

آزادی‌ها بدون لیبرالیسم

آندرو کولیر

ترجمه‌ی فرید صابری



مقدمه‌ی مترجم

متن کنونی ترجمه‌ای است از فصل دوم کتاب «خردورزی سوسیالیستی: پژوهشی در باب فلسفه‌ی سیاسی سوسیالیسم علمی» (۱۹۹۰) اثر اندرو کولیر (۱۹۴۴-۲۰۱۴). در این کتاب کولیر در دو بخش (با عنوان‌های ایده‌های سیاسی و فرا-سیاسی) که هر کدام سه فصل دارد می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که آیا می‌توان از دل سنت سوسیالیستی علاوه بر جنبه‌ی سلبی نقد به فلسفه‌های سیاسی «جریان اصلی» و «بورژوازی»، به نحوی ایجابی فلسفه‌ی سیاسی و اصول مشخصی را بیرون کشید. البته این سؤالی است که در تاریخ اندیشه‌ی سوسیالیستی تا به حال چنانکه درخور است بدان پرداخته نشده و مغفول واقع شده است. خود کولیر در مقدمه‌اش بر این کتاب در این باره چنین می‌نویسد:

«هدف فلسفه‌ی سیاسی روشن ساختن یا صراحت بخشیدن به معرفت‌تلویحی نهفته در کردار سیاسی است. سیاست سوسیالیستی علمی، کرداری است که پیشاپیش به واسطه‌ی کاربست یک نظریه [یعنی ماتریالیسم تاریخی] متحول شده است - نه یک نظریه‌ی فلسفی بلکه نظریه‌ای که قصدش ارائه‌ی معرفتی اساساً جدید راجع به جامعه است. اما این بدان معنا نیست که این کردار عاری از هر پسماند معرفت‌تلویحی است. برعکس، شیوه‌ای که از رهگذر آن نظریه و کردار در سوسیالیسم علمی با هم پیوند می‌خورند خودش مبهم است و بستری برای بسیاری از سوءفهم‌ها بوده است ... روشن کردن استدلال سیاسی به معنای نشان دادن این است که چه نوع دلایلی برای یک عمل یا نهاد سیاسی، دلایل خوبی هستند. به همین شیوه است که هابز یا روسو یا جی.اس. میل یا تی.اچ. گرین فلسفه‌ی سیاسی را به کار بردند. اما آثار کلاسیک سوسیالیسم علمی به این معنا دربرگیرنده‌ی یک فلسفه‌ی سیاسی صریح نیستند؛ با وجود این، آنها دلایلی برای حقانیت سوسیالیسم و برای برخی «راه‌های به سوسیالیسم» ارائه می‌دهند. امیدوارم که بتوانم سرشت استدلال‌هایشان را آشکار سازم و انسجام‌شان

را نشان دهم و گاهی ابهام و تناقض‌های استدلال‌هایشان را رفع کنم ... علی‌رغم وجود ادبیات وسیع راجع به تبلیغ سوسیالیستی و «مارکس‌شناسی»، من آثار بسیار اندکی را می‌شناسم که به این شیوه‌ی [ذکرشده] به فلسفه‌ی سیاسی بپردازد. اغلب، پنداشته می‌شود که سنت سوسیالیستی علمی از پاسخ دادن به برخی سؤالات اجتناب کردت که به نظر من در واقع به آنها جواب داده است بدون آن‌که پاسخ‌ها را تصریح کرده باشد. پاسخ‌های تلویحی از قلم افتاده‌اند چون آن نوع خردورزی که آنها به کار گرفته‌اند به ایدئال‌های فراتاریخی هیچ نوع توسلی نمی‌جوید برخلاف آنچه در اغلب اندیشه‌ی سیاسی معمول است. آن‌طور که امیدوارم نشان دهم، این اجتناب بزرگ‌ترین نقطه‌ی قوت آنهاست».

این مغفول ماندن به‌ویژه در فضای فکری و سیاسی ایران برجسته و قابل توجه بوده است. سنت روشنفکری رادیکال ما در این حوزه از فقر نظری و سهل‌انگاری رنج برده است. سهل‌انگاری که گاه در ساحت عمل منجر به انحرافات و انواع فرصت‌طلبی‌های کوتاه‌بینانه شده است، چه با تسلیم شدن به توهامات لیبرالی و چه با افتادن به دام اشکال مختلف استالینیسیم و فدا کردن جنبه‌ی هنجاری سوسیالیسم در راه نوعی قدرت‌جویی به هر قیمتی. همین نکات ضرورت مطرح کردن و پیگیری و ترجمه‌ی چنین مباحثی را در مقابل ما قرار می‌دهد.^۱

اما خود کولیر که به چنین وظیفه‌ی گرانسنگی پرداخته است، کیست؟ آندرو کولیر یکی از چهره‌های کلیدی جنبش اثرگذار رئالیسم انتقادی در فلسفه‌ی معاصر است. جان بلامی فاستر، سردبیر نشریه‌ی مانتلی ریویو که خود یکی از جریان‌سازترین نشریات تئوریک در حوزه‌ی سوسیالیسم علمی بوده است، در مقدمه‌اش بر کتاب مشهورش،

^۱ امید است که روزی بتوان ترجمه‌ی کل این کتاب را در دسترس مخاطب فارسی‌زبان یافت. همچنین قابل ذکر است که شرح و اقتباسی از مطالب فصول مختلف این کتاب در شماره هفتم نشریه مدوسا (نشریه‌ی دانشجویی دانشگاه تهران، با عنوان «جمع‌بندی نظری-عملی»، انتشار مجازی مشترک با نشریه‌ی شبگیر در بهار ۱۴۰۱) ارائه شده است که خواننده‌ی علاقه‌مند می‌تواند به آن مراجعه کند.

«اکولوژی مارکس» (۲۰۰۰)، از چرخش رئالیستی و ناتورالیستی سخن می‌گوید که او و سایر پژوهشگران را از مسائل مارکسیسم فرهنگی مکتب فرانکفورت و هابرماس دور ساخت و به رویکرد ماتریالیستی و وفادارانه‌تر به مارکسیسم بازگرداند. این چرخش رئالیستی البته تا حد زیادی مدیون تلاش‌های فکری روی باسکار و همکاران او از جمله کولیر است. متأسفانه در فضای فارسی‌زبان این چرخش رئالیستی به اندازه‌ی کافی معرفی و شناخته نشده است. حاصل آنکه تا به حال (تا آنجا که نگارنده خبر دارد) هیچ کتاب و حتی مقاله‌ای از فیلسوف درخشان و پرکاری چون کولیر به فارسی ترجمه نشده است.

کولیر چهره‌ی شورشی و نابه‌نجار جنبش رئالیسم انتقادی است. در حالی که چهره‌های اصلی این جنبش یا نسبت به سوسیالیسم علمی بی‌تفاوت بودند (چون مارگرت آرچر) یا تنها از دور با آن همدلی داشتند (چون خود روی باسکار)، کولیر از آغاز با زمینه‌ای تروتسکیستی-سیاسی پر رنگی کار فلسفی خود را آغاز کرد (کتاب‌هایی چون «رئالیسم علمی و اندیشه‌ی سوسیالیستی» (۱۹۸۸) و «خردورزی سوسیالیستی: فلسفه‌ی سیاسی سوسیالیسم علمی» (۱۹۹۰)). همین پیش‌زمینه سیاسی از آغاز باعث شد که وقتی او با اثر تفسیری برجسته‌اش درباره‌ی فلسفه‌ی باسکار، «رئالیسم انتقادی: مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی روی باسکار»، به‌عنوان یکی از چهره‌های کلیدی و بنیان‌گذار رئالیسم انتقادی شناخته شد، صبغه‌ی خاص اندیشه‌ی خودش را در جنبش رئالیسم انتقادی جا بیندازد. در این کتاب‌ها کولیر مستقیماً به رابطه‌ی میان مارکسیسم و رئالیسم می‌پرداخت و دستاوردهای ارزشمندی برای عمل و نظریه‌ی سوسیالیسم علمی رقم زده است تا حدی که خود باسکار در کتابی که به مناسبت فوت نابهنگام او پس از یک دهه‌ی درگیری با سرطان در سال ۲۰۱۴ نوشته است او را یکی از درخشان‌ترین ذهن‌های فلسفی بریتانیای معاصر می‌نامد.

ترجمه‌ی این فصل از کتاب، هدف مشخصی را در مقابل خود نهاده است: برداشتن نخستین گام در شناساندن کولیر به جهان فکری فارسی‌زبان، گامی که امید است با

گام‌های جدی‌تر دیگری دنبال شود. به ویژه با توجه به اینکه در فضای روشنفکری رادیکال و چپ‌گرای ایرانی نیز مسیری کمابیش مشابه آنچه فاستر تعریف کرده طی شده است. پس از حوادث تاریخی توفانی و تروماتیک دهه‌ی شصت شمسی، بخشی از روشنفکری رادیکال ایران به فضایی ماخولیایی و ایدئالیستی پس نشست. تفکر غالب در این فضا، نظریه‌ی انتقادی فرهنگی و مکتب فرانکفورتی است که گرایش اصلی مجله‌ای چون *ارغنون* بود. روشنفکری رادیکال از این فضای ماخولیایی که بی‌تفاوت یا حتی بدبین به پژوهش علمی و مداخله‌ی عملی در واقعیت بود، در دهه‌های بعدی به درجات و جهات متفاوت گذر کرده است، اما همچنان باقی‌مانده‌های این دوره‌ی سپری شده بر دوش زندگان عصر ما سنگینی می‌کند. این سنگینی را به‌ویژه می‌توان در این واقعیت تشخیص داد که راه‌های خروج از آن ایدئالیسم و فرهنگ‌گرایی سیاست‌زدوده‌ی اولیه، نه بازگشت به رویکردی علمی و رئالیستی بلکه اشکال مختلف نظریات ایدئولوژی و سوژه و گفتمان‌گرایی ایدئالیستی بوده است. از طرفی جریانی را داریم که معتقد است تنها راه حرکت به جلو از فلسفه‌ی منفی آدرنو، حرکت به سمت فلسفه‌های پساساختارگرایانه کسانی چون ژاک لاکان، اسلاوی ژیژک و آلن بدیو است. از دیگر سو جریان‌هایی که بر فلسفه‌ی اسپنوزایی-دلوزی-فوکویی متمرکز است. جالب این‌جاست که همه‌ی این جریان‌های پساساختارگرایانه، نه علاجی برای فقدان ماتریالیسم علمی و تاریخی، بلکه تنها نوعی تکرار والایش‌یافته‌ی همان روشنفکری گیج و ماخولیایی اولیه با مدل‌های نظری انتزاعی درباره‌ی سوژه و ساختار اجتماعی است که توهم رادیکال بودن دارد. نشانه‌های این واقعیت را از اینجا می‌توان دریافت که متفکران این جریان با نوعی پسا-مارکسیسم و دوری از رئالیسم به اصطلاح منسوخ و ساده‌دلانه‌ی مارکس در باب سرشت واقعیت و انسان و جامعه، شناخته می‌شوند. حال آن‌که چهره‌های اساسی چرخش رئالیستی و ناتورالیستی مارکسیسم در دهه‌های اخیر چنان که جان بلامی فاستر گفته است با وفاداری به این رئالیسم علمی به‌ظاهر منسوخ شناخته شده‌اند. حاصل آن‌که، نه سازش و تالیف، بلکه نبردی تمام‌عیار میان از یکسو وفاداران به فلسفه و نظریه‌ی ماتریالیستی مارکس و از دیگر سو لاطائلات ایدئالیستی و شبه‌رادیکال

پساساختارگرایان وجود دارد. کسانی چون خود کولیر، آکس کالینکوس و شان کریفین بارها این تضاد را نشان داده‌اند و علیه آن جنگیده‌اند (به ترتیب در کتاب‌هایی چون «Scientific realism and Socialist thought» (۱۹۸۸)، «Recourses of Critique» (۲۰۰۶) و «Marxism and Realism» (۲۰۰۱)). همین خطوط رئالیستی تفکر نشان می‌دهد که به جای آنکه به دنبال آن باشیم فلسفه‌های سیاسی و امر سیاسی را از بیرون به سنت دیرپای سوسیالیستی تحمیل کرد، باید اول گوش بدهیم که خود این سنت چه چیزی برای گفتن دارد. تصور می‌کنم این کتاب گام مهمی است در جهت این بازگشتن و گوش دادن به حرف‌های این سنت در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی.

در پایان فقط می‌ماند ذکر این نکته که ضمایم نسبتاً قابل توجه این فصل و یادداشت‌های آن (که در درون متن با شماره‌هایی درون پرانتز مشخص شده)، همچون خود کتاب در آخر آمده است. هر آنچه درون قلاب‌ها [] یا در پانویست آمده است، افزوده‌ی مترجم است، مگر آن‌که خلاف آن تصریح شده باشد.

آزادی‌ها بدون لیبرالیسم

نتایج فصل قبل [یعنی فصل اول] نشان می‌دهد که می‌شود مفاهیم-ارزش‌های سیاسی را رمز زدوده کرد، یعنی نشان داد چگونه می‌توانند باعث بدفهمی شوند و چگونه می‌توان، با فرض یک سبک اندیشه‌ی سیاسی [رئالیستی] مبتنی بر تناقض‌های [اجتماعی واقعی] به جای سبکی بر محور ایده‌آل، آن‌ها را بدون بدفهمی به کار گرفت. در این فصل می‌کوشم که این کار [و سبک اندیشه‌ی سیاسی رئالیستی] را در رابطه با مفهوم آزادی به کار ببرم. اگرچه نکات دیگری را نیز درباره‌ی مفاهیمی دیگر که همچون کلیدواژه‌هایی سیاسی عمل می‌کنند خواهم گفت. اما هیچ کدام از آنها را به تفصیل

مورد بررسی قرار نمی‌دهم. چرا که، با وجود آن که همانند بسیاری از دیگر کلمات پرکاربرد، این بیشتر خود واژه‌ی «آزادی» بوده است که ثابت مانده تا معانی مختلفی که داشته، اما باز هم می‌توان گفت که از انقلاب‌های بورژوازی بزرگ قرن ۱۷ و ۱۸ تاکنون، آزادی ایده‌آل سیاسی اصلی بوده است. این واقعیت نه تنها درباره اندیشه سیاسی لیبرال و آنارشستی بلکه همچنین درباره‌ی روسو و هگل نیز صادق است و حتی می‌توان احتجاج کرد برای این باور که اگر چه سوسیالیسم علمی دست دیگر ایده‌آل‌های سیاسی را رو کرده، تنها [جایگاه] ایده‌آل سیاسی آزادی را حفظ کرده است. برای مثال صورت‌بندی تروتسکی (که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت) درباره‌ی «افزایش سلطه‌ی انسان بر طبیعت و امحای سلطه‌ی انسان بر انسان»، درباره‌ی آزادی است، یعنی قادر کردن ما به انجام دادن کارهایی که قبلاً از انجام دادن آنها منع شده بودیم. اما چنان مفهوم کلی از آزادی تنها می‌تواند به عنوان کارکرد سیاسی و عمومی مشخص کردن جهت پیشرفت انسانی عمل کند. اگر بتوان گفت میراثی که سوسیالیسم علمی از هگل گرفته است، ایده‌ی پیشرفت از خلال تناقض بوده است، پیشرفت در اینجا برای سنت سوسیالیسم علمی به معنای بسط آزادی است. اما اگر آزادی قرار است به عنوان نوعی هدفی که بتواند برنامه‌ی سیاسی مشخصی را به دست دهد و به نام آزادی بتوان حامی برخی قوانین و نهادها و نافی برخی قوانین و نهادهای دیگر باشیم، آزادی باید دقیق‌تر از «قادر بودن به انجام کاری منع شده» تعریف شود. وظیفه‌ی راز زدودگی تا حد زیادی وظیفه‌ای در جهت واضح ساختن دقایق و حدود آن مفهوم است چراکه این مفهوم می‌تواند به شیوه‌های مختلف تحدید شود و گاهی این ظاهر خلق می‌شود که گویی اساساً این مفهوم تحدید نشده است.

آزادی‌ها و آزادی

نخست چند کلمه در باب ترمینولوژی. کلمه‌ای مورد نیاز است برای نامیدن فردی که طرفدار آزادی است. روشن است که واژه‌ی لیبرال مناسب نیست چرا که این واژه در معنای سیاسی‌اش اصالتاً [در کاربست تاریخی اولیه‌اش] اصطلاحی با معنایی ناشایست چون فردی آسان‌گیر یا فردی طرفدار آزادی مشروبات الکلی بود و این

اصطلاح توسط لیبرال‌ها به کار گرفته شد با برداشت خاصی از لیبرال بودن، یعنی علو طبع در ذهن. جنبش‌های سیاسی لیبرال در مرحله‌ی اول با باور به حکومت پارلمانی، اقتصاد مبتنی بر بازار و دولتی سکولار خصلت‌بندی می‌شوند. این که آیا چنین اموری مفید به حال آزادی است خود محل بحث است. من از اصطلاح لیبرترین استفاده می‌کنم اما پیشاپیش هشدار می‌دهم که منظورم هیچ‌کدام از دو معنایی که این اصطلاحات در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون یافته است نیست، یعنی اولاً وقتی که من یک پسر بچه بودم لیبرترین دلالتی به روشنی چپ‌گرایانه داشت و معمولاً در در کنار اصطلاح سوسیالیست و کمونیست به کار می‌رفت که نشان دهد مایل به سوی آنارشیسم است. گاهی این اصطلاح مترادفی برای واژه‌ی آنارشیست بود. در زمان مشهور همینگوی «ناقوس‌ها برای که به صدا درمی‌آیند» یک دهقان آنارشیست به دهقانی دیگر، در حین این که داشتند فاشیست‌های محلی را تا سرحد مرگ با خرمن کوب می‌زدند، می‌گوید: «من هم به خوبی تو یک جمهوری خواه لیبرترین هستم». در دوره‌ی اخیر اصطلاح لیبرترین توسط راست‌های لیبرترین به سرقت رفته که به منظور ارجاع به کاپیتالیسمی بدون حد و حدود به کار رود. من در اینجا این اصطلاح را بدون هیچ کدام از دلالت‌های راست یا چپ به کار می‌گیرم.

وقتی مردم منع می‌شوند از انجام دادن کارهایی که خود را محق در انجام آن می‌دانند، آنها معمولاً به نام آزادی به قوانین و نهادهایی که مانع آنها هستند حمله می‌کنند. در هر بستر مشخص معمولاً روشن است که منظور آن‌ها از این اصطلاح چیست. مورخ ممکن است قادر باشد با سطح مشخصی از یقین بگوید که مثلاً ژیروندن‌ها یا ژاکوبین‌ها و یا امضاکندگان اعلامیه‌ی استقلال آمریکا منظورشان از آزادی چه بوده است، یعنی به لحاظ مصداقی منظور آنها چه بوده است. به عبارت دیگر یعنی اقداماتی که آن‌ها لازمه‌ی خواسته‌شان برای آزادی در نظر می‌گرفتند فهرست کرد. گئوفری پارکر در کتابش «شورش هلندی» اشاره می‌کند سفیر فرانسه در جمهوری هلند [با تعجب] نوشته است که هلندی‌ها مردمی بودند که به آزادی بیان به عنوان بخشی از آزادی باور داشتن (ص ۲۷۰). هیچ شکی نیست که سفیر فرض گرفته بود که تمام مردمان دارای مشاعر درست قبول خواهند داشت که این دیدگاه عجیب

هلندی‌ها بی‌معناست با وجود این برای بسیاری از لیبرال‌های مدرن آزادی بیان نه تنها بخشی از آزادی بلکه نمونه‌ی پارادایمی آزادی است.

احتمالاً اغلب مردم در تعیین این‌که آیا یک مسئله یک مسئله‌ی لیبرتاریین است یا نه دچار مشکل نخواهند شد اگرچه ممکن است توافقی بین فرهنگ‌ها در کار نباشد. یک خواننده‌ی معمول و معقول^۲ گاردین احتمالاً آزادی‌های خود را به نحو زیر فهرست می‌کند: آزادی برای خواندن و نوشتن هر چه دوست دارم، برای باور داشتن و بیان نظرات مردم درباره‌ی سیاست، اخلاق و غیره، برای مسافرت به خارج کشور، برای وارد شدن به هر فعالیت جنسی که دوست دارم با بزرگسالانی که راضی هستند، آزادی برای برآورده ساختن سلیقه‌ام در هنرها، برای پرستش یا دوری از پرستش هر خدایی که می‌خواهم، برای صفا دادن به خودم با آبجو یا مشروب. هر مداخله‌ای در این آزادی‌ها (که همه‌ی آنها کمابیش در بریتانیا برقرارند در حالیکه مثلاً در ایران شاهد فقدان این آزادی‌ها هستیم) از سوی اغلب ما (قطعاً از سوی من) به عنوان تجاوز به آزادی مورد اعتراض قرار می‌گیرد. به‌علاوه تمام این آزادی‌ها همگی آزادی در معنایی یکسان هستند. در هر مورد مسئله بر سر قادر بودن به انجام کاری بدون ممانعت است. و به نظر من با فرض ثابت ماندن دیگر امور، هر آزادی‌ای در این معنا چیز خوبی است تنها بدان خاطر که آزادی است. مهم است که به این نکته اشاره کرد برای آن‌که دو مسئله را که من در این فصل درگیر آنها نیستم از سر راه برداشت. من معانی متفاوت واژه‌ی آزادی را به بحث نخواهم گذاشت و بحث نخواهم کرد که آیا آزادی فی‌نفسه خوب است یا نه. اما جدا از این، تعریف بالا و ارزیابی مثبت آزادی ما را به هیچ کجا نخواهد رساند چراکه دیگر امور هیچ گاه ثابت نیستند. آزادی قدم زدن با امنیت در خیابان‌ها ناسازگار است با آزادی کشتن مردم به‌دلخواه. آزادی داشتن برده‌ها ناسازگار است با آزادی مالک نفس خود بودن. لیبرتاریین‌هایی به غیر از لیبرتاریین‌های آنارشویست عموماً خواسته‌اند آزادی را دقیق‌تر و محدودتر تعریف کنند تا آزادی قتل کردن و یا به بردگی در آوردن

^۲Clapham omnibus به معنای هر فرد معقول و معمولی در محله‌ای کلاپام لندن به صورت

تصادفی انتخاب شود که قبلاً در دادگاه‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفتند

در این تعریف نگنجد در عین آنکه آزادی‌هایی که در بالا فهرست شدند در آن تعریف جای گیرند.

فرد البته می‌تواند از هر کدام از آزادی‌های مذکور بدون ارجاع به هرگونه اصل آزادی دفاع کند. ممکن است فردی فکر کند که آزادی اندیشه و بیان چیز خوبی است نه به‌خاطر آن که یک مصداق از اصل کلی آزادی است بلکه بدان خاطر که برای پیشرفت فکری مفید است. این نگاه گذشته از هر چیز همان نگاهی است که میل با آن از آزادی بیان دفاع می‌کند و پدران پاکدین^۳ که به دنبال آزادی برای عبادت، مهاجرت کردن و همین آزادی را از دیگران سلب کردن در واقع متعارض و تناقض آمیز عمل نمی‌کردند چرا که آنها خواهان آزادی عبادت پیوریتن بودند نه به خاطر آزادی بلکه به خاطر عبادت پیوریتن. البته اصطلاح آزادی می‌تواند در چنین مواردی به کار گرفته شود اما این یک اصل کلی آزادی که مورد دفاع قرار گرفته باشد نیست بلکه یک آزادی مشخص است. چنین کاربردی از آزادی که توسط اغلب کسانی که ما فکر می‌کنیم اولین لیبرترین‌ها هستند به کار گرفته شده. برای مثال پائولین گرگ در بیوگرافی رهبر همتراز خواهان انگلیس (Leveller) جان لیلیبرن، درباره‌ی همتراز خواهان می‌گوید: استفاده‌ی مداوم آن‌ها از کلمات «آزادی‌ها» یا «رهایی‌ها» به شیوه‌ی جمع [همراه با حرف «ها»] جمع، محتوای مشخص و مثبتی را که آنها به این اصطلاح داده بودند نشان می‌دهد. آزادی به گونه‌ای نزد آنها به فهم درآورده شده بود که حاکی از اختیارها و حق‌ها همچنان که فقدان اجبار باشد. در نتیجه نیاز به آزادی همراه شده بود با میل دائم اظهار شده به نظارت بر اقویا و حمایت از ضعفا. اگرچه این نگاه دربرگیرنده‌ی تجاوز به آزادی به آن معنایی از ایده‌ی آزادی بود که کمی قبل‌تر توسط برخی متفکران فردگرا تفسیر شده بود اما این نگاه کاملاً در تطابق بود با محتوای ایجابی که برابری خواهان به این اصطلاح داده بودند. (جان آزاد به دنیا آمده، صص. ۳۵۰-۳۵۱)

^۳ مهاجران انگلیسی که در اوایل قرن هفدهم به آمریکا مهاجرت کردند

بعدها در تاریخ مشخص می‌شود که همتراز خواهان خرد و همچنین انسان‌گرایی را در سمت خود داشتند.

با وجود این، اگر ما کسی را لیبرتارین بنامیم منظورمان دست‌کم این است که او آماده است که از آزادی یک نفر برای انجام کاری دفاع کند نه به‌خاطر آن که انجام این کار، کار خوبی است بلکه تنها بدان خاطر که انجام آن کار آزادی آن شخص است. در واقع جان لیل‌برن [از رهبران همتراز خواهان انگلیس در جنگ داخلی] به هم‌زندانی‌های سلطنت‌طلب‌اش توصیه می‌کرد که چگونه از آزادی‌شان در دادگاه جمهوری آن دوره دفاع کنند. اما تا اندازه‌ای به خاطر این نیاز به مشخص کردن عناصر مشخصاً لیبرتارین در دفاع از آزادی - عنصری که برای مثال در همتراز خواهان وجود دارد اما مثلاً در مهاجران اولیه پیوریتن حاضر نیست - بسیار طبیعی است که یک لیبرتارین بخواهد یک اصل کلی آزادی تعریف کند که بر اساس آن بتوان آزادی‌های جزئی را مورد دفاع قرار داد. این اصل می‌تواند چون معیاری باشد که بر اساس آن بتوانیم قضاوت کنیم چه مسئله‌ای، مسئله‌ای لیبرتارین است و چه مسئله‌ای چنین نیست. تلاش برای یافتن چنین اصل کلی تنها به‌خاطر میل به آن که به شیوه‌ای از لحاظ فکری رضایت‌بخش، موارد مشخص آزادی را ذیل یک اصل واحد قرار دهیم، نیست بلکه از نظر سیاسی نیز مطلوب است که چنین اصلی داشته باشیم، البته اگر اصلاً بتوان چنین اصلی را پیدا کرد، تا مانع از آن شویم که مردم متوسل به خواست آزادی شوند وقتی که آنچه واقعاً خواهان‌اش هستند فعالیت خاصی است که برایش آزادی می‌خواهند. به عبارت دیگر، چنین اصلی مانع تداخل شکل اصولی و فرصت‌طلبانه‌ی توسل به آزادی می‌شود.

حتی بیش از این‌ها، شاید بشود تمام ارزش‌های سیاسی را ذیل اصلی واحد، یعنی آزادی، قرار داد بر این مبنا که ایدئال‌های اخلاقی افراد هرچه هم باشد، آنها برای پیگیری‌اش نیاز به آزادی دارند، پس شاید آزادی بتواند یک ایدئال سیاسی مورد توافق باشد که تحت سایه‌ی آن کثرتی از ایدئال‌های اخلاقی بتوانند رقابت کنند.

باید اعتراف کنم که ایده‌ی یافتن این تصور از آزادی همچون یک اصل سیاسی فراگیر برای برطرف کردن نیاز به حل بحث‌های اخلاقی قبل از توافق بر سر تصمیمات سیاسی، ایده‌ای به‌شدت جالب نظر است. در آن صورت قادر خواهیم بود که به سادگی به سؤال «چرا سوسیالیسم بهتر از سرمایه‌داری است؟» این‌گونه پاسخ دهیم که «چون

آزادی بیشتری به دست می‌دهد». بسترهای مشخصی وجود دارد (همان‌طور که در ادامه در بحث رابطه‌ی انتخاب‌های خصوصی و عمومی نشان خواهیم داد) که در آن‌ها می‌توان نشان داد که سوسیالیسم به امکانات در دسترس می‌افزاید بدون کاستن دیگر امکانات. اگر چنین استدلالی را بتوان عمومیت بخشید و با این اثبات تکمیل کرد که همه باید خواهان آزادی باشند، آن وقت استدلال ناتورالیستی بی‌عیب و نقصی برای سوسیالیسم خواهیم داشت در قالب نوعی فرمان اخلاقی امری: «از آنجا که مایل به آزادی هستی، در پی سوسیالیسم باش و دنبالش کن!». متأسفانه، ماجرا به این سادگی نیست.

در چهار بخشی که در ادامه می‌آید، به بحث درباره‌ی چهار شیوه‌ی مورد استفاده‌ی لیبرال‌ها برای تعیین حدود مفهوم آزادی می‌پردازم به نحوی که آن را چون یک اصل سیاسی قابل کاربستی در بیاورند که مجموعه‌ی مشخص، قانع‌کننده و به نحوی درونی سازگار از آزادی‌ها را به دست می‌دهد.

آزادی انجام کاری که به دیگران آسیب نمی‌رساند

«... تنها هدفی که قدرت به حق می‌تواند برای آن بر هر عضوی از یک اجتماع متمدن، بر خلاف اراده‌اش، اعمال شود این است که مانع آسیب به دیگران شویم». (میل، درباره‌ی آزادی) (۱)

بیان بالا قرار است که «اصلی ساده» باشد که محدودیت‌هایی بر قانونگذاری بگذارد. این اصل، اصلی ساده یا بدون مسئله به نظر می‌رسد تنها به خاطر این پیش‌فرض که هیچ مشکلی وجود ندارد در تعیین این‌که چه چیزی قوام و تعریف آسیب را مشخص می‌کند. این ادعا که چنین مشکلاتی وجود دارند و هیچ راه‌حل عموماً قابل کاربستی برای آنها وجود ندارد، البته ادعای تازه‌ای نیست، اما به نظرم ادعایی قابل اثبات و درست است و همچنین کل پروژه‌ی میل را زیر سؤال می‌برد. حتی کار ساده‌ای چون ردیف کردن فهرستی از کارهایی که ممکن است یا ممکن نیست آسیب در نظر گرفته شوند، بخش مهمی از مسیر ابطال بدهت این اصل را می‌پیماید.

آیا اگر کسی اثر هنری مورد علاقه‌ی من را نابود کند به من آسیب رسانده؟ یا این که آن را بخرند و نگذارند در حوزه‌ی عمومی به نمایش درآید؟ یا اگر یک بزرگراه وسط منظره‌ی مورد علاقه‌ام بسازند یا پیاده‌رو مورد علاقه‌ام را ببندند یا در بار [یا کافی] مورد علاقه‌ام ماشین‌های بازی راه بیندازند چطور؟ یا در محله‌ای که زندگی می‌کنم، نمای سنگی روی تراسی آجری خانه‌شان [که احتمال سقوط دارد] بسازند یا گرافیتی‌های موهنی روی دیوارهایی از کنارشان عبور می‌کنم بکشند یا موسیقی بلند پخش کنند وقتی که سکوت می‌خواهم؟ یا اگر به من دروغ بگویند، یا حرف راستی به من گویند که به یک رابطه‌ی دوستانه لطمه می‌زند، یا این که دروغ‌ها یا راستگویی‌های لطمه‌ساز درباره‌ی من بگویند؟ یا این که بدون رضایت من از من فیلم بگیرند یا با رضایت خودم وقتی لباسی تنم نیست از من فیلم بگیرند؟ یا این که متقاعدم کنند که تقدیر من این است که به جهنم بیفتم یا قانعم کنند که به یک صومعه بپیوندم، به من آسیب رسانده‌اند؟ یا اگر ملکه، کشور، کلیسا، سیاست، نژاد، سکس، سکسوالیته یا مدل مویم را مسخره کنند؟

فرض کنید یکی در جواب جمله‌ی آخر بگوید: «آشکارا مسخره کردن نژاد، سکس یا سکسوالیته یک نفر کاری مجرمانه است و آشکارا قابل قبول است که دین یا سیاست دیگران را مسخره کنیم و اشکالی ندارد که کشور خودم را مسخره کنم اما نباید کشور دیگران را به تمسخر گرفت و اشکالی ندارد که مدل موی بقیه‌ی مردم را مسخره کرد اما نه مدل موی من را». این جواب‌ها ممکن است بازنمای نوعی اجماع طبقه‌ی متوسطی انگلیسی باشد، اما من هر کسی را به این چالش دعوت می‌کنم که یک اصل کلی ارائه کند که این قضاوت را توجیه کند. همین نکته در همه‌ی موارد دیگر نیز صادق است: برای این که بدانیم آیا آن کار یک آسیب است یا نه باید جامعه، خرده‌فرهنگ‌ها و حتی افراد مربوط به آن آسیب را بشناسیم. این نکته شاید بیش از هر جا در مسائل مربوط به سکسوالیته آشکار است. برای پاسخ به این سؤال که آیا خوابیدن با زن یا شوهر یک نفر، به او آسیب می‌زند یا این که انتشار عکس زنانی برهنه یا بدون بالاتنه باعث بی‌حرمتی آنان می‌شود، باید بدانیم که در چه جامعه‌ای این اتفاق افتاده است و باید چیزهایی در مورد سنن اخلاقی آن جامعه بدانیم.

یک مدافع دارای درک تاریخی پیشرفته‌ی جان استوارت میل ممکن است پاسخ دهد که: «در واقع هم این‌طور است [و ما چنین درکی از جامعه و سنن اخلاقی آن داریم]، اما [باز هم می‌توان گفت که] در تصویب قوانین برای هر جامعه مشخص نباید چیزی را که از نظر آن جامعه آسیب نیست، منع کرد». برای جامعه‌ای از نظر فرهنگی یکپارچه و پایدار که بسیار به‌کندی متحول می‌شود، این اصل ممکن است اصل خوبی باشد.

البته میل چنین جوامعی را تخطئه کرده و از کثرت‌گرایی استقبال کرده است. اما در یک جامعه‌ی کثرت‌گرای چندفرهنگی، مطلقاً اجتناب‌ناپذیر است که برخی افراد از انجام کاری که آن‌ها باور دارند آشکارا برای دیگران بی‌آسیب است، منع شوند و یا این که برخی افراد مجاز به انجام کاری شوند که از نظر دیگران آسیبی به آن‌هاست. تا آن‌جایی که این مسئله، مسئله‌ی حضور همزمان فرهنگ‌های متفاوت است، مطمئناً مشکلی است برای مقام‌های حوزه‌ی عمومی (که برای آن هیچ راه‌حل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد)، اما هیچ مسئله‌ی خاصی برای فلسفه‌ی سیاسی ایجاد نمی‌کند. و البته رسوم، اخلاقیات و برداشت‌های یک جامعه از آسیب و غیره، تغییر می‌کند.

این اختلافات بینا-جوامعی تا حدی حاصل تغییر هستند، حاصل امر تازه مقابل امر قدیمی و همچنین این تغییر می‌تواند باعث بهتر یا بدتر شدن اوضاع شود و قانونگذاری هم سرعت تغییر را افزایش یا کاهش دهد یا در حدودی جهت آن را عوض کند. بنابراین قانون‌گذار باید از خود بپرسد «ما چه نوع جامعه‌ای می‌خواهیم؟». پاسخ این سؤال تعیین می‌کند چه چیزهایی توسط قانون آسیب در نظر گرفته می‌شوند و چه چیزهایی آسیب نیستند. البته که این سؤال می‌تواند به نحوب یوتوپایی پرسیده شود، و پاسخ هم البته راهنمای نامناسبی برای قانونگذاری خواهد بود، اما به شیوه‌ای عملی نیز می‌توان این سؤال را پرسید، و از این شیوه‌ی پرسیدن هم نمی‌توان احتراز کرد، چرا که قوانین یا باید حفظ شوند یا تغییر کنند و به طرز اجتناب‌ناپذیری بر شیوه‌ی تحول جامعه اثر می‌گذارند. اما حمایت از یک قانون که مانع برخی اعمال می‌شود برای این که یک نوع مطلوب جامعه را ایجاد کنیم به معنای تخطی از آموزه‌ی میل درباره‌ی

آزادی است. میل این نکته را در جدل‌اش علیه ممنوعیت‌گرایان آمریکایی روشن می‌سازد.

من نقدم به میل را با یک مثال شروع می‌کنم که واکنش اولیه‌ی هر شخص معقولی دفاع کردن از آن حق آن فرد مذکور در مثال خواهد بود. فردی با توسل به اصل آزادی خواهان حق بازی کردن با کارت در یک شنبه‌هاست. یک نماینده‌ی انجمن نظارت به روز خدا پاسخ می‌دهد: «با کارت‌بازی در یکشنبه تو به آزادی من برای زیستن در جامعه‌ای که در آن حرمت سبت [روز مقدس و تعطیل هفته] نگاه‌داشته می‌شود، تعدی کرده‌ای». ممکن است آدم وسوسه شود که پاسخ دهد: «آی بابا! چه بد!» این ممکن است پاسخ درست باشد. اما دلیل میلی برای درست در نظر گرفتن این پاسخ دلیلی نادرست است. فرد طرفدار میل گرایش دارد که چنین پاسخ دهد که آزادی‌هایی که تنها می‌توانند به این شکل صورت‌بندی شوند که «آزادی برای زیستن در جامعه‌ای که در آن ...» اصلاً مصداق آزادی نیست. چنانکه میل گفته است:

«... معروف است که وقتی یک متعصب مذهبی متهم به بی‌حرمت کردن احساسات مذهبی دیگران می‌شود، پاسخ می‌دهد که آنها احساسات او را بی‌حرمت کردند با اصرار بر عبادت‌ها و آیین نفرت‌انگیزشان. اما هیچ هم‌ارزی میان احساسات یک فرد راجع به دیدگاه خودش و احساسات فرد دیگری که که دلخور شده است از باور او به آن دیدگاه وجود ندارد. همچنان که میل یک دزد به قاپیدن یک کیف و میل صاحبان به نگاه داشتنش هم‌ارز نیستند. و سلیقه‌ی یک شخص همان اندازه مشخصاً مربوط به خودش است که دیدگاه یا کیف‌اش». (ص، ۲۱۵)

این باور چنان درست به نظر می‌رسد در این مثال‌های مد نظر [میل]، که مخالفت با آن ممکن است لجاجانه به نظر برسد. اما اجازه بدهید مثال‌های دیگر را در نظر بگیریم چراکه اگر ما با یک اصل کلی سروکار داشته باشیم باید برای تمام مصادیق مشخص درست از آب درآید:

در بریتانیای مدرن من فاقد آزادی برای زیستن در جامعه‌ای هستم که در آن هیچ کس از نظر اقتصادی چنان نابرابر با من نباشد که دوستی با او مشکل شود. این به نظر

من یکی از مهم‌ترین فقدان‌های آزادی است تا حدی که من به شهروندان برخی کشورهای اروپای شرقی به خاطر این آزادی حسادت می‌کنم. (۲) اگرچه آنها یکی از آزادی‌هایی را که قبلاً در ابتدای این فصل فهرست شد ندارند یعنی آزادی برای ابراز عقیده مخالف در مسائل سیاسی. اینجا مسئله برای من ارزش دادن به چیز دیگری مثلاً برابری یا برادری بیشتر از آزادی نیست، این‌جا مسئله برای من مسئله آزادی است چراکه اینجا دقیقاً جایی است که صدای به هم خوردن غل و زنجیرهای عدم آزادی که مانع من می‌شوند که کاری که دوست دارم را انجام دهم به گوش می‌رسد. نیاز به آن که آزادی‌هایی از نوع آزادی‌های «برای زیستن در جامعه‌ای که در آن...» است، را تحت شمول آزادی دربیاوریم احتمالاً در مورد مسائل محیط زیستی به بهترین نحو قابل رؤیت باشد. اگر ما از همان آغاز ادعاهای خواهان آزادی در زیستن در شهری که هیچ زباله یا آلودگی جو به خاطر ترافیک یا خطر از میان رفتن تدارکات زیباشناختی به خاطر بی مسئولیتی شخصی را نادیده بگیریم آنگاه تمام وزن هنجاری ایده‌ی آزادی در جهت اجازه دادن به این آسیب‌های محیط زیستی قرار می‌گیرد. ممکن است شخصی احتجاج کند که این نگاه درست است: این‌که شاید باید آزادی را برای محیط زیست محدود کنیم، اما اگر این کار را انجام می‌دهیم باید معترف باشیم که این کاری است که داریم انجام می‌دهیم. به نظرم، برای انسجام باورهایشان، معتقدان به این موضع باید همین موضع را درباره‌ی قوانین ضد قتل بگویند: آنها امنیت ما را افزایش می‌دهند اما آزادی‌مان را کاهش. و این موضع تنها وقتی می‌تواند برجای بماند اگر ما آن را در قالب تعریف‌های قید خورده در بیاوریم: «محدودیت‌ها بر اعمال ما تنها وقتی آزادی را از میان بر می‌دارند اگر که از جانب دولت تحمیل شود». این تعریف قراردادی ما را از نظریات راجع به آزادی دور می‌کند به سمت نظریات دولت: به این موضوع در ادامه‌ی این بحث می‌پردازم.

در این‌جا می‌خواهم طرح کلی احتجاج علیه مقابل هم قرار دادن آزادی‌های با حوزه‌ی عمومی را ارائه دهم، احتجاجی که بعداً در این فصل به تفصیل مورد نظر قرار خواهد گرفت. حاصل تعریف عمومی آزادی که قبلاً ارائه شد این است که هر چه امکانات فزون‌تری برای فرد در دسترس باشد، آزادی بیشتری دارد. یعنی اگر فرد بتواند

بین موارد الف، ب، ج و د انتخاب کند، آزادی بیشتری دارد نسبت به زمانی که تنها بتواند بین الف و ب انتخاب کند. دشوار بتوان این دیدگاه را مجدداً برانگیز به حساب آورد. حالا فرض کنید که به‌عنوان شهروندان یک دموکراسی فرضی شما می‌توانید انتخاب کنید در محدوده‌ی قانون است چه کارهایی انجام دهید و ضمناً می‌توانید که انتخاب کنید که به کدام قانون رأی دهید. موقع رأی دادن [برای انتخاب از بین قانون‌های مختلف] ممکن است این سؤالات را از خود بپرسید: «(یک) چه امکان‌هایی داریم؟» و (دو) کدام‌شان را من می‌خواهم؟» در این حالت از میان امکان‌های مختلف، امکان‌هایی وجود خواهند داشت که تنها با یک تصمیم جمعی تحقق‌پذیر خواهد بود، یعنی با انباشت تصمیم‌های شخصی در بیرون از فرایند سیاسی میسر نمی‌شدند. برای مثال، قوانین برنامه‌ریزی شهری که ترافیک خودروهای شخصی را محدود می‌کند و یک سیستم حمل‌ونقل عمومی فراگیر و ارزان و تسهیلاتی برای دوچرخه‌سواران را بنا می‌نهد.

از سوی دیگر حالتی را فرض کنید شما اول خواسته‌های شخصی‌تان را در نظر می‌گیرید که مستقل از اموری که نیاز به تصمیم جمعی دارد، تحقق‌پذیر است و بعد از خود می‌پرسید کدام تصمیم جمعی تحقق این خواسته‌ها را پیش می‌برد. مثلاً خواهید گفت: «من به یک خودرو نیاز دارم چون تنها راهی است که با آن در شهر دور زد، پس باید به نفع تسهیلات بیشتر برای رانندگان رأی بدهم - راه‌ها، جای پارک‌ها و غیره - اگرچه ممکن است این کار طبیعتاً به قیمت از دست دادن برخی امکانات دیگر باشد (زمین‌های بازی برای بچه‌ها، هوای پاکیزه، پیاده‌روهای امن برای عابران)». امکانات عمل جمعی که نیاز به خودروهای شخصی را غیرضروری می‌کند به راحتی پنهان می‌مانند وقتی که سؤال به این شیوه مطرح شود.

توجه داشته باشید که اولین قسم رابطه‌ی میان انتخاب جمعی و شخصی [این که اول هر دو امکان‌های انتخاب شخصی و جمعی را در نظر آورد و انتخاب جمعی پیشاپیش از دایره‌ی تصمیم بیرون گذاشته نشود]، پیش‌داوری خاصی درباره‌ی ترافیک حاصل خودروهای شخصی ندارد به نحوی که دومی به نفع آن پیش‌داوری دارد. مردم آن دموکراسی فرضی ممکن است امکان شهری عاری از ترافیک را در نظر بگیرند و باز هم خودروهای شخصی را برگزینند. بنابراین به چنین نحوی ترتیب دادن به مراحل

فرایند تصمیم‌گیری، بی‌تردید بسط آزادی‌ها است در نسبت با ترتیب دوم. بنابراین هر پیشنهادی برای حذف کردن برخی مسائل از حوزه‌ای که در آن حکم کار یا عملی عمومی جاری است، کاهش آزادی است: برخی از امکانات را از میان برمی‌دارد. حوزه‌ی عمومی را بدون محدودیت گذاشتن، فی‌نفسه انتخاب شخصی را محدود نمی‌سازد. این کار امکانات تازه‌ای را عرضه می‌دارد و مانع هیچ امکانی هم نمی‌شود. چرا که همیشه برای انتخاب جمعی ممکن است که مسئله‌ی مشخصی را به تصمیم شخصی هر فرد واگذارد و هر مردمی هم که دوستدار آزادی باشند امور را تا جایی که می‌توانند به انتخاب شخصی وامی‌گذارند. اما این مردم خواهند دانست که دارند چه کاری انجام می‌دهند: اینکه حوزه‌ی خصوصی محصول انتخاب جمعی آن است، نه چیزی که به طرز طبیعی بیرون از حوزه‌ی آن باشد.

اگر این واقعیت بازشناخته نشود گزینه‌هایی که انتخاب شخصی نمی‌تواند آنها را بر اساس نهادهای عمومی موجود طرح سازد از دست خواهند رفت. چنان عدم بازشناسی‌ای همچون ایدئولوژی پیشانظری حاکمیت خواهد یافت که بنیادی فراهم می‌آورد برای ایده‌های لیبرال قانون‌گذاری حداقلی. من با یکی از موارد جالب این ایدئولوژی چند سال قبل برخورد داشتم. در ولز هر هفت سال یکبار اگر شماری کافی از رأی‌دهندگان خواستار همه‌پرسی باشند، یک همه‌پرسی برگزار خواهد شد برسر این که آیا باید میخانه‌ها در یکشنبه‌ها [روز مقدس مسیحیان] مجاز به باز بودن باشند یا نه. رئیس منطقه‌ی ما، مرا مسئول جمع کردن امضا برای فراخوان به چنین همه‌پرسی‌ای کرد و منطقه‌ی ما در آن زمان تحت قانون یکشنبه‌های عاری از مشروبات الکلی بود. من به‌دقت برای خانمی توضیح دادم که اگر همه‌پرسی نداشته باشیم [ادامه‌ی وضع گذشته] یکشنبه‌هایی عاری از نوشیدنی الکلی خواهیم داشت، اما امضا کردن به معنای رأی دادن [برای تغییر این وضع] نیست، بلکه به معنای فراخوان برای فرصت رأی دادن است. او جواب داد: «خب من امضا نمی‌کنم و در این صورت همه آزاد خواهند بود هر طور میل‌شان است رفتار کنند، مگر نه؟» این جواب یک حرف ناشی از بی‌فکری تصادفی نیست بلکه یک مورد از این پیش‌داوری لیبرالی رایج است که جایی که هیچ تصمیم سیاسی گرفته نمی‌شود آزادی وجود دارد. دیدگاه‌های آن خانم غیرعقلانی‌تر از دیدگاه

های دیگر لیبرال‌هایی نیست که فکر می‌کنند از آنجا که حق نوشیدن الکل در یکشنبه‌ها حق طبیعی جدایی‌ناپذیر از فرد است این مسئله هیچ گاه نباید در انتخابات مطرح شود. میخانه‌های باز همانند ایده‌های درست، خودشان از آسمان فرو نمی‌افتند. به صورت خلاصه می‌توان گفت که ما باید خصلت خصوصی امر خصوصی را بازشناسی کنیم. انواعی از قدرت اجتماعی در همه جا در کار هستند، تنها بازشناسی این واقعیت و آن را تحت کنترل دموکراتیک درآوردن است که می‌تواند آن فضای اجتماعی که آزادی فردی است را آفرید. این استدلالی علیه وجود فضای خصوصی نیست بلکه استدلالی است به نفع بازشناسی اینکه چنین فضایی تنها می‌تواند به‌خاطر تصمیم اجتماعی (صریح یا ضمنی) وجود داشته باشد، یعنی به‌خاطر تصمیم به این‌که خطی دور آن حوزه کشید و مانع مداخله‌ی دیگران در آن شد.

کسانی در جناح چپ، بازشناسی این واقعیت را به میانجی انکار یکسره‌ی تمایز امر عمومی/ امر خصوصی بیان می‌کنند. این کار اما اشتباه است. نبرد سیاسی بر سر مرزهای امر خصوصی - عمومی بر سر این است که آن را کجا قرار دهیم نه این‌که آن خط وجود دارد یا نه. اغلب افراد در جناح چپ، می‌خواهند بعضی چیزهای مشخص که الان چون امور خصوصی در نظر گرفته می‌شوند به‌عنوان امور عمومی در نظر گرفته شود و همچنین برخی امور مشخص که الان عمومی در نظر گرفته می‌شوند به‌عنوان امر خصوصی در نظر آورده شود. خشونت نظامی [به‌عنوان امر خصوصی دروغین] مثالی از مورد اول است (البته قانون خشونت نظامی را امری خصوصی به حساب نیاورده اما مجریان قانون و مقامات خدمات کشوری اغلب چنین برخوردی دارند). اسکان چند خانواده در مسکن واحد (به‌خاطر آن که منافع رفاهی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد) نمونه‌ای از موارد دوم خواهد بود [یعنی امر عمومی دروغین]. این که اصرار بورزیم که سؤال این‌که کجا باید ترسیم شود یک سؤال سیاسی است یک چیز است و این‌که انکار کنیم اساساً چنین مرزی وجود دارد کاملاً مسئله‌ی دیگری است. در این صورت به نحوی تلویحی (اگر نگوییم صریح) از این‌که حدودی برای حوزه عمومی قائل شویم سرباز کرده‌ایم و حوزه‌ی خصوصی را کاملاً فشرده‌ایم. سرمایه‌داری مدرن به اندازه‌ی کافی در حوزه‌ی خصوصی مداخله‌جو است که نیازی نباشد که مخالفان این سیستم تلاش کنند که چنین حدودی را که گهگاهی برای آن برقرار شده بردارند.

اما تمام این حرکات بدان معناست که قانون‌گذار باید بدون استمداد از اصل میل میان آزادی‌های ناسازگار تفاوت بگذارد. و از میان این آزادی‌ها برخی از آنها از نوعی خواهند بود که تنها می‌توان به عنوان «آزادی زیستن در جامعه‌ای که در آن ...» توصیف شود. و این امر به نوبه‌ی خود بدان معناست که طرفداران ممنوعیت‌ها در سبت^۴ می‌توانند همانند بقیه‌ی ما به همان جدیت ادعای لیبرتارین و آزادیخواه بودن را داشته باشند. باز شدن میخانه‌ها سرشت یک منطقه را در یکشنبه‌ها تغییر می‌دهد هم برای کسانی که به این میخانه‌ها سر می‌زنند و هم کسانی که نمی‌توانند. بسیاری از مردم در ولز بدون کوچکترین میلی چه به ممنوعیت‌گرایی در روزهای مقدس یا خودداری کامل از مشروبات الکلی تنها به همین خاطر [تغییر محیط منطقه] به نخوردن مشروبات در این روز رأی داده‌اند. مسئله‌ی ورق بازی تنها از نظر درجه با این مسئله متفاوت است. اگر پاسخ درست به احساسات جریحه‌دار شده طرفداران ممنوعیت روزهای مقدس این است که «چه بد!» بدان خاطر نیست که آزادی آنها تحت تأثیر قرار نگرفته است، بلکه بدان خاطر است که آنها فاقد فضیلت رواداری بوده‌اند.

ممکن است کسی ایراد بگیرد که رواداری و آزادی مسائلی جدا از هم نیست و این که رواداری به صورت خاص یک فضیلت لیبرتارین است. درست است که جایی که فضیلت رواداری رایج است آزادی بیشتری ممکن است در قیاس با جایی که این فضیلت رایج نیست. در اجتماعی متشکل از کسانی که در روزهای یکشنبه الکل می‌نوشند و حرمت‌نگهداران ایام مقدس، اهل رواداری هستند همه می‌توانند آزاد باشند. اگرچه این بدان معنا نیست که در اجتماع کسانی که اهل نوشیدن در یکشنبه‌ها هستند و حرمت‌نگهدار آن عاری از رواداری آزادی گروه دوم توسط گروه اول مورد تعدی قرار نگرفته است. اما ممکن است که هم از رواداری به‌عنوان فضیلتی خصوصی و هم ترغیب به رواداری به‌عنوان سیاست عمومی دفاع کرد بدون ارجاع به دغدغه‌های لیبرتارین. و اصلاً آیا کسی هم تا حالا درباره‌ی آنارشیستی اهل رواداری چیزی شنیده است؟

^۴ روز مقدس و تعطیل در آیین یهودی یا مسیحی که می‌تواند شنبه یا یکشنبه باشد

اگر گمان رود که من نباید مسأله‌ی حرمت‌نگهداری روز مقدس [سبت‌گرایی] را زیاد جدی می‌گرفتم اجازه دهید که مثال دیگری را مطرح کنم که باید جدی گرفته شود: پورنوگرافی. شورای ملی آزادی‌های مدنی، گروه فشار اصلی لیبرتارین بریتانیا، در کنفرانس‌اش پیشنهادهایی برای سانسور پورنوگرافی داشت. این نشان از آن دارد که برخی از مدافعان سانسور دلایل بحث خود را دلایل لیبرتارین می‌دانند.

نوفاً، احتجاج سنتی‌تر برای سانسور آن است که با وجود آن که آزادی چیز خوبی است اما عفت عمومی هم نیاز به حمایت دارد و باید مصالحه‌ای میان این دو ارزش تنظیم شود. اما اخیراً سانسور بر این مبنا مورد دفاع قرار گرفته است که پورنوگرافی تعدی بر آزادی‌های زنان است. این دفاع حاصل آن مسأله‌ای است که من تاکنون مورد بحث قرار داده‌ام، یعنی این‌که هیچ مخالفت پیشینی در مقابل این نوع استدلال [برای آزادی زیستن در جامعه‌ای عاری از تعدی به زنان] وجود ندارد. حتی بدون هیچ اشاره‌ای به این مسأله که آیا رابطه علی بین پورنوگرافی و جرایم ناشی از سکس وجود دارد یا نه (که شواهد درباره‌ی آن نتیجه‌بخش نیستند اما احتمالاً به‌طور متوسط حکایت از آن دارند که چنین رابطه‌ای وجود ندارد) باز هم کاملاً به‌جاست که خواست زیستن در جامعه‌ای را مطرح سازیم که در آن هیچ پورنوگرافی وجود ندارد. می‌توان به‌آسانی به مواردی اندیشید که این خواست در آن یک ادعای لیبرتارین قانع‌کننده باشد، یعنی این کار امری ضدشهودی [و غریب] نیست، همان‌طور که برای اغلب ما خوانندگان گاردین ادعای لیبرتارین‌های طرفدار محیط زیست [برای زیستن در جامعه‌ای که محدودیت‌های زیست‌محیطی خاصی دارد] قانع‌کننده به نظر می‌آید در حالی که ادعاهای طرفداران حرمت روز مقدس برای‌مان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

فرض کنید که با آمدن ماهواره و تلویزیون کابلی، تعدادی از کانال‌های تجاری به محتوای پورنوگرافیک بدون وقفه اختصاص پیدا کنند. معیارهای برانگیخته‌کننده‌ی تلویزیون باید برای متقاعد ساختن ما کافی باشد تا باور داشته باشیم که وقتی ممنوعیت پورنوگرافی برداشته شود محتمل خواهد بود که شکل خشن و سادیستی به خود بگیرد. شواهدی وجود دارد مبنی بر این‌که پورنوگرافی اعتیادآور است. احتمالاً در آن حالت پورنوگرافی قسمتی از سرگرمی بخش زیادی از مردم می‌شود. اضمحلال خلیات در چنین جامعه می‌تواند آن را کابوس‌آلود کند به نحوی که یک آدم کاملاً معقول و اهل

رواداری بخواهد از آن مهاجرت کند. آیا چنین فردی نمی‌تواند مدعی شود که قسمی سانسور، آزادی‌های آنها را افزایش می‌دهد؟

در این جا شاید ضروری باشد که به اعتراض مشخصی بپردازیم که مدافع محافظه‌کار سانسور علیه مدافع لیبرتارین آن مطرح می‌کند. ممکن است گفته شود - و البته با دلیل - که تا وقتی که پورنوگرافی به‌عنوان امری دیده می‌شود که باعث بی‌حرمتی زنان می‌شود. ارزش‌های محافظه‌کاران پیش‌فرض گرفته شده است. این مسئله که چه چیزی باعث بی‌حرمتی می‌شود و چه چیزی نمی‌شود در هر حال مسئله‌ای مربوط به اعتقادات و رسوم اجتماعی است، نه مربوط به طبیعت. بنابراین این ادعا که در هر جامعه‌ی خاص دلایل لیبرتارینی برای ممنوعیت پورنوگرافی وجود دارد متکی به این است که آن جامعه دارای قسمی از ارزش‌ها است که به نام آن ارزش‌ها محافظه‌کاران می‌خواهند پورنوگرافی را محدود کنند. تا این جا این مدعا مطلقاً درست است. اگرچه صحت این مدعا متضمن آن نیست که احتجاج لیبرتارین علیه پورنوگرافی ضعیف‌تر از احتجاج محافظه‌کاران باشد. چراکه ممکن است به طرزی معقول ادعا شود که هم (۱) در هر جامعه‌ی خاصی که (در واقع) ارزش‌های خاصی دارد که به‌خاطر آن‌ها تنها می‌تواند برخی کارها یا تصاویر را امور بی‌حرمت‌کننده در نظر بگیرد، [باز هم] دلایل خوبی وجود دارد برای ممنوعیت این اعمال و تصاویر چراکه «در نظر گرفتن» در این جا چیزی نیست که بشود آن را اشتباه گرفت. این که آن جامعه برای مثال رقص برهنه را امری بی‌حرمت‌کننده در نظر می‌گیرد و اینکه این کار بی‌حرمت‌کننده است همانند این واقعیت است که مردم از کلمه حرام‌زاده به‌عنوان نوعی توهین استفاده می‌کند و او به همین خاطر [این کلمه نوعی توهین است. و هم می‌شود ادعا کرد که (۲) ارزش‌های جامعه‌ی کنونی زمینه‌ساز دلایلی است برای احتجاج تمام‌عیار لیبرتارین برای ممنوعیت پورنوگرافی می‌توانند تغییر کنند و در آن صورت احتجاج باید باز بررسی شود. احتمالاً چیزهایی که اکنون بی‌حرمت‌کننده هستند آن موقع نخواهند بود و این که چنین است می‌تواند در کل وضعیت بهتری باشد.

بنابراین فرد لیبرتارین می‌تواند هم‌زمان مخالف ارزش‌های جامعه‌ی موجودی باشد که پورنوگرافی را به‌عنوان امری بی‌حرمت‌کننده مستقر می‌سازد و مخالف پورنوگرافی

درون آن جامعه باشد چرا که بی‌حرمت‌کننده است. مدافع محافظه‌کار نوعی سانسور از طرف دیگر دقیقاً از آن ارزش‌های جامعه علیه تغییر دفاع می‌کنند. تا آن‌جایی محافظه‌کاران که به این استدلال که پورنوگرافی زن را بی‌حرمت می‌کند توسل می‌جویند (چنان‌که معمولاً چنین می‌کنند) تنها آن ارزش‌ها را دوباره بیان و تحکیم می‌کنند نه آن که از آزادی زنان دفاع کنند برای آن‌که در جامعه‌ای زندگی کنند که در آن بی‌حرمت نمی‌شوند. چرا که آن آزادی [یعنی آزادی زندگی محافظه‌کارانه‌ی با احترام] در جامعه‌ی آینده‌ای که دیگر بنا به آن ارزش‌های قدیمی که بی‌حرمتی را به نوعی خاص تعریف می‌کردند، به همان اندازه به‌خوبی پاس داشته نمی‌شود. و این راه‌حل البته مورد نفرت فرد محافظه‌کار خواهد بود.

لیبرترین‌ها که خواهان هم تغییر هنجارهای اجتماعی هستند و هم دفاع از آزادی‌هایی هستند که توسط آن هنجارها تعریف می‌شود ممکن است در اجرای همزمان هر دوی این برنامه‌ها خود را در مقابل تناقضی عملی ببینند. چرا که ممنوع ساختن تصویری که در حال حاضر بی‌حرمت‌کننده در نظر گرفته می‌شود هم می‌تواند در خدمت دفاع از آزادی از بی‌حرمتی باشد و هم می‌تواند دفاع از جایگاه آن تصویر به عنوان امری بی‌حرمت‌کننده باشد. اما چنان تناقضات عملی منجر به ایراد هیچ اشکالی به یک موضع نمی‌شود این تناقضات بازنمایی‌کننده‌ی این واقعیت هستند که این‌طور نیست که همه چیزهای خوب (یا بد) با هم سازگار باشند.

مسئله در اینجا دفاع از سانسور نیست بلکه صرفاً استدلالی است مبنی بر این‌که دلایل لیبرترین را به نحوی پیشینی نمی‌توان کنار گذاشت. احتجاج له یا علیه هر اقدام مشخص برای سانسور مختص جامعه‌ی مد نظر خواهد بود. احتجاج برای سانسور در جامعه‌ی غربی امروزه این است که این سانسور حدودی می‌گذارد بر استثمار تجاری حوزه‌های حساس زندگی انسانی. در جوامع سوسیالیسم واقعاً موجود در جایی که مضرات تجاری‌گرایی بسیار کم‌تر محل نگرانی است و انواع عوارض سوء عدم رواداری بوروکراتیک شدید است زمینه برای احتجاج درخوری برای امحای سراسری سانسور وجود دارد.

برای جمع‌بندی احتجاج من علیه اصل آزادی میل باید بگویم بنابر هر تعریف قانع‌کننده‌ای از آزادی، آزادی‌هایی ناسازگار وجود خواهند داشت، بنابراین آزادی‌های

قابل دسترس در هر جامعه لزوماً توسط آن جامعه انتخاب شده‌اند (حال چه به صراحت چه به نحوی تلویحی). هر رویه‌ی تصمیم‌گیری که برخی از آزادی‌هایی را که ممکن بود انتخاب شوند از نظارت خود بیرون می‌گذارد، انتخاب آزادی‌های ممکن قابل دسترس در آن جامعه را کاهش و بنابراین آزادی آن جامعه را کاهش می‌دهد. یک قسم از چنان رویه‌ی محدودکننده‌ی آن رویه‌ای است که امکاناتی را از نظارت خود بیرون می‌گذارد که تنها از رهگذر عمل جمعی قابل دسترس هستند (چه به خاطر آن که چنین عملی ضروری است برای حاصل کردن تغییرات موردنیاز و چه به خاطر آنکه امکان مورد نظر ذاتاً از نوعی است که یا برای همه وجود دارد یا برای هیچ‌کس وجود نخواهد داشت، برای مثال آزادی زیستن در جهانی بدون سلاح‌های هسته‌ای).

اصل آزادی میل، تا آنجا که دربرگیرنده‌ی تعریف‌های بسیار تنگ‌نظرانه‌ی نفع و ضرر است، گرایش به افزایش چنین محدودیت‌هایی دارد. خود میل این واقعیت را تشخیص می‌دهد که اگر تمایز میان آثار مستقیم و غیر مستقیم عمل یک شخص بر روی شخص دیگر از میان برداشته شود و جعبه‌ی مواردی که درون «حوزه‌ی آزادی» قرار می‌گیرد خالی خواهد بود، چرا که همه‌ی عوامل می‌توانند دیگران را تحت تأثیر قرار دهند (رجوع کنید به درباره آزادی ص ۱۳۷). اما تنها اگر شکلی از اتمیسم اجتماعی برقرار باشد این تمایز می‌تواند به نحوی اصولی ایجاد شود.

دفاع من از آزادی‌هایی که از نوع آزادی‌های «زیستن در جامعه‌ای که در آن ...» است، علیه این برداشت اتمیستی از نفع و ضرر جهت‌گیری شده است. میل اصلی را که به «همه‌ی بشریت منفعتی نسبت می‌دهد در این که خواهان کمال اخلاقی فکری و کالبدی یکدیگر باشند، اصلی هولناک و خطرناک در نظر می‌گیرد». (صص ۲۲۱-۲) سقراط، اسپینوزا و هیوم (سه نفری که بزرگ‌ترین فیلسوف اخلاق تمام دوران‌ها هستند) بدون چنین اصلی نمی‌توانستند قدم‌های نخستین نظریه اخلاقی خود را بردارند. و خود میل هم هرگاه از برداشت تنگ‌نظرانه به برداشت وسیع‌تر از عواقب [اعمال انسانی] گذر می‌کند، چنین اصلی را می‌پذیرد. بهترین استدلال‌های او برای آزادی‌های مشخص، این اصل [هولناک] را پیش فرض می‌گیرد. از همین‌رو، این نکته‌ی جالبی است که اصل آزادی در اغلب دفاع‌های میل از «کاربست»‌های آن بی‌فایده و

اضافی است. میل نه به این اصل، بلکه به اصل «هولناک» منفعت ما در بهبود بشریت است که در آن موارد توسل می‌جوید، در استدلال‌های شبیه این گفته‌ی میلتون: «من فضایل بی‌دوام و متعلق به خلوت و رهبانیت را ستایش نمی‌کنم». همین نکته است که توضیح می‌دهد چرا علی‌رغم ضعف اصل عمومی آزادی نزد میل و علی‌رغم مضر بودن برداشت محدود و تنگ‌نظرانه‌ی نفع و ضرر که گاهی آن‌ها را به استدلالش اضافه می‌کند، اغلب در نتایجی که درباره‌ی آزادی می‌گیرد صادق است.

دولت حداقلی

لیبرال‌ها نوعاً قدرت دولتی را تهدید اصلی، اگر نگوئیم تنها تهدید، برای آزادی در نظر گرفته‌اند و این تضاد «آزادی/قدرت دولتی» به نحوی ضمنی حدود کلی مجموعه‌ی آزادی‌های لیبرالی را تعیین می‌کند - یعنی محدوده‌ای که از میان آزادی‌های ممکن آنهایی را انتخاب می‌کند که لیبرال‌ها به آن‌ها اهمیت می‌دهند. گاهی این تعیین حدود صراحت می‌یابد: آزادی با دولت حداقلی یکی گرفته می‌شود. لیبرالیسم مدعی می‌شود که: «آن حکومتی بهترین حکومت است که کم‌ترین حاکمیت را اعمال می‌کند»، و بر این مبنا لیبرالیسم بر اعتبار خود به‌عنوان یگانه سیاست آزادی انگشت می‌گذارد.

مدعاهای لیبرتارین دولت حداقلی ممکن است مبتنی بر این گزاره‌ی ممکن الصدق^۵ باشد که دولت در واقع تهدید اصلی برای آزادی است؛ و یا ممکن است صریحاً یا تلویحاً مبتنی بر تعریف (هابزی) آزادی باشد که آزادی جایی است که قانون خاموش باشد.

مثال زیر را از مقاله‌ی پروفسور رافائل با عنوان «تنش میان برابری و آزادی»، در نظر بگیرید: «اگر توپسی [نام یک شخص فرضی] یک میلیون دلار به ارث ببرد، او بیشتر از موپسی که هیچ میراثی ندارد، قدرت دارد ... مالیات بر ارث که بخش قابل توجهی از یک میلیون دلار او را می‌برد محدودیتی بر آزادی او است». (عدالت و آزادی، ص ۵۸) در معنای غیر محدود آزادی، این مالیات محدودیتی بر آزادی توپسی

contingent proposition^۵: می‌توان آن را گزاره‌ی ممکن الصدق نامید در مقابل گزاره‌ی بالضرورة صادق یا بدیهی‌الصدق.

اما بسط آزادی مویسی است (که بنا بر فرض از بازتوزیع مالیات منتفع می‌شود). اما رافائل از این مثال استفاده می‌کند تا تعارض میان آزادی و برابری را نشان دهد. به نظر می‌رسد که پیش‌فرض این باشد که: «کاهش قدرت یک فرد با اقدام دولت، کاهش آزادی است، اما افزایش قدرت یک فرد با اقدام دولت افزایش آزادی نیست: کاهش قدرت یک فرد به نحوی غیر از اقدام دولت (برای مثال به میانجی فرایندهای اقتصادی که ثروت زیادی به توپسی اختصاص داده اما هیچی به مویسی نداده) کاهش آزادی نیست». در این صورت، به نظر می‌رسد که آزادی بر حسب انفعال دولت تعریف می‌شود و «نظریه‌ی دولت حداقلی = لیبرتارینیسم» بدل به نه یک فرضیه بلکه دستورالعملی برای بازتعریف کلمات می‌شود، دستورالعملی که شایان توجه نیست مگر آن‌که برای گمراه‌کنندگی‌اش به آن توجه شود.

حتی در این صورت هم این نظریه مشکلاتی دارد. حداقلی بودن چقدر کوچک است؟ یک دولت حداقلی اصلاً با عدم وجود دولت یکسان نیست. نظریات دولت حداقلی باید قائل به این باشند که حدی وجود دارد که فرای آن فعالیت دولتی نباید قرار گیرد. یک جواب محتمل به این مسئله می‌تواند این باشد که این حد نباید این قدر محدود و پایین قرار گیرد که دولت قادر به محافظت از آزادی شهروندان نباشد. این جواب تنها برای کسی ممکن است که آزادی را بر حسب انفعال دولت تعریف نکرده باشد، چرا که آشکار است که انفعال دولت با آناشری به حداکثر خود می‌رسد. اما اگر ما «آزادی» را در معنایی غیرمحدود بگیریم و بگوییم که دولت حداقلی دولتی است که دیگر از آن بیشتر نمی‌توان دولت را کاهش داد بدون آن‌که آزادی را نابود کنیم و در عین حال نمی‌توانیم آن را افزایش دهیم بدون نابود کردن آزادی، یعنی یک دولت بهینه از نظر گاهی لیبرتارین، آن‌گاه البته نظریه‌ی دولت حداقلی = لیبرتارینیسم یک‌بار دیگر بنا به تعریف صادق می‌شود، با این تفاوت که این بار «دولت حداقلی» است که بنا بر آزادی تعریف شده و نه برعکس. بنا به این تعریف، حتی نظریه‌ای که ادعا می‌کند یک افزایش عظیم در قدرت دولت برای آزادی مفید خواهد بود می‌تواند خود را نظریه‌ی دولت حداقلی بنامد.

پیشنهاد می‌کنم که جستوجو برای هر مفهوم از نظر فلسفی جدی و مورد تأمل قرار گرفته‌ی نظریات دولت حداقلی را کنار بگذاریم و در این بخش نظریاتی را مورد بحث قرار دهیم که می‌گویند: «فعالیت دولتی را کاهش دهید، آن‌گاه آزادی را افزایش می‌دهید».

چنین طرح‌های عموماً بر دو فرض در باب آزادی و اقتدار مبتنی هستند: (یک) این که جایگزین اقتدار، عدم اقتدار است، (دو) این که (در هر مسئله‌ی مشخص) فقدان اقتدار به معنای آزادی بیشتری است نسبت به آن آزادی که اقتدار می‌تواند فراهم بیاورد.

در مورد فرض اول، باید روشن باشد که بر روی آنچه باید محور عمودی سیاست بنامم - روابط سلطه و انقیاد و مبارزه‌ای که ایجاد می‌کنند - جایگزین یک اقتدار، اقتداری دیگر است. کسب‌وکار آزاد به معنای عدم اقتدار یا اقتدار کمتر بر سر کارگران نیست، بلکه به معنای نبود حدود بیرونی بر اقتدار درون شرکت است (و بنابراین اغلب به معنای انقیاد بیشتر کارگر است). برداشتن مقررات دولتی درون سرمایه‌داری تا حد زیادی اجازه می‌دهد که مقررات رئیس شرکت جای آن را بگیرد. این نکته زمینه‌ساز مشترک نقد سوسیالیستی و آنارشیستی سرمایه‌داری است.

با وجود این، حتی فرض دوم نیز که لیبرال‌ها و آنارشیست‌ها باور دارند، غلط است. گاهی برداشتن (یا عدم استقرار) اقتدار هیچ اقتداری را برجای نمی‌گذارد اما این ضرورتاً به معنای آزادی بیشتر نیست. ممکن است بدان معنا باشد که کاری که می‌تواند انجام شود و اغلب مردم می‌خواهند انجام شود (برای مثال حفظ پیاده‌روها) انجام نشده می‌ماند چرا که هیچ کس در جایگاه انجام آن نیست. حتی وجود اقتداری غیردموکراتیک و «اقتدارگرا» ممکن است به این شیوه، کل آزادی در دسترس برای توزیع را افزایش دهد، اگر چه در عین حال اقتدارگرایی این آزادی را از توزیع شدن میان مردم دور نگه می‌دارد و آن را برای خودش حفظ می‌کند. و این کار، با فرض این که منافذی برای بیان نظرات مردمی وجود دارد، باز هم آزادی مردم را در قیاس با وقتی که هیچ اقتدار درست و حسابی وجود ندارد، افزایش می‌دهد چرا که مردم ممکن است بتوانند حتی به اقتدارهای انتخاب‌نشده هم فشار بیاورند.

در برخی موارد مثل جلوگیری از بیماری، یک اقتدار ممکن است حتی بدون وجود هیچ روش فشار مردمی، منفعتی یکسان با مردم داشته باشد و بنابراین ممکن است که خودش به نحوی عمل کند که آزادی مردم را افزایش دهد. اگر قدرت لازم برای ممانعت از آلودگی محیط به یک بدنه‌ی موروثی از مردمان داده می‌شود، به این شرط که اعضای آن از داشتن سهام منع شده‌اند، آنگاه مطمئناً برای لذت بردن از محیط غیرآلوده نسبت به آنچه الان هستیم آزادتر می‌بودیم، ولو آن‌که هیچ فشار مردمی بر سر مسائل محیط زیستی وجود نداشت یا حتی اجازه‌ی آن داده نمی‌شد.

در این جا شایسته توجه است که نوع لیبرال نظریه‌ی «دولت حداقلی» تنها نوع نظریه‌ی دولت حداقلی نیست. با وجود آنکه فرد لیبرال عموماً مرادش از دولت حداقلی، قانونگذاری حداقلی است (در تطابق با تعریف‌های آزادی شهروندان به عنوان چیزی که قانون آن را منع نکرده)، در عین حال دیدگاه روسو نیز وجود دارد. او ضمن آن‌که این سؤال را که آیا قوانین بیشتر یا کم‌تر مطلوب هستند بی‌پاسخ رها می‌کند به عنوان سؤالی که باید توسط رأی مردمان حاکم بر سرنوشت خویش، تعیین شود، این آموزه را عرضه می‌کند که دستگاه دولتی، (حکومت به معنای در تقابل با حاکمیت مردمی)^۶ تا جایی که می‌تواند باید کوچک باشد. تمایز میان این نگاه و نگرش لیبرال به طرز روشنی به میانجی این حکم روسو مشخص می‌شود: «به باور من کار اجباری [در خدمات دولتی] کم‌تر از مالیات‌ها در تضاد با آزادی هستند» (قرارداد اجتماعی و گفتارها، ص ۷۷). نکته‌ی مد نظر روسو در اینجا این است که اگر همه ناگزیر باشند که نوبت خودشان در اجرای کردوکارهای دولتی را خدمت کنند، دیگر نیازی به دستگاه تخصصی دولت نخواهد بود که از نظر مالی متکی بر مالیات است و منافع فرقه‌ای خود - و وسایل پیشبرد آن را - خواهد داشت و بنابراین تهدیدی دائمی برای حاکمیت مردمی خواهد بود.

^۶ government, sovereignty

«به محض آن‌که خدمات عمومی دیگر مشغله‌ی اصلی شهروندان نباشد، و آنها تمایل داشته باشند که خدمت‌شان را با پول و نه با حضور شخص خودشان بپردازند، دولت چندان از سقوط‌اش دور نخواهد بود. وقتی که ضرورت به جنگ رفتن باشد، آنها پول لشکریان را می‌پردازند و خودشان در خانه می‌مانند، وقتی ضرورت جلسات در شورا مطرح باشد، آنها نمایندگانی را تعیین می‌کنند و خود در خانه می‌مانند. به دلیل تنبلی و پول، عاقبت آنها داشتن لشکریانی خواهد بود برای به بردگی کشاندن کشورشان و نمایندگانی برای فروختن آن». (همان)

بنابراین، قانونی برای اجباری کردن خدمت در نیروی نظامی با برطرف کردن نیاز به ارتش حرفه‌ای، دولت حداقلی در معنای روسویی را حفظ می‌کند، اگر چه این قانون از تصور هابزی از دولت حداقلی عدول می‌کند، که در عین حال تصور لیبرال‌ها از دولت حداقلی است.

لیبرتارین‌های مدرن اغلب از معیار روسویی در کنار معیارهای لیبرال برای [توجیه] دولت حداقلی استفاده می‌کنند. بنابراین، «راهنمای حقوق بشر جهانی» (۱۹۸۳) فهرست‌های راهنمایی برای حقوق مدنی در یک کشور گزارش می‌کند با چیزهایی مثل آزادی تجمعات و تعداد نیروی پلیس و نظامی به ازای هر صد هزار شهروند.

مارکسیست‌های کلاسیک در این جنبه به سنت روسویی تعلق دارند. در میان دولت‌های بورژوایی، آنها دولت‌هایی را ترجیح می‌دادند که بوروکراسی‌های کوچک‌تر دارند، آنها مخالف ارتش‌های دائمی و به جای آن خواهان تسلیح مردم بودند، و آنها فرض می‌گرفتند که دولت کارگران، از همان آغاز، دستگاه دولتی کوچک‌تری نسبت به دولتی بورژوایی خواهد داشت. نوشته‌های مارکس و انگلس بر علیه آنارشیست‌ها، این را آشکار می‌سازد که آنها منتظر آن نبودند که نه اقتدار عمومی و نه بدنه‌های نمایندگی «محو شوند». آنچه آنها انتظارش را داشتند این بود که بدنه‌های متخصص عاملان قهریه و مدیریتی تمام‌وقت، محو بشوند.

در واقع روشن نیست که آیا نظریه‌ی دولت حداقلی روسو-مارکس درست است یا نظریه‌ی لیبرالی دولت حداقلی. ابطال قوانین علیه کتک زدن کودکان، آزادی را افزایش

نخواهد داد و حتی مددکاران اجتماعی را بی‌فایده و دفتر آنها را محو نخواهد کرد. در واقع، نظریات دولت حداقلی و قانون حداقلی در ترکیب خاصی در بیشترین حد قانع‌کننده است که لازم می‌آورد که تمایزی میان انواع مختلف فعالیت دولتی قائل شویم. این تمایز، چیز جدیدی نیست. این تعبیر ج. اس. میل از این تمایز است: «حکومت می‌تواند همه‌ی اشخاص را از انجام دادن کارهایی خاص، یا از انجام دادن آن بدون جواز حکومتی، باز دارد، و یا ممکن است آنها را ملزم به انجام برخی کارهای خاص بکند و یا شیوه‌ی خاص انجام دادن کارها که خود انجام دادن‌شان اختیاری است که انجام‌اش دهند یا ندهند. این مداخله‌ی مقتدرانه‌ی حکومت است. یک نوع دیگر مداخله وجود دارد که مقتدرانه نیست: وقتی یک حکومت به جای صادر کردن یک فرمان و ضمانت اجرا دادن به آن با مجازات‌هایی، مسیری را پیش می‌گیرد که حکومت‌ها به‌ندرت از آن استفاده می‌کنند و مسیری است که از آن استفاده‌های مفیدی می‌شود کرد. یعنی مسیر ارائه‌ی توصیه‌ها و اشاعه دادن اطلاعات، یا وقتی که ضمن آن که افراد آزاد گذاشته می‌شوند که از ابزارهای خودشان برای پیگیری هر موضوع دارای منفعت کلی استفاده کنند و حکومت در کار آنها دخالت نمی‌کند، اما آن موضوع منفعت کلی را تنها به تلاش‌های آنها نمی‌سپارد و در کنار برنامه‌های آنها، عاملیت خودش را برای هدفی مشابه مستقر می‌سازد». (اصول اقتصاد سیاسی، ص ۳۰۹).

میل در ادامه می‌گوید که مداخله‌ی اقتدارگرا به ضرورت بسیار بیشتری برای توجیه شدن نیاز دارد تا مداخله‌ی غیرمقتدرانه.

با استفاده از این تمایز، لازمه‌ی یک قسم معقول از حداقل‌گرایی دولت ممکن است چنین باشد که مداخله‌ی مقتدرانه پایین نگه داشته شود و ماشین قهریه‌ای که ضمانت اجرا به این نوع مداخله می‌دهد کوچک باقی بماند، [البته] اگر این کارها بتوانند با افزایش دیگر فعالیت‌های [غیر اقتداری] دولت به نحوی انجام شوند که شرهائی از میان برداشته شوند که در غیر آن صورت لازم می‌بود که به نحوی قهری آن را سرکوب کرد. برای مثال، دولت ممکن است که امکانات آموزشی خوبی را ایجاد کند، باشگاه‌های

جوانان و اشتغال کامل و غیره، و در نتیجه نیاز نباشد که حجم و توان نیروی پلیس را افزایش دهد برای جلوگیری از شرارت جوانان بیکار.

اما این شکل از دولت حداقل‌گرایی معقول البته، دولت حداقل‌گرایی به خودی خود نیست. این به معنای آن است که دولت کارهای بیشتری برای رفاه مردم انجام می‌دهد برای آن‌که نیاز به منع کردن و واکنش پلیسی به آن‌ها بر طرف شود. بنابراین فرد می‌تواند از روی کنجکاوی فکری یک نظریه‌ی دقیقاً برعکس بسازد به نام «حداقل‌گرایی دولتی معکوس»، که بر اساس آن کارکردهای رفاهی دولت باید به حداقل برسد، به هر قیمتی که بسط کارکردهای قهریه‌اش می‌تواند داشته باشد. بنابراین، حمایت دولت از باشگاه جوانان متوقف خواهد شد حتی اگر معلوم شده باشد که این قطع حمایت اثر افزایش جرم را به همراه دارد، و بنابراین افزایش بسیار بیش از اندازه هزینه‌های لازم برای کارکنان پلیس ضرورت می‌یابد، اگر نخواهیم به هزینه‌های صورت‌های زخمی شده و مجموعه‌های شکسته [در دعوای خیابانی اشرار] اشاره نکنیم. ممکن است دشوار باشد که تصور کنیم کسی به طرزی جدی از حداقل‌گرایی دولتی معکوس دفاع کند، اما در واقع ضرورت ندارد که چنین چیزی را تصور کنیم چرا که در عمل این موضع توسط دولت تاجر مورد دفاع قرار گرفته و تا آنجایی که بتوانند قسر در بروند، آن را اجرایی نیز کرده‌اند.

بسیاری از روان‌پزشکان باور داشته‌اند که جنون اگر چه غیرعقلانی است اما قابل درک است. اجازه دهید که بکشیم فرایندهای ذهنی نهفته در پشت حداقل‌گرایی دولتی معکوس را درک کنیم. فرض ایشان باید قطعاً این باشد که در حالی که مالیات‌ها محدودیتی بر آزادی هستند، مجازات چنین نیست. این یک آموزه‌ی بیگانه برای سنت لیبرال نیست، اگر چه ممکن است از منظری انسان‌گرایانه، عجیب به نظر برسد. آنچه الهام‌بخش انقلاب آمریکا و همچنین نگرش لاک بود، این شعار بود: «بدون نمایندگی [حقوق و منافع شخص یک فرد] هیچ مالیاتی [برای او] در کار نخواهد بود» و نه «بدون نمایندگی [حقوق و منافع شخصی] هیچ اجباری [برای مجازات] در کار نخواهد بود».

ایده‌ی مرکزی در این نگاه آن است که دولت تنها یک کارکرد مشروع درون حدود قلمرویی‌اش دارد: حفظ قانون و نظم، کارکردهای اقتصادی و ایدئولوژیکی که همه‌ی

دولت‌ها در عمل تا حدی اجرا کرده‌اند در کنار اجبار از این قلمرو کنار گذاشته می‌شود و به منافع سوداگرانه‌ای که تابع قوانین بازار هستند واگذار می‌شوند. آن نوع از متافیزیک اجتماعی که بنیاد چنین موضعی قرار می‌گیرد ممکن است چنین باشد:

(الف) قانون و نظم به معنای سرکوب جرم است، جرم یک عمل ارادی است، پس می‌شود از مجازات اجتناب کرد با حفظ قانون. بنابراین اجبار لازم برای قانون و نظم هیچ تعدی‌ای بر آزادی نیست.

(ب) مالیات‌گیری، از دیگر سو، غصب پول مالیات‌پردازان به دست دولت است - و پول در اینجا یعنی چیزی که به نحوی طبیعی متعلق به مالیات‌پردازان است و همچنان متعلق به آنان می‌ماند اگر دولت آن‌ها را نمی‌گرفت.

هر چقدر هم این ایده که درآمد دولت همان پول مالیات‌پردازان است برای لاک و ممستعمره‌نشین‌های آمریکایی قانع‌کننده ممکن بود به نظر برسد، امروزه هیچ توجیهی برای آن وجود ندارد. بسیاری از مالیات‌پردازان پول‌شان را از اول از دولت می‌گیرند، مستقیماً از طریق حقوق، کمک‌هزینه‌ها و مزایا و یا غیرمستقیم از طریق ارائه‌ی کالا و خدمت به کسانی که کاری انجام می‌دهند و یا دیگری که کسب‌وکاری را اجرا می‌کنند که نه تنها بر حفاظت پلیس بلکه بر استفاده از جاده‌هایی متکی است که دولت خرج‌اش را می‌دهد و اطلاعاتی که دولت آن را پژوهیده است و این کسب‌وکارها، کارکنانی دارند که نوشتن را در مدارس دولتی یاد گرفته‌اند، در خانه‌های سازمانی [دولت] زندگی می‌کنند، با حمل‌ونقل پارانه‌ای دولت به سر کار می‌روند و به خاطر شبکه‌ی فاضلابی که دولت خرجش را می‌دهد از وبا نمرده‌اند. اگر نخواهیم به این واقعیت اشاره کنیم که پول «مالیات‌پردازان» چیزی نیست جز تکه‌هایی از کاغذ بی‌ارزش که ارزش‌اش را از مهر تأیید دولت می‌گیرد. حتی پیش از دوران مدرن، گفته شده بود: «یک پنی به من نشان بده، تصویر و زبرنگاشت^۷ کدام شاه را بر خود دارد؟ ... سهم سزار را به سزار بدهید...»

^۷ superscription تصویر شاهان که بر سکه‌ها حک می‌شد

این ایده که ثروت می‌تواند آفریده‌ی مستقل یک فرد باشد، به نحوی که ادعای هر شخص دیگری نسبت به این ثروت دزدی یا طفیلی‌گری است بیرون از موقعیت استثنایی یک ملوان کشتی شکسته [که به تنهایی به جزیره‌ای متروک افتاده] بی‌معنا است. این ایده که پول-ثروت یا سرمایه می‌تواند مستقل از نه‌تنها دیگر مردمان بلکه مستقل از دولت هم تولید و حفظ شود، کاملاً بی‌معنا است. و هر ادعایی که انتقال ثروت به دولت یا به دستان دولت بدون رضایت، فی‌نفسه ناعادلانه است در کنار چنین گزاره‌های بی‌معنایی قرار می‌گیرد.

اما در مورد این ایده [حاضر در گزاره‌ی (الف)] که مجازات، وقتی عادلانه باشد، به آزادی تعدی نمی‌کند چرا که جرم ارادی است، چه می‌توان گفت؟ اولاً، به نظر می‌رسد که این موضع فرض می‌گیرد (چنان که در واقع لاک باور داشت) که ما ذاتاً می‌دانیم جرم چیست، بنابراین نیازی نداریم به اینکه از قبل دولتی جرم را تعریف کند تا بشود گفت که ما [طبق آن تعریف] به مجازات رضایت داده‌ایم. من فرض می‌گیرم که امروزه هیچ کس این دیدگاه لاک را نمی‌پذیرد.

ثانیاً، اگر چه در معنایی مشخص باید پذیرفته شود که جرم (مگر در موارد بیماری روانی) ارادی است، این واقعیت که تنظیمات اجتماعی خاصی غیر از مجازات می‌تواند مانع (و باعث) جرم شوند، نشان می‌دهد که جامعه همانند فرد مجرم در مسئولیت جرم شرکت دارد.

طبیعتاً حداقل‌گرایی دولتی معکوس به مذاق طبقاتی خوش می‌آید که مطمئن هستند هیچ وقت گرفتار پلیس نمی‌شوند اما آنقدر ثروت دارند که از درآمدهای داخلی دولت [از طریق مالیات‌گیری] بهراند. اما این شکل از حداقل‌گرایی دولت عقلانی نیست، حتی برای خود آن طبقات، این موضع پیش‌داوری‌ها و نفرت‌های‌شان را ارضا می‌کند و نه منافع‌شان را. بگذارید امیدوار باشیم که این شکل از حداقل‌گرایی دولت به زودی امری مربوط به گذشته باشد.^۸

^۸ پانوش: کولیر این کتاب را در سال ۱۹۹۰ نوشته است، اکنون سی‌سال پس از نوشتن این سطور، سیاست‌های نولیبرالی و تاچری همچنان با قوت در سطح جهانی حاکم است

موضعی که من به عنوان حداقل‌گرایی دولتی معقول توصیف کردم، به نظرم باید جایگزین ایده‌ی یوتیوپایی «امحای دولت» که مارکسیست‌های کلاسیک بدان باور داشتند، شود.

آزادی مثبت و منفی

در این‌جا من تنها به کاربرست تمایز میان آزادی مثبت و منفی می‌پردازم تا به مجموعه‌ی ممتازی از آزادی‌های «لیبرالی» اشاره کنم: آزادی‌های منفی. این کاربرست، تا جایی که می‌دانم، در مقاله‌ی آیزایا برلین «دو مفهوم آزادی» ریشه دارد. البته که او خود این اصطلاح را ابداع نکرد، جدل او بر علیه کسانی است که قبلاً این تمایز را ساخته‌اند و اولویت را به آزادی‌های «مثبت» داده‌اند و برخی از ایراداتش واقعاً بر برخی از مدافعان «آزادی مثبت» وارد است. با وجود این، با در نظر گرفتن تأثیری که مقاله داشته است، [مایه‌ی تعجب است] که سرشار از آشفتگی [یا درهم‌آمیختن مفاهیم] است. برخی از این آشفتگی‌ها در افکار کسانی ریشه دارد که برلین دارد نقدشان می‌کند، اما او در روشن ساختن این آشفتگی‌ها ناکام می‌ماند و در عوض خودش چند آشفتگی ساخته‌ی خودش را به آنها اضافه می‌کند.

آنچه حاصل می‌شود کمابیش یکسان پنداشتن آزادی‌های مقبول (منفی) با انفعال دولت است. مسئله این نیست که او همیشه مایل به انفعال دولت باشد اما او کنار گذاشتن اصل انفعال دولت را بر مبناهایی غیر از آزادی توجیه می‌کند.

برلین آزادی منفی را به شیوه‌ی زیر شرح می‌دهد:

«من معمولاً تا آن درجه‌ای آزاد محسوب می‌شوم که هیچ آدم یا هیچ گروهی از آدم‌ها در فعالیت‌ام دخالت نکنند. آزادی سیاسی در این معنا به سادگی حوزه‌ای است که در درون آن که آدم بدون ممانعت از جانب دیگران می‌تواند فعالیت کند.» (چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ص ۱۲۲)

در مورد آزادی مثبت او به ما می‌گوید:

«در این مفهوم مثبت آزادی، نه آزادی از بلکه آزادی برای پیش گرفتن شکل زندگی تجویز شده‌ی فرد است، که طرفداران تصور منفی از آزادی، آن را چنان بازنمایی

می‌کنند که گاهی هیچ بهتر از نقابی مشکوک برای یک استبداد ظالمانه نیست». (همان، ص ۱۳۱).

اما تقابل میان آزادی از (آزادی منفی) و آزادی برای (آزادی مثبت) آن کاری را که برلین می‌خواهد این تقابل برایش انجام دهد انجام نمی‌دهد. به شرح او درباره‌ی آزادی مثبت توجه کنید: «پیش گرفتن شکل زندگی تجویز شده». این در واقع مانند آزادی برای داشتن ماشین با هر رنگی که دوست دارید است تا آن جایی که سیاه باشد، یعنی کلاً عدم آزادی. اما این شرح برای عبارت «آزادی برای» لازم نمی‌آید. نکته در عوض این است که «آزادی از» و «آزادی برای» هر دو عباراتی ناقص هستند که تا آنجا که آزادی ناقص باقی مانده است، از آن حکایت دارند. به محض آنکه به من گفته شود که من آزاد به انجام چه چیزهایی و آزاد از [مداخله] چه چیزهایی هستم، آزادی من محدود شده است. این نه شکل مثبت بلکه تعیین محتوای آزادی است که با دستی آنچه را که با دست دیگر داده است پس می‌گیرد. بنابراین وقتی برلین آزادی منفی را نه صرفاً «آزادی از» بلکه آزادی از مداخله‌ی عامدانه می‌داند، او حوزه‌ی آزادی را به همان قاطعیتی محدود کرده است که انگار برای پیش گرفتن شکل تجویز شده‌ی زندگی به دفاع از آزادی پرداخته باشد. شاید این مداخله‌ی عامدانه نباشد که من را محدود می‌سازد، شاید مداخله‌ی عامدانه تنها چیزی است که می‌تواند محدودیت را رفع کند، بنابراین هر انگاره‌ی عمومی علیه چنین مداخله‌ای مرا ناآزاد نگه می‌دارد. مثال دو دولت فرضی را در نظر بگیرید: یکی بسیار فعال بوده است تا سطح سواد و آموزش عمومی را عموماً بالا ببرد، به شیوه‌هایی که این فعالیت‌اش ضرورتاً همه‌ی انواع مداخله در فعالیت مردم را دربر می‌گیرد. ضمناً این دولت دست به سانسور ادبیاتی که از نظر ایدئولوژیک ضعیف محسوب می‌کند می‌زند. دیگر دولت عامدانه از وضع قانون‌ها و صرف هزینه‌ها و کارهایی از این دست که منجر به نرخ‌های بالای باسوادی می‌شود اجتناب می‌کند، چرا که باور دارد نادان ماندن مردم از سرنگونی‌اش جلوگیری می‌کند، یعنی این دولت ابزار متفاوتی برای دور نگه داشتن مردم از ادبیات از نظر ایدئولوژیک ضعیف دارد، بنابراین نیازی ندارد که خودش را برای سانسور به زحمت بیندازد. آیا آزادی بیشتری در دولت دوم وجود دارد؟ حداقل مردم دولت اول می‌توانند ادبیاتی را که ممنوع نیست بخوانند. حالا فرض کنید که نادان نگه داشتن مردم مربوط به

سیاستی عامدانه در دولت دوم نیست بلکه تنها می‌خواهد پول بیشتری ذخیره کند. آیا این امر مردم را اصلاً آزادتر می‌سازد؟

ارائه‌ی موضوع بدین شکل توسط برلین برحسب مفاهیم [آزادی] «از» و «برای» گرایش واقعی به عدم مداخله‌گرایی را می‌پوشاند. در واقع آزادی همیشه هم آزادی برای انجام کاری و هم آزادی از چیزی است که مانع انجام آن می‌شود. همیشه ممکن است که به شیوه‌ای کاملاً مبتنی بر عملیات نحو زبانی یکی را به دیگری ترجمه کرد. حکایتی درباره‌ی یک جوان تازه به مسیحیت گرویده وجود دارد که [به اشتباه در مراسم غسل تعمید] سوگند یاد می‌کند که «بدن‌ام را از اعتدال [در مصرف الکل] و پاکدامنی حفظ کنم». حال او آزادی منفی دارد یا مثبت؟

خود برلین در می‌یابد که آزادی مثبت و منفی «در هیچ فاصله‌ی منطقی بسیاری از یکدیگر قرار نگرفته‌اند (یا به نظر می‌رسند که قرار نگرفته‌اند)، نه بیشتر از شیوه‌های مثبت و منفی برای گفتن چیزی واحد». (ص ۱۳۱-۲) اما البته در این صورت آنها نمی‌توانند با هم تعارض داشته باشند، پس چرا تن به این غوغا بدهیم؟ او در ادامه می‌گوید که: «با وجود این، اما مفهوم‌های "مثبت" و "منفی" آزادی از نظر تاریخی در جهاتی واگرا تحول یافته‌اند و نه همیشه با گام‌های از نظر منطقی معتبر، تا آن‌که در نهایت آنها به تعارض مستقیم با یکدیگر رسیدند».

هر چقدر هم نتایج از لحاظ سیاسی نامعتبر باشد، اگر [خود صورت] استدلال از نظر منطقی نامعتبر باشد، هیچ تردیدی [به خودی خود] متوجه [آماده یا محتوای] مقدمات نمی‌شود. بسیاری از ایده‌هایی که برلین آنها را در بخش بعدی مقاله نقد می‌کند، هیچ ارتباطی با آزادی مثبت ندارد. اما یک مورد مهم آن گاهی ذیل این عنوان مورد دفاع قرار گرفته است: ایده‌ی آزادی به عنوان خود-رهنمایی عقلانی. این مسئله‌ای است که سی. بی. مک‌فرسون در جواب عالی و از جهات بسیاری قاطع‌اش به برلین (۳) بسیار بر صحت آن تأکید می‌کند. تبیین برلین از پتانسیل ضد-لیبرترین این ایده این است: خود-رهنمایی عقلانی به‌عنوان راهنمایی یک بخش نفس (بخش غیرعقلانی) توسط بخش دیگر (بخش عقلانی) فهمیده می‌شود، ادعا می‌شود که این ایدئال ذاتاً اخلاقی مستقیماً از طریق سیاست قابل تحقق است، [همچنین] فرض می‌شود که

بخشی از جامعه تحت حکومت عقل است و بخش دیگر چنین نیست، بنابراین این ایدئال وقتی متحقق می‌شود که مردمان عقلانی بر مردمان غیرعقلانی حکومت کنند. این دیدگاه به طرز آشکاری ایدئال سیاسی افلاطون است. اما، اولاً، این گونه نیست که تمام مدافعان ایدئال خود-رهنمایی عقلانی قصدشان قائل شدن به شکافی در نفس بین بخش عقلانی و غیر عقلانی باشد. افلاطون و کانت چنین قصدی دارند، اما به گمان من ارسطو و اسپنوزا چنین نیستند. ثانیاً، این ایدئال‌ها (چه در قسم دوئالیستی‌شان و چه غیر آن) ضرورتاً اصلاً ایدئال‌های سیاسی نیستند، بلکه ایدئالی برای اخلاق شخصی هستند. اقدامات سیاسی ممکن است برای آنها مفید باشند، مثلاً یک جامعه‌ی آزادتر می‌تواند حوزه‌ی بیشتری را برای تعالی شخصیت در راستای این خطوط در نظر بگیرد به جای خطوطی الگوواره، اما این کار به سختی می‌تواند کاری محسوب شود که این ایده را بدل به خطری برای آزادی می‌کند. و نهایتاً، ممکن است فردی باور داشته باشد که این ایدئال می‌تواند مستقیماً از رهگذر سیاست متحقق شود بدون تقسیم کردن جامعه به حکومت‌کنندگان عقلانی و حکومت‌شوندگان غیر عقلانی. نفس مدنی ممکن است بیشتر از نفس خصوصی اخلاقی محسوب شود. این ایده گاهی در روسو پدیدار می‌شود. اما نتیجه این است که همه باید بدین نحو با شرکت کردن در زندگی عمومی که همان دموکراسی شدید است، رشد یابند. ترکیب خاص دوئالیسم فردی و اجتماعی و یکسان انگاشتن اخلاق با سیاست که نتایجی را به دست می‌دهد که برلین آنها را مردود می‌داند، به هیچ نحو به طرز تلویحی در ایدئال خود-رهنمایی عقلانی حضور ندارد و بیرون از افلاطون بسیار نادر است. تا آنجایی که می‌دانم، هیچ دیکتاتوری مدرنی از خودش با توسل به این ایدئال دفاع نکرده است. فرد ممکن است نظر بهتر آغیر تحقیرآمیزتری^۱ درباره‌ی آنها می‌داشت اگر واقعاً چنین می‌کردند. دیکتاتوری‌های استالینیستی عموماً از خودشان بنا به این خیال که کل پرولتاریا حکومت می‌کند دفاع کرده‌اند و دیکتاتوری‌های فاشیستی عموماً نگرشی صریحاً بدبینانه نسبت به عقلانیت داشته‌اند.

مایه‌ی تعجب است چرا که حتی روایت افلاطونی هم با دموکراسی تعارض پیدا می‌کند و نه آزادی، دو ایدئالی که برلین معمولاً مراقب است که میان‌شان تمایز بگذارد. البته که افلاطون به هیچ‌وجه لیبرتارین نبود اما این ایده که حکومت با عقلانیت به

بهترین شیوه به دست حکومتی با نخبگانی عقلانی حاصل می‌آید در اصول خود با تعهد به آزادی‌های خصوصی سازگار است، به گمان من که چنین حکومتی یوتیوپای بسیاری از آکادمیسین‌های لیبرال است.

آیا می‌توان هیچ چیز [به درد بخوری] را در تمایز آزادی مثبت/آزادی منفی، حفظ کرد؟ به نظرم نه. استدلال من این نیست که خود تمایز را نگه داریم و مفهوم آزادی مثبت را در آن بازسازی کنیم. به گمان من آن سوسیالیست‌هایی که به نفع آزادی مثبت استدلال می‌کنند، عموماً مرادشان ایجاد تمایزی متفاوت با تمایز برلین است. آنها ممکن است مشغول دفاع از آزادی مثبت در معنایی آزادی‌های مشخصی که قانون آنها را وضع کرده باشند در مقابل ایدئال انتزاعی و فرضاً واحد آزادی. به نظر من، در این معناست که ادعا می‌شود مفهوم آزادی هم‌تراز خواهان [انگلستان] مفهومی مثبت است. (صص. ۳۵-۶، منبع پیشین). این کاملاً خوب و مناسب است، اما این معنای اصطلاح «مثبت»، معنایی نیست که در تقابل با «منفی» قرار گیرد.

یا آن سوسیالیست‌ها ممکن است معترض به تمایز میان آزادی و شرایط آزادی باشند، تمایزی که برلین می‌کوشد آن را جدا از تمایز آزادی مثبت و منفی نگه دارد. این تمایزی است که با چنین سؤالاتی برجسته می‌شود: آیا کارگری بیکار در بریتانیا آزاد است که پسرش را به یک مدرسه‌ی غیردولتی بفرستد؟ جواب برلین این است: او آزاد است، اما برخی از شرایط آزادی را ندارد. این یک کاربرد بسیار عجیب مفهوم شرایط است. به چه معناست که گفتن اینکه فرد آزادی‌ای دارد در حالی که فاقد شرایط آن است؟ این بیشتر قسمی سفسطه به نظر می‌آید و هدیه‌ای برای بدترین نوع سیاستمدار ریاکار.

"اگر برادر و خواهری ژنده‌پوش و برهنه باشند و در غذای روزانه‌شان مسکنت‌زده باشند و یکی از شما بدیشان بگوید آسوده بگیرید، گرم باشید و سیر، بدون آن که بدیشان چیزهایی را که بدن [گرسنه و سرمازده] به آن نیاز دارد دهید، این کار شما چه سود دارد؟ (نامه‌ی رسولان، نامه‌ی جیمز، کتاب دوم، ۱۵، ۱۶).

ما درباره‌ی دیکتاتوری که فرمان آزادی تمام زندانیانی را که به‌خاطر وجدان و آگاهی‌شان گرفتار شده‌اند بدهد اما تنها یکی از شرایط آزادی‌شان، یعنی باز کردن درهای زندان، عرضه نشود، چه خواهیم گفت؟ و چرا فقدان پول کمتر از فقدان کلیدی [برای باز کردن در زندان] مانع آزادی باشد؟

مسلم است که آنچه که کارگر بیکار در مثال من دارد شرایط قانونی یک آزادی است، اما او فاقد شرایط مالی آن است، و از آنجا که هر دو شرایط ضروری هستند، او فاقد آزادی است. (۵)

آیا این دو نوع شرایط به نحوی موضوعیت‌دار برای منظور ما، با هم متفاوت هستند؟ دلیل پاسخ بله دادن به این سؤال به نظر می‌رسد که این باشد که قوانین موانع عامدانه‌ای در مقابل آزادی هستند، اما ترتیبات مالی چنین نیستند. اما چنین ترتیباتی هدیه‌ی طبیعت نیستند. آن‌ها هم نتیجه‌ی اعمال انسانی هستند و هم توسط این اعمال قابل تغییر هستند. در اینجا لازم است که برلین را به چالش کشاند، نه بر مبنای ارزش‌ها، تعاریف و منطقاتش، بلکه به‌خاطر نظریه‌ی (معمولاً تلویحی) اش درباره‌ی اینکه امور انسانی چطور کار می‌کنند. عجیب است که برلین می‌گوید مخالفان‌اش در بحث حاضر، باید نوعی نظریه [پیش‌فرض خود] داشته باشند. بنا به فرض این دید حاکمی از آن است دیدگاه‌های خودش مستقل از هرگونه نظریه هستند و این که نظریه احتمالاً امری اندکی شرم‌آور برای داشتن است. (۶) چنین مدعایی تنها کافی است که بیان شود تابی‌معنایی آن روشن شود. سؤال این است: کدام نظریه درست است؟ شاید از آنجایی که برلین در این زمینه به مسیحیت و سودگرایی اشاره می‌کند، او در ذهن‌اش نظریه‌ای اخلاقی دارد به‌جای نظریه‌ای جامعه‌شناختی. (۷) برای مثال انکار مسیحی یا سودگرایی هر تفاوت از نظر اخلاقی موضوعیت‌دار بین وظیفه‌ی مثبت و منفی، مثل کشتن یا ممانع مردن نشدن. «آیا طبق قانون است در روز سبت که کار خیر انجام دهیم یا ضرر برسانیم، جان آدم‌ها را نجات دهیم یا بکشیم؟» (مارک ۳.۴) اما در بستر طبیعت‌گرایی اخلاقی که به این کتاب شکل می‌بخشد و در فصل چهارم مورد دفاع قرار گرفته، مسئله باید در سطح نظریه‌هایی حل شود که ادعاهای واقعی در باب جوامع طرح می‌کنند.

تعریف برلین از آزادی برحسب مداخله‌ی عامدانه بر اساس تقابل میان حوادث حوادث طبیعی و اعمال انسانی قانع‌کننده می‌شود:

«روسو می‌گوید: "سرشت اشیا ما را خشمگین نمی‌سازند تنها نقص آدر این سرشت] چنین می‌کند." معیار سرکوب به نظر من نقشی است که دیگر انسان‌ها، مستقیماً یا غیرمستقیم، با یا بدون نیت انجام آن، در ناکام گذاشتن خواسته‌های من ایفا می‌کنند». (همان، برلین، ص ۱۲۳)

فرض کنید که برای لحظه‌ای ما صدق این گفته را می‌پذیریم. این بدان معناست که برای آن‌که یک مورد فقدان قدرت، مورد فقدان آزادی باشد، باید این فقدان در اثر قدرت دیگر مردمان باشد. مردمان چه نوع قدرتهایی می‌توانند داشته باشند که قدرت دیگران را محدود می‌کند؟ مدل برلین، مدل اتمیسم مکانیستی کلاسیک است: قدرت سیاسی همچون زورگویی شخصی به شخصی دیگر نمایان می‌شود، تقریباً همچون مکانیک نیوتونی قدرت علی بر اساس مدل توپ‌های بیلیارد که به هم می‌خورند، فهمیده می‌شود. و برلین آشکارا آزادی را با «زورگویی» و «اجبار» در تقابل قرار می‌دهد.

اما اغلب قدرتها در جامعه اصلاً شبیه این نیست، در هیچ جامعه‌ی باثباتی نیز نمی‌تواند چنین باشد. اغلب قدرتها شکل قدرت بر «اشیا» را به خود می‌گیرد و نه قدرت بر افراد، بلکه یک قدرت ذاتاً اجتماعی بر اشیا، چرا که دربرگیرنده‌ی ظرفیت بازداشتن دیگر مردمان از دسترسی به این اشیا است. چنان ظرفیتی شامل امکان، در صورت لزوم، توسل به نیروی مستقیم، «زورگویی»، است. برای مثال زنگ زدن به پلیس برای متفرق کردن کارگرانی که کارخانه‌ای را اشغال کرده‌اند. اما زورگویی منحصر در موارد استثنایی است و به‌هیچ‌وجه تنها یا حتی عمده‌ترین شیوه‌ای که در آن قدرت برخی از مردمان باعث فقدان قدرت در دیگران می‌شود، نیست. اگر یک انحصارگرای مجنون کل محصول موز را بخرد و آن را به‌عنوان قربانی برای پوزن‌دودن به دریا بریزد، او مردم را محروم از آزادی خوردن موز کرده است با همان قطعیتی که اگر چند لات قمه‌کش را استخدام کرده بود که مردم را در مغازه‌های میوه‌فروشی بزنند.

حال به مثال مدرسه‌ی غیردولتی برگردیم: پسر یک خانواده‌ی ثروتمند که به مدرسه‌ی غیردولتی می‌رود البته به نحوی فیزیکی (او زورگویانه) مانع آمدن پسر یک کارگر بیکار نمی‌شود. اما این نه بدان معنا است که پسر کارگر آزاد است که به آن مدرسه برود و نه این که هیچ رابطه‌ی علی بین قدرت یکی و فقدان قدرت دیگری وجود ندارد. در واقع، وجود مدارس غیردولتی آزادی کسانی که استطاعت رفتن به این مدارس را ندارند، کاهش می‌دهد، چرا که این مدارس تنها نوعی جایگزین سیستم دولتی نیست، بلکه بخش زیادی از کارکرد و جذابیت‌شان را از راه ندادن پرولتاریا و عرضه‌ی دسترسی ممتاز به مقام‌های قدرت در دولت و جهان کسب‌وکار کلان، کسب می‌کنند. آن‌ها مانع امکان کسب مقام‌های سیاسی مشخصی توسط فرزندان پرولتاریا می‌شوند، به همان قطعیتی که انحصارگرایی مجنون مانع امکان آنها برای خوردن موز می‌شود.

این واقعیت به طور کلی درباره مالکیت و قدرتی که به صاحبانش می‌دهد صادق است. نه تنها قدرت بر مالکیت ضرورتاً دربرگیرنده‌ی محروم کردن دیگران از قدرت بر آن است، بلکه همچنین مسئله آن است که بخش زیادی از قدرتی که مالکیت به همراه می‌آورد تنها بدان خاطر است که دیگرانی وجود دارند که آن ملک را ندارند. تنها صاحب ابزار کار بودن است که که سرمایه‌دار را قادر می‌سازد که کار دیگران را استثمار کند با این فرض که آن دیگران صاحب ابزار کار نیستند.

در مقام جمع‌بندی برای دیدن روابط واقعی میان انواع و موارد مختلف آزادی لازم است که که از متافیزیک اجتماعی که قدرت را برحسب سلطه‌ی فردی بر فردی دیگر می‌بیند، و در نتیجه آزادی و قدرت را در مقابل می‌بیند، گسست کنیم. حوزه‌ی چنین متافیزیکی البته می‌تواند بسط داده شود تا بدون آن که مانع کسی از انجام دادن کاری که در تلاش برای انجام آن است شد، دربرگیرنده‌ی قدرت‌های اعمال شده باشد. مثلاً از آنجایی که فرد خودش می‌داند که «نمی‌شود با شورای شهر در افتاد»، تلاشی نمی‌کند. استیون لوکس در مقاله‌ی ارزشمندش، «قدرت: نگرشی رادیکال» چنان بسط دادنی را تا آن‌جا که ممکن است، پی می‌گیرد تا قدرتهایی را در بر بگیرد که (اگر خواهیم اصطلاحی از نظریه‌ی رئالیستی علم را معکوس کنیم) بدون اعمال شدن تحقق دارند. اما چنان بسط دادنی باز هم بسط دادن می‌ماند، یعنی ما همچنان در حوزه‌ی نگرش برلین باقی می‌مانیم که بر اساس آن معانی آزادی که غیر از «غیاب زورگویی»

هستند، نوعی «بسط» و «استعاره» هستند. چرخش پارادایمی که ما را قادر سازد تا واقعیات قدرت اجتماعی و امکانات آزادی را چنانکه هست ببینیم، وقتی به دست می‌آید که ما از معنای ریشه شناختی قدرت، «توانا بودن (pouvoir)»، مصدر غایب فعل انگلیسی توانستن (can)، شروع کنیم. در این معنا آزادی و قدرت تقریباً مترادف می‌شوند، و به جای سؤال چقدر قدرت (یا برعکس) چقدر آزادی در یک جامعه وجود دارد، باید پرسیم چگونه قدرت/آزادی اجتماعی [در یک جامعه] سازمان یافته، توزیع شده و به کار گرفته می‌شود. سلطه و «زورگویی» بنابراین می‌تواند به عنوان یک نمونه‌ی خاص توزیع نامتوازن قدرت دیده شود که به هیچ‌وجه مهم‌ترین نمونه نیست. چنانکه لنین در جایی می‌گوید: «آزادی کالایی بسیار ارزشمند است، باید آن را با دقت سهمیه‌بندی کرد».

فردگرایی‌ها و جمع‌گرایی‌ها

می‌توان تصور کرد که تفاوت‌های من با لیبرال‌ها در تقابل آشنای دیگری خلاصه شود: موضعی که من از آن دفاع می‌کنم، مطمئناً به عمل جمعی، تصمیم‌گیری جمعی و مسئولیت جمعی به انحصاری اهمیت می‌دهد که اندیشه‌ی لیبرالی نوعاً به آن اهمیت نمی‌دهد. به گمان من آنچه در مقاله‌ی برلین تحت عنوان «خود-رهنمایی جمعی» به مثابه‌ی یکی از انواع جهش‌یافته‌ی آزادی مثبت ظاهر می‌شود، در واقع آن نوع سامان اجتماعی است که قادر به تضمین بیشترین آزادی‌های افراد است.

با وجود این، به نظرم تفکیک فردگرایی/جمع‌گرایی یکی از ابهام‌آورترین تفکیک‌ها در گفتارهای سیاسی است. نوعی بداهت کاذب در این دو اصطلاح وجود دارد و حتی فیلسوفان سیاسی که در موارد دیگر ذهنی روشن و منسجم دارند، این دو اصطلاح را بدون تعریف اضافه به کار می‌برند. با این‌که اصطلاح «فردگرایی»، حتی اگر در محدوده‌ی زمینه‌های ارزشی‌اش در نظر گرفته شود (برای مثال فردگرایی روش‌شناختی را کنار بگذاریم)، می‌تواند به معنای هر کدام از موارد زیر باشد: (الف) اگوتیسم (به معنای خودخواهی)، (ب) اگوتیسم (به معنای تکبر)، (ج) قابلیت رقابت، (د) غیرمعمول بودن، (ه) اصالت و ریشه‌دار بودن، (و) ظرفیت قضاوت انتقادی، (ز) باور به ارزشمندی

کثرت، (ح) این باور که هر فرد باید از دیگران (از نظر اقتصادی و عاطفی) مستقل باشد، یعنی، آنچه به معانی مختلف «خودکفایی» نامیده می‌شود، (ط) باور به ارزش اخلاقی هر فرد، (ی) باور به ارزش خاص برخی افراد استثنایی، (ک) باور به مسئولیت فردی و نه جمعی برای برخی سامان‌های اجتماعی خاص (برای مثال، آموزش، بیمه)، (ل) باور به این‌که می‌تواند تعارضاتی بین از یک‌سو منافع افراد و از دیگر سو منافع نهادها موجود باشد، و در چنین مواردی منافع فرد باید اولویت داشته باشد، (م) این باور که برخی حوزه‌های حیات انسان وجود دارد که مربوط به هیچ کس دیگری نیست.

به نظرم درست است که بگوییم که هیچ کدام از این فردگرایی‌ها، دو تا دو تا با هم مستقیماً متعارض نیستند (اگر چه با اضافه کردن برخی مقدمات تجربی قانع‌کننده، برخی ناسازگار هستند)، و این‌که هیچ کدام در برگیرنده‌ی هیچ کدام دیگر نیست. سخت است کسی را پیدا کرد که از همه یا هیچ‌کدام از این فردگرایی‌ها دفاع نکند. (شخصاً من موارد «ه»، «و»، «ز»، «ط»، «ل» و «م» را ترجیح می‌دهم و نسبت به موارد دیگر بی‌تفاوت یا مخالف هستم).

برای نشان دادن ابهام سیاسی اصطلاح «فردگرایی»، دفاعیه‌ی کلاسیک از اقتصاد لسه‌فر را در نظر بگیرید: اگر چه بر ضعیف‌ترین اقشار مردم دشوار است که در تنگی قرار گیرند، در بلندمدت این کار در خدمت منفعت ملی است. این دید، آشکارا در تعارض با فردگرایی‌های (ط) و (ل) است و کاملاً طبیعی است که بگوییم مشکل لسه‌فر این است که منفعت فرد را به هیچ می‌گیرد. با این همه لسه‌فر گاهی فردگرایی اقتصادی خوانده می‌شود و در معانی «الف»، «ج»، «ح» و «ک»، در واقع اینطور هم هست.

این ابهامات راه پروپاگاندای ضدسوسیالیستی را همواره می‌کند. توسل به فردگرایی منجر به واکنشی مطلوب می‌شود چرا که مردم به‌درستی از هم‌شکلی و پیگرد دگراندیشان نفرت دارند و چنان توسل‌هایی به فردگرایی در خدمت حمایت از تسلیم به نیروهای کور بازار هستند که دگراندیشان را با ورشکستگی مجازات می‌کنند و تفاوت‌های غنی‌نهفته در سنت را در هم‌شکلی امر سودآور فرو می‌پاشند.

در سطح تئوریک، جدی‌ترین ابهام درباره‌ی فردگرایی، اشتباه گرفتن یک یا چند مورد از معانی ارزشی مذکور این اصطلاح با اصل تبیینی «فردگرایی روش‌شناختی» در علوم اجتماعی است، به معنای آن‌که تنها امور واقع مربوط به افراد است تبیینی

دارند. جذابیت فردگرایی روش‌شناختی تا حدی متکی بر ناکامی در فهم بدیل‌ها است و تا حدی دقیقاً به‌خاطر اشتباه گرفتن با برخی ارزش-داوری‌ها است که مطلوب است مورد قبول باشند. برای مثال این گفته‌ی آیزیا برلین را در نظر بگیرید: «محافظة کاران و سوسیالیست‌ها به قدرت و تأثیر نهادها باور دارند و آنها را به عنوان پناهگاهی امن در مقابل آشوب، بی‌عدالتی و ظلمی که از فردگرایی کنترل‌نشده حاصل می‌آید، می‌فهمند». (چهار مقاله در باب آزادی، ص ۵).

«شیران نیز ایمان دارند و می‌لغزند»^۹ سوسیالیست‌ها - دست کم آنهایی که در سنت سوسیالیسم علمی هستند - قدرت نهادها را چون غایتی در خود در نظر نگرفته‌اند، چنان‌که برخی از محافظه‌کاران چنین می‌کنند. در مقابل، قصد آنها سامان دادن دموکراتیک به هر نهادی است که جایگاه قدرت اجتماعی است تا آن نهادها غایتی مستقل از غایات مردمانی که متأثر از آنها هستند، نیابند. «اجتماعی از انسان‌ها که در آن رشد آزادانه‌ی هر فردی، شرط رشد آزادانه‌ی همگان است». (مانیفست کمونیست) اما سوسیالیست‌ها این واقعیت را بازشناخته‌اند که نهادهای قدرتمند را اگر نادیده بگیریم، خودشان محو نمی‌شوند. اما «نهاد» در ضمن اصطلاحی مبهم است و باید اشاره شود که بدیل سوسیالیسم علمی برای فردگرایی روش‌شناختی، «جمع‌گرایی روش‌شناختی» نیست، اگر مراد از آن، این باشد که تبیین اجتماعی در نهایت برحسب گروه‌ها باید انجام شود. توضیح اجتماعی متکی بر مجموعه‌ی روابطی است که میان عوامل اجتماعی مختلف (افراد، گروه‌ها و دستگاه‌ها) برقرار است. فردگرایان روش‌شناختی مایل‌اند که «جمع‌گرایی روش‌شناختی» را تنها بدیل ممکن ببینند و بنابراین مارکس را به‌عنوان متفکری که بین این دو موضع در نوسان است، بفهمند به جای عرضه کردن بدیل سومی. این برخورد با مارکس شبیه برخورد دهقانی است که برای اولین بار قطار بخاری را می‌بیند و آن را به‌عنوان چیزی میان یک اسب و یک اجاق آشپزخانه توصیف و پیش‌بینی می‌کند که هیچ فایده‌ای نخواهد داشت چرا که نه

^۹ بخشی از انجیل

این است نه آن. اما اینجا جای پرداختن به بنیادهای علوم اجتماعی نیست (۸). قصد من تنها تذکر این نکته بود که تمام انواع فردگرایی‌ها (یا جمع‌گرایی‌ها) یکسان نیستند. قطعاً، سوسیالیسم علمی هرگز متعهد به رجحان عمومی هر چیز جمعی بر هر چیز فردی نبوده است. برای مثال، سوسیالیسم علمی هیچ‌گرایشی به ترجیح زندگی جمعی و یا تولید هنری و فکری جمعی ندارد، چنانکه برخی از سوسیالیست‌های یوتیوپایی (از جمله مائویست‌ها) چنین تمایلی داشتند. (۹) وقتی که سوسیالیست‌های علمی به خود عنوان جمع‌گرا داده‌اند، چنان‌که گاهی چنین کرده‌اند، این تنها شیوه‌ی کوتاه‌تری برای گفتن این بوده است که آنها طرفدار مالکیت تمام اجتماع تولیدکنندگان بر ثروت مولد هستند، در حالی که سرمایه‌داری عبارت است از مالکیت توسط یک طبقه‌ی ممتاز غیرتولیدکننده.

«سرمایه یک محصول جمعی است، و تنها به دستان فعالیت مشترک اعضای زیادی و در واقع در تحلیل نهایی با فعالیت مشترک تمام اعضای جامعه، می‌تواند به حرکت در بیاید.

بنابراین سرمایه نه یک قدرت شخصی، بلکه یک قدرت اجتماعی است.

بنابراین وقتی سرمایه بدل به مالکیتی اشتراکی شود، یعنی بدل به ملک تمام اعضای جامعه شود، مالکیت شخصی بدل به مالکیت اجتماعی نشده است. بلکه این تنها خصلت اجتماعی مالکیت است که تغییر یافته و خصلت طبقاتی‌اش را از دست می‌دهد». (مانیفست کمونیست)

یک سوسیالیست می‌تواند کاملاً به این اعتقاد داشته باشد که این یک واقعیت در سرشت انسانی است که مردم تمایل دارند بهتر مراقب امور خودشان باشند تا امور اشتراکی، و اینکه «آشپز بیش از حد، آش را شور می‌کند». اما سوسیالیسم راجع به به پختن آش نیست، بلکه راجع به استخراج زغال‌سنگ و ساختن کامپیوترها و ساختن بیمارستان‌ها است و این کارها تنها می‌تواند چون تلاشی جمعی انجام شود، حال چه تحت کنترل جمعی باشد چه فردی.

به نظرم می‌توانیم نحوه‌ی عملکرد تفکیک فردگرایی/جمع‌گرایی در ایدئولوژی لیبرال را بفهمیم، اگر اول به این سؤال بپردازیم که به چه شیوه‌ای افراد در جامعه متقابلاً به هم وابسته و به چه شیوه‌ای مستقل از هم هستند، و آنگاه می‌توانیم به نتایج عملی این واقعیت در پروژه‌های همبستگی و امتیزه‌شدن بپردازیم.

استقلال و وابستگی متقابل

اندیشه‌ی لیبرال از قراردادگرایی (و در سطح ایدئولوژیک بعیدتری، از فرقه‌های فلسفی و مذهبی دوران باستان متأخر) برخی انگاره‌های خاص در مورد استقلال افراد را به ارث برده است. این‌که ما ذاتاً وابسته به جهان خارج (از جمله دیگر مردمان) نیستیم و بنابراین می‌توانیم بدون قدرت داشتن بر آن جهان، آزاد باشیم، تا وقتی جهان بگذارد آزاد باشیم. نکته‌ی عجیب درباره‌ی این ادعا این است که فی‌نفسه یک «ارزش-داوری» نیست، بلکه مدعایی ناظر به واقعیت از آن نوعی است می‌تواند صادق یا کاذب باشد. با این حال، استدلال‌های لیبرالی به نحوی به پیش‌روی ادامه می‌دهند که گویی این مدعا صادق است. موضعی که من در میل و در برلین نقد کرده‌ام، یعنی لیبرالیسم دولت حداقلی کلاسیک، هر دو دربرگیرنده‌ی این تصور از افراد اصالتاً مستقل همچون نوعی پیش‌انگاره‌ی تلویحی هستند. با این‌که میل به خوبی می‌دانست که قراردادگرایان در فرض گرفتن چنین انگاره‌ای، در اشتباه بودند و این‌که فردیتی که او به آن ارزش می‌داد تنها شکوفه‌ی بسیار متأخر تاریخ بشری است. برلین هم آن‌چه او به درستی «بازگشت به پناهگاه درونی» نامیده بود را نقد می‌کرد، یعنی گرمی داشتن آزادی درونی که مصون از از ضربه‌های تقدیر است چون به هیچ شرایط خارجی نیاز ندارد.

اگر ما به طرز جدی اسطوره‌ی فرد پیشا-اجتماعی و خود-کفا (می‌شود با ارجاع به تمایزی که ایبسن بین انسانی که «با خودت رو راست باش» و کوتوله‌ی «برای خودت کافی باش» قائل می‌شود آن «فردگرایی کوتوله‌ای» بنامیم) را رد کنیم. ما باید این واقعیت را بازشناسیم که آزادی دربرگیرنده‌ی قدرت بر آن چیزهایی است که ما به آن وابسته‌ایم، که شامل هم منابع مادی است و هم منابع اجتماعی که همان نهادهای اجتماعی و دیگر مردمان است. روابط قدرت بین مردم اغلب، همانطور که دیدیم، با

روابط عدم آزادی یکسان گرفته می‌شود. ما تا حدی که مردم متقابلاً به هم وابسته هستند، هیچ آزادی بدون قدرت داشتن بر دیگران نمی‌تواند وجود داشته باشد. نیاز نیست که هیچ چیز مشئومی درباره‌ی این واقعیت وجود داشته باشد: لازم نیست این قدرت «زورگویی» یا هیچ نوع دیگری از قدرت یک‌سویه باشد. این قدرت دربرگیرنده‌ی چیزهایی چون قدرت خردورزی و توانایی برانگیختن واکنش عاطفی باشد؛ شرکت در تصمیم‌گیری جمعی الزام‌آور، توانایی استفاده از کار دیگران برای برطرف کردن نیازهایی که خود فرد به تنهایی نمی‌تواند برطرف کند، یعنی کاری که هر بار به خرید می‌رویم انجام می‌دهیم. بنابراین صورت‌بندی تروتسکی، که در اثر حاضر جایگاهی برجسته به خود اختصاص داده، «افزایش قدرت انسان بر طبیعت و ... امحای قدرت انسان بر انسان» (۱۰) تنها به این شرط قابل قبول است که «قدرت انسان بر انسان» به نحوی تفسیر شود که به معنای قبض ساختاریافته، یک‌سویه و پایدار قدرت توسط یک گروه یا طبقه باشد به نحوی مانع دسترسی دیگر گروه‌ها و طبقات شود. قدرت داشتن بر دیگران اگر چه ممکن است گاهی شکل سرکوب و استثمار به خود بگیرد در عوض گاهی شکل کنترل جمعی منابع اجتماعی (از جمله انسان) را داشته باشد، اما خود قدرت یک واقعیت تغییرناپذیر اجتماعی امحان‌پذیر است.

اکنون، اولین سؤالی که این دید با واقعیت قدرت مطرح می‌سازد این است که توزیع این قدرت اجتماعی در جامعه‌ی بورژوایی چه شکلی به خود می‌گیرد و چطور می‌شود که ایدئولوژی‌های غالب آن جامعه می‌توانند این واقعیت را انکار کنند و چنین باوری داشته باشند که قدرت‌ها/آزادی‌های یک فرد هیچ ربطی به دیگری ندارد به خاطر اینکه به نحوی مایملک طبیعی یا خود-ساخته‌ی فرد است.

در حال حاضر، از شکل‌های آشکارا سرکوبگر قدرت می‌گذریم برای آن‌که به نکته‌ی جهان‌شمولیت روابط-قدرت بپردازیم. این‌که قدرتی که هر فرد باید بر دیگران داشته باشد تا بتواند زندگی کند، در جامعه‌ی کاپیتالیستی در قالب پول تجسد یافته است. این مسئله برای خوانندگان *کاپیتال/مارکس اصلاً* جای تعجب ندارد، در قالب پول، روابط اجتماعی شیء‌واره هستند. دارای کمیت خاصی از پول بودن به معنای حق داشتن بر کمیت خاصی از کار اجتماعی است. ما نباید این واقعیت را چون شکلی از سرکوب بخشی از جامعه به دست بخش دیگر ببینیم. در هر جامعه‌ای، مردم تنها

می‌توانند با کمک قدرت بر دیگران زندگی کنند، حال مکانیسم برای اجرای آن قدرت پول باشد یا مکانیسمی دیگر. توزیع نابرابر پول و انحصار طبقاتی سرمایه که بنیاد آن را فراهم می‌آورد، مسئله‌ای دیگر است. می‌توان نوعی جامعه‌ی مبتنی بر بازار مساوات‌طلبانه را تصور کرد (اگر چه چنان ساختار اجتماعی، ساختار پایداری نیست که احتمالاً هرگز وجود نداشته است). در چنین جامعه‌ای، هیچ روابط سرکوبی وجود نخواهد داشت، اما روابط قدرت بر دیگران وجود خواهد داشت. «پول قدرت است»؛ این تنها یک عبارت بلاغی نیست. کل قدرت اجتماعی در شکلی اجتماع‌یافته اعمال نمی‌شود، چنانکه در یک کمون یا در دموکراسی ایدئال چنان است، اما پراکندگی قدرت در میان عاملان فردی به معنای آن نیست که هر کدام تنها بر امور خودشان قدرت دارند. اینطور نیست که در جامعه‌ای [با قدرت] اجتماع‌یافته، قدرت‌های فردی تراکم یافته باشند، بلکه مسئله این است که در جامعه‌ی پراکنده، قدرت‌های اجتماعی تقسیم شده‌اند.

شی‌ءوارگی - ظهور یک رابطه چنان که گویی یک شی‌ء است - واقعیت قدرت اجتماعی را پنهان می‌سازد. قدرت، که یک رابطه است، چون پول ظاهر می‌شود که می‌تواند در جیب [در قالب سکه‌ها] صدای جرنج به هم خوردن بدهد یا خش خش اسکناس‌ها را بدهد. عبارت «من حق دارم که هر کاری دوست دارم با پولم بکنم»، دیگر خیلی اقناع‌کننده به نظر نمی‌رسد اگر این‌گونه بازگویی شود: «من حق دارم که هر کاری که دوست دارم با قدرتم بر کار دیگران بکنم». توهم استقلال حاصل این شی‌ءوارگی است. «انسانی با ثروتی مستقل» کسی است که حجم هنگفتی پول دارد. او تنها می‌توانسته که این پول را در فرایندی اجتماعی که در برگیرنده‌ی کار دیگران است به دست آورده باشد، و این ثروت تا وقتی فایده‌ای برای او خواهد داشت که دیگر مکانیسم‌های تولیدی و اجتماعی برای کاربرد پول وجود داشته باشد تا محصولات‌شان را به دست آورد. این نکته‌ای است که کهن‌سالی که گمان می‌کند گرفتن خانه‌ی سالمندان به معنای آن است که باری بر دوش اجتماع است ولی اگر با پس‌انداز خودش زندگی کند اینطور نیست، فراموش می‌کند. در هر کدام از این دو حالت، آن فرد

(می‌توانیم فرض کنیم) کار کرده تا ثروتی در گذشته تولید کند و اکنون به کار دیگران وابسته است.

چنان‌که استقلال واقعی نسبی بورژوازی هم محصول جایگاه ممتازش در ساختار طبقاتی جامعه است و قدرت عظیم نسبی‌اش بر کار دیگران.

همبستگی و تمیزه شدن

اجازه دهید اکنون شیوه‌هایی را در نظر بگیریم که اصطلاح «فردگرایی» که به معنای متکی بر ایدئولوژی استقلال فردی فهمیده شده، همچون اسلحه‌ای علیه سوسیالیسم و به صورت کلی جنبش سرکوب‌شدگان به کار گرفته شده است.

کارکرد واقعی سرکوب‌کننده‌ی «فردگرایی» به‌عنوان مؤلفه‌ای از ایدئولوژی لیبرالی در جامعه‌ی بورژوایی، نقش آن در تضمین تمیزه شدن استثمارشدگان است. قدرت جمعی سازمان‌یافته‌ی طبقه‌ی حاکم در هر حال در قدم اول با این واقعیت تضمین شده که رابطه‌ی بنگاه سرمایه‌دارانه با کارگران رابطه‌ی یک فرد [سرمایه‌دار] با کثیری از افراد [مزدبگیران] است، و در قدم بعد با خصلت بورژوایی دولت. این اقسام از تمرکز قدرت همراه با خود سیستم «از پیش داده شده» هستند و بنابراین طبیعی به نظر می‌رسند. کارگران، از دیگر سو، باید آگاهانه سازمان‌یابی کنند قبل از آن‌که اقدامی جمعی بکنند (اگر چه چنین سازمانی با سرشت اجتماعی فرایند تولیدی آسان‌تر شده است - در مورد گروه‌های سرکوب شده غیر از پرولتاریا، فائق شدن با اقدام جمعی دشوارتر است، و در نتیجه ایدئولوژی «فردگرایانه» در میان آن‌ها همیشه قوی‌تر است تا همبستگی).

برای این‌که طبقات استثمارشده را از نظر سیاسی ضعیف نگه داریم، کافی است که از شکل‌گیری نهادهای جمعی موثر در میان آنها جلوگیری کرد. بنابراین کارگری که امتناع دارد از پیوستن به اتحادیه یا شرکت در اعتصاب، توسط رسانه‌ها به عنوان فردی آزاداندیش در نظر گرفته می‌شود در حالی که کارگرانی که متحد می‌شوند و دست به اقدامی جمعی می‌زنند به‌عنوان گوسفند [نیازمند چوپان] بدنام می‌شوند. اجبار یک فرد کارگر توسط اتحادیه حمله‌ای آشکار به آزادی فردی تلقی می‌شود. (این اجبار البته

محدودیتی بر آزادی است، دقیقاً در همان معنایی که به دید لیبرال‌ها هر قانونی محدودیتی بر آزادی است. با وجود این، لیبرال‌ها به‌درستی باور دارند که برخی قوانین مجموع آزادی را بالا می‌برند. این واقعیت که شکل غالب قدرت در محل‌های کار سرمایه‌دارانه ضرورتاً در دست رئیس‌ان شرکت است، این‌که اتحادیه تنها ابزار فرد سرکوب‌شده در آن محل کار است تا آن قدرت را محدود سازد و این‌که هر چیزی که اتحادیه را تضعیف کند، قدرت سرکوبگر را تشدید می‌کند - این واقعیات به‌آسانی پنهان می‌شوند با تظاهر به نوعی استقلال ریشه‌ای، استقلالی که بر فراز شبکه‌ی پولی و بازار نیروی کار قرار می‌گیرد.

«فردگرا» در این معنا شخصی نیست که در مقابل اقتدار می‌ایستد و از قوه‌ی انتقادی‌اش در برابر وضع موجود استفاده می‌کند، بلکه کسی است که از شرکت در عمل جمعی امتناع می‌کند اگرچه این امتناع نهادهای موجود را که در تضاد با آزادی او هستند، دست‌نخورده باقی می‌گذارد. پی‌آمد ضمنی این نگاه این است که راه‌حلهایی بدیل هم برای این مشکل وجود دارد که به میانجی هر کدام یک فرد [به شیوه‌های متفاوت] در جایگاه خودشان در نظم اجتماعی قرار می‌گیرند: راه‌حلی جمعی (که قرار است از آزادی فردی بکاهد) و راه‌حلی که می‌توان با انزوا یا جدایی به آن دست یافت (که قرار است آزادی فردی را بهبود دهد). اما در واقعیت تنها راه‌حلهای جمعی برای مشکلاتی که ساختارها و نهادهای اجتماعی خلق می‌کنند، وجود دارند. امتناع کردن تنها به معنای تسلیم شدن است. راحت است که این تسلیم را چون یکپارچگی «فردگرایانه» قهرمانانه جا زد.

کسی جونز، او گرفت یک مدال چوبی

برای خیانت کردن به اعتصاب کارگران خط اس. پی

این ایده که افراد سرنوشت‌شان را در دست خودشان دارند ایده‌ای سفیهانه است و مردم مستعد فراموش کردن این هستند که از آن‌ها خواسته می‌شود از آزادی فردی دست بکشند تا نهادهایی که آن‌ها را استثمار می‌کند دست‌نخورده و قدرتمند باقی بمانند.

این نکته بیشتر از هر جا در مورد مجادله بر سر بستن مغازه‌های [وابسته به اتحادیه‌ی کارگران در همراهی با اعتصاب]، روشن است. خیلی از مردمانی که به شیوه‌هایی دیگر همدل با جنبش کارگری هستند، مخالف بستن مغازه هستند و آن را تعدی مستقیم به حقوق آشکار فردی می‌دانند. با وجود این، وضعیت این قاعده روشن است: در نتیجه‌ی چانه‌زنی بین اتحادیه و کارفرما، عضویت در اتحادیه شرط استخدام در هر شرکتی می‌شود. این شرطی است که در میان بسیاری از دیگر شرط‌ها که کارگر باید به آن بدون هیچ اختیاری (همانند اختیاری که در مورد قوانین اتحادیه دارد) بر فرایند تصمیم‌گیری آن تسلیم شود. یک کارگر برای پیدا کردن شغلی که اصلاً به درد سرمایه‌دار بخورد، باید به استثمار کارش «رضایت» دهد، که در میان دیگر چیزها، به معنای آن است که بخشی از محصولات کار کارگر برای اهدافی مغایر با خود [هستی اجتماعی] کارگر استفاده شود. اگر اتحادیه‌ای بخواهد از پولش برای اهداف سیاسی استفاده کند، باید یک صندوق سیاسی جدا وضع کند اما یک کارفرما می‌تواند به حزب توری [محافظه‌کار] پول اهدا کند و یا آن را در آفریقای جنوبی سرمایه‌گذاری کند بدون هیچ مشورتی با کارگران. زندگی کارگر در محل کار یک تعدی طولانی به آزادی شخصی‌اش است، در حالی که تنها محدودیت بر آن تعدی قدرت جمعی اتحادیه‌هاست، حال چه مستقیماً از طریق چانه‌زنی و تهدید به اعتصابات و یا غیر مستقیم از طریق فشار به دولت. اگر بستن مغازه آن قدرت مقابله‌کننده را افزایش می‌دهد، تنها می‌تواند بهیوی خالص در آزادی کارگران به ارمغان آورد.

نتیجه‌گیری

من در این فصل به دفاع از آنچه ممکن است به طرز ناامیدکننده‌ای نتایجی ناپسند از منظر سنجیدن قانون‌گذاری به نظر برسد پرداخته‌ام، یعنی دفاع از این نتیجه که هر آزادی با برخی آزادی‌های دیگر تعارض پیدا می‌کند و این که هیچ اصل عمومی آزادی وجود ندارد که بتواند میان آنها حکمیت کند. از نظر سیاسی چنین نتیجه‌ای چقدر فایده دارد؟

اول از همه، این نتیجه دربرگیرنده‌ی بازشناسی جایگاه سنت است در تعیین اینکه کدام آزادی‌ها مهم هستند. تی. اچ. گرین، در پایان یک سخنرانی در باب قانون‌گذاری

لیبرال، به طرفداری از یک قانون مشروبات الکلی سخت‌گیرانه‌تر می‌پردازد و در این زمینه به «آزادی نه چندان ارزشمند خرید و فروش الکل» اشاره می‌کند. در یک کشور مسلمان، این حرف کاملاً به‌جا و معنادار است. اما در اروپا، جایی که نوشیدنی الکلی برای سه هزاره در مرکز زندگی اجتماعی بوده است، و توسط دین‌های بزرگ به عنوان بخشی از عبادت وارد شده است، اصلاً چنین حرفی معنادار نیست.

البته که فرد اصلاح‌گر یا انقلابی، در باز کردن جا برای آزادی‌های جدید، ضرورتاً آزادی‌های قدیمی را نقض می‌کند. اما در انتخاب بین آزادی جدید و قدیمی، نباید با آن‌ها چون اموری متکی بر جایگاه‌هایی برابر برخورد کند. آزادی‌های قدیمی، آزادی‌هایی هستند که نیازها و ظرفیت‌های اجتماعی مردم را شکل داده‌اند و منع آنها به‌درستی مورد نفرت واقع خواهد شد. سوسیالیست علمی باید در این موارد محافظه‌کار باشد (محافظه‌کار نه در معنای خاص سیاسی محافظه‌کار).^{۱۰} تنها وقتی که خواسته‌ی یک آزادی جدید چنان در قلب مردم پخته شده باشد که با رغبت آزادی قدیمی را رها کنند، زمان آن آزادی فرا رسیده است. این بازشناسی [جایگاه سنت و رفتار مردم] بخشی از معنای [اصل] شروع کردن از تناقضات به جای ایدئال‌ها در کردار سیاسی فرد است. به این نحو، شاید سوسیالیسم علمی بتواند آن پیورتانیسمی را به لرزه در آورد که همیشه به نظر می‌رسد همچون لاشخوری به دنبال یک شیر، انقلاب‌ها و جنبش‌های رادیکال را دنبال کرده است از منع تئاتر و جشنواره‌های فولک^{۱۱} در آخرین جمهوری ما بگیرد [منظور جمهوری کرامول در انگلستان است] تا وعده‌ی لنین که صنعت شوروی هر چیزی «غیر از شمایل مقدس و ودکا» تولید می‌کند و تا لایحه‌ی کلیر شورت برای ممنوعیت تصاویر زنان برهنه که صفحات نشریات غیراخلاقی را پر کرده است. احتجاج من علیه چنین پیورتانیسمی مستقل از ارزش و ضدارزش اخلاقی موارد منع شده است و من حق و وظیفه‌ی مسئولان برای مراقبت از آسایش اخلاقی شهروندان

^{۱۰} اصل جمله کولیر این است :

conservative (with a small c)

maypole^{۱۱} تیرکی که در فستیوال‌های فولک اروپایی بر پا می‌شود و به آن چند ربان بلند می‌شود و مردم به دور آن می‌رقصند.

را زیر سؤال نمی‌برم، نکته‌ی من مربوط به ریشه‌نداشتن این پروژه‌های پیوریتن در ارزش‌های حال حاضر مردم است.

تمام این نکته قابل اطلاق است تا جایی که ما مشغول تعارض میان آزادی برای یک چیز با آزادی برای چیزی دیگر هستیم، اما تعارض میان آزادی برای مثال یک طبقه و یک طبقه‌ی دیگر، مسئله متفاوت است (اگر چه البته این دو مورد همپوشانی‌هایی دارد). در اینجا تکلیف مسئله با قوت نسبی طبقات در حال ستیز روشن می‌شود، و منظرگاه یک طبقه مجموعه‌ی آزادی‌های مورد انتخاب فرد را تعیین می‌کند. اما همچنین چیزهایی وجود دارد که می‌شود درباره‌ی آزادی‌های مشخصی گفته شود که برای یک ساختار سیاسی یا اقتصادی مشخص ضروری است یا با آن ناسازگار است و آزادی‌های دیگری که با چنین ساختاری اعمال آن آسان‌تر و با ساختاری دیگری اعمال آن دشوارتر می‌شود. برای مثال سوسیالیسم خرید و فروش برده و سرمایه را محال می‌کند و دربرگیرنده‌ی آزادی کار برای معاش زندگی است، خود-توسعه‌بخشی فرهنگی کارگر را تسهیل می‌کند و اندوختن ثروت شخصی را دشوار می‌سازد.

در این زمینه، دو گروه از آزادی‌ها مخصوصاً درخور اشاره هستند. (۱) آزادی‌های مشخصی وجود دارد که برای دموکراسی ذاتی هستند، به این معنا که اگر برداشته شوند، نهادهای دموکراتیک، حتی اگر نام‌شان را حفظ کنند، دیگر هیچ اهمیت و معنایی نخواهند داشت. آزادی بحث عمومی، انجمن‌های سیاسی، اجتماعات و تبلیغات و سطحی از آزادی اطلاعات، در این مقوله قرار می‌گیرند. آنها نسبتاً به‌درستی جایگاه ویژه‌ای در برنامه‌های آزادی سیاسی داشته‌اند. این بدان خاطر نیست که آنها به نحوی بیشتر آزادی هستند تا آزادی‌های دیگر، بلکه بدان خاطر است که این آزادی‌ها برای دموکراسی ضروری هستند. حتی اینجا هم ما با «حقوق» همه-یا-هیچ سروکار نداریم. یک دموکراسی در خطر می‌تواند این آزادی‌ها را تنها به دسته‌هایی از متحدان‌اش بسط دهد، از جمله متحدان منتقد و نه چندان هم‌دل، و در عین حال این آزادی‌ها را از دشمنانش سلب کند و با این همه یک دموکراسی باقی بماند. و به طرز اجتناب‌ناپذیری خود حکومت است که تصمیم می‌گیرد که چه کسی را به عنوان دشمنان‌اش در نظر بگیرد. هیچ قاعده‌ی پیشینی برای تعیین این امر وجود ندارد. به صورت کلی، بهتر است که از جانب رواداری قصور به خرج داده شود، چرا که خطر از دست دادن دموکراسی از

رهگذر سرکوب اپوزسیون عموماً بزرگ‌تر از خطر سرنگونی‌اش با نارضایتی داخلی است. اما هیچ لیبرتارین جدی نمی‌تواند اصولاً با دستگیری فاشیست‌های بریتانیایی در خلال جنگ ضد-نازی مخالف باشد، یا با سرکوب مطبوعات [دست‌نشاندهی کودتاچیان آمریکایی] توسط ساندینست‌های [نیکارگوئه‌ای].

(۲) سوسیالیسم متمرکز است بر آزادی‌ها و فقدان آزادی‌هایی است که درون ذاتی در موقعیت کار هستند. هر برنامه‌ی اقتصادی سوسیالیستی باید بسط اوقات آزاد و کنترل کارگران بر زندگی کاری‌شان را به عنوان خواسته‌ای بنیادین در نظر بگیرد. و این آزادی‌ها بنیاد بسط آزادی سیاسی و روحی است که باید به عنوان حاصل سوسیالیسم به آن‌ها چشم امید داشت. یک «فرهنگ سوسیالیستی» و یک «شخصیت سوسیالیستی» (در معنایی روان‌شناختی) تنها می‌تواند فرهنگ و شخصیتی باشد که بر این بنیادها تکوین می‌یابد. آن‌ها نمی‌توانند به میانجی هیچ «انقلاب فرهنگی» به راه افتاده از بالا ترویج شوند. حرفی که تروتسکی درباره‌ی هنر گفته است در این جا هم مصداق دارد: هسته‌ی مسئله این است که خلاقیت هنری، به میانجی خود سرشت‌اش، عقب‌تر از دیگر حالات تجلی یافتن روح یا ضمیر یک انسان قرار می‌گیرد و حتی عقب‌تر از تجلیات ضمیر یک طبقه. این‌که امری را فهمید و آن را منطقاً بیان کرد یک چیز است، و این‌که فرد آن را به نحوی ارگانیک درون خودش حلش کند، کل سیستم احساسات‌اش را بنا به آن بازسازی کند، و نوع جدیدی از تجلی هنری برای این پدیده‌ی جدید پیدا کند، کاملاً یک چیز دیگر است. فرایند دوم بسیار ارگانیک‌تر، کندتر و دشوارتر است برای آن‌که تحت تاثیر آگاهانه قرار گیرد و در نهایت همیشه دیرتر می‌آید. (تروتسکی در باب ادبیات و هنر، ص ۶۶).

این دید آشکارا درست است، نه تنها در باب تولیدات هنری، بلکه همچنین در باب زندگی که این هنر آن را بیان می‌کنند. نه تنها محال است که تحت سرمایه‌داری از پیش سبک زندگی یک اجتماع سوسیالیستی را به تصور در آورد، بلکه حتی تحت سوسیالیسم هم، به‌سختی می‌توان انتظاد داشت که نسل اول و دوم هم در حین ماجرا

از آن تصور روشنی داشته باشند. بنابراین، سوسیالیسم علمی به ما می‌آموزاند که از قدرت سیاسی برای متحول ساختن «زیربنای» جامعه، نیروها و روابط تولید، [به قول لنین] «قدرت کارگران به‌علاوه‌ی نیروی برق»، استفاده کنیم و در مورد «روبنا» خیلی سخت نگیریم در عین آن‌که از مسئولیت جمعی برای آن کنار نگیریم.

پیوست‌ها

پیوست الف

برابری‌ها

بسیاری از آنچه را که درباره‌ی آزادی گفتم می‌توان با برخی جرح و تعدیلات لازم، برای دیگر کلمات-ارزش‌های سیاسی نیز به کار بست. شاید با این حال باید کمی هم درباره‌ی برابری حرف بزنم چرا که کسانی هستند که فکر می‌کنند «سوسیالیسم درباره‌ی برابری است».

سنت سوسیالیسم علمی، به صورت کلی رویکردی بسیار منفی‌تر به شعار «برابری» دارد تا «آزادی» و دلیل خوبی برای آن دارد. هر دو کلمه، البته می‌توانند معانی قابل‌قبولی در بستر مشخص داشته باشند اما در حالت انتزاعی، آن‌ها به همان دلیل یکسان، گمراه‌کننده هستند: یک آزادی با آزادی دیگر تعارض دارد و یک برابری با برابری دیگر تعارض دارد. برای مثال حقوق برابر نسبت به املاک یک فرد، ممکن است با حق مالکیت برابر تعارض داشته باشد، یا پرداخت برابر برای کار برابر، ممکن است با عرضه‌ی برابر برای نیازهای برابر تعارض داشته باشد و مثال‌های دیگر از این قبیل. به قول مارکس:

یک حق به واسطه‌ی سرشت‌اش تنها می‌تواند عبارت باشد از کاربست معیاری برابر، اما افراد نابرابر را (و آن افراد اساساً افرادی متفاوت نبودند اگر نسبت به هم نابرابر

نبودند) تنها وقتی می‌توان با معیاری یکسان سنجید که از منظری یکسان به آن‌ها نگریسته شود و اگر از یک جنبه‌ی خاص ملاحظه شوند، برای مثال، اگر در مورد کنونی آن‌ها تنها به عنوان کارگر در نظر گرفته شوند و چیز دیگری در آن‌ها دیده نشود و همه‌ی چیزهای دیگر نادیده گرفته شود. در حالی که یک کارگر متأهل است و یک کارگر دیگر نیست، یکی بیشتر از دیگری بچه دارد و غیره و غیره. بنابراین با عملکرد کاری یکسان و بنابراین سهم برابری از هزینه‌ی مصرف اجتماعی، یکی از آن‌ها بیشتر از دیگری دریافتی دارد و یکی از دیگری غنی‌تر خواهد بود و غیره. اگر قرار باشد از تمام این نواقص پرهیز شود، حق‌های افراد باید نابرابر باشد به جای آن‌که برابر باشد. (نقد برنامه گوتا، در «بین‌الملل اول و پس از آن»، ص ۳۴۷)

در مورد آزادی دست‌کم می‌توان گفت که یک آزادی خوب است (با فرض ثابت بودن دیگر شرایط) تنها بدان خاطر که یک آزادی است؛ به این خاطر که افزایشی در قدرت‌های انسانی است ممکن است کل آزادی در دسترس را افزایش دهد، بدان خاطر که معیاری برای پیشرفت به دست می‌دهد، بدان معنی که تغییراتی که کل آزادی در دسترس را افزایش می‌دهد، تغییراتی پیشرو و مترقی هستند. آیا می‌توان وصفی مشابه را برای برابری نیز به کار برد؟ می‌شود گفت که اصل صوری برابری دست‌کم خواهان آن است که برخورد رجحان‌آمیز با شخصی نسبت به شخصی دیگر باید بر حسب برخی تفاوت‌های دارای موضوعیت و مرتبط میان آن‌ها توجیه شود. البته تعارض‌های میان برابری‌های متفاوت به شکل برداشت‌های متفاوتی از این‌که کدام تفاوت‌ها موضوعیت دارند همچنان رخ می‌دهند، اما وظیفه‌ی اثبات برای مطرح کردن ادعای وجود تفاوت‌های موضوعیت‌دار بر دوش کسی است که خواهان برخورد نابرابر است. به نظر من چنین اصلی، فوایدی دارد. اما نباید گمان شود که ما اول باید یک مورد از صرف برخورد نابرابر را شناسایی کنیم و بعد توجیه آن را به پرسش بکشیم. برای مثال حکایت مردی را در نظر بگیرید که به همه‌ی کارگران تاجکستان اش روزی یک دینار می‌داد چه آن‌ها را صبح زود به کار می‌گرفت و چه اواخر عصر (انجیل متی، ۲۰). آیا برخورد او با آن‌ها برابر است یا نابرابر؟ برای پاسخ به این سؤال فرد باید از قبل تصمیم گرفته باشد که معیار مرتبط در این‌جا آماده‌ی کار بودن کارگر است یا خود کار انجام شده توسط

او. و چیزی از این دست در هر مورد کاربست دارد. دسترس‌پذیر کردن تجهیزات گران‌قیمت بیمارستانی برای همه به صورت برابر به جای آن‌که آن‌ها را تنها در اختیار کسانی قرار بدهیم که توان پرداخت هزینه‌ی آن را دارند از یک جنبه برابری را افزایش می‌دهد اما از یک جنبه‌ی دیگر آن را کاهش می‌دهد به خاطر برخورد رجحان‌آمیز با بیماران نسبت به افراد سالم. بنابراین هیچ پیشرفتی در درجات برابری ممکن نیست و تنها ممکن است تغییراتی در جنبه‌هایی که در آن‌ها قرار است به نحوی برابر با ما برخورد شود، رخ دهد. آزادی‌های متفاوت و برابری‌های متفاوتی سرشت‌نمای سرمایه‌داری و سوسیالیسم هستند، اما سوسیالیسم به نحوی بالقوه آزادی بیشتری نسبت به سرمایه‌داری ارائه می‌دهد، هر چند برابری بیشتری نسبت به سرمایه‌داری به دست نمی‌دهد.

سوسیالیسم درباره‌ی برابری نیست، بلکه درباره‌ی برخی برابری‌ها به جای برابری‌های دیگر است. نابجا نیست اگر به برخی برابری‌هایی که سرشت‌نمای سوسیالیسم هستند اشاره بکنیم. به باور مارکسیست‌های کلاسیک خواست برابری تنها به شرطی قابل قبول بود که به معنای امحای طبقات باشد. اگر امحای به طبقات قرار باشد همچون خواستی برای برابری باز تعبیر شود، چنان تعبیری خواهد داشت: «برابری در دسترسی و قدرت داشتن بر وسایل حیات».

تا این‌جا مشکلی وجود ندارد. اما نمی‌توان انتظار داشت که از این جنبه می‌توان برابری کاملی داشت، کامل‌تر از جنبه‌های دیگر. یک مدیر - حتی مدیری که کارگران آن را استخدام و اخراج می‌کنند - به طرز اجتناب‌ناپذیری قدرت بیشتری نسبت به یک کارگر معمولی بر فرایند تولید دارد. و آن واقعیت‌هایی که در دوران سرمایه‌داری باعث می‌شوند توزیع قدرت میان گروه‌های مختلف کارگران نابرابر باشد - واقعیت‌هایی که برای مثال باعث می‌شوند کارگران خط تولید از نظر صنعتی نیرومندتر از کارگران کارگران فروشگاه‌ی باشند - برای آینده‌ی قابل پیش‌بینی همچنان برقرار خواهند بود. این چیزها بر شرایط عینی وابسته هستند و نه بر تصمیم شخصی خاص یا ارزش - داوری او.

نهایتاً، سوسیالیسم علمی می‌تواند نظر خودش را داشته باشد درباره‌ی دو شکل از برابری که در بحث‌های سیاسی مدرن غالباً مطالبه می‌شوند: برابری فرصت‌ها و برابری

درآمد. مانند هر دو نوع برابری دیگری، این دو برابری نیز گاهی تعارض پیدا می‌کنند. اما گاهی ادعا می‌شود، معمولاً توسط مدافعان برابری فرصت‌ها که برابری درآمد را رد می‌کنند، که این دو ضرورتاً با هم تعارض دارند. به نظرم این ادعا مبتنی بر یک اشتباه لیبرال دیرآشنا است: این فرض که فرصت‌های برای مثال ثروت زیاد یا منزلت به نحوی به صورت طبیعی در دسترس [همگان] هستند، مگر آن که دولت بیاید و آن‌ها را بگیرد. در واقع، چنین فرصت‌هایی وجود دارند وقتی که وجودشان به میانجی نظام‌دهی‌های اجتماعی خاصی باشد که ممکن است تغییر داده شود. افول سلطنت مطلقه مردم را از فرصت آنکه افراد سلطنتی باشند محروم ساخت و پایان ازدواج‌های قراردادی فرصت شغلی عاقدان رسمی را از بین برد. شهروند یک جمهوری سوسیالستی نمی‌تواند با سوداگری در بازار سهام پولدار شود، نه بدان خاطر که پلیس می‌آید و اندوخته‌ی خوک‌صفتانه‌اش را مصادره می‌کند، بلکه بدان خاطر که هیچ اوراق قرضه و سهامی وجود ندارند که با آن سوداگری کرد.

این واقعیت که فرصت‌ها محصولاتی اجتماعی هستند و نه هدایای طبیعت، همچنین باعث بی‌اعتباری استدلالی می‌شود که در جهت بدل کردن برابری فرصت‌ها به نوعی حقوق پایه‌ای است، چنانکه بسیاری از لیبرال‌ها از چنین استدلالی بهره می‌گیرند و به نام برابری فرصت‌ها سیاست‌هایی چون تبعیض معکوس (یا چنانکه اغلب به طرز ابهام‌آوری «تبعیض مثبت» یا به طرز فراگیرتری «تبعیض ایجابی» نامیده می‌شود) را رد می‌کنند. اگر از نظر اجتماعی مطلوب باشد که ترکیب نژادی نیروهای پلیس بازنمایی‌کننده‌ی ترکیب نژادی هر اجتماع خاص باشد و یا این که جنسیت‌ها باید به نحو تقریباً مساوی در میان قانون‌گذاران و مدیران اجرای قانون نمایندگی شده باشند و یا این که اکثریت کسانی که برای دانشگاه پذیرفته می‌شوند باید دختر یا پسر یک کارگر یدی باشند - که البته به نحو تردیدناپذیری هم مطلوب هستند - پس جامعه این حق را دارد که با سیستم سهمیه‌بندی [در استخدام و پذیرش] یا هر ابزار دیگری از چنین نتایجی حمایت کند، اگرچه این باعث نابرابری فرصت‌ها میان اعضای این گروه‌ها شود.

ملاحظه‌ای همسان برای توزیع درآمد هم قابل کاربست است. هیچ سهمی از محصول اجتماعی به نحو طبیعی به هیچ فرد یا گروهی تعلق ندارد. هیچ راهی برای تشخیص هیچ سهم فردی وجود ندارد بلکه باید بر سر آن تصمیم گرفت. به علاوه، هیچ راهی برای تعیین اینکه آیا انواع مختلف «کار برابر» هستند یا نه وجود ندارد. به قول مارکس در یک جامعه‌ی سوسیالیستی

«اجزای فردی کار دیگر نه صرفاً به نحوی غیرمستقیم بلکه به نحوی مستقیم جزء مؤلفه‌ی کل کار [اجتماعی] هستند. عبارت "مراحل [مجزای] کار (proceeds of labour)" که حتی امروزه نیز بسیار مبهم‌تر از آن است که هیچ کاربست مفیدی داشته باشد، به این نحو هر شکل از معنای ممکن‌اش را از دست می‌دهد.» (همان، ص ۳۴۵)

پس اگر از نظر اجتماعی مفید است که به یک دانشمند پژوهشگر یا یک متصدی دستشویی عمومی یا یک معلم جبرانی ده برابر بیشتر از هر کس دیگری پول پرداخته شود، هیچ کس حق ندارد بگوید که این کار غیرعادلانه یا استثماری است. اولاً، مطلوب است که فقر ریشه‌کن شود. از آن جایی که برخی مؤلفه‌های تعیین فقر، معیارهای مطلق هستند، این مطلوبیت تنها استدلالی برای حد پایینی درآمد است، چون برخی مؤلفه‌ها نسبی هستند، در عین حال این مطلوبیت استدلالی برای حد فرازین درآمد نیز هست.

ثانیاً، از منظر دموکراسی مطلوب نیست که اختلاف درآمد چنان زیاد باشد که عدم تعادل قابل توجهی بین قدرت سیاسی گروه‌های مختلف شهروندان بیافریند (اگر چه چنانکه که گفتم برخی از عدم تعادل‌ها اجتناب‌ناپذیر است). این مورد عمدتاً استدلالی برای تعیین کردن حد فرازین برای درآمد است، اگر چه حتی استدلال قوی‌تری است علیه این که درآمد کسی چنان پایین باشد که برای وسایل معیشت وابسته به افرادی دیگر شوند.

ثالثاً، نابرابری‌های درآمد موجب دامن زدن به حسادت و کینه می‌شود. به صورت خلاصه، وقتی برابری‌ها مهم هستند، به خاطر اینکه برابری هستند مهم نیستند، بلکه بخاطر این مهم‌اند که شرایط ضروری برای رفاه و دموکراسی و دوستی هستند.

پیوست ب

دوستی [یا همبستگی اجتماعی] (fellowship)

انقلاب فرانسه - که در هر حال فرهنگ سیاسی که سوسیالیسم علمی در آن متولد شد را شکل داد- در کنار «آزادی» و «برابری» یک شعار دیگر نیز داشت به اسم «برادری». از آن‌جا که در انگلیسی اخوت (fraternity) یا برادری (brotherhood) مردانه به نظر می‌رسند، من از جان بال ویلیام موریس پیروی می‌کنم و از اصطلاح «دوستی» استفاده می‌کنم. این ایده نامتعیین است به شیوه‌ای نسبتاً متفاوت با عدم تعین آزادی یا برابری. این دو می‌توانند نسبتاً به طرز دقیقی تعریف شوند، اما چون به شدت مفاهیمی انتزاعی هستند، تا قبل از آنکه بتوانند برنامه‌های سیاسی به دست دهند، نیاز به مشخص شدن بیشتر دارند. اما «دوستی» مفهومی است که به‌ذاته و به‌درستی مبهم است، چرا که چیزی که از آن حکایت دارد یک مجموعه‌ی نامتعیین از وضعیت‌های امور است. گاهی گفته می‌شود که دوستی به عنوان یک شعار سیاسی نابجا است چرا که به وسایل سیاسی قابل تحقق نیست. این نکته به‌تمامی درست نیست. البته که با فرمان حکومتی نمی‌توان دوستی ایجاد کرد چنان که می‌توان حکم به ملی کردن بانک‌ها داد. اما به گمان من دوستی در پیوند است با احساس اشتراک کردن با غریبه‌هایی که همان اغلب مردمان حاضر در اجتماع هستند و مطمئن بودن از این که که امکان دوستی بسیار بیشتر از امکان تخاصم یا دشمنی است. این که چنین وضع اموری را می‌توان با تنظیم‌های سیاسی تقویت کرد یا مانع از آن شد روشن است به محض آنکه ما حالت مقابل آن را در نظر بگیریم، یعنی سوءظن متقابل و تخاصم، حال چه بین گروه‌های مشخصی مثل ملیت‌ها و نژادها و جنسیت‌ها و گرایش‌های جنسی باشد، چه این انگاره‌ی تجاوزگری متقابل باشد که همان هوایی است که در جوامع مبتنی بر بازار آن را نفس می‌کشیم، یا حتی می‌تواند ترس متقابل، عدم اعتماد به نفس و مطیع‌بودنی باشد که توسط رژیم‌های توتالیتر پاس داشته می‌شود.

در انتخاب این که کدام آزادی‌های متعارض را می‌خواهیم که مقرر شود، باید این را لحاظ کنیم که آن آزادی‌ها مفید هستند به حال دوستی و دیگر آزادی‌ها با آن در

تضاد هستند. یک دولت سوسیالیستی منفعتی عقلانی دارد در این‌که شرایط خلق کند که مطلوب باشد برای دوستی، و در غیاب استثمار طبقاتی، کل مردم نیز از این منفعت برخوردارند. این منفعت، همچون یک سیاست اجرایی، منجر به تقویت نهادهایی مشخص و تضعیف برخی دیگر خواهد شد و در نتیجه منجر به تسهیل برخی آزادی‌ها و ممنوعیت برخی دیگر خواهد شد. دولت سوسیالیستی نمی‌تواند نسبت به نهادهای «جامعه‌ی مدنی»، (همانند آنهایی که آلتوسر از آن‌ها به عنوان «سازوگرهای ایدئولوژیک دولت» فهرست می‌کند، یعنی مدارس، باشگاه‌ها، خانواده‌ها، کلیساها و غیره) خنثی باشد، چنانکه دولت‌های لیبرالی تظاهر می‌کنند نسبت به این نهادها خنثی و بی‌طرف هستند. برخوردهای متفاوت دولت سوسیالیستی نسبت به چنین نهادهای متفاوتی نه با هیچ جزمیت متافیزیکی، بلکه به میانجی توجه به رابطه‌ی هر نهاد با دوستی تعیین می‌شود. بنابراین دولت نباید با دینی که آموزه‌هایش انقیاد زنان، پستی نژادی نسبت به نژادی دیگر، با نابودی همجنس‌گرایان است با همان لطفی برخورد کند که در برخوردش با دینی که مبلغ آن است که ذره‌ای از خدا در همه انسان‌ها هست. دولت نباید مجموعه‌ی جزمیات [یا اصول اعتقادی] خود را صادر کند - چه اصول سی و نه گانه‌ی کلیسای انگلستان باشد چه آتئیسم رسمی آلبانی استالینیست باشد. اما دولت سوسیالیستی نمی‌تواند سکولار هم باشد اگر مراد از سکولار بودن بی‌تفاوتی و بی‌طرفی نسبت به همه‌ی جهان‌بینی‌ها باشد.

در این‌جا به دین همچون مورد به طرز خاص با اهمیت اشاره می‌کنم و اصلی مشابه برای دیگر نهادهای «جامعه مدنی» مصداق دارد. اسنوکر [بازی شبیه بیلیارد] ارجحیت دارد به بوکس. بی‌تردید اشتباهی «پیورتانیسم» [و پاک‌دینی متعصبانه] خواهد بود که بوکس را ممنوع کنیم، اما دست به اقداماتی زدن برای تقویت آن فضای نظریات عمومی که ورزش بوکس در آن غیر قابل قبول بشود، چنین اشتباهی نخواهد بود.

نظریات لیبرالی آزادی تمایل داشته‌اند که آزادی را نه تنها با دولت حداقلی بلکه با یک دولت از نظر ایدئولوژیک خنثی مرتبط سازند. اما تعهد ایدئولوژیک یک دولت لزوماً در تضاد با آزادی‌های مردمان نیست. در عوض، چنین دولتی می‌تواند تعیین کند که از بین تعدادی از آزادی‌های متعارض کدام را ترویج دهد، و برخی از چنین انتخاب‌هایی

ممکن است منجر به ایجاد جامعه‌ای شود که در آن آزادی‌های بیشتر در کنار هم امکان دارند تا جوامع دیگر.

«سکولار بودن» دولت لیبرال خنثی بودن همچون بی‌طرفی بین جهان‌بینی‌ها نیست، بلکه تعهد به جهان‌بینی خاصی است، یعنی «تجارت‌گرایی (commercialism)» که تنها می‌تواند چون جهان‌بینی عاری از ایدئولوژی نموده شود چرا که نهادهایی که در آن تجسد یافته‌اند، نهادهایی نیستند که مشخصاً «سازوبرگ‌های ایدئولوژیک» باشند، بلکه سازوبرگ‌های اقتصادی سرمایه‌داری هستند. دولت لیبرالی که سازوبرگ‌های مشخصاً ایدئولوژیک را تضعیف می‌کند و از پروپاگاندای مستقیم برای جهان‌بینی خودش اجتناب می‌کند، ممکن است خود را چون دولتی خنثی بازنمایاند و باورپذیر هم شود که چنین است، در حالی که در واقع مشغول اجرای وظیفه‌ی تولید جهان‌بینی‌ها در جهت سازوبرگ‌های تجاری است که می‌توانند مورد اعتماد قرار گیرند که ایدئولوژی تجاری‌گرایی تولید کنند، یعنی آن ایدئولوژی که بیشتر تضاد با دوستی را دارد. «هیچ چیز مقدس نیست» فرمول نه تنها سکولاریته بلکه برای امحای هر گونه محدودیتی بر استثمار تجاری است. ممکن است که سوسیالیست‌ها ناگزیر باشند این مسئله را که در کجا به دنبال متحدانی در باب این موارد باشند مورد تجدیدنظر قرار دهند.

اگر کاربست سوسیالیستی فناوری منجر می‌شود به انبساط وسیع اوقات فراغت برای همگان، به همین تناسب حوزه‌ی سازوبرگ‌های مشخصاً «ایدئولوژیک» یا فرهنگی بیرون از سازوبرگ اقتصادی افزایش می‌یابد. این‌که دولت باید خودش همه‌ی این فعالیت‌های اوقات فراغت را سازمان دهند نامطلوب است، اما اگر بتواند در ترویج فعالیت‌های رشددهنده‌ی دوستی به جای فعالیت‌های مخرب آن، موفق شود، تحول حاصل آمده در روحیه‌ی عمومی جامعه نه تنها فی‌نفسه خیر خواهد بود، بلکه به حال آزادی هم مفید خواهد بود، چرا که ناسازگاری میان خواسته‌های متفاوت مردم [که با هم احساس دوستی و همبستگی دارند] محتمل است که کاهش یابد.

گورن‌بشته‌ای بر مزار قراردادگرایی (contractualism)

به گمان من مقدمات پوشیده شده‌ی لیبرالیسم همسان هستند با مقدمات اذعان‌شده‌ی قراردادگرایی. اجازه دهید که توضیح بدهم.

در دویست سال اخیر همه متوجه بوده‌اند که امری اسطوره‌شناختی در باب ایده‌ی قراردادی همچون منشاء جامعه‌ی سیاسی وجود دارد که مسبوق است به نوعی «وضعیت طبیعی». سؤال این است که مشکل این ایده چیست؟ و ملازم با آن این که چه مقدار از فلسفه‌ی سیاسی قراردادگرا می‌تواند حفظ شود؟

البته که فیلسوفان سیاسی قراردادگرا ایده‌هایی دارند که متکی به قراردادگرا بودن آن‌ها نیست. فردی ممکن است همدل با احتجاج هابز برای اتحاد قدرت در عاملیتی واحد و ناممکنی قراردادن هر حدود خارجی بر آن عاملیت باشد در حالی که در عین حال همه‌ی بحث‌ها راجع به قرارداد اولیه را کنار بگذارد و خود هابز هم متعهد به پیش گرفتن همین شیوه است چرا که او به‌خوبی می‌دانست که تمام حکمران‌های واقعی به‌خاطر تصاحب [حاکمیت و قدرت] چنین هستند و نه بخاطر بنیادگذاری شدن [به میانجی قراردادی اولیه]. حتی لازم نیست که فرد بداند که روسو به قراردادهای اشاره می‌کند تا برداشت‌اش از گرایش حکومت برای غضب حاکمیت و راه‌های علاج آن را بفهمد. اما درباره‌ی ایده‌هایی که در میان قراردادگرایان گره خورده با تصور قرارداد اولیه است چه می‌توان گفت؟

به نظر می‌رسد که انگاره‌ای مشترک وجود دارد حاکی از این که مادامی که اجتناب نکنیم از این تصور که قرارداد، یک رخداد تاریخی بوده، ما عاری از اسطوره هستیم. در این صورت، هابز و روسو کامبیش عاری از اسطوره هستند. بهترین برداشت از وضع طبیعی هابز، دیدن آن به عنوان مقدمه‌ی یک برهان خلف است؛ حاکمیت سیاسی را کنار بگذارید، آن‌گاه زندگی چه شکلی خواهد بود؟ خیلی دوام نخواهد آورد. روسو در آغاز کتاب قرارداد اجتماعی داشتن هرگونه دانش از ریشه‌های واقعی دولت‌ها را رد می‌کند، اما به نحو با اهمیت‌تری حتی در کتاب دیگرش، «گفتار در ریشه‌های نابرابری»، می‌گوید که از میان کسانی که به وضع طبیعی بر می‌گردند، «حتی یک نفرشان به

آن‌جا نرسیده» چرا که آن‌ها به انسان پیشا-اجتماعی ایده‌های اخلاقی، مالکیت و ردایل اجتماعی نسبت می‌دهند که تنها می‌تواند در جامعه وجود داشته باشد و بعد روسو در ادامه می‌گوید که بحث‌های راجع به وضع طبیعی امور باید فرضی و تبیینی باشد و مدعی حقیقت تاریخی نباشد. روسو تیر را به هدف زده و به درستی ماجرا را متوجه شده است. اسطوره‌زدگی نهفته در این ایده سرشت انسانی است که در بحث مردمانی که در وضعی طبیعی قرارداد سیاسی می‌بندند پیش‌فرض گرفته می‌شود: این ایده که پیش از عضویت‌شان در هر جامعه‌ی سیاسی، انسان‌ها می‌توانند مالک و مبادله‌گر، عاملان اخلاقی یا قانون‌گذار باشند. نه هابز و نه روسو چنین فرض‌هایی ندارند، تنها فرض‌هایشان راجع به سرشت انسان این است که ما نیازمند منابعی هستیم که به طرز بالقوه محدود هستند و این‌که در مقابل خشونت‌های یکدیگر آسیب‌پذیریم (هابز)، و یا قادر هستیم کارهایی بیشتر همراه با هم انجام دهیم تا به صورت انفرادی (روسو). این فرض‌ها را البته کسی نمی‌تواند انکار کند. این دیدگاه بسیار تفاوت دارد با الیگارش‌ها آنارکو-ویگی [ویگی یک حزب لیبرال قرن هجدهمی و نوزدهمی میان آمریکاییان استقلال‌طلبی که مخالف وابستگی به انگلیس بودند] جان لاک است که رعیت‌های زراعی دارند و از پول استفاده می‌کنند اما فاقد قوانین و مراجع اقتدار عمومی هستند. مغالطه‌ای را که روسو تشخیص می‌دهد در استدلال کسانی چون لاک، می‌توان مغالطه‌ی «انتزاع ناقص» نامید، یعنی جدا پنداشتن برخی جنبه‌های چیزی در حالی که جنبه‌هایی دیگر نگه داشته می‌شود که بدون آن جنبه‌های حذف شده هیچ معنایی ندارند. اما فقط لاک بیچاره در اثری که در نهایت تنها هزلیه‌ای سیاسی است از جانب ویلیام اهل اورانژ [شاهزاده هلندی قرن شانزدهمی که رهبر شورش هلندی علیه اسپانیا بود] دست به ارائه‌ی این مغالطه نمی‌زند. این اثر لاک سرشار است از عدم انسجام و عاری از ضبط و ربط منطقی است همچون اغلب آثاری که در این ژانر هزلیه هستند و اثری است که هیچ فایده‌ای به حال لاک ندارد اگر به عنوان فلسفه سیاسی در نظر گرفته شود. این مغالطه ضمناً توسط نو-قراردادگرایانی چون رالز و نوزیک نیز طرح شده است. بدین خاطر است که من هیچ دلیلی نمی‌بینم که وارد نقد فراگیر و اساسی کارشان شوم. وقتی پای چوبین استدلال آن‌ها آشکار شود - یعنی همان مغالطه‌ی انتزاع

ناقص‌شان - آنگاه آن‌ها نیز می‌توانند انبار چشم‌گیر تکنیک‌های تحلیلی‌شان را مشغول مسئله‌ی تربیع کردن دایره کنند. [در هندسه اقلیدسی تربیع کردن یا چهارگوش کردن دایره کاری محال است و به صورت مَثَل این اصطلاح به معنای کار بیهوده و محال کردن است. منظور کولیر این است که وقتی میدان بحثی که در کار رالز و نوزیک حاصل می‌آید حاصل یک مغالطه است آن‌گاه بیهوده چرخ زدن در این میدان حتی با دقیق‌ترین تکنیک‌های تحلیلی کار بیهوده‌ای است].

یادداشت‌ها

۱. ص ۱۳۵ مجموعه‌ی «فایده‌گرایی» به ویراستاری مری وارنوک [Mary Warnock]، تمام ارجاعات به میل از روی این مجلد است، مگر آنکه خلاف آن تصریح شده باشد.

۲. من به‌خوبی آگاهم که نابرابری‌های تأسف‌آوری نیز در اروپای شرقی وجود دارد. با این همه، بنا بر اطلس وضعیت جهان (اثر مایکل کیدرون و رونالد سیگل، انتشارات Pan book ۱۹۸۱) تنها پنج کشور وجود دارند (یا در آن تاریخ وجود داشتند) که در آن ۵ درصد ثروتمندترین جمعیت کم‌تر از ۲۰ درصد فقیرترین درآمد داشته‌اند. چهارتای این کشورها در اروپای شرقی بوده است.

۳. ارجاع من به این مقاله است «تقسیم‌بندی برلین از آزادی» در Democratic theory

۴. جهت اطلاع خوانندگان بیرون از پادشاهی متحده انگلستان: مدارس عمومی انگلیسی مدارس دولتی نیستند، بلکه مدارس خصوصی رده بالا هستند.

۵. مقایسه کنید با این گفته‌ی میل «هر افزایش هزینه نوعی ممنوعیت است برای کسانی که ابزارهای در اختیارشان همراه با قیمت‌های افزایش یافته، بالا نرفته است» (ص ۲۳۳)

۶. شاید درباره‌ی این معنای ضمنی متن در اشتباه باشم، اما سخت است که بنابر خود متن تشخیص داد. برلین به‌هیچ‌وجه بی‌توجه به احتجاج برای آزادی اقتصادی

نیست و احتجاج‌اش برای آن را به‌خوبی مطرح می‌کند - اما بعد چرخش می‌کند و می‌گوید آن شعار معروف که: «آزادی برای یک استاد آکسفوردی بسیار چیزی متفاوتی است از آزادی برای یک دهقان مصری»، چیزی جز لطائلات نیست، اگر چه دهقان نیازهای اضطراری‌تری از نیاز به آزادی داشته باشد. با این حال، اگر نظریاتی که برلین بدان‌ها ارجاع می‌دهد، درست باشد، این یک گفته لاطائل نیست، بلکه تنها یک واقعیت روشن است. در فرد این تأثیر بر جا می‌ماند که برلین فکر می‌کند که مارکسیست‌ها، مسیحیان و فایده‌باوران خودشان باطناً می‌دانند که نظریات‌شان واقعاً «تنها نظریات» هستند.

۷. «برداشت مارکسیستی از قوانین اجتماعی البته شناخته‌شده‌ترین نسخه‌ی این نظریه است، اما عنصر بزرگی در آموزه‌های مسیحی و فایده‌باورانه و همه‌ی آموزه‌های سوسیالیستی را نیز تشکیل می‌دهد». (پانوشت به ص ۱۲۳).

۸. من در کتابم «رئالیسم علمی و اندیشه‌ی سوسیالیستی» چنین کرده‌ام.

۹. برای مثال: «وقتی فوتوریست‌ها پیشنهاد دور انداختن ادبیات قدیمی فردگرایی را دادند، نه تنها بدان خاطر که از لحاظ فرم قدیمی شده بلکه همچنین بدان خاطر که با سرشت جمع‌گرایانه پرولتاریا تعارض داشت، آن‌ها فهمی بسیار نابسند از سرشت دیالکتیکی تضاد میان فردگرایی و جمع‌گرایی نشان دادند». (تروتسکی در باب ادبیات و هنر، ص ۵۸). «کمونیسم در ابزار تولید که سوسیال‌دموکرات‌های مدرن به دنبال آنند سازگار است با زندگی خانوادگی جداگانه». (کائوتسکی، کمونیسم در اروپای مرکزی در دوران رفرماسیون، ص ۱۵) (تقابل با کمونیسم در مصرف است که سرشت‌نمای جنبش کمونیستی پیشا-پرولتری است).

۱۰. اطمینان دارم که خواننده دچار این ناهمزمانی تاریخی نسبت دادن سکسیسم به نویسندگان و مترجمان گذشته که از واژه‌ی *man* [برای کل انسان‌ها] استفاده می‌کردند، نمی‌شود. این واژه تنها اخیراً معنای مذکر یافته است و واژه‌ی آلمانی *Mensch* و واژه‌ی روسی *chelovyek* را نمی‌توان در آن دوره طوری خواند که به معنای مذکر بودن باشد.