، ملازم است با پرسشی دیگر در باب هدف فلسفه.

برلین در سال ۱۹۶۲ در مقاله‌ای می‌نویسد: «هدف فلسفه همواره یکسان است. هدف فلسفه آن است که به انسان کمک کند تا خود را بفهمد و نیز بدون پنهان‌کاری و در روشنایی روز، و نه همچون وحشیان در تاریکی شب، عمل کند.»

بنابراین، نمی‌توان از تأکید بر این نکته فروگذار کرد که آزادی فکر، مطمئن‌ترین و امیدوارکننده‌ترین ارزش در فلسفه‌ی آزادی برلین است. به نام آزادی فکر است که برلین ما را به بررسی مجدد و دائمی تاریخی اندیشه‌ها فرا می‌خواند و نیز بر مبنای آزادی فکر است که برلین، به عنوان یک انتخاب سیاسی، کثرت‌گرایی لیبرالی را برمی‌گزیند که ارزش آن، بیش از آن که به خاطر تعلق به یک مجموعه‌ی ایدئولوژیک خاص باشد، ناشی از قبول کوششی اجتماعی و بی‌نهایت باز برای نیل به اهداف غایی است.

پس به عقیده‌ی برلین، آدمیان علی‌رغم تمام دلایل خوب و بدی که برای عدم تفاهم با یکدیگر دارند، محکومند به این که با یکدیگر زندگی کنند و «هنگامی که اینان به دنبال چنین موقعیتی هستند - تنها با هم، بدون نقشه‌ای مشخص، بدون آن که همواره هم وسایل مناسب در اختیار داشته باشند و غالباً بدون امید به موفقیت فوری - در چنین حالتی است که به‌ترین لحظات حیات خود را تجربه می‌کنند».

شاید به دلیل تراژدی‌های قرن بیستم، این خرد و عقل سلیم برلینی، هیچ‌گاه از آن‌چنان بختی برخوردار نباشد که صدایش را به گوش دیگران برساند. شاید هم به این دلیل چنین است که آزیایا برلین، بیش از تمام معاصرانش، تجسم ذهن آزاد است در برابر انقیاد فکر.

## خودمختاری و دموکراسی از نظر کورنلیوس کاستوریادیس<sup>۱</sup>

اندیشه‌ی انتقادی کورنلیوس کاستوریادیس با آن که مدتی طولانی در دسترس همگان نبوده است، اما بر تشکل فکری جریان‌های سیاسی بیست ساله‌ی اخیر فرانسه و دیگر کشورها نیز بی‌تأثیر نبوده است. با این‌همه انتشار کتاب در برابر جنگ به سال ۱۹۸۱ و ورود وی به «مدرسه‌ی مطالعات عالی در زمینه‌ی علوم اجتماعی» در بهار ۱۹۸۰، موجب شد تا اهمیت فکری و اصالت خلاقه‌ی اندیشه‌ی کاستوریادیس در خارج از چارچوب محدود روشن‌فکران پاریسی نیز دریافت شود.

امروزه کار فکری کاستوریادیس جایی را دارا است که در خور آن است. ارزش فلسفی و سیاسی کار فکری وی، برخاسته از نگاهی است که وی به جهان کنونی دارد؛ نگاهی که همراه را روشن‌بینی متحیر است و همراه با ریشخند نگران، و می‌کوشد به درون «گره شگفت‌انگیز پرسش‌هایی» رسوخ کند «که به هستی انسان مربوطند<sup>۲</sup>». ما در این‌جا در صدد آن هستیم تا این نگاه را دنبال کنیم و ببینیم چگونه در موضوع سیاست به کاوش می‌پردازد.

تمام آثار کورنلیوس کاستوریادیس، از نخستین انتقادهایش بر «فریبکاری استالین» و پدیده‌ی بوروکراسی در اتحاد شوروی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، تا تحلیل تحرک سرمایه‌داری جدید و سازمان‌دهی مبارزه‌ی کارگری، و تا نقد مارکسیسم و تعریف دوباره‌ی نظریه‌ی انقلاب، پیرامون تنها یک پرسش سیاسی شکل گرفته است: «چگونه انسان‌ها می‌توانند خود بر خود حکومت کنند؟» از این نظر، هدف تمام تحلیل‌های کاستوریادیس از چهل سال پیش به این‌سو، جز این نبوده است که مشخصه‌های هستی‌شناختی و سیاسی جنبش ایجاد جامعه به دست خود جامعه را نشان دهد. اما جامعه‌ای که خود را به دست خود ایجاد می‌کند، چیست و چگونه می‌تواند این کار را انجام دهد؟ به عبارت دیگر، چگونه گروهی از شهروندان موفق می‌شوند قوانین خاص خود را وضع کنند؟

### دموکراسی آتن

کاستوریادیس پاسخ به این پرسش را در تجربه‌ی دموکراسی یونان می‌یابد. وی می‌گوید: «در یونان است که نخستین نمونه‌ی جامعه‌ای را می‌بینیم که در آن در باب قوانین آن جامعه، به صراحت بحث و گفت‌وگو می‌کنند و این قوانین را تغییر می‌دهند<sup>۳</sup>». سیاست در آتن، امری مربوط به همه و به هر یک از افراد بود. سیاست در آن‌جا نه تابع اراده‌ی مقامی جدای از شهروندان بود و نه برخاسته از علمی ورای آراء و عقاید *doxai*. بل که حاصل شرکت همگان بود در امور عمومی دولت شهر *polis*. تنها آن کسی شهروند به شمار می‌آمد که عقیده *doxa* اش را با صراحت و صداقت و در حضور دیگران، در مجمع دولت شهر *ecclesia* ابراز می‌کرد. به این خاطر بود که شهروندان آتنی از قبول

<sup>۱</sup> *Projet*، مارس - آوریل ۱۹۸۸

<sup>۲</sup> C. Castoriadis, *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, Seuil, 1986, p221

<sup>۳</sup> C. Castoriadis, "La polis grecque et la création de la démocratie", *Domaines de l'homme*, p283

«نماینده‌گی سیاسی» ابا داشتند. زیرا «به مجرد آن که "نمایندگان" دائمی برقرار شوند، دیگر قدرت، فعالیت، و ابتکار عمل سیاسی از هیأت شهروندان ساقط می‌شود و به هیأت محدود "نمایندگان" واگذار می‌شود»<sup>۱</sup>.

قدرت در دموکراسی آتن، جزء لایتجزای زندگی پولیس (دولت‌شهر) بود و البته مقصود قدرتی نبود که به رغم اراده‌ی شهروندان ایجاد می‌شد؛ بل که قدرتی بود که آنان خود آن را ایجاد می‌کردند. قدرت در آتن، نهادی جدا از هیأت شهروندان نبود. پولیس آتن دولت به مفهوم جدید کلمه نبود. به عبارت دیگر، مفهوم قدرت سیاسی شهروندان منبعث از دستگاهی بوروکراتیک نبود که خود در عین حال شکلی ضروری و مطلق از هستی اجتماعی باشد. حفظ و حراست از وحدت و یکپارچگی هیأت سیاسی جامعه در پولیس آتن، تنها از طریق مشارکت همگانی شهروندان در خلق «فضای عمومی» میسر می‌گشت. اما دموکراسی نیز تنها از رهگذر این فضای عمومی و در درون آن شکل می‌گیرد. کاستوریادیس اصطلاح «عمومی» را در این جا به پیروی از هانا آرنست در برابر اصطلاح «خصوصی» به کار می‌برد که در نظر وی، اگر هم محور اصلی نباشد، یکی از محورهای اصلی سیاست جدید است.

### شبح حاکمیت مردم

سلطه‌ی جدید از طریق نوعی صنعت شبح‌سازی اعمال می‌شود. بدین ترتیب که تصویری دل‌نشین از فرمانبرداری و تبعیت می‌سازند و آن را پدیده‌ای ضروری و طبیعی می‌نمایند. بنابراین، فرمانبرداری جدید بر شکل نوعی فریب‌کاری سیاسی تظاهر می‌یابد که از سویی بر حاکمیت مردم صحنه می‌گذارد و از سوی دیگر مشارکت آن‌ها را در برنامه‌ی ایجاد جامعه به دست خود غدغن می‌کند. کاستوریادیس در این جا فرمانبرداری فردی و فرمانبرداری اجتماعی را دو روی یک سکه می‌داند. بدین ترتیب که صحبت از جامعه‌ی فرمانبردار مستلزم آن است که قبلاً تحلیلی از فرآیند اجتماعی ساخته شدن فرد فرمانبردار در دل این جامعه وجود داشته باشد و این منوط بدان است که مسأله‌ی میزان پذیرش افراد نسبت به ارزش‌هایی که نظام سیاسی پدید می‌آورد طرح شود. وی می‌گوید: «این پذیرش مسلماً جای چون و چرا دارد. چرا که در کنار آن لحظاتی از طغیان در برابر نظام نیز دیده می‌شود. اما با این همه، پذیرش است و انفعال صرف نیست. این را می‌توان به راحتی در اطراف خود دید و وانگهی، اگر مردم واقعاً نظام را نمی‌پذیرفتند، همه‌چیز در عرض چند ساعت به هم می‌ریخت»<sup>۲</sup>....

در چنین چشم‌اندازی، کاستوریادیس «بوروکراسی» را عنصری مشترک در نظام‌های سیاسی شرق و غرب می‌داند. وی می‌نویسد که «این دو نظام، شباهت عمیقی به یکدیگر دارند و البته تمایزی بین آن‌ها نیز هست. من برای بیان اجمالی این تمایز، کشورهای غرب را کشورهای دارای سرمایه‌دار بوروکراتیک پاره‌پاره تعریف می‌کنم و کشورهای شرق را کشورهای دارای سرمایه‌داری بوروکراتیک سراسری... به این صورت نیز می‌توان گفت که بوروکراسی کشورهای شرق، بوروکراسی «سخت» است و بوروکراسی کشورهای غرب، بوروکراسی «نرم»<sup>۳</sup>.

بدین ترتیب، آنچه که به عقیده کاستوریادیس این دو شکل بوروکراسی جدید را از یکدیگر متمایز می‌گرداند، میزان دخالت دولت است. اما نظارت دولت آن‌گاه می‌تواند افزایش یابد که دستگاهی بوروکراتیک وجود داشته باشد. تحلیل کاستوریادیس از مدل روسی بوروکراسی وجود این دستگاه را نشان می‌دهد. در مقاله‌ای متعلق به سال ۱۹۴۹ درباره‌ی «روابط تولید در روسیه»، نخستین انتقادهای کاستوریادیس از بوروکراسی روسیه ظاهر می‌شود؛ یعنی از ترکیب اجتماعی - تاریخی تازه‌ای که «انحصار تعیین شرایط تولید را عموماً، و

<sup>1</sup> Ibid, p289

<sup>2</sup> C. Castoriadis et D. Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, 1981, p26

<sup>3</sup> C. Castoriadis, "Transitions", *Domaines de l'homme*, p23

تعیین شرایط کار ماهرانه را خصوصاً در دست خود دارد<sup>۱</sup>». اما این نتیجه‌گیری انتقاد دیگری را به دنبال دارد که از آن قاطعانه‌تر است و در آن نشان داده می‌شود که پاسخ تروتسکی به پدیده‌ی استالین، فاقد کفایت لازم و عقیم است. با این‌همه، رد برداشت تروتسکی از بوروکراسی - که آن را «ترکیبی انگلی و گذرا» می‌داند - نمی‌تواند خود به خود و بدون بررسی مجدد مقوله‌های سیاسی و اقتصادی مارکسیسم انجام شود.

این نکته از مطالعه‌ی دو نوشته مربوط به سال‌های ۱۹۵۵ و ۱۹۵۷ به نام «درباره‌ی محتوای سوسیالیسم» آشکار می‌شود: «بر سر مسأله‌ی بوروکراسی استالینی بود که ما کار نقدمان را در دل تروتسکیسم آغاز کردیم... به عقیده‌ی تروتسکی سیاست استالین را منافع بوروکراسی روسیه قابل فهم می‌سازد - که خود محصول تغییر ماهیت انقلاب اکتبر است. این بوروکراسی، به لحاظ تاریخی، هیچ «واقعیت ویژه‌ای» نداشت و صرفاً یک «حادثه» بود... اما به عقیده‌ی ما، آنچه که بلافاصله - و در خلال جنگ - پدیدار شد، مسأله‌ی فترت نبود و نمی‌توانست هم باشد. بل که مسأله‌ی جهت تحول تاریخی بود و تمام بنایی که تروتسکی می‌سازد، از اساس، اسطوره‌ای است.<sup>۲</sup>»

آن‌گاه از این پرسش در باب جهت تحول تاریخی انقلاب روسیه، پرسش دیگری زاده می‌شد در باب جوهر این تجربه‌ی انقلابی - که از پرسش نخست عمیق‌تر بود. «در نهایت»، از این انقلاب سوسیالیسم نبود که سر بر آورد. بل که جامعه‌ای بود متکی بر استثمار و سرکوبی مطلق کارگران که هیچ تفاوتی با بدترین اشکال سرمایه‌داری نداشت، جز آن که بوروکراسی جای کارفرمایان خصوصی را گرفت و «برنامه» جای «بازار آزاد» را.<sup>۳</sup>

بنابراین، کاری که می‌ماند، آن بود که سوسیالیسم را در ورای خصلت بوروکراتیک ایدئولوژی بلشویکی، مجدداً ارزیابی کنیم. زیرا «هیچ جنبش سوسیالیستی آگاهانه‌ای که از پاسخ به این سؤال اساسی اجتناب کند، نمی‌تواند وجود داشته باشد: سوسیالیسم چیست؟ و این سؤال خود مستلزم وجود دو سؤال دیگر است: سرمایه‌داری چیست؟ و ریشه‌های واقعی بحران جامعه‌ی معاصر چه هستند؟<sup>۴</sup>»

#### دیگر از سوسیالیسم صحبت نکنیم

در واقع، این سه سؤال را کاستوریادیس در تمام مدتی که به تفکر در باب سیاست مشغول بوده است، مکرر و مکرر مطرح کرده است. بی‌تردید کنار گذاردن کلمه‌ی «سوسیالیسم» از پایان دهه‌ی ۷۰، و به کار بردن اصطلاح «جامعه‌ی خودمختار» به جای آن - که زبان‌بازی‌ها و سخن‌پردازی‌های سیاست‌پیشگان کم‌تر آن را دستمالی کرده و می‌تواند بکند - هیچ تغییری در محتوای مسأله‌ی کاستوریادیس نداده است. وی در مقدمه‌ای که در سال ۱۹۷۹ بر مجموعه‌ای به نام «محتوای سوسیالیسم» می‌نویسد، به کنار گذاردن این کلمه اشاره می‌کند: «روشن است که اصطلاحات سوسیالیسم و کمونیسم از این به بعد باید کنار گذارده شوند... (چه) خواه ناخواه، سوسیالیسم در نظر اکثریت قریب به اتفاق افراد، یادآور رژیم‌ی است که در روسیه و کشورهای مشابه آن مستقر شده است... یا آن که سوسیالیست به احزابی گفته می‌شود که کسانی همچون میتران، کالاهان، اشمیت، و دیگران، یعنی چرخ و دنده‌های «سیاسی» نظم موجود در کشورهای غرب، آن‌ها را اداره می‌کنند. این واقعیت‌ها آن‌قدر بزرگ و آشکار هستند که نمی‌توان با تمایزات ریشه‌شناختی و معنایی به جنگشان رفت... آنچه را که از اصطلاح جامعه‌ی سوسیالیست در مد نظر بود، از این پس جامعه‌ی خودمختار می‌نامیم.<sup>۵</sup>»

<sup>1</sup> C. Castoriadis, *La société bjreajcratique*, tome I, 10/18, 1973, p281

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, 10/18, 1979, pp70, 71, 72

<sup>3</sup> Ibid, p103

<sup>4</sup> Ibid, p228

<sup>5</sup> Ibid, pp11, 17



اما آن که می‌گوید جامعه‌ی خودمختار، مقصودش سازمان‌دهی صریح جامعه به دست خود جامعه است. بدین معنی که سازمان‌دهی چنین جامعه‌ای، حاصل کار اعضای آن جامعه است. بنابراین، خلاقیت سیاسی در جامعه‌ی خودمختار، خلاقیتی مشترک است، چرا که تابع تصمیم همگان است. بدین‌گونه جامعه‌ی خودمختار، جامعه‌ای است که به دست خود ایجاد می‌شود و به دست خود تغییر می‌کند. اما «تغییر جامعه به دست خود، تنها هنگامی میسر است که افرادی وجود داشته باشند که چنین تغییری در جامعه را مد نظر قرار دهند و بتوانند آن را به عمل درآورند»<sup>۱</sup>. از این جهت، مادامی که اعضای یک جامعه ارزش‌هایی را که بر مبنای آن‌ها جامعه سازمان یافت هاست، به نحوی بنیادین، مورد پرسش قرار ندهند، مسأله‌ی ایجاد جامعه به دست خود، پاسخی نخواهد یافت. بنابراین، هر پدیده‌ی سیاسی تازه مستلزم تغییری روانی در ساختارهای ذهنی اعضای جامعه است. زیرا «مثل همیشه، وقتی ایجاد جامعه منظور نظر است، موضوع دو جهت دارد: یکی قلمرو خیال اجتماعی، مفاهیم خیالی و نهادهایی که این قلمرو پدید می‌آورد؛ و دیگری، وضعیت روانی هر یک از افراد انسان و قیودی که ای نوضیعت بر ایجاد جامعه تحمیل می‌کند و خود به سهم خویش، از سوی جامعه متحمل می‌شود»<sup>۲</sup>.

بنابراین، نمی‌تواند تغییری در نهاد جامعه پدید آید، بی آن که افراد آن را بپذیرند. و بدین دلیل، جامعه‌ای که خود را در قوانینش بازمی‌شناسد، می‌تواند در هر لحظه آن‌ها را تغییر دهد.

#### جامعه‌ی فرمانبردار بسته است

به عکس، در جامعه‌ای که در آن منشأ قوانین در خارج از قلمرو جامعه قرار دارد (مثلاً در مشیت الهی، یا در قوانین تاریخ)، قوانین را تنها حافظان حقیقت الهی یا تاریخی می‌توانند وضع یا تفسیر کنند. بدین‌گونه، جامعه‌ی مذهبی و توتالیتر، دو نمونه‌ی شاخص از جوامعی هستند که بنیاد آن‌ها بر فرمانبردار نهاده شده است. جامعه‌ی فرمانبردار، در مقابل جامعه‌ی خودمختار، جامعه‌ای بسته است. زیرا قادر نیست سازمان اجتماعی‌اش را به زیر سؤال کشد. بدین دلیل است که کاستوریادیس جامعه‌ی فرمانبردار را به مالیخولیا تشبیه می‌کند: «بیمار مبتلا به مالیخولیا، یک بار برای همیشه، نظام تعبیری و معنایی خاص خودش را - که نظامی است کاملاً خشک و در بر گیرنده‌ی همه چیز - می‌آفریند و دیگر هیچ چیز نمی‌تواند در جهان وی رسوخ کند، مگر آن که بر طبق قواعد این نظام تغییر شکل یابد»<sup>۳</sup>. اما خشکی و عدم قابلیت تغییر جوامع فرمانبردار از این امر سرچشمه می‌گیرد که این جوامع، پیوسته و به صورتی خودخواسته، در سایه قرار دارند.

این در سایه قرار گرفتن خودخواسته، در نوعی حالت بندگی داوطلبانه‌ی اعضای جامعه نسبت به مقام یا مقامان تجلی می‌یابد که در جای‌گاه قانون‌گذار یا مجری قوانین قرار گرفته‌اند. بدین‌گونه، آنچه که باعث تداوم زندگی جامعه‌ی فرمانبردار می‌گردد، میزان اعتقاد افراد به ارزش‌های فرمانبردارانه‌ای است که این جامعه بر روی آن‌ها بنا شده است. بنابراین، هر جامعه نوع فرد خاص خود را پدید می‌آورد؛ فردی که به نوبه‌ی خود حامل و ناقل ارزش‌های آن جامعه است. به عبارت دیگر، پریکلس محصول دموکراسی آتن است و استالین مخلوق ایدئولوژی بلشویکی. استالین تنها در جامعه‌ای می‌تواند استالین شود که در آن وی را این‌گونه تحسین کنند و بستایند: «هیچ گروهی نمی‌تواند سلطه‌اش را بر جامعه‌ای که اکثریت اعضایش آن را نمی‌پذیرند، برای بیست و چهار ساعت هم حفظ کند»<sup>۴</sup>. پرسش از صحت قوانین نمی‌تواند در جامعه‌ای طرح شود که در آن افراد زندانی حصارهای وجودشناختی - سیاسی‌ای هستند که پیدایش هر گونه پرسش حقیقی‌ای را ضرورتاً غیرممکن می‌سازد.

<sup>1</sup> C. Castoriadis, "Nature et valeur de l'égalité", *Domaines de l'homme*, p309

<sup>2</sup> C. Castoriadis, "Notions sur le racisme", *Connexions*, no 48, janvier 1987

<sup>3</sup> C. Castoriadis, "La creation dans le domaine socialhistorique", *Domaines de l'homme*, p236

<sup>4</sup> C. Castoriadis, "Quelle Europe? Quelles menaces? Quelle defense?", *Domaines de l'homme*, p86

به عبارت دیگر، ظهور تفکر فلسفی حقیقی، تنها در و از طریق کوشش برای فراگذشتن از این حصارهای وجودشناختی میسر می‌گردد. «چون فراگذشتن از این حصارها، به معنی تغییر دادن «نظام» معرفتی و سازمان سیاسی هم‌اکنون موجود است، بنابراین، به معنای ساختن خود و جهان خود بر مبنای قوانینی دیگر است و بنابراین، به معنای آفریدن تصور *eidōs* وجودشناختی تازه‌ای است، یعنی خودی دیگر در جهانی دیگر<sup>۱</sup>». طرح خودمختاری، که به منزله‌ی ضرورت وجود رابطه‌ی سیاسی میان فاعل‌های شناسایی است - رابطه‌ای که بعد اساسی هر امر اجتماعی - تاریخی است، در این رابطه‌ی تازه‌ی فعال شناسایی با هستی خودش و هستی جهانش قرار دارد. از این جهت، خودمختاری را باید «توانایی واقعی موجود بشری<sup>۲</sup>» برای ساختن جامعه‌ی دموکراتیک دانست که در آن فرد و اجتماع مکمل یکدیگر هستند، یب آن که یکی بر دیگری مسلط شود.

### معنای دموکراسی را به آن بازگرداندن

اما در این خصوص، وضعیت جوامع کنونی غرب چگونه است؟ باید آن‌ها را جوامع خودمختار به شمار آورد یا جوامع فرمانبردار؟ مسلماً کاستوریادیس ابا دارد از این که اصطلاح «دموکراسی» را در گفت‌وگو از جوامع غربی به کار برد. اما در عوض، آن‌ها را «الیگارش‌های لیبرال» می‌داند. وی می‌گوید: «در جایی که روزنامه‌نگاران، سیاستمداران، و نویسندگان نسنجیده و بدون فکر از دموکراسی صحبت می‌کنند، چرا باید از الیگارش‌های لیبرال حرف زد؟ برای آن که دموکراسی به معنای قدرت *demos* یا مردم است و حال آن که این رژیم‌ها زیر سلطه‌ی قشرهای خاصی قرار دارند: یعنی سرمایه‌داران و صاحبان صنایع بزرگ، نظام اداری، مقامات عالی‌رتبه‌ی دولتی و سیاسی، و جز آن. مسلماً این حقوق، آن‌طور که عده‌ای از سر نفهمی ادعا کرده‌اند، «صرفاً صوری» نیست. فقط ناقص است. اما مردم قدرت ندارند. آن‌ها نه حکومت می‌کنند و نه بر حکومت نظارت دارند. آن‌ها می‌توانند هر از گاهی بخش ظاهری - یا مرئی - حکومت را از طریق انتخابات تنبیه کنند...»<sup>۳</sup>

بنابراین، کاستوریادیس لیبرالیسم و دموکراسی را در مقابل یکدیگر می‌نهد. با این‌همه، وی تا آن‌جا پیش نمی‌رود که آن‌چه را که «مؤلفه‌ی دموکراتیک» الیگارش‌های لیبرال می‌خواند و نتیجه‌ی مستقیم قرن‌ها مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی در تاریخ اروپا می‌داندش، نفی کند.

### تمایز دموکراسی از سرمایه‌داری

به عکس، سرمایه‌داری، آن‌چنان که کاستوریادیس تعریفش می‌کند، «برنامه‌ی جنون‌آسا»، اما مؤثر گسترش نامحدود سلطه‌ی «معقول» است.<sup>۴</sup> بدین ترتیب اداره‌ی جامعه از طریق سرمایه‌داری نقطه‌ی مقابل ایجاد دموکراسی به دست جامعه است. بنابراین، سرمایه‌داری و دموکراسی، از جوهر یکسانی نیستند؛ حتی اگر هر دو پدیده‌هایی اروپایی هم باشند. تاریخ دموکراسی، تاریخ سرمایه‌داری نیست. اما مارکسیسم سنتی هرگز نه توانست و نه خواست این دو تاریخ را از یکدیگر متمایز سازد. به همین خاطر هر بار که به سرمایه‌داری می‌تاخت، «عنصر دموکراتیک» الیگارش‌های لیبرال را هدف انتقادهای خود قرار می‌داد؛ انتقادهایی که کاستوریادیس ناکافی می‌دانست، زیرا به گفته‌ی وی، «وقتی می‌خواهیم مفهوم اداره‌ی کارگری، یعنی اداره‌ی تولید به دست تولیدکنندگان را پیروانیم، خیلی زود به مسأله‌ی تکنولوژی برخورد می‌کنیم. اما مارکس در این باره هیچ‌چیز برای گفتن ندارد. مارکس و مارکسیست‌ها از تکنولوژی سرمایه‌داری چه

<sup>1</sup> C. Castoriadis, "La logique des magmas et la question de l'autonomie" in *Coloquie de Cerisy, L'auto-organisation: de la physique au politique*, Seuil, 1983, p438

<sup>2</sup> C. Castoriadis, "Entretien avec le Monde", *Le Monde*, 12 juillet 1986, p15

<sup>3</sup> C. Castoriadis, "Tiers monde, tiers-mondisme, démocratie", *Domaines de l'homme*, p108

<sup>4</sup> C. Castoriadis, "Quelle Europe? Quelles menaces? Quelle defense?", *Domaines de l'homme*, 87

انتقادی می‌کنند؟ هیچ انتقادی. آنچه که آن‌ها از آن انتقاد می‌کنند، تغییر جهت تکنولوژی به نفع سرمایه‌داران است؛ آن هم تکنولوژی‌ای که به نظر آن‌ها، به خودی خود، جای حرف ندارد. و آیا مارکس از سازمان کارخانه هم در نظام سرمایه‌داری انتقاد می‌کند؟ نه. مسلماً وی جنبه‌های غیرانسانی و ظالمانه‌ی آن را افشا می‌کند. اما در نظر او، این سازمان به‌واقع تجسم عقلانیت است و علاوه بر آن، وضعیتی است کاملاً و ضرورتاً از دل تکنولوژی زاده شده است... بدین خاطر است که اگر بخواهیم در چشم‌انداز مفاهیم خودگردانی، خودمختاری، یا حکومت بر خود در اجتماعات انسانی بیاندیشیم، آن‌گاه مارکس و مارکسیسم در حکم تخته‌سنگ‌های عظیمی خواهند بود که راه نگاه ما را سد می‌کنند.<sup>۱</sup>

#### «ارتش‌سالاری» در روسیه

بنابراین، در آثار کاستوریادیس، نقد سرمایه‌داری در کنار نقد مارکسیسم جای دارد. مارکسیسم، از آن‌جا که تحلیلی واقعی از سرمایه‌داری (و به‌ویژه از مسأله‌ی تکنولوژی) به دست نداده، پیوسته این نقیصه‌ی نظری خود را در پس چهره‌ای که از خود ساخته پنهان کرده است. مارکسیسم خود را «نظریه» (علمی و انقلابی) نهضت کارگری بین‌المللی علیه سرمایه‌داری معرفی می‌کند و در همان حال، از قلمرو خیال سرمایه‌داری جدید الهام می‌گیرد. بارزترین تظاهر چنین عارضه‌ای، خلق «حیوان سیاسی تازه»<sup>۲</sup> ای بوده است که کاستوریادیس تحت عنوان «ارتش‌سالاری توتالیتار روسیه»، آن را مورد بررسی قرار داده است.

سرشت خاص جامعه‌ی کنونی روسیه، به عقیده‌ی کاستوریادیس، جنبه‌ی نظامی آن است. این ویژگی، هم‌زمان از دو طریق خود را نشان می‌دهد: یکی از طریق «سیاستی بین‌المللی که دائماً حالت تهاجمی و توسعه‌طلبانه دارد، و (دیگری از طریق) سیاستی داخلی که همه‌چیز را تابع گسترش ماشین نظامی قرار می‌دهد و به وضعیت رقت‌انگیز مژمن هر آنچه که نظامی نیست، کاملاً راضی است»<sup>۳</sup>. از سوی دیگر، بر طبق تحلیل‌های کاستوریادیس، هدف توسعه‌طلبی ارتش‌سالاری روسیه، صرفاً جنبه‌های ظاهری جامعه‌ای است که خود، اساساً به دلیل فروپاشی ایدئولوژی کمونیسم و بی‌تفاوتی مردم، در حال «تنزل مرتبه‌ی درونی» است. «از این نظر، اقدام گورباچف پریشانی و آشوب موجود را تشدید می‌کند. این اقدام ممکن است بقایای ضعیف «ایدئولوژی» کمونیسم، اسطوره‌ی تاریخ حزب کمونیسم روسیه، حتی اسطوره‌ی تاریخ روسیه را نابود سازد... (برای آن که) روسیه را بدل به همتای نازل جامعه‌ای تلویزیونی سازد که تحت قدرت مطلقه به سر می‌برد»<sup>۴</sup>. بنابراین، ما ناظر فرآیند «شکننده‌سازی» رژیم روسیه، به لحاظ ساختارهای درونی آن هستیم. حال آن که جوهر ارتش‌سالارانه‌ی این رژیم، آن را رفته‌رفته به سوی برنامه‌ای سیاسی - نظامی برای سلطه بر جهان سوق می‌دهد.

#### جوامع غربی تجزیه می‌شوند

با این همه، به نظر می‌رسد جوامع غرب از «توانایی‌های بالقوه و دهشتناک» ارتش‌سالاری روسیه، داوطلبانه چشم پوشیده‌اند. اما آیا این چشم‌پوشی داوطلبانه نگرشی موقتی و گذرا است، یا نشانه‌ی بحرانی عمیق‌تر در جوامع غربی؟ پاسخ کاستوریادیس به این پرسش، روشن و خالی از ابهام به نظر می‌رسد. به گمان وی، ما در برابر «فرآیند تجزیه‌ی جوامع غربی، و به هم آمیختگی تمام طبقات» قرار داریم<sup>۴</sup>. این تجزیه در «زوال روند نمود جامعه از طریق خود جامعه» دیده می‌شود. جوامع غربی دیگر نمود و محصول مجموعه‌ی معانی خیالی اجتماعی‌شان نیستند. به تعبیر دیگر، فرد غربی دیگر خود را در ارزش‌های جامعه‌ی معاصر بازنمی‌یابد. او دیگر نمی‌خواهد فردی معاصر

<sup>1</sup> C. Castoriadis, "Marx aujourd'hui", *Domaines de l'homme*, pp79-80

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *Devant le guerre*, Fayard, 1981, p107

<sup>3</sup> C. Castoriadis, "L'improbable Gorbachev et ses impossibles réformes", *Libéralism*, 11 novembre, 1987

<sup>4</sup> 2C. Castoriadis, "La crise des sociétés occidentales", *Politique internationale*, printemps 1982, p132

باشد. زیرا «جامعه‌ی کنونی نمی‌خواهد جامعه باشد و تنها خودش را تحمل می‌کند»<sup>۱</sup>. بنابراین، یک چنین جامعه‌ای محکوم به بی‌تفاوتی، عوام‌فریبی، و دروغ‌گویی است. زیرا هر چقدر سیاست بیش‌تر از ساختار جمعی و دموکراتیکش دور شود و به جانب وضعیتی بوروکراتیک با ظاهر مشروطه روی کند، بیش‌تر به نظر می‌رسد که فضای عمومی در معرض تهدید نوعی صنعت جهل و بی‌مسئولیتی قرار گرفته است. «زیرا دموکراسی تنها در جایی امکان تحقق دارد که در آن‌جا اخلاق *ethos* دموکراتیک وجود داشته باشد؛ یعنی مسئولیت، شرم، صداقت *parrhesia*، نظارت متقابل، و آگاهی شدید نسبت به این که برد یا باخت جامعه، برد یا باخت هر یک از ما نیز هست»<sup>۲</sup>.

اما چگونه می‌توان به این اخلاق *ethos* دموکراتیک در جامعه‌ای بها داد که «حق تمتع فردی» - که در حکم مشخصه‌ی اصلی تجدد این جامعه است - یکی از نخستین دغدغه‌های خاطرش است؟ در چنین شرایطی، آیا باید بحث میان روسو و کنستان را از سر گرفت و رابطه‌ی دموکراسی و تجدد را از نو بررسی کرد؟ اگر چنین کنیم، آیا هر گونه سوءتفاهمی را که ممکن است در خصوص «محتوای آرمانی» نگرش کاستوریادیس به دموکراسی پدید آید از میان نبرده‌ایم؟ طبیعی است که تمام این پرسش‌ها باید مورد بحث و گفت‌وگو قرار گیرند. با این همه، یک چیز مسلم است و آن این که ارزش و اعتبار این پرسش‌ها در دموکراسی و برای دموکراسی است. بدین خاطر است که دموکراسی یک وضعیت سیاسی از پیش تعیین شده نیست. نیز نمی‌توان آن را به آینده‌ای درخشان متعلق دانست. دموکراسی نه یک وعده‌ی انتخاباتی است، و نه بهشتی گم‌شده برای برگزیدگان تاریخ. دموکراسی پدیده‌ای اجتماعی - تاریخی است. بنابراین، نمی‌توان دموکراسی را، همچون مفهومی متعالی، «به صورتی عقلانی بنا کرد». دموکراسی پیش از هر چیز عشق است. عشق به دموکراسی یعنی علاقه‌ی هر یک از اعضای جامعه به امور همگانی، با هدف پرسش کردن از ماهیت این امور و مشارکت در تغییر آن‌ها. پس آیا راه دموکراسی، آن‌گونه که کاستوریادیس می‌گوید، از «تجدید حیات اندیشه و عشق حقیقی سیاسی» نمی‌گذرد؟<sup>۳</sup>

<sup>1</sup> Ibid, p144

<sup>2</sup> C. Castoriadis, "L'industrie de vide", *Domaines de l'homme*, p30

<sup>3</sup> C. Castoriadis, "La gauche en 1985", *Domaines de l'homme*, p116

## میراث پریکلس (مدخلی بر فلسفه سیاسی کورنلیوس کاستوریادیس)<sup>۱</sup>

خلأ فکری بزرگی که امروزه در عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی وجود دارد، در خور تفکر و تأمل است و نقطه‌ی شروع این تفکر، تنها می‌تواند این اندیشه باشد که: فلسفه و سیاست همواره با یکدیگر گام بر نمی‌دارند و حتی ممکن است در جهت مخالف یکدیگر نیز حرکت کنند.

مسلماً ما این روزها شاهد بی‌توجهی فلسفه نسبت به سیاست هستیم. با این حال، نمی‌توان گفت که همه‌ی فیلسوفان مسائل انسانی را به دست فراموشی سپرده‌اند تا خود را در برج عاجشان محبوس سازند.

در میان این فیلسوفان، کورنلیوس کاستوریادیس، بی‌تردید، بیش از دیگران درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه و سیاست اندیشیده است، ضمن آن که پیوسته نیز از فلسفه و سیاست حرفه‌ای فاصله گرفته است. در نظر کاستوریادیس فلسفه اصالتاً جوهری سیاسی دارد، حتی اگر سنت افلاطونی فلسفه‌ی زندگی به شیوه‌ی «بیوس پولیتیکوس» (حیات سیاسی) را پست‌تر از زندگی به شیوه‌ی «بیوس تئوریتیکوس» (حیات نظری) دانسته باشد. کاستوریادیس، با کنار گذاردن سلسله‌مراتب میان «بیوس پولیتیکوس» و «بیوس تئوریتیکوس»، تضاد میان فلسفه و سیاست را از میان برمی‌دارد. بنابراین، از این دیدگاه، فیلسوف دیگر مجبور نیست برای تفکر درباره‌ی جهان از جامعه بگریزد. چون مسائل جامعه همان مسائلی هستند که فیلسوف به منزله‌ی یک شهروند با آن‌ها روبه‌رو است و این‌همه بدان معنا است که فیلسوف در ارتباط با یک فضای عمومی بحث و گفت‌وگو است که درباره‌ی جهان می‌اندیشد.

بنابراین، اگر سیاست به معنای پرسش کردن از امور انسانی باشد، پس امر فلسفی با امر سیاسی یکی می‌شود، درست به همان نحور که به گفته‌ی اریک ویل، «سیاست بدل به مسأله‌ای فلسفی می‌گردد».

به این ترتیب، مسأله این نیست که همراه با کاستوریادیس درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی بیاندیشیم. بل که مسأله این است که با دنبال کردن راهی که وی در گشودن آن شرکت داشته است، از خود بپرسیم کدام فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند ما را یاری کند تا رابطه‌ی میان فکر فلسفی و عمل سیاسی را از نو تنظیم کنیم. اما این دعوت فلسفی به ایجاد فضایی سیاسی، مستلزم آن است که نپنداریم فکر سیاسی کاستوریادیس صرفاً ضمیمه یا تکلمه‌ای است بر فکر فلسفی وی. به عبارت دیگر، در اندیشه‌ی کاستوریادیس مفهومی وجود دارد که می‌توان آن را «نمونه‌وارگی هستی‌شناختی سیاست» خواند و بنیاد آن بر نقد عمومی است که وی از مجموعه‌ی فلسفه‌ی یونانی - غربی به عمل می‌آورد؛ یعنی از آنچه که خود «اندیشه‌ی موروثی» می‌خواند. کاستوریادیس می‌نویسد که «رابطه‌ی ما با تاریخ ف، خود موجد پرسشی فلسفی است که از اهمیتی درجه‌ی اوّل برخوردار است و این امری طبیعی است. چون هر تفکری، تفکر درباره‌ی خود نیز هست و تفکر امروز، شروع نشده است.

<sup>۱</sup> سخنرانی در کنفرانس cerisy، ژوئیه ۱۹۹۰

از میان جنبه‌های متعدد این پرسش، یکی هست که در این جا از اهمیت خاصی برخوردار است. تفکر، با آن که شکستن حصارها است، با این حال و به ناگزیر، خود را در خودش محصور می‌سازد. این وضعیت اجتناب‌ناپذیر است (حتی وقتی هم که فلسفه‌ای به شکل سیستم نیست). زیرا اگر چنین نباشد، تفکر صرفاً مکان و نقطه‌ای خواهد بود نامشخص و تهی برای پرسش کردن.

حقیقت فلسفه، شکستن حصارها است، متزلزل ساختن بنیاد واقعیت‌های پذیرفته شده است، از جمله و به‌ویژه واقعیت‌های فلسفی<sup>۱</sup>. بنابراین، مسأله‌ی کاستوریادیس شکستن حصارهای اندیشه‌ی موروثی است، حتی اگر مبدأ این عمل شکستن در خود این میراث باشد.

بنابراین، نمی‌توان در باب اندیشه‌ی سیاسی کاستوریادیس تفکر کرد، بی آن که به «تجدید حیات فلسفی» ای اندیشید که وی ما را بدان فرا می‌خواند. پس به عقیده‌ی کاستوریادیس، در جامعه‌ای که در آن پرسش فلسفی در باب شیوه‌ی طرح پرسش‌های سیاسی آن جامعه وجود ندارد دگرگونی واقعی نیز نمی‌تواند پدید آید. بدین ترتیب هر پرسشی در باب ماهیت سیاست، ذاتاً با پرسشی در باب وظیفه‌ی فلسفه پیوند می‌خورد. بنابراین، فلسفه باید پاسخ‌گوی سیاست و ضامن آن باشد، همچنان که سیاست باید پاسخ‌گوی فلسفه و ضامن آن باشد. زیرا آن که می‌گوید «پاسخ *réponse*»، می‌گوید: «مسئولیت *responsabilité*»، و دموکراسی بدون مسئولیت وجود ندارد. کاستوریادیس می‌گوید که «دموکراسی تنها در جایی امکان وجود دارد که در آنجا *éthos* (اخلاق) دموکراتیک وجود داشته باشد؛ یعنی مسئولیت، شرم، صداقت، نظارت متقابل، و آگاهی شدید نسبت به این که برد و باخت‌های عمومی برد و باخت‌های شخصی هر یک از ما نیز هستند<sup>۲</sup>». بنابراین، لازمه‌ی زندگی دموکراتیک، گفت‌وگوی دائمی میان فلسفه و سیاست است. اما به نظر کاستوریادیس، چنین گفت‌وگویی نمی‌تواند در درون تاریخ فلسفه، به صورتی که معمول و متداول است وجود داشته باشد. تلخیص و منتشر کردن نوشته‌های افلاطون، ارسطو، کانت، یا هگل، ما را با مقتضیات دموکراسی آشنا نخواهد کرد. و برای خاتمه دادن به این «بی‌اعتنایی» و این «بی‌فکری»، باید وظیفه‌ی اصلی فلسفه را - که عبارت است از پرسش کردن درباره‌ی «انسان‌ها و جامعه‌شان» - به آن بازگرداند. بنابراین، تمام انتقاداتی که کاستوریادیس از سیاست معاصر می‌کند، در این جا معنی می‌یابد؛ انتقاداتی که می‌دانیم در نقد کاستوریادیس از میراث فلسفی غرب، از افلاطون تا هگل، نیچه و تا هایدگر نهفته است. کاستوریادیس می‌نویسد که «فیلسوف در یونان، در ابتدا تا مدت‌ها، در عین حال شهروند نیز بود... با افلاطون است که عصر فیلسوفانی آغاز می‌شود که از جامعه خارج می‌شوند، اما در همان حال چون صاحبان حقیقت هستند و به خلاقیت سازنده‌ی مردم نیز اعتماد ندارند، می‌خواهند قوانین جامعه را به آن دیکته کنند و چون قدرت سیاسی هم ندارند، بالاترین آرزوی‌شان این است که طرف مشورت حاکم قرار گیرند... باید به این رفتار احترام‌آمیز نسبت به نهادهای مذهبی، دانشگاهی، و ادبی خاتمه داد. سرانجام باید از سفلیس این خانواده‌ای صحبت کرد که نیمی از اعضایش به‌وضوح به‌فلح عمومی مبتلا هستند. باید گوش متفکران دینی، هگلی، نیچه‌ای، یا هایدگری را گرفت و به کولیما بردشان، به آشویتس، به یکی از بیمارستان‌های روانی روسیه، به یکی از اتاق‌های شکنجه‌ی پلیس آرژانتین، و از آن‌ها خواست تا فی‌المجلس و بدون دوز و کلک، معنای عباراتی چون «هر قدرتی ناشی از خداست»، «هر چیزی که واقعی است عقلانی نیز هست»، «عصمت تحول» یا «روح برابر است با حضور چیزها» را توضیح دهند<sup>۳</sup>. از رهگذر این وضعیت، به‌تر می‌توانیم دریابیم که فکر کاستوریادیس از چه راهی سعی می‌کند در مسیر مخالف سنت عظیم فلسفی غرب قرار گیرد. وظیفه‌ای که کاستوریادیس به عنوان فیلسوف در پیش روی خویش قرار می‌دهد، آن است که در برابر تمایلات سنتی فلسفی غرب، تمامی آزادی فلسفه را بدان بازگرداند تا از این طریق، مفهوم آزادی سیاسی را به‌تر دریابد. اگر چیزی به نام میراث پریکلس وجود داشته باشد، بخشی از آن در این اندیشه‌ای جای دارد که در سر کاستوریادیس دور می‌زند. و مسلماً جنبه‌ی دیگر این میراث در قلمرو عمل سیاسی و در مفهوم خودمختاری از دیدگاه کاستوریادیس دیده می‌شود.

<sup>1</sup> G. Busino: *Autonomie et Auto-transformation de la Société*, Droz 1989, p466

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil 1986, p30

<sup>3</sup> C. Castoriadis, "Les Intellectuels et l'Histoire" in *Lettre Internationale*, n15, Hiver 1987, p15-16

در اندیشه‌ی سیاسی کاستوریادیس، دو مفهوم خودمختاری و دموکراسی، به جای یکدیگر به کار می‌روند. این بدان معنا است که در نظر کاستوریادیس، تنها در جایی دموکراسی وجود دارد که در آنجا تقاضای خودمختاری وجود داشته باشد. به این ترتیب، کاستوریادیس نحوه‌ی ارائه و کاربرد کنونی کلمه‌ی «دموکراسی» را نمی‌پذیرد. بنابراین، تعریف وی از «دموکراسی»، مستقیماً برخاسته از نقدی است که از اشکال مختلف اعمال قدرت به عمل می‌آورد: هر یک از این شیوه‌های اعمال قدرت، در نظر وی، نفی عملی نهاد دموکراسی هستند. دو جهت مختلف این نقد را از یک سو، در تحلیل‌های وی از توتالیتراریسم شوروی می‌بینیم و از سوی دیگر، در نظام سیاسی جوامع کنونی غرب، که وی آن را «الیگارشلی لیبرال» می‌خواند. وی می‌نویسد که «تاریخ دهشتناک مارکسیسم - لنینیسم نشان می‌دهد که هیچ نهضتی برای آزادی نمی‌تواند و نباید وجود داشته باشد. این تاریخ به‌هیچ‌وجه به ما اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیریم که سرمایه‌داری و الیگارشلی لیبرالی که تحت لوای آن زندگی می‌کنیم تجسم راز تاریخ بشری هستند که سرانجام مهر از سر آن برداشته شده است»<sup>۱</sup>.

به این ترتیب، انتقاد کاستوریادیس از مارکسیسم، به‌هیچ‌وجه به دفاع از دموکراسی نوع غربی نمی‌انجامد. کاستوریادیس میان جوامع سرمایه‌داری غرب و نظام‌های توتالیتر مارکسیست - لنینیستی وجه مشترکی نیز می‌بیند: یعنی برنامه‌ی تسلطی همه‌جانبه بر واقعیت، که در نظر وی توهمی هذیان‌آلود است. اما اگر در مارکسیسم و به‌ویژه در لنینیسم جنونی وجود دارد، به عقیده‌ی کاستوریادیس نباید آن را ناشی از جبرگرایی تاریخی‌ای دانست که میراث فلسفه‌ی هگل است. بل که باید آن را به حساب میل لنینیستی تسلط همه‌جانبه بر واقعیت، از طریق بسط نامحدود قدرت حزب، گذارد. بنابراین، در نظر کاستوریادیس، این تصور جنون‌آمیز میل به اعمال سلطه‌ای مطلق بر تمام نهادهای اجتماعی و کوشش برای از میان برداشتن هر آن چیزی که سد راه اجرای این برنامه می‌شود، وجه هذیان‌آلود توتالیتراریسم است. با این‌همه، شکست توتالیتراریسم در همین جنون تسلط همه‌جانبه نهفته است. زیرا همان‌گونه که کاستوریادیس خود تصریح می‌کند، «توتالیتراریسم جوهری ثابت و لایتغیر نیست. بل که تاریخ دارد... باید به یاد داشت که تاریخ توتالیتراریسم، اصولاً تاریخ مقاومت انسان‌ها و چیزها است در برابر توهم تحلیل کامل جامعه و شکل‌گیری کل تاریخ به دست حزب»<sup>۲</sup>. اما می‌بینیم که این مقاومت در برابر برنامه‌ی هذیان‌آلود سلطه‌ی لنینیستی خود بدل به مقاومت در برابر هر گونه برنامه‌ی سیاسی شده است. این بدان معنی است که در شرق اروپا همه‌چیز را با یک چوب رانده‌اند. بنابراین، ما در این نقطه از جهان با جوامع زلزله‌زده‌ای مواجه هستیم که توانایی اداره کردن خود را به کلی از دست داده‌اند.

«استراتژی بقا» در برابر قدرت توتالیتر در جامعه‌ی مدنی، پس از نابودی این قدرت، بدل به «استراتژی فردیت» شده است. بنابراین، آن‌طور که کاستوریادیس به ما می‌گوید، پی‌آمد عمده‌ی سیاسی شکست برنامه‌ی مارکسیست - لنینیستی در کشورهای شرق، پایان گرفتن تمام برنامه‌های خودمختاری است. اما این حس بی‌تفاوتی خاص جوامع شرق نیست. زیرا به عقیده‌ی کاستوریادیس، جوامع غرب نیز رفته‌رفته به سوی جوی بوروکراتیک با ظاهر مشروطه روی می‌آورند که با نوعی صنعت بی‌خبری و عدم مسؤولیت که بر تمام فضای عمومی معاصر سایه افکنده است، ملازمه دارد. بنابراین، تمام کوشش‌های سیاسی - فلسفی کاستوریادیس آن است که در مقابل عوام‌فریبی و دغل‌کاری لیبرالیسم به شرایط و امکان تحقق این فضای دموکراتیک آزاد بیاندیشد. و بنابراین، کاستوریادیس لیبرالیسم و دموکراسی را در مقابل هم قرار می‌دهد. با این‌همه، وی تا آن‌جا پیش نمی‌رود که آن‌چه را «مؤلفه‌ی دموکراتیک» اولیگارشلی‌های لیبرال می‌نامد، یکسره نفی کند. چه، وی این عنصر دموکراتیک را نتیجه‌ی قرن‌ها مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی در حیات تاریخی اروپا می‌داند. بنابراین، دموکراسی، در نظر کاستوریادیس، مفهومی اساساً اروپایی است؛ یا آن‌گونه که وی دوست دارد بگوید، یونانی - غربی است. پس از این دیدگاه، نمی‌توان کشوری را که در آن تنها در عرض یک روز افرادی که در رأس قدرت هستند تغییر می‌کنند «دموکراتیک» خواند (کاری که غالباً رسانه‌های جمعی می‌کنند). بنابراین، فقط در جایی دموکراسی وجود دارد که در آن‌جا «اراده‌ی دموکراتیک» امور مردم به دست خود مردم وجود

<sup>1</sup> C. Castoriadis, "L'Effondrement du Marxisme-Léninisme" in *Le Monde*, 25, Avril 1990

<sup>2</sup> Ibid,

داشته باشد. لذا، بی‌معنا است اگر از دموکراسی صحبت کنیم، بی آن که از demos (مردم) سخنی به میان آوریم. بدین دلیل است که کاستوریادیس، در بررسی نمونه‌ی دموکراسی آتنی، به ریشه‌ی یونانی کلمه‌ی «دموکراسی» می‌پردازد. من در این‌جا کلمه‌ی «نمونه» را به عمد به کار می‌برم. زیرا غلط است اگر بگوییم که دموکراسی آتنی در نظر کاستوریادیس یک «الگو» است. وانگهی، وی خود در پاسخش به آگنس هلر بر این نکته تأکید می‌کند و می‌نویسد: «باز هم تکرار می‌کنم که دموکراسی آتنی صرفاً برای ما می‌تواند حکم یک *جوانه* را داشته باشد و نه یک *الگو* را. باید آدم دیوانه باشد که فکر کند سازمان سیاسی متعلق به ۳۰۰۰۰ شهروند می‌تواند برای سازمان‌دهی جوامع ۳۵ یا ۱۵۰ میلیونی مورد تقلید قرار گیرد...»<sup>۱</sup> بنابراین، در نظر کاستوریادیس، مسأله‌ی تقلید یا تکرار تجربه‌ی یونان، متفی است. با این‌همه، به عقیده‌ی او می‌توان از تجربه‌ی یونان برای ایجاد جامعه‌ای خودمختار درس گرفت. این درس‌ها سه تا هستند:

۱. سیاست، علم *epistémé* نیست و متخصص سیاست وجود ندارد و آن‌گونه که کاستوریادیس می‌نویسد، «طبیعتاً در مورد تمام امور عمومی... به‌ترین داور تنها خود polis (دولت‌شهر) است»<sup>۲</sup>.

۲. اما اگر پولیس است که به واسطه‌ی مجمع مردم «قانون می‌گذارد و حکومت می‌کند»، پس مردم حاکمند و نیازی به نماینده ندارند. زیرا به گفته‌ی کاستوریادیس، «نماینده‌ی هم در مفهوم و هم در عمل، به ناگزیر واگذاری حق حاکمیت است از جانب "نماینده‌ی شوندگان" به "نماینده‌ی کنندگان"»<sup>۳</sup>.

۳. اگر جامعه‌ی سیاسی خود امور خود را سازمان می‌دهد، بنابراین، نهادی مستقل و مجزا از مجموعه‌ی شهروندان وجود ندارد. بنابراین، مفهوم «دولت» همان‌قدر برای یک یونانی بی‌معنا است که برای فردی که در نظامی دارای دموکراسی مستقیم زندگی می‌کند. اما آنچه که به عقیده‌ی کاستوریادیس، فرقی اساسی میان نهاد دموکراسی، و به‌ویژه پولیس آتنی، از یک سو، و الیگارش‌های لیبرال معاصر، از سوی دیگر ایجاد می‌کند، دقیقاً مسأله‌ی دولت است. همان‌طور که در این‌جا به شما گفتم، فقدان هر گونه دولت در نمونه‌ی یونانی دموکراسی است که به عقیده‌ی کاستوریادیس، نیروی دموکراسی آتنی را می‌سازد. زیرا همان‌گونه که وی می‌گوید، «روند عمومی شدن فضای عمومی» که مغز و هسته‌ی دموکراسی را می‌سازد، عمومی باقی می‌ماند. حال آن که «الیگارش‌های لیبرال معاصر همراه با نظام‌های توتالیتیر، استبدادی آسیایی و سلطنتی مطلقه دارای این خصلت برجسته‌ی مشترک هستند که در آن‌ها بخش عمده‌ای از فضای عمومی، عملاً خصوصی است»<sup>۴</sup>.

وانگهی آتنی‌ها مسلماً دوست نداشتند در زیر سلطه‌ی یک دولت زندگی کنند؛ به‌ویژه از آن رو که می‌دانیم امکان چنین انتخابی را داشتند. زیرا آن‌ها نمونه‌ی امپراتوری ایران را به خوبی می‌شناختند که به گفته‌ی کیتو، «به عقیده‌ی آن‌ها فقط به درد بربرها (=وحشیان) می‌خورد»<sup>۵</sup>.

آنچه که میان آتنی‌ها و همسایگان ایرانی قرن پنجمی آن‌ها فاصله‌ای اساسی می‌اندازد، صرفاً تمایز میان جوهر پولیس و جوهر سلطنت نیست. بل که به‌خصوص تفاوتی است که میان نگرش دموکراتیک آتنی‌ها و فرمانبرداری داوطلبانه‌ی ایرانیان وجود دارد. اصطلاح «فرمانبرداری داوطلبانه» ممکن است کمی مبالغه‌آمیز به نظر برسد. با وجود این، من فکر می‌کنم در جایی که همواره نوعی فقدان داوطلبانه‌ی نقد و پرسش از سوی شهروندان در خصوص منشأ و ماهیت قدرت سیاسی موجود وجود دارد، به کار بردن آن درست است.

<sup>1</sup> G. Busino: *Autonomie et Auto-transformation de la Société*, Droz 1989, p503

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil 1986, p29

<sup>3</sup> G. Busino: *Autonomie et Auto-transformation de la Société*, Droz 1989, p503

<sup>4</sup> Ibid, p502

<sup>5</sup> H.D.F. Kitto: *The Greeks*, Penguin Books, 1951, p67



ایرانیان هیچ‌گاه در خصوص مشروعیت نهادهای اجتماعی‌شان پرسشی طرح نکردند. تنها آن را پذیرفتند و تحمل کردند. هندی‌ها و یهودیان نیز همین‌طور بودند. آن‌ها نیز هیچ‌گاه نه خواستند و نه جرأت کردند درباره‌ی مشروعیت اوپانی‌شادها یا کتاب مقدس پرسشی کنند. این دو کتاب، همچنان مورد پرستش و احترام این دو قوم هستند؛ صرفاً به این دلیل که نسل‌های متوالی است که وجود دارند. این‌ها «فرهنگ‌های پروکروستی Procrustean» هستند، فرهنگ‌هایی که هر گونه انتقادی را تنها وقتی با معیارها و ملاک‌های رسمی‌شان بخواند مجاز می‌دارند. بنابراین، مفهوم نقد در این جوامع یکسره غایب است و همراه با آن هر گونه نگرش دموکراتیکی که مبنای پرسش درباره‌ی گذشته و آینده‌ی نهادهای رسمی این جوامع باشد، ضرورتاً وجود ندارد. و، به عقیده‌ی کاستوریادیس، تفاوتی که این جوامع با یونان باستان دارند در این جا است. زیرا به نظر وی، وجه هستی جامعه‌ی آتنی از زمان‌بندی *temporalité* دموکراتیک آن ناشی می‌شود، یعنی از رابطه‌ی عمیقی که این جامعه در شیوه‌ی ساختن واقعیت خود با گذشته و آینده‌اش برقرار می‌کند. به عبارت دیگر، جامعه‌ی آتن در و از طریق ایجاد و نهادی کردن صریح و آشکار زمان خود، که به منزله‌ی شالوده‌ی حیاتی روند دموکراتیک کردن آن است، هستی دارد. اما اگر جامعه‌ی آتن در خصوص قلمرو خیال نهادی شده‌ی خاص خود تصریحاً شروع به پرسش می‌کند، به خاطر این وجه دموکراتیک کردن است که به عقیده‌ی کاستوریادیس، در آن واحد از ایجاد و نهادی کردن فلسفه جدایی‌ناپذیر است. این بدان معنا است که سیاست دموکراتیک شرط لازم تفکر فلسفی است، به همان نحو که پرسش فلسفی پیش‌فرض اساسی ایجاد دموکراسی است. بنابراین، وجه دموکراتیک کردن و ماهیت پرسش فلسفی توأمان به یک جامعه امکان خودمختار بودن می‌دهند، یعنی امکان ایجاد خود به دست خود به تصریح و وضوح. بنابراین، بی‌معنا است که فکر کنیم می‌توان جامعه‌ای خودمختار «با مراجعه به عقل بنا کرد»، و این نکته‌ای است که کاستوریادیس به وضوح بیان می‌کند. زیرا می‌گوید که «اگر بتوانید خودمختاری را "با مراجعه به عقل بنا کنید"، آن‌گاه خودمختاری عقلاً ضرورت دارد و دیگر معلوم نیست چرا شما خود را خودمختار می‌خوانید: شما صرفاً عاقل هستید<sup>۱</sup>». بنابراین، خودمختاری مفهومی متعالی نیست و وظیفه‌ی فلسفه هم بنا کردن آن نیست. وظیفه‌ی فلسفه، به عکس، طرح پرسش‌هایی در باب حقیقت و مشروعیت نهادهای ایجاد شده است. بنابراین، فلسفه باید درست در کنار واقعیت بماند، برای آن که خود نیز واقعی بماند. و درست بر سر همین نکته است که اندیشه‌ی کاستوریادیس از فلسفه‌ی سیاسی معاصر جدا می‌شود. او می‌نویسد: «چرا فیلسوفان سیاسی ما هیچ‌گاه از فلسفه‌ی نمایندگی یاد نمی‌کنند و چرا واقعیت موجود آن را از سر تحقیر برای "جامعه‌شناسان" و می‌گذارند؟ این گرایش، خاص "فلسفه، نظریه‌ی سیاسی، یا سیاست" معاصر است: مفهوم "نمایندگی"، که مفهومی کلیدی است، هیچ توضیح فلسفی‌ای ندارد و بحث‌هایی که بر سر آن در می‌گیرد، هیچ ارتباطی به واقعیت ندارد<sup>۲</sup>». و این صرفاً بدان معنا است که فلسفه‌ی سیاسی معاصر وظیفه‌ی خود را انجام نمی‌دهد؛ وظیفه‌ای که عبارت است از پرسش کردن از ماهیت سیاست، یعنی طرح پرسش‌هایی در باب مشروعیت حقوقی و واقعی نهادهای مارکسیسم

بنابراین، به گفته‌ی کاستوریادیس، «علت فلسفی در برابر مصلحت عمومی نیست و نابود می‌شود<sup>۳</sup>». بدین‌گونه فلسفه‌ی سیاسی معاصر agora (میدان، محل تجمع مردم) را ترک می‌کند تا به عرصه‌ای پناه برد که در آن، به گفته‌ی رنه شار، «امور سیاسی پیوسته در معرض خطر ابتدال قرار دارند». این عقب‌نشینی فلسفه از عرصه‌ی زندگی عمومی، ملازمه با عقب‌نشینی دیگری دارد: یعنی عقب‌نشینی شهروند. کاستوریادیس می‌گوید که «مردم عمیقاً به خصوصی‌سازی می‌افتند و قلمرو زندگی عمومی را به الیگارش‌های بوروکراتیک، اداری، و مالی وا می‌گذارند. نوع انسانی تازه سر بر می‌آورد که می‌توان آن را به کمک مفاهیم حرص، محرومیت، و سازش‌طلبی عمومیت‌یافته تعریف کرد<sup>۴</sup>».

<sup>1</sup> G. Busino: *Autonomie et Auto-transformation de la Société*, Droz 1989, p499

<sup>2</sup> Ibid, p503

<sup>3</sup> Ibid, p497

<sup>4</sup> Ibid, p511

بدین ترتیب هر چه در نقدی که کاستوریادیس از جوامع معاصر به عمل می‌آورد پیش‌تر می‌رویم، بیش‌تر می‌توانیم حس کنیم که برنامه‌ی خودمختاری مدینه‌ی فاضله‌ای بیش نیست. زیرا پرسشی که به ذهن می‌رسد، آن است که بدانیم چگونه می‌توان آینده‌ی برنامه‌ی خودمختاری را در جامعه‌ای مطرح ساخت که در آن ظاهراً افراد به ماجراهای عاشقانه‌ی ملکه‌ی موناو یا به نتیجه‌ی یک مسابقه‌ی فوتبال بیش‌تر علاقه‌مندند تا به سرنوشت سیاسی خودشان و به سازمان سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه‌ای که در آن به زندگی اشتغال دارند. نیز بدانیم که چگونه شهروندان یک جامعه می‌توانند خود را از قید واکنش‌هایی برهاند که حاصل عدم استقلال و فرمانبرداری از دیگری است، در حالتی که به نوشته‌ی روشن فوکو، «اجتناب از حکومت دیگران بر خود دشوارتر است تا احتراز از حکومت خود بر دیگران». زیرا چگونه می‌توان به *ethos* (اخلاق) دموکراسی در جامعه‌ای بها داد که در آن «حق برخورداری فردی»، که در حکم مشخصه‌ی اصلی تجدد آن جامعه است، در زمره‌ی نخستین و مهم‌ترین مسائل قرار می‌گیرد. تمام این پرسش‌ها را کاستوریادیس طرح می‌کند و ما نیز قابلیت طرح آن‌ها را داریم. زیرا اگر امیدی بدان باشد که روزی در جامعه‌ای خودمختار به سر برسیم، تنها از طریق این نوع پرسش‌ها است که چنین جامعه‌ای می‌تواند به منصفه‌ی ظهور رسد. اما این‌ها بدان معنا نیست که از حدود طاقت انسان فراتر رویم و یا این که بخواهیم به نوعی مرتبه‌ی فوق‌بشری دست یابیم. بل که غرض آن است تا حصار واقعیت‌های پذیرفته‌شده و معتادی را بگسلیم که مانع از آن می‌شوند تا افراد از صغارت فکری و کودکی سیاسی خود خارج شوند.

فکر می‌کنم که کلمه‌ی کلیدی در این‌جا، کلمه‌ی *Paideia* (تربیت) باشد؛ یعنی فرآیند آموزشی‌ای که از طریق آن کیفیت اساسی انسان بودن، یعنی مرتبه‌ی «*Zoon Politikon* (حیوان سیاسی)»، به فرد اعطا می‌شود. بنابراین، پیوند اساسی *پائیدئیا* با بنیان سیاسی انسان است که آن را بدل به چیزی جز تربیت صرف یا تعلیم به کمک مطالعه و کتاب می‌کند. و در این مورد هم افتخار و امتیاز از آن یونانیان باستان است که کوشیدند به فرد انسانی، به عنوان عضوی از جامعه بها دهند، بی آن که بدین خاطر به دام «فردگرایی» گرفتار شوند. و ما چنینی نیستیم. آن‌طور که آلفرد نورت وایتهد می‌گفت، «در مدارس عهد باستان، آرزوی فیلسوفان آن بود که سرانجام از خرد و فرزانی بهره‌مند شوند، حال آن که در مدرسه‌های جدید هدف حقیرانه‌ی ما تعلیم مواد است... و این نشانه‌ی شکستی آموزشی است که طی قرون همواره آزموده شده است<sup>۱</sup>». بنابراین، به گفته‌ی کاستوریادیس، اکنون مسأله این است که آن توانایی را در هر کس ایجاد نماییم تا بتواند *doxa* (عقیده‌ی) خود را به کمک «تولد دوباره‌ی اندیشه و عشق سیاسی»، به میدان شهر ببرد.<sup>۲</sup> بنابراین، ایجاد صریح جامعه به دست خود جامعه، تنها آن‌گاه تحقق می‌یابد که تربیت صریح مردم به دست خود مردم تحقق یافته باشد. و همان‌طور که می‌بینید، من در این‌جا تنها از «مردم غرب» صحبت نمی‌کنم، صرفاً به این دلیل که فکر می‌کنم این توانایی ایجاد صریح جامعه به دست خود جامعه، در میان تمام افراد بشر وجود دارد. بنابراین، هیچ انسانی ذاتاً و به لحاظ ژنتیکی فاقد استعداد لازم برای خودمختاری و دموکراسی نیست. با این‌همه، دموکراسی نهادی ژنتیکی نیست. بل که آفرینشی سیاسی است. بنابراین، نمی‌توان دموکراسی را بدون فرهنگ و اخلاقی دموکراتیک آفرید. و آشکار است که این اخلاق در تمام جوامع نیز وجود ندارد. از سوی دیگر، مشاهده می‌شود که یک سنت اندیشه و عمل دموکراتیک در غرب وجود دارد که در میان اقوام دیگر نیست. کاستوریادیس می‌نویسد که «ما قائل به برتری فرهنگ غرب نیستیم. بل که قائل به برتری وجهی از فرهنگ غرب، در برابر وجهی دیگر و متضاد، از همین فرهنگ هستیم. اگر کسی این برتری را نپذیرد، به‌تر است که در این فرهنگ باقی بماند چون از قضا در آن متولد شده است و البته این فرد می‌توانست راهب یا درویش نیز بشود و اگر فردا نونازی‌ها و نواستالینی‌ها خواستند در کشورش قدرت را در دست گیرند، وی هیچ دلیل منطقی‌ای برای مبارزه با آن‌ها ندارد، جز احتمالاً انگیزه‌های رفاه شخصی<sup>۳</sup>». و می‌افزاید: «من هرگز ادعا نکرده‌ام که "بانی" ارزش خودمختاری در "سنت خودمان" هستیم (این فکر مضحکی است!). به‌عکس، ارزش سنت ما در آن است که برنامه‌ی خودمختاری، دموکراسی، و فلسفه را نیز آفریده است و نیز امکان انتخاب را آفریده و بدان بها داده است... اگر کسی

<sup>1</sup> Alfred North Whitehead, *The Aims of Education*, Mentor Books 1949, p40

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil 1986, p116

<sup>3</sup> G. Busino: *Autonomie et Auto-transformation de la Société*, Droz 1989, p493

بگوید که از این امکان انتخاب متنفر است و بی‌اندازه ترجیح می‌داد که در جامعه‌ای متولد می‌شد که در آن حتی فکر انتخاب نیز اساساً به ذهن کسی راه نمی‌یافت، گفت‌وگو با چنین کسی متوقف می‌شود و تنها می‌توان برای او سفر خوشی را آرزو کرد.<sup>۱</sup>»

اما من به خود اجازه نمی‌دهم که بگویم رابطه‌ی میان سایر سنت‌ها با سنت غربی در این مفهوم انتخاب نهفته است. در این جا مسأله‌ی انتخاب میان غربی بودن و غربی نبودن نیست. بل که ایجاد شرایطی است که در آن امکان این انتخاب فراهم گردد. ضمن آن که باید دانست که این شرایط، به هیچ وجه خارج از وصیت‌نامه‌ای نیست که مقدم بر میراث غرب است. بنابراین، نیازی به گفتن نیست که این میراث نیز منحصرأ متعلق به غرب نیست، بل که به کل جامعه‌ی بشری تعلق دارد. دموکراسی یونان صرفاً به یونان تعلق ندارد، همچنان که شاهکارهای میکل‌آنژ منحصرأ از آن ایتالیا نیست و پروست از آن فرانسه نیست. بنابراین، وظیفه‌ی تمام فرهنگ‌ها و تمام اقوام است که یاد این ابداعات و بدایع را گرامی بدارند و جهانی بودن معنای آن‌ها را دریابند. میراث پریکلز در دسترس ما است و بنابراین، وظیفه‌ی ما است که به آن نزدیک شویم و معنایی را به آن ارزانی داریم که در خور و سزاوار هدف آن است. و در این راه، تجربه‌ی سیاسی و فکری کاستوریادیس اهمیتی اساسی دارد.

---

<sup>1</sup> Ibid, pp 489-490

## کورنلیوس کاستوریادیس: منتقد مدرنیته<sup>۱</sup>

آثار کورنلیوس کاستوریادیس در اندیشه‌ی کلی سیاسی مدرن مقام رفیعی دارد. انتشار جلد دوم کتاب *Les Carrefours du Labyrinthe*، مجموعه‌ی رسالات و سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های وی، مؤید این امر است. کاستوریادیس در این اثر، تأملات فلسفی سیاسی خود را در مبحثی نو و تازه مطرح می‌کند و از این رو کتاب کوششی است نوین در درک و تفسیر مسائل کنونی جهان ما.

در حیطه‌ی سیاست و اقتصاد و روان‌شناسی و یا فلسفه‌ی آرای پرسش‌برانگیز به شیوه‌ی کاستوریادیس همواره یکسان است و مختص به خود؛ رویارویی با اندیشه‌های پذیرفته‌شده در عصر جدید. به این معنا، تمامی تحلیل‌هایی که کاستوریادیس پیش می‌نهد، سعی در باز کاویدن «گره شگفت‌انگیز پرسش‌هایی است مربوط به وجود انسان».

بنابراین، کاستوریادیس با ارائه‌ی این نظر که تاریخ اساساً آفریده‌ی انسان است، هر گونه تعبیر جبری یا رستاخیزی از تاریخ را که علت وجودی اعمال و بینش انسان‌ها را در حیطه‌ی ماورای جامعه قرار دهد (طبیعت، فرد، قوانین جبری تاریخ، و جز این‌ها) رد می‌کند. به عبارت دیگر، کاستوریادیس بر آن است که رابطه‌ی انسان با واقعیت تاریخی، منحصرراً در سازمان‌دهی جامعه صورت می‌پذیرد که بنا بر آن، می‌تواند جهان خود را بسازد و تعبیر کند. بنابراین، از دیدگاه کاستوریادیس، انسان آفریده‌ای اجتماعی - تاریخی است، همان‌طور که جامعه آفریده‌ی تاریخی انسان است. رابطه‌ی متقابل انسان و جامعه در درونی شدن فردی نهاد اجتماع با «معنای تخیلی اجتماعی» صورت می‌گیرد و خود آفریده‌ی بیان تک‌تک افراد جامعه است که ضمناً، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. بنابراین، هر جامعه‌ای آفریننده‌ی «معنای تخیلی» از خود است و بدین‌سان خود را باز می‌آفریند. اما به رغم این تفاوت‌ها، کلیه‌ی جوامع از دو بعد مکمل برخوردارند: یکی بعد «تنظیمی - همانندکننده» *ensembliste-identitaire* و دیگر بعد تخیلی *imaginaire*. جامعه در بعد «تنظیمی - همانندکننده» خود با بهره‌گیری از کد *code* منطقی می‌اندیشد و عمل می‌کند. در حالی که به‌ویژه در بعد تخیلی از راه نهاد «زبان» وجود دارد. همان‌طور که بعد «تنظیمی - همانندکننده» به انسان امکان معنی و تقسیم و تفکیک کردن عناصر اجتماعی را می‌دهد، زبان نیز تفهیم تعریف معنی، تقسیم و تفکیک کردن را میسر می‌سازد. بنابراین، به موجب این بعد، جامعه خود را به عنوان یگانه سرچشمه‌ی معنا مطرح می‌کند؛ یعنی به منزله‌ی «خودآفریننده» و «خودنهادی». مع‌هذا، به نظر کاستوریادیس این «خودنهادی» همواره در تاریخ بشریت از سوی معنی تخیلی مرکزی که اصل و سرچشمه‌ی نهاد اجتماع را در حیطه‌ی خارج از آن مطرح نموده، مستور و کتمان شده است. کاستوریادیس این وضع را «دیگرآیینی» *hétéronomie* می‌خواند. به گفته‌ی او، «دیگرآیینی خصیصه‌ی غیرملموس نهاد اجتماعی موجود و نیز خصیصه‌ی بی‌چون‌وچرای معتقدات قبیله‌ای است که همواره و همه‌جا بیان‌گر جوامع بشری بوده است».

کاستوریادیس در مخالفت با اصل «دیگرآیینی» مدرن که با نیرنگ سیاسی حاکمیت مردم را تأیید می‌کند، لیکن از مشارکت مستقیم آنان در طرح «خودنهادی» جامعه مخالفت به عمل می‌آورد، طرح «خودمختاری» را پیش می‌نهد. از نظر کاستوریادیس خودمختاری به معنای خودسازمانی روشن و بدون ابهام جامعه است. به گفته‌ی کاستوریادیس، جامعه‌ی خودمختار جامعه‌ای است خودنهادیافته و قابل خود -

دگرشدگی. «ولی دگرشدگی جامعه تحقق نمی‌پذیرد، مگر آن که افراد آن چنین دگرشدگی را مد نظر داشته باشند و آن را به اجرا درآورند.» لذا، ایجاد هر جامعه‌ی خودمختار، منوط به افراد خودمختار است. به عبارت دیگر، تا زمانی که اعضای جامعه قاطعانه ارزش‌های مؤسس جامعه‌ی خود را مورد پرسش قرار ندهند، مسأله‌ی خودمختاری بی‌پاسخ است.

جامعه‌ی دیگرآیینی بر خلاف جامعه‌ی خودمختار، جامعه‌ای است بسته. زیرا نمی‌تواند اسزمان اجتماعی خود را مورد پرسش قرار دهد. به همین سبب کاستوریادیس جامعه‌ی دیگرآیینی را به «وضع روانی مالیخولیایی» تشبیه کرده است. به قول او: «مالیخولیایی یک بار برای همیشه نظام تعبیری خود را ساخته است؛ نظامی که مطلقاً بسته و انعطاف‌ناپذیر است و به همین سبب نیز هیچ چیز در آن نفوذ نمی‌کند، مگر آن که بر وفق آن نظام دگرگون شود.» در این‌جا ما به ماهیت تجربه‌ی روان‌شناختی در اندیشه‌ی کاستوریادیس پی می‌بریم که به اعتبار وی، مکمل تجربه‌ی دموکراسی است. در حالی که تجربه‌ی روان‌شناختی با برقراری رابطه‌ای نوین میان خودآگاه و ناخودآگاه، به سوژه امکان می‌دهد تا به خودمختاری برسد. دموکراسی نیز او را در رودرویی با مسائل اجتماعی فردی مسؤول و نقاد می‌سازد. پس «دموکراسی تنها در جایی که اخلاق دموکراتیک باشد امکان وجود می‌یابد: یعنی مسؤولیت، آزر و صراحت *parahesia*، نظارت متقابل، و آگاهی دقیق از مسائل عامه که در زمره‌ی مسائل شخصی هر فرد نیز به شمار می‌آید».

کاستوریادیس فضای ارزش‌یابی چنین اخلاقی را در تجربه‌ی تاریخی دموکراسی آتنی می‌یابد. به قول او: «در یونان نخستین نمونه‌ی جامعه‌ای را می‌یابیم که با اتباع آن درباره‌ی قوانین و تغییرات قوانین آشکارا مشورت می‌شود.» بدین ترتیب در آتن سیاست مسأله‌ی همگان و هر فرد است و به همین سبب بروز قدرتی خارج از همه‌ی شهروندان و یا ایستمه‌ای *episteme* و رای عقاید *doxei* وجود ندارد. بل که منبعث از شرکت مستقیم همه‌ی شهروندان در مسائل عامه‌ی پولیس *Poils* است. پولیس آتنی دولتی به معنای مدرن کلمه نیست. چون نیروی قدرت سیاسی شهروندان قدرت بوروکراتیکی نبود که خود را در وجود جامعه الزامی و مطلق بنماید.

اما کاستوریادیس شاخص سیاست مدرن را در عنصر بوروکراتیک می‌بیند که در نظام‌های سیاسی شرق و غرب هم‌سان است. این نظام‌های بوروکراتیک، چه «سخت» و چه «نرم»، به هر حال، نشان‌گر وضع بردگی ارادی اعضای جامعه در قبال تصمیمات فرمانروایان است. کاستوریادیس می‌گوید: «هیچ گروهی قادر نخواهد بود بر جامعه‌ای بیش از ۲۴ ساعت حکومت کند، مگر آن که اکثریت جامعه آن را پذیرا باشند.» به همین دلیل، او صراحتاً با به کار بردن واژه‌ی دموکراسی در توصیف جوامع غربی به مخالفت برمی‌خیزد. چون از نظر او، این جوامع «الیگارش‌های لیبرالی» هستند. با آن که در دیدگاه کاستوریادیس، لیبرالیسم و دموکراسی دو امر متفاوتند، مع‌هذا او «جزء ترکیب‌کننده‌ی دموکراتیک» را در الیگارش‌های لیبرالی نفی نمی‌کند. به همین ترتیب به نظر وی، هم‌سانی ذاتی میان سرمایه‌داری و دموکراسی وجود ندارد؛ هرچند که هر دو ساخته‌ی دنیای اروپایی‌اند. بدین سان با آموزه‌ی لیبرالیسم فاصله می‌گیرد و در عین حال از مارکس و مارکسیسم نیز انتقاد می‌کند. زیرا به اعتقاد او، این دو «کننده‌های گران و عظیمی هستند که راه را بر هر گونه چشم‌انداز خودمختاری می‌بندند».

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که برای نظریه‌ی سیاسی کورنلیوس کاستوریادیس، به دشواری می‌تواند در چارچوب سنتی فلسفه‌ی سیاسی مدرن جایی یافت. اصالت اندیشه‌ی او ما را و ما می‌دارد که یک بار دیگر درباره‌ی جوهر سیاست به پرسش و پژوهش روی آوریم، بی آن که از یاد ببریم نقش هر یک از ما در شکل‌گیری آن چیست.

## هستی‌شناسی کثرت‌گرایی پل ریکور

پل ریکور، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان کنونی فرانسه، و از جمله‌ی مهم‌ترین اندیش‌مندان قرن بیستم است. او در ۲۷ فوریه‌ی ۱۹۱۳ در شهر ولانس به دنیا آمد. دو ساله بود که پدرش را که استاد زبان انگلیسی بود در جنگ جهانی اول از دست داد و شش ماه بعد نیز مادرش چشم از جهان فرو بست. پل ریکور تحصیلات متوسطه را در دبیرستان شهر رن به پایان رساند. در این دوره، معلمش ویکتور دالییز، بر او تأثیر جدی داشت. سپس پایان‌نامه‌ی فوق‌لیسانس را در دانشگاه رن، راجع به فلسفه‌ی تأملی *Philosophie reflexive* فرانسه (فیلسوفانی چون لاشولیه و لانیو) گذراند و برای ادامه‌ی تحصیلات به دانشگاه سوربون رفت. در پاریس با گابریل مارسل آشنا شد و در جلسات درس روزهای جمعه‌ی گابریل مارسل شرکت کرد و از طریق او لا فلسفه‌ی ادموند هوسرل آشنایی پیدا کرد. در سال ۱۹۳۵ موفق شد امتحان *agrégation* فلسفه را بگذراند و از پایین همان سال به تدریس فلسفه در شهر کولمار پرداخت. با آغاز جنگ جهانی دوم به ارتش پیوست و به اسارت افتاد و به بازداشتگاهی واقع در پورمانی در آلمان منتقل شد و تا سال ۱۹۴۵ در زندان ماند. در زندان با آثار کارل یاسپرس و ادموند هوسرل بیش‌تر آشنا شد و هم‌زمان با تدریس فلسفه به زندانیان فرانسوی، ترجمه‌ی جلد اول کتاب *ایده‌های راه‌گشا برای گونه‌ای از پدیدارشناسی ideén* هوسرل را آغاز کرد. با خاتمه‌ی جنگ جهانی دوم، کار تدریس فلسفه را در شهر کوچکی در فرانسه به نام شامبون سورلینیون از سر گرفت و در کنار آن، در مرکز ملی تحقیقات علمی CNRS در حوزه‌ی فلسفه‌ی پدیدارشناسی به پژوهش پرداخت. ریکور در ۱۹۴۸ برای تدریس تاریخ فلسفه در دانشگاه استرازبورگ برگزیده شد که کرسی استادی آن تا آن زمان در اختیار ژان هیپولیت، مترجم فرانسوی کتاب *پدیدارشناسی روح* هگل بود و از آن تاریخ، همکاری با مجله‌ی «اسپری» امانوئل مونیه را آغاز کرد. در ۱۹۵۰ رساله‌ی دکترای خود را درباره‌ی پدیدارشناسی اراده گذراند و در ۱۹۵۶ در دانشگاه سوربن شروع به تدریس کرد. ده سال بعد در ۱۹۶۶ به دانشگاه نانتر رفت و در مارس ۱۹۶۹ به ریاست این دانشگاه برگزیده شد. ولی سال بعد در پی دخالت پلیس و اهانت از سوی گروهی از دانشجویان چپی از ریاست دانشگاه استعفا کرد و به مدت بیست سال از دنیای روشن‌فکری فرانسه کناره گرفت و در دانشگاه‌های شیکاگو، بل، و مونترال تدریس کرد. در این بیست سال (۱۹۷۰ - ۱۹۹۰) در سه زمینه‌ی اصلی فلسفه‌ی غرب کار کرد: فلسفه‌ی تأملی فرانسه، فلسفه‌ی آلمان (هرمنوتیک گادامر، هستی‌شناسی هایدگر، و نظریه‌ی کنش ارتباطی هابرماس)، و نظریه‌های سیاسی و فلسفه‌ی تحلیلی انگلوساکسون. در این مدت همچنین ریاست انجمن بین‌المللی فلسفه و سردبیری نشریه‌ی *متافیزیک و اخلاق* را به عهده داشت. از پل ریکور می‌توان به عنوان بنیان‌گذار اصلی «مرکز پژوهش‌های پدیدارشناسی و هرمنوتیک» نام برد. ریکور در حال حاضر در پاریس زندگی می‌کند، عضو نه آکادمی معتبر جهانی است و از سی دانشگاه در جهان دکترای افتخاری گرفته است، همچنان از همکاران مجله‌ی «اسپری» است و در هشتاد سالگی، هنوز ذهنی پویا دارد، می‌اندیشد و می‌نویسد و حرفی برای گفتن دارد. مهم‌ترین آثار پل ریکور عبارتند از: *فلسفه و اراده* (در سه جلد که در خلال سال‌های ۱۹۵۰ - ۶۰ منتشر شد)، *تاریخ و حقیقت* (۱۹۵۵)، *اختلاف تأویل‌ها* (۱۹۶۹)، *استعاره‌ی زنانه* (۱۹۷۵)، *از متن تا کنش* (۱۹۸۶)، *زمان و گزارش* (در سه جلد ۱۹۸۳ - ۸۵)، *خویش‌شناسی چون دیگری* (۱۹۹۰)، و *مقالات و*

کنفرانس‌ها (در سه جلد، ۱۹۹۱ تا ۱۹۴۴). در آینده‌ی نزدیک کتاب دیگری از پل ریکور با عنوان *ایدئولوژی و یوتوپیا* در فرانسه منتشر خواهد شد.

اندیشه‌ی فلسفی پل ریکور را می‌توان در چهار زمینه‌ی اصلی خلاصه کرد که هر یک به نوعی در سنتی فلسفی جای دارد:

۱. فلسفه‌ی تأملی که از ایده‌آلیسم فیثته تأثیر پذیرفته و از دیدگاه ریکور نماینده‌ی فلسفی آن در قرن بیستم، فیلسوف فرانسوی، ژان نابرت *Jean Nabert* است.
۲. مکتب پدیدارشناسی که ادمونو هوسرل و مارتین هایدگر سردمداران و پایه‌گذاران آن در عصر حاضر بودند.
۳. اندیشه‌ی هرمنوتیک که به نظر ریکور، اندیش‌مند اصلی آن گادامر است.
۴. فلسفه‌ی تحلیلی و سیاسی آنگلو ساکسون که ریکور از معدود فیلسوفان فرانسوی است که نه فقط آن را عمیقاً درک کرده، بل که وارد بحث و گفتگوی فلسفی با آن شده است.

به عبارت دیگر، اندیشه‌ی فلسفی پل ریکور فضای ذهنی و فکری است که در بطن آن سه مکتب فلسفی آلمان، فرانسه، و انگلو ساکسون با یکدیگر بحث و گفت‌و شنود دارند. ریکور در این باره می‌نویسد: «من خود جای‌گاه نزاعم و کتاب‌هایم در مقام پاسخ به دیگران نیست. بل که گفت‌وگویی درونی است با خودم در خصوص آنچه که در اندیشه‌ی دیگران تحقق یافته است.» ریکور «مجدوب و شیفته‌ی چندگانگی» است و معتقد است که بحث و گفت‌وگو با اندیشه‌های گوناگون، امری است ممکن و ضروری. به همین منظور بر خلاف بسیاری از پیش‌گامان اندیشه‌ی نو در فرانسه، به ایده‌ی «توافق تعارضی» *Consensus Conflituel* در زمینه‌ی اندیشه‌ی فلسفی و تجربه‌ی سیاسی اعتقاد دارد. «توافق تعارضی» از دیدگاه ریکور، حاصل بلاواسطه‌ی برخوردهای فکری و تجربی میان صور گوناگون عقاید در فضای عمومی دموکراسی است. ریکور بر خلاف هابرماس و یا جان رالز، بین اعتقاد *conviction* و احتجاج *argumentation* تفاوتی قائل نیست. زیرا به نظر وی، تعقل سیاسی از بحث درباره‌ی غایت *télos* جدا نیست و به همین منظور اعتقاد دارد که برای پرداختن به فلسفه‌ی سیاسی باید از مفهوم غایت، به منزله‌ی بازنمایی نیکو *representation du Bien* شناخت و معرفت درست و به جا داشت. او می‌نویسد: «سروشست انسانی از کالبد دولت‌شهر *cité* می‌گذرد و... هر گونه اندیشه‌ای که با رو در رو قرار دادن «فیلسوف» و «مستبد» آغاز به اندیشیدن کند، خود را در خطر زندانی شدن در نوعی اخلاق‌گرایی قرار می‌دهد که حاصلی جز نیهیلیسم ندارد.»

به همین جهت، ریکور ارزش مثبت فضای عمومی جامعه‌ی دموکراتیک را در کثرت و چندگانگی بازنمایی‌های *representations* می‌داند که در ارتباط با دو مفهوم نیکو و غایت در جامعه شکل می‌گیرند. ولی به همان اندازه که ما در جامعه‌ی دموکراتیک با کثرت غایات و نظریه‌های گوناگون مربوط به سعادت بشر روبه‌رو هستیم (زیرا به اعتبار ریکور، در جامعه‌ی دموکراتیک هیچ غایتی اصل مطلق جامعه نیست)، به همان اندازه نیز موجودیت و استحکام فلسفی و سیاسی فضای عمومی دموکراتیک، مستلزم کثرت و چندگانگی سنت‌ها است. پل ریکور از یک سنت خاص به عنوان پایه و اساس تاریخی جامعه‌ی غربی صحبت نمی‌کند. بل که ما را متوجه ضرورت وجود سنت‌های گوناگونی می‌سازد که در نظر او، محرک تاریخی و فرهنگی اعتقاد اجتماعی است. وجود سنت‌ها را برای استمرار و تداوم اخلاق مباحثه و گفت‌وگو در جامعه‌ی دموکراتیک لازم می‌داند، در حالی که «سنت» در دیدگاه او «اصل مطلق او توییپه» است. بنابراین، به گفته‌ی ریکور، دو بنیاد اصلی جامعه‌ی دموکراتیک کثرت اعتقادات و عدم تجانس سنت‌ها است. ریکور می‌نویسد: «دولت دموکراتیک دولتی است که اصولاً محو گشتن تعارض در آن مطرح نمی‌شود. بل که سعی در این است تا با ابداع شیوه‌هایی به بیان آن و بقای خصلت تبادل نظر کمک شود. در این جا ریکور در مخالفت صریح و با واقع‌گرایی سیاسی برمی‌خیزد که اختلاف شهروند و دولت را به نوعی اخلاقی کردن سیاست در جهت ایجاد فضای عمومی تقلیل دهد و مسؤولیت شکل دادن به فضای عمومی و دفاع از آن را به عهده‌ی دولت می‌گذارد. به عبارت ساده، ریکور مخالف جدایی اخلاق و سیاست است، ولی افزون بر این معتقد است که فضای عمومی در خطر دو نوع خشونت قرار دارد: خشونتی که از جانب دولت و تسلط آن بر فضای عمومی وارد می‌آید و از سوی دیگر، خشونتی که اعتقادات افراد بار می‌آورد. ولی

تناقض اصلی به نظر وی، «تناقض سیاست» است: دولتی که بنا به تعریف خود موجد خشونت در فضای عمومی است، وظیفه دارد که بقای این فضا را پاس دارد. در این جا به محور اصلی اندیشه‌ی سیاسی پل ریکور می‌رسیم که هدف آن یافتن پاسخی است به این «تناقض سیاست». به قول ریکور، تاریخ مدرنیته به ما نشان می‌دهد که از ژرف‌ترین «تعلق‌های سیاسی»، ژرف‌ترین «شرهای سیاسی» سرچشمه می‌گیرد. ولی «شر سیاسی» الزاماً به مفهوم سیاست نیست. بل که حاصل قدرت سیاسی است. ناگفته نماند که ریکور تفاوتی قائل است بین دو واژه‌ی فرانسوی *la politique* (هر سیاست) و *le politique* (نهاد سیاسی، قدرت سیاسی و حکومت)، که معادل تقریبی آن را در زبان انگلیسی بین واژه‌های *politics* و *policy* می‌توان یافت. ولی به قول ریکور، قدرت سیاسی از سیاست جدا نیست. زیرا یکی به معنای سازمان‌دهی عقلانی جامعه است و دیگری به معنای تصمیم‌گیری در مورد آن. پس «شر سیاسی»، نتیجه‌ی اراده‌ی قدرت سیاسی، یعنی دولت است که با تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت اجتماع مسیر تاریخ بشر را تغییر می‌دهد. در این جا به رابطه‌ی تاریخ و سیاست می‌رسیم. اشاره‌ی ریکور به تاریخ، به معنای توجه اوست به قابلیت استمرار زمانی و دوام جامعه‌ی سیاسی. توجه خاص وی به مسأله‌ی زمان و شیوه‌ی گزارش آن، از همین امر سرچشمه می‌گیرد. به دیگر سخن، هدف ریکور از طرح موضوع «زمان»، فهم دلالت و معنای تاریخ است که به گفته‌ی او، اشکال مختلف سیاسی استحکام معنایی آن را به خطر می‌اندازد. ولی تفکر درباره‌ی تغییر و تحول تاریخ از قابلیت روایت تاریخ جدا نیست. بدین‌گونه، هستی‌شناسی کثرت‌گرای ریکور، میان فلسفه‌ی کنش و هرمنوتیک تاریخی پلی برقرار می‌سازد. در نظام فلسفی ریکور، از هستی‌شناسی کنش *ontology de l'action* به هرمنوتیک تاریخ می‌رسیم و از هرمنوتیک تاریخ به هرمنوتیک سوژه *objet*. به عبارت دیگر، فلسفه‌ی سیاست ما را به اندیشه‌ی تاریخ و زمان تاریخی سوق می‌دهد و از تاریخ به مسأله‌ی فهمیدن تاریخ و شیوه‌ی روایت تاریخی می‌رسیم و تاریخ زندگی فرد و موضوع «فهمیدن خود» *auto-comprehension* ما را به هرمنوتیک سوژه می‌رساند. ریکور می‌نویسد: «زمان موقعی زمان انسانی است که از خصوصیتی روایی برخوردار باشد. م پس یگانه راه تفهیم زمان، روایت آن است. به نظر ریکور، روایت درهای جهان خارج را به روی ما می‌گشاید و این «گشایش»، به معنای پیش‌نهادن جهانی است که قابل زندگی است». متن جهانی را در برابر چشمان ما قرار می‌دهد و ما با دریافت پیش‌نهاد متن به هویت خود شکل می‌دهیم. به عبارت دیگر، این روایت‌ها هستند که خواندن یا شنیدن آن‌ها به وضعیت بشری ما «هویتی روایی» می‌دهند. در حقیقت ریکور بر این عقیده است که «ما هیچ‌گاه به طور مطلق نوآور نیستیم. بل که همیشه تا حدودی در وضعیت میراث‌خوار قرار داریم». بدین‌گونه، بشر هویت روایی خویش را از روایت‌هایی به ارث برده است که بینش کلی از واقعیت تاریخی‌اش را به او داده‌اند. به واسطه‌ی روایت فرد یا جامعه در زمان قرار می‌گیرد و به خاطره‌ی فردی یا خومی خود بنیانی عینی می‌دهد. اما به گفته‌ی ریکور، روایت نیز دارای حد و مرزی است و هویت روایی قادر نیست جنبه‌ی رازآمیز زمان را فاش کند. ریکور مانند کانت و بر خلاف هگل، معتقد است که روایت قادر به پاسخ‌گویی به تمامی مشکلات فلسفی زما ما نیست و به همین دلیل، گاه خاموش می‌ماند و جای خود را به اسطوره می‌دهد. ریکور در جلد دوم کتاب *گزارش و زمان*، با بحث درباره‌ی «زمان و گزارش داستانی»، از سه اثر معروف قرن بیستم یاد می‌کند: *خانم دالووی* و *یرجینیا ولف*، *کوه جادو* *توماس مان*، و *در جست‌وجوی زمان از دست رفته*، *مارسل پروست*. اهمیت رمان در رابطه‌ای است که میان انسان و زمان برقرار می‌سازد. اما دلیل دیگر توجه ریکور به رمان، طرح مسأله «خود» *self* یا *selbst* است که در زمان پیوسته به عنوان سخن شخص سوم شخص یاد می‌رود. ریکور در این جا بین دو واژه‌ی آلمانی *selbst* و *ich*، تفاوتی قائل است. زیرا به گفته‌ی او، *selbst* یا *self* هم من است، هم شما، و هم او به معنای سوم شخص. پس موضوع مهمی که رمان در رابطه با زمان مطرح می‌کند، مسأله‌ی «شناخت از خود» است که ریکور هرمنوتیک سوژه را بر شالوده‌ی آن پی‌ریزی کرده است.

در اندیشه‌ی فلسفی پل ریکور، هرمنوتیک سوژه دارای نقشی ارتباطی میان نظریه‌ی کنش و نظریه‌ی اخلاق است. به دیگر سخن، بحث درباره‌ی «هویت روایی» تا قلمرو عملی فرد گسترش می‌یابد و ما را به ارزش‌دآوری خصلت خیر و شر شخصیت‌های تاریخی و داستانی فرا می‌خواند. در حقیقت روایت واسطه‌ای است میان هویت فردی شخص که عامل کنش *agent de l'action* است و مسؤولیتی که شخص در مقام عامل کنش در قبال دیگری بر عهده دارد.



بدین ترتیب ما با بحث پیرامون «هویت روایی»، از قلمرو فلسفه‌ی عملی وارد حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق می‌شویم. ریکور در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق بین اخلاق *la morale* و فضیلت‌شناسی *l'ethique* تفاوت قائل است. از نظر ریکور، موضوع اخلاق، محترم شمردن دیگری است، در حالی که موضوع فضیلت‌شناسی، محترم شمردن خود و عزت نفس است. برای ریکور، مفهوم اصلی اخلاق احترام *respect* است. در حالی که مفهوم اصلی فضیلت‌شناسی رأفت *sollicitude* است. همچنین هدف از محترم شمردن خود و عزت نفس، دستیابی به زندگی سعادت‌مندانه است. ولی هدف از شفقت و رأفت یافتن دوستی است. به قول ریکور، شخص در دوستی خود را چون دیگری در میان دیگران می‌بیند. به همین جهت دوستی حلقه‌ی ارتباطی است بین دو مفهوم خود بودن (*selbsttheit, selfhood, être soi-même*) و دیگر بودن (*alterité, otherness*). ولی دوستی از دیدگاه ریکور برای تعیین روابط اجتماعی در میان افراد، عنصری بسنده نیست. زیرا به گفته‌ی او، سعادت و خوشبختی افراد به روابط شخصی آنان محدود نمی‌شود. بل که باید به روابط اجتماعی نیز توجه داشت. در این جا مفهوم «رأفت» جای خود را به مفهوم «عدالت» می‌دهد و فلسفه‌ی سیاسی ریکور، دایره‌ی هرمنوتیک سوژه را کامل می‌کند. ریکور بر خلاف راولز، معتقد است که معنای عدالت را می‌توان بیرون از ساختار نظام‌های حقوقی نیز مطرح کرد. زیرا وجود خشونت در قلمرو سیاست در روابط اجتماعی بین افراد، بار دیگر ما را به مسأله‌ی خیر و شر سوق می‌دهد.

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، ریکور مسأله‌ی «شر» را جزء لاینفک حیات سیاسی انسان می‌داند. ولی بر خلاف فیلسوفی چون امانول لویناس، راه‌حل مسأله‌ی «شر» را در جدایی فلسفه‌ی اخلاق و هستی‌شناسی نمی‌داند. از دیدگاه لویناس، اخلاق از مفهوم «خود» آغاز می‌شود و محتاج به هیچ‌گونه پیش‌درآمد هستی‌شناختی نیست. به قول ریکور، آن‌جا که هایدگر از «فراموشی هستی» سخن می‌گفت، لویناس از «فراموشی دیگری» صحبت می‌کند. ولی از نظر ریکور، اخلاق فراسوی مسأله‌ی هستی مطرح نمی‌شود. زیرا زمانی که به رابطه‌ی خود با خویشتن و با دیگری می‌پردازیم، در بطن «هستی‌شناسی تصدیق» *ontology de l'attestation* قرار می‌گیریم. ریکور با استناد به نقد و سنجش هایدگری، «فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت، و با فاصله گرفتن از نقد نیچه‌ای دکارت، خواننده را متوجه اهمیت و ضرورت مفهوم «تصدیق» می‌کند. برای ریکور، «تصدیق خود» به معنای سوژه، از «بازیافتن دیگری» جدا نیست.

آن‌جا که «خود» در حضور «خویشتن» قرار می‌گیرد، مسأله‌ی هستی همیشه برای او به صورت «بازیافتن امری» مطرح می‌شود. پس «هستی‌شناسی بدون اخلاق» و «اخلاق بدون هستی‌شناسی» برای فهم رابطه‌ی «خود» و «دیگری»، و حل مسأله‌ی «شر» ناتوانند. ناگفته نماند که از دیدگاه ریکور، مسأله‌ی «شر» تنها در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی قابل حل است و فلسفه‌ی سیاسی خود از هستی‌شناسی کنش، هرمنوتیک، و فلسفه‌ی اخلاق جدا نیست. اضافه کنیم که ریکور در طرح مسأله‌ی «شر» دچار هیچ‌گونه تضادی در زمینه‌ی اندیشه‌ی دینی و ارتباط آن با فلسفه‌ی سیاسی نیست. زیرا افکار خود را همان‌قدر نزدیک به ذهنیت عصر روشن‌گری می‌بیند که به تفکر دینی پروتستانیسم. پل ریکور در پاسخ به یکی از مفسران فرانسوی که به غلط خداشناسی را محور اصلی فلسفه‌ی او قلمداد کرده، می‌نویسد: «ایمان من به خدای کتاب مقدس، ارتباطی به پیش‌فرض‌های پژوهش‌های فلسفی من ندارد. چون ایمان به خدا از نظر من، موقعیت پیش‌فرض فلسفی ندارد. در این جا من با دوست در گذشته‌ام، پیر توناز، هم‌عقیده‌ام که "فلسفه‌ی پروتستان" را فلسفه‌ای فاقد هر گونه مطلق می‌دانست.» ریکور در ادامه‌ی این بحث، خود را به نظریات پل تیلیچ نزدیک می‌داند و از خودمختاری «لوگوس فلسفی» در تقابل «لوگوس توراتی» سخن می‌گوید و در پایان می‌نویسد: «امیدوارم که فیلسوفان را با بحث و استدلال درباره‌ی پیش‌فرض‌های اعلام‌شده‌ی انسان‌شناسی خود مجاب کنم. در مورد ایمان به خدای کتاب مقدس نیز فکر می‌کنم که می‌توان از راه‌هایی سوای استدلال آن را به بحث گذاشت.»

از آن‌چه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که فلسفه‌ی ریکور، پیش از هر چیز، اندیشه‌ای است غیرجزمی و باز که خود را به روی حوزه‌های گوناگون شناخت می‌گشاید. فلسفه‌ی ریکور را می‌توان به مثابه‌ی «هستی‌شناسی کثرت‌گرایی» ارزیابی کرد که در مخالفت با هر گونه نظریه‌ی از پیش تعیین شده و وحدت‌گرا، ما را به پرسش و سؤال درباره‌ی تجارب انسانی در زمینه‌های سیاست، اخلاق، زبان، و زیبایی‌شناسی فرا می‌خواند. فلسفه‌ی ریکور اندیشه‌ی دوران بحران است. ولی رو در روی فلسفه‌ی او با بحران‌های امروز جهان و مسأله‌ی ازلی «شر»، نه تنها او را به طرح نوعی اخلاق منفی و شک‌گرایی رادیکال نمی‌کشاند، بل که به‌عکس، او را در مرتبه‌ی یکی از مهم‌ترین و

شاخص‌ترین محورهای جغرافیای روشن‌فکری امروز غرب قرار می‌دهد که اندیشه‌اش کوششی است در جهت پاسخ‌گویی به بن‌بست هستی‌شناختی‌ای که فلسفه‌ی غرب درگیر آن است.

## هانا آرنت: سنت پنهان<sup>۱</sup>

حدود چهل سال پیش، ریمون آرون در مجله‌ی Critique چاپ ۱۹۵۴، آثار هانا آرنت را به جامعه‌ی روشن فکران فرانسوی معرفی کرد. اما سال‌ها گذشت تا وی جای خود را در مباحث روشن فکری فرانسه باز یافت. در ده سال گذشته، شاهد ترجمه‌ها و پژوهش‌های متعددی از نوشته‌های آرنت بوده‌ایم و اکنون نیز با انتشار ترجمه‌ی مجموعه‌ی رسالاتی از این نویسنده، با عنوان پرجاذبه‌ی سنت پنهان *La Tradition Cachée*، مجموعه‌ی آثار آرنت به زبان فرانسه غنی‌تر شده است.

هدف اصلی هانا آرنت در این کتاب، اعاده‌ی ماهیت خاطره‌ی یهود در قبال تاریخ و حقیقت در ارتباط با استراتژی ماشین توتالیتیر نازی است. به این منظور، آرنت با بررسی زندگی و آثار نسل‌هایی از یهودیان فرهیخته، نشان می‌دهد که چگونه آنان بین سرنوشت دهشتناک خود به عنوان پاریا *paria* و تجربه‌ی مبهم «آرزوی رهایی یافتن» یا «کسب هویت در همسانی»، با جامعه‌ی غربی سرگردانند.

هانا آرنت با توجه به سنت، یهودیان متأثر از عصر روشن‌گری را از تجربه‌ی آوارگان قربانی نازیسم که گرفتار خوش‌بینی باطل بودند و از شهامت لازم برخوردار نبودند که برای تعدیل وضعیت اجتماعی و حقوقی خود مبارزه کنند، متمایز می‌سازد. دید تاریخی هانا آرنت ما را به اندیشه‌ی وا می‌دارد که چگونه «نابودی جهان این یهودیان سرگردان، همانند همه‌ی اقوام پاریا، هم‌بستگی خاصی میان همه‌ی اعضای آن به وجود آورد». بدین‌سان هانا آرنت با نگاه به تجربه‌ی شخصی خود، چون مثال یهودی آواره‌ای که «برای کشف جوهر انسانی انسان زندگی و شخصیت خویش را در معرض خطر فضای عمومی قرار داد»، به طرح پژوهش در سرنوشت تراژیک پاریا مبادرت می‌ورزد. بدین‌منظور با توهم تاریخی یهودیان که اندیشه‌ی آزادی پاریا را در سر می‌پروراندند، سخت به مخالفت پرداخت. به اعتقاد آرنت، چنین برداشتی «بی‌معنی و بی‌هدف بود. زیرا اشتیاق انسانی را در به انجام رساندن مقصود و هدفی در این دنیای فانی بدون مسئولیت در قبال زندگی را نادیده می‌گیرد». مع‌هذا انتقاد آرنت از برداشت تاریخی یهودیان، بدین‌معنا نیست که قصد دارد این تاریخ را در حد رویدادهای پراکنده و عاری از هر گونه معنای فرهنگی و سیاسی تنزل دهد. به‌عکس او در پس هر فردیت تاریخی، جوای «خاطره‌ی قومی است که به عهد باستان بازمی‌گردد و به اصول سنت‌های خود پای‌بند است». ولی لازم به تذکر است که پژوهش هانا آرنت را نمی‌توان به روش تاریخ‌نگاری ستایش غلوآمیز درباره‌ی قوم یهود مورد توجه قرار داد. هانس یوناس، فیلسوف مشهور آلمانی و نویسنده‌ی کتاب *اصل مسئولیت*، در مورد هانا آرنت می‌نویسد: «هانا آرنت موجب ارتقای سطح بحث در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی شد و شیوه‌ی تحقیق خود را در مورد ایده‌ها و مفاهیم به جامعه‌ی روشن‌فکری تحمیل کرد.» این شیوه‌ی تحقیق انتقادی آرنت را می‌توانیم در پاسخی مشاهده کنیم که او در رابطه با محاکمه‌ی آیشن در اورشلیم به گوشوم شولن داد. هانا آرنت در جواب شولم، که عدم طرفداری او از قوم یهود را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد، می‌نویسد: «من در زندگی‌ام هرگز قومی یا جمعیتی را دوست نداشته‌ام؛ حالا چه آلمانی‌ها باشند، چه فرانسوی‌ها، چه آمریکایی‌ها، چه پرولترها، و... من در واقع فقط دوستانم را دوست دارم و قادر نیستم که به نوع دیگری علاقه‌ام را ابراز کنم. ضمناً، از آن‌جا که یهودی هستم، دوست داشتن یهودیان از نظر من امری مشکوک است. من خودم را و هر آن‌چه که بخشی از جوهر ما یهودیان را

تشکیل می‌دهد، دوست ندارم... اما تنها در یک زمینه با شما موافقم. بی‌عدالتی‌هایی که توسط قوم خودم صورت می‌گیرد، بیش از بی‌عدالتی‌هایی که توسط ملل دیگر انجام می‌شود، مرا آزار می‌دهد».

از جمله‌ی ویژگی‌های دیدگاه آرنت این است که معنای تاریخ یهودی پاریا را به صورتی منفرد مد نظر ندارد. بل که آن را در درون تاریخ گسترده‌تری - یعنی در تاریخ غیریهودی غربی - بررسی می‌کند. بدین ترتیب با نمودن تجارت چندگانه‌ی این قوم در سهمیم شدن در تاریخ اروپا، توجه خواننده را به واقعیت دردناک این «طرد از جهان» - پاریای اجتماعی یهود - جلب می‌کند. بنابراین، هانا آرنت برای توضیح بیش‌تر این پدیده، چهره‌های تاریخی نوکیسه‌گان و پاریاها را با یکدیگر می‌سنجد و تفاوت‌های میان آن‌ها را می‌نمایاند. به نظر آرنت، «نوکیسه‌ی اجتماعی مشخصاً حاصل قرن نوزدهم اروپاست، همان‌طور که پاریای سیاسی از چهره‌های محوری قرن بیستم است». آرنت به روشنی نشان می‌دهد که چه نوع سازمان اجتماعی، مستلزم وجود نوکیسه‌گان قرن نوزدهمی است (برای مثال، یهودیان درباری) که «در تاریخ قوم یهود از سیمای پاریاها جلوه‌ی بیش‌تری دارند». اما شاید نیازی به یادآوری نباشد که به قول آرنت، «تاریخ یهودیان مدرن که با یهودیان درباری و میلیونرهای یهودی و یهودیان خیرخواه آغاز شده است، گرایش دیگری را در این سنت به دست فراموشی سپرده است که نمایندگان آن افرادی چون هایرنیش هانیه، راهل وارنهایگن، شولم آلاشیم، برنار لازار، فرانتس کافکار، یا حتی چارلی چاپلین بوده‌اند». آرنت می‌گوید این افراد، معرف سنت اقلیتی از یهودیانند که با رویگردانی از نوکیسه‌گان، مقام «پاریاهای آگاه» را پذیرفتند. به نظر آرنت، تمام شایستگی‌هایی که از آن به خود می‌بالند، چون رأفت، انسان‌دوستی، طنز، و هوش‌مندی، بدون چشمداشت از خصلت‌های پاریاست. به‌عکس کلیه‌ی معایب یهودی مثل بی‌نزاکتی، جهل سیاسی، عقده‌ی حقارت، لثامت، کلاً خصلت نوکیسه‌گان است. به جرأت می‌توان گفت که اصالت و دقت پژوهش آرنت در تاریخ یهود، توجه خاص اوست به امور عامه و مخالفت با تجربه‌ی فردی در رهایی. زیرا به قول او، «اندوه‌بارترین عنصر تاریخ قوم یهود در این نکته نهفته است که تنها دشمنان و نه دوستانش متوجه این امر شدند که مسأله‌ی یهود، مسأله‌ای سیاسی است».

بی‌شک با تأکید بیش از حد بر جنبه‌ی سیاسی، بیم آن می‌رود که به ارزش فلسفی و فکری تحقیق آرنت کم بها داده شود. اما از آن‌جا که منظور ما از نوشتن این مقاله، دعوت خوانندگان به خواندن آثار هانا آرنت است، تصور می‌کنیم که آشنایی با کتاب سنت پنهان، موجب خواهد شد که بار دیگر دست‌اندازان آثار آرنت، ویژگی این نویسنده را در بازنمودن رویدادهای تاریخی در بعد فلسفی باز یابند.

## آیا عدم خشونت در جهان سوم آینده‌ای دارد؟<sup>۱</sup>

جهان سوم، خاستگاه اندیشه‌ی عدم خشونت است. گاندی را از یاد نبریم که تمام عمر مبارزه کرد تا یک استراتژی مبتنی بر خشونت را در صحنه‌ی عمل سیاسی به اجرا درآورد. با وجود این، نخستین تصویری که امروزه کشورهای جهان سوم در پیش چشم ما ترسیم می‌کنند، تصویر جهانی است که در آن خشونت در همه‌جا و به تمام اشکال ممکن جاری و ساری است. تنها اگر قبول کنیم که موقعیت‌های گوناگونی برای اعمال خشونت در محیط‌های سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی کشورهای جهان سوم وجود دارد، می‌توانیم اثبات کنیم که خشونت بدل به عامل محرکه‌ی روابط اجتماعی در این کشورها شده است. این موقعیت‌های مختلف، اعمال خشونت در درون سیستمی کلی که منطبق خاص خود را دارد، به یکدیگر پیوند یافته‌اند. از این رو است که دیگر کافی نیست عوامل «بیرونی» تشدید موقعیت سیاسی و مشکلات اقتصادی متعدد کشورهای جهان سوم را مورد سؤال قرار دهیم. بل که باید از عوامل «درونی»‌ای که از قرن‌ها پیش پیدایی و رشد جلوه‌های تازه‌ی خشونت را موجب شده‌اند، پرسش کرد. غالباً در کار یافتن راه‌حلی سیاسی و فوری برای مسأله‌ی خشونت، خیلی زود همگی به توافق می‌رسیم، غافل از آن که این دارو فقط برای مقابله با اوضاع و احوال خاصی مناسب است و نمی‌توان آن را برای حل مسأله‌ای اساساً ساختاری توصیه کرد. چرا که هیچ پاسخ بنیادینی به مسأله‌ی خشونت آشکار، مستقیم، و پرخاش‌گرانه وجود ندارد؛ خشونتی که میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان پدید می‌آید. مگر آن که جرأت کنیم و پیش‌تر رویم و خشونت دیگری را که پشت عادات، سخنان، و حتی در اخلاق متداول پنهان است، مورد پرسش قرار دهیم؛ خشونتی که حاکم بر روابط خود شهروندان است. در حقیقت، این دو شکل خشونت دست به دست یکدیگر می‌دهند و با ترکیب این دو است که خودکامگان در کشورهای جهان سوم، قدرت را قبضه می‌کنند. به تعبیر دیگر، در درون سیستم‌های بی‌نام و بدون عنوان خشونت است که خودکامگان زاده می‌شوند. در این‌جا ما با معمای خشونت در کشورهایی روبه‌رو می‌شویم که در آن‌جا شکنجه‌دیده، به نوبه‌ی خود، بدل به شکنجه‌گر می‌شود. بدین‌گونه، در هر اقدام سیاسی، این خطر وجود دارد که خودکامگی تازه‌ای جای‌گزین خودکامگی قبلی شود. بنابراین، خشونت در جهان سوم، طبق تعریف، جاده‌ای است سرایشی که به انکار حقوق افراد می‌انجامد. بنابراین، مسأله‌ی حقیقی‌ای که باید به آن پردازیم، نه فقط پایان دادن به رواج خشونت است، بل که ارزیابی خطر از میان رفتن تدریجی ارزش‌های مبتنی بر عدم خشونت در جوامعی است که پیش از این ناقل و حامل چنین اندیشه‌ای بودند. بنابراین، باید ریشه‌های خشونت را بیرون کشید و با اخلاقی مبتنی بر عدم خشونت، بر آن‌ها حمله برد و در این راه بر اولویت «اندیشه‌ی حقوق» در برابر «مصلحت عمومی» تأکید کرد. تنها با بهره‌گیری از کلیه‌ی امکانات اعاده‌ی اندیشه‌ی حقوق به عالم سیاست - به عنوان مرحله‌ای در مسیر کاهش قدرت - است که می‌توان به وضعیت موجود در جهان سوم تکانی داد و آن را متحول ساخت.

بنابراین، باید اندیشه‌ی عدم خشونت را که به صورتی نظری در متون دیده می‌شود (مقصود من عدم خشونتی است که عارفان مسلمان، متفکران هندو، یا خردمندان بودایی موعظه کرده‌اند) از حاشیه بیرون کشید و رویاروی اندیشه‌های معاصر قرار داد. عملی ساختن اندیشه‌ی عدم خشونت در جوامع جهان سوم، مستلزم نوعی «انقلاب کوپرنیکی» واقعی در قلمرو سیاست است. جهان مفهومی سیاست در

<sup>۱</sup> Non-violence actualité, ژوئیه - اوت ۱۹۹۰

کشورهای جهان سوم، هنوز بیش از آن به روحیه‌ی خشونت آلوده است که جایی برای اقدام مبتنی بر عدم خشونت باقی گذارد. از سوی دیگر، هیچ طریقه‌ی مسالمت‌جویانه‌ای برای حل مناقشات اجتماعی بدون اعمال روحیه‌ی گفت‌وگو و رواداری نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، نخستین گام در این مسیر، شناساندن ارزش فرهنگی و سیاسی عدم خشونت از طریق آموزش به مردم است. باید دید برای شهروندی چه چیزی معقول و منطقی است و آن را به کار گرفت. و این به‌ترین راه است برای آن که صدای وی را، در فضای ارتباطی تازه‌ای که در آن آراء و عقاید مختلفی وجود دارد، به گوش خود وی برسانیم. بدین‌گونه استراتژی مبتنی بر عدم خشونت، مبارزه‌ای خواهد بود برای عدالت و صلح در داخل کشور و نه ضرورتاً مبارزه‌ای برای کسب قدرت. اقدام مبتنی بر عدم خشونت، در پی آن است تا جامعه‌ی بشری را با روش‌هایی جز آنچه که سیاست کلاسیک خشونت ارائه می‌دهد ارائه کند و متعادل سازد و برای این کار، می‌خواهد با ایجاد هماهنگی لازم میان وجدان انسان و مسئولیت وی به عنوان شهروند، اخلاق و سیاست را با یکدیگر آشتی دهد. بدین‌گونه عدم خشونت، حکم برنامه‌ای تربیتی را برای دگرگون ساختن شهروندان پیدا می‌کند. گانندی تأکید می‌کرد که «نخستین شرط عدم خشونت، رعایت عدالت در پیرامون خود و در تمام زمینه‌ها است». بدین‌گونه، با انکار دائمی و هرروزه‌ی مشروعیت خشونت، مقتضیات اخلاقی و عمل سیاسی در هم می‌آمیزند. میان حقوق شهروندان، که مسلماً خیلی مانده است تا در کشورهای جهان سوم مراعات شود، و ضرورت وجود یک استراتژی مبتنی بر عدم خشونت، که در نظر بسیاری کسان مدینه‌ی فاضله‌ای غیر قابل تصور است، به نظر می‌رسد راه کاملاً هموار شده است. آیا به‌ترین دفاع از عدم خشونت، اقدام روزمره‌ی کسانی نیست که برای رعایت حقوق شهروندان در کشورهای جهان سوم مبارزه می‌کنند؟



با گزارش خطاهای املائی این کتاب، ما را در بهبود کیفیت کتاب‌ها یاری کنید.

سایت گرداب - تیر ۱۳۸۷