



اخلاق در سیاست، پیامد معرفت‌شناسی مدرن*

نسترن بالین‌پرست**

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)

حسن فتح‌زاده

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان

چکیده

این جستار با بررسی انواع مفروض رابطه اخلاق و سیاست، مسأله تقلیل‌پذیری امر سیاسی به اخلاق کلاسیک را مورد بازبینی قرار می‌دهد. از این‌رو پس از کاویدن معرفت‌شناسی کلاسیک، به نقد پیش‌فرض‌های آن می‌پردازد. سپس به این نتیجه می‌رسد که هرچند اندیشه مدرن معرفت‌شناسی را دیگرگون ساخته است اما در رها کردن اخلاق از پیش‌فرض‌های ناب‌گرایانه به جا مانده از دوران متافیزیکی ناکام مانده است. چراکه معرفت‌شناسی مدرن با تاریخی دانستن مفاهیم - از جمله اخلاق و سیاست - از ناب‌گرایی و اصول مطلق فاصله گرفته است. درحالی‌که اخلاق کلاسیک در جست‌وجوی امری ناب هم‌چنان به دنبال فهرستی از خوب و بد‌های از پیش تعیین‌شده می‌گردد. در این میان ماکیاولی از اولین کسانی است که لزوم بازنگری در نظام ارزش‌ها و منطبق ساختن اخلاق با معرفت‌شناسی مدرن را تشخیص داد. وی ادعا می‌کند که اخلاق جدید، نه تنها قابل فروکاستن به چند اصل از پیش موجود نیست، بلکه به عنوان یک برساخت تاریخی، خودش را در موقعیت‌های مختلف بازتولید می‌کند. در واقع دستیابی به این اخلاق جدید، در سایه پذیرش شر و سازگاری با طبع زمانه ممکن می‌گردد. به این ترتیب سیاست نیز فرصتی می‌یابد تا به هدف اصلی خود یعنی کمینه کردن خشونت بپردازد. پژوهش حاضر ایده «اخلاق در سیاست» را به عنوان اخلاق خاص سیاست‌ورزی مدرن معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: اخلاق کلاسیک، ناب‌گرایی، معرفت‌شناسی مدرن، اخلاق در سیاست، اقتصاد خشونت

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۶/۲۰

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۱/۰۵

** E-mail: balinparast.nbp@gmail.com

۱- مقدمه: نظریه‌های موجود در باب رابطه اخلاق و سیاست

مسئله رابطه اخلاق و سیاست یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفه اخلاق است که از چگونگی پیوند آن‌ها بحث می‌کند. این دو مفهوم پیشینه‌ای دیرینه در تاریخ اندیشه دارند، با این حال حتی در تعریف اصطلاحی آن‌ها نیز اتفاق نظر وجود ندارد. این اختلافات موجب شده است که پاسخ‌های گوناگونی به چگونگی رابطه این دو داده شده است. در میان اندیشمندان چهار دیدگاه رایج وجود دارد:

الف) جدایی اخلاق از سیاست: برخی با استناد به نظریه دست‌های آلوده، بدنامی و آلودگی را از اقتضائات سیاست می‌دانند که گریزی از آن نیست. بنابراین استدلال می‌کنند که با توجه به تفاوت‌های بنیادین میان این دو حوزه، ورود اخلاق به عرصه سیاست موجب ناکامی سیاست می‌شود. به طور کلی این نظریه تأکید دارد که باید میان قواعد اخلاقی و الزامات سیاست تفاوت قائل شد و براساس واقعیت و یا در نظر گرفتن منافع و مصالح، به اقدام سیاسی دست زد. (اسلامی، ۱۳۸۳: ۲) اراده شه‌ریار قانون است و قدرت باید با هر هزینه‌ای بر مردم به خاطر حفاظت از خود آن‌ها اعمال شود. عده‌ای با عنوان واقع‌گرایی سیاسی از این نظریه دفاع می‌کنند.

ب) تبعیت اخلاق از سیاست: معتقدان به این نظریه اصالتی برای اخلاق قائل نبوده و آن را تابعی از سیاست می‌دانند. بنابراین در تالاقی اخلاق و سیاست، ارزش‌های اخلاقی با توجه به ارزش‌ها و ضوابط سیاسی معین می‌گردند. به این نظریه اخلاق اقتدارگرا نیز اطلاق می‌شود. (مسعودی، ساداتی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۱) در این دیدگاه اخلاق شاخه‌ای از سیاست است.

ج) اخلاق دو سطحی: این نظریه کوششی برای حفظ ارزش‌های اخلاقی و پذیرش پاره‌ای از اصول اخلاقی در سیاست است. براساس این دیدگاه، اخلاق را باید در دو سطح فردی و اجتماعی ملاحظه کرد. اگرچه این دو سطح مشترکاتی دارند، لزوماً آن‌چه در سطح فردی اخلاقی است، نمی‌تواند در سطح اجتماعی نیز اخلاقی دانسته شود. از چنین سخنی، دو نظام اخلاقی مجزا نتیجه خواهد شد؛ اخلاق فردی و اخلاق مدنی (اجتماعی). (خرمشاد، ۱۳۹۲: ۴۶)

د) یگانگی اخلاق و سیاست: از آن‌جا که اخلاق و سیاست هر دو در پی تأمین سعادت انسان‌ها هستند، میان آن‌ها نوعی اتحاد برقرار است، به گونه‌ای که می‌توان اخلاق را سیاست فردی و سیاست را اخلاق جمعی دانست. بنابراین قائلان به این نظریه معتقدند برای دو عرصه فردی و اجتماعی، می‌توان یک سیستم اخلاقی قائل شد. (مسعودی، ساداتی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۲)

با بررسی روابط چهارگانه فوق، برخی به قسم دیگری از ارتباط میان اخلاق و سیاست دست می‌یابند که آن را این‌گونه تبیین می‌کنند:

ه) تبعیت سیاست از اخلاق: قائلان به این نظریه می‌پذیرند که در نگاه ابتدایی، جمع اخلاق با سیاست ناممکن به نظر می‌رسد؛ زیرا اخلاق از فضایل، صفات و افعال نیک سخن می‌گوید و سیاست دغدغه قدرت و اعمال سلطه را در سر می‌پروراند. اما در نگاهی عمیق‌تر به این دو موضوع می‌توان دریافت که چنین اختلافی لزوماً از ذاتیات این مبحث به شمار نمی‌رود، بلکه می‌توان با یک بازنگری در تعریف سیاست، اخلاق را در کانون سیاست جای داد. از این‌رو سیاستی که بر محور اخلاق سروسامان می‌یابد «سیاست

اخلاقی» نام دارد. (وحیدی‌منش، ۱۳۸۷: ۸۹-۸۴) به باور آن‌ها هدف اخلاق‌گرایی این است که هر انسانی به یک انسان بهتر تبدیل شود. «خوب» که توسط اخلاق‌گرایان توصیه می‌شود، خیر جهانی است، نه فقط خیر عمومی (Common good). بنابراین سیاست‌های کلی باید مبنای اخلاقی داشته باشند، زیرا اقتدار اخلاق بالاتر از سیاست است (تبعیت سیاست از اخلاق).

نکته حائز اهمیت در مورد تقسیم‌بندی‌های انجام شده این است که با وجود اختلاف‌نظرهای بسیار، نوعی اتفاق نظر نیز در مورد وابستگی متقابل میان اخلاق و سیاست وجود دارد. چرا که مفاهیمی وجود دارند - حتی برای آنان که با توجه به الزامات سیاست حکم به تمایز اساسی این دو حوزه می‌دهند - که هم برای متفکر سیاسی و هم برای اخلاق‌گرایان اهمیت دارند؛ مفاهیمی مانند عدالت، آزادی، وظایف درست و... که در مناطق مشترک میان اخلاق و سیاست قرار گرفته‌اند. اکنون با در نظر گرفتن وابستگی متقابل میان اخلاق و سیاست، در عین وجود اختلاف‌های اساسی، به نظر می‌رسد هیچ‌یک از نظریه‌های گفته شده به خوبی قادر به تبیین چگونگی رابطه میان این دو مفهوم نخواهند بود، چرا که تمام آن‌ها از نظرگاه معرفت‌شناسی کلاسیک و با نگاهی ناب‌گرایانه به اخلاق، این رابطه را مورد بررسی قرار داده‌اند. در این میان ژولین فروند^۱ از معدود کسانی است که با رسم مختصات معرفت‌شناسی معاصر و با استفاده از برخی اندیشه‌های ماکیاوولی - به عنوان پدر سیاست مدرن - تبیین شایسته‌ای از جایگاه اخلاق و سیاست به دست داده است. با این توضیحات از بررسی موردی نظریه‌ها چشم‌پوشی می‌کنیم و فرض کلی آن‌ها را مورد بازبینی قرار می‌دهیم.

۲- پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی کلاسیک

در مروری تاریخی می‌توانیم ببینیم که اخلاق فردی اغلب به طور مستقیم به قلمرو سیاسی منتقل می‌شود. فرض بر این است که اگر سیاستمداران صادق و عادل باشند و به حقیقت احترام بگذارند، کشورها نیز صادقانه، عادلانه و با احترام به حقیقت و دموکراسی مدیریت خواهند شد. هرچند سادگی چنین رویکردی جذاب است، اما باید پذیرفت که این نوع انتقال اخلاق فردی به قلمروی سیاست، و بعد نسبت دادن یکی به دیگری (Copy and Past)، طرحی شکست خورده است. به این دلیل ساده که روابط فردی و بین فردی به لحاظ ماهوی با روابط اجتماعی در یک جامعه سازمان‌یافته تفاوت دارد. در واقع این‌که تفاوت روابط چهره به چهره (face to face) با روابط اجتماعی چگونه در عرصه عمل به تفاوت‌هایی اساسی می‌انجامد، به ما نشان می‌دهد که مشکلات سیاسی نیاز به راه‌حل‌های سیاسی دارند. (Girardin, 2012: 45-46)

اما در کنار نویسنده‌های افراطی، که با یقینی کامل به بالاتر بودن سیاست یا بالاتر بودن اخلاق رأی می‌دهند، گروه دیگری ظریف‌اندیش‌تر و گاهی خرده‌گیرتر نیز هستند که به تاریخ و تأمل در رفتار روزمره آدمیان بیش‌تر توجه می‌کنند. (فروند، ۱۳۷۵: ۶۵) کسانی که در پی پاسخی برای چگونگی رابطه اخلاق و سیاست، گامی به عقب نهاده و سؤالی اساسی‌تر مطرح می‌کنند: آیا اساساً جوابی مستقیم و از پیش نوشته شده به این مسأله وجود دارد، که برتری نهایی از آن اخلاق است یا سیاست، و کدام یک باید از دیگری

تبعیت کند؟ و این که آیا قواعد عمومی معتبر و رایجی ناظر به پیروزی برای عمل سیاسی وجود دارد یا پیروزی سیاسی بیش تر در نتیجه واکنش انعطاف‌پذیر نسبت به شرایط مختلف به دست می‌آید؟ برای بررسی بنیادی این مسأله باید نگاه ذات‌باور به اخلاق را مورد خوانش نقادانه قرار دهیم.

۱-۲ رد ناب‌گرایی

در بادی امر به خاطر وجود جزئیات و حاشیه‌های فراوان امور و پدیده‌ها، فرض «امر ناب» برای توانایی صحبت از آن‌ها ضروری می‌نمود، چرا که «معنا از طریق تفاوت امکان‌پذیر می‌شود» و برای شناخت هر چیزی، ابتدا لازم است که آن را از سایر چیزها جدا کنیم. (شهبازی مقدم، وظیفه‌شناسی، ۱۳۹۵: ۴۹) این جداسازی و متمایز ساختن که برای شناخت مفاهیم و امور مختلف ضروری به حساب می‌آید، /تتزع نامیده می‌شود. انتزاع به این معنا مستلزم آن است که با مفروض گرفتن یک مرکز، آن مرکز را از حاشیه‌ها و سایر مؤلفه‌های متنوع آن جدا کنیم تا بتوانیم به مفهومی محوری دست یابیم.

از سوی دیگر به این دلیل که در فرآیند معناسازی و فهم، حذف و نادیده‌گرفتن حاشیه‌های به ظاهر غیرضروری و کم‌اهمیت امری اجتناب‌ناپذیر است، می‌توان از خشونت انتزاع سخن گفت. زیرا حذف به معنای سرکوب و خشونت است، و هر نوع انتزاعی همواره مبتنی بر خشونت خواهد بود. پس وجود خشونت بنیادین^۲ درون هر نظریه امری انکارناپذیر و حذف‌ناشدنی است، اما خطا تنها هنگامی رخ داد که این امر ناب فرضی را همچون چیزی که «در واقع وجود دارد» انگاشتیم. این تمایل به واقعی دانستن امر ناب^۳ و اعمال خشونت، با وارد کردن آن‌چه در جهان نیست و جهان آن را فرض می‌کند، خشونت «ناب‌گرایی» است. (دریاد، ۱۳۹۶: ۱۵۳) ناب‌گرایی در این معنا یکسان‌سازی حداکثری امور و نادیده گرفتن خاص بودن‌ها است، و بر این پیش‌فرض استوار است که گویی امر نابی وجود دارد که به دلیل کامل بودن می‌تواند واحد، مطلق و در نتیجه دارای ذات باشد.

به بیان دیگر نتیجه مستقیم خشونت انتزاع، و بنابراین ثابت و قطعی (fix) و منجمد کردن (freeze) نظریه این است که در پی آن امور مختلف مانند اخلاق، عدالت، امر سیاسی و دموکراسی نیز ثابت، دارای ذات و قطعی در نظر گرفته خواهند شد. بنابراین پیامد ناب دانستن اخلاق می‌تواند این باشد که اخلاق را دارای ذاتی بدانیم که آن ذات از اخلاق واقعی قابل انفصال است. در نتیجه نسبتی مستقیم میان ناب دانستن چیزی، و دارای ذات بودن آن چیز وجود دارد. البته انگیزه اصلی چنین بلندپروازی‌هایی - که امروزه شکست خورده است - دستیابی به شناخت قطعی و یقینی از عالم و تأسیس فلسفه‌ای اولی بود. چرا که در سنت کلاسیک فرض بر آن بود که «فلسفه باید بیرون از منظومه یا دستگاه شناخت ما باشد و گرنه دور باطلی خواهد بود که بخواهیم از خود این دستگاه برای توجیه مبانی آن استفاده کنیم». (علوی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۳۹)

۲-۲ نقد اخلاق کلاسیک

از دیدگاه فروند، نگاه ناب‌گرایانه به اخلاق مفهومی کلی از خوب و بد را پیش‌فرض می‌گیرد که نتیجه آن گزاره‌هایی است مانند: «دروغ‌گویی بد است»، «راست‌گویی خوب است». درحالی‌که مسأله امروزی اخلاق دست یافتن به فهرستی از خوب و بدهای از پیش تعیین شده نیست. امروز مشخص شده است که نمی‌توان

از دسترسی به واقعیتی عریان سخن گفت، و نظریه نیز نمی‌تواند با پیش‌فرض گرفتن امکان این دسترسی، خودش را معیار واقعیت (معیاری ثابت و تغییرناپذیر) قرار دهد. بنابراین چنین متافیزیکی که رابطه میان نظریه و واقعیت را همچون مسیری یک‌طرفه ترسیم می‌کند، دیگر پذیرفته شده نیست.

اخلاق در نگاه معاصر چیزی است که با استفاده از آن در پی داوری رفتارها هستیم، و می‌خواهیم ببینیم فعل خاصی که انجام دادیم، با توجه به موقعیت و سایر ملاحظات مربوط، به چه میزان می‌تواند خوب یا بد باشد. در واقع با عبور از ناب‌گرایی دیگر به امر نابی به عنوان «راست گفتن کامل» قائل نخواهیم بود. نخست به این دلیل که هر امر (یا نشانه) به ظاهر مستقلاً، اساساً از ارتباط و «ارجاع به نشانه‌های دیگر» هستی یافته و ردی از آن‌ها را در خود جای داده است. (شهبازی مقدم، وظیفه‌شناس، ۱۳۹۵: ۴۹) و دیگر این که سخن گفتن از راست‌گویی کامل با این پیش‌فرض متافیزیکی همراه است که فرد همواره نزد خود حضور دارد و می‌تواند یقین داشته باشد که سخنی که بر زبان آورده، راست بوده است. درحالی‌که پیش‌تر اشاره شد در فرآیند معناسازی، مفاهیم و اشیا در تقابل با دیگری و وابسته به آن هستند، پس امکان بازنمایی مطلق نیز وجود نخواهد داشت. (شهبازی مقدم، وظیفه‌شناس، ۱۳۹۵: ۵۷) اکنون معرفت‌شناسی معاصر با تواضع از چنین یقینی دست شسته است. اما تعارضات هنگامی سر بر می‌آورند که درمی‌یابیم دوران مدرن، معرفت‌شناسی را دگرگون ساخت و اخلاق را همان‌گونه که بود باقی گذاشت. از این رو پیش‌فرض‌های ناب‌گرایانه در اخلاق را می‌توان میراثی دانست که از دوران متافیزیکی به جای مانده‌اند. سرانجام به بیراهه خواهیم رفت اگر با نادیده گرفتن درهم‌تنیدگی اخلاق با متافیزیک بخواهیم این دو را از یکدیگر جدا کنیم، یا با نادیده گرفتن یکی، سعی در تبیین و فهم دیگری داشته باشیم.

در نظام معرفت‌شناسی سنتی اصول را ثابت و مطلق می‌دانستند و بر این باور بودند که مصادیق باعث دشواری و تعارض می‌گردند. آن‌ها هرچند می‌پذیرفتند که در واقعیت و در موقعیت‌های عینی و انضمامی، مسائل مختلفی دخیل هستند، با این حال زشتی دروغ و زیبایی صدق را مطلق دانسته و برای تعیین مصادیق به معیارهای مطلق بازمی‌گشتند. (فروند، ۱۳۷۵: ۷۲-۷۱) اکنون در گامی رو به جلو برای فهمی بهتر و نقادانه، این سؤال را طرح می‌کنیم که «چرا دروغ بد است؟». برای پاسخ به این گزاره، افراد با مشکل مواجه خواهند شد، زیرا هنگام توضیح همواره باید در مورد «چیزی» حرف زد که در این مورد آن «چیز»، یعنی زشتی دروغ وجود ندارد. هرچند می‌توان در موقعیت‌های انضمامی در مورد بدی یا خوبی دروغ به عنوان امری که درون یک طیف فهمیده می‌شود (مشکک)، سخن گفت اما صحبت کردن از آن به عنوان یک گزاره کلی تغییرناپذیر در دنیای امروز چندان پذیرفته شده نیست. چرا که واقعیت باید فهمیده شود، ولی فهم با آموختن چند روش و اصل از پیش داده شده، حاصل نخواهد شد. بنابراین تفاوتی اساسی میان روش و استراتژی وجود دارد. روش آن چیزی است که می‌توان پیش از مواجهه با واقعیت به افراد آموزش داد، تا بعد در مواجهه‌های خود آن روش‌ها را به کار گیرند، اگر هم روشی میسر واقع نشود می‌توانند آن را اصلاح کنند. اما استراتژی مفهومی عمیق‌تر و گسترده‌تر است که در مقابل روش تعریف می‌شود، و در واقع یک‌بار برای همیشه نیست. نمی‌توان با تقلیل استراتژی به چند اصل، آن را آموزش داد، بلکه در مواجهه با واقعیت آموخته می‌شود.

در واقع این خطا که پیش‌تر افراد قصد داشتند با مسلم انگاشتن فرض ابتدایی خود به اصولی ناب دست یابند، مبتنی بر این تصور بود که اولاً هر فرد انسانی نزد خود حضور دارد - درحالی‌که چنین نیست - و دوم این‌که با دسترسی به واقعیت ناب و «یافتن» چند اصل می‌توان به گونه‌ای روشمند با واقعیت مواجه شد. درحالی‌که اکنون ملاحظه می‌کنیم که ایشان حتی قادر به توضیح آن اصول ناب نیستند. یعنی در گذشته بر مبنای یک پیش‌فرض متافیزیکی می‌پنداشتند که قادر به فهم آن اصول هستند، درحالی‌که این پیش‌فرضی باطل است و ما توانایی توضیح آن را نداریم.

به عبارت دیگر پیش‌فرض‌های اولیه^۴ هرچند فهم مفاهیم و سخن گفتن از امور متکثر را ممکن می‌ساختند، اما از سوی دیگر به سبب خشونت ناگزیر خود^۵ و رسیدن به تفاوت‌های حداقلی بین امور، توانایی انطباق و توصیف واقعیت را از دست می‌دادند. (فتح‌زاده، ۱۳۹۳: ۶۹) زیرا هرچند حاشیه‌ها ما را در سخن گفتن از یک مفهوم و ارائه نظریه یاری می‌دهد، اما همین حاشیه‌ها و مؤلفه‌های متنوع هستند که یک مفهوم را خاص و متمایز می‌سازند.^۶ بنابراین تنها تمهیدی که می‌توان برای گریز از این دشواری اندیشید «به رسمیت شناختن خشونت» است. باید مکانیسم‌هایی شناسایی شوند که با استفاده از آن‌ها به «اقتصاد خشونت» یعنی بیشینه یا کمینه کردن آن بپردازیم و برای این کار نیز دست‌کم دو راه موجود است:^۷ وارد کردن عنصر تاریخی به نظریه و پس از آن انعطاف‌پذیر کردن نظریه در برابر واقعیت.^۸

۳- نسبت اخلاق و معرفت‌شناسی

پس از نقد پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی کلاسیک، نسبت اخلاق و معرفت‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. برای تبیین این مسأله، بهتر آن است که از مفهوم «ساختار» دریدا آغاز کنیم. دریدا توضیح می‌دهد که ساختار همواره مرکزی دارد که حرکت یا «بازی» سایر عناصر را کنترل می‌کند. این مرکز یا نقطه تکیه که در تاریخ با نام‌هایی چون منشأ، آرخه، اوسیا و غیره شناخته شده است، همان یقین اطمینان‌بخشی است که - بنابر تصور کلاسیک - توأمان در درون و بیرون ساختار قرار دارد؛ و بنابراین خود را مصون از اضطراب بازی نگاه می‌دارد. اما در دوران معاصر این طرز تلقی از ساختار چندان پذیرفته نیست. (دریدا، ۱۳۹۶: ۴۹-۴۸) در واقع گاهی اموری که درون بازی اند، سعی دارند خود را بیرون از بازی و دارای نوعی مرجعیت مطلق نشان دهند. همچون اصول اخلاق، که با وجود بودن درون سامانه، برای ناب و خالص نشان دادن خود تلاش می‌کنند. بنابراین باور به این اصول، به عنوان چیزی که بتواند بیرون از سامانه و به دور از هیاهوی امر انضمامی تعریف شود، مبتنی بر یک ناب‌گرایی توهم‌وار است.

در نقدهای کلاسیک چارچوب کلی اخلاق ناب پذیرفته می‌شد و تحقق آن مورد سؤال قرار می‌گرفت. اکنون یک مرحله عقب‌تر خود مفهوم «اخلاق ناب» مورد تردید قرار می‌گیرد و سؤال می‌شود که معنای این اخلاق ناب چیست؟ گزاره «دروغ بد است» در مورد انسان حرف می‌زند. نمی‌توان از یک سو انسان را موجودی دانست که همیشه ناخالصی دارد، و از سوی دیگر در مورد دروغ در یک حالت ناب و به صورت کلی سخن گفت. این حرف بی‌معنی است، زیرا دروغ یک مفهوم منفرد و تک‌افتاده در خارج از این جهان نیست. دروغ یک ویژگی انسانی است و انسان است که دروغ می‌گوید. در پس هر دروغی فرهنگ نهفته

است و مادامی که تمدنی وجود نداشت و فرهنگ و تاریخی نبود، اصلاً این گزاره «دروغ بد است» نمی‌توانست معنا داشته باشد. چراکه «معنا هرگز نمی‌تواند از زمینه‌اش، از زمینه زبانی، نشانه‌ای یا تاریخی‌اش جدا شود... ما درون زبان قرار داریم، نه بیرون آن و به هیچ حقیقت یا تجربه‌ای خارج از چارچوب زبان دسترسی نداریم». (فتح‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۳۵) بنابراین در تفکر امروزی متصف شدن عملی به دروغ - راست یا خوب - بد، نه به عنوان دوگانه‌ای کاملاً متمایز از یکدیگر، بلکه در ارتباط با مسائل انسانی و در یک طیف فهمیده می‌شود؛ یعنی به جای مطلق دانستن اخلاق باید آن را تاریخی بدانیم.

در مورد سیاست نیز نکته قابل توجه این است که هرچند سیاست زمین بازی خودش را دارد که نباید از آن بیرون زد، اما قواعد سیاست هم مطلق و تغییرناپذیر نیستند؛ یعنی پای‌بندی به آن‌ها، به معنای پای‌بندی به امر مطلق نخواهد بود. (گرامشی، ۱۳۹۵: ۳۱) به طور مثال می‌توان سیاست را به حداکثر رفاه و منافع عمومی تعریف کرد. در این صورت برای تعریف سیاست نیز همچون اخلاق، نیازی به فرض ذات وجود نخواهد داشت و هر تعریفی که از آن ارائه دهیم همواره تاریخی خواهد بود. از این رو با تاریخی دانستن اخلاق و سیاست، می‌توان در مورد رابطه این دو مفهوم این‌طور نتیجه گرفت که اخلاق متضمن این است که فرد از قواعد بازی سیاست تبعیت کند. به عبارت دیگر سیاست، اخلاق خاص خودش را دارد که این اخلاق خاص سیاست نه کاملاً مجزا با اخلاق در سایر حوزه‌ها و نه کاملاً منطبق با آن‌ها است. در این معنا اخلاق می‌تواند عام باشد و خودش را - همچون یک طیف - در مسائل مختلف به گونه‌هایی متفاوت بازتولید کند. و چون ذاتی ندارد، با مصادیق خود شناخته می‌شود و چنین اخلاقی دیگر قابل بازگرداندن به چند اصل نخواهد بود.

سرانجام آن‌چه معرفت‌شناسی جدید از نگاه ناب‌گرایانه کلاسیک وام می‌گیرد، پیش‌فرض‌هایی کلی هستند برای این‌که در مسیر پریپیچ‌وخم تاریخ، معیاری برای سنجشی مدام در دست باشد و مسیر گم نشود. بنابراین اگر در بازشناسی هدف معرفت‌شناسی سخن‌گوین را بپذیریم که «هدف معرفت‌شناسی توضیح واقع‌بینانه‌ای از رابطه نظریه و مشاهده است»، می‌توانیم در تغییر جهت روش‌شناختی‌اش نیز او را همراهی کنیم و بپذیریم که این توضیح واقع‌بینانه، باید درون خود ساختار تعبیه شده باشد. چراکه اگر برای نقد تمامی باورهایمان تنها به نقطه‌ای خارج از تمام دستگاه فکری خود بسنده کنیم، در آن صورت چه معیاری برای آزمون خود خواهیم داشت؟ (علوی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۴۲-۱۴۱)

۱-۳ عبور از معرفت‌شناسی کلاسیک به مدرن

دو نگاه معرفت‌شناسانه متفاوت به انسان وجود دارد که یکی انسان را در مقام جایگاه، و دیگری او را در مقام خاستگاه به تصویر می‌کشد. انسان در مقام جایگاه شناخت، صرفاً باشنده‌ای خودآگاه است که به یاری معرفتی متعالی و فراتر از خود می‌اندیشد. اما انسان به عنوان خاستگاه شناخت، مرجعی اندیشنده است که معرفت و شناخت از خود او سرچشمه می‌گیرد. (صانع‌پور، ۱۳۸۷: ۹) معرفت‌شناسی مدرن با پذیرش دیدگاه دوم، آشکارا از نظام‌سازان کلاسیک فاصله می‌گیرد، چراکه نتیجه منطقی چنین دیدگاهی تأسیس نظام‌های

فکری‌ای است که گزاره‌های خود را از جنس بدیهیات عقلی و مسلم‌نمی‌انگارند، هم‌چنین در صورت لزوم مهیای پذیرش هر نوع تحقیقی در اصول خود هستند و این تفحص را نیز از درون سیستم پی می‌گیرند. در واقع اکنون تحت تأثیر رئالیسم علمی کوااین، «دفاع معرفت‌شناس جدید از علم در درون خود علم صورت می‌گیرد، نه بر اساس فلسفه‌ای خارج از دستگاه علم». در این معنا هرگز نخواهیم توانست خود را در جایگاهی خارج از شبکه باورهایمان قرار دهیم و سپس به نقد آن‌ها بپردازیم. (علوی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۲)

۲-۳ ایجاد اخلاقی متناسب با معرفت‌شناسی مدرن

به طور معمول در نظام‌های ارزش‌شناختی کلاسیک همواره در پی یافتن معیارهایی برای جدا کردن رفتار درست از نادرست هستیم، اما نظام اخلاقی معاصر به ما گوشزد می‌کند که معیارها نه یافتنی، بلکه ساختنی هستند. بدین سبب که از طریق تفاوت است که معنا امکان‌پذیر می‌گردد، و به محض نفی یا اثبات چیزی - با جداسازی خوب از بد - هم‌زمان در حال ساختن خوب و بد هستیم. (شهبازی مقدم، وظیفه‌شناسی، ۱۳۹۵، ۵۰-۴۹) بنابراین نظام اخلاقی معاصر برخلاف سیستم مطلق‌انگار کلاسیک دیگر مرزهایی قطعی و مشخص را برنمی‌تابد و تنها یک مفروض دارد؛ آن هم تمایزی است که میان خوب و بد ایجاد می‌کند.

۳-۳ رد اخلاق چند سطحی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، در معرفت‌شناسی متأخر انسان‌ها موجوداتی هستند که در یک جریان تاریخی ساخته می‌شوند و هم‌زمان اخلاقیات و منطق و زبان و فرهنگ خود را می‌سازند. (گرامشی، ۱۳۹۵: ۳۱) خوب و بد نیز با این تمایز و جداسازی ساخته می‌شوند و از قبل موجود نیستند.

از این‌رو می‌توان اخلاق را امری زنده و پویا دانست، که اگرچه نمی‌توانیم یک‌باره آن را تغییر دهیم، اما هر فرد انسان، با فرم و نحوه زندگی خود، همواره در حال شکل‌دادن و تغییر اخلاق است و بر این اساس باید در قبال آن مسئولیت‌پذیر باشد. فروند هم به همین جهت تأکید می‌کند که اخلاق مجموعه اصولی نیست که درباره تبعیت یا عدم تبعیت آن از سیاست بحث کنیم. زیرا اخلاق به صورت تاریخی شکل گرفته است، مانند زبان که کسی نمی‌تواند بیرون از آن فکر کند و سخن بگوید. (فروند، ۱۳۷۵: ۷۹) هم‌چنین صحبت از چند اخلاق متفاوت نیز ممکن نیست، چراکه در آن صورت وحدت سرگذشت بی‌معنا خواهد شد. تاریخ انسان را می‌سازد، و قواعد بازی آن، می‌شود اخلاق. پس جداسازی اخلاق‌های متفاوت، امری تصنعی و وابسته به توهّم بیرون دانستن خود از سامانه است. درست همان‌گونه که به دلیل فهم متفاوت انسان‌های مختلف از زبان، نمی‌توانیم ادعا کنیم به تعداد آدم‌ها زبان وجود دارد.

برای فهم چگونگی این ارتباط (ارتباط میان انسان - اخلاق، انسان - زبان و غیره) باید توجه داشت که در سنت کلاسیک برداشتی خطی از انواع روابط بر ذهن آدمی حکم‌فرما است که در نهایت مسیر تفکر را به دوراهی‌ها یا چندراهی‌هایی بی‌سرانجام هدایت می‌کند. درحالی‌که این رابطه، نه رابطه‌ای خطی، بلکه یک رفت و برگشت مداوم در مسیری مدور است که لزوماً به نقطه آغازین خود بازمی‌گردد؛ یعنی «رابطه مدور نامتناهی». در واقع معرفت‌شناسی معاصر با دست شستن از یقین ناب و جست‌وجوی پاسخ‌های مطلق،

فرصت اندیشیدن به روابط درهم‌تنیده و پیچیده‌ای را پدید آورده است که از قدرت تبیین بالاتری برخوردار هستند، و به خوبی از عهده توضیح روابط دوتایی همچون انسان - زبان، انسان - فرهنگ، اخلاق - سیاست و غیره برمی‌آید، چراکه در این نوع روابط دو مفهوم در عین استقلال، هر کدام وجود دیگری را ممکن می‌سازند و از یکدیگر تغذیه می‌کنند. البته برای چنین فهمی به طور قطع باید فهم تازه‌ای از متافیزیک فراهم آورد، زیرا در نگاه سنتی و معرفت‌شناسی کلاسیک، مجالی برای فهم این اخلاق وجود ندارد. با تأکید بر مفهوم برساخته تاریخی، باید همواره به یاد داشت هر اندازه که بنای اخلاق مهندسی شده به نظر برسد، انسان‌ها برای طرح‌ریزی قواعد اخلاقی از پیش تصمیم نگرفته‌اند. بدین معنا اخلاق با توجه به آنچه در تاریخ رخ داده، شکل گرفته و کثرت از ابتدا در آن وجود داشته است. بنابراین با رد وجود یک طرح اولیه، وجود اخلاق اولیه هم رد خواهد شد، و اخلاق نه یک آکسیوم (axiom) یا اصل، بلکه یک طیف خواهد بود که قادر است در مسائل مختلف، از جمله سیاست، به انحاء مختلفی تحقق یابد. (فروند، ۱۳۷۵: ۸۰) و با بیان این ادعا که ذات، توهمی معرفت‌شناختی است، مشخص می‌گردد که صرف فرض یک مطلق و نه قطعی انگاشتن وجود آن، برای سنجش و گم نکردن مسیر ناگزیر تاریخی ما لازم و کافی است.

۴- اخلاق در سیاست

اگر اساسی‌ترین سؤال اخلاقی را «چه باید بکنم؟» بدانیم، آن‌گاه اساسی‌ترین سؤال سیاسی «چه باید بکنیم؟» خواهد بود. (Levine, 2017) این سؤال‌ها به صورت تلویحی بیان می‌کنند که فرد و دولت به یکدیگر وابسته هستند و زندگی اخلاقی افراد در ارتباط مستقیم با زندگی سیاسی آن‌ها قرار دارد. زیرا اخلاق خیر‌اعلای فرد و سیاست نفع عمومی را نشان می‌گیرد که در این ارتباط دوجانبه و تنگاتنگ، خیر عمومی می‌تواند از طریق خیر فردی به دست آید، و به طور مشابه خیر فردی نیز می‌تواند از طریق خیر عمومی حاصل شود. بدین‌منظور برای تأمین خیر عمومی، سیاست، تأسیس یک دولت ایده‌آل را هدف قرار می‌دهد که در آن کمال شهروندان تحقق یابد. قوانین نیز در همین راستا توسط دولت برای شهروندان تنظیم می‌شود تا رفتارهای خود را با آن تنظیم و تعدیل کنند. اما تمامی افراد باید آگاه باشند که قوانین، فهرستی دلبخواهی نیستند که هر کسی تنها چیزی را که برای خودش مناسب می‌داند، از آن فهرست انتخاب کند. دولت باید از بیش از حد پیچیده بودن، غیرقابل استفاده بودن و غیرقابل قبول بودن قوانین پرهیز کند. مردم نیز نباید شرایط شخصی خود را به سیاست تعمیم دهند و صرفاً در پی نفع خود یا گروهی خاص باشند. چرا که به منظور برقراری تعادل میان نفع شخصی و نفع عمومی نباید اهمیت نتایجی که قوانین به بار می‌آورند را امری غیرمرتبط و غیرضروری بدانیم. علاوه بر این همان‌طور که ماکس وبر یادآوری کرده است شایستگی و خدمات اخلاق در یک زمینه اجتماعی به طور عمده توسط پیامدها و نتایج آن اندازه‌گیری می‌شود.^۹ (Girardin, 2012: 46-47) براین اساس، در حوزه سیاست می‌توان گفت که قوانین نه به خاطر گستره اهدافشان، بلکه به سبب نتایج و تأثیرات آن مورد احترام یا انتقاد قرار می‌گیرند. و این بدان معنی است که «منطق معادلات واقعی با منطق موقعیت‌های فرضی متفاوت است». (Levine, 2017)

فروند نیز معتقد است که حرف مهم و اساسی ماکیاولی را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که «سیاست اخلاقی وجود ندارد، بلکه اخلاق متعلق به سیاست وجود دارد». حرفی که ماکیاولی می‌خواست بگوید این بود که موضوع سیاست تحقق یک هدف اخلاقی نیست، بلکه غایت سیاست تأمین صلح و آشتی در داخل مملکت و امنیت مرزهای یک دولت است و برای نیل به این اهداف اگر لازم باشد می‌توان الزامات اخلاقی «شخصی» را هم زیر پا گذاشت. (فروند، ۱۳۷۵: ۷۶) خود ماکیاولی برای تصریح ضرورت وارد شدن به حوزه شر آورده است که شه‌ریار «می‌باید چنان خوبی داشته باشد که با دگر شدن روزگار و دگرسو وزیدن باد بخت، دگرسو شود... و جانب نیکی را فرونگذارد، اگر بشود. اما هرگاه ناگزیر باشد به شرارت نیز دست تواند یازید». (ماکیاولی، ۱۳۹۵: ۱۴۹)

بنابراین به نظر می‌رسد در پاره‌ای موارد سیاست‌مدار اجازه می‌یابد به گونه‌ای رفتار کند که بیش‌تر مردم آن عمل را دور شدن از اخلاق عمومی می‌دانند. در سیاست این امکان وجود دارد که یک فعل به لحاظ اخلاقی نادرست، فعلی قانونی در نظر گرفته شود. از این‌رو سیاستی که از دستورالعمل‌های قانون فرمانبرداری می‌کند، با دستورالعمل‌های رفتار اخلاقی متفاوت یا حتی ناسازگار است. (Bobbio, 1998: 13) اما در این میان که هیچ سیستم کاملی وجود ندارد، ما ناگزیر از انتخاب هستیم. از یک‌سو، حضور افراد در قالب گروه و اجتماع، زمینه را برای بحث، مشورت و اقدامات هماهنگی مهیا می‌سازد که به صورت فردی و خارج از یک گروه غیرممکن می‌نماید، مضاف بر این که انحلال و از هم‌پاشیدگی گروه‌ها و اجتماعات می‌تواند هزینه‌های بسیاری به کشور و مردمان آن تحمیل کند. از سوی دیگر، هرچند بپذیریم که اصول، ارزش‌ها، حقوق اساسی و هنجارهای بالاتر توسط اخلاق تعیین می‌شوند، باید این را نیز در نظر داشت که ایجاد و حفظ فضایل در یک گروه با ایجاد و حفظ فضایل در یک فرد بسیار متفاوت است و به استراتژی‌های مختلفی نیاز دارد. بنابراین هنگامی که افراد در قالب یک جامعه و یک کشور درمی‌آیند، ملاحظات بسیاری سربرمی‌آورند، و اخلاق است که باید این روابط ساختاریافته را به گونه‌ای مناسب انعکاس دهد. (Girardin, 2012: 47)

۱- اقتصاد خشونت

چگونگی امکان «اخلاق در سیاست» به عنوان طرحی ضروری برای اخلاق و سیاست مدرن را می‌توان در اندیشه ماکیاولی جست‌وجو کرد. ماکیاولی با دعوت به پذیرش شر، تبعات آن را بررسی کرده و در نهایت پیشنهاد اقتصاد خشونت را طرح می‌کند. او هرچند به ضرورت اعمال شر در زمان اضطرار پرداخته، اما گسست واقعی و نهایی او در این اندیشه نهفته است که خوب تنها از پذیرش آن شری پدید می‌آید که منشأ و علت اصلی (باعث و بانی) روابط اجتماعی است. (ماکیاولی، ۱۳۹۵: ۱۴۸) او توضیح می‌دهد که تنها خوب پایدار در سیاست، همان خوب واقع‌بینانه در سیستمی است که در آن شورور یکدیگر را به تعادل می‌رسانند.

بنابراین ماکیاولی با بیان این نکته که «کردار خوب همان اندازه بی‌زاری‌انگیز خواهد بود که کردار بد»، به صراحت اعلام می‌دارد که شر به طور بالقوه خوب یا بد نیست. (ماکیاولی، ۱۳۹۵: ۱۵۷) بلکه از نظرگاه

او عنصر «آگاهی» و «همسازی یا ناسازگاری با طبع زمانه» است که شر و خودخواهی را به خوب یا بد منجر می‌گرداند. (ماکیاولی، ۱۳۹۵: ۱۸۸) پس مادامی که شر آگاهانه باشد، میان رذیلت شخصی و فضیلت عمومی نیز هیچ تضاد ضروری‌ای برقرار نخواهد بود. در این دیدگاه، جامعه به عرصه‌ای نسبتاً امن برای خودخواهی انسان بدل می‌گردد؛ جامعه‌ای که تا پیش از این تمایل به خودخواهی را یک نقص بنیادین به حساب می‌آورد و به وسیله آموزش فضیلت در پی اصلاح این بیماری بود. (Horowitz: 2011)

ماکیاولی در جای‌جای کتاب *گفتارها* از یک سو با تأکید بر بی‌حدومرز بودن امیال انسانی، و از سوی دیگر با تأکید بر لزوم ایجاد ثبات سیاسی و آزادی به مثابه خودخواهی آگاهانه، خیر سیاسی را به «اقتصاد خشونت» تعریف می‌کند. او هرج‌ومرج دائمی را - که در آن خودخواهی هیچ انسانی برطرف نخواهد شد - در مقابل وضعیت خودخواهی آگاهانه قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که خشونت، توأمان باید مورد استفاده قرار گیرد و کنترل شود.^{۱۰} به این سبب که خشونت را جایگزین مناسبی برای ناتوانی عقل در رام کردن امیال می‌داند. از این رو تأثیرگذاری ماکیاولی در این است که «وظیفه سیاسی را به مثابه تنظیم هدف اقتصاد خشونت در نظر می‌گیرد» و هدف سیاسی خود را دستیابی به «دانش استفاده از کاربست کنترل شده زور (خشونت)» قرار می‌دهد. (Horowitz: 2011)

۲-۴ انعطاف سیاسی

ماکیاولی از اخلاق کلاسیک و نظریه سیاسی به دلیل بی‌توجهی به ساختار واقعیت سیاسی انتقاد می‌کند و معتقد است که اخلاق سیاسی در جایی که سیاست نیاز به انعطاف‌پذیری دارد، مطلق و غیرمنعطف عمل می‌کند. به همین سبب او به همه شهروندان توصیه می‌کند که عقلانی نیست که همیشه اخلاقی عمل کنیم، چرا که «شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن خویش راه نابودی را در پیش می‌گیرد». به همین سبب شهروندان باید «شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد» و بدانند که چه زمانی باید از آن استفاده کند. (ماکیاولی، ۱۳۹۵: ۱۳۳)

بنابراین سیاست به مثابه یک حرفه خاص، تنها بازتابی از فرآیندهای اجتماعی و اقتصادی نیست. دولت‌ها و کشورها نیز چیزی بیش‌تر از صرف یک اجتماع به معنی مجموعه‌ای از افراد هستند. در واقع سیاست، جوامع تاریخی را به گونه‌ای ملموس سازمان می‌دهد تا آن جامعه قادر به تصمیم‌گیری و ادامه حیات باشد. به همین جهت مواردی مانند حاکمیت قانون، سازش‌های معقول و اتحاد با مخالفان سابق به عنوان بخشی از بازی سیاست مطلوب‌اند، چرا که به دولت‌ها اجازه می‌دهند در طول زمان ادامه یابند و باقی بمانند. (Girardin, 2012: 52-53) درنهایت باید مصالحه را به عنوان بخشی انکارناپذیر و جدانشدنی از سیاست پذیرفت؛ حتی به قیمت دست شستن از عدالت ایده‌آل. (Levine, 2017)

در همین مسیر از حاکمان نیز به عنوان فاعل‌های اخلاقی انتظار می‌رود که بتوانند در صورت لزوم خود را با شرایط سازگار سازند و به عبارتی مصالحه را به عنوانی راهکاری منطقی بپذیرند. (Girardin, 2012: 54) در واقع در اخلاق خاص سیاست، ارزش یک دولتمرد این‌طور معلوم می‌شود که او با چه مقدار کارآمدی و کارسازی مؤثر، در امر اعتلای کشوری که راه بردن امور آن را به عهده گرفته است،

توفیق پیدا می‌کند. یعنی سیاست‌مدار باید به بهترین وجه وظایف ناشی از حرفه کشورداری را به انجام رساند. به همین سبب در باب سیاست‌مداران نمی‌توان صرفاً بر مبنای اصول اخلاقی رایج قضاوت کرد. چراکه ممکن است یک سیاست‌مدار براساس شرافت اخلاقی، کشورداری و سیاست‌مداری بکند، اما در عین حال مردم خود را در تیره‌بختی غوطه‌ور سازد و در دستیابی به هدف سیاسی مطلوب خود نیز ناکام بماند. در این صورت می‌توان این سیاست‌مدار به اخلاق خاص حرفه خود پشت پا زده است. و این‌جا است که این سؤال پیش می‌آید که آیا کار یک سیاست‌مدار، ناقص و معیوب نخواهد بود اگر برای حفظ تمامیت اخلاق شخصی خود اجازه بدهد که در مملکت بی‌نظمی و نفاق پیش بیاید و قادر به محافظت مردم از گزند دشمنان خارجی نباشد؟ (فرونده، ۱۳۷۵: ۷۶)

۳-۴ فضایل به مثابه دارایی سیاسی

باید توجه داشت که «سیاست از جنس عمل است» (Girardin, 2012: 50) و برای برآورده شدن دیدگاه اخلاقی در سیاست کافی نیست که تنها به تعیین اهداف سیاسی بپردازیم. از سوی دیگر صرف وجود بهترین قوانین نیز اجرای آن‌ها از طرف انسان‌ها را تضمین نخواهد کرد. (فرونده، ۱۳۷۵: ۷۷) پس بهتر آن است که به طور پیوسته اهداف و چشم‌اندازها درون یک فرآیند، مورد بررسی، آزمون و تأیید مجدد قرار بگیرند. چرا که از طریق سیستم‌ها، قواعد و تصمیمات فرآیندمحور است که اخلاق در سیاست وزن و نفوذ واقعی خود را می‌یابد. (Girardin, 2012: 50-51)

انگن پرداختن به این پرسش بیهوده نخواهد بود که «چرا باید فقط از سیاست خواست که از قواعد ناب اخلاق پیروی بی‌چون و چرا بکند؟» (فرونده، ۱۳۷۵: ۷۷) ماکیاوولی با حساسیت بسیار خود نسبت به دوره‌های اخلاقی زندگی سیاسی، نه در مورد خشونت و نه در مورد خلوص اخلاقی خیالبافی نمی‌کند. بلکه در پی اقتصادی‌ترین و آینده‌نگرانه‌ترین کاربردها است. به همین سبب اخلاق سیاسی مدنظر او، در واقع توانایی درک و عمل براساس این درک است که بنا به شرایط چه چیزی برای رسیدن به موفقیت ضروری است؟ (وتر، ۱۳۹۶: ۳۴) بنابراین پیش از هر چیز یک فلسفه سیاسی کارآمد باید بتواند از جهت انسانی روشن‌بین باشد و بکوشد تا تمامی احوالات و جزئیات امور را به درستی بفهمد و تصور کند.

فرونده تأکید می‌کند سیاست‌مدار به عنوان یک انسان با سایر آدمیان تحت حکومت خود، تفاوتی ندارد. اما از آن جهت که سیاست‌مدار وظایفی برعهده دارد که آن وظایف متضمن مخاطرات متعددی هستند، از سایر انسان‌ها متفاوت می‌شود. به همین سبب «شریف‌ترین سیاست‌مداران از جهت اخلاقی، ضرورتاً کاردان‌ترین آنان از جهت سیاسی نیستند». در این معنا صرف داشتن نیات اخلاقی پسندیده کافی نخواهد بود و باید از تصمیم‌گیری‌های ناگوار بدعاقبت پرهیز نمود. چراکه یک سیاست‌مدار تنها با کردار خود می‌تواند اثبات کند که «آیا اخلاقاً شایستگی عهده‌دار شدن وظیفه‌ای که به او سپرده‌اند، دارد یا ندارد». (فرونده، ۱۳۷۵: ۷۷) از این‌رو فضایل برای رهبران یک دارایی سیاسی به حساب می‌آید، و هرچند «اخلاق فردی مهم است، اما الزامات اخلاقی در سیاست (الزامات اخلاقی سیاست) را تحت‌الشعاع قرار نمی‌دهد». (Girardin, 2012: 55) بنابراین لازم است به وضوح تأیید شود که فضیلت فردی تنها یکی از

مؤلفه‌های رهبری سیاسی مسئولانه است. بنابراین با احترام بسیار به ارزش‌های اجتماعی، اخلاق سیاسی به آن محدود نمی‌شود.

۴-۴ بازشناسی مسئولیت اخلاقی در سیاست

ماکس وبر، جامعه‌شناس و سیاست‌مدار آلمانی، پس از بررسی گسترده رهبران سیاسی کاریزماتیک در فرهنگ‌ها و جوامع در سراسر جهان، نتیجه گرفت که اعتقاد و انگیزه برای مدیریت سیاسی کافی نیست. به ویژه در دوران مدرن، رهبران سیاسی باید نه تنها مسئولیت تصمیمات خود، بلکه همچنین مسئولیت عواقب آن‌ها را نیز بپذیرند؛ حتی اگر به معنای شکست اهداف اولیه آن‌ها باشد. (Girardin, 2012: 51) وبر به ما یادآوری می‌کند که در سیاست، مسئولیت بیش‌تر از انگیزه‌ها، با عواقب و نتایج سروکار دارد. حتی می‌توان چنین گفت که مسئولیت به عنوان متمایزترین ویژگی اخلاق در سیاست ظاهر می‌شود.

اما مقصود ما چه نوع مسئولیتی است؟ لغت «مسئولیت» (responsibility) از فعل لاتین *respondere* ریشه می‌گیرد، که کمی با واکنش نشان دادن و پاسخ دادن متفاوت است. «ریسپاندر به این معنا است: تضمین اولیه، تأیید و ضمانت کردن چیزی، مسئول بودن یا مقصوب‌بودن و سرزش شدن برای چیزی، اذعان به اعمال و تصمیمات خود، و مسئولیت‌پذیر و پاسخ‌گو بودن. در گذشته مسئول فردی بود واجد صلاحیت، که سخنش در دادگاه پذیرفته می‌شد». (Girardin, 2012: 52) اما نحوه تفکر ما درباره مسئولیت در طول زمان تغییر کرده است.

در دهه‌های ۵۰ یا ۶۰ میلادی، کلمه مسئولیت اغلب برای مردم به معنای چیزی ورای خود، از جمله مسئولیت شهر، اجتماع، خانواده و کشور بوده است. اما اکنون مقصود ما از مسئولیت این است که هر کسی به نوعی مجبور است در قبال اعمالش پاسخگو باشد. قبلاً چنین بود که «تو نسبت به غیر از خودت مسئولی»، و حالا این‌طور است که «تو باید از پس نیازهای خودت بریایی و به خاطر برخی از انتخاب‌های بد یا شکست‌هایت در کار، از دولت یا دیگران چیزی نمی‌خواهی». در واقع مسئولیت دیگر ایده‌ای نیست درباره آن‌چه که تو به دیگران بدهکار هستی، بلکه فهمیدن این موضوع است که دیگران هیچ دینی به تو ندارند. امروز ما وظایف هر فرد در قبال کلیت جامعه را کنار گذاشته‌ایم و بیش‌تر در پی مسئولیت‌های شخصی هستیم. به نظر می‌رسد در عصری به سر می‌بریم که هیچ ایده‌ای درباره اهدافی که باید تلاش کنیم در مقام یک جامعه به آن برسیم، به ذهنمان خطور نمی‌کند. و این نوع برداشت تنبیهی و بسیار محدود از مسئولیت، سبب شده است تمام ملاحظات مهم درباره سیاست عمومی از دیدمان دور بماند. (Mouk, 2017)

بنابراین به جای محدود کردن دولت‌ها شایسته است برای ایجاد گفت‌وگویی مولد در جامعه، نحوه نگاه افراد به مسئولیت را مورد بازبینی قرار دهیم. شاید با احیای معنای قدیم مسئولیت بتوان به توانمندسازی افراد پرداخت تا در کنار دولت در یک رابطه دوسویه با فراتر رفتن از نفع شخصی (حوزه خصوصی) برای رسیدن به خیر عمومی (حوزه عمومی) تلاش کنند.

۵- دست‌های آلوده اخلاق

آنچه که تاکنون گفته‌ایم، به این معنا نیست که اخلاق فردی و بین فردی، و اخلاق سیاسی باید به عنوان قطب‌های مخالف هم شناخته شوند. زیرا هرچند ممکن است در نوع خود متفاوت باشند، اما دارای همگرایی و نقاطی مشترک نیز هستند. در واقع در نقطه تلاقی روابط میان حاکمان، انجمن‌ها و شهروندان است که اخلاق سیاسی تثبیت می‌شود. و این نوع اخلاق سیاسی که برای متمایز شدن از سایر دسته‌بندی‌ها و نظرات، آن را «اخلاق در سیاست» می‌نامیم، تنها به حاکمان سیاسی ارشد - رئیس‌جمهور، وزیر و یا وزیر امور خارجه - محدود نمی‌شود، بلکه به نمایندگان مجلس، قوه قضائیه و کارمندان دولت، کسب‌وکارها، تشکیلات یا سازمان‌های جامعه مدنی، رسانه‌ها و مهم‌تر از همه به شهروندان گسترش می‌یابد. (Girardin, 2012: 55)

بنابراین «دو اخلاق متفاوت یا دو اخلاقی که در اصول متناقض با یکدیگر باشند نمی‌تواند وجود داشته باشد». خطای کسانی که به مفهوم «اخلاق دوگانه» باور دارند در این است که تصور کرده‌اند می‌توان از دو نظام اخلاقی جداگانه سخن گفت. به عقیده آن‌ها «یک اخلاق شخصی مبتنی بر وجدان، مصون از هرگونه افراط و ابهام و میری از هرگونه سازش کاری به علت رعایت قواعد روشن قابل تعریف وجود دارد»، و در مقابل اخلاق دیگری هم هست که «اهل سازش کاری و مصالحه و کم‌وبیش معیوب و فاسد است چراکه مجبور است از ضروریات و تغییرات اوضاع و احوال پیروی کند». (فرونده، ۱۳۷۵: ۷۹) در مواجهه با این اشتباه رایج باید این نکته را پیش چشم داشت که نظام ارزش‌شناختی کلاسیک با اندیشه ناب‌گرایانه خود این باور را ایجاد کرده بود که علم، دین و اخلاق به گونه‌ای ناب و به دور از هرگونه فساد وجود دارند و سیاست، تنها منشأ فریب کاری و فساد و تباهی است. درحالی‌که اندیشه‌های معاصر با رد این پیش‌فرض‌ها عبور از ناب‌گرایی، خشونت انتزاع را به رسمیت می‌شناسند و می‌پذیرند که در بحث‌های اخلاقی نیز مانند سایر موارد، اصول و مفاهیم به صورت ناب وجود ندارند، و ما تنها می‌توانیم از «به سوی عدالت»، «به سوی دموکراسی» و غیره صحبت کنیم.

ژولین فروند در پی تأملات طولانی در آثار ماکیاوولی تأکید می‌کند که نمی‌توان برای نظام اخلاقی اعتبار یک فعالیت مستقل را قائل شد، به گونه‌ای که بتواند در کنار سایر فعالیت‌های انسان (مثل فعالیت‌های علمی، دینی، زیباآفرینی، اقتصادی و ..) جای بگیرد. به این جهت نظام اخلاقی دیگر مرجعی فاقد هرگونه تنش و تناقض و تعارض به حساب نمی‌آید. چراکه «اخلاق با کلیه امور انسانی که گردش و چرخش و بی‌ثباتی دارند پیوستگی دارد». و بنابراین در هرگونه اقدام انسانی مداخلت پیدا کند بنا بر مقتضیات همان سطح بازتولید می‌شود و تعارضات همان سطح را نیز تولید و تکثیر می‌کند. به همین سبب بحث درباره روابط میان اخلاق و سیاست هیچ‌گاه یک پرونده مختومه نخواهد شد:

«زیرا با توجه به این‌که ما موجوداتی تاریخی - و در معرض دگرگونی‌های مداوم - هستیم، همیشه شاهد مناظره‌ای میان گذشته و حال خواهیم بود. واقع این است که سیاست درست مثل اقتصاد و علم و هنر ملزم به انتخاب کردن (به‌گزینی) و پذیرفتن خطرات

مترتب بر آن است تا بتواند با آینده (آینده‌ای که هنوز نیامده) مواجهه نماید. در این میان اخلاق در حکم یک مرجع قضائی است و کارش این است که مدام موقوف و ماسبق انسان، یعنی تجارب انسانی فرد و وقوف وی به کرامت و حیثیت خود و نیز امکانات و ناتوانی‌های وی را از زمان گذشته به زمان حال منتقل بکند و آن را «کنونی» و «حاضر بالفعل» بسازد». (فروند، ۱۳۷۵: ۸۰)

سرانجام می‌توان ادعا کرد که اساساً چیزی به اسم یک نظام اخلاقی سنجیده و کامل و بی‌عیب با اصولی ثابت و تغییرناپذیر وجود ندارد که بتوان قواعد آن را در هر فرصتی و در فعالیت‌های متنوع انسان به کار برد.

نتیجه

پژوهش حاضر پس از بررسی مختصر انواع رابطه‌های مفروض اخلاق و سیاست، این نکته را نمایان می‌سازد که دوران مدرن، معرفت‌شناسی کلاسیک را در بسیاری از حوزه‌ها دستخوش تغییر ساخته است. اما گویی حوزه اخلاق نتوانسته است از سلطه پیش‌فرض‌های ناب‌گرایانه به جا مانده از دوران متافیزیکی‌های یابد. در نتیجه در معرفت‌شناسی کلاسیک، واقعیت اخلاق به چند اصل و روش از پیش موجود فروکاسته می‌شود. از این‌رو معرفت‌شناسی مدرن با نقد معرفت‌شناسی ایستای پیشینیان و تاریخی دانستن اخلاق و سیاست، نگاهی خاکستری را که از قدرت تبیین بالاتری نیز برخوردار است، به جای نگاه سیاه‌وسفید و مطلق‌گرای کلاسیک می‌نشانند. از این چشم‌انداز جدید، دوگانه‌های نیک - بد، دروغ - راست و غیره، در ارتباط با مسائل انسانی و در یک طیف، و نه به عنوان دوگانه‌هایی کاملاً متمایز، فهمیده می‌شوند. هم‌چنین، بر پایه این فهم جدید که مسائل سیاسی نیاز به راه‌حل‌های سیاسی دارند، صحبت از «اخلاق خاص سیاست» یا «اخلاق متعلق به سیاست» ممکن می‌شود.

حاصل آن که معرفت‌شناسی مدرن، با لحاظ کردن خوی و طبیعت آدمیان، و ضرورت‌هایی که خود را به زندگی انسان‌ها تحمیل می‌کنند ارتباط اخلاق با امور انسانی دائماً در چرخش را مورد توجه قرار می‌دهد. و صراحتاً اعلام می‌دارد که فعالیت‌های انسانی، چه در حوزه اخلاق و چه در سیاست، ناگزیر باید از ضروریات و تغییرات اوضاع پیروی کنند؛ نه از چند اصل از پیش موجود. در این میان ماکیاولی اولین کسی است که ضرورت بازاندیشی در همه ارزش‌ها را تشخیص داد و «انعطاف‌پذیری اخلاقی» را به جای فضیلت‌های معین و از پیش تعیین شده به عنوان مدل دقیق «ویرتو» معرفی نمود. در واقع او به جای قرار دادن فضیلت‌ها در جایگاه مطلق و آرمانی، آن‌ها را در چارچوب موقعیت و به صورت فضیلت‌های تشکیکی بازتعریف کرد تا صحبت از گزینه‌های مختلف در یک طیف و انتخاب‌های خوب - خوب‌تر و بد - بدتر در اخلاق امکان‌پذیر شود. با وابسته شدن اخلاق به موقعیت‌ها، بدیهی می‌نمود که سیاست و امر سیاسی دیگر قابل فروکاستن به اخلاق نخواهد بود. از این‌رو موضوع سیاست، از تحقق یک هدف اخلاقی به تأمین صلح و آشتی در داخل مملکت و امنیت مرزهای دولت تغییر یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. Julien Freund: فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی و استاد دانشگاه استراسبورگ، که نوشته‌های بسیاری درباره سیاست، فلسفه، فلسفه سیاست و فلسفه تربیت نگاشته است.
۲. «پیش از امکان وقوع خشونت به مفهوم متداول و روزمره آن [...] خشونت نوشتار بنیادین، خشونت تمایز، طبقه‌بندی و خشونت تسمیه رخ داده است.» (Derrida, 1974: 110)
۳. این امر ناب همان مرکزی است که در ابتدا براساس نسبت‌های تاریخی و حتی علایق، فرض گرفته شده بود.
۴. یادآوری این نکته لازم است که متن حاضر به هیچ‌روی در پی نفی پیش‌فرض‌های اولیه نیست و پیشاپیش پذیرفته است که پیش‌فرض‌ها ضروری هستند.
۵. خشونت انتزاع که خشونتی پیش‌اخلاقی است، «به امکان زبان گره خورده» و به معنای قطع رابطه مفهوم با پس‌زمینه‌ای است که آن را شکل داده است. (Derrida, 1978: 156) [به نقل از فتح‌زاده، ۱۳۹۳: ۶۹]
۶. مفاهیم کلی در بسیاری از موارد از اصالت به دور هستند، چرا که اصالت هر چیز، به آن مؤلفه‌هایی است که آن را خاص می‌کند. به طور مثال انسان تا جایی که خودش را مثل سایر انسان‌ها و در قالب یک عقلانیت فراگیر توصیف می‌کند، تفاوتی با سایرین ندارد. چرا که نمی‌توان ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد را در مفاهیم کلی جست‌وجو کرد. در این معنا امر انتزاعی هم لازم است و اجتناب‌ناپذیر، و هم آسیب‌زننده. در واقع می‌توان گفت امر انتزاعی «شری لازم» است که هرچند معایبی دارد، اما بدون آن فکر کردن و سخن گفتن از مفاهیم ممکن نخواهد بود.
۷. توجه به این نکته ضروری است که در فلسفه اخلاق به طور خاص، راه‌حل‌های مختلفی مانند نظریه تراحم برای تقلیل خشونت پیش‌بینی شده‌اند.
۸. معرفت‌شناسی جدید با زیر سؤال بردن پیش‌فرض‌های متافیزیکی و اصول ثابت و تغییرناپذیر موجود در آن، به این نتیجه رسیده است که هرچا نظریه‌ای قطعی و منجمد در نظر گرفته شده، خشونت به بالاترین درجه خود رسیده است. پس برای کمینه کردن این خشونت، تاریخ را به رسمیت می‌شناسد و می‌گوید هر نظریه‌ای اساساً تاریخی است، یعنی می‌پذیرد که نظریه تا ابد تغییرپذیر است - به جای ادعای ثبات و تغییرناپذیری و بیرون نشان دادن خود از سامانه - و هم‌زمان که با طبیعت پیش می‌رود خودش نیز تغییر می‌کند. نگاه معاصر هم‌چنین رابطه میان نظریه و واقعیت را مسیری دو طرفه شناسایی می‌کند که در آن نظریه و واقعیت باید نوعی هم‌پاسخی (correspondence) داشته باشند. به این معنا که نظریه در توصیف خود از واقعیت، باید به طور مداوم واقعیت را در نظر بگیرد، واقعیتی که خود به نوعی بر ساخته نظریه است. برای این کار لازم است که نظریه تا جای ممکن وسیع در نظر گرفته شود تا بتواند در تحلیل خود از واقعیت، مؤلفه‌های بیش‌تری را در نظر بگیرد و از تقلیل آن به چند اصل بپرهیزد.
۹. در «اخلاق در سیاست» لحاظ کردن پیامدها و نتایج، نه یک ملاحظه بیرونی است، بلکه باید به طور پیشینی در نظریه لحاظ شود.
۱۰. «سزاوار نكوهش کسی است که خشونت را برای ویران‌گری به کار ببرد، نه در راه درست کردن و سروسامان دادن به چیزها.» (ماکیاولی، ۱۳۹۴: ۶۶)

References

- Baumann-Vitolina, Ilona, Cals, Igo, Sumilo, Erika (2016) Is Ethics Rational? Teleological Deontological and Virtue Ethics, *Procedia Economics and Finance*, Vol. 39, pp. 108-114.
- Bobbio, Norberto, Bertelsen, Mara (1998) Ethics and Politics, *Diogenes*, Vol. 46, pp. 13-42.
- Derrida, Jacques (1974) *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girardin Benoît (2012) *Ethics in Politics*, Geneva: Globethics.net.
- Horowitz, Asher (2011) "Perspectives on Politics". Available at: http://www.yorku.ca/horowitz/courses/lectures/19_machiavelli_economy_violence.html
- Levine, Peter, "On the relationship between ethics and politics". Available at: <http://peterlevine.ws/?p=17965>. (Accessed on 2018).
- Mounk, Yascha, "To save the welfare state, liberals need a new narrative about personal responsibility". Available at: <https://www.vox.com/conversations/2017/5/31/15680726/welfare-state-responsibility-liberalism-conservatism-entitlement-health-care>. (Accessed on 2018).