

ڈولین فروند

سیاست چیست؟

ترجمہ

عبدالوہاب احمدی



This is a Persian translation of
Que'est ce que la politique?

by Julien Freund

Éditions du Seuil, 1965

Translated by A'bdohvāhab Ahmadi

Āgah Publishing House, Tehran, 2005

E-mail: agah@neda.net

Freund, Julien

سیاست چیست؟ ژولین فروند؛ ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی. — [تهران]: آگه، ۱۳۸۴.
۲۸۴ ص.

ISBN 964_329_119_7

Qu'est ce que la politique

عنوان اصلی:

واژه‌نامه.

کتابنامه: [۲۳۷]-۲۴۲.

۱. علوم سیاسی. الف. احمدی، عبدالوهاب، ۱۳۲۵ - ، مترجم. ب. عنوان.

۲۲۰

۹ س ۴ ف / ۸۶۷ JA

۱۳۸۴

۸۴-۳۳۵۶ م

کتابخانه ملی ایران



ژولین فروند

سیاست چیست؟

ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی

طراح جلد: بیژن صیفوری

چاپ یکم ترجمه‌ی فارسی بایز ۱۳۸۴، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه
(ویراستار: محمد نبوی، حروف‌نگاری: سمیه حسینی، صفحه‌آرایی: میتو حسینی، ناظر چاپ: علی حسینی)

لیتوگرافی طیف‌نگار، چاپ نقش جهان، صحافی دیدآور

شمارگان: ۲,۲۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

مرکز پخش: مؤسسه انتشارات آگه

خیابان انقلاب، بین فروردین و اردیبهشت، شماره ۱۴۶۸

تلفن: ۶۴۶۷۳۲۳، فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

فهرست مطالب

۷	یادداشت مترجم
۱۵	دیباچه
۲۷	درباره‌ی عمل سیاسی
۲۷	۱. ستیزش هدف‌های غایی
۳۲	۲. افلاس فلسفه‌ی عمل
۳۷	۳. آیا سیاست فعالیتی «خودویژه» است؟
۴۱	۴. تصمیم
۴۵	۵. شجاعت
	بخش نخست: هدف ویژه‌ی امر سیاسی
۴۹	۱. سه غایت
۵۰	۲. خیر مشترک همچون هدف امر سیاسی
۵۳	۳. امنیت بیرونی
۶۲	۴. تفاهم درونی و رونق
۶۷	۵. امنیت و تفاهم دو وجه یک خیرند
۷۲	۶. امکان تحقق خیر مشترک بر حسب شرایط تاریخی تفاوت می‌کند
۷۸	۷. آماج چیست؟
۸۰	۸. وسیله‌ها و روش
۸۷	۹. نتیجه‌ها

۱۰. گزینش ۹۶
 ۱۱. شایستگی ۱۰۲
 ۱۲. مسئولیت و مجرمیت ۱۰۵
 ۱۳. مسئولیت سیاسی ۱۱۱
 ۱۴. برتری هدف‌های غایی ۱۲۲
 ۱۵. نقش سامان‌بخش هدف‌های غایی ۱۲۶
 ۱۶. زرادخانه‌ی توجیه‌گری ۱۳۱
- بخش دوم: وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی

۱. دو وسیله ۱۳۷
۲. زور خوارشمردنی نیست ۱۳۹
۳. مفهوم زور ۱۴۳
۴. بدون زور، سیاست نیز وجود ندارد ۱۵۳
۵. اجبار ۱۵۸
۶. زور و حق ۱۶۶
۷. دو پهنه ۱۷۵
۸. بارآوری نیرنگ ۱۸۳
۹. کوششی برای تحلیل مفهوم نیرنگ ۱۸۸
۱۰. نیرنگ در سیاست ۱۹۵
۱۱. زور وسیله‌ی ویژه‌ی امر سیاسی است، نه نیرنگ ۱۹۹
۱۲. تناسب نیروها و تمدن‌ها ۲۰۹

نتیجه‌گیری

۱. تعریف سیاست ۲۱۳
۲. نگاهی کوتاه به معنای امر سیاسی ۲۱۳
۳. تاریخ و متافیزیک ۲۲۲
- فهرست برخی اعلام ۲۲۷
- واژه‌نامه ۲۳۳
- پی‌نوشت ۲۳۷

یادداشت مترجم

ژولین فروند، فیلسوف، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز فرانسوی، در سال ۱۹۲۱ در خاور فرانسه چشم به جهان گشود. پدرش کارمند اداره‌ی راه‌آهن و سوسیالیست مشرب بود و هزینه‌ی زندگی خانواده‌ی پرجمعیت خود را به‌سختی تأمین می‌کرد. علاقه‌ای که ژولین فروند از کودکی و آغاز نوجوانی به دانش آموختن و ادبیات نشان می‌داد پدر و مادرش را واداشت تا، به‌رغم دشواری‌های مالی و زیستن در شهرکی کارگری، امکان ادامه‌ی تحصیل فرزند را فراهم کنند. فروند هفده‌ساله بود که پدرش درگذشت و در نتیجه، ناچار شد در دبستانی به کار آموزگاری بپردازد. اما چندی بعد برای ادامه‌ی تحصیل در دانشگاه استراسبورگ نام‌نویسی کرد.

در سال ۱۹۴۰، پس از شکست فرانسه از آلمان هیتلری و اشغال بخش شمالی کشور و برپایی دولت دست‌نشانده‌ی مارشال پتن در بخش غیراشغالی، دانشگاه استراسبورگ به شهر کلرمون-فران^۱ در مرکز فرانسه

انتقال یافت. چند ماه پس از آن، ژولین فروند که از سوی گشتاپو تهدید می‌شد به کلرمون-فران رفت و در این شهر، ضمن ادامه‌ی تحصیل در دانشگاه، به «جنبش ملی مقاومت» پیوست. در سال ۱۹۴۲ دستگیر و به جرم عضویت در «گروه آزاد نبرد» محاکمه شد و سپس به زندان واردگاه کار فرستاده شد. در سال ۱۹۴۴ از زندان گریخت و به پارتیزان‌های کمونیست پیوست. پس از آزادی فرانسه در سال ۱۹۴۵، مسئول جنبش آزادی‌بخش استان موزل^۱ شد و به فعالیت سیاسی در سازمان «اتحاد دموکراتیک و سوسیالیستی مقاومت» پرداخت. در سال ۱۹۴۶، از این سازمان کناره گرفت و فعالیت سیاسی را برای همیشه کنار گذاشت و به محیط آموزشی بازگشت. از این پس، ژولین فروند به تدریس، پژوهش، و اندیشه‌ورزی در زمینه‌های سیاست و فلسفه و جامعه‌شناسی همت گماشت. در سال ۱۹۶۵، از تز دکترای خود به نام «گوهر و معنای امر سیاسی» دفاع کرد، و در همین سال به مقام استاد جامعه‌شناسی دانشگاه استراسبورگ برگزیده شد. ژولین فروند یکی از بنیادگذاران دانشکده‌ی علوم اجتماعی، انستیتوی جدل‌شناسی، و کانون جامعه‌شناسی منطقه‌ای استراسبورگ به شمار می‌آید. این اندیش‌مند کوشا، چه در طی چهل سال تدریس و چه پس از آن، هرگز از پژوهش و اندیشه‌ورزی بازنیستاد و نوشته‌هایی گران‌بها از خود به‌جای گذاشت. ژولین فروند در سال ۱۹۹۳ چشم از جهان فرو بست.



تجربه‌ی زندگی دشوار در دوره‌ی کودکی و نوجوانی، و هم‌چنین تجربه‌ی سال‌های پیکار سیاسی ژولین فروند در «جنبش ملی مقاومت»، بر شیوه‌ی نظریه‌پردازی و اندیشه‌ورزی‌اش اثری تعیین‌کننده گذاشت، و

در نتیجه، حتی در پردازش انتزاعی‌ترین نظریه‌ها همواره گوشه‌ی چشمی به واقعیت داشت. درباره‌ی اثری که محیط کارگری بر او نهاد می‌گوید: «بی‌گمان، دریافت من از محیط کارگری با دریافت همکاران روشن‌فکر که این محیط را از نزدیک نمی‌شناختند یکسان نبود. من با زیستن در این محیط دریافتم که کارگران نیز انسان‌هایی هستند مانند دیگران و از سرشت دیگران. آنان نیز، در برخورد با رویدادهای شخصی و جمعی، یا مطابق منافع خود یا از روی شور و احساس - گاه با خویشتن‌داری و گاه با تندی - واکنش نشان می‌دهند. آن‌ها هم، مانند دیگران، هم از توانایی ابراز همبستگی و رفتارهای نیکو برخوردارند و هم می‌توانند دورویانه و بیدادگرانه رفتار کنند. همین تجربه‌ی ملموس مرا از ایدئولوژی پرولتاریایی دور کرد که به گونه‌ای انتزاعی وضع کارگر را می‌ستاید». هم‌چنین تجربه‌ی پیکار سیاسی‌اش که با رویدادهای خوشایند و ناخوشایند بسیاری همراه بود، و در آن از خودگذشتگی‌ها و قهرمانی‌ها، همبستگی و برخورد‌های انسانی در کنار خودپرستی‌ها و رذالت‌ها، رقابت‌های گروهی، و رفتارهای غیرانسانی خود می‌نمود، او را از سیاست رماند و به اندیشیدن ژرف درباره‌ی سیاست راند. در این باره می‌گوید: «شالوده‌ی پژوهش فکری من همانا تجربه‌ی عملی‌ام بود با صحنه‌های غم‌انگیزش».

ژولین فروند از آغاز کار پژوهشی خود می‌خواست نظریه پرداز شود. او می‌نویسد: «از ۲۵ سالگی، یعنی هنگامی که سیاست را کنار گذاشتم، این بلندپروازی را داشتم که نظریه‌پرداز شوم». از دید او، فلسفه باید پیوسته نقش نظری‌اش را حفظ کند و به امور دیگر نپردازد؛ با اندکی توجه درمی‌یابیم که فیلسوفان بزرگ، از ارسطو و افلاطون گرفته تا دکارت و نیچه، همگی نظریه‌پرداز بودند. از این رو، خود او در سراسر زندگی‌اش به نظریه‌پردازی همت گماشت.

باری، ژرف‌اندیشی درباره‌ی سیاست و جست و جوی گوهر امر سیاسی او را به پردازش «نظریه‌ی گوهرها» رهنمون شد. بنا به تعریف او، گوهرها درواقع آن سمت‌گیری‌ها و فعالیت‌های حیاتی یا اصلی هستی آدمی را مشخص می‌کنند که بدون موجود انسانی دیگر نمی‌تواند موجود انسانی باشد؛ از این‌رو، گوهرها خصلتی هستی‌شناختی دارند. به این معنا، بُن‌مایه‌ی هر گوهری یکی از داده‌های بنیادی طبیعت آدمی است. از دید فروند، شش نوع فعالیت بنیادین بشری یافت می‌شود که عبارتند از: سیاست، اقتصاد، فلسفه، دین، اخلاق، هنر و یا زیبایی‌شناسی. او فعالیت‌هایی مانند حقوق و آموزش را دیالکتیک می‌نامد، نه گوهر؛ زیرا خصلت ویژه‌ی آن‌ها این است که بر دو یا چند گوهر - به معنای هستی‌شناختی آن - استوارند و نه بر یک داده‌ی بنیادی سرشت آدمی. مثلاً بن‌مایه‌ی حقوق، اخلاق و سیاست است. وی در روند پژوهش‌های خود دریافت که ساختمان هر گوهر - یا فعالیت بنیادین - از یک داده‌ی بنیادی، پیش‌فرض‌ها، و غایت تشکیل شده است. هر آینه، بر پایه‌ی تجربه، انسان در هر زمان به فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی، دینی، هنری تکنیکی یا آموزشی دست زده است؛ پس این فعالیت‌ها باید به گونه‌ای به تمایلات طبیعی‌اش پاسخ گویند.

بنابراین، داده‌ی بنیادی نخست باید در همه‌ی انسان‌ها مشترک باشد (خواه آدمیان بکوشند فعالیت مورد نظر را رشد و گسترش دهند و خواه در پی رزمیدن با آن یا حتی نفی آن برآیند؛ دوم، باید استعداد عام و دائمی طبیعت انسان باشد و موجودات انسانی نتوانند در روند رشد و گسترش تاریخی تمدن‌ها از آن بگذرند. برای نمونه، از آن‌جا که انسان موجودی اجتماعی است و در اجتماع می‌زید، جامعه یا زندگی اجتماعی داده‌ی بنیادی سیاست به‌شمار می‌آید. به همین‌سان، می‌توان داده‌های بنیادی اقتصاد را نیاز، داده‌ی بنیادی علم را شناخت، و داده‌ی بنیادی دین را مسئله‌ی مرگ و... دانست.

ایده‌ی پیش‌فرض‌ها با توجه به این نکته پیش می‌آید که، گذشته از داده‌های بنیادی، شیوه‌ای که انسان‌ها با این داده‌ها رویارو می‌شوند و آن‌ها را تجربه می‌کنند نیز مطرح است. درواقع، پیش‌فرض شرط تعیین‌کننده، پایه‌ای، و فراگیر گوهر به‌شمار می‌رود. هر گوهری دارای پیش‌فرض‌های ویژه‌ای است که امکان می‌دهند تا از دیگر گوهرها متمایز شود. باید توجه داشت که هر گوهری از پیش‌فرض‌های ویژه‌ی خود پیروی می‌کند. پیش‌فرض‌ها مقوله‌های تحویل‌ناپذیری هستند که به شکل جفت‌های متعارض نمودار می‌شوند. می‌توان در سیاست از سه پیش‌فرض نام برد: فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، خصوصی و عمومی، دوست و دشمن. پیش‌فرض‌های دین را می‌توان مقدس و نامقدس، فراگذرندگی و درون‌ماندگی دانست.

سرانجام، مسئله‌ی غایت فعالیت‌های بنیادین بشری به میان می‌آید. روشن است که هر یک از این فعالیت‌ها غایتی دارد، مانند جست و جوی مطلق که غایت دین شمرده می‌شود. غایت امر سیاسی دارای سه پهنه‌ی متمایز است: نخست، پهنه‌ای اساساً غایت‌شناختی است که هدف امر سیاسی را معین می‌کند؛ دوم، پهنه‌ای که می‌توان تکنولوژیک خواند، و با دستیابی به آماجی معین و محدود مشخص می‌شود که باید پیوسته از سر گرفت؛ و سرانجام پهنه‌ی فرجام‌شناختی برتری هدف‌های غایی. از آن‌جا که اغلب داده‌های بنیادی و پیش‌فرض‌ها غایت را مشروط و محدود می‌کنند، غایت امر سیاسی ناگزیر هدفی مشخص و دست‌یافتنی در برابر خود می‌نهد که همانا حفاظت از اجتماع است، به یاری تفاهم درونی و امنیت بیرونی.

باید به این نکته توجه داشت که این نظریه با تأکید بر داده‌های بنیادی‌ای که به یکدیگر تحویل‌ناپذیرند، اعتبار نظریه‌ی تمایز پهنه‌ها و انواع را با پذیرش خودمختاری ویژه‌ی سیاست، هنر، دین، اقتصاد، و غیره، به آن بازمی‌گرداند. گرچه فعالیت‌های بنیادین با یکدیگر ارتباط

دارند، اما فعالیت گوهری تحویل ناپذیر و پهنه‌ای متمایز دارد. دیالکتیک نیز عنصری از روش کار نویسنده است؛ اما دیالکتیک او هگلی نیست، به این معنا که ترم سوم، یعنی سنتز را (در فرمول تز و آنتی تز و سنتز) نمی‌پذیرد. او دیالکتیک را بیش‌تر به روش ارسطو، البته با شیوه‌ای وجودی‌تر، و در پیوند با واقعیت‌ها و داده‌های تاریخی به کار می‌بندد.

همان‌گونه که خواننده‌ی این کتاب در خواهد یافت، ژولین فروند مفهوم‌های خود را در تجربه‌های هزاران ساله‌ی بشری می‌جوید و نه در آسمان رؤیاپردازی‌های ایدئولوژیک. دریافت‌های پدیدارشناختی او از تاریخ و سیاست جایی برای واقعیت‌گزیزی و خواب‌های خوش آرمان شهری نمی‌گذارد.

بایسته است به این نکته اشاره کنیم که ژولین فروند از منتقدان مدرنیته و فلسفه‌ی روشن‌اندیشی و به‌ویژه فلسفه‌ی کانت است. اما انتقادهای او به نفی مطلق خردباوری و مدرنیته نمی‌انجامد و از ارتجاع و گذشته‌گرایی سر در نمی‌آورد. او بی‌آن‌که دست‌آوردهای مدرنیته را نادیده انگارد، بیش‌تر با علم‌ستایی و ایدئولوژی پیشرفت سر ستیز دارد، ایدئولوژی‌ای که خوشبختی بشریت را تنها در پیشرفت علم و تکنیک و رشد نیروهای تولیدی می‌بیند. از دید او، این ایدئولوژی چیزی جز «آخرت‌شناسی غیردینی» نیست.

ژولین فروند در اوج حاکمیت اندیشه‌ی مارکسیستی به انتقادهای بنیادی از مارکسیسم پرداخت و بر اقتصادزدگی و جنبه‌های فروکاهنده‌ی فلسفی و پنداربا فانه‌ی آن انگشت نهاد. امروز که نظام برآمده از مارکسیسم فرو ریخته است و ما شاهد پی‌آمدهای ناگوار آن هستیم، ارجمندی اندیشه‌ی انتقادی ژولین فروند بیش‌تر نمایان می‌شود.

ژولین فروند از ماکس وبر، جامعه‌شناس نامدار آلمانی، تأثیر به‌سزایی پذیرفت و در شناساندن او و اندیشمندان دیگری مانند کارل اشمیت،

زیمل، و پاره‌تو به جامعه‌ی فرانسه نقش مهمی داشت.

کتاب سیاست چیست؟ یکی از برجسته‌ترین پژوهش‌های چند دهه‌ی گذشته در زمینه‌ی سیاست است، درواقع چکیده‌ی نزدیک به بیست سال پژوهش و اندیشه‌ورزی نویسنده به‌شمار می‌آید. امید است انتشار این کتاب بتواند به اندیشه‌ورزی سیاسی، سیاست‌شناسی، و غنای فرهنگ سیاسی جامعه‌ی ما یاری رساند. ترجمه‌ای که در دست دارید از روی چاپ دوم کتاب انجام گرفته است و نویسنده در چاپ‌های بعدی تغییری در متن نداده است.

مترجم لازم می‌داند که از دوست دانشورش آقای علیرضا منافزاده، که در توضیح پاره‌ای مطالب و پیرایش متن کمک‌های ارزنده‌ای کردند، سپاس‌گزاری کند.

دیباچه

در روزگار کنونی همه دست به دست هم داده‌اند تا سرشت واقعی امر سیاسی را بپوشانند. سنت افلاطونی، اعتبار علوم، ارجیایی نمایان روشن‌فکران، چیرگی بیش از پیش آشکار تکنوکرات‌ها، یا حتی باب شدن مدرسه‌ها یا انستیتوهای علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی، به باوراندن این دریافت انجامیده است که سرشت واقعی امر سیاسی از این پس به موضوع نظری شناخت تبدیل شده است و رشد و توسعه‌اش فقط به آینده‌ی تحلیل و پژوهش علمی بستگی دارد. بی‌گمان، هیچ‌کس منکر این نیست که ژرفایابی و پراکنش دانش، چه در زمینه‌ی علوم طبیعی و چه در زمینه‌ی علوم اقتصادی و اجتماعی، دگرگونی‌های چشم‌گیری در عالم سیاست ایجاد کرده است. البته نباید پنداشت که هدف اصلی این دگرگشت‌ها تباهی سیاست بود، بلکه سیاست نیز در واقع، مانند دین و هنر و اخلاق، دستخوش انقلاب فراگیری شد که جهان و چشم‌انداز متعارف انسان‌ها را از بنیاد دیگرگون کرد. از این‌رو، سیاست برای این‌که بتواند وظیفه‌ی خود را انجام دهد و تا

حد ممکن مأموریت ویژه‌اش را وفادارانه به پایان رساند، مجبور است به این دگرگشت‌ها توجه کند، بکوشد بر آن‌ها چیره شود، و آن‌ها را در خدمت خیر مشترک بنهد که همانا امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحدهای سیاسی گوناگون است. بنابراین، هدف سیاست نمی‌تواند شناخت باشد. در واقع سیاست آن‌چه همواره بوده است می‌ماند: یعنی عمل. و از این‌رو، آن را باید به همین عنوان فهمید.

می‌دانیم رابطه‌ی بنیادین هر عملی عبارت است از رابطه‌ی میان وسیله و هدف غایی. در سیاست به این رابطه می‌توان از دیدگاه‌های گوناگون نگریست، که در نظر ما سه دیدگاه زیرین اساسی می‌نماید:

نخست، می‌توان این رابطه را از منظر مقوله‌های اخلاقی نیک و بد نگریست. چنین نگرشی به عنوان احترام‌انگیزترین و ارجمندترین نگرش‌ها شهرت یافته است، و همین به‌خوبی توضیح می‌دهد که چرا با وجود سست‌پایگی‌اش، و به‌رغم آشفتگی‌ها و ابهام‌های بسیاری که برمی‌انگیزد، رایج‌ترین نگرش‌هاست. آشکار است که موضوع در این‌جا نه می‌تواند رهناندن سیاست از داوری اخلاقی باشد و نه جدا ساختن این دو فعالیت از یکدیگر، بلکه تنها نشان دادن این است که سیاست و اخلاق همسان نیستند. باید به این نکته توجه داشت که اخلاق و سیاست به هیچ‌روی هدفی یکسان را دنبال نمی‌کنند، زیرا اخلاق به نیازی درونی پاسخ می‌گوید و به تطبیق کنش‌های فردی با هنجارها و اصول مبتنی بر تکلیف‌های معین مربوط می‌شود و از این‌رو، هر کس به‌طور کلی مسئولیت رفتار خود را به دوش می‌گیرد؛ اما سیاست، برعکس، به نیازهای زندگی اجتماعی پاسخ می‌گوید، و کسی که در این راه پای می‌نهد می‌خواهد در به دوش گرفتن بار مسائل مربوط به سرنوشت کلی اجتماع شرکت کند. ارسطو، در زمان خود، میان فضیلت اخلاقی انسان

نیک‌خصال که کمال‌یابندگی فردی، یعنی به کمال رساندن خویشتن را آماج خود قرار داده است، و فضیلت مدنی شهروند که به توانایی فرمان‌دهی و فرمان‌برداری و نیز به صلاح جامعه مربوط می‌شود، تمایز گذاشته بود. گرچه بهتر آن است که همیشه سیاست‌مدار انسانی نیک‌خصال باشد، از آن‌جا که همه‌ی شهروندان یک کشور انسان‌های نیک‌خصال و بافضیلت نیستند، سیاست‌مدار هم ممکن است نیک‌خصال نباشد. به دیگر سخن، سیاست مسئولیت جامعه را آن‌چنان که هست، مستقل از صفات اخلاقی و تمایلات شخصی اعضای آن، به عهده دارد. بدین‌سان، «می‌توان شهروند خوبی بود اما از فضیلتی که ما را انسانی نیک‌خصال می‌گرداند برخوردار نبود» [۱].

این تمایزگذاری کلاسیک، به‌رغم ایدئولوژی‌هایی که نوید آینده‌ای نامعلوم را می‌دهند و در پی به بند کشیدن افراد برای ظهور معجزه‌آسای عدالت و برابری اجتماعی یا نظامی اخلاقی‌اند، هم‌چنان معتبر است. آری، همسان‌انگاری اخلاق با سیاست یکی از سرچشمه‌های استبداد دیکتاتوری است. از این گفته چنین نتیجه می‌شود که اخلاق، نه از نظر مفهومی و نه از نظر منطقی، ذاتی فعالیت سیاسی نیست، یعنی سیاسی عمل کردن همان اخلاقی عمل کردن نیست و بالعکس. در همین روند، به تمایز کلاسیک دیگری میان اخلاقیات و قانونیت برمی‌خوریم. قانون اخلاقی درون آیین است، یعنی در این مورد به الزامی گردن می‌نهم که به خود پذیرانده‌ایم؛ درحالی که قانون سیاسی برون آیین است، به این معنا که از قاعده‌ای تبعیت می‌کنیم که قوه‌ای قانون‌گذار - حکومت، پارلمان، یا شورای شهرداری - از بیرون به ما پذیرانده است. فشرده‌ی سخن این‌که اخلاق مسئله‌ای مربوط به انضباط است، و سیاست مسئله‌ای مربوط به اجبار.

چون سیاست و اخلاق به سبب هدف‌های متفاوت‌شان دو نوع فعالیت با طبیعت‌هایی متمایزند، روشن است که مورد وسیله‌های ویژه‌ی

هر یک نیز غیر این نمی‌تواند باشد. آری، اعتقاد ناب اخلاقی نمی‌تواند ضمانتی برای کارآیی سیاسی شمرده شود. این دریافت شالوده‌ی تقابلی است که ماکس وبر میان اخلاق از روی اعتقاد و اخلاق بر پایه‌ی مسئولیت می‌بیند. او به‌ویژه نشان می‌دهد که هرگاه چنین بیندارند که از نیکی فقط نیکی و از بدی فقط بدی برمی‌خیزد، آن‌وقت صداقت، بلندنظری، و نیکویی می‌توانند تحقق هدف‌های سیاسی را با خطر روبه‌رو سازند. افزون بر این، همه‌ی تجربه‌های بشری و سراسر تاریخ چنین پنداری را رد می‌کنند، زیرا در بسیاری از موارد چنین پیش می‌آید که آرمانی اخلاقی به نتایجی ناگوار و اسف‌انگیز راه می‌برد و برعکس، تصمیمی اخلاقاً سرزنش‌آمیز می‌تواند پی‌آمدهایی فرخنده یا نیکو به بار آورد. آن‌کس که در سیاست به رابطه‌ی وسیله و هدف غایی تنها از زاویه‌ی اخلاقی می‌نگرد خود را به بی‌عملی و در نتیجه، به ناتوانی محکوم می‌سازد، زیرا خود را در وضعیت اعتراض دایمی زندانی کرده است. بدین‌سان، تنها کاری که از دست او برمی‌آید این است که یا جهان را طرد و لعن کند یا آروز داشته باشد که جهان با شتاب در نیستی آخرالزمانی — که انقلابش می‌نامند — فروغلتد.^۱

دوم، می‌توان به رابطه‌ی میان وسیله و هدف غایی به شیوه‌ای عملی نگریست؛ خواه از زاویه‌ی «دستور کار»ها، رایزنی‌ها، روش‌ها، و فن‌هایی که نشان می‌دهند چگونه باید برای رسیدن به قدرت دست به کار شد، فرمان‌دهی اعمال کرد، دست به انقلاب زد، یا پس از به چنگ آوردن قدرت چگونه آن را نگاه داشت؛ و خواه از زاویه‌ای صرفاً مصلحت‌جویانه که بر بهره‌جویی از دست‌آوردهای علوم و پژوهش در مورد اقدامی معین

۱. برخی از خوانندگان کتاب من به نام گوهر امر سیاسی بارها از من خواسته‌اند که، در پرتو این ملاحظات، به انتقادی فلسفی از آموزه یا نظریه‌ی سیاسی ژان پل سارتر بپردازم. چنین کاری در نظرم هم بی‌هوده و هم ناممکن می‌نماید، زیرا سارتر آموزه‌ای سیاسی ندارد و در برابر زنجیره‌ی رویدادهای سیاسی تنها واکنش‌های اخلاقی نشان می‌دهد.

مبتنی است؛ به این معنا که به سیاستمدار، پس از تعیین آماج خود، برای این که بداند مناسب ترین وسیله ها برای تحقق آن کدامند به رایزنی با کارآزمودگان می پردازد. باری، روش اول ششم سیاسی نامتعارفی می طلبد و به ویژه سرشار از خطر است، زیرا در این زمینه انسان به مرز بدسگالی و ریشخند نزدیک می شود، به سبب آن که نوع کار نه بی مایگی را می پذیرد، نه ابتذال خودپسندانه، و نه تظاهر گزافه آمیز را با این همه، برخی شخصیت ها در این زمینه شهرت یافتند و آثاری از خود به جا گذاشتند که در ادبیات سیاسی از برجسته ترین آثار به شمار می آیند. و از جمله می توان از شهریار نوشته ی ماکیاولی، ملاحظاتی درباره ی کودتا نوشته ی گابریل نوده، چه باید کرد؟ نوشته ی لنین، دم تیغ نوشته ی شارل دوگل نام برد. خواندن این نوشته ها، و نیز تحلیل گشش دولت مدارانی مانند پریکلس، ریشلیو، کرامول، چرچیل، و دیگران، به فهم این نکته یاری می رساند که سیاست نه تنها پیشه، بلکه هنر است. بی گمان، می توان برای تأمین زندگی خود به سیاست پرداخت، همان گونه که برخی به شیرینی پزی، جاده سازی، و آشپزی می پردازند. هر چند خوار شمردن کسانی که پیشه ی خود را به نیکی انجام می دهند ناروا است، این نیز واقعیتی است که بی مایگی در سیاست - با توجه به هدف آن - از بی مایگی در هر پیشه ی دیگری زیان بارتر است.

منظور ما از هنر در این جا معنای متعارف این اصطلاح است که به درستی رابطه ی وسیله و هدف غایی را برجسته می کند، یعنی هنر عبارت است از سازمان دهی و کاربست مناسب ترین راهکارها برای رسیدن به غایت مطلوب. هنر سیاست، در اساس، هنر تصمیم گیری است، یعنی باید از دل آگاهی نسبت به مناسب ترین اقدام و نیز از حس مسئولیت نسبت به آرمان مورد دفاع برخوردار بود. البته سخن به هیچ روی بر سر فرصت طلبی نیست؛ زیرا فرصت طلبی، در بُن خود، آشفته کاری بیهوده ای است که اغلب از بی اطمینانی به آرمانی که ادعای

خدمت به آن را دارند ناشی می شود. آری، هیچ چیز بیش از پُرمدعایی با هنر تصمیم گیری و مسئولیت مغایر نیست. همان گونه که ماکس وبر نشان می دهد، پُرمدعایی به سرمستی از امور هیجان انگیز و به جلب توجه تبدیل می شود، و دلیل آن را باید در نبود آن فاصله ی بایسته ای جست که به انسان اجازه می دهد تا با آرامش خاطر بی نظمی رویدادهایی را از سر بگذراند که باید بر آن ها چیره شود.

وجه دوم این ارزیابی عملی رابطه ی وسیله و هدف غایی از اهمیت کم تری برخوردار است، زیرا نه بر تصمیم، بلکه بر پیشنهاد مبتنی است؛ هر چند که در روزگار ما تکنوکراسی، که به بهانه ی میانجی بودن از پذیرش مسئولیت می گریزد، با گرایش به اعمال نفوذ مؤثر بر تصمیم های سیاسی مشخص می شود. باری، همان گونه که در گذشته گرد شاه را «مشاوران خاصه» می گرفتند، سیاستمداران نیز با کارآزمودگان و کارداناں رایزنی می کند تا با در نظر گرفتن شرایط و وسیله های در دسترس، یا وسیله هایی که باید فراهم کرد و به کار بُرد، و نیز با توجه به نتیجه های پیش بینی شدنی و بُرد عام اقدام مورد نظر، بتواند در حد ممکن شالوده ای بخردانه برای طرح هایش بریزد. در سیاست هیچ اقدامی بی کم و کاست مطابق پیش بینی ها و محاسبه ها پیش نمی رود، زیرا، رابطه ی وسیله و هدف غایی هر چه باشد، پیوسته باید با جریان گردش امور، فوریت ها، موانع پیش بینی نشده، غافل گیری ها، و نتیجه های فرعی ای روبه رو شد که گاه می توانند در اعتبار کل کار شبهه ایجاد کنند. گذشته از این، گاه باید به وسیله هایی دست یازید که گرچه در آغاز کار به دلیل رعایت برخی ارزش ها و ممنوعیت ها طرد شده بودند، برای به انجام رساندن اقدام مورد نظر ناگزیر می نمایند. آری، عیب ها و ایرادهای یک عمل فقط در جریان خود عمل آشکار می شود. این وجه از رابطه ی وسیله با هدف غایی اساساً مهم و پیچیده است؛ چون در چارچوب آماج مورد نظر، موضوع تعیین امکانات و عدم امکانات فنی و ارزش های والای مورد

بدگمانی یا مورد تهدید، و هم چنین تعیین پی‌آیندهای احتمالی عملیات در دست اجرا در میان است. درواقع، در سیاست گذشته از هدف مطلوب، هرگونه رابطه‌ی وسیله با هدف غایی نتیجه‌های ناخواسته‌ای به بار می‌آورد که باید مسئولیت آن‌ها را، حتی به بهای زیون‌شدگی، به دوش گرفت. بنابراین، مسئولیت حقیقی سیاسی اعتمادی است تضمین‌ناشده، خطری است بی‌ضمانت، و عزمی است بی‌یقین. به این سبب کارشناسان نیز اشتباه می‌کنند، و پیدااست که گرد آوردن دفتری از خطاهای ایشان سخت ملال‌انگیز می‌شود.

سرانجام، می‌توان به این رابطه از دیدگاه پدیدارشناسی نگریست. پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که هر آینه سیاست نیز مانند علم، هنر، اقتصاد، دین، و اخلاق فعالیتی خودمختار به‌شمار آید و نشود آن را به هیچ یک از این فعالیت‌ها فروکاست، هدف غایی ویژه و وسیله‌ی خاصش کدامند. پاسخ به این پرسش از این رو وظیفه‌ای دشوار می‌نماید که باید بتوان بر موانع بسیاری چیره شد، که همگی بر آن‌اند تا غایت امر سیاسی را به کژراهه کشانند. برای نمونه می‌توان از این‌ها نام برد: کمونیسم‌ها، سوسیالیسم‌ها، لیبرالیسم‌ها، استبدادها، پیشرفت‌باوری‌ها، فدرالیسم‌ها، پارلمنتاریسم‌ها، دموکراسی‌ها، اشراف‌سالاری‌ها، توانگرسالاری‌ها و دین‌سالاری‌ها، پادشاهی‌ها، آنارشی‌ها، اولیگارشی‌ها یا (متنفذسالاری‌ها)، عبارت‌پردازی‌ها، ایدئولوژی‌ها، دلیل‌آوری‌ها، دفاعیه‌ها، بدبینی‌ها، اعلامیه‌ها، اطلاعیه‌ها، سخن‌سرایی‌ها، تصدیق‌ها، تکذیب‌ها و نفی‌ها و انکارها. بدین‌سان، سیاست بر طبق هر یک از این نظریه‌ها، آموزه‌ها، و رژیم‌ها، گفته‌ها و پادگویی‌ها، می‌تواند گوناگون‌ترین و متناقض‌ترین هدف‌های غایی را داشته باشد، مانند آزادی، برابری، عدالت، عدالت اجتماعی، برادری، پیکار طبقاتی (با هدف نهایی‌اش)، سرفرازی یک ملت، پاکی یک نژاد، حکومت قانون، همبستگی، صلح، و غیره. برخی حزب‌ها حتی موفق می‌شوند خواسته‌هایی آشتی‌ناپذیر را در

برنامه‌ی آمیخته‌ای آشتی دهند که همه را راضی و هیچ‌کس را هم خشنود نمی‌کند. باری، از آن‌جا که هر نسلی تلاش خود را به گونه‌ای می‌آغازد که انگار پیش‌تر هیچ کاری انجام نگرفته است، سیاست به خریطه تبدیل می‌شود. در همین باره باید افزود که در سیاست هیچ خستی در مورد وسیله‌ها و ابزارهای مورد نیاز به خرج نمی‌دهند؛ برای نمونه می‌توان از نبرد، نیرنگ، زور، مذاکره، خشونت، هراس‌آفرینی، براندازی، جنگ، حق و حقوق، و غیره نام برد. آری، به همان اندازه که هدف‌های غایی ناهمگون‌اند، وسیله‌ها نیز گوناگون طراحی شده‌اند. عوام‌فریبی، درواقع معنای دیگری جز این ندارد که مطابق اوضاع و احوال بتوان الاهیات را به سود خود به کار گرفت یا آن را خوار شمرد؛ به اصول بنیادین متوسل شد یا آن‌ها را ریشخند کرد؛ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، و سلاح هسته‌ای را ستود یا محکومشان کرد؛ در برابر مشروعیت به قانونیت دست یازید و برعکس؛ بردباری را ستود یا تعصب و خشک‌اندیشی را توصیه کرد؛ آزادی مطبوعات، اطلاعات، و عقیده و وجدان را طلبید یا مسخره‌شان کرد؛ هنر را به آسمان برد یا تحقیر کرد. می‌دانیم که برخی سیاست را هم‌چون ابزار آزادشدگی انسان تعریف می‌کنند، اما نباید فراموش کرد که علم، دین، هنر، و اقتصاد نیز چنین ادعایی دارند. در این صورت، دیگر نمی‌توان دانست که سیاست چیست: اخلاق است، علم است، هنر است، یا اقتصاد؟ بدین‌سان، سیاست همه چیز هست و هیچ چیز نیست.

هرچند سیاست به یک معنا می‌تواند به خدمت هر هدف غایی درآید و هر وسیله‌ای را به کار برد، مسئله همانا دانستن این مطلب است که آیا سیاست نیز مانند علم و هنر و دین، از هدف و وسیله‌های ویژه‌ی خود برخوردار است یا نه؟ موضوع صفحه‌های آینده‌ی این دفتر، تمایزگذاری روشن میان فرجام‌شناسی، تکنولوژی، غایت‌شناسی، و از رهگذر آن برون‌رفت از بن‌بست مسئله‌ی غایت سیاست است. برای

روشن شدن راهکاری که برگزیده‌ایم، دو مورد آزادی و صلح را نمونه می‌آوریم.

می‌دانیم تنها سیاست نیست که آهنگ مشارکت در شکوفایی آزادی در سراسر جهان را دارد (همین جا بگویم که سیاست گاه حتی می‌تواند جهان را از آزادی نیز محروم کند). درواقع، علم و هنر و دین و اخلاق هم همین بلندپروازی آزادی‌بخش را دارند. از این‌رو، نمی‌توان گفت آزادی هدف غایی و ویژه‌ی این یا آن یک از این فعالیت‌هاست. آزادی هدف غایی یا فرجام‌شناختی همه‌ی فعالیت‌های بشری شمرده می‌شود. هر یک از این فعالیت‌ها به شیوه‌ی خود گرایش به ارتقا و گسترش آزادی دارند، بی‌آن‌که هیچ یک به تنهایی یا همگی با هم موفق به تحقق کامل و قطعی آن شوند. سیاست نیز به روش خود، در چارچوب هدف ویژه و وسیله‌ی ویژه‌اش، در این تلاش مشترک شرکت می‌جوید. هدف ویژه‌ی سیاست امنیت بیرونی و تفاهم درونی یک واحد سیاسی، و وسیله‌ی ویژه‌اش اجبار یا زور است. بنابراین، روشن است که آزادی سیاسی نمی‌تواند بر کنشی بی‌بنیاد، یعنی بر استثنایی بر قاعده‌ی کلی یا بر تخطی از قانون استوار باشد، بلکه باید بر احترام و رعایت قاعده‌ها و قانون‌ها مبتنی شود؛ البته تا هنگامی چنین است که این قاعده‌ها و قانون‌ها غیر از سیاست به فعالیت‌های دیگر، مانند هنر، اخلاق یا علم، گزند نرساند یا تهدیدشان نکند. درواقع، معنای ژرف اجبار به عنوان وسیله‌ی سیاست عبارت است از ایجاد امکان برای هر فرد تا در چارچوب اجتماع خواسته‌های دل خود را پی گیرد، البته بی‌آن‌که زیانی جبران‌ناپذیر به دیگر اعضای جامعه رساند. به دیگر سخن، اقتدار سامان‌بخش شرط سیاسی آزادی افراد است. البته باید توجه داشت که این شرط در مورد فعالیت‌های دیگر فرق می‌کند.

پیدا است که چنین گفته‌ای به این معنا نیست که آزادی سیاسی می‌تواند حذف دشمنان را بطلبد. چنین برداشتی از این‌رو با گوهر

آزادی سیاسی ناسازگار است که درواقع آزادی سیاسی از قبل دشمنی‌ها، روسارویی حزب‌ها و ایدئولوژی‌ها، از چندگانگی آشتی‌ناپذیر باورداشت‌ها و نظرها و ارزش‌ها و هدف‌های غایی، و هم‌چنین از گوناگونی رقابت‌مند راه‌حل‌های ممکن برای حل مسئله‌ی خیرمشترک می‌زید. چنین درکی از آزادی سیاسی ناگزیر مسئله‌ی صلح در سیاست را نیز پیش می‌آورد. درحقیقت، نفی دشمن به آشتی‌جویی راه می‌برد (که اکنون در برخی محافل مذهبی که به سیاست می‌پردازند پسند روز است). این جدل‌گریزی نه صلح، بلکه نوعی دغل‌بازی و دروغ‌پردازی است. نظریه‌ی آشتی‌جویی بر این باور استوار است که بردباری رابطه‌ای است میان ایده‌ها، درحالی که بردباری رابطه‌ای میان انسان و مسئله‌ای مربوط به رفتار آدمیان است. درواقع، هیچ ایده‌ای، حتی ایده‌ی لیبرالیسم، مطلقاً آزادی‌خواه نیست، زیرا هر ایده‌ای بنا بر سرشت خود چیزی را تأیید و چیز دیگری را نفی می‌کند. از این دیدگاه، آشتی‌جویی بیش از آن‌که ضعف بصیرت باشد، فقدان بصیرت است.

از آن‌جا که آدمیان با دشمنان خود می‌جنگند، پس باید با همین دشمنان صلح کنند؛ معنای این سخن این است که، از دید سیاسی، بدون دشمن صلح هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، صلح مقوله‌ای نیست که خودبه‌خود و مستقل از هر نیرویی، تنها به شکرانه‌ی حق و عدالت یا همبستگی، برقرار ماند، بلکه وابسته به اراده‌ی سیاسی است که در توافق‌نامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها تبلور می‌یابد. از دید سیاسی، فکر صلحی بدون پیمان‌نامه‌ی صلح - یعنی بدون مقررات و بدون اعتماد - یاوه است. آنچه صلح و آرامش جان‌هایش می‌نامند تنها می‌تواند معنایی دینی داشته باشد. درواقع، از هنگامی که صلح - مانند جنگ - رابطه‌ی دولت‌ها را معین می‌کند، نخست موضوعی سیاسی شمرده می‌شود و از این‌رو، نمی‌توان آن را با خاموشی کامل هر نوع پیکار یا نبود تام هرگونه ستیزه و ستیهندگی همسان انگاشت. آنچه صلح را مشخص می‌کند این

واقعیت است که صلح، برخلاف جنگ، در جست و جوی شکست دادن، خرد کردن یا فاتح شدن بر دشمن نیست، بلکه دشمن را به رسمیت می‌شناسد؛ یعنی او را بر پایه‌ی برابری و همان‌گونه که هست، با تفاوت‌ها و دگربودگی‌اش، می‌پذیرد. فشرده‌ی سخن، صلح سیاسی دشمن را به حساب می‌آورد، نه این‌که او را کنار بگذارد. بدین‌سان، هر اعلام یا پیشنهاد صلحی که حذف یا نفی دشمن را به هر شکلی در خود داشته باشد اعلام جنگی است پنهانی، یا جنگی با رخت مبدل. به این معنا، صلح، برخلاف آزادی، هدف غایی‌ای از مقوله‌ی فرجام‌شناسی نیست، بلکه آماج مشخص سیاست و هدفی دست‌یافتنی در محدوده‌ی امنیت هر دولت است، با تکیه بر وسیله‌های ویژه‌ی آن. باید این سخن را به این معنی فهمید که صلح یکی از وجه‌های هدف ویژه‌ی سیاست است و نمی‌تواند هدف غایی فعالیت‌های دیگری مانند دین، علم یا اخلاق شمرده شود. البته، با توجه به روابط متقابل فعالیت‌های گوناگون بشری، سیاست باید برای برقراری صلح پایدار، وجه‌های اقتصادی، دینی یا اخلاقی تفاهم دولت‌ها را نیز در نظر داشته باشد.

نیازی به توضیح مفصل برای فهم این نکته نیست که تحلیل پدیدارشناختی رابطه‌ی وسیله و هدف غایی در سیاست فرض را بر این می‌گذارد که فعالیت سیاسی به شرطی می‌تواند از هدف غایی و وسیله‌های ویژه‌ای برخوردار باشد که بپذیریم دیگر فعالیت‌های بشری مانند اخلاق، اقتصاد، علم، هنر یا دین نیز هر یک هدف و وسیله‌های ویژه‌ی خود را دارند؛ یعنی به‌رغم رابطه‌های متقابل یا دیالکتیکی‌شان، هر کدام مستقل و خودمختار است. آری، بن‌مایه‌ی تاریخ بشر را ستیزه‌ها و دوستی‌ها ساخته‌اند. در نتیجه، نمی‌توان سیاست را به اخلاق و اقتصاد یا علم فروکاست و برعکس؛ هم‌چنان که سیاست نیز از هیچ یک از این فعالیت‌ها نتیجه نمی‌شود و برعکس. سرانجام، نمی‌توان بدون بغزیدن در دام خودکامگی فلسفی، به یکی از این فعالیت‌ها هم‌چون زیربنایی

نگریست که دیگر فعالیت‌ها روبناهای آن به‌شمار آیند. مارکس، در کتاب ایدئولوژی آلمانی، برونو باوئر را به این سبب سرزنش می‌کند که گفته بود سیاست، هنر یا اقتصاد «در آخرین تحلیل» به دین فروکاسته می‌شوند. البته چنین استدلالی می‌تواند علیه دریافت خود مارکس نیز به کار رود، زیرا او هم دلیل‌های استوارتری برای اثبات این مدعا نمی‌آورد که مجموعه‌ی فعالیت‌های بشری «در آخرین تحلیل» به اقتصاد فروکاسته می‌شود.