



نوع‌شناسی اندیشه سیاسی براساس نسبت اخلاق و سیاست در نظریه سیاسی هابرماس

ایرج رنجبر*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد واحد کرمانشاه
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۱۸ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۰۵/۱۰)

چکیده

نوع‌شناسی «اندیشه سیاسی» یکی از کارکردهای عمده «نظریه سیاسی» است. تمرکز بر وجه شکلی و وجه ماهوی اندیشه سیاسی از جمله معیارهای رایجی است که نظریه سیاسی با اتکا به آن، اندیشه سیاسی را نوع‌شناسی می‌کند. وجه شکلی بر منشأ، خاستگاه و ترتیب زمانی و تاریخی اندیشه‌ها متمرکز می‌شود؛ در حالی که وجه ماهوی بر محتوا، مضمون و مفاهیم اندیشه سیاسی تأکید می‌کند. نوع‌شناسی اندیشه سیاسی براساس نسبت میان مفاهیم اخلاق و سیاست، بدون توجه به وجه شکلی، بر وجه ماهوی اندیشه سیاسی متمرکز است. مقاله حاضر در صدد است نوع‌شناسی اندیشه سیاسی در غرب را با نظریه سیاسی هابرماس و براساس نسبت میان اخلاق و سیاست بررسی کند. هابرماس با مبنا قراردادن نسبت مذکور، اندیشه سیاسی در غرب را به دو دوره کلاسیک و مدرن تقسیم می‌کند. از نظر او در اندیشه سیاسی کلاسیک، اخلاق و سیاست بر حول مفهوم «سعادت» با هم عجین می‌شوند؛ حال آنکه در دوران مدرن، سیاست به علم کنترل و مدیریت روابط انسانی، تبدیل و بدین ترتیب، سیاست از اخلاق جدا می‌شود.

کلیدواژه‌ها

پراکسیس، تکنیک، سعادت، علمی‌شدن، فرونیسیس

* E-mail: iraj_ranjbar79@yahoo.com

۱- مقدمه

نسبت اخلاق و سیاست از مهم‌ترین و مبهم‌ترین حوزه‌های اندیشه سیاسی است. قدمای یونانی و اسلامی در طبقه‌بندی علوم، ضمن تقسیم علم به نظری و عملی، اخلاق و سیاست را جزء علوم عملی قلمداد کرده‌اند. در اندیشه سیاسی فیلسوفان مدرن و متأخر نیز همواره به این نسبت در قالب پیوند یا گسست توجه شده است. بدین ترتیب به نسبت این دو مفهوم همواره توجه شده و با رویکردهای متفاوتی تفسیر و تبیین شده است. پژوهش حاضر بر آن است که نسبت اخلاق و سیاست، هم در قلمرو «اندیشه سیاسی» و مبتنی بر رهیافت «هنجاری» و هم در حوزه «نظریه سیاسی» و با رویکردی «تبیینی» می‌تواند بررسی شود؛ بنابراین، فرض مقاله حاضر این است که نظام اندیشگی هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست، هر دو وجه نظریه سیاسی یا وجه تبیینی و اندیشه سیاسی یا وجه هنجاری را دارد. در ساحت اول، او این نسبت را در سیر تاریخ اندیشه سیاسی تبیین می‌کند؛ اما در ساحت دوم، هابرماس یکبار دیگر در مقام پیوند اخلاق و سیاست به دنبال ارائه راه‌حل است که «اخلاق گفتگو» در این وجه از نظام فکری او قرار می‌گیرد. در این مقاله صرفاً وجه نظریه سیاسی هابرماس، یعنی تبیین نسبت اخلاق و سیاست در سیر تاریخ اندیشه سیاسی بررسی می‌شود و اندیشه سیاسی و هنجاری او از نسبت اخلاق و سیاست از دایره بحث حاضر بیرون است. هابرماس نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی را در چارچوب نسبت «نظریه و عمل»، تبیین و رابطه اخلاق و سیاست با نظریه و عمل را رابطه‌ای در چارچوب جزء و کل قلمداد می‌کند؛ یعنی با تحول نسبت نظریه و عمل، نسبت اخلاق و سیاست نیز متحول می‌شود.

۲- عملی شدن سیاست

از نظر هابرماس در آغاز دوره مدرن، فلسفه سیاسی به فلسفه اجتماعی تبدیل شد. این فرایند، زمینه را برای مسئله‌ای فراهم کرد که او آن را «علمی شدن سیاست» می‌خواند. با وجود اینکه موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک، فضیلت و پرورش شخصیت فضیلت‌مندانه بود، فلسفه اجتماعی «رفتار انسان» را موضوع بر حق شناخت علمی اعلام کرد (McCarthy, 1981: 1). همچنین، تلاش بعدی فلسفه اجتماعی، رقابت با روش‌شناسی علوم طبیعی بود؛ یعنی تنها با مطالعه علمی رفتار انسان از طریق به‌کارگیری روش‌های علوم تجربی و طبیعی است که به درک مسائل اجتماعی و انسانی می‌توان رسید. هابرماس درصدد است این فرایند را در پرتو طبقه‌بندی و جایگاه «دانش» در منظومه فکری دوران کلاسیک و تحول آن در آغاز دوره مدرن و همچنین با توجه به نسبت ویژه نظریه و عمل در این دو دوره تبیین کند. به این معنا که او درصدد است فرایند علمی شدن سیاست را در چارچوب بحث عام‌تر نسبت نظریه و عمل در دوران کلاسیک و مدرن مطرح کند و در نتیجه نسبت اخلاق و سیاست را به‌عنوان وجهی از تحول نسبت نظریه و عمل در این دو دوره تبیین کند. بدین ترتیب، با توجه به اهمیت نسبت نظریه و عمل برای فهم نسبت اخلاق و سیاست در نظریه هابرماس، قبل از بررسی نسبت اخیر، لازم است چگونگی نسبت میان نظریه و عمل در نظر او توضیح داده شود.

۳- نظریه و عمل

نسبت نظریه و عمل نسبتی در ساحت علوم اجتماعی است که در ارتباط با پدیدارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی ظهور می‌یابد. این نسبت با آنچه در حوزه علوم طبیعی از آن با عنوان نسبت نظریه و ابزار، نسبت دانش و صنعت و نسبت دانش محض و دانش کاربردی یاد می‌شود، ارتباطی ندارد. متفاوت بودن نسبت نظریه و عمل در علوم اجتماعی با نسبت نظریه و عمل در علوم طبیعی، زمینه را برای ایجاد دو روش متمایز در این دو ساحت متفاوت دانش فراهم می‌کند.

به نظر هابرماس، فرضیات متضمن قانونمندی تنها به ابعاد ابزاری زندگی انسان معطوف هستند. کاربرد روش‌های تجربی درباره پدیده‌های اجتماعی در بهترین شکل خود فقط به پیدایش «علم کمکی برای اداره عقلانی» می‌انجامد (هولاب، ۱۳۷۵: ۵۹). چنین روش‌هایی بر تجزیه پدیده‌ها از یکدیگر و از کلیت اجتماعی متکی هستند؛ درحالی‌که نظام اجتماعی، خود در متن حیات تاریخی خاصی قرار دارد که از طریق روش‌های تجربی - علمی درخور فهم نیست (همان: ۶۰) و علم و هنجار هر دو در منافع و علایق اجتماعی ریشه دارند؛ بنابراین، مسئله اصلی از درک و فهم «ارزش»‌های مباین و مغایری سرچشمه می‌گیرد که در پژوهش‌های علمی و دیگر فعالیت‌ها به چشم می‌آیند (نوذری، ۱۳۸۱: ۹۲). از این رو هابرماس بر ضرورت اندیشیدن «هم‌زمان» درباره حوزه‌های وجود و اخلاق یا آنچه هست (sein) و آنچه باید (sollen) باشد تأکید می‌کند. او معتقد است معنای عینی مندرج در نظم اجتماعی از خواست‌های اجتماعی جدا نمی‌شود (همان: ۶۰). او نشان می‌دهد نظریه با زندگی واقعی در ارتباط است و از این طریق خود فهمی عینی‌گرا در علوم انسانی را کنار گذاشته است و استدلال می‌کند مشاهده‌گر به‌عنوان عنصری پیچیده و سردرگم در شبکه روابط اجتماعی قرار دارد (Habermas, 1974: viii). براساس این دیدگاه، مسائل عملی صرفاً در کنار وظایف نظری قرار ندارند؛ بلکه به‌طور متقابلی در موضوع، یعنی کلیت جامعه، درگیر هستند. علوم انتقادی اجازه می‌دهد مسائلی با موضوع مطالعه‌اش (همان کلیت جامعه) تعیین شوند (همان: ۶۰)؛ بنابراین، تأکید بر نقد درونی در نظر هابرماس متضمن وحدت نظریه و عمل است. از نظر تاریخی، هابرماس معتقد است نظریه و عمل در منظومه اندیشه سیاسی کلاسیک با هم ارتباط دارند؛ اما این وحدت در دوره مدرن اندیشه سیاسی و با محوریت پیدا کردن «فلسفه اجتماعی»^۱ به پایان رسید و نظریه از عمل جدا شد. این جدایی، هم‌زمان زمینه را برای جدایی اخلاق و سیاست فراهم کرد. او این فرایند جدایی را با فعل و انفعالاتی تبیین می‌کند که در ابتدای اندیشه مدرن اتفاق افتاد. بدین ترتیب، فهم بهتر نسبت نظریه و عمل به اعتنا و توجه به تحول و طبقه‌بندی دانش در دو دوره کلاسیک و مدرن نیازمند است.

۴- دانش در دوره کلاسیک

در دوره کلاسیک، دانش به‌طور کلی به سه نوع دانش سیاست، نظری و تولیدی طبقه‌بندی می‌شد (McLellan, 1993: 21). دانش سیاست و فلسفه سیاسی به‌طور کلی نمی‌توانست به مقام یک علم دقیق و معرفت‌نظری^۲ نائل شود؛ زیرا مجبور بود احتمال، تنوع و همچنین مضمون قوانین مستقرکننده شخصیت را کمابیش و عموماً در نظر

^۱. Social Philosophy

^۲. Episteme

بگیرد. فرونیسیس^۱، ظرفیتی بود که شالوده شخصیت بافضیلت است؛ یعنی فهمی سنجیده از موقعیت‌های متنوع با توجه به آنچه در حال انجام شدن بود (McCarthy, 1981: 2). دانش سیاست به فضای عمل انسانی و پراکسیس، دلالت و سامان کردار با فضیلت در میان شهروندان پلیس^۲ را حفظ می‌کرد. هدف دانش سیاست در نظر سوفسطاییان پرورش افرادی بود که بتوانند با گفتار و کردار خود در کارهای مملکتی نفوذی شگرف داشته باشند. سقراط و پس از او افلاطون سیاست را بر پایه اخلاقیات استوار کردند. به نظر سقراط، دانش سیاسی، مقدم بر هر چیز، باید مردم را با وظایف اخلاقی خود آشنا کند. افلاطون نیز در جمهوری، بهترین حکومت‌ها را از دیدگاه اخلاقیات وصف می‌کند (ارسطو، پیشگفتار مترجم، ۱۳۸۱: ۲۱). همین قصد و نیت عملی سیاست (پرورش شخصیت با فضیلت در یک سامان سیاسی - اخلاقی که قابلیت یادگیری و آموختن زندگی نیک و درست را به شهروندانش منتقل می‌کرد) و همچنین ماهیت موضوع اصلی آن (تحول و تغییر شرایط چنین زندگی) است که شأن شناختی و معرفتی آن را تعیین می‌کرد (همان: ۲).

دانش سیاست در دوره کلاسیک از دو شاخه دیگر دانش (دانش نظری و تولیدی) متمایز بود. تئوریا^۳ به چیزهایی که «همیشه یا بیشتر اوقات» اتفاق می‌افتادند و غیرقابل تغییر و جاویدند و به عبارت دیگر، به چیزهای الهی مربوط می‌شد. تئوریا به درستی می‌توانست مدعی حصول معرفت از نظم و ماهیت کیهان باشد (همان: ۲). نسبت دانش نظری با دانش عملی در این دوره به این صورت بود که دانش نظری (دانش برای دانش) تنها پیش فرض‌های واضح دانش عملی (دانش برای عمل) را با ایجاد تصویری کلی از ماهیت انسان به‌عنوان ترکیبی از اجزای عقلانی و غیرعقلانی فراهم می‌کرد. این دو قلمرو با تأثیرات خرد نظری بر زندگی فردی با هم یکپارچه می‌شدند (همان: ۲). دانش نظری از قسمت متعالی، یعنی روح عقلانی انسان برمی‌آمد و روح نظریه‌پرداز، با تأمل و تدبر درباره کیهان به‌طور تقلیدی با هماهنگی و تناسب نظم کیهانی منطبق می‌شد؛ اما همان‌طور که ارسطو همواره می‌گفت، زندگی کاملاً نظروزرانه، آرمان دست‌نیافتنی برای بیشتر انسان‌ها است؛ اگرچه برای همه انسان‌ها این‌طور نیست. همچنین، افقی که نظریه‌پرداز با آن، درک و فهم می‌کرد به نظم مناسب دولت - شهر (پولیس) وابسته بود (Maclean, 1993: 21)؛ بنابراین، زندگی مناسب برای انسان‌ها، در درجه اول، زندگی توأم با عمل فضیلت‌مندانه بود و زندگی نظروزرانه نبود. از این رو هیچ‌کس به چیزی بهتر از پرورش شخصیت با فضیلت و مهم‌تر اینکه به چیزی بهتر از داوری فضیلت‌مندانه نمی‌توانست اتکا و اعتماد کند (McCarthy, 1981: 2). به‌طور کلی دانش نظری و دانش سیاست یا تئوریا و پراکسیس، در تحلیل نهایی، به قلمروهای متفاوت هستی، یعنی قلمرو کیهان و قلمرو پلیس رجعت می‌کردند.

از سوی دیگر، دانش سیاست از دانش تولیدی نیز متمایز بود؛ درحالی‌که یک قلمرو به فضیلت عملی مربوط می‌شد، قلمروی دیگر به درستی متعلق به تکنیک یا مهارت استادانه بود. نسبت دانش تولیدی (دانش برای سازندگی) با دانش نظری نیز درست براساس چنین تمایزی بود. نظریه، خودش به صراحت با یک نظم واقعی در ارتباط است که «ساخته شده»^۴ و «انجام شده»^۱ نیست؛ بلکه فقط اندیشیده شده است؛ یعنی نظمی که تغییرپذیر

1. Phronesis

2. Police

3. Theoria

4. Made

نیست و ازلی و بر نظم الهی کیهان مبتنی است. دانش نظری به‌طور مستقیم در هیچ مورد مرتبط با تکنیک صنعتگر یا هنرمند نمی‌توانست مشارکت کند که براساس مهارت و تجارب به دست آمده بود (Ibid: 2-3). تکنیک^۲ همانند فرونسیس، پیش‌شرط زندگی دولت - شهر بود که در آن، آرمان متأملانه می‌توانست تعقیب شود؛ اما - همانند فرونسیس - تخنه نمی‌توانست از نظریه، مشتق و با آن توجیه شود (Habermas, 1974: 286).

۵- دانش در دوره مدرن

با ظهور دوره مدرن، منظومه کلاسیک دانش نظری، عملی و تولیدی به‌طور عمیق دگرگون شد. در این دوره، نظریه به معنای نظام‌های کمیت‌پذیر منسجم بیان می‌شود و گزاره‌های قانونمند، مشخصه پیشرفته‌ترین علوم طبیعی هستند (McCarthy, 1981: 3)؛ علومی که به‌طور ذاتی متوجه کنترل فنی هستند (Habermas, 1970: 88) و عقلانیت علمی و فناورانه‌ای را ایجاد کرده‌اند که تمامی جهان‌ها را در نور دیده است (Ibid: 90). به نظر هابرماس با این تغییر رویه اتفاقی افتاده است که آن را دانش در خدمت تکنیک^۳ می‌خواند؛ یعنی توانایی و پتانسیلی برای کاربرد پیش‌بینی‌کننده و تکنیکی که ذاتی دانش نظری از این نوع است (McCarthy, 1981: 3). هابرماس در اینجا بر دو مسئله ماهیت ایدئولوژی فن‌سالارانه و علم‌زدگی سیاست متمرکز می‌شود (اوٹ ویت، ۱۳۸۶: ۳۷). آگاهی فن‌سالارانه از همه ایدئولوژی‌های پیشین، جنبه ایدئولوژیکی کمتری دارد؛ چون واقعیت را برای خدمت به منافع خاص مخدوش و تحریف نمی‌کند؛ اما آگاهی فن‌سالارانه، مقاومت‌ناپذیرتر و پرادمانه‌تر از ایدئولوژی‌های قبلی است. این ایدئولوژی علاوه بر اینکه علاقه طبقه خاصی به سلطه را توجیه و نیاز طبقه دیگری به رهایی را سرکوب می‌کند، به علایق رهایی‌بخش نوع بشر آسیب می‌زند (Habermas, 1970: 11). این کار با علم‌زدگی سیاست صورت می‌گیرد؛ یعنی مسائل عملی یا اخلاقی - سیاسی به مسائل فنی تبدیل می‌شود. در سیاست فن‌سالارانه، غیرسیاسی‌شدن توده جمعیت و افول قلمرو عمومی در مقام یک نهاد سیاسی از مؤلفه‌های نظام سلطه‌ای هستند که پرسش‌های عملی را از بحث و گفتگوی عمومی حذف می‌کند (Habermas, 1974: 255). بدین ترتیب، براساس توصیف شرایط مناسب اولیه، قوانین نظریه علمی می‌توانند (در داخل موقعیت‌های معین) برای پیش‌بینی وضعیت‌های آینده یک سیستم استفاده شوند و در صورتی که عوامل مناسب بهره‌برداری شوند، این قوانین نیز برای ایجاد وضع مطلوب امور استفاده می‌شوند (McCarthy, 1981: 3).

بنا بر تبیین هابرماس از فرایند تبدیل و تطور دانش، این دانش تکنیکی، بیشتر نتیجه سنت هنرها و مهارت‌های قرون کهن بود تا نتیجه اولین ثمرات انقلاب علمی؛ یعنی نتیجه تکنولوژی نبوده بلکه نتیجه تخنه بوده است (Ibid: 3). بدین ترتیب، نزدیک‌ترین ارتباط میان پژوهش محض و کاربردی که امروزه برای ما شناخته شده است، به تدریج فقط در قرن نوزدهم ظهور یافت. از زمانی که ارتباط سیستماتیک و نهادینه‌شده میان علم و تکنولوژی بار توسعه پایدار را به دوش می‌کشد تا امروز ملاحظات تکنولوژیکی در تعیین مسیر پیشرفت و در نواحی متعددی از علم محض نقش مسلطی دارد. در عین حال، اهمیت صنعتگری و تخنه برای بازتولید شرایط

1. Done

2. Techne

3. Scientia Propter Potentiam

مادی زندگی همچنان کمتر می‌شود؛ بنابراین، مفاهیم کلاسیک نظریه تأملی و نظریه آزاد از تخریب، راه خود را به مفاهیم نظریه علمی سپردند و تکنولوژی به لحاظ نظری مستقر شد (Ibid: 3).

دانش سیاست نیز همانند دانش نظری، البته با وضوح کمتر، در دوره مدرن متحمل دگرگونی شد. هابز در میانه قرن هفدهم، برنامه‌ای را ترسیم کرد که براساس آن، «رفتار انسان^۱»، موضوع و ماده‌ای برای علم انسان، جامعه و دولت قرار داده شد (Ibid: 43). به نظر هابز با فهم صحیح قوانین تعیین‌شده در سرشت انسان، برقراری نظمی مناسب برای زندگی او، یکبار و برای همیشه امکان‌پذیر خواهد شد (White, 1988: 52). بدین ترتیب، آموزه کلاسیک یادگیری زندگی نیک و درست، تکوین منش فضیلت‌مندانه و پرورش فضیلت عملی، جای خود را به کاربرد نظریه اجتماعی به لحاظ علمی معتبر و به ایجاد شرایطی داده است که رفتار مطلوب را منطبق با قوانین سرشت انسان هدایت می‌کنند. در این روش، قلمروی عملی در درون قلمروی تکنیکی، جذب شده و مسئله عملی زندگی فضیلت‌مندانه شهروندان دولت - شهر به مسئله تکنیکی داد و ستد اجتماعی منظم برای تأمین نظم و آسایش شهروندان دولت تغییر شکل داده است (Habermas, 1974: 43-44).

هابرماس معتقد است پیشرفت‌های بعدی در علوم اجتماعی و طبیعی و ظهور فلسفه پوزیتیویستی برای تفسیر و توجیه این پیشرفت‌ها به نظر می‌رسد آموزه کلاسیک سیاست را به درون گذشته برگشت‌ناپذیر پس رانده است. به جای آن، به علم سیاسی رو شده است که بجزء در لفظ، با سیاست کلاسیک کمترین وجه اشتراک را داراست. مفاهیم متضاد نسبت دلیل با کنش^۲ و نظریه با عمل^۳ در کانون و مرکز این بحث واقع شده‌اند (McCarthy, 1981: 4). بدین ترتیب، عنوان «فلسفه یا علم اجتماعی» برای دلالت بر بیرون‌راندن عناصر هنجاری وابسته به سنت کلاسیک سیاست از ساحت دانش به کار برده می‌شود. تحقیقات در چارچوب «منطق و روش‌شناسی علم» با پوزیتیویست‌های منطقی انجام شد و پیروان آنها این جدایی (بین ارزش و واقعیت) را تأیید کردند. آنها با کمک تمایزات بین «هست و باید»، «واقعیات و ارزش‌ها» استدلال می‌کردند کاربرد روش علمی برای مطالعه پدیده‌های اجتماعی به اجتناب قطعی از ملاحظات هنجاری نیازمند است. داوری‌های ارزشی صدق یا کذب‌پذیر نبوده و به لحاظ عقلی (به‌طور علمی) تصمیم‌پذیر نبوده‌اند (White, 1988: 26-27); البته، دانش علمی بر موضوعات عملی از جمله در تحلیل پیش‌شرط‌ها و پیامد راهکارهای داده‌شده، در سنجش ارزش اقتصادی و کارآمدی ابزارهای جایگزین برای هدف مطلوب یا حتی در نقد اهداف پیشنهادی از نقطه نظر قابلیت تکنیکیشان تاثیرگذار است؛ اما در نهایت انتخاب اهداف به خودی خود، اقتباس منافع و علایق مشخص و بی‌اعتنایی به علایق دیگر، مسئله ارزش‌ها بود، نه واقعیات و موضوعی در مرتبه اثبات نبود؛ بلکه در حوزه دلیل و برهان بود. بنابراین، نبود تشخیص و تصدیق این جدایی متصلب دانش از اخلاق، علت اصلی توسعه‌گند علم اجتماعی بود و نفوذ سنتی ملاحظات هنجاری به درون پژوهش اجتماعی می‌توانست باعث جزم‌اندیشی و ایدئولوژی شود؛ اما پیشروی فشرده مشخصات دانش عینی علم تجربی از این حیث مصون بودند (McCarthy, 1981: 4-5).

¹. Scientia Propter Potentiam

². Reason To Action

³. Theory To Practice

بنابراین، رویکرد پوزیتیویستی برآن است که با مجهزشدن به روش‌شناسی علمی و تمایز قطعی بین دانش تجربی و داوری‌های ارزشی از عهده‌ی وظیفه‌ی مبارزه با فرضیات شبه علمی در تمام اشکالش برآید. براساس این دیدگاه، فلسفه‌ی پوزیتیویستی، پایه و اساس هنجاری - و بنابراین «غیرشناختی»، «انتزاعی»، «غیرعقلانی» - دیدگاه‌های جهانی از انسان و جامعه را آشکار کرد که برای توجیه نظام‌های اخلاقی و سیاسی خاص استفاده می‌شود (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۵۶). دیدگاه‌های جهان هنجاری که صورت خود را در نقاب علم و حتی بیشتر به‌عنوان شکلی از دانش والاتر از علم پوشانده بودند، در عمل برای پیشرفت علم و عقلانی‌شدن زندگی انسان مانع بودند. آنچه در این رویکرد، درخور توجه و برای هابرماس با اهمیت است، نسبت فلسفه‌ی پوزیتیویستی با سنت روشنگری است؛ سنتی که او با دیدگاه خاص خود از آن دفاع می‌کند.

از نظر هابرماس هرچند «انتقاد پوزیتیویستی از ایدئولوژی» استمرار خود را به سنت روشنگری و تعهد به مبارزه‌ی قدیمی عقل / دلیل^۱ علیه تمامی اشکال جهل، موهوم‌پرستی و جزم‌گرایی تصدیق می‌کند، به هیچ وجه روشن نیست که چگونه این تعهد به خودی خود براساس مقدمات پوزیتیویستی توجیه می‌شود. در قرن هیجدهم، «دلیل» به‌طور قطعی به‌عنوان راهنمایی برای «عمل» درخور توجه بود. در حقیقت معنای روشنگری در وهله‌ی اول به عمل معطوف بود: آزادی انسان از اجبارهای درونی و بیرونی که قدرت آن تا حد زیادی از شفاف‌نبودن و ابهام آنها مشتق می‌شد. دلیل، به‌مثابه‌ی عمل، به درون این ابهام نفوذ کرد و سیمای عینیت، ضرورت و تغییرناپذیری را منحل کرد (McCarthy, 1981: 5-6). دلیل، موضعی جانبدارانه را در جدال بین انتقاد و جزم‌گرایی اتخاذ می‌کند و با هر مرحله‌ی جدیدی از رهایی (رهایی از جزم‌اندیشی)، فتح دیگری را به سود خود ثبت می‌کند. در این نوع از دلیل / خرد عملی، بصیرت و علاقه‌ی صریح به آزادی با تأمل و تفکر به هم می‌پیوندند (White, 1988: 131-136). بالاترین سطح تأمل و تفکر با رویکرد پیشروی به سوی خودآیینی فردی، رهایی از رنج و ارتقای سعادت واقعی قرین است. دلیل شامل استدلال علیه جزم‌گرایی بوده است و به صراحت این علاقه را به‌عنوان علاقه‌ی خود در نظر می‌گیرد و لحظه‌ی تصمیم را به عاملی خارج از قلمرو خودش معنا نمی‌کند. تصمیمات ذهنی نسبتاً به‌طور عقلی در مقابله با آن تصمیم عینی سنجیده می‌شوند که با تمایل دلیل به خودی خود به دست می‌آید؛ از این رو دلیل، تاکنون تمایل به عقل^۲ را انکار نکرده است (Habermas, 1974: 254).

از نظر هابرماس، این نسبت ذاتی و ماندگار «دلیل انتقادی» با «عمل روشنگری» در چارچوب مکتب پوزیتیویست تغییر شکل داده است. با این حال، نسبت نظریه با عمل برحسب توانایی برای پیش‌بینی و تکنولوژی مناسب با نظریه‌ی تجربی تصور شده (McCarthy, 1981: 6) و رهایی مستتر در روشنگری با مقوله‌ی کنترل بر فرایندهای عینی یا عینیت‌یافته جایگزین شده است (Habermas, 1974: 254-255). بنابراین، علمی‌شدن فزاینده‌ی تمدن مدرن، بُعدی است که در آن نظریه یکباره به سمت انطباق با عمل معطوف به «ساخته‌شدن» جهت داده شده است. قوانین بازتولید خود^۳، خواستار جامعه‌ی پیشرفته‌ای به لحاظ صنعتی هستند که از بقای خود در مقیاس فزاینده‌ای با گسترش پیوسته کنترل تکنولوژی بر طبیعت، مراقبت و مدیریت دائمی موجودات انسانی و روابط آنها با یکدیگر را با سازمان اجتماعی رتق وفتق کنند. در این نظام، «علم»، «تکنولوژی»، «صنعت» و «مدیریت» در

1. Reason

2. Rational

3. Self-Reproduction

یک فرایند دوری به هم تنیده شده‌اند. فرایندی که در آن نسبت نظریه با عمل به خودی خود فقط به‌عنوان کاربرد عقلانی - هدفمند تکنولوژی تضمین شده با علم تجربی اثبات شود (Ibid: 254).

هابرماس با تبیین نسبت دلیل و کنش در سنت روشنگری و نسبت آن با فلسفه پوزیتیویستی (در بالا به آن اشاره شد) معتقد است محدودیت دلیل، در سطح نظریه، با بکارگیری روش علمی فارغ از هنجار و در سطح عمل، با کاربرد پیشگویانه و تکنولوژیکی دانش تجربی، به فلسفه پوزیتیویستی منجر شد که از توجیه علایق خود ناتوان است (McCarthy, 1981, 6). اگر تمامی ارزش‌ها ذهنی هستند و اگر مسیر عملی در زندگی در نهایت فراسوی توجیه عقلانی است، پس تعهد پوزیتیویستی به علم و تکنولوژی و مخالفت آن با جزم‌اندیشی و ایدئولوژی، خودش نیز ذهنی است و به لحاظ عقلی توجیه‌ناپذیر (به عبارت دیگر، جزم‌اندیش) است. از طرف دیگر، اگر گرایش در روشنگری به خودی خود عقلانی است، پس دلیل، علاقه‌ای^۱ عملی رامی‌پروراند و به‌طور جامع برحسب علم و تکنولوژی تعریف نمی‌شود (Ibid: 6).

بنابراین هابرماس معتقد است این معما تنها یکی از علائم تنش خاص میان عقلانیت و غیرعقلانیتی است که فهم پوزیتیویستی نسبت نظریه و عمل را به‌طور کلی دچار ابهام و مشکل می‌کند؛ یعنی تنها حق مشروع و یگانه مستتر در قلمرو نظریه، یک شکل خاص دلیل، یعنی دلیل علمی است. نظریه‌ای که به‌صورت بی‌طرفی ارزشی فهمیده شده است، تنها نسبت مشروعش با عمل، نسبتی تکنیکی است؛ یعنی قدرت و توانایی ابزارهایی برای تعقیب عقلانی - هدفمند اهدافی که خودشان نه از نظریه، مشتق و نه با نظریه توجیه شوند (Ibid: 7). تمامی مسائل عملی که به لحاظ تکنیکی حل و فصل نمی‌شوند (یعنی از نظر مقرون به صرفه بودن و کارایی وسایل و امکان‌پذیری اهداف و غیره) به لحاظ عقلی نیز نمی‌توانند حل شوند. از این‌رو، آنها در تحلیل نهایی، باید از تصمیماتی صرف‌نظر کنند که ذهنی و غیرعقلانی هستند. هابرماس معتقد است بهای ترک مفهومی اساسی و جامع‌تر از دلیل و محدودکردن آن صرفاً به دلیل علمی، تصمیمی غیرعقلانی در قلمرو عمل است (Ibid: 7).

هابرماس با توجه به دیدگاه خود درباره نسبت علایق و دانش و اینکه اشکال سه‌گانه دانش حتی دانش تجربی و طبیعی از علایق انسانی سرچشمه می‌گیرند و در زندگی انسان ریشه دارند، بی‌طرفی ارزشی پوزیتیویسم را امری ظاهری می‌داند؛ زیرا رویکرد پوزیتیویستی با صرف نظر کردن از یک رابطه انحصاری به نوع خاصی از نسبت نظریه - عمل و نقد فعالانه تمامی ادعاهای رقیب و حرکت در مسیر عقلانی عمل، خواه‌ناخواه موضعی جانبدارانه را به نفع عقلانیت پیش‌رونده اتخاذ می‌کند. عقلانیت علمی - تکنولوژیکی که به نظر او مزایای یک گرایش ویژه و یک نسبت خاص با زندگی^۲ را بازتاب می‌دهد. در واقع، این بُعد عقلانیت نیز با رابطه‌ای منحصر به فرد با زندگی مواجه است؛ یعنی تجربه موفقیت به‌عنوان بازخورد کنترل و ساخته شدن در درون نظام‌های کار اجتماعی در پیشرفت اولیه کار تحقق می‌یابد (Habermas, 1974: 268).

بدین ترتیب، هابرماس در تبیین این فرایند معتقد است دستورالعمل مبتنی بر کنترل فرایندهای عینی یا عینی‌شده جایگزین «رهایی» حاصل از روشنگری شده است. از لحاظ اجتماعی، نظریه مؤثر برای آگاهی موجودات انسانی نیست که با هم زندگی و گفتگو می‌کنند؛ بلکه در جهت رفتار موجودات انسانی پیش می‌برد

1. Interest

2. Lebensbezug / Life

که درگیر عمل هستند (Ibid: 255). مشکل واقعی در نسبت نظریه با عمل از این کارکرد جدید علم به‌عنوان جبر تکنولوژیک ناشی نمی‌شود؛ بلکه نسبتاً مبتنی بر این واقعیت است که نمی‌توانیم تفاوت میان قدرت تکنیکی و عملی را تشخیص دهیم. تاکنون حتی تمدنی که علمی شده از مسائل عملی رها و معاف نشده است؛ بنابراین، یک خطر ویژه ظهور می‌کند. هیچ تلاشی برای رسیدن به اجماع عقلانی از سوی شهروندان راجع به کنترل عملی سرنوشتشان صورت نپذیرفته است و به‌جای آن تلاش برای رسیدن به کنترل تکنیکی بر تاریخ با مدیریت تمام عیار جامعه صورت می‌پذیرد. تلاشی که درست به همان اندازه‌ای غیرعملی است که غیرتاریخی است (Ibid: 255).

بنابراین، استدلال هابرماس آن است که پوزیتیویسم تعهد به عقلانیت تکنولوژیکی را در پس پشت‌نمای آزادی ارزش^۱ پنهان می‌کند. پوزیتیویسم تلاش می‌کند از طریق نقد جسورانه تمامی اشکال غیرعلمی نظریه و تمامی مفاهیم غیرتکنولوژیکی نسبت نظریه با عمل، کل موانع مسلط تفکر علمی و کاربرد تکنولوژیکی را از میان بردارد؛ اما این حمایت از شکل خاصی از عقلانی‌کردن با استلزامات گسترده‌ای برای سازمان جامعه همراه است. استلزاماتی که با سطح عقلانی‌کردن متحقق‌شده تغییر می‌کنند.

تبیین هابرماس از فرایند تحول و تطور دانش و نسبت نظریه و عمل در ادوار کلاسیک و مدرن (در بالا بررسی شد)، راه او را برای تبیین و توضیح نسبت اخلاق و سیاست در ادوار یادشده نیز هموار می‌کند. بدین ترتیب، دیدگاه هابرماس درخصوص نسبت‌های دوگانه «علاق و دانش»، «دلیل و کنش» و «نظریه و عمل» برای فهم نظریه سیاسی او در راستای تبیین نسبت «اخلاق و سیاست» در تاریخ اندیشه سیاسی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ به‌گونه‌ای که درک و دریافت او از نسبت اخلاق و سیاست، بدون فهم این تقابل‌های دوگانه کاری دشوار است.

۶- نسبت اخلاق و سیاست

هابرماس درخصوص نسبت اخلاق و سیاست معتقد است در دوره کلاسیک، اندیشه سیاسی اخلاق و سیاست در ارتباط با هم بودند؛ اما با جایگزین شدن فلسفه سیاسی با علم یا فلسفه اجتماعی در ابتدای دوره مدرن، «سیاست» از دانش پرورش شخصیت فضیلت‌مندان به دانش «مدیریت» و «تکنیک» کنترل روابط اجتماعی و انسانی تبدیل شد. بدین ترتیب، این تحول به جدایی اخلاق از سیاست منجر شد. با این توضیح، در ادامه، نظریه سیاسی هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست در دو دوره کلاسیک و مدرن بررسی خواهد شد.

۶-۱- اخلاق و سیاست در دوره کلاسیک

هابرماس مرتبط با آنچه درباره «دانش» در دوره کلاسیک بیان می‌دارد، «نسبت اخلاق و سیاست» در این دوره را تبیین می‌کند. از نظر او «سیاست» در دوره کلاسیک، خط‌مشی زندگی نیک و عادلانه را مشخص می‌کند و تداوم «اخلاق» به شمار می‌رود. بدین ترتیب، سیاست در این دوره به فضای کنش / پراکسیس انسانی دلالت دارد و یک سامان رفتار با فضیلت در میان شهروندان پولیس را ایجاد و حفظ می‌کند (McCarthy, 1981: 2).

¹. Value-Freedom

کنش / پراکسیس نشان‌دهنده شاخه‌ها و فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است و با عنایت به اینکه برای ارسطو فعالیت فرد نیز به معنای دقیق کلمه، بخشی از مطالعه فعالیت سیاسی - یعنی فعالیت در پولیس - شهر است، گفتمانی است پراکسیس، فعالیت آزادانه (و شاخه‌های مربوط به این فعالیت) در پولیس را نشان می‌دهد (دالمایر، ۱۳۸۶: ۸۴). از سوی دیگر، ارسطو معتقد است «پولیس»، به‌عنوان عرصه کنش انسانی، در صورتی به درستی سزاوار نام پولیس است که با «فضیلت» شهروندانش مرتبط باشد (Habermas, 1974: 47). بدین ترتیب در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی، اخلاق، وجه مشخصه کنش / پراکسیس انسانی در درون پولیس و از عرف و قانون تفکیک‌ناپذیر بود.

از آنجاکه در فلسفه سیاسی کلاسیک، پولیس محل تلاقی اخلاق و سیاست است، توجه به این مفهوم در اندیشه سیاسی یونانی و به‌خصوص در اندیشه ارسطو مفید خواهد بود. همان‌طور که گفته شد ارسطو پولیس را جامعه‌ای می‌داند که به فضیلت شهروندانش توجه دارد؛ زیرا در غیر این صورت جامعه شهری یک همکاری صرف خواهد بود (Ibid: 47). از این رو، او پولیس را در تقابل با دو جامعه دیگر، یعنی سوسیتهاس^۲ و اویکوس^۳، یا به ترتیب دولت و خانواده تعریف می‌کند. سوسیتهاس، به معنای اتحاد میان دولت‌ها و همکاری تجاری و به معاش شهروندان معطوف است. این مفهوم امروز نیز به معنای دقیق با مفاهیم «جامعه» و «شرکت»^۴ کاربرد دارد (Ibid: 47). به نظر می‌رسد ارسطو با متمایز کردن پولیس از سوسیتهاس و خانواده، معنای مدنظر خود از پولیس را با وضوح بیشتری نشان می‌دهد. او با این کار مشخص می‌کند جامعه حقوقی که در آن شهروندان امور خود را با هدف تجارت، تأمین معاش برای همه، همکاری مداوم و منظم از طریق مبادله و ایجاد زمینه برای مراودات معطوف به منازعه و جنگ تعقیب کنند، شایسته نام پولیس نیست؛ زیرا پولیس به خودی خود با دولت متفاوت است. از سوی دیگر، او استدلال می‌کند مراوداتی که در اجتماع محلی صورت می‌گیرد نیز پولیس نیست؛ چون هریک از آنها به خانه خود به‌عنوان یک شهر نگاه می‌کنند (Ibid: 47).

با عنایت به آشکار شدن معنای پراکسیس و پولیس، شاخصه‌های عمده برای فهم و دریافت نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی کلاسیک، در ادامه نسبت مذکور در پرتو مفاهیم یادشده بررسی خواهد شد. از نظر هابرماس در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی، سیاست، آموزه زندگی خیر و حقانی^۵ فهمیده می‌شد و در امتداد اخلاق بود. بدین ترتیب ارسطو معتقد بود هیچ تمایز و اختلافی میان نهاد شکل‌یافته در قانون^۶ و اخلاق زندگی مدنی وجود ندارد؛ بلکه عمل اخلاقی از سنت^۷ و قانون تفکیک‌ناپذیر بود (Ibid: 42). فقط سیاست^۱

1. Virtue

2. Societas

3. Oikos/Household

4. Society

5. Company

۶. سوسیتهاس در این معنا که در حقوق رومی نیز کاربرد پیدا کرد با آنچه در اندیشه سیاسی مایکل اوکشات در دوران معاصر از آن با عنوان «مشارکت مدنی» و در تقابل با «مشارکت مساعی» یا یونیورسیتاس نام برده می‌شود متفاوت است. گفتمانی است آنچه ارسطو از سوسیتهاس در نظر داشت، اوکشات به یونیورسیتاس نسبت می‌دهد.

7. Good And Just

8. Nomoi

9. Custom

قابلیت زندگی فضیلت‌مندانه را به شهروند می‌بخشد؛ شهروندی که روی هم رفته، از لحاظ وابسته‌بودن به پولیس، حیوان سیاسی^۲ است (Ibid: 42). پولیسی که برای فهم ماهیت انسانی او مهم است.

از سوی دیگر، آموزه کلاسیک سیاست منحصرأً به پراکسیس به معنای دقیق یونانی آن ارجاع داده می‌شد؛ یعنی سیاست در ارتباط با کنش و شخصیت آدم‌ها فهم می‌شد و با تخته^۳، به معنای تولید ماهرانه مصنوعات و تدبیر کارشناسانه وظایف داده‌شده، هیچ وجه اشتراکی نداشت (Ibid: 42). تخته به‌طور مشخص «تولید یک چیز» است و در تخته یک محصول در میان است؛ اما در پراکسیس هیچ تولید و محصولی در کار نیست و اگر قرار باشد محصولی در میان باشد، آن محصول همان خود انسان و چگونه‌بودن یا نحوه بودن خود او است. در نهایت، سیاست همیشه به سمت ایجاد و پرورش شخصیت^۴ سوق داده می‌شد و به‌صورت تربیتی و آموزشی^۵ و نه فنی و تکنیکی عمل می‌کرد (Ibid: 42).

ارسطو همچنین تأکید داشت سیاست و فلسفه عملی به‌طور کلی در نسبت با علوم دقیقه^۶ و معرفت یقینی^۷ سنجیده یا مقایسه نمی‌شود؛ زیرا موضوع اصلی سیاست، یعنی ایجاد شرایط زندگی نیک و عادلانه در بستر یک پراکسیس متغیر و متحول، ثبات هستی‌شناختی و ضرورت منطقی ندارد. بر این اساس، قابلیت سیاست و فلسفه عملی فرونیسیس، یعنی فهمی دوراندیشانه^۸ از موقعیت یا عمل به یک چیز در موقعیت معین است (Ibid: 42). هر انسانی با توجه به یک اصل یا اصولی در موقعیت معینی دست به عمل می‌زند و آن اصل نیز اخلاقی است. در اینجا همچنین، رابطه پراکسیس با فرونیسیس نشان داده می‌شود و در درون خود پراکسیس، فرونیسیس، یعنی عمل در یک موقعیت معین وجود دارد.

بنابراین، از نظر هابرماس در سنت اندیشه سیاسی کلاسیک مسئله این بود که سیاست به شهروندان امکان و قدرت حرکت به سمت زندگی خیر و فضیلت‌مندانه را فراهم کرد. نهاد سیاسی مسلط باید مشروعیت خود را برحسب فضیلت شهروندان و آزادی نهادینه و تحقق‌یافته در قوانین نظم سیاسی «پولیس» اثبات کند. بدین ترتیب به نظر او در دوره کلاسیک، سیاست و اخلاق بر حول مقوله پراکسیس و در چارچوب نظم پولیس در ارتباط با هم تعریف می‌شدند؛ اما با آغاز دوره مدرن و به‌طور مشخص با هابز، ماکیاول، مور و کانت و به‌ویژه با تحول در معنا و مفهوم دانش سیاسی، اخلاق از سیاست جدا شد.

۶-۲- اخلاق و سیاست در دوره مدرن

هابرماس با توضیح نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی کلاسیک، درصدد است این نسبت را در اندیشه سیاسی مدرن و در پرتو استحاله فلسفه سیاسی به فلسفه اجتماعی تبیین کند که به نظر او در فاصله میان

1. Politeia

2. Zoonpolitikon

3. Techne

4. Character

5. Pedagogically

6. Rigorous Science

7. Apodictic Episteme

8. Prudent Understanding

ارسطو و توماس هابز اتفاق افتاد. از نظر هابرماس حلقه اتصال این دو نویسنده، فلسفه اجتماعی توماس آکویناس است (Habermas, 1947: 47).

آکویناس از یک طرف در درون سنت ارسطویی است؛ زیرا معتقد است حتی اگر دولت برای کارکرد بقا و تأمین معاش بنیان گذاشته شده باشد، وجودش هنوز به دلیل ایجاد و حفظ «زندگی خیر»^۱ است. در نظر او موجودات انسانی واحدهایی هستند که صرفاً به دنبال بقا نیستند؛ زیرا اگر چنین باشد چهارپایان و بردگان نیز قسمتی از سوسییتاس به شمار می‌آمدند. همچنین، اگر انسان‌ها صرفاً واحدهایی برای کسب کالا و ثروت بودند، تمام کسانی که علاقمند به این شیوه در مراودات اقتصادی هستند به سوسییتاس متعلق خواهند بود (Ibid: 47). اشاره آکویناس به سوسییتاس، که در بند قبلی و در اندیشه ارسطو به آن پرداخته شد، به این دلیل است که در حقوق رومی این نوع برداشت از جامعه جایگزین برداشت یونانی پولیس شد؛ بنابراین از نظر او یک اجتماع فقط در صورتی دولت یا سوسییتاس نامیده می‌شود که قابلیت شهروندان را به سمت اعمال فضیلت‌مندانه و زندگی خیر سوق دهد (Ibid: 47).

از طرف دیگر، آکویناس با نظر به اینکه سوسییتاس / دولت را به عنوان یک اجتماع خالصانه^۲ سیاسی تلقی نمی‌کند، خارج از سنت ارسطویی قرار می‌گیرد. به نظر او جامعه مدنی و شهروندی به‌گونه‌ای ظریف و نهانی به دولت تبدیل شد. به نظر هابرماس در نظام اندیشه آکویناس تمایز یونانی و ارسطویی میان قدرت کنترل‌کننده اقتصادی ارباب خانواده و قدرت حاکم سیاسی در عرصه عمومی غایب است (Aquinas, 1255: b)؛ زیرا در اندیشه یونانی قدرت مستبدانه خانواده به‌طور کلی اتوکراتیک است؛ درحالی‌که در پولیس قدرت حاکم بر انسان‌های سیاسی^۳ آزاد و برابر اعمال می‌شد. قدرت حاکم برای آکویناس به‌صورت قدرت یک سلطان و به شیوه اعمال قدرت پدر خانواده به‌عنوان یک سلطه محض و عریان نمایان می‌شود و در مقابل، پولیس و خانواده به مخرج مشترک سوسییتاس تقلیل پیدا می‌کنند. این تحول به‌ویژه از راه قیاس زندگی خانوادگی و زندگی محلی سازمان‌یافته تفسیر شده است؛ اتفاقی که در واقع با معیار ارسطویی، غیرسیاسی است (Habermas, 1974: 48).

در سنت کلاسیک اندیشه سیاسی، نظم پولیس از مجرای مشارکت شهروندان در اجرا، قانون‌گذاری، قضاوت و مشورت محقق می‌شد؛ درحالی‌که نظم مدنظر آکویناس جوهره سیاسی اراده و آگاهی به لحاظ سیاسی جهت‌یافته شهروندانی را از بین می‌برد که تشکیل‌دهندگان مباحثه سیاسی هستند. بدین ترتیب، برخلاف نظم کلاسیک، معیار موجه در نظم آکویناسی آزادی شهروندان نیست؛ بلکه آسایش و صلح^۴ است؛ نظمی که مفهوم «عهد جدید» را نه به لحاظ سیاسی، بلکه از نقطه نظر یک پولیس تفسیر می‌کند (Ibid: 48). مسئله محوری سیاست کلاسیک در نسبت با کیفیت حکومت و نهادهای سیاسی تعریف می‌شود؛ در عوض، سیاست تومیستی - به معنای دقیق، فلسفه اجتماعی - بر نظم خانوادگی و محلی متمرکز می‌شود که در قالب دولت گسترش یافته است. مسئله عمده در نگاه آکویناس به سیاست، شأن سلسله مراتبی شهروندان کارگر^۵ است. بر این اساس، کار،

1. Good Life
2. Genuinely
3. Menpolitie
4. Peace/Pax
5. Working Citizen

فعالیتی در نظم سوسیلتاس پذیرفته شد که مسیحیت آن را مستقر کرد و برای یونانیان یک شأن کاملاً غیرسیاسی بود (Arendt, 1960: 70).

بنابراین از نظر هابرماس، توماس آکویناس «سیاست» ارسطویی را به درون فلسفه‌ی نظم اجتماعی^۱ انتقال داد؛ اما او این سنت را تا جایی حفظ می‌کند که از تعامل درونی^۲ اخلاق و سیاست دفاع کند. بدین ترتیب، گذر از سیاست کلاسیک به فلسفه‌ی اجتماعی مدرن از یکسو با تغییر رهیافت روش‌شناسانه به سیاست و از سوی دیگر با ظهور یک موضوع علمی جدید امکان‌پذیر شد؛ گذاری که با آن، حیوان سیاسی در اندیشه‌ی ارسطویی در هیئت حیوان اجتماعی) در اندیشه‌ی تومیستی ظاهر می‌شود (Habermas, 1974: 49).

بنابراین، توماس آکویناس حلقه‌ی اتصال سیاست کلاسیک، به‌طور مشخص ارسطو و فلسفه‌ی اجتماعی مدرن اندیشمندانی مانند ماکیاولی، مور و هابز است. در تقابل با سیاست کلاسیک که درصدد ایجاد قانون و نظم سیاسی بود تا امکان و قدرت راه‌بردن به زندگی خیر را برای شهروندان فراهم کند، ماکیاولی و مور ساختار سلطه را از بستر و زمینه‌ی اخلاقی، جدا و بدین ترتیب هر یک زمینه‌ی تحقیقی جدیدی را تأسیس کردند (Ibid: 52). رفتار سیاسی مدنظر ماکیاولی و نظم اجتماعی‌مدنظر مور، باتوجه‌به زندگی فضیلت‌مندانه‌ی شهروندان توضیح داده نمی‌شوند. مسئله‌ی این متفکران مدرن، برخلاف متفکران کلاسیک، پرسش از شرایط اخلاقی زندگی خیر و ستودنی نیست؛ بلکه پرسش درباره‌ی شرایط واقعی بقا، مسئله‌ی اساسی آنها است (Ibid: 50). شرایط بقا تحت سیطره‌ی اصل «ضرورت» است؛ اصلی که صرفاً فعالیت زیستی و بیولوژیک انسان به‌عنوان حیوان اجتماعی زحمتکش را برمی‌انگیزد و عرصه‌ی پراکسیس انسانی به‌عنوان حیوان سیاسی نیست (لسناف، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۰۰). این ضرورت عملی^۳ به راه‌حل‌های تکنیکی نیاز دارد. راه‌حلی که آغاز ظهور فلسفه‌ی اجتماعی مدرن را نشان می‌دهد. در تمایز با ضرورت اخلاقی^۴ سیاست کلاسیک، ضرورت عملی فلسفه‌ی مدرن به بنیاد نظری برای فضایل و قوانین به‌منظور هستی‌شناسی سرشت و ماهیت انسان نیازی ندارد (Habermas, 1974: 51). به لحاظ نظری، نقطه‌ی عزیمت متفکران کلاسیک مبتنی بر این مسئله بود که موجودات انسانی چگونه خودشان را به لحاظ عملی با نظم طبیعی منطبق و هماهنگ می‌کنند؛ اما مسئله‌ی متفکران مدرن ازجمله ماکیاولی و مور این است که موجودات انسانی چگونه به لحاظ تکنیکی بر اشرار تهدیدکننده‌ی طبیعت غلبه می‌کنند (Ibid: 51). شریایی طبیعی که توماس مور به لحاظ اقتصادی و ماکیاولی به لحاظ سیاسی آنها را تبیین می‌کنند.

«فلسفه‌ی اجتماعی» در ارائه‌ی راه‌حل، علاوه بر تأمین صرف بقا، به بهبود، آسایش و ارتقای زندگی به سطح بالاتری علاقمند است؛ اما علاقه‌ای که هنوز به‌طور اساسی از ترجیح اخلاقی زندگی متفاوت است. از نظر ماکیاولی تنها با تکنیک موفقیت‌آمیز کسب و حفظ قدرت است که انسان‌ها زندگی‌شان را از ترس حملات دیگران آزاد می‌کنند. مور نیز معتقد است تنها موردی که زندگی انسان را در هنگامه‌ی قحطی و گرسنگی رها می‌کند، سازمان صحیح نظم اجتماعی است (Ibid: 51). بدین ترتیب، برای مواجهه با این ضرورت‌ها، به‌طور تکنیکی، سازمان مناسب و بازتولید نهادی جامعه بر زندگی مبتنی بر خیر مقدم است. بنابراین، درست همانند

1. Philosophy Of The Social Order

2. Interconnectedness

3. Practical Necessity

4. Ethical Necessity

تکنیک‌های کسب و حفظ قدرت در اندیشه ماکیاوولی، سازمان نظم اجتماعی مدنظر توماس مور نیز به لحاظ اخلاقی بی‌طرف است. هر دوی آنها نه با مسائل عملی بلکه با مسائل تکنیکی مرتبط می‌شوند (Ibid: 54). از این رو هابرماس معتقد است ماکیاوولی، دانش عملی سیاست را به مهارت تکنیکی تقلیل می‌دهد و این نگاه تکنیکی کاملاً بر عملگرایی تجربی مبتنی است؛ درحالی‌که به اعتقاد یونانیان باستان نیز سیاستمداران با عهده‌دارشدن دولت، مؤظف بودند فضیلت خود را با امکانات و قابلیت‌های سلطه اقتصادی یا استراتژی نظامی ترکیب کنند؛ اما در اندیشه سیاسی ماکیاوولی، مهارت استاندانه استراتژیست به تنهایی برای سیاست‌ورزی کافی است (Ibid: 59). از نظر هابرماس، «تبدیل سیاست به هنر»، کشف متمایز خود ماکیاوولی است و در هنرهای سنتی مسبوق به سابقه نیست. در این تغییر روش‌شناسانه، سیاست به‌مثابه هنر افراد حکومت‌کننده و مهارتی تکنیکی قلمداد می‌شود. هنری که - برخلاف سیاست کلاسیک - نه سرشت و ماهیت انسان، بلکه رفتار او را موضوعی می‌داند که روی آن کار می‌کند. از این دیدگاه، رفتار و سلوک موجود انسانی به‌ویژه انگیزه‌های او به سمت خوداظهاری^۱ و استیلا است که صنعتگر شاهانه^۲ آن را شکل می‌دهد (Ibid: 59).

به نظر هابرماس، استحاله فلسفه سیاسی به فلسفه اجتماعی در دوران مدرن شکل نهایی خود را در اندیشه سیاسی توماس هابز به وضوح نشان می‌دهد. هابز، کمر همت بست تا جامعه سیاسی و دولت را نیز به‌مثابه ساخته بشر و به شیوه ماشین تحلیل کند. او توضیح می‌دهد چگونه انسان اقتدار مدنی را «می‌سازد» و تابع آن می‌شود (پولادی، ۱۳۸۲: ۲۰۸) و در فصل بیست و نهم، لویاتان اظهار می‌کند هر چیزی آدمیان فانی بسازند نمی‌تواند جاوید باشد؛ باین‌حال، اگر آدمیان عقلی را که به آن می‌بالند به کار ببرند، دولت‌هایشان ممکن است دست‌کم از خطر زوال و هلاکت به واسطه بیماری‌های داخلی مصون باقی بماند؛ زیرا دولت‌ها با توجه به ماهیت بنیاد و ساختمان خود، چنان طراحی شده‌اند که به اندازه عمر بشر یا قوانین طبیعی یا خود عدالت دوام بیاورند که بدان حیات می‌بخشد. بنابراین وقتی با اختلال و بی‌نظمی درونی (نه با خشونت و تهاجم خارجی) منحل می‌شوند، تقصیر از آدمیان است؛ اما نه به‌عنوان اجزای جوهر دولت بلکه به‌عنوان سازنده و نظم‌دهنده آن (لویاتان، ۱۳۸۰: ۲۹۲). به نظر هابرماس در عبارت بالا می‌توان وجوه تمایز میان فلسفه سیاسی کلاسیک و فلسفه اجتماعی مدرن را مشاهده کرد. نخست، ادعای علمی بودن؛ به این معنا که فلسفه اجتماعی یک‌بار برای همیشه کمک می‌کند، شرایط لازم برای نظم صحیح دولت و جامعه ایجاد شود؛ شرایطی که از مقتضیات مکانی و زمانی با اعتبار مستقل‌اند و به شالوده و اساسی استوار برای زندگانی همگانی (Communal life) بدون توجه به موقعیت تاریخی اجازه می‌دهند (Habermas, 1974: 43). بدین ترتیب، هابز معتقد است انسان بنا بر سرشت و ماهیت خود، توانایی استقرار نظم اجتماعی و سیاسی جاوید و فناپذیر را ندارد؛ باین‌حال، فلسفه اجتماعی به «ساختن» و استقرار نظمی دائمی و پایدار کمک می‌کند. دوم، انتقال دانش به درون عمل، مسئله‌ای فنی و تکنیکی است. با به دست آمدن دانش از شرایط عمومی سازنده نظم صحیح (Correct order) دولت و جامعه، به عمل فضیلت‌مندانه عملی^۳ موجودات انسانی به سمت همدیگر نیازی نیست؛ بلکه آنچه به درستی نیاز است، صرفاً ایجاد حسابگرانه قوانین، روابط و انجمن‌ها است (Ibid: 43). بر این اساس، فلسفه سیاسی از دانش ایجادکننده

1. Self-assertion

2. princely

3. Practical Prudent

شرایط لازم برای سوق دادن شهروندان به سمت زندگی نیک و فضیلت‌مندانه به دانش کنترل و مدیریت نظم اجتماعی و روابط انسانی تحول می‌یابد. سوم، در فلسفه اجتماعی مدرن، برخلاف فلسفه سیاسی کلاسیک، «رفتار انسان» صرفاً به‌عنوان ماده و موضوعی^۱ برای علم در نظر گرفته می‌شود. «مهندسی نظم‌ساز^۲» بدون اعتنا به مقومات تعامل اجتماعی اخلاقی، خود را به ساختمان شرایط زیرین موجودات انسانی محدود می‌کنند که درست مانند اشیا در داخل طبیعت می‌خواهند الزاماً به شیوه‌ای محاسبه‌پذیر رفتار کنند. از نظر هابرماس این جدایی سیاست از اخلاق، آموزه یادگیری زندگی نیک و خیر را با امکان ساختن یک زندگی رفاهی در درون نظمی به درستی شکل‌یافته جایگزین می‌کند (Ibid: 43).

بنابراین با تغییر معنایی مفهوم «نظم^۳»، درست مانند تغییر معنایی مفهوم «سلطه^۴»، موضوع مطالعه علوم سیاسی نیز به خودی خود تغییر می‌کند. نظم رفتار فضیلت‌مندانه به تنظیم روابط اجتماعی تحول می‌یابد. همان‌طور که گفته شد این جابه‌جایی موضوع علمی با تحول رهیافت روش‌شناسانه‌ای منطبق است که درست بر چنین چیزی دلالت دارد. بدین ترتیب سیاست به فلسفه اجتماعی تبدیل می‌شود، تاجایی که امروز سیاست علمی، با تسامح، در زمره علوم اجتماعی به شمار می‌آید (Ibid: 44)؛ زیرا سیاست در این تبدیل و تحول، ظرفیت پیشین خود را برای فراهم کردن شرایط برای زندگی فضیلت‌مندانه از دست داده است. بر این اساس، از یکسو به سبب اینکه پژوهش با رویکرد تکنیکی انجام می‌شود، رویه تکنیکی نیز به خودی خود تغییر می‌کند و یک موضوع تا جایی شناخته می‌شود که بتوان آن را ساخت و از سوی دیگر، قطعیت تکنیسین که مشخصه دانش علمی مدرن است، با قطعیت نسبی صنعتگر^۵ کلاسیک قابل مقایسه نیست؛ صنعتگری که با عمل و تمرین طولانی روی مواد و موضوعات خودش مهارت کسب می‌کند (Ibid: 61).

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شده است اندیشه سیاسی براساس نظریه سیاسی هابرماس با ابتدا بر نسبت میان مفاهیم اخلاق و سیاست نوع‌شناسی شود. با بررسی آثار هابرماس در این زمینه به نظر می‌رسد، فهم نسبت اخلاق و سیاست در نظریه سیاسی او در چارچوب نسبت نظریه و عمل میسر است؛ از این رو قبل از بررسی نسبت اخلاق و سیاست، نسبت نظریه و عمل بررسی شده است. با بررسی این نسبت نتیجه گرفته شد هابرماس برای تبیین نسبت اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی، دو دوره کلاسیک و مدرن اندیشه سیاسی را بررسی می‌کند. از نظر او «سیاست» در دوره کلاسیک، خط‌مشی زندگی نیک و عادلانه را مشخص می‌کند و تدوام «اخلاق» به شمار می‌رود. بدین ترتیب، سیاست در این دوره به فضای کنش / پراکسیس انسانی دلالت دارد و یک سامان رفتار با فضیلت در میان شهروندان پولیس را ایجاد و حفظ می‌کند؛ اما با جایگزین شدن فلسفه سیاسی با علم یا فلسفه اجتماعی در ابتدای دوره مدرن، «سیاست» از دانش پرورش شخصیت فضیلت‌مندانه به دانش «مدیریت» و «تکنیک» کنترل روابط اجتماعی و انسانی تبدیل شد. بدین ترتیب، این تحول به جدایی اخلاق از سیاست منجر

1. Material

2. The Engineers The Correct Orde

3. Order

4. Domain

5. Artisan

شد. هابرماس این فرایند را به موزات تحول در حوزه نسبت میان نظریه و عمل و همچنین دگرگونی در صورت‌بندی دانش در دوران کلاسیک و مدرن تبیین می‌کند. در نظر هابرماس اخلاق و سیاست در دوره کلاسیک در پیوند با هم بودند. در اندیشه آکویناس به‌عنوان حلقه اتصال اندیشه کلاسیک و مدرن، سیاست همچنان بر محور زندگی «خیر» می‌چرخید و در امتداد اخلاق بود؛ باین‌حال، آکویناس با نظر به اینکه سوسیالیسم / دولت را اجتماع خالصانه سیاسی تلقی نمی‌کند، از سنت اندیشه سیاسی کلاسیک فاصله می‌گیرد. از سوی دیگر و در آغاز دوره مدرن، ماکیاولی معتقد است تنها با تکنیک موفقیت‌آمیز کسب و حفظ قدرت است که انسان‌ها زندگی‌شان را از ترس حملات دیگران آزاد می‌کنند. مور نیز معتقد است تنها موردی که زندگی انسان را در هنگامه قحطی و گرسنگی رها می‌کند، سازمان صحیح نظم اجتماعی است. به نظر هابرماس، استحاله فلسفه سیاسی به فلسفه اجتماعی در دوران مدرن شکل نهایی خود را در اندیشه سیاسی توماس هابز به وضوح نشان می‌دهد. هابز، کمر همت بست تا جامعه سیاسی و دولت را نیز به‌مثابه ساخته بشر و به شیوه یک ماشین تحلیل کند. او توضیح می‌دهد چگونه انسان اقتدار مدنی را «می‌سازد» و تابع آن می‌شود. بدین ترتیب، هابرماس در نظریه سیاسی خود براساس نسبتی که میان مفاهیم اخلاق و سیاست برقرار می‌شود، اندیشه سیاسی را به دو دوره کلاسیک و مدرن نوع‌شناسی می‌کند. او معتقد است فلسفه سیاسی کلاسیک با دو تحول روش‌شناسانه (جایگزین شدن سیاست به‌عنوان آموزه مبتنی بر زندگی خیر و فضیلت‌مندان به دولت به‌عنوان سازمانی ساخته بشر برای کنترل و مدیریت روابط اجتماعی) و تحول موضوعی (جایگزینی سرشت و ماهیت با رفتار) به فلسفه اجتماعی مدرن تحول می‌یابد؛ تحولی که کلیت دانش در دوران مدرن را دربرمی‌گیرد و اخلاق را از سیاست جدا می‌کند.

منابع و مأخذ

فارسی

- ارسطو. (۱۳۸۱). سیاست، ترجمه عنایت، ح، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اوث ویت، و. (۱۳۸۶). معرفی انتقادی هابرماس، ترجمه جوافشانی، ل. و چاوشیان، ح، چاپ اول، تهران: نشر اختران.
- پولادی، ک. (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- دالمایر، ف. (۱۳۸۶). سیاست مدن و عمل، ترجمه یونسی، م، چاپ اول، آبادان: نشر پرسش.
- لسناف، م.ا. (۱۳۸۵). فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه دیهیمی، خ، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.
- نوذری، ح. (۱۳۸۱). بازخوانی هابرماس، چاپ اول، تهران: نشر چشمه.
- هابز، ت. (۱۳۸۰). لویاتان، ترجمه بشیریه، ح، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- هولاب، ر. (۱۳۷۵). یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، ترجمه بشیریه، ح، چاپ اول، تهران: نشر نی.

انگلیسی

- Arendt, H. (1960). *Vita Activa*, Stuttgart: In Theory and Practice.
- Aquinas, T. (1295). *Politics*: In Theory and Practice.
- Habermas, J. (1974). *Theory and Practice*, tr., J. Viertel, Boston: Beacon Press.
- McCarthy, T. (1981). *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge: MIT Press.
- Mclean, I. (1993). *Politics*, London: oxford press.
- White, S. K. (1988). *Jurgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.