

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۲۴۹-۲۹۰
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

واکاوی تحول مفهومی فلسفه سیاسی بر اساس دو مؤلفه حقیقت و قدرت در اندیشه اشتراوس، آرنست و فوکو

محمدباقر خرمشاد*

محمداسماعیل نوزری**

چکیده

تاکنون تقریرهای گوناگونی در باب ماهیت فلسفه سیاسی عرضه شده است و پنداشت واحدی در باب سرشت فلسفه سیاسی در میان متفکران وجود ندارد. مقاله حاضر نیز درصدد پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان وجود تعبیرها و پنداشتهای متفاوت در باب چیستی و ماهیت فلسفه سیاسی را توضیح داد؟ فرضیه این مقاله آن است که دگرگونی و تحول معنایی مفاهیم بنیادین حقیقت و قدرت در چارچوب الگوهای متفاوت پارادایمی و نسبت متفاوتی که ذیل پارادایم‌های گوناگون میان دو مفهوم یادشده برقرار می‌شود، سبب شکل‌گیری تعبیرهای گوناگونی در باب ماهیت فلسفه سیاسی شده است. جستار حاضر کوشیده تا با اتخاذ رویکرد متن‌گرا و با سود جستن از تحلیل مقایسه‌ای، ماهیت فلسفه سیاسی را در پرتو دو مفهوم بنیادین حقیقت و قدرت از جنبه انضمامی در اندیشه اشتراوس، آرنست و فوکو تحلیل کند. با این هدف، نشان داده‌ایم که در اندیشه اشتراوس، وجود حقیقتی استعلایی مفروض دانسته شده است. در اینجا قدرت، ابژه فلسفه سیاسی تلقی می‌گردد و فلسفه سیاسی به مثابه دانشی عقلی در نقش گفتارهای حقیقت‌ظاهر می‌شود. اما «آرنست»، حقیقت را از حیطة امر استعلایی به درون حوزه عمومی و حیطة مفاهمه بین‌الذهانی

* نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی^(۱) mb.khorramshad@gmail.com
** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی^(۲) ismael_nozari@yahoo.com

می‌کشاند. بنابراین قدرت با سیاست گفت‌وگویی پیوند می‌خورد و فلسفه سیاسی از حیطه فعالیت صرف ذهنی به حیطه کنش عملی کشانده می‌شود. در اندیشه «فوکو» اما قدرت به مثابه پدیده‌ای مویرگی در پس هر معرفت سیاسی نهفته است و فلسفه سیاسی در نقش ابزاری در خدمت توجیه مناسبات قدرتی عمل می‌کند که معطوف به بساختن یک رژیم حقیقت است.

واژه‌های کلیدی: حقیقت، قدرت، فلسفه سیاسی، اشتراوس، آرنست و فوکو.

مقدمه

فلسفه سیاسی را در عام‌ترین تعریف ممکن می‌توان «تأملات عام و کلی در باب حقیقت امر سیاسی» دانست. هر چند بنا بر الگوی کلاسیک، فلسفه سیاسی عبارت است از کوششی نظام‌مند برای فهم «حقیقت امور سیاسی» از رهگذر طرح احکام عام و انتزاعی که به واسطه سود جستن از «بن‌مایه‌های هنجارین و تجویزی»، تصویری از نظم مطلوب سیاسی ترسیم می‌کند (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۳-۵).

تعریف اجمالی یادشده، مرزها و دامنه شمول مفهوم فلسفه سیاسی را از پاره‌ای از مفاهیم مشابه متمایز می‌سازد. برای نمونه فلسفه سیاسی را می‌توان از یزدان‌شناخت، کلام و الهیات سیاسی که معطوف به کاربست مقولات فلسفی در راستای دفاع از باورها و اعتقادات دینی است و از این‌رو درون‌مایه‌ای کاملاً مذهبی دارد، متمایز ساخت. همچنین فلسفه سیاسی از حیث داشتن گزاره‌های هنجارین و صورت‌بندی نظم آرمانی از علم سیاست مدرن که آرمان و هنجارهای اخلاقی را به نفع توصیف غیر ارزش‌گذارانه واقعیت در پرتو می‌نهد، یا آن را با توجه به واقعیت موجود و در پرتو روندهای عینی فهم می‌کند، متمایز است. هر چند مرزهای معنایی و هویت متمایز فلسفه سیاسی به مثابه یک مفهوم تجریدی را می‌توان بر پایه برخی کیفیت‌های مشخص آن از مفاهیم مشابه تفکیک کرد، آنگاه که کاربست عملی فلسفه سیاسی در پژوهش‌های معاصر را مورد توجه قرار می‌دهیم، باز هم شاهد برداشت واحدی در باب مضامین و سرشت فلسفه سیاسی در میان فلاسفه و متفکران سیاسی نیستیم و همچنان تعابیر گوناگونی درباب ماهیت و چیستی فلسفه سیاسی در میان نحله‌های گوناگون فکری مشاهده می‌شود.

جستار حاضر نیز به دنبال پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان وجود این تعبیرها و پنداشت‌های متفاوت در باب ماهیت فلسفه سیاسی را توضیح داد؟ تاکنون از منظرهای گوناگون، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است. برای نمونه یکی از چشم‌اندازهای رایج بر آن است که فلسفه سیاسی را در چارچوب پویایی‌های کنش سیاسی در ظرف حیات سیاسی و اجتماعی مورد بررسی قرار دهد و از این منظر تعدد تعابیر و پنداشت‌ها درباره ماهیت فلسفه سیاسی اغلب در پرتو شکل‌گیری معرفت در متن رقابت‌ها و منازعات سیاسی و در خارج از فضای اندیشه و متن معرفت سیاسی

درک می‌شود و تلاش بر این است که نقش و اثر تحولات اجتماعی و تاریخی بر معرفت سیاسی فهم گردد. گاه تعدد تعبیر از چشم‌اندازی سوپراکتیو به نقش خلاقانه افراد و متفکران و یا نیت آنها نسبت داده می‌شود و تلاش بر این است تا سهم عقل محض در برساختن معرفتی ناب یا حیث روان‌شناسانه مؤلف مورد بررسی قرار گیرد.

در این جستار اما پاسخ به این پرسش را در قالب فرضیه‌ای متفاوت به شرح ذیل دنبال می‌کنیم: دگرگونی و تحول معنایی مفاهیم بنیادین حقیقت و قدرت در چارچوب الگوهای متفاوت پارادایمی و نسبت متفاوتی که ذیل پارادایم‌های گوناگون میان دو مفهوم یادشده برقرار می‌شود، سبب شکل‌گیری تعبیرهای گوناگونی در باب ماهیت فلسفه سیاسی شده است. در اینجا تعدد برداشتها درباره ماهیت فلسفه سیاسی را نتیجه تحول مفهومی - نه به معنای یک تسلسل تاریخی، بلکه به مفهوم تحول پارادایمی - درک کرده‌ایم و می‌کوشیم تا مفاهیم بنیادین شکل‌دهنده فلسفه سیاسی را در پیوند با نظم آرمانی و گزاره‌های هنجارین که شاخص اصلی فلسفه سیاسی و تمایزبخش آن از علم سیاست است، به بحث بگذاریم و سرشت فلسفه سیاسی و تحول مضامین هنجارین آن را از حیث انضمامی و از رهگذر تحلیل مقایسه‌ای مفاهیم حقیقت و قدرت و نسبت میان آنها در اندیشه لئو اشتراوس، هانا آرنت و میشل فوکو مورد بحث قرار دهیم.

اهمیت مقاله حاضر در گردآوری پاره‌ای از داده‌ها در باب اندیشه سه فیلسوف سیاسی معاصر نیست، بلکه اهمیت آن در منقح ساختن رابطه و نسبت میان مؤلفه‌ها و داده‌هایی است که شاید پاره‌ای از این مؤلفه‌ها پیشتر به شکل پراکنده و با اهداف پژوهشی متفاوت در پژوهش‌های پیشین مورد بحث قرار گرفته‌اند، اما اینک در این جستار در ارتباطی منطقی و با در نظر گرفتن یک نسبت نظری انسجام‌بخش در کنار یکدیگر و در پاسخ به پرسشی مورد بحث قرار گرفته‌اند که ناظر بر یک پروبلماتیک در حیطه مطالعات فلسفه سیاسی در ایران است.

به سخن دیگر، «اهمیت» بحث حاضر که پژوهشی در حوزه فلسفه سیاسی غرب است، در واقع ربطی وثیق با «ضرورت» انجام این تحقیق دارد که معطوف به یک خلأ مطالعاتی در زمینه سازمان‌دهی نظری رساله‌های پژوهشی با مضمون فلسفه سیاسی در ایران است. نبود برداشتی واحد در باب چیستی فلسفه سیاسی و حتی گونه‌شناسی آن،

وجود برداشت‌های متعدد و گاه متعارض در باب محتوای فلسفه سیاسی بومی و خلط تعابیر و مصادیق گوناگون حول مفهومی واحد و به‌ویژه الزامات ناشی از تحمیل یک چشم‌انداز خاص نظری به فلسفه سیاسی بومی سبب می‌شود که جهت‌گیری نظری در این پژوهش‌ها اهمیت فراوان پیدا کند و اینجاست که پژوهشگر باید تمهید نظری پژوهش خود را در ارتباط با مؤلفه‌های اصلی برسازنده فلسفه سیاسی از حیث نظری و متناسب با متعلق تحقیق تعیین کند^(۱). مقاله حاضر نیز تمهیدی نظری در پاسخ به این خلأ مطالعاتی در حوزه فلسفه سیاسی محسوب می‌شود.

چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی مقاله حاضر بر اساس رویکردی متن‌گرا به فلسفه سیاسی به جای رویکرد زمینه‌گرا و نیز بر پایه پذیرش پاره‌ای از بصیرت‌های برگرفته از مبانی «تاریخ انگاره» به‌ویژه تأکید اساسی آن بر «مفاهیم بنیادین موجد و برسازنده اندیشه سیاسی» استوار گشته است. در عین حال چارچوب این مقاله بر درکی همزمانی و غیر تاریخی به فلسفه سیاسی به جای رویکرد درزمانی و تاریخی و سرانجام پذیرش قواعد صورت‌بندی پارادایمی و سرمشق‌های فکری و نظری هر عصر به جای کاربست موقعیت‌های زمینه‌مند اجتماعی - اقتصادی و سیاسی مبتنی است.

نخست آنکه در این مقاله فهم ماهیت فلسفه سیاسی را بر بنیاد پاره‌ای از مفروض‌های نظری رویکرد «تاریخ انگاره» بنا کرده‌ایم که به‌ویژه با اندیشه‌ها و آرای آرتور لاجوی و جورج بوآس شناخته می‌شود. رویکرد تاریخ انگاره بر این مفروض اساسی متکی است که فهم اندیشه‌ها در تاریخ با تکیه بر مفاهیم بنیادینی امکان‌پذیر است که در چارچوب قواعد صورت‌بندی فرهنگی هر عصر شکل می‌گیرند، محتوای مشخصی پیدا می‌کنند و به دوره‌های بعد انتقال می‌یابند و در این نقل و انتقال بازتفسیر می‌شوند و در تلفیق یا ترکیب با یکدیگر با محتوای متفاوت در چارچوب قواعدی دیگر ادامه حیات می‌دهند (Lovejoy, 1936: 7-8). از این‌رو در نظر لاجوی و محققان تاریخ انگاره، این مفاهیم بنیادین هستند که اندیشه‌ها را شکل می‌دهند. لاجوی، فیلسوف آمریکایی و مؤلف کتاب «زنجیره بزرگ وجود» کوشیده ایده معینی را ذاتاً و بر پایه منطق ذاتی خود

آن تحلیل کند. وی مفهوم ملاً (فعلیت یافتن کلیه قوا در عالم امکان) را مورد توجه قرار داد که برای نخستین بار در رساله تیمائوس افلاطون از آن سخن به میان آمده و سپس در الاهیات مسیحی و بعد در قالب مفهوم بیکرانگی کیهان به کیلر و سپس اسپینوزا منتقل شده و سرانجام در اندیشه لایبنیتس در هیئت اصل جهت کافی ظاهر می‌شود (هیوز، ۱۳۷۶: هجده). در نظر لاجوی، این مفاهیم بنیادینند که اندیشه را می‌سازند. این مفاهیم می‌توانند مقوله‌های عام فلسفی، دینی، ادبی و هنری باشند که اغلب برگرفته از تجربیات زیسته مردمانند که در چارچوب قواعد صورت‌بندی پارادایم‌های مسلط زمانه درک می‌شوند. محققان تاریخ‌نگاره اغلب مفاهیم مجردی را انتخاب می‌کنند و می‌کوشند تا با بررسی اجزا و شناخت مؤلفه‌های معنایی و تحول مضمونی آن به شناختی در باب اتمسفر فرهنگی یا درکی ویژه از آن مفهوم دست یابند (Lovejoy, 1936: 7).^(۳)

در این مقاله اما به دنبال درک سیر تحول تاریخی ماهیت فلسفه سیاسی و بررسی کل تبار و پیشینه آن در یک روند دیرپای تاریخی نیستیم. بالعکس برآنیم تا با اخذ این بصیرت اساسی از مباحث تاریخ‌نگاره، مبنی بر اینکه «مفاهیم بنیادین» برسازنده اندیشه و فلسفه سیاسی هستند، برشی هم‌زمانی (نه در زمانی) از ماهیت فلسفه سیاسی در چارچوب سه پارادایم و سرمشق فکری ارائه کنیم. از این‌رو ماهیت فلسفه سیاسی بر پایه مفاهیم بنیادین برسازنده‌اش را درون یک چارچوب پارادایمی فهم می‌کنیم. پارادایم عبارت است از الگوهای تفحص، سرمشق‌های فکری و مجموعه قواعد صورت‌بندی و چارچوب مفهومی انتظام‌بخشی که فضایی برای ادراک و توصیف پدیده‌ها در اختیار محققان و اندیشمندان می‌نهد (چالمرز، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

در این مقاله برخلاف الگوی پارادایمی کوهن که ناظر بر حیطه علوم طبیعی است و امکان شکل‌گیری وفاق میان شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی و انسانی و شکل‌گیری پارادایم را نمی‌پذیرد (سید امامی، ۱۳۸۶: ۴۴)، نخست بر امکان تکوین پارادایم‌های عام نظام‌بخش در حیطه علوم انسانی تأکید داریم و دوم تکوین یک پارادایم را لزوماً به معنای نفی و بی‌اعتباری مفروضات پارادایم پیشین نمی‌دانیم.^(۳) برای نمونه پارادایم سنتی و کلاسیک در اینجا به معنای گسست زمانی از پارادایم مدرن، بی‌اعتباری مفروض‌های آن و معرف عصری سپری‌شده نیست، بلکه سرمشقی فکری و الگوی نظری

تفحص مبتنی بر مفروض‌های مشخص است که متفکران معاصر نیز می‌توانند با پذیرش آن مفروض‌ها و چارچوب قواعدش، در عرض پارادایم مدرن و پسامدرن اندیشه‌ورزی کنند. بنابراین پارادایم‌ها لزوماً در چارچوب یک پیوستار تاریخی از حیث طولی تعریف نمی‌شوند، بلکه می‌توانند در عرض یکدیگر به حیات خود ادامه دهند (منوچهری، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۴).

بنابراین نمایندگانی را از سه پارادایم یادشده برگزیدیم که همگی معاصر یکدیگرند و از حیث زمانی تقریباً در یک مقطع زمانی می‌زیسته‌اند، اما از حیث مبانی فکری، به سرمشق‌ها و الگوهای پارادایمی متفاوتی تعلق خاطر دارند. از این‌رو چارچوب مفهومی یادشده بر این نکته نیز تأکید دارد که محتوای مفاهیم بنیادین اندیشه صرفاً در محدوده یک فرایند زمانی و تاریخی دستخوش دگرگونی مضمونی و معنایی نمی‌شود، بلکه تعدد برداشت‌ها در باب ماهیت فلسفه سیاسی و تحول معنایی و مفهومی آن را باید در چارچوب قواعد صورت‌بندی مسلط و پذیرش الگوهای متفاوت فکری نیز جست.

درک فلسفه سیاسی و ماهیت آن را می‌توان در چارچوب دو رویکرد کلی‌تر نظری بررسی کرد. رویکرد نخست، رویکرد زمینه‌گرا، مضمون‌گرا و تاریخی است که درک اندیشه یا فلسفه سیاسی را درون بستر و زمینه شکل‌گیری‌اش مورد بررسی قرار می‌دهد و برای اندیشه سیاسی به مثابه متن، شأن مستقل فرازمانی و مستقل از بستر اجتماعی و سیاسی قائل نیست. از این منظر، اندیشه‌ها در بستر زمان و مکان ساخته می‌شوند و مبانی‌شان در چارچوب اقتضائات و محدودیت‌ها و فرصت‌های برخاسته از عوامل اجتماعی - اقتصادی و مناسبات سیاسی متغیر شکل می‌گیرد. بنابراین درک اندیشه‌ها نیز تنها در متن شرایط و بستر اجتماعی و تاریخی تکوینشان قابل فهم است. مکفرسون، جرج سابایان، اوکشات، مک ایلین و... از قائلین به درکی زمینه‌مند و موقعیت‌مند در شکل‌گیری اندیشه و فلسفه سیاسی‌اند (گوپتا، ۱۳۷۹: ۶۳۰).

در نقطه مقابل رویکرد زمینه‌گرا، رویکرد متن‌گرا و تحلیلی قرار دارد که قائل به شأنی مستقل برای اندیشه به مثابه متن است و درک متن را بی‌نیاز از ارجاع به زمینه‌های اجتماعی - تاریخی و انگیزه‌های مؤلف می‌شمرد. همچنین رویکرد متن‌گرا بر این نکته تأکید دارد که اندیشه سیاسی را می‌توان فراتر از شرایط تکوین عصر و زمانه‌اش و تنها با اکتفا به امکانات درون خود اندیشه فهم کرد و به معنای مضمور و نهفته در آن طی فرایندی گفت‌وگویی پی برد (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۲۰۳-۲۰۴). جان پلامانتز،

لئو اشتراوس، بلوم و اندرو هیکر از جمله نمایندگان این رویکردند (گوپتا، ۱۳۷۹: ۶۳۰). برای نمونه لئو اشتراوس بر این باور است که فلسفه سیاسی خصلتی غیر تاریخی دارد و عبارت است از تلاشی برای پی بردن به ماهیت نظم نیکو و هنجارین سیاسی؛ هنجارهایی که فرازمانی‌اند و درک آنها نیازی به فهم شرایط تاریخی و اجتماعی ندارد (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۲۷).

باید به این نکته اساسی نیز اشاره کرد که زمانی که از مفهوم فلسفه سیاسی سخن به میان می‌آوریم، الگویی مدنظر قرار می‌گیرد که در وهله نخست و علی‌الاصول متضمن «معرفتی عقلانی در باب حقیقت و ماهیت امر سیاسی» است، اما در عین حال و در گام بعدی، واجد «احکام هنجارین و ارزشی» به مثابه معیار داوری در باب حیات سیاسی نیک و نظم مطلوب سیاسی نیز هست. طبعاً این معنا در تباین با علم سیاست قرار می‌گیرد که در جست‌وجوی دانش عینی، بر «هست» به جای «باید» و بر واقعیت به جای ارزش تأکید می‌کند و مدعی دستیابی به دانش عینی بر پایه داده‌های کمیت‌پذیر، نتایج تعمیم‌پذیر و قابلیت پیش‌بینی بالاست (هیوود، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۷).

در این مقاله از آنجا که به دنبال نشان دادن تحول مفهومی فلسفه سیاسی هستیم، افزون بر حقیقت امر سیاسی به مثابه «مفاهیم بنیادین»، طبعاً عنصر هنجارین فلسفه سیاسی را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم؛ هرچند این گزاره‌های هنجارین را به صورت تابعی از تحول مفاهیم بنیادین و در چارچوب تلقی جدیدی از «حقیقت امر سیاسی» مورد بررسی قرار می‌دهیم و از این‌رو احکام هنجارین و ارزشی را به منزله برآیند منطقی مبانی و مبادی عام‌تری در نظر گرفته‌ایم که مفهوم فلسفه سیاسی بر آن مبتنی است. بنابراین فضیلت و هنجارهای مندرج در فلسفه سیاسی را در متن نسبت متغیر مفاهیم بنیادین و تابع تحول مفهومی این مفاهیم درک کرده‌ایم. تحول گزاره‌های هنجارین، درون‌مایه مضمونی فلسفه سیاسی را تعیین می‌کند و دگرگونی مفهومی آن را نیز به خوبی بازتاب می‌دهد. تحول مفاهیم فلسفه، سیاست و اخلاق در مجموع به شکل‌گیری تعبیرهایی جدید در باب ماهیت فلسفه سیاسی منتهی می‌شود.

در این مقاله، رویکردی متن‌گرا اختیار کرده‌ایم. رویکرد متن‌گرا، مرزهای تحقیق حاضر را تعریف و تحدید می‌کند و مبتنی بر چهار گزاره کلیدی است: نخست آنکه درک

ماهیت فلسفه سیاسی و تلقی‌های گوناگون از آن را در پرتو بستر اجتماعی-سیاسی متحول، روابط و مناسبات سیاسی مؤثر بر تکوین فلسفه سیاسی مورد بررسی قرار نمی‌دهیم. دوم آنکه فهم فلسفه سیاسی را به نیت مؤلف فرو نمی‌کاهیم. سوم آنکه معرفت یادشده را به واسطه قرائت متن و درک انسجام فلسفه سیاسی، «به مدد امکانات درونی خود متن» بر پایه «مفاهیم بنیادین» و بصیرت‌های برگرفته از تاریخ اندیشه و انگاره فهم می‌کنیم. سرانجام آنکه این درک از متن را در چارچوبی همزمانی و نه در زمانی بررسی می‌کنیم و تحول مفاهیم بنیادین را نیز بر چارچوب بینش پارادایمی استوار کرده‌ایم.

روش تحقیق

در این مقاله از حیث روشی از تحلیل مقایسه‌ای سود می‌جوییم و می‌کوشیم تا داده‌های گوناگون را از متن اندیشه‌های اشتراوس، آرنست و فوکو بر محور دو مفهوم بنیادین حقیقت و قدرت و نسبت میان این دو گردآوری کنیم و ماهیت متمایز فلسفه سیاسی را بر اساس مقایسه این داده‌ها با یکدیگر مورد بحث قرار دهیم.

پیشینه تحقیق

با وجود انتشار پژوهش‌های گوناگون در باب فلسفه سیاسی و تلاش فراوان محققان ایرانی، پژوهش‌ها درباره فلسفه سیاسی در مقام یک حوزه پژوهشی و مطالعاتی متمایز و کارآمد همچنان در مراحل نخستین خود قرار دارد. بی‌سبب نیست که پژوهش‌های مختلف در این زمینه همچنان ناظر بر صورت‌بندی روش‌شناسی و بسط امکانات نظری برای فهم روشمند و درک عمیق‌تر فلسفه سیاسی بوده است. در این زمینه می‌توان به پاره‌ای از آثار پژوهشی اشاره کرد که اغلب در پاسخ به این خلأهای مطالعاتی به رشته تحریر درآمده‌اند.

برای نمونه، عباس منوچهری در آثار و نوشته‌های خود کوشیده تا درکی روشمند و منسجم در راستای معرفی ماهیت فلسفه سیاسی و روش‌شناسی‌های مناسب برای درک آن ارائه کند. آثار وی در زمره نخستین کاربست‌های جدی روش‌شناسی پارادایمی در تحلیل فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. دکتر منوچهری در مقاله «فلسفه سیاسی در روایتی

پارادایمی» (۱۳۷۸)، گونه‌شناسی‌ای توصیفی از نحله‌های فلسفه سیاسی و همچنین در مقاله «نظریه سیاسی پارادایمی» (۱۳۸۸) بر محور «مفاهیم هنجارین» فلسفه سیاسی، گونه‌شناسی کارآمد و جدیدی از نحله‌های فلسفه سیاسی عرضه کرده است.

افزون بر این منوچهری و رنجبر (۱۳۸۹) کوشیده‌اند تا بر پایه مقوله نسبت در اندیشه ارسطو، رابطه میان قدرت و فلسفه سیاسی در اندیشه فوکو و اشتراوس را نسبت‌سنجی کنند. رنجبر اصولاً بر این باور است که موضوع محوری فلسفه سیاسی اشتراوس برخلاف عالم پسانپچه‌ای، فضیلت‌مندی و تکیه بر عقل است، نه قدرت. نوآوری اصلی و محوری این مقاله نیز تکیه بر رابطه تقدم یا تأخر قدرت نسبت به فلسفه سیاسی است.

همین بصیرت اساسی در مقاله رضا نجف‌زاده (۱۳۹۶) که محوریت تقدم قدرت بر حق را در اندیشه اسپینوزا با تکیه بر امر مشترک و انبوه خلق به بحث گذارده است، نیز به چشم می‌خورد.

در مقاله حاضر اما این امر بر مدار هدف پژوهشی متفاوتی در خدمت فهم یک «تحول مفهومی» در فلسفه سیاسی بر پایه «دگردیسی مفاهیم بنیادین» قرار گرفته و کوشش شده تا با «گردآوری منابعی جدید» و به‌ویژه با بررسی «اندیشه آرنست» در چشم‌انداز مدرن افزون بر دو چشم انداز کلاسیک و پسامدرن، «تطور مضمونی فلسفه سیاسی» را از حیث تحول «گزاره‌های هنجارین آن» مورد توجه قرار دهد. همچنین در این مقاله از بصیرت‌های نظری مندرج در مقاله‌های منوچهری به‌ویژه از حیث صورت‌بندی چارچوب نظری و برخی نکات سودمند مرتبط با اندیشه متفکران مورد بحث سود جست‌ه‌ایم. اما در چند موقف اصلی به قرار ذیل، چشم‌انداز متفاوتی ترسیم کرده‌ایم: نخست تلاش برای کاربست متن‌گرایی بر پایه «مفاهیم بنیادین اندیشه» در پیوند با رویکرد پارادایمی، تکیه بر مفاهیم حقیقت و قدرت در نسبت با امر هنجارین، تلاش برای ارائه یک فهم انضمامی‌تر، پرداختن دقیق‌تر به اندیشه سه متفکر معاصر و سرانجام اهداف پژوهشی متفاوت.

بحرانی و علوی‌پور (۱۳۹۱) در مقاله‌ای دیگر با عنوان «پارادایم‌شناسی تعامل اندیشه سیاسی و فرهنگ» با بازخوانی سیر تحول فلسفه سیاسی و گونه‌شناسی می‌کوشد تا

سهم فلسفه سیاسی در شکوفایی فرهنگ را بررسی کند. صادق حقیقت (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی» در تلاش است تا چشم‌اندازی جدید به فهم اندیشه و فلسفه سیاسی بگشاید که راه میانه‌ای از میان رویکردهای متن‌گرا و زمینه‌گرا باشد.

قزلسفلی (۱۳۹۳) نیز افزون بر انتشار آثار گوناگون در باب فلسفه سیاسی که ناظر بر گونه‌شناسی و معرفی نحله‌های فلسفه سیاسی و سیر تاریخی تطور فلسفه سیاسی غرب بوده است، در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه سیاسی در عصر جهانی» نیز می‌کوشد با سود جستن از نظریه هنجاری انتقادی به این سؤال پاسخ دهد که کدام تعبیر از فلسفه سیاسی در زمینه و بستر جهانی شدن، کارآمدی بیشتری دارد؟

افزون بر مقاله‌های یادشده که از وجه انتزاعی بیشتری برخوردارند و ناظر بر مبانی نظری و مفهومی در باب فلسفه سیاسی هستند، بخشی از مطالعات فلسفه سیاسی نیز معطوف به تک‌نگاری‌هایی در باب فلاسفه سیاسی کلاسیک و مدرن بوده است. شمار این تک‌نگاری‌ها و مقاله‌های پژوهشی حول اندیشه آرنست و اشتراوس (که محور بحث این مقاله است) کمتر و درباره اندیشه فوکو بیشتر بوده است. برای نمونه، کچویان و زائری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «ده گام اصلی روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ» با اتکا به آرای میشل فوکو کوشیده مراحل ده‌گانه یک تحقیق تبارشناسانه را استخراج کند. یا در باب آرنست، یونسی و تدین‌راد (۱۳۸۸) در مقاله‌ای کوشیده‌اند تا مفهوم عمل را محور فلسفه سیاسی آرنست و پیونددهنده سیاست و اگزیستانسیالیسم معرفی کنند.

پژوهش‌های یادشده واجد نکات مثبت فراوانی به‌ویژه از حیث بازنمایی علائق و دغدغه‌های نوین مطالعاتی پژوهشگران ایرانی‌اند. این مطالعات همچنین نشان‌دهنده این امر است که محققان ایرانی به خوبی به کمبودها و کاستی‌های روشی‌شناختی و فقدان چارچوب‌های نظری مؤثر برای شناخت فلسفه سیاسی آگاهی یافته‌اند و می‌کوشند تا بصیرت‌های نظری جدیدی در این زمینه تولید کنند.

به‌رغم این تلاش‌های ارزشمند، پژوهش‌های یادشده اغلب دچار ضعف‌ها و کاستی‌هایی هستند. نخست آنکه این پژوهش‌ها از حیث انضمامی به سمت مطالعات موردی و

پژوهش‌های تطبیقی مقایسه‌ای حرکت نکرده‌اند. این کاستی حتی در پژوهش‌هایی که باید به مدد مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی میان فلسفه سیاسی غرب و اسلام پلی بزنند، نیز به چشم می‌خورد. حجم عمده‌ای از مباحث نظری در باب فلسفه سیاسی همچنان از صبغه و سرشتی انتزاعی برخوردار است. نوعی مواجهه تفننی یا عدم نیاز نسبت به مباحث فلسفه سیاسی غرب در میان پژوهش‌های یادشده مشاهده می‌شود. محور اصلی و اساسی مطالعات موردی و تک‌نگاری‌ها نیز بیشتر با هدف معرفی اندیشه اندیشمندان غربی نگاشته شده‌اند و کمتر در ارتباط با و معطوف به درک ماهیت فلسفه سیاسی‌اند. این پژوهش‌ها به‌ویژه در مطالعات انضمامی قادر به کاربست موفق مباحث نظری و مفهومی نبوده‌اند و نوعی فاصله میان تفکر مفهومی و واقعیت عینی در این پژوهش‌ها مشاهده می‌شود. سرانجام آنکه در اغلب این پژوهش‌ها، تصورات متفاوت و گاه خلط‌های مفهومی در باب مفاهیم سیاسی، مرزهای این مفاهیم و تمایز میان آنها وجود دارد که گاه ریشه آن به تلقی‌های متفاوت از این مفاهیم در چارچوب گفتمان‌های گوناگون بازمی‌گردد. تقریباً همه این پژوهش‌ها خود را بی‌نیاز از ارائه پیشینه تحقیق دیده‌اند و جایگاه خود را در میان شبکه پژوهش‌های فلسفه سیاسی در ایران تعریف نمی‌کنند.

مقاله حاضر تا حد امکان می‌کوشد تا با رفع این کاستی‌ها و خلأهای مطالعاتی، به واکاوی در اندیشه سه متفکر معاصر با رعایت تناسب میان نظم نظری و درک انضمامی و با هدف پاسخ به پرسشی در باب ماهیت فلسفه سیاسی و نه صرفاً معرفی اندیشه چند اندیشمند بپردازد.

لئو اشتراوس و رهیافت کلاسیک به فلسفه سیاسی

مراد از فلسفه سیاسی کلاسیک، آن دسته از نحله‌های فلسفه سیاسی و سرمشق‌های فکری و الگوهای تفحص است که نخست در عصر پیشامدرن پدیدار شدند؛ عصری که از سده پنجم پیش از میلاد در یونان باستان آغاز شد و تا گسترش مسیحیت و ابتدای دوران نوزایی ادامه یافت (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۹۳).

فصل مشترک این فلسفه‌های سیاسی به‌رغم تفاوت‌ها، عبارت است از حقیقت‌مداری، فضیلت‌گرایی، سعادت‌گرایی و خیراندیشی شکل‌گرفته در چارچوب بینش سلسله‌مراتبی کیهان/خدا محور و مبانی معرفت‌شناسی قیاسی و انسان‌شناسی نخبه‌گرای متناظر با آن.

یکی از اندیشمندان نوکلاسیک که خواستار بازگشت به بینش مندرج در فلسفه سیاسی پیشاتجدد و احیای دیدگاه و الگوی فکری آن در جامعه مدرن معاصر است، لئو اشتراوس متفکر نوافلاطونی آلمانی تبار بوده است که می‌کوشید خاستگاه و ریشه نیهیلیسم و بحران معنوی غرب و پیامدهای فاجعه‌بار دو جنگ جهانی را با استناد به گذر فلسفه سیاسی کلاسیک به مدرن و دگردیسی نامبارک مفهوم حقیقت در فلسفه سیاسی مدرن و لاجرم استحاله فلسفه سیاسی کلاسیک طی سه موج تجدد بررسی کند (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۴۱). وی در مقام یکی از برجسته‌ترین منتقدان فلسفه سیاسی مدرن کوشید تا پیشرفت‌گرایی، تاریخ‌گرایی، عقل‌مدرن، پوزیتیویسم، نسبی‌باوری و نیهیلیسم برخاسته از متن تجدد را به بوته نقد بکشد.

نقطه عزیمت اشتراوس در بحث درباره فلسفه سیاسی، حقیقت است که کانون اصلی هر تأمل فلسفی محسوب می‌شود. اشتراوس موضوع فلسفه را جست‌وجوی حقیقت واحد، ابدی و کلی می‌داند. کار فلسفه، مشاهده حقیقت فراتاریخی و اصول تغییرناپذیری است که در نهاد انسان و اشیا تعبیه شده است. اساساً فلسفه سیاسی، جست‌وجو برای کشف حقیقت کلی و کاوشی عقلانی برای یافتن حقیقت امر سیاسی و جست‌وجوی معرفتی یقینی و همیشه معتبر است (بشیریه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۵۳).

استنتاج حق طبیعی که نقطه اوج فلسفه سیاسی شمرده می‌شود، تلاشی بود در راستای رسیدن به معیاری برای داوری درباره حقیقت ارزش‌ها و آرمان‌های جوامع گوناگون و همچنین فهم حقیقت و طبیعت زندگی خوب. به این ترتیب از همان آغاز در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ، شاهد پیوند میان دو مقوله حقیقت و حقوق طبیعی هستیم؛ آنجا که اشتراوس در پاسخ به دعاوی تاریخ‌گرایان درباره تعدد پنداشت‌ها در خصوص ماهیت حق طبیعی و حقیقت آن، ناگزیر از عرضه درکی از حقیقت می‌شود که بنابر آن، تعدد پنداشت‌ها و گمان‌ها لازمه دستیابی به حقیقت شمرده می‌شود: «فلسفیدن عبارت است از اینکه از جهان پنداشت به جهان شناخت یا به جهان حقیقت برسیم و در این راه از پنداشت‌های موجود مدد بگیریم» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۴۳).

به باور اشتراوس، سقراط فلسفه را نوعی گفت و شنود می‌نامید که مستلزم «توجه به پنداشت‌ها و گمان‌های دیگران و رسیدن به حقیقت از خلال آنها بود» (همان: ۱۴۳).

پنداشت‌ها، واجد حقایقی نسبی‌اند و تنها پس از طی فرایند گفت و شنود دوستانه و غربالگر است که حقیقت ناب رفته‌رفته رخ می‌نمایاند: «حقیقت موجود در پنداشت‌های متناقض، حقیقتی نسبی است و حقیقت تام و جامع همان است که ما پس از بحث و فحص در پنداشت‌ها، سرانجام در همان مفهوم کلی بدان رسیده‌ایم. پس پنداشت‌های جاری در حکم پاره‌هایی از حقیقتند، پاره‌های آلوده‌ای از حقیقت ناب» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۴۳-۱۴۴).

بنابراین گوناگونی پنداشت‌های جاری در باب حقوق و عدالت و استمرار آن در تاریخ اندیشه سیاسی، نه تنها با وجود حقوق طبیعی یا با فکرت عدالت منافاتی ندارد، بلکه یکی از شرایط لازم آن است و نشان‌دهنده وجود حقیقتی است مستقل (بشیریه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۵۸). در نظر اشتراوس، استنتاج حق طبیعی هر چند به پنداشت‌های متعارض انجامیده، این امر با رسالت فلسفه سازگار است؛ زیرا فلسفه اساساً نه به معنی تملک حقیقت، بلکه جست‌وجوی حقیقت است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴).

تلاش برای کسب معرفت درباره امر سیاسی و زندگی فضیلت‌مند، در گرو فعالیت عقلانی و لاجرم گمان درباره ماهیت امر سیاسی است و تعدد پنداشت‌ها و باورها در باب مؤلفه‌های حق طبیعی از ضرورت‌های استنتاج حق طبیعی و فلسفه سیاسی شمرده می‌شود. فلسفه به عنوان جست‌وجوی حکمت، جستاری است برای معرفت جهان‌شمول، یعنی برای معرفت به کل: «اگر چنان معرفتی هم‌اکنون در اختیار بود، اصلاً جست‌وجو ضرورت پیدا نمی‌کرد. فلسفه ضرورتاً بعد از ظن و گمان نسبت به کل حاصل می‌شود» (همان). تلاش برای نزدیک شدن به این حقیقت تام، مابه‌ازایی در حیات انسانی دارد و انسان‌ها ذاتاً میل به کسب معرفت درباره ماهیت خیر اعم از معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب دارند؛ زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است و اساساً «اگر این جهت‌گیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود و اگر انسان‌ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می‌شود» (همان: ۲).

حق طبیعی به منزله فلسفه سیاسی، ملاک هنجارین و معیار حقیقتی در اختیار می‌نهد تا در پرتو آن بتوان در باب ارزش‌ها و آرمان هر جامعه‌ای در قیاس با جامعه خویش داوری کنیم. این معیار را نمی‌توان در نیازهای جوامع متفاوت یافت؛ زیرا آن

جوامع، نیازهای متعددی دارند که با یکدیگر ناسازگارند. مشکل برخاسته از تعارض نیازهای اجتماعی را نمی‌توان حل کرد، مگر بر پایه شناختمان از حقوق طبیعی و تلاش برای نزدیک شدن به معیارها و حقیقت زندگی فضیلت‌مند (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹).

بنابراین با حرکت از مقوله حقیقت به تعریف فلسفه سیاسی می‌رسیم. فلسفه سیاسی بنا بر تعریف اشتراوس، عبارت است از کوشش برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنها (همان، ۱۳۸۷: ۵). اساساً تمایز میان طبیعت و قرارداد از عصر کلاسیک به این سو خود گویای تلاشی برای جست‌وجوی حقیقت از متن پنداشت‌ها و گمان‌های جمعی بوده است (همان: ۳۰).

اما چه نسبتی میان حق طبیعی و قدرت وجود دارد؟ اشتراوس در بحث از چگونگی شکل‌گیری حق طبیعی نشان می‌دهد که سپیده‌دم تکوین فلسفه با کشف طبیعت همراه بوده است و تا زمانی که انسان طبیعت را درنیافته بود، حقوق طبیعی نیز شناخته نشده بود: «عهد قدیم که می‌شود گفت اصل موضوعه بنیادی‌اش، نفی ضمنی فلسفه است، طبیعت نمی‌شناسد... کشف طبیعت مقدم بر کشف حقوق طبیعی است» (همان، ۱۳۹۳: ۱۰۱-۱۰۲).

تا پیش از آغاز فلسفه و کشف طبیعت، «خوی و روش» که همان رفتار ویژه هر چیز محسوب می‌شد، معادل مفهومی طبیعت بود و خوی افراد و شیوه‌های زندگی گروهی، خوی اعلا و نیکو شمرده می‌شد. طبق دیدگاه پیشافلسفی، سنت نیاکان که برکشیده خدایان بودند، به منزله نوعی خوی نیکو تلقی می‌شد. پیامد منطقی این بینش آن است که «باب طرح هر پرسشی را از پیش می‌بندد؛ زیرا هر پرسش در باب چیزهای نخست و خوی نیکو حتی پیش از آنکه مطرح شود، جواب داشت و این جواب تابع مرجعیت و اقتدار الهی و نیاکان بود» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، اشتراوس به نخستین اشکال قدرت، با عنوان مرجعیت اشاره می‌کند. این اقتدار یا مرجعیت در جوامع باستانی، عین قانون است که با خوی و عادت کهن تفاوتی ندارد و سبب می‌شود که نطفه هرگونه تفکر عقلانی برای کسب معرفت به حقیقت امر خوب خفه شود. تا زمانی که مرجعیت‌های یادشده که معیار صدق در جامعه را تعریف می‌کنند، تضعیف نشوند، «نه مشکل چیزهای نخست و مشکل

خوی نیکو را می‌توان پیش کشید، نه فلسفه‌ای می‌تواند در کار باشد، نه کاری در جهت کشف طبیعت صورت می‌گیرد. به همین دلیل مادام که مرجعیت قدرت مورد سؤال و ایراد نیست، مفهوم حقوق طبیعی نمی‌تواند پیدا شود» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

اشتراوس، دو نمونه بسیار روشنگر از افلاطون را نقل می‌کند و نشان می‌دهد که اعتراض به مرجعیت قدرت و یا تعلیق آن برای پی بردن به حقوق طبیعی، اهمیت فراوان دارد. در کتاب «جمهور»، بحث در باب حقوق طبیعی آنگاه شکل می‌گیرد که سفالوس پیر از صحنه خارج می‌شود تا برای خدایان قربانی تقدیم کند. غیبت عنصر مرجعیت و اقتدار خانه، لازمه آغاز جست‌وجو درباره حقوق طبیعی است.

یا در کتاب «قوانین»، شنوندگان پایه‌پای مینوس، پسر شاگرد زئوس که قوانین الهی اهالی کرت را برایشان آورده بود، یکی از شهرهای کرت را ترک می‌کنند تا به غار زئوس برسند. پایان کتاب «قوانین» به بحث در باب موضوع اصلی کتاب «جمهور» اختصاص دارد و این می‌رساند که «حقوق طبیعی - یا فلسفه سیاسی در اوج خود - جای غار زئوس را می‌گیرد. اگر سقراط را مظهر این جست‌وجو در طلب حقوق طبیعی بگیریم، رابطه این روش با مرجعیت قدرت را می‌توانیم به شرح زیر بیان کنیم: در جماعتی که قوانین الهی بر آن حاکم است، بحث جدی درباره این قوانین و بنابراین بررسی انتقادی آنها در حضور جوانان... اکیداً ممنوع است. در حالی که می‌بینیم سقراط در باب حقوق طبیعی سخن می‌گوید و این یعنی که پیش از آن در باب اعتبار قوانین نیاکان و قوانین الهی تردید کرده است» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

ملاحظه می‌گردد که در نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی در شرایط فقدان و تعلیق قدرت در شرایط پیشافلسفی آغاز شد و قدرت به موضوع فلسفه سیاسی بدل گردید. همچنین اشتراوس تأکید می‌کند که فلسفه و به‌ویژه فلسفه سیاسی افزون بر شرایط تکوینشان، در ادامه و در صورت «پیروی کردن از مرجعیت، هویت خود را از دست می‌دهند. فلسفه به اینسان به ایدئولوژی، یعنی به دفاعیه‌ای از یک نظم اجتماعی معین یا در حال پیدایش، یا به یزدان‌شناخت و فقه تبدیل می‌شود» (همان: ۱۱۰-۱۱۲).

طبیعت تنها زمانی معیار قرار گرفت که فلسفه، مرجعیت سنت نیاکان را متزلزل و عقل و فهم بشری، طبیعت را کشف کرد. افزون بر این اشتراوس این نکته را نیز متذکر

می‌شود که مرجعیت قدرت، در نتیجه تناقض‌های درونی ترک برداشته و افقی برای کشف طبیعت می‌گشاید. در جهان باستان، پذیرفتن وجود قوانین متعدد دینی که در تضاد با یکدیگرند، دشواری‌هایی ایجاد می‌کرد. این امر افراد را به سوی تلاش برای یافتن معیار صدقی از درون تشته‌ها و رای مرجعیت رهنمون می‌ساخت (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۰۶). تنها پس از کشف مفهوم طبیعت بود که مفهوم نخستین خوی، به طبع یا طبیعت و از سوی دیگر به قرارداد تجزیه می‌شود و میان فوزیس یا طبیعت و نوموس یا قانون تمایزی شکل می‌گیرد (همان: ۱۱۰).

اما این پرسش به میان می‌آید که اشتراوس از قدرت چه معنایی را مراد می‌کند؟ اشتراوس ضمن برشمردن دو دسته از اصول سیاسی که فلسفه سیاسی بدان‌ها می‌پردازد، به قدرت نیز اشاره می‌کند و آن را در کنار اصول دیگری همچون قوانین، آمریت و نهادها، وظایف و حقوق، شرایط، رفتارها، تصمیم‌ها، برنامه‌ها، آمال و آرزوها و آدمیان به عنوان عاملان فعال یا موضوع‌های رفتار سیاسی می‌نشانند و آنها را ذیل ماهیت مقوله‌های سیاسی دسته‌بندی می‌کند (همان، ۱۳۸۷: ۷۳).

بنابراین اشتراوس، قدرت را مقوله متمایز سیاسی در کنار سایر مقوله‌های سیاسی تصور می‌کند. قدرت به مثابه چیزی قابل تملک، موضوع رقابت و تلاش گروه‌های سیاسی برای تصاحب و تملک است و همین مسئله، پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی را تعیین می‌کند. «تعارضات واقعی میان گروه‌هایی که در جامعه سیاسی برای کسب قدرت مبارزه می‌کنند، موجب بروز این سؤال می‌شود که کدام گروه باید حکومت کند، یا چه مصالحه و توافقی باید راه‌حل این تعارضات قرار گیرد. به عبارت دیگر کدام نظم سیاسی باید بهترین نظم اجتماعی تلقی شود» (همان: ۸۴-۸۵).

البته مراد اشتراوس آن نیست که در پس فلسفه سیاسی، قدرت نهفته است و برای مثال فیلسوف، نماینده منافع یکی از این گروه‌های معارض است؛ بلکه فلسفه سیاسی مقوله‌ای است مستقل از قدرت و هدف آن در نهایت آن است که «این مباحثات سیاسی را که ویژگی اساسی و بنیادین شهروندان خوب، نه متعصب بود، حل و فصل کند و آن را در سایه (شناسایی) نظم که بیشترین تناسب را با ضروریات تعادل آدمی دارد، انجام دهد» (همان: ۹۳). هر چند بر اساس کتاب «جمهوری»، تحقق بهترین نظام در عالم واقع،

منوط به ترکیب شدن فلسفه سیاسی و قدرت است که به طور طبیعی متمایل به دور شدن از یکدیگرند؛ واقعه‌ای که امکان تحقق آن نامحتمل دانسته شده است و تحقق عینی الگوی آرمانی حیات فضیلت‌مند سیاسی و تأسیس بهترین نظام سیاسی متکی بر تقدیر و شانسی خارج از اراده انسان است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۳۹ و ۱۴۲).

اشتراوس در بحث درباره فلسفه سیاسی، «اراده به قدرت» را در مفهومی سلبی در برابر فضیلت‌مندی و عامل افول آن در گذر به تجدد معرفی می‌کند. فلسفه سیاسی و تفکر اصیل در باب امر سیاسی زمانی شکوفا می‌شود که قدرت و مرجعیت نیاکانی تعلیق شود و اساساً تصور قدرت و اراده معطوف به قدرت به مثابه بنیان فلسفه سیاسی در حکم تهی ساختن فلسفه از گوهر حقیقت‌مدار آن و نابودکننده فضیلت متناظر با حقیقت است؛ زیرا صدور احکام ارزشی و هنجارین در باب الگوی بهترین نظم آرمانی متناسب با حیات عملی و طرح مقوله‌های سعادت و عدالت، تنها از طریق حیاتی که به تفکر و فلسفه اختصاص دارد و متضمن فرارفتن از باورهای عموم و معطوف به غایتی استعلائی است، امکان‌پذیر می‌گردد (همان: ۹۴).

چنین است که تصور اراده به قدرت و تقدم آن بر فلسفه و تفکر، چنان‌که در اندیشه نیچه به اوج می‌رسد، به واسطه بی‌ارزش شدن همه ارزش‌ها و هنجارهای غایی و نیهیلیسم فراگیر، اسباب زوال فلسفه سیاسی را فراهم می‌کند و آن را به تبارشناسی اخلاق فرو می‌کاهد. اشتراوس می‌نویسد: «اندیشه» نیچه که در پی دستیابی به تغییر در ارزش‌گذاری همه ارزش‌هاست، با این واقعیت توجیه می‌شود که ریشه این خواست نیچه نیز بالاترین میل به قدرت است. میلی بالاتر از میل به قدرتی که منشأ تمام ارزش‌های پیش از خود بود». از این منظر، اراده به قدرت نیچه، آفریننده ارزش‌ها، آرمان‌ها و بنیان‌گذار نظامی سلسله‌مراتبی ناظر بر منقاد ساختن دیگران و مقدم بر تفکر و خردورزی است و به بهترین نحو در فاشیسم متجلی شده است و به یک کلام، اراده به قدرت جایگزین عقل گشته است: «انتقاد نیچه از عقلانیت جدید یا ایمان جدید به عقل نمی‌تواند فراموش شده یا نادیده گرفته شود» (همان: ۱۶۰-۱۶۳).

اشتراوس میل به قدرت را موج سوم روندی معرفی می‌کند که طی آن، تجدد و فلسفه سیاسی مدرن از سنت و فلسفه سیاسی کلاسیک گسسته شد و ارتباط میان

سیاست، اخلاق و قانون طبیعی طی این سه موج زوال از هم گسست. موج نخست با ماکیاوولی آغاز شد و با بیکن و هابز، اسپینوزا و لاک ادامه یافت. موج دوم به ایده اراده عمومی روسو بازمی‌گردد که در اندیشه کانت و هگل تداوم یافت و موج سوم، اوج تاریخ‌گرایی است که با اندیشه نیچه و هایدگر شناخته می‌شود (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۶۳) که هر کدام به نحوی، حقیقت را به محاق فراموشی کشانده‌اند و بدین‌سان فلسفه سیاسی را از گوهر حقیقت‌مدار، غایت‌اندیش و فضیلت‌محور خود تهی کرده، سبب‌ساز شکل‌گیری تعبیری نوین از نسبت میان حقیقت، قدرت و فلسفه سیاسی شدند که برای بشر مصیبت‌بار بود.

هانا آرنت و رویکرد مدرن و انتقادی به فلسفه سیاسی

پارادایم مدرن بر بنیاد هستی‌شناسی مبتنی بر نگرش ریاضی‌گونه به جهان، معرفت‌شناسی استوار بر عقل و تجربه و شکاکیت مستمر و انسان‌شناسی متکی بر فاعلیت انسان و اومانسیسم مبتنا یافته است. این مبانی پارادایمی به شکل‌گیری انواع نحله‌های فلسفه سیاسی انجامید که عمدتاً بر درکی در زمانی از پدیده‌ها استوار بودند و حق‌مداری، آزادی و تاریخ را به جای فضیلت‌گرایی و خیراندیشی فلسفه‌های سیاسی کلاسیک نشاندهند و در عین حال شک‌اندیشی عقل مدرن حتی نسبت به مبانی خود به شکل‌گیری انواع نحله‌های انتقادی مدرن انجامید.

اندیشه‌های هانا آرنت، نمونه‌ای از شک‌اندیشی به مبانی فلسفه سیاسی مدرن و نقد آن از درون، ضمن التزام به چارچوب کلی آن است. برداشتی که آرنت از فلسفه سیاسی عرضه کرده است، مبتنی بر تلقی ویژه‌ای از تعبیر حقیقت و قدرت است که حول دوگانه نظر و عمل سامان یافته است. آرنت به مدد دوگانه یادشده، نخست به نقد سنت فلسفه سیاسی کلاسیک و مدرن می‌پردازد و سپس در کتاب «وضع بشری»، الگوی خود مبنی بر سیاست آرمانی را حول مفهوم حوزه عمومی و بر محور کنش خلاقانه انسانی و برتری آن بر نظر ارائه می‌کند. البته آرنت متأخر در ادامه تأملات خویش، در کتاب «حیات ذهن»، تلقی خود درباره سنت فلسفی را بسط داده است و نگاهی مثبت‌تر به تفکر درون‌نگر فلسفی داشته است.

آرنت در وضع بشر به دنبال ارتقای جایگاه کنش به منزله والاترین سویه معنابخش

حیات انسانی در برابر تفکر فیلسوفانه است که به باور او همواره در سایه برداشت‌های حقیقت‌محور قرار گرفته و در محاق فراموشی افتاده است. وی به منظور نقد فلسفه سیاست مدرن و کلاسیک و همچنین طرح‌ریزی منظومه سیاست آرمانی خویش، نخست ناگزیر از ترسیم ابعاد گوناگون کنش انسانی در تاریخ است و می‌کوشد تا هر شق از کردار انسانی را با تلقی‌های رایج از فلسفه سیاسی واقعاً موجود پیوند دهد. به این منظور، وی کردار انسانی و زندگی عمل‌ورزانه را به سه دسته زحمت، کار و کنش تقسیم می‌کند.

زحمت، آن شکل از کردار انسانی است که در خدمت رفع ضرورت‌های حیاتی و تأمین نیازهای مادی همچون خوراک و پوشاک و تداوم بقاست. انسان در عین حال موجودی آفرینشگر است که به فعالیت هنری می‌پردازد. این ویژگی آفرینشگری در کار نمایان می‌شود. کار، مرحله‌ای عالی‌تر از زحمت است و فعالیت‌هایی را در برمی‌گیرد که به تغییر طبیعت و سلطه بر آن و خلق تمدن منتهی می‌گردد. اما کنش، عالی‌ترین جلوه وضع بشری است که بدون واسطه اشیا یا مواد در میان انسان‌های برابر و متمایز جریان می‌یابد و متناظر است با وضع بشری تکثر انسانی که به تجربه مشترک و ارتباط با دیگران بازمی‌گردد و شالوده زندگی سیاسی بر پایه مشابهت و تمایز میان انسان‌ها را پی‌می‌ریزد. از آنجا که انسان‌ها با یکدیگر برابرند، می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و چون هویت‌های متمایزی دارند، در مقام انسان‌های متمایز و صاحب هویت‌های متکثر با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند (آرنت، ۱۳۹۲: ب: ۴۳-۴۴؛ بردشا، ۱۳۸۰: ۱۸-۱۹).

هر یک از این سه جزء کردار انسانی در تقسیم‌بندی آرنت، با اشکالی از فلسفه‌های سیاست معاصر پیوند دارند و یا اشکال ایده‌آل حیات انسانی را رقم می‌زنند. زحمت و کار متعلق به حوزه خصوصی و به تعبیر آرنت، شکل‌دهنده امر اجتماعی‌اند که سلطه فراگیرش بر همه شئون انسانی، همواره با اشکالی از خشونت ملازم بوده است. زحمت و کار، بازنمای وضعیت ماقبل سیاسی است. اما کنش، امری ملازم و همبسته حوزه عمومی و برسازنده سیاست آرمانی به شمار می‌رود (آرنت، ۱۳۹۲: ب: ۷۳، ۱۹۴ و ۴۳۹).

آرنت آنگاه که به حیطة نظرورزی می‌پردازد، به ناگزیر درگیر مسئله حقیقت می‌شود و تلقی خود را از فلسفه در پیوند با سیاست واقعاً موجود در تاریخ تبیین می‌کند. وی بر این باور است که سنت فلسفی، تعبیری از حقیقت قابل کشف و کلی عرضه کرده که زمینه‌ساز بروز بسیاری از فجایع قرن بیستم بوده است. آغاز این تعبیر در دسرساز از

حقیقت به افلاطون بازمی‌گردد که مشروعیت دوکسا را نپذیرفت و به دنبال معیار متعالی حقیقت رفت. افلاطون در تمثیل غار، جهان پدیداری را سایه‌های روی دیوار می‌خواند که واقعیت کمتری از قلمرو جوهرها و عالم ایده‌ها دارد. افلاطون برای نخستین بار تفاوت میان عقیده و حقیقت را نشان می‌دهد و قلمرو نظرورسی را از قلمرو سیاست جدا می‌کند و به فعالیت نظروزرانه، حقایق عالم مثل مقام بالاتری از عمل سیاسی می‌بخشد. آرنست اما بر این باور بود که حقیقت، مقوله‌ای غیر قابل دستیابی است و طبق متافیزیک سنتی، حقیقت به محض اینکه به زبان آورده شد، بی‌درنگ به پنداشته‌های گوناگون تبدیل می‌گردد، مورد پرسش قرار می‌گیرد، دوباره صورت‌بندی می‌شود و به گمان تقلیل می‌یابد (آرنست، ۱۳۹۲ الف: ۳۱۰-۳۱۱؛ صدریا، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۲).

افزون بر این حقیقت، خواه حقیقت فلسفی و خواه حقیقت امر واقع با امر سیاسی در تضاد قرار دارند، هر چند در سطوحی متفاوت. «حقیقت عینی با امر سیاسی در پایین‌ترین سطوح امور بشری تضاد می‌یابد؛ درست همان‌طور که حقیقت فلسفی افلاطون در سطح به‌طور چشمگیر بالاتری از عقیده و توافق با امر سیاسی تضاد پیدا می‌کند» (آرنست، ۱۳۹۲ الف: ۳۴۶).

همچنین از منظر سیاست، حقیقت همواره متضمن عنصری از اجبار است. «همه حقیقت‌ها، نه تنها انواع گوناگون حقیقت عقلی، بلکه حقیقت امور واقع نیز به شیوه‌ای که مدعی اعتبار می‌شوند، با عقیده در ستیز قرار می‌گیرند. هر حقیقتی درون خود دربردارنده عنصری از اجبار، نوعی ادعای الزام‌آور اعتبار است» (همان: ۳۱۳). آرنست این نکته را نیز می‌افزاید که درک حقیقت مستلزم کناره‌گیری از جهان نموده‌ها و اجتماع انسانی است و تجربه فیلسوف درباره امر جاودانه که بالاترین غایت زندگی نظروزرانه شمرده می‌شود، در خارج از قلمرو امور بشری و تکثر انسان‌ها رخ می‌دهد. حال آنکه سیاست ذاتاً امری مربوط به جهان نموده‌ها و اعراض است، نه مقوله‌ای متعلق به جهان دیگر (همان، ۱۳۹۲ ب: ۵۷؛ بردشا، ۱۳۸۰: ۱۵۴). بنابراین دغدغه‌های فیلسوف و کارگزار سیاسی اساساً با یکدیگر تفاوت دارد.

آرنست براین باور بود که افلاطون با دوگانه کردن هستی و نموده‌ها، نوعی دوگانگی میان اندیشه و عمل برقرار می‌کند و این دوگانگی به همه اندیشه‌های سیاسی بعدی نیز

تسری پیدا کرد. افلاطون با این کار، به حیات فلسفی شأنی عالی‌تر از سیاست بخشید و شأن مستقل سیاست و کنش‌ورزی را در برابر نظرورزی فیلسوفانه فروکاست و با این کار، سیاست نه هدفی فی‌نفسه که ابزاری برای اهداف دیگر شد. «ستیز میان حقیقت و سیاست از نظر تاریخی از دو شیوه متضاد زندگی پدید آمد: شیوه زندگی فیلسوف... و شیوه زندگی شهروند. در برابر عقیده‌های پیوسته در حال تغییر شهروند درباره امور بشری... فیلسوف، حقیقت چیزهایی را می‌نهد که در ذات خود ابدی بودند... به این ترتیب عقیده محض که با توهم یکسان شمرده می‌شد، ضد حقیقت گشت. تند و تیزی سیاسی این ستیز در واقع در کم ارج دانستن عقیده بود؛ زیرا عقیده و نه حقیقت، جزء پیش‌شرط‌های الزامی کل قدرت سیاسی است» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۴-۳۵۰-۳۴۸، ۲۰۰۹). (peeters, 2009: 348-350)

به باور آرنت، حیطة امر سیاسی از افلاطون تا مارکس، عرصه برتری نظر بر عمل بوده است. مارکس هر چند کوشید تا رابطه میان نظر و عمل را واژگون سازد، زحمت یا آن وجهی از عمل را جلوه برتر حیات انسانی دانست که در سلسله‌مراتب کنش انسانی در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرد و ویرانگر حوزه عمومی و ملازم ضرورت و خشونت است. نشان دادن زحمت بر جایگاهی رفیع در خدمت توجیه خشونت و خوار شمردن آزادی در تاریخ قرار گرفت و غلبه بر زحمت تنها در پرتو انقلاب پرولتاریایی میسر تلقی گردید (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۱۷۱-۱۶۷؛ پدرام، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۴). آرنت چشم‌انداز استعلایی برای نظرورزی و نیز این باور را که تاریخ مولد معنایی جامع هدایتگر کنش آدمیان است، مردود شمرد.

نقد آرنت بر فلسفه سیاسی غربی، وی را ملزم می‌ساخت تا الگوی جدیدی از سیاست آرمانی عرضه کند. وی بازگشت به حوزه عمومی را پیشنهاد کرد که قلمرو کنش‌های مشترک انسانی است و نمونه تاریخی این الگوی آرمانی را در آتن باستان می‌توان سراغ گرفت. سیاست که کنش میان انسان‌ها در حوزه عمومی است، عرصه پنداشت‌ها و اعراض است که در برابر حقیقت افلاطونی قرار دارد. در سیاست اصیل، علائق مشترک انسانی و کنش آنها و گفت‌وگوهای جمعی و اقناعی‌شان به دور از منافع حوزه خصوصی، جای حقیقت افلاطونی را می‌گیرد؛ زیرا کنش انسانی در ارتباط با اشیا در حوزه عمومی رخ نمی‌دهد، بلکه در ارتباط با سایر انسان‌ها صورت می‌گیرد که امری

اقناعی است و طبعاً نشانی از حقیقت افلاطونی ندارد.

از نظر آرنت، حوزه عمومی و حیطة امر سیاسی به معنای کشف حقیقتی در پس امر سیاسی نیست که فیلسوفی از برج عاج استعلایی خود آن را بیابد. شناخت «حقیقت» و «بود» که در عصر مدرن، کانت آن را غیر قابل دسترس دانسته بود، در نظر آرنت جای خود را به اجماع بین‌الاذهانی دائماً نوبه‌نو شونده و پیش‌بینی‌ناپذیر در حیطة حوزه عمومی می‌دهد که در پیوند با کنش انسانی معنا می‌یابد. سیاست حوزه دوکسا و محصول گفت‌وگوهای اقناعی است. اما فلسفه سیاسی از افلاطون تا مارکس، فلسفه سیاست ذهن‌گرا مبتنی بر حقیقت امر کلی و تراویده از حوزه خصوصی و امر اجتماعی بوده؛ فلسفه‌ای که به تفکیک نظر و عمل انجامیده و سیاست ملازم با خشونت است و نه سیاست و قدرتی در معنای متکثر و ناظر بر خیر مشترک. به یک کلام، آرنت قائل به تقدم سیاست بر حقیقت است و حقیقت تابع حوزه عمومی و کنش انسانی و از این‌رو فلسفه نمی‌تواند شأن مستقل سیاست را زائل نماید. کنش انسانی در حوزه عمومی، عرصه‌ای بین‌الاذهانی را می‌سازد که نتیجه تکثر و مناسبات بین‌فردی فارغ از ضرورت‌هاست. چنان‌که در یونان باستان می‌توان پولیس را به منزله حوزه عمومی تلقی نمود. پولیس همان دولت‌شهر از حیث جا و مکان فیزیکی‌اش نیست، بلکه پولیس سازمان مردم است که از دل عمل کردن و سخن گفتن مشترک ایشان سر بر می‌آورند، حال هر جا که می‌خواهند باشند (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۳).

حال این پرسش را می‌توان طرح کرد که قدرت در اندیشه آرنت، چه تعریف و جایگاهی دارد؟ آرنت، تعریفی بدیع از قدرت ارائه کرد که تفاوت اساسی با تعریف فلاسفه سیاسی از قدرت داشت و به خوبی توانسته بود آن پنداشت از قدرت را که مترادف توتالیتاریانیسم و امپریالیسم بود، به صورت درکی متکثر از قدرت آفریننده و خلاق دگرگون سازد که اینک با مفهوم حوزه عمومی در سنت یونانی پیوند می‌یافت و محتوای هنجارین و فضیلت‌مند فلسفه سیاسی در اندیشه آرنت نیز در همین حیطة نهفته است (Brunkhorst, 2006: 131).

آرنت، سیاست در حوزه عمومی را با قدرت مرتبط می‌سازد و آن را از خشونت، زور و اقتدار متمایز می‌کند. قدرت با خشونت تفاوت ماهوی دارد. «قدرت تنها در جایی به فعل

درمی‌آید که گفتار و کردار ترک همراهی نکرده‌اند؛ در جایی که کلمات توخالی و کردارها وحشیانه نیستند؛ در جایی که از کلمات نه برای پوشاندن نیات، بلکه برای منکشف کردن واقعیت‌ها استفاده می‌کنند و کردارها نه برای خشونت و تخریب، بلکه برای برقرار کردن روابط و خلق واقعیت‌های تازه به کار می‌روند» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۵).

قدرت امری متکی به کنش افراد متکثر و اجماع میان آنهاست، اما خشونت متکی به ابزار است، نه تعدد افراد (همان: ۳۰۷). قدرت متناظر است با توانمندی انسان نه فقط برای عمل، بلکه برای عملی متفق. قدرت هیچ‌گاه مایملک فرد نیست، بلکه متعلق به گروه است (Entreves, 2001, 78). در مقابل تکثر که ویژگی حوزه عمومی و سیاست اصیل است، خودکامگی قرار دارد که متناظر با خشونت و انزواست. «مونتسکیو دریافت که ویژگی بارز خودکامگی ابتدای آن بر انزواست؛ بر انزوای خودکامه از اتباع خویش و انزوای اتباع از یکدیگر به واسطه هراس و بدگمانی نسبت به هم» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۸). تاریخ فلسفه سیاسی شاهد ارائه الگوهایی از جامعه بوده است که همگی‌شان از الگوی دارندگان مالکیت لاک تا جامعه درگیر فرایند بهره‌برداری هابز، جامعه مبتنی بر تولیدکنندگان مارکس، جوامع مصرفی کنونی و جوامع کمونیستی، خشونت را در انحصار دولت قرار داده‌اند (همان: ۷۳).

آرنت پنداشت رایج از مفهوم قدرت به منزله خشونت را در چارچوب امر اجتماعی گنجانده است که مقوله‌ای متعلق به حوزه خصوصی است. قدرت امری اقتاعی و هدفی فی‌نفسه است، نه پدیده‌ای مبتنی بر خشونت صرف و ابزاری برای رسیدن به هدف (Entreves, 2001, 78-79). به باور آرنت، پنداشت رایج از قدرت به مثابه خشونت با تفکرات فلسفی فلاسفه‌ای همانند افلاطون ارتباط دارد. افلاطون با برقراری دوالیسم فلسفی مبتنی بر نظر و عمل، سبب‌ساز شکل‌گیری نوعی رابطه سلطه می‌شود که مشتمل بر فرمان دادن از طریق دانستن و فرمان‌برداری به واسطه عمل کردن است. به گفته آرنت، از آن هنگام که افلاطون، ساختن و کار را به جای کنش نشانده و سیاست را به ابزاری برای رسیدن به غایتی که برتر تلقی می‌شود تقلیل داد، بنیانی ریخته شد که مفهوم سیاست برحسب درست کردن و فرآوردن تفسیر گردید. این رابطه‌ای ملازم با خشونت و گریزی از آزادی است (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۳۴).

بنابراین آرنت به مدد عنصر فضیلت‌مندی برخاسته از کنش انسانی خلاق و آفریننده در قلمرو عمومی، فلسفه سیاسی مدرن را به بوته نقد می‌کشد. نقدی که ناظر است بر دگرگونی مفهوم قدرت به خشونت، انتقال سیاست و آزادی از حیطة امر سیاسی به قلمرو اجتماعی و حوزه خصوصی، تقدم نظر بر عمل و همچنین نگاه به سیاست نه به مثابه هدفی فی‌نفسه ارزشمند، بلکه به منزله ابزاری برای رسیدن به اهدافی دیگر (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۳۸).

سیاست مقوله‌ای است برخاسته از عمل جمعی افراد کنشگر که بنیاد آن بر گفت‌وگوی جمعی و اقناعی استوار است. آرنت نشان داد که علائق حوزه خصوصی در جهان مدرن به صورت امر اجتماعی درآمده‌اند و بر حوزه سیاست چیره شده‌اند. امر اجتماعی که پیش از آن وجهی از زندگی خصوصی بود، سیاست آرمانی را به محاق فرو برد و سبب شد که انسان از جهان برساخته میان انسان‌ها و از خودش بیگانه شود. به این ترتیب قلمرو کار و زحمت، جای برابری شهروندی و آزادی حوزه عمومی را گرفت و حکومت نخبگان به منزله سیاست اصیل شناخته شد (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۳۳-۳۳۰؛ Franek, 2014:298-299).

به این ترتیب مقوله فضیلت اخلاقی در اندیشه آرنت، بازگشتی است به فضیلت ارسطویی برای طرح‌اندازی سیاست آرمانی که در ظرف تفکر مدرن بازتعریف شده است و گزاره‌های هنجارینی که مضمون فلسفه سیاسی را شکل می‌دهد، درون حوزه عمومی با مفهوم کنش خلاقانه انسانی و مفاهیم بین‌الذهانی بلاواسطه افراد و نفی خشونت پیوند خورده و تعریف می‌شود. این پنداشت از حوزه عمومی از مفهوم زهدباوری مسیحی فاصله می‌گیرد و اخلاق دیگر نه به مثابه آداب و رسومی که از طریق سنت متصلب شده است و بر مبنای توافقات اعتبار دارد و مشمول مرور زمان می‌شوند، بلکه به منزله آمادگی بخشودن و بخشیده شدن، آمادگی عهد بستن و بر سر عهد ماندن، تکیه‌گاهی به جز اراده نیک ندارد. این هنجارهای اخلاقی نه از قوه‌ای برتر و خارج از حیطة عمل، بلکه «مستقیماً از اراده معطوف به هم‌زیستی با دیگران در هیئت عمل کردن و سخن گفتن برمی‌خیزند» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۵۸).

آرنت در وضع بشری، تصویری بدبینانه از فلسفه و حقیقت فلسفی در نسبت با سیاست ارائه کرده است: حقیقت اجبارکننده است، اما سیاست اقناع‌کننده. حقیقت

متکی بر یقین است، اما سیاست قلمرو آفرینش دائماً نوبه‌نو شونده و حیطه‌ای است متکی بر پنداشت و گمان. فلسفه و سیاست ناسازگارند، زیرا فلسفه سنتی، مبتنی بر الگوی کار است. اما محاکمه آئین در دهه ۶۰، آرنست را متقاعد کرد که اندیشیدن مجرد و مستقل از جهان نموده‌ها برای اخلاقی عمل کردن ضروری است. آرنست در وضع بشری معتقد بود که معرفت نظری، حقیقت و قوه اجبارآمیز مضمحل در آن به نابودی آزادی می‌انجامد. هدف او در وضع بشری، دفاع از آزادی قلمرو سیاسی نسبی‌گرایانه تحت هدایت عقیده در برابر داوری‌های مطلق حقیقت‌مدارانه بود (بردشا، ۱۳۸۰: ۲۰۲).

اما حال پرسش این بود که اگر نتوان حقیقت را وارد سیاست کرد، چگونه می‌توان به داوری توتالیتریانیسم نشست و از فردی انتظار داشت که خلاف عقاید اجتماع عمل کند؟ بنابراین مسئله داوری اخلاقی، آرنست را واداشت تا تلقی جدیدی از حقیقت و فلسفه سیاسی عرضه کند، تا به واسطه آن، در پاسخ به این مسئله جدید بتوان نسبت نظر و عمل را از نو منقح و بازسازی نمود (Entreves, 2001: 107-108).

به باور آرنست، این درست است که انسان‌ها به معیار مطلق و واحد شناختی دسترسی ندارند، اما باید درباره جهانی که در آن زندگی می‌کنند، داوری کنند. در غیاب هر بنیان شناختی برای اعتبار بخشیدن به دعاوی حقیقت، ما باز هم گریزی از داوری نداریم و از این‌رو ناگزیریم به نحوی از جهان عمل فاصله بگیریم. او که در وضع بشر تأکید داشت که تفکر فلسفی و حقیقت‌گرایی آن، مستلزم نفی جهان نموده‌ها و کناره‌گیری از جهان طبعاً به معنای مسئولیت‌گریزی متفکر است، عاقبت تاحدودی متقاعد شد که تفکر و نه اجماع بین‌الادھانی حوزه عمومی، شرط «داوری» درست در سیاست است (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۳۵ و ۲۰۵). هر چند این امر همچنان به معنای تقدم نظر بر عمل یا فلسفه بر سیاست نبود و به این معنا هم نبود که می‌توان چیزها را جدا از عملی که به جهان انسانی بنیاد می‌بخشد، فهم کرد (همان: ۲۰۸).

میشل فوکو و رویکرد پسامدرن به فلسفه سیاسی

پارادایم پسامدرن مبتنی بر هستی‌شناسی ویژه‌ای است که امکان نمایش واقعیت یا حقیقت را نفی می‌کند و تنها بازنمایی واقعیت را ممکن می‌داند و بازنمایی نیز امری

وابسته به زبان و نشانه‌هاست. بنابراین حقیقت تنها در چارچوب زبان و تاریخ ساخته می‌شود (قزلسلی، ۱۳۸۷: ۱۷۴؛ وارد، ۱۳۸۷: ۱۴۰). معرفت‌شناسی پسامدرن بر نسبی‌گرایی، بنیان‌ستیزی و رد قطعیت در مبانی معرفتی استوار است و از حیث انسان‌شناسی، پسامدرن قائل به انحلال سوژه شناساست. فلسفه سیاسی نیز در پارادایم پسامدرن به دلیل نفی واقعیت و حقیقت‌گریزی، جوهرستیزی و نسبیت‌گرایی، عدم قطعیت در مبانی شناختی، نفی عقلانیت و مرجعیت عقل مدرن و انحلال سوژه شناسا به روایتی غیر عقلانی تبدیل می‌شود (حقیقی، ۱۳۸۷: ۵۷).

یکی از مهم‌ترین نمایندگان اندیشه پسامدرن، میشل فوکو است که تلقی متفاوتی از حقیقت، قدرت و فلسفه سیاسی عرضه کرده است. قدرت در اندیشه فوکو مقدم بر حقیقت و دانش محسوب می‌شود که فوکو در چارچوب مباحث تبارشناسی در دو اثر متأخر خود «مراقبت و تنبیه» و «تاریخ جنسیت» بدان پرداخته است. کانون بحث فوکو در تبارشناسی بر درکی از نسبت قدرت، معرفت و حقیقت استوار است که با تلقی‌های کلاسیک و مدرن اعم از برداشت مارکسیست‌ها و فمینیست‌ها و اومانیست‌های لیبرال از قدرت، تمایزی اساسی و بنیادین دارد؛ زیرا این جریان‌ها، قدرت را صرفاً شکلی از سرکوب‌گری می‌دانند، اما فوکو، قدرت را پدیده‌ای مولد و نه صرفاً سرکوبگر معرفی می‌کند (میلز، ۱۳۹۲: ۶۲).

برخلاف اومانیست‌های لیبرال که قدرت را نوعی مایملک، یا بازداشتن کسی از انجام دادن کاری تعریف می‌کنند و نیز برخلاف نظریه‌پردازان مارکسیست که مناسبات اقتصادی را تعیین‌کننده مناسبات قدرت می‌دانند، فوکو قدرت را به مثابه چارچوب کلی روابط اجبارآمیز در زمانی خاص و در جامعه‌ای خاص تعریف می‌کند (Peci et al, 2009: 382).

قدرت از منظر فوکو، امری رابطه‌ای و برآمده از صورت‌بندی مناسبات و گفتمان‌های خاص است و به صورت وضعیت پیچیده استراتژیک و چندگانگی روابط نیروها مفهوم‌پردازی می‌شود (میلز، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰). این مناسبات نیروها به منزله بازی‌هایی هستند که از طریق مبارزه‌ها و رویارویی‌های بی‌وقفه، دگرگون یا تقویت می‌شوند. بنیان متغیر و نابرابر مناسبات نیروها، وضعیت‌های ناپایدار قدرت را به وجود می‌آورند. قدرت را باید موقعیتی استراتژیک دانست. «قدرت نهاد نیست، ساختار نیست، نوعی قدرت‌مندی

نیست که برخی از آن برخوردار باشند. قدرت نامی است که به یک موقعیت استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین اطلاق می‌شود» (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۱۰۸-۱۰۹).

وی قدرت را یک زنجیره یا شبکه و نظامی از روابط تصور می‌کند که در سرتاسر جامعه در میان پرکتیس‌های روابط اجتماعی مختلف گسترده است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۷). قدرت پخش است و از این‌رو فن‌آوری‌های قدرت را نمی‌توان و نباید به نهادهای سیاسی و یا یک کنشگر خاص محدود کرد (ضمیران، ۱۳۸۹: ۱۵۷؛ Rouse، 2005: 1-6) قدرت، ثروت مایملک یک فرد یا گروه یا طبقه نیست، بلکه در سرتاسر پیکره اجتماعی پخش و گسترده شده است و به صورت یک زنجیره عمل می‌کند (اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۰۴).

«فوکو در جمع‌بندی ویژگی‌های قدرت، پنج ویژگی مهم قدرت را برحسب شکل، سطح، اثر، جهت و پیامد معرفتی آن برشمرده است:

۱. قدرت چیزی نیست که تصاحب شود، به دست آید یا تقسیم شود، چیزی که نگه داشته شود یا از دست بگریزد. قدرت از نقاط بی‌شمار و در بازی روابطی نابرابر و متغیر اعمال می‌شود.
۲. روابط قدرت در وضعیتی بیرونی نسبت به دیگر انواع روابط (فرایندهای اقتصادی، روابط دانش و روابط جنسی) قرار ندارد، بلکه روابط قدرت درون ماندگار آنهاست.
۳. قدرت از پایین می‌آید. مناسبات متکثر نیرو که در ابزار تولید، خانواده‌ها، گروه‌های محدود و نهادها شکل می‌گیرد، شالوده و بنیادی هستند برای تأثیرگذاری‌های بعدی بر کل کالبد اجتماعی.
۴. روابط قدرت نیتمند و در عین حال غیر سوپژکتیواند.
۵. هر جا قدرت وجود دارد، مقاومت هم وجود دارد» (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۱۰۹-۱۱۱).

حال می‌توان به جایگاه حقیقت در منظومه اندیشگی فوکو پرداخت و نسبت آن را با قدرت تعیین کرد. تبارشناسی اساساً با ایده حقایق ابدی و جهان‌شمول در تعارض است. تبارشناسی فوکو تلاشی است برای تحلیل چگونگی حکومت آدمیان بر خویش و بر دیگران با استقرار نظام‌های حقیقت و تحلیل چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌های مدعی

حقیقتی که موجب مشروعیت نظام‌های عقلانیت و کردارهای برخاسته از آنها می‌شوند (اسمارت، ۱۳۸۵: ۹۴).

به باور فوکو، حقیقت نه ذاتی یک پاره‌گفتار است و نه کیفیتی انتزاعی و استعلایی است که انسان‌ها در پی تصاحب آن باشند. او حقیقت را چیزی کاملاً مادی و این‌جهانی می‌داند: «حقیقت متعلق به این جهان است... هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خود را، سیاست‌های کلی حقیقت خود را دارد و آن انواع گفتمان‌هایی است که آن جامعه در دامن خود می‌پروراند و آنها را وامی‌دارد که نقش حقیقت را ایفا می‌کنند. سازوکارها و شواهدی که شخص را قادر می‌سازند گزاره‌های حقیقی را از گزاره‌های کاذب و راه‌های اثبات هر یک را تمیز دهد» (میلز، ۱۳۸۸: ۲۸؛ فوکو، ۱۳۸۸: ۳۹۳).

فوکو مدعی است که دسترسی به حقیقت مطلق ممکن نیست و حقیقت یک برساخته گفتمانی است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۳). به جای حقیقت، باید به تعداد گفتمان‌ها از رژیم‌های حقیقت سخن گفت. فوکو در آثار دوره دیرینه‌شناسی، حقیقت را سیستمی متشکل از رویه‌های تولید، قاعده‌مند کردن و اشاعه گزاره‌ها به شمار می‌آورد. او در آثار دوره تبارشناسی بر این باور است که حقیقت در نظام‌های قدرت ریشه دارد. از آنجا که دسترسی به حقیقت ممکن نیست، پرسش از صدق و کذب نیز چیزی بی‌حاصل است و آنچه اهمیت دارد، فرایندهای برساخته شدن گفتمان‌هاست که احساس حقیقت را به وجود می‌آورند (همان: ۳۸).

فوکو از حقیقت با عنوان اراده معطوف به حقیقت نام می‌برد که مقصود از آن مجموعه روال‌های طردی است که نقششان، تثبیت تمایزهای میان گزاره‌های درست و نادرست است. هر جامعه‌ای برای خود یک رژیم حقیقت دارد که افراد مقتدر آن را برمی‌سازند و جامعه در کل آن را می‌پذیرد (Goswami, 2014: 15؛ میلز، ۱۳۹۲: ۱۲۳). قدرت با اراده معطوف به حقیقت، به برساختن نظام حقیقت در قالب علوم انسانی و اجتماعی می‌پردازد و هرگونه فعالیت کنترلی را در لوای این نظام حقیقت سامان داده، بدین طریق سوژه‌هایی سربه‌راه و مطیع می‌آفریند (کلانتری، ۱۳۹۱: ۱۲۳).

فوکو، قدرت را منشأ حقیقت و معرفت به شمار می‌آورد. قدرت نمی‌تواند بدون بهره‌جستن از نوعی اقتصاد گفتار مبتنی بر صدق فعالیت نماید (شرت، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۱۹). به نظر فوکو، مقوله حقیقت با قدرت عجین است و درک آن بدون شناخت سازوکارها و

قواعد قدرتی که اغلب به حقیقت منتسب می‌شود، ناممکن است. حقیقت به واسطه فن‌آوری‌های قدرت درون‌گفتمان‌ها ساخته می‌شود و قدرت جز از طریق تولید حقیقت اعمال نمی‌شود. حقیقت، مقوله‌ای است که از سوی روال‌ها و نهادهای مختلف حمایت مادی می‌شود که می‌کوشند تا گزاره‌هایی را که خود غلط می‌شمرند، طرد کنند و گزاره‌هایی را که درست می‌شمرند، رواج دهند (میلز، ۱۳۹۲: ۹۹-۹۸).

به این ترتیب هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خاص خود و سیاست‌های متناظر با آن را دارد: نوع گفتاری که آن جامعه تأیید می‌کند و به منزله حقیقت رواج می‌دهد، سازوکارهای تشخیص گزاره‌های صادق از گزاره‌های کاذب، شیوه‌هایی که دستیابی به صدق را ارزشمند جلوه می‌دهند و بالاخره موقعیت کسانی که گفتارشان معیار صدق شمرده می‌شود (Weir, 2008:373-374؛ دریفوس و رایینو، ۱۳۸۵: ۲۰۷).

اساساً رژیم حقیقت بازنمای روابط قدرت و معرفت در هر جامعه است و قدرت در پیوند با معرفت گفتمانی، رژیم حقیقت را می‌آفریند. به نظر فوکو، حقیقت، سوژه‌ها و روابط میان سوژه‌ها در گفتمان خلق می‌شوند و هیچ راهی برای عبور از گفتمان و رسیدن به حقیقتی راستین‌تر وجود ندارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۳). به یک کلام، فوکو به حقیقت فراگیر، جهان‌شمول و از پیش موجود اعتقاد ندارد. حقیقت کشف‌شدنی نیست، بلکه ساختنی است. حقیقت برساخته قدرت در متن گفتمان‌ها و امری نسبی و محلی است (Goswami, 2014: 9-11).

حال با شناخت چشم‌انداز فوکویی به قدرت و حقیقت، می‌توانیم به بررسی نسبت میان قدرت و دانش و به طور مشخص نسبت میان قدرت و فلسفه سیاسی بپردازیم. تبارشناسی نشان می‌دهد که چگونه اعمال قدرت، فضاهایی ایجاد می‌کند که درون آنها، دانش شکل می‌گیرد. مکانیسم‌های قدرت مدرن در سده‌های هفدهم و هجدهم پیدا شدند و از طریق نظام‌های مراقبتی و شبکه اجبارهای مادی بر بدن‌ها اعمال گردیدند. فوکو این قدرت را قدرت انضباطی می‌نامد که پیدایش و اعمال آن با پیدایش دستگاه‌های دانش و تکوین علوم انسانی پیوند داشته است (دریفوس، ۱۳۸۵: ۲۶).

مجازات به عنوان فناوری قدرت، مجموعه‌ای از گفتمان‌های علمی به همراه آورد. تشخیص، طبقه‌بندی، تعیین انواع مجازات و شناخت خصال مجرمان و روحیات آنها موجب پیدایش حوزه تازه‌ای از دانش یعنی آناتومی سیاسی بدن یا علوم انسانی شد.

نظام حبس و زندانی که در سده هجدهم ظاهر شد، با توسعه اشکال دانش همراه بود و خود به عنوان دستگاه دانش پدیدار گردید. پیدایش نهاد زندان به عنوان شکل اصلی مجازات، با توسعه فناوری انضباطی قدرت و اشکال دانش متناظر با آن ارتباط داشت (دریفوس و رایبنو، ۱۳۸۵: ۲۷؛ اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

فوکو از دو منظر متفاوت به بررسی چگونگی اعمال قدرت و نسبت آن با فلسفه سیاسی پرداخته است. وی نخست به دغدغه اصلی فلاسفه سیاسی کلاسیک که بر محور فلسفه حق شکل گرفته، می‌پردازد. از این منظر، قدرت متعلق و ابژه شناخت فلسفه سیاسی محسوب می‌شود و فلسفه حق، مقوله‌ای متمایز از قدرت سیاسی دانسته می‌شود که می‌کوشد دامنه و حدود اعمال قدرت را تعریف یا تحدید کند و فیلسوف سیاسی از موضع حقیقتی استعلایی و با تکیه بر گفتارهای فلسفه حق به نقد وضع موجود می‌پردازد.

اما مسئله را به گونه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد: کدام مناسبات و روابط قدرت، گفتارهای حقیقت تولید می‌کنند؟ کدام مناسبات قدرت به صورت‌بندی و اعمال قواعد حق در تولید گفتارهای حقیقت یاری می‌رسانند؟ پرسش یادشده، رابطه‌ای معکوس را بین فلسفه سیاسی و قدرت برقرار می‌سازد و بر آثار و نتایج حقیقتی تأکید می‌کند که در متن این روابط قدرت تولید می‌شود و صور قدرت را بازتولید می‌کند. فوکو به این مسئله می‌پردازد که تولید فلسفه سیاسی یا گفتارهای حقیقت در خدمت استقرار، استحکام و تداوم مناسبات قدرت عمل می‌کند: «هیچ اعمال ممکن قدرت بدون نوعی اقتصاد گفتارهای حقیقت که از طریق و بر اساس این همبستگی به وجود آمده باشد، وجود نتواند داشت. ما تابع تولید حقیقت از طریق قدرت هستیم و نمی‌توانیم جز از طریق تولید حقیقت، اعمال قدرت کنیم» (فوکو، ۱۳۷۰: ۳۲۸-۳۲۷).

فلسفه حق، توجیه‌گر اعمال قدرت است و این معنا را در اندیشه فوکو در رابطه با مفهوم حاکمیت به روشنی می‌توان دید. فوکو نشان می‌دهد که در جوامع غربی از سده‌های میانه به این‌سو، اندیشه و فلسفه حقوقی در رابطه با قدرت، همواره برحسب الگوی حاکمیت و قدرت سلطنتی تعریف و بر محور آن شکل گرفته است. فوکو بر این باور است که دستگاه قضایی در جوامع غربی، یعنی گفتمان حق، ابتدا در خدمت پیکربندی قدرت مطلق بود که در مقام پادشاه جمع می‌آمد. در سده‌های میانه،

سلطنت در پیکارهای محلی فئودال‌ها، همچون داوری عمل می‌کرد که قادر است خشونت را پایان دهد و با صورت‌بندی مسائل حقوقی، نهاد سلطنت را پذیرفتنی جلوه می‌داد (فوکو، ۱۳۷۴: ۳۲۹-۳۳۰؛ Foucault, 2003: 24-26).

این مجموعه حقوقی به صورتی توسعه یافت که بعدها حد و مرزهایی برای مشروعیت اعمال قدرت پادشاه وضع کند. گفتمان حق به ناپیدا شدن سلطه ذاتی قدرت به منظور قانونی جلوه دادن آن انجامید و حقوق مشروع سلطنت و اجبار قانونی اطاعت از آن را مشروعیت بخشید. فوکو کوشید تا روابط قدرتی را که گفتمان حق پنهانشان کرده است، عیان سازد (Rouse, 2005: 6-9؛ اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۰۳). قدرت انضباطی نیز که در سده‌های بعد شکل گرفت و از ابزار عمده استقرار سرمایه‌داری صنعتی بود، به همین نحو، دستگاه‌های دانش خود را آفرید که با گفتمانی که قواعد را حاصل اراده حاکم می‌پندارد، مغایرت دارد (Foucault, 2003: 35؛ فوکو، ۱۳۹۴ الف: ۲۳۵-۲۶۳؛ ضمیران، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

فوکو به روشنی تلقی فلاسفه سیاسی کلاسیک را مبنی بر تعلیق قدرت به منزله شرط تکوین دانش فلسفی سیاسی مردود می‌شمرد: «باید از تمامی آن سنتی دست کشید که این تصور را ایجاد می‌کند که دانش تنها در آنجایی می‌تواند وجود داشته باشد که مناسبات قدرت در تعلیق‌اند و دانش صرفاً بیرون از حکم‌ها و اقتضاها و منافعش می‌تواند توسعه یابد... باید پذیرفت که قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند» (فوکو، ۱۳۹۳ ب: ۳۹-۴۰).

فوکو حتی آنگاه که به بررسی عوامل شکل‌گیری جامعه مدنی و نقش قدرت در تکوین آن می‌پردازد، نقش قدرت را مقدم بر ساختار حقوقی توجیه‌گر آن معرفی می‌کند و قرارداد یا فلسفه حق را فرع بر قدرت تلقی می‌نماید. پرسش فوکو این است که قدرت چگونه به جامعه مدنی‌ای منتهی می‌شود که به نحوی نقش خودبه‌خودی قرارداد اجتماعی را ایفا می‌کند؟ به باور وی، درون جامعه مدنی تصمیم‌ها در گروه‌های دست‌چین‌شده‌تر اتخاذ می‌شود. بنابراین از آنجا که برخی از افراد در جامعه مدنی از اقتدار برخوردارند و برخی دیگر می‌توانند بر آنها اقتدار داشته باشند، می‌توان نتیجه گرفت که: «واقعیت قدرت مقدم است بر حقی که آن را مستقر، توجیه، تحدید یا تقویت می‌کند. قدرت پیش از تنظیم، تفویض یا استقرار حقوقی آن وجود دارد... بنابراین

نمی‌توان گفت که انسان‌ها منزوی بودند، سپس تصمیم گرفتند قدرت را تشکیل دهند... تقریباً این تحلیلی بود که در قرن هفدهم و در ابتدای قرن هجدهم ارائه شد» (فوکو، ۱۳۹۴: ۴۰۶-۴۰۸).

سرانجام اینکه گزاره‌های هنجارین و اخلاقی در اندیشه فوکو به صورت ابزاری ترسیم شده‌اند که نقش مهمی در توجیه و پنهان ساختن روابط سلطه دارند و مهم‌تر آنکه هنجارها در پیوند با تکنیک‌های انضباطی عمل می‌کنند که غایتشان معطوف به تربیت سوژه‌های رام، مطیع و سر به راه است. به نظر فوکو، «قدرت هنجار از رهگذر انضباط‌ها پدیدار شد» و از سده هجدهم به بعد، قدرت بهنجارساز به قدرت‌های دیگر همچون قدرت قانون، گفتار، متن و سنت افزوده شد. هنجارمندی به منزله اصلی اجباری در آموزش جا گرفت و در تشکیلات پزشکی، به رواج هنجارهای عمومی بهداشت انجامید (همان، ۱۳۹۳: ۲۱۳ و ۲۳۰) که کارکرد اصلی آن تربیت افراد بود.

اساساً انضباط به واسطه آمیزه‌ای از «نظارت سلسله‌مراتبی و احکام معطوف به بهنجارسازی» از طریق کنترل اجتماعی بر بدن‌ها، قرنطینه، مجازات‌های قضایی، سراسربین، طرد و سرکوب عمل می‌کند و این دو در فن اصلی قدرت انضباطی یعنی معاینه با هم ترکیب می‌شوند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۵: ۲۵۵-۲۷۳). نظارت اجتماعی و هنجاری با هدف تولید سوژه‌های بهنجار، زمانی میسر می‌شود که قدرت انضباطی علوم انسانی و دانش را در قالب رژیم حقیقت سازمان می‌دهد. «لحظه امکان‌پذیر شدن علوم انسانی، لحظه‌ای است که فناوری نوین قدرت و کالبدشناسی سیاسی دیگری از بدن به کار بسته شد» (فوکو، ۱۳۹۳: ۲۳۱ و ۲۴۱؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۲۱).

در باب گفتمان حق و نظریه حقوقی - سیاسی حاکمیت نیز که مبتنی بر قانون‌گذاری، معرفت حقوقی، سازمان حق عمومی و تفویض آن به دولت بوده است، پشتوانه‌ای مقوم از قدرت و اجبارهای انضباطی وجود داشته که این دستگاه‌های دانش را برای تحقق رویه‌های هنجارین انقیادساز بازتولید می‌کرد (فوکو، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۰). هنجارهایی که بر ساخته قدرت بوده است و در قالب رژیم‌های حقیقت و نظام‌های دانش و علوم انسانی، قلمرو ابژه‌ها را سازمان داده و سوژه‌های نوینی برمی‌سازد و به‌ویژه از طریق دستگاه دانش و علوم انسانی، رفتار سوژه‌ها را با این هنجارها منطبق می‌کند (همان، ۱۳۹۳: ۳۷۱-۳۷۲).

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا ماهیت فلسفه سیاسی را در پرتو نسبتی که میان حقیقت و قدرت ذیل سه پارادایم کلاسیک، مدرن و پسامدرن برقرار می‌گردد، از جنبه انضمامی در آرا و اندیشه‌های نمایندگان سه پارادایم یادشده - اشتراوس (نماینده فلسفه سیاسی کلاسیک)، آرنت (مدرن انتقادی) و فوکو (پسامدرن) - مقایسه کنیم. در این مقاله نشان دادیم که مفهوم حقیقت در اندیشه لئو اشتراوس، حقیقتی قابل کشف و استعلایی است و هدف فلسفه، جست‌وجوی حقیقت است. فیلسوف سیاسی می‌کوشد تا از رهگذر فعالیت عقلانی به حقیقت امر سیاسی نزدیک شود و آن را از میان کثرت پنداشتها بازشناسد.

جست‌وجوی حقیقت در اندیشه آرنت از نومن به فنومن و جهان پدیدارها انتقال می‌یابد و آرنت می‌کوشد که پیچیدگی مفهوم حقیقت در حوزه عمومی را بر اساس دو مفهوم نظر و عمل نشان دهد و حقیقتی که فیلسوف در برج عاج استعلایی با دور ماندن از حوزه عمومی جست‌وجو می‌کند، به بوته نقد بکشد.

حقیقت در اندیشه فوکو به رژیم حقیقت و امری برساخته تبدیل می‌شود که محصول سامانه‌های دانش/ قدرت است؛ پدیده‌ای مادی و این‌جهانی است که معیار صدق در هر جامعه در مقطعی از تاریخش شمرده می‌شود.

قدرت در اندیشه اشتراوس مبتنی بر تلقی کلاسیک است و به مثابه پدیده‌ای قابل تملک تصویر می‌شود که در اختیار پاره‌ای از افراد قرار می‌گیرد و امکان دور ماندن و فرارفتن از آن و همچنین امکان وجود حیطة‌ای مستقل از آن وجود دارد. آرنت، قدرت را از خشونت متمایز می‌کند و آن را در پیوند با منطق گفت‌وگویی و درون حوزه عمومی مورد توجه قرار می‌دهد. قدرت بر مفاهیم بین‌الذهانی استوار است و با تحقق شرایط گفت‌وگو، سیاست آرمانی رقم می‌خورد. سرانجام فوکو بر کیفیت مویرگی، فراگیر، پخش و پراکنده و خرد قدرت تأکید می‌کند و آن را در همه‌جا حاضر می‌بیند.

با این تلقی از حقیقت و قدرت، فلسفه سیاسی چگونه تعریف می‌شود؟ در نظر اشتراوس، تلاش برای نزدیک شدن به حقیقت امر سیاسی و تمییز آن از دوکسا و پنداشته‌های متعارض در گرو وجود منطقه‌الفراغی است که در شرایط اعتراض به مرجعیت قدرت، تعلیق و یا دور ماندن از آن فراهم می‌شود و شرط ضروری برای تکوین فلسفه سیاسی است. در اینجا قدرت، متعلق و ابژه فلسفه سیاسی تلقی می‌گردد و فلسفه سیاسی

به مثابه دانشی عقلی در نقش گفتارهای حقیقت ظاهر می‌شود که راه‌کارهایی برای نقد قدرت و یا سازوکارهایی برای تحقق جامعه ایده‌آل و مطلوب عرضه می‌کند.

آرنت اما می‌کوشد تا فلسفه سیاسی را از حیطة فعالیت صرف ذهنی به حیطة کنش عملی بکشاند. فلسفه سیاسی دیگر صرفاً فعالیتی نظری به شمار نمی‌رود، بلکه با کنش عملی در حوزه عمومی پیوند یافته است. هر چند آرنت در بررسی مورد آیشمن و اندیشه هایدگر، سطحی از دوری‌گزینی فیلسوف از حوزه عمومی را به رسمیت می‌شناسد، همچنان بر پیوند میان فلسفه سیاسی با قدرت گفت‌وگویی و سیاست آرمانی تأکید می‌ورزد.

سرانجام در اندیشه فوکو، قدرت که از حیث ماهیت، امری پراکنده و فراگیر است، وجود هر معرفت سیاسی را مشروط می‌سازد. قدرت و معرفت در اندیشه فوکو، پیوندی ناگسستگی دارد. بنابراین قدرت سیاسی نزد فوکو برخلاف اندیشه اشتراوس، هیچ‌گاه تعلیق نمی‌شود و هر معرفتی نیز نقش و اثر مناسبات قدرتی را بر خود دارد. از این‌رو فلسفه سیاسی و گفتمان حق نیز در پیوند با روابط قدرت شکل می‌گیرد و در نقش ابزاری در خدمت توجیه روابط و مناسبات قدرت عمل می‌کند که معطوف به بساختن یک رژیم حقیقت است. به این ترتیب حقیقتی استعلایی ورای سامانه‌های قدرت/دانش وجود ندارد و حقیقت و معیار صدقی را در خارج از گفتمان‌ها نمی‌توان یافت.

سرانجام باید به گزاره‌های هنجارینی اشاره کرد که محتوا و درون‌مایه فلسفه سیاسی را شکل می‌دهد. در اندیشه اشتراوس، فضیلت و هنجارها نقش عمده‌ای در ترسیم وضع مطلوب و الگوی آرمانی سیاست دارند و درک حقیقت امر سیاسی به مثابه فعالیتی عقلانی، مقوله‌ای منتزع از ارزش‌گذاری بر حیات سیاسی نیست، زیرا غایت حیات سیاسی، سعادت‌گرایی و خیراندیشی است و فیلسوف تنها با فرارفتن از حیات سیاسی به سوی افقی استعلایی امکان درک عقلانی حقیقت امر سیاسی را با هدف ترسیم نظم ایده‌آل و آرمانی پیدا می‌کند، حال آنکه «اراده به قدرت»، گوهر ارزشی و هنجارین فلسفه سیاسی را از محتوا تهی می‌سازد.

در اندیشه آرنت نیز فضیلت اخلاقی در پیوند با کنش انسانی و حوزه مفاهمه بین‌الذنهانی تعریف می‌شود و محتوای آن نیز برخاسته از متن کنش آزادانه انسانی و نه

مبتنی بر سنت‌ها و قراردادهای متصلب است و در عین حال فضیلت اخلاقی برخاسته از کنش، نقطه مقابل خشونت و سرکوبگری امر اجتماعی است. سرانجام هنجارها و احکام ارزشی در نظر فوکو، برخاسته از فنون انضباطی قدرت است که در پیوند با دانش و نظام‌های حقیقت، سوژه‌های رام و مطیع تربیت می‌کند.

چنان‌که می‌بینیم، تعاریف گوناگون و متفاوت نمایندگان سه پارادایم کلاسیک، مدرن و پسامدرن از حقیقت و قدرت به شکل‌گیری تعبیری متفاوت از فلسفه سیاسی با درون‌مایه و مضامین هنجارین متفاوتی منجر می‌شود و جایگاه، ماهیت و کارکردی متفاوت به فلسفه سیاسی می‌بخشد و سرانجام نقش، جایگاه و اولویت دو مؤلفه حقیقت، قدرت در ارتباط با فلسفه سیاسی ذیل سه پارادایم مورد بحث به شکلی متفاوت بازتعریف می‌شود. به این ترتیب شاهد تحول معنایی و مفهومی فلسفه سیاسی در چارچوب سه پارادایم و سرمشق فکری متفاوت هستیم. یافته‌های تحقیق حاضر را در جدول زیر دسته‌بندی کرده‌ایم:

فوکو	آرنت	اشتراوس
<p>رژیم‌های حقیقت‌جان‌نشین حقیقت می‌شود. حقیقت قابل کشف و از پیش موجود نفی می‌شود. حقیقت‌گفتار و برساخته روابط قدرت و مناسبات اجتماعی است.</p>	<p>حقیقت کانتی؛ تأکید بر فنومن و پدیدار به جای نومن بود.</p>	<p>حقیقت استعلایی و قابل کشف است. حقیقت در کثرت دوکسا نهفته است و جمع حقایق جزئی نهفته در گمان‌هاست. فلسفه، هنر گفت و شنود و راه کسب معرفت از متن پنداشت‌ها و گمان‌هاست.</p>
<p>قدرت پخش، پراکنده، موربگی است. همه‌جا هست و تعلیق نمی‌شود. قدرت و معرفت درهم تنیده‌اند. قدرت به مثابه کثرت مناسبات نیروهاست و خلاق و آفریننده محسوب می‌شود، نه صرفاً سرکوبگر. قدرت نیت‌مند و غیر سوپزکتیو است و از پایین می‌آید.</p>	<p>قدرت متمایز از خشونت و امر اجتماعی است. قدرت برخاسته از سیاست گفت‌وگویی و آرمانی است. قدرت امری مربوط به افراد متکثر است، حال آنکه خشونت مقوله‌ای فردی و مرتبط با ابزار و ضرورت است. قدرت در پیوند با کنش خلاقانه انسانی و مفاهیم بین‌الذهانی تعریف</p>	<p>قدرت امری قابل تملک، قابل انتقال و قابل تعلیق است. (مفهوم سنتی قدرت)</p>

<p>هنجارها خود برخاسته از قدرت هستند و با تولید دستگاه‌های دانش و نظام‌های حقیقت، سوژه‌های رام و مطیع تربیت می‌کند.</p>	<p>می‌شود. فضیلت برخاسته از سنن و قراردادهای نیست، بلکه ارزش‌هایی که فلسفه سیاسی بر آن مبتنی است، از دل مناسبات آزادانه بینافردی خارج می‌شود. بنابراین درک هنجارها فی‌نفسه مبتنی بر حرکت به سوی حیطة‌ای استعلایی نیست، بلکه با سیاست اصیل، کنش مفاهمه‌ای بین‌الذهانی و حوزه عمومی پیوند می‌خورد و مستلزم نفي خشونت است.</p>	<p>غایت حیات سیاسی معطوف به سعادت است. فضیلت‌گرایی مبتنی بر ترسیم افق آرمانی نظم سیاسی است. درک هنجارهای حیات سیاسی مطلوب، مستلزم فرارفتن از حیات سیاسی به سوی افقی استعلایی است. هنجارها محدوده قدرت را تعریف می‌کنند.</p>
<p>فلسفه سیاسی و گفتمان حق در پیوند با روابط قدرت و در متن مناسبات اجتماعی شکل می‌گیرد و در نقش ابزاری در خدمت توجیه مناسبات قدرت عمل می‌کند که معطوف به برساختن یک رژیم حقیقت است. فلسفه سیاسی در پرتو دیرینه‌شناسی دانش و تبارشناسی قدرت و حقیقت فهم می‌شود.</p>	<p>فلسفه سیاسی گفتارهای سیاست دموکراتیک در پیوند با کنش عملی و مفاهمه بین‌الذهانی در حوزه عمومی است و نه فعالیت صرفاً نظری در پیوند با ضرورت و امر اجتماعی، پیوند میان فلسفه سیاسی با قدرت گفت‌وگویی و سیاست آرمانی که عرصه خلاق کنش‌های انسانی است.</p>	<p>فلسفه سیاسی به مثابه گفتارهای حقیقت و دانش عقلی است. درک حقیقت امر سیاسی و تمایز آن از پنداشتها در گرو تعلیق موقت قدرت و ایجاد خلأ در مرجعیت قدرت است. در این صورت فلسفه در خدمت نقد قدرت قرار می‌گیرد.</p>

پی‌نوشت

۱. برای نمونه اگر هدف بررسی و مطالعه تطبیقی فلسفه سیاسی فارابی یا سنت‌گرایانی همچون گنون با متجددان مسلمان نظیر سروش و مجتهد شبستری یا طباطبایی باشد، این مطالعه در وهله نخست نیازمند مشخص کردن رویکرد نظری نویسنده به فلسفه سیاسی و همچنین روشن ساختن نسبت مقوله‌های کلیدی برسازنده فلسفه سیاسی و

آشنایی با درک و دریافت اندیشمندان یادشده از مقوله‌های عام‌تر بنیادینی است که به فلسفه سیاسی آنها خصلتی ویژه می‌بخشد و کاربست هر چشم‌انداز نظری به فلسفه سیاسی این اندیشمندان، نتایج متفاوت و متعارضی به دنبال خواهد داشت. یکی از نتایج اغلب رایج که به سبب کاربست و تحمیل چشم‌اندازی ناسازگار با واقعیت فلسفه‌های سیاسی بومی حاصل می‌شود، آن است که این نحله‌های خاص و متفاوت فلسفه سیاسی به مثابه مقوله‌هایی خلاف‌آمد عادت، طرد و نفی شده و در سایه روایت غالب مدعی جهان‌شمولی به حاشیه رانده می‌شوند. بنابراین مطالعه گونه‌های فلسفه سیاسی در ایران مستلزم بررسی نسبت میان مؤلفه‌های کلیدی مؤثر بر فهم فلسفه سیاسی ذیل پارادایم‌های گوناگون و اتخاذ یک رویکرد و جهت‌گیری عام نظری است که مبتنی بر درک تعبیرهای گوناگون از چیستی فلسفه سیاسی باشد و هر تعبیر نیز به نتیجه‌ای مشخص در فهم یا تبیین اندیشه سیاسی خاصی می‌انجامد و الزامات مشخصی در پی دارد.

۲. رویکرد تاریخ‌انگاره یا فکر با عنایت به کارآمدی آن برای شناخت مباحث دینی و سنت اسلامی و به‌ویژه درک تحول معنایی و مضمونی مفاهیم بنیادین شکل‌دهنده اندیشه اسلامی به تدریج وارد مباحث مطالعات کلام اسلامی نیز شده است، هر چند کاربست آن در حوزه مطالعات فلسفه سیاسی هنوز مورد توجه جدی قرار نگرفته است. برای آگاهی از این مطالعات می‌توان به دو پژوهش ذیل اشاره کرد که یکی به واکاوی رابطه علم کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه‌شناسی پرداخته و دیگری تحول مفهوم سنت را در متن مکاتب فکری و فقهی مورد بحث قرار داده است (ایزدی و مهمان‌نواز، ۱۳۹۱: ۵۹-۸۲؛ گرامی و قندهاری، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۷۱).

۳. چنان‌که برای نمونه هم شاهد حضور بینش ساینتیستی و علم‌گرای مدرن هستیم و هم الگوی عرفانی سلسله‌مراتب تشکیکی وجود و حضور یکی لزوماً موجب نفی و بی‌اعتباری مفروضات دیگری نشده است.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۲ الف) میان گذشته و آینده؛ هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، چاپ دوم (اول ناشر)، تهران، دات.
- (۱۳۹۲ ب) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس.
- اسمارت، بری (۱۳۸۹) میشل فوکو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، کتاب آمه، تهران، چاپ دوم.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۹۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران، آگاه.
- ایزدی، مهدی و علی مهمان‌نواز (۱۳۹۱) «جریان‌های فقهی سده دوم هجری و اثر آنها بر تحول مفهوم سنت»، صحیفه مبین، شماره ۵۲، پاییز و زمستان، صص ۵۹-۸۲.
- بحرانی، مرتضی و سید محسن علوی‌پور (۱۳۹۱) «پارادایم‌شناسی تعامل اندیشه سیاسی و فرهنگ»، دوفصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، شماره نوزدهم، صص ۱۲۷-۱۵۱.
- بردشا، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری، ج ۲، چاپ هشتم، تهران، نی.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۸) سپهر عمومی، روایتی دیگر از سیاست، نظریات آرنت و هابرماس، تهران، یادآوران.
- چالمرز، آلن (۱۳۸۵) چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ هفتم، تهران، سمت.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۲) «تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان، صص ۱۴۳-۱۶۳.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷) گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، چاپ چهارم، تهران، آگاه.
- دریفوس، هیوبرت ال و پل رابینو (۱۳۸۵) میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی.
- سیدامامی، سید کاووس (۱۳۸۶) پژوهش در علوم سیاسی؛ رویکردهای اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شرت، ایون (۱۳۸۷) فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- صدریا، مجتبی (۱۳۹۱) نقدی مدرن بر مدرنیته؛ هانا آرنت و بستر فلسفی سیاست، ترجمه خورشید نجفی، تهران، نیلوفر.

- ضمیران، محمد (۱۳۸۹) میشل فوکو، دانش و قدرت، چاپ پنجم، تهران، هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰) قدرت انضباطی و تابعیت، در: قدرت، فر انسانی یا شر شیطانی، به کوشش استیون لوکس، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
- (۱۳۷۴) حقیقت و قدرت، ترجمه بابک احمدی، در: کتاب سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۰) باید از جامعه دفاع کرد، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، رخداده نو.
- (۱۳۹۳ الف) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ نهم، تهران، نی.
- (۱۳۹۳ ب) مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ دوازدهم، تهران، نی.
- (۱۳۹۴ الف) تئاتر فلسفه؛ گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و...، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ چهارم، تهران، نی.
- (۱۳۹۴ ب) تولد زیست‌سیاست؛ درس‌گفتارهای کلژدوفرانس ۱۹۷۹-۱۹۸۷، ترجمه رضا نجف‌زاده، چاپ چهارم، تهران، نی.
- فلسفی، محمدتقی (۱۳۸۷) ماهیت پارادایمی اندیشه سیاسی، بابلسر، دانشگاه مازندران.
- (۱۳۹۳) «فلسفه سیاسی در عصر جهانی»، راهبرد، سال بیست و سوم، شماره ۷۲، پاییز، صص ۵۳-۷۶.
- کچوئیان، حسین و قاسم زائری (۱۳۸۸) «ده گام اصلی روش شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ؛ با اتکا به آرای میشل فوکو»، راهبرد فرهنگ، شماره هفتم، پاییز، صص ۷-۳۰.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۹۱) گفتمان از سه منظر زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی، تهران، جامعه‌شناسان.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵) حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- گرامی، محمدهادی و محمد قندهاری (۱۳۹۲) «واکاوی رابطه کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه‌شناسی»، مطالعات تاریخ اسلام، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۱۳۹-۱۷۲.
- گوپتا، دامیانتی (۱۳۷۹) اندیشه سیاسی و تفسیر، معضل پیچیده تفسیر، در: پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۸) «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، فصلنامه نامه فرهنگ، دوره هفتم، شماره ۳۲-۳۳، بهار، صص ۴۴-۵۱.
- (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ششم، تابستان و پاییز، صص ۷۷-۹۳.

- (۱۳۹۴) «اندیشه سیاسی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای، روایتی دلالتی - پارادایمی»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هفتم، شماره دو، بهار، صص ۱-۲۲.
- منوچهری، عباس و ایرج رنجبر (۱۳۸۹) «نسبت فلسفه سیاسی و قدرت در اندیشه سیاسی لئو اشتراوس و میشل فوکو»، فصلنامه سیاست، دوره چهل، شماره دو، تابستان، صص ۳۰۷-۳۱۸.
- میلز، سارا (۱۳۸۸) گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، چاپ دوم، زنجان، هزاره سوم.
- (۱۳۹۲) میشل فوکو، ترجمه مرتضی نوری، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۶) «قدرت و امر مشترک، تقدم قدرت بر حق در فلسفه سیاسی اسپینوزا»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان، صص ۲۰۱-۲۲۸.
- وارد، گلن (۱۳۸۷) پست‌مدرنیسم، ترجمه قادر فخر رنجبری و ابودر کرمی، چاپ دوم، تهران، ماهی.
- هیوز، استیوارت (۱۳۷۶) هجرت اندیشه اجتماعی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۹) سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نی.
- یورگنسن، ماریان و لوییز فیلیپس (۱۳۸۹) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- یونسی، مصطفی و علی تدین‌راد (۱۳۸۸) «سیاست و اگزستانسیالیسم، بررسی رویکرد هانا آرنست به مفهوم «عمل»»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، شماره ششم، تابستان و پاییز، صص ۹۵-۱۲۲.

- Brunkhorst, Hauke (2006) The productivity of power: Hannah arendt's renewal of the classical concept of politics, *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, No. 2, pp. 125-136: (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32426207>).
- Entreves, Maurizio Passerin D' (2001) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and Newyork: Routledge (Taylor and Francis elibrary).
- Foucault, Michel (2003) "Society Must Be Defended" Lectures at the College De France 1975-1976, ed. Arnold I. Davidson and Trans. David Macley (New York: Picador).
- Franek, Jakub (2014) Arendt and Foucault on Power, Resistance and Critique, *Acta Politologica*, Vol.6, No.3, 294-309.
- Goswami, Sribas (2014) Michel Foucault: Structures of Truth and Power, *European Journal of Philosophical Research*, 2014, Vol. (1), N. 1: DOI: 10.13187/ejpr.2014.1.8. www.ejournal17.com
- Lovejoy Arthur o. (1936) *The Great Chain of the Being*, Cambridge, Harvard University Press.
- Peci, Alketa. & Marcelo Vieira & Stewart Clegg (2009) Power, Discursive Practices and the Construction of the "Real", Volume 7, Issue 3, pp.378-387.
- Peeters, Remi (2009) *Truth, Meaning and The Common World: The Significance*

- and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought-Part One, Ethical Perspectives, Vol.16. No.3, 337-359.
- Rouse, Joseph (2005) Power/Knowledge, Division I Faculty Publications. Paper 34. <http://wescholar.wesleyan.edu/div1facpubs/34>
- Weir, Lorna (2008) The Concept of Truth Regime, Canadian Journal of Sociology, Vol.33, N.2 .