

# استقلال به مثابه آزادی رابطه مند:

خوانشی جمهوری خواهانه از مری ولستون کرافت

آلن کافی<sup>۱</sup>



ترجمه‌ی درس‌ا کاظمی



<sup>۱</sup> مدرس اخلاق و ارزش‌های انسانی در کینگز کالج لندن

با وجود معنای ضمنی واژه‌ی «استقلال» در کاربردهای روزمره، جمهوری‌خواهان آن را تجلیل فردگرایی یا تکیه بر خویشتن نمی‌دانند. بلکه استقلال، تبلور به‌رسمیت شناختن اهمیت روابط شخصی و اجتماعی در زندگی افراد و بازتاب پیوستگی ما با یکدیگر و نه جدا بودن‌مان است. از این منظر، استقلال آرمانی رابطه‌مند است. این وجه از مفهوم آزادی جمهوری‌خواهانه به‌مثابه استقلال، تاکنون چندان مورد بحث قرار نگرفته است. با این حال، استدلال خواهیم کرد که درک صحیح آن، مفهومی سودمند در پرداختن به مسئله‌ای بنیادین در فلسفه‌ی اجتماعی است؛ یعنی مسئله‌ای که ذهن اندیشمندان خودآیینی رابطه‌ای را به خود مشغول کرده است: چگونه می‌توان میان عاملیت فردی انسان و تأثیرات اجتناب‌ناپذیر و ضروری دیگران (چه به‌صورت مستقیم و چه به‌طور غیرمستقیم) به‌عنوان بخشی از محیط اجتماعی‌مان، آشتی برقرار کرد. خوانش من عمدتاً بر پایه آثار مری ولستون کرافت است؛ کسی که به باور من نگاهی نوآورانه به پیامدهای تأثیرات اجتماعی بر عاملیت انسانی داشته است. در حالی که به‌عنوان منبعی تاریخی، تا حد زیادی از سوی نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه معاصر نادیده گرفته شده است.<sup>1</sup>

هدف من در این‌جا آن است که منطق درونی استقلال جمهوری‌خواهانه را تبیین کنم و نشان دهم که چگونه عامل فردی از طریق مفهوم محوری خودسری با تصمیمات و مقاصد جمعی مردم آشتی داده می‌شود. بحثم را در بستر مسئله‌ی مشخص آشتی‌دادن تأثیر اجتماعی با عاملیت فردی در محیط‌های سرکوبگرانه پیش می‌برم و در این میان پرسش دشواری را پیش می‌کشم: چگونه می‌توان به تأثیر ژرف و فراگیر شرایط فرهنگی سلطه‌گر و حاشیه‌ساز بر زندگی افراد تحت سلطه و بر انتخاب‌هایشان اذعان کرد، بی‌آن‌که جایگاه آنان را به‌مثابه عاملانی خودمختار زیر سؤال برد یا کمرنگ کرد؟ این مسئله به ویژه برای بسیاری از جمهوری‌خواهان دشوار است، چراکه آزادی تنها در برابر تهدیدهای عامدانه (یعنی تهدیدهایی که بتوان آن‌ها را، حتی به‌شکل غیرمستقیم، به کنش‌ها و تصمیم‌های عاملان فردی نسبت داد) در معرض آسیب یا محدودیت تلقی می‌شود. در مقابل، موانعی که از نگرش‌های فرهنگی جمعی و ساختارهای اجتماعی ناشی می‌شوند چون به نیت‌های فردی باز نمی‌گردند، معمولاً آسیب‌زننده به آزادی قلمداد نمی‌شوند. من در ادامه پاسخی را که از مفهوم استقلال

در اندیشه‌ی ولستون کرافت برگرفته‌ام، ترسیم می‌کنم و نشان می‌دهم که جمهوری‌خواهان چگونه می‌توانند از این آرمان برای پرداختن به اشکال اجتماعی و ساختاری سلطه بهره ببرند.

مسئله‌ی سلطه یا ستم اجتماعی یکی از مسائل محرک در پرورش آرمان «خودآیینی رابطه‌ای» بوده است. این زیرشاخه‌ای درون حوزه‌ی کلی خودآیینی است که با معضلی که در بالا ترسیم شد، دست‌وپنجه نرم می‌کند؛ این که چگونه می‌توان در عین پابندی به اهمیت و امکان عاملیت فردی، تأثیر عمیق ساختارهای اجتماعی و زمینه‌ی فرهنگی بر کنش‌های خودآیین فرد را به رسمیت شناخت و در پی فهم آن بود.<sup>۲</sup> اگرچه نظریه‌پردازان خودآیینی رابطه‌ای گاهی اشاره کرده‌اند که مفهوم جمهوری‌خواهانه حاوی بینش‌هایی سودمند برای رویکرد آن‌هاست، اغلب این دو ادبیات نظری (که هر دو کم‌وبیش در یک دوره‌ی زمانی و در دو یا سه دهه‌ی گذشته ظهور کرده‌اند) به صورت پایدار در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند.<sup>۳</sup> چند دلیل قابل‌درک برای این گسست وجود دارد. نخست آن‌که نویسندگان جمهوری‌خواه، خود اغلب مسئله‌ی ستم اجتماعی را نادیده گرفته‌اند. دوم، مفاهیم بنیادین «خودآیینی» و «آزادی» هرچند مرتبط‌اند و اغلب در اشاره به ایده‌های هم‌پوشان استفاده می‌شوند، یکسان نیستند؛ و در نتیجه، بینش‌های یک حوزه لزوماً به حوزه‌ی دیگر منتقل نمی‌شود. سومین دلیل ممکن است این باشد که در حالی که فیلسوفان فمینیست نقشی عمده در توسعه‌ی نظریه‌های رابطه‌مند از خودآیینی داشته‌اند، مدت‌هاست که بسیاری از فمینیست‌ها نسبت به جمهوری‌خواهی با دیده‌ی تردید نگریسته‌اند، زیرا آن را دارای تاریخی پدرسالارانه می‌دانند که به‌جای رهایی زنان به‌مثابه کنشگران، آن‌ها را سرکوب کرده است (پیتمن ۲۰۰۷، فیلیپس ۲۰۰۰). در سال‌های اخیر، این موضع تا اندازه‌ای تضعیف شده است؛ زیرا از یک‌سو زنان برجسته‌ای در دوران معاصر در قالب سنت جمهوری‌خواهی قلم زده‌اند و از سوی دیگر پژوهش‌هایی منتشر شده است که مری ولستون کرافت را نظریه‌پرداز برجسته در اندیشه‌ی سیاسی نشان می‌دهند، [چرا که] ولستون کرافت بسیاری از اجزای چارچوب جمهوری‌خواهانه را بازاندیشی کرده تا آن را با دغدغه‌های فمینیستی سازگار کند و به آن‌ها پاسخ دهد.<sup>۴</sup>

با تکیه بر برخی از همین مطالعات جمهوری خواهانه‌ی اخیر، کاترینا مک کنزی در سال ۲۰۱۶، ولستون کرافت را چهره‌ای تحلیل کرده است که پیشاپیش مباحثه‌ی معاصر درباره‌ی خودآیینی رابطه‌ای را صورت‌بندی کرده و آن را پیش‌بینی می‌کند. من استدلال‌های مک کنزی را دقیق و قانع‌کننده می‌دانم و با موضع او تا حد زیادی موافقم. او در بحث خود روشن می‌کند که دغدغه‌اش ساختارها و ابزارهای خاص جمهوری خواهانه‌ی ولستون کرافت نیست بلکه شیوه‌ای است که در آن ولستون کرافت، مباحث نظری کنونی در مورد خودآیینی رابطه‌ای را پیش‌بینی می‌کند (۶۸). با در نظر داشتن این نکته، هدف نهایی‌ام در این‌جا برجسته کردن سه تقابل مشخص در نحوه‌ی صورت‌بندی نظریه‌های خودآیینی رابطه‌ای و نظریه‌های استقلال در نسبت با مسئله‌ی بنیادین سلطه‌ی اجتماعی و عاملیت فردی خواهد بود.

گرچه در این‌جا استقلال را به‌مثابه آزادی از سلطه‌ی خودسرانه و مفهومی رابطه‌ای در ذات خود صورت‌بندی می‌کنم، این بحث ناگزیر بر ادبیات گسترده‌ی مربوط به خودآیینی رابطه‌ای استوار است. اصطلاحات استقلال، آزادی و خودآیینی به یکدیگر مرتبط اما متمایز هستند. در حالی که این اصطلاحات اغلب با یکدیگر خلط می‌شوند (و همان‌طور که همیشه در فلسفه وجود دارد؛ هیچ تعریف ثابتی برای هیچ یک از این مفاهیم وجود ندارد) این واژه‌ها عموماً در بستر ادبیات و مباحث خاصی قرار می‌گیرند که هر کدام دغدغه‌ها و نقاط مرجع خاص خود را دارند و از چارچوب‌ها و مفروضات متمایزی بهره می‌برند. این تمایزها دلایلی قابل فهم دارند. خودآیینی اغلب با ارجاع به تحولات کانتی و پساکانتی در فلسفه فهمیده می‌شود، در حالی که دوره‌ی کلاسیک نوشته‌های جمهوری خواهانه از روم آغاز شده و در اواخر قرن هجدهم به پایان می‌رسد.<sup>۵</sup> در شکل معاصر گفتمان جمهوری خواهانه، مفهوم «عدم سلطه» نقش محوری دارد؛ مفهومی که آزادی را نه به‌عنوان شرطی برای عاملیت اخلاقی یا بخشی از یک تلقی متافیزیکی از خود، بلکه عمدتاً به‌مثابه‌ی آرمانی سیاسی در نظر می‌گیرد.<sup>۶</sup> بخش قابل توجهی از ادبیات مربوط به خودآیینی رابطه‌ای به این دغدغه‌های گسترده‌تر می‌پردازد. برای مثال، مک کنزی رویکرد خود را بر «هستی‌شناسی اجتماعی از اشخاص» بنا می‌کند؛ یعنی برداشتی از اشخاص که بر نقش کنش‌های اجتماعی بدن‌مند (از جمله کنش‌های زبانی و فرهنگی)، هویت‌های گروهی اجتماعی و شرایط

تاریخی محتمل در شکل‌گیری هویت‌های واقعی فردی ما تأکید دارد (۲۰۱۴، ۲۱). در مقابل، جنیفر ندلسکی رویکردهایی را رد می‌کند که روابط را نه امری بنیادین و سازنده در شکل‌گیری خود انسان، بلکه حاشیه‌ای تلقی می‌کنند (۲۰۱۱، ۷). این‌ها رویکردهای معقولی به پرسش‌های اساسی هستند و من دیدگاه مک‌کنزی را به‌ویژه روشنگر می‌دانم. با این حال، برای حفظ شفافیت بحث، تمرکز خود را به بُعد سیاسی محدود می‌کنم. از این‌رو، آن‌گونه که من مفهوم استقلال را صورت‌بندی می‌کنم، این مفهوم با طیفی از خوانش‌های اساسی اخلاقی و متافیزیکی از خودآیینی سازگار خواهد بود حتی اگر پیشینیان تاریخی این اندیشه در قبال این موضوعات مواضع روشنی اتخاذ کرده باشند (کافی، ۲۰۱۶ و ۲۰۱۷).

دغدغه‌ی من نه تعاریف، بلکه مسائلی است که نظریه‌های رابطه‌ای آزادی و خودآیینی به آن‌ها می‌پردازند. در اینجا، خودآیینی و استقلال در معنای بنیادین خودحکمرانی<sup>۱</sup> یا خودقانون‌گذاری<sup>۲</sup> با یکدیگر اشتراک و ریشه‌شناسی مشترکی دارند، هرچند از خاستگاه‌های متفاوتی هستند. مترادف سنتی استقلال، فردی بود که قادر بود به‌صورت *sui iuris* [مستقل] عمل کند؛ عبارتی در زبان لاتین که بازتاب [و ترکیبی] از اصطلاح یونانی «خود» (*sui, auto*) و «قانون» (*iuris, nomos*) است.<sup>۳</sup> ایده‌ی خودحکمرانی نقطه‌ی آغاز بحث من است. خودحکمرانی، آرمانی پیچیده است. این مفهوم دلالت بر آرمانی دارد که فرد توانایی شکل‌دادن به مسیر زندگی خود را داشته باشد؛ یعنی کنترلی که از درون برخاسته است و توسط تأثیرات بیرونی هدایت نمی‌شود. این ایده شامل ابعاد جداگانه‌ای است که به صورت درونی به هم مرتبط هستند. مک‌کنزی سه مؤلفه‌ی خودآیینی را از هم تمیز می‌دهد: خودتعیین‌یابی<sup>۴</sup> («آزادی و فرصت‌های لازم برای تعیین جهت زندگی»)، خودحکمرانی («صلاحیت‌های لازم برای اتخاذ تصمیمات اصیل درباره‌ی زندگی خود») و خویش‌فرمایی<sup>۴</sup> («این که خود فرد و دیگران، او را واجد اختیار هنجارین» بدانند که برخورداری از دو توانایی دیگر را موجه

1 self-government

2 self-legislation

3 self-determination

4 self-authorization

می‌سازد) (۲۰۱۶، ۸۰). او بر این باور است که تمامی این عناصر در خوانش ولستون کرافت از استقلال وجود دارند. من با این برداشت موافقم، اما این مؤلفه‌ها را در قالب دو بُعد متفاوت صورت‌بندی می‌کنم: استقلال ذهنی و استقلال مدنی یا سیاسی. ساختار این مقاله به شرح زیر است: در بخش اول به برخی برداشت‌های نادرست درباره‌ی استقلال می‌پردازم. در بخش دوم، سه ویژگی متمایز از منطق درونی آزادی به‌مثابه استقلال را که به آن خصلتی رابطه‌ای می‌بخشد، مشخص می‌کنم: نخست، فرد همواره درون یک اجتماع قرار دارد («فرد آزاد در دولت آزاد»). دوم، دیدگاه‌های فردی و جمعی از طریق نقش واسطه‌ای که مفهوم خودسری ایفا می‌کند به هم متصل می‌شوند و سوم، رابطه‌ای علت و معلولی برقرار است که آزادی هر فرد به‌مثابه استقلال را به یکدیگر پیوند می‌زند؛ به طوری که وابستگی یک طبقه از مردم، استقلال کل جامعه را به خطر می‌اندازد. در بخش سوم، به مسئله‌ی سلطه‌ی ساختاری می‌پردازم؛ جایی که اشکال سیستماتیک سرکوبگر سازمان اجتماعی و فرهنگی درهم تنیده می‌شوند تا استقلال را تضعیف کنند. این تضعیف به‌ویژه از طریق محدود کردن و تحریف گستره‌ی ارزش‌ها و مفاهیم زمینه‌ای که در گفتمان عمومی وجود دارند، صورت می‌گیرد. همچنین، این ساختارها شرایطی را ایجاد می‌کنند که اغلب باعث می‌شود افراد به حاشیه رانده شده، حس درونی‌شده‌ی فرودستی پیدا کرده و به وضعیت خود تن دهند.

## ۱

استقلال اصطلاحی گیج‌کننده است. به‌گفته‌ی ندلسکی، استقلال مفهومی فردگرایانه است که بر مرزهایی تأکید می‌کند که افراد را از هم جدا می‌سازد (۱۹۸۹، ۲۰۱۱). او معتقد است که این فردگرایی مشخصه‌ی اندیشه‌ی لیبرال است. اندیشه‌ای که به‌زعم او در تقابل با خودآیینی رابطه‌ای است و حول ایده‌ای بر ساخته می‌شود که او آن را «خودآیینی به‌مثابه استقلال» می‌نامد (۲۰۱۱، ۳-۸). ندلسکی استدلال می‌کند که این شیوه‌ی فردگرایانه‌ی اندیشیدن، از یک‌سو همراه‌کننده است، زیرا مرزهایی را مفروض می‌گیرد که ساختگی‌اند؛ و از سوی دیگر آسیب‌زننده است چرا که ترسیم چنین مرزهایی، پیوندهایی را که میان ما وجود دارد و هر تصویری از «فرد» را معنادار

می‌سازند، پنهان کرده و تضعیف می‌کند. نتیجه آن است که با یک انتخاب نادرست مواجه می‌شویم. او می‌گوید: «وقتی خودآیینی با استقلال فردی و امنیت در برابر قدرت جمعی یکی گرفته می‌شود، انتخاب جایی در میان کنترل جمعی و یا حفظ خودآیینی در هر قلمرویی از زندگی قرار می‌گیرد» (۱۹۸۹، ۱۴؛ ۲۰۱۱، ۱۲۶-۱۲۷). او می‌افزاید: «چنین دوگانه‌ای، حداقل برای کسانی که برای خودآیینی ارزش قائل‌اند، طیف وسیعی از سامان‌های اجتماعی را منتفی می‌سازد.» این سامان‌های اجتماعی، همان‌هایی‌اند که می‌توانند روابط اجتماعی‌ای را پرورش دهند و محافظت کنند که آزادی فردی بر بستر آن‌ها ممکن می‌شود. ندلسکی بر این باور است که ارزش والای استقلال، مشخصه‌ای از چیزی است که او آن را «فردگرایی لیبرال» می‌نامد؛ شکل مسلط اندیشه که به‌گفته‌ی او، آرمان‌هایش به مجموعه‌ای از چارچوب‌ها و پیش‌فرض‌ها نفوذ می‌کنند و در آن‌ها رسوخ می‌یابند؛ چارچوب‌ها و پیش‌فرض‌هایی که اغلب به پرسش کشیده نمی‌شوند و در ژرفای فرهنگ انگلو-آمریکایی ریشه دارند. این ویژگی‌ها بر ساختار نهادهای اجتماعی، سیاسی، حقوقی و بر بستر شیوه‌ی فرهنگی‌اندیشیدن ما تأثیر می‌گذارند (۲۰۱۱، ۸، ۴۱). ارزشی که برای «خودآیینی به‌مثابه استقلال» قائل می‌شوند، باعث می‌شود که افراد خود را به‌صورت انسان‌هایی مستقل، اغلب خودساخته و متکی به خود ببینند؛ بی‌آن‌که نقش روابط را در شکل‌گیری این توانایی و امکان‌هایی که برایشان فراهم کرده، درک یا قدردانی کنند. ندلسکی استدلال می‌کند که وابستگی و درهم‌تنیدگی متقابل، بخشی اجتناب‌ناپذیر از زندگی روزمره‌ی همه‌ی ماست (۲۶-۳۰). اگر نتوانیم این واقعیت اجتماعی را به رسمیت بشناسیم و حتی آن را بی‌ارزش بشماریم، آن‌گاه نمی‌توانیم مجموعه‌ای از نهادها و رویه‌های مؤثر و عادلانه‌ای برسازیم که بتوانیم در درون آن‌ها زندگی کنیم.

با این‌که به‌نظر من ندلسکی در استدلالش اغراق کرده است، اما با بسیاری از دیدگاه‌های او درباره‌ی خطرات فردگرایی همدلم. به‌ویژه از آن‌رو که این نگرش می‌تواند ساختارهای اجتماعی، مفهومی و هنجارین جامعه را تحت تأثیر قرار دهد. من نیز از فردگرایی‌ای که او توصیف می‌کند فاصله می‌گیرم. با این حال، من در توصیفی که او ارائه می‌دهد، مفهومی از استقلال را که خود به‌کار می‌برم، باز نمی‌شناسم. نقد ندلسکی

بر پایه‌ی رد این تصور است که خودآیینی با مداخله‌ی دیگران ناسازگار است (۲۰۱۱، ۹-۹۷). به نظر من، او به درستی تأکید می‌کند که برخی انواع مداخله برای پرورش ظرفیت کنش خودآیین ضروری‌اند. بر همین اساس، او استدلال می‌کند که باید توجه خود را به ساختار روابط قدرت بین افراد معطوف کنیم و نهادهای و رویه‌هایی را توسعه دهیم که روابط قدرت سازنده را تقویت کنند (۲۰۱۱، ۶۴). اگر این بحث را از منظر جمهوری خواهانه مطرح کنیم، می‌توان گفت مخالفت ندلسکی با ایده‌ی استقلال به مثابه خودآیینی با نقد عمیق‌تر او به مفهوم آزادی به مثابه عدم مداخله گره خورده است؛ دیدگاهی که بر اساس آن، آزادی تنها و همواره با صورت مداخله در اعمال خودخواسته‌ی فرد محدود می‌شود. جمهوری خواهان نیز این برداشت از آزادی به مثابه عدم مداخله را رد می‌کنند و در عوض از برداشتی دفاع می‌کنند که آزادی را به مثابه «عدم سلطه» تعریف می‌کند که تلاشی برای بازسازی و محدود کردن مناسبات قدرت است.<sup>۸</sup> (این بدان معنا نیست که ندلسکی از مفهوم آزادی به مثابه عدم سلطه دفاع می‌کند. او در کتاب *روابط قانون* به این مفهوم نمی‌پردازد و ساختار آزادی به مثابه استقلال از قدرت خودسرانه با برداشت او از خودآیینی رابطه‌ای متفاوت است).<sup>۹</sup>

در توسعه‌ی ایده‌ی استقلال به مثابه شکلی رابطه‌مند از آزادی، من از سنت تاریخی جمهوری خواهی بهره می‌برم. یکی دیگر از منابع ابهام از این جا ناشی می‌شود که بی‌تردید، شناخته شده‌ترین نمایندگان این سنت استقلال را دقیقاً در همان قالب فردگرایانه‌ی مشخص و متکی به خود فهم کرده‌اند. برای نمونه، ریچارد پرایس، دوست صمیمی و مرشد ولستون کرافت، مثال‌واره‌ی انسان آزاد را در «دهقانان خرده پای مستقل و سخت کوش» ایالات آمریکا می‌دانست که «ورزیده در استفاده از سلاح، آگاه به حقوق خود، لباس‌های دستباف خانگی پوشیده [و] ... بهره‌مند از نعمت زمین» بودند (پرایس ۱۹۹۲، ۱۴۵). در حالی که چنین فردگرایی سرسختانه‌ای بسیار ارزشمند تلقی می‌شد، وابستگی خوار و پست شمرده می‌شد. وابستگی در گفتمان جمهوری خواهانه در زمینه‌ای که بردگان منفور و مطرود بودند، مترادف با بندگی بود. بردگان نه تنها به دلیل ناتوانی در دفاع از خود و اتخاذ تصمیمات شخصی، فرومایه تلقی می‌شدند، بلکه به زعم آن گفتمان، این وضعیت منش‌هایی پست چون بزدلی، چاپلوسی و فریب‌کاری



را در آن‌ها پرورش می‌داد؛ ویژگی‌هایی که با فضیلت‌های شهروند-عامل مستقل، ناسازگار قلمداد می‌شدند (اسکینر ۲۰۰۸، کافی ۲۰۱۴).

در پاسخ، مایلم تأکید کنم که این عواطف، یعنی ستایش فرد خودساخته و تحقیر کسانی که وابسته به شمار می‌آیند، نه در معنای رسمی استقلال به شکلی که من آن را تعریف می‌کنم (و آن را از ولستون کرافت برگرفته‌ام) جایگاهی دارند و نه با منطق درونی این مفهوم سازگارند (کافی ۲۰۱۳، ۲۰۱۴). در واقع، هدف من از رجوع به نوشته‌های زنان و دیگر نویسندگان به حاشیه‌رانده‌شده، مانند بردگان آزادشده و نویسندگان سیاه‌پوست دوره‌ی بازسازی، اصلاح همان نگرش‌های تاریخی بی‌فایده‌ای است که به‌طور عمیق در نظریه‌پردازی جمهوری خواهانه ریشه دوانده‌اند (کافی ۲۰۱۷، در دست انتشار ۲۰۱۸). زنان در قرن هجدهم به‌خوبی می‌دانستند که همواره و به‌ناچار وابسته به دیگران بودن چه معنایی دارد. با وجود این، در حالی که نویسندگانی چون ولستون کرافت می‌کوشیدند از چنگال وابستگی بگریزند، نیاز به مراقبت یا کمک را انکار نکردند و آن را پست و حقیر نمی‌دانستند. اندیشه‌ی غالب نه رسیدن به وجودی منزوی، بلکه ایستادن در کنار هم‌تایان و مصون ماندن از سوءاستفاده‌های قدرت بود.

با توجه به این کژفهمی‌ها، یک سؤال اجتناب‌ناپذیر این است که چرا همچنان باید از واژه‌ی استقلال استفاده کنیم و آن را به نفع اصطلاح درخورتری مانند «وابستگی متقابل»<sup>۱</sup> کنار نگذاریم؟ یکی از دلایل حفظ این واژه، بازتاب‌دهنده‌ی استدلال خود ندلسکی از حفظ مفهوم «خودآیینی» علی‌رغم دلالت‌های گیج‌کننده‌اش است (۲۰۱۱)، ۵-۴۱). استقلال، مانند خودآیینی، یک ارزش اخلاقی، سیاسی و اجتماعی بنیادین و ضروری است که برای افراد و جوامع از اهمیت بالایی برخوردار است. این آرمان آن‌قدر مهم است که نمی‌توان آن را رها کرد یا نادیده گرفت؛ و درست همین کژفهمی‌های ناشی از آن است که بازاندیشی در آن را ضروری‌تر می‌سازد. دلیل دوم این است که استقلال یک اصطلاح تاریخی مهم برای آزادی شخصی و مدنی است. اگرچه جمهوری‌خواهان امروزه، به پیروی از پتیت، غالباً از اصطلاح «عدم‌سلطه» استفاده می‌کنند، اما این کاربرد تنها بازتاب‌دهنده‌ی بخش کوچکی از ادبیات گسترده‌ای است

---

<sup>1</sup> interdependence

که ریشه در جمهوری روم دارد. خطر گسستن پیوند با این ایده‌ی تاریخی در آن است که ما را از بینش‌ها، امکان‌ها و ظرافت‌های این آرمان پیچیده محروم می‌کند. در نهایت، استقلال همان واژه‌ای است که خود ولستون کرافت به کار می‌برد. برای پژوهشگران آثار او، جایگزین کردن این واژه با اصطلاحی نیابتی مانند «وابستگی متقابل» به تحریف معنای مورد نظر او می‌انجامد.

ولستون کرافت با تمام وجود از وضعیت وابستگی خود آگاه بود و با خودآگاهی، وضعیت خود و همه‌ی زنان را چون بردگانی توصیف کرد که تحت سلطه‌ی گریزناپذیر قدرت مردانه‌اند (کافی ۲۰۱۳). او به‌عنوان یک زن متأهل، از نظر قانونی هیچ‌گونه موقعیت مستقلی نداشت و تحت پوشش شوهرش که نماینده‌ی هر دوی آنها بود قرار می‌گرفت؛ چیزی که ولستون کرافت به روشنی در رمانش *ماریا* به تصویر کشید.<sup>۱۰</sup> حتی در یک ازدواج سعادتمند با مردی که هرگز او را فروتر از خود نمی‌دید، این واقعیت بی‌رحمانه پابرجا بود که زن به‌تمامی در کنترل شوهرش قرار داشت و نمی‌توانست از جانب خود دست به کنشی بزند. (ممکن است فرض کنیم که) ولستون کرافت و گادوین در زندگی مشترکشان به‌طور متقابل به یکدیگر وابسته بودند، اما این امر نه‌تنها از اهمیت استقلال نمی‌کاهد، بلکه ارزش دیگری را نشان می‌دهد که باید مورد توجه قرار گیرد. ولستون کرافت برای این امر دو دلیل ارائه می‌دهد: او ابتدا بر اهمیت روان‌شناختی آگاهی این نکته که او یک فرد برابر است تأکید می‌کند؛ کنشگری مستقل با شخصیتی متمایز از دیگران که قادر به تصمیم‌گیری و قضاوت به‌طور مستقل است. این دیدگاه نه‌تنها واقعیت وابستگی عمیق و پیچیده‌ی زندگی‌هایمان را انکار نمی‌کند؛ بلکه استدلال می‌کند که وابستگی متقابل واقعی تنها زمانی ممکن است که هر یک از طرفین از جایگاهی برابر (از نظر اخلاقی و قانونی) و با احترام متقابلی که این برابری ایجاب می‌کند، وارد رابطه شوند.<sup>۱۱</sup>

بخش دوم استدلال او بر پایه‌ی این آموزه‌ی دیرینه‌ی جمهوری خواهانه است که نمی‌توان به نیک‌خواهی همیشگی کسانی که قدرتی مهارناپذیر بر ما دارند، اعتماد کرد. برای مثال، جمهوری خواهان همواره نسبت به این ادعا که «از پادشاه نباید ترسید چون از قدرت‌ش سوءاستفاده نمی‌کند» بدبین بوده‌اند، چرا که این ادعا چیزی درباره‌ی رفتار جانشین او نمی‌گوید. بردگان دریند نیز می‌دانستند که حتی اگر اربابشان برای بعد از

مرگش، وعده‌ی آزادی داده باشد، مجری وصیت‌نامه هنگام تقسیم دارایی‌ها اغلب این وعده را نادیده می‌گیرد.<sup>۱۲</sup> همین‌گونه بود وضعیت زنانی که وارد پیوندی ظاهراً عاشقانه می‌شدند، اما همه چیز دگرگون می‌شد.<sup>۱۳</sup> گمان نمی‌کنم ولستون کرافت جایگزینی «وابستگی متقابل» به جای «استقلال» را می‌پذیرفت، زیرا این امر حفاظت‌های حیاتی که استقلال فراهم می‌کند را مبهم یا کم‌رنگ می‌کرد. در حالی که بر پیوستگی مان تأکید می‌کنیم، نباید از خطرات واقعی وابستگی به نیروهای خودسرانه و فاقد سازوکارهای حفاظتی غافل شویم؛ چرا که قدرتمندان، در عین ادعای همبستگی، می‌توانند از موقعیت مسلط خود سوءاستفاده کنند.

استقلال در معنای مورد نظر ولستون کرافت، به این معنا نیست که فرد به کمک دیگران نیاز ندارد. آنچه ضروری است، دسترسی هر فرد به منابعی است که برای ایفای نقشی برابر در جامعه به آن‌ها نیاز دارد؛ منابعی که نه از سر لطف یا صدقه، بلکه به‌عنوان حقی مسلم در اختیار او قرار می‌گیرند. برای نمونه، فرد سالخورده‌ای که دیگر توان کار کردن ندارد، با داشتن حق دریافت مستمری بازنشستگی همچنان مستقل باقی می‌ماند؛ همان‌طور که فردی با معلولیت شدید، حق دارد از اشکال مراقبتی مناسب برخوردار شود. این با مفهوم استقلال سازگار است که مادر دارای فرزند خردسال یا باید از حمایت برای نگهداری از کودک برخوردار باشد (اگر شغل با دستمزد را انتخاب کرده باشد)، یا به درآمدی دسترسی داشته باشد که بتواند خود از فرزندانش مراقبت کند (کافی، ۲۰۱۴). افرادی که به این نوع حمایت‌ها نیاز دارند، نباید احساس شرمندگی یا دین کنند. بلکه باید این انتظار را داشته باشند که چنین تدارکاتی، حق هر شهروند برابر و عضو جامعه است. این صرفاً مطالبه‌ی حقوق نیست، بلکه درک برابری است. بدیهی است که عشق و صمیمیتی که اغلب جزء روابط مراقبتی‌اند و نقشی مهم در زندگی ما دارند، اموری نیستند که بتوان آن‌ها را به زور قانون تحمیل کرد. اما می‌توانیم تلاش کنیم تا برای هر فرد، ابزارهایی برای محافظت در برابر سوءاستفاده فراهم کنیم.

استقلال همچون خودآیینی، آرمانی برای خودحکمرانی است. این مفهومی فردی و جمعی است؛ اگرچه مبتنی بر این دغدغه است که افراد باید رفتار خود را بر پایه‌ی اراده‌ی خویش تنظیم کنند، نه آن‌که تحت کنترل اراده‌ی دیگران قرار گیرند. دو جنبه از این تعریف، شایان توجه است: نخست، کنترل در این‌جا نه به‌عنوان اجباری بالفعل بلکه در چارچوب روابط قدرت فهم می‌شود. دوم، این کنترل باید تاب‌آور باشد. اگر تنها به‌طور تصادفی از مداخله‌ی نابه‌جا در امان باشیم، آنگاه نمی‌توان گفت که خودحکمرانیم؛ بلکه باید از دسترس چنین مداخله‌ای خارج باشیم. در سنت جمهوری‌خواهی، این بدان معناست که باید مستقل از قدرت اختیاری (یا خودسرانه‌ای) باشیم که دیگران ممکن است بر ما اعمال کنند.<sup>۱۴</sup> این موضوع نه به توانایی‌ها یا قدرت‌های خاص فردی ما به‌عنوان افراد، بلکه به جایگاه‌مان در درون یک پیکره‌ی جمعی مربوط می‌شود.

می‌توان از طریق تصویرسازی‌های یک رویکرد، تا حدی به ماهیت آن در نسبت با نظریه‌ی سیاسی پی برد. برای مثال، در سنت قرارداد اجتماعی، نقطه‌ی آغاز، فردی پیشاسیاسی است که به‌خاطر منفعتی که در مجموع عایدش می‌شود، به عضویت در یک پیکره‌ی جمعی رضایت می‌دهد. گرچه با ورود به دولت بخشی از آزادی‌هایش را از دست می‌دهد، اما گفته می‌شود که در مجموع بر آزادی‌اش افزوده می‌شود. این نگاه در تقابل با رویکرد جمهوری‌خواهانه‌ای است که استقلال در دل آن جای دارد. در این رویکرد، تصور آزادی نه با حرکت از فرد به سوی جامعه‌ی سیاسی، بلکه با واقعیت جامعه آغاز می‌شود. تصویر این‌جا «انسان آزاد در دولت آزاد» است (اسکینر ۲۰۱۰). آزادی در تقابل با ناآزادی موجود در دولت قرار نمی‌گیرد و میان آن‌ها مصالحه یا موازنه‌ای برقرار نمی‌شود؛ بلکه به تعبیر پتیت، آزادی در خود دولت متجسم می‌گردد (۱۹۹۷، ۷-۱۰۶). آزادی فردی تنها در رابطه با دیگران امکان‌پذیر است و برای فهم این آرمان و تعیین حدود و دامنه‌ی آن، باید به‌طور هم‌زمان از دو سوی فردی و جمعی به آن نزدیک شد. فهم و تعیین جایگاه این مفاهیم، مستلزم درک نقش محوری «خیر

مشترک» است؛ مفهومی که بنیان استقلال جمهوری خواهانه است و به دنبال آن، تمام چارچوب جمهوری خواهی بر پایه‌ی آن بنا شده است.

استقلال تنها در اجتماع با دیگران امکان‌پذیر است، به این دلیل ساده که خارج از جامعه، شرط تاب‌آوری نمی‌تواند برآورده شود. در چنین وضعیتی، هر فرد ممکن است در معرض قدرت بی‌مهار هر رهگذری قرار بگیرد که اتفاقی از مسیرش عبور می‌کند. حتی افراد گوشه‌نشین یا منزوی نیز در این معنا واقعاً مستقل به شمار نمی‌آیند، زیرا نمی‌توانند از خطر احتمالی کشف شدن محل‌شان توسط گروهی راهزن و مغلوب شدن در برابر آنان، در امان باشند. استقلال در این مقیاس، نیازمند نیروی پشتیبان نیرومندی است که تحقق آن بدون همکاری دیگران ممکن نیست. از این رو، آزادی یک آرمان ضرورتاً اجتماعی است. جمهوری خواهان نیرویی را که آزادی را ممکن می‌سازد، قانون می‌دانند. باین حال، این قانون به‌طور ناگزیر با وظیفه‌ای حساس و ظریف روبه‌روست. اگر قرار است استقلال مرا تضمین کند و نه این که آن را تهدید کند، باید بازتاب‌دهنده‌ی دیدگاه‌های من درباره‌ی آنچه می‌خواهم انجام دهم باشد. اگر چنین وظیفه‌ای را در قبال من بر عهده دارد، باید همین کار را برای همه‌ی کسانی که بر آنان حکومت می‌کند نیز انجام دهد؛ وگرنه، برای آن‌ها به قانونی خودسرانه بدل خواهد شد. بنابراین، قانون باید منافع مشترک مردم، یا به عبارت دیگر، خیر مشترک آنها را نمایندگی و حفظ کند. تعیین و توافق بر سر آنچه خیر مشترک را تشکیل می‌دهد، دغدغه‌ی نظری و عملی بنیادین جمهوری خواهان است. این همان معیاری است که از خلال آن مفهوم «خودسرانگی» فهم می‌شود؛ مفهومی که خود، بخشی از معنای آزادی است. خیر مشترک معیار سنجشی است که مردم از خلال آن، آزادی را از سرکوب یا به‌طور تاریخی از بندگی تمییز می‌دهند. هر کسی که دیدگاه‌هایش در آرمان جمعی خیر مشترک لحاظ نشده باشد و از این رو قانونی بر او حکم براند که منافع و چشم‌اندازهایش را بازنمایی نکند، تحت حکمی خودسرانه قرار دارد و در نتیجه، آزاد نیست.

با تمرکز بر خیر مشترک، استقلال هم‌آرامی است که به‌صورت اجتماعی متعین می‌شود و هم‌الزماً فراگیر است. بر اساس تعریف آن، تصویری که یک جامعه‌ی سیاسی از «خیر مشترک» اعضا یا شهروندان خود ارائه می‌دهد، باید بازتاب‌دهنده‌ی دیدگاه‌ها و نگرش‌های واقعی همه‌ی کسانی باشد که مدعی نمایندگی آن‌هاست. گرچه

جمهوری خواهان ممکن است در این که خیر مشترک تا چه حد بر پایه‌ی عقل یا قانون اخلاقی، به طور عینی تعیین می‌شود یا تا چه اندازه به باورهای ذهنی مردم بستگی دارد، اختلاف نظر داشته باشند، اما همگی بر این نکته توافق دارند که آرمان خیر مشترک نباید بر مردم تحمیل شود، بلکه باید مورد تأیید خود شهروندان قرار گیرد. در نتیجه، مردم باید به شیوه‌ای گشوده و در دسترس به گفت‌وگو بنشینند و درباره‌ی اهداف، منافع و ارزش‌های مشترک‌شان بحث کنند. این امر مستلزم آن است که چارچوب نهادی مناسبی فراهم باشد و همچنین جمعیتی از افراد وجود داشته باشد که قادر و مایل به مشارکت در این فرآیند باشند. نقشی که دیگران در ممکن ساختن استقلال ما ایفا می‌کنند، به یکی دیگر از ویژگی‌های رابطه‌مند این مفهوم اشاره دارد. آن گونه که من ولستون کرافت را درک می‌کنم، آزادی از سه جزء تشکیل شده است که هر یک به طور علی به دیگری وابسته است: استقلال، برابری و فضیلت.<sup>۱۵</sup> برای آن که مستقل باشیم، باید در جامعه‌ای برابر زندگی کنیم؛ جامعه‌ای که در آن، این برابری به رسمیت شناخته شده و از آن حمایت می‌شود و این همان چیزی است که از «فضیلت» مراد می‌شود.<sup>۱۶</sup> اگر هر یک از این عناصر تضعیف شود، تأثیری متقابل در تضعیف عناصر دیگر خواهد داشت. برای مثال، وابستگی، نابرابری میان قدرتمندان و ناتوانان ایجاد می‌کند و نابرابری‌ها، با قرار دادن افراد در موقعیتی نامتقارن نسبت به خیر مشترک، عزم آن‌ها به رفتار فاضلانه را تضعیف می‌کند. به زبان سنتی گفته می‌شود که روابط مبتنی بر وابستگی و نابرابری، فضیلت را فاسد می‌کنند. این فساد، سلطه‌گر و فرد تحت سلطه را دربر می‌گیرد. قدرتمندان به جای آن که در پی حفظ خیر جمعی باشند، انگیزه‌شان حفظ منافع خودشان خواهد بود و بی‌قدرتان نیز در جایگاهی نیستند که بتوانند به شکلی والا ببیندیشند بلکه ناگزیرند به هر طریق ممکن، سودی برای خود دست‌وپا کنند. در نتیجه، هریک دیگری را نه به چشم همشهری، بلکه به مثابه‌ی تهدید و رقیب می‌بیند. نکته‌ی قابل توجه آن است که این فرایند فساد، از یک رابطه‌ی دوجانبه‌ی سلطه فراتر می‌رود و با درگیر شدن افراد بیشتر، به روابط دیگر نیز سرایت می‌کند. وقتی افراد تعهد خود به خیر مشترک را از دست می‌دهند، این امر بر رفتارشان در دیگر روابط نیز تأثیر می‌گذارد؛ به‌ویژه آن‌گاه که در تلاش‌اند دیگران را با هدف خود همراه سازند (برای مثال، مردی که همسرش را تحت سلطه دارد ممکن است بکوشد

دیگران را قانع کند که این رفتار نه تنها پذیرفتنی، بلکه حتی مطلوب است تا از سوی جمع طرد نشود).

همانند فضیلت، شرط برابری نیز دشوار است. برابری صرف در برخی عرصه‌ها، در حالی که نابرابری در دیگر عرصه‌ها باقی‌ست، کافی نیست؛ زیرا فساد از یک حوزه اجتماعی به حوزه‌های دیگر گسترش می‌یابد. برای مثال، در زمینه‌ی روابط خانوادگی، اگر زنی از نظر مالی به شوهرش وابسته باشد، این وابستگی استقلال او را در دیگر عرصه‌های زندگی‌اش تضعیف می‌کند، چراکه نمی‌تواند خطر نارضایتی شوهرش و از دست دادن حسن نیت او را بپذیرد. در چنین شرایطی، برابری قانونی و سیاسی بی‌معناست، زیرا فرد توان پرداخت هزینه‌های زندگی‌اش را ندارد. به همین شکل، اگر افراد از حقوق پایه‌ی قانونی یا سیاسی برای حفاظت از منافع خود برخوردار نباشند، استقلال اقتصادی‌شان نیز به خطر می‌افتد. با شکل‌گیری کانون‌های نابرابری و وابستگی در سراسر جامعه، فساد نیز گسترش می‌یابد؛ هم به صورت افقی، از یک رابطه‌ی سلطه به رابطه‌ای دیگر و هم به صورت عمودی، با نفوذ به نهادهایی که وظیفه‌ی حفظ استقلال در دولت را بر عهده دارند. این فرایند بی‌محابا و نامحسوس است و به تعبیر مادام رولان، همچون زنگ‌زدگی گسترش می‌یابد؛ به گونه‌ای که در نهایت، فضیلت جامعه را تخریب می‌کند، چرا که جامعه‌ی اخلاق‌مدار جای خود را به عرصه‌ای از رقابت میان منافع خصوصی می‌دهد.<sup>۱۷</sup> همچون زنگار، هنگامی که این فرایند آغاز شود، متوقف کردن یا معکوس کردن آن دشوار است. بنابراین، آزادی هر فرد به آزادی دیگران گره خورده است.<sup>۱۸</sup>

اکنون می‌توانیم دریابیم که روابط مراقبتی تا چه اندازه برای نه تنها استقلال افرادی که از آن‌ها حمایت می‌شود، بلکه برای آزادی کل اجتماع ضروری‌اند. کسانی که به مراقبت نیاز دارند، نباید در معنای جمهوری خواهانه، به وابستگی کشیده شوند؛ چرا که این امر عاملی فاسدکننده را وارد جامعه می‌کند که در نهایت آزادی همه‌ی ما را تهدید خواهد کرد. شاید این امر دور از ذهن به نظر برسد، اما آمار مربوط به آن قابل توجه است. برای مثال، می‌توانیم به نحوه‌ی برخورد یک جامعه با جمعیت سالمند خود فکر کنیم. در بریتانیا حدود ۱۲ میلیون نفر به سن دریافت مستمری دولتی رسیده‌اند که حدود ۳۰ درصد از نیروی کار را بازنمایی می‌کند (در ایالات متحده، این درصد ۲۰٪

است).<sup>۱۹</sup> هنگامی که افراد این گروه سنی به مراقبت بیشتری نیاز پیدا می‌کنند و منابع کافی برای آن ندارند، این امر پیامدهای متعددی به دنبال دارد. برای مثال، وقتی هزینه‌ی مراقبت از والدین افزایش می‌یابد، فرزندان مجبور می‌شوند تصمیمات دشواری بگیرند. ممکن است ناگزیر شوند به خانه‌های سالمندان بی‌کیفیت روی آورند و از بار و احساس گناه ناشی از آن رنج ببرند. در نتیجه، اعتماد میان نسل‌ها ممکن است از میان برود و نسل جوان، وقتی درمی‌یابد که باید به تنهایی برای آینده‌ی خود پس‌انداز کند، نسبت به وضعیت بغرنج دیگران بی‌تفاوت شود. مراقبان کم‌درآمد ممکن است بدگمان و بیگانه شوند و حتی این احساسات را بر سر کسانی که از آن‌ها مراقبت می‌کنند، خالی کنند. به محض آن که وابستگی و نابرابری وارد جامعه شوند، پیامدهای آن‌ها بر فضیلت می‌تواند به سرعت در بخش‌ها و قشرهای مختلف گسترش یابد و آن را از هم بگسلد. اگر مثال سالمندان دور از سنت جمهوری‌خواهی به نظر برسد، ساختار این استدلال بازتابی از استدلال‌های کلاسیک است که چرا جمهوری‌ها نباید اجازه دهند برده‌داری یا سلطنت در جامعه ریشه بدواند.<sup>۲۰</sup>

بدیهی است که حق دریافت انواع مناسب مراقبت و حمایت، نیاز به پرورش روابط خانوادگی صمیمی و محبت‌آمیز را از میان نمی‌برد. این روابط بخشی از هنجارهای اجتماعی‌اند که از استقلال پشتیبانی می‌کنند، نه این‌که استقلال آرمانی در تقابل با آن‌ها باشد. اگر خانواده‌ها و دیگر مراقبان برای تضمین سطح لازم مراقبتی که هم محبت‌آمیز و هم شخصی‌سازی شده باشد به حمایت بیشتری از سوی دولت نیاز داشته باشند، دولت موظف است از آن‌ها پشتیبانی کند.<sup>۲۱</sup> به‌طور خلاصه، استقلال هم مراقب و هم مراقبت‌شونده باید در اولویت قرار گیرد.

### ۳

مسئله‌ای که بسیاری از فمینیست‌ها بی‌درنگ به مدل استقلال مطرح‌شده وارد می‌کنند، تکیه‌ی آن بر ایده‌ی «خیر مشترک» است؛ ایده‌آلی که نماینده‌ی همگان و با تعریفی فراگیر فرض شده است. شناسایی چنین ایده‌آلی حتی در بهترین شرایط نیز پروژه‌ای مسئله‌مند است، اما با توجه به تاریخ طولانی به حاشیه راندن و سرکوب زنان،



چشم‌انداز آن تقریباً غیرممکن به نظر می‌رسد. نظریه‌ی جمهوری خواهی نه تنها سابقه‌ای طولانی در جنسیت‌زدگی دارد، بلکه بسیاری از مفاهیم محوری‌اش، مانند شهروند، وظیفه‌ی مدنی، حوزه‌ی عمومی و خصوصی و حتی خودِ استقلال، در طول زمان بار معنایی جنسیتی و طردکننده یافته‌اند.<sup>۲۲</sup> این مسئله، مانعی به‌راستی چالش‌برانگیز پیش می‌نهد و در واقع، نمودی از یک دور باطل دیرینه در نظریه‌ی جمهوری خواهی است: شهروندان تنها در یک دولت آزاد، آزادند؛ در حالی که دولت تنها در صورتی آزاد است که شهروندانش آزاد باشند. به عبارت دیگر، پرورش شهروندان مستقل مستلزم وجود جامعه‌ای است که از استقلال حمایت کند، در حالی که شکل‌گیری چنین جامعه‌ای خود نیازمند افرادی است که پیشاپیش مستقل باشند.

پرسشی که در ادامه مطرح می‌شود این است که جمهوری‌خواهان چه چیزی می‌توانند درباره‌ی عاملیت زنان در جوامع دارای نقص و غیرایده‌آل بگویند. این مسئله گاه با عنوان «دوراهی عاملیت» توصیف شده است (خادر ۲۰۱۱، مک‌کنزی ۲۰۱۵، ۴۸). اگر بپذیریم که شرایط اجتماعی، هویت‌ها، ترجیحات و ظرفیت‌های ما را شکل داده و هدایت می‌کند، در شرایط سرکوبگرانه با انتخابی دشوار مواجه می‌شویم. افراد در چنین موقعیت‌هایی اغلب دست به انتخاب‌هایی می‌زنند که به نظر می‌رسد نادرست‌اند یا دست‌کم به سودشان نیستند. برای نمونه، ممکن است به‌جای گسترش گزینه‌های زندگی، آن‌ها را محدود کنند یا مطابق با کلیشه‌های اجتماعی عمل کنند؛ بی‌آن که خود به‌طور اصیل و آزادانه مسیر زندگی‌شان را برگزیده باشند. مانند تصویر زن خانه‌دار وظیفه‌شناسی که تنها در خدمت به خانواده‌اش رضایت می‌یابد.<sup>۲۳</sup> در این‌جا با انتخابی دشوار روبه‌رو هستیم: آیا انتخاب‌های اعضای گروه‌های قربانی شده را خودآیین (یا مستقل) می‌پنداریم؟ یا «خطر زیر سؤال بردن عاملیت آن‌ها و گشودن در به‌سوی شکل‌های ناپسند پدرسالارانه و اجبارآمیز مداخله در زندگی‌شان را می‌پذیریم»؟ (مک‌کنزی ۲۰۱۵، ۴۸). همچنین، با دآوری سخت‌گیرانه درباره‌ی کسانی که آن‌ها را ناآگاه یا غیراصیل می‌دانیم، ممکن است ناخواسته تنوع بالقوه ارزشمند یا مشروع انتخاب‌ها و شیوه‌های زیست را محدود کنیم.

من این دو مسئله را به ترتیب بررسی می‌کنم: یکی، شناسایی خیر مشترک؛ و دیگری، نحوه‌ی درک ما از عاملیت ستم‌دیدگان.<sup>۲۴</sup> از اولی آغاز می‌کنم. یکی از

دستاوردهای مهم مری ولستون کرافت برای نظریه‌ی جمهوری خواهی، نحوه‌ی پرداختن او به کاربست سلطه‌ی ساختاری است. او استقلال را متشکل از دو بخش می‌داند که هر دو ضروری‌اند. برای آن‌که آزاد باشیم، باید توانایی اندیشیدن مستقل داشته باشیم (استقلال ذهنی) و بتوانیم بر اساس نتایج تصمیمات خود عمل کنیم (استقلال مدنی یا سیاسی). استقلال ذهنی از دو بخش تشکیل می‌شود: نخست، داشتن توانایی پایه‌ای برای تفکر عقلانی و خودبازنگری؛ دوم، فرد مستقل باید خود را توانمند برای چنین اندیشیدنی بداند و احساس کند که مجاز به چنین کاری است. هر دو بخش ضروری‌اند، اما نباید با یکدیگر خلط شوند. شرایط اجتماعی سرکوبگر ممکن است ظرفیت‌های انتقادی فرد را دست‌نخورده باقی بگذارد، اما درعین حال او را به این باور برساند که این نوع تفکر «مخصوص او نیست». استقلال سیاسی نیز مستلزم برخورداری از حقوق برابر، منابع فراوان و فرصت‌های مناسب است؛ اما افزون بر این‌ها، باید جایگاه اجتماعی شایسته‌ای نیز وجود داشته باشد. باید میان شهروندان نوعی بازشناسی متقابل یا آگاهی مشترک وجود داشته باشد؛ یعنی درک این‌که همگی، اعضا و آفرینندگان مشروع و برابر اجتماع سیاسی و اجتماعی مشترک‌اند.

ولستون کرافت هر دو بعد استقلال را در قالبی کل‌نگر مورد بررسی قرار می‌دهد. با این حال، در سراسر کتاب دوم *حقوق زنان آشکارا* بیان می‌کند که جدی‌ترین تهدید علیه آزادی زنان را خدشه‌دار شدن استقلال ذهنی آن‌ها در هر دو وجه آن می‌داند. برای نمونه، حقوق قانونی نمی‌تواند از کسانی که ذهن‌شان در برابر کنترل دیگران آسیب‌پذیر است، محافظت کرده یا به آن‌ها قدرت ببخشد. بخشی مهم از راه‌حل او در آموزش نهفته است.<sup>۲۵</sup> او علاوه بر آموزش رسمی، بر نوعی آموزش اجتماعی گسترده‌تر نیز تأکید دارد؛ آموزشی که با حضور الگوهای مناسب، منابع الهام‌بخش و عناصر چالش‌برانگیز در زندگی ما محقق می‌شود تا از این طریق بتوانیم مهارت‌های عملی خود را پرورش و قوه‌ی تخیل‌مان را گسترش دهیم.<sup>۲۶</sup> کاترین مکولی مفهوم آموزش را بسیار فراتر می‌برد.<sup>۲۷</sup> او استدلال می‌کند که هر تعامل با دیگران، مهم نیست چقدر کوچک یا تصادفی باشد، بر رشد شخصیت و باورهای ما تأثیر می‌گذارد. به‌گفته‌ی او، «هر خطایی که در گفت‌وگو بیان می‌شود و هر احساسی که با اصول راستین فضیلت ناسازگار باشد، وارد ذهن می‌شود و همچون قطره‌ای زهرآگین، توده‌ی

ذهن را که با آن درآمیخته، فاسد می‌سازد» (۱۷۹۰، ۱۰۳). این نکته به تهدیدی عمیقاً موزیانه برای استقلال ذهنی زنان اشاره دارد؛ تهدیدی که از سراسر ساختار باورها، نگرش‌ها، رویه‌ها، عادات‌ها و ارزش‌های اجتماعی زمینه‌ای ناشی می‌شود. ولستون کرافت استدلال می‌کند که در یک جامعه‌ی پدرسالار، این عوامل درهم‌تنیده عمل می‌کنند تا نه فقط توسعه‌ی آزادی فکری زنان، بلکه آزادی فکری مردان را نیز سد کنند؛ چراکه هر دو جنس در دل مجموعه‌ای مشترک از ایده‌های محدود زندگی می‌کنند.<sup>۲۸</sup>

این که پیش‌زمینه‌ی اجتماعی افراد امری گریزناپذیر است و به‌شدت باورها، شخصیت و خودانگاره آن‌ها را شکل می‌دهد، به این معنا نیست که آن‌ها دیگر نمی‌توانند مستقل باشند. همواره ساختارهایی از قدرت در اطراف ما وجود دارند، خواه قانون، خواه اراده‌ی دیگران که ما را تحت تأثیر قرار داده یا مجبور می‌کنند. پاسخ جمهوری خواهانه به تهدیدهای آزادی، گریز از آن‌ها و نابود کردن‌شان نیست، بلکه غیرخودسرانه کردن آن‌هاست. برای مثال، اگر اراده‌ی دیگران تهدیدی علیه اراده‌ی ما باشد، راه‌حل جمهوری خواهانه این است که همه را تحت قانونی قرار دهیم که تمام رفتارهای ما را محدود می‌کند. در مورد تهدیدهای اجتماعی و فرهنگی علیه آزادی نیز همین منطق صادق است. ولستون کرافت مسئله‌ی فرهنگ مسلط را با همان ساختار بنیادی جمهوری خواهی تحلیل می‌کند. او ناتوانی افراد در اندیشیدن مستقل و سپس گرایش آن‌ها به پذیرش بی‌چون و چرای ایده‌ها یا تأثیرپذیری از آنچه می‌خوانند یا می‌شنوند را چنین توصیف می‌کند: «آن‌ها را در تمام عمرشان، برده‌ی تعصبات می‌سازد» (۲۰۱۴، ۱۳۹).<sup>۲۹</sup> منظور او از برده‌ی معنایی دقیقاً و رسماً جمهوری خواهانه دارد: یعنی قرار گرفتن تحت قدرتی خودسرانه. در این‌جا، این قدرت فرهنگی است. مردان، بنا به ایده‌های فرهنگی و مفهومی که پیشینه اجتماعی مشترک آن‌ها را تشکیل می‌دهند، از امتیازی نظام‌مند نسبت به زنان برخوردارند؛ چیزی که امروزه معمولاً به نام «امتیاز مردانه» شناخته می‌شود. البته، تفاوت چشمگیری میان قدرت فرهنگی و سایر اشکال قدرت وجود دارد. بیشتر انواع قدرت، مانند قدرت اقتصادی، سیاسی یا فیزیکی، می‌توانند از طریق قوانین غیرخودسرانه تنظیم و محدود شوند. در مقابل، در مورد زمینه‌ی فرهنگی یک جامعه، جهت تأثیرگذاری به نظر می‌رسد برعکس باشد. این فرهنگ است که بر فهم ما از معنای قانون تأثیر می‌گذارد (کافی ۲۰۱۵) و در حالی که

قانون مجموعه‌ای مدون از مقررات است، فرهنگ امری باز، پراکنده و پیوسته در حال تغییر است.

با این حال، ویژگی متمایز دیگری از غیرخودسرانه بودن وجود دارد که قانون و زمینه‌ی فرهنگی در آن مشترک‌اند. قانونی که غیرخودسرانه باشد باید فراگیر و نماینده‌ی منافع و چشم‌اندازهای تمام کسانی باشد که بر آن‌ها حکم می‌راند (در غیر این صورت، غیرخودسرانه نخواهد بود). از آن‌جا که قانون ساخته‌ی مردم و برای حفاظت از آزادی آن‌هاست، باید امکان وضع، به چالش کشیدن و اصلاح یا بازنگری آن برای هر شهروندی وجود داشته باشد. باید بکوشیم همین ویژگی را در مورد هنجارها و ایده‌های فرهنگی نیز تکرار کنیم. می‌توانیم مسیرهای انتقال ایده‌ها و کردارهای فرهنگی را گشوده‌تر سازیم، به گونه‌ای که صداها و منافع زنان شنیده شود و جایگاهی پیدا کند. بی‌تردید این کاری دشوار و سترگ است. آن‌چه در عمل لازم است، همان چیزی است که ولستون کرافت آن را «انقلاب در آداب زنان» توصیف می‌کند (۲۰۱۴، ۷۱، ۲۱۰، ۲۲۴). منظور او تغییر رفتار و آداب زنانه نیست، بلکه بازسازیِ رادیکال ساختار روابط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است که در آن، زنان با یکدیگر و با مردان در تعامل‌اند. آن‌چه نیاز داریم، مشارکت زنان در بازتعریف نقش هر دو جنس است. نتیجه‌ی این فرآیند، بازآرایی‌ای مشترک از زمینه‌ی اجتماعی خواهد بود. ولستون کرافت نیز به روشنی اذعان دارد که این پروژه‌ای بلندمدت است و چندین نسل به طول خواهد انجامید. اما همین فرایند به ما یک نقشه‌ی راه می‌دهد. بدیهی است که ایجاد تغییر فرهنگی، آسان و سریع نیست. ولستون کرافت تصدیق می‌کند که «ریشه‌کن کردن تعصبات عمیقاً نهادینه‌شده که هوسرانان آن‌ها را القا کرده‌اند، مستلزم زمانی طولانی خواهد بود» (۲۰۱۴، ۷۳). با وجود این، او خوشبین باقی می‌ماند. ممکن است غلبه بر «سکون عقل» زمان‌بر باشد؛ اما هنگامی که عقل به حرکت درآید، «حکایت‌هایی که زمانی مقدس شمرده می‌شدند، ممکن است به سخره گرفته شوند» و تمام نظام فکری پیشین می‌تواند جایگزین شود (۲۰۰۹، ۵۶).

اگر تغییر فرهنگ و ساختارهای اجتماعی راه دست‌یابی به استقلال است، پرسش همچنان باقی می‌ماند: در مورد زنانی که در شیوه‌های زندگی جنسیت‌زده‌ی موجود گرفتارند، چه باید گفت؟ حتی اگر تمرکز این‌جا صرفاً بر استقلال به‌مثابه آرمانی

سیاسی و نه ایده‌آلی متافیزیکی یا خوانشی از عاملیت اخلاقی باشد، باور ندارم که مشکلاتی مانند تحقیر یا پدرسالاری به همان شکلی مطرح می‌شوند که در نظریه‌ی «خودآیینی رابطه‌ای» محل مناقشه‌اند (مک‌کنزی ۲۰۱۶، ۶۹). علت این تفاوت، به دوسویگی ماهیت استقلال بازمی‌گردد: استقلال در این‌جا به مثابه خوانشی از فرد و جمع است که در پرتو ساختارهای نهادی و فرهنگی‌ای دیده می‌شوند که تعامل آن‌ها را سامان می‌دهند و نظم می‌بخشند. در جامعه‌ای پدرسالار یا جنسیت‌زده، نمی‌توانیم زنان را به تنهایی به عنوان کسانی که استقلال یا عاملیت‌شان کاهش یافته، جدا کنیم؛ زیرا در جامعه‌ی فاسد، هیچ‌کس بی‌گزند نمی‌ماند. مردان ممکن است در جایگاه مسلط باشند، اما آن‌ها نیز به زمینه‌ای وابسته‌اند که توانایی آن‌ها را برای بازاندیشی و تفکر انتقادی تضعیف می‌کند. ولستون کرافت استدلال می‌کند که حتی «مردان با بالاترین استعدادها» نیز «به‌ندرت نیروی کافی برای فراروی از فضای اطراف خود داشته‌اند» (۲۰۱۴، ۶۸). دلیل آن دوجانبه است: نخست، آن‌ها نیز مانند زنان در معرض همان ایده‌های تحریف‌شده و نادرست‌اند؛ دوم، کسانی که در موقعیت مسلط قرار دارند، نوعی احساس تحریف‌شده از واقعیت پیدا می‌کنند، چرا که اطلاعات دریافتی آن‌ها برای تقویت حس برتری‌شان فیلتر می‌شود. بنابراین، همان‌طور که «مظهر نبوغ [یعنی روسو] همواره از تعصبات زمانه تیره شده است»، او نتیجه می‌گیرد: «باید برای جنسی که مانند پادشاهان، همیشه جهان را از دریچه‌ای تحریف‌شده می‌بیند، مقداری تخفیف قائل شد».

در استدلال این‌که مردان و زنان به طور یکسان تحت تأثیر قرار می‌گیرند، به هیچ‌وجه قصد ندارم از آسیب‌های روان‌شناختی و اجتماعی‌ای که به زنان سرکوب‌شده و به حاشیه‌رانده‌شده وارد می‌شود، بکاهم. احساس درونی‌شده‌ی فرودستی یا بی‌کفایتی می‌تواند فلج‌کننده باشد و خطرات همراه با آن، نظیر سوءاستفاده، نادیده‌انگاری و فقر را نمی‌توان دست‌کم گرفت. نکته‌ی من صرفاً این است که نباید فرد فرودست را تحقیر کرد، چراکه روابط مبتنی بر وابستگی همواره بر هر دو طرف یعنی سلطه‌گر و سلطه‌پذیر و نیز جامعه‌ای که این نوع روابط را می‌پذیرد، تأثیر می‌گذارد. این‌که برخی از زنان بار سنگین‌تری را به دوش می‌کشند، مسئله‌ای جمعی است که باید حل شود و منابع لازم

باید فراهم گردد تا افراد تحت سلطه بتوانند تا حد امکان در جنبه‌های مختلف مستقل شوند.

آیا این در نهایت به آن معناست که دولت می‌تواند در زندگی افراد وابسته مداخله کند؟ نخست باید به یاد داشته باشیم که هر عضو جامعه، یعنی همه‌ی شهروندان وظیفه دارند تا به اندازه‌ی کافی مستقل باشند. وابستگی ارادی، همانند وابستگی ناشی از سرکوب از طریق مجموعه‌ای از فرایندهای فاسدکننده، بر همه‌ی ما اثر می‌گذارد. برخی شیوه‌های زندگی، مانند «برده‌ی خوشحال» که بسیار نقل شده یا به‌گفته‌ی مارینا اوشانا، زن خانه‌دار سنتی که به‌شکلی کلیشه‌ای مطیع است با حفظ یک جامعه‌ی آزاد ناسازگار خواهند بود (۲۰۰۶، ۸۴). این روی دیگر ماهیت رابطه‌ی استقلال است که در عین رهایی‌بخش بودن، محدودکننده نیز هست، گرچه غیرخودسرانه است. همان‌طور که دیگران از طریق روابطشان بر ما اثر می‌گذارند، ما نیز بر آن‌ها تأثیر می‌گذاریم و بنابراین، همگی موظفیم به شیوه‌هایی رفتار کنیم که به دیگران آسیب نرساند. برخی از انتخاب‌های زندگی منتفی خواهند شد. برای نمونه، زنی جوان که بدون تمام‌کردن تحصیلاتش ازدواج می‌کند و زندگی‌ای فرمان‌بردارانه و به‌شدت محافظت‌شده در پیش می‌گیرد و به صورت غیرانتقادی بازتاب‌دهنده‌ی دیدگاه‌های اطرافیانش می‌شود، مستقل نخواهد بود. از منظر جمهوری‌خواهانه، اگر چنین سبک زندگی‌ای در مقیاس گسترده در جامعه تکرار شود، این امر تأثیری فاسدکننده بر فضیلت خواهد داشت که به خصلت آزاد دولت آسیب می‌رساند.

با این حال، این مسئله به معنای توجیه پدرسالاری دولت نیست. اقدام مداخله‌گرانه را نمی‌توان صرفاً به این دلیل که برای زنان بهتر است و حکومت بهتر می‌داند، موجه دانست. مداخله تنها زمانی می‌تواند موجه باشد که غیرخودسرانه باشد، یعنی در راستای خیر مشترک به رسمیت شناخته‌شده‌ای صورت گیرد که حاصل نوعی گفت‌وگو و چانه‌زنی است که زنان تحت تأثیر قرار گرفته در آن صدایی داشته باشند. البته، در مواردی از اطاعت بی‌قیدوشرط ممکن است این زنان نه خواهان داشتن صدا باشند، نه توانایی ابراز آن را داشته باشند. در چنین شرایطی، دخالت دولت تنها تا جایی مجاز است که برای جلوگیری از فساد فضیلت ضرورت داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که زندگی آن زنان، تا جای ممکن، در چارچوب شرایط استقلال پایه، محترم بماند. نتیجه باید این

باشد که دامنه‌ی گسترده‌ای از گزینه‌های زندگی ممکن شود و در مواردی چون زنانی که تصمیم می‌گیرند بدون اشتغال به کار مزدی به پرورش فرزندان خود بپردازند، جامعه باید ارزش این انتخاب را به رسمیت بشناسد و حمایت‌های لازم را برای تحقق آن در چارچوب استقلال، فراهم کند.

#### ۴

اگرچه بسیار مایلم استقلال را به مثابه‌ی آرمانی رابطه‌ای در طیف گسترده‌ای از خوانش‌های بدیل خودآیینی در این زمینه قرار دهم، محدودیت‌های فضا ایجاد می‌کند که چنین گفت‌وگویی به زمانی دیگر موکول شود. در عوض، نشان داده‌ام که استقلال، به‌ویژه آن‌گونه که ولستون کرافت آن را می‌فهمید، آرمانی رابطه‌ای و متمایز است که هم به خودی خود اساسی است و هم می‌تواند با گفتمان‌های گسترده‌تری درباره‌ی اشکال اجتماعی و ساختاری ستم وارد گفت‌وگو شود. این کار را با تبیین سه ویژگی مشخص انجام داده‌ام که برگرفته از فهم جمهوری خواهانه از رابطه‌ی علی میان آزادی فردی و آزادی جمعی هستند. مفهوم حاصل به شماری از دغدغه‌هایی پاسخ می‌دهد که نظریه‌پردازان خودآیینی رابطه‌ای را برمی‌انگیزد. از جمله این که چگونه می‌توان همچنان به ارزش هنجارین افراد منفرد پایبند ماند، درحالی که به واقعیت آسیب‌پذیری انسان پاسخ‌گو بود و درعین حال، شیوه‌های پیچیده‌ای را به رسمیت شناخت که افراد در درون آن‌ها از منظر اجتماعی، تاریخی و فرهنگی جای می‌گیرند (مک‌کنزی ۲۰۱۴، ۲۱-۲). از این منظر، امیدوارم اکنون با این ادبیات گسترده‌تر، راه برای تعامل ثمربخش جمهوری خواهان و ولستون کرافتی‌ها باز شده باشد.

### یادداشت‌ها

---

<sup>۱</sup> ولستون کرافت در مقام جمهوری خواه، در حال کسب اهمیت فزاینده‌ای است (به مقالات برژس، کافی، هالدنیوس، جیمز و پتیت در مجموعه‌ی برژس و کافی ۲۰۱۶، همچنین هالدنیوس ۲۰۱۵ رجوع کنید). با این حال، خارج از بدنه‌ی نسبتاً کوچک ادبیات معاصر، حضور ولستون کرافت در گفتمان

جمهوری‌خواهی در مقایسه با سنت مرسوم منابع تاریخی مردانه، بسیار کم‌رنگ است و ارجاع‌ها به او اندک‌اند.

<sup>۲</sup> به مقدمه‌ی ویراستاران در کتاب مک‌کنزی و استولجار (۲۰۰۰) و همچنین چند فصل از همان مجموعه مراجعه کنید. همچنین مک‌کنزی ۲۰۱۶.

<sup>۳</sup> مارینا اوشانا (۲۰۰۶) به‌طور مختصر مدل آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه‌ی پتیت را با برداشت خود از خودآیینی مقایسه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که اگرچه عدم‌سلطه ضروری است، اما این مفهوم، دامنه‌ی محدودتری دارد و بنابراین برای تحقق خودآیینی کافی نیست. ۴-۱۵۳.

<sup>۴</sup> برای نمونه، بنگرید به لایبورد (۲۰۰۸) و پژوهشگرانی که در پانویست ۱ ذکر شده‌اند.

<sup>۵</sup> بی‌تردید که هم‌پوشانی‌های قابل‌توجهی وجود دارند. برای مثال، ولستون کرافت، احتمالاً با آثار کانت آشنایی داشته است. همچون کانت، او هم به‌طور گسترده از اندیشه‌های روسو بهره گرفته است و در آثارش بازتاب‌هایی از ایده‌های کانتی دیده می‌شود (برژس ۲۰۱۱، ۷۸؛ هالدنیوس ۲۰۰۷، ۷۹).

<sup>۶</sup> این نکته همراه با یک هشدار جدی است. پتیت ارتباطی صریح و مفصل بین آثار سیاسی، اخلاقی و آثار مربوط به عاملیت خود برقرار می‌کند (۲۰۰۷). از نظر تاریخی، روشن است که ولستون کرافت نیز به این موضوعات توجه داشته و آثار مکولی درباره عاملیت اخلاقی و متافیزیک خود بسیار گسترده است (مکولی ۱۷۸۳).

<sup>۷</sup> این استفاده، برگرفته از طبقه‌بندی‌های قانون روم است. برای نمونه به گایوس (کتاب اول، بند ۴۸) رجوع کنید که می‌گوید: «تقسیم‌بندی دیگری در قانون اشخاص، انسان‌ها را به وابسته [alieni iuris] یا مستقل [sui iuris] تقسیم‌بندی می‌کند» (۱۹۰۴، ص ۷۵). همچنین ویرشوبسکی ۱۹۶۸ صفحه‌ی ۱ را ببینید. رسم به‌کارگیری واژگان «استقلال» و *sui iuris* به‌صورت مترادف، در سراسر تاریخ نوشتارهای جمهوری خواهانه به‌وفور دیده می‌شود.

<sup>۸</sup> من در اینجا آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را مترادف با استقلال به‌کار می‌برم. هرچند تقریباً همیشه ترجیح می‌دهم از واژه‌ی تاریخی «استقلال» استفاده کنم مگر اینکه استفاده از آن باعث ابهام شود. در بازسازی دیدگاه ولستون کرافت درباره استقلال، تفاوت‌هایی میان برداشت او و مفهوم معاصر آزادی به‌معنای عدم‌سلطه در نظر پتیت وجود دارد (کافی ۲۰۱۶، ۲۰۱۷).

<sup>۹</sup> من این مقایسه با ندلسکی را بیش از این گسترش نمی‌دهم، زیرا هدف من در این بخش تنها رفع برخی از کژفهمی‌ها درباره‌ی ماهیت خود استقلال است.

<sup>۱۰</sup> «زن متأهل»، همان‌طور که ولستون کرافت توصیف می‌کند، «همان‌قدر دارایی مرد است که اسب یا الاغ او؛ او هیچ چیز ندارد که بتواند آن را متعلق به خود بداند... و قوانین کشورش-اگر زنان کشوری داشته باشند- نه حمایتی از او می‌کنند و نه راهی برای دادخواهی در اختیارش می‌گذارند» (۲۰۰۵، ۱-۸).



<sup>۱۱</sup> ولستون کرافت در هر دو جلد از «حقوق حقوق» بر لزوم برابری و تعامل در ازدواج تأکید می‌کند. به‌عنوان مثال می‌نویسد: «عاطفه در زندگی زناشویی تنها می‌تواند بر پایه‌ی احترام بنا شده باشد» (۱۹۹۵، ۲۲). همچنین ۲۰۱۴ (۹-۵) را ببینید.

<sup>۱۲</sup> به داستان فردریک داگلاس از عمه کیتی رجوع کنید (۲۰۰۳، ۱۴۳-۱۳۵).

<sup>۱۳</sup> این موضوع یکی از بنیان‌های اصلی رمان ولستون کرافت است با عنوان مری: یک داستان خیالی (۲۰۰۸).

<sup>۱۴</sup> درک خودم را از آزادی جمهوری خواهانه به تفصیل در کافی ۲۰۱۳ و ۲۰۱۴ شرح داده‌ام.

<sup>۱۵</sup> تحلیل سه‌گانه نه منحصر به من و نه منحصر به ولستون کرافت است. لانا هالندنیوس (۲۰۰۷) نیز همین اصطلاحات را در رابطه با ولستون کرافت به کار می‌برد، هرچند تحلیل او با تحلیل من متفاوت است. او همچنین از استقلال به‌عنوان یک ایده‌آل رابطه‌ای یاد می‌کند، اگرچه این مفهوم را با جزئیات تحلیل نمی‌کند (۲۰۱۵، ۹-۲۸). اگرچه من ساختار سه‌گانه را در آثار ولستون کرافت بررسی می‌کنم، اما این ساختار را می‌توان در نوشته‌های بسیاری از اندیشمندان آن دوره، از جمله کاترین مکولی و ریچارد پرایس نیز یافت (کافی ۲۰۱۷، ۲۰۱۳).

<sup>۱۶</sup> فضیلت مفهومی پیچیده و همواره در حال تغییر است. هرچند ممکن است اغلب دلالت‌های اخلاقی، آرمان‌گرایانه یا غیرزمینی داشته باشد، اما در اصل تنها چیزی که برای فضیلت لازم است، آن است که فرد به گونه‌ای رفتار کند که تمامیت و ثبات جمهوری آزاد حفظ شود. از دید خود من، تنها شرط لازم برای فضیلت آن است که افراد در تصمیم‌گیری‌های خود از عقلانیت عمومی بهره بگیرند و به نتایج آن احترام بگذارند، هرچند می‌پذیریم که تعاریف غنی‌تری نیز از فضیلت ممکن است. بنگرید به کافی ۲۰۱۶ (در مورد ولستون کرافت) و ۲۰۱۷ (در مورد مکولی).

<sup>۱۷</sup> «زنگار بربریت اربابان مغرورشان را فرامی‌گیرد و آنان را با هم نابود می‌کند. نفس مسموم استبداد، فضیلت را در نطفه از بین می‌برد» (در برژس ۲۰۱۵، ۱۱۱).

<sup>۱۸</sup> این نکته‌ای است که ولستون کرافت در مقدمه‌ی کتاب احقاق حقوق زنان بر آن تأکید می‌کند. او استدلال می‌کند که «بحث اصلی» او برای حقوق زنان این است که یک زن وابسته، «روند پیشرفت دانش را متوقف خواهد کرد، چرا که حقیقت باید برای همه مشترک باشد و گرنه تأثیر آن بر کردار عمومی بی‌اثر خواهد بود» (۲۰۱۴، ۲۲).

<sup>۱۹</sup> [www.pensionspolicyinstitute.org.uk/pension-facts/pension-facts-tables/table-1-demographics](http://www.pensionspolicyinstitute.org.uk/pension-facts/pension-facts-tables/table-1-demographics) (accessed 31 July, 2017); [www.statista.com/statistics/457822/share-of-old-age-population-in-the-total-us-population/](http://www.statista.com/statistics/457822/share-of-old-age-population-in-the-total-us-population/) (accessed: 31 July, 2017).

<sup>۲۰</sup> برای نسخه‌ای از این استدلال که توسط فردریک داگلاس بسط داده شده است، رجوع کنید به: کافی

۲۰۱۸.

<sup>۲۱</sup> در خصوص حقوق مادری و ولستون کرافت، رجوع کنید به: کافی ۲۰۱۴.

- <sup>22</sup> مطالب بسیاری در این باره نوشته شده است. برای یک بحث کلاسیک، رجوع کنید به پیتمن (۱۹۹۰)، ۳-۱۵)، و برای تحلیلی معاصرتر به هیرشمن (۲۰۰۸، ۱-۲۸). همچنین بنگرید به کافی (۲۰۱۵، ۶-۵۲).
- <sup>۲۳</sup> برای بحث درباره‌ی این مسئله در زمینه‌ی ولستون کرافت، رجوع کنید به: برژس (۲۰۱۱).
- <sup>۲۴</sup> پرسش کلی‌تر درباره‌ی دور باطل در نظریه‌ی جمهوری‌خواهی از حوزه‌ی بحث من خارج است، اما می‌پذیرم که این موضوع همچنان چالشی است که برای جمهوری‌خواهان باقی مانده است.
- <sup>۲۵</sup> ولستون کرافت در نخستین پاراگراف مقدمه‌ی احقاق، «بی‌توجهی به آموزش هم‌نوعانش [را] سرچشمه‌ی اصلی بدبختی‌شان» می‌داند و می‌افزاید که «به ویژه زنان، به دلیل مجموعه‌ای از عوامل هم‌افزا که ریشه در نظام آموزشی نادرست دارند، ضعیف و مفلوک می‌شوند» (۲۰۱۴، ۲۹).
- <sup>26</sup> «مردان در جوانی برای کار و حرفه آماده می‌شوند و ازدواج به‌عنوان ویژگی اصلی زندگی‌شان در نظر گرفته نمی‌شود؛ در حالی که زنان، برعکس، هیچ تصویر کلی جز ازدواج ندارند تا توانایی‌هایشان را پرورش دهند» (۲۰۱۴، ۸۷).
- <sup>۲۷</sup> مکولی نقش مهمی در شکل‌گیری درک ولستون کرافت از استقلال و ساختارهای اجتماعی پدرسالارانه‌ی سلطه‌گر داشته است. برای شرحی مفصل‌تر، بنگرید به کافی (۲۰۱۹).
- <sup>28</sup> اگر زن «از طریق آموزش آماده نشود تا همنشین مرد باشد، روند پیشرفت دانش متوقف خواهد شد، چرا که حقیقت باید میان همگان مشترک باشد وگرنه تأثیری بر کردار عمومی نخواهد داشت» (۲۰۱۴، ۲۲).
- <sup>۲۹</sup> در این‌جا، او بر همان استدلال دقیق و ظریفی تکیه می‌کند که مکولی نیز پیش‌تر طرح کرده بود؛ مکولی نتیجه می‌گیرد که این امر «نشان‌دهندی این است که مرد برده‌ی رسم و آموزه است» (۱۷۹۰، ۱۶۹). من این بحث را به تفصیل در کافی (۲۰۱۳ بررسی کرده‌ام).

## منابع

- Berges, Sandrine. 2011. "Why Women Hug Their Chains: Wollstonecraft and Adaptive Preferences." *Utilitas* 23: 72-87.
- .2015. "A Republican Housewife: Marie-Jeanne Phlipon Roland on Women's Political Role." *Hypatia* 31: 107-22.
- Berges, Sandrine and Coffee, Alan. (eds.). 2016. *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press.
- Coffee, Alan. 2013. "Mary Wollstonecraft, Freedom and the Enduring Power of Social Domination." *European Journal of Political Theory* 12: 116-35.

- 
- . 2014. "Freedom as Independence: Mary Wollstonecraft and the Grand Blessing of Life." *Hypatia* 29: 908-24.
- .2015. "Two Spheres of Domination: Republican Theory, Social Norms and the Insufficiency of Negative Freedom." *Contemporary Political Theory* 14: 45-62.
- .2016. "Freedom, Diversity and the Virtuous Republic." In *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, edited by Sandrine Berges and Alan Coffee, 183-200. Oxford: Oxford University Press.
- .2017. "Catharine Macaulay's Republican Conception of Social and Political Liberty." *Political Studies* 65 (4): 844-59.
- .2018. "A Radical Revolution in Thought: Frederick Douglass on the Slave's Perspective on Republican Freedom." In *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, edited by Bruno Leipold, Karma Nabulsi and Stuart White. Oxford: Oxford University Press.
- \_. 2019. "Catharine Macaulay." in *The Wollstonecraftian Mind*, edited by Sandrine Berges, Eileen Hunt Botting and Alan Coffee. London: Routledge.
- Douglass, Frederick. 2003. *My Bondage, My Freedom*. London: Penguin.
- Gains. 1904. *Institutes of Roman Law*. Edited by A. H. J. Greenidge. Oxford: Clarendon Press.
- Halldenius, Lena. 2007. "The Primacy of Right. On the Triad of Liberty, Equality and Virtue in Wollstonecraft's Political Thought." *British Journal for the History of Philosophy* 15: 75-99.
- . 2015. *Mary Wollstonecraft and Feminist Republicanism*. London: Pickering & Chatto.
- Hirschmann, Nancy. 2008. *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Khader, Serene. 2011. *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*. Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, Cecile. 2008. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mackenzie, Catriona. 2014. "Three Dimensions of Autonomy: A Relational Analysis." In *Autonomy, Oppression, and Gender*, edited by Andrea Veltman and Mark Piper, 15-41. Oxford: Oxford University Press.

---

-. 2015. "Responding to the Agency Dilemma: Autonomy, Adaptive Preferences, and Internalized Oppression." In *Personal Autonomy and Social Oppression*, edited by Marina Oshana, 48-67. New York: Routledge.

-.2016. "Mary Wollstonecraft: An Early Relational Autonomy Theorist?" In *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, edited by Sandrine Berges and Alan Coffee, 67-91. Oxford: Oxford University Press.

Mackenzie, Catriona and Stoljar, Natalie (eds.). 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* Oxford: Oxford University Press.

Macaulay, Catharine. 1783. *A Treatise on the Immutability of Moral Truth*, London: A. Hamilton.

-. 1790. *Letters on Education. With Observations on Religious and Metaphysical Subjects*. London: C. Dilly.

Nedelsky, Jennifer. 1989. "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities." *Yale Journal of Law and Feminism* 1: 7-36.

-.2011. *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Oxford: Oxford University Press.

Oshana, Marina. 2006. *Personal Autonomy in Society*. Aldershot: Ashgate.

Pateman, Carole. 1990. *The Disorder of Women*. Cambridge: Polity Press.

-.2007. "Why Republicanism?" *Basic Income Studies* 2: 1-6.

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

-.2007. "Joining the Dots." In *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, edited by M. Smith, H. G. Brennan, R. E. Goodin and E. G. Jackson, 215-344. Oxford: Oxford University Press.

Phillips, Anne. 2000. "Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?" *The Journal of Political Philosophy* 8: 279-93.

Price, Richard. 1992. *Political Writings*. Edited by D. O. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. 2008. "Freedom as the Absence of Arbitrary Power." In *Republicanism and Political Theory*, edited by Cecile Laborde and John Maynor, 83-101. Oxford: Blackwell Publishing.

---

-2010. "On the Slogans of Republican Political Theory." *European Journal of Political Theory* 9: 95-102.

Wirszubski, Chaim. 1968. *Libertas as a Political Idea at Rome*. Oxford: Oxford University Press.

Wollstonecraft, Mary. 1995. "A Vindication of the Rights of Men." In *A Vindication of the Rights of Men and a Vindication of the Rights of Woman*, edited by Sylvana Tomaselli. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

-2005. *Maria, or the Wrongs of Woman*. New York: Dover Press.

-2008. *Mary: A Fiction*. London: Dodo Press.

-2009. *Letters Written in Sweden, Norway, and Denmark*. Oxford: Oxford University Press.

-2014. *A Vindication of the Rights of Woman*. Edited by Eileen Hunt Lotting. London: Yale University Press