

فراسوی عدم سلطه: عاملیت، نابرابری و معنای آزادی

شماره ۳
فراسوی

شارون ر. کراوس



ترجمه‌ی کیانوش بوستانی



Beatriz Mejia-Krumbein

چکیده

مفهوم عدم سلطه سهم مهمی در مطالعه‌ی آزادی دارد، اما تمام این مفهوم را در بر نمی‌گیرد. از آن‌جا که سلطه نیازمند ظرفیتی آگاهانه از سوی سلطه‌گر برای کنترل است، این مفهوم ناتوان از نشان‌دادن تهدیدات علیه آزادی فردی است؛ تهدیداتی که در بسیاری از جوامع لیبرال دموکراتیک امروزی فراگیر شده است. بسیاری از جنبه‌های نژادپرستی، جنسیت‌زدگی و دیگر اشکال تعصب‌های فرهنگی که اکنون فرصت‌های زیستی را برای گروه‌های فرودست در آمریکا محدود کرده‌است، عمدتاً ناآگاهانه و فاقد عنصر قصدیت است، و همواره شامل عامل کنترل نیست. این اشکال نفوذ، هرچند موانعی واقعی در راه آزادی ایجاد می‌کنند، اما نمی‌توان آنها را به شکلی دقیق سلطه دانست و سازوکار متفاوتی برای فائق آمدن بر آنها نیاز است. برای دست‌یافتن به عرصه‌ی فراخ‌تری از آزادی در لیبرال دموکراسی، نیاز داریم تا فراتر از مفهوم عدم سلطه برویم و خصیصه‌ی نا-حاکم‌بودن عاملیت انسانی را که در اجتماع گسترده است، بشناسیم.

کلیدواژه‌ها:

عاملیت، آزادی، نابرابری، عدم سلطه، عدم ظلم، عاملیت نا-حاکم

حدوداً ۵۰ سال پس از جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده، نابرابری جنسیتی هنوز ما را آزار می‌دهد. در سال ۲۰۰۹، امکان بیکاری برای سیاهان دو برابر، فقر سه برابر و احتمال زندانی‌شدن شش برابر سفیدپوستان است.¹ علاوه بر این نرخ ابتلا به بیماری‌های مزمن و مرگ در جوانی در میان سیاهان، بالاتر از سفیدپوستان است.² حتی در زمان اوپاما، سیاهان با احتساب بسیاری از شاخص‌های یک زندگی خوب، در مجموع وضع بدتری از سفیدپوستان دارند. نابرابری‌های نظام‌مند، اعم از نژادی و غیره، نمایانگر زندگی محدود و مانعی در راه عاملیت گروه‌های به‌حاشیه رانده‌شده هستند. بنابراین این نابرابری‌ها سدی در برابر آزادی - به‌عنوان شکوفایی عاملیت انسانی - برای بسیاری از شهروندان لیبرال دموکراسی‌های امروزی هستند. برای پرداختن مؤثر به این نقص

آزادی، به فهمی روشن از مسیرهایی داریم که نابرابری و عاملیت به هم می‌رسند، و به شکلی پیچیده و غیر رسمی، آزادی را تضعیف می‌کنند.

یکی از شرح‌های تأثیرگذار از آزادی در سال‌های اخیر، نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم سلطه‌ی فیلیپ پتیت است.³ شرح پتیت تحولی غنی و گفتاری دقیق از نظریه‌ی آزادی است و سنت لیبرال دموکراتیک را به شیوه‌هایی پراهمیت تقویت می‌کند. فهم آزادی به‌مثابه عدم سلطه، ابزاری ارزشمند برای درمان نابرابری نظام‌مند است و در طی این مسیر از دیگر شرح‌های آزادی فراتر می‌رود. با وجود این، رویکرد او کافی نیست. بنا به درک پتیت، در سلطه نیاز به وجود ظرفیتی آگاهانه در سلطه‌گر، برای ایجاد کنترل است، در حالی که بسیاری جنبه‌های نژادپرستی و جنسیت‌زدگی و اشکال دیگر تعصب‌های فرهنگی که اکنون بخت خوب-زیستن را برای گروه‌های فرودست در آمریکا محدود کرده‌است، عمدتاً ناآگاهانه و فاقد عنصر قصدیت است، و همیشه شامل عنصر کنترل نیست. این اشکال نفوذ، هرچند موانعی واقعی در راه آزادی ایجاد می‌کنند، اما نمی‌توان آنها را به شکلی دقیق سلطه دانست و سازوکار متفاوتی برای فائق آمدن بر آنها نیاز است. بنابراین، ایده‌آل عدم سلطه در شکل دادن به «ارزش‌والای سیاسی» و «یگانه سنجی نهادهای ما»، آن‌گونه که پتیت می‌خواهد، ناتوان است.⁴

اگر بناست فراتر از اثرات ناتوان‌کننده‌ی نابرابری پایدار رفته و وعده‌های لیبرال دموکراسی را محقق کنیم، به مفهوم‌پردازی گسترده‌تری از آزادی نیاز داریم. با وجود این، محدودیت‌های رویکرد پتیت به این دلیل که بازتاب مفروضاتی درباره‌ی آزادی و عاملیت انسانی است که در نظریه‌ی سیاسی امروز عمومیت دارند، راهنمای خوبی است. این مفروضات باید بازاندیشی شود. برای یافتن مفهوم مورد نیاز و گشوده‌تر از آزادی، باید جنبه‌ی نا-حاکم⁵ و بسط یافته‌ی عاملیت انسانی را بفهمیم. بخش اول این مقاله طرحی از نظریه‌ی عدم سلطه‌ی پتیت ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که او چگونه پویایی‌های پیچیده و غیر عامدانه‌ی عاملیت و نابرابری، که آزادی را تهدید می‌کند، از قلم انداخته است؛ بخش دوم طرح یک نظریه‌ی نا-حاکم برای عاملیت انسانی را ارائه کرده که تأثیرات عمیق نابرابری را نشان می‌دهد. این رویکرد مسیرهایی برای آزادی را نشان می‌دهد که فراتر از ایده‌ی عدم سلطه است.

سلطه و محدودیت‌هایش

جمهوری‌خواهی پتیت داستانی را درباره‌ی عروج و کسوف شیوه‌ی خاصی از اندیشیدن درباره‌ی آزادی در جهان غرب روایت می‌کند. سنتی که در رم متولد شد و متفکران رنسانس مثل ماکیاولی آن را از نو کشف کردند و از سوی متفکرانی مثل هرینگتون، روسو، لاک، منتسکیو و توکویل در دنیای مدرن دنبال شد. این اندیشه مدافع چشم‌اندازی از آزادی است که مفهوم سلطه را در مرکز قرار می‌دهد. آزاد بودن فراتر از هر چیز، مصون بودن از سلطه است. مصون بودن از سلطه در هر دو معنای آن یعنی رهایی از اراده‌ی خودسرانه دیگران در عرصه‌ی خصوصی (dominium) و اراده‌ی خودسرانه‌ی مقامات عمومی و دولت (imperium) است. سلطه در این دو شکل همواره با برده‌داری در ارتباط بوده و در نتیجه آزادی در این نگاه همواره در دوگانه‌های فرد آزاد/بنده و شهروند/برده فهمیده می‌شود.⁶ بنابراین، در سنت جمهوری‌خواهی «جماعی در درک آزادی به‌مثابه نقطه‌ی مقابل بردگی وجود دارد».⁷ به روایت پتیت، در قرن نوزدهم میلادی این شیوه‌ی اندیشیدن به آزادی مقهور نظریه‌ی آزادی به معنای عدم‌مداخله شد که از سوی ویلیام پیلی و جرمی بنتام طرح شده بود. رویکرد عدم‌مداخله از اساس رابطه‌ی بین آزادی و عدم‌سلطه را به نفع ایده‌آلی نحیف‌تر و به‌ظاهر عملی‌تر، کنار گذاشت. آزادی منفی به‌مثابه نبود صرف مداخله تا جایی پیش رفت که به روایت مسلط از آزادی در سنت بازسازی‌شده‌ی لیبرال در میان متفکران، از جان استوارت میل تا جان رالز بدل شد. موقعیت مسلطی که تا امروز ادامه دارد.⁸ پتیت باور دارد که این روایت لیبرال از آزادی عمیقاً مشکل‌دار است. هدف او در کتاب جمهوری‌خواهی و آثار بعد از آن مثل نظریه‌ی آزادی، بازیابی و بازسازی سنت جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی است. او به دنبال آن است که نشان دهد چرا بهترین راه فهم آزادی، ایده‌ی عدم‌سلطه است و چگونه می‌تواند از طریق نهادهای لیبرال‌دموکراسی معاصر به دست آید.

منتقدان به‌درستی تفکیک قطعی که پتیت بین جمهوری‌خواهی و لیبرالیسم ایجاد می‌کند را هم در عرصه مفهومی و هم در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی به چالش می‌کشند. لیبرالیسم نه به مسئله‌ی سلطه بی‌توجه است و نه هر موردی از مداخله را مخالف آزادی

تلقی می‌کند. در نتیجه پیوند مفهومی بین آزادی و حاکمیت قانون برای آنچه بیشتر مردم لیبرالیسم می‌دانند، بنیادی است. تمام هدف حاکمیت قانون از نظرگاه لیبرالی، دقیقاً حفاظت از افراد، در مقابل امکان زیستن در وضعیت دائم آسیب‌پذیری در برابر قدرت خودسرانه است که پتیت سلطه می‌نامد. بنابراین به‌عنوان مسئله‌ای در سطح مفهومی، نگرانی‌های لیبرالیسم و جمهوری‌خواهی، چنان‌که پتیت می‌گوید، چندان از هم جدا نیستند. به شکلی مشابه، شرح او از تاریخ اندیشه‌ی سیاسی دوگانه‌ای از لیبرالیسم و جمهوری‌خواهی می‌سازد که در تقابل با نگاه عملی متفکران کلیدی در سنت لیبرال است. از لاک و کانت تا جان استوارت میل - متفکران کلیدی این سنت⁹ - چارچوب مرکزی آنچه را پتیت جمهوری‌خواهی می‌خواند به شکلی روشن در متون خود، در کنار دغدغه‌ی لیبرالیسم درباره‌ی مداخله قرار داده‌اند. هر سه این متفکران، حتی میل، بر اهمیت پیوند آزادی و قانون صحنه می‌گذارند؛ برای مثال هر کدام از آن‌ها مشتاقانه در جستجوی ایجاد چارچوبی برای حفاظت افراد در برابر کاربرد خودسرانه‌ی قدرت بودند. پس بنا به گفته‌ی چالرز لمور پتیت به‌نوعی در ایجاد تقابل بین مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی و سنت مدرن لیبرالی، «به بیراهه» رفته است.¹⁰

جنبه‌ی دیگری از روایت پتیت که توجه کم‌تری به خود جلب کرده اما نیازمند به‌پرسش کشیده‌شدن است، محدودیتی است که در قرار دادن سلطه به‌عنوان خطر اصلی برای آزادی ایجاد کرده است.¹¹ سلطه، بنا به تعریف پتیت، هر رابطه‌ای است که در آن یک فرد دارای ۱- ظرفیت مداخله ۲- به شکلی خودسرانه ۳- در انتخاب‌هایی است که دیگری در موقعیت اتخاذ آن است.¹² این حائز اهمیت است که ظرفیت مداخله برای تحقق شرایط سلطه، نیازی به عملی‌شدن ندارد. پس، برده‌ای به اندازه‌ی کافی خوش‌شانس که اربابی خیرخواه نصیبش شده و دخالتی در امورش نمی‌کند، علی‌رغم مصنوعیت از مداخله‌ی ارباب، هنوز تحت سلطه است. به همان میزان مهم، نیاز به «خودسرانه» بودن مداخله برای فراهم شدن شرایط سلطه به معنای آن است که محدودیت‌های غیر خودسرانه بر انتخاب فرد که از سوی قانون مشروع اعمال شده است، شامل مفهوم سلطه نمی‌شود و با آزادی همساز است. این جنبه‌های شرح پتیت، آن را از نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله مجزا می‌کند. آنها ما را وامی‌دارند مواردی را در

نظر بگیریم که در واقع مداخلات محقق شده هستند اما هنوز به شکل تهدیدی برای فرد در نیامده و به ما فرصت دیدن (و امکان پاسخ به) تهدیدها علیه آزادی را می‌دهند. تهدیدهایی که با اتکا به نظریه‌ی عدم‌مداخله، دیده نمی‌شوند. علاوه بر این، رویکرد پتیت به ما اطمینان می‌دهد که آزادی با اقتدار یک دولت مشروع همخوان است، پس نیازی به افتادن در وضعیت بی‌دولتی (anarchy) نیست. در هر دو جنبه، نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه نمایانگر پیشرفتی واقعی از نظریه‌ی عدم‌مداخله لیبرالیسم است - هر چند باید تأکید کنیم که صورت محض دیدگاه عدم‌مداخله تنها یک گونه (و نه تنها گونه‌ی) لیبرالیسم مدرن است.

اما هنوز این تصور که سلطه مانع اصلی در مقابل آزادی است، اشتباه است. قطعاً سلطه مانعی بر سر راه آزادی است اما خطرات دیگری هم وجود دارد، خطراتی که در لیبرال‌دموکراسی‌های معاصر اهمیت بیشتری از سلطه دارند. فراتر از همه چیز، همان‌گونه که پتیت یادآوری می‌کند، مفهوم سلطه بر مبنای مدل‌سازی نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه در پارادایم بردگی ساخته شده است.¹³ او تصدیق می‌کند که «قدرت مطلق» که از سوی اربابان واقعی بر بردگان واقعی اعمال می‌شود «در بسیاری از شرایط نیازی به عملی شدن ندارد»، به‌خصوص در لیبرال‌دموکراسی‌های معاصر. با وجود این «اشکالی تقریبی از چنین قدرتی با درجات پایین‌تری، حتی در جوامع تحت حاکمیت قانون وجود دارد».¹⁴ به بیان دیگر رابطه‌ی ارباب/بنده، همه‌جا پارادایم سلطه را شکل می‌دهد. می‌توان توقع داشت که گوناگونی‌هایی در شدت این پویایی، یعنی درجه‌ای که قدرت به سمت مطلق میل می‌کند، وجود داشته باشد، اما نه در منطق بنیادین آن. یک جنبه‌ی متمایز این منطق آن است که کنش‌های برده نشان‌دهنده‌ی اراده‌ی ارباب اوست، نه خودش. همان‌گونه که ارسطو مدت‌ها پیش نشان داد، نشان متمایزکننده‌ی برده، تعلق او به ارباب است. برده، ابزار جاندار اراده‌ی ارباب خود است.¹⁵ حتی جایی که خود برده‌داری در کار نیست، سلطه شامل رابطه‌ی سروری است که در آن «عده‌ای دیگران را تحت اراده‌ی خود دارند»¹⁶ و افراد تحت اراده‌ی خود را «به قصد اعمال خواسته‌ی خود»¹⁷ تحت زور و وحشت نگه می‌دارند. مثال‌های پتیت شامل زنانی می‌شود که در خارج از وضعیت‌های جمهوری‌خواهانه و تحت انقیاد پدر یا شوهر خود

زندگی می‌کنند.¹⁸ علاوه بر این، موارد دیگری که او برمی‌شمارد شامل کارگرانی نیز می‌شود که در برابر «آزار جزئی، تهدید و عمل دمدمی‌مزانجانه‌ی استخدام و اخراج ناگهانی کارفرمایان هستند».¹⁹ او همچنین به شهروندانی که مورد آزار مقامات حکومت هستند، اشاره می‌کند.²⁰

شکی نیست که سلطه در معنایی که گفتیم، آزادی را تضعیف می‌کند. روابط سروری در بعضی از وضعیت‌ها وجود ندارد، با وجود این، هنوز عاملیت فردی محدود و موانعی در راه آزادی هست. به جوانی سیاه و بیکار که در محیطی شهری زندگی می‌کند و تحصیلات چندانی ندارد فکر کنید. چشم‌انداز او در زندگی از سوی نیروهای نظام‌مند، باورها و تعصب‌های فرهنگی که عاملیت او را متلاشی می‌کند، بسیار محدود شده است. با این حال، او به‌طور مشخص «تحت انقیاد یا زیر اوامر کسی» نیست و او را ابزار اعمال اراده‌ی کسی نامیدن، اشتباه است. پس هرچند او بر سرنوشت خود مسلط نیست، اما تحت انقیاد کسی هم نیست، حتی زمانی که دریافتی تقلیل‌یافته از پویایی ارباب-برده در جوامع تحت حاکمیت قانون را در نظر بگیریم، هنوز این موضوع صدق می‌کند. طبیعت بسیار محدود چشم‌انداز زندگی او نشانی از قدرت کنش شدیداً محدود دارد؛ چنان محدود که با مفهوم آزادی به‌مثابه عاملیت انسانی تماماً شکوفا سازگاری ندارد. یا کنش‌گرانی را که سال ۱۹۶۹ نزدیک مهمان‌خانه‌ی استون‌ول برای رهایی دگرباشان جنسی، شورش‌ی برپا کردند را در نظر بگیرید. استون‌ول امروزه نماد آزادی برای دگرباشان است، اما نه آزادی‌ای که از طریق سرنگونی یک ارباب محقق شده باشد. پیش از جنبش رهایی دگرباشان جنسی، همجنس‌گرایان به‌طور دقیق، به ابزاری همچون بردگان در جهت سروری دیگران تبدیل نشده بودند. آن‌ها تمسخر می‌شدند، مورد تبعیض، طرد و خشونت قرار می‌گرفتند اما موقعیت آن‌ها در جامعه متفاوت از برده‌ای بود که در رابطه با یک ارباب قرار داشت.²¹ ما باید مواردی از نا-آزادی همچون این را شناسایی کنیم و پاسخی برای آن داشته باشیم، حتی اگر به‌سادگی در پارادایم جمهوری‌خواهانه‌ی برده‌داری و منطق سلطه‌ای که از آن می‌آید، جایی نداشته باشد. محدودیت‌های مفهوم سلطه با اصرار پتیت بر ویژگی قصدیت در این نظریه بیشتر می‌شود. در شرح او، دخالت خودسرانه (یا تهدید وجود آن) تنها زمانی آزادی را از میان

می‌برد که عملی عامدانه در جانب عاملی خاص در کار باشد. همان‌طور که او اشاره می‌کند، این مفروضی مشترک در سنت لیبرال است. بدون این، ما در خطر درهم‌آمیختن اشکالی از مداخله هستیم که از یک جنس نیستند. به‌ویژه «گذاشتن اشکال غیر ارادی محدودیت به حساب مداخله، می‌تواند تمایز بین حفاظت از مردم در مقابل تأثیرات طبیعی اتفاق‌ها یا ناتوانی و کمبود را با حفاظت از آن‌ها در مقابل اقداماتی که ممکن است علیه هم انجام دهند، از میان بردارد.»²² با وجود این، چنین اندیشه‌ای به‌غلط فرض می‌کند که موانع کنش افراد یا محصول نیروهای طبیعی (غیرانسانی) است یا از تصمیمات عامدانه‌ی فرد انسانی نشأت می‌گیرد (آنچه سعی می‌کنیم علیه هم انجام دهیم). در واقعیت، بسیاری از موانع آزادی ما خارج از این دو دسته قرار می‌گیرد. معنای پیش کشیدن پیشینه‌ی فرهنگی نژادپرستی و جنسیت‌زدگی دقیقاً اشاره به الگوهایی از کنش متقابل انسانی است که کاملاً انسانی - نه تأثیر طبیعی رخدادها - هستند، اما با این حال، عمدتاً در سطح فردی، غیرعامدانه‌اند. با در نظر گرفتن نژادپرستی و جنسیت‌زدگی، درمی‌یابیم که مردم هنجارهای تبعیض‌آمیز را، بدون آن که قصدی داشته یا حتی از آن آگاه باشند، به کار می‌برند.²³

یک روش تفسیر نگاه پتیت برای آن که آن را مناسب در نظر گرفتن نژادپرستی و جنسیت‌زدگی به‌عنوان سلطه بدانیم، این است که قصدیت موجود در سلطه را غیرمستقیم تلقی کنیم. بر این اساس می‌توان منظور پتیت را این‌طور تفسیر کرد که هر چند فرد الف تنها با کنش عامدانه ممکن است بر فرد ب سلطه داشته باشد، پس نیروهای طبیعی نمی‌توانند سلطه قلمداد شوند، با این حال الف بدون این که دقیقاً قصد اعمال سلطه داشته باشد، می‌تواند بر ب مسلط باشد. با وجود این، چنین تفسیری کاملاً بر آنچه پتیت می‌گوید مبتنی نیست، چراکه او اصرار دارد آنچه در موضوع سلطه اهمیت دارد این است که «دخالت من اوضاع شما را بدتر کند، نه بهتر». این بدتر کردنی که در دخالت نهفته است همیشه کمابیش خصلت عامدانه دارد؛ یعنی نمی‌تواند از سر اتفاق باشد.²⁴ به همین شکل پتیت می‌گوید که تمام رفتارهای مداخله‌گر، اجباری و گول‌زننده‌ای که سلطه تلقی می‌شوند، به قصد بدتر کردن وضعیت انتخاب‌های کنشگر از طریق تغییر در دامنه‌ی بدیل‌هایی که در دسترس او است، انجام می‌شود.²⁵ و مداخله

همواره شامل تلاش برای بدتر کردن موقعیت کنشگر است.²⁶ این اشارات، قسمی قصدیت خیرخواهانه را رد می‌کند که می‌توانست شرح پتیت را در مقابل چالشی که اینجا طرح شد، مصون گرداند. مداخله (جایی که فعال است)، برای آن که سلطه به حساب آید باید وضعیت را برای فرد تحت سلطه بدتر کند.²⁷ مواردی از سلطه می‌تواند وجود داشته باشد که در آن مداخله‌ی فعالی اتفاق نمی‌افتد (ارباب خیرخواه)، اما مواردی از سلطه را نمی‌توان یافت که مداخله در آن رخ داده اما عامدانه نبوده یا عامدانه وضعیت را برای فرد فرودست بدتر نکرده باشد. این شکل دوم {که پتیت نمی‌تواند آن‌ها را ببیند}، نمایانگر کنش‌هایی است که در پس‌زمینه‌ی فرهنگی نژادپرستی و جنسیت‌زدگی رخ می‌دهد و بدون وجود عمدی بر دیگران اثر می‌گذارد (اوضاع را برای آن‌ها بدتر می‌کند).

اشاره به این نکته نیز در اندیشه‌ی پتیت که معتقد است سلطه بنا به خصلت خود مسئله‌ی «دانش مشترک» است، اهمیت دارد: «سلطه عموماً شامل آگاهی از کنترل از سوی صاحب قدرت، آگاهی از آسیب‌پذیری از سوی فرد بی‌قدرت و آگاهی دوجانبه - در نتیجه آگاهی مشترک میان تمام طرف‌های رابطه - در هر طرف است».²⁸ این آگاهی از کنترل نمی‌تواند با عاملی که عمدی در اعمال سلطه ندارد، یا عمدی صرفاً خیرخواهانه دارد، سازگار باشد. علاوه بر این، موارد استثنایی وضعیت «دانش مشترک» مواردی نیستند که سلطه‌گر از سلطه‌ی خود ناآگاه است بلکه موارد مبتنی بر «دستکاری مخفیانه»²⁹ است که در آن سلطه از طریق ابزاری به دست می‌آید که قابل‌رؤیت نیست. تا جایی که این موارد شامل «دست‌کاری» از سوی طرف سلطه‌گر باشد، از پیش قصدیت را مفروض می‌گیرد. بنابراین خصلت «دانش مشترک» سلطه هم به قصدیت آن اشاره می‌کند.

تنشی بین اصرار پتیت بر قصدیت به‌عنوان جنبه‌ای از سلطه و ایده‌ی سلطه به‌مثابه «ظرفیتی» که ضرورتاً نباید به عمل درآید تا سلطه دانسته شود، وجود دارد. چگونه سلطه می‌تواند در مواردی که به‌واقع شامل هیچ مداخله‌ی نیست، عامدانه باشد؟ دو توضیح ممکن وجود دارد. اولاً، در موضوع سلطه، بی‌عملی یا خیرخواهی ارباب، حق ویژه‌ی او است و بر این اساس غیر مستقیم بازتاب قصدیت اوست. پتیت می‌گوید آنچه

عملی را مداخله‌جویانه می‌کند آن است که «همچون هر عمل مداخله‌جویانه بر مبنای تأمین خواست عامل آن، انتخاب شود یا نشود».³⁰ به روشی مشابه، آنچه قدرت طرف سلطه‌گر را خودسرانه می‌کند این است که قدرت بنا به اراده‌ی او اعمال شده است یا نه. خودداری از اعمال این قدرت (یا ظرفیت‌اش) به همان میزان عملی کردن آن، عامدانه است. ثانیاً، آگاهی از روابط کنترل که پتیت به سلطه‌گر نسبت می‌دهد، این رابطه را ولو در صورتی که مداخله‌ای رخ نداده باشد، به قصدیت پیوند می‌دهد. طرف سلطه‌گر می‌داند که قدرت مداخله دارد و به این دلیل که او می‌گوید از چنین قدرتی آگاه است، می‌توانیم منطقاً فرض کنیم که او قصد حفظ این قدرت یا حفظ رابطه‌ی سروری را حتی در صورتی که مرتکب مداخله نشود، دارد. به عبارتی دیگر، ارباب، یا مستبد خیرخواه، از مداخله اجتناب می‌کند اما همیشه می‌داند که توان مداخله دارد. این آگاهی نقشی محوری در رابطه‌ای دارد که او با رعایا یا بردگان خود برقرار می‌کند. تا حدی که او همواره از توان مداخله‌ی خود آگاه است، هم مداخله‌ی فعال و هم امتناع از مداخله از سوی او بازتاب قصد اوست.

پتیت نسبت به تأثیرات منفی که عوامل غیرعامدانه یا غیرشخصی می‌تواند بر آزادی فرد داشته باشد، بی‌توجه نیست. برای مثال، فراتر از قدرت خودسرانه‌ی شوهر و پدر، آزادی زنان ممکن است با موانعی از سوی پیش‌فرض‌هایی عمیقاً گسترش‌یافته درباره‌ی نقش زنان، توانایی‌شان و این‌که اگر زنی شب در خیابان قدم بزند به دنبال چیست، روبه‌رو شود.³¹ علاوه بر این، «برخی اعمال رایج در محل کار» و «عادات مبتنی بر رفاقت‌ها و عادات مردانه» می‌تواند به طریقی که اثری از اعمال سلطه در آن نباشد، مانع تحقق آزادی زنان در عمل شود. با این حال پتیت اصرار دارد که «هر ایده‌آل آزادی» باید محدودیت عامدانه بر آزادی فرد را جدی‌تر «از محدودیت‌های غیرشخصی که به شکلی غیرعامدانه از نظم طبیعی یا سامان اجتماعی چیزها ناشی می‌شود» تلقی کند.³² به میزانی که موانع محیطی غیرعامدانه هستند، به خودی خود بخشی از سلطه نیستند. و آن‌گونه که پتیت می‌گوید، سلطه «یگانه سنج‌های است که به وسیله‌ی آن می‌توانیم بنیان سیاسی و اجتماعی را قضاوت کنیم».³³ خطر بیرون گذاشتن عوامل اجتماعی غیر شخصی از مقوله‌ی سلطه - وقتی سلطه را «ارزش‌والای سیاسی»

و «بزار سنجش نهادهایمان»³⁴ می‌دانیم - این است که در شناسایی خطراتی که این عوامل برای آزادی ما دارند ناموفق خواهیم بود. به یاد بیاوریم که پتیت مدعی است یکی از مزایای نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه بر آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله، پوشش عرصه‌ی وسیع‌تری از خطرات متوجه آزادی است. به‌طور مشخص، او می‌گوید که مدل عدم‌مداخله تنها مداخلات عملی را به‌عنوان خطر برای آزادی شناسایی می‌کند در حالی که مدل عدم‌سلطه مواردی را هم که دارای ظرفیت مداخله‌ی خودسرانه است شامل خطر برای آزادی می‌داند. این عوامل، حتی زمانی که عملی نشده‌اند هم از طریق قرار دادن زندگی فرودستان تحت مرحمت سلطه‌گر، آزادی آنان را تضعیف می‌کنند.³⁵ جایی که فرودستان از روی ترس تعظیم می‌کنند و «جسارت زل زدن در چشم صاحب قدرت را ندارند».³⁶ از منظر عدم‌مداخله، برده‌ی اربابی خیرخواه (یا نامداخله‌گر) حق مشروعی برای گلابه ندارد. در مقابل، رویکرد عدم‌سلطه، به‌روشنی گلابه‌ی برده را مشروع می‌داند و پتیت حق دارد که این را امتیاز تلقی کند. با وجود این رویکرد عدم‌سلطه هم در شناسایی دامنه‌ی خطراتی که متوجه آزادی است، دچار محدودیت است. اگر عدم‌سلطه را به‌عنوان تنها سنجه‌ی نهادهای سیاسی و اجتماعی‌مان در نظر بگیریم، نسبت به پهنه‌ی قدرت‌هایی که خطری برای آزادی هستند، نابینا خواهیم ماند. در آمریکای امروز، زمینه‌های فرهنگی که منجر به تداوم نژادپرستی و جنسیت‌زدگی می‌شوند، پر است از چنین خطراتی.

گلن لوری هم‌صدا با استدلال فوق می‌گوید که در سال‌های اخیر انگ‌های نژادی (racial stigma) جایگزین تبعیض نژادی به‌عنوان عامل اصلی تداوم نابرابری نژادی در ایالات متحده شده است.³⁷

در حالی که تبعیض شامل زبان‌های عامدانه به دیگران است، انگ نژادی تعصب در شناخت اجتماعی و معانی مرتبط با مسائل نژادی است.³⁸ انگ نژادی متوجه باورهای غالباً ناآگاهانه از سوی ناظران «درباره‌ی طبیعت درونی سوژه‌ها است... که چگونگی تفسیر شواهد بیشتر خاص مربوط به موضوع را مشروط می‌کند».³⁹ انگ شامل «عادات موزیانه‌ی فکر، الگوهای گزینشی مرادده‌ی اجتماعی و فرآیندهای سوگیرانه‌ی شناخت اجتماعی می‌شود»، نه «عمل آسیب‌زا و بدخواهانه».⁴⁰ بنابراین در حالی که تبعیض

نژادی دیگر مثل گذشته مشکلی در این کشور نیست، محرومیت نژادی، به ویژه جایی که نژاد و فقر با هم در تقاطع قرار می‌گیرند، وجود دارد. این وضعیت مانعی واقعی در راه آزادی ایجاد می‌کند. با این حال، مادامی که ما بر اشکال ارادی تبعیض تمرکز کنیم، چالشی که محرومیت نژادی برای آزادی ایجاد می‌کند نمی‌تواند درک شود یا به اندازه‌ی کافی مورد توجه قرار گیرد.

به مرد سفیدی فکر کنید که زن سیاهی را برای استخدام در شرکت‌اش مصاحبه می‌کند. اجازه بدهید تصور کنیم کارفرمای آینده در این موقعیت مردی درستکار است که به اصول برابری و آزادی برای همه پایبند است. او خود را حامی برابری نژادی می‌داند و به رویکرد منصفانه‌ی خود مفتخر است. با وجود این ویژگی‌ها و همچون بسیاری انسان‌های دیگر در جامعه‌ی امروز آمریکا، او برخی کلیشه‌ها و تعصب‌های نژادی را که عمدتاً ناآگاهانه است در خود حمل می‌کند. بنابراین وقتی به متقاضی سیاهی که مقابل او نشسته نگاه می‌کند، کمی معذب به نظر می‌رسد. شکی نیست که روی کاغذ متقاضی کار ویژگی‌های لازم را دارد. اما او واقعاً می‌تواند از پس کار برآید؟ آیا با محیط شرکت سازگار می‌شود؟ آیا از خود سخت‌کوشی نشان خواهد داد؟ آیا قابل‌اعتماد است؟ به میزانی که انگ‌های نژادی بر قضاوت این کارفرمای آینده تأثیر می‌گذارد، او حتی بدون داشتن هیچ قصدی، مانع آزادی متقاضی کار سیاه است. یا مشکلاتی را در نظر بگیرید که زنان هنوز در جامعه‌ی ما برای اعمال اقتدار خارج از محیط خانه دارند. هنجارهای زنانگی همچنان بر احترام گذاشتن، رضایت‌مندی و تمام کیفیات اخلاقی که در برابر اقتدار قرار می‌گیرد، تأکید می‌کنند. در نتیجه، آنچه ملاکی برای اقتدار ناشی از اعتماد به نفس در مردان تلقی می‌شود، برای زنان کله‌شقی، بیش از حد متوقع بودن و رفتار زننده - حتی نسبت به زنان دیگر، به حساب می‌آید. نفرت عمومی از این رفتار مانع اعمال اقتدار از سوی زنان به شکلی مؤثر می‌شود و به این طریق عاملیت آنان را تضعیف می‌کند. البته که بسیاری از مردم، قصدی برای ممانعت از آزادی زنان ندارند؛ تفرق آن‌ها از رفتاری که نا-زنانه تلقی می‌شود دقیقاً از روی انتخاب نیست. بسیاری از اعمال انسانی و کنش‌های اجتماعی که مانع آزادی است، فاقد عنصر قصدیت است که پتیت برای وجود سلطه لازم می‌داند. پتیت ممکن است در نسبت

دادن عنصر قصدیت به سلطه بر حق باشد، اما در این صورت سلطه دیگر تنها عامل، و نه حتی عامل اصلی نیست که مانع آزادی است و ما باید برای آن چاره‌ای بیندیشیم. در لیبرال‌دموکراسی‌های معاصر، جایی که سلطه در عمل و به شکلی وسیع نكوهیده است، این موانع دیگر، موارد بسیار بیشتری از نا-آزادی را در مقایسه با سلطه در بر می‌گیرند.

پذیرش سریع دیدگاهی از سلطه که قصدیت را مفروض می‌گیرد، اشتباه است. تصویری که پتیت از سلطه می‌سازد، کنشگری حاکم را نشان می‌دهد که سوژه‌ی تحت سلطه را از طریق کاربست استراتژیک قدرت، کنترل می‌کند. سلطه نیازمند فردی تحت کنترل است و همان‌طور که گفتیم ترساندن یا وادار کردن او با هدف رسیدن به آنچه می‌خواهیم. پس این حرکت شامل یک سلطه‌گر و یک تحت سلطه و آگاهی در هر دو طرف از جایگاهی است که در آن قرار دارند.⁴¹ در واقعیت، قدرت متفاوت عمل می‌کند، نه تنها ما عمدتاً از نحوه‌ی تأثیر قدرتی که در اختیار داریم بر دیگران ناآگاه هستیم، بلکه اعمال قدرت از سوی خود ما در هر مورد خاص ممکن است جهات متعددی پیدا کند. شرح فوکو از نحوه‌ی عمل قدرت در و از طریق ما بدون آنکه کاملاً تحت کنترل ما باشد، در این موضوع راهنمای خوبی است.⁴² وقتی دختر بچه بودم، مادرم مدام به من امر می‌کرد که «قدم‌های کوچک‌تری بردارم» تا بیشتر «خانم» باشم. گام‌های طبیعی من به‌وضوح زیاده بلند و بیش از حد محکم بود که زنانه تلقی شود. چرا گام‌های کوچک زنانه‌تر از گام‌های بلند است؟ شاید به این دلیل که گام‌های بلند حس هدفمندی، جهت‌دار بودن، اعتماد به نفس، قدرت و سرعت را می‌رساند، کیفیت‌هایی که در تقابل با هنجارهای زنانگی قرار دارد. اعمال سلطه آخرین چیزی بود که مادرم در ذهن داشت. با این حال، نصیحت‌های او، که نیتی جز هدایت از روی مهر نداشت، من را با هنجارهایی اجتماعی کرد که به شکلی ظریف، نابرابری مرد و زن را ابدی می‌کنند. و حتی وقتی کلام او من را به روابط غالب قدرت کشید، اسارت خود او در این روابط را تقویت کرد. او هم‌زمان سوژه (عامل) و ابژه‌ی (دریافت‌کننده) قدرتی بود که خود ساخته بود.⁴³ این چشم‌انداز فوکویی از قدرت مفروضات درباره‌ی سوژه‌ی حاکم را که به شکلی ضمنی در آثار پتیت هست درهم می‌ریزد، زیرا در این رویکرد در غالب مواقع

ما نه به سادگی سلطه‌گر هستیم و نه تحت سلطه.⁴⁴ در واقع، این نگاه ما را وامی‌دارد تا نگاهی به عاملیت انسانی داشته باشیم که دوگانه‌ی سوژه/ابژه را مختل می‌کند. این دوگانه فهم ما از عاملیت انسانی را تحریف کرده و بخش عظیمی از قدرتی را که در میان ما در جریان است از دید پنهان می‌کند. مفهوم‌پردازی عاملیت در شکلی ظریف‌تر، کار سختی است.

با وجود این، با توجه به اصطلاحات تحلیلی غالب، برای مثال در زبان انگلیسی، افعال معلوم یا مجهول هستند. انگلیسی فاقد آن چیزی است که بتوان صدای میانه یا حد واسط خواند؛ ابزاری برای انتقال تجربه‌ی همزمان کنش و کنش‌پذیری.⁴⁵ با این حال، آنچه توصیف کردیم تجربه‌ای بسیار آشنا برای همه است. شرح واتسلاو هاول از تجربه‌ی زندگی در چکسلواکی را در نظر بگیرید. نظام تمامیت‌خواه در آن کشور به‌طور همزمان افراد را تحت سلطه قرار می‌داد و آنان را برای اعمال سلطه بر دیگران فعال می‌کرد. برای روشن کردن این موضوع، هاول داستان سبزی‌فروشی را تعریف می‌کند که هر روز در کنار گوجه و خیارهای مغازه‌اش پلاکارد «کارگران جهان متحد شوید» را قرار می‌داد. این پلاکارد پیامی بود به فرادستان از سبزی‌فروش، نشانی از تبعیت از نظام و همچنین از او در برابر جاسوسان احتمالی محافظت می‌کرد.⁴⁶ اما اینجا با چیزی بیشتر از سیگنال وفاداری سبزی‌فروش روبه‌رو هستیم. پلاکارد، همچنین خود سبزی‌فروش را به «بازیگر فعال تبدیل می‌کند و در نتیجه امکان ادامه‌ی بازی را، و به وجود آمدنش از همان ابتدا را فراهم می‌کند».⁴⁷ این پلاکارد دسترسی قدرت رژیم را به تمام کسانی که از کنار مغازه‌ی او می‌گذرند گسترش می‌دهد و به همین دلیل سبزی‌فروش خود تبدیل به کارگزار سلطه‌ای می‌شود که بر خودش و همگان مسلط است. در نتیجه هاول به این نکته اشاره می‌کند که هیچ‌کس در نظام، حتی در بالاترین سطوح، وجود ندارد که صرفاً سوژه، سلطه‌گر و عامل حاکم باشد و در عین حال هیچ‌کس به‌تنهایی ابژه، قربانی و بنده نیست. به جای این‌ها، «همه هم قربانی و هم حامی نظام هستند».⁴⁸ در حالی که ممکن است کسی تمایل داشته باشد که تمامیت‌خواهی به سبک شوروی را نمایانگر شکلی منحصربه‌فرد از سلطه بداند، هاول اصرار دارد که

طبیعت نا-حاکم سلطه در چکسلواکی دهه‌ی ۱۹۷۰، جنبه‌ای از سلطه است که به موارد بسیاری قابل تعمیم است.

با اتکا به مفهوم انگ نژادی نزد لوری، شاید بتوان گفت که حق با واتسلاو هاول است. انگ نژادی چشم‌اندازی از هر دو مفهوم سلطه و عاملیت ارایه می‌کند که در صدای میانه جای دارد. شناخت اجتماعی تعصبا و معانی مرتبط به مسائل نژادی، که در مفهوم انگ قرار دارد، نظامی از کنش‌های اجتماعی برقرار می‌کند که در آن نا-آزادی بدون وجود هیچ گونه سلطه‌گر حاکم پدیدار می‌شود.⁴⁹ برای مثال، مردان سیاه به‌سختی می‌توانند تاکسی پیدا کنند. به این دلیل که ترس فراگیری از آنان در میان راننده‌ها وجود دارند، نگران‌اند که مورد سرقت واقع شوند و این فرض در میان‌شان ریشه دارد که احتمال آنکه مردان سیاه سارق باشند، از دیگران بیشتر است. بنابراین:

بسیاری از مردان جوان، با پیش‌بینی زمان طولانی‌ای که باید منتظر تاکسی باشند، از جابه‌جا شدن با تاکسی منصرف شده و ممکن است از خودروی دوستی یا وسایل حمل‌ونقل عمومی استفاده کنند یا خودروی خود را بیاورند. این موضوع زمانی بیشتر صادق است که آن جوان صرفاً تلاش می‌کند تا به خانه برگردد. اما کسی که قصد سرقت داشته باشد، به این راحتی‌ها منصرف نمی‌شود. با وجود این‌که او می‌داند بیشتر تاکسی‌ها برای او توقف نمی‌کنند، تنها یک تاکسی کافی است تا کار خودش را انجام دهد. با توجه به این‌که رانندگان تاکسی رفتار متفاوتی با سیاه‌ها دارند و کم‌تر برای آن‌ها توقف می‌کنند و آن سارق کم‌تر از دیگری از دست‌یابی به تاکسی منصرف می‌شود، رانندگانی که توقف نمی‌کنند، بیشتر قانون‌مداران سیاه‌پوست را از استفاده از تاکسی منصرف می‌کنند تا سارقان سیاه‌پوست را. چنین چیزی در خصوص غیرسیاه‌پوستان صدق نمی‌کند؛ چراکه رانندگان کاملاً تمایل دارند که برای آن‌ها بایستند.⁵⁰

در نتیجه امکان بیشتری برای وجود تعداد نامتناسبی از سارقان در میان مردان سیاهی که بعد از تاریکی هوا به دنبال تاکسی، هستند، وجود دارد. انگ نژادی به دلیل پرورش الگوهایی از کنش متقابل اجتماعی، تمایل به ایجاد باورهای خود-تأییدگر دارد.

در موضوع مورد نظر ما، لوری اشاره می‌کند که رفتار خود راننده‌ها واقعیتی را به وجود می‌آورد که بنیادش بر انتظارات بدبینانه‌ی آنان است.⁵¹ با وجود این، هرچند رفتار راننده‌ها منجر به ضرر مردان سیاه می‌شود، عاملیت راننده‌ها در این موضوع از آنچه در شرح پتیت از نقش قصدیت و کنترل در سلطه آمده است، بسیار دور است. نه تنها تأثیر عمل تبعیض‌آمیز راننده‌ها غیر عامدانه است، بلکه هیچ کدام از آن‌ها پویایی‌های وضعیت را کنترل نمی‌کنند. هیچ‌کدام از راننده‌ها به تنهایی قادر به تغییر فضای کلی درک اجتماعی و تأثیر بازخوردهایی که انگ اجتماعی مربوط به وضعیت خود-تأییدگر مردان سیاه را به وجود می‌آورد، نیست.⁵² با وجود این، درک سناریویی که توصیف کردیم، به شکل خالی از عاملیت، اشتباه است. برعکس؛ مردم تصمیماتی می‌گیرند، دست به عمل می‌زنند و بر همه جا اثر می‌گذارند: سارقی که اقدام به سرقت از راننده‌ها می‌کند، مردم سیاه بی‌گناهی که تصمیم می‌گیرند از وسایل حمل‌ونقلی به‌جز تاکسی استفاده کنند، راننده‌ای که از سوار کردن سیاه‌ها سر باز می‌زند. موانع پیچیده بر سر راه آزادی مردان سیاه که محصول این کنش‌های متقابل پیچیده است، اشکال نا-حاکم سلطه یا سلطه در وضعیت میانه است. این شکل سلطه بر اشکالی قرار دارد که هرچند دارای قابلیت لازم است اما نباید برابر با سروری یا کنترل دانسته شود. این پویایی نا-آزادی مقولات سوژه/فعال و ابژه/مفعول را ناپایدار می‌کند. حقیقت این است که ما مدام در فعالیت‌هایی مشارکت می‌کنیم که منجر به تحت سلطه قرار گرفتن مان می‌شود، حتی زمانی که این فعالیت‌ها منجر به سلطه‌ی دائمی دیگران می‌شود و در اکثر مواقع سلطه و تحت سلطه قرار گرفتن، نه به این عناوین شناخته می‌شوند، نه عامدانه هستند و حتی کم‌تر از این‌ها تحت کنترل قرار دارند. بخش بزرگی از عاملیت انسانی در میانه واقع شده است، در جایگاه بینابینی میان سوژه و ابژه. این جنبه از تجربه‌ی ما مشکلاتی دیگر بر مفهوم سلطه نزد پتیت تحمیل می‌کند.

پس، سلطه در فهم پتیت، نمی‌تواند تمام آنچه برای دانستن مخاطرات آزادی نیاز داریم در اختیار ما قرار دهد. رویکرد پتیت نمی‌تواند موانع مهم در راه آزادی را نشان دهد زیرا شامل قصدیت و کنترل از سوی سلطه‌گر می‌شود. در نتیجه بخش عمده‌ای از نا-آزادی در جوامع به‌ظاهر آزاد امروز از طریق پویایی‌های رخ می‌دهد به جز آنچه

پتیت به سلطه نسبت می دهد. این موانع دیگر بر راه آزادی می توانند عمیق و آسیبزا باشند، و در اغلب مواقع از نظر دور می مانند. اگر اجازه دهیم ما یا دیگران برای تعرض هایی به آزادی که نه عمدانه است، نه در آن از کنترل خبری است و نه کسی از آن سود می برد، از بازخواست در امان باشیم، هرگز نمی توانیم امیدوار باشیم که آزادی برای همه را به دست آوریم که لیبرال دموکراسی ها وعده اش را می دهند و شهروندان لیبرال-دموکراتیک ملزم به تلاش برای به دست آوردنش هستند. تمام آنچه این نگاه پیشنهاد می کند این است که عدم سلطه به عنوان ایده آل آزادی، ناقص است. ما باید به فراتر از آن نگاه کنیم.

عاملیت و نابرابری

تمرکز پتیت بر ظرفیت برای مداخله ای عمدانه و اعمال کنترل، تمایل به مسدود کردن راه هایی دارد که پویایی های غیررسمی اجتماعی از طریق آن ها می تواند آزادی را تضعیف کند، به ویژه از طریق کنش متقابل عاملیت و نابرابری. حقیقت است که او تأثیر نابرابری های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نابرابری را بر آزادی به رسمیت می شناسد، اما آنچه او عمدتاً در ذهن دارد این واقعیت است که نابرابری فرد را در برابر اعمال عمدانه ای قدرت خودسرانه بر دیگران آسیب پذیر می کند. این خطری واقعی است اما کنش متقابل نابرابری و عاملیت فردی در سطحی عمیق، از طریقی که پتیت نادیده می گیرد، مانع آزادی می شود. من عاملیت را در معنای تأیید هستی سوژگی فرد از طریق کنش انضمامی در جهان می دانم. عاملیت در چنین درکی، از کنش متقابل هویت و تأثیرگذاری حاصل می شود. بعد تأثیرگذاری عاملیت اهمیت حیاتی دارد. عامل بودن به معنای عمل کردن، یا به معنای دقیق تر تأثیر گذاشتن بر جهان است؛ جایی که تأثیری نباشد، عاملیتی در کار نیست. با این حال هر تأثیری که ما می گذاریم، موردی از عاملیت به حساب نمی آید. در بیشتر شرح ها، عاملیت به تأثیری که از روی نیت می گذاریم یا اعمالی که انتخاب می کنیم، محدود شده است. مشکل این شیوه از توصیف عاملیت، نادیده گرفتن آن در مواردی است که با قصدیت همراه نمی شوند.⁵³ برای مثال آنچه داستان ادیپ را بیش از آنکه درباره ی بخت بد باشد به تراژدی تبدیل می کند، این است

که ادیپ علی‌رغم ویژگی ناعامدانه‌بودن اعمالش، عامل بدبختی خود بود. این واقعیت که او هیچ‌گاه قصد کشتن پدرش و ازدواج با مادرش را نداشت به شکلی معنادار از بار مسئولیت اخلاقی او می‌کاهد اما عاملیت او را از میان نمی‌برد. سنگینی عمل او چیزی است که نمی‌تواند از آن بگریزد. آنچه عاملیت ادیپ را ایجاد می‌کند، صرفاً نیت او نیست بلکه این واقعیت است که او می‌تواند خود را در عمل انجام‌شده تشخیص دهد و دست خود را پشت آنچه کرده است، ببیند. در این مثال، بعد تأثیرگذاری عاملیت نسبت به نیت ادیپ کنش متقابل مستقیم‌تری با هویت او دارد. هویت و قصدیت به‌وضوح با هم مرتبط هستند. الگوهای طولانی قصدیت (اهدافی که در طول زمان در نظر می‌گیریم) بخش کلیدی هویت ما هستند. اما هویت چیزی بیشتر از مجموع نیت است. هویت شامل نگرانی‌ها، ظرفیت‌ها و ترتیبات امور است که هستی سوبرژکتیو ما را حفظ می‌کند اما همیشه قصدیت را در خود ندارد. عمل ادیپ، هستی سوبرژکتیو او را از طریق عمل انضمامی او در جهان به نمایش می‌گذارد و به این طریق این اعمال، علی‌رغم خصلت غیرعامدانه‌ی آن، به‌عنوان لحظاتی از عاملیت محسوب می‌شود.

نکته این است که تأثیر ما بر جهان همواره به دنبال اراده‌ی ما نمی‌آید. و کیفیت ناخواسته‌ی برخی تأثیرات ما با تصویری که از هستی سوبرژکتیو ما به نمایش می‌گذارند، سازگار است و بنابراین با عاملیت سازگار است. این ادعا ممکن است با فهم عام متناقض به نظر برسد زیرا در حالی که به‌رسمیت شناختن تأثیر غیرعامدانه‌ی اعمال ما آسان است، تمایل داریم که پیوند این تأثیرات با عاملیت خود را انکار کنیم. پس معمولاً ما افراد را برای تأثیر اعمال ناخواسته‌ی آنها مسئول نمی‌دانیم. در بسیاری موارد ممکن است شناسایی درجات مختلف مسئولیت اخلاقی به شکلی که در پیوند با سطوح مختلف قصدیت باشد، عاقلانه به نظر آید. در نتیجه، ادیپ به دلیل آن‌که عملی ناخواسته انجام داده است کم‌تر نسبت به زمانی که با نیت مشخص عمل کرده بود، قابل ملامت است. با وجود این، تصور این‌که اعمال غیرعامدانه هرگز عاملیت را نشان نمی‌دهد، اشتباه است. تصمیم کارفرمای سفیدی که متقاضی سیاه را استخدام نمی‌کند، بدون وجود نیتی نزد او، انگ نژادی را بازتاب می‌دهد و او را عامل نژادپرستی فرهنگی می‌کند - و دلیلی بر سلب آزادی متقاضی سیاه می‌شود - و او را باید با سنج‌های مناسب مسئول

این مسئله دانست.⁵⁴ یا مثالی کم‌تر حساسیت‌برانگیز را در نظر بگیرید: من فردی قابل‌اتکا برای خواهرم هستم، یا او به من چنین می‌گوید، هرچند این چیزی نیست که خواسته باشم. تأثیری که بر او دارم دقیقاً بازتابی از اراده‌ی من نیست اما چیزی متمایز درباره‌ی من را نشان می‌دهد. هیچ فرد دیگری در زندگی او چنین تأثیری ندارد؛ این نتیجه‌ی ترکیبی از کیفیات و شیوه‌های بودنی است که هستی سوژکتیو من را تعریف می‌کند. در نتیجه، هر چند من تلاشی نکردم تا فردی قابل‌اتکا برای خواهرم باشم، در بازتاب این مسئله می‌توانم نشانی را ببینم که با من جور درمی‌آید. می‌توانم هویت خود را در اعمالی که این تأثیر را بر او داشته بشناسم؛ در نتیجه، این اعمال به شکلی انضمامی هستی سوژکتیو من در جهان را نشان می‌دهد. در واقع، نقشی که من در زندگی او بازی کرده‌ام، در طول زمان به بخشی مهمی از خود-ادراکی من بدل شده است، و سهمی معنادار در تجربه‌ی عاملیت خود من یافته است. بنابراین جایی که عملی ویژه در پیوستار عاملیت قرار می‌گیرد، نه فقط با درجه‌ی قصدیت آن بلکه با ارجاع به شکلی که هویت عامل را نشان می‌دهد، تعیین می‌شود. مسلماً، هویت ما، غالباً در نتیجه‌ی عمل‌مان، تکامل می‌یابد؛ بنابراین تصور این‌که عاملیت دلالت بر خودی (self) ثابت دارد، خطا است. در هر روی، همزمان تعریف عاملیت با توجه به اذعان بر هستی سوژکتیو کسی، دلالت بر این دارد که چیزی برای اذعان‌شدن از طریق عمل کسی (هر چند جزئی یا در حال تکامل) وجود دارد؛ خودی که پیش از هر عمل ویژه‌ای می‌آید. بدون این، فهم مفهوم عاملیت دشوار خواهد بود. بنابراین، عاملیت از کنش متقابل هویت و تأثیر‌گذاری به‌وجود می‌آید. و این واقعیت که گاهی عاملیت ما از نیت ما فراتر می‌رود، به عاملیت این ظرفیت را می‌بخشد که به شیوه‌های مختلفی ما را شگفت‌زده کند؛ چه خوب و چه بد.

علاوه بر این، مثال اتکای خواهرم به من، بُعد بینا-ذهنیتی عاملیت فردی را برجسته می‌کند. هرکسی مثل خواهرم، تحت تأثیر من قرار نگرفته است. طریق متمایز بودن من، که او به شکل فردی حامی و باثبات تجربه می‌کند، می‌تواند بر فردی با اخلاق متفاوت، تأثیر بسیار متفاوتی داشته باشد - یا اصلاً تأثیری نداشته باشد. پس، محدوده‌ی عاملیت من بستگی به دریافت دیگران از چگونگی نمایش هستی سوژکتیو من در

اعمالم دارد. این دریافت به شکلی حیاتی بر طبیعت و میزان تأثیر من بر جهان نفوذ می‌کند.⁵⁵

نابرابری اجتماعی این‌جا نقشی مهم پیدا می‌کند. به عمل به‌خوبی مستندشده‌ی بسیاری از بخش‌های پلیس در برخورد نژادی هنگام متوقف کردن رانندگان فکر کنید. وکیل موفق و پردرآمدی را در نظر بگیرید، مرد جوان سیاهی که برایشان می‌نامیم. او مشتاق است تا در زندگی شخصی به جایگاه و قدرتی که موفقیت حرفه‌ای‌اش به او می‌دهد، دست پیدا کند. برایشان باجدیت به دنبال تحت تأثیر قرار دادن جهان اطرافش با ویژگی‌هایی است که او را فردی موفق در کار کرده است - هوش او، اخلاق کاری و آبروی اجتماعی‌اش - و می‌کوشد تا به قدرت و تأثیری که می‌داند دارد تجسم بخشد. پس لکسوسی آخرین مدل سوار می‌شود و بسیار تمیز نگاهش می‌دارد. هدف او از راندن این خودروی لوکس تأثیر بر جهان است؛ به شکلی که هویت او را نشان داده و جایگاهش را تثبیت کند. با وجود این، وقتی پلیس‌های سفید او را در حال عبور از خیابان می‌بینند، چنین قدرت و نفوذی را حس نمی‌کنند. برای آن‌ها، لکسوس نشانی از هوش، سخت‌کوشی و آبروی اجتماعی برایشان ندارد؛ در مقابل، لکسوس سواری او برای آن‌ها ظرفیت مجرم بودن را معنا می‌دهد. تبعیض نژادی و نابرابری اجتماعی که زمینه‌ی تفسیر پلیس‌ها از عمل برایشان را شکل می‌دهد، به عمل معنایی می‌بخشد که از معنایی که برای برایشان دارد، بسیار متفاوت است. وقتی پلیس‌ها او را متوقف می‌کنند، با او با شک و توهین برخورد می‌کنند؛ پرسش‌های آن‌ها این معنا را در خود دارد که او یا خودرو را سرقت کرده یا پول آن را با فروش مواد مخدر به دست آورده است و به او می‌گویند که در خیابان نچرخد تا دچار مشکل نشود. وقتی او با عصبانیت پاسخ می‌دهد، تأییدی برای پلیس است که مردان جوان سیاه ناآرام هستند و شک مشخص آنها این است که برایشان درس‌ساز است. در نگاه پلیس‌ها، عمل برایشان او را فردی قانون‌گریز، مقاوم در برابر اقتدار و خطری برای نظم اجتماعی نشان می‌دهد.

در یک معنا، درست و غلطی در این داستان وجود دارد. برایشان در واقع مجرم نیست؛ متوقف کردن او از سوی پلیس‌ها عمل اشتباهی بود. هم‌چنین درست است که معنای لکسوس برای آن‌ها هرچه باشد، معنای آن برای برایشان، واقعی است. عمل راندن

لکسوس او را قادر می‌سازد تا به خود هویتی قدرتمند و صاحب شأن را نشان دهد. اما عاملیت براین تا زمانی که تأثیر بالفعلی که او بر جهان دارد در تضاد با هویتش باشد، تحقق نیافته باقی می‌ماند. اگر آنچه بر او می‌رود، وقتی با لکسوس خود در خیابان‌ها می‌چرخد، تحت تأثیر قراردادن مردم نباشد بلکه تحقیر شدن از سوی آن‌ها و به نوعی پذیرش شکست به جای درمان نابرابری نژادی باشد، پس او در تأیید هستی سوپزکتیو خود به شکلی انضمامی در جهان موفق نبوده است. عاملیت او مسدود شده و حمله به آزادی او در این وضعیت بسیار فراتر از نقض آزادی‌های مدنی است که ما معمولاً به برخوردهای نژادی نسبت می‌دهیم.⁵⁶

این رویکرد همچنین فراتر از مفهوم سلطه، دست‌کم در معنایی که پتیت از آن مراد می‌کند، می‌رود. اجازه بدهید که فرض کنیم پلیس‌های مثال ما بدطینت نیستند. آن‌ها نژادپرست‌اند اما هدف‌شان از متوقف کردن براین، هدفی درست و نا-سلطه‌گرانه است: دفاع از جامعه در برابر مجرمان. دادن این ویژگی به آن‌ها که به دنبال «انقیاد براین»، با این نگاه که به دنبال ترساندن او «در جهت رسیدن به اهداف خود» هستند، اشتباه است. مشکل این‌جا از این واقعیت می‌آید که نابرابری اجتماعی بر بنیان عاملیت فردی تأثیر می‌گذارد. عدم تطابق حس براین به عمل خود و دیدگاه پلیس‌ها به او، اساساً توان او را برای تأیید انضمامی هستی سوپزکتیو درهم می‌ریزد. پس‌زمینه‌ی اجتماعی انگ نژادی، جنبه‌های اثرگذاری و هویت در عاملیت او را پاره‌پاره می‌کند. بنیاد بیناذهانی عاملیت نشان می‌دهد که باید آن را به‌عنوان ظرفیتی ندید که به‌طور اختصاصی در فرد قرار دارد و یا چیزی است که تنها از طریق اعمال اراده‌ی او حاصل می‌شود، بلکه باید آن را ویژگی حاصل از مبادله‌ی بیناذهانی دانست. این ساختار بیناذهانی به‌روشنی نشان می‌دهد که چرا تأثیرات نابرابری چنان عمیق است.⁵⁷ و نشان می‌دهد که آزادی به‌عنوان شکوفایی تمام‌عیار عاملیت انسانی، نیازمند توجه ویژه به زمینه‌های اجتماعی نابرابری دارد که بسیاری از آن‌ها کاملاً فاقد عنصر قصدیت و بنابراین از منظرگاه عدم سلطه ناپیدا هستند.

علاوه بر این‌که نابرابری‌های نظام‌مند برای بعد اثرگذاری عاملیت مشکل ایجاد می‌کنند، می‌توانند به زیان سویی‌ی هویت آن باشند. پدیده‌ای که دلبیو. دی. بی دوپویس

«آگاهی مضاعف»⁵⁸ می‌نامد، به این موضوع مرتبط است. هر چند روابط نژادی در زمان دوبویس (همچون زمانه‌ی ما) بازتاب اثرات باقی‌مانده از برده‌داری، و بنابراین سلطه است، آگاهی مضاعفی که او در آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار تشخیص داده، بیشتر محصول آن چیزی است که لوری انگ نژادی (racial stigma) می‌خواند تا خود سلطه. دوبویس این پویایی را با ارجاع به تجربه‌ای شخصی توصیف می‌کند، تجربه‌ای که او از «هجوم سیل‌آسای» انگ نژادی بر خود در کودکی دارد.

در یک مدرسه‌ی چوبی کوچک، چیزی در ذهن دختران و پسران این خیال را که کارت‌های ویزیت زیبا را بسته‌ای ده سنت بخرند و معاوضه کنند، کاشته بود. مبادله لذت‌بخش و شاد بود تا اینکه دختری در یک نگاه، بلافاصله از مبادله با من سرباز زد. این‌جا بود که باور متفاوت بودن از دیگران با سرعتی ناگهانی بر من آوار شد: یا شاید در قلب، زندگی و اشتیاقم با پرده‌ای ضخیم از دنیای آن‌ها جدا شدم.⁵⁹

دانستن این‌که فردی موجود انسانی و شهروند باشد و در نتیجه با دیگران هویتی مشترک دارد، اما در عین حال از نظر نژادی مجزا و مطرود و بی‌ارزش است، آگاهی مضاعفی ایجاد می‌کند. دوبویس می‌گوید کسی که «یک بار دوگانگی خود را حس کند» به‌عنوان یک آمریکایی و یک سیاه؛ دو روح، دو فکر، دو تلاش آشتی‌ناپذیر، دو ایده‌آل در نزاع با هم در یک بدن تاریک است که سخت‌جان‌اش او را از چندپاره شدن حفظ می‌کند.⁶⁰ نتیجه‌ی این وضعیت، «حس فراگیری است که فرد همیشه به خود از چشم دیگران نگاه می‌کند». و گمان می‌برد که همه‌ی جهان به او با نگاهی ناشی از تحقیر و ترحم می‌نگرد.⁶¹ در این زیست مضاعف، فرد «در روانش دردی خردکننده و حسی ویژه از شک و سرگستگی» را احساس می‌کند. این تکه‌تکه‌شدن خود، «خودآگاهی‌ای دردناک، و حس شخصیتی تقریباً بیمارگونه و تردیدی اخلاقی را که برای اعتماد به خود گُشنده است» افزایش می‌دهد.⁶²

تجربه‌ی آگاهی مضاعف به عاملیت فردی صدمه می‌زند، زیرا توان فرد برای آشکارسازی کامل هستی سوژکتیو خود را در جهان تضعیف می‌کند. تردید فرد او را

تضعیف و متوقف می‌کند، شکوفایی فردی‌اش را از کار می‌اندازد و عمل مؤثر او را خنثی می‌کند. دوبویس می‌گوید تمنای آزادی، عمدتاً تمنا برای بودن خودآگاهانه، و ادغام دوگانگی خود در خودی حقیقی‌تر و بهتر است.⁶³

دوبویس این‌جا از مرد بودن سخن می‌گوید، اما چندپارگی درونی که او توصیف می‌کند، جنبه‌ای آشنا از زن بودن در آمریکای امروز است. زنان به‌عنوان شهروند از مزایای آزادی‌های صوری بهره می‌برند که با هدف حفاظت از آزادی، یعنی شکوفایی کامل عاملیت انسانی، سلطه را به‌عنوان ظرفیتی برای مداخله‌ی خودسرانه منع می‌کند. با این حال، زنان از سال‌های ابتدایی زندگی - و با شدتی خاص از بلوغ به بعد - با پیام‌های فرهنگی که عاملیت آن‌ها را منع یا تضعیف می‌کند، بمباران می‌شوند. آخرین باری که فیلمی با موضوع اصلی تعقیب شدن، تجاوز و قطعه‌قطعه شدن مرد یا پسری باشد دیده‌اید، چه زمانی بوده است؟ با این حال خشونت علیه زنان هنوز درون مایه‌ای ثابت در سینما و تلویزیون آمریکاست، علی‌رغم توجهی که صاحب‌نظران برای نزدیک به دو دهه به این واقعیت کرده‌اند. و زمانی که زنان به‌عنوان قربانی‌های خشونت در این عرصه‌ها به تصویر کشیده شده‌اند، هرگز به شکلی مؤثر از خود محافظت نکرده‌اند؛ در عوض آنها وحشت می‌کنند و به در و دیوار می‌کوبند، اوضاع را خراب‌تر می‌کنند تا این‌که یا می‌میرند یا مذکری قوی با اندیشه‌ای روشن و صاحب عاملیتی برجسته، نجات‌شان می‌دهد.

به‌خاطر دارم که چند سال پیش با دوستی برای تماشای نمایشی که پسرش در آن بازی می‌کرد به پالو آلتو⁶⁴ رفته بودم. دوست من از بخش لیبرال طیف سیاسی بود و حامی مالی نمایش مدرسه‌ی خصوصی‌ای بود که پسرش در آن تحصیل می‌کرد و فرزندان چپ‌هایی با تحصیلات عالی با دسترسی به منابع اجتماعی و اقتصادی مختلف در آن تحصیل می‌کردند. اگر کسی توقع داشته باشد که کسانی به پویایی‌های ظریف تعصب‌های جنسیتی آگاه باشند، همین افراد بودند. اما نقش‌های نمایش شکلی آشنا به خود گرفت: دخترها روی صحنه ایستادند و بانمک و ظریف به نظر رسیدند در حالی که پسرها اطراف می‌چرخیدند و کارها را انجام می‌دادند. در معنای واقعی کلمه، شخصیت‌های دختران روی صحنه، در هر صحنه‌ای ایستا، چه ایستاده و چه نشسته،

بود؛ در حالی که شخصیت‌های پسرها با هدف روی صحنه جنب‌وجوش داشتند. پسرها به مراتب دیالوگ‌های بیشتری از دخترها داشتند و این دیالوگ‌ها خط داستانی را که حول نجات دختران از خطر شکل گرفته بود، پیش می‌بردند.

همراه با این استدلال‌ها، پنجاه سال پیش سیمون دوبوار باصلابت درباره‌ی راه‌هایی که هنجارهای اجتماعی عاملیت دختران را تضعیف می‌کند نوشت. او با ابراز نظر درباره‌ی رسیدن زنان به سن بلوغ اشاره می‌کند که:

... برای زن جوان تضادی بین جایگاه‌اش به‌عنوان انسانی واقعی و حرفه‌اش به‌عنوان یک زن وجود دارد. و درست همین جا است که می‌فهمیم چرا دوران بلوغ برای یک زن لحظه‌ای چنان سخت و سرنوشت‌ساز است. تا این زمان او فردی خودمختار بود: حالا باید از حاکمیت خود صرف‌نظر کند. نه فقط همچون برادرانش، ولو با رنجی بیشتر، بین گذشته و آینده دوپاره شده است، بلکه در کنار آن وارد نزاعی بر سر مدعایی اصیل برای سوژه، فعال و آزاد بودن از یک‌سو و فشار اجتماعی و جنسی برای پذیرفتن خود به‌عنوان ابژه‌ای منفعل از سوی دیگر می‌شود.⁶⁵

متن بالا وسعت پیام‌های متناقض موجود در هنجارهای اجتماعی درباره‌ی عاملیت زن را دست‌کم می‌گیرد و میزان همراهی‌شدن تجربه‌ی عاملیت با حاکمیت را بیش از حد نشان می‌دهد. اما نکته‌ای که دوبوار مطرح می‌کند به آگاهی مضاعفی اشاره می‌کند که همزمان از تجربه‌ی فرد به‌عنوان سوژه، فعال و آزاد و شخصیتی که در تصاویر فرهنگی از زن به‌عنوان موجودی منفعل، بی‌تحرک و آسیب‌پذیر در مقابل خشونت تصویر شده و بخشی از آگاهی عمومی ما گشته، سر بر می‌آورد. وضعیت یقیناً از زمان دوبوار تغییر کرده و تصویر زنان به‌عنوان نا-عامل که در فرهنگ ما رسوخ کرده است، اکنون به شکل فزاینده‌ای جا را برای زنان واقعی باز می‌کند که کیفیات عاملانه‌ی کاملی از خود نشان می‌دهند، چه به‌عنوان ورزشکار حرفه‌ای، چه نامزد ریاست‌جمهوری یا قاضی دادگاه عالی. با وجود این، پیام‌های فرهنگی که آگاهی مضاعف زنان را می‌سازند، تداوم می‌یابند. تجربه‌ی آگاهی مضاعف و چندپاره شدن

خود (self)، تأثیری وحشتناک بر عاملیت دارد. این تأثیرات البته سرنوشت‌ساز نیستند. رانه‌ی فردی، نقشی بنیادین برای تأیید هستی سوژکتیو از طریق عمل انضمامی در جهان برای وضعیت بشر دارد و دارای خصلتی مقاوم و سازوار با شرایط است. عاملیت هر جا که دری گشوده بیابد، پیش می‌رود. بنابراین نمی‌توان گفت هنجارهای اجتماعی‌ای که زمانی زنان را تخته‌بند محیط خانه کرده بودند، صرفاً عاملیت آنان را فلج نکردند بلکه به آن مسیر دادند و دست‌کم بر برخی جنبه‌های هویت سوژکتیو زنان، در کارهایی مثل همسری و مادری صحنه گذاشتند. علاوه بر این، پویایی‌های نابرابری که سدّ راه شکوفایی کامل عاملیت می‌شوند، به صورت دوره‌ای به واسطه‌ی روابط همبستگی، دوستی و عشق مختل می‌شوند که می‌توانند لحظه - یا عرصه‌ای - را که عاملیت در آن شکوفا می‌شود، تداوم بخشند. با این حال، هر چه نابرابری‌های مربوطه نظام‌مندتر و گسترده‌تر باشند، چنین فرصت‌هایی کم‌تر رخ می‌دهند. آگاهی مضاعف و چندپارگی درونی، با بی‌ثبات کردن حس فرد نسبت به هستی سوژکتیو و تضعیف حس هدفمندی و احترام به خود او، بعد هویت عاملیت را مختل می‌کنند. فقدان اثرگذاری و عواملی که هویت را بی‌ثبات می‌کند می‌توانند عاملیت را خنثی کنند و پویایی‌های نابرابری به شکلی که پارادایم سلطه نمی‌تواند نشان دهد، بر هر دو این عوامل اثر می‌گذارد. مفهومی فراگیرتر از آزادی، نیازمند توجه ما به راه‌هایی غیرقصدی است که عاملیت و نابرابری در تعامل با هم آزادی را تضعیف می‌کنند. توجه به این پویایی‌های ظریف - و نه فقط موانع ناشی از سلطه - اهمیتی حیاتی در تحقق وعده‌ی آزادی برای همه‌ی لیبرال‌دموکراسی دارد. نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم سلطه، علاوه بر نادیده گرفتن پویایی‌های ناعامدانه‌ی اجتماعی عاملیت و نابرابری که می‌توانند آزادی را تضعیف کنند، تهدید حیاتی دیگری را هم از نظر دور می‌دارد. شرح عاملیت انسانی که بالاتر به آن اشاره کردیم - یعنی تأیید هویت سوژکتیو فرد در جهان از طریق عمل انضمامی - دو شکل اصلی مانع آزادی را نشان می‌دهد. اول، عمل فرد در جهان ممکن است به‌جای تحقق هویت سوژکتیو او برای تحقق هویت سوژکتیو فرد دیگری اعمال شود. این همان سلطه است که در آن یکی ابزار دیگری می‌شود و «تحت انقیاد» او زندگی می‌کند. و

کنش‌هایش به‌جای خود، بازتاب هویت یا اهداف دیگری می‌شود. شکل دوم نا-آزادی، و در مواردی که نشان دادیم قابل‌رؤیت است، زمانی اتفاق می‌افتد که شخصی بدون این‌که ابزار دیگری باشد، تنها بخشی و نه تمام هویت سوپزکتیو خود را تأیید کند. در این معنا نا-آزادی زمانی اتفاق می‌افتد که اثرگذاری شخص با بازشناسی نادرست (misrecognition) یا چندپاره شدن هویت، تأثیر نیروی نفرت‌پراکنی ناآگاهانه، بی‌ارزش‌سازی فرهنگی یا انگ‌های درونی‌شده‌ی نابرابری اجتماعی، خنثی شود. آیریس یانگ سلطه را از سرکوب تقریباً به همین دلایل تفکیک می‌کند. در حالی که سلطه شامل محدودیت بر «خود تعین‌بخشی» یا حاکمیت بر خود می‌شود، سرکوب محصول محدودیت بر «توسعه‌ی خود» است.⁶⁶ او هر دو را در مختصات عدالت بررسی می‌کند تا آزادی. ایده‌ی خودتعین‌بخشی او به شکلی کامل در قلمروی مفهوم عدم‌سلطه نزد پتیت قرار نمی‌گیرد، اما تفکیک سلطه و سرکوب روشی مفید برای اندیشیدن به دو معنای متفاوت آزادی به‌عنوان شرط عاملیت انسانی است.

شرح کامل از آزادی به‌مثابه عدم‌سرکوب نیازمند شرح و بسط گسترده‌تری از آن چیزی است که می‌توانم اینجا ارائه کنم. اما برای مقصود مقاله‌ی حاضر می‌توانیم دست‌کم این را مطرح کنیم: آزادی به‌مثابه عدم‌سرکوب، تجربه‌ی بیانگری از طریق عمل متمایز سوژگی فرد به شکل کامل و نه ناقص است؛ به طریقی که انگ (stigma) و نابرابری نظام‌مند قدرت، مشکلی برایش ایجاد نکرده باشد. با این نگاه، آزادی تقریباً همواره به شکلی ناقص محقق می‌شود. اما درجات مختلفی از نقص وجود دارد. کسی که انگ‌هویتش را شقه‌شقه و اثرگذاری‌اش را به شکلی نظام‌مند تضعیف کرده، فردی در غل‌وزنجیر است. با وجود این، این غل‌وزنجیر، بندهای برده‌داری نیست (چنان‌که در رویکرد سلطه تصویر می‌شود) بلکه بند و حصری است که فرد را در محدوده‌ای قرار می‌دهد که او را از نفس انداخته و از او هویت‌زدایی می‌کند. رهایی از این بندها، جنبه‌ای مهم از رهایی است که جنبش دگرباشان در نظر دارد - روشنائی هستی که از حرکت توقف‌ناپذیر و هم‌زمان زندگی «درونی» و «بیرونی» فرد سر برمی‌آورد؛ به‌جای آن‌که این زندگی درونی و بیرونی در تضاد با یکدیگر باشند. «ابراز هویت جنسی» آزادی را به‌معنای نمایش تمامیت سوژگی فرد در جهان، به‌جای تنها

بخشی از آن، در نظر می‌گیرد.⁶⁷ آزادی در این معنا، رهایی از آگاهی مضاعفی است که دوبویس در میان سیاهان توصیف می‌کند و رهایی از هنجارهای خفه‌کننده‌ای که برای مدت‌های مدیدی زنان را تخته‌بند زندگی‌هایی کرده است که با طبیعت‌های فردی و آرزوهایشان سازگار نیست. آزادی‌ای که از عدم سرکوب ناشی می‌شود، بیش از آن که رهایی از هستی استثمارشده باشد، رهایی از هستی در تنگنا است و برای مدت‌های مدیدی آرزوی گروه‌های به‌حاشیه رانده‌شده بوده است.

سرکوب به تناوب با سلطه ترکیب می‌شود، با وجود این در نقطه‌ی مقابل سلطه است که می‌تواند در سطح فردی عملی شود، چرا که یک فرد بر فردی دیگری سلطه می‌یابد. سرکوب به ذات خود پدیده‌ای جمعی است. تنها از مجرای عضویت فرد در گروه است که سرکوب دیده می‌شود و اعمال آن همواره شامل پویایی‌های اجتماعی کلان و پیچیده است.⁶⁸ در حالی که سلطه نیاز به قصدیت دارد و شامل کنترل می‌شود، سرکوب بر مبنای الگوهای برتری و تعصب غیرشخصی شکل گرفته است که غالباً بدون قصدیت و فاقد روابط کنترل هستند. در نهایت، به‌جای استعمار عده‌ای برای مقاصد دیگران (موضوع پارادایم برده‌داری)، سرکوب از طریق هنجارهای اجتماعی و عادات درونی‌شده عمل می‌کند تا از فرد ارزش‌زدایی کرده و او را محدود کند، {سرکوب} به شکلی نظام‌مند توانایی او برای بودن و تأثیرگذاری بر جهان را که هستی سوپرکتیو او را نشان می‌دهد، تضعیف می‌کند. سلطه و سرکوب معمولاً در همزیستی به‌سر می‌برند اما به لحاظ مفهومی و تجربی متمایز هستند. فهم این تفاوت برای مقابله‌ی مؤثر با آن‌ها اهمیتی حیاتی دارد.

آزادی به‌مثابه عدم سرکوب ممکن است مفهوم «آزادی مثبت» را به‌مثابه خود-آیینی و خود-سروری، به ذهن متبادر کند.⁶⁹ این رابطه شاید بتواند دلیل نادیده گرفته شدن آن از سوی پتیت را توضیح دهد. او عدم سلطه را به‌عنوان بدیلی برای «ایده‌آل سلبی عدم‌مداخله و نه ایده‌آل مثبت خود-سروری» معرفی می‌کند.⁷⁰ او عامدانه بر اولی تمرکز کرده است زیرا قصد دارد ایده‌آل «سیاسی» آزادی را به معنای ایده‌ای که ساختار و رفتار دولت را تنظیم می‌کند، بسازد. تقویت خود-آیینی شخصی، به‌درستی در حوزه‌ی عمل دولت نیست و بهتر است به فرد واگذار شود.⁷¹ دولت

جمهوری خواهی که مانع سلطه می‌شود، چنین امری را ممکن می‌کند - چون در حالی که «عدم سلطه قطعاً می‌تواند بدون خود-سروری فردی وجود داشته باشد، هر شکل معناداری از خود-سروری به سختی می‌تواند بدون عدم سلطه وجود داشته باشد»⁷² - اما دولت جمهوری خواه نیازی به خود-آیینی فردی یا تلاش برای تقویت آن به طور مستقیم در میان شهروندان خود ندارد. پتیت قطعاً درست می‌گوید که خود-آیینی فردی بدون پس زمینه‌ی سیاسی عدم سلطه ممکن نخواهد بود. و علاوه بر آن به درستی این فرض را پیش می‌کشد که دولت خود محدود به انجام آن چیزی است که می‌تواند برای تضمین خود-آیینی انجام دهد. با این حال، این نتیجه‌گیری غلط است که خود-آیینی فردی ایده‌آل سیاسی نیست یا ایده‌آلی سیاسی درجه دومی است.

علاوه بر این، عدم سرکوب از ایده‌آل خود-آیینی فردی یا خود-سروری به طرق مهمی جدا می‌شود. این جدایی‌ها وابستگی آن به عدم سلطه را کم‌تر نمی‌کند اما نشان می‌دهد که رها کردن عدم سرکوب در سپهر خصوصی و دستان فرد می‌تواند اشتباه باشد. شرح و بسط کامل تفاوت‌ها میان عدم سرکوب و خود-سروری فراتر از حدود این مطالعه است، اما برخی تفاوت‌های مهم را می‌توانیم در شکلی ابتدایی تشخیص دهیم. همان‌طور که پتیت می‌گوید، نیازی به وارد کردن خود-آیینی فردی به عنوان بخشی از ایده‌آل سیاسی آزادی نیست، زیرا می‌توان مردم را، مادامی که تحت قواعدی زندگی کنند که از سلطه‌ی دیگران در امان باشند، قادر به حفاظت از خود-آیینی‌شان دانست.⁷³ خود-آیینی به جای آن که ایده‌آلی بینافردی باشد، درون-فردی است،⁷⁴ و بنابراین به درستی در ید اختیار فرد قرار داده شده است. در مقابل، عدم سرکوب ایده‌آلی عمیقاً بینافردی است که بنیاد بیناسوژگی عاملیت انسانی را تصدیق می‌کند. همان‌گونه که دیدیم، بُعد اثرگذاری عاملیت آزادی به مثابه عدم سرکوب را به بازشناسی اجتماعی پیوند می‌زند چرا که معنای کنش‌های ما برساخته‌ای اجتماعی است. ما زمانی از عاملیت خود آگاه می‌شویم که بتوانیم جهان را به دلیل بودن خود در آن، جایی متفاوت ببینیم. این که جهان به واسطه‌ی آنچه می‌کنیم جایی متفاوت باشد - یا این که جهان به شکلی خاص چگونه جایی باشد - تا درجاتی بسته به این است که

دیگران کنش‌های ما را چگونه درمی‌یابند. عدم تطابق بین فهم براین از خود و فهم متعصبانه‌ی پلیس از او به‌واقع بر تأثیر او بر جهان اثر می‌گذارد. این واقعیت که هنوز بسیاری از آمریکایی‌ها هنوز نمی‌توانند هنجارهای زنانگی را با هنجارهای اقتدار عمومی آشتی دهند، مانعی در راه عاملیت زانی که به دنبال اعمال اقتدار هستند، ایجاد می‌کند. بنابراین آزادی به‌مثابه عدم سرکوب نیازمند آن است که تأیید فردی از سوژگی شخص از سوی دیگران به رسمیت شناخته شود.

اهمیت بازشناسی برای آزادی به‌مثابه عدم سرکوب با توجه به مدل‌های «جمع‌محور» (assemblage) و تصدیق (acknowledgement) عاملیت بهتر قابل فهم است، تا شکلی که سیاست قدیم بازشناسی آن را می‌فهمد. دومی، که به بهترین شکل در آثار چارلز تیلور آمده است، عاملیت را در فرد قرار می‌دهد. به گفته‌ی تیلور، غیاب بازشناسی اجتماعی احترام به خود اعضای گروه‌های حاشیه‌ای را تضعیف می‌کند و از این طریق روحیه‌ی آن‌ها را تضعیف کرده و انگیزه‌ی آن‌ها برای عمل را متلاشی می‌کند.⁷⁵ بازشناسی به معنای ارزش‌گزاردن به هویت دیگران در عرصه‌ی عمومی است. بازشناسی ربطی به تفسیر اجتماعی از معنای عمل شخص یا تأثیرات آن ندارد. در مقابل، رویکرد جمع‌محور عاملیت را نه به‌تنهایی در فرد، بلکه در کنش متقابل اجتماعی (و مادی) او قرار می‌دهد که از طریق آن تأثیراتی معنادار بر جهان می‌گذارد، تأثیراتی که جنبه‌های مهمی از هویت آن‌ها را تأیید کرده یا متجسم می‌سازد.⁷⁶ با این تصویر، بازشناسی‌ای که به عاملیت مربوط می‌شود دقیقاً مسئله‌ی ارزش‌گزاری‌ای بر هویت دیگران نیست. به جای آن، بازشناسی یعنی دیدن اعمال افراد به‌گونه‌ای که خودشان می‌فهمند و نه دیدن آن صرفاً از منظر انگ اجتماعی یا پیش‌فرض‌ها و دل‌نگرانی‌های خود فرد. بازشناسی به‌مثابه شیوه‌ای برای نگرستن به دیگران فهم می‌شود، اما ویژگی جمع‌محور عاملیت خودمان را هم به یادمان می‌آورد و بنابراین با توجه به آنچه پچن مارکل⁷⁷ «تصدیق» می‌نامد، آگاهی از امتیازات‌مان، در هر چیز، و ناتوانی‌مان برای سروری بر تأثیرات‌مان است.⁷⁸

بنیان بیناسوژگی عاملیت فردی به این معنا است که آزادی به‌مثابه عدم سرکوب نمی‌تواند از سوی افراد به‌تنهایی به دست آید. این پدیده‌ای صرفاً درون-فردی نیست

که در بهترین حالت باید به سپهر خصوصی فرستاده شود. عدم سرکوب ایده‌آلی سیاسی است. هم به این معنا که تحقق‌اش نیاز به تلاش جمعی دارد و هم به این معنا که تحقق‌اش بسته به ترکیب غالب قدرت است. و روابط قدرت که بر آزادی به معنای عدم سرکوب اثر می‌گذارد، نه فقط روابط رسمی، تحت نظارت و اجرای قانون و دولت که موضوع ایده‌آل عدم سلطه است را دربر می‌گیرد بلکه به نابرابری‌های اجتماعی‌ای که بیرون از ایده‌آل عدم سلطه به دلیل غیرقصدی بودن‌شان قرار می‌گیرند، نظر دارد. با این حال، اصرار بر این موضوع که آزادی به مثابه عدم سرکوب، به درستی ایده‌آلی سیاسی است ضرورتاً به معنای مسئول دانستن دولت برای توسعه‌ی آن نیست. من این‌جا دوباره تنها طرحی را از آنچه در آثار بعدی باید گسترش یابد ارائه می‌کنم. ایده‌آل سیاسی همان قدر که راهنمای شهروندان است، راهنمای دولت‌ها هم هست. ایده‌آل عدم سرکوب به حوزه‌ای از الزامات در سوی شهروندان دموکراتیک اشاره دارد که فراتر از الزام خودداری از سلطه بر دیگری یا مداخله‌ی عامدانه در امور آنان به شکلی خودسرانه می‌رود. این رویکرد ما را ملزم می‌کند که با یکدیگر به گونه‌ای که موجب شکوفایی و بسط تصدیق‌های متکثر ما از طریق کنش انضمامی در جهان می‌شود، روبه‌رو شویم. عدم سرکوب فراخوانی است برای انواعی از مبادلات مشورت‌جویانه و منازعه‌خیز - و همبستگی - که در طول زمان پس‌زمینه‌ی تعصبات فرهنگی را که ناعامدانه تحقق عاملیت در میان گروه‌های به حاشیه رانده شده را برهم می‌ریزد و مانع آزادی می‌شود، از میان بر می‌دارد. عدم سرکوب ما را دعوت می‌کند تا عاملیت شهروندان دیگر را چنان در نظر بگیریم که وعده‌ی آزادی برای همه را تقویت کند. شرح پتیت از ساختار نهادی و فضیلت‌های مدنی دولت جمهوری خواه، با تأکیدش بر دموکراسی مشورتی، مبادله‌ی فکری و همبستگی اینجا حائز ارزش است. در نتیجه چنین پس‌زمینه‌ای اهمیت حیاتی دارد. اما برای چیزی بیشتر از صرف عدم سلطه، مهم است که همچنین درها را برای ایده‌آل سیاسی به همان میزان مهم عدم سرکوب باز کند. دستیابی به این ایده‌آل نیازمند تغییرات رادیکال‌تری در ما - شهروندان دموکراتیک در تمام عرصه‌هایی که نابرابری در آن‌ها شکاف ایجاد کرده - است که پتیت به آن باور دارد. در نتیجه این چیزی است که زمانی واتسلاو هاول «انقلاب

وجودی» نامید، یک باز-جهت‌دهی بنیادین از فهم خود.⁷⁹ هاول می‌خواست که همراهانش - و تمام شهروندان جوامع پسا-توتالیتار - دیگر خود را قربانیان منفعل قدرت دولتی نبینند. انقلاب وجودی که ما نیاز داریم به‌نوعی متفاوت است. این انقلاب شامل درک دوباره‌ی شرایط عاملیت خودمان و دیگران، چشم‌گشودن به پویایی‌های عمیق عاملیت و نابرابری، و تصدیق راه‌های گوناگونی است که ممکن است آزادی فراسوی سلطه قربانی شود و خسران‌های گوناگونی از پس آن سر بر آورد.

جمع‌بندی

فهم آزادی و چیزهایی که آن را تهدید می‌کند در شکلی وسیع‌تر که این‌جا پیشنهاد شد، باید به ما کمک کند تا موارد نا-آزادی، را که از چشم رویکرد عدم سلطه دور می‌ماند، شناسایی و راهی برای درمان آنها بیابیم. و به دلیل این‌که سلطه به شکلی وسیع در آمریکا و دیگر لیبرال‌دموکراسی‌های امروز ممنوع است، قوی‌ترین و پایدارترین خطر برای آزادی فردی که در حال حاضر با آن مواجه هستیم، از عواملی به‌جز سلطه، همچون نژادپرستی فرهنگی و جنسیت‌زدگی می‌آید. در این معنا، رویکردی که این‌جا پیشنهاد شد، گزاره‌هایی برای تمرکز توجه و انرژی‌ها بر جایی را پیش می‌گذارد که احتمالاً تغییری بزرگ در جهت آزادی ایجاد می‌کند. البته، امروزه در بسیاری از جاهای جهان، سلطه همچنان گسترده و حتی تحت حمایت قانون است. در این مکان‌ها، نظریه‌ی عدم سلطه نقش دگرگونی‌ساز بیشتری خواهد داشت، و تردیدی در ارزش آن نیست. با این حال، حتی در چنین زمینه‌ای ایده‌آل عدم سلطه کافی نخواهد بود. چون ما قصد داریم مسئولیت‌های شهروندان دموکراتیک را گسترش دهیم تا سهم خود را هر چند ناعامدانه در الگوهای کنش‌ورزی اجتماعی که به‌گونه‌ای سیستماتیک عاملیت طبقات مختلفی را تحلیل می‌برد، ببینند. خودداری از عمل عامدانه‌ی سلطه کافی نخواهد بود. ما همچنان می‌خواهیم که زنجیرهای سرکوبی را که در میان ما دوام یافته پاره کنیم، حتی اگر به بیشتر از صرف حمایت‌های نهادی علیه مداخله‌ی خودسرانه نیاز باشد.

اما چگونگی مواجهه در قالب سیاست‌گذاری‌های عمومی و کردارهای اجتماعی برای تشخیص جامع‌نا-آزادی و چشم‌اندازی فراخ‌تر از آزادی که اینجا ارائه شد، موضوعی برای مطالعه‌ی بیشتر است.

در حالی که تصدیق می‌کنیم که قدرت دولتی می‌تواند بستری برای آزادی (یا به‌سادگی ضد آن) باشد، دیدگاه حاضر همه‌ی ما را به سوی جایگاه والاتری می‌برد که در «مفهوم انقلاب وجودی هاول» است؛ به راهی جدید برای فهم خود، عاملیت خود، و مسئولیت فردی ما در قبال دیگران. تحقق وعده‌ی آزادی برای همه نیازمند مواجهه‌شدن با محدودیت‌های حاکمیت ما است - و البته داشتن چشمانی گشوده به حدود اثرات (عمدتاً ناعامدانه‌ی) ما. محدودیت‌های حاکمیت ما، به شکلی مطایبه‌آمیز، نشان می‌دهد که ما بیشتر از آنچه می‌اندیشیم در قبال آزادی دیگران مسئولیت داریم. ریشه‌کنی اثرات نابرابری و واقعی ساختن آزادی برای همه، نیازمند تصدیق مسئولیتی وسیع‌تر است و توجهی بیشتر از آن چیزی می‌طلبد که اغلب به زمینه‌های غیررسمی نابرابری و همبستگی داریم.

منبع:

Sharon R Krause, Beyond non-domination: Agency, inequality and the meaning of freedom, *Philosophy and Social Criticism*, 39(2) 187-208

پی‌نوشت‌ها

¹ www.cnn.com/2009/US/03/25/black.america.report/index.html
² در گزارش سال ۲۰۰۵ مرکز کنترل بیماری‌های آمریکا، آمده است که «در بسیاری از موارد مشکلات سلامتی سیاهان غیر لاتین تبار به شکل نامتناسبی نسبت به بقیه‌ی جمعیت آمریکا دچار بیماری، آسیب، معلولیت و مرگ می‌شوند.»

<http://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/mm5401a1.htm> See also E.

M. Crimmins and Y. Saito, 'Trends in Health Life Expectancy in the United States, 1970– 1990

Gender, Racial, and Educational Differences', *Journal of Social Science and Medicine* 52 (2001)

W. M. Byrd and L. A. Clayton, 'Race: a Major Health Status and Outcome Variable

David R. Williams and Chiquita Collins, 'US Socioeconomic and Racial Differences in Health', *Annual Review of Sociology* 21 (1995): 349–86;

S. H. Woolf, R. E. Johnson and H. J. Geiger, 'The Rising Prevalence of Severe Poverty in America: a Growing Threat to Public Health', *Am. J. Prev. Med.* 31(4) (2006): 332–41.

³ Philip Pettit, *A Theory of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2001)

d Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997)

برای مطالعه‌ی شرح‌هایی به‌روزتر از نظریه‌ی آزادی به آثار زیر مراجعه کنید:

Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005)

Dana Villa, *Public Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008)

Patchen Markell, *Bound by Recognition* 204 *Philosophy and Social Criticism* 39(2) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003)

Nancy J. Hirschmann, *The Subject of Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003)

David Kuyman Kim, *Melancholic Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2007)

Ian Carter, *A Measure of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

⁴ Pettit, *Republicanism*, p. 80.

⁵ Non-sovereign

⁶ *ibid.*, p. 31

⁷ *ibid.*

⁸ *ibid.*, pp. 45–50

⁹ پتیت، لاک را عمدتاً به دلیل برابر قرار گرفتن صریح آزادی و قانون در اندیشه‌ی این متفکر، جمهوری خواه، نه لیبرال، طبقه‌بندی می‌کند.

با وجود این، همانطور که چالرز لمور اشاره می‌کند، این نگاه راه‌حلی از سر ناچاری است. قطعاً چیزی در تعریف لیبرالیسم گم شده است که پتیت هابز را در این سنت قرار می‌دهد اما لاک را بیرون می‌گذارد.

Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* [Cambridge: Cambridge University Press, 2009], p. 186

در واقع به نظر می‌رسد تعداد متفکرانی که از نوع محدود آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله، حمایت می‌کنند بسیار محدود است. این درست برخلاف ادعای پتیت است که می‌گوید این رویکرد وجه غالب لیبرالیسم از قرن نوزدهم بوده است.

¹⁰ Larmore, *The Autonomy of Morality*, p. 184

¹¹ یک استثنا در این زمینه پچن مارکل است که در مقاله‌ی نابسندگی عدم‌سلطه، توجه‌ها را به این محدودیت جلب می‌کند.

The Insufficiency of Non-domination, *Political Theory* 36(1) (February 2008): 9–36

مارکل می‌گوید که آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه، پرسش «دخالت‌گری» (*involvement*) یا این پرسش را که آنچه رخ می‌دهد تا چه میزان از طریق فعالیت خود شما رخ داده است، نادیده می‌گیرد. (*ibid.* ۱۲) به‌طور مشخص مارکل اصرار پتیت بر اینکه تحقق آزادی را منوط به دربرگیری تصمیم‌های بیان‌شده‌ی جمعی همه‌ی شهروندان می‌کند، بدون توجه به این‌که آیا خود شهروندان نقشی در تصمیم‌گیری سیاسی دارند، به چالش می‌کشد. مارکل می‌گوید که هر چند رویکرد پتیت شبح نهادهایی را برمی‌کشد که با فشار بر نمایندگان برای دنبال کردن منافع مردم، از آن‌ها در برابر خودسری حمایت می‌کند، اما با تبدیل کردن آن‌ها به دریافت‌کنندگان منفعل تصمیم‌هایی که از سوی نخبگان سیاسی اتخاذ شده، عاملیت واقعی شهروندان متوسط را از پیش مسدود می‌کند. اعمال قدرت به این شکل - حتی از سوی نخبگان غیر سلطه‌گر - می‌تواند شهروندان را «تسخیر و خاموش» کند و از این طریق آزادی و مشارکت آنان را از میان بردارد. (همان) بنابراین، ایده‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه که به گفته‌ی پتیت از طریق «کنترل‌گفتمانی» تا جایی که راه را برای مصادره خود-حکومت‌گری به‌عنوان مشارکت و دخالت‌گری فراهم می‌کند «ناکافی» است. این نقد ارزشمندی است به‌خصوص چراکه ما را وامی‌دارد که جنبه‌های ظریف‌تری از عاملیت انسانی را نسبت به آنچه پتیت مطرح می‌کند، درک کنیم. مطالعه‌ی حاضر منظری متفاوت، و البته تکمیلی به سلطه دارد. این مطالعه بر این نکته پافشاری می‌کند که سلطه

با مفروض گرفتن مفاهیم قصدیت و کنترل حاکمانه در جانب سلطه‌گر، از پیگیری اعمال واقعی قدرت در میان ما، ناتوان است.

¹² Pettit, Republicanism, p. 52

¹³ ibid., pp. 31, 32, 39, 57, 61.

¹⁴ ibid., p. 57.

¹⁵ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1253b132–1254a17.

¹⁶ Pettit, A Theory of Freedom, p. 139.

¹⁷ ibid., p. 176

¹⁸ Pettit, Republicanism, p. 139.

¹⁹ ibid., p. 141.

²⁰ ibid., p. 155.

²¹ نگاه کنید به:

Sharon R. Krause, 'Plural Freedom', Politics and Gender 8 (2) (2012): 238–45.

²² Pettit, Republicanism, p. 53.

²³ نانسی جی. هییرشمن در اثر زیر استدلال مشابه‌ای را به کار می‌برد:

The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 28–9

²⁴ Pettit, Republicanism, p. 52.

²⁵ ibid., p. 53

²⁶ ibid., p. 54.

²⁷ ibid., pp. 52–3.

²⁸ . ibid., p. 60.

²⁹ Ibid.

³⁰ ibid., p. 55.

³¹ ibid., p. 140.

³² Pettit, A Theory of Freedom, pp. 132, 142.

³³ Pettit, Republicanism, p. 80.

³⁴ Ibid.

³⁵ ibid., p. 64.

³⁶ ibid., pp. 60–1.

³⁷ Glenn Loury, The Anatomy of Racial Inequality (Cambridge, MA: Harvard University Press,

³⁸ ibid. p. 71.

³⁹ ibid., p. 162.

⁴⁰ ibid., p. 168.

⁴¹ Pettit, Republicanism, p. 60.

⁴² Michel Foucault, Discipline and Punish, trans. A. Sheridan (New York: Vintage, 1977), pp.26–7

⁴³ جودیت باتلر به شکلی پربار این چشم‌انداز فوکویی درباره‌ی نیروی مولد قدرت را گسترش می‌دهد، ایده‌ای که تبعیت از هنجارهای غالب را ساختن همزمان انقیاد فرد و توأمندسازی او، دست‌کم درون جهانی که از سوی هنجارها تعریف می‌شود، می‌داند. چیزی که او «هادیت‌بخشی» یا به عرصه‌ی وجود آمدن سوژه می‌نامد، فرایندی که «رسوب‌گذاری» قدرت بر سوژه است، اما همچنین کسب وجود از مجرای استناد به قدرت (توسط سوژه) است، استنادی که همدستی وجودآفرین با قدرت در صورت‌بندی من (ا) را تاسیس می‌کند.

(Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* [New York: Routledge, 1993], p. 15

⁴⁴ شرح من اینجا بخشی از تلاش‌های اخیر برای فهم عاملیت انسانی در معنای نا-حاکم است. نگاه کنید به:

Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, p. 10

Hirschmann, *The Subject of Liberty*

Markell, *Bound by Recognition*

⁴⁵ همراه با این استدلال‌ها، جان لو و انماری مل می‌گویند که در زبان انگلیسی نوشتن جملاتی با افعال معلوم و مجهول ساده است اما نوشتن چیزی میان این دو، «انجام دادن» و «پذیرای عملی بودن» بسیار سخت‌تر است. شکاف میان «سروری کردن» و «سرور داشتن» در بطن زبان انگلیسی و زبان‌های همسایه‌اش در اروپا جا داده شده است. فعال یا پذیرا، کنترل یا برده‌گی، شکافی پایدار در مسایل غربی است. و این دقیقاً شکلی از سامان دادن به جهان است که ما قصد مداخله در آن را داریم.

(John Law and Annemarie Mol, 'The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001', in Carl Knappett and Lambros Malafouris [eds]

Material Agency [New York: Springer, 2008], pp. 57–78 [p. 66]

⁴⁶ Vaslav Havel, 'The Power of the Powerless', in Vaslav Havel, *Living in Truth* (London: Faber & Faber, 1986), pp. 36–122 (p. 42).

⁴⁷ *ibid.*, p. 46.

⁴⁸ *ibid.*, pp. 53, 49.

⁴⁹ Loury, *Anatomy*, p. 26.

⁵⁰ *ibid.*, pp. 30–1.

⁵¹ *ibid.*, p. 31.

⁵² *ibid.*, p. 39.

⁵³ نگاه کنید به کتاب زیر و به ویژه فصل سوم آن:

Markell, *Bound by Recognition*

همچنین:

Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958), pp. 173, 190–1, 197, 234

همچنین کتاب زیر و به ویژه فصل دوم آن:

Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)

و همچنین کتاب زیر و فصل سوم ان:

Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993)

⁵⁴ آنچه سنجه‌ی مناسب برای مسئولیت اخلاقی در این مورد را می‌سازد پرسش مهمی است که البته نباید اینجا به آن بپردازم.

⁵⁵ برای بحث بیشتر درباره‌ی این موضوع نگاه کنید به:

Arendt, *The Human Condition*, p. 189.

برای آرنت، عمل شامل چیزی بیشتر از کننده‌ی آن است. عمل شامل دو بخش است؛ «سراغاز آن با فردی تنها است» و دستاورد که بسیاری با برعهده گرفتن و پایان دادن، در آن شریک می‌شوند. عاملیت فردی در این معنا خصلتی بینادهنیتی دارد.

⁵⁶ آنچه در این موضوع و مثال فرد قابل‌اتکا ارائه کردم، راه‌گشا است. هر دو مورد نشان می‌دهد که عاملیت چطور به دریافت اجتماعی آن وابسته است. طبیعت و محدودده‌ی تأثیرات، ما خود تحت تأثیر تفسیر مردم از اعمال ماست. میزانی که تفسیر آن‌ها با جنبه‌های کلیدی هویت ما در یک راستا قرار می‌گیرد، تحت تأثیر الگوی وسیع‌تر روابط اجتماعی، شامل روابط نابرابری، می‌شود. با این حال، در حالی که عدم همسویی ابتدایی میان تأثیر من بر خواهرم و نیت من، عاملیت من را تضعیف نکرده و آزادی‌ام را به خطر نمی‌اندازد، عدم همسویی نیت برایان و تفسیر پلیس از اعمال او چنین نیست. عاملیت من این‌جا دوام می‌آورد چون تفسیر قابل‌اتکا بودن از اعمال من با حس خودم از هویت هم‌معنا است؛ این شخصیت‌بخشی به من است، می‌توانم از آن خود بدانم، ولو این‌که به شکلی فراتر از حسی که ابتدا به خود داشتم می‌رود. در مقابل تفسیر پلیس‌ها از عمل برایان چیزی نیست که او از خود بداند. این تفسیر نشان می‌دهد که انگ نژادی و بی‌ارزش‌سازی، در بستر اجتماعی وسیع‌تر و نابرابری‌های دیگری زمینه دارد. دریافت اجتماعی همواره برای عاملیت مهم است، اما این‌که در هر موضوعی چه اهمیتی می‌یابد به بستر اجتماعی آن بستگی دارد.

⁵⁷ علاوه بر این نشان می‌دهد که چرا اجتماعات مبتنی بر همبستگی، هرچند جزئی، چنان اهمیتی برای اعمال عاملیت و مقاومت در برابر نابرابری دارند.

⁵⁸ Double-consciousness

⁵⁹ W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (New York: Bantam, 1989), p. 2.

⁶⁰ *ibid.*, p. 3.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *ibid.* p. 142.

⁶³ *ibid.*, p. 3.

بالرزش است که بدانیم دوبویس نگاهی را که محصول آگاهی دوگانه دارای ظرفیتی ارزشمند، هم برای آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار و هم سیاست در کل آمریکا می‌داند.

⁶⁴ Palo Alto

⁶⁵ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parschley (New York: Vintage, 1989), p. 336.

⁶⁶ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 37.

⁶⁷ این حقیقت است که هیچ یک از ما سوژه‌گی کامل خود در هر عرصه‌ی مختلفی از زندگی به نمایش در نمی‌آوریم. زمینه‌های مختلف طبیعتاً بخش‌هایی از هویت ما را بروز داده یا مسدود می‌کنند. این محدودیت‌ها همواره شامل سرکوب نیست. بنابراین از منظری اجتماعی، وقتی این محدودیت‌ها مانع از آسیب به دیگران می‌شود یا اثرگذاری را تسهیل می‌کند، حائز اهمیت بسیاری است. با وجود این، وقتی این محدودیت‌ها در پی نابرابری توجیه‌ناپذیر قدرت می‌آیند، سرکوب را شکل داده و سد راه آزادی می‌شوند.

⁶⁸ See Krause, 'Plural Freedom' p. 242.

⁶⁹ برای فهم تفاوت آزادی مثبت و منفی نگاه کنید به:

Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

⁷⁰ Pettit, *Republicanism*, p. 81.

⁷¹ Pettit, *A Theory of Freedom*, p. 127.

⁷² Pettit, *Republicanism*, p. 82.

⁷³ *ibid.*

⁷⁴ *A Theory of Freedom*, p. 127.

⁷⁵ Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

⁷⁶ من زبان «جمع‌محور» را از جین بنت وام گرفته‌ام، اما آن را به مجموعه‌های اجتماعی و نه صرفاً مادی تعمیم می‌دهم. من همچنین بر اهمیت هویت شخصی در مجموعه تأکید می‌کنم، چیزی که بنت آن را رد می‌کند. رجوع کنید به جین بنت، «آژانس مجامع و خاموشی آمریکای شمالی»، فرهنگ عمومی ۱۷(۳): ۴۴۵-۶۵. همچنین رجوع کنید به

Sharon R. Krause, "Bodies in Action: Corporeal Agency and Democratic Politics", *Political Theory* ۳۹(۳۲۴-۲۹۹): (ژوئن ۲۰۱۱).

⁷⁷ Patchen Markell

⁷⁸ Markell, *Bound by Recognition*, pp. 177-89.

⁷⁹ Havel, 'The Power of the Powerless', p. 115.