

بسم الله الرحمن الرحيم

# فيلسوفان سياسى

## قرن بيستم

مايكل ايچ. لسناف

تهران، نشر ماهى، ۱۳۸۵



يادداشت مترجم

مقدمه

بخش اول - منتقدان سرمايه‌دارى مصرف‌گرا

بخش دوم - ليبراليسم صفاراسته

بخش سوم - معاصران

فهرست كامل كتاب



## فهرست کتاب

۲	یادداشت مترجم	*
۴	مقدمه	۱
۸	ماکس وبر و سیاست در قرن بیستم	۲
<b>بخش اول - منتقدان سرمایه‌داری مصرف‌گرا</b>		
۲۶	هربرت مارکوزه و مکتب فرانکفورت: استبداد خرد ابزاری	۳
۵۵	هانا آرنت: جمهوری‌خواهی کلاسیک و جهان مدرن	۴
۸۵	سی. پی. مک‌فرسن: فردگرایی ملکی و دموکراسی لیبرال	۵
<b>بخش دوم - لیبرالیسم صفا‌راسته</b>		
۱۰۳	مایکل اوکشات: عقل‌گرایی و مشارکت مدنی	۶
۱۳۳	فریدریش هایک: نظریه‌ی نظم خودانگیخته	۷
۱۶۰	کارل پوپر: عقل‌گرایی انتقادی و جامعه‌ی باز	۸
۱۹۰	آیزا برلین: مونیسم و پلورالیسم	۹
<b>بخش سوم - معاصران</b>		
۲۰۸	جان راولز: عدالت لیبرالی	۱۰
۲۲۹	رابرت نوزیک: دولت کمینه	۱۱
۲۴۵	یورگن هابرماس: اخلاق، گفت‌وگو، و دموکراسی	۱۲
۲۷۱	نتیجه‌گیری: پایان تاریخ؟	۱۳



## یادداشت مترجم

فلسوفان سیاسی قرن بیستم، نخستین کتابی بود که در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی ترجمه کردم. در آن زمان مدتی بود فلسفه‌ی سیاسی سخت دلمشغولم کرده بود و علی‌الخصوص آراء و نظریات فیلسوفان سیاسی قرن بیستم. آراء و نظریات بسیاری از آنان، مانند اوکشات، راولز، نوزیک، آرنست، و دیگران، برایم تازگی داشتند و ذهنم را مشغول می‌کردند. ضمن مطالعه‌ی کتاب‌های این فیلسوفان و کتاب‌های مختلفی درباره‌ی آنان، این نکته هم نظرم را جلب کرده بود که به زبان فارسی مطالب موجود درباره‌ی این موضوع، و خصوصاً فلسفه‌ی سیاسی در قرن بیستم، بسیار اندک است. پس به کتاب‌هایی که می‌خواندم از این منظر نگاهی داشتم که ببینم کدامیک بیش‌تر می‌تواند به درد خواننده‌ی فارسی‌زبان بخورد و باب تازه‌ای را در این موضوع بگشاید. کتاب مایکل لسناف (کتابی که در دست دارید) به نظرم کتاب مناسب‌تری برای این منظور آمد. اولاً دامنه‌ی بحث در آن گسترده بود، ثانیاً انسجام مطالب چشم‌گیر بود (در این کتاب فلسفه‌ی سیاسی همه‌ی فیلسوفان مورد بحث، به محک آرای وبر می‌خورد، که خود جایگاهی کانونی در این کتاب دارد). ثالثاً نویسنده جانب انصاف را نگه داشته بود و زبانش هم روان و خالی از ابهام بود. کتاب انصافاً با استقبال خوبی هم مواجه شد و سریعاً نسخه‌های آن به فروش رفت. چند سالی بود که کتاب نیاز به تجدید چاپ داشت، اما در فاصله‌ی سال‌هایی که از چاپ اول می‌گذشت، من بیش‌تر در این زمینه مطالعه کرده بودم و کتاب‌های دیگری را هم در این زمینه ترجمه کرده بودم. بنابراین، ضروری می‌دانستم که یک بار کتاب بازنگری شود، اصطلاحاتش اصلاح و یک‌دست شود، و خطاهایش تا حد ممکن کمتر شود. اما مشغله‌ی زیاد فرصت این کار را نمی‌داد. تا آن که به همت دوستان نشر ماهی، دوست خوبم آقای رضا دهقان، که پیش‌تر دقت و وسواسش را در کار دیده بودم، این وظیفه‌ی بازنگری و تذکر موارد مبهم و موارد خطا و موارد ناهماهنگی را به عهده گرفت. پس از بازنگری ایشان، خودم هم یک بار متن را با اصلش مطابقت دادم و سعی کردم تا جایی که ممکن است متن پاکیزه‌تر به دست خواننده برسد. اما کار اصلی برای این ویرایش تازه، به دوش رضا دهقان بود و هر مزیتی که این چاپ تازه نسبت به چاپ اول دارد، حاصل زحمات اوست. از دوستان نشر ماهی هم که با محبت بسیار و دوستانه، همواره پی‌گیر این کار بودند و در آرایش و چاپ کتاب حسن سلیقه‌ی بسیار به خرج دادند، از صمیم قلب سپاس‌گزارم.

خشایار دیهیمی

۱۳۸۵ / ۷ / ۲۹

## ۱

## مقدمه

پیش از هر چیز بایستی دامنه‌ی این کتاب را معین کنم و آنچه را که در آن آمده است و آنچه را که نیامده است، توجیه کنم. موضوع این کتاب، چنان‌که از عنوانش پیداست، اصلی‌ترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم است. اما مقصد این بوده است که کتاب وحدت مضمونی هم داشته باشد. البته نمی‌توان انتظار داشت که این وحدت مضمونی، دقیقاً با تقسیم‌بندی‌های زمانی هم‌خوانی داشته باشد. بنابراین، من توجه خود را (به استثنای یک مورد، که ذیلاً توضیح خواهم داد) منحصر و محدود به دوره‌ای کردم که اریک هابزبام، مورخ انگلیسی، آن را «قرن بیستم کوتاه» خوانده است - دوره‌ای که مرزهایش از یک سو جنگ جهانی اول و انقلاب روسیه است و از سوی دیگر، فروپاشی بهت‌آور اتحاد جماهیر شوروی و بلشویسم در نتیجه‌ی قدرت گرفتن میخائیل گورباچف و «انقلاب‌ها»ی بعدی، و متعاقب آن، در اروپای شرقی و مرکزی<sup>۱</sup>. در کل، این دوره‌ی مد نظر ما، منطبق با حیات اتحاد جماهیر شوروی، یعنی سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۹۱ است. این دوره، علاوه بر وحدتی سیاسی، دست‌کم در اروپا و آمریکا، یعنی «غرب»، وحدتی فرهنگی را هم شامل می‌شود - البته در این‌جا من از واژه‌ی «فرهنگ» معنای متوسّعی را مراد می‌کنم که فقط مسائل روشن‌فکری را در بر نمی‌گیرد، بلکه به شکل کلی به جامعه و شرایط زندگی افراد در جامعه نیز اشاره دارد که در این دوره، عمدتاً و به گونه‌ای فزاینده، متکی بر اقتصاد صنعتی و تکنولوژی بود. توسعه‌ی تکنولوژیکی بسیار شگفت و دامنه‌دار سال‌های اخیر، که به نام «انقلاب‌های اطلاعاتی» مشهور شده است، ظاهراً خبر از ظهور نوع کاملاً تازه‌ای از جامعه، و به احتمال زیاد، مجموعه‌ی تازه‌ای از مسائل اجتماعی و سیاسی می‌دهد.

بنابراین، در نظر من، جامعه‌ی غربی در طول «قرن بیستم کوتاه»، جامعه‌ای خاص و رویارو با نوع خاصی از مشکلات و مسائل بوده است. این مشکلات و مسائل، طبیعتاً مشغله‌ی ذهنی فیلسوفان سیاسی این دوره بوده است و به همین جهت هم مسائل همیشگی فلسفه‌ی سیاسی دوران ما را ویژگی‌های ساختار اجتماعی این دوران شکل داده است. اما فقط تا حدودی، زیرا شاید نیازی به گفتن نباشد که در شکل‌گیری فلسفه‌ی سیاسی این دورنا، ضرورت پنجه درافکندن با پی‌آمدهای ضمنی وقایع - یا شاید بتوان گفت فجایع - بزرگ و شکل‌دهنده‌ی این قرن هم نقش داشته است؛ دو جنگ جهانی، انقلاب‌ها، و تهدیدهای گوناگویی که از جانب توتالیتاریسم متوجه ارزش‌های انسانی بود.

این مسائل اخیر بسیار آشنا هستند. اما چنان‌که گفتیم، ضروری است که به مسائل بنیانی ساختار اجتماعی هم توجه کنیم. برای همین است که من این بررسی را با ماکس وبر می‌آغازم. وبر، هرچند تقریباً

<sup>1</sup> E. J. Hobsbawm, *Age of Exterems: The short Twentieth Centrury*, 1914 - 1991 (Micheal Joseph, London, 1994)

همه‌ی عمرش در دوره‌ای پیش از دوره‌ی پا سپری شد (در ۱۹۲۰ هم درگذشت)، به هر روی، بزرگ‌ترین جامعه‌شناس «مدرنیته»، یا به عبارت دیگر، جامعه‌ی قرن بیستم است. در آثار او، بیش از آثار هر کس دیگر، روندهای حیاتی اجتماعی و فرهنگی دوران ما، و مسائل ناشی از این روندها، تعیین و مشخص شده است. روندها و مسائلی که، خصوصاً، در دو واژه‌ی توأمان «عقلانی کردن» و «افسون‌زدایی» جمع و خلاصه می‌شود. اگرچه این دو پدیده تا حدودی مرتبط و هم‌خانواده هستند (زیرا افسون‌زدایی در واقع پی‌آمد عقل‌گرایی و عقلانی کردن چیزها در حوزه‌ی فکری و روشن‌فکری است)، اما این دو با هم وضع بغرنج تناقض‌آمیزی را به وجود می‌آورند. به بیانی ساده، از سویی توانایی‌های ما برای رسیدن به اهدافمان، به دلیل درک و فهم فزاینده‌ای که از جهان طبیعی داشته‌ایم، افزون‌تر و افزون‌تر شده است؛ و از سوی دیگر، اعتمادمان را به ارزش عینی اهدافمان از دست داده‌ایم. ذخیره‌ی ثروت و دانش، و همه‌ی ابزارهای دیگر ما، بسی فراتر از ذخیره‌ی نسل‌های قبل بوده است. اما ارزش‌های ما با این ابزارها در پی دست یافتن بدان‌ها بوده‌ایم، غیرقطعی و محل بحث و مناقشه بوده است. فرو ریختن اعتقاد مذهبی، البته در این امر نقش حیاتی و به‌سزایی داشته است.

از جهتی کاملاً آشکار، لیبرالیسم واکنشی است به افسون‌زدایی در معنای وبری آن. حال چه در شکل پلورالیسم ارزشی آیزیا برلین و چه در شکل آموزه‌ی تفوق حق بر خیر که جان راولز مطرح کرده است. آموزه‌ی جان راولز در واقع پاسخی است به «عدم توافق معقول» در مورد خیر. انسان‌ها باید آزاد باشند، خیر را برای خود تعریف و دنبال کنند، البته در محدوده‌ای که قواعد حقوق برای آن‌ها معین و بدیشان تحمیل می‌کند. مایکل اوکشات و فریدریش فون‌هایک نیز، هر یک به شیوه‌ای خاص و متفاوت خود، در پی آن هستند که دامنه‌ی اقتدار عمومی را برای تحمیل قواعد محدود کنند، و بنابراین، تعقیب اهداف را موقوف به انتخاب آزاد افراد و اجتماعات یا سازمان‌های خصوصی می‌کنند. اما راولز در این زمینه از دیگران پیش‌تر می‌رود و شیوه‌ای برای معین کردن قواعد محدودکننده‌ی حقوق («اصول عدالت») پیشنهاد می‌کند. شیوه‌ی او شیوه‌ای قراردادی، مبتنی بر توافق مشروط است و نه حق عینی یا قانون طبیعی؛ زیرا این‌ها دست‌یافتنی نیستند.

چون عقلانی کردن و افسون‌زدایی دو روی یک سکه هستند، جریان مورد نظر شامل منحصر کردن عقل و شناخت به علم و تکنولوژی می‌شود. شناخت واقعیت و ابزارها. نگاه «تکنیکی» به عقلانیت، و پی‌آمدهای اجتماعی آن، از کانون‌های اصلی توجه. عمده‌تاً خصمانه‌ی فیلسوفان سیاسی قرن بیستم بوده است. این مطلب، خصوصاً و به شکل چشم‌گیری در مورد «نظریه‌پردازان انتقادی» مکتب فرانکفورت مصداق دارد که نمایندگان‌شان در بحث حاضر هربرت مارکوزه و یورگن هابرماس هستند. مارکوزه جامع‌تر از دیگران نگاه «تکنوکراتیک» (یا «پوزیتیویستی») را به نفع آزادی انقلابی رد می‌کند. اما شگفت این‌جاست که نظریه‌پردازان گرایش ایدئولوژیکی کاملاً مخالف آن نیز در طرد این نگاه و نظر، یعنی تحقق اجتماعی آن در شکل مثلاً بوروکراتیزه کردن «غیرانسانی»، که انسان‌ها را تبدیل به «وسایل اداره‌ی امور» می‌کند، با مارکوزه اتفاق نظر دارند؛ هرچند به اندازه‌ی او تند نمی‌ورند. مثلاً اوکشات محافظه‌کار در مورد تکیه‌ی بیش از اندازه به «دانش تکنیکی» هشدار می‌دهد و به نفع سنت و روبه‌ی جاری و تثبیت‌شده سخن می‌گوید. اقتصاد دست‌راستی و لیبرال، هاپک، نیز به رد هر گونه کوششی برای سازمان دادن تمام‌عیار جامعه برمی‌خیزد و آن را به یکسان برای آزادی، کارآیی، و پیش‌رفت، مضر و ویران‌گر می‌داند. نظر

سوسیال‌دموکرات رادیکالی همچون هابرماس در زمینه‌ی اداره‌ی بوروکراتیک امور تا حدی با نظر هایک تطابق دارد. در میان فیلسوفان سیاسی بحث شده در این کتاب، فقط کارل پوپر (آن هم به شکل کاملاً محدودی) بر خرد تکنیکی در شکل «مهندسی اجتماعی کنترل» صحنه می‌گذارد. چون «تکنوکراسی»، «بوروکراسی»، و «جامعه‌ی تحت کنترل»، بر این مبنا مورد نقد قرار می‌گیرند که سبب می‌شوند با انسان، صرفاً همچون ابزار رفتار شود. پس این دسته از منتقدان با حکم مطلق کانتی که دقیقاً همین را منع می‌کند توافق دارند و رابرت نوزیک اختیارگرا نیز همین را اصل و اساس قرار می‌دهد.

نظریه‌پردازان دست‌راستی و دست‌چپی در خصومت و مخالفت با بوروکراتیزه کردن جامعه و جامعه‌ی تحت کنترل، هدف مشترکی را تعقیب می‌کنند، اما زمانی که جنبه‌ی مهم دیگری از عقلانی کردن غربی، یعنی بازار، خصوصاً در شکل سرمایه‌دارانه‌ی آن مطرح می‌شود، این اشتراک هدف و همراهی به پایان می‌رسد. هایک بازار را نمونه‌ی کامل آزادی می‌داند، حال آن که در نظر مارکوزه، سرمایه‌داری مصرف‌گرا، مظهر تمام‌عیار رفتار و بهره‌کشی غیرانسانی در زمانه‌ی ماست. خصومت و مخالفت با فرهنگ مصرف‌گرای مدرن، همچنین ترجیح‌بند نظریه‌پردازان دیگر، خصوصاً هانا آرنت جمهوری‌خواه، و مارکسیست لیبرال، سی.بی. مک‌فرس نیز هست. با آن که آرنت و مک‌فرسن با مارکوزه در این زمینه هم‌نظرند که مصرف‌گرایی نوعی از برده شدن یا تن دادن شخص به بردگی، و حاشاکننده‌ی خلاقیت انسانی است، اما بر خلاف مارکوزه، آن را تجلی خرد تکنوکراتیک نمی‌دانند. در واقع، مک‌فرسن، با روحیه‌ی مارکسیستی، دلش می‌خواهد تکنولوژی را بیش‌تر رهایی‌بخش بداند تا برده‌کننده.

البته اندیشه‌های همه‌ی نظریه‌پردازانی را که اسمشان برده شد، و در فصول بعدی نظریات همه‌ی آن‌ها مورد بحث قرار گرفت، نمی‌توان کلاً به مضامین یاد شده تقلیل داد. بنابراین، کوشش نخواهم کرد تا بحث خود را به همین مضامین محدود کنم. در واقع، هدف من ارائه‌ی گزارش کامل و مناسبی از اندیشه‌های مهم‌ترین و روشن‌ترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم است. باید این را نیز بگویم که دو چیز جزء اهداف من نبوده است. اولاً هیچ تلاشی نکرده‌ام که شاخص‌ترین مضامین یا مکتب‌های فکری را که در فلسفه‌های سیاسی قرن بیستم بارز هستند، در بررسی‌هایم بگنجانم - هرچند امیدوارم بسیاری از این‌ها در بحث من از فیلسوفان سیاسی خاص مطرح شود. اما جنبش‌های مهمی چون فمینیسم و محیط‌زیست‌گرایی، به همین دلیل، در این کتاب اصلاً مطرح نشده‌اند. ثانیاً، نخواسته‌ام و نکوشیده‌ام نظریه‌پردازانی را که تأثیر و نفوذ زیادی داشته‌اند و شاخص و مشهور بوده‌اند، حتماً در بررسی‌ام بگنجانم. متأسفانه رسیدن به چنین مقام و موقعی، همان قدر که در بعضی موارد ناشی از ویژگی ذاتی فکر افراد بوده است، در بعضی موارد نیز نتیجه‌ی مد شدن فکر برخی از آن‌ها بوده است. خلاصه بگویم، هدف من این بوده است که گزارش‌هایی از نظریات به‌ترین فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، که شناخت درستی از آن‌ها دارم، پیش روی خواننده قرار دهم.

در این‌جا لازم می‌دانم پاره‌ای از دلایل از قلم انداختن برخی افراد یا جریان‌ها را توضیح بدهم. طبیعی است که دانش و شناخت من نامحدود نیست، و بی‌شک برخی از قلم انداختن‌ها، ناشی از جهل و بی‌اطلاعی من بوده است - کارل اشمیت می‌تواند نمونه‌ای از این موارد باشد. چهره‌های سرشناس و ستوده‌ی دیگری را عمداً از قلم انداخته‌ام، زیرا به عقیده‌ی من، دست‌آوردهای آنان در فلسفه‌ی سیاسی آن‌چنان نبوده است که شایسته‌ی بحث و بررسی در این کتاب باشند. خیل فیلسوفان نئومارکسیست،

اگزستانسیالیست، پدیدارشناس، پساساختارگرا، پسامدرن، ساخت‌شکن، به همین دلیل در این کتاب جایی نیافته‌اند. بنابراین، خواننده در فصولی که در پی می‌آید، بحثی مثلاً راجع به سارتر، مرلوپونتی، آلتوسر، فوکو، رورتی، یا دریدا نخواهد یافت. علتش هم صرفاً این است که به نظر من، هیچ‌یک از آنها سخنی اصیل یا پرمغز و مهم درباره‌ی سیاست نگفته‌اند. البته اگر اصلاً سخنانشان قابل فهم باشد. شخص دیگری که از این بررسی کنار گذاشته شده است و شاید موجب شگفتی خوانندگان شود، الستر مک‌اینتایر است که به نظر عده‌ی زیادی، نماینده‌ی معاصر و شاخص فلسفه‌ی سیاسی باهمادگرایی است. مک‌اینتایر، در واقع موردی خاص است. نظریه‌پردازی است که در طول زندگی، بارها موضعش را به نحو چشم‌گیر و فوق‌العاده‌ای عوض کرده است. از کاتولیسم به مارکسیسم و از آن به فلسفه‌ی ارسطویی و فلسفه‌ی توماس آکویناس (و مواضع دیگری که شاید من از آن اطلاعی ندارم). در واقع، دشوار می‌توان او را جدی گرفت و نیز دشوار می‌توان گزارشی منسجم از اندیشه‌ی او عرضه کرد. درست است که رشته‌ی واحدی از میان همه‌ی این تغییر عقاید و اصول‌های او می‌گذرد، و آن نفرت او از فردگرایی لیبرالی است، اما استدلال‌های او در دفاع از این نظر، دست‌کم در دوره‌ی پسامارکسیستی یا مرحله‌ی هواخواهی دست‌راستی او از باهماد، به عقیده‌ی من، غالباً خاص و غیراصیل هستند.<sup>1</sup>

هر قدر که این داورهای ارزشی من معتبر یا نامعتبر باشد، به هر روی، همین‌ها راهنمای من در فرآیند انتخاب بوده‌اند. انتخابی که در اثری از این نوع، اجتناب‌ناپذیر است و حتی اگر خوانندگان با انتخاب‌های من و داورهای من که راهنمای این انتخاب بوده‌اند توافقی نداشته باشند، شاید بپذیرند که به هر حال، هر کسی در دفاع از آنچه به نظرش اصیل و ارزش‌مند می‌آید، حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. دست‌کم استراتژی من در این کتاب همین بوده است.

اما در کنار این استراتژی، ساختار کتاب هم نیازمند توضیحاتی است. همان‌گونه که گفتم، بحث اصلی با ماکس وبر (**فصل دو**) آغاز می‌شود. پس از آن، کتاب به سه بخش تقسیم می‌شود و در هر بخش، فیلسوفان، به ترتیب زمانی، مورد بحث قرار می‌گیرند و ترتیب بخش‌ها نیز زمانی است. اما ترتیب کلی فرد فیلسوفان مورد بحث، تنها به شکلی تقریبی چنین است. **بخش اول**، سه «منتقد سرمایه‌داری مصرف‌گرا» را کنار هم نشانده است (**ماکوزه**، **آرنت**، و **مک‌فرسن**). **بخش دوم** که «لیبرالیسم صف‌آراسته» عنوان گرفته است، چهار نویسنده‌ی (کم و بیش) لیبرال را، که با توجه به پس‌زمینه‌ی جنگ سرد از لیبرالیسم دفاع می‌کردند، گرد آورده است (**اوکشان**، **هایک**، **پوپر**، و **برلین**). و سرانجام، **بخش سوم**، که عنوان آن «معاصران» است، به بحث درباره‌ی سه فیلسوف سیاسی مهم، که هنوز در قید حیات هستند، می‌پردازد. (**راولز**، **نوزیک**، و **هابرماس**).

<sup>1</sup> See, for example, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, London, 1981); *Whose Justice? Which Rectitude?* (Duckworth, London, 1998); and *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (Duckworth, London, 1990)

### ماکس وبر و سیاست در قرن بیستم

با آن که انسان واقعاً هزاران سال با مسائل سیاست دست به گریبان بوده است، ما نمی‌توانیم فلسفه‌ی سیاسی قرن بیستم را بفهمیم، مگر آن که خود قرن بیستم را بفهمیم - یعنی آن تکامل بسیار خاصی را که در قرن ما، در زندگی و جامعه‌ی بشری رخ داده است. نیازی به گفتن ندارد که چنین موضوعی، گسترده‌تر از آن است که بتوان این‌جا و در این مجال، به طور کامل بدان پرداخت. اما آنچه ما بدان نیاز داریم، تعریف و توضیحی دائرةالمعارفی و جامع و مانع نیست. بلکه تشخیص روندهای اصلی و اساسی است. این روندها چه‌ها بوده‌اند؟ کجا باید چنین تشخیصی را جست؟ پیشنهاد من این است که به یک مآخذ و به یک منبع روی کنیم که به نظر من، برای مقصود و منظور ما بسیار مناسب است، و آن آثار جامعه‌شناس آلمانی، ماکس وبر است. وبر، که در سال ۱۹۲۰ درگذشت، نه تنها ذهن بسیار تیز و هوشیار خود را وقف تحلیل جامعه‌ی مدرن در متن تاریخ جهان کرد، بلکه علاقه‌ی خاصی به ابعاد سیاسی زندگی داشت. بنابراین، این فصل از کتاب، اختصاص به تشریح بصیرت‌ها و پاسخ‌های سیاسی او خواهد داشت.

#### علم و وضع بشری

پیش از آن که نظری به دیدگاه وبر در مورد مدرنیته بیان‌داریم، لازم است برخی از آن مسائل عامی را که او در مقام علوم اجتماعی، فرصت بررسی‌اش را داشت، به اجمال مرور و بررسی کنیم. البته علوم اجتماعی، بخشی است از علوم در کل، یعنی بخشی است از جست‌وجو برای رسیدن به شناختی سیستماتیک از جهان. اما موضوع علوم اجتماعی جهان انسانی است - پس علوم اجتماعی شناخت وضع بشری است یا دست‌کم به دنبال چنین شناختی است. بنابراین، پیش‌فرض‌ها، تعاریف، و مفاهیم پایه‌ی علوم اجتماعی، به مسائل فلسفی عمیقی دامن می‌زنند - مسائلی که، چنان‌که معروف خاص و عام است، تا به امروز همچنان تا حد زیادی محل مجادله هستند و تکلیفشان معین نشده است. پس بیایید ببینیم وبر با این مسائل اساسی چه کرده است و در مورد آن‌ها چه می‌گوید.

طبق تعریف مشهور وبر، جامعه‌شناسی علمی است که در پی فهم نوع خاصی از عمل بشری، یعنی عمل اجتماعی است. برای اهداف فعلی ما، جنس این عمل مهم‌تر از نوع آن است. آن‌گونه که وبر می‌گوید، «عمل» رفتاری بشری است که «فرد عامل، به آن معنایی شخصی و ذهنی می‌دهد»<sup>۱</sup>. وبر در این تعریف ساده، مفهومی را به کار برده است که هم در جهان‌بینی او و هم در تشخیص دردهای زمانه‌اش اساسی است و این مفهوم، چیزی جز «معنا» نیست. در این‌جا «معنا»، دقیقاً چه معنایی دارد؟ پاسخ این

<sup>1</sup> Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tr T. Parsons (Free Press of Glencoe, 1964) P88



پرسش، چیزی است هم ساده و هم بسیار عمیق. عمل انسانی وجود خارجی پیدا نمی‌کند، مگر آن که انسان جهتی یا معنایی در آن عمل بیابد - چیزی که به عمل ارزش یا «معنا» می‌بخشد. چه چیزی می‌تواند به عمل «معنا» ببخشد؟ ساده و در یک جمله، عمل باید به نظر عامل، در خدمت هدفی باشد؛ یا ارزشی را تجسم بخشد.

شاید این جواب زیادی ساده و زیادی مختصر باشد. اگر به سنخ‌شناسی چهارگانه‌ی وبر از عمل (اجتماعی) روی کنیم، می‌بینیم که اعمالی که در جهت اهداف و ارزش‌ها هستند، دو نوع از چهار نوع عمل را تشکیل می‌دهند.<sup>۱</sup> بسا معنادار است که گفته می‌شود این دو نوع عمل، دو نوع عمل «عقلانی» هستند (یکی دیگر از مفاهیم کلیدی وبری). «عمل عقلانی»، قطب مقابل «عمل سنتی» است که آگاهانه یا ناآگاهانه، در جهت تداوم رویه‌های عادت‌ی است، و نیز قطب مقابل «عمل احساسی یا عاطفی» است که «عواطف خاص و احوال فرد عامل تعیین‌کننده‌ی آن است». به هر روی، وبر آن دو شکل عمل عقلانی را مهم‌تر می‌داندست - آن دو نوع دیگر [یعنی عمل سنتی و عمل احساسی] از نظر او در مرز، و غالباً آن‌سوی اعمال معنادار هستند.<sup>۲</sup> علتش این است که این اعمال، ذاتاً، خودبه‌خود و بدون تفکر انجام می‌گیرند. وبر می‌گوید وقتی که این اعمال چنین نیستند، لاجرم به سمت یکی از دو نوع عمل عقلانی سیر می‌کنند. به عبارت دیگر، زمانی که عمل سنتی خودآگاهانه انجام می‌گیرد، به نوعی بیان ارزشی خاص (سنت‌گرایی) محسوب می‌شود؛ و زمانی که عمل عاطفی - احساسی بیش از آن که خودبه‌خودی باشد، با مهار و کنترل انجام می‌گیرد، به نوعی عمل هدف‌مدار یا ارزش‌مدار محسوب می‌شود. پس روی‌هم‌رفته، خطا نیست اگر بگوییم که در نظر وبر، آن «معنا»یی که عمل انسانی در بر دارد، جهتش به سوی هدف یا ارزش است - نوعی جهت‌گیری که می‌تواند کم و بیش «عقلانی» باشد. بعداً راجع به این مفاهیم بیشتر سخن خواهیم گفت.

محوریت معنا در نظر وبر به نقش آن در انگیزش (و از آن رو، برای عالم علوم اجتماعی، فهم) اعمال فردی محدود نمی‌شود - بل که دامنه‌ی آن بسی فراتر می‌رود و به کل زندگی بشری، و حتی کل جهان، می‌رسد. وبر می‌گوید: انسان‌ها نیاز یا «اجباری درونی» دارند که جهان را هم‌چون «کلی معنادار» یا «منظومه‌ای معنادار» در نظر آورند.<sup>۳</sup> نه تنها مذاهب، بل که فلسفه‌های متافیزیکی غیرمذهبی نیز زاده‌ی تلاش برای یافتن معنایی همساز در «جهان هم‌چون یک کل، و زندگی [انسانی] به طور اخص» هستند.<sup>۴</sup> این که دقیقاً چه چیزی می‌تواند به جهان معنا دهد یا آن را برای ما معنا کند، سؤالی دشوار است؛ البته اگر نخواهیم بگوییم که اصلاً بی‌جواب است. اما، نباید آن پیوستگی معنایی را از نظر دور داشت که معنا را در این بستر و در بستر اعمال فردی انسانی به هم ربط می‌دهد - در این‌جا نیز، مثل آن‌جا، «معنای جهان»، مربوط به اهداف و ارزش‌هایی است که فراچنگ آمدنشان را تسهیل می‌کند و فایده‌ای بدان

<sup>1</sup> Ibid. pp. 115ff.

<sup>2</sup> Ibid. pp. 116

<sup>3</sup> Max Weber, *Economy and Society*, tr. And ed. By G Roth and C. Wittich (Bedminster Press, New York, 1968), vol 2, pp. 450-1,479

<sup>4</sup> Ibid. p. 451

می‌بخشد. چنان‌که بعداً خواهیم دید، ربط میان معنادار بودن جهان و معنادار بودن اعمال انسان، در تحلیل وبر اهمیت کانونی دارد.

چون هدف علوم اجتماعی تعریف و توصیف زندگی انسانی و عمل انسانی است، باید گفت که «معنا»، موضوع اصلی آن است. از سوی دیگر، وبر، چنان‌که همه می‌دانند، اصرار داشت که علوم اجتماعی فاقد از ارزش wertferi است و لازم به ذکر است که نه این که باید فارغ از ارزش باشد، بل که فارغ از ارزش هست؛ هر چیزی که فارغ از ارزش نباشد، از نظر منطقی و شناخت‌شناسی، نمی‌تواند در رده‌ی علوم اجتماعی جای بگیرد. چون می‌دانیم که ارزش و معنا ربط مفهومی نزدیکی دارند، شاید این گفته به نظرمان ناساز بیاید. اما چنین نیست. علوم اجتماعی، بنا به طبیعتش، نمی‌تواند داوری ارزشی کند یا در معنایی غایی، اعتباری به داوری‌های ارزشی ببخشد. (وبر این داوری‌ها را داوری در مورد «مطلوبیت یا عدم مطلوبیت» پدیده‌ها تعریف می‌کند که بالأخص، «واقعیات اجتماعی» را هم در بر می‌گیرند.<sup>۱</sup>) روش‌های علوم اجتماعی، همانند همه‌ی علوم، عقلاً چنان تنظیم می‌شوند تا بگویند واقعیات چه بوده‌اند، یا چه هستند، و چه روابط علی یا روابط دیگری میان آن‌ها وجود دارد. اما به‌هیچ‌روی به دنبال ارزش‌گذاری آن‌ها، «از نظر اخلاقی، فرهنگی، یا سایر جنبه‌ها» نیستند.<sup>۲</sup> علوم، و از جمله علوم اجتماعی، فقط در معنایی ثانوی می‌توانند راهنمای عمل باشند. علوم می‌توانند نشان دهند چه ابزارهایی یا راه‌هایی برای تحقق هدف‌ها و مقاصد معین ضروری یا ممکن هستند، و نیز چه پی‌آمدهایی احتمالاً بر به کارگیری چنین وسایل و ابزارهایی مترتب خواهد بود. اما علوم نمی‌توانند پا را از این فراتر بگذارند: حتی نمی‌توانند استفاده از چنین ابزارها یا وسایلی، و از آن کمتر، تعقیب هر گونه هدفی را تجویز کنند. زیرا چنین تجویزهایی، ضرورتاً مبتنی بر داوری‌های ارزشی فوق علمی است.

اگر علوم، و از جمله علوم اجتماعی، بنا به طبیعتشان، خود تجویزی علمی نمی‌کنند و از ارزش‌ها و اهداف هیچ‌گونه ارزیابی عقلانی به دست نمی‌دهند، آیا این می‌تواند بدین معنا باشد که هیچ نوع ارزیابی و ارزش‌یابی عقلانی ارزش‌ها و اهداف مقدور نیست؟ در واقع نظر وبر همین بود. او می‌نویسد: «داوری اعتبار ارزش‌های غایی، مسأله‌ای مربوط به ایمان است.<sup>۳</sup>» البته این بدان معنا نیست که داوری‌های ارزشی از این دست اهمیت و معنایی ندارند - برعکس، همین‌ها هستند که «رفتار ما را معین می‌کنند و به زندگی‌های ما معنا و اهمیتی می‌بخشند».<sup>۴</sup> اما چنین چیزی مستلزم آن است که بپذیریم هر معنایی ذهنی است و نه عینی، و آن هم نه فقط از دیدگاه علوم اجتماعی، بل که هم‌چنین از جنبه‌ای متافیزیکی و غایی. از جنبه‌ی عینی، جهان بی‌معناست. به زبانی دیگر، یعنی با واژگانی که وبر در تحلیل تاریخ تمدن غرب به کار می‌گیرد، جهان بی‌افسون است. حال باید به سراغ آن تحلیل تاریخی برویم.

<sup>1</sup> Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, tr. And ed. by E. A. Shils and H.A. Finch (Free Press, New York, 1949) p10

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. p55

<sup>4</sup> Ibid.

## عقلانی کردن

جامعه‌شناسی وبر، هم‌زمان، هم تاریخی و هم تطبیقی است - جامعه‌شناسی او تحلیلی است از تمدن‌های اصلی جهان، و تکامل و تطور متفاوت آن‌ها در خلال زمان. دقیق‌تر بگوییم، توجه وبر بر تکامل و تطور منحصر به فرد تمدن غرب متمرکز شده است که او به دنبال تعریف و توضیح و تشریح آن بود. آنچه در این تحلیل او جای‌گاه کانونی دارد، مفاهیم عقلانی کردن و افسون‌زدایی است که ربط تنگاتنگی به هم دارند و تا حدی، دو روی یک سکه‌اند. اما آنچه کلی‌تر و پیچیده‌تر است، عقل‌گرایی و عقلانی کردن است و ما باید نخست بدان بپردازیم.

همه بر سر این نکته توافق دارند که مفهوم عقلانی کردن نزد وبر بسیار پیچیده است. اگر خیلی خلاصه بگوییم، او تاریخ تمدن غرب را نوع خاصی از عقلانی کردن زندگی و جامعه می‌داند. این به چه معناست؟ اجازه بدهید به تعریف وبر از عمل عقلانی، که پیش‌تر ذکر کردیم، بازگردیم. چنان‌که می‌دانیم، وبر قائل به دو نوع عمل عقلانی بود: هدف‌مدار<sup>۱</sup> و ارزش‌مدار<sup>۲</sup>. او همچنین، نوعی تقسیم‌بندی دووجهی دیگر هم - عقلانیت صوری و عقلانیت جوهری - عرضه کرد. اما این تقسیم‌بندی دووجهی اخیر، کلیت آن قبلی را ندارد. (وبر آن را در حوزه‌های خاصی از زندگی اجتماعی، همچون اقتصاد و حقوق به کار می‌برد.) آنچه مسیر تمدن غربی را، آن‌گونه که وبر می‌دید، معین می‌کرد، شکست‌ها و پیروزی‌های عقلانیت هدف‌مدار و عقلانیت ارزش‌مدار در تقابل با هم، در کانون این تمدن بود. بنابراین، برای درک جامعه‌شناسی وبر بایستی دو اصطلاح متضاد را بررسی کنیم.

متأسفانه، تعاریف وبر از مفاهیمش، کاملاً هم‌ساز نیستند. (یا می‌توان گفت که او برخی اصطلاحات کلیدی را به شیوه‌هایی غیراستاندارد به کار می‌برد.) نخست، گفته می‌شود که عمل هدف‌مدار عملی است در جهت «نظام اهداف فردی» که عامل یا عمل‌کننده آگاهانه بدان معتقد است، و چیزهای بیرونی و سیار افراد در حین دست زدن به چنین عملی همچون وسایل یا موانعی بالقوه در راه تحقق این اهداف در نظر گرفته می‌شوند.<sup>۳</sup> این به معنای ارزیابی آگاهانه‌ی اهداف متفاوت، و محاسبه‌ی وسایل مناسب [برای دستیابی به آن اهداف] در پرتو عواقب احتمالی خوش‌آیند یا ناخوش‌آیندی است که شقوق مختلف عمل در پی خواهند داشت. زمانی که کسی دست به عملی هدف‌مدار می‌زند، عمل به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف انتخاب می‌شود و به خودی خود، واحد ارزش تلقی نمی‌شود. در مقابل، عمل ارزش‌مدار عملی است که اعتقاد به «ارزش مطلق» آن عمل، بدون اعتنا به عواقب آن، به ما القاء و تحمیل می‌کند - حال یا بنا به دلایل اخلاقی، زیبایی‌شناختی، یا مذهبی، یا بنا به احساس وظیفه، افتخار، یا علایق شخصی، یا هر چیز دیگر.<sup>۴</sup> این تضاد و تقابل، به نظر کاملاً واضح می‌رسد. اما وبر بعدها میان دو شیوه‌ی ارزیابی اهداف یا مقاصد متفاوتی که عامل می‌تواند در ذهن داشته باشد، تمایز قائل شد: عامل ممکن است اهداف یا مقاصد را همچون «تمناهای ذهنی یا شخصی» در نظر آورد و آن‌ها را بر حسب «ضرورت نسبی‌شان» بسنجد، و رسیدن به «حداکثر فایده برای خود» را نشانه رود؛ یا آن که ممکن است اهداف و

<sup>1</sup> zweckrational (purpose oriented)

<sup>2</sup> wertrational (value oriented)

<sup>3</sup> Weber, *The Theory of social and Economic organization*, p117

<sup>4</sup> Ibid. p116

مقاصد را بر حسب «ارزش مطلق» ارزیابی کند و بر آن اساس، دست به انتخاب بزند<sup>۱</sup>. ویر می‌گوید این حالت دوم، منجر به موردی مختلط می‌شود که در برگیرنده‌ی صورتی از عقلانیت است که هم ارزش‌مدار و هم هدف‌مدار است. ویر سردرگم و آشفته، می‌گوید در واقع این عقلانیت فقط تا جایی هدف‌مدار است که شامل انتخاب وسیله می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد که ویر دو معیار کاملاً متفاوت برای تمیز این دو نوع عمل عقلانی دارد: این که آیا عامل رانده شدن به سوی عمل، تمناک ذهنی و شخصی و ضرورت عمل است، یا این که داوری ارزشی و اهمیت ذهنی و شخصی آن است؛ و یا این که آیا با در نظر گرفتن عواقب عمل است، یا نه. عملی که با سائق‌های ارزشی انجام می‌گیرد، اما در عین حال، عواقب آن هم مد نظر است، موردی مختلط از عمل عقلانی است. (مورد مختلط دیگر، یعنی عمل بنا به تشخیص ضرورت و فوریت تمناها و بی در نظر گرفتن عواقب، در واقع اصلاً عمل عقلانی نیست. شاید بتوان آن را عمل عاطفی - احساسی دانست.)

در مورد این تصویر، مسائل و مشکلات بسیاری، همچنان بر جای هستند. بدین ترتیب، عمل عقلانی هدف‌مداری که خالص نیست، به ظاهر باید کاملاً غیراخلاقی باشد. زیرا، طبق تعریف، هیچ نوع اعتقاد به ارزش‌ها، یا ملاحظه‌ی دیگران، در آن نقشی ندارد. یقیناً این نوع عقلانیت از نوع مرضی، یعنی «عقلانیت» فرد بیمار و جامعه‌ستیز است. عمل عقلانی ارزش‌مدار خالص نیز ظاهراً از جهتی دیگر مرضی است. یعنی در چنین عملی، عواقب عمل کلاً نادیده گرفته می‌شود و همه‌ی توجه به گونه‌ای وسواس‌آمیز، متمرکز بر یک ارزش واحد است و همه‌ی ارزش‌های دیگر کنار گذاشته می‌شوند. در واقع می‌توان آن را «عقلانیت» فرد متعصب دانست. شاید ویر هم می‌پذیرفت که این دو شکل خالص عمل عقلانی مرضی هستند. ما شواهدی دال بر این نظر، به هنگام بحث از نظریه‌ی سیاسی او ارائه خواهیم داد. همچنین، او در جریان بحث درباره‌ی دو صورت عمل عقلانی خاطرنشان می‌کند که یافتن مصداق‌های عملی، که صرفاً ارزش‌مدار یا صرفاً هدف‌مدار باشد، یعنی یکی از دو صورت خالص، دشوار است<sup>۲</sup>. اگر چنین باشد، صورت متداول عمل عقلانی، همان موارد مختلط است، و غرض از مطرح کردن دو صورت خالص، احتمالاً، بهره‌گیری از آنها به عنوان ابزار تحلیل است. تعادل میان دو عنصر «هدف‌مداری» و «ارزش‌مداری» - یعنی تعادل میان محاسبه‌ی وسیله و عواقب از یک سو، و نقش برانگیزاننده‌ی ارزش‌ها از سوی دیگر - اهمیت بسیار دارد، و در نظر ویر، در تاریخ تمدن غرب نیز این مسأله بسیار حائز اهمیت بوده است. اما جا دارد متذکر شویم (البته فعلاً به صورت معترضه) که در تحلیل ویر از عمل، و از جمله عمل عقلانی، یک عامل برانگیزاننده‌ی بسیار مهم از قلم افتاده است و آن، تأثیر قیود درونی‌شده یا فراگرفته است. نقش قیود (و مهم‌تر از همه، قیود اخلاقی) ممانعت از برخی اعمال ممکن و احتمالی است که بدین ترتیب، عامل را به انتخاب عملی دیگر (و در برخی موارد، بی‌عملی) وا می‌دارد. چنان‌که در فصل‌های بعدی خواهیم دید، از نظر سیاسی، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد که قیدها (مثلاً، اصل «تو هرگز نخواهی کشت») را با اهداف و ارزش‌ها یکسان نپنداریم، هرچند قیدها ممکن است برگرفته از داوری‌های ارزشی از نوع منفی آن باشند؛ درست همان‌طور که اهداف ممکن است برگرفته از داوری‌های ارزشی مثبت باشند.

<sup>1</sup> Ibid. p117

<sup>2</sup> Ibid.

اما فعلاً قصد و مشغولیت ما، توضیح و تشریح مفهوم کلیدی «عقلانی کردن»، در آثار وبر است که به پیچیدگی و چندپهلوی بودن شهره است. عقلانی کردن، یا افزایش عقلانیت، آشکارا به آنچه وبر آن را عمل عقلانی می‌خواند، ربط دارد. اما حتی از آن هم پیچیده‌تر و فراگیرتر است. مثلاً [بحث] عقلانی کردن، پای مفهوم درجات عقلانیت را هم به میان می‌کشد. این اندیشه که یک شکل از عمل «عقلانی‌تر» از شکل دیگری از عمل است، متضمن چه تصویری است؟ پاسخ این سؤال شاید در طی بحث روشن شود. اما علاوه بر آن، مفهوم «عقلانی کردن» نیز وبر، نه تنها اشکال و صورت‌های مختلف عمل، بلکه نظام‌های تفکر را هم در بر می‌گیرد. یعنی عقلانیت نظری را هم در کنار عقلانیت عملی شامل می‌شود. وبر همواره تأکید می‌کرد که عقلانی کردن، یا عقل‌گرایی، می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد و نتایج تاریخی بس متفاوتی به بار آورد. در واقع، در شیوه‌های کاملاً متفاوت تکوین تمدن‌های گوناگون، جهان عملاً چنین شده است. کانون توجه وبر، تضاد و تقابل تمدن‌های شرق و غرب، یعنی آسیا از یک سو و اروپا و آمریکا از سوی دیگر، بود. از نظر وبر، این تضاد و تقابل اساساً مربوط به ذهنیت و نگاه به جهان است، و بنابراین، ریشه در سنت‌های دینی متضادی دارد که در این تمدن‌ها جنبه‌ی مسلط داشته‌اند.

### مذهب و جهان

دیدیم که وبر مذاهب بزرگ جهان (و نیز نظام‌های متافیزیکی غیردینی) را همچون کوشش‌هایی برای پنجه درافکندن با مسأله و مشکل معنای عام و کلی در نظر می‌گرفت. اما با این مسأله و مشکل، در دو سطح می‌توان دست و پنجه نرم کرد؛ معنادار بودن کل جهان یا عالم، و معنادار بودن زندگی بشری. البته نمی‌توان این دو را واقعاً از هم جدا کرد. اما تأکیدها می‌تواند متفاوت باشد. وبر می‌گوید: مسأله‌ی معنادار بودن جهان، در کلیتش، بیش‌تر مشغله‌ی خاص «قشر روشن‌فکر» بوده است. حال آن که دغدغه در مورد معنادار بودن زندگی انسان، به‌هیچ‌روی دغدغه‌ی گروهی چنین محدود نبوده است.<sup>۱</sup> در زمینه‌ی معنادار بودن زندگی انسانی، آن مسائل بسیار بدیهی که نیازمند حل و پاسخ هستند، به نظر وبر، رواج و شیوع درد و رنج، خصوصاً درد و رنج‌های آشکارا ناسزاوار هستند، و چیزی که او آن را «ناپایداری» می‌خواند - و البته منظورش همان مرگ است.<sup>۲</sup> ادیان، غالباً این مسائل و مشکلات را یک‌جا حل می‌کنند، یا مدعی حل آن‌ها هستند؛ چنان‌که در مفاهیم بهشت و جهنم مسیحی، یا مفاهیم کارما، تناسخ، و نیروانای مذاهب هندو و بودایی می‌بینیم. وبر می‌گوید ادیانی از این دست، ادیان رستگاری هستند.<sup>۳</sup> این ادیان، به معتقدانشان رستگاری و رهایی از درد و رنج (ناسزاوار) و ناپایداری و مرگ را ارزانی می‌دارند. بدین‌ترتیب، این ادیان زندگی را برای فرد معتقد معنادار می‌کنند و دست‌کم تا حدودی، به جهان هم در چشم او معنایی می‌بخشند.

به نظر کاملاً آشکار و بدیهی می‌آید که این مفاهیم گوناگون رستگاری، باید حاوی پی‌آمدهایی ضمنی برای انتخاب شیوه‌ی زندگی فرد باشد. این پی‌آمدهای ضمنی کدامند؟ از نظر وبر، تفاوت‌های چشم‌گیری [در این زمینه] میان ادیان بزرگ غربی و شرقی هست - یعنی میان مسیحیت از یک سو، و هندویسم،

<sup>1</sup> Weber, *Economy and Society*, vol2, p506; Max Weber, *From Weber: Essays in Sociology*, tr. And ed. by H. H. Gerth and C. W. Mills (Routledge and Kegan Paul, London, 1948), p280-1.

<sup>2</sup> Weber, *Economy and Society*, p353

<sup>3</sup> Weber, *From Max Weber*, p353

بودیسم، تاتویسم، و ادیان رستگاری‌بخش اصلی تمدن‌های چینی و هندی، از سوی دیگر. (مذهب کنفوسیوسی در این میان موردی خاص است.) طبق نظر وبر، ادیان رستگاری‌بخش جنوب و شرق آسیا، در اصل، ادیان افشار روشن‌فکر بوده‌اند که هدفشان حل مسائل مربوط به معنای جهان، در کلیتش بوده است؛ اما چنین نموده‌اند. بل که در میان توده‌های وسیع مردم انتشار یافته‌اند و بدین ترتیب، ویژگی‌هایشان تغییر یافته است. ولی، به هر روی، مهر اصل و منشأشان را بر پیشانی دارند و «تکنیک‌های رستگاری»‌شان هم کاملاً متفاوت از ادیان اروپایی است. البته تضاد [این دو نوع دین] مطلق نیست. زیرا بسیاری از انواع مسلط تکنیک‌های رستگاری در یکی، در آن دیگری نیز به چشم می‌خورد؛ اما در چشم وبر، تفاوت‌ها بسیار عمده و بسیار مهم هستند.

وبر تفاوت‌های میان مذاهب غربی و شرقی را بر حسب شیوه‌های متفاوت «طرد جهان» در آنها، مفهوم‌پردازی می‌کند. باید تأکید کرد که در این عبارت، واژه‌ی «جهان»، به معنای کل جهان و کل هستی نیست. بل که منظور جهان یا جامعه‌ی معمول دنیوی یا روزمره است که غالب مردم، ضرورتاً بیش‌تر زندگی‌شان در آن سپری می‌شود. روشن‌فکران دینی آسیایی (خصوصاً هندی) چون نتوانستند در این جهان معنایی بیابند، آن را خوار دانستند و رستگاری را به شیوه‌ای خاص در جایی دیگر جستند؛ یعنی در عرفانی مراقبه‌ای و آن‌جهانی. آشکارتین نمونه، بودیسم است که چیزی را اختیار کرد که وبر آن را «اخلاق غایی طرد جهان» می‌نامد و آن، اخلاقی است که در پی نابود کردن کل تمناها و خود نفس است.<sup>۱</sup> در ادیان غربی هم به «طرد جهان» بر می‌خوریم. اما در این ادیان، طرد جهان شکل و صورت خاص خودش را پیدا می‌کند - چیزی که وبر آن را «زهد» می‌نامد. تضاد میان زهد و عرفان، چندان در اندیشه‌ی وبر مهم است که تعریف او از آنها را باید در این‌جا نقل کنیم:

زهد... **عمل** خداخواسته‌ی اهل ایمان است که ابزارهای خداوند هستند... عرفان، حالتی از «تسخیرشدگی» [با روح قدسی] است و عمل نیست، و فرد نیز در آن نه ابزار خداوند، بل که «ظرف» روح قدسی است.<sup>۲</sup>

واضح است که این تضاد مربوط به مفاهیم قدوسیت یا الوهیت است - خدای شخص‌گونه‌ی متعالی سنت یهودی - مسیحی در مقابل الوهیت بسیار مبهم‌تری که در ادیان شرقی به تصور در می‌آید. اما نکته‌ی حیاتی و اساسی، مفهوم غربی زندگی قدسی، همچون ابزاری الهی است که وقت تحقق اراده‌ی خداوندی می‌شود. وبر این مفهوم را داری قوه‌ی زیادی برای عقلایی کردن عمل می‌دانست. (قوه‌ای که در ادیان شرقی نیست. در واقع، واژه‌ی هدف‌مداری Zweckrationalität را غالباً به «عقلانیت ابزاری» ترجمه می‌کنند.) زهد دینی غربی، بعضاً زندگی دنیوی روزمره را از بیخ و بن نفی و طرد کرده است - مثلاً در مسیحیت اولیه و در رهبانیت قرون وسطایی. اما در عین حال، قوه‌ای هم برای دگرگون کردن جهان داشته است (قوه‌ای که در عرفان مراقبه‌ای شرقی اصلاً نیست). عرفان مراقبه‌ای آن‌جهانی، در واقع، تقریباً هیچ ربطی به زیستن در این جهان عادی روزمره ندارد. برای همین، زمانی که مذهبی چون بودیسم رواج یافت و پیروان زیادی پیدا کرد، به‌ناگزیر، وابسته‌ی چیزی شد که وبر آن را محصولات عمده‌ی ادیان رستگاری‌بخش

<sup>1</sup> Weber, *Economy and Society*, vol 2, pp 544, 627

<sup>2</sup> Weber, *From Max Weber*, p325. Arguably 'of the holy' in this translation should be 'by the holy'

توده‌ای می‌نامد - جادو - و نجات‌بخش‌های شخصی. هیچ‌کدام از این‌ها، به‌هیچ‌روی عقلانی نیستند. طبق آن تفسیر مشهور وبر، در این توده‌های آسیایی، «جهان‌یاغی بزرگ و پرافسون بود»<sup>۱</sup>، که در آن تنها راه یافتن امنیت «تکریم و تقدیس یا سرکوب ارواح، و جست‌وجوی رستگاری از طریق شیوه‌های آیینی، بت‌پرستانه، یا قدسی» بود. نه این که بگویم نجات‌بخش‌های شخصی یا اعمال و نگرش‌های جادویی اصلاً در دین توده‌ی مردم در غرب وجود نداشت - اما زهد غربی، بر خلاف عرفان مراقبه‌ای شرقی، این توان و استعداد را داشت که صورتی «درون‌جهانی» هم به خود بگیرد که در آن، رستگاری فردی نیازمند عمل (در مقام ابزار خداوند) در جهان بود و نفی و طرد جهان در آن، نه صورت‌گیر از دنیا، بل که سروری بر دنیا، یا رام کردن «حیوانی و شرور»<sup>۲</sup> را (در جهان و نه از آن جهان) داشت. در این فعالیت در جهان، فرد «حرفه» یا «رسالت» خود را، و نتیجتاً، معنای زندگی‌اش را می‌یابد.

### عقلانی کردن اقتصاد

هر دانش‌جویی که به مطالعه‌ی آثار وبر پرداخته باشد، یقیناً به خاطر می‌آورد که آخرین جمله‌ی بند فوق، چکیده‌ی نظریه‌ی مشهور وبر درباره‌ی نقش «اخلاق پروتستان» در پیدایش سرمایه‌داری مدرن غربی است. آنچه وبر آن را «روح» این سرمایه‌داری می‌دانست، نگاه به تلاش بی‌وقفه برای کسب سود هرچه بیشتر از فعالیت‌های اقتصادی، همچون رسالت یا وظیفه (یا به اصطلاح خود وبر، «وظیفه‌ی پول‌سازی») و در نیافتادن به وادی بطالت و راحت‌طلبی بود.<sup>۳</sup> در آغاز، برای بسیاری، این به منزله‌ی رسالتی مذهبی و اطاعت از اراده‌ی خداوند بود. اما به تدریج که جهان غربی، عمدتاً تحت تأثیر گسترش خود سرمایه‌داری مدرن، هرچه بیشتر دنیوی و غیردینی شد، حالت رسالتی آن هم هرچه بیشتر دنیوی و کم‌رنگ شد. هرچند این حالت رسالتی هرگز به طور کامل محو نشد، اما به عنوان عامل محرک و برانگیزاننده، برای اهل حرف، جنبه‌ی ثانوی و در واقع، غیرضروری پیدا کرد - کسب حداکثر سود اکنون برای اهل حرف، صرفاً الزام سیستماتیک اقتصاد مدرن است. اگر بخواهیم این تغییر را با کلماتی دیگر، اما همچنان وبری، توصیف کنیم، باید بگویم فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه، بسیار کمتر «ارزش‌مدار» و بسیار بیشتر «هدف‌مدار» شده است - بسی کمتر تجسم ارزش‌ها، و بسی بیشتر و تقریباً تمام و کمال، محاسبه‌ی وسیله برای «به حداکثر رساندن فایده». اما این فعالیت نمی‌تواند خالصاً «هدف‌مدار» باشد. زیرا معیارهای حقوقی و اخلاقی مانعی بر سر راه کسب درآمد هرچه بیشتر هستند (و خشونت، دزدی، و کلاه‌برداری و غیره را منع می‌کنند)؛ محدودیت‌هایی که وبر در گزارش خود از سرمایه‌داری غربی بر آن‌ها تأکید بسیار دارد، و بدون آن‌ها احتمالاً کل سیستم نمی‌توانست نقشش را ایفاء کند. اما چنان‌که دیدیم، وبر این محدودیت‌ها را از سنخ‌شناسی عمل حذف کرد.

وبر، خود کراراً سرمایه‌داری مدرن غربی را نوعی فعالیت اقتصادی کاملاً عقلانی توصیف می‌کرد. اما معنای این تأکید، باز هم بسیار پیچیده است. وبر نه تنها بارها به عقلانیت «اقتصادی» (بعضاً در تقابل با

<sup>1</sup> Weber, *Economy and Society*, vol 2, p630

<sup>2</sup> Weber, *From Max Weber*, p325

<sup>3</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. T. Parsons, (George Allen and Unwin, London, 1930) p72

عقلانیت «اخلاقی»<sup>۱</sup>) اشاره می‌کند، بل که همچنین، در این زمینه است که تمایزی میان عقلانیت «صوری» و عقلانیت «جوهری» قائل می‌شود.<sup>۲</sup> مفهوم عقلانیت اقتصادی صوری، پیوند نزدیکی با اقتصاد پولی دارد؛ ویر «عقلانیت صوری عمل اقتصادی» را سرحدّ اعمال «محاسبه» بر اهداف اقتصادی تعریف می‌کرد. پول، کارآمدترین وسیله‌ی این محاسبه است. تا جایی که به تولیدکنندگان اقتصادی مربوط است، محاسبه به معنای محاسبه‌ی پولی هزینه‌ها و سودهای آینده‌نگرانه‌ی هر فعالیت، و ارزیابی گذشته‌نگرانه‌ی این هزینه‌ها و سودها، مقایسه‌ی شیوه‌های مختلف عمل، محاسبه‌ی ادواری ارزش پولی دارایی‌های واحد اقتصادی، و «توزیع سیستماتیک سود و فایده میان حال و آینده» است. (به عبارت دیگر، محاسبه‌ی مبلغ بهینه‌ای که باید صرف هزینه‌های جاری کرد، و مبلغی که باید پس‌انداز یا سرمایه‌گذاری کرد.) همه‌ی این محاسبات، به قصد کسب حداکثر پول و درآمد، در درازمدت انجام می‌گیرد.<sup>۳</sup> عقلانیت صوری، آن‌گونه که ویر می‌گوید، بستگی به بازار دارد. زیرا محاسبه‌ی اقتصادی عقلانی بر حسب پول ممکن نیست، مگر آن که مجموعه‌ی قیمت‌ها را در بازار بدانیم. بازار میدانی برای «مبادله‌ی عقلانی» است که هر دو طرف معامله در آن، انتظار دارند که سود ببرند.

ویر تصریح می‌کند که سرمایه‌داری مدرن، از نظر صوری، سیستمی بسیار عقلانی است. زمانی که در کتاب *اقتصاد و جامعه*، شرایط عقلانیت صوری اقتصادی را فهرست می‌کند، بسیاری از موارد فهرست شده، ویژگی‌های ساختاری اقتصاد سرمایه‌داری مدرن را دارند. نه تنها اقتصاد پولی و آزادی عقد قرارداد و مبادله، بل که همچنین، جدا کردن بنگاه اقتصادی از مالکیت خانگی و خصوصی ابزار تولید «غیر انسانی»، عدم تملک شغل‌ها توسط کارگران و عدم تملک کارگران توسط کارفرمایان («نیروی کار صورتاً آزاد» که می‌تواند استخدام یا اخراج شود، یا به عبارت دیگر، بازار آزاد کار). ویر تحلیل بسیار جالبی از «عقلانیت» نسبی نیروی کار آزاد و نیروی کار برده و رعیت، از دیدگاه کارفرما دارد.<sup>۴</sup> او می‌گوید استفاده از نیروی کار آزاد، بسیار عقلانی‌تر است. زیر مثلاً خرید برده، نیازمند سرمایه‌گذاری بیش‌تر و مخاطره‌آمیزتری از استخدام نیروی کار آزاد است (که همیشه می‌توان اخراجش کرد، و بنابراین، به پرداخت دستمزد خاتمه داد). کارگر استخدامی، به احتمال زیاد، در کار خود به‌تر و ماهرتر خواهد بود. زیرا «بخشی از انتخاب، بر اساس توانایی و شایستگی، به خود کارگران بازمی‌گردد». (یا به عبارت دیگر، کارگران، و نه بردگان، در انتخاب شغل خود تا حدودی آزادی و اختیار دارند و احتمالاً سعی می‌کنند کارهایی را انتخاب کنند که خوب از عهده‌اش برمی‌آیند.) و بر خلاف کارگران استخدامی، نمی‌توان با اطمینان به بردگان کارهایی را سپرد که مسؤولیت زیادی دارد. (کارگران استخدامی آزاد، بنا بر فرض، دلشان می‌خواهد کارشان را حفظ کنند. حال آن که برده‌ها چندان به این مسأله بی‌اعتنا و بی‌رغبت هستند که مکرراً تلاش می‌کنند بگریزند.) بنابراین، نیروی کار آزاد، «صورتاً» عقلانی‌تر است. نه تنها از این جهت که مجال بیش‌تری برای محاسبه‌ی عددی هزینه‌ها و سودهای اقتصادی فراهم می‌آورد، بل که از این جهت نیز که کارفرمای معقول، که هدفش به دست آوردن

<sup>1</sup> for example, in Weber, *Economy and Society*, vol 2, p584

<sup>2</sup> Weber, *The Theory of social and Economic organization*, pp184ff, 211ff.

<sup>3</sup> Ibid. p 168

<sup>4</sup> Ibid. pp 276ff.



حداکثر سود و انجام محاسبات مربوطه است، ترجیح می‌دهد که نیروی کار آزاد را به خدمت بگیرد. ترجیح دادن نیروی کار آزاد، نتیجه‌ی عقلانیت صوری اقتصادی است.

آیا این بدان معناست که استخدام نیروی کار صورتاً آزاد در سرمایه‌داری، نماینده‌ی عقلانیت جوهری اقتصادی بیشتری هم هست؟ پاسخ این سؤال، بسته به این است که منظور از عقلانیت جوهری چه باشد. مفهومی که وبر می‌پذیرد که «آکنده از دشواری» است.<sup>۱</sup> یقیناً عقلانیت صوری، تضمینی برای عقلانیت جوهری، یا حتی عقلانیت اقتصادی صرف، نیست. باید پرسید: عقلانیت از کدام دیدگاه و دیدگاه چه کسی؟ مفهوم عقلانیت جوهری، بر خلاف عقلانیت صوری، مسائلی را در مورد داوری کلی کارکرد سیستم اقتصادی پیش می‌آورد، و نه در مورد انواع و حالات عمل فردی در درون چنین سیستمی. به عبارتی دیگر، حداکثر فرصت‌ها برای محاسبه‌ی هزینه‌ها و سودها بر حسب پول، چیزی که کاملاً متفاوت از حداکثر توانایی برای رسیدن به اهداف است. خصوصاً که اقتصاد، همان‌گونه که وبر غالباً تأکید می‌کند، علاوه بر چیزهای دیگر، میدانی هم برای مبارزه‌ی عقلانیت متضاد است.<sup>۲</sup> بنابراین، داوری در مورد عقلانیت جوهری اقتصادی، بستگی به ارزش‌های [مورد نظر] داور دارد. بنابراین، شاید مثلاً به نظر آن‌هایی که محاسبه‌ی هر چیز بر اساس پول را، به خودی خود، کاری زشت می‌دانند، عقلانیت صوری و عقلانیت جوهری در تضاد باشند.<sup>۳</sup> (وبر متوجه «استقلال بازار از انسان» و خصومت و تضاد آن با «روابط انسانی خودانگیخته» و همه‌ی این نوع انصراف خاطر‌ها از اهداف اقتصادی بود.<sup>۴</sup>) از سوی دیگر، اگر «معیاری که به کار می‌گیریم تمهید حداقل معینی از معاش برای حداکثر جمعیت» باشد، آن‌گاه، به نظر وبر، تجربه می‌گوید که آن عقلانیت صوری و (این) عقلانیت جوهری، تا حد زیادی با هم تطابق پیدا می‌کنند. اما همان‌گونه که وبر به خوبی می‌دانست، اقتصاد بازار پاسخ‌گوی چنین نیازها یا حتی چنین کمبودها و احتیاجاتی نیست. بل که فقط پاسخ‌گوی «تقاضای مؤثر» است. برای همین، از دیدگاهی مساوات‌طلبانه (مبتنی بر اصل احتیاج و ارضاء)، سرمایه‌داری از نظر جوهری، غیرعقلانی است؛ هرچند از نظر صوری، بسیار عقلانی است. بالعکس، اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده‌ای که تمام هم‌مش‌ارضای نیازهاست، از این دیدگاه، از نظر جوهری بسیار عقلانی‌تر است؛ دست‌کم از نظر اهدافش. و در عوض، عقلانیت صوری آن بسیار کمتر است. زیرا بازارهای آزاد را لغو می‌کند و در نتیجه، قیمت بازار هم از میان می‌رود. بدین ترتیب، یکی از ابزارهای مهم کارآیی اقتصادی، قربانی می‌شود.

در مجموع، عقلانیت صوری مسأله‌ای عینی یا مسأله‌ای مربوط به واقعیت نیست. حال آن که عقلانیت جوهری، مطلقاً ذهنی است. زیرا بستگی به داوری‌های ارزشی دارد که وبر، آن‌ها را مطلقاً ذهنی در نظر می‌گرفت. همچنین باید به این نکته هم توجه کرد که عقلانیت صوری، ربط و پیوند نزدیکی با عقلانیت هدف‌مدار دارد. حال آن که عقلانیت جوهری کاملاً متفاوت از عقلانیت ارزش‌مدار است. هر عملی تا جایی ارزش‌مدار است که به انگیزش داوری‌های ارزشی صورت گرفته باشد. این که در هر مورد خاص چنین است یا نه، و تا چه میزان چنین است، مسأله‌ای مربوط به واقعیت است. اما هیچ‌چیز، فی‌نفسه و در واقع امر،

<sup>1</sup> Ibid. p185

<sup>2</sup> Weber, *Economy and Society*, vol 2, p211

<sup>3</sup> Ibid. p212

<sup>4</sup> Ibid. p636

عقلانیت جوهری ندارد. زیرا عقلانیت جوهری هر چیزی بستگی به داورهای مبتنی بر معیارهای ارزشی ذهنی دارد. عقلانیت ارزش‌مدار مقوله‌ای توصیفی برای تحلیل تجربی اعمال است. اما عقلانیت جوهری، به‌هیچ‌روی چیزی از این نوع نیست. به احتمال زیاد، هدفی که وبر از طرح این مسأله داشت، این بود که هشدار دهد که وقتی سرمایه‌داری را از نظر اقتصادی عقلانی ارزیابی می‌کند، منظورش تأیید اخلاقی آن یا تأیید از هر جهت دیگر نیست.

داوری کلی وبر در مورد این عنصر قدرت‌مند و فراگیر عقلانی کردن یا عقل‌گرایی مدرن غربی، در واقع چه بود؟ پاسخی مختصر به این سؤال، در قطعه‌ای در اواخر رساله‌ی مشهور او، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* آمده است که اغلب نقل می‌شود. وبر می‌نویسد: سرمایه‌داری «قفسی آهنین» شده است که در آن، «کالاهای مادی... قدرتی تام و قطعی بر زندگی انسان‌ها به دست آورده است»<sup>۱</sup>. دو عنصر در این رد و انکار با هم تلفیق شده‌اند: نخست، از دست رفتن آزادی فردی (اغلب مردم اکنون گریزی ندارند، مگر زیستن بر طبق احکام «قطعی» نظام سرمایه‌داری، و انجام وظیفه هم‌چون قطعاتی از یک دستگاه پیشینه‌کننده‌ی سود)؛ دوم، پیروزی و چیرگی تقریباً تام و تمام ارزش‌های مادی (یا اقتصادی). وبر خود هرگز دست از حمله‌های بی‌امان به «لذت‌پرستی» یا فایده‌گرایی (بیشینه کردن لذت، شادی، یا ارضای نیازها) - آنچه شاید بتوان آن را امروزه «مصرف‌گرایی» نامید - در مقام فلسفه‌ی زندگی برنداشت. شاید بتوان گفت چنین زندگی‌ای برای وبر بی‌معنا بود. وبر، هم‌چون اجداد پیوریتن سرمایه‌داری مدرن، به شیوه‌ی خاص خود، یک زاهد و معتقد به اخلاق رسالتی بود. البته این یکی از شوخی‌های روزگار در تاریخ غرب است که - اگر حق با وبر باشد - توسعه و پیشرفتی که محرکش رسالت و زهد بود، به پیروزی و چیرگی لذت‌پرستی مادی انجامیده است.

### اداره‌ی عقلانی امور

زمانی که وبر تمدن مدرن غربی را «قفس آهنین» می‌خواند، به احتمال قریب به یقین، فقط الزامات بازار را در ذهن نداشت. در نظر او، یکی دیگر از عناصر ساختاری آن نیز به همان اندازه اهمیت داشت - بوروکراسی. وبر بوروکراسی را عقلانی‌ترین - یعنی مؤثرترین و کارآمدترین - شکل اداره‌ی امور تعریف کرده است. آشکارا در این‌جا ما باید عقلانیت را در معنای هدف‌مدار آن درک کنیم. وبر کراراً بوروکراسی را ابزاری زنده، وسیله‌ای برای آنان که مهار آن را برای رسیدن به اهدافشان در دست دارند، تعریف کرده است. ربط سیاسی این پدیده، به قدر کافی آشکاراست. اما البته نباید آن را به حوزه‌ی سیاسی در معنای تنگ این اصطلاح محدود کرد. بلکه دامنه‌ی آن، بالقوه، به هر سازمانی که کارش پی‌گیری اهداف است، و از آن جمله، بنگاه اقتصادی سرمایه‌داری، کشیده می‌شود. وبر به علاقه‌ی دوسره‌ی سرمایه‌داری و بوروکراسی اشاره‌هایی دارد. در وهله‌ی نخست، چون سرمایه‌داری به معنای تعقیب به‌ویژه «عقلانی» سود است، طبیعی است انتظار داشته باشیم که بنگاه‌های اقتصادی در نظام سرمایه‌داری، کارآمدترین وسایل سازمانی را برای رسیدن به این اهداف اختیار کنند - که در مورد بنگاه‌های بزرگ، چیزی جز بوروکراسی نیست. ثانیاً، به شیوه‌هایی که بعد توضیح خواهیم داد، نوعی رابطه‌ی هم‌زیانه (دست‌کم تا مقطعی) میان سرمایه‌داری و اداره‌ی بوروکراتیک امور دولت هست.

<sup>1</sup> Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p181

چنان‌که از توضیحات فوق پیداست، بوروکراسی را مانند وسیله یا ابزار، می‌توان در خدمت هدف‌های بسیار گوناگونی قرار داد. چرا این وسیله یا ابزار، این همه کارایی دارد؟ (شاید بهتر است بپرسیم چرا بوروکراسی می‌تواند وسیله‌ای کارآمد باشد؟ مانند هر وسیله و ابزاری، بوروکراسی نیز عملاً فقط زمانی می‌تواند مؤثر و کارآمد باشد که آن‌هایی که از آن استفاده می‌کنند، بدانند چه‌گونه هوش‌مندانه به کارش گیرند.) برای پاسخ دادن به این سؤال، باید به تعریف ویر از بوروکراسی، خوب توجه کنیم. اما در عین حال، باید متوجه این نکته هم باشیم که تحلیل او تاریخی و تطبیقی است. بنابراین، اداره‌ی بوروکراتیک امور، همواره آشکارا یا به طور ضمنی، فقط در تقابل با شقوق دیگر اداره‌ی امور است که مفهوم‌پردازی می‌شود. بنابراین، بوروکراسی ساختاری، سلسله‌مراتبی از ادارت است.<sup>۱</sup> هر اداره‌ی حوزه‌ای با اختیارات و مسؤولیت‌های کاملاً تعریف‌شده و معین است. مقامات مسؤول (کارمندان) طبق قراردادی آزاد، که مبتنی بر تخصص‌های فنی یا کلاً توانایی و شایستگی است، منصوب می‌شوند. (بنابراین، مقام‌ها موروثی نیستند.) حقوق ماهیانه‌ای به آنان پرداخت می‌شود که متناسب با مقام آن‌ها در سلسله‌مراتب است. (آن‌ها مالک مقام و منصب خود، انگونه که در برخی نظام‌های «سنتی» است، نیستند.) آن‌ها از وسایل اداره‌ی امور بهره می‌گیرند، اما آن وسایل را به تملک خود در نمی‌آورند. آن‌ها به صورت تمام‌وقت، خود را وقف وظایف اداری‌شان می‌کنند و می‌توانند با ارتقا‌های متوالی در شغلشان، که بستگی به تصمیم مقامات مافوقشان دارد، این وظایف را تبدیل به حرفه‌ی خود در زندگی کنند. و دست‌آخر، که این نکته البته اهمیت زیادی هم دارد، آن‌ها تابع انضباط اداری هستند؛ آن‌ها باید از قواعد (معمولاً مکتوبی) که وظیفه‌شان را مشخص می‌کند و مقامات مافوق به اجرا می‌گذارند، تبعیت کنند. بوروکراسی، سازمانی محدود به قواعد است.

اداره‌ی بوروکراتیک امور دولت، طبق نظر ویر، جنبه یا شاخه‌ای از نوع خاصی از اقتدار سیاسی است که او آن را اقتدار حقوقی می‌نامید. در این‌جا، تعریف دقیق واژگان و اصطلاحات ضروری است. نظام سیاسی یا دولت، معمولاً (و در نظر ویر، کلاً) به معنای حکومت عده‌ای قلیل بر اکثریت است. با آن که سرکوب و اجبار یا زورگویی می‌تواند نقشی کمتر یا بیشتر در این فرآیند داشته باشد. (ویر دولت را هیئتی می‌دانست که مدعی نه تنها حق اعمال زور، بل که مدعی انحصار چنین حقی هم در قلمرو خود است.) به هر صورت، در اغلب موارد، غالب حکومت‌شوندگان وضعیت را مشروع تلقی می‌کنند و می‌پذیرند؛ یعنی اقتدار سیاسی حاکمان را می‌پذیرند. چرا؟ چنان‌که همه می‌دانند، ویر سه نوع دلیل بر این امر می‌دید: اعتقاد به قدسیت سنت (اقتدار سنتی)؛ سرسپردگی به فردی قدیس‌صفت یا قهرمان یا، به هر صورت استثنایی، و سرسپردگی به «پیام» او (اقتدار کاریزماتیک)؛ یا اعتقاد به «مشروعیت» و قدرت آن‌هایی که به درستی و مطابق هنجارهای قانونی اقتداری کسب کرده‌اند (اقتدار قانونی). شاید نتوان به درستی گفت که چرا باید کسی اقتدار را به خاطر قانونی بودن آن بپذیرد. اما، طبق نظر ویر، انجام چنین کاری پایه‌های عقلانی خاصی دارد، از این نظر که هنجارهای قانونی می‌توانند «بر مصلحت‌اندیشی با ارزش‌های عقلانی یا هر دو» استوار باشند و غالباً هم هستند.<sup>۲</sup> برای همین، او بعضاً، این نوع اقتدار را با واژه‌ی ترکیبی «عقلانی - قانونی» مشخص می‌کرد. روشن است که این نوع اقتدار، از هر دو وجه «ارزش‌مدارانه» و «هدف‌مدارانه»،

<sup>1</sup> Weber, *The Theory of social and Economic organization*, p333

<sup>2</sup> Ibid. p329

عقلانی است. با آن که اقتدار سنتی در تاریخ جهان رواج و اهمیت بسیار داشته است و سهم بسیار زیادی در جامعه‌شناسی سیاسی وبر دارد، اما او آینده‌ی زیادی برای آن دو تمدن معاصر غربی نمی‌دید. چنان‌که خواهیم دید، نظریه‌پردازی هنجارگذارانه‌ی او در زمینه‌ی سیاست، تقریباً به طور کامل، بر صورت‌های «عقلانی - قانونی» و «کارزماتیک»، و خصوصاً، بر ویژگی‌های متقابل کاریزما و بوروکراسی متمرکز است.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، وبر علاقه‌ی زیادی میان اقتصاد سرمایه‌داری و دولت قانونی - بوروکراتیک می‌دید. علتش این است که چنین دولتی، تلفیق (بالقوه) بهینه‌ای از انعطاف و پیش‌بینی‌پذیری در محیط سیاسی اقتصاد به دست می‌دهد. برنامه‌ریزی عقلانی درازمدت در جهت افزایش و به حداکثر رساندن سود (یا هر چیز دیگر) نیازمند محیطی پایدار و پیش‌بینی‌پذیر است و این را قواعد قانون و بوروکراسی تأمین می‌کنند. سیاست مبتنی بر سنت، احتمالاً پایدارتر است. اما این سیاست، غالباً پیش‌بینی‌ناپذیر است. زیرا اختیارات حاکمان سنتی بسیار زیاد است و طبیعتاً، سیاست سنتی انعطاف و تطابق‌پذیری کمتری دارد و با ضرورت‌ها و نیازهای سرمایه‌داری کمتر جور درمی‌آید. (حکومت کارزماتیک عموماً پیش‌بینی‌ناپذیر است و پاسخ‌گوی نیازهای اقتصادی نیست.) بنابراین، با آن که اصل و ریشه‌ی دولت قانونی - بوروکراتیک غربی، تا حد زیادی در میراث قانون رومی است، اما نیازها و فشارهای اقتصاد سرمایه‌داری در عصر نوین، سخن آن را تقویت کرده است و البته، در مقابل نیز این قانون رشد و توسعه‌ی سرمایه‌داری را تسهیل کرده است.

خلاصه کنیم: سرمایه‌داری، بوروکراسی، و دولت قانونی خوب، در هم تنیده می‌شوند، زیرا در همه‌ی آن‌ها نوع خاصی از عقلانیت، یعنی عقلانیت هدف‌مدار، به میزان زیادی وجود دارد. جالب است که وبر در جامعه‌شناسی حقوق خویش، بار دیگر تمایز میان عقلانیت صوری و عقلانیت جوهری را، که بخش عمده‌ای از تحلیل او در زمینه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد، پیش کشید.<sup>۱</sup> اما جا دارد به این نکته هم توجه کنیم که شیوه‌ی تعریف این اصطلاحات در اقتصاد و حقوق، کاملاً مشابه و یکسان نیست. به گمان من، علتش تا حدودی این است که رابطه‌ی میان نظام و عمل فردی در این دو حوزه، کاملاً متفاوت است. از قضات انتظار می‌رود که اراده‌ی قانون‌گذاران را به اجرا درآورند (البته اگر قانون‌گذاری باشد). اما از عوامل اقتصادی، ضرورتاً انتظار نمی‌رود که اراده‌ی سیاست‌گذاران اقتصادی را عملی کنند (باز هم البته اگر سیاست‌گذاری باشد). بنابراین، وبر می‌گوید که قانون، تا جایی عقلانیت صوری دارد که از دو چیز استفاده می‌کند: - قواعد قانونی عام، که در یک نظام منسجم و سازگار با هم ترکیب شده‌اند؛<sup>۲</sup> - شیوه‌های عقلانی برای یافتن مدرکی دال بر گناه (بر خلاف توسل به غیب‌گویی، اوردالی، یا حاصل جنگ). و تا جایی عقلانیت جوهری دارد که تحت تأثیر هنجارهای اخلاقی یا ملاحظات سیاسی و فایده‌گرایانه است. (عجیب است که وبر عدالت «خدی» *Khadi* را، که در آن در هر موردی «بنا بر سزاواری‌اش»، یعنی با معیارهای اخلاقی یا سیاسی، و بدون توسل به قواعد قانونی صوری، حکم می‌شود، «از نظر جوهری و غیرعقلانی» توصیف می‌کند.<sup>۳</sup> او می‌توانست بگوید که در این نوع نظام قانونی، عقلانیت صوری فدای ملاحظات جوهری می‌شود. در یک نظام کاملاً عقلانی، باید عقلانیت صوری و عقلانیت جوهری تلفیق شوند. به عبارت دیگر، قواعد و شیوه‌های حقوقی، باید منعکس‌کننده‌ی معیارهای اخلاقی، سیاسی، و غیره باشند. بنابراین، در

<sup>1</sup> Weber, *Economy and Society*, vol 2, pp. 656ff , 809ff

<sup>2</sup> Ibid. p820

زمینه‌ی حقوق، بر خلاف اقتصاد، «عقلانیت جوهری» مقوله‌ای خالصاً جامعه‌شناختی است که نشان می‌دهد تا چه حد قواعد حقوقی برای برآوردن هدفی طراحی شده‌اند یا هنجارهای فراحقوقی را انعکاس می‌دهند - یا به عبارت دیگر، تا چه حد هدف‌مدار یا ارزش‌مدار هستند.

اداره‌ی بوروکراتیک امور و قانون عقلانی منحصر به تمدن مدرن غربی نیستند. مثلاً، بسیاری از امپراتوری‌های باستانی - خصوصاً مصر باستان، روم باستان، و چین باستان - نظام‌هایی اداری با ویژگی‌های کم یا بیش بوروکراتیک داشتند. چین باستان، خصوصاً از این نظر جالب توجه است که در آن نه تنها دولتی بوروکراتیک اداره‌ی امور را بر عهده داشت، بل که بر تمدن آن نیز از نظر فرهنگی، قشری اداری (ماندارن‌ها) تسلط داشت و مذهب یا خویگان قومی (ethos) - همان به اصطلاح مذهب کنفوسیوسی - بر آن حاکم بود. به اعتقاد وبر، مذهب کنفوسیوسی، در قیاس با سایر ادیان تمدن‌های بزرگ جهان، حالت دنیوی منحصر به فردی دارد و به گونه‌ای منحصر به فرد، در آن همه‌ی توجه معطوف به همین دنیای مادی و غیر مذهبی، و متناسب با نیازهای آن است.<sup>۱</sup> بنابراین، مذهب کنفوسیوسی، از مذاهب رستگاری‌بخش نیست - در این مذهب، نیاز به رستگاری، به‌هیچ‌روی اصل قرار داده نمی‌شود. تأثیر اجتماعی آن نیز پایدارکننده و محافظه‌کارانه بود و در طول هزاران سال، در خدمت تثبیت و بقای فرهنگی و سیاسی چین قرار گرفت. اگر از همان مقولات وبری استفاده کنیم، باید گفت که تمدن چینی، از برخی جهات، بسیار عقلانی بود. اما در آن، انگیزه‌ای قوی برای افزایش عقل‌گرایی و عقلانی کردن وجود نداشت. همین نکته در مورد تمدن و مذهب غربی پیشامدرن مصداق دارد (یا به ظاهر چنین است)، و دلیل آن هم عمدتاً میراث آن از حقوق رومی است. وبر خاطر نشان می‌کند که کلیسای مسیحی، پیش از اصلاح دینی، که تا حد زیادی حقوق رومی و ساختار دولتی رومی را به ارث برده بود، در میان ادیان رستگاری‌بخش، نوعی عقلانیت منحصر به فرد از خود بروز می‌داد؛ از آن جهت که سازمانی بوروکراتیک و نظامی از قوانین عقلانی مقدس پرورد. (یعنی همان قانون شرعی مسیحی - که وبر آن را در تقابل با، مثلاً قوانین شرعی غیرسیستماتیک اسلامی قرار می‌دهد، که در آن تکیه‌ی اصلی بر فتوای مجتهدان در هر مورد خاص و «اصول‌شناسی پرمناقشه‌ی چهار مکتب رقیب در مذهب تسنن» است.<sup>۲</sup>) اما تفاوت عمده میان اروپای مسیحی و چین، در این است که اروپای مسیحی، بر خلاف چین، نوعی اخلاق زاهدانه‌ی قدرتمند نیز داشت که می‌توانست وارد حوزه‌ی جهان روزمره‌ی دنیوی - یعنی اقتصاد و نه سیاست - شود و بر آن تأثیر گذارد و آن را در جهت عقلانی کردن بی‌سابقه، به پیش ببرد.

پس، در نظر وبر، ساختارها و ارزش‌های بوروکراتیک، در وهله‌ی نخست، فاقد دینامیسم لازم برای کمک به استقرار اقتصاد سرمایه‌داری مدرن هستند؛ هرچند می‌توانند پس از آن که چنین نظامی به دلیل دیگر به وجود آمد، برای آن مفید و حتی ضروری باشند. در واقع، احتمالاً در جهان مدرن غربی، این سرمایه‌داری است که مسؤول به وجود آمدن جامعه‌ای است که به حد بی‌سابقه‌ای بوروکراتیزه است. از یک سو وبر، بوروکراسی را کارآمدترین شکل اداره‌ی امور، و بنابراین، و تا همین حد، آن را برای جهان مدرن اجتناب‌ناپذیر و غیر قابل صرف‌نظر می‌دانست. از سوی دیگر، او بوروکراسی را تهدیدی برای برخی از مهم‌ترین ارزش‌های بشری تلقی می‌کرد. بوروکراسی، نیرویی غیرشخصی و محدود به قواعد است که خود را بر انسان‌ها

<sup>1</sup> Ibid. p630

<sup>2</sup> Ibid. p820

تحمیل می‌کند و خلاقیت و آزادی فردی را در معرض خطر نابودی قرار می‌دهد. بوروکراسی فرد را تبدیل به چرخ‌دنده‌ای می‌کند در ماشینی زنده، که کارش صرفاً برآوردن خواست کسی دیگر است؛ ماشینی که هر قدر بیش‌تر بتواند فرد را از حالت انسانی‌اش خارج کند و تمام عواطف انسانی «غیرعقلانی» و محاسبه‌ناپذیر او را حذف کند، به‌تر کار می‌کند. بوروکراسی، منجر به چیزی می‌شود که وبر، آن را «چندپاره کردن روح»<sup>۱</sup> می‌نامید؛ [یعنی] فرو پاشیدن یکپارچگی شخصیت. یا شاید به‌تر است بگوییم بوروکراسی، اگر به ترتیبی جلوی پیش گرفته نشود، در جهت عملی کردن همه‌ی این چیزها حرکت می‌کند. چنان‌که بعداً خواهیم دید، این مسأله بر قسمت اعظم تفکرات سیاسی وبر سایه انداخته است - این که چه‌گونه جلوی «افراطها»ی بوروکراسی را بگیریم. فعلاً می‌توان به این نکته اشاره کرد که ترس از بوروکراسی، پایه و اساس مخالفت بی‌امان و سرسختانه‌ی او با سوسیالیسم مارکسی بود که طبق پیش‌بینی او (و کاملاً جدا از مسائل کارآیی اقتصادی، که فوقاً ذکر شد) حاصلش ادغام بوروکراسی‌های دولتی و بنگاه‌های اقتصادی بزرگ، در یک سوپر‌بوروکراسی به هم پیوسته می‌شد که تمام آزادی‌ها و خلاقیت‌های فردی را زیر بار خودش، خرد می‌کرد.

### افسون‌زدایی

عقلانی کردن نهادهای اجتماعی غربی، آشکارا هم جنبه‌های تلخ و هم جنبه‌های شیرین داشته است. از یک سو ثروت عظیمی را پدید آورده است و کارآیی را به حد محیرالعقولی رسانده است؛ اما از سوی دیگر، هزینه‌های گزافی هم برای آن‌ها پرداخت شده است. اما تا بدین‌جا، فقط نیمی از ماجرا - و شاید نیمه‌ای که اهمیت کم‌تری دارد - باز گفته شده است. حال باید توجه خود را معطوف نیمه‌ی دیگر، یعنی عقلانی کردن مسائل فکری و عقلی کنیم. منظور وبر از «عقل‌گرایی» با «خردورزی»، اگر البته کلی و غیردقیق بگوییم، میل به درک و فهم جهان بود. وبر می‌گوید: «فرد خردورز می‌خواهد معنای جهان را درک کند»<sup>۲</sup>. قبلاً اهمیت این میل را در پیدایش مذاهب بزرگ جهان متذکر شدیم. اما مذهب، یگانه تجلی آن نیست. فلسفه‌ی متافیزیکی تجلی دیگر و عقلانی‌تر آن است. در غرب، کل فرهنگ عقلی و فکری، از جمله مذهب مسلط آن، مسیحیت، سخت تحت تأثیر سنت اندیشه‌ی فلسفه‌ی عقلانی بوده است که از یونانیان به ارث رسیده است. وبر می‌گوید: کلیسای مسیحی نخستین، در محیطی با تحصیلات یونانی پا گرفت و خود را مکلف می‌دید که در تقابل با آن، اما در عین حال، متأثر از آن، «اعتقاداتی جامع و عقلانی و سیستماتیک از نوع نظری درباره‌ی موضوعات جهان‌شناختی» عرضه کند<sup>۳</sup>. شاید مهم‌تر از آن، تکوین بعدی الاهیاتی متأثر از فلسفه در اروپا بود. سرانجام این سنت تفکر، موجب پیدایش علوم طبیعی شد که در آن، می‌توان گفت روح تحقیق آزادانه‌ی یونانیان دوباره، رها از قید اصول ایمانی مسیحی که قرن‌ها با آن هم‌زیستی داشت، ظاهر شد.

اما این گزارشی بیش از حد ساده شده درباره‌ی علوم طبیعی است که ماهیتی دوگانه دارد. علوم طبیعی، از یک سو فلسفه است و از سوی دیگر، تکنولوژی. علوم طبیعی در مقام تکنولوژی، جنبه‌ی

<sup>1</sup> Quoted in D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (George Allen and Unwin, London, 1974) p81

<sup>2</sup> Weber, *Economy and Society*, vol 2, p506

<sup>3</sup> Ibid. p462

فوق‌العاده مهمی را از عقلانی کردن اجتماعی و اقتصادی، در معنای ابزاری یا هدف‌مدار آن، تشکیل می‌دهد. تکنولوژی، به عنوان ابزار بوروکراسی و خصوصاً سرمایه‌داری، محاسبه‌پذیری یا پیش‌بینی‌پذیری اعمال، و توانایی عوامل دست‌اندرکار را برای رسیدن به هدف‌های مطلوب، بسیار زیاد کرده است. اما از نظر تاریخی، به کارگیری تکنولوژیکی علوم طبیعی غربی در مقیاس بزرگ، بسیار دیرتر، یعنی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم آغاز شد. سرمایه‌داری نوین نخستین، تقریباً هیچ‌چیزی را مدیون آن نبود و علوم طبیعی، نخست به صورت جنبشی نظری و عقلی، «فلسفه‌ای جدید»، بر صحنه پدیدار شد؛ فلسفه‌ی طبیعی. در این‌جا ما با علوم طبیعی، در مقام فلسفه سر و کار داریم که محصول میل عقلی و فکری به درک جهان، از طریق عقل و خرد بود.

در چنین مقامی، علوم طبیعی عمیقاً غلط‌انداز است. طبق نظر وبر، منبع اصلی حرکت فلسفه، میل به درک معنای جهان است؛ درک جهان، همچون کلی معنادار. و نقطه‌ی اوج این مبرم‌ترین مخاطره‌جویی بشر، در عقلانی‌ترین تجلی آن (فلسفه‌ی غربی، که به فلسفه‌ی «طبیعی» و علوم «طبیعی» رسید) چیزی بوده است که وبر آن را «افسون‌زدایی از جهان» می‌نامید؛ رسیدن به این نتیجه که چنین معنایی را عقلاً نمی‌توان در آن تشخیص داد، یا حتی اصلاً چنین معنایی وجود خارجی ندارد.

چرا چنین است؟ گزارش‌های مختلف درباره‌ی «افسون‌زدایی» از جهان (از جمله گزارش خود وبر) غالباً بر حذف جادو از جهان‌نگری علمی مدرن تأکید می‌کنند. اما به گمان من، این مسأله‌ی ثانوی است. مسأله‌ی جادو در دو بستر متفاوت مطرح می‌شود. بیایید جادو را کوششی برای در اختیار گرفتن نیروهای آن‌جهانی (و احتمالاً قدسی) برای اهداف انسانی تعریف کنیم. با این حساب، این اهداف می‌توانند خود این‌جهانی یا آن‌جهانی باشند. در مواردی که اهداف این‌جهانی هستند، جادو نوعی تکنولوژی نخستین غیرعقلانی و نسبتاً ناکارآمد است. جای‌گزینی آن با تکنولوژی عقلانی و علم‌بنیاد، ظاهراً مسأله و مشکلی از جنس «افسون‌زدایی» را پیش نمی‌آورد. اما جادو نقش دیگری هم داشته است. یعنی وسیله‌ای هم بوده است برای رسیدن به هدف آن‌جهانی رستگاری؛ آنچه وبر، آن را تکنیک رستگاری می‌نامد. وبر پروتستانیسم زاهدانه را مذهبی می‌دانست که خصومت خاصی با تکنیک‌های جادویی رستگاری داشت؛ تکنیک‌هایی از آن دست که در بسیاری ادیان، و از جمله در مسیحیت پیش از اصلاح دینی، به وفور یافت می‌شوند. در عوض، پروتستانیسم زاهدانه، نمونه‌ی چشم‌گیری (شاید چشم‌گیرترین نمونه) از چیزی بود که او آن را «مذهب اخلاقی» یا حتی «مذهب عقلانی - اخلاقی» می‌نامید. (رفتار اخلاقی، نوعی تکنیک رستگاری نیست. بل که تجلی مبری بودن از گناه است؛ البته طبق روایتی از مذهب، که مبتنی بر آموزه‌ی تقدیر الهی است.) این جنبه‌ی دیگری از حذف جادو از جهان‌نگری مدرن است. اما باز هم تا زمانی که *اعتقاد به اخلاق مذهب پابرجاست*، تهدید افسون‌زدایی را با خود به همراه ندارد.

آنچه عقلانی کردن مسائل عقلی و فکری، که منجر به پیدایش علوم مدرن شد، ویران و نابوش کرده است، دقیقاً همین اعتقاد است. در حقیقت، دیدگاه هیوم در مورد عقل و شناخت عقلانی پیروز شده است. (اما با پی‌آمدهایی بسی فراتر از آنچه هیوم تصور می‌کرد.) شناخت عقلانی بشر در اصل و اساس محدود به واقعیات قابل مشاهده و تعقل با استدلال منطقی است. در جهانی که بدین‌ترتیب به تصور درمی‌آید، دیگر جایی برای خدا یا خدایان نامرئی نیست و این، علی‌رغم کوشش‌های خداباوران بی‌شمار برای گریز از آن، نتیجه‌ای محتوم بوده است. همان‌گونه که وبر غالباً می‌گفت، اعتقاد به خدا و مذهب

خداباورانه، امروزه بدون «قربانی کردن عقل» ناممکن است. (و این مطلب در آن فرمول مشهور و رسوال «ایمان دارم، زیرا محال است»<sup>۱</sup>، با مبالغه بیان شده است و منظور از آن، تصمیمی عامدانه براییابور کردن باورنکردنی است.<sup>۲</sup>)

همچنین، اعتقادات اخلاقی نیز از این «مرگ خدا» مصون و بی‌آسیب نخواهند ماند. همان‌گونه که وبر می‌گفت، [پس از این] اعتقادات اخلاقی، مسأله‌ای مربوط به ایمان شخصی شده‌اند و دیگر ربطی به عقل ندارند و بنابراین، به‌ناگزیر، نامطمئن و شبهه‌انگیز هستند؛ و از دو وجه نیز چنین هستند. زیرا، بر خلاف نظر هیوم، هیچ نوع توافق عامی در مورد احساسات خی وجود ندارد. ارزشی عینی وجود ندارد. آنچه هست، صرفاً داورهای ارزشی ذهنی و متضاد است.

برخی از قطعه نوشته‌های بسیار فصیح وبر، به همین وضع ناگوار و بغرنج برمی‌گردند. این اعتقاد سوامردام Swammerdam، متأله هلندی، که «گواه مشیت الهی را در آناتومی شپش می‌بیند»، نمونه‌ای عام از این دیدگاه دین‌دارانه بود که «در علوم دقیقه... جایی که می‌توان در آن آثار مادی خدا را لمس کرد، می‌توان رد و اثر طرحی را که خدا برای جهان درافکنده است، دید.» و اما امروز؟

چه کسی - جز آن کودکان بزرگ‌سالی که واقعاً در حوزه‌ی علوم طبیعی یافت می‌شوند - هنوز هم معتقد است که یافته‌های علم نجوم، زیست‌شناسی، فیزیک، یا شیمی، می‌تواند چیزی درباره‌ی **معنای** جهان به ما بیاموزد؟... اگر علوم طبیعی قدمی در این راه بردارد، احتمالاً قدمی جز در جهت خشکاندن ریشه‌ی این اعتقاد نیست، که اساساً چیزی هم‌چون «معنا»ی کل جهان وجود ندارد.<sup>۳</sup>

اگر کل جهان معنایی ندارد، آیا می‌توان نتیجه گرفت که زندگی انسان هم هیچ معنایی ندارد؟ وبر جمله‌ای را از تالستوی نقل می‌کند: «علم بی‌معناست، زیرا پاسخی به سؤال ما، یگانه سؤالی که برای ما مهم است، نمی‌دهد؛ چه باید بکنیم و چه‌گونه باید زندگی کنیم؟»<sup>۴</sup> از نظر وبر، حق با تالستوی است که می‌گوید علم نمی‌تواند پاسخی برای این سؤال ما فراهم آورد. (در واقع علم، فارغ از ارزش است.) اما از این مطلب، این نتیجه به دست نمی‌آید که علم بی‌معناست. و به نظر وبر، این نتیجه هم به دست نمی‌آید که زندگی برای انسان مدرن هیچ معنایی ندارد. زیرا (چنان‌که تالستوی می‌گفت) مرگ معنایی ندارد. ما می‌توانیم با حمایت از والاترین ارزش‌هایی که در مقام فرد می‌توانیم بدان معتقد باشیم و با زیستن با این ارزش‌ها، «به زندگی‌مان معنا و اهمیت»<sup>۵</sup> ببخشیم. دشوار می‌توان گفت که این تجویز، از نظر عقلی یا روان‌شناختی معقول و قابل درک هست یا نه. به ما امر می‌شود که سفت و سخت به ارزش‌هایمان بچسبیم، حال آن که می‌دانیم این ارزش‌ها بنیان عقلانی غایی ندارند - یعنی نوعی زندگی معنادار را در جهانی بی‌معنا دنبال کنیم.

<sup>1</sup> credo quia absurdum

<sup>2</sup> Ibid. p567

<sup>3</sup> Weber, *From Max Weber*, p142

<sup>4</sup> Ibid. p143

<sup>5</sup> Ibid. pp 151-2; Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p55.



راه‌حل شخصی وبر برای این معضل، از انتخاب ارزش‌ها فراتر می‌رفت و به انتخاب رسالت می‌رسید؛ رسالت علمی. علم فارغ از ارزش است. اما تصمیم برای وقف زندگی خود در راه علم (اجتماعی) البته به‌هیچ‌روی فارغ از ارزش نیست. رسالت علم و دانش‌مند این است که با شیوه‌های علمی حقیقت را بجوید. زیرا حقیقت هر چیزی برای دانش‌مند بسیار مهم است. استفاده‌ی وبر از زبانی که لحن مذهبی به خودش می‌گیرد، البته تصادفی نیست. و شگفت و جالب است که چه‌قدر توصیف او از رسالت علمی شبیه همان مفهوم پیوریتنی قدیمی است. دانش‌مند (و البته هنرمند بزرگ نیز) باید «در خدمت کار و اثر خویش، و فقط در خدمت آن» باشد و باید با «دل‌سپردگی و شور و اشتیاق» چنین کند.<sup>۱</sup> «هیچ‌چیزی شایسته‌ی انسان در مقام انسان نیست، مگر آن که بتواند آن را با دل‌سپردگی و شور و اشتیاق دنبال کند.» اما شور و اشتیاق به تنهایی کافی نیست. علم یک «دیسپلین» است؛ به همه‌ی معانی ممکن این واژه. لازمه‌ی پرداختن به علم، این است که دانش‌مند در کنار شور و اشتیاق، به «کار سخت» نیز پردازد. آن کسی که «شیوه‌ی کار محکم و قابل اتکایی» نداشته باشد، هر قدر هم که اندیشه‌هایش درخشان باشد؛ دانش‌مند حرفه‌ای نخواهد شد. بل که یک «متفنن» خواهد ماند.<sup>۲</sup> آشکارا، تصور وبر از رسالت خویش، کاملاً دنیوی است و در نظرش، خود وظیفه، بی‌هیچ نیازی به ارجاع به اراده‌ی خداوند، توجیه‌کننده‌ی خویش است. اما تفاوت دیگر با آن دریافت پیوریتنی از مطلب، شاید به این اندازه آشکار و بدیهی نباشد. شاید به نظر ما بیاید که وبر بخت‌یار بوده است که توانسته است رسالت و حرفه‌ی خویش را بیابد. پیوریتن‌ها رسالتی خاکی برای هر کسی قائل بودند؛ رسالتی برای ایفای نقشی مشروع و الهی در اجتماع. حال آن که انجام رسالت دنیوی وبری، برای اغلب افراد در «قفس آهنین» مدرنیته که بوروکراسی و بازار بر آن حاکم هستند، تقریباً ناممکن به نظر می‌رسد. رسالت وبری باید به خودی خود معنا داشته باشد. حال آن که رسالت پیوریتن‌ها، هر قدر هم که «ویران‌گر روح» به نظر بیاید، باز می‌تواند معنادار باشد. با این همه، در این‌جا، در کنار تفاوت موجود، شاهد شباهتی هم هستیم. طبق پروتستانیسیم کالونی، نجات‌یافتگان تنها عده‌ی خیلی تخبه و برگزیده هستند. (هرچند بسیاری فراخوانده می‌شوند، اما خیلی انتخاب می‌گردند.) به همین ترتیب، ظاهراً عده‌ی نسبتاً خیلی می‌توانند از طریق رسالت دنیوی خود، در جهانی عقلانی و افسون‌زدایی شده، معنایی بیابند.

### سیاست در جهان مدرن

وبر «با دل‌سپردگی و شور و اشتیاق» در خدمت «حرفه»ی خویش، در خدمت رسالت علمی خود بود. اما او «فقط» در خدمت «حرفه‌ی خویش» نبود. رسالتی یگانه، که شخص اگر می‌خواهد زندگی‌اش معنایی داشته باشد باید خود را وقف آن کند، به هر روی، کافی نبود. شاید این شباهت زیادی به زندگی تخصصی محدودی داشته باشد که عقلانیت بوروکراتیک و بازار بر فرد تحمیل می‌کند و منجر به «تکه‌تکه شدن روح» می‌شود. با آن که وبر فیلسوف سیاسی، به معنای معمول کلمه نبود، عمیقاً حیوانی سیاسی بود که دیدگاه‌های سیاسی نیرومندی داشت که به کرات بیان‌شان می‌کرد. او به همان اندازه‌ی ماکیاولی، یا توکویل، شایسته‌ی عنوان نظریه‌پرداز سیاسی است. هرچند «رسالت» سیاستمداران، رسالت و

<sup>1</sup> Weber, *From Max Weber*, pp. 136-7

<sup>2</sup> Ibid. pp 135-6

حرفه‌ی او نبود، اما او برای رسالت اهمیت زیادی قائل بود. در نظر وبر، سیاست نیز به اندازه‌ی علم، به زندگی معنا می‌بخشد. در این‌جا، دیدگاه‌های سیاسی وبر را ذیل چهار عنوان بررسی خواهیم کرد: لیبرالیسم، ناسیونالیسم، دموکراسی، و (بنیادی‌تر از همه) سرشت خود سیاست.

لیبرالیسم وبر با دیدگاه او در مورد وضع بشر در جهانی افسون‌زدایی شده و جامعه‌ای «عقلانی شده» مطابقت دارد. در جهانی افسون‌زدایی شده، هیچ ارزشی را نمی‌توان کشف کرد. ارزش‌ها را باید انتخاب کرد. و فرد، ناچار است آن‌ها را انتخاب کند. زیرا بدون ارزش‌های، نمی‌تواند دست به عملی بزند، و بدتر از آن، این که نمی‌تواند زندگی معناداری داشته باشد و فرد بایستی ارزش‌ها را برای خود انتخاب کند (نه آن که ارزش‌های تحمیلی دیگران را بپذیرد). زیرا به اعتقاد وبر، شأن انسان در انتخاب ارزش‌هایی است که با آن‌ها زندگی می‌کند. این اعتقاد، البته بخشی از ایمان اومانستی و خود یک انتخاب است. وبر نیز با همان نظر تحقیرآمیز بنتام، این اندیشه را که فرد دارای «حقوق طبیعی» است رد می‌کرد. (هیچ حقی را نمی‌توان در طبیعت یافت یا از آن نتیجه گرفت). همچنین، اعتقاد وبر به آزادی فردی، هیچ وجه مشترکی با پشتیبانی از به اصطلاح «بازار آزاد» سرمایه‌داری ندارد. برعکس، سرمایه‌داری «عقلانی» که زیر سلطه‌ی نیروهای بازار و سازمان بوروکراتیک است، و وبر آن را نظام اقتصادی گریزناپذیر جامعه‌ی مدرن می‌دانست، آزادی و فردیت اصیل همه‌ی افراد، به استثنای شمار اندکی کارفرمای توانا را در معرض نابودی قرار می‌دهد. این مضمون، با پی‌گیری و انسجام شگفتی در سرتاسر آثار وبر طنین‌انداز است. وبر در جوانی، در سخنرانی افتتاحیه‌اش در فرایبورگ به سال ۱۸۹۵، تحت عنوان «دولت - ملت، و سیاست اقتصادی»، به ستایش از کارگران کشاورزی آلمانی پرداخت که با تحمل هزینه‌ی مادی گزاف، کار مزدوری وابسته در املاک سرمایه‌دارانه‌ی رو به توسعه‌ی مالکان یونکر آلمان شرقی را رد کردند تا بتوانند «آزادی» خود را حفظ کنند. ده سال بعد، در مقاله‌ای درباره‌ی انقلاب روسیه در ۱۹۰۵، که ناکام ماند، این فکر را که علاقه‌ای میان سرمایه‌داری پیش‌رفته و «آزادی» (با هر تعبیری) هست، به سخره گرفت.<sup>۱</sup> باید برای رسیدن به آزادی و فردیت، «علیه موج» جریان‌های اقتصادی و نیز بوروکراسی رو به رشد در دولت اقتصاد جنگید. (البته این نکته‌ی دوم را وبر در مقاله‌ی دیگری درباره‌ی همین مضمون، در سال‌های جنگ جهانی اول عنوان کرد). در نظر وبر، سؤال اساسی این بود: در برابر این پیش‌رفت‌های نهادی بازگشت‌ناپذیر، «چه‌گونه اصلاً ممکن است ته‌مانده‌ای از آزادی فردی را حفظ کرد؟» - و آن هم نه فقط برای نخبگان، بل که برای توده‌های مردم. وبر می‌گفت: فقط با یک نظام سیاسی لیبرال و دموکراتیک چنین کاری ممکن است.<sup>۲</sup>

اما وبر در آن سخنرانی افتتاحی در فرایبورگ، هنوز دل‌مشغول دموکراسی سیاسی نبود. بل که هم‌چنان که از عنوان سخنرانی‌اش پیداست، مسأله‌ی اصلی‌اش ناسیونالیسم بود که در آن زمان، قوی‌ترین احساس سیاسی او بود - احساسی که همواره در او قوی ماند. (بعداً خواهیم دید که در واقع ناسیونالیسم بود که سبب شد او دموکرات شود). اما ناسیونالیسم چیست؟ ملت چیست؟ و این دو، چه ربطی به هم می‌یابند؟ البته وبر، علاوه بر این که دانش‌مند علوم اجتماعی بود، فردی سیاسی هم بود و تحلیل او از این مطلب، تلفیق فوق‌العاده‌ای از شور و شوق بی‌غرضی را که ویژگی‌های یگانه‌ی شخصیت

<sup>1</sup> Max Weber, *Political Writings*, tr. And ed. by P. Lassman and R. (Speirs) Cambridge University Press, 1994)

<sup>2</sup> Ibid. p71

او بود، به نمایش می‌گذارد. «ملت» مفهومی سیاسی است. ملت «اجتماعی احساسی» است که نه تنها نوعی «همبستگی» را در برابر سایر گروه‌ها به نمایش می‌گذارد، بلکه به دنبال تثبیت یا استقرار «دولت خاص خود» نیز هست.<sup>۱</sup> این همبستگی سیاسی می‌تواند پایه‌های متفاوت زیادی داشته باشد؛ معمولاً (البته نه همیشه) داشتن زبان مشترک ضروری است، اما کافی نیست و دیگر عوامل زمینه‌ساز مهم، عبارتند از مذهب مشترک، و «خاطراتی از سرنوشت سیاسی مشترک». (برای همین است که آزرایی‌ها فرانسوی هستند و نه آلمانی<sup>۲</sup>). همپونی نژادی نیز تا اندازه‌ای مهم است؛ هرچند نه به آن اندازه‌ای که معمولاً در باورها هست. ملیت، آشکارا پدیده‌ای فرهنگی است. اما آنچه ویر بر آن، به طور اخص، اصرار می‌ورزد، نقش روشن‌فکران و فرهنگ روشن‌فکری است. اندیشه‌ی «ملت» بر ساخته‌ی قشر روشن‌فکری است که هویت خود را در فرهنگ «ملی» می‌جوید و بنابراین، دلبسته‌ی چیزی می‌شود که ویر، آن را «علاقه به شأن و حیثیت» می‌نامد<sup>۳</sup>. ویر بدین ترتیب با تشخیص نقش روشن‌فکران ناسیونالیست، در واقع نقش خود را تشخیص می‌دهد. چنین روشن‌فکرانی نقش مهمی در شروع و شیوع احساسات ملی و ناسیونالیستی دارند که رواج آن‌ها در میان توده‌ها، موکول به گسترش باسوادی است. این یکی از پیوندهای میان ملت‌ها و ناسیونالیسم است. همان‌گونه که ویر خاطرنشان کرده است، ناسیونالیسم - یعنی ارزش تلقی کردن ملت - معمولاً بر اعتقاد به «برتری، یا دست‌کم جای‌گزینی‌ناپذیری» فرهنگ خاص یک ملت استوار است<sup>۴</sup>. در مورد خود ویر، چنان‌که بعداً خواهیم دید، مسأله جای‌گزینی‌ناپذیری بود و نه برتری. ویر هم یک ناسیونالیست عام بود و هم یک ناسیونالیست آلمانی. هم در مورد عام و هم در مورد خاصش، توجیهی که ناسیونالیسم برای او داشت، این بود که میان مخاطرات «سیاست قدرت» در جهان، فرهنگ ملی نیازمند حمایتی است که فقط دولت می‌تواند از آن به عمل آورد. به عبارتی اندکی متفاوت، از نقش سیاسی قدرت دولت در جهان، بر این مبنا می‌توان دفاع کرد که تضمین‌کننده‌ی فرهنگ ملی است.

دوران بلوغ فکری ویر، یعنی تقریباً سی سال بین ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰، با دوره‌ای هم‌زمان بود که احساسات ناسیونالیستی در میان معاصران او، شدید و اغلب افراطی بود. ناسیونالیسم آلمانی خود ویر، با معیارهای آن زمان، افراطی نبود. اما شدید بود. شدت آن را از این جمله‌ی مشهور او، که بلافاصله پس از پایان جنگ جهانی اول، زمانی که آلمانی‌ها خوار و ذلیل شده بودند، نوشت، می‌توان فهمید: «پیش از این، هرگز تا بدین حد احساس نکرده بودم که آلمانی بودن چه موهبت بزرگی است که سرنوشت نصیب کرده است<sup>۵</sup>». اما به هر روی، ناسیونالیسم آلمانی ویر افراطی نبود. زیرا شناخت ارزش دیگر فرهنگ‌های ملی، مانع از زیاده‌روی او می‌شد. چنان‌که خود ویر می‌گوید، نمی‌توان تعوق و برتری فرهنگ آلمانی را بر فرهنگ فرانسوی، یا عکس آن را، اثبات کرد. در واقع، عجیب می‌بود اگر ویر، این جامعه‌شناس فهیم تراز اول تمدن‌های گوناگون جهان، تخیلات گوناگون دست‌آوردهای فرهنگی را درک و تأیید نمی‌کرد. او، با آن که از حامیان پرشور و شوق آرمان آلمانی در طول جنگ بزرگ بود، اما آشکارا و علناً، با الحاق سرزمین‌های دیگر

<sup>1</sup> Weber, *From Max Weber*, pp176

<sup>2</sup> Ibid. p173

<sup>3</sup> Ibid. p176

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, p143

به آلمان، که مثلاً اتحادیه‌ی پان‌ژرمن تبلیغ می‌کرد، مخالفت می‌ورزید. توجیهی که جنگ در نظر او داشت، این بود که آلمان را قادر می‌ساخت تا با سایر قدرت‌های بزرگ برابری کند و مانع از هژمونی روسیه، کشورهای انگلیسی‌زبان، و فرانسه در جهان شود. به زبان خود او، این جنگ «شاید با افزودن اندکی چاشنی عقل لاتینی»، مانع از آن می‌شد که فرهنگ جهانی، تحت تسلط «قواعد کارگزاران روسی از یک سو، و رسوم و آیین‌های جامعه‌ی انگلیسی‌زبان از سوی دیگر» قرار گیرد.<sup>۱</sup> برای آلمان، این صرفاً کاری در جهت منافعش نبود. بل که وظیفه‌اش بود. اما وبر حتی دلش نمی‌خواست همه‌ی آلمانی‌زبانان را در یک دولت واحد گرد آورد. می‌نویسد: «ما به دلایل گوناگون، باید سپاس‌گزار باشیم» که آلمانی‌ها (و دیگرانی) که در کشورهای کوچکی مثل سوییس هستند که می‌توانند ارزش‌های فرهنگی را به وجود بیاورند که تحقشان از عهده‌ی قدرت‌های بزرگ خارج است.<sup>۲</sup> آلمان و سوییس، وظایف تاریخی - جهانی متفاوتی به عهده داشتند.

دلبستگی وبر به نقش تاریخی - جهانی ملت و دولت آلمان، منبع اصلی تفکرات او درباره‌ی نظام‌های سیاسی بود. از نظر وبر، نظام آلمانی، به نحوی یأس‌آور، از ایفای این نقش عاجز بود. در آن سخنرانی افتتاحی در ۱۸۹۵، بنا بر قول مشهور، میراث بیسمارک را اندوه‌بار خواند. زیرا عظمت او، همراه با عزمش برای تصاحب انحصاری قدرت سیاسی، مات را از داشتن طبقه‌ای سیاسی که قادر باشد رهبری اصیل ملی را عهده‌دار شود، محروم کرده بود. در عوض، قدرت (به صورت نابرابر) میان بوروکراسی دولتی و پادشاهی متفنن تقسیم شده بود که هر دو به یک اندازه، برای اعمال آن قدرت نالایق بودند. حاصل کار، اشتباهات سیاسی فاجعه‌بار پی‌درپی، خصوصاً در حوزه‌ی سیاست خارجی، در دوره‌ی پس از سقوط بیسمارک بود. در نظر وبر، بوروکرات‌ها رهبران سیاسی ضعیف و نالایقی هستند. بوروکراسی‌ها، دقیقاً بنا به سرشتشان، سازمان‌هایی غیرخلاق، اسیر قواعد، و ذاتاً غیرسیاسی هستند که خط مشی تعیین‌شده‌ها را به نحو احسن، به اجرا می‌گذارند (و از این جنبه، غیر قابل صرف‌نظر هستند). اما به‌هیچ‌روی شایستگی تعیین برنامه‌ی سیاسی ملت را ندارند. اما به هر روی، آنها همیشه می‌خواهند به دلیل خبرگی‌شان قدرت را غصب کنند - خواستی که باید با آن جنگید. بوروکراسی (همانند سرمایه‌داری، که آن هم غیر قابل صرف‌نظر است) باید در خدمت اهداف سیاسی ملت باشد، نه این که هدف‌ها را تعیین کند.

وبر، در تمام طول دوران بلوغ فکری‌اش، با مسأله‌ی تعیین چارچوبی برای رهبری سیاسی ملی درگیر بوده و همین او را سرانجام به دفاع از دموکراسی پارلمانی رهنمون می‌شود. اما کلمه‌ی «دموکراسی» را نباید دقیقاً به معنای لفظی‌اش گرفت. وبر، علی‌رغم حمایتش از حق رأی همگانی، به این اندیشه که مردم می‌توانند حقیقتاً «حکومت کنند»، به دیده‌ی تحقیر می‌نگریست. مسأله از نظر او، شناخت علائق و منافع و شأن آنان در مقام اعضای «ملت»، و افزایش نفوذ و تأثیر «عقیده‌ی عمومی»، و متشکل کردن و به حرکت درآوردن ملت، در پشت سر رهبران سیاسی ملی بود. در نظر وبر، دموکراسی پارلمانی می‌توانست هم وحدت ملی مطلوب او و هم رهبری سیاسی مطلوبش را به بار آورد. در دموکراسی پارلمانی اصیل، رهبران احزاب، برای به دست آوردن قدرت و مسؤولیتی که همراه قدرت است، مبارزه می‌کنند. این مبارزه دقیقاً همان آموزشی است که برای تربیت سیاستمدار کارآمد در صحنه‌ی جهانی و صحنه‌ی داخلی لازم

<sup>1</sup> Weber, *Political Writings*, p76

<sup>2</sup> Ibid. p75

است.<sup>۱</sup> سیاست بین‌المللی، بنا بر سرشتش، صحنه‌ی مبارزه است. مبارزه‌ی حزبی [در داخل] به‌ترین نوع آمادگی برای آن است. آنچه سیاستمداران حزبی انجام می‌دهند، «مبارزه‌ی کلامی» است.<sup>۲</sup> علاوه بر این، پیروز این مبارزه، سیاستمداری است که برحق‌ترین فرد برای دعوی نمایندگی ملت است. زیرا در واقع، پشتیبانی مردم را به دست آورده است.<sup>۳</sup> کارکرد «طبقه‌ی سیاسی» در این نظام، فراهم آوردن نه‌گروه یا حزب حاکم، بل که زمینه‌ی سربازگیری و گرد آوردن طرفداران زیاد برای رهبر «وجیه‌المله» ای است که از دل مبارزات حزبی بیرون می‌آید و رأی همگانی او را در مقام رهبری تأیید می‌کند. طبق این مفهوم، رهبر سیاسی دموکرات اقتداری را به کار می‌بندد که وبر آن را اقتدار کاریزماتیک می‌نامید. او با «ویژگی‌های کاریزماتیک» خودش پشتیبانی مردم را به دست می‌آورد.<sup>۴</sup> بنابراین، می‌توان گفت که دموکراسی پارلمانی، مزایای هر دو نوع اقتدار، حقوقی و کاریزماتیک، را یکجا دارد. رهبری کاریزماتیک به تنهایی، در عین این که عنصری دینامیک را، که در عصر بوروکراتیک مدرن ضروری‌تر از هر زمان دیگر است، وارد تاریخ می‌کند، اما ناپایدار و بی‌دوام است. زیرا ساختار نهادی مستحکمی ندارد. اما دموکراسی پارلمانی می‌تواند به صورت مکانیسمی در خدمت تجدید دائمی کاریزما قرار گیرد.

وبر، بی‌هیچ پرده‌پوشی، می‌گفت که اندیشه‌های مربوط به قانون حکومت را، همانند مونتسکیو، عمدتاً از آنچه در نظرش موفقیت نظام حکومتی بریتانیا بود برگرفته است.<sup>۵</sup> وبر، بی‌هیچ شک و شبهه‌ای، عمیقاً تحت تأثیر این واقعیت قرار گرفته بود که دموکراسی، یا دست‌کم نیمه‌دموکراسی پارلمانی لیبرال (مبتنی بر انتخابات فراگیر، و نه البته حق رأی همگانی) قدرتمندترین نوع دولت در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود. و امپراتوری‌ای را اداره می‌کرد که «آفتاب در آن هرگز غروب نمی‌کرد». پیوند این دو مطلب، به نظر او علی بود، نه تصادفی. نظم بریتانیایی رهبران، «عوام‌فریبی» نظیر گلدستون و لوید جورج می‌پرورد؛ کسانی که وبر از آنها به عنوان الگو نام می‌برد.<sup>۶</sup> اما زمانی که دموکراسی پارلمانی آلمانی، سرانجام در ۱۹۱۸ زاده شد، وبر نتوانست پیروزی امیدهایش را جشن بگیرد. زیرا این تولد، تقریباً در بدترین شرایط، و به صورت پی‌آمد شکست نظامی و کناره‌گیری اجباری قیصر از سلطنت پیش آمد. دموکراسی جدید، در محاصره‌ی دشمنان داخلی نیرومندی بود. علاوه بر این، در عین یأس وبر، این دموکراسی نظام رأی‌گیری بریتانیایی را رد کرد و به جای آن، نمایندگی به نسبت رأی را اختیار کرد. بنابراین، وبر تقریباً در پایان عمر، خود را ناچار دید که رهبری سیاسی ملی آلمان را در جایی دیگر، جز نظام پارلمانی بجوید؛ نظامی که سال‌های سال از آن دفاع کرده بود. او حال مبلغ انتخاب سیستم رئیس‌جمهوری شد که صرفاً مقامی تشریفاتی نباشد، بل که باید قدرت بسیار زیادی در امور حیاتی داشته باشد. در نتیجه، غالباً این واقعیت را که در قانون اساسی وایمار، انتخاب مستقیم رئیس‌جمهوری گنجانده شد که اختیارات و قدرت کمی هم نداشت، حاصل نفوذ و تأثیر افکار وبر دانسته‌اند.

<sup>1</sup> Ibid. pp 166, 219

<sup>2</sup> Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, p77

<sup>3</sup> Weber, *Political Works*, pp181-2

<sup>4</sup> Cf. W. J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber* (Basil Blackwell, Oxford, 1974), p90

<sup>5</sup> Weber, *Political Works*, pp181-2

<sup>6</sup> Ibid. p342; Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, p107.

ویر، به دلیل دفاع از آنچه خود «دموکراسی رهبری» (یا «دموکراسی قیصری») می‌نامید، و خصوصاً به دلیل تبلیغ و حمیات از رئیس‌جمهوری قدرت‌مند، در اواخر عمرش سخت مورد انتقاد قرار گرفته است.<sup>۱</sup> برخی منتقدان، که قفانگراانه اظهار نظر کرده‌اند، به همین دلیل، او را نیز تا حدودی در شکست فاجعه‌بار دموکراسی وایمار و ظهور رهبر کارزماتیک عوام‌فریبی چون آدولف هیتلر، مقصر شناخته‌اند. اما پوچ و یاوه است که فرض کنیم آدم فرهیخته‌ای چون ویر - که تازه در دوره‌ی زندگی‌اش هم به ضدیت سرسختانه با یهودستیزی شهره بود - می‌توانست هیچ نوع ستایشی نسبت به هیتلر یا ناسیونال‌سوسیالیسم داشته باشد، یا به‌هیچ‌روی با قدرت گرفتن هیتلر موافق باشد. آن قدرتی که در ۱۹۱۹ او برای رئیس‌جمهوری تبلیغ می‌کرد، می‌بایستی با قواعد قانونی سخت محدود و مهار شود. می‌نویسد: «بگذارید تحمل کنیم که رئیس‌جمهوری رایش باید در برابر هر گونه تلاشی برای درافتادن با قانون و حکومت کردن مستبدانه، منتظر برپا شدن چوبه‌ی دار باشد... اما در عین حال، بگذارید بنیان ریاست‌جمهوری رایش را بر سکوی دموکراتیک استواری بگذاریم.<sup>۲</sup>» به هر صورت، زمانی که هیتلر قدرت را قبضه کرد و دموکراسی را سرکوب کرد، نه رئیس‌جمهور، بل که صدراعظم رایش بود.

البته این نیز درست است که ویر نتوانست برآمدن هیتلر را پیش‌بینی کند. و آیا اصلاً کسی در ۱۹۱۹ می‌توانست این را پیش‌بینی کند؟ اگر از این بابت انتقادی به ویر وارد باشد، فقط می‌تواند از جهت اختیار کردن نگرشی فوق‌خوش‌بینانه به اقتدار کارزماتیک باشد. از یک جهت بسیار شگفت است. زیرا در جامعه‌شناسی سیاسی ویر روشن است که او این اصطلاح را با ارزشی خنثی به کار می‌برد تا به پدیده‌ای اشاره کند که می‌تواند از «دیدگاهی اخلاقی، زیبایی‌شناختی، یا امثالهم» ستودنی یا ناستودنی باشد.<sup>۳</sup> پس چرا او این‌چنین بی‌پروا از رهبری کارزماتیک در زمینه‌ای دموکراتیک پشتیبانی می‌کند؟ آیا او زیاده از حد نسبت به نهادهای دموکراتیک خوش‌بین بود، بدین معنا که فرض می‌کرد می‌توان به دموکراسی‌ها در انتخاب رهبری مطلوب، از نوع «کارزماتیک» اعتماد کرد؟ یا این که رهبری کارزماتیک در نظر ویر چنان اهمیتی داشت که او مشتاقانه تن به خطر نوع بد آن می‌داد، به این امید که بختی واقعی برای نوع خوب آن پدید آید.

جواب دیگری هم می‌توان به این سؤال داد، و آن این که در نظر ویر، اجتناب از پلیدی و شرّ در سیاست ناممکن است. نهایت کاری که می‌توان کرد، این است که این پلیدی و شرّ را به حداقل رساند. این از پی‌آمدهای ضمنی سرشت سیاست و جای‌گاه سیاست در جهانی افسون‌زدایی شده است. او در سخنرانی - رساله‌ی مشهور خود، «سیاست هم‌چون رسالت»، از «غیرعقلانی بودن اخلاقی» جهان سخن می‌گوید؛ پدیده‌ای که تندترین شکلش را در حوزه‌ی سیاست می‌یابیم.<sup>۴</sup> چنان‌که می‌دانیم، ویر معتقد بود که در جهانی افسون‌زدایی شده و عاری از ارزش‌های عینی، هر فرد بایستی ارزش‌هایی را برای عمل و زندگی برگزیند - و فقط بدین‌ترتیب است که فرد معنایی به زندگی خویش و شأنی به شخصیت خود می‌بخشد. اما، همان‌گونه که ویر هرگز از تکرارش خسته نمی‌شد، ارزش‌هایی معین به

<sup>1</sup> Weber, *Political Writings*, pp. 331, 351

<sup>2</sup> Ibid. p305

<sup>3</sup> Weber, *The Theory of social and Economic organization*, p359

<sup>4</sup> Weber, *From Max Weber*, p122

معنای طرز ارزش‌های دیگری است که از دیدگاهی عینی، همان اندازه اعتبار دارند. بنابراین، روح هر فردی به اصطلاح در جنگی درونی دو پاره می‌شود. کسی که در این جهان زندگی می‌کند، «فقط می‌تواند خود را در معرض مبارزه‌ای میان مجموعه‌های گوناگونی از ارزش‌ها ببیند، که هر یک از آنها، اگر جداگانه در نظرشان بگیریم، ظاهراً تکلیف را به دوش او می‌گذارند». و بر غالباً این ارزش‌های رقیب را «خدایان» رقیب می‌نامید، که شخص باید در خدمت یک یا برخی از آنها باشد و با بقیه، به اصطلاح، بجنگد. روشن‌تر بگوییم، «فرد بایستی تصمیم بگیرد که کدامیک خدای او و کدامیک شیطان اوست». مثلاً باید میان اخلاق مسیحی «موعظه‌ی قرار کوه» - در برابر شرّ مقاومت نکن، گونه‌ی دیگری را پیش آر - و اخلاق دنیوی مردانه - در برابر شرّ بیاست، مبادا که تو هم شریک مسؤلیت غلبه‌ی پلیدی زورآور شوی - یکی را انتخاب کند. و بر با صراحت می‌گفت که خود این دومی را برمی‌گزیند.<sup>۱</sup>

اما منظور ویر، آن زمان که تأکید می‌کرد که با انتخاب مجموعه‌ای از ارزش‌ها فرد باید با بقیه، چنان‌که شیطان هستند، بجنگد، واقعاً چه بود؟ یقیناً این دو مجموعه‌ی ارزشی، از نظر منطقی ضد هم هستند. بنابراین، هیچ فردی نمی‌تواند به هر دوی آنها عقیده داشته باشد - اما نگاه آنانی که دست به دو انتخاب متفاوت می‌زنند نسبت به یکدیگر چه باید باشد؟ آیا باید مانند فرقه‌های متعصب با هم بجنگند؟

نظریات ویر در این زمینه، بسیار پیچیده است و برای درک آنها، لازم است آن قالب خاصی را که علائق جامعه‌شناختی او - که عمدتاً متمرکز بر ادیان و خصوصاً مفهوم «رسالت» بود - به تفکر او در این زمینه می‌داد، به درستی دریابیم. انتخاب ارزش‌های خاص خود (در مفهومی نیمه‌مذهبی یا مابعدمذهبی) به معنای انتخاب رسالت خویش است؛ وقف کردن خود به حوزه یا شیوه‌ی خاصی از زندگی بنابراین، انتخاب یا تضاد ارزش‌ها در اندیشه‌ی ویر، غالباً به صورت انتخاب یا تضادی میان حوزه‌های ارزشی نمودار می‌شود. یعنی انتخاب یا تضادی است میان حوزه‌های مختلف زندگی، که هر یک ارزش ذاتی خاص، اما متفاوت خود را دارد و فرد باید میان آنها دست به انتخاب بزند. میسوطرین بحث ویر درباره‌ی این «حوزه‌های ارزشی»، در «تفسیرهای معترضه» آمده است که پس از مرگ او، به عنوان بخشی از مجموعه‌ی مقالات در *جامعه‌شناسی دین* به چاپ رسید.<sup>۲</sup> در این نوشته، حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، زیبایی‌شناختی، شهوانی، و عقلی، بر حسب رابطه و کشمکش‌شان با مذهب (یا حوزه‌ی مذهبی) مورد بحث قرار می‌گیرند. چنین کشمکش‌ها و تضادهایی گریزناپذیر هستند، هرچند بعضاً دست‌کم نوعی سازش موقت امکان‌پذیر است. (مثلاً حوزه‌های مذهبی و اقتصادی برای مدتی با علاقه‌ای که میان «اخلاق پروتستان» و «روح سرمایه‌داری» وجود داشت، به سازش رسیده بودند.) اما سازش نهایی میان «حوزه‌های دینی» و «حوزه‌ی عقلی»، خصوصاً علم (همان رسالت خود ویر)، که دنیا را افسون‌زدایی کرده است، امکان‌پذیر نیست. جالب است که ویر می‌گوید که حوزه‌های شهوانی، زیبایی‌شناختی، و سیاسی، می‌توانند حوزه‌های رقیب برای دین شوند، و «معنا» و حتی «رستگاری» خاص خود را عرضه کنند. خصوصاً سیاست می‌تواند این کارکرد کاملاً گوه‌رین دینی را به عهده بگیرد که به مرگ معنا ببخشد؛ از طریق مرگ در میدان

<sup>1</sup> Ibid. pp. 148-9, 151-3

<sup>2</sup> Ibid. pp 323-59

جنگ، که در آن فرد «می‌تواند باور کند که... برای خاطر چیزی می‌میرد»<sup>۱</sup>. طبیعتاً این «چیزی» می‌تواند ملت باشد. ظاهراً برای وبر، ناسیونالیسم سیاسی جای‌گزینی برای دین در جهان افسون‌زدایی شده بود. وبر یک بار خود را در عبارتی که بسیار نقل می‌شود، «از نظر دینی گوش‌خراش یا غیرموسیقایی» توصیف کرد. این تا حدودی گمراه‌کننده است. البته وبر به دو دلیل عمده دین را رد می‌کرد؛ یکی صداقت فکری و عقلی بود - که از نظر وبر یکی از والاترین ارزش‌ها بود. اعتقاد دینی، به نظر او، امروزه از نظر عقلی پذیرفتنی و معقول نیست. اما وبر اخلاق دینیف یا دست‌کم اخلاق مسیحی را هم، که به نظر او ضد سیاسی، و به معنایی خاص، خصوصاً در حوزه‌ی سیاسی، غیر مسؤول بود، رد می‌کرد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که او کشش چیزی را که رد می‌کرد، با قدرت تمام حس می‌کرد؛ نه فقط «تسلاها»ی جهان‌نگری دینی، بل که اخلاق آن را نیز.

این نکته در بحث‌های او در رساله‌ی «سیاست هم‌چون رسالت»، کاملاً پیداست. احتمالاً مشهورترین بخش از این سخنرانی - رساله‌ی وبر، تمایز میان دو اخلاق، یا دو نوع اخلاق است؛ اخلاق مسئولیتی و اخلاق مطلق (که وبر این دومی را - به گونه‌ای سرگرم‌کننده و نه درست و به‌جا - اخلاق اهداف غایی نیز می‌نامد). وبر «اخلاق مطلق» را در سیاست رد می‌کند. زیرا این اخلاقی است که عواقب عمل را نادیده می‌گیرد. یعنی «غیر مسؤول» است. او مثال‌های فراوانی در این مورد می‌آورد. یکی از مثال‌ها دسته‌ای از سوسیالیست‌های انقلابی هستند که می‌خواستند با طولانی‌تر کردن جنگ جهانی اول، فرصتی برای بروز انقلاب پدید آورند؛ هرچند از نظر عینی، هیچ بخت واقعی وجود نداشت که چنین انقلابی بتواند منجر به سوسیالیسم شود. مثال دیگر، اخلاق مسیحی است که در این اصل متجلی می‌شود که: «با زور در برابر آن که پلید است نیست.» این اصل، مطلق است و پی‌آمدها و عواقب را اصلاً در نظر نمی‌گیرد. در مقابل، اخلاق مسئولیتی سیاستمدار باید «نتایج پیش‌بینی‌پذیر عمل فرد» را به حساب آورد.<sup>۲</sup> البته اخلاق مسئولیتی سیاستمدار، صرفاً تابع عقلانیت ابزاری یا عقلانیت هدف‌مدار نیست. سیاستمدار باید در خدمت یک هدف یا آرمان (مثلاً ملت) باشد و بدین ترتیب، از عقلانیت ارزش‌مدار هم پیروی کند. اما او باید علاوه بر این که با شوق و شوق در خدمت هدف و آرمان (هدف غایی خویش) است، مسؤولانه در خدمت آن باشد.

با آن که وبر اخلاق دینی را رد می‌کند، بی‌تردید عظمت آن را احساس می‌کند. برای رد کردن آن، که ناگزیر باید ردش کرد، باید از جای خالی آن آگاه بود. باید از ضرورت شری که در این حالت پیش می‌آید آگاه بود. این «غیر عقلانی بودن اخلاقی جهان» است؛ ضرورت استفاده از وسایل پلید، برای رسیدن به نیکی. همان‌گونه که وبر می‌نویسد: «طرفدار اخلاق نمی‌تواند غیر عقلانی بودن اخلاقی جهان را تاب آورد و بپذیرد.» و این، نوعی بزدلی است.<sup>۳</sup> این غیر عقلانی بودن اخلاقی، ضرورت استفاده از وسایل پلید، در هیچ‌جایی آشکارتر از حوزه‌ی سیاست نیست. زیرا ابزار ویژه و غایی سیاست، خشونت است. همین که سیاست هست، خود بارزترین گواه این امر است که شر و پلیدی را از زندگی نمی‌توان حذف کرد. تعریف مشهور وبر از دولت، این است که دولت، سازمانی است که با موفقیت (البته موفقیتی کم و بیش) مدعی استفاده‌ی مشروع انحصاری از نیروی مادی در درون قلمروی خاص است (تأکید از وبر است). بنابراین،

<sup>1</sup> Ibid. p335

<sup>2</sup> Ibid. pp 119-20

<sup>3</sup> Ibid. p122



تروتسکی حق داشت که می‌گفت: «هر دولتی بنیانش بر زور است»<sup>۱</sup>. چون ابزار غایی سیاست خشونت است، پس اخلاق مسؤولیتی، بنا به اصل و گوهرش، اخلاق سیاسی و بخشی از رسالت سیاستمدار است. او چاره‌ای جز این ندارد که با خشونت رویارو شود، و برای همین، چاره‌ای هم جز این ندارد که متقابلاً از خشونت استفاده کند. اما، همان‌گونه که وبر در عباراتی بی‌پرده و عریان مطرح می‌کند، سیاستمدار نمی‌تواند از شرّ و پلیدی اجتناب کند. «آن کس که داخل در سیاست می‌شود... با نیروهای شیطانی پیمان می‌بندد»، «عملی سیاسی که با خشونت توأم است و از اخلاق مسؤولیتی پیروی می‌کند، رستگاری روح را به مخاطره می‌افکند»؛ «آن کسی که به دنبال رستگاری روح است... نباید آن را در کوره‌راه‌های سیاست بجوید»<sup>۲</sup>. البته وبر اعتقادی به روح، در معنای لفظی آن، نداشت. اما نیروی اخلاق دینی را آن‌چنان با گوشت و پوست درک می‌کرد که درکش از «شرّ ضروری» را با اصطلاحات دینی بیان کند.

برای آن که دیدگاه‌های وبر را در مورد مسائل سیاسی، به طور کامل تشریح و روشن کرده باشیم، ضروری است که میان مسائل سیاسی داخلی و مسائل سیاسی بین‌المللی تمیز قائل شویم. در سیاست داخلی، انحصار تقریبی نیروی مادی در دست دولت، دو جنبه دارد. از یک سو، این امر موجب آرامش زیادی در قلمرو دولت می‌شود و به پیروان ارزش‌های متفاوت امکان می‌دهد که در صلح و آرامش، در کنار یکدیگر زندگی کنند. بدین ترتیب، چنین چیزی لیبرالیسم را ممکن می‌سازد. خصوصاً، تضاد میان حوزه‌های ارزشی نباید ضرورتاً به ناآرامی‌های احساسی و عاطفی در روح فردی دامن بزند. شخصی ممکن است زندگی‌اش را وقف ارزش‌های اقتصادی کند، و شخصی دیگر وقف ارزش‌های دینی، و شخص ثالثی وقف ارزش‌های عقلی. این‌ها طبیعتاً با هم موافق نخواهند بود. اما نیازی نیست که با هم بجنگند. در سیاست ارزش‌هایی که باید راهنمای سیاسی دموکراتیک این تضادها می‌توانند، دست‌کم تا مرحله‌ای، با صلح و صفا حل و فصل شوند. اما، از سوی دیگر، انحصار قدرت به معنای نبود قدرت نیست. دولت - حتی دولت لیبرال دموکرات - همیشه خشونت را در آستین دارد تا در صورت ضرورت از آن استفاده کند. بعضاً استفاده از خشونت ضرورت پیدا می‌کند؛ نه فقط برای مجازات قانون‌شکنان، بل که برای فرو نشانیدن طغیان‌ها و انقلاب‌ها. حتی در سیاست داخلی سیاستمدار باید آماده‌ی استفاده از خشونت باشد.

در سیاست بین‌المللی، استفاده‌ی شکار از خشونت، بسیار بیش‌تر است. طبق نظر وبر، دست‌کم برای دولت - ملتی که می‌خواهد در زمره‌ی قدرت‌های بزرگ باشد، چنین چیزی اجتناب‌ناپذیر است؛ چنان‌که به نظر او، آلمان متحد می‌بایستی به خشونت متوسل می‌شد. وبر غالباً این ضرورت را «سرنوشت» آلمان، و حتی «وظیفه‌ی نفرینی» و «الزام تاریخی تراژیک» آن می‌خواند<sup>۳</sup>. به عقیده‌ی وبر، کنار کشیدن از مبارزه‌ی قدرت‌های بزرگ، غیر شرافتمندانه است. اما سخن گفتن او از سرنوشت در این زمینه، بسیار عجیب است. زیرا، چنان‌که خودش غالباً تأکید می‌کرد، داوری‌های ارزشی در این جهان افسون‌زدایی شده، مسأله‌ای مربوط به *انتخاب* هستند و باید باشند. هیچ‌کسی نیازی ندارد که تراژدی را برگزیند یا نفرینی تاریخی را در آغوش گیرد. این آن جنبه‌ای از تفکر سیاسی وبر است که در پایان قرن بیستم، در عصر

<sup>1</sup> Ibid. p78

<sup>2</sup> Ibid. pp 123 , 126

<sup>3</sup> Weber, *Political Works*, pp76-7

سلاح‌های تخریب و کشتار جمعی، به نظر دیگر کاملاً منسوخ و ناپذیرفتنی می‌آید. علاوه بر این، این نیز قابل بحث است که وبر می‌بایستی به وجود آمدن این سلاح‌ها را پیش‌بینی می‌کرد. خلاصه، چنان‌که دیدیم، یکی از مضامین اصلی جامعه‌شناسی او، عقلانی شدن فرهنگ غربی، و از جمله، عقلانی تکنولوژیکی است. این عقلانی شدن روزافزون، که در زمینه‌ی تکنولوژی جنگی هم به کار گرفته شد، کم‌وبیش ناگزیر به این وضع اسفبار موجود می‌انجامد که در آن، فرهنگ‌های ملی، به احتمال زیاد، با وسایل نظامی منهدم خواهند شد؛ نه آن که این وسایل حافظ آن‌ها باشند.

### Further Reading

By Weber

- M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. T. Parsons, George Allen and Unwin, London, 1930
- M. Weber, *The Theory of social and Economic organization*, (Part 1 of *Economy and Society*), tr. T. Parsons, Oxford University Press, New York, 1947
- M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr. And ed. by H. H. Gerth and C. W. Mills, Routledge and Kegan Paul, London, 1948
- M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, tr. And ed. by E. A. Shils and H. A. Finch, Free Press, New York, 1949
- M. Weber, *General Economic History*, tr. F. H. Knight, Collier Books, New York, 1961
- M. Weber, *The Sociology of Religion*, tr. E. Fischoff, Methuen, London, 1965
- M. Weber, *Economy and Society*, 3 vols, tr. and ed. by G. Roth and C. Wittich, Bedminster Press, New York, 1968
- M. Weber, *Political Writings*, tr. and ed. by P. Lassman and R. Speirs Cambridge University Press, 1994

On Weber

- P. Anderson, 'Science politics, enchantement', in J. A. Hall and I. C. Jarvie (eds), *Transition to Modernity*, Cambridge University Press, 1992
- C. Antoni, 'Max Weber', in *From History to Sociology*, Merlin Press, London, 1959
- D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, George Allen and Unwin London, 1974
- R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Methuen, London, 1966
- A. Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Mecomillan, London, 1972
- W. J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Basil Blackwell, Oxford, 1974

## بخش اول

# منتقدان سرمایه‌داری مصرف‌گرا

۲۶	هربرت مارکوزه و مکتب فرانکفورت: استبداد خرد ابزاری	۳
۵۵	هانا آرنت: جمهوری‌خواهی کلاسیک و جهان مدرن	۴
۸۵	سی. بی. مک‌فرسن: فردگرایی ملکی و دموکراسی لیبرال	۵

فهرست کتاب

### هربرت مارکوزه و مکتب فرانکفورت: استبداد خرد ابزاری

ماکس وبر در سال ۱۹۲۰، دو سال پس از آن که تسلیم آلمان نقطه‌ی ختامی بر جنگ بزرگ و نیز پادشاهی آلمان نهاد، درگذشت. جای پادشاهی آلمان را جمهوری دموکراتیک وایمار گرفت که بدقبال و ناپایدار بود و عمری کوتاه داشت. جمهوری وایمار زیر ضربات خردکننده‌ی مسائل و مشکلات عظیم اقتصادی، خوار و ذلیل از شرایط بسیار سخت و ناعادلانه‌ی صلح ورسای، و به ستوه آمده از دشمنان راست و چپ قدرت‌مند داخلی، تنها پانزده سال دوام آورد و پس از آن، جای خود را به دیکتاتوری بسیار خشن نازی‌ها، به رهبری هیتلر داد. رژیم نازی، آلمان را در ۱۹۳۹ به جنگ جهانی دوم راه‌بر شد که سرانجامش شکست خفت‌بار دیگری در ۱۹۴۵ بود. در یک کلام، تاریخ آلمان در نسل پس از مرگ وبر، تاریخی فاجعه‌آمیز بود و فجایع سیاسی، زمینه‌ای بود که سبب‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌های متفکران اجتماعی آلمان در این دوره شد. یکی از موارد نمونه‌وار، گروه متفکرانی بودند که در انستیتوی تحقیقات اجتماعی در فرانکفورت گرد آمده بودند - همان به‌اصطلاح «مکتب فرانکفورت».

در ۱۹۳۱، ماکس هورکهایمر، یکی از «پدران بنیان‌گذار» مکتب فرانکفورت، مدیر انستیتو شد. درست دو سال بعد، با قدرت گرفتن هیتلر، انستیتو مجبور شد نخست به ژنو و بعداً به سایر مراکز اروپایی، و سرانجام به ایالات متحد آمریکا نقل مکان کند. یکی دیگر از اعضای نسل بنیان‌گذار مکتب فرانکفورت، هربرت مارکوزه، در سال ۱۹۳۳ به انستیتو پیوست. و سومین نفر، تئودور آدورنو، دوست، هم‌کار، و همراه همه‌ی عمر هورکهایمر، که با او کتاب‌های مشترکی هم نوشت، رسماً تا ۱۹۳۸ به انستیتو پیوست. در میان این سه تن، یعنی هورکهایمر و آدورنو و مارکوزه، این مارکوزه بود که اصلی‌ترین آثار را در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی این مکتب خلق کرد. برای همین نیز، در این فصل، اوست که کانون توجه ما خواهد بود. مارکوزه، بر خلاف آن دو هم‌کارش، که پس از جنگ جهانی دوم به فرانکفورت بازگشتند، در ایالات متحد آمریکا ماند و به تألیف آثار به زبان انگلیسی ادامه داد. او در واقع، وفادارترین فرد در میان این جمع، به رادیکالیسم سیاسی سال‌های نخستین انستیتو بود. بدین‌ترتیب بود که مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که در اصل، با توجه به پیدایش نازیسم و جنگ جهانی شکل گرفته بود، در میان افراد نسل کاملاً متفاوتی از رادیکال‌ها، یعنی رادیکال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰، معروفیت و تأثیر و نفوذ به‌سزایی پیدا کرد.

«نظریه‌ی انتقادی» مکتب فرانکفورت را غالباً «نئومارکسیستی» می‌دانند. بی‌گمان، این نظریه در اصل و اساسش، دین زیادی به مارکسیسم داشت. اما هرگز کاملاً اورتودوکس نبود و با گذشت زمان، اورتودوکسی‌اش کمتر و کمتر می‌شد و حتی از برخی جنبه‌های اساسی، به طور مشخص غیر مارکسیستی می‌شد. به طور خلاصه در یک کلام، آنچه این نظریه با مارکسیسم به اشتراک داشت، خصومتش با تمدن بورژوازی بود. اما پایه‌های این خصومت با پایه‌های خصومت مارکس متفاوت بود؛ یا

دست کم به تدریج متفاوت شد؛ چندان که خصومت مکتب فرانکفورت گسترشی یافت که دامنه‌اش حتی به خصومت با بنیان‌های خود مدرنیته کشید. نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، در تشخیص مسائل و مشکلات مدرنیته، تا حدی زیادی وام‌دار وبر بودند؛ هرچند با دیدگاه‌های سیاسی و فلسفی او هم‌دلی زیادی نداشتند. با آن که موضوع بحث ما در این‌جا، عمدتاً آثار مارکوزه است (زیرا او سیاسی‌ترین نظریه‌پرداز مکتب فرانکفورت است)، اما خواننده باید این نکته را در ذهن داشته باشد که در اغلب موارد، استدلال‌های او فقط مال خودش نیست؛ بلکه دارای مشترک مکتب فرانکفورت است.

مشهورترین و مهم‌ترین اثر مارکوزه در زمینه‌ی سیاسی، کتاب *انسان تک‌ساحتی* است که در ۱۹۴۶ به چاپ رسیده است. به دنبال آن، مقاله‌ی «رواداری سرکوب‌گر» در ۱۹۶۵، و *رساله‌ای درباره‌ی آزادی* در ۱۹۶۹ منتشر شدند. دو کتاب پیشین او هم حائز اهمیت هستند؛ *اروس و تمدن* (۱۹۵۵)، و *مارکسیسم شوروی* (۱۹۵۸). برخی از مقالات مرتبط با این مسأله نیز، که اکثراً در دهه‌ی ۱۹۳۰ در آلمان نوشته شده بودند، در مجموعه‌ای با عنوان *نهی‌ها* در ۱۹۶۸ مجدداً به چاپ رسیدند. این‌ها منابع اصلی برای درک و بررسی اندیشه‌ی سیاسی مارکوزه هستند؛ هرچند آثار دیگر او هم ممکن است با این بحث مرتبط باشند.

برای درک و ارزیابی اندیشه‌های مارکوزه، و در واقع مکتب فرانکفورت در کل، لازم است تاریخ سیاسی جهان غرب را از زمان شکل‌گیری مکتب فرانکفورت تاکنون، و نیز جهت‌گیری نظری اولیه‌ی «نئومارکسیستی» این مکتب را در ذهن داشته باشیم. نظریه‌ی مارکسیستی پیش‌بینی کرده بود که نظام سرمایه‌داری، زیر فشار «تناقضات درونی» فرو می‌پاشد؛ و البته همه به چشم دیدند که جمهوری دموکراتیک بورژوازی آلمان نیز، چندی پس از شکل‌گیری مکتب فرانکفورت، از هم پاشید. اما برخلاف آنچه مارکس پیش‌بینی کرده بود، این سوسیالیسم نبود که آن جمهوری را ساقط کرد و به جایش نشست. بلکه نازیسم هیتلر بود. (درست همان‌طور که پیش‌تر، فاشیسم موسولینی «دموکراسی بورژوازی» را در ایتالیا ساقط کرده و به جایش نشسته بود.) نازیسم نه تنها جنبشی از نوع راست افراطی بود، که به همان اندازه‌ی ضد دموکراتیک بودنش، سخت ضد کمونیستی هم بود؛ بلکه در عمل هم نشان داد که یکی از ددمنش‌ترین و آدم‌کش‌ترین رژیم‌ها در طول تاریخ جهان نیز هست. برای نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، این نه تنها ضربه‌ای سخت و عمیق و مایه‌ی گرفتاری‌های شخصی بود، بلکه معمای نظری هم بود که باید با آن دست و پنجه نرم می‌کردند. دیکتاتورهای فاشیستی و نازی، به موقع خود، در جنگی خانمان‌سوز شکست خوردند و از صحنه‌ی تاریخ حذف شدند. اما آنچه از خاکستر آن برآمد، در اروپای غربی و در آمریکا، به‌هیچ‌روی چیزی نبود که با پیش‌گویی مارکسیستی هم‌خوانی داشته باشد. بلکه نوعی سرمایه‌داری به‌ظاهر بسیار موفق، ریشه‌دار، تثبیت‌شده، و تجدید قوا کرده بود. البته در این ضمن، انقلاب بلشویکی سال ۱۹۱۷، قدرت را به نام مارکسیسم در روسیه قبضه کرده بود. اما در این‌جا نیز امیدهای بسیاری از مارکسیست‌ها، با شروع رژیم استالینیستی در دهه‌ی ۱۹۳۰، مبدل به یأس شد. (هرچند خیلی طول کشید تا همگان این را بپذیرند.) در نتیجه، دائماً آن دوران طلایی کمونیسم که مارکسیست‌ها انتظارش را داشتند، به عقب می‌افتاد. (هرچند پس از مرگ استالین، بسیاری از عناصر خشن نظام وی، اندکی نرم شد.) این روندها نیز فقط مایه‌ی نومیدی نبود. بلکه مسائلی نظری هم پیش می‌آورد که نیازمند توضیح و دست و پنجه نرم کردن بود.

نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، و مارکوزه نیز، در واقع نظریه‌ای سبب‌ی‌پرداختند که برای آن طرح شده بود که این روندها را معنایی ببشد؛ نظریه‌ای که با ادغام عناصر زیادی از نظریات وبر، و بنیان‌گذار روان‌کاوی، فروید، در ستون فقرات نئومارکسیستی آن طراحی شده بود. آنچه شاید در این سنتز فرانکفورتی از همه شگفت‌تر است، این است که از یک چارچوب توضیحی واحد برای درک هر سه جنبه‌ی (از نظر مارکسیست‌ها) ناهنجاری‌های تاریخی قرن بیستم استفاده می‌شود؛ فاشیسم، سرمایه‌داری تجدیدحیات کرده‌ی پس از جنگ، و شوروی‌گرایی. از نظر مارکوزه، هر سه‌ی این‌ها تا حدی مشابه هم هستند. مثلاً او هر سه را «توتالیتری» می‌خواند و محکوم می‌کند. البته این بدان معنا نیست که چشم او بر تفاوت‌های زیاد و بدیهی آن‌ها بسته بود. بیا بیا بررسی‌مان را با تحلیل مارکوزه از سرمایه‌داری مابعد جنگ جهانی دوم، یا «دموکراسی بورژوایی» بیاغازیم که مارکوزه، که مقیم آمریکا بود، نمی‌توانست مشاهدات دست‌اولی در مورد آن داشته باشد. این تحلیل، که شهرتی همگانی برای مارکوزه به ارمغان آورد، موضوع اصلی کتاب *انسان تک‌ساختی* است.

از دیدگاه مارکسیسم اورتودوکس، آن دسته از مسائل نظری که سرمایه‌داری «به بلوغ رسیده»ی آمریکا و اروپای غربی، در دهه‌ی ۱۹۵۰ و دهه‌ی ۱۹۶۰ پیش روی می‌نهاد، از این قرار بودند: مارکس سرمایه‌داری را نظامی غیر عقلانی، آشوب‌زده، و نهایتاً ناکارآمد می‌دانست که هم‌زمان با رشد تکنولوژی بارآورش با مشکلات اقتصادی چندان حادی مواجه خواهد شد که قربانیان این مشکلات، یعنی پرولتاریا یا طبقه‌ی کارگر مزدور، که دیگر وضع خود را تحمل‌ناپذیر خواهد دید، با آگاهی‌هایی که از روشن‌گری‌های نظریه‌ی مارکسیستی پیدا کرده است، قیام خواهد کرد و این نظام را بر خواهد انداخت. اما آنچه رخ می‌داد، چیزی از این دست نبود. برعکس، کارگران نیز، مانند بقیه‌ی جامعه، به تدریج برخوردارتر و فراخ‌زیست‌تر می‌شدند و اگر هم کاملاً از نظام رضایت نداشتند، بیش‌ترشان به کلی غیر انقلابی می‌شدند. دیگر هیچ نیازی نبود که با توسل به خشونت آنان را سرکوب کرد. نظام سرمایه‌داری، علی‌رغم «روساخت» آشکارا لیبرالی و دموکراتیکش، به نظر کاملاً پایدار می‌آمد.

هیچ‌یک از این‌ها کارکوزه را با این نظام آشتی نمی‌داد. زیرا این نظام، در چشم او، هم‌چنان ناعادلانه، سرکوب‌گر، و - مهم‌تر از همه - نماینده‌ی نوعی از ریخت افتادگی طبیعت بشری و روح بشری بود. نه این که چشم او بر موفقیت‌های اقتصادی سرمایه‌داری به بلوغ رسیده بسته باشد؛ برعکس، او این جامعه را (با عاریت گرفتن واژه‌ی برساخته‌ی جان کنت گالبرایت اقتصاددان) «جامعه‌ی برخوردار» یا «جامعه‌ی فراخ‌زیست» می‌خواند.<sup>۱</sup> به عقیده‌ی مارکوزه، این «برخورداری» یا «فراخ‌زیستی» عمومی، مبتنی بر سه عامل است؛ بارآوری اقتصادی سرمایه‌داری، سیاست اقتصادی ضد ادواری کینزی، که آشکارا (حتی اگر شده موقتاً) اقتصاد سرمایه‌داری را از رکودهای ادواری و بازگردنده‌ای که سابقاً عارضش بود نجات بخشیده بود؛ و دولت رفاه.<sup>۲</sup> اما مارکوزه، به جای آن که این پیشرفت‌ها را دست‌آوردهایی مطلوب بداند، آن‌ها را وسایل و ابزار می‌داند که به کمکشان مردم، خصوصاً طبقه‌ی کارگر، را به پذیرش نظامی سرکوب‌گر و می‌دارند. در نظر او، این‌ها ابزارهای سلطه‌اند. شاید علی‌الخصوص شگفت این باشد که دولت رفاهی که

<sup>1</sup> J. K. Galbraith, *The Affluent Society*, (Hamish Hamilton, London, 1958)

<sup>2</sup> H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, (Beacon Press, Boston, 1966), p21

طبقه‌ی کارگر و نمایندگان سیاسی‌اش این همه مدت و با این همه رنج و مرارت در راهش جنگیده بودند، مورد انکار «چپ» سیاسی (و البته برخی نظریه‌پردازان «راست») قرار گرفت.

برای درک دیدگاه مارکوزه، ضروری است چیزهایی را که به نظر او در «سرمایه‌داری فراخ‌زیست» جای ایراد و اعتراض دارند، و نیز توضیحات او را در مورد این که چه‌گونه این سرمایه‌داری پذیرشی چنین همه‌گیر یافته است، درک کنیم. دو مسأله‌ای که در نظر او، عملاً یکی هستند. اما باید گفت که خود شیوه‌ی توضیح مارکوزه، موجب پدید آمدن مشکلاتی جدی می‌شود. همان‌گونه که او به‌روشنی می‌گوید: کتاب *انسان تک‌ساحتی* «میان دو فرضیه‌ی متناقض در نوسان است: ۱ - این که جامعه‌ی صنعتی پیش‌رفته قادر به تغییر کیفی در آینده‌ی قابل پیش‌بینی است؛ ۲ - این که نیروها و گرایشاتی وجود دارند که می‌توانند این امکان تغییر را از میان ببرند و جامعه‌ای را منفجر کنند<sup>۱</sup>». این شاید به خودی خود، چیزی بیش از اقراری صادقانه به عدم یقین نباشد. اما تناقض مطرح‌شده و پذیرفته‌شده، به‌هیچ‌روی یگانه تناقضی نیست که می‌توان در *انسان تک‌ساحتی* یا سایر آثار مارکوزه، یا میان آن‌ها یافت. هم‌چنین، این تناقضات صرفاً مربوط به مسائل حاشیه‌ای نیستند. علاوه بر این، اقرار به نداشتن یقین، ضرورتاً نوعی امتیاز و فضیلت نیست؛ خصوصاً اگر با باریک‌اندیشی، به جای رسیدن به تصدیق، فقط بحث و جدل پیش آورد. که در مارکوزه چنین است. یکی از ویژگی‌های چشم‌گیر و در عین حال مشکل‌آفرین مارکوزه، استفاده‌ی بیش از حد از گزاره‌هایی است که قید «شاید» یا قیدی هم‌معنای آن دارند و بعضاً، حتی مهم‌ترین گزاره‌ها با این قید بیان می‌شوند. خواننده درمی‌ماند که بالأخره مارکوزه چه می‌خواهد بگوید. این مسائل و مشکلات را هم می‌توان ناشی از رد آشکار «منطق صوری» از سوی مارکوزه، به نفع «منطق دیالکتیکی» دانست و هم می‌توان اصلاً به آن ربطش نداد.

علی‌رغم همه‌ی مشکلات، «تفسیر فرانکفورتی» مارکوزه از اوضاع بغرنج مدرن، تفسیری جالب و در خور توجه است که در آن، سرمایه‌دار و پلیدی‌های آن فقط به عنوان یک مثال از روندی گسترده‌تر مطرح می‌شوند. این روند، صرفاً یا حتی عمدتاً، روندی سیاسی و اجتماعی نیست - بل که روندی عقلی و فلسفی هم هست. مارکوزه، بر خلاف مارکس، ظاهراً علاقه‌ی چندانی به ربط دادن علی‌مسائل اجتماعی و مسائل عقلی و فکری ندارد. اما او که خود فیلسوف است، می‌خواهد که مسائل فلسفی و نظری را در اولویت قرار دهد. حتی عارضه‌ی اجتماعی‌ای که او تشخیص می‌دهد، عارضه‌ای فلسفی است که می‌توان آن را در یک کلمه خلاصه کرد: «پوزیتیویسم». نقد مارکوزه، شامل نقد درک «پوزیتیویستی» از شناخت، حقیقت و صدق، و خرد و منطق نیز می‌شود.

نقد پوزیتیویسم، جزء مشغله‌های اصلی مکتب فرانکفورت، در آغاز کار بود و مثلاً در مقاله‌ی «مفهوم ذات» مارکوزه، که مربوط به سال ۱۹۳۶ است به چشم می‌خورد. بنا به نظر مارکوزه، پوزیتیویسم همواره این مفهوم [ذات] را «متافیزیکی» دانسته و رد کرده است. پوزیتیویسم پای‌بند شناخت‌شناسی تجربی است که می‌گوید همه‌ی شناخت بشری از واقعیت، از «تجربه» یا «نشاهده» سرچشمه می‌گیرد و بنابراین، [شناخت بشری] ضرورتاً فقط شناخت واقعیات تجربی است. اما به نظر مارکوزه، پوزیتیویسم با تأکید بر «هم‌ترازی شناختی» همه‌ی واقعه‌ها و کل واقعیت، پا را از دایره‌ی فلسفه‌ی تجربی نیز فراتر

<sup>1</sup> Ibid. p xv

می‌گذارد.<sup>۱</sup> مارکوزه، با استفاده از اصطلاحی که بعدها عنوان کتاب مشهورش شد، می‌گوید جهان پوزیتیویسم، جهان واقعیات «تک‌بعدی» یا «تک‌ساحتی» است. بنابراین، پوزیتیویسم، غیر انتقادی و غیر ارزش‌یابانه است و بدین افتخار هم می‌کند. پوزیتیویست‌ها می‌گویند واقعیت و شناخت «فارغ از ارزش» و «از نظر اخلاق خنثی» هستند. بنابراین، اتخاذ موضعی انتقادی یا ارزش‌یابانه، آن‌گونه که مارکوزه می‌گوید، شامل «قصور در موشکافی» می‌شود. (یا اگر با طنز کم‌تری بگوییم، دست‌کم شامل فاصله‌گرتن از موشکافی می‌شود).<sup>۲</sup> آشکار است که از این دیدگاه، مفهوم علم فارغ از ارزش وبری را (که علوم اجتماعی را هم شامل می‌شود) باید صورتی از پوزیتیویسم دانست. (در واقع، پوزیتیویسم را می‌توان تنها با اندکی مسامحه، در این جمله خلاصه کرد که پوزیتیویسم دیدگاهی است که می‌گوید شناخت علمی، یگانه شناخت واقعی است.) مارکوزه (در ۱۹۳۶) پوزیتیویسم را «بورژواپی» می‌خواند. اما اگر آن را «محافظه‌کارانه» بخوانیم، در واقع عقیده‌ی او را دقیق‌تر بیان کرده‌ایم و این با استدلال‌های بعدی او هم بیشتر جور در می‌آید. مارکوزه می‌گوید: چنین نظریه‌ای «فقط می‌تواند نظریه‌ی تسلیم و رضا باشد».<sup>۳</sup> این نظریه در خدمت پشتیبانی از «قدرت‌هایی است که می‌خواهند صورت [فعلی] واقعیت را» در برابر «امکان واقعی صورت دیگری از واقعیت» که به احتمال زیاد، صورت به‌تری هم هست، «حفظ کنند».

پوزیتیویست‌ها کاملاً می‌توانند به تفسیر سیاسی مارکوزه از شناخت‌شناسی‌شان معترض باشند. آنان با دقت تمام و به درستی می‌توانند بگویند که پی‌آمد ضمنی آموزه‌ی آنان نه نقد و نه دفاع و پشتیبانی از وضع موجود است. بل که چه نقد و چه دفاع از وضع موجود اجتماعی، هر دو، به معنای فرا رفتن از حدود شناخت، به معنای واقعی کلمه است. در واقع، خود مارکوزه هم اذعان می‌کند که در قرون گذشته، پوزیتیویسم از نظر سیاسی، نیروی رادیکال بوده است. «توسل پوزیتیویسم به واقعیات در آن زمان، در واقع به معنای حمله‌ی مستقیم به مفاهیم دینی و متافیزیکی بوده است که پشتیبان ایدئولوژیک رژیم کهن بوده‌اند».<sup>۴</sup> پس دین و متافیزیک، یا آن متافیزیک خاص، بنا به ادعای پوزیتیویسم، حقیقتاً کاذب هستند. اما در نظر مارکوزه، دلیل پوزیتیویسم برای چنین ادعایی، نمی‌تواند دلیل درستی باشد. زیرا حتی اگر امروزه تصادفاً فرد پوزیتیویستی از نظر سیاسی پیش‌رو باشد، نظریه‌ی او «[در زمینه‌ی داورهای ارزشی] به وادی نسبی‌گرایی لاعلاج در می‌غلند و بدین ترتیب، دقیقاً سبب افزایش قدرت اندیشه‌های ارتجاعی می‌شود که او در واقع می‌خواهد با آنها بجنگد»؛<sup>۵</sup> یعنی در واقع اگر اصلاً بخواهد با آنها بجنگد. از خواندن نوشته‌های مارکوزه، غالباً این احساس به ما دست می‌دهد که او، خصوصاً آن دسته از دانش‌مندان علوم اجتماعی را که پای‌بند برنامه‌ای پوزیتیویستی هستند، کم یا بیش، به دیده‌ی نوکران آماده به خدمت قدرت‌های موجود می‌نگرد.

<sup>1</sup> H. Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (Penguin, Harmondsworth, 1972), pp 64ff. See also H. Marcuse, *Reason and Revolutions*, 2<sup>nd</sup> edn (Routledge and Kegan Paul, London, 1955), p327

<sup>2</sup> Marcuse, *Negations*, p45

<sup>3</sup> Ibid. p66

<sup>4</sup> Marcuse, *Reason and Revolutions*, p341

<sup>5</sup> Marcuse, *Negations*, p45



در کتاب *انسان تک‌ساحتی*، که در آن علوم اجتماعی پوزیتیویستی مکرراً با برجسب‌هایی نظیر «تجربه‌گرایی»، «رفتارگرایی»، و «عملکردگرایی» مورد حمله قرار می‌گیرد، مثال‌های فراوانی از این اتهام را می‌توان یافت. یک مثال بارز، قطعه‌ای نمونه‌وار از تحقیق در مورد عملکرد دموکراسی در آمریکاست که در آن، «دموکراسی»، کاملاً عامدانه و آگاهانه، بنا بر آن‌چه می‌توان در *آمریکا مشاهده کرد*، «رقابت میان کاندیداهای مختلف» تعریف می‌شود و نه «شیوه‌ای برای تضمین این که نمایندگان از خواسته‌های انتخاب‌کنندگان پیروی کنند». (این مفهوم دومی بر این اساس رد می‌شود که «سطعی از عقیده و ایدئولوژی ساخته و پرداخته را فرض می‌گیرد که به‌هیچ‌روی در آمریکا» یا هر کشور مدرن دیگری «یافت نمی‌شود.»<sup>۱</sup>) بنابراین، جامعه‌شناسان مورد نظر، با انتخاب صرفاً مفاهیم «قابل تبدیل به عمل»، هر گونه داوری انتقادی درباره‌ی کیفیت به‌اصطلاح دموکراسی‌های موجود را کنار می‌گذارند و بدین‌ترتیب، هر گونه تحلیل موشکافانه درباره‌ی علل سیستماتیک عیب‌ها و کمبودهای این دموکراسی‌ها را تعطیل می‌کنند. زیرا این عوامل سیستماتیک در معنا و مفهوم ساده‌ای قابل مشاهده نیستند.

[این عوامل سیستماتیک] زمینه‌ای بس گسترده‌تر و متفاوت‌تر از کارگاه‌ها و مغازه‌هایی که مورد تحقیق قرار می‌گیرند، یا گروه‌ها و جاهایی که عقیده‌ی عمومی‌شان سنجیده می‌شود دارند... و این عوامل واقعی‌تر هم هستند. زیرا همین عوامل هستند که واقعیاتی را که مورد تحقیق، ارزیابی، سنجش، و محاسبه قرار می‌گیرند خلق می‌کنند. آن زمینه‌ی واقعی که در آن چیزهایی خاص معنا و اهمیت واقعی خود را می‌یابند، تنها در محدوده‌ی یک «نظریه» درباره‌ی اجتماع قابل تعریف است... تحلیلی که قادر به شناسایی ساختاری است که اجزاء و فرآیندهای جامعه را به هم پیوسته نگاه می‌دارد و روابط متقابل آن‌ها را معین می‌کند.<sup>۲</sup>

خلاصه، علوم اجتماعی پوزیتیویستی سطحی و علاوه بر آن، غیر انتقادی است. اصلاً به همین دلیل، سطحی است که غیر انتقادی است. بنابراین، علوم اجتماعی پوزیتیویستی به همان صورت، ایدئولوژیک در خدمت جامعه‌ای سرکوب‌گر است.

ما هنوز به تفصیل ایرادهای مارکوزه به جامعه‌ی سرمایه‌داری به بلوغ رسیده را توضیح نداده‌ایم. اما چنین توضیحی می‌تواند در دل بررسی جنبه‌ی دیگری از «پوزیتیویسم» مستقر باشد، و آن جنبه مفهومی از «عقلانیت» است که در این فلسفه مطرح است - و با این بررسی، ما در واقع به نظریه‌ی ماکس وبر در مورد «عقلانی کردن» و «افسون‌زدایی» هم خواهیم رسید. طبق نظر پوزیتیویست‌ها (و وبر)، داوری‌های ارزشی نمی‌توانند عقلانی باشند. زیرا ارزشی عینی یا «واقعی» وجود ندارد. پس یگانه عقلانیت اصیل، عقلانیتی است که وبر آن را «هدف‌مدار» می‌خواند، یا چنان‌که بعضاً ترجمه شده است، «خرد ابزاری» - اصطلاحی که مارکوزه آن را غالباً (با معنایی منفی) به کار می‌برد. طبق این مفهوم پوزیتیویستی و ابزاری خرد، یگانه نوع عقلانیت اصیل، تطبیق دادن مؤثر وسایل با اهداف است؛ البته با توجه به این نکته که اهداف خود از حوزه‌ی داوری عقلانی بیرون هستند و برای همین، نمی‌توان آن‌ها را عقلانی یا غیر عقلانی ارزیابی کرد. مارکوزه غالباً این مفهوم ابزاری عقلانیت را خرد «تکنیکی» یا «تکنولوژیکی»، یا «تکنوکراتیک» می‌خواند. زیرا تکنیک یا تکنولوژی، وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است. به اعتقاد او، تکنولوژی و خرد

<sup>1</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp 114-15

<sup>2</sup> Ibid. p190

تکنولوژیکی، از ویژگی‌های کاملاً خاص جامعه‌ی مدرن، و خصوصاً سرمایه‌داری به بلوغ رسیده هستند. این یکی از دلایل اصلی اعتراض سخت و شدید او به آن است.

ضروری است این نکته را روشن کنیم که مارکوزه دو دلیل برای اعتراض به مفهوم تکنولوژیکی عقلانیت دارد که یکی مثبت یا ایجابی، و دیگری منفی یا سلبی است. آن اعتراض منفی و سلبی، انکاری است که این عقلانیت نسبت به حالت و مقام عقلانی اهداف و ارزش‌ها دارد - که قبلاً بحثش را کردیم. اما پیچیده‌تر از آن، بیزاری مارکوزه از عقلانیت تکنولوژیکی مذکور در این مقام است. تکنولوژی علم کاربردی است. اما در نظر مارکوزه کارآیی تکنولوژیکی علوم، معنای خاصی دارد که خصوصاً اکثراً پوزیتیویست‌ها بدان گردن می‌نهند. علوم طبیعی مبتنی بر نظر خاصی نسبت به طبیعت است. خود مارکوزه در این مورد چنین می‌گوید: «اندازه‌گیری کمی طبیعت... واقعیت را از هر گونه هدف ذاتی جدا کرد و در نتیجه، واقعی از خوب، و علم از اخلاق جدا شد.» یا می‌توان گفت واقعیات را از ارزش‌ها جدا کرد.<sup>۱</sup> «اهداف غایی» ارسطویی از حوزه‌ی طبیعت اخراج شده‌اند، یا اگر با عبارت وبری بخوایم بگوییم، جهان «افسون‌زدایی» شده است. پی‌آمد ضمنی آن چیست؟ طبیعت خنثی صرفاً به چشم منبعی برای تکنولوژی، برای ابزاریت، نگریسته می‌شود: «علم طبیعت تحت مفاهیم پیشینی تکنولوژی، که طبیعت را همچون ابزار بالقوه‌ای می‌نماید که وسیله‌ای مهار و سازمان‌دهی است، تکوین می‌یابد. و درک طبیعت همچون ابزاری (فرضی) مقدم بر تکوین هر گونه سازمان تکنیکی خاص است.<sup>۲</sup>» خلاصه، علوم طبیعی ذاتاً ابزاری برای مهار طبیعت است.

ارزیابی مارکوزه از علوم طبیعی، با چنین تصویری از آن، مسأله‌ای است که من به آن بازخواهم گشت. اما فعلاً بگذارید به نتیجه‌ی قهری آن بپردازیم. علوم اجتماعی، الگوگرفته از این علوم طبیعی (یعنی علوم اجتماعی پوزیتیویستی) نیز بایستی ابزار مهار و کنترل باشد؛ البته نه کنترل و مهار طبیعت، بلکه کنترل و مهار انسان‌ها.<sup>۳</sup> پس این علوم ذاتاً برای این تنظیم شده‌اند که همچون وسیله‌ای در خدمت قدرت‌مندان باشد که می‌توانند با استفاده از آن، به گونه‌ای مؤثر، قدرتشان را بر بقیه‌ی جامعه اعمال کنند. در جامعه‌ی سرمایه‌داری به بلوغ رسیده، قدرت‌مندان، همان بورژواها و عوامل آنان در دستگاه دولت هستند. باز هم مارکوزه در *انسان تک‌ساحتی* مثال‌هایی از علوم اجتماعی تکنیکی، که لاجرم حیل‌ت‌ساز *manipulative* است، می‌آورد. جامعه‌شناسی و روان‌شناسی صنعتی، مدیریت علمی، تحقیق در انگیزه، نظریه‌ی روابط عمومی، تحقیق در افکار عمومی، و روان‌شناسی تبلیغات.<sup>۴</sup> اما این‌ها، تنها مثال‌های بسیار فاحش هستند. پرهیز از رکودهای اقتصادی با استفاده از نظریه‌ی مدیریت تقاضای کنیزی، وسیله‌ای برای تثبیت سرمایه‌داری است (یا بود) و بنابراین، همچون ابزاری در خدمت «طبقه‌ی حاکم» بوده است. و نه فقط همین. زیرا همین مطلب را می‌توان در مورد دولت رفاه و خود اقتصاد فراخ‌زیستی گفت. ظاهراً مارکوزه می‌خواهد بگوید این پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی، مواردی از کاربرد صورتی حیل‌ت‌ساز از دانش روان‌شناختی - نوعی روان‌شناسی سیاسی - است که نشان می‌دهد چه‌گونه می‌توان سیل مردم را

<sup>1</sup> Ibid. p146

<sup>2</sup> Ibid. p153

<sup>3</sup> Cf. H. Marcuse, 'From ontology to technology: fundamental tendencies of industrial society', in *Critical Theory and Society: A Reader*. ed. S. E. Bronner and D. M. Kellner (Routledge, London, 1989), p126

<sup>4</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp 10, 75, 107

چرب کرد تا نظام موجود را بپذیرند. حیل‌ساز بودن فراخ‌زیستی و برخورداری، پیام محوری/انسان‌تک‌ساختی است.

حال می‌توانیم اندک‌اندک بفهمیم که چرا مارکوزه چنین سخت منتقد سرمایه‌داری به بلوغ رسیده و فراخ‌زیست است. این سرمایه‌داری، جامعه‌ای است که اعضای آن به گونه‌ای با برخورداری اقتصادی و کاربرد حیل‌سازانه‌ی علوم اجتماعی کنترل می‌شوند و برای همین هم استفاده از صفت «توتالیتار» برای چنین جامعه‌ای روا نیست. اما آنچه بنیادی‌تر است، برخورداری و فراخ‌زیستی اجتماعی است. زیرا همین برخورداری و فراخ‌زیستی است که علت موفقیت آن حیل‌سازی است؛ یا به عبارت دیگر، علت تن دادن مردم به این حیل‌سازی است. این مردم، نهایتاً چون بردگانی داوطلب هستند. احتمالاً درست نیست که بگوییم مارکوزه با نفس فراخ‌زیستی و برخورداری مخالف است. اما او قاطعانه با برخورداری و فراخ‌زیستی سرمایه‌دارانه مخالف است. چرا؟ در وهله‌ی اول، به این دلیل که فراخ‌زیستی سرمایه‌دارانه نه تنها رشوه‌ای است که به مردم داده می‌شود تا آزادی خود را در مقابلش واگذار کنند، بل که رشوه‌ای کاذب نیز هست. فراخ‌زیستی و برخورداری در نظام سرمایه‌داری، برطرف‌کننده‌ی نیازهای اصیل و واقعی نیست. بل که نیازهای کاذبی را برآورده می‌کند که خود آفریده است، اما کاذب بودن آن‌ها را از دیده‌ها مخفی می‌کند. موفقیت آن - پایداری آن در متن «دموکراسی لیبرال» - بستگی به چیزی دارد که در سنت مارکسیستی، آگاهی کاذب خوانده می‌شود. بنابراین، پیدایش آگاهی کاذب، بخش اساسی از سیستم است که به کمک صنعت تبلیغات و استفاده از رسانه‌های همگانی و علوم اجتماعی و روان‌شناختی حیل‌ساز به دست می‌آید. صنایع سرگرمی‌ساز و پرکننده‌ی اوقات فراغت نیز نقش خود را - که نقش کم‌اهمیتی هم نیست - در تثبیت نظام ایفاء می‌کنند (شاید به همان شیوه‌ای که جورج اورول در رمان ۱۹۸۴ تصویر کرده است). و وقت آزاد کارگران را پر می‌کنند و نوعی رضایت خاطر ارزان و بی‌مایه و دست‌دوم برایشان فراهم می‌کنند. مارکوزه این فرآیندهایی را که مردم را با نظام آشتی می‌دهند، «کودن‌سازی» می‌نامد. مردم با «مصرف‌گرایی»، فاسد، کور، و برده می‌شوند.

در چشم مارکوزه، همه‌ی این‌ها مؤید این نظر اوست که علوم اجتماعی مطلوب فارغ از ارزش ماکس وبر، در واقع امر، چیزی دروغین و هیولایی بیش نیست. علوم اجتماعی وبری، درست به این منظور طراحی شده است که در خدمت منافع حاکمان و سرکوب‌گران باشد و ارزش‌های آنان را تأیید و تضمین کند و بر کرسی بنشانند. علاوه بر این، مارکوزه وبر را متهم می‌کند که اصلاً قصد و نیتش همین بوده است: «نظریه‌ی فارغ بودن ذاتی علوم اجتماعی از ارزش‌ها، یا خنثی بودن علوم از نظر اخلاقی، [در تحلیل او از سرمایه‌داری صنعتی] همچون کوششی برای آزاد کردن علوم برای پذیرش ارزش‌گذاری‌های اجباری تحمیل‌شده از بیرون بر آن نمودار می‌شود.<sup>۱</sup>» ارزش‌هایی که بدین‌ترتیب پذیرفته می‌شوند، البته که ارزش‌های اعمال‌کنندگان قدرت اجتماعی هستند.

اما در این‌جا، منتقدان مارکوزه می‌توانند بگویند که تحلیل او بازگونه است و اسب را به پشت کالسکه می‌بندد و تقصیر را متوجه چیزی نابه‌جا می‌کند. علوم تکنیکی، یقیناً در اصل می‌توانند در خدمت هر نوع نفعی و هر نوع ارزشی قرار گیرند. حال اگر در عمل، در خدمت قدرتمندان (یا به تعبیر مارکوزه،

<sup>1</sup> Marcuse, *Negations*, pp 202-3

سرکوب‌گران) قرار می‌گیرند، آیا نباید گفت که تقصیر متوجه ساختار سیاسی است و نه علوم اجتماعی تکنیکی؟ آیا نباید رادیکال‌ها و انقلابی‌ها هم از آن نوع عقلانیت تکنیکی وسیله - هدف، که در علوم تکنیکی هست، برای رسیدن به اهدافشان استفاده کنند؟ برای پاسخ گفتن به این نقد، مارکوزه می‌تواند دو شیوهی استدلال را در پیش گیرد. یکی از آنها، توجه را به سمت شناخت‌شناسی پایه‌ای تجربه‌گرایانه‌ی پوزیتیویسم می‌کشاند: همه‌ی شناخت‌های اصیل، از تجربه (یا مشاهده‌ی تجربی) نشأت می‌گیرند. اگر چنین است، پس این مطلب باید در مورد شناخت تکنیکی رابطه‌ی وسیله - هدف، و به همان سان در مورد قوانین علمی علت و معلول، که مورد قبلی هم نمونه‌ای از کاربرد آن است، صادق باشد. به همین دلیل، علوم اجتماعی دارای جهت‌گیری پوزیتیویستی - تکنیکی، اساساً متشکل از «هم‌بستگی تجربی» میان واقعیات قابل مشاهده در جوامع موجود یا کشف آنها در جوامع پیشین خواهد بود. این‌گونه «قوانین» تجربه‌بنیاد، نمی‌توانند طبق تعریف، انواع کاملاً جدید و متفاوتی از جامعه را که مارکوزه در ذهن دارد، در بر گیرند. آنها فقط می‌توانند نشان دهند که چه‌گونه می‌شود تغییراتی جزئی را عملی کرد، یا وضع موجود را تثبیت کرد. بنابراین، علوم اجتماعی تجربی، هیچ استفاده و مصرفی برای رادیکال‌ها و انقلابی‌ها ندارد. جالب است که توجه کنیم که این گسست میان انقلاب و شیوه‌ی علمی اورتودوکس، که مارکوزه را منتقد سرسخت و آتشین علوم اجتماعی اورتودوکس می‌کند، در نظر کارل پوپر، دقیقاً استدلال و برهانی علیه سیاست انقلابی است.

مارکوزه جواب ممکن و احتمالی دیگری به این منتقدان فرضی دارد. اگر علوم اجتماعی تکنیکی می‌تواند برای رسیدن به اهداف مورد نظر و حتی اهداف مطلوب مورد استفاده قرار گیرد، باز هم استفاده از آن، مستلزم استفاده‌ی حیل‌سازانه از انسان‌هاست؛ درست همان‌طور که از علوم طبیعی تکنیکی، از طریق استفاده‌ی حیل‌سازانه از طبیعت در جهت رسیدن به اهداف مورد نظر استفاده می‌شود. بدین ترتیب، این علوم انسان‌ها را از آزادی و شأن ذاتی‌شان محروم می‌کند.<sup>1</sup> اما باید راه دیگری هم برای تحقق دگرگونی‌های اجتماعی بنیادین مورد نظر مارکوزه باشد، و آن، روشن کردن اذهان مردم از طریق افناع عقلانی است. می‌توان این مطلب را بر آنان آشکار ساخت که جامعه‌ی سرمایه‌داری به بلوغ رسیده، تا چه حد ماهیتی سرکوب‌گر و خفت‌آور دارد. می‌توان جامعه‌ای بهتر را به آنان نشان داد. اما در واقع امر بسی جای تردید است که چنین چیزی بتواند استراتژی انقلابی مؤثری باشد. خود مارکوزه، در *انسان تک‌ساحتی*، در مورد احتمال دگرگونی بنیادین ابزار تردید می‌کند. اما به هر صورت، در نوشته‌های بعدی‌اش خوش‌بین‌تر شد.

اما متأسفانه این نوشته‌ها نشان می‌دهد که این شیوه‌ی دفاع که ما مطرح کردیم، به روی مارکوزه گشوده نبوده است. در مقاله‌ی «رواداری سرکوب‌گر»، مارکوزه دعوت به «عدم رواداری نسبت به سیاست‌ها، نگرش‌ها، و عقاید مسلط» می‌کند.<sup>2</sup> آزادی گفتار و اجتماع، باید از مبلغان و طرفداران سیاست‌های گوناگونی که مارکوزه آنها را پذیرفتنی نمی‌داند، دریغ شود؛ از جمله مبلغان و طرفداران «تدارک نظامی» و مخالفان گسترش خدمات عمومی. همچنین، «ممکن است» اعمال محدودیت‌های

<sup>1</sup> Cf. H. Marcuse, 'From ontology to technology', p126

<sup>2</sup> Marcuse, 'Repressive tolerance', in R. P. Wolff, Barrington Moore, Jr. and H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Jonathan Cape, London, 1969), pp 95-6

سفت و سخت بر مؤسسات آموزشی لازم باشد.<sup>۱</sup> بنا به نظر مارکوزه، «خشونت انقلابی»، هر قدر هم که غیر انسانی باشد، برای آن که راه‌گشای جامعه‌ای بهتر شود، موجه است. (او با فصاحت می‌پرسد: «از کی تا حالا تاریخ مطابق معیارهای اخلاقی ساخته می‌شود؟»)<sup>۲</sup> این وسیله‌ها، هرچند به خودی خود تأسف آورند، اما در این مورد، هدف توجیه‌شان می‌کند.<sup>۳</sup> شاید چنین باشد، شاید هم نه. اما نکته‌ی مرتبط با بحث ما این است که مارکوزه وقتی بر استفاده از وسایل زورگویانه صحنه می‌گذارد، ایراد خود بر علوم اجتماعی تکنیکی را (که ظاهراً حیل‌ساز هستند) تضعیف می‌کند. علاوه بر این، آن انقلابی که مارکوزه در لحظات خوش‌بینی‌اش چشم به راه آن است، باید (مثل اکثر انقلاب‌ها) ساخته و پرداخته‌ی نخبگان باشد؛ و نه مردم، در کلیتشان. مقاله‌ی «رواداری سرکوب‌گر» و کتاب *رساله‌ای درباره‌ی آزادی* در دوره‌ی ناآرامی‌های دانشجویی در ایالات متحد آمریکا و اروپای غربی نوشته شدند؛<sup>۴</sup> جنبشی رادیکال که مارکوزه را به سخن‌گویی و مشاورت خود برگزید، و در عین حال به او امید داد که نظام تسخیرناپذیر نیست، اما البته فقط اقلیت کوچکی را می‌توان به جنبش درآورد. مارکوزه به صراحت می‌گوید که چون اغلب مردم در جوامع سرمایه‌داری به بلوغ‌رسیده، در چنگال آگاهی کاذب گرفتارند، باید آن‌ها را، حتی علی‌رغم خواست و اراده‌شان، به دست کسانی که بهتر و پیش‌تر می‌دانند، و با استفاده از «وسایل ظاهراً غیر دموکراتیک» در برابر «استبداد اکثریت»، آزاد کرد. آنانی که می‌دانند، ضرورتاً در جامعه‌ای که مبتنی بر کودن‌سازی، حیل‌سازی، و تلقین عقیده‌ی سیستماتیک است، در اقلیت هستند. بنابراین، باید با وسایل زورگویانه و «ظاهراً غیر دموکراتیک» به جامعه‌ای واقعاً آزاد و دموکراتیک رسید.<sup>۵</sup>

اگر حتی یکی از مفروضات مارکوزه را در این‌جا مسلم بگیریم، یعنی این فرض او را که آگاهی کاذب بسیار گسترده است (و البته باید این را هم متذکر شد که عموم مردم در جوامع سرمایه‌داری به بلوغ‌رسیده، با تلاش‌های فراوان و گسترده، در معرض تلقین عقیده هستند)، ظاهراً باز هم لازم است که مارکوزه برای آن فرض دیگرش دلیلی بیاورد و قانع‌مان کند - یعنی این فرض که او به حقیقت دست یافته است. این کار آسان نیست و تلاش مارکوزه برای انجام این کار هم چندان گیرا و تحسین‌برانگیز نیست. او در مقدمه‌ی *انسان تک‌ساحتی* مسأله را بدین نحو بیان می‌کند که می‌گوید در وهله‌ی نخست، داورهای ارزشی لازم و ضروری هستند تا بتوان بر اساس آن‌ها، اشکال موجود و اشکال بدیل جامعه را، عقلانی یا غیر عقلانی ارزیابی کرد. (بنابراین، ظاهراً چاره‌ای نیست جز این که این داورهای ارزشی صدق و حقیقتی عینی باشند.) ضرورت دوم این داور این است که «در جامعه‌ای معین، امکانات خاصی برای بهبود زندگی انسان وجود دارد و وسایل خاصی هم برای تحقق این امکانات هست. [لازم است] اعتبار عینی این داورها را... بر اساس تجربه نشان داد». این‌ها عناصری از «نظریه‌ی انتقادی درباره‌ی جامعه» هستند که مارکوزه مدعی است که «به یمن خصلت موشکافانه‌ی تاریخی‌اش، در تقابل با هر نوع

<sup>1</sup> Ibid. p114

<sup>2</sup> Ibid. p117

<sup>3</sup> M. Marcuse, *An Essay on Liberation* (Penguin, Harmondsworth, 1972), pp 75-6

<sup>4</sup> Ibid. p30

<sup>5</sup> Ibid. p26, 96-7; Marcuse, 'Repressive tolerance', p114

متافیزیکی است<sup>۱</sup>». متأسفانه هیچ موشکافی اصیلی در کار نیست. زیرا مارکوزه در ادامه‌ی نوشته‌اش واقعیت‌ها و ارزش‌ها را چنان خلط می‌کند که نظریه‌ی انتقادی، بدل به استدلالی دوری می‌شود. او می‌گوید اهداف نظریه‌ی انتقادی باید «بیان‌گر گرایش واقعی و علمی باشند - یعنی دگرگون کردن آن‌ها [نهادهای جامعه‌ی سرمایه‌داری] باید نیاز واقعی جمعیت اصلی [کذا] باشد». البته «نیاز واقعی» جمعیتی حیل‌خورده که مبتلا به آگاهی کارب است، خود را جز در اعتراض اقلیتی روشن‌فکر به صورت «گرایشی واقعی و عملی» نشان نخواهد داد و هیچ‌چیز داوری‌های ارزشی این اقلیت را اعتبار نمی‌بخشد، مگر باور و یقین آن‌ها به برحق بودنشان.

اما مشکل اصلی در داوری‌های ارزشی مارکوزه نیست. در واقع، ویژگی‌هایی که او برای جامعه‌ای خوب برمی‌شمارد، عمدتاً هیچ عیب و ایرادی ندارد. آن ویژگی‌ها عبارتند از صلح (که مارکوزه غالباً آن را «آرام کردن هستی» می‌خواند)، عدالت (که متأسفانه تعریفی از آن به دست داده نمی‌شود)، توسعه‌ی آزاد نیازها و قوای بشری (اما کدام قوا؟) و آزادی از زشتی و رنج و زحمت غیر لازم<sup>۲</sup>. عده‌ی انگشت‌شماری ممکن است با این فهرست خوبی‌ها موافق نباشند. آنچه مشکل‌ساز است، در برخی موارد تفاسیر مبهم مارکوزه از واژه‌ها است و مهم‌تر از آن، این که بالأخره کدامین نظام اجتماعی می‌تواند این خوبی‌ها را به حداکثر، برآورده سازد. در مورد این مسائل حیاتی، مارکوزه که عالم علوم اجتماعی نیست، حرفی برای گفتن ندارد و ناچار می‌شود به همان نسخه‌های مثلاً شفاف‌بخش قدیمی مارکسیستی بازگردد که تاریخ خاطره‌ی خوبی از آن‌ها بر جای نگذاشته است. بنابراین، مارکوزه هیچ حقی برای انقلابی بودن - در تمایز به منتقد اجتماعی - ندارد و در واقع نیز او غالباً ترجیح داده است نقش منتقد اجتماعی را ایفاء کند و به جای آن که از انقلاب سخن بگوید، غالباً از «امتناع بزرگ» سخن گفته و به ستایش «نفی» برخاسته است<sup>۳</sup>. در این حالت‌ها، شاید او خود را همچون فریادی در برهوت و پیامبر تقدیری شوم می‌بیند که چاره‌ای جز شهادت دادن ندارد و باید بی‌اعتنا به عواقب و پی‌آمدها، فقط این سخن لوتر را تکرار کند: «من این‌جا گواهم و جز این نمی‌توانم.»

پس اجازه بدهید بار دیگر به سراغ مارکوزه‌ی منتقد برویم؛ منتقد جامعه و فرهنگ سرمایه‌داری (و غیر سرمایه‌داری) مدرن. دو ویژگی فرهنگ سرمایه‌داری مدرن در نظر مارکوزه اهمیت دارند: فرهنگ جامعه‌ی مدرن، فرهنگی علمی، و نیز فرهنگی تولیدی و بارآور است. هر دو ویژگی، هدف انتقادات او قرار می‌گیرند. پیش‌تر دیدیم که در نظ مارکوزه، علم و تکنولوژی مدرن، کل واحد و یکپارچه‌ای را به وجود می‌آورند که معنای حقیقی آن، بیش‌تر جزء ذاتی و طبیعی تکنولوژی است تا علم؛ «علم طبیعت ذیل فرض پیشینی تکنولوژی، که طبیعت را همچون ابزاری بالقوه می‌نمایاند... تکوین می‌یابد.» به عبارت دیگر، علم ابزاری برای تسلط بر طبیعت است. البته در چشم مارکوزه، علم ابزاری برای تسلط بر انسان‌ها نیز هست؛ «تسلطی» که از نظر او، هم به دلیل این که تسلط است قابل اعتراض است، و هم به دلیل افراد مسلطی که از آن بهره می‌گیرند. علم و تکنولوژی راه‌هایی برای قدرت‌مندان فراهم می‌آورند تا قدرتشان را حفظ و

<sup>1</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp 10-11

<sup>2</sup> Cf. H. Marcuse, 'Liberation from the affluent society', in *Critical theory and society: A Reader*, ed. Bronner and Kellner, p283; Marcuse, *One-Dimensional Man*, p220

<sup>3</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp 63,70

اعمال کنند. استدلال مارکوزه در اینجا، شبیه استدلالش در مورد علوم/اجتماعی ابزاری است و بنابراین، در معرض همان ایرادات است.

اما انتقاد مارکوزه از علم مدرن، هم عمیق‌تر از این است و هم دامنه‌اش از این فراتر می‌رود. مثلاً دامنه‌اش به منطق صوری هم می‌رسد. در نظر مارکوزه، خطای منطق صوری در این است که تحمل تضادها و تناقضات را ندارد. («تناقضات تفکر ناصحیح هستند»، حال آن که منطق دیالکتیکی تضادها و تناقضاتی را که در واقعیت، مثلاً میان بود و نمود هست، می‌پذیرد.) مارکوزه می‌گوید: بنابراین، مفاهیم تعریف‌شده‌ی روشن «ابزارهای پیش‌بینی و کنترل» می‌شوند و برای همین، منطق صوری نخستین گام به سوی تفکر علمی است (که آن هم ابزار پیش‌بینی و کنترل است<sup>۱</sup>). اما منطق صوری، صرفاً نخستین گام است. علم رسیده به جایگاهی مطمئن، در کنار چیزهای دیگر، از منطق صوری هم برای تسلط یا سبطه بر طبیعت استفاده می‌کند. در نظر مارکوزه، این نوع نگاه به طبیعت، به دلایل گوناگون، قابل اعتراض است. در وهله‌ی نخست، نگاه «سلطه‌گرانه» به طبیعت، در نهایت از طبیعت به انسان هم، که جزئی از طبیعت است، می‌رسد و در نتیجه، با این هر دو «چیز» مطابق منطق و عقلانیت سلطه رفتار می‌شود. علاوه بر این، طبق کلام خود مارکوزه، «سلطه فقط از طریق تکنولوژی برقرار نمی‌شود. بل که به صورت خود تکنولوژی برقرار می‌شود»، خصوصاً در زندگی اقتصادی که انسان‌ها عملاً زیر سلطه‌ی تکنولوژی دستگاه‌های تولیدی هستند؛ سلطه‌ای که با توسل به این واقعیت مشروعیت می‌یابد که «این دستگاه‌ها رفاه و آسودگی زندگی را بیش‌تر می‌کنند و بارآوری نیروی کار را افزایش می‌دهند». بار دیگر فراخ‌زیستی ما را به تباهی می‌کشاند و در عین حال، ما را برده‌ی تکنولوژی، و نهایتاً علم می‌کند<sup>۲</sup>.

اما هنوز دامنه و ویژگی اعتراض مارکوزه به علم را به طور کامل نمایانده‌ایم. مارکوزه به تسلط یا سلطه بر طبیعت، درست به همین دلیل که تسلط و سلطه است، اعتراض دارد. او در واقع از طرف خود طبیعت اعتراض می‌کند. «جهان علم» طبیعت را «چیزی قابل اندازه‌گیری کمی»، «چیزی صرفاً قابل کنترل»، و «ماده‌ای خام» می‌نماید که هیچ هدف و ارزش ذاتی در آن نیست (بنا به عبارت وبر، چیزی «افسون‌زدایی شده»). می‌گوید: عقلانیت سلطه «برای این جهان در کلیتش مرگ‌بار است<sup>۳</sup>». در واقع، مارکوزه نه تنها از سلطه، بل که حتی از «وحشی‌گری انسان نسبت به طبیعت»، گله و شکایت دارد<sup>۴</sup>. در این مقطع، اندیشه‌ی مارکوزه به اندیشه‌ی جنبش حفظ محیط زیست پیوند می‌خورد (و شاید هم تا حدودی الهام‌بخش آن بوده باشد). منظوری او از وحشی‌گری انسان نسبت به طبیعت، ویران کردن خاک، از میان بردن جنگل‌ها، بهره‌برداری بی‌رحمانه از منابع طبیعی، و چیزهایی از این دست است. اما باز چیزهای دیگری هم هست. مارکوزه هدفش چیزی است که خود آن را «آرام کردن طبیعت» می‌خواند، کاستن از وحشی‌گری کور آن. می‌نویسد: «در طبیعت هم همچون تاریخ، مبارزه برای حیات نشانه‌ای از کمبود، رنج، و نیاز است<sup>۵</sup>». در اینجا او، به احتمال زیاد، به صورت‌های حیوانی حیات و فرآیند داروینی

<sup>1</sup> Ibid. pp 137ff

<sup>2</sup> Ibid. pp 155,158

<sup>3</sup> Ibid. pp 146, 153, 156, 160, 166

<sup>4</sup> Ibid. p240

<sup>5</sup> Ibid. pp 236-7

انتخاب اشاره دارد. تسلط انسان بر طبیعت، عملاً اوضاع را بدتر می‌کند. مارکوزه می‌گوید: بد رفتاری ما با حیوانات، جهنمی پدید می‌آورد؛ جهنمی که زاده‌ی درکی است که ما از طبیعت، همچون چیزی مادون عقل داریم که باید عقل بشری آن را درک کند، سازمان دهد، و دگرگون سازد. در واقع این جهنم، زاده‌ی درک علمی - تکنیکی ما از طبیعت است.

خشم مارکوزه از بد رفتاری با حیوانات، ستودنی است. اما و رای این، روشن نیست که طبیعت، به معنای لفظی کلمه، چه‌گونه در نتیجه‌ی «وحشی‌گری» انسان رنج می‌برد. البته بی‌گمان ویران کردن طبیعت، نه تنها بی‌رحمانه، که احمقانه است. اما مارکوزه دل‌بستگی خود را به طبیعت فراسوی مرزهای باورکردنی و پذیرفتنی می‌برد. او این دیدگاه را که «حیات مادون عقل طبیعت» باید برای همیشه «جهانی ناتوان و بی‌احساس» و آینده از رنج، خشونت، و ویرانی بماند، «تصوری هولناک» توصیف می‌کند.<sup>۱</sup> اما برای آن که جهان قرین آرامش و صلح شود (یا چنان‌که مارکوزه اغلب می‌گوید، آزاد گردد)، طبیعتاً کافی نیست که انسان‌ها دست از بی‌رحمی نسبت به حیوانات بردارند. بل که باید کل تنازع بقای داروینی، به شکلی متوقف شود. اما این، بدبختانه، رؤیایی اوتوپیاپی بیش نیست. (و متأسفانه این‌گونه خواب و خیال اوتوپیاپی در اندیشه‌ی مارکوزه، منحصر به همین یک مورد نمی‌شود.)

اما هنوز حرف‌های دیگری هم هست که باید در مورد دل‌بستگی‌های مارکوزه به طبیعت و اعتراضش به بد تا کردن با طبیعت، گفته شود. در واقع، یکی از مهم‌ترین و ویژه‌ترین نظرات او در این زمینه، هنوز جای بحث و گفت‌وگو دارد. اما پیش از آن که به این مطلب بپردازیم، جا دارد به نتایجی بپردازیم که مارکوزه از مباحث پیشین می‌گیرد. چنان‌که می‌دانیم، او درک و برداشت علمی - تکنیکی از دانش، عقلانیت، و طبیعت را سرمنشأ اکثر آفت‌هایی می‌داند که در جامعه‌ی صنعتی مدرن تشخیص می‌دهد. بنابراین، طبیعی است که او مبلغ تغییراتی در مفاهیم مسلط شود. و همین کار را هم می‌کند. او می‌گوید: «علم و روش علمی موجود»، ذاتاً محدود به «عقلانی کردن و تضمین زیست‌جهان *Lebenswelt* موجود و مستقر است»، زیرا نمی‌تواند «تغییری کیفی در نگاه و تغییری کمی در روابط میان انسان‌ها و میان انسان و طبیعت» را به تصور آورد.<sup>۲</sup> بنابراین، «تغییر ضروری در سمت و سوی پیش‌رفت» می‌باید دقیقاً «ساختار علم» را دگرگون کند و «واقعیاتی اساساً متفاوت» را به کرسی بنشاند.<sup>۳</sup> متأسفانه مارکوزه کوچک‌ترین اشاره‌ای نمی‌کند که این «علم جدید» چه‌گونه چیزی باید باشد و فقط به همین بسنده می‌کند که هرگونه میلی به احیای فلسفه‌های غایت‌باورانه، یا تأسیس هر نوع «فیزیک کیفی» را انکار و تکذیب می‌کند. اما بر مبنای این «علم جدید» پیشنهادی او، «تکنولوژی جدید»ی هم پا خواهد گرفت که هدف از آن، آرام کردن و رهایی خواهد بود؛ نه تسلط و سلطه و حیل‌سازی. او می‌گوید این کار مستلزم «دگرگونی زیر و رو کننده»ی اندیشه‌های سنتی است.<sup>۴</sup>

آیا چنین پیش‌رفت و توسعه‌ای (جدا از این که مطلوب است یا نه) اصلاً تصویرپذیر است؟ این واقعیت شایسته‌ی توجه است که جانشین مارکوزه در مکتب فرانکفورت، یورگن هابرماس، این اندیشه را رد

<sup>1</sup> Ibid. p237

<sup>2</sup> Ibid. p165

<sup>3</sup> Ibid. pp166-7

<sup>4</sup> Ibid. p227; Cf. also Marcuse, 'Liberation from the affluent society', p283.



می‌کند و می‌گوید مارکوزه نوعی «ذهنیت» به طبیعت (حیوانات، نباتات، جمادات) نسبت می‌دهد و به دنبال رابطه‌ی «برادرانه‌ی بین‌ذهنی» میان طبیعت و انسان است. هابرماس نتیجه می‌گیرد که «ایده‌ی یک علم جدید در برابر ارزیابی دقیق منطقی تاب نخواهد آورد و تکنولوژی جدید هم همین‌طور<sup>۱</sup>». جای‌گزین «انسانی‌تر» برای علمی که «معطوف به نوع ممکن از کنترل تکنیکی» باشد، وجود ندارد. انتقاد هابرماس از مارکوزه نشان‌گر گسستی قاطع میان مکتب قدیم و مکتب جدید فرانکفورت است و می‌توان گفت با این انتقاد، فعالیت حرفه‌ای هابرماس مسیر تازه‌ای پیدا کرد و او را بدل نظریه‌پرداز اجتماعی و سیاسی مستقل بزرگی کرد. درباره‌ی او، بعداً بسیار سخن خواهیم گفت.

هم‌چنین می‌توان گفت که جدا مارکوزه علیه علم و تکنولوژی سنتی و پی‌آمدهای سیاسی سرکوب‌گرانه‌ی فرضی آن‌ها، دو عنصر را در هم ادغام کرده است که باید از هم تمیزشان داد. این دو عنصر را می‌توان درک تکنیکی خرد و درک تکنولوژیکی طبیعت نامید. درک تکنیکی خرد، درکی نسبتاً مدرن است. سابقه‌ی آن به دیوید هیوم در قرن هیجدهم، و پیروزی این دیدگاه او برمی‌گردد که خرد باید فقط با «واقعیات» و «روابط اندیشه‌ها» سر و کار داشته باشد. بنابراین، در زمینه‌ی عمل، خرد فقط می‌تواند «برده» باشد و نه ارباب. به عبارت دیگر، فقط می‌تواند به داوری وسیله بپردازد، نه هدف. درک تکنولوژیکی طبیعت - که منظورم از آن، این است که طبیعت (غیر انسانی) اساساً منبعی برای استفاده‌ی انسانی است - سابقه‌ی بسیار کهن‌تری دارد. مثلاً، بخشی از مسیحیت اورتودوکس است (جان لاک در قرن هفدهم می‌گوید خدا جهان را ملک انسان کرد تا از آن، به نفع خود استفاده کند) و حتی رد آن را در عهد عتیق می‌توان بازجست. آنچه در عصر جدید این همه قوت یافته است، تلفیق این دو اندیشه است.

حال بازگردیم به مارکوزه و نظرش درباره‌ی رفتا با طبیعت - به آنچه او آن را سرکوب طبیعت می‌نامید. این مطلب در وهله‌ی نخست، مطلبی مربوط به علم و تکنولوژی سنتی نیست؛ هرچند ربط زیادی به سرکوب‌گری جامعه‌ی صنعتی مدرن، به آن شکلی که مارکوزه می‌دید، پیدا می‌کند. اگر کلی بگوییم، سرچشمه‌ی این سرکوب آن نگرش‌های فرهنگی است که در آن نظریه‌ی مشهور وبر، که «اخلاق پروتستان» را به «روح سرمایه‌داری» ربط می‌دهد، مورد بررسی و کاوش قرار گرفته است. مارکوزه این نظر وبر را در پرتو نظریه‌ی تمدن فروید تفسیر می‌کند؛ نظریه‌ای که بنیانش بر تابع قرار گرفتن «اصل لذت» نسبت به «اصل واقعیت» است. طبیعتی که تمدن «تولیدباور» سرکوب می‌شود، طبیعت/انسانی، یا طبیعت غریزی انسان است.

اگرچه در *انسان تک‌ساحتی* نیز اشاراتی به این جنبه از دیدگاه‌های مارکوزه می‌توان یافت، اما توضیح مفصل آن پیش‌تر در *روس و تمدن* آمده است که عنوان فرعی آن (که تا حدودی گمراه‌کننده است)، «جستاری فلسفی در [اندیشه‌های] فروید» است. نظر فروید، آن‌گونه که مارکوزه توضیحش می‌دهد، این است که تمدن و رفتار غریزی، در دو قطب مقابل قرار می‌گیرند. برای آن که تمدن پیشرفت کند و راهش را ادامه دهد، ضروری بوده و هست که زندگی غریزی لذت‌جویانه‌ی توأم با بازی و سرخوشی در برابر خویش‌ن‌داری، کار و تولید، و بارآوری عقب بنشیند. خلاصه این که ارضای فوری به نفع ارضای مطمئن‌تر به تأخیر انداخته شود. خرد کارگزار «اصل واقعیت» است و بنابراین، از نوع ابزاری است. اما کارگزاری است که

<sup>1</sup> J. Habermas, *Toward a Rational Society*, tr. J. J. Shapiro (Heinemann, London, 1971), p88

منطق آن، موجب از دست رفتن آزادی می‌شود، که این بخشی از بهایی است که باید برای تمدن و مزایای آن پردازیم. این از دست رفتن آزادی، تا حد زیادی خود را در نهادهای اجتماعی و قواعد و مقررات آنها، که تا حدی از بیرون تحمیل می‌شود («سرکوب بیرونی») جلوه‌گر می‌سازد. اما این قواعد از طریق نوعی خودسانسوری نیز، که تعلیم و تربیت و اجتماعی شدن در ما جای‌گیر می‌کنند، عمل می‌کنند («سرکوب درونی»). فروید این را کارکرد ابرمن (Superego) می‌داند.<sup>۱</sup> در مورد ضرورت این سرکوب در تمدن، فروید توضیحی بر حسب کمیابی فراهم آورد که ریشه در اقتصاد [روانی] داشت. به همین دلیل، انرژی انسان باید به سمت کار سوق داده شود و در جهت رفتاری غریزی - از جمله، و مهم‌تر از همه، امور جنسی - تلف نشود.<sup>۲</sup> تمدن، در این معنا، متکی بر سرکوب طبیعت غریزی است. مارکوزه رد این سرکوب را دست‌کم تا دوران یونان باستان می‌گیرد. فلاسفه‌ی یونان باستان (مثلاً افلاطون) فضیلت را استیلاي خرد بر قوای «پست‌تر» - قوای «شهوانی و «میلی» - تعریف می‌کردند. چیرگی بر «طبیعت درونی» راه را برای چیرگی بر طبیعت «بیرونی»، از طریق کار، علم، و تکنولوژی هموار کرد.<sup>۳</sup>

بنا بر نظر مارکوزه، نظریه‌ی تمدن فروید نیازمند بازبینی در پرتو تعالیم مارکس و وبر در مورد سرمایه‌داری است. (هرچند در کتاب *اروس و تمدن* از این دو نامی به میان نمی‌آید، اما حضورشان کاملاً محسوس است.) به نظر مارکوزه، آنچه مارکس نشان داد، این بود که همه‌ی تمدن‌ها ضرورتاً به یکسان سرکوب‌گر نیستند. تمدن سرمایه‌داری بسیار سرکوب‌گر است، چون نیاز دارد که چنین باشد. اما تمدن، به صرف این که تمدن است، ضروری نیست که چنین باشد. این افراط در سرکوب (یعنی سرکوب فراتر از ضرورت تمدن) را مارکوزه «سرکوب اضافی» می‌خواند (که البته به این صورت هم تعریف شده است: «محدودیت‌هایی که سلطه‌ی اجتماعی ایجاد می‌کند»<sup>۴</sup>). در میان نهادهایی که سبب‌ساز سرکوب اضافی می‌شوند، یکی «تقسیم سلسله‌مراتبی کار» و دیگری «خانواده‌ی تک‌همسر پدرسالار» است؛ یکی سازمان‌کار و دیگری سازمان/مور جنسی است. مارکوزه نظر فروید را در مورد تمدن نقل می‌کند: تمدن انرژی انسان را «از فعالیت‌های جنسی دور می‌کند و به سمت کار سوق می‌دهد»<sup>۵</sup>. یک «ایدئولوژی» تاریخی به‌خصوص، هم کار و هم امور جنسی را در کانون توجه قرار داده است (سرکوب امور جنسی و تجلیل سرکوب‌گرانه‌ی کار) - پیوریتنیسم، یا چنان‌که وبر می‌گوید، پروتستانینس زاهدانه، که در نظر او «جد روح سرمایه‌داری» است. مارکوزه از این عبارت استفاده نمی‌کند. اما (با نظری منفی) به «فلسفه‌ی بارآوری»<sup>۶</sup> و (در نهایت) «اخلاق کار» اشاره می‌کند - این اندیشه که کار سخت فضیلت است، نه لعنت. این ارزش‌ها، در فرهنگ سرمایه‌داری ما، منشأ و منبع سرکوب اضافی («از درون») هستند.

امور جنسی، سرکوب آن و بیان آن، مضامین محبوب مارکوزه هستند (و احتمالاً محبوبیت او در دهه‌ی ۱۹۶۰ بی‌ربط با این موضوع نبوده). زیرا چنان‌که خود می‌گوید: «غرایز جنسی بار اصلی واقعیت را بر

<sup>1</sup> H. Marcuse, *Eros and Civilization* (Routledge and Kegan Paul, London, 1987), p16

<sup>2</sup> Ibid. p17

<sup>3</sup> Ibid. p111

<sup>4</sup> Ibid. p35

<sup>5</sup> Ibid. p17

<sup>6</sup> Ibid. p221

گرده دارند<sup>۱</sup>. «آنچه عمدتاً در این‌جا منظور مارکوزه است، تابع قرار گرفتن امور جنسی نسبت به چیزی است که او (به پیروی از فروید) آن را «اولویت زاد و ولد» می‌خواند؛ به عبارت دیگر: محدود کردن امور جنسی مشروع، به کار تولید مثل (که مثال دیگری از پیروزی نگاه ابزار است). امور جنسی را باید تا جایی که ممکن است از لذت و بازی برکنار داشت تا جسم، رها و آماده‌ی کار «بارآور» شود<sup>۲</sup>. برای همین هم تجلیات غیر زاد و ولدی جنسی، برچسب «انحراف» خورده است. مارکوزه می‌گوید: «تنزل دادن اروس به امور جنسی زاد و ولدی و تک‌همسری» تابعیت «اصل لذت» را در برابر «اصل واقعیت» کامل کرد. و این، مصادف با زمانی بود که فرد تبدیل به «سوژه - ابژه‌ی کار در دستگاه جامعه‌ی خویش» شد<sup>۳</sup>.

اما این اخلاق پیوریتنی «کار و رابطه‌ی جنسی» در عصر نوین، منحصر و محدود به جامعه‌ی سرمایه‌داری نبوده است. مارکوزه در سال ۱۹۵۸، در کتاب *مارکسیسم شوروی* نوشت که همین روحیه و رسم در اتحاد جماهیر شوروی هم غالب و حاکم است و در این‌جا هم بخشی از جامعه و فرهنگ سرکوب‌گر، تولیدی، و ابزاری است. مارکوزه را می‌توان در واقع، به شیوه‌ی خودش، عضوی از مکتب «هم‌گرایی» نظریه‌پردازان اجتماعی توصیف کرد. او می‌نویسد: «هر دو نظام [غربی و شوروی] ویژگی‌های تمدن صنعتی اخیر را دارند - تمرکز و سازمان‌دهی منظم... بوروکراسی‌های اقتصادی و سیاسی دست در دست هم حکومت می‌کنند. مردم از طریق رسانه‌های همگانی، صنعت سرگرمی، و آموزش و پرورش هم‌رديف می‌شوند<sup>۴</sup>.» آنچه هست، مکانی‌زاسیون و عقلانی کردن کار و هم‌سانی همگانی است. و نوعی هم‌زیستی مضحل و تلخ میان دو نظام هست، از این نظر که هر یک برای توجیه سرکوب‌گری شوروی، حتی منطق دیالکتیکی را به نفع منطق صوری کنار گذاشته است!<sup>۵</sup> اما فراتر از این، اتحاد جماهیر شوروی «اخلاق کار» مخصوص خویش، فلسفه‌ی تولیدی خاص خویش (استاخانوویسم)، ایدئولوژی نفس‌ستیزی خاص خویش، و نوع خاص تجلیل از خانواده‌ی تک‌همسری و تعریف زاد و ولدی امور جنسی را که با آن تک‌همسری سازگار است، ابداع کرده است<sup>۶</sup>. همه‌ی این‌ها تا حدی معادل کارکردی اخلاق کالونیستی یا «سرمایه‌داری - پروتستان» است؛ اما با یک تفاوت: توجیهی که برای این پیوریتیسم و سرکوب عرضه می‌شود، رسیدن به جامعه‌ای آزاد و خوب در آینده است، و نه اثبات تقدیری رستگاری ابدی<sup>۷</sup>. بنابراین، در نظر مارکوزه، «انسان شوروی» آسان‌تر از همتای غربی‌اش می‌تواند ایدئولوژی خویش‌تن‌داری را دور بریزد؛ هم به دلیل این که توجیه آن توجیهی آشکارا و صرفاً دنیوی است، و هم به دلیل این که این توجیه با قوت و قدرت کمتری درونی شده است و بیش‌تر مسأله‌ی زورگویی و تحمیل بیرون است. ولی در غرب برعکس است<sup>۸</sup>. وقایع تاریخی بعدی نشان داده که احتمالاً در این مورد حق با مارکوزه بوده است، اما عواقب و پی‌آمدهای آن بیش‌تر ناگوار بوده است، تا مطلوب و خوش‌آیند. آنچه جای‌گزین مارکسیسم شوروی شده

<sup>1</sup> Ibid. p40

<sup>2</sup> Ibid. p49

<sup>3</sup> Ibid. p90

<sup>4</sup> H. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (Routledge & Kegan Paul, London 1958) p81

<sup>5</sup> Ibid. p227

<sup>6</sup> Ibid. pp 229, 232-4, 243, 255

<sup>7</sup> Ibid. pp 239, 242

<sup>8</sup> Ibid. pp 262-7

است، کمونیسم اصیل نبوده است. بل که صورت بسیار خام، بی‌انضباط، و غارت‌گرانه‌ای از سرمایه‌داری بوده است که به نظر می‌رسد دقیقاً از فقدان همین خویش‌ن‌داری درونی‌شده آسیب دیده است.

حال بازگردیم به سرمایه‌داری به بلوغ رسیده. مارکوزه از عبارت «بازگشت [امپال] سرکوفته»<sup>۱</sup>ی فروید استفاده می‌کند تا آنچه را خود «تاریخ تمدن تابویی و زیرزمینی» می‌خواند، بیان کند. این تاریخ به صورت شورش‌های ادواری، اما معمولاً ناموفق نسل جوان در برابر اقتدار بزرگ‌ترها، و در شکل نمادینش، در هنر جلوه‌گر می‌شود.<sup>۲</sup> مارکوزه می‌گوید: این واقعیت را بنگرید که ادبیات طراز اول فرهنگ ما، این همه به تجلیل از «عشق ناکام» اختصاص یافته است. چنین هنری نوعی هستی و زندگی متفاوت و آزاد را پیش روی ما می‌نهد، اما صرفاً در خیال: این هنر هیچ مبارزه‌ی واقعی با واقعیت سرکوب‌گر را مطرح نمی‌کند. آنچه سرکوب شده، واقعاً باز نمی‌گردد.

اما مارکوزه می‌خواهد که چنین شود. یعنی او (در وهله‌ی نخست) آزادی «همه‌ی ناحیه‌های شهوت‌خیز بدن را به صورت نامحدود» در جهت رسیدن به «اصل واقعیتی غیر سرکوب‌گرانه» تبلیغ می‌کند و مطمئن است که با این تمدن و نظام اجتماعی، کاملاً سازگار خواهد بود.<sup>۳</sup> او مشتاقانه تأکید می‌کند که قصد او «صرفاً آزاد کردن لیبدو نیست، بل که دگرگون کردن آن است؛ از امور جنسی به اسارت درآمده زیر تفوق زاد و ولد، به شهوانی کردن کل شخصیت... گسترش لیبدو و نه انفجار آن»<sup>۴</sup>. الغای سرکوب اضافی بدین‌ترتیب در واقع «تجلیات امور جنسی صرف را با ادغام آن در نظامی بسیار بزرگ‌تر، که شامل نظام کار هم می‌شود، به حد/قل می‌رساند.» باید اعتراف کنم من از درک و تصور این که منظور مارکوزه از ادغام امور جنسی و کار چیست، عاجزم. اما او می‌گوید که چنین چیزی به کار خصلت بازی و آزادی خواهد بخشید - «بازی آزاد قوای بشری»<sup>۵</sup>. هم‌چنین، او به ما می‌گوید که «نظام بسیار بزرگ‌تر» او جایی هم برای آن به اصطلاح «انحرافات» خواهد داشت<sup>۶</sup>، از جمله هم‌جنس‌گرایی و حتی سادو - مازوخیسم.

مارکوزه /روس و تمدن را در ۱۹۵۵، پیش از رشد «جامعه‌ی آسان‌گیر»، که نقطه‌ی ختامی بر پیوریتنیسم جنسی کهن‌نهاد، منتشر کرد. رشد این جامعه، امور جنسی را از «اولویت زاد و ولد» رها کرد و رواداری زیادی را در برابر «انحرافات» مسلم و طبیعی دانست. اما هیچ‌یک از این‌ها ساختار اجتماعی سرمایه‌داری صنعتی - اداری را که مارکوزه سرکوب‌گرش می‌دانست نه ویران کرده است و نه احتمالی می‌رود که ویران کند. بنابراین، جای شگفتی نیست که او آن به اصطلاح «آسان‌گیری» را به‌هیچ‌روی واجد آن رهایی که خود به دنبالش بود نمی‌بیند - برعکس، این هم فقط ابزاری برای حیل‌سازی و سوق دادن مردم به سوی پذیرش نظام است. (باز هم رمان اورول، ۱۹۱۴، با آن مفهوم prolefeed ظاهراً همین معنا را می‌رساند.) مارکوزه آن را «مدیریت علمی لیبدو» می‌خواند<sup>۷</sup>. او هم‌چنین نوعی دروغ و تصنع و تنگی را در

<sup>1</sup> H. Marcuse, *Eros and Civilization*, pp 16, 69

<sup>2</sup> Ibid. pp 144-5

<sup>3</sup> Ibid. pp 23, 131

<sup>4</sup> Ibid. p201

<sup>5</sup> Ibid. pp 212, 214-6

<sup>6</sup> Ibid. pp 203

<sup>7</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, p75

تجارت شهوانی انسان شهری - صنعتی تشخیص می‌دهد. ارضای واقعی شهوت، نیازمند طبیعتی ضایع‌نشده است. دگرگونی تکنولوژیکی («هتک») طبیعت (محیط طبیعی) به گونه‌ای مرگ‌بار جلوی بیان طبیعت انسانی (غرایز طبیعی) را می‌گیرد.<sup>۱</sup>

البته این‌ها صرفاً بیان عقیده‌اند. اما تفسیر عام‌تر در مورد جدل مارکوزه علیه سرکوب طبیعت (یا غرایز طبیعی) به‌جاست. او در سرتاسر جدل خود، این نکته را مسلم فرض می‌کند که غرایز طبیعی خوب هستند، بیان و ابراز آن‌ها مطلوب است (مثل بیان و ابراز هر چیز دیگر)، و تا جایی که ممکن است نباید آن‌ها را سرکوب کرد (تا جای ممکن همان حد «تمدن» است). آیا در این‌جا عنصر بزرگی از اوتوپیانیسم رمانتیک، که از ویژگی‌های مارکوزه است، به چشم نمی‌خورد؟ و آیا این نوع اوتوپیانیسم رمانتیک نمی‌تواند خطرناک، و بنابراین، غیر مسؤولانه باشد؟ حالا به همان جایی رسیده‌ایم که باید فاشیسم و نازیسم، و نظر مارکوزه و سایر نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت را درباره‌ی این پدیده‌های تاریخی بررسی کنیم. مارکوزه خود در این زمینه چیز زیادی نمی‌گوید. آن اندکی هم که می‌گوید، چندان کافی نیست. او در مقاله‌ای در ۱۹۳۴، فاشیسم و نازیسم را ادامه‌ی سرمایه‌داری در صورتی دیگر دانست.<sup>۲</sup> بعدها، در *اروس و تمدن*، *مارکسیسم شوروی*، و *انسان تک‌ساحتی*، فاشیسم و نازیسم را یکی دیگر از تجسم‌های جامعه‌ی سرکوب‌گر تکنوکراتیک می‌داند. البته کامل‌ترین و کارآمدترین تجسم آن<sup>۳</sup>. اما تشخیص مناسب‌تری در آثار سایر نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، نظیر هورکهایمر، می‌توان یافت. هورکهایمر نظر مارکوزه را نقض نمی‌کند. اما این سؤال را هم مطرح می‌کند که چه عواملی نازیسم و فاشیسم را قادر ساختند که این همه کارآمد باشند؟ پاسخ او در عنوان مقاله‌ای آمده است که اندکی پس از پایان جنگ جهانی دوم نوشت - «طغیان طبیعت» (اگر کلی بخواهیم بگوییم، همان «بازگشت سرکوب‌شده‌ها»ی مارکوزه). انسان مدرن تسلیم اقتدار و سرکوب طبیعت غریزی بشر در این تمدن شده است، اما واقعاً آن را نپذیرفته است. تطبیق دادن خود با آن، «شامل عنصری از بیزاری و خشم فروخورده است». او نمی‌تواند «سرکوب دردناک انگیزه‌های طبیعی‌اش» را تحمل کند و این انگیزه‌ها و غرایز، «همواره در انتظار می‌مانند، و همواره آماده‌اند تا همچون نیروی ویران‌گر فوران کنند»<sup>۴</sup>. زمانی که این اتفاق رخ می‌دهد، انسان‌ها «خودشان را با نفرت و بیزاری به دست انگیزه‌های تابویی می‌سپرنند». نازیسم از این «طغیان طبیعت» استفاده کرد و آن را در جهت مقاصد خود سازمان داد و همین قدرتی انگیزشی و حمایتی مردمی برای آن به ارمغان آورد. هورکهایمر می‌گوید: «در فاشیسم مدرن، عقلانیت به جای آن که صرفاً طبیعت را سرکوب کند... با ادغام توانایی‌های بالقوه‌ی طغیانی طبیعت در درون نظام خود، از طبیعت بهره‌برداری می‌کند»<sup>۵</sup>. اما مهم‌تر از آن، این تفسیر اوست که: «طغیان طبیعت... همواره شامل عنصری واپس‌گراست، [برای همین] از همان آغاز مستعد آن است که به صورت ابزاری در جهت اهداف ارتجاعی مورد بهره‌برداری واقع شود»<sup>۶</sup>. این تحلیل

<sup>1</sup> Ibid. p73

<sup>2</sup> Marcuse, *Negations*, p10

<sup>3</sup> H. Marcuse, *Eros and Civilization*, p10; *One-Dimensional Man*, p189; *Soviet Marxism*, p265

<sup>4</sup> M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (Oxford University Press, New York, 1947), pp 100, 113, 116

<sup>5</sup> Ibid. p121

<sup>6</sup> Ibid.

دوست و همکار قدیمی مارکوزه، مارکوزه را به تأمل واداشت. چون این تحلیل، آشکارا مخاطرات رفتن در پی «آزاد کردن» طبیعت سرکوفته‌ی بشر را از طریق گشودن زنجیرهای اجتماع از پای آن نشان می‌دهد. بخش نه‌چندان کوچکی از طبیعت بشر، همان به‌تر که سرکوب شود. البته مارکوزه می‌تواند پاسخ دهد که او فقط در پی آزاد کردن غرایز بی‌آزار و تقویت‌کننده‌ی زندگی است. اما این کار نیازمند نوع بسیار دقیق‌تر و ماهرانه‌تری از مهندسی روان‌شناختی است که ما فعلاً در اختیار نداریم. یک بار دیگر مارکوزه نشان می‌دهد که هر قدر هم منتقد اجتماعی شایسته‌ای باشد، راهنمای مطمئنی برای عمل و سیاست‌گذاری نیست.

## Further Reading

By Marcuse

- H. Marcuse, *Reason and Revolutions: Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, London, 1941 (repr. With supplementary chapter, 1955)
- H. Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, London, Routledge and Kegan Paul, London, 1956
- H. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Routledge and Kegan Paul, London, 1958
- H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1966
- H. Marcuse, 'Ethics and revolution', in R. T. de George (ed.), *Ethics and Society*, Doubleday, New York, 1966
- H. Marcuse, *Negotiations*, Allen Lane the Penguin Press, Harmondsworth, 1968
- H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Penguin, Harmondsworth, 1968
- H. Marcuse, 'Repressive tolerance', in R. P. Wolff B. Moore Jr. and H. Marcuse, *A Critical of Pure Tolerance*, Honathan Capre, London, 1969
- H. Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, New Left Books, London, 1972
- H. Marcuse, 'From ontology to technology: fundamental tendencies of industrial society', 'Liberation from the affluent society' and 'Philosophy and critical theory' in S. E. Bronner and D. M. Kellner (eds), *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge, London, 1989

On Marcuse

- V. Geoghegan, *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, Pluto Press, London, 1981
- J. Habermas, 'Technology and science as ideology', in *Toward a Rational Society*, tr. J. J. Shapiro, Heinmann, London, 1971
- M. Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, New Left Books, London, 1982
- M. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Mecomillan, London, 1984
- A. C. MacIntyre, *Marcuse*, Fontana / Collins, London, 1970
- A. Steuernagel, *Political Philosophy as Therapy: Marcuse Reconsidered*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1979

## ۴

## هانا آرنت: جمهوری‌خواهی کلاسیک و جهان مدرن

هانا آرنت، یکی از برجسته‌ترین و شاخص‌ترین اندیش‌مندان در میان متفکران سیاسی قرن بیستم است. طبیعتاً شاخص اندیشه‌ی او، تا حدودی نتیجه‌ی قدرت فکری و عقلی اوست. اما به همان اندازه یا بیش‌تر، حاصل تجارب زندگی او، و اصالت و بکری پاسخ او به آنهاست. در مورد هیچ‌یک از متفکران سیاسی قرن ما، این مطلب به اندازه‌ی هانا آرنت مصداق ندارد که زندگی‌نامه‌ی هر متفکری برای درک اندیشه‌اش بسی حیاتی است و زندگی هیچ متفکر سیاسی دیگری به اندازه‌ی او، مظهر تاریخ سیاسی این قرن نبوده است. از این جنبه و جهت - رابطه‌ی تاریخ، زندگی، و اندیشه - مقایسه‌ی آرنت با مارکوزه می‌تواند روشن‌کننده‌ی برخی چیزها باشد. هر دوی آنها یهودی‌های آلمانی بودند که در دوره‌ی جمهوری وایمار، به دوره‌ی بلوغ خود با گذاشتن و ساقط شدن آن جمهوری و جای‌گزین شدنش با نازیسم را شاهد شدند. آنان هر دو، ابتدا به اروپای غربی و سپس به ایالات متحد گریختند. هر دو آلمانی زاده شدند و آمریکایی درگذشتند. اما تجربه‌ی آرنت از نازیسم، مستقیم‌تر، شخصی‌تر، و توأم با تهدیدهای بیش‌تر بود. او پس از گریختن از آلمان در ۱۹۳۳، به دلایل سیاسی، از طرف پلیس بازداشت شد و هشت روز تمام از او بازجویی کردند. بعداً در فرانسه، پیش از گریختنش به آمریکا در ۱۹۴۱، مدتی در اردوگاه خارجیان بازداشتی به سر برد. زمانی که آرنت در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی شروع به نوشتن درباره‌ی پناهندگان و افراد رانده از وطن کرد، دقیقاً می‌دانست که از چه چیزی سخن می‌گوید.

پاسخ نظری آرنت به تجربه‌اش، نخست از نازیسم و سپس از آمریکای پس از جنگ، از برخی جهات قابل مقایسه با پاسخ مارکوزه است. اندیشه‌ی سیاسی هر دو، تا حدودی، متوجه دو شر و پلیدی است - توتالیتاریسم و مصرف‌گرایی کاپیتالیستی. اما آرنت، برخلاف مارکوزه، سرمایه‌داری مصرف‌گرا را همچون صورتی دیگر از توتالیتاریسم نمی‌دید. آرنت همچنین از نظر فکری، تنها تر و منزوی‌تر بود و شاید به همین دلیل، متفکری اصیل‌تر بود. او هرگز به گروهی روشن‌فکری که قابل قیاس با مکتب فرانکفورت باشد، تعلق نداشت و هرگز نیز بت محبوب هیچ جنبش سیاسی نشد. استقلال ذهنی او، مانع از چنین چیزهایی بود و مداخلات مکرر او در امور عموم، پای او را در معرکه‌هایی تند و زنده به میان کشید که بس رسوایی‌آمیز بود. همچنین، علی‌رغم علاقه‌ی زیاد آرنت به مارکس و اذعان او به اهمیت مارکس در سنت فکری غرب، نظرات سیاسی او به هیچ‌وجه مارکسیستی نیست. در واقع، ستیزه‌ی اصلی او با مارکس، این بود که اندیشه‌ی او ضد سیاسی است. تأملات آرنت در مورد تجارب سیاسی خویش و در مورد تجارب سیاسی بسیاری از معاصران پناهنده و رانده از وطن، او را به این نتیجه‌ی مسلم رساند که هر کسی که از عضویت کامل و حمایت مجموعه یا جامعه‌ای سیاسی بهره‌مند نباشد، در امان نیست. به کلام خود آرنت: «حقوق بشر... بنا به فرض، می‌باید مستقل از همه‌ی حکومت‌ها باشد. اما معلوم شد که زمانی که انسان‌ها حکومتی از خود ندارند و ناچارند به حقوق [انسانی] خود روی آورند، دیگر مرجعی نیست که از آنان حمایت

کند و هیچ نهادی راغب به ضمانت این حقوق نیست.<sup>۱</sup> بی‌گمان، یکی از ریشه‌های نظریه‌ی سیاسی دوران پختگی آرنت، یعنی جمهوری‌خواهی، در همین جا نهفته است.

اما این تنها ریشه‌ی آن نیست. ریشه‌ی دیگر، عقلی‌تر و فلسفی‌تر است. در واقع، پیش از آن که تهدیدات نازی‌ها نسبت به یهودی‌ها و دیگران آشکار شود، آرنت پیش از هر چیز فیلسوف بود؛ فیلسوفی که علاقه‌ای به سیاست نداشت. یکی از واقعیات بسیار مؤثر در شکل‌گیری اندیشه و فکر او، این بود که زیر نظر دو تن از بنیان‌گذاران و رهبران اگزیستانسیالیسم فلسفی، مارتین هایدگر و کارل یاسپرس، تحصیل کرد. با آن که رابطه‌ی او با یاسپرس بیش‌تر دوام آورد، و در واقع تبدیل به دوستی همیشگی شد، اما رابطه‌ی او با هایدگر - که در نظر بسیاری بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم است - احتمالاً از جنبه‌ی نظری و حتی شخصی، اهمیت بیش‌تری داشت. یک سالی این رابطه، صرفاً رابطه‌ی شاگرد و استاد نبود، بلکه رابطه‌ی عاشقانه هم بود. البته در آن زمان او نمی‌توانست بداند که بعدها هایدگر، با حمایت از رژیم نازی هیتلری، به او و به فلسفه‌ی خیانت خواهد کرد. پس جمهوری‌خواهی او، باز هم تا حدودی، پاسخی است به دغدغه‌های اگزیستانسیالیسم هایدگری، و به شکستی سیاسی که نه فقط هایدگر شخصاً به نمایش گذاشت، بلکه به اعتقاد آرنت، ذاتی فلسفه‌ی او بود. این مطلب را بعداً به تفصیل بیش‌تر بررسی خواهیم کرد.

با آن که آرنت، در همان دهه‌ی ۱۹۳۰، با یک ضربت وارد دنیای فعالیت و علائق سیاسی شد، نخستین کتاب مهم او در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی، وضع بشری، تازه یک نسل بعد، در ۱۹۵۸، یعنی پس از آن که هفده سال از اقامت او در آمریکا می‌گذشت، منتشر شد. این کتاب، که در آن نظام مفهومی خاص او مطرح شده و در مورد تاریخ فکری و اجتماعی غرب، اعم از قدیمی و مدرن، به کار بسته شده است، عموماً و به حق، نه تنها یگانه کتاب مهم او در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی، بلکه هم‌چنین، کلیدی برای دریافت کلیت اندیشه‌ی سیاسی او دانسته شده است. اما این کتاب نخستین، کتاب مهم او نبود. در واقع، نخستین کتاب مهم او، ریشه‌های توتالیتراریسم بود که نخست در ۱۹۵۱ به چاپ رسید. اما همان‌گونه که خود آرنت متذکر شده است، ریشه‌های توتالیتراریسم ساختار عجیبی دارد. از سه بخش آن، دو بخش اول (درباره‌ی «یهودستیزی» و «امپریالیسم») اهمیت نسبتاً جنبی و حاشیه‌ای دارند. فقط بخش سوم است که در واقع، درباره‌ی «توتالیتراریسم» است. این بخش سوم، که به تحلیل رژیم‌های نازی و استالینی می‌پردازد، در واقع اهمیت کانونی دارد و کاملاً به حق و به درستی، جداگانه هم انتشار یافته است. رابطه‌ی میان آن و وضع بشر نیز مهم است. هرچند البته نمی‌توان مدعی شد که توتالیتراریسم، به معنای واقعی کلمه، کاربست نظریه‌ی مطرح شده در وضع بشری درباره‌ی رژیم‌های توتالیتر است، اما این دو کتاب پیوند نزدیکی با هم دارند. این که نظام اندیشه‌های آرنت از دل تحلیل او از توتالیتراریسم برآمد، از این واقعیت پیداست که در چاپ‌های دوم و سوم و بعدی، ریشه‌های توتالیتراریسم، فصل جدیدی به بخش سوم اضافه شد («ایدئولوژی و ترور: صورت جدیدی از حکومت»)، که نخست به صورت مقاله‌ای جداگانه در ۱۹۵۳ به چاپ رسیده بود، و در آن نظام مفهومی وضع بشری، بی‌چون‌وچرا، در شکل جنینی‌اش عرضه شده است. بنابراین، توتالیتراریسم، تا حدی، تصویری از نظام نظری آرنت فراهم می‌آورد. بر همین سان، سومین کتاب مهم سیاسی آرنت، انقلاب، این نظام فکری را در مورد انقلاب‌های آمریکا، فرانسه، (و مختصراً) روسیه، و

<sup>1</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3<sup>rd</sup> ed (Allen & Unwin, London, 1967), pp 291-2



نیز وضعیت موجود به کار می‌بندد. بنابراین، این سه کتاب بر روی هم، نظریه‌ی سیاسی سیستماتیک، اصیل، و هنجارینی را فراهم می‌آورند که توأم است با تحلیلی مبسوط مبتنی در آن نظریه در مورد اندیشه‌های غربی در این زمینه و چندین سرفصل مهم در تاریخ سیاسی غرب. در این‌جا باید از سه مجموعه از مقالات کوتاه‌تر هم که در زمینه‌های مختلف هستند، ذکری به میان آوریم: *میان گذشته و آینده*، *بحران‌های جمهوری*، و *یهودیان مطرود*. هر سه‌ی این مجموعه‌ها در دهه‌ی ۱۹۷۹ انتشار یافتند، هرچند برخی از مقالات آن‌ها خیلی پیش‌تر انتشار یافته بود. برخی حتی مربوط به سال ۱۹۴۳ می‌شدند. همچنین باید یادی بکنیم از مقالاتی که آرنت بعضاً درباره‌ی مسائل روز، در نشریات معتبر آمریکایی، مثل *دیسنت* و *پارتیزان ریویو* انتشار می‌داد. (ظاهراً چاره‌ای نیست جز این که از رسواترین و بحث‌انگیزترین کتاب آرنت، *آیشتمان در اورشلیم*<sup>۱</sup>، نیز نامی به میان آوریم. این کتاب، گزارشی است درباره‌ی دستگیری، محاکمه، محکومیت، و اعدام دولت آیشتمان، مقام بلندمرتبه‌ی نازی، توسط دولت اسرائیل. اما در این کتاب، گمان نمی‌کنم ضرورتی داشته باشد که بار دیگر به آن اشاره‌ای بکنیم.)

چنان‌که پیش‌تر نشان دادیم، اندیشه‌ی سیاسی آرنت را نمی‌توان به‌درستی درک کرد، مگر آن که آن را تا حدودی واکنش او به اگزیستانسیالیسمی بدانیم که او از استادانش، خصوصاً هایدگر، آموخت. آرنت چه نظری درباره‌ی این فلسفه داشت؟ دو مطلب از او در این زمینه اهمیت اساسی دارند. یکی مقاله‌ی دوره‌ی جوانی او، «فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی چیست؟» (۱۹۴۶)، و دیگر، سخنرانی او تحت عنوان «مسائل سیاست در تفکر اخیر اروپایی» (۱۹۶۹). در این دو مطلب، آرنت عناصر اگزیستانسیالیسم هایدگری را چنین توضیح می‌دهد: وجود یا هستی فرد انسانی همواره و اساساً وجودی در زمان و مکان خاص *Dasein* است؛ یعنی هستی و وجودی در جهانی محیط بر او *Umwelt* است. علاوه بر این، «بنا به منطق به‌کسان در جهان بودن انسان‌ها، جهان همواره جهانی است که من در آن با دیگران شریک هستم. جهان دازاین *Dasein* در واقع باجهان‌بودن *Mitsein* است». بدین‌ترتیب، هایدگر به‌درستی وضع جهانی و اجتماعی (یا جمعی) زندگی بشر را تشخیص داد، اما بلافاصله به سراغ بی‌ارزش و اعتبار کردن آن رفت. به نظر هایدگر، تفسیر وجود و هستی بر حسب *Umwelt* و *Mitwelt*، غیر/اصیل است. *Umwelt* مشترک به نظر عینی، کلی و پایدار می‌آید. حال آن که واقعیت وجود و هستی بشری ذهنی، منفرد، و بالاتر از همه، متناهی است. مرگ - میرایی یا متناهی بودن انسان - در نظر هایدگر، واقعیت غایی است. بنابراین، هر هستی اصیلی یک وجود - به سوی - مرگ است که مطلقاً تنهاست. این واقعیتی است که با متمرکز شدن توجه به «وراجی‌ها» دنیای عمومی و همگانی بی‌نام‌ونشان و سطحی از دیدگاه پنهان می‌ماند. بنا به عبارت مشهور هایدگر: «عمومیت یا همگانیت، همه‌چیز را بی‌نام‌ونشان می‌کند.» آرنت این عبارت هایدگر را در پیش‌گفتار مجموعه‌ی مقالاتش، تحت عنوان *افسانه‌های اعصار ظلمانی*، نقل، و البته رد می‌کند. مشاجره‌ی آرنت با هایدگر است که علی‌رغم عمق اندیشه‌ی او، و علی‌رغم رد و انکار کلی‌گرایی سنت فلسفی غرب که از افلاطون ریشه می‌گیرد، او به هر صورت در نظر تحقیرآمیز نابه‌جای این سنت، به بعد سیاسی هستی و زندگی بشر، یا دست‌کم بی‌اعتنایی به آن، شریک است.

<sup>1</sup> Nootorisouly, Arendt's description of Eichmann's carrer as a manifestation of 'the banality of evil' caused offence to many, who apparently failed to grasp her meaning.

زیرا مسائل و امور سیاسی را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت یا تحقیر کرد. در چشم‌اندازی هایدگری، وجود و هستی اصیل عذاب‌متناهی بودن ناگزیر را، و نیز «بار سنگین آزادی» را که جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی بشری است، می‌پذیرد. زمانی که انسانی زندگی می‌کند، ناگزیر است بپذیرد که آزاد است، که همان‌گونه‌ای زندگی کند که انتخاب می‌کند و هیچ معیار عینی و کلی که راهنمایش باشد وجود ندارد. ناگزیر است بپذیرد که مسؤول انتخاب‌هایش خویش است و با گناهی ناگزیر زندگی کند، زیرا روی دیگر سکه‌ی انتخاب به‌ناگزیر چشم‌پوشی و نادیده گرفتن است. جدا از ماهیت بسیار تیره‌ی این درک از زندگی بشری، که ضرورتاً آکنده از عذاب و گناه است، این درک به دلیل فردگرایی افراطی‌اش که تقریباً به مرز «من - محوری» solipsism می‌رسد، نیز قابل توجه است؛ نوعی فردگرایی که بسی افراطی‌تر از فردگرایی حقوق بشر همگانی است که تازه همان را هم آرنت به تجربه دیده بود که بدون حمایت‌های سیاسی هیچ کارآیی‌ای ندارد. در واقع، این فردگرایی ظاهراً توسعه‌ی فردگرایی رمانتیک قرن نوزدهم، تا به آخرین حد است. اما آرنت آن را بیان تنهایی افراد متمایز شده در جامعه‌ای توده‌ای دانست - وضعیتی که بنا به داوری او، در برآمدن توتالیتاریسم هم نقش داشت.

برای همین است که بعد سیاسی هستی و زندگی را نمی‌توان کنار گذاشت. جالب و روشن‌کننده خواهد بود اگر پاسخ رنت را به فردگرایی اگزیستانسیالیستی، با پاسخ شاگرد دیگر هایدگر، ژان پل سارتر، مقایسه کنیم. سارتر، که از موضع فردگرایانه‌ی افراطی هایدگری می‌آغازد (که در این جمله‌ی او فشرده شده است که «جهنم یعنی دیگران»)، در نهایت ضروری می‌بیند که سیاست را هم در نظر بگیرد و در ملاحظاته‌ی بگنجانند و همین، او را از طریق مفهوم «تعهد» به تسلیم محض در برابر مارکسیسم، و بدتر از آن، دفاع از استالینیسم ره‌نمون می‌شود. تحول سارتر، اگرچه شرم‌آور نبود، اما تا حدودی به نظر تکرار ماتمبار همان نقش هایدگر در دهه‌ی ۱۹۳۰ می‌آید. آن‌گونه که آرنت می‌گوید، هایدگر نیز سرانجام چسبیدن سفت و سخت به فردگرایی افراطی‌اش را ناممکن یافته بود: «بعدها و پس از وقایعی که "زمین" را آشفته و پریشان به کار گرفت تا بل‌که بتواند برای "خویش‌تن‌ها"ی تک‌افتاده‌ی خود زمینی مشترک فراهم آورد که بر آن بایستند»<sup>۱</sup>. این درک‌ها و برداشت‌ها، بی‌تردید راه او را برای تسلیم شدن به نازیسم هموار کردند. بنابراین، ناتوانی اگزیستانسیالیسم از ادای حق مطلب در مورد سیاست، دو تن از مبلغان سرآمد این فلسفه را، زمانی که انتخاب سیاسی خود را بدان‌ها تحمیل کرد، به سمت انتخاب‌هایی تأسف‌آور و حتی فاجعه‌بار سوق داد؛ انتخاب‌هایی که به نظر، همچون دست‌وپازدنی بی‌حاصل برای غلبه بر تنهایی اگزیستانسیالیستی و آسان کردن تحمل بار سنگین آزادی می‌آید.

پاسخ خود آرنت به ضعف‌ها و خلأهای موجود در اگزیستانسیالیسم بسیار آبرومندانه‌تر و بسیار هوش‌مندانه‌تر از پاسخ‌های هایدگر و سارتر است. اما به هر روی، او مسائل و مشکلاتی را که هایدگر مطرح می‌کند، جدی می‌گیرد و از برخی از مفاهیم او استفاده می‌کند؛ البته در عین این که آن‌ها را دگرگون می‌سازد - که در این میان، مهم‌تر از همه، مفاهیم جهان و همگانیت و مسأله‌ی وجودی فناپذیری مرگ است. حتی عنوان کتاب وضع بشری، به نوعی گرامی‌داشت اگزیستانسیالیسم است. زیرا گواهی بر این اعتقاد آرنت است که چیزی همچون طبیعت ثابت یا ذات بشری وجود ندارد و انسان‌ها، اساساً عواملی

<sup>1</sup> Quoted in S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Sage, Thousand Oaks, Cal., 1996), p54

آزاد هستند؛ هرچند نه فارغ از قیود و شرایط<sup>۱</sup>. یکی از قیود و شرایط انسانی، میرایی اوست. یکی دیگر هم زادایی *natality* اوست - این واقعیت که هر انسانی در جهانی از پیش موجودی زاده می‌شود و بنابراین، آن‌گونه که آرنست می‌گوید، آغازی تازه است که آزاد است تفاوتی به وجود آورد<sup>۲</sup>. آرنست می‌نویسد: تولد و مرگ انسان‌ها، «رخدادهای ساده‌ی طبیعی نیستند». زیرا انسان‌ها، بر خلاف پدیده‌های صرفاً طبیعی، و بر خلاف حیوانات، «افرادی هستند یگانه، جای‌گزینی‌ناپذیر، و تکرارناپذیر<sup>۳</sup>». اما آن‌ها وابسته‌ی جهانی دائمی هستند. در آن دنیا به وجود می‌آیند و از آن می‌گذرند؛ جهانی که «پیش از آن که هر فردی بدان پا بگذارد وجود داشته است و پس از درگذشتن هر فردی نیز باقی خواهد بود»؛ جهانی که خود نه زاداست و نه میرا.

اما میرایی صرفاً یکی از ویژگی‌های وضع بشری نیست. بل که مسأله و مشکلی وجودی نیز برای هر فرد انسانی است؛ مسأله و مشکلی که انسان‌ها، به طرق مختلف، کوشیده‌اند تا با آن کنار بیایند و حتی، به یک معنا، بر آن غلبه کنند. آرنست، که سنت غربی را در کانون توجه قرار می‌دهد، به دو تلاش از این دست اشاره می‌کند؛ دو تلاش کاملاً متقابل برای رسیدن به نوعی جاودانگی انسانی: تلاش مسیحیت و تلاش پاگان‌های عهد باستان (تمدن یونانی - رومی). اما دل‌مشغولی او این نیست که کدامیک از این دو «صادق‌تر» یا پذیرفتنی‌ترند. بل که تضادی که او را دل‌مشغول می‌کند، این است که درک و برداشت مسیحی از روح جاودانه، اساساً فردگرایانه و غیر این‌جهانی است، حال آن که درک و برداشت تمدن باستان از این مطلب، این‌جهانی و سیاسی است. خدای یونانیان و رومیان، جاودانه یا *نامیرا* بودند (و نه مانند خدای یهودی - مسیحی، *ازلی و ابدی*) و انسان‌ها نیز در نظر یونانیان و رومیان، می‌توانستند با انجام اعمال بزرگ - اعمال جاودانه - به نوعی جاودانگی (و بنابراین، الوهیت) برسند و شایسته‌ی یادآوری همیشگی، شایسته‌ی «شهرت جاودانه» شوند. آشکار است که این نوع جاودانگی وابسته‌ی تکرار انسانی و باقی ماندن در اذهان هم‌روزگاران خود و اعقاب آن‌هاست. «پولیس برای یونانیان، و *رس‌پولیکا* برای رومیان، پیش از هر چیز، ضمانتی در برابر بیهودگی زندگی فردی بود؛ فضایی و مکانی... برای بقا و دوام نسبی، اگر نه جاودانگی انسان‌های فانی<sup>۴</sup>». در نظر آرنست، آن خطابه‌ی تدفینی مشهور پریکلز، پولیس آتنی را همچون فضا و مکان برای «یادآوری سازمان‌یافته‌ای» می‌نمایاند که بدین‌ترتیب واقعیتی به «هستی گذرا و عظمت‌گریزنده»ی انسان‌های فانی می‌بخشد<sup>۵</sup>.

واژه‌ی «واقعیت» در جمله‌ی آخر، اهمیت ویژه‌ای دارد. زیرا، بنا بر نظر آرنست، فیلسوفان یونانی - خصوصاً افلاطون - در دیدگاهی که توکودیدس به پریکلز نسبت می‌داد، سهیم نبودند و افلاطون در واقع آن را رد و انکار می‌کرد. در نظر افلاطون، که سرچشمه‌ی سنت فلسفی غرب است، واقعیت را نمی‌توان در جاودانگی این‌جهانی یا بشری یافت. بل که باید آن را در چیزی ازلی و ابدی، چیزی ورای این جهان و فوق بشری جست. و همین چیز است که موضوع تأملات فلسفی است. بنابراین، زندگی متفکرانه و متألمانه‌ی

<sup>1</sup> H. Arendt, *The Human Condition* (University of Chicago Press, Chicago, 1958), pp 10-11

<sup>2</sup> Ibid. p247; H. Arendt, *on Revolution* (Penguin, Harmondsworth, 1973), p211

<sup>3</sup> Arendt, *The Human Condition*, pp 96-7

<sup>4</sup> Ibid. p56

<sup>5</sup> Ibid. pp 197-8

فیلسوف، فراتر از زندگی فعالانه‌ی شهروند است؛ زندگی نظری *bios theoretikos* والاتر از زندگی سیاسی *bios politikos* است. در نظر آرنت، اصرار افلاطون بر این که فیلسوفان باید حاکم و پادشاه «پولیس» باشند، اساساً به خاطر فلسفه است و نه به خاطر شهروندان<sup>۱</sup>. مسیحیت (تحت تأثیر آوگوستینوس، که خود متأثر از افلاطون بود)، به بیان مجدد دیدگاه فیلسوفان یونانی، با اصطلاحات خود پرداخت و آن دو اصطلاح یونانی را به دو اصطلاح لاتینی *vita contemplative* (زندگی نظرورزانه) و *vita activa* (زندگی عمل‌ورزانه) ترجمه کرد. مسیحیان نیز مانند یونانیان، اولی را برتر و فراتر می‌دانستند. اما (آن‌گونه که آرنت می‌گوید) این دومی دیگر آن معنای زهفته‌ی سیاسی خاصش را از دست داد. آرنت در وضع بشری عزم می‌کند که *vita activa* و خصوصاً *bios politicos* را مجدداً ارزیابی کند و شأن‌شان را به آن‌ها بازگرداند؛ یا چنان‌که خود می‌گوید، گرایش ضد سیاسی فیلسوفان را تصحیح کند.

حال می‌توانیم به شرح و توضیح نظام مفاهیمی که آرنت برای بیان نظریه‌ی سیاسی‌اش به کار می‌گیرد، بپردازیم. توجه او معطوف به چیزی است که در قرون وسطا *vita activa* (زندگی عمل‌ورزانه) خوانده می‌شد و معتقد است که در درون آن باید سه مقوله‌ی زیر را تمیز داد و آن‌ها را «زحمت» *labour*، «کار» *work*، و عمل *action* می‌نامد. (شاید این مشکل جزئی و فرعی باشد که آنچه «عمل» *action* خوانده می‌شود، در این اصطلاح‌شناسی خاص، فقط یک مقوله از سه مقوله‌ی زندگی «عمل‌ورزانه» *active* را تشکیل می‌دهد.) علاوه بر این تقسیم‌بندی سه‌گانه، آرنت از دو تقابل هم استفاده می‌کند؛ عمومی در برابر خصوصی، و شهر *polis* در برابر خانه (که این دومی اهمیت مفاهیم یونانی را در تفکر او نشان می‌دهد). ربط میان این طرح‌های مقوله‌ای، و ربط هر یک به سیاست، چندان مستقیم و سراسر نیست. این چیزها را باید در خلال بحثمان در این فصل روشن سازیم. اما فعلاً کافی است متذکر شویم که سیاست (طبیعتاً) کم و بیش (دست‌کم از جنبه‌ی یونانی) با «پولیس» هم‌گستره است. اما در عین این که متعلق به حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی عمل است، با هیچ‌یک از آن‌ها یکسان نیست. جنبه‌هایی از آنچه هم که آرنت «کار» *work* می‌نامد، متعلق به حوزه‌ی عمومی است، حال آن که عمل *action* وارد حوزه‌ی شخصی و خصوصی هم می‌شود. همچنین حوزه‌ی خصوصی با خانه یکی نیست. از سوی دیگر، در نظر آرنت، سیاست، بی‌چون‌وچرا مهم‌ترین شکل عمل و مهم‌ترین جنبه‌ی حوزه‌ی عمومی است. عمل، در عین حالی که با سیلسا و حوزه‌ی عمومی یکی نیست، اما این سه به میزان زیادی با هم تطابق دارند.

طرح مفهومی بنیادین آرنت (که اصیل‌ترین و ویژه‌ترین طرح او نیز هست) سه پایه دارد: زحمت، کار، و عمل. نخستین تمایز میان آن‌ها این است که زحمت و کار، هر دو حالت‌هایی از فعالیت هستند که در آن‌ها انسان بر روی محیط طبیعی عمل می‌کند، حال آن که عمل در واقع عمل متقابل میان انسان‌هاست. اما آرنت به اصرار می‌گوید که زحمت و کار یکی نیستند. هرچند نظریه‌پرداز متقدم (خصوصاً مارکس) این تفاوت را دریافته‌اند. زحمت، در واقع امر عمل‌کرده‌ی بیولوژیک است و نه عمل‌کرده‌ی ویژه‌ی انسان. انسان‌ها نیز باید همچون حیوانات برای بقای زندگی‌شان، از محیط طبیعی استفاده کنند. بخش‌هایی از محیط باید در جهت این هدف، مصرف و قابل مصرف شوند. فعالیت‌هایی که در خدمت این عملکرد است، فعالیت موجودی است که آرنت آن را «حیوان زحمت‌کش» *animal laborans* می‌خواند و با استفاده از این عبارت نشان می‌دهد که این فعالیت‌های فروبشری است که حیوانیت ما آن را ایجاب می‌کند. این حالتی از فعالیت است که در آن

<sup>1</sup> H. Arendt, *Between Past and Future*, (Faber and Faber, London, 1961), p107

انسان‌ها کمترین آزادی را دارند، دقیقاً به این دلیل که فعالیتی ضروری (و بیولوژیکی) است و چنین فعالیتی برای انسان‌ها توأم با رنج و زحمت است (یا در سرتاسر تاریخ بشر بوده است). آرنست خاطر نشان می‌کند که واژه‌ی انگلیسی labour یا معادل‌های آن در سایر زبان‌ها، مثلاً travail در زبان فرانسوی [و از جمله در زبان فارسی نیز، زحمت] دلالت بر «رنج و تلاش» دارد. (او می‌توانست این را هم بگوید که واژه‌ی travail در زبان فرانسه، که معادل labour است، در زبان انگلیسی به معنای «درد و رنج» pain است<sup>۱</sup>). همچنین، این نکته نیز بی‌ارتباط با این بحث نیست که واژه‌ی labour در زبان انگلیسی، دلالت بر «زادن» و «وضع حمل» هم دارد، که معنای درد و رنج در آن نهفته است و به عملکردی بیولوژیکی هم اشارت دارد که در جهت بقای حیات گونه‌هاست. پس هدف از زحمت، حفظ حیات گونه‌هاست، و حیات (یا حفظ حیات)، بالاترین ارزش نزد «حیوان زحمت‌کش» است. اما این یگانه ارزش برای او نیست. زیرا «حیوان زحمت‌کش» به دنبال تسکین دردهای خویش و آسودگی از زحمت پرنج خویش هم هست. او در جست‌وجوی راحت و آسایش و لذت، به جای درد و رنج است. بنابراین، همه‌ی این‌ها ارزش‌های خاص «حیوان زحمت‌کش» هستند و هر فعالیت انسانی هم که فقط در جهت این عملکردها باشد، «زحمت» است. اگر کلی بگوییم، به نظر آرنست باید نتیجه گرفت که دامنه‌ی زحمت با دامنه‌ی فعالیت اقتصادی مطابقت دارد و همه‌ی انواع تولیدی را که هدف از آن مصرف است، در بر می‌گیرد (البته مصرف هم به معنای اقتصادی‌اش و هم به معنای بیولوژیکی‌اش). بنابراین، در فعالیت اقتصادی، انسان‌ها آزادی واقعی و اصیلی ندارند، بل که عمدتاً از احکام ضرورت پیروی می‌کنند. در چشم آرنست، به‌هیچ‌روی تصادفی نیست که اقتصاد نخستین علم در میان علوم اجتماعی بود که (با موفقیتی نسبی) به دنبال تقلید از علوم طبیعی رفت که قوانین آن ضرورت طبیعی را بیان می‌کنند و در آن، جایی برای آزادی نیست.

کار (به آن معنایی که آرنست مراد می‌کند)، هرچند مانند زحمت، شامل کنش و واکنش با محیط طبیعی است، اما عملی خلاق و کاملاً انسانی است. کار در حیطه‌ی «حیوان زحمت‌کش» نیست. بل که در حیطه‌ی «انسان سازنده» homo faber است؛ سازنده‌ی چیزهایی که در میان آن‌ها زندگی می‌کند. به نظر آرنست، مهم‌ترین ویژگی عام کار این است که انسان از طریق کار است که جهانی را خلق می‌کند. جهان «مصنوعی» چیزها، که در میان آن‌ها انسان احساس راحتی می‌کند. این مصنوعات می‌توانند انواع بسیار گوناگون و ناهمگونی داشته باشند، و بنابراین، «کار» انواع گوناگونی از فعالیت‌ها را بر می‌گیرد. مثلاً هم تکنولوژی و هم هنرهای زیبا، و خلاصه هر چیزی که مردم‌شناسان «فرهنگ مادی» می‌نامند، در بر می‌گیرد. جهان آفریده‌ی کار، همچنین شامل اقلام «پیش‌پا افتاده»، اما مهمی چون میز و صندلی هم می‌شود. در قطعه‌نوشته‌ای درخشان و مشهور، آرنست به شرح و بسط اهمیت انسانی «میز» می‌پردازد. البته از میز برای صرف غذا هم استفاده می‌شود و بنابراین، نیاز مصرفی حیوان زحمت‌کش را هم برآورده می‌سازد. اما در عین حال، میز روابط اجتماعی و مکانی انسان‌ها، یعنی آن‌هایی را که دور آن می‌نشینند، شکل می‌دهد. به این ترتیب که هم‌زمان، هم آن‌ها را مرتبط می‌کند و هم اندکی فاصله میانشان می‌اندازد و بدین ترتیب، هم فردیت جداگانه‌شان را حفظ می‌کند و هم در ارتباطشان قرار می‌دهد. آرنست از ما می‌خواهد واکنش کسانی را که دور میزی نشسته‌اند، و ناگهان به صورت جادویی میز غیب می‌شود، به تصور درآوریم. خود او می‌گوید حاصل کار بی‌نظمی و سردرگمی خواهد بود. برای آن معنای انسانی که

<sup>1</sup> Arendt, *The Human Condition*, p48 n. 39

جهان مصنوعی آفریده‌ی کار دارد، حائز اهمیت بسیار است که اجزای آن به ناگهان غیب نمی‌شوند، که این اجزاء بادوام هستند و عمری بیش از عمر انسان فانی دارند و برای او «خانه‌ای» فراهم می‌آورند که در آن زاده می‌شود و از آن درگذرد. آرنت، درست بر خلاف هایدگر، این را منشأ نه بی‌اصلاتی، بل که آسودگی، پایداری، و معنا می‌داند.

تمایز تحلیلی میان زحمت و کار، البته، مانع از تداخل آن‌ها در جریان زندگی عملی انسان نمی‌شود. یک مثال از چنین تداخلی را قبلاً ذکر کردیم؛ میز، که هم به درد صرف غذا می‌خورد، و هم بخشی از جهان آشنای زندگی و سکونت ما را می‌سازد. بسیاری از کالاهایی که در اقتصاد تولید می‌شوند، شاید اکثر آن‌ها، همین نوع کارکرد دوگانه را دارند: در جریان «مصرف» (بنا به اصطلاح اقتصاددانان) آن‌ها نه تنها مصرف می‌شوند، بل که تمام هم می‌شوند، یا فرسوده می‌شوند و از بین می‌روند، یعنی در نهایت، از این «جهان» ما می‌روند و دوباره به فرآیند غیر بشری طبیعت می‌پیوندند. چیزها، اگرچه بادوام هستند، اما جاودانه نیستند. در واقع، دوام آن‌ها با هم فرق دارد و این فرق، صرفاً ذاتی نیست. بل که به نحوه‌ی نگاه و استفاده‌ی بشر از آن‌ها هم مربوط است (و این نکته برای آرنت حائز کمال اهمیت است). اگر ما بخواهیم که آن‌ها بیشتر دوام آورند، بیشتر دوام می‌آورند، و بنابراین، آن‌ها را طوری می‌سازیم که دوام بیاورند. هرچه بیشتر چنین باشد، آن‌ها بیشتر تجسم روح «انسان سازنده»، انسان سازنده‌ی جهان خواهند بود. و هرچه کمتر چنین باشد، معلوم است که ما بیشتر به مصرف آن‌ها گرایش داریم تا نگه‌داری‌شان. در نتیجه، هرچه سریع‌تر در خدمت «حیوان زحمت‌کش» هستند و نگرش او را بیان می‌کنند، که فقط برای مصرف است که تولید می‌کند. از این جهت، «ناب‌ترین» شکل کار، یا خلق جهان، آثار هنری هستند. چیزهایی که ساخته می‌شوند، نه برای آن که مصرف شوند، بل که برای آن که هر چه بیشتر، به عنوان بخشی از جهان مصنوع انسان، دوام آورند. (عمر هنر دراز، و عمر زندگی کوتاه است.) آثار هنری «این‌جهانی‌ترین چیزها در میان چیزهای ملموس» هستند. به نظر آرنت، این مصنوعات فرهنگ والا، ارزش‌مندترین قطعات جهان ما هستند و خلق آن‌ها والاترین شکل کار است. با آن که آثار هنری کاملاً جاودان نیستند، اما نوعی «پیش‌آگاهی از جاودانگی» به ما می‌دهند.<sup>۱</sup> به نظر آرنت، برتری آثار هنری در جهان آفریده‌ی کار، بدین معناست که زیبایی برترین ارزش در جهان است و حتی معیاری برای استفاده از چیزهایی است که به قصد زیبایی ساخته نشده‌اند. دیگر ارزش معروف جهان ما (در کنار زیبایی) یقیناً فایده داشتن و به‌دردبخور بودن است. اما آرنت می‌گوید: هر چیزی ظاهری دارد. بنابراین، نمی‌تواند زیبا یا زشت نباشد، و فرقی نمی‌کند که چه قدر کارکرد مصرفی و فایده‌ای داشته باشد.<sup>۲</sup>

زحمت و کار، فصل مشترک دیگری هم دارند که برای آرنت مهم است. او می‌گوید: «انسان سازنده» به کمک «حیوان زحمت‌کش» شتافته است و با ساختن ابزار «زحمت او را کم، و درد و رنجش را زایل کرده است».<sup>۳</sup> ابزارها را (که چنان‌که همه می‌دانند در جریان تاریخ بشر روزبه‌روز پیچیده‌تر شده‌اند) «انسان سازنده» می‌سازد، اما «حیوان زحمت‌کش» نیز از آن استفاده می‌کند (و البته خود «انسان سازنده» نیز). اما آرنت نوعی تفاوت مقوله‌ای میان «ابزارها» و «ماشین‌آلات» تشخیص می‌دهد. ابزارها می‌توانند مورد

<sup>1</sup> Ibid. pp 167-8

<sup>2</sup> Ibid. pp 152, 172-3

<sup>3</sup> Ibid. p173

استفاده‌ی «انسان سازنده» هم قرار گیرند، زیرا ابزارها کاملاً در اختیار بشر هستند. حال آن که «استفاده‌کننده» از ماشین (اگر در این‌جا این کلمه‌ی «استفاده‌کننده» درست باشد) در واقع نوکر ماشین است و باید خود را با ریتم و نیازهای آن تنظیم کند. بنابراین، استفاده‌کنندگان از ماشین (یا مراقبت‌کنندگان از ماشین)، طبق تعریف، «زحمت‌کش» هستند. یعنی انسان‌هایی آزاد نیستند. همچنین، زحمت‌کش ماشین‌کار، چیزی نمی‌سازد. زیرا تقسیم کار<sup>۱</sup> بر فعالیت او حاکم است و بنابراین، هدف مستقلی که از آن خودش باشد ندارد. آرنت بر تفاوت میان تقسیم کار و تخصصی شدن کار تأکید می‌کند. تخصصی شدن کار «اساساً بنا بر طبیعت محصول پایانی انجام می‌گیرد؛ طبیعتی که مهارت‌های مختلفی را طلب می‌کند که بر همان اساس تلفیق می‌شوند»<sup>۲</sup>، حال آن که پیش‌انگاره‌ی تقسیم کار «هم‌ترازی کمی همه‌ی فعالیت‌هایی است که هیچ مهارتی نمی‌طلبند». کارگران ماهر ماشین‌ها، در واقع بخشی از جهان انسانی هستند - و به یمن انقلاب صنعتی، بخشی از زحمت‌کشان شده‌اند. آرنت می‌گوید: یا شاید به‌تر است بگوییم که جهانی کاذب را به وجود می‌آورند، زیرا این «جهان» نمی‌تواند «مکانی پایدارتر و دائمی‌تر از خود انسان فانی به او بدهد»<sup>۳</sup>.

همان‌گونه که می‌توان از پاراگراف قبلی نتیجه گرفت، آرنت معتقد است که مقوله‌ی *ابزاریت*، یا استدلال وسیله - هدفی، اساساً متعلق به فعالیت و تجربه‌ی «انسان سازنده» است.<sup>۴</sup> «حیوان زحمت‌کش»، به‌عکس، چه مصرف کند، چه به خاطر مصرف عملی انجام دهد، و چه بخشی از یک فعالیت را در تقسیم کار به عهده بگیرد، محصول نهایی تولید نمی‌کند و آن را در نظر ندارد. به گمان من، آرنت هم در این استدلال، همان اشتباه مارکوزه را تکرار می‌کند و استدلال وسیله - هدفی را با تسلط انسان بر طبیعت بیرونی یکی می‌گیرد: «انسان سازنده»، در واقع انسان مسلط بر طبیعت شکل‌دهنده‌ی آن است، و طبیعت هم‌چون منبعی برای تأکین اهداف انسان مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما استدلال وسیله - هدفی (که آرنت آن را علاوه بر ابزاریت بعضاً «فایده‌گرایی» می‌خواند) به‌هیچ‌روی محدود به این جنبه از زندگی بشر نیست، بل که بر همه‌ی جنبه‌های آن حاکم است. تقریباً مسلم است که واژه‌ها و اصطلاحاتی نظیر «ابزاریت»، «ابزارگرایی»، و «خرد ابزاریت» هم علت و هم انعکاسی از این خلط مبحث است. از یک سو، این واژه‌های اصطلاحات ترجمانی از همان «عقلانیت هدف‌مدار» ویر تلقی می‌شوند. از سوی دیگر، استفاده از ابزار را به ذهن متبادر می‌کنند، استفاده از چیزی مادی، مثلاً وسیله‌ای برای دگرگون کردن یک چیز مادی دیگر، یک وسیله. البته وسیله و هدف حقیقتاً محدود به این‌گونه تجسمات مادی نمی‌شود.

اما از جنبه‌ای دیگر، تفکر آرنت تضاد آشکار و عریانی با تفکر مارکوزه دارد. آرنت، بر خلاف مارکوزه، از «سلطه» بر طبیعت و «سرکوب» آن گله و شکایت نمی‌کند، بل که (با روحیه‌ای هگلی) این ایده را که انسان در طبیعت، به صورت جهانی مصنوعی، خانه‌ای برای خود شکل می‌دهد گرامی میدارد. او نیز، مانند وبر، «طبیعت» را نظامی از نیروها و فرآیندهای بی‌معنا می‌داند که قلمرو ضرورت است و نه آزادی، که

<sup>1</sup> division of labour

البته به‌تر است آن را در این متن، با مفهوم دقیق‌تر مطابق با توضیحات قبلی «تقسیم زحمت» در نظر داشته باشیم. - م.

<sup>2</sup> Ibid. pp 123-5, 161 n. 29

<sup>3</sup> Ibid. p152

<sup>4</sup> Ibid. pp 153ff

إلی الأبد در چرخه‌های بی‌پایان خود در حال نوسان است. در نظر آرنت نیز مانند ویر، آزادی و معنا فقط با بشر است که وارد حوزه‌ی واقعیت می‌شوند. («حیوان زحمت‌کش» واقعاً از حوزه‌ی ضرورت طبیعی بیرون نیامده است.) اما به هر صورت، او «ابزارگرایی» (یا فایده‌گرایی) «انسان سازنده» را تهدیدی برای هستی و زندگی معنادار می‌بیند. زیرا «انسان سازنده» میل دارد که همه‌چیز را همچون وسیله ببیند، زیرا میل دارد که در مورد هر چیزی بپرسد که «به چه دردی می‌خورد؟» یا به عبارت دیگر، «وسیله‌ی رسیدن به چیست؟» علاوه بر این، هدف در مقام هدف نمی‌تواند معنایی به زندگی انسان بدهد. زیرا به محض آن که به هدف رسیدیم، «هدف توانایی‌اش را برای هدایت فعالیت‌های ما از دست می‌دهد»<sup>۱</sup>. «معنا، برعکس، باید دائمی باشد». آدم یاد این گفته‌ی هابز می‌افتد که هر هدفی، به محض آن که حاصل شد، دیگر چیزی نیست، مگر نقطه‌ی آغازی برای تعقیب هدفی تازه، و برای همین است که امیال انسان هرگز ارضاء نمی‌شود. هر هدف به‌دست‌آمده، وسیله‌ای تازه برای رسیدن به هدفی تازه است و این دور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. آرنت می‌گوید: این «تراژدی» انسان سازنده است که به «همان اندازه‌ای که حیوان زحمت‌کش از درک ابزاریت عاجز است، او هم از درک معنا عاجز است»<sup>۲</sup>. این شاید شیوه‌ی خاص آرنت برای مشخص کردن همان چیزی است که ویر آن را «افسون‌زدایی» می‌خواند.

اما این تراژدی، یا افسون‌زدایی، را آرنت یقیناً ذاتی فعالیت کاری، یا فعالیت انسان سازنده، و نیز ذاتی جهانی که او خلق می‌کند نمی‌داند. در واقع این تراژدی، نتیجه‌ی تحریف آن‌هاست. جنبه‌ی مثبت‌تر کار در مقام کار، این است که کار پلی می‌زند بر دره‌ی عمیق میان حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی. کار فی‌نفسه فعالیت‌ی فردی است، حتی ممکن است فعالیت فرد واحدی باشد که به تنهایی کار می‌کند. اما آنچه کار می‌آفریند، دیگر فقط یک چیز شخصی نیست. بلکه مهم‌تر از آن چیزی عمومی است. جهان مشترکی برای انسان‌هاست تا در آن سکونت کنند<sup>۳</sup>. علاوه بر این، به اعتقاد آرنت، انسان سازنده (بر خلاف حیوان زحمت‌کش) قادر است برای خود حوزه‌ی عمومی (هرچند نه سیاسی) خلق کند و آن بازار است. منظور آرنت از این واژه، اشاره‌ای مؤکد به شبکه‌ی اقتصادی انتزاعی معاملات شبیه آنچه در سرمایه‌داری مدرن هست، نیست. منظور او مکانی مادی، همان بازار یا بازار مبادله است که در آن تولیدکنندگان کالاهای فروشی خود را به معرض نمایش می‌گذارند و نه تنها آن‌ها را مبادله می‌کنند، بلکه شاهد می‌شوند که کالایشان «قدر و ارزشی مناسب» پیدا می‌کند؛ چیزی که آرنت آن را «تولید نمایش‌گرانه» می‌نامد<sup>۴</sup>. پیداست که بازارها و مغازه‌ها نیز متعلق به این حوزه‌ی عمومی انسان سازنده هستند. اما جالب است که در این مورد آرنت از موزه‌ها و گالری‌ها که بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آثار انسان سازنده را، آن هم اساساً برای تحسین، به نمایش می‌گذارند، نامی نمی‌برد. شاید به نظر او، این نهادها مطلقاً به حوزه‌ی عمومی مشترک تعلق دارند، و نه به انسان سازنده در مقام فرد. همچنین، شایسته‌ی توجه است که «تراژدی» ابزارگرایی یا فایده‌گرایی انسان سازنده را نباید در مورد هنرمند هم صادق دانست. زیرا او توانایی بیش‌تری برای گریز از افسون‌زدایی و بی‌معنایی دارد.

<sup>1</sup> Ibid. p154

<sup>2</sup> Ibid. p155. Arendt blames the evils of 'instrumentalization' (as distinct from 'fabrication') ultimately on 'the life process' (p157) -- that is, presumably, *the animal laborans*.

<sup>3</sup> Ibid. p52

<sup>4</sup> Ibid. p160



حتی اگر چنین باشد، باز روشن است که در نظر آرنت، کار حوزه‌ای است که اهمیت و شأنی دارد (که اگر چنین نبود، دیگر تراژدی‌ای در کار نمی‌بود) و اهمیت شأن آن، یقیناً بیش از زحمت است. هم‌چنین، در چشم آرنت حوزه‌ی کار قلمرو آزادی بیش‌تر است؛ اما نه قلمرو بیش‌ترین آزادی ممکن برای انسان. انسان سازنده، در واقع آزادانه عمل می‌کند. اما «شریک» فعالیت او، طبیعت است؛ طبیعتی که زیر نفوذ قوانین ضروری است. در این معنا و از این جهت، کار کاملاً فارغ از ضرورت نیست. بیش‌ترین و بالاترین آزادی‌ها را انسان در جایی می‌بیند که هر دو طرف قضیه آزاد، یا به عبارت دیگر، انسان هستند. این همان چیزی است که آرنت آن را «عمل» می‌نامد. آرنت می‌گوید: «به‌ترین نمونه‌ی عمل، فعالیت سیاسی است.<sup>۱</sup>» پس نتیجه می‌گیریم که سیاست، والاترین جای‌گاه آزادی انسان است. به کلام خود آرنت: «علت وجودی سیاست، آزادی است.<sup>۲</sup>»

روشن است که این همان مفهوم به‌اصطلاح جمهوری‌خواهانه‌ی کلاسیک از آزادی و سیاست است. یا به‌تر است بگوییم (چنان‌که خواهیم دید)، این نوعی دل‌بستگی اگزیستانسیالیستی به آزادی است که از طریق مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی سیاست، که ناشی از تحسینی است که آرنت نسبت به یونانیان و رومیان باستان دارد، سیاسی و جمهوری‌خواهانه شده است. اما سیاست با درکی که آرنت از عمل دارد، و فعلاً مورد نظر ماست، هم‌گستره نیست. عمل (یعنی عمل متقابل میان انسان‌ها) انعکاس‌دهنده‌ی اساسی‌ترین جنبه‌ی انسانی وضع بشری است؛ یعنی تکرر، یا به قول خود آرنت، «این که دنیا جای‌گاه انسان نیست بل که جای‌گاه انسان‌هاست.» (این عبارتی است که آرنت مکرراً به کار می‌برد و آشکارا جنبه‌ی بنیادینی در تفکر او دارد.) تکرر انسانی، هم برابری و هم تمایز را ایجاب می‌کند؛ تلفیقی که هم لازمه‌اش این است که انسان‌ها با هم سخن بگویند و هم آن‌ها را بدین کار قادر می‌کند. «اگر انسان‌ها برابر نبودند، نمی‌توانستند یکدیگر را درک کنند... و اگر متمایز نبودند، یعنی اگر هر فردی متمایز از آن کسانی که هستند یا بودند یا خواهند بود، نبود، آن‌گاه انسان‌ها برای فهماندن خویش نیازی به سخن گفتن یا عمل کردن نداشتند.<sup>۳</sup>» درک آرنت از تکرر انسانی، شاید مناسب‌ترین و بلیغ‌ترین بیانی است که می‌توان در نظریه‌ی سیاسی، یک‌جا و یک‌باره، در مورد فردیت و وابستگی متقابل انسان‌ها یافت. این مفهوم، به‌حق بسیار ستایش شده است. باید توجه داشت که سخن گفتن - استفاده از زبان - جنبه‌ای نه صرفاً سودمند، بل که جنبه‌ای اساسی از عمل و صرفاً عمل است. عمل به نهایت درجه، و به گونه‌ای گریزناپذیر، صورت انسانی فعالیت انسانی است.

طبیعت عمل چیست؟ از دیدگاه فرد (هر فرد یگانه و جای‌گزینی‌ناپذیر)، عمل، فرآیند «آشکار کردن خویشتن» است (باز هم اصطلاح خاص آرنتی که با سادگی تمام، فردیت و وابستگی متقابل را درمی‌آمیزد): «انسان‌ها با عمل کردن و سخن گفتن، نشان می‌دهند که هستند و فعالانه هویت یگانه‌ی شخصی خویش را آشکار می‌سازند و بدین‌ترتیب، در جهان انسانی حضور می‌یابند.<sup>۴</sup>» اگر انسان‌ها این‌گونه بر دیگران حاضر و ظاهر نشوند، اصلاً دیگر انسان نخواهند بود. در واقع آرنت به ما می‌گوید: در نظر یونانیان

<sup>1</sup> Ibid. p9

<sup>2</sup> Arendt, *Between Past and Future*, p146

<sup>3</sup> Arendt, *The Human Condition*, pp 234, 175

<sup>4</sup> Ibid. p 179

(که او آشکارا با نظرشان همدلی دارد)، واقعیت وجودی بازیگر تئاتر، فقط با ظاهر شدن در برابر تماشاگران تضمین می‌شود.<sup>۱</sup> و با این حال، آرنت این را نیز به ما می‌گوید که عمل، بنا به طبیعتش، در خطر بیهودگی است. عمل، بر خلاف کار، هیچ محصول نهایی ملموسی ندارد. چون عمل، همواره کنش و واکنش یک عامل آزاد با دیگران است. ذاتاً غیر یقینی است و به ندرت می‌توان آن را کلاً پیش‌بینی کرد و شاید هم هرگز نتوان. «آن کس که عمل می‌کند، هرگز به درستی نمی‌داند که چه می‌کند.»<sup>۲</sup> او حتی بی آن که بخواهد، ممکن است عواقب مصیبت‌آمیزی به بار آورد، یا زنجیره‌ای را بی‌آغازد که چنین عواقبی داشته باشد. بنابراین، «روی گرداندن مایوسانه» از حوزه‌ی عمل انسانی و از عواقب آزادی انسانی، برای خود دلیلی دارد. گناه و عذاب وجودی، بدین ترتیب، شاید به نظر گریزناپذیر بیاید.

اما سیاست می‌تواند نجات‌بخش عمل و حتی خود وضع بشری شود. می‌تواند، اما به شرطی که به هنجار بنیادین تکرر وفادار بماند. گفتار و اعمال یک فرد، نه تنها بر همراهان و تماشاگران آشکار می‌شود، بل که ممکن است وارد حافظه‌ی آنها بشود و بخشی از داستان گروه و جامعه‌اش گردد. با کمک انسان سازنده، گفتار و اعمال فرد ممکن است در کتاب‌ها، شعر، نقاشی، یا مجسمه تجسم یابد (یا «شیء گردد»).<sup>۳</sup> به تعبیر آرنت، کار انسان سازنده در فراترین توانایی‌اش، یعنی شاعر، هنرمند، یا مورخ.<sup>۴</sup> به این ترتیب، بزرگ‌ترین اعمال انسان برای تجلی و تظاهر تمام‌عیار بدان نیازمند است و البته فقط در حوزه‌ی عمومی سیاست رخ می‌دهد.<sup>۵</sup> «عمل تا جایی که درگیر بنیاد نهادن و حفظ نهادهای سیاسی می‌شود، شرایط لازم برای... تاریخ را خلق می‌کند.» آرنت می‌گوید: توانایی عمل برای «خلق داستان و تاریخی شدن»، توانایی‌ای که وابسته به سیاست است، یکی از منابع عظیمی است که «معنادار بودن از آن می‌جوشد و به تجربه‌ی بشری سرریز می‌کند و آن را روشنایی می‌بخشد.»<sup>۶</sup>

نگاه آرنت به تاریخ، شاید به نظر همچون نظریه‌ی مردان بزرگ بیاید، اما نگاه او به سیاست، قطعاً چنین نیست. او جمهوری‌خواه است. جلال اعمال بزرگ در واقع باید جلال در چشم و ذهن ناظران یا هم‌شهریان فرد باشد (و هر شهروندی یک قهرمان بالقوه است). آرنت به اصرار می‌گوید که قدرت سیاسی، اگر به درستی فهمیده شود، از خشونت سرچشمه نمی‌گیرد، بل که از عمل هماهنگ افراد نشأت می‌گیرد.<sup>۷</sup> سیاست حوزه‌ی اقناع است، نه زور. (از زور و خشونت جلال سیاسی واقعی حاصل نمی‌شود؛ هرچند طبیعتاً قلمرو عمومی عمل سیاسی را شاید لازم باشد که با نیروی مسلح، از تجاوزات خارجی حفظ کرد.) نگاه اجمالی آرنت به سیاست، که مبتنی بر تکرر انسانی است، نوعی هم‌خانوادگی با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی پیدا می‌کند. (هرچند نظریه‌ی او در این رده قرار نمی‌گیرد.<sup>۷</sup>) او می‌گوید قدرت عمل کردن

<sup>1</sup> Ibid. p198

<sup>2</sup> Ibid. p233

<sup>3</sup> Ibid. p173

<sup>4</sup> Ibid. p180

<sup>5</sup> Ibid. pp 8-9, 324

<sup>6</sup> Ibid. pp 26, 244

<sup>7</sup> Arendt, *on Revolution*, p15

هماهنگ، بستگی به قولها و قراردادهای دوجانبه دارد.<sup>۱</sup> اما منظور او از این حرف، به‌هیچ‌روی هیچ نوع عمل بنیان‌گذارانه‌ای نیست که قلمرو سیاسی را به عرصه‌ی وجود آورد، بلکه رابطه‌ای مستمر، یا نوعی و صورتی از رابطه است که به وسیله‌ی آن، شهروندان اعمالشان را هماهنگ می‌کنند و پیش‌بینی‌ناپذیری را، که بهای آزادی است، تخفیف می‌دهند.

نگاه آرنت به سیاست، همچون تجسم برین عمل انسانی و تکثر انسانی، او را قادر می‌سازد که با شماری از مفاهیم سیاسی مغلوب بجنگد. یکی از این مفاهیم مغلوب ناسیونالیسم است که او آن را «تحریف دولت به صورت ابزار ملت، از طریق ابزار یکسان‌سازی شهروند با اعضای ملت» توصیف می‌کند.<sup>۲</sup> آرنت از منتقدان تند مصالحه‌ی ورسای در دوران جنگ بود که مبتنی بر اصل ملی بود و از اصل تکثر با این فرض تلویحی است که ملت وحدتی رازآمیز دارد، و بدین ترتیب، غیرمللی‌ها را کنار می‌گذاشت، تخطی می‌کرد. برای همین هم بود که «اقلیت‌های ملی» در دوره‌ی جنگ در کشورهای اروپایی، آن سرزشت ماتمبار را پیدا کردند و در به‌ترین حالت، تبدیل به شهروندان درجه‌ی دو شدند و در بدترین حالت، به صورت دسته‌جمعی، از کشور و خانه‌شان رانده شدند. همین خصومت با ناسیونالیسم بود که سبب شد آرنت از صهیونیسم اورتودوکس، که زمانی از هواداران فعال آن بود، سرخورده شود. بنا به دلایل مشابه - یعنی انکار تکثر انسانی - آرنت با مفهوم «اراده‌ی عمومی» روسویی هم هیچ میانه‌ای نداشت. این مفهوم، در واقع پدر ناسیونالیسم اروپایی، به صورتی بود که در انقلاب فرانسه سر برآورد. «ملت واحد است و تجربه‌ناپذیر»<sup>۳</sup>.

آرنت، همچنین ناسیونالیسم را خطرناک‌ترین شکلی می‌داند که مطلق‌گرایی سیاسی در طول تاریخ به خود گرفته است. طرفداران انقلابی ناسیونالیسم در فرانسه، در واقع تنها کاری که کردند، این بود که ملت را به جای سلطنت مطلقه نشانند<sup>۴</sup>. بنا به گفته‌ی آرنت، هر نوع مطلق‌گرایی سیاسی، هر نوع خودکامگی، هر نوع سلطنت و سروری تحریف سیاست است. زیرا سیاست اساساً رابطه‌ای است میان افراد برابر، میان شهروندان. بنا به تفسیری که آرنت از تاریخ فکری غرب دارد، این تحریف ناشی از خلط عمل (سیاست) با ساختن (یعنی فعالیت انسان سازنده) است. بارزترین مثال این اشتباه را در هابز می‌توان یافت که شاخص‌ترین نظریه‌پرداز سلطنت است. او استقرار جامعه‌ی متعارف را به ساختن «دستگاه خودکاری» تشبیه می‌کرد که «مثل ساعت با فنرها و چرخ‌های خود حرکت می‌کند»<sup>۵</sup>. کلی‌تر از این، نگاه استبدادی یا سلطنتی به سیاست است، که قلمرو سیاست را قلمرویی می‌بیند که در آن حاکم فرمان می‌دهد و اتباع فرمان می‌برند و به نظر آرنت، این نگاه منعکس‌کننده‌ی نگرش انسان سازنده است که خودش را سرور طبیعت می‌داند<sup>۶</sup>. (در این‌جا شباهت‌هایی با نظریات مارکوزه به چشم می‌خورد. اما آرنت رد پای این نگرش مورد بحث را تا به افلاطون، که نفوذ فکری‌اش در سنت غربی فراگیر بود، می‌گیرد. و

<sup>1</sup> Arendt, *The Human Condition*, pp 244-5

<sup>2</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p231

<sup>3</sup> Arendt, *on Revolution*, p77

<sup>4</sup> Ibid. p195

<sup>5</sup> Arendt, *The Human Condition*, p299

<sup>6</sup> Ibid. p161

باز، بر خلاف مارکوزه، آرنت این نگرش را در سنت انقلابی مارکسیستی هم، با آن تمایلش به «ساختن تاریخ»، در کار می‌بیند.<sup>۱</sup> اعتراض آرنت به خودکامگی و استبداد، صرفاً این نیست که خودکامگان و مستبدان، بی‌رحمانه و سرکوب‌گرانه عمل می‌کنند (فلسوف - پادشاهان افلاطونی ممکن بود چنین نکنند)، بل که اعتراض او فراتر از هر چیز به این است که حتی اگر چنین نکنند، باز آزادی انسانی (آزادی خودشان به‌علاوه‌ی آزادی اتباع) را، که فقط می‌تواند حاصل عمل باشد، نابود می‌کنند و از این رو، زندگی واقعاً معنادار را از میان می‌برند.

سیاست جمهوری‌خواهانه‌ی آرنت، آشکارا مساوات‌طلب است. اما ربط کلی اندیشه‌ی او به مساوات‌طلبی، بسی پیچیده‌تر از این‌هاست. در وهله‌ی نخست، مساوات‌طلبی مد نظر او، صرفاً سیاسی است. او با مساوات‌طلبی گسترده‌تر و به‌اصطلاح مساوات‌طلبی «اجتماعی»، قاطعانه مخالف بود. (در مورد این نکته، بعداً به تفصیل بیشتر بحث خواهیم کرد.) علاوه بر این، حتی مساوات‌طلبی سیاسی او نیز خالی از پیچیدگی و دشواری نیست. در این‌جا، مسأله این است که آیا جمهوری‌خواهی کلاسیک او می‌تواند به‌درستی در جهان مدرن به کار بسته شود یا نه. (جهان مدرنی که آرنت بسیاری چیزهای آن را تأسف‌آور می‌داند و محکوم می‌کند.) باز این هم مسأله‌ای است که در صفحات آتی باید با تفصیل بیشتر بدان پردازیم. این هم از آن شوخی‌های روزگار است که نظریه‌ی جمهوری‌خواهی کلاسیک، می‌بایست تا قرن بیستم به انتظار بنشیند تا بزرگ‌ترین مدافع و مبلغش را در وجود هانا آرنت بیابد؛ در واقع در زمانی این مدافع را بیابد که دیگر خیلی دیر شده بود.

چنان‌که کاملاً از مطالب گفته شده درباره‌ی مساوات‌طلبی سیاسی و مساوات‌طلبی اجتماعی پیداست، آرنت خط فارق قاطعی - و به نظر عده‌ای زیاده‌قاطعی - میان سیاسی و غیر سیاسی، عمومی و خصوصی، پولیس (شهر) و خانه، و عمل و کار و زحمت می‌کشید. همان‌گونه که او می‌گوید (بی آن که ابراز موافقت یا مخالفت کند)، اندیشه‌ی یونانی (که نمونه‌ی بارز آن ارسطوست)، همه‌ی آن‌هایی را که در قلمرو کار و زحمت، پول‌سازی یا فعالیت اقتصادی (صنعت‌گری) درگیر بودند، از قلمرو سیاست بیرون می‌گذاشت و فرق مقوله‌ای هم میان کار و زحمت قائل نبود، چون هیچ‌کدام از این فعالیت‌ها در نظر یونانیان باستان، با آزادی سازگاری نداشت و شایسته‌ی بردگان بود؛ نه انسان‌های آزاد. بنابراین، روشن است که حتی فیلسوفان، که آنچه را که بعدها زندگی عمل‌ورزانه خوانده شده در قیاس با زندگی نظرورزانه خوار می‌شمردند، به هر صورت و در عین حالت، فعالیت سیاسی *bios politikos* را در زندگی عمل‌ورزانه، بالاترین ارزش می‌دانستند. بخش اعظم کتاب وضع بشری وقف گزارشی مسحورکننده از تغییرات و وارونگی‌هایی شده است که در طول قرون، در رتبه‌بندی نسبی زندگی عمل‌ورزانه و زندگی نظرورزانه، و نیز شکل‌های مختلف زندگی عمل‌ورزانه (زحمت، کار، و عمل) اتفاق افتاده است و پی‌آمدهای آن برای سیاست نیز مورد بررسی قرار گرفته است؛ پی‌آمدهایی که عمدتاً برای آرنت، اگر خیلی ملایم بگوییم، ناخوش‌آیند جلوه می‌کند. چه با آرنت موافق باشیم و چه موافق نباشیم، این نگرش، زاویه‌ی دیدی بسیار اصیل و فکربرانگیز نسبت به سیاست فراهم می‌آورد.

<sup>1</sup> M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Thought* (Cambridge University Press, New York, 1992), 0164

نخستین تغییر عمده، مسیحی شدن غرب، این نتیجه را داشت که سیاست، حتی از آنچه در اندیشه‌ی فیلسوفان کلاسیک بود، بی‌مقدارتر شد؛ نه تنها بار دیگر با مجموعه‌ی اصطلاحاتی جدید بر برتری زندگی متفکرانه صحنه نهاده شد، بلکه (به برکت نگاه غیر این‌جهانی و بلکه ضد این‌جهانی مسیحی) آن ادراک از تمایزات حوزه‌های مختلف زندگی عمل‌ورزانه نیز از میان رفت.<sup>۱</sup> بنابراین، «جلال» این بار به «طامات» تعبیر شد. مدرنیته، البته چیزهای زیادی را در دیدگاه مسیحی تغییر داده است، اما ربط آن به جد مسیحی‌اش پیچیده است؛ در عین این که بسیاری چیزها رد شده است، اما بسیاری از تأثیرات مهم پابرجا مانده‌اند. در نظر آرنست، مهم‌تر از همه این است که «بیگانگی مسیحیت با جهان» مهر خود را بر تمدنی کوبیده است که به ظاهر آن را رد کرده است.<sup>۲</sup> آرنست، به پیروی از وبر، ظهور سرمایه‌داری مدرن را، دست‌کم به میزان زیادی، حاصل رشد زهد پیوریتنی می‌داند؛ زهدی کارگر «در جهان، اما نه برای جهان». اما پیش از آن که عواقب آن خودش را نشان دهد، مهم‌ترین تغییری که مشمول مدرنیته می‌شود، رخ داده بود؛ وارونه شدن رتبه‌بندی ابستانی و قرون وسطایی زندگی عمل‌ورزانه و زندگی نظروورزانه.<sup>۳</sup> این کار را علم مدرن به عهده گرفت که (بر خلاف نظر مارکوزه و مکتب فرانکفورت) از دل‌بستگی‌های عملی نشأت نگرفت، بلکه سرچشمه‌اش عطش دانستن بود (یعنی همان انگیزه‌ی فیلسوفان). وارونگی‌ای که با انقلاب علمی رخ داد، سر به این اعتقاد زد که شناخت حقیقی از تأمل و تفکر به دست نمی‌آید، بلکه حاصل کار دست بشر است - که الگوی آن تلسکوپ گالیله بود. تأمل و تفکر، نه تنها تنزل رتبه پیدا کرد، بلکه به کلی از اعتبار ساقط شد و در شیوه‌ی تجربی، «فکر کردن»، نوکر «انجام دادن» شد.<sup>۴</sup>

نگاه ویژه‌ی آرنست در زمینه‌ی ظهور علوم تجربی مدرن، این است که آن را همچون پیروزی «انسان سازنده» می‌بیند؛ انسان سازنده‌ی ابزارهای علمی. اما پیروزی او دولت مستعجل بود. چیزی نگذشت که حکومت انسان سازنده را حکومت پایدارتر حیوان زحمت‌کش به کناری زد؛ هژمونی تازه‌ای که قلمرو سیاست را هم در بر گرفت و تا به امروز هم دوام آورده است.

از همان قرن هفدهم، پیروزی حیوان زحمت‌کش تدارک دیده می‌شد؛ خصوصاً در آثار نظریه‌پردازی که هم علقه‌هایی با پوزیتیویسم داشت و هم علقه‌هایی با سرمایه‌داری؛ یعنی جان لاک (علی‌رغم - و شاید هم به دلیل - این واقعیت که او هیچ تمایز مادی میان «زحمت جسمی و کار یدی» نمی‌دید).<sup>۵</sup> آرنست در اینجا ما را به این «کشف» لاک رجوع می‌دهد که زحمت منشأ توجیه مالکیت و دارایی است، مالکیتی که کارکرد خداداده‌ی آن این است که زمین را بدل به کالاهای مصرفی کند.<sup>۶</sup> اعقاب بلافصل این نظر و نگاه لاک، یکی تجلیل آدام اسمیت از زحمت (و تقسیم کار) به عنوان منشأ همه‌ی ثروت‌ها، و دیگری نظریه‌ی ارزش کار اقتصاددانان کلاسیک و مارکس است. به گفته‌ی آرنست، در نظریات مارکس است که شأن کار و زحمت به عرش اعلی می‌رسد. در نظر مارکس، کار صرفاً «منشأ همه‌ی تولیدات» نبود. بلکه «بیان

<sup>1</sup> Arendt, *The Human Condition*, pp53-4

<sup>2</sup> Ibid. pp 251, 254

<sup>3</sup> Ibid. p289

<sup>4</sup> Ibid. p292

<sup>5</sup> Ibid. p79

<sup>6</sup> Ibid. p101

انسانیت انسان» بود<sup>۱</sup>؛ نظری که درست نقطه‌ی مقابل نظر فیلسوفان یونان است. با این همه، مارکس در خوارداشت سیاست با فیلسوفان یونان هم‌نظر بود و معتقد بود که در جامعه‌ی آرمانی او، سیاست «از میان خواهد رفت». همان‌گونه که آرنست متذکر می‌شود، همه‌ی این دیدگاه‌ها در واقع پاسخ‌هایی بودند به رشد بی‌سابقه‌ی اقتصادی در غرب، از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم، و تا حدی در پی توضیح آن بودند.

پیروزی «حیوان زحمت‌کش» را به شیوه‌های دیگر هم می‌توان ردیابی کرد: دو بیان فلسفی آن از نظر آرنست، فایده‌گرایی بنتامی و اصل مقدس بودن زندگی هستند. حفظ زندگی - کارکردی صرفاً بیولوژیک - دقیقاً از کارکردهای زحمت است. مقدس کردن زندگی بیولوژیکی، به نظر آرنست، نتیجه‌ی غیر دینی یا زمینی شدن (سکولار شدن) اعتقادات مسیحی بود. در مسیحیت نیز زندگی فرد انسانی مقدس بود. اما درک و فهمی که از آن وجود داشت، بر اساس زندگی جاودانه‌ی فرد یا روح او بود. از دست رفتن اعتقاد به روح فناپذیر، دیدگاه مسیحی را به حمایت همه‌جانبه، و حتی خدای‌گون‌سازی ارزش والای حیوان زحمت‌کش دگرگون کرد. فایده‌گرایی لذت‌طلبانه نیز، که در آن خیر و شر به لذت و درد تعبیر می‌شوند، بیان آشکاری است از نظام ارزشی حیوان زحمت‌کش.

پیروزی حیوان زحمت‌کش ختم به چیزی شده است که آرنست آن را «برآمدن یا ظهور جامعه» می‌نامد<sup>۲</sup>. باید در این‌جا تأکید کنیم که «جامعه» و «اجتماعی» همواره برای آرنست کلمات پرمعنایی هستند و همیشه هم بار منفی دارند. (فرقی هم نمی‌کند که از «جامعه‌ی توده‌ای» سخن بگویید یا از «جامعه‌ی خوب» یا صرفاً «جامعه»). او مدعی است که مسیحیت لاتینی، زمانی که اصطلاح zoom politikon ارسطو را به animal social ترجمه کرد، مرتکب اشتباهی بزرگ شد. این نه شخصیت اجتماعی، بل که شخصیت سیاسی انسان است که او را از حیوانات متمایز می‌کند. ظهور جامعه، در واقع همین اشتباه در شکل مشهود و مؤکدش است. به نظر آرنست، این به معنای غصب سیاسی توسط غیر سیاسی، و به‌ویژه توسط حیوان زحمت‌کش و علایق اوست. این به این معناست که تولید، به جای این که در خدمت ساختن جهان قرار گیرد، تابع محض مصرف شود (این را دیگر همه می‌دانند که در سرمایه‌داری اخیر چیزها ساخته نمی‌شوند که بپایند، بل که ساخته می‌شوند تا هرچه سریع‌تر دور انداخته شوند و چیز دیگری جای‌گزینشان شود). و این، به این معناست که سیاستی فاسد، که هدفش تسهیل مصرف اقتصادی است، تابع محض اقتصاد شود؛ چیزی که به تعبیر آرنست، مسأله‌ی مربوط به حوزه‌ی شخصی است و نه حوزه‌ی عمومی. این به معنای لغو تمایزات میان این دو حوزه، لغو تمایزات میان پولیس و خانه است که آن‌همه مورد تأکید یونانیان بود، و لغو این تمایزات، به هر دو حوزه آسیب جدی می‌رساند و پس از آن است که چیزی بی نام و نشان و کلی، چون «جامعه»، جای هر دو حوزه را می‌گیرد. آن «جامعه»‌ای که آرنست این‌همه آن را خوار می‌شمارد، کم و بیش هم‌معنای جامعه‌ی مصرف‌زده‌ی مدرن است؛ جامعه‌ای که وقف مصرف اقتصادی شده است. آرنست این جامعه را جامعه‌ی صاحبان مشاغل می‌خواند که کادشان فقط «تأمین معاش» است<sup>۳</sup>.

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. p321

<sup>3</sup> Ibid. p5

واقعاً چرا او این جامعه را این‌همه زشت و رقت‌انگیز می‌بیند؟ جواب، شاید بدیهی است. فرو رفتن کار و عمل و سیاست در کام منافع اقتصادی خصوصی به معنای انهدام و نابودی آزادی انسان، به معنای فر رفتن آزادی در کام ضرورت است. این هم‌چنین، به معنای آن است که در کوران مصرف، انسان جهان‌پادارش را از دست می‌دهد و هر چه بیش‌تر مبتلای عذاب الیم «بیگانگی با جهان» می‌شود. انسان اقتصادی، جلوه‌ای از حیوان زحمت‌کش است. (شاید باید او را نه انسان اقتصادی، بلکه حیوان اقتصادی بنامیم). آرنت می‌نویسد: اگر انسان مدرن قرار باشد که با اتوماسیون از زحمت «خلاص» یا «آزاد» شود، وضعیت دوچندان وخیم‌تر خواهد شد. آن‌گاه «جامعه‌ی زحمت‌کشی» که خلق کرده‌ایم، تبدیل به «جامعه‌ی زحمت‌کشان بی‌زحمت خواهد شد... یقیناً بدتر از این نمی‌شود». آرنت در این‌جا به نوحه‌سرایی می‌پردازد:

جامعه در این حالت دیگر نشانی از آن فعالیت‌های والاتر و پرمعناتری که شایسته بود به خاطرش این [رهایی از زحمت] را تدارک دید، ندارد. در این جامعه، که مساوات‌طلب است زیرا شیوه‌ی زحمت برای داشتن انسان‌ها به زندگی با یکدیگر است، دیگر طبقه‌ای در کار نیست. دیگر آریستوکراسی سیاسی یا روحی‌ای در کار نیست تا بل‌که از آن احیای دیگر توانایی‌ها و ظرفیت‌های انسانی از نو آغاز شود.<sup>۱</sup>

زیاده‌روی نخواهد بود اگر بگویم که در نظر آرنت، در چنین جامعه‌ای انسان‌ها دیگر تقریباً انسان نیستند و دوباره جزئی از طبیعت شده‌اند. چنین است تصویر انسانی که مبلغان مشروعیت «علوم اجتماعی» الگوبرداری‌شده از علوم طبیعی پذیرفته‌اند. «این اعتقاد مارکس، که قوانین اقتصادی همانند قوانین طبیعی هستند... فقط در جامعه‌ای زحمت‌کش صادق است.<sup>۲</sup>» «مشکل نظریه‌های مدرن رفتارگرایی این نیست که بر خطا هستند. بل‌که این است که ممکن است صدق پیدا کنند. این است که این نظریه‌ها عملاً به‌ترین نوع مفهوم‌پردازی... روندهای موجود در جامعه‌ی مدرن هستند.<sup>۳</sup>» علی‌رغم همه‌ی تفاوت‌های آرنت و مارکوزه، ما در این‌جا می‌توانیم توافقی نظری میان آنان ببینیم. آن به اصطلاح «علوم طبیعی جامعه» مربوط به جامعه‌ای نآزاد و در بند مصرف‌گرایی هستند؛ جامعه‌ای متشکل از افراد بی‌نام‌ونشان، که به راحتی جای هم را می‌توانند بگیرند و هیچ نوع فردیتی ندارند.

اما جامعه‌ی مصرفی یگانه‌پلیدی یا بزرگ‌ترین آفت وضع موجود نیست. آرنت، باز هم در توافق (نسبی) با مارکوزه، این بزرگ‌ترین آفت را توتالیتاریسم می‌داند که این‌چنین قرن بیستم را مسخ کرده و از ریخت انداخته است. (توافق میان آرنت و مارکوزه در این‌جا نسبی است. زیرا آرنت «توتالیتاریسم» را به معنای مرسومش، و در نتیجه، در معنایی محدودتر از مارکوزه به کار می‌برد). تحلیل آرنت از توتالیتاریسم پیش از وضع بشری نوشته شده بود و بنابراین، طرح مفهومی کتاب اخیر را به دقت دنبال نمی‌کند. اما یافتن شباهت‌ها و پیوستگی‌های آن‌ها، چندان دشوار نیست.

با توجه به اهمیت توتالیتاریسم در تاریخ قرن بیستم و با توجه به تجربه‌ی دردناک خود آرنت از آن، جای شگفتی نیست که او دوست دارد این پدیده را به درستی درک کند. علی‌رغم تجربه‌ی دردناک شخصی

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. p209

<sup>3</sup> Ibid. p322

آرنت از توتالیتراریسم، تحلیل او به گونه‌ای شگفت‌عینی، خون‌سردانه، و قاطع است. کتاب *توتالیتراریسم* آرنت در مقام رساله‌ای سیاسی با ابعاد تاریخی و فلسفی قابل قیاس با آثار یکی از قهرمانان او، الکسی دو توکویل است.

آرنت در واقع، رابطه‌ای شخصی با هر دو مثال‌اعلای توتالیتراریسم قرن بیستم داشت. او نه تنها خودش، بل که شوهرش، هاینریش بلوشر، نیز قربانی نازیسم بود. بلوشر (که آرنت در سال ۱۹۴۰ با او ازدواج کرد)، مارکسیستی آرمان‌گرا و عضو حزب کمونیست بود که مانند بسیاری دیگر، از توتالیتراریسم استالینی ملهم از کمونیسم سرخورده شد. آرنت هر دو رژیم نازی و استالینی را مثال‌هایی از یک سنخ سیاسی واحد و کاملاً جدید فرض می‌کند. باید گفت که تحلیل او، توضیح جامع و مانع این پدیده نیست. او در تحلیل خود توجه زیادی به فجایع تاریخی خاصی که راه را برای ظهور توتالیتراریسم در آلمان و روسیه هموار کرد نشان نمی‌دهد؛ شکست در جنگ و درهم‌آمیختگی عظیم اقتصادی. توجه او در عوض، بیشتر معطوف سازمان و شیوه‌های نوعی این صورت سیاسی تازه‌ی توتالیتراریسم، و وضع و حالت جامعه‌ای است که در عمل، به صورتی بس تراژیک برای پذیرش این شیوه‌ها از خود آمادگی نشان داد.

تحلیل آرنت از سازمان و شیوه‌های توتالیتراری بسیار صاحب‌نظرانه‌تر و متقاعدکننده‌تر از مارکوزه است. او به جای آن که توتالیتراریسم را تجسم افراطی عقلانی کردن وبری بوروکراسی و تکنوکراسی در معنای هدف‌مدارانه‌ی آن ببیند، به درستی خاطرنشان می‌کند که اداره‌ی امور در رژیم‌های نازی و استالینیستی تا چه حد با اداره‌ی بوروکراتیک یا عقلانی - حقوقی، که قاعده‌مند، سلسله‌مراتبی، و متکی بر تخصص است متفاوت بوده است؛ یعنی با نظامی دارای ساختار چندسطحی اقتدار و شناسایی شایستگی، بر مبنای تعریف شده<sup>۱</sup>. در مقابل، سازمان توتالیتری مبتنی بر اصولی کاملاً متفاوت است: اصل رهبری، ایدئولوژی، و ترور. طبق معیارهای بوروکراتیک یا عقلانی - حقوقی، سازمان نازیستی یا استالینیستی بسیار مغشوش بود. اما این اغتشاش آشکار، کاملاً با عملکرد اصل رهبری متناسب بود. این وضع مغشوش رهبر را قادر می‌ساخت در هر زمان و در هر مقطع مداخله کند و بدین‌ترتیب، حزب یا دستگاه دولت را ابزار محض اراده‌ی شخصی خود کند. طبیعی است که قاعده‌ی قانونی وجود نداشت. اما برای همین، همه‌ی احترامات متوجه زنجیره‌ی بوروکراتیک فرمان بود. تعدد ادارات و تأسیس حوزه‌ها قضایی رقیب، تمهیدات عامدانه‌ای در جهت افزایش قدرت رهبر بودند. همان‌گونه که آرنت می‌نویسد، اصل رهبری به این معناست که «اقتدار از بالا، از لایه‌های میانجی عبور نمی‌کند تا صاف شود و در انتها به ملت برسد... اصلاً لایه‌های میانجی‌ای در کار نیست تا هر یک سهم خودشان از اقتدار و اطاعت را بگیرند. اراده‌ی رهبر می‌تواند هر جا و در هر زمان متجسم شود»<sup>۲</sup>.

آرنت، باز بر خلاف بسیاری از تحلیل‌گران، می‌گوید: اداره‌ی توتالیتری امور، نه تنها از الگوهای بوروکراتیک یا عقلانی - حقوقی بسیار دور است، بل که رهبریت توتالیتر مثالی از اقتدار کاریزماتیک وبری نیز هست<sup>۳</sup>. بل که به اعتقاد او، قدرت رهبران توتالیتر مبتنی بر تسلط آنان بر صورت توتالیتری سازمان است. این شاید

<sup>1</sup> H. Arendt, *Totalitarianism: Part Three of the Origins of Totalitarianism* (Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1968), pp 62-3, 91-110

<sup>2</sup> Ibid. p 102-3

<sup>3</sup> Ibid. pp 59-60 n. 57



در مورد «دستگاه» (آپاراتچیک) استالین (که آن کاریزمای کاذبش، آن به اصطلاح «کیش شخصیت»ش، پس از آن که کاملاً قدرت را در اختیار گرفت آفریده شد) بیش از هیتلر صدق داشته باشد. هیتلر نیز، بی‌گمان، استاد ساختارهای توتالیتری قدرت بود. اما در مورد او، جاذبه‌ی شخصی و مهارت در سخن‌وری، توأم با جاذبه‌ی ایدئولوژیکی، ظاهراً عوامل مهمی در قدرت گرفتن او بودند. حتی استالین هم می‌توانست از جاذبه‌ی کاریزماتیک اصلی بهره جوید؛ البته نه جاذبه‌ی خودش، بل که جاذبه‌ی لنین، که موقعیت رهبری او را استالین به ارث برد.

اما علی‌رغم این، آرنست به هیچ‌روی اهمیت ایدئولوژی را در پدیده‌ی توتالیتریزم دست‌کم نمی‌گیرد. برعکس، خیلی هم بر آن پافشاری می‌کند. شایسته‌ی توجه است که هر دو رژیم توتالیتر، ایدئولوژی‌شان را - سوسیالیسم یا نژادگرایی - در هیأت کاذب علم تاریخ عرضه می‌کردند. «منشأ ایدئولوژیکی سوسیالیسم در یک مورد، و نژادگرایی در مورد دیگر، هیچ‌جا آشکارتر از زمانی نیست که سخن‌گویان این ایدئولوژی‌ها وانمود می‌کنند که به کشف نیروهای پنهانی نائل آمده‌اند که برای آنان زنجیره‌ی تقدیر اقبال خوبی به همراه خواهد آورد.» شناختی که احتمالاً راه به چیزی می‌دهد که آرنست را (با زبانی که یادآور پوپر است) «غیب‌گویی علمی» یا «غیب‌گویی علمی کاذب» می‌خواند. «قوانین تاریخ» یا «قوانین طبیعت»، شکست محتوم دشمنان جنبش توتالیتری را اعلام می‌کنند.<sup>۱</sup> چنان‌که می‌دانیم، آرنست نیز مانند پوپر، هیچ اعتقادی به اعتبار و ارزش قوانین «طبیعی» تاریخ نداشت؛ هرچند دلایل او در این مورد، با دلایل پوپر متفاوت بود. (آرنست معتقد بود که همه‌ی علوم اجتماعی قانون‌مند، با آزادی بشری ناسازگارند.) چون این ایدئولوژی‌ها کاذب هستند، جنبش‌ها و حکومت‌های توتالیتری ناچارند برای پنهان کردن دروغین بودن آن‌ها توسل به دروغ‌های بزرگ را اصل اساسی سیاست خود قرار دهند. برای همین هم تبلیغات در رژیم‌های توتالیتر اهمیت زیادی دارد. اما عجیب این‌جاست که این بدان معنا نیست که اعتقاد رهبران توتالیتر به این ایدئولوژی‌ها ناراستین است. به طور مثال، این نکته در رفتار عمیقاً «غیر فایده‌گرایانه» نازی‌هایی پیداست که که در بدترین بحران‌های دوره‌ی جنگ جهانی دوم، منابع مهمی را در راه نسل‌کشی یهودیان و دیگران «تلف» کردند.<sup>۲</sup> آرنست تحمیل «برنامه‌ریزی» اقتصاد توتالیتری از سوی استالین در ۱۹۲۹ را نیز پیروی ایدئولوژی بر عقلانیت اقتصادی می‌داند. شاید حق با او باشد، اما این مورد جای بحث و گفت‌وگو دارد. (زیرا برنامه‌ریزان اقتصادی مارکسیستی می‌توانستند مدعی شوند که از نظریه‌ی اقتصادی مارکسی پیروی می‌کنند.) آرنست عزم رهبران توتالیتر را برای چسبیدن به ایدئولوژی‌هایشان و پیاده کردن اهداف ایدئولوژیکی‌شان علی‌رغم همه‌ی مشکلات و همه‌ی واقعیت‌ها، تجلی اعتقادی کاملاً تازه می‌داند؛ این که «همه‌چیز ممکن است»، به شرطی که نیروی اراده‌ی کافی داشته باشیم.<sup>۳</sup> داشتن چنین توهمی از قدرت مطلق، با توجه به واقعیت حرف‌نشنو، به ناچار به حکومت کردن با توسل به خشونت و ترور (اردوگاه‌های کار، گولاگ‌ها، پلیس مخفی) می‌انجامد. حتی اگر خشونت بخشی آشکار از خود ایدئولوژی نباشد (چنان‌که در مورد نازیسم چنین بود). فقط ترور می‌تواند اختیار و قدرت کافی به رهبران بدهد تا اهدافشان را متحقق کنند (یا دست‌کم به نظرشان بیاید که چنین می‌کنند).

<sup>1</sup> Ibid. pp 43, 48

<sup>2</sup> Ibid. pp 108-9

<sup>3</sup> Ibid. p85. For the epigraph of *Totalitarianism* Arendt chose a quotation from David Rousset: 'Normal men do not know that everything is possible'.

اگر هوشیارانه بنگریم، سرشت توهم‌آلود و دور از واقع ایدئولوژی و سازمان توتالیتری باید همچون راه‌کاری جنون‌آمیز و مصیبت‌بار به نظر بیاید. پس چرا دو رژیم توتالیتری توانستند خود را در دهه‌ی ۱۹۳۰ در اروپا مستقر کنند؟ به نظر آرنت، یقیناً فقط با ترور نبود که موفق به این کار شدند. زیرا هر دو رژیم از پشتیبانی چشم‌گیر مردم هم برخوردار بودند. چرا؟ چرا روایت توتالیتری از واقعیت، این‌همه مقبول بود؟ پاسخ تا حدودی بحث‌انگیز آرنت، در واقع روایتی از نظریه‌ی جامعه‌ی توده‌ای است. روسیه‌ی پیش از ۱۹۱۷، «کشوری بود که در آن نوعی بوروکراسی خودکامه و متمرکز، بر توده‌ای از جمعیت بدون ساختار حکومت می‌کرد که نه بقایای پایگان‌های فئودالی روستایی در آن سازمان یافته بودند و نه طبقه‌ی ضعیف و نوپای سرمایه‌داری شهری»<sup>۱</sup>. فرو ریختن استبداد و خودکامگی، کسب قدرت توسط توده‌ها را نسبتاً سهل و آسان کرد. اما برای خلق، دولتی توتالیتری، استالین ناچار بود تمام آن نهادهای نوپای خودمختار بعد از انقلاب، مثل شوراهای اتحادیه‌های کارگری را سرکوب و نابود کند و بدین‌ترتیب، دوباره «توده‌ای از جمعیت بی‌ساختار و متمیزه‌شده» را در اتحاد جماهیر شوروی به وجود آورد.<sup>۲</sup> در آلمان، به اعتقاد آرنت، خلق جامعه‌ی توده‌ای متمیزه‌شده مربوط به «فرو شکستن نظام طبقاتی» پس از جنگ اول بود.<sup>۳</sup> به گفته‌ی آرنت، «ویژگی اصلی انسان توده‌ای... انزوا و انفراد و فقدان روابط اجتماعی عادی است»<sup>۴</sup>. همین انزوا و تنهایی و اتمی شدن اجتماعی است که دروازه‌ی دل و ذهن انسان‌ها را به روی جاذبه‌های توتالیتری می‌گشاید: «جنبش‌های توتالیتری سازمان‌هایی توده‌ای از افراد منزوی، منفرد، و متمیزه شده هستند»، که تعصب و سرسپردگی آن‌ها به رهبر، دقیقاً ناشی از تنهایی آن‌هاست که می‌خواهند به هر ترتیب، از آن بگریزند.<sup>۵</sup>

برخی معتقدند که آرنت در شباهت‌های میان رژیم نازی و رژیم بلشویکی اغراق می‌کند و برخی از منتقدان در مورد دقت توصیف او از جامعه‌ی آلمانی پیش از رژیم نازی ابراز تردید می‌کنند. (آن‌ها می‌گویند نازی‌ها عملاً تعداد زیادی از نهادهای اجتماعی از قبل موجود را در سازمان خود ادغام کردند و آن‌ها را تابع خود ساختند.) اما مهم‌تر از این جزئیات تاریخی، نکته‌ی دیگری است که آرنت بر آن تأکید می‌کند و آن این است که به اعتقاد او، کارگزاران، پیروان و حامیان جنبش‌های توتالیتری، عمدتاً از میان افراد سابقاً غیر سیاسی برگرفته شدند؛ مردمی که آشکارا به امور اجتماعی بی‌اعتناتر از آن بودند که به احزاب سیاسی بپیوندند یا حتی در رأی‌گیری‌ها و انتخابات شرکت کنند.<sup>۶</sup> به اعتقاد آرنت، گناه این بی‌اعتنایی گسترده‌ی سیاسی، تا حد زیادی به گردن «جامعه‌ی فزون‌خواه بورژوایی» و خلق و خو و عادات ضد سیاسی آنان است؛ «شیوه و فلسفه‌ای از زندگی که چنان مصرانه و منحصراً متمرکز بر موفقیت و شکست فردی در رقابتی بی‌رحمانه است که وظایف شهروندی در نظر مردم دیگر چیزی جز هدر دادن وقت و انرژی محدودشان نمی‌نماید». راه توتالیتریزم را غیبت «نوعی شهروندگانی که احساس مسؤلیت فردی و

---

<sup>1</sup> Ibid. p16

<sup>2</sup> Ibid. p17

<sup>3</sup> Ibid. p11

<sup>4</sup> Ibid. p15

<sup>5</sup> Ibid. p21

<sup>6</sup> Ibid. pp 9, 11

شخصی در قبال نوع حکومت و اداره‌ی کشور به بار آورد»، هموار کرد<sup>۱</sup>. به راحتی می‌توان دید که چه‌گونه این تحلیل آرنت به جمهوری‌خواهی او ربط پیدا می‌کند.

به نظر آرنت، کمبودها و ضعف‌های جامعه‌ی بورژوازی، پی‌آمد بد دیگری هم داشت و آن این بود که جامعه‌ی بورژوازی بخش عمده‌ای از روشن‌فکران را با خود بیگانه کرد و بر همین اساس است که می‌توان آمادگی شگفت برخی از این قشر اجتماعی، و حتی برخی از برجسته‌ترین اعضای آن را، برای حمایت از جنبش توتالیتری توضیح داد و یا حتی توجیه کرد. البته این «خیانت یقه‌سفیدها» قابل توجیه نیست. اما آرنت نفرت آنان را از «نگرش ایدئولوژیک و معیارهای اخلاقی بورژوازی»، فزون‌خواهی آن، بی‌فرهنگی آن، خودپسندی آن، و ریاکاری آن، قابل درک می‌داند؛ حال دیگر رفتار سنگ‌دلانه‌ی آن با پرولتاریا به جای خود<sup>۲</sup>. برخی از روشن‌فکران، در واکنشی لجوجانه و افراطی، «بی‌رحمی را به حد فضیلتی بزرگ رساندند. زیرا بی‌رحمی ناقض آن ریاکاری انسان‌دوستانه و لیبرالی جامعه بود<sup>۳</sup>». آرنت، در عین این که همه‌ی این‌ها را مایه‌ی تأسف می‌داند و محکوم می‌کند، دلش نمی‌خواهد در اهمیت آن اغراق کند و با تمسخر می‌گوید: «در کمال انصاف نسبت به آن عده از نخبگانی که... گذاشتند تا توتالیترسم فریبشان دهد و اغوایشان کند، و آن‌هایی که... بعضاً حتی متهم شده‌اند که الهام‌بخش توتالیترسم بوده‌اند»، باید بگویم که در واقع آن‌ها هیچ تأثیر و نفوذ تاریخی نداشتند<sup>۴</sup>.

روشن است که بررسی‌های آرنت در مورد توتالیترسم، او را به این نتیجه‌ی مسلم رساند که نادیده گرفتن و از ارزش انداختن سیاست، تا چه حد می‌تواند خطرناک باشد و حتی خود آن‌هایی که چنین می‌کنند، تا چه حد می‌توانند خطرناک باشند و این به نوبه‌ی خود، منجر به طرفداری او از جمهوری‌خواهی شد که در وضع بشری به تشریح و توضیح دقیق آن پرداخته است. سومین اثر مهم او در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی، *انقلاب*، کاربست نظریات او در مورد مرحله‌ای پیشین از تاریخ غرب، یعنی دو انقلاب بزرگ اواخر قرن هیجدهم است؛ انقلاب‌های آمریکا و فرانسه.

تعریف آرنت از انقلاب، تعریفی کاملاً مربوط به خصوصیات روحی و اخلاقی خود اوست: طبق تعریف، هدف انقلاب آزادی است (که البته طبیعتاً منظور او آزادی جمهوریانه است<sup>۵</sup>). انقلاب، که عملی خشونت‌آمیز است، اگر دقیق بخواهیم بگویم، بخشی از سیاست نیست. بل که هدف آن استقرار قلمروی سیاسی است؛ قلمرو آزادی جمهوریانه. آرنت با پافشاری می‌گوید که این آزادی سیاسی را نباید با رهایی، که آن هم جنبه‌ای از انقلاب است، یعنی ساقط کردن رژیم پیشین استبدادی، به اشتباه گرفت و خلط کرد. این نوع رهایی، به خودی خود، *آزادی به بار نمی‌آورد*.

این واقعیت که انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، انقلاب‌های اصیلی بودند - دست‌کم از نظر قصد و نیست، یعنی کوشش‌های اصیلی برای استقرار آزادی بودند - به نظر آرنت، به گونه‌ای پارادوکسی به این معناست که در آغاز کار، هدف آن‌ها بازگشت بود. زیرا وفا‌یعی که پیش آمد، ملهم از اندیشه‌های عمیقاً سنتی

<sup>1</sup> Ibid. pp 11-12

<sup>2</sup> Ibid. p26

<sup>3</sup> Ibid. p29

<sup>4</sup> Ibid. p65

<sup>5</sup> Arendt, *on Revolution*, p11

بودند.<sup>۱</sup> منظور آرنت این است که این انقلاب‌ها عمدتاً از آرمان‌ها و شیوه‌های سیاسی دوران باستان، خصوصاً روم باستان، الهام یافته بودند و در پی آن بودند که آن آزادی جمهوری‌خواهی کلاسیک را بازگردانند. برای آن که مبدا این مطلب به نظر انحرافی یا دل‌بخواهی بیاید، باید توجه داشت که آرنت با نقل‌قول‌های متعدد از زبان و قلم خود انقلابی‌ها، این تفسیر خود را استحکام می‌بخشد. اما علی‌رغم همه‌ی شباهت‌های میان دو انقلاب بزرگ قرن هیجدهم، آنچه از نظر آرنت بیش از همه آموزنده است، تفاوت‌های آنهاست. اگر خلاصه و ساده بگوییم، تفاوت اصلی در این است که انقلاب آمریکا پیروز شد، حال آن که انقلاب فرانسه شکست خورد. انقلابی‌های آمریکا نه تنها موفق شدند قدرت بریتانیا را براندازند، بلکه موفق شدند نوعی جمهوری قانونی هم تأسیس و آن را تثبیت کنند. دست‌آوردی که آرنت آن را «شاید سترگ‌ترین کار انسان اروپایی» توصیف می‌کند.<sup>۲</sup> از سوی دیگر، انقلابی‌های فرانسوی، با آن که توانستند سلطنت مطلقه را سرنگون کنند، نتوانستند جمهوری خود را بر پایه‌ای استوار مستقر سازند. و جالب و عجیب این‌جاست که، همان‌گونه که آرنت خاطرنشان می‌کند، این نه انقلاب آمریکا، بلکه انقلاب فرانسه بود که آگاهی انسان غربی را قبضه کرد و نقطه‌ی عطف دوران‌ساز تاریخ مدرن غرب خوانده شد و متأسفانه، به عنوان الگوی انقلاب پذیرفته شد. آرنت نوعی پیوستگی تردیدناپذیر میان انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه می‌بیند. زیرا (در وهله‌ی نخست) این اندیشه‌ی «انقلابی» هگل که «مطلق مورد نظر فیلسوفان» در تاریخ است که آشکار می‌شود، مربوط به تأثیر انقلاب فرانسه در اندیشه‌ی او بود.<sup>۳</sup> کافی است فقط همین را در نظر بگیریم که این اندیشه را مارکس و لنین به ارث بردند تا قدرت تبارشناسی آرنت را درک کنیم. اگر پیش‌تر برویم و در نظر آوریم که جانشین لنین استالین بود (که یکی از دو رژیم توتالیتری اروپایی قرن بیستم را بنیان گذاشت) آن‌گاه تأمل درباره‌ی توالی روسو - روبسپیر - هگل - مارکس - لنین - استالین طبیعی خواهد بود. آنچه در نظر آرنت اهمیت ویژه‌ای دارد، «وحشت‌ناک‌ترین و غیرقابل‌تحمل‌ترین پارادوکس در کل تاریخ اندیشه‌ی مدرن» است که هگل پیش کشید و مارکس آن را دوباره بیان کرد و آن این پارادوکس است که «آزادی محصول ضرورت است». پس از آن، آزادی انقلابی، به گونه‌ای پارادوکسی، به عنوان فرزند «ضرورت تاریخی» نگریسته شد و «ضرورت، به جای آزادی، مقوله‌ی اصلی اندیشه‌ی انقلابی و سیاسی شد».<sup>۴</sup> سیاستمداران انقلابی، به جای عمل، صرفاً تاریخ را می‌دیدند.

بدین ترتیب برای آرنت تحلیل و تفسیر دست‌آورد متفاوت دو انقلاب آمریکا و فرانسه، ضرورت و فوریت پیدا می‌کند. تحلیل آرنت در این زمینه اصیل، تفکربرانگیز، و بسیار مناقشه‌آمیز است. این تحلیل به چیزی باز می‌گردد که آرنت آن را (به پیروی از روبسپیر) «مسأله‌ی اجتماعی» می‌خواند؛ یعنی «مخمصه‌ی وحشت‌ناک فقر توده‌ای».<sup>۵</sup> خلاصه، نکته‌ی اصلی از نظر آرنت این است: انقلاب آمریکا ناچار نبود با این «مخمصه‌ی وحشت‌ناک» دست و پنجه نرم کند؛ حال آن که انقلاب فرانسه و دیگر انقلاب‌های پس از آن، چنین اجباری داشتند و همین آن‌ها را نابود کرد. آمریکا «سرزمین فرصت‌ها» بود؛ سرزمینی تازه که فور

<sup>1</sup> Ibid. p37. Arendt quotes RoBespierre: 'the plan of the French Revolution was written large in the book... of Machiavelli'. See also Arendt, *Between Past and Future*, p141

<sup>2</sup> Ibid. p55

<sup>3</sup> Ibid. pp 51-2

<sup>4</sup> Ibid. pp 53, 54, 58

<sup>5</sup> Ibid. p24

نعمتی آشکار داشت؛ جایی که در آن «مشکل اقتصادی»، آن نفرین قدیمی فقر انسان‌ها، می‌توانست برای نخستین بار حل شود؛ جایی که به گفته‌ی جان آدامز، «رهایی آن بخش برده‌وار نوع بشر» می‌توانست پیش بیاید و همچون نمونه‌ای پیش چشم کل جهان قرار گیرد.<sup>۱</sup> همان‌گونه که آرنست (تا حدودی با ناراحتی) آگاه است، گفته‌ی آدامز با پدیده‌ی بردگی سیاهان در آمریکا هیچ هم‌خوانی ندارد. پس اگر آرنست در تشخیص بر حق باشد، باید نتیجه گرفت که انقلاب آمریکا همان‌قدر که به دلیل نبود نسبی فقر می‌توانست از شرّ «مسأله‌ی اجتماعی» در امان باشد، همان‌قدر نیز از این بابت مدیون قدرت نداشتن فقیران بود؛ چنان‌که گویی تقریباً وجود نداشتند. به هر روی، این واقعیت به جای خود باقی است که انقلاب آمریکا، از آغاز تا پایان، مسأله‌اش فقط استقلال و آفریدن نوعی حکومت جمهوری بود و نه تسکین فقر و بی‌چارگی اقتصادی. اما در انقلاب روسیه، به عکس، مسأله‌ی «آزادی همگانی» به سرعت تحت‌الشعاع «مسأله‌ی اجتماعی» قرار گرفت.

نکته این‌جاست: فقیران بی‌چاره و بدبخت آزاد نیستند. زیرا اسیر «نیازهای روزمره»، «نیازهای جسمانی»<sup>۲</sup>شان هستند. هر سوسیالیستی بی‌تردید این نظر را می‌پذیرد، اما همان نتیجه‌ای را از آن نمی‌گیرد که آرنست. یعنی این که راه دادن فقیران به قلمرو سیاسی آزادی را در سیاست از میان می‌برد. سیاست بایستی قلمرو انسان‌های آزاد باشد. فقط بدین‌ترتیب است که سیاست حوزه‌ی اصیل عمل انسانی خواهد ماند. «وقتی که [فقیران] بر صحنه‌ی سیاست حاضر شدند، همراه با آنان، ضرورت نیز وارد این قلمرو شد و نتیجه‌اش این بود که... جمهوری جدید، مرده به دنیا آمد: آزادی می‌بایست فدای ضرورت شود.» و این چیزی است که خود روبسپیر آن را به تأکید، بیان کرده است.<sup>۳</sup> ورود توده‌های فقرزده به صحنه‌ی تاریخ در جریان انقلاب فرانسه، بیش‌تر همانند عملکرد نیرویی طبیعی بود تا عمل اصیل انسانی. «ضرورت، نیازهای مبرم مردم... بند از پای ترور گشود و انقلاب را به سوی سرنوشت ماتمبارش راند.» به زبان وضع بشری، حیوان زحمت‌کش به سوی سیاست هجوم آورده بود و آزادی جمهوریانه را نابود کرده بود؛ آن هم نه فقط در فرانسه‌ی سال ۱۷۹۰ یا سال ۱۷۹۳. تغییر هدف انقلاب مصیبت‌بار بود. کل سنت انقلابی را آلوده و فاسد کرد. آرنست خلط مبحث مشابهی را در نظریه‌ی مارکس (این بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز انقلاب) هم در کار می‌بیند. مارکس، علی‌رغم دل‌بستگی آشکار (و اصیلش) به آزادی، «سرانجام بیش از هر کس دیگر خطرناک‌ترین آموزه‌ی سیاسی عصر جدید را تقویت کرد و آن، این آموزه بود که «معاش، والاترین خیر و موهبت است»<sup>۴</sup>. به عبارت دیگر، پیشرفت اقتصادی تبدیل به علت وجودی غایی انقلاب شد.

البته این دیدگاه اقتصادگرایانه در جهان مدرن، ویژه‌ی انقلابی‌ها نیست. آرنست نیز به شیوه‌ی خاص خود، نظریه‌پردازی هم‌گرا است. علی‌رغم همه‌ی ستایشی که او آشکارا نثار جمهوری‌خواهی آمریکایی می‌کند، ما به‌خوبی از نظر منفی و تیره‌ی او نسبت به جامعه‌ی مدرن، در کلیتش، اطلاع داریم. و کدام جامعه مدرن‌تر از جامعه‌ی آمریکایی است؟ زشتی‌ها و مفاسد مصرف‌گرایی در آمریکای مدرن از میان نرفته‌اند. و

<sup>1</sup> Ibid. pp 23, 70

<sup>2</sup> Ibid. pp 48, 59

<sup>3</sup> Ibid. p60

<sup>4</sup> Ibid. p64

در واقع شاید در آمریکا این زشتی‌ها و مفاسد بیش از هر جای دیگر باشد. آشکار است که خطایی رخ داده است. دیدگاه حیوان زحمت‌کش وارد صحنه‌ی سیاسی شده است و خطر آن هست که دیدگاه غالب شود. چه‌گونه و چرا؟ آرنت معتقد است که پاسخ را باید در شهری کردن، صنعتی کردن، و فراتر از همه، مهاجرت توده‌ای جست<sup>۱</sup>. زیرا مهاجرت‌های توده‌ای، میلیون‌ها فقیر اروپایی را به آمریکا آورد، یا اگر فقیر نه، دست‌کم اشخاصی را که هدفشان از مهاجرت صرفاً بهبود وضع اقتصادی‌شان، و کسب ثروت و دارایی و رفاه بود؛ یعنی همان «آرمان‌های ویژه‌ی فقیران»، یا به گفته‌ی آرنت، «آرمان‌های ویژه‌ی حیوان زحمت‌کش<sup>۲</sup>». جامعه‌ای توده‌ای آمریکا منجر به توتالیتاریسم نشده است. بل که منجر به مصرف‌گرایی شده است. مصرف‌گرایی و جامعه‌ی توده‌ای، هنوز آزادی جمهوریانه‌ی آمریکا را نابود نکرده است، اما می‌تواند چنین کند. (این نظر و داوری آرنت، مربوط به سال ۱۹۶۳ است.) این را که او وضع را در پایان این دوران چه‌گونه می‌دید و چه‌گونه قضاوت می‌کرد، فقط می‌توان حدس زد. اما آنچه مسلم است، این است که آن روندهایی که او تأسف‌آور می‌دانست و محکوم می‌کرد، اینک قوی‌تر از هر زمان دیگر به نظر می‌رسد.

اما حال زمان آن است که به ارزیابی انتقادی نظریه‌ی سیاسی آرنت و دیدگاه او در مورد جامعه‌ی مدرن بنشینیم. باید سؤالات زیر را مطرح کرد: نخست، ماهیت فعالیت‌های سیاسی یا «عمل» که او این همه بدان ارج می‌نهد، دقیقاً چیست؟ دوم، آیا نظر او درباره‌ی سیاست، به نحوی علاج‌ناپذیر، نخبه‌گرایانه و بی‌اعتنا به نیازها و آمال اکثریت انسان‌هاست؟ سوم، کدام نهادها می‌توانند جمهوری‌خواهی سیاسی آرنت را در جهان مدرن متجسم کنند، و آیا اصلاً چنین نهادی هست؟

در واقع امر، جدا کردن دو سؤال نخست از هم بسیار دشوار است و این تا حدی ناشی از این است که به زحمت می‌توان به سؤال نخست پاسخ روشنی داد. بسیار آسان‌تر می‌توان گفت که آرنت چه چیزهایی را از حوزه‌ی سیاست بیرون می‌گذارد تا این که چه چیزهایی را داخل در آن می‌داند. بنابراین، چنان‌که می‌دانیم، او هر گونه مسأله‌ی اقتصادی، اعم از رفتن به دنبال وفور، علاج فقر، یا عدالت در توزیع را از حوزه‌ی سیاست کنار می‌گذاشت. آیا آرنت هیچ نوع شفقتی نسبت به بی‌چارگان ندارد؟ یا این که آرمانش در سیاست غیر منطقی و غیر واقعی است؟ می‌نویسد: «تلاش برای فقر و بدبختی ابدی انسان، بی‌گمان یکی از بزرگ‌ترین دست‌آوردهای تاریخ غرب و تاریخ انسان است<sup>۳</sup>». اما در عین حال، این را هم می‌گوید که تلاش برای رسیدن به این پیروزی، از طریق *وسایل سیاسی* همواره مصیبت و فاجعه به بار آورده است. «هر تلاشی برای حل مسأله‌ی اجتماعی با استفاده از وسایل سیاسی منجر به ترور می‌شود<sup>۴</sup>». به همین دلیل، شفقت نباید جایی در سیاست داشته باشد، زیرا سیاست بایستی رابطه‌ی میان افراد برابر باشد. «ترحم، که سرچشمه‌ی فضیلت دانسته می‌شود، در عمل نشان داده است که حتی بیش از خود بی‌رحمی، استعداد و توانایی بی‌رحمی دارد<sup>۵</sup>». آرنت، همچنین به شعار «برادری» انقلاب فرانسه هم به دیده‌ی شک و تردید می‌نگرد. تمایل و نگاهی که به نظر او فقط «در میان خواری‌کشیدگان و خفت‌دیدگان»

<sup>1</sup> Ibid. p55

<sup>2</sup> Ibid. p139

<sup>3</sup> Ibid. p138

<sup>4</sup> Ibid. p112

<sup>5</sup> Ibid. p89

و آنهایی که نمی‌توانند رهایی‌شان را به دست آورند، جایی دارد، بنابراین، این مفهوم از نظر سیاسی بی‌ربط است.<sup>۱</sup>

مقولاتی که از نظر آرنت ربطی به سیاست ندارد، بسی گسترده هستند. به عنوان مثال، او که کوس رسوایی‌اش را زدند، با قانون‌گذاری فدرال برای لغو جداسازی آموزشی سیاهان و سفیدان در نظام مدارس ایالات جنوبی آمریکا مخالف بود. (این یکی از خواسته‌های اساسی جنبش «حقوق مدنی» در نیمه‌ی قرن بود.) دلیل مخالفت آرنت این بود که نظام سیاسی نباید برای تحمیل برابری اجتماعی - حتی برابری پایه‌ای فرصت‌ها و امکانات - مورد استفاده قرار گیرد. ظاهراً آرنت نیز، مانند توکویل، برابری اجتماعی را خطری برای فردیت میدید؛ همان تمایز فردی که یکی از جنبه‌های اساسی تکثر است که او این همه بدان ارج می‌گذاشت. شاید بتوان چیزی در دفاع از این نظر گفت. اما این نظر او، که سیاست و اقتصاد کاملاً از هم جدا هستند، اصلاً پذیرفتنی نیست. بنا بر فرض او، دقیقاً چه‌گونه می‌توان بر فقر، بدون هر گونه مداخله‌ی سیاسی غلبه کرد؟ یقیناً وقایع آتی، حقانیت آرنت را در مخالفت با هر گونه تلاشی برای غلبه بر فقر، از طریق استفاده از اقتصاد دولتی، نظیر اقتصاد شوروی را نشان داده است. (هرچند او - بر خلاف هایک - تحلیل درستی از نقاط ضعف/اقتصادی این مدل نداشت.) اما از سوی دیگر، چنان‌که هر کسی که با مقدمات نظریات اقتصادی آشنا باشد می‌داند، نظام خصوصی بازار آزاد، در عین این که می‌تواند مؤثرترین راه تولید ثروت باشد، به خودی خود نمی‌تواند علاج فقر باشد. زیرا این نظام با هر گونه توزیع ثروت سازگاری دارد. بازار فقط کسانی را پاداش می‌دهد که مال و منال و کالایی قابل عرضه در بازار دارند. آنهایی که ندارد، چیزی به ایشان نمی‌رسد. با این همه، آرنت دولت رفاه را («حکومتی را که رفاه همگانی و شادی و خوش‌بختی شخصی اهداف اصلی آن است») به عنوان نظامی که «آزادی عمومی» را از میان برده است، نفی می‌کند.<sup>۲</sup> جالب و شایسته‌ی توجه است که فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، از چه زوایای مختلف و گوناگونی دولت رفاه را نفی کرده‌اند (مارکوزه از دیدگاه نئومارکسیستی، اوکشات از دیدگاه محافظه‌کارانه، نوزیک از دیدگاه اختیارگرایانه، و آرنت از دیدگاه جمهوری‌خواهانه<sup>۳</sup>). شاید آرنت، با توجه به تحلیلش از تأثیرات فاجعه‌بار فقر بر آزادی جمهوریانه، کمتر از همه حق داشته است چنین کند. زیرا می‌توان استدلال کرد که آزادی جمهوریانه فقط در صورتی می‌تواند بیاید یا نجات یابد که فقر با اقدامات و اعمال دولت تسکین و تخفیف یابد.

در این مرحله، کنجکاو می‌شویم که بپرسیم ماهیت عمل سیاسی که در نظر آرنت این‌همه ارزش‌مند است دقیقاً چیست و برای چه ارزش‌مند است. چه صورت‌والایی از خیر بشری در آن مستتر است؟ پاسخ‌ها مبهم و گریزنده‌اند. هر چه باشد، قرار نیست همه‌ی کسانی که در عمل سیاسی مشارکت می‌جویند، به جلال و افتخار جاودانه برسند. آرنت، بر خلاف دیگر متفکران سنت جمهوری‌خواهی، از قبیل جان استیوارت میل، تأکید زیادی بر فضیلت مدنی یا «روح عمومی»، یا وقف خویشتن در راه خیر همگانی،

<sup>1</sup> H. Arendt, *Men in Dark Times* (Cape, London, 1970), pp 17-18

<sup>2</sup> Arendt, *on Revolution*, p131

<sup>3</sup> See earlier and later chapters in this book, including that on Habermas who can be added to the list.

ندارد. او در جایی<sup>۱</sup>، با جدی گرفتن حرف شوخ‌طبعانه‌ای از تاماس جفرسن، می‌گوید که شادی ولذت از پیش بردن امور مردم، برای فرد فعال سیاسی، می‌تواند نیم‌چه احساسی از آن سعادت ابدی آن‌جهانی بدهد. (و اگر سعادت ابدی آن‌جهانی وجود ندارد، شاید همین بالاترین سعادت است که انسانی می‌تواند به آن برسد.) آرنت در بسیاری جاها شجاعت را بالاترین فضیلت سیاسی می‌داند، اما معلوم نیست که این شجاعت چه معنا و چه مفهومی را در بر می‌گیرد. در نظر آرنت، چون سیاست بنا بر تعریف قلمروی فارغ از خشونت است، این شجاعت نمی‌تواند معادل به خطر انداختن زندگی خود باشد. بل که، چنان‌که خود می‌گوید، «شجاعت» برآمدن از گم‌نامی زندگی خصوصی و پای گذاشتن به روشنایی خیره‌کننده‌ی عمومی درام سیاسی است. و واژه‌ی «درام» در اینجا استعاره‌ای محض و بیهوده نیست. زیرا آرنت می‌گوید که عمل سیاسی و مواهب خاص آن را باید با آن «هنرمندی» ای که در هنرهای نمایشی به تماشا گذاشته می‌شود مقایسه کرد؛ هنرهایی که اجراکنندگانشان نیازمند تماشاگرانی هستند تا هنرشان را به نمایش گذارند و نیازمند یکدیگرند تا بتوانند نمایش را اجرا کنند؛ هنرهایی که «موفقیت در آن‌ها صرفاً در خود اجراست و نه حاصل نهایی که پس از فعالیت می‌پاید»<sup>۲</sup>. اما نه تنها شجاعت لازم برای چنین اجراهایی به نظر استثنایی نمی‌آید، بل که اجرای نمایش نیز، که در آن بازیگران نقشی به عهده می‌گیرند و دوباره دوباره آن‌چه را که دیگران نوشته‌اند تکرار می‌کنند، به نظر تصویر و مثال بسیار نامناسبی برای قلمرویی می‌آید که به گفته‌ی آرنت، عالی‌ترین جای‌گاه تجلی آزادی و افشای خویشستن انسانی است. علاوه بر این، بازیگران طبیعتاً هدفشان جلب تشویق و تحسین تماشاگران است؛ حال آن که می‌بینیم که آرنت سیاستمداران انقلابی مجلس ملی فرانسه را دقیقاً با لفظ «بازیگران نمایش» به باد حمله می‌گیرد و می‌گوید آنان به جای آن که مانند هم‌متایان آمریکایی‌شان وارد بحث‌های جدی شوند، به دنبال جلب «تشویق و تحسین نشئه‌کننده‌ی جمعیت» بودند؛ جمعیت «هوکننده یا کفرزنده‌ای که در جلسات بحث مجلس حاضر می‌شدند»<sup>۳</sup>. پس چاره‌ای نیست جز این که نتیجه بگیریم که هنرهای نمایشی مثالی نیست که بتواند چیزهای زیادی را در مورد ارزش و اهمیت سیاست برای ما روشن کند.

اما در مقایسه‌ی آرنت، یک جنبه هست که نیازمند بررسی بیشتر است. زیرا این قیاس تشبیهی، چیزی بی‌مقدمه نیست و به ریشه‌های درک و برداشت آرنت از سیاست می‌رسد. در سیاست، همانند هنرهای نمایشی یا اجرایی، به بیان او، «موفقیت در خود اجراست و نه در حاصل نهایی». این همان دیدگاه بارها بیان‌شده‌ی او را می‌رساند که سیاست غیر ابزاری است، یا باید چنین باشد. بنابراین، او با موافقتی کاملاً آشکار، این نظر یونانیان را نقل می‌کند که «عظمت» سیاسی، «درونی‌ترین معنای عمل در این حوزه»، کاملاً مستقل از «هر نوع حاصل نهایی، هر نوع پی‌آمد مثبت یا منفی» است. سیاست «کلاً» خارج از مقوله‌ی وسیله و هدف است<sup>۴</sup>. به عبارت دیگر، سیاست فعالیت است که توجیهش در خودش است و رسیدن به نتیجه، هر نوع نتیجه‌ای، توجیه آن نیست. نتیجه را هدف قرار دادن، داوری کردن بر اساس نتیجه و حاصل کار، در نظر آرنت، نگاه فایده‌گرایانه و ابزاری است که شایسته‌ی «کار» است؛

<sup>1</sup> Arendt, *on Revolution*, p131

<sup>2</sup> Arendt, *Between Past and Future*, pp 153,4

<sup>3</sup> Arendt, *on Revolution*, pp 120, 125

<sup>4</sup> Arendt, *The Human Condition*, pp 205, 207



شایسته‌ی «انسان سازنده» است و نه شایسته‌ی سیاست. تبدیل کردن سیاست به وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی «والتر» - چه شکوفایی اقتصادی باشد، چه رستگاری نفوس و ارواح، یا (آن‌گونه که افلاطون می‌خواهد) امنیت فیلسوف - تنزل دادن سیاست است.<sup>۱</sup> ظاهراً سیاست باید فقط در خدمت سیاست باشد.

چرا؟ آیا به نظر آرنت، دلیلش این است که عوامل سیاسی، بر خلاف انسان سازنده، به ندرت به نتیجه‌ای می‌رسند که دنبالش هستند، یا اصلاً بدان نمی‌رسند (عمل سیاسی، ساختن نیست)؟ ظاهراً آرنت معتقد است که اگر عمل سیاسی وسیله را توجیه می‌کند، هر قدر هم وسیله خشونت‌آمیز باشد - نگرشی که شایسته‌ی «انسان سازنده» است که از طبیعت استفاده‌ی (در واقع خشونت‌آمیز) می‌کند، نه شایسته‌ی عمل سیاسی که با دیگر انسان‌ها سر و کار دارد. «انسان سازنده»، به درستی تخم‌مرغ‌ها را می‌شکند تا نیمرو درست کند؛ یا مثال به‌تر، به درستی درخت را قطع می‌کند و در واقع می‌کشد تا میزی بسازد. آرنت می‌گوید سخن گفتن از «اهدافی که هر وسیله‌ای را توجیه نمی‌کنند، سخنی پارادوکسی است. زیرا تعقیب یک هدف دقیقاً همان توجیه وسیله است»<sup>۲</sup>. این البته بی‌گمان نادرست است. همه‌ی زندگی بشر در تعقیب هدف‌ها سپری می‌شود. اما یقیناً نه با هر وسیله‌ی ممکن. هر گونه تعقیب هدفی را باید با قواعد اخلاقی مقید و محدود کرد. درک این نکته در سیاست و در همه‌ی حوزه‌های فعالیت بشری مطلقاً حیاتی است. آرنت باز هم در این‌جا، با یکسان شمردن تعقیب هدف و استفاده از ابزارهای مادی، به گمراهی افتاده است. در دفاع از آرنت می‌توان گفت که هدف دیدگاه ضد ابزاری او در مورد سیاست، نوعی محدود کردن امور سیاسی بر همان وجه نظریه‌ی مشارکت مدنی اوکشات است. اما نظر اوکشات (که در **فصل مربوط به او** بدان خواهیم پرداخت)، بسی روشن‌تر و شفاف‌تر است و با نقش نسبتاً کوچکی که او برای سیاست در گستره‌ی زندگی انسانی قائل است بیش‌تر جور در می‌آید. اوکشات می‌خواهد سیاست را محدود کند، به این دلیل که (در نظر او) سیاست جای‌گاه والای تجلی آزادی و آشکار ساختن خویش‌نم است؛ نه به دلیل عکس آن.

حال باید به سؤالات دیگری بپردازیم؛ یا به‌تر است بگوییم بار دیگر به دو سؤال تفکیک‌ناپذیر درباره‌ی جمهوری‌خواهی سیاسی آرنت: کدام نهادهای سیاسی می‌توانند به درستی آرمان او را در جهان مدرن متجسم کنند، و آیا اصلاً چنین نهادی هست؟ سؤال دیگری که از این سؤال جدایی‌ناپذیر است، همانی است که قبلاً مطرح شد: آیا جمهوری‌خواهی آرنت نظریه‌ای نخبه‌گرایانه در سیاست است که اکثریت انسان‌ها را کنار می‌گذارد؟ این سؤال‌ها آرنت را با دشواری‌های زیادی مواجه کرد، که تا حدودی با اشاره به تناقضات حل‌نشده در آثار او، آن را نشان دادیم. بنابراین، خواننده‌ی /نقلاب متوجه تغییر جهت شگفتی در این کتاب می‌شود. آرنت، پس از بحث طولانی درباره‌ی اختلاف‌های میان انقلاب آمریکا و فرانسه - انقلاب آمریکا موفق شد جمهوری دل‌خواهش را برپا کند و انقلاب فرانسه در این زمینه شکست خورد، زیرا انقلاب فرانسه کم‌ریش زیر بار توده‌های فقرزده خم شده بود، اما انقلاب آمریکا چنین نبود - به ناگهان در استدلال خود خط عوض می‌کند. آرنت، پس از آن که می‌گوید که نظام نمایندگی از آن نوعی که جمهوری آمریکا دارد عمل سیاسی را محدود به اقلیت کوچکی می‌کند، از بی‌اعتنایی انقلابی‌های آمریکایی نسبت به نهادهای

<sup>1</sup> Ibid. p229

<sup>2</sup> Ibid.

بومی دموکراسی مستقیم نظیر انجمن شهر<sup>۱</sup>، و حتی نسبت به سرکوب ارگان‌های خودجوش دموکراسی مردمی نظیر کمون پاریس و «بخش‌ها»ی آن و «سوسیته پوپولرها» به دست سیاستمداران انقلابی فرانسوی ابراز تأسف می‌کند، هرچند این‌ها دقیقاً کانال‌های ورود نیروی ویران‌گر توده‌های فقرزده‌ی فرانسوی به عرصه‌ی سیاست بودند. در وضع بشری نیز او یک بار، بر خلاف جریان استدلال خویش، تا بدان‌جا پیش می‌رود که به ستایش پرآب‌وتاب نقش سیاسی جنبش‌های کارگری در انقلاب‌های اروپایی قرن‌های نوزدهم و بیستم می‌پردازد. اما تجسم این دست‌آورد سیاسی والا، به گفته‌ی آرنت، احزاب سیاسی طبقه‌ی کارگر یا اتحادیه‌های کارگری نبودند، بل که «شوراهای مردم»، ارگان‌های مشارکت سیاسی مستقیم مردم بودند که، به گفته‌ی او، گاه و بی‌گاه در هر انقلابی، از انقلاب آمریکا گرفته تا انقلاب مجارستان در ۱۹۵۶، سر برآورده بودند و نمونه‌ی عالی و بسیار مشهور آن، شوراهای انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه بودند.<sup>۲</sup> همان‌گونه که آرنت به خوبی آگاه است، این نظام‌های «شوراهای مردم» هرگز زیاد دوام نیاوردند. اما ظاهراً او مردد است و نمی‌داند که آیا این ناپایداری مربوط به سرکوب آن‌ها توسط نیروهای سیاسی سنتی بوده است، یا مربوط به عدم قابلیت آن‌ها برای پیش بردن امور عادی سیاسی.

اما به هر صورت، آنچه سرانجام آرنت بدان دل می‌بندد و اعتقادش را به آن اعلام می‌کند، نظام فدراتیو شوراهای مردمی است: «یک اصل سازمانی که از پایین شروع می‌شود، رو به بالا می‌رود، و سرانجام به پارلمان ختم می‌شود.<sup>۳</sup>» او می‌پذیرد که چنین نظامی می‌تواند منجر به نوعی نخبه‌گرایی شود، زیرا اکثر مردم نمی‌توانند یا نمی‌خواهند وقت و کوشش‌شان را صرف مسائل سیاسی عامه‌ی مردم کنند. حکومت بدین‌ترتیب، در دست عده‌ای نخبه‌ی خودگزیده‌ای خواهد بود که در امور سیاسی فعال هستند. «لذت خوش‌بختی همگانی و عهده‌دار شدن مسؤولیت امور همگانی نصیب عده‌ی خیلی از همه‌ی اقشار و طبقات خواهد بود که ذوق و علاقه‌ای به آزادی عمومی دارند و بی آن نمی‌توانند "شاد و خوش‌بخت" باشند.<sup>۴</sup>» در نظر آرنت، این نوعی آریستوکراسی است که متوجه کسانی است که در بند چیزی بیش از شادمانی شخصی هستند و حکومت کردن آن‌ها بسی بر حکومت کردن سیاستمداران حرفه‌ای که زمام امور را در دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی در دست دارند، ارجح است. هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند در این نظام گله داشته باشد که از قدرت کنار گذاشته شده است، زیرا کنارماندگان، خود کنار رفته‌اند. در مورد این پیشنهاد، سؤالاتی چند هست که به‌جاست مطرح شود. چرا آرنت فرض می‌کند که نخبگان سیاسی فعال او از فعالیت سیاسی‌شان تصوری غیر ابزاری و غیر اقتصادی، که مطلوب اوست، خواهند داشت و به همین شیوه عمل خواهند کرد؟ و اگر آنان چنین کنند، چرا ما باید تحت حکومت کسانی زندگی کنیم که شادمانی‌شان را در سیاست می‌جویند و نه تحت حکومت کسان دیگری که شادمانی‌شان را در حوزه‌های دیگر زندگی می‌جویند؟ آیا به‌تر است تحت حکومت سیاستمدارانی حرفه‌ای زندگی کنیم که می‌توانیم هر زمان با رأی خودمان آن‌ها را از مقامشان ساقط کنیم، یا تحت حکومت مشتاقان سیاست که قدرتشان را فقط با وقف بخش اعظم زندگی خودمان به سیاست می‌توانیم کنترل کنیم؟ این نظر آرنت که این حالت

<sup>1</sup> Arendt, *on Revolution*, pp 235-6

<sup>2</sup> Arendt, *The Human Condition*, p126; Arendt, *on Revolution*, p249; Arendt, *Cries of the Republic* (Penguin, Harmondsworth, 1973), p189

<sup>3</sup> Arendt, *Cries of the Republic*, p189

<sup>4</sup> Arendt, *on Revolution*, 279

دوم به‌تر و مرجح است، احتمالاً متکی و مبتنی بر مبالغه‌ی او در ارزش سیاست، در قیاس با سایر راه‌های زندگی است.

سرانجام، بگذارید این سؤال آخر را مطرح کنیم که رابطه‌ی فلسفه‌ی سیاسی هانا آرنست با لیبرالیسم چیست؟ دست‌کم از دو جهت فلسفه‌ی سیاسی او با لیبرالیسم، توافق و سازگاری تمام دارد؛ نخست، فردگرایی پرشور اوست، اصرار او بر یگانگی و جای‌گزینی‌ناپذیری هر فرد انسانی. همچنین، اصل محوری اندیشه‌ی او نیز با لیبرالیسم سازگاری دارد، و آن ضرورت محض ترسیم خط فارق میان حوزه‌های خصوصی و عمومی فعالیت انسانی است. دو «دیو سیاه» نظریه‌ی سیاسی او، توتالیتاریسم و سرمایه‌داری مصرف‌گرا، هرچند متفاوت از هم به نظر می‌آیند، اما هر دو مرتکب همین گناه می‌شوند که این مرز و خط فارق را مخدوش می‌کنند؛ اولی در حوزه‌ی عمومی حوزه‌ی خصوصی را می‌بلعد، و در دومی به‌عکس. اما فرد لیبرال، بنا بر تعریف، می‌خواهد از حوزه‌ی خصوصی در برابر حوزه‌ی عمومی دفاع کند. اما آرنست، با این که این دلمشغولی را دارد، بیش‌تر ذهنش متوجه خلاف آن است؛ یعنی دفاع از قلمرو عمومی در برابر قلمرو خصوصی. او همدلی زیادی با مفهوم آزادی لیبرالی ندارد و آن را «آزادی از سیاست» می‌خواند. آزادی او آزادی لیبرالی نیست، بل که آزادی جمهوریانه است و دلایلش هم اهمیت و ارزشی استثنایی است که او برای عمل سیاسی قائل است.

### Further Reading

By Arendt

- H. Arendt, *The Origines of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1951 (part III published as *Totalitarianism*, 1968)
- H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958
- H. Arendt, 'Reflections on Little Rock' and 'Reply to critics', *Dissent* 6, 1959
- H. Arendt, *Between Past and Future, six Excercises in Political Thought*, Meridian, New York, 1961
- H. Arendt, *on Revolution*, Viking, New York, 1963
- H. Arendt, *Men In Dark Times*, Harcourt, Brace, New York, 1968
- H. Arendt, *On Violence*, Harcourt, Brace, New York, 1969
- H. Arendt, *Cries of the Republic*, Harcourt Brace, Jovanovich, 1969
- H. Arendt, *The Jew as Pariah: Identity and Politics in the Modern Age*, ed. R. H. Feldman, Grove, New York, 1978
- H. Arendt, 'Heidgger at Eighty', in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1978
- H. Arendt, *Arendt: Essays in Understanding: 1930-1954*, ed. J. Kohn, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1994

On Arendt

- S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Stage, Thousand Oaks, Cal., 1996
- M. Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Dent, London, 1974
- M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Thought*, Cambridge University Press, 1992

- S. Dossa, *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ont., 1989
- M. O. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994
- G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman and Allanheld, Totowa, N. J., 1984

## ۵

## سی. بی. مک‌فرسن: فردگرایی ملکی و دموکراسی لیبرال

کرافورد براف مک‌فرسن (که همیشه به صورت سی. بی. مک‌فرسن از او یاد می‌شود) در ۱۹۱۱ در تورنتوی کانادا به دنیا آمد و تقریباً همه‌ی عمرش را در آنجا گذراند. او هم دانشجو و هم (چهل‌وپنج سال) استاد دانشگاه تورنتو بود و در این فاصله، فقط مدت کوتاهی را به تحصیل در مدرسه‌ی اقتصاد لندن گذراند. این زندگی آرام و پایدار و ساکن، تضاد چشم‌گیری با تجربه‌ی پرشور آلمانی - آمریکایی‌هایی [که در فصل‌های قبل بحثشان را کردیم]، یعنی مارکوزه و آرنت دارد. اما به هر روی، اندیشه‌ی او وجوه مشترکی با اندیشه‌ی آنان، خصوصاً مارکوزه دارد. هر دو را در واقع می‌توان نئومارکسیست دانست. از برخی جهات، مک‌فرسن مارکسیستی اورتودوکس‌تر از مارکوزه است و از برخی جهات نه. مک‌فرسن از این جهت کمتر مارکسیست است که هرگز حتی به سراغ اندیشه‌ی انقلاب خشونت‌آمیز نرفت. (مارکسیسم او، مارکسیسمی «اومانیستی» است.) از سوی دیگر، هم چارچوب تشریحی مک‌فرسن برای تحلیل تاریخ غرب (خصوصاً تاریخ اندیشه‌ی غربی)، و هم چشم‌انداز اخلاقی او در مورد تاریخ غرب، اساساً همان چارچوب و چشم‌انداز مارکس است. این بدان معنا نیست که مک‌فرسن، اندیش‌مندی اصیل و نوآور نیست؛ برعکس، او یکی از محدود متفکران این قرن است که نظریه‌ی مارکسیستی را خلاقانه بسط و گسترش داد. همچنین، از نظر وضوح و ظرافت نثر نیز او مارکسیستی استثنایی است. اگر بخواهیم دست‌آورد او را در یک جمله‌ی بسیار بسیار ساده خلاصه کنیم، باید گفت او نظریه‌ی مارکسیستی ایدئولوژی را با اعمال و به‌کارگیری آن در مورد متفکران سیاسی اصلی دوره‌ی سرمایه‌داری، با طول و تفسیر بسیار ساخته و پرداخته کرد. اما نوشته‌های او فقط از نظر تاریخی نیست که جالب توجهند. مک‌فرسن از تحلیل تاریخی خود، به تعمیم‌هایی می‌رسد تا از آن، نقد اخلاقی خاص خودش را در مورد جامعه‌ای سرمایه‌داری، و تصور خاص خودش را از جامعه‌ای بهتر، بسازد.

معروف‌ترین کتاب مک‌فرسن، *نظریه‌ی سیاسی فردگرایی ملکی* است که در ۱۹۶۲ به چاپ رسید و «فردگرایی ملکی *possessive individualism*»، در واقع مفهوم نظام‌بخش (یا شاید بتوان گفت «آرم») آثار اوست. در پیش‌گفتار کتابی که بیش از بیست سال بعد انتشار یافت، مک‌فرسن با شیطنت، نظر آن منتقدی را که گفته بود «مک‌فرسن هرگز چیزی جز درباره‌ی فردگرایی ملکی ننوشته است»، پذیرفت. در آن کتاب سال ۱۹۶۲، او پیدایش و بسط فردگرایی ملکی را در فلسفه‌ی سیاسی قرن هفدهم، گام‌به‌گام دنبال می‌کند. اما شاید سیستماتیک‌ترین گزارش از این مفهوم را بتوان در کتاب *نظریه‌ی دموکراتیک* یافت که در ۱۹۷۳ منتشر شد. اما در واقع، کتاب مجموعه‌ای از رساله‌هایی بود که عمدتاً در دهه‌ی ۱۹۶۰ نوشته شده بودند و مهم‌ترین رساله هم در میان آنها، «پیشینه کردن دموکراسی» بود. مک‌فرسن در ۱۹۷۷، بار دیگر به سراغ ردیابی فردگرایی ملکی در تاریخ رفت و در این زمینه، کتاب *زندگی و زمانه‌ی دموکراسی لیبرال* را نوشت که تحلیل اندیشه‌ی متفکران سیاسی را از بنیاد تا عصر حاضر، به تحلیل تاریخی متفکران

پیش از بنتام، که در کتاب *نظریه‌ی سیاسی فردگرایی* ملکی آمده بود، می‌افزود. این سه کتاب، مهم‌ترین آثار مک‌فرسن هستند. اما باید از کتاب‌های *جهان واقعی دموکراسی* (۱۹۶۵) و *ظهور و سقوط عدالت اقتصادی و مقالات دیگر* (۱۹۸۵)، و نیز مقالات خودش در کتابی که ویراستارش بود، یعنی *مالکیت* (۱۹۷۸) هم یاد بکنیم.

نظر مک‌فرسن، در یک کلمه، مختصر و مفید، این است که دموکراسی لیبرال، که غرب مدرن این‌همه به آن می‌بالد، در واقع به دلیل ریشه‌های تاریخی و اجتماعی آن در فردگرایی ملکی، عیب و ایرادهای فراوان دارد. به نظر او، در جامعه و اندیشه‌ی غربی، لیبرالیسم مقدم بر دموکراسی بوده است و فردگرایی ملکی نیز مقدم بر لیبرالیسم بوده و آن را شکل داده است. اما فردگرایی ملکی و دموکراسی ناسازگارند. برای همین، این سنتز با تلفیق مدرن ناپایدار است و عنصر دموکراتیک آن را عنصر قدرت‌مند دیگر که با آن ناسازگار است، جداً از توان انداخته است.

مک‌فرسن ریشه‌های «نریه‌ی سیاسی فردگرایی ملکی» را تا به قرن هفدهم، خصوصاً تا به نخستین و بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی مدرن، تاماس هابز، دنبال و ردیابی می‌کند. هابز، که به دلیل دفاعش از فرمانروایی تقریباً مطلق حاکمان سیاسی شهره (یا رسوا) است، لیبرال نبود. اما یقیناً از جهت متدولوژیک فردگرا بود و استدلالش را مطلقاً از مقدمات و مفروضاتی درباره‌ی فرد و علائقش می‌آغازید. به گفته‌ی مک‌فرسن، او صرفاً فردگرا نبود. بل که یک فردگرای ملکی بود. فردگرایی ملکی تصور است از انسان (یا «ذات انسان») و جامعه‌ی بشری فردگرایی ملکی را مک‌فرسن چنین تعریف می‌کند:

فرد اساساً و ذاتاً مالک شخص خویش یا توانایی‌های خویش تصور می‌شود [به این معنی] که از بابت آن‌ها هیچ دینی به اجتماع ندارد. فرد نه به صورت بخشی از یک کل اجتماعی بزرگ‌تر، بل که همچون مالک خویشتن در نظر گرفته می‌شود... فرد چون مالک شخص خویش و توانایی‌های خویش است، آزاد است.<sup>۱</sup>

این فرد تملک‌طلب جامعه نظیر خاصی هم دارد، که مک‌فرسن آن را «جامعه‌ی بازاری ملکی»<sup>۲</sup> می‌نامد.

[چنین جامعه‌ای متشکل از] افراد آزاد و برابری است که ارتباطشان با هم بر این اساس است که مالک توانایی‌های خویش و همه‌ی چیزهایی هستند که با این توانایی‌ها کسب کرده‌اند. جامعه از رابطه‌ی میان مالکان شکل می‌گیرد. جامعه‌ی سیاسی... تمهیدی برای حفاظت از این دارایی‌ها و ابقای رابطه‌ی نظم‌مند مبادله است.<sup>۳</sup>

این تصویر از انسان و جامعه پی‌آمدهای قهری خاصی را در خود نهفته دارد.<sup>۴</sup> اقتدار سیاسی قراردادهایی را تنفیذ می‌کند، اما (بر خلاف جوامع پیشین) با اقتدار و مرجعیت، کار یا پاداش را تقسیم

<sup>1</sup> C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford University Press, London, 1962), p3

<sup>2</sup> Ibid. p54

<sup>3</sup> Ibid. p3

<sup>4</sup> Ibid. p54

نمی‌کند و تشخیص نمی‌دهد زمین و منابع در مالکیت افراد هستند و آزادانه (مثلاً از طریق بازار) از این دست به آن دست منتقل می‌شوند. وضع «توانایی فردی برای کار کردن» هم از همین قرار است. (و این امر، «جامعه‌ی بازاری ملکی» را از آنچه مک‌فرسن «جامعه‌ی بازاری ساده» می‌خواند، متمایز می‌کند. «جامعه‌ی بازاری ساده» جامعه‌ای تک‌طبقه است که در آن مالکان خرده‌پا محصولاتشان را در بازار می‌فروشند؛ نظیر جامعه‌ای که روسو و جفرسون مبلغش بودند. اما به اعتقاد مک‌فرسن، چنین جامعه‌ای نمی‌تواند در جهان مدرن وجود داشته باشد.) «همه‌ی دارایی‌ها، از جمله انرژی‌های انسانی، کالا هستند؛... همه‌ی افراد... باید دائماً کالاهایشان را (در معنای متوسع آن) در بازار، و در رقابت با دیگران عرضه کنند.» بدین ترتیب، جامعه‌ی بازاری ملکی (به دلیل تفاوت «انرژی‌ها، مهارت‌ها، یا دارایی‌ها»ی افراد مختلف) جامعه‌ای طبقاتی است - و در واقع، همان سرمایه‌داری است با دو طبقه‌ی اصلی، اقلیت مالکان زمین، و منابع تولید، که «توانایی کار» دیگران را می‌خرند، و اکثریت، که نه مالک زمین است و نه مالک منابع تولید، و باید توانایی خود را به اعضای طبقه‌ی مالک بفروشد.<sup>۱</sup> این جامعه، ذهنیت نظیر خود را هم دارد: «همه‌ی افراد عقلاً به دنبال بیشینه کردن وسایل رفاهی خود هستند»، و بنابراین، طبیعتاً بیش از آنچه دارند می‌خواهند. چون این تصویر از جامعه، و انسان در جامعه، برگرفته از دیدگاهی درباره‌ی «ذات انسان»، یا سرشت انسان است. به نظر طبیعی و مواجهه، یا حتی ناگزیر جلوه می‌کند. چنین است موضع فردگرایی ملکی.

و به گفته‌ی مک‌فرسن، چنین است موضع هابز. مک‌فرسن می‌گوید: این فردگرایی ملکی هابز است و نه نظریه‌ی مشهور فرمان‌فرمایی تقریباً مطلق او، که جنبه‌ی مهم فلسفه‌ی سیاسی هابز را تشکیل می‌دهد - یا حتی می‌توان گفت که فردگرایی ملکی است که بنیان نظریه‌ی فرمان‌فرمایی تقریباً مطلق قرار گرفته است.

این را دیگر همه می‌دانند که آن تصویر مشهور هابز از دهشت‌های «وضع طبیعی»، که در آن زندگی انسان زشت، وحشیانه، و کوتاه است، و در نظریه‌ی هابز برای توجیه قدرت فرمان‌فرمایی حاکمان به کار گرفته می‌شود، تا حدود زیادی گزارش هابزی از طبیعت بشری در واقع امر نه طبیعت بشر، بل که طبیعت انسان‌هایی را می‌نمایاند که در جامعه‌ی بازاری ملکی زندگی می‌کند؛ انسان‌هایی که فردگرایانی ملکی هستند. گزارش هابز از طبیعت بشر، اگر به قصد نشان دادن خصایص عام و کلی بشری اراده شده باشد، خطا و اشتباه است. اما باید گفت که این گزارش، گزارش دقیقی از معاصران خود هابز در انگلستان قرن هفدهم است<sup>۲</sup>؛ هرچند جامعه‌ی بازاری ملکی در آن زمان تازه در مراحل اولیه‌اش بود. مک‌فرسن با دقت تأکید می‌کند که جامعه‌ی بازاری ملکی نباید ضرورتاً القاکننده‌ی رژیم اقتصادی «لسه‌فر»، از آن نوعی باشد که بعداً تکوین یافت و به همراهش این نظر را هم آورد که بازار نظری خودسامان‌گر دارد<sup>۳</sup>. نظریه‌ی هابز (و نیز نظریه‌ی لاک)، به نظر مک‌فرسن، به مرحله‌ی نخستین مرکانتیلیستی بازار سرمایه‌دار مربوط است. اما این به‌هیچ‌روی انسان‌های هابزی را از حد این که تجسم کامل فردگرایی ملکی باشند پایین نمی‌آورد.

<sup>1</sup> Ibid. p55

<sup>2</sup> Ibid. p61

<sup>3</sup> Ibid. p58; C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford University Press, London, 1973), p247-8

«تحلیل هابز از طبیعت بشری، که نظریه‌ی سیاسی او از آن مشتق می‌شود، در واقع تحلیلی از انسانی بورژوازی است.<sup>۱</sup>»

این چه چیزی را نشان می‌دهد؟ در وهله‌ی نخست، انسان‌های هابزی، بنا به طبیعتشان، موجودات سودپرست غیر اجتماعی هستند که صرفاً در تعقیب اهداف خودخواهانه، وارد روابط اجتماعی می‌شوند. هابز می‌گوید: «ما بنا به طبیعتمان، به دنبال اجتماع و جامعه، محض خاطر همان اجتماع و جامعه نیستیم. بلکه به این دلیل دنبال جامعه می‌رویم که سود و اعتبار و آبرویی از آن چشم داریم... بنابراین، [شکل‌گیری] هر جامعه‌ای یا برای سود است یا برای کسب جلال و افتخار.<sup>۲</sup>» (در این نقل قول، آن‌جا که از «سود» صحبت می‌شود، نظر مک‌فرسن آشکارا پذیرفتنی‌تر است از آن‌جا که از «جلال» و «افتخار» صحبت می‌شود. اما مک‌فرسن به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. به این مطلب، بعداً بازمی‌گردیم.) به بیانی دیگر، انسان‌ها روابط اجتماعی را صرفاً راهی برای تقویت «قدرتشان» می‌دانند و به همین دلیل بدان ارج می‌نهند و این را، چنان‌که همه می‌دانند، هابز به این صورت تعریف کرده است: «وسایل موجود انسان برای به دست آوردن خیر آتی آشکار.<sup>۳</sup>» این تأکید هابز نیز بسیار مشهور است که انسان‌ها، طبیعتاً، همواره به دنبال کسب قدرت بیشتر هستند: «من از تمایل عمومی همه‌ی انسان‌ها سخن می‌گویم؛ میل همیشگی و آرامش‌ناپذیر برای کسب قدرت از پی قدرت، که فقط با مرگ است که توقف می‌پذیرد.»

اما چرا باید چنین باشد؟ به گفته‌ی مک‌فرسن، دلیلش این است که هابز قدرت افراد مختلف را ضرورتاً در *تقابل* با هم می‌بیند. بنابراین، قدرت یک شخص مطلق نیست، بلکه مقایسه‌ای و نسبی است؛ یا چنان‌که هابز می‌گوید، [میزان] «برجستگی» قدرت شخص نسبت به دیگران [مطرح است]. اما هابز پا را از این هم فراتر می‌گذارد. زندگی اجتماعی، که مبارزه‌ای برای کسب قدرت برتر است، بدل به مبارزه‌ای برای تقویت قدرت خویش از طریق اعمال قدرت بر دیگران نیز می‌شود. «با آن که سود و منافع زندگی می‌تواند از طریق همکاری‌های دوجانبه بسی بیشتر شود، اما این سود و منافع از طریق سلطه به‌تر تأمین می‌شود.<sup>۴</sup>» سلطه بر دیگران، نه تنها قدرت بالقوه‌ی خصمانه‌ی آن دیگران را خنثی می‌کند، بلکه آن قدرت را بر قدرت خود شخص می‌افزاید.<sup>۵</sup> به گفته‌ی مک‌فرسن، این تصویر از جامعه، همچون مبارزه‌ای رقابتی برای کسب قدرت، خصوصاً برای اعمال قدرت بر دیگران در جهت سود و منافع شخصی، توصیفی از جامعه‌ی رقابتی بازاری هم هست.

اما آیا چنین است؟ به دو دلیل می‌توان در تفسیر مک‌فرسن تردید کرد. اول این که برخی ممکن است با گزارش مک‌فرسن از جامعه‌ی رقابتی بازاری (سرمایه‌دار بورژوازی) موافق نباشند. یا، اگر هم با آن (کم یا بیش) موافق باشند، ممکن است بگویند که تصویر هابز از وضع طبیعی، به همان اندازه‌ی جامعه‌ی بورژوازی با جوامع غیر سرمایه‌داری و انسان‌های غیر بورژوا هم (اگر مثل هابز نگوییم با «وضع طبیعی

<sup>1</sup> Macpherson, *Democratic Theory*, p239

<sup>2</sup> Ibid. p240

<sup>3</sup> Macpherson, *Possessive Individualism*, p35

<sup>4</sup> Macpherson, *Democratic Theory*, p240

<sup>5</sup> Macpherson, *Possessive Individualism*, p59



بشر») تطبیق دارد. ایراد دوم بسیار مشهورتر است و مک‌فرسن بایستی پاسخی برای آن فراهم آورد. بنابراین، او اهمیت زیادی به قطعه‌ی زیر در کتاب هابز می‌دهد:

ارزش یک انسان، مثل هر چیز دیگر، قیمت اوست؛ یعنی مبلغی که باید برای استفاده از قدرت و نیروی او پرداخت شود. و بنابراین، مطلق نیست، بل که چیزی است که بستگی به نیاز و ارزیابی فرد دیگری دارد... در مورد انسان نیز، مثل هر چیز دیگری، این فروشنده نیست که قیمت را معین می‌کند، بل که قیمت را خریدار تعیین می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که مک‌فرسن تفسیر می‌کند، این قطعه می‌خواهد بگوید که ارزش واقعی انسان، ارزش بازاری اوست؛ درست همان‌گونه که در بازار نیروی کار برخی قدرت یا نیروی خود را به دیگران می‌فروشند. تازه، جز این، در ادامه‌ی این قطعه چنین آمده است:

زیرا، بگذار هر کسی (چنان‌که اکثریت چنین می‌کنند) هر ارزش والایی که می‌خواهد برای خودش قائل شود. اما ارزش واقعی هر کسی، چیزی بیش از آن نیست که دیگران برآورد می‌کنند.

و بعد، باز هم:

تجلی ارزشی که ما برای یکدیگر قائل می‌شویم، همان چیزی است که عموماً احترام یا بی‌احترامی خوانده می‌شود. ارزش زیاد قائل شدن برای کسی، به معنای احترام گذاشتن به اوست و کم‌ارزش دانستن کسی، به معنای بی‌احترامی به اوست.

به عبارت دیگر، انسان‌های هابزی قدر و احترام شخص را چیزی شبیه، یا تقریباً معادل ارزش بازاری شخص می‌دانند. «ثروت‌مندان قابل احترامند»<sup>۲</sup>. ثروت، احترام است؛ همان‌گونه که ثروت، قدرت است. هابز پیش‌تر می‌شود و به گونه‌ای تکان‌دهنده، می‌گوید: «آزمندی ثروت‌مندان کلان، احترام‌انگیز است»، زیرا قدرتی که این ثروت در اختیار آنان قرار می‌دهد، قابل احترام است. بنابراین، مبارزه برای کسب «افتخار و جلال» را نیز، از نظر مک‌فرسن، تقریباً نمی‌توان از تلاش برای کسب ثروت جدا کرد. هابز فقط به این دلیلی می‌توانست تلاش برای کسب افتخار و جلال را یک مسأله‌ی بشری عام بداند که «تکوین روابط سرمایه‌دارانه» منجر به «آزاد شدن طبقات پیش‌تری از انسان‌ها، از قیدوبندهای قدیمی اجتماع» شده بود.<sup>۳</sup>

بنابراین، انسان‌های هابزی، بنا به سرشتشان، افرادی زیاده‌طلب، غیر اجتماعی، و غیر اخلاقی هستند که خود را آزاد می‌بینند که برای کسب سود و قدرت و جلال با هم به رقابت بپردازند، آن هم عمدتاً از طریق ثروتی که می‌توانند با بهره‌برداری از ارزش بازاری خود (یعنی ارزش توانایی‌های خود) و ارزش بازاری دیگر افراد زیر سلطه‌شان به دست آورند. آن‌ها افرادی غیر اخلاقی هستند؛ بدین معنا که هیچ نوع تعهدی نسبت به دیگران احساس نمی‌کنند، مگر تعهداتی که خود از طریق عقد قرارداد و پیمان، به دل‌خواه خود می‌آفرینند. هابز، درست بر خلاف سنتی دیرپا، منکر این می‌شود که چیزی به نام عدالت طبیعی

<sup>1</sup> Ibid. p37

<sup>2</sup> Macpherson, *Democratic Theory*, p244

<sup>3</sup> Ibid. p241

عینی، اعم از تبادلی<sup>۱</sup> یا توزیعی<sup>۲</sup>، وجود دارد. «اگر به درستی و به دقت سخن بگوییم، عدالت تبادلی عدالت پیمانکاری است. یعنی اجرای قرارداد رسمی در خرید و فروش... قرض دادن و قرض گرفتن... سایر اعمال قراردادی است.<sup>۳</sup>» هابز می‌گوید: ارزش «همه چیزهایی که قرارداد یا پیمانی بر سرشستان بسته شده است، بر اساس میل پیمانکاران سنجیده می‌شود و بنابراین، ارزش عادلانه همانی است که اینان راضی به دادنش هستند.» هابز این اندیشه‌ی مدرسی قدیمی را که «گران‌تر فروختن از آنچه خریده‌ایم ناعادلانه است»، رد می‌کند و آن را پوچ می‌داند.

دست‌کم این بخش، از نظر مک‌فرسن تا حدودی موجه و پذیرفتنی است که نگرش انسان‌های هابزی، که به نظر هابز حکومت یک قدرت فرمان‌فرما را «با جلب احترام آمیخته به ترس آنان» ضروری می‌سازد، در واقع همان نگرش «فردگرایی ملکی» است که محرک اعضای جامعه‌ی بورژوازی بازاری است؛ هرچند به این بخش، از نظر مک‌فرسن هم می‌توان این ایراد را وارد کرد که در آن، برخی دیگر از «علل بسیار مهم منازعه»، مثل عدم تساهل مذهبی و جاه‌طلبی‌های جنگ‌جویانه‌ی صاحبان قدرت و ثروت عظیم، که صلح و آرامش انگلستان و اروپا را در قرن هفدهم و قرون پیش‌تر بر هم زد، نادیده گرفته اتس. اما مک‌فرسن در استدلال خود دیگر شور قضیه را در می‌آورد و وقتی می‌گوید، یا ظاهراً مداعی می‌شود، که وضع طبیعی هابزی، یعنی جنگ هر فرد با افراد دیگر، «واقعاً» همان جامعه‌ی بازاری ملکی است، منتها بدون اقتدار و مرجع سیاسی و قانونی، دیگر سخن او به هیچ‌روی موجه و پذیرفتنی نیست. در نظر مک‌فرسن، ویژگی شاص و بازار وضع طبیعی، یعنی ناامنی یکسان همه‌ی انسان‌ها، که هابز از آن تکلیف سیاسی را نتیجه می‌گیرد، از «فرضیات بازاری» نشأت گرفته است.<sup>۴</sup> اما انگاره‌ی جامعه‌ی بازاری بدون قانون، نوعی نخراشیدگی و نتراشیدگی جامعه‌شناختی - و تقریباً نوعی تناقض - است. یقیناً جنگ هابزی همه با همه، که در آن زندگی انسان‌ها زشت و وحشیانه و کوتاه است، نمی‌تواند معادل ناامنی‌های انکارناپذیر جامعه‌ی بازاری باشد. اما آن یک ذره حقیقتی که در استدلال مک‌فرسن هست، این است که واقعاً نوعی شباهت، که بی‌اهمیت هم نیست، میان وضع طبیعی هابزی و اقتصاد «لسه‌فر» وجود دارد. اهمیت این نکته را زمانی بیشتر درخواهیم یافت که به بحث درباره‌ی عدم توافق نظریه‌پردازان متأخر، راولز و نوزویک، برسیم.

مک‌فرسن می‌گوید: هابز درک عمیقی از واقعیت‌های جامعه‌ی خویش داشت. اما در عین حال، متذکر می‌شود که نظریه‌ی هابز مقبول معاصران او، یا نسل‌های بعدی جامعه‌ی بازاری ملکی نیافتاد. چرا؟ مک‌فرسن می‌گوید: به دلیل یک نقص بزرگ در نظریه‌ی هابز.<sup>۵</sup> هابز نظریه‌ی فرمان‌فرمایی‌اش را از اصل موضوعه‌ی ناامنی یکسان همه‌ی انسان‌ها در جامعه‌ی بازاری، کاملاً پاره‌پاره نتیجه گرفته بود. آنچه از نظر او پنهان مانده بود، این بود که چنان جامعه‌ای بنیان هم‌بستگی مهم هم دارد و آن طبقه است. هم‌بستگی طبقه‌ی سرمایه‌دار می‌تواند جای‌گزینی برای فرمان‌فرمای هابزی پدید آورد، و آن یک طبقه‌ی حاکم است، و

<sup>1</sup> Commutative: عدالت در تعیین دستمزد، قیمت، و داد و ستد

<sup>2</sup> distributive: عدالت در توزیع کالاها

<sup>3</sup> Macpherson, *Possessive Individualism*, p63

<sup>4</sup> Ibid. p79

<sup>5</sup> Ibid. pp 93-4

بورژوازی آشکارا این [سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم] را بر فرمان‌فرمای هابزی ترجیح می‌داد. به گمان مک‌فرسن، این اشتباه هابز را لاک تصحیح مرد و برای همین، نظریه‌ی سیاسی لاک بسی مقبول‌تر افتاد.

نظریه‌ی سیاسی لاک، پایه و اساس لیبرالیسم در جوامع انگلیسی‌زبان است. چنان‌که همه می‌دانند، لاک بر خلاف هابز، بر حق طبیعی فردی برخوردار از آزادی تکیه می‌کرد و از شکل حکومتی بسیار محدودتر و مقیدتری دفاع می‌کرد. اما به هر صورت، به نظر مک‌فرسن، نظریه‌ی لاک پیوستگی‌های مهمی با نظریه‌ی هابز دارد و در این میان، موضوع فردگرایی ملکی اهمیت کمی ندارد. (هرچند به نظر مک‌فرسن، در این زمینه لاک متفکری بود که آن انسجام نظری و رادیکالیسم هابز را نداشت.) استدلال‌های لاک در مورد حکومت و در مورد تکلیف سیاسی، علی‌رغم برخی آشفتگی‌ها، در اساس، همانند استدلال‌های هابز است. هم‌چنین، همه می‌دانند که لاک با تلاش‌های فراوان، می‌خواهد حق فردی و «طبیعی» برای مالکیت شخصی را اثبات و برقرار کند. اما مک‌فرسن بر این نکته تأکید می‌ورزد که لاک از این فراتر می‌رود: او موفق می‌شود که حق محدود تملک را بدل به حقی نامحدود کند. «دست‌آورد شگفت لاک این بود که حق مالکیت را بر حق طبیعی و قانون طبیعی مبتنی کرد و آن‌گاه، همه‌ی محدودیت‌هایی را که قانون طبیعی برای این حق [یعنی حق مالکیت] ایجاد می‌کرد، کنار گذاشت»<sup>۱</sup>.

رادیکالیسم نظری لاک، بسی کمتر از هابز بود و این را می‌توان از این واقعیت دریافت که فرض پایه‌ای لاک در استدلالش طبیعت و تمناهای بشر نیست، بل که اراده‌ی خداوندی است، که بنا به نظر لاک، چیزی نیست مگر همان قانون طبیعت. خداوند انسان را خلق کرده است تا در خدمت اهداف او باشد، و بنابراین، انسان‌ها حق زندگی دارند. خداوند باقی جهان را خلق کرده است تا بشر از آن استفاده کند و بتواند به این ترتیب، زندگی‌اش را دوام و بقا ببخشد. اما افراد نمی‌توانند بی آن که این چیزها را ملک و دارایی انحصاری و شخصی خودشان کنند، از آن‌ها برای برطرف کردن نیازهای خودشان در راه این هدف استفاده کنند؛ و حق طبیعی مالکیت هم از این‌جا نشأت می‌گیرد. اما این حق بی‌قیدوشرط نیست. خداوند زمین را به انسان‌های «سخت‌کوش و معقول و منطقی» بخشیده است، نه به انسان‌های طمع‌کار و مال‌اندوز و ستیزه‌جویی که می‌خواهند از زحمت دیگران بهره‌برداری کنند. کار و زحمت انسان، دارایی خود اوست. بنابراین، کار ملاک مالکیت چیزهاست. برای آن که فردی عادلانه چیزی را تصاحب کند، بایستی «کارش» را با آنچه تصاحب می‌کند «درآمیزد». علاوه بر این، حق تملک و تصاحب نامحدود نیست. چون توجیه آن تقویت و بقای زندگی است، هیچ‌کس نباید از زمین و مائده‌های آن بیش از آنی تصاحب کند که می‌تواند «در جهت منافع زندگی پیش از ضایع شدنشان» استفاده کند.<sup>۲</sup> هر کسی که بیش از استفاده‌ی خود تصاحب می‌کند و آفریده‌ی خداوند را در تملک خویش ضایع می‌کند، «بیش از سهم خود برداشته است» و در واقع، سهمی را که به دیگران تعلق دارد، تصاحب کرده است. اگر از این قاعده تبعیت شود، یک ضرورت دیگر زندگی بشر هم برآورده می‌شود و آن این که هر کسی فقط آن‌قدری را صاحب و مالک می‌شود که به همان اندازه و کیفیت را برای دیگران باقی می‌گذارد.

اندکی تفکر آشکار می‌سازد که گزارش لاک از حق مشروط و محدود تملک، به این قصد تهیه شده است که با مراحل اولیه‌ی تاریخ بشر هم‌خوانی داشته باشد؛ یعنی با تملک آغازین زمین و مائده‌های آن

<sup>1</sup> Ibid. p199

<sup>2</sup> Ibid. p201

توسط بشر. چنین گزارش و توضیحی، فقط با مرحله‌ی بدون جامعه‌ی انسانی هم‌خوانی دارد؛ در واقع، همان‌گونه که خود لاک به‌وضوح می‌گوید، با مرحله‌ی پیش‌پولی و پیش‌بازاری. جعل و ابداع پول و پذیرش همگانی، آن شرایط و محدودیت‌های آغازین را که قانون طبیعت در مورد تملک و تصاحب به وجود می‌آورد، از میان نمی‌برد. تنها اهمیت و معنای آن را سخت تغییر می‌دهد. زیرا در وهله‌ی نخست، طلا و نقره ضایع نمی‌شوند. بنابراین، هر شخصی می‌تواند بی حد و حدود، آن‌ها را بر هم انباشته کند، بی آن که از طرح و نقشه‌ی خداوند تخطی شده باشد. زیرا هیچ‌چیز مفیدی برای زندگی بشر ضایع نشده است و هدر نرفته است. لاک با همین حرکت ساده، کسب و تملک نامحدود را (البته فقط در شکلی خاص) توجیه می‌کند و به این ترتیب، آشکارا برای نابرابری نامحدود انسان‌ها در تملک دارایی نیز توجیهی می‌یابد.

اما، همان‌گونه که مک‌فرسن خاطر نشان می‌کند، استدلال لاک دو سؤال بدیهی پیش می‌آورد که لاک به بحث درباره‌ی هیچ‌یک از این دو سؤال نمی‌پردازد. چه‌گونه فردی می‌تواند به صورت مشروع چنین دارایی بزرگی را که لاک به تصور درمی‌آورد کسب کند (زیرا بنا به فرض، تنها توجیه تملک و تصاحب، «درآمیخته شدن با کار خویش» است)؛ و چرا باید شخصی بخواهد که دارایی نامحدودی را انباشته کند (زیرا بنا به فرض، هدف از تملک، فقط پشتیبانی از زندگش بشری است)؟

بگذارید نخست به سؤال دوم بپردازیم. همان‌گونه که مک‌فرسن نشان می‌دهد، لاک یقیناً بر هم انباشتن صرف و طلا و نقره را معقول و منطقی نمی‌داند. قطعاً زمانی که لاک می‌نویسد «هر فردی می‌تواند عادلانه، زمینی بیش از آن تصاحب کند که می‌تواند شخصاً از محصولش استفاده کند، و در مقابل محصول اضافی، طلا و نقره دریافت کند»، اقتصاد بازار را در نظر دارد.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، به نظر لاک، کارکرد درست پولی که بدین نحو به دست می‌آید، بر هم انباشتن آن نیست. بل که «پیش بردن داد و ستد»، یعنی استفاده از آن، همچون سرمایه است.<sup>۲</sup> سرمایه را باید سرمایه‌گذاری کرد و سود بیش‌تری از آن به دست آورد و سود بیش‌تر را سرمایه‌ای تازه کرد، و الی آخر. بر همین منوال، زمان را هم می‌توان و باید به صورت نامحدود تصاحب کرد و همچون سرمایه به کار گرفت.<sup>۳</sup> به عبارتی دیگر، لاک نه فقط نوعی اقتصاد بازار، بل که نوعی اقتصاد بازار سرمایه‌داری را در ذهن دارد؛ یا آن‌گونه که مک‌فرسن می‌گوید، نوعی جامعه‌ی بازاری ملکی.

اما چه‌گونه شخصی می‌تواند به صورت مشروع دارایی زیادی به دست آورد؟ چه‌گونه می‌توان از شرط «درآمیختگی با کار» درگذشت؟ پاسخ این سؤال در نظر مک‌فرسن بسیار ساده است. اگر شخصی «مالک» کار خویش باشد، می‌تواند آن را، مثلاً به مالک زمین، بفروشد. و اگر برخی از زمین‌داران به گونه‌ای مشروع مالک دارایی‌های زیادی شده باشند، افراد بسیاری می‌توانند کارشان را به آن‌ها بفروشند. لاک مستقیماً چنین چیزی نمی‌گوید، اما آن را فرض می‌گیرد. در قطعه‌ای که امروزه زبانزد همگان است، لاک در توضیح شرایط «درآمیختگی با کار» می‌نویسد که «هم سنگ معدنی که خود از زمین بیرون آورده‌ام» و «هم علف‌هایی که خدمتکار کنده است»، هر دو به یکسان دارایی من می‌شوند.<sup>۴</sup> خدمتکارم کار خودش را

<sup>1</sup> Ibid. p204

<sup>2</sup> Ibid. pp 205-6

<sup>3</sup> Ibid. p207

<sup>4</sup> Ibid. p215

فروخته است و من آن را خریده‌ام و محصول آن، مال من است. بازار کار سرمایه‌داری وارد عمل شده است. لاک برای توجیه بیشتر این حرف خودش، می‌گوید که کارگران انگلیسی، با آن که زمینی ندارند از نظر مادی - از نظر خوراک و پوشاک و مسکن - وضعیتشان بهتر از «پادشاهان» جوامع بدوی است که در آن‌ها کسی مالک فردی زمین نیست. (مثلاً بهتر از وضع رؤسای قبایل سرخ‌پوست آمریکایی است<sup>۱</sup>). بارآوری و تولید بیشتر در اقتصاد بازار سرمایه‌داری، ضامن این است که مخلوق خداوند، هرچه بهتر و بیشتر در خدمت هدف الهی تأمین زندگی بشر باشد. نوع بشر، در کلیت خود، از تملک سرمایه‌دارانه نامحدود متضرر نمی‌شود، بل که بهره می‌برد. مک‌فرسن به گونه‌ای متقاعدکننده، می‌گوید: علاوه بر این، لاک این جامعه و اقتصاد پولی، بازاری، طبقاتی، و سرمایه‌دارانه را همچون بخشی از وضع طبیعی تجویزی قانون طبیعی در نظر می‌آورد؛ یعنی همان چیزی که حکومت برای آن تأسیس شده است<sup>۲</sup>. مک‌فرسن در ادامه‌ی سخن می‌گوید: حکومت برای آن که بتواند این کار را بکند، باید حکومت طبقه‌ی مالک باشد، و نظر لاک هم دقیقاً همین بود<sup>۳</sup>. این تفسیر آخری از نظر لاک می‌تواند به اندازه‌ی هر تفسیر دیگری از نظریات جدّاً مبهم و ناروشن لاک در این زمینه، درست یا نادرست باشد.

به هر تقدیر، مک‌فرسن می‌تواند به‌حق مدعی شود که نظریه‌ی لاک، موجب انقلابی اخلاقی شد. او «آن ناتوانی اخلاقی را که تا آن زمان تملک سرمایه‌دارانه نامحدود را عاجز کرده بود، زدود و از میان برد<sup>۴</sup>». او «جوهر رفتار عقلانی» را «تملک سخت‌کوشانه» دانست<sup>۵</sup>. او بر خلاف هابز، «آزمندی و حرص» را بنا به سنت محکوم کرد، اما تعریف دوباره‌ی آن به دست داد و آن را زیاده‌طلبی تعریف کرد<sup>۶</sup>. او همه‌ی این کارها را با تفسیر قانون طبیعت و وضع طبیعی انجام داد، که به نظر مک‌فرسن، انعکاسی از نهادها و اخلاق سرمایه‌داری، یا به عبارت دیگر، «فردگرایی ملکی» است.

در قرن هیجدهم بود که آنچه مک‌فرسن آن را فردگرایی ملکی می‌نامد، استحکام پیدا کرد؛ خصوصاً در آثار دو متفکر بزرگ لیبرال دوره‌ی روشن‌فکری در اسکاتلند، یعنی دیوید هیوم و آدام اسمیت. اما مک‌فرسن توجه زیادی به این مرحله از سیر این مفهوم نمی‌کند؛ هرچند به‌درستی این دیدگاه شگفت هیوم را مد نظر قرار می‌دهد که انسان‌ها، بنا به طبیعتشان، «با حرص... مال و منال‌اندوزی سیری‌ناپذیر، همیشگی، و همگانی» است که به فعالیت روی می‌آورند، و این شهوتی است چنان قدرتمند، که با توجه به کمبود طبیعی کالاهای مورد نیاز بشر، «می‌توانست مستقیماً جامعه را ویران و نابود کند»؛ البته اگر «قرارداد مالکیت» و «فضیلت تصنعی عدالت» (یعنی احترام به دارایی و مالکیت دیگران) بر آن مهار نمی‌زد<sup>۷</sup>. همان‌گونه که هیوم خاطر نشان می‌کند، قوانین انحصاری مالکیت، اگرچه مستقیماً بر حرص تصاحب کالاها مهار می‌زنند، اما به صورت غیر مستقیم، از طریق تثبیت جامعه و فراهم آوردن انگیزه‌ای برای تولید

<sup>1</sup> Ibid. pp 211-12

<sup>2</sup> Ibid. pp 208-9

<sup>3</sup> Ibid. p249

<sup>4</sup> Ibid. p221

<sup>5</sup> Ibid. p233

<sup>6</sup> Ibid. pp 236-7

<sup>7</sup> C.B. Macpherson, *The Rise and Fall of Economic Justice* (Oxford University Press, London, 1985), p113

صنعتی، به این حرص دامن می‌زنند؛ هرچند باید این قوانین با تمهیدی برای «انتقال و واگذاری توأم با رضایت» تکمیل شوند.<sup>۱</sup> چنان‌که این استدلال نشان می‌دهد، فردگرایی ملکی، که لاک آن را بر قانون طبیعت استوار ساخته بود، در نوشته‌های هیوم (و نیز آدام اسمیت) جنبه‌ی فایده‌گرایانه پیدا می‌کند. در قرن نوزدهم نیز وضع به همین منوال ماند.

علاقه‌ی مک‌فرسن به سیر فردگرایی ملکی متمرکز بر قرن هفدهم است که پدیدآورنده‌ی آن بود و بر قرن نوزدهم که در طی آن، لیبرالیسمی که فردگرایی ملکی را در خود داشت، اندک‌اندک بدل به دموکراسی لیبرال شد. اما بحث تفصیلی مک‌فرسن درباره‌ی این سیر تکوینی و تحولی، در کتاب *زندگی و زمانه‌ی دموکراسی لیبرال* با جرح و تعدیل‌هایی در چارچوب مفهومی او، که در برخی مقالات نظریه‌ی *دموکراتیک* ساخته و پرداخته شده بود، همراه است. ما فعلاً به آن چارچوب مفهومی اولیه که در کتاب *نظریه‌ی دموکراتیک* می‌توان یافت، می‌پردازیم:

مقالات کتاب *نظریه‌ی دموکراتیک*، در واقع تحلیلی از نظریه‌ی دموکراسی لیبرال در چشم‌انداز تاریخی هستند. مک‌فرسن در اندیشه‌ی بشر، دو دیدگاه و نظر متفاوت در مورد «ذات انسان» تشخیص می‌دهد: یکی این که انسان «ذاتاً مصرف‌کننده‌ی وسایل رفاهی» است، و دیگر این که انسان «ذاتاً عمل‌کننده و آفرینش‌گر» است و از به‌کارگیری قوای انسانی خود لذت می‌برد.<sup>۲</sup> به نظر مک‌فرسن، نظریه‌ی توجیه‌گر دموکراسی لیبرال، مدعی است که حق مطلب را در مورد هر دو مفهوم و معنا ادا می‌کند، یا به عبارت خود مک‌فرسن، دموکراسی لیبرال مدعی است که هم وسایل رفاهی و هم توانایی‌های افراد را به حداکثر می‌رساند. مک‌فرسن به‌هیچ‌روی با این ادعا موافق نیست. او چنین تلفیقی را دست‌کم «سازشی شکننده» می‌داند.

به گفته‌ی مک‌فرسن، این نظر که انسان اعمال‌کننده‌ی قدرت و توانایی‌های خویش است، نظری قدیمی‌تر است. این نظر به دو صورت متفاوت، هم در اندیشه‌ی یونانی و هم در اندیشه‌ی مسیحی، جنبه‌ی غالب دارد. در واقع، این نظر (البته در شکل فوق‌العاده غیرمساوات‌طلبانه‌ی آن) تا قرن هفدهم بر سنت غربی حاکم بود، و بعد در این قرن بود که مفهوم فردگرایی ملکی زاده شد. آن‌گاه، از نظر دیگر به سرعت غالب و پره شد؛ این که انسان ذاتاً مصرف‌کننده و در واقع، مصرف‌کننده‌ی سیری‌ناپذیر است، زیرا تمناهای او پایان‌ناپذیر است.<sup>۳</sup> این بدان معنا نیست که این درک از انسان که عمل‌کننده یا اعمال‌کننده‌ی قدرت و توانایی‌های خویش است، به کلی متروک شد. بل‌که این درک تابع آن دیگری شد و صورتی متناسب با این تابعیتش پیدا کرد. حال دیگر گفته می‌شد که انسان ذاتاً مصرف‌کننده و تصرف‌کننده است. بدین‌ترتیب، انباشتن دارایی - انباشتن نامحدود - بدل به ارزش‌مندترین و عقلانی‌ترین صورت به‌کارگیری قدرت و توانایی‌های بشر شد.

چرا چنین شیوه‌ی تفکری که مک‌فرسن آن را در هابز، لاک، و دیگر متفکران لیبرال متأخر می‌یابد، سر برآورد؟ مک‌فرسن به این سؤال، در دو سطح متفاوت پاسخ می‌دهد. در وهله‌ی نخست، این شیوه‌ی تفکر

<sup>1</sup> Ibid. p110

<sup>2</sup> Macpherson, *Democratic Theory*, p5

<sup>3</sup> Ibid.

مربوط به جامعه‌ی بازاری ملکی یا سرمایه‌دارانه است که نیازمند آن است که انسان‌ها مطابق آن رفتار کنند. در سطحی دیگر، این شیوه‌ی تفکر مربوط به نگاه به زندگی بشری است؛ نگاهی که زندگی بشر را «جنگی بی‌پایان علیه کمربابی» یا (به تعبیری دیگر) تلاشی بی‌پایان برای تولید بیشتر می‌داند.<sup>۱</sup> مک‌فرسن می‌پذیرد که این نظر و نگاه، برای دوره‌ای پی‌آمدهای اقتصادی مؤثر و کارگری داشت. با این همه، او این نگاه را زشت و ناخوش‌آیند می‌داند. کمربابی بی‌پایان، در واقع روی دیگر سکه‌ی تمناهای پایان‌ناپذیر است که در قرون گذشته آن را گناه می‌دانستند و به عنوان آزمندی محکوم می‌کردند. کاملاً آشکار است که مک‌فرسن، با این داور هم‌دلی دارد.

بازگردیم بر سر دموکراسی لیبرال. حال دیگر روشن است که به نظر مک‌فرسن، این ادعای دموکراسی لیبرال که توانایی‌های فردی را به حداکثر می‌رساند، ادعایی کاذب است و در واقع، برعکس، توانایی‌های انسان را از راه درستش منحرف می‌کند و به فساد می‌کشاند. مک‌فرسن تلویحاً میان دو نوع قدرت و توانایی انسان تمیز قائل می‌شود؛ قدرتی که صرف «کار تولیدی مادی» می‌شود و قدرت و توانایی‌های دیگری که صرف «آفرینش هنری یا تأمل و تفکر... تجربه‌ی دینی... ساختن موسیقی... و بازی‌های نیازمند مهارت» می‌شود.<sup>۲</sup> پس بدیهی است که تمیز مک‌فرسن میان مصرف وسایل رفاهی و به‌کارگیری توانایی‌ها همان تمیزی نیست که معمولاً اقتصاددانان میل مصرف و تولید قائل می‌شوند. به هر صورت، استدلال مک‌فرسن بی‌گمان، همانند استدلال‌های مارکوزه و آرنت، در جهت نقد عادت و روحیه‌ی «مصرف‌گرایی» در سرمایه‌داری به بلوغ رسیده‌ی معاصر است که هر سه نظریه‌پرداز، هر یک به شیوه‌ی خود، آن را رد و تحقیر می‌کنند. مک‌فرسن بر نقد خویش، این اتهام را هم اضافه می‌کند که سرمایه‌دار مدرن، به هر صورت، نمی‌تواند وسایل رفاهی را به حداکثر برساند؛<sup>۳</sup> اتهامی که ظاهراً ناشی از چشم‌بندی مارکسیست‌پاست که او بر چشمانش دارد. مدعای او در مورد نابرابری توزیع وسایل رفاهی در اقتصاد بازاری سرمایه‌دارانه قوی‌تر است. اما توجه او بیشتر معطوف تأثیر بازار سرمایه‌داری بر توزیع قدرت است. بازار سرمایه‌داری نوعی مبادله‌ی قدرت و توانایی‌هاست، اما مبادله‌ی عادلانه نیست. زیرا مالکیت «وسایل کار» در انحصار طبقه‌ای است که در اقلیت است. برای آن که فرد بتواند از توانایی‌هایش استفاده کند و معاشش را به دست آورد، و از این طریق توانایی‌هایش را گسترش دهد و از آن‌ها لذت ببرد، بایستی به وسایل کار (سرمایه) دسترسی داشته باشد. «آن‌هایی که... وسیله‌ی کارشان را ندارند، بایستی برای به دست آوردن آن‌ها بهایی را به دیگران بپردازند.» بنابراین، جامعه‌ی بازاری سرمایه‌دارانه، «دقیقاً بنا به طبیعتش سبب می‌شود که دائماً بخش خالصی از نیرو و توانایی‌های عده‌ای در اختیار عده‌ای دیگر قرار گیرد».<sup>۴</sup> دولت رفاهی بازار توزیع‌کننده هم نمی‌تواند این انتقال اجباری را جبران کند، زیرا این به معنی از میان بردن انگیزه‌هایی خواهد بود که سرمایه‌داری مبتنی بر آن‌هاست. در واقع در این‌جا با همان نظریه‌ی مارکسیستی استثمار و ازخودبیگانگی، منتها در شکل و شمایلی تازه، روبه‌رو هستیم. مک‌فرسن باز هم پیش‌تر می‌رود و مدعی می‌شود که درک معمول مدرن از واژه‌ی «قدرت»، به معنای [اعمال] قدرت علیه

<sup>1</sup> Ibid. p17

<sup>2</sup> Ibid. p54. Is pushpin (a game of skill) as good as poetry (aesthetic creation)?

<sup>3</sup> Ibid. p7

<sup>4</sup> Ibid. pp 10-11

دیگران یا بر دیگران، تحریفی است از معنای درست کلمه، که جامعه‌ی بازاری ملکی یا فردگرایی ملکی موجد آن بوده است. او این مفهوم مدرن قدرت را «قدرت استخراجی extractive power» می‌نامد و مفهوم ترجیحی خودش از قدرت را «قدرت پرورشی developmental power».

و مشکلی که در دموکراسی لیبرال مدرن هست، این است که مبتنی بر جامعه‌ی بازاری ملکی است و بنابراین، نتوانسته است از چنگ روحیه‌ی فردگرایانه‌ی ملکی بگریزد. نخستین نظریه‌پردازان دموکراتیک انگلیسی‌زبان - جرمی بنتام و جیمز میل فایده‌گرا - حتی نکوشیدند که از چنگ آن بگریزند. آنچه آن‌ها به دنبالش بودند، دموکراتیزه کردن لیبرالیسم در همان صورت موجودش بود؛ چیزی که به نظر مک‌فرسن محال می‌نماید و در نتیجه، به تناقض منجر می‌شود. «بنتام و جیمز میل نقاط شروع بسیار ضعیفی برای دموکراسی لیبرال بودند»<sup>۱</sup>.

تردیدی نیست که بنتام و پیرو او، جیمز میل، انسان را ذاتاً مصرف‌کننده‌ی وسایل رفاهی و پیشینه‌کننده‌ی لذات خویش، بی هیچ حد و حصری می‌دانست. در واقع، این اصل موضوع اساسی روان‌شناختی در فایده‌گرایی بنتامی است. همچنین، روشن است که هر دوی آن‌ها ثروت را یکی از وسایل اصلی کسب لذت می‌دانستند. (لذت یا خوش‌بختی، که در فلسفه‌ی بنتام معادل همان لذت است؛ هرچند مک‌فرسن واقعاً دیگر افراط می‌کند که می‌گوید فایده‌گرایان ثروت و خوش‌بختی را معادل هم می‌دانستند<sup>۲</sup>). باز هم بنتام و جیمز میل، آشکارا همان استدلال‌های ساخته و پرداخته‌ی اقتصاددانان سیاسی کلاسیک را در مورد بازار آزاد، حفاظت از دارایی شخصی، و نیاز به نابرابری به عنوان انگیزه‌ای اقتصادی اختیار کردند. (در واقع، همه‌ی این استدلال‌ها از نحوه‌ی نگاه آنان به طبیعت سرچشمه می‌گرفت<sup>۳</sup>). هم بنتام و هم جیمز میل می‌گفتند که طبیعی است که انسان‌ها به دنبال قدرت یافتن بر دیگران در جهت تأمین منافع خود باشند. بنتام می‌نویسد:

انسان‌ها قدرت‌مندترین ابزارهای تولید هستند، و بنابراین، همه دلواپس این‌اند که از خدمات دیگران بهره بگیرند تا راحتی خود را بیش‌تر کنند. سرچشمه‌ی عطش همگانی و شدید قدرت، و سرچشمه‌ی نفرتی به همان اندازه شدید و همگانی از تابع بودن، همین است<sup>۴</sup>.

جیمز میل هم در توافق با بنتام می‌گوید: «میل به... کسب آن قدرتی که برای به خدمت گرفتن اشخاص دیگر و دارایی‌های آنان در جهت لذت خودمان ضروری است، قانون اصلی حاکم بر طبیعت بشر است.» جیمز میل، در دنباله‌ی سخنش می‌گوید: این میل «بنیاد حکومت» است<sup>۵</sup>. این میل، همچنین بنیاد دفاع بنتامی از دموکراسی است که ذاتاً و اساساً تمهیدی حفاظتی در برابر طبیعت بشری است.

علی‌رغم همه‌ی این‌ها، فایده‌گرایی بنتامی عنصر مساوات‌طلبانه‌ی مهمی هم دارد (و مهم‌تر از همه، این اصل مشهور اخلاقی بنتام است که هر فردی نهایتاً یک نفر است، و هیچ‌کس بیش از یک نفر نیست).

<sup>1</sup> C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford University Press, Oxford, 1977), p25

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. pp 28,30

<sup>4</sup> Ibid. p26

<sup>5</sup> Ibid. p36



اگر آن عنصر مساوات‌طلبانه در فایده‌گرایی بنتمی نبود، طرفداران فلسفه‌ی بنتمی را نمی‌شد اصلاً به‌هیچ‌روی دموکرات یا فایده‌گرا به حساب آورد. اما مک‌فرسن می‌گوید طرفداری آن‌ها از دموکراسی، دائماً با فرضیات غیر مساوات‌طلبانه‌ی فردگرایی ملکی، که بنتمی‌ها بدان هم معتقدند، نقض و آشفته می‌شود. به عقیده‌ی مک‌فرسن، بر همین اساس است که می‌توان تناقض‌گویی‌ها و سازش‌های آنان را در زمینه‌ی حق رأی همگانی، یا حتی حق رأی همگانی مردان، توضیح داد.<sup>۱</sup> جیز میل از حق رأی طبقه‌ی کارگر، که اکثریت داشت، طرفداری می‌کرد؛ اما صرفاً به این دلیل که معتقد بود کارگران بی‌چون‌وچرا رهبری سیاسی طبقه‌ی متوسط را خواهند پذیرفت و بنتمی، صرفاً به این دلیل با دموکراسی سرسازگاری داشت که تجربه‌ی ایالات متحد نشان داده بود که اکثریت فقیر مزایای نهاد مالکیت را درک می‌کرد و نمی‌خواست به این نهاد حمله‌ور شود.<sup>۲</sup>

البته این مسائل توضیح دیگری هم دارد و آن موقعیت واقعی سیاسی است که پس‌زمینه‌ی نوشته‌ی بنتمی و جیز میل بود، و نیز جنبش اصلاح قانونی رادیکال، که هر دو در آن فعال بودند که جنبش کسانی بود که از سیاست کنار گذاشته شده بودند؛ یعنی هم بورژوازی و هم طبقه‌ی کارگر. این جنبش، جنبش دموکراتیک سراسری نبود؛ و حق با مک‌فرسن است که می‌گوید دموکراسی از طبقه‌ی کارگر نشأت می‌گرفت. دفاع بنتمی‌ها از دموکراسی، چه اصیل بود چه غیر اصیل، به هر حال، آن‌ها در «قانون اصلاحی سال ۱۸۳۲»، که فقط به بورژوازی صنعتی حق رأی اعطا کرد، به آن دموکراسی مورد نظر نرسیدند. اما در سرتاسر قرن نوزدهم، فشار طبقه‌ی کارگر در جهت نیل به دموکراسی افزون‌تر و قوی‌تر شد، تا آن که به عقیده‌ی مک‌فرسن، آشکار شد که مقاومت در برابر این فشار ناممکن است.<sup>۳</sup> یکی از نخستین نظریه‌پردازانی که متوجه این مطلب شد، پسر جیمز میل، جان استیوارت میل بود.

نظر مک‌فرسن نسبت به جان استیوارت میل، بسی دوستانه‌تر از نظر او نسبت به بنتمی و جیمز میل است. روایت جان استیوارت میل از دموکراسی لیبرال را نمی‌توان واقعاً مساوات‌طلبانه‌تر از روایت پیشینیانش دانست (چنان‌که زبانزد همگان است، او طرفدار این بود که انتخاب‌کنندگان شایسته‌تر چند حق رأی داشته باشند). اما به هر صورت، جان استیوارت میل احترام بیشتری برای آرزوهای طبقه‌ی کارگر، و استقلال و حقوق آنان قائل بود.<sup>۴</sup> هم‌چنین، نظریه‌ی او از جهتی دیگر هم با نظریات پیشینیانش فرق دارد. جان استیوارت میل، بر خلاف بنتمی و جیمز میل، به دنبال آن بود که آن نگاه دیگر به مردان (و زنان) را، که آنان را ذاتاً آفرینش‌گر و به‌کارگیرنده‌ی قدرت و توانایی‌هایشان می‌دید، در نظریه‌ی خود وارد کند. توضیح این مطلب صرفاً همین است که او با نفرت روزافزون از روحیه‌ی مادی سرمایه‌دارانه هم‌دلی داشت؛ چیزی که منتقدانی اجتماعی چون کارلایل، راسکین، مارکس، و دیگران نیز با قدرت تمام بیان کرده بودند. همان‌گونه که همه می‌دانند، جان استیوارت میل تمیزی میان لذات عالی‌تر و لذات پست‌تر قائل بود (تمیزی که از نظر کارکرد، نه از نظر معنا، شبیه تمیز خود مک‌فرسن میان مصرف وسایل رفاهی و به‌کارگیری توانایی‌ها بود). او دموکراسی را در وهله‌ی نخست، وسیله‌ای برای ارتقای توانایی‌های فکری و اخلاقی و عملی انسانها،

<sup>1</sup> Ibid. p35

<sup>2</sup> Ibid. pp 39, 37

<sup>3</sup> Ibid. p31

<sup>4</sup> Macpherson, *Democratic Theory*, p174

و در واقع برای «تعالی و بهبود وضع نوع بشر» می‌خواست. پیشرفت نوع بشر در نظر او، بسی مهم‌تر از پیشرفت اقتصادی بود و منتظر بود روزی در آینده فرا برسد که بشر به «حالتی باثبات» از کامیابی اقتصادی برسد و مردان و زنان فرصت بیابند که خود را وقف گسترش توانایی‌های خود برای بهره‌مندی از «لذات عالی‌تر» کنند (یا، آن‌گونه که مک‌فرسن می‌گوید، وقف به کارگیری توانایی‌های انسانی خود). جان استیوارت میل، آشکارا انسان را دارای تمناهای پایان‌ناپذیر یا میل پایان‌ناپذیر به تملک و تصاحب نمی‌دید. اما با همه‌ی این‌ها، در نظر مک‌فرسن، جان استیوارت میل (که خودش اقتصاددان متبحری بود) نمی‌توانست خودش را از شر مفروضات فردگرایی ملکی برهاند.<sup>۱</sup> در واقع مک‌فرسن در میزان پای‌بندی و دل‌بستگی میل به اقتصاد بازار سرمایه‌داری اغراق می‌کند. همان‌گونه که مک‌فرسن توجه دارد، جان استیوارت میل بی‌عدالتی نابرابری‌های طبقاتی جامعه‌ی ویکتوریایی را می‌دید و تأثیر آن را بر زندگی طبقه‌ی کارگر تقبیح می‌کرد. بنابراین، او خواستار دگرگونی بنیادین (اما تدریجی و بدون قهر و خشونت) نظام اقتصادی بود، که در آن می‌بایستی تعاونی‌های کارگری جای‌گزین شرکت‌های سرمایه‌داری شوند و بدین‌ترتیب، تقسیم جامعه به دو طبقه‌ی اقتصادی متخاصم از میان برود. مک‌فرسن این را می‌پذیرد. اما این واقعیت که میل می‌گفت نهاد مالکیت شخصی و نیز نظام هماهنگی بازاری باید برای فراهم آوردن انگیزه‌های اقتصادی حفظ شود، به عقیده‌ی مک‌فرسن نشان می‌دهد که میل هنوز اسیر چنگال ذهنیت فردگرایانه‌ی ملکی بود.<sup>۲</sup>

به هر تقدیر، نظام سرمایه‌داری به نظام تعاونی‌های کارگری تبدیل نشده است. بن‌تام و جیمز میل، عملاً نشان داده‌اند که دست‌کم تا حدودی حق با آنان بوده است که می‌گفتند اکثریت مردم برای ارزش‌ها و نهادهای بورژوازی احترام قائلند. وضعیت موجود و فعلی ما، در واقع تلفیقی از دموکراسی لیبرال و سرمایه‌داری بازاری است، که مک‌فرسن می‌گوید در آن برابری دموکراتیک و نابرابری سرمایه‌دارانه با هم ناسازگارند، و در آن - شاید بتوان گفت بیش از همیشه - تصویر انسان همچون موجودی با تمناهای پایان‌ناپذیر و میل بی‌پایان به تملک و تصرف غالب است. در مورد نظریه‌ی دموکراسی لیبرال، آن‌گونه که مک‌فرسن آن را می‌بیند، باید گفت که پس از دوره‌ای طولانی، که در آن این نظریه از توسعه‌باوری developmentalism جان استیوارت میل الهام می‌گرفت، سرانجام، در نیمه‌های قرن بیستم (در نظریات یوزف شومپتر، رابرت دال، و دیگر متفکران نخبه‌گرا و «پلورالیست»)، واقعیت را پذیرفت و دموکراسی را شبه‌بازاری دانست که در آن بخش عمده‌ی جمعیت نقشی انفعالی ایفاء می‌کند و در مقابل، سیاستمداران برای کسب رأی به رقابت می‌پردازند؛ درست همان‌طور که شرکت‌ها برای کسب پول رقابت می‌کنند. توجیه هر دو نظام یکی است؛ پیشینه کردن فایده.<sup>۳</sup>

نیازی به گفتن نیست که مک‌فرسن با این اوضاع و احوال سر سازگاری ندارد. پس راهی که پیش روی ماست چیست؟ از انتقاداتی که او به جان استیوارت میل وارد می‌آورد، پیداست که به نظر او، باید مفهوم سرمایه‌دارانه‌ی مالکیت (مالکیت شخصی)، و تکیه به بازار را که بنا به طبیعتش وابسته به انسانی است که مصرف‌کننده‌ی سیری‌ناپذیر وسایل رفاهی است، کنار گذاشت. مک‌فرسن در واقع، در موارد متعددی به

<sup>1</sup> Macpherson, *Liberal Democracy*, pp 51-3, 55-6

<sup>2</sup> Ibid. p61

<sup>3</sup> Ibid. pp 77ff

بحث و بررسی درباره‌ی مسأله‌ی مالکیت پرداخته است. او خواستار جای‌گزین شدن مالکیت شخصی با مالکیت مشترک یا عمومی است. (هرچند تاریخ‌گرایی نیمه‌مارکسیستی او، وی را غالباً و می‌دارد که این خواسته‌اش را همچون نوعی پیش‌بینی عرضه کند.) مک‌فرسن می‌گوید: هر گونه مالکیتی «ادعای تنفیذپذیر شخصی برای استفاده یا بهره‌گیری از چیزی است»<sup>۱</sup>. مالکیت شخصی، نوعی حق برای استفاده‌ی انحصاری است. حق مالک است که از چیزی بهره بگیرد و علاوه بر آن، دیگران را از استفاده و بهره‌برداری از چیزی که جامعه یا دولت آن را شایسته‌ی استفاده‌ی عمومی اعلام کرده است به‌هیچ‌روی منع نشوند، و همه‌ی افراد جامعه یا کشور بتوانند از آن چیزها استفاده کنند.<sup>۲</sup> از این جهت، مالکیت مشترک نهادی بسیار آشناست. این نوع مالکیت، شامل «زمین‌های عمومی، پارک‌های عمومی، خیابان‌های شهر، جاده‌ها، و غیره» می‌شود. اما به اعتقاد مک‌فرسن، این مالکیت باید چیزهایی بسی بیشتر از این‌ها را در بر بگیرد. قداست بخشیدن به مالکیت شخصی، از فردگرایی ملکی نشأت می‌گیرد؛ از نگاه به انسان همچون مصرف‌کننده و تصرف‌کننده. و چنین نگاهی و چنین وضعی، به‌ناگزیر، بخش عمده‌ای از جامعه را از حق به دست آوردن ابزار کار محروم می‌کند، و در نتیجه، آنان را و می‌دارد که نیروها و توانایی‌های خود را به دیگران انتقال دهند. وسایل کار، (یا به بیان خود مک‌فرسن، منابع انباشته‌ی تولیدی جامعه) بایستی به مالکیت عموم درآیند. باید تأکید کرد که این پیشنهاد، بر خلاف آنچه به نظر می‌رسد، همان پیشنهاد مارکسیستی رادیکال نیست. مک‌فرسن توضیح می‌دهد که حق عمومی منع نشده از استفاده و بهره‌برداری از منابع تولیدی جامعه، می‌تواند یکی از این دو چیز باشد: ۱- حق کار کردن با این وسایل و منابع، و کسب درآمد از این راه؛ ۲- حق داشتن درآمدی از کل تولید جامعه، به میزانی که برای «یک زندگی کاملاً انسانی»، مستقل از کار، لازم است. این دومی، به گفته‌ی مک‌فرسن، چیزی جز همان دولت رفاه نیست.<sup>۳</sup> چنین دولت رفاهی، نوع مالکیت مشترک وسایل تولید است.

این تأیید آشکار دولت رفاه، اندکی گیج‌کننده است. زیرا پیش‌تر گفتیم که مک‌فرسن معتقد است که دولت رفاه نمی‌تواند «انتقال توانایی‌ها» از کارگران به سرمایه‌داران را جبران کند، زیرا آنچه کارکرد بازار را تضمین می‌کند، همین است. (به صفحات قبلی رجوع کنید.) جز این، نمی‌توان انکار کرد که دولت رفاه، جزئی از دموکراسی لیبرال «عملاً موجود» است که مک‌فرسن این‌همه از دست آن شاکمی است. (هرچند این دولت رفاه با مشکلات فراوانی مواجه است و تغییراتی جدی در آن، در حال صورت گرفتن است.) آیا مک‌فرسن گمان دارد که ثروتی که دولت رفاه توزیع (یا بازتوزیع) می‌کند، بدون توسل به بازار و انگیزه‌های آن، به دست آید؟ پاسخ احتمالاً مثبت است. مک‌فرسن در «بیشینه کردن دموکراسی» به «الگوی سوسیالیستی» متوسل می‌شود و آن را الگوی می‌داند که در آن، هیچ نوع «انتقال خالص قدرت و توانایی» ضروری نیست.<sup>۴</sup> اما این «الگوی سوسیالیستی» کدام است؟ شاید شگفت باشد که مک‌فرسن این الگو را در نظام‌های قدیمی «شورویایی» می‌بیند؛ نظام‌هایی که به نظر او، «جوامع عملاً سوسیالیستی» بودند، که متأسفانه نبودن آزادی‌های مدنی و سیاسی، آن‌ها را از ریخت انداخت (و در

<sup>1</sup> Macpherson, *Democratic Theory*, p123

<sup>2</sup> Ibid. p124

<sup>3</sup> Ibid. p206

<sup>4</sup> Ibid. p14

نتیجه، نوعی سرکوب خاص «توانایی‌ها»ی فردی در این جوامع به وجود آمد. مک‌فرسن در انتظار و آرزوی نوعی هم‌گرایی میان الگوی شوروی و الگوی غربی است که در آن، الگی شوروی نهادهای دموکراسی لیبرال را اختیار می‌کند و الگوی غربی، نظام اقتصادی نوع شوروی را اقتباس می‌کند. مک‌فرسن فروپاشی کامل و ناگهانی نظام شوروی را پیش‌بینی نکرده بود؛ همان‌گونه که هیچ‌کس در عالم علوم سیاسی چنین پیش‌بینی نکرده بود. برعکس، مک‌فرسن به هنگامی که در سال ۱۹۶۷ می‌نوشت، معتقد بود که «دموکراسی غربی از اکنون به بعد، ناگزیر خواهد بود به گونه‌ای روزافزون، با رقابت قدرت‌مندان‌های ملل کمونیست مواجه شود»<sup>۱</sup>.

کمونیسم دموکراتیک آزاد، بدون بازار چه‌گونه کار خواهد کرد؟ چه‌گونه ترکیب کاملاً مناسب و درستی از کالاها، به مقدار کافی تولید خواهد شد تا پاسخ‌گوی نیازهای مردم باشد؟ مک‌فرسن هم مانند مارکس، چشم‌به‌راه از میان رفتن کمپابی است. او نوعی حمله از هر دو سوی مسأله، عینی و ذهنی، را به تصور در می‌آورد. کمپابی، تا حدودی ذهنی است؛ محصول ذهن انسانی است که تمناهایش تمامی ندارد و مصرف‌کننده‌ای سیری‌ناپذیر است؛ محصول فردگرایی ملکی است. مک‌فرسن این قالب ذهنی را، که شاید در دوره‌هایی که جهان انسانی فقیرتر بود نوعی کارآیی داشت، اکنون نه‌تنها غیر انسانی، بل‌که غیر ضروری ارزیابی می‌کند. ما باید خودمان را از شر این قالب ذهنی خلاص کنیم<sup>۲</sup>. هم‌چنین، می‌توانیم از تکنولوژی تولیدی پیش‌رفته‌مان هم مدد بگیریم. به اعتقاد مک‌فرسن، این تکنولوژی ما را قادر می‌سازد که با صرف وقت و نیروی نسبتاً اندکی، نیازهای اقتصادی معقول و محدودمان را ارضاء کنیم<sup>۳</sup>. با این تدابیر، می‌توانیم اصلاح‌شده و آزادگشته، خودمان را وقف به‌کارگیری توانایی‌های انسانی‌مان کنیم؛ درست همان‌طور که در تصور جان استیوارت میل بود. قابل توجه است که چه‌قدر نگرش مک‌فرسن به تکنولوژی، متفاوت از نگرش مارکوزه است. (در این مورد، مک‌فرسن مارکسیست به‌تری است.) در نظر مارکوزه، تکنولوژی جزئی از همان قالب ذهنی ماست که ما را به بردگی کشانده است. در نظر مک‌فرسن، تکنولوژی وسیله‌ی ممکن‌ی برای رها شدن و رستگاری است.

متأسفانه، همه‌چیز به این سادگی نیست. مقایسه‌ی نظر مک‌فرسن با نظریه‌ی هایک، به ما نشان می‌دهد که مک‌فرسن، درک درستی از کارکرد اقتصادی بازار، که عرضه و تقاضا را به هم پیوند می‌زند، نداشته است. تکنولوژی به‌علاوه‌ی وقف خویشتن به استفاده از توانایی‌های انسانی، به‌هیچ‌وجه به ما نشان نمی‌دهد که چه چیزی باید تولید شود. و نیز (ظاهراً بر خلاف آنچه مک‌فرسن می‌اندیشد) وقف خویش به استفاده از توانایی‌های انسانی، ضرورتاً به معنای تقاضای کمتر برای تولید اقتصادی نخواهد بود. زیرا چنین استفاده‌ای از توانایی‌ها هم می‌تواند نامحدود و نیازمند وسایل مادی باشد (انسان نمی‌تواند بدون تجهیزات کافی بسیار گران‌قیمت به سوی ماه پرواز کند یا در اسرار فیزیک، ذره‌ای به کاوش پردازد). پس چاره‌ای نیست جز این که نتیجه بگیریم که علی‌رغم آن که نقد اخلاق مک‌فرسن بر سرمایه‌داری مصرف‌گرا جدی و تیزبینانه و موشکافانه است، اما راه‌حل‌های او اتوپیایی و غیر عملی است. از این جهت، هم نقاط قوت و هم نقاط ضعف او، نوعاً مارکسی است.

<sup>1</sup> Ibid. p35

<sup>2</sup> Ibid. pp 17, 20

<sup>3</sup> Ibid. p19

## Further Reading

### By Macpherson

- C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, London, 1962
- C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1966
- C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, London, 1973
- C.B. Macpherson, 'Liberal-democracy and Property' in *Property: Mainstream and Critical Positions*, Basil Blackwell, Oxford, 1978
- C.B. Macpherson, *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Papers*, Oxford University Press, London, 1985

### On Macpherson

- J.H. Carens (ed.), *Democracy and Possessive Individualism: The Intellectual Legacy of C.B. Macpherson*, State University of New York Press, Albany, 1993
- J.A. Dunn, Democracy unretrieved, *British Journal of Political Science* 4; 1974
- W.B. Leiss, C.B. Macpherson: *Dilemmas of Liberalism and Socialism*, St Martin's Press, New York, 1989
- D. Miller, 'The Macpherson version', *Political Studies* 30, 1982
- K.R. Minogue, 'Humanist democracy': the political thought of C.B. Macpherson, V. Scacek, 'The elusive Marxism of C.B. Macpherson' and Macpherson's 'Response to Minogue and Svacek', *Canadian Journal of Political Science* 9, 1976
- M.A. Weinstein, 'The roots of democracy and liberalism', in A. de Crespigny and K. Minogue (eds), *Contemporary Political Philosophers*, Methuen, London, 1976

## بخش دوم

# لیبرالیسم صفاآراسته

۱۰۳	مایکل اوکشات: عقل‌گرایی و مشارکت مدنی	۶
۱۳۳	فریدریش هایک: نظریه‌ی نظم خودانگیخته	۷
۱۶۰	کارل پوپر: عقل‌گرایی انتقادی و جامعه‌ی باز	۸
۱۹۰	آیزا برلین: مونیسم و پلورالیسم	۹

فهرست کتاب

## ۶

## مایکل اوکشات: عقل‌گرایی و شرکت مدنی

مایکل اوکشات یکی از مسحورکننده‌ترین و شاخص‌ترین متفکرانی است که فکر و ذهنش را معطوف مسائل فلسفه‌ی سیاسی در قرن بیستم کرده است (و شاید از این لحاظ، تنها هانا آرنت، البته با شیوه‌ای کاملاً متفاوت، با او قابل قیاس باشد). اوکشات، بر خلاف تقریباً تمامی دیگر متفکران مورد بحث در این کتاب، نه تنها به انگلیسی می‌نوشت، بلکه در انگلستان هم زاده شد و همه‌ی عمرش را در این کشور سپری کرد. او رد به‌ترین نوشته‌هایش، همچون استادی بی‌همتا در نثر انگلیسی جلوه می‌کند. بی‌هیچ تردیدی، او صاحب‌سبک‌ترین نویسندۀ ای است که در این قرن، و شاید تمامی قرون، به انگلیسی در زمینه‌ی سیاسی قلم زده است و نوشته‌های او، سوای کیفیت ممتاز ادبی‌شان، در نقاط اوجشان - که کم هم نیستند - آمیزه‌ای از ظرافت، بینش، روشن‌بینی، و دقت را به نمایش می‌گذارند و در نتیجه، خواندندشان بی‌نهایت لذت‌بخش است. اما باید این را هم گفت که این توصیفات فقط شامل حال به‌ترین نوشته‌های او می‌شود. زیرا آثار او ویژگی دیگری هم دارند که چندان دل‌پذیر نیست و آن گرایش او به جزماندیشی، و نوعی نگاه تحقیرآمیز آشکار به مخالفان فکری است که چنان تمام و کمال است که غالباً به جای آن که به استدلال‌های آنان بپردازد، فقط با توهین و تحقیر آشکار، دیدگاه‌های آنان را رد می‌کند و کنار می‌گذارد. به نظر می‌آید اوکشات مردی است که فوق‌العاده به ذوق و قریحه‌ی خودش مطمئن است - و البته باید گفت اطمینان بی‌جایی هم نیست.

علائق اوکشات هم مثل بسیاری از فیلسوفان سیاسی بزرگ قرن بیستم - آرنت، هایک، پوپر - (و هابز در قرن هفدهم) در آغاز، اصلاً سیاسی نبود. نخستین کتاب او (که مایه‌ی شهرتش شد)، تجربه و شیوه‌های آن، در سال ۱۹۳۳ چاپ شد؛ زمانی که اوکشات بیش از سی سال داشت. این کتاب، اثری در زمینه‌ی فلسفه‌ی عمومی و متافیزیک است و اشاره به سیاست در آن گذراست (و حتی در نمایه‌ی کتاب هم گنجانده نشده است). دو کتاب مهم سیاسی او، سال‌ها بعد انتشار یافتند؛ عقل‌گرایی در سیاست در ۱۹۶۲ (که البته مقالات این کتاب در فاصله‌ی ۱۹۴۷ تا ۱۹۶۱ نوشته شده‌اند)، و شاه‌کار او، رفتار بشری، که در ۱۹۷۵، زمانی که اوکشات بیش از هفتاد سال داشت، انتشار یافت. توصیف ویژگی‌های آن موضع سیاسی که اوکشات در این دو کتاب به دفاع از آن پرداخته است، به‌هیچ‌روی ساده و آسان نیست. عقل‌گرایی در سیاست، او را به عنوان شاخص‌ترین سخن‌گوی محافظه‌کاری و منتقد بی‌رحم «عقل‌گرایی» (چیزی تقریباً شبیه همان «عقلانی کردن» ویری) زبان‌زد خاص و عام کرد. واژه‌ی کلیدی در این کتاب، سنت است. اما در کتاب رفتار بشری، اوکشات همچون فردگرایی لیبرال نمودار می‌شود و اساس استدلالش را بر مفهوم مشارکت مدنی می‌گذارد. این که آیا این دو اوکشات با هم سازگارند یا نه، این که اصلاً هر دو یک اوکشات واحد و در امتداد هم هستند، مسأله‌ای است که بسیاری از مفسران بدان پرداخته‌اند. اگر او را صرفاً لیبرالی محافظه‌کار بخوانیم، در واقع مسأله را زیاده از حد ساده کرده‌ایم. عقیده‌ی

خود من، که در طی بحث آشکار خواهد شد، این است که این دو اوکشات کاملاً با هم سازگار نیستند؛ یا اگر بخواهم طور دیگری مطلب را بیان کنم، باید بگویم در عین این که محافظه‌کاری (نوعی از آن) در واقع با لیبرالیسم سیاسی سازگاری دارد، اما محافظه‌کاری سیاسی با آن هم‌خوانی ندارد.

صرف‌نظر از هر نوع ناسازگاری اجتماعی میان دو کتاب، به هر صورت، هر دوی آنها، چه عقل‌گرایی در سیاست و چه رفتار بشری، کتاب‌های برجسته و بسیار مهمی هستند. متأسفانه، به عقیده‌ی من، چنین چیزی درباره‌ی تجربه و شیوه‌های آن صادق نیست. زیر برخی از آموزه‌های محوری عرضه شده در این کتاب، به نظر من، عجیب و غریب و دور از ذهن هستند و تقریباً هیچ بحث افناعتی هم در مورد آنها نمی‌شود و فقط به بیان و پرورش مطلب (نسبتاً با تفصیل) اکتفا می‌شود. با همه‌ی این‌ها، این کتاب را نمی‌توان نادیده گرفت؛ هم به این دلیل که مورد تحسین و تمجید بسیار قرار گرفته است، و هم از این رو که ردی از آن در کتاب‌های بعدی اوکشات بر جای مانده است. (خوش‌بختانه، به نظر من، این رد بر جای مانده عمیق نیست. اگر اوکشات خودش را در حصار نظام فلسفی نخستین کتابش محبوس می‌کرد، نمی‌توانست آن فیلسوف سیاسی بزرگ سال‌های بعد شود.)

### تجربه و شیوه‌های آن

در کتاب *تجربه و شیوه‌های آن*، اوکشات روایت خودش را از ایدئالیسم فلسفی عرضه کرد که در آن، واقعیت با تجربه‌ی انسانی یکی دانسته شده بود و حقیقت، بر حسب هم‌سازی منطقی اندیشه‌ها (و نه ربط اندیشه‌ها به واقعیت خارجی) تعریف شده بود. بنابراین، واقعیت زمانی یافته می‌شود و حقیقت زمانی شناخته می‌شود که نظام کاملاً منسجم و هم‌سازی از اندیشه‌ها (یا بنا به اصطلاح خود اوکشات، «جهان اندیشه‌ها») از طریق سامان دادن به تجربه‌ها به دست می‌آید. اوکشات می‌گوید: تلاش برای انجام چنین کاری فلسفه است.<sup>۱</sup> اما فلسفه، یگانه پاسخ به تجربه نیست و یگانه «جهان اندیشه‌ها»یی هم نیست که از آن برمی‌آید. آنچه اوکشات آن را «شیوه‌ای» از تجربه می‌نامد، بر خلاف فلسفه، کوششی برای درک واقعیت از زاویه‌ی دیدی خاص، محدود، و به اصطلاح اوکشات، انتزاعی است.<sup>۲</sup> در کتاب اوکشات، سه شیوه از چنین شیوه‌هایی، به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرند - تاریخ، علم، و عمل. اما اوکشات به هیچ‌روی مدعی نمی‌شود که این فهرست کاملی از تمام شیوه‌هاست.<sup>۳</sup> ما باید نگاه دقیقی بیاندازیم به آنچه اوکشات درباره‌ی این سه شیوه و ربط آن‌ها به یکدیگر و به فلسفه می‌گوید.

اوکشات بر این نکته تأکید می‌ورزد که شیوه‌های تجربی «بخشی تفکیک‌ناپذیر» از واقعیت نیستند. بل که کل واقعیت هستند که از زاویه‌ی خاصی دیده می‌شود. بنابراین، تاریخ، سازمان دادن کل تجربه بر اساس گذشته، یا بر اساس گذشته محض خاطر خود گذشته است.<sup>۴</sup> اهمیت مشروط کردن، در صفحات بعد روشن خواهد شد. اما این گذشته‌ی تاریخی «مبتنی بر حال حاضر» و حتی «خود حال حاضر» است. اعتقاد مورخان هر چه باشد، کوشش آنان «آنچه را که واقعاً رخ داده است» آشکار نمی‌سازد (یا نمی‌تواند

<sup>1</sup> M. Oakeshott, *Experience and Its Modes* (Cambridge University Press, 1993), pp 48, 82

<sup>2</sup> Ibid. pp 71, 74

<sup>3</sup> Ibid. p75

<sup>4</sup> Ibid. pp 71, 106, 111



آشکار سازد)، بل که فقط این نتیجه را در پی دارد که «شواهد و مدارک، ما را ملزم می‌کنند باور کنیم چه چیزی رخ داده است»<sup>۱</sup>.

تعریف اوکشات از علم، در مقام شیوه‌ای از تجربه، جالب است. علم جهانی از اندیشه‌هاست که از این میل برمی‌خیزد که می‌خواهیم از جهان خصوصی تجربه‌ی شخصی بگریزیم و وارد «جهان تجربه‌ی مشترک و قابل انتقال» شویم «که توافق عام در مورد آن ممکن است». کل تاریخ علم را «می‌توان کوششی غم‌انگیز، با مشکلات و دشواری‌های زیاد، برای یافتن جهانی از تجربه‌ی قطعی و اثبات‌کردنی دانست؛ جهانی... مستقل از حالات شخصی مشاهده‌گران خاص، جهانی مطلقاً غیر شخصی و پایدار»<sup>۲</sup>. این کوشش، علم را به این سمت سوق داده است که جهان را «تحت مقوله‌ی کمیت» به تصور آورد؛ جهانی که می‌توان آن را دقیقاً اندازه‌گیری کرد و با کمک تعمیم‌ها، توصیف کرد<sup>۳</sup>. البته همه‌ی «علوم»، دقیقاً با این شکل آرمانی تطبیق ندارند. اما به هر روی، این آرمان آرمانی علمی است. همه‌ی علوم می‌خواهند که همان وضع فیزیک را داشته باشند. به نظر اوکشات، هیچ دلیل ذاتی نمی‌توان اقامه کرد که جامعه‌شناسی، اقتصاد، و غیره، نمی‌توانند علومی به همین معنا باشند<sup>۴</sup>. اما هر رشته‌ای، برای آن که بتواند به‌درستی و به‌راستی علمی باشد، باید «مقولات ناپایدار تجربه‌ی شخصی» را پشت سر نهد<sup>۵</sup>.

اما در مورد عمل چه باید گفت؟ عمل، جهان زندگی روزمره و تغییرات است. یا دقیق‌تر بگوییم، جهان تغییراتی که هدف از آن دگرگون کردن است؛ دگرگون کردن «آنچه هست»، به «آنچه باید باشد» (بنابراین، این جهان دو نوع شناخت را در بر می‌گیرد؛ شناخت واقعیت و شناخت ارزش). همان‌گونه که اوکشات می‌گوید، عمل، یعنی به کار گرفتن و اعمال اراده و تجربه‌ی علمی «جهان در شکل اراده» است<sup>۶</sup>. سیاست آشکارا با جهان عمل تعلق دارد. یکی از فرض‌های اولیه‌ی عمل، و بنابراین، یکی از حقایق ضروری جهان عمل، آزادی انسانی است. جهان عمل، جهان خویشتن‌های خودخواسته و آزاد است. اوکشات می‌گوید: این بدان معناست که آن فرمول نیمه‌کانتی که هر شخصی «غایتی در خود» است نیز از فرض‌های اولیه‌ی اساس جهان عمل است. بنابراین، در جهان عمل، حقیقت، آزادی می‌بخشد و «بر همین منوال، خطاهای عملی، آن خطاهایی هستند که ما را در بند می‌کنند»<sup>۷</sup>. (این نتیجه‌گیری لیبرالی تحسین‌انگیز، متأسفانه مبتنی بر استدلالی متقاعدکننده نیست. آیا در قد بندگی درآمدن، صرفاً خطای عمل است، یا آیا بردگان اصلاً تعلق به جهان عمل یا عاملان ندارند؟) جهان عمل، نه تنها جهان ارزش‌هاست، بل که در این جهان انسجام و هم‌سازی، و بنابراین حقیقت، هم «بر اساس ارزش» و تحت حاکمیت حقیقت «یا ارزش‌های» اخلاقی و مذهبی به تصور در می‌آیند<sup>۸</sup>. اوکشات احتمال می‌دهد یک ایراد

<sup>1</sup> Ibid. p107

<sup>2</sup> Ibid. p169

<sup>3</sup> Ibid. pp 171, 181

<sup>4</sup> Ibid. p178

<sup>5</sup> Ibid. p176

<sup>6</sup> Ibid. p261

<sup>7</sup> Ibid. pp 269-70, 300

<sup>8</sup> Ibid. pp 261, 309

به گزارشش از جهان عملی وارد شود، و آن این که هم اراده‌ها، خواست‌ها، و تمناهای بشری، و هم داورهای اخلاقی و داورهای ارزشی انسان‌ها ممکن است در تضاد با یکدیگر قرار گیرند و بنابراین، این جهان نمی‌تواند جهان دارای هم‌سازی منطقی باشد. آن‌گونه که برخی می‌گویند، «ابتدایی‌ترین درس زندگی، ضرورت درک و توجه به این اختلاف‌های فروناکاستنی» است. اما اوکشات این مطلب را نمی‌پذیرد. این اختلاف‌ها، «نقص جزئی» جهان عمل هستند و نه ویژگی ذاتی آن: «اصل این جهان [عمل]، مثل هر جهان دیگر، هم‌سازی منطقی آن است» که شرط حقیقت عملی و هر نوع حقیقت دیگری است.<sup>۱</sup> علی‌رغم همه‌ی اظهارات اوکشات درباره‌ی آزادی، این آموزه (چنان‌که بعداً آیزایا برلین نشان داد)، پی‌آمدهای ضمنی فوق‌العاده غیر لیبرالی دارد. این آموزه، به نظر بسیار شبیه آن چیزی می‌آید که برلین آن را «عقل‌گرایی مونیستی» می‌خواند، و بسیار متفاوت از دیدگاهی است که اوکشات در مهم‌ترین و آخرین کتاب خود، *رفتار بشری* اتخاذ کرد.

بازگردیم به همان کتاب *تجربه و شیوه‌های آن*، و این سؤال را مطرح کنیم که مقام و موقع شناخت یا «حقیقت»ی که در جهان‌های تجربه‌ای بر ساخته‌ی این سه شیوه تولید می‌شود چیست. به گفته‌ی اوکشات، چنین شناخت و حقیقتی، نهایتش شناخت و حقیقتی یک‌سویه و جزئی است. هر شیوه‌ای اعتبار (نسبی) خودش را دارد و شناختی که فراهم می‌آورد، از دیدگاه خودش درست است و صدق دارد، یا به‌تر بگوییم، فقط تا زمانی درست است و صدق دارد که محدودیت و نسبی بودن خودش را می‌پذیرد. یعنی، شناختی است از جهانی یک‌سویه و جزئی (و نه تجربه، در کلیتش) که حاصل اتخاذ دیدگاهی خاص و محدود است. آن جهان شناختی که هر یک از سه شیوه، به طریق خودشان به وجود می‌آورند، به گفته‌ی اوکشات، «انتزاعی» است و نه «انضمامی». یعنی انتزاعی است از کلیت تجربه. اما ظاهراً این هم از خصلت‌های ذاتی جهان‌های این شیوه‌ها (با افراد درگیر در این جهان‌ها) است که محدودیت خودشان را به جا نمی‌آورند و مدعی فراهم آوردن شناخت مطلق از حقیقت، دست‌کم در اصول، می‌شوند. بدین‌ترتیب است که از صادق بودن باز می‌ماند و به وادی خطا در می‌غلطند؛ یعنی به وادی ناهم‌سازی منطقی و تناقض‌گویی.<sup>۲</sup> در مورد تاریخ، تناقض میان صورت و محتواست. تاریخ، بنا به تعریف، شناخت گذشته است. اما «فرض این که این جهان تاریخی عملاً در گذشته است... ما را درگیر تناقضی اساسی می‌کند». شناخت تاریخی نیز، مثل هر شناخت دیگری، سامان‌دهی تجربه است و هر تجربه‌ای، تجربه‌ی حال است. اوکشات تناقض‌آمیز بودن تاریخ را چنین خلاصه می‌کند: «اگر گذشته‌ی تاریخی شناختنی باشد، باید به جهان فعلی تجربه تعلق داشته باشد».<sup>۳</sup>

علم هم کمتر از تاریخ تناقض‌آمیز نیست؛ منتها به گونه‌ای دیگر. شناخت علمی، شناخت تعمیم‌هاست. دقیق‌تر بگوییم، علم «به دنبال تعمیم‌هایی است که مدخلیت‌شان را ورای آنچه عملاً مشاهده شده است، حفظ می‌کنند». (در واقع، کمال مطلوب علم تعمیم‌های کلی است که ضرورتاً ورای هر چیزی هستند که در هر زمانی مشاهده شده باشد). بنابراین، اوکشات معتقد است (یا معتقد بود) نتیجه‌گیری‌های علمی، فقط مدعاهایی احتمالی هستند و بیش از این نمی‌توانند باشند. همان‌گونه که

<sup>1</sup> Ibid. pp 254-5

<sup>2</sup> Ibid. pp 34, 73-74, 77-80, 330

<sup>3</sup> Ibid. pp 146, 148-9, 107

اوکشات می‌گوید، نتیجه‌گیری‌های علمی «نتیجه‌گیری از ویژگی همه‌ی Aها مشاهده شده، برای رسیدن به ویژگی/احتمالی هر A به‌تنهایی است، اعم از این که مشاهده شده باشد یا نه؛ یا رسیدن به ویژگی احتمالی هر A به هر صورت است.» پس شناخت علمی، واقعاً شناخت واقعیت نیست. زیرا صرفاً احتمالی است.<sup>۱</sup> علاوه بر این، این شناخت صرفاً فرضی است: «فانون» علمی عملاً وجود چیزی را مؤکد نمی‌کند. بل که بر وابستگی (احتمالی) «پی‌آمد» (معلولی) به یک وضعیت تأکید می‌کند، به شرطی که آن وضعیت تحقق یابد. اوکشات می‌گوید: جهان علم جهان «مفروضات» است که (بر خلاف آنچه خودش از خودش می‌فهمید)، «هیچ کمکی به ما، برای شناخت واقعیت نمی‌کند».<sup>۲</sup>

خواننده، خود تاکنون به حدس دریافته است که اوکشات لابد در مورد جهان عمل هم تحلیل مشابهی دارد. این بار استدلال به این شکل عرضه می‌شود: هدف عمل، تغییر دادن جهان معینی از تجربه است و برای همین، فرضش بر این است که این جهان، تجربه هم‌سازی منطقی ندارد و باید به آن هم‌سازی منطقی بخشید. اما عمل در نهایت، هرگز موفق نمی‌شود این جهان دارای هم‌سازی منطقی را به وجود بیاورد. زیرا اگر موفق می‌شد، خود عمل، ضرورتاً متوقف می‌گشت. از این مطلب، اوکشات نتیجه می‌گیرد که شیوه‌ای از تجربه که مبتنی بر مقدمه و فرض تغییر (یعنی تغییر واقعیت) باشد، نمی‌تواند واقعیت را در معنای کاملش درک کند و بشناسد و برای همین، نهایتاً هم‌سازی منطقی ندارد.<sup>۳</sup> اما به هر صورت، در میان همه‌ی جهان‌ها، تنها جهان عمل است که گریزناپذیر است. زیرا جهان زندگی‌های «لاعالج انتزاعی» ماست.<sup>۴</sup> در مقابل، تاریخ و علم و فلسفه، کوشش‌هایی برای گریز از مسؤولیت زیستن هستند.<sup>۵</sup> اما فلسفه، یگانه جهان تجربه است که می‌تواند به حقیقت، آن هم در انضمامیت تامش، برسد. اوکشات می‌نویسد: «فلسفه، یعنی تجربه، بی هیچ قید و بند یا پیش‌انگاره‌ای... که در آن به هیچ‌چیزی کمتر و پایین‌تر از جهان اندیشه‌ای که هم‌سازی منطقی مطلق و بی‌قیدوشرط دارد، رضایت نمی‌دهیم».<sup>۶</sup> یکی از وظایف مهم فلسفه، درک و ارزش‌یابی جهان‌های انتزاعی تجربه‌ی ما، نظیر جهان تاریخ و علم و عمل است. بدین ترتیب، می‌بینیم که کتاب تجربه و شیوه‌های آن، بی هیچ تردیدی، کتابی فلسفی است.

آن‌گونه که تاکنون تشریح کرده‌ایم، فلسفه‌ی نخستین اوکشت ممکن است به نظر معقول، منسجم، منطقی، و حتی جذاب بیاید. اما اکنون وقت آن است که جنبه‌ای از آن را مورد بررسی قرار دهیم که به نظر من، مطلقاً خطا و اشتباه می‌آید؛ در واقع، به گونه‌ای لاعلاج چنین به نظر می‌آید. این مسأله، همان مسأله‌ی ربط فلسفه به شیوه‌های تجربه و ربط شیوه‌های تجربه به یکدیگر است. به گفته‌ی اوکشات، هیچ ربطی از این دست نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر یک از این‌ها، از دیدگاه کاملاً منحصر به خودشان و جدا از بقیه حرکت می‌کنند. بنابراین، هر گونه تلاش برای نتیجه‌گیری از یک جهان و سرایت دادن آن به

<sup>1</sup> Ibid. pp 174, 188, 207

<sup>2</sup> Ibid. pp 215-17

<sup>3</sup> Ibid. pp 304-6

<sup>4</sup> Ibid. p83

<sup>5</sup> Ibid. pp 296-7

<sup>6</sup> Ibid. p82

جهان دیگر، طبق تعریف، احمقانه است و؛ چنان که اوکشات به کرات می‌گوید، نوعی «استنتاج بی‌ربط» است. به عبارت دیگر، هر یک از این جهان‌ها، به‌کل، هیچ ربطی به جهان‌های دیگر ندارد.<sup>۱</sup>

اوکشات این نکته را نه فقط در معنای عام آن، بلکه در ارتباط با موارد خاص هم تکرار می‌کند. مثلاً: «فلسفه هیچ ربط مستقیمی به رفتار در زندگی عملی ندارد.» در واقع، «زندگی فلسفی، چیزی هیولایی و دژپیکر است». بر همین منوال، «هستی فلسفه... وابسته‌ی عدم وابستگی و استقلالش از همه‌ی علائق زائد، و خصوصاً، علائق عملی است»<sup>۲</sup>. اوکشات، در واقع مشتاق این است که جهان عمل را به‌کلی از همه‌ی جهان‌های دیگر جدا کند. هیچ نوع راهنمایی برای زندگی عملی نمی‌توان از تاریخ یا علم برگرفت. در واقع، «آنچه بیش از هر چیز دیگر مانع پیشرفت کامل اندیشه‌ی علمی می‌شود، علائق عملی است»<sup>۳</sup>.

نیازی به گفتن نیست که اوکشات، کاملاً آگاه بود که این عقاید آیین‌شکنانه است. آیا می‌توان بر این عقاید صحنه گذاشت؟ به نظر من، پاسخ قاطعانه منفی است. بیایید نخست ربط علم و عمل را مورد بررسی قرار دهیم. توصیف اوکشات از ویژگی‌های علم، اکنون اندکی کهنه شده است (آن را با نظر پوپر مقابل نهید). اما این نکته‌ی اصلی بحث ما نیست. نگاه سنتی و متعارف (و به نظر من، نادرست) این است که هر قانون علمی، عر قدر هم که با مفاهیم ویژه و نافهمیدنی برای عموم بیان شده باشد، باید در اصل و اساس، قابل محک زدن باشد و در صورت امکان، عملاً (با آزمایش یا مشاهده) محک زده شود، و اگر معتبر بود، آن‌گاه می‌توان آن را در جهان عمل به کار گرفت (به‌اصطلاح در زمینه‌ی علوم کاربردی یا تکنولوژی). اوکشات کاملاً آگاه است که این دیدگاه معمول و مرسوم است. اما او آن را توهم می‌داند و در مقابل می‌گوید: «هر اندیشه‌ی علمی را، وقتی که از جهان تجربه‌ی علمی بیرون می‌آوریم، باید پیش از آن که بتواند در جهان عمل استقرار یابد، دگرگون سازیم»<sup>۴</sup>. فقط در این صورت است که علم، پی‌آمدهای عملی خواهد داشت یا بر جهان روزمره‌ی ادراکات حسی، که در اصل از آن گریخته است تا به حقیقت غیر شخصی و پایدار برسد، تأثیر می‌گذارد. به یک معنا، این مطلب صحیح است. اما اگر اوکشات در مورد جدایی مطلق و بی‌ارتباطی دوجانبه‌ی علم و عمل محق بود، آن‌گاه چنین واگشتی از یک جهان به جهان دیگر، ناممکن می‌بود. در واقع، دیدگاه اوکشات تصور ناصحیحی از جای‌گاه علم در جهان انسانی، و خصوصاً نقش حیاتی آن در تمدن مدرن قرن بیستمی به دست می‌دهد (و علاوه بر آن، حق مطلب را در مورد اهمیت فلسفی علم هم ادا نمی‌کند). در این‌جا بوی خصومت با علم می‌آید و این با نگرش اوکشات به علوم اجتماعی در نوشته‌های سیاسی بعدی‌اش، جور در می‌آید.

تأکید اوکشات بر بی‌ربطی مطلق دوجانبه‌ی فلسفه و عمل نیز پی‌آمدهای ضمنی مشکوکی از همین دست دارد. مثلاً، این معنای تلویحی را در بر دارد که چیزی (یا چیز مشروعی) به نام فلسفه‌ی اخلاق وجود ندارد<sup>۵</sup>. فلسفه‌ی اخلاق، کوششی است برای فلسفیدن درباره‌ی ارزش‌ها، یا تجویز فلسفی

<sup>1</sup> Ibid. pp 75-6, 156-7

<sup>2</sup> Ibid. pp 75-6, 156-7

<sup>3</sup> Ibid. p171

<sup>4</sup> Ibid. pp 199, 200, 265

<sup>5</sup> Ibid. pp 309, 334-5, 337-8

ارزش‌ها؛ که این در نظر اوکشات امری محال است، زیرا ارزش‌ها متعلق به جهان عمل هستند. واقعیت غایی (و از همین رو فلسفه)، چیزی درباره‌ی داوری‌های ارزشی یا فلسفه‌ی اخلاق نمی‌داند و در نتیجه، درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی تجویزی نیز چیزی نمی‌داند. در واقع، جای تردید است که آیا نقشه‌ی اوکشات‌ی تجربه اصلاً به چیزی به نام فلسفه‌ی سیاسی اجازه‌ی وجود می‌دهد یا نه. علی‌رغم این، زمانی که اوکشات در ۱۹۵۱ آن سخنرانی افتتاحی مشهور خود را ایراد کرد، مشتاقانه همین عنوان را به شیوه‌ی تألات خود در مسائل سیاسی داد، اما هنوز هم منکر این بود که فلسفه‌ی سیاسی، که به هر صورت فلسفه است، می‌تواند راهنمایی برای سیاست عملی باشد یا آن را ارزیابی کند.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، اوکشات که منکر وجود هرگونه نیت تجویزی در نوشته‌های سیاسی خودش بود، چنان‌که خواهیم دید، به هیچ‌روی صریح نبود و برای هم سردرگمی‌های غیر ضروری پدید آمده است.

درباره‌ی تاریخ و عمل چه باید گفت؟ اوکشات می‌پذیرد که در زندگی عملی، و فراتر از همه در سیاست، افراد عادتاً از تاریخ درس می‌گیرند یا از گذشته برای توجیه اعمال فعلی خود یا توضیح وضع فعلی بهره می‌گیرند. اما او با اصرار می‌گوید که این گذشته‌ی تاریخی نیست که در چنین مواردی به کار گرفته می‌شود. بل که گذشته‌ای کلاً متفاوت است؛ گذشته‌ی عملی. گذشته‌ی تاریخی، بنا به تعریف، گذشته‌ای محض خاطر خود گذشته است و فقط هم محض خاطر گذشته است. گذشته‌ی تاریخی از حال حاضر متفاوت است و باید هم باید. «مورخ دست به کار کشف گذشته‌ای نمی‌شود که در آن همان عقاید، همان اعمال، و همان کنش و واکنش‌هایی حاکم هستند که در جهان خود او هستند.<sup>۲</sup>» این تصور که (دست‌کم) دو گذشته - تاریخی و عملی - وجود دارد که کاملاً با هم متفاوتند، اما هر یک، از دیدگاه خود، به یکسان معتبرند، به نظر من بسیار غریب می‌آید. خوش‌بختانه، اوکشات (با آن که این نظر خودش را هم‌چنان تا مدت‌ها، تا ۱۹۵۵ که مقاله‌ی «فعالیت مورخ» را انتشار داد، تکرار می‌کرد<sup>۳</sup>)، نگذاشت که این نظر بر نوشته‌های سیاسی‌اش تأثیر بگذارد (و من گمان می‌کنم اعتقاد تام و تمام هم به آن نداشت). یکی از مفاهیم سیاسی کلیدی اوکشات - سنت - بی‌تردید گذشته‌ای را در بر می‌گیرد که بر عمل فعلی تأثیر می‌گذارد و باید هم بگذارد. به هر صورت، اوکشات در مقاله‌ی مهم «آموزش سیاسی» (که در *عقل‌گرایی در سیاست* هم دوباره چاپ شد) و در آن توضیح مبسوطی درباره‌ی نقش سنت در سیاست آمده است، سخنش را با دفاع از این نظر به پایان می‌برد که «بررسی سیاست باید نوعی بررسی تاریخی باشد»<sup>۴</sup>. و نیز در آن فصل سوم بسیار درخشان و مسحورکننده در کتاب *رفتار بشری* (تحت عنوان «درباره‌ی ویژگی دولت اروپایی مدرن»)، آشکارا سعی می‌کند درک و فهم ما از سیاست معاصر را با استفاده از تحلیلی تاریخی افزایش دهد. حتی در آن زمانی که مشغول نوشتن *عقل‌گرایی در سیاست* بود، به گمان من، دیگر به آن آموزه‌ی «دو گذشته» اعتقاد کامل نداشت. زیرا در لحظاتی که کاملاً مراقب نیست، واژه‌ی «تاریخ» را به گونه‌ای به کار می‌برد که چنین آموزه‌ای را نقض می‌کند. مثلاً، به هنگام توضیح دادن تکوین و پیشرفت علم - این که چه‌گونه علم آن چیزی شد که اکنون هست - می‌گوید: «بی‌تردید از نظر تاریخی علم با

<sup>1</sup> M. Oakeshott, *Rationalism in Policies and Other Essays* (Methuen, London, 1962), p132

<sup>2</sup> Oakeshott, *Experience and Its Modes*, pp 102-3, 105-6

<sup>3</sup> Oakeshott, *Rationalism in Policies*, pp 154-5

<sup>4</sup> Ibid. p130

کوشش‌هایی خام و نسبتاً ناآگاهانه برای یافتن جهانی پایدار آغاز شد؛ و باز در نقد بسیار گزنده‌ی «شیفتگی ذهن مدرن به علم»، می‌نویسد: «در تاریخ، شاید حماقتی نتوان یافت که با این شیفتگی قابل قیاس باشد»<sup>۱</sup>.

در مجموع، به نظرم چنین می‌آید که اصرار جزمی و پیشینی اوکشات در تجربه و شیوه‌های آن، بر جدایی کامل، سفت و سخت، و بی‌چون‌وچرای جهان‌های متفاوت تجربه از هم، در واقع انکار آن چیزی است که ما دقیقاً می‌دانیم که کاملاً در مورد زندگی انسان و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، حقیقت و صدق دارد. چنین چیزی، در واقع بن‌بستی فلسفی است. هم‌چنین، این اصرار جزمی اوکشات (خوش‌بختانه) با نوشته‌های سیاسی بعدی خود او در تضاد کامل است. قدرت و فضیلت نوشته‌های سیاسی او، در همان بازشناسی توأم با ظرافت و حساسیت حالت احتمالی، سیال، و باز عواملی است که بر سیاست، و زندگی انسان در کل، تأثیر می‌گذارند. نوشته‌های سیاسی بعدی اوکشات، روحیه‌ای کاملاً متفاوت از روحیه‌ی نویسنده‌ی تجربه و شیوه‌های آن را به نمایش می‌گذارند.

### نظریات اوکشات درباره‌ی سیاست

کسی نمی‌تواند به‌یقین بگوید که به چه دلیلی، اوکشات ناگهان به سیاست روی آورد، یا چرا اوکشات فیلسوف، سیاست را بیش از هر موضوع دیگر در کانون توجه خویش قرار داد. اما اگر نوشته‌هایش را گواه بگیریم، پی می‌بریم که احتمالاً این روی آوردن او به سیاست، ناشی از سرخوردگی عمیق و حتی نفرت او از روند جاری سیاست بریتانیا پس از جنگ جهانی دوم بود. به هر صورت، دلیلش هر چه بود، دل‌مشغولی اوکشات به سیاست، در باقی عمر او ادامه یافت. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در تفسیر فلسفه‌ی سیاسی اوکشات باید به رابطه‌ی دو مضمون، محافظه‌کاری و لیبرالیسم، یا سنت و آزادی، در آثار او پرداخت. به طور کلی، دوگانگی مضمونی مربوط به دو مرحله، یا دو کتاب است؛ *عقل‌گرایی در سیاست* که در ۱۹۶۲ انتشار یافت، و *رفتارهای انسانی* که در ۱۹۷۵ منتشر شد. اما این رابطه به‌هیچ‌روی کامل نیست. *عقل‌گرایی در سیاست*، که مجموعه‌ی مقالات نوشته شده از ۱۹۴۷ به بعد است، و شناخته‌شده‌ترین کتاب اوکشات درباره‌ی محافظه‌کاری است، دست‌کم یک مقاله‌ی «لیبرالی» («اقتصاد سیاسی آزادی») نیز دارد و یک مقاله‌ی دیگر هم («درباره‌ی محافظه‌کار بودن») دارد که علی‌رغم عنوانش، همان‌قدر که به محافظه‌کاری ربط دارد، به لیبرالیسم هم مربوط است. یا اگر دقیق‌تر بخواهیم بگوییم، می‌خواهد از محافظه‌کار لیبرالیسم را استنتاج کند. اما این که آیا در این کار موفق می‌شود یا نه، سؤال مهمی است که باید سرانجام به آن پردازیم. اما فعلاً از این دو مقاله درمی‌گذریم و توجهمان را معطوف سه مقاله‌ی اصلی دیگر می‌کنیم که همگی در فاصله‌ی ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۱ منتشر شدند (و البته تصادفی نیست که انتشار آن‌ها با دوره‌ی حکومت اصلاح‌طلب حزب کارگر در دوره‌ی بعد از جنگ مصادف بود). عناوین این مقالات چنین است: «عقل‌گرایی در سیاست»، «رفتار عقلانی»، «و آموزش سیاسی». (از مقاله‌ی دیگری هم که مربوط به همین دوره است، «برج بابل»، باید یاد کرد.) فعلاً فقط به اوکشات محافظه‌کار می‌پردازیم.

«آموزش سیاسی» (عنوان سخنرانی افتتاحی اوکشات در مدرسه‌ی اقتصاد لندن) حاوی تعریف اوکشات‌ی مشهوری از سیاست است: سیاست «فعالیت معطوف به قرار و مدار عمومی دسته‌ای از افراد

<sup>1</sup> Oakeshott, *Experience and Its Modes*, pp 182, 312

است که بخت یا انتخاب آن‌ها را گرد هم آورده است»، و عمدتاً «فعالیت گروه‌های هم‌پار موروثی... که دولت خوانده می‌شوند»<sup>۱</sup>. اما ویژگی شگفت سه مقاله‌ی مورد بحث ما این است که در آن‌ها، اوکشات تا حد زیادی به سیاست، نه بر حسب ویژگی‌های خاص آن، بل که صرفاً به عنوان یکی از بی‌شمار اعمال انسانی می‌پردازد و ویژگی‌های اساسی سیاست را با دیگر اعمال انسانی یکی می‌کند. (از این جهت، کتاب *رفنار بشری* کاملاً در تضاد با این نگرش است.) محافظه‌کاری سیاسی اوکشات، مبتنی بر تحلیل فعالیت انسانی، در کل است.

دقیق‌تر بگوییم، محافظه‌کار اوکشات مبتنی بر تحلیل رابطه‌ی میان عمل و شناخت است. «هر عملی، هر هنری، هر فعالیت عملی که نیازمند نوعی مهارت است، و در واقع هر فعالیت بشری، هرچه باشد، مستلزم شناخت است»<sup>۲</sup>. این چیزی است که همه می‌دانند. همچنین، همه می‌دانند و ضرب‌المثل هم شده است، که «کار کامل کردن از پر کردن است»، یا دقیق‌تر بگوییم (چون کمال، کمتر در زندگی بشر به دست می‌آید)، «کار نیکو کردن از پر کردن است»، و واقعاً باید پر کار کرد تا بتوان کاری را نیکو و یا حتی در حد قابل قبول انجام داد. به عبارت دیگر، ما در حین کار کردن و عمل کردن است که شناخت زیادی به دست می‌آوریم، و شناخت در طول زمان، با عملکردن بیشتر انباشته می‌شود. اوکشات به این حکم رایج و بنابراین، غیر قابل انتقاد، نکته‌ی دیگری هم می‌افزاید که برای فلسفه‌ی محافظه‌کاری او اهمیت بنیادین دارد: بخش اعظم و شاید تمامی این شناختی که از طریق عمل به دست می‌آید، یا به عر صورت مهم‌ترین بخش این شناخت، از هیچ طریق دیگری نمی‌تواند به دست آید. بنابراین، او این شناخت را «شناخت عملی» می‌نامد<sup>۳</sup>.

اما نوع دیگری از شناخت هم هست که مربوط به عمل و فعالیت است که اوکشات آن را (به عقیده‌ی من، به نحوی سردرگم‌کننده) «شناخت تکنیکی» می‌خواند. اوکشات «شناخت تکنیکی» را چنین تعریف می‌کند: «شناخت تکنیکی را [می‌توان] به قواعدی صورت‌بندی کرد که به دل‌خواه و به اختیار آموخته می‌شوند و به یاد آورده می‌شوند، و... به کار بسته می‌شوند... و این شناخت چه دقیق صورت‌بندی شده باشد چه نه، به هر حال خصیصه‌ی اصلی‌اش این است که می‌تواند دقیق صورت‌بندی شود»<sup>۴</sup>. این بدان معناست که چنین شناختی را می‌توان به صورت مکتوب، در کتاب یا هر نوع نوشته‌ی دیگری، عرضه کرد؛ در واقع، نوعی راهنمای کاربرد، یا کتاب راهنما. در مورد این «شناخت تکنیکی»، سؤالات متعددی پیش می‌آید. ارزش این شناخت برای پیش‌برد یک فعالیت دقیقاً چیست؟ ربط آن به شناخت عملی چیست؟ در وهله‌ی نخست، چه‌گونه این شناخت را به دست می‌آوریم؟

اگر خلاصه کنیم، پاسخ‌های اوکشات به این پرسش‌ها بدین قرار است. شناخت تکنیکی به خودی خود از جنبه‌ی عملی کم و بیش بی‌فایده است. تا شناخت عملی، که از طریق تجربه‌ی عملی به دست می‌آید، آن را تکمیل نکند، به هیچ دردی نمی‌خورد. این بدان معنا نیست که شناخت تکنیکی به‌کلی بی‌فایده است. شناخت تکنیکی می‌تواند نقطه‌ی شروعی باشد که به فراگیرنده‌ای که می‌خواهد در کاری

<sup>1</sup> Oakeshott, *Rationalism in Policies*, p112

<sup>2</sup> Ibid. p7

<sup>3</sup> Ibid. p8

<sup>4</sup> Ibid. p7

استاد شود، جهت بدهد. اما شناخت تکنیکی از کجا می‌آید؟ اوکشات مکرراً تأکید می‌کند که این شناخت، در وهله‌ی نخست، نمی‌تواند به وسیله‌ی فردی به دست آید که پیش از عمل به تأمل در این باره می‌نشیند که چه‌گونه باید این عمل را به پیش برد؛ عمل منطقاً و زماناً، مقدم بر شناخت تکنیکی است و شناخت تکنیکی، چکیده یا، آن‌گونه که خودش می‌گوید، «خلاصه»ی کل شناخت لازم برای عمل و متجسم در خود عمل است. اوکشات، با استفاده از تضاد مهمی در تجربه و شیوه‌های آن، اما با کاربردی متفاوت، می‌گوید که عمل، انضمامی است؛ حال آن که شناخت تکنیکی، انتزاعی است. شناخت لازم برای عمل را نمی‌توان در کتاب‌ها یافت و حتی نمی‌توان آن را به طور کلی با کلمات بیان کرد.<sup>۱</sup>

اوکشات نکته‌ی مهم دیگری را هم درباره‌ی شناخت عملی بیان می‌کند. آیا شناخت عملی از نسلی به نسل دیگر قابل انتقال است؟ یا این که هر نسلی باید تسلط بر مهارت‌های عملی را از نو بیاموزد؟ اگر واقعیت این حالت دوم باشد، انسان هرگز نمی‌تواند پیشرفت کند. پس آشکار است که شناخت عملی از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد. اما این انتقال نمی‌تواند از طریق فراگیری قواعد شناخت تکنیکی باشد که از اعمال گذشته انتزاع شده است. پس این مهم چه‌گونه انجام می‌گیرد؟ پاسخ اوکشات این است که از طریق کارآموزی؛ از طریق کارآموزی نزد استاد یک حرفه، از طریق هم‌نشینی با افراد (احتمالاً کهن‌سال‌تر) ورزیده در یک کار، «با تماس دائم با کسی که دائماً کاری را انجام می‌دهد». از این راه‌هاست که شناخت عملی را می‌توان جذب جان کرد. اوکشات می‌گوید: بنابراین، شناخت عملی را می‌توان شناخت سنتی هم نامید.<sup>۲</sup> اما اگر به هر دلیل، در عمل با مشکلاتی کاملاً تازه مواجه شویم چه می‌شود؟ آیا دانش و شناخت سنتی می‌تواند مسائل و مشکلات تازه را حل کند و از میان بردارد؟ پاسخ اوکشات (که البته در اینجا بحث‌انگیز می‌شود) مثبت است؛ در واقع، فقط شناخت عملی سنتی است که می‌تواند این مشکلات را از پیش پا بردارد. هیچ‌کسی که شناخت عملی کار یا مسأله‌ای را جذب و هضم نکرده باشد، نمی‌تواند آن مسأله را دریابد؛ چه رسد به این که بخواهد حلش کند. (درست همان‌طور که فرضیه‌ی علمی تازه‌ای برای توضیح مشاهدات غیر منتظره را تنها *دانش‌مند* می‌تواند ارائه کنند؛ یعنی کسانی که قبلاً در جریان کار علمی بوده‌اند و مجهز به شناخت عملی مورد نیاز برای پیش‌برد آن هستند.) اما تازه مطلب به همین‌جا ختم نمی‌شود. «هم مسائلی [که در جریان عمل پیش می‌آیند] و هم مسیر تحقیقاتی که به حل این مسائل می‌انجامد، در دل خود فعالیت پنهان هستند.<sup>۳</sup>» سنت‌ها حاوی شناخت لازم برای حل مسائلی هستند که در جریان عمل پیش می‌آیند.

حال چرا در نظر اوکشات، تمایز میان شناخت عملی و شناخت تکنیکی، خصوصاً در رابطه با سیاست، این‌همه مهم است؟ پاسخ بسیار ساده است. افراد بسیار زیادی از اهمیت شناخت عملی غافلند یا آن را انکار می‌کنند. آن‌ها، کاملاً به اشتباه، معتقدند که هر نوع شناختی شناخت تکنیکی است و برای همین می‌توان شناخت را به قواعد یا فرمول‌های آشکار و روشن فروکاست و با خواندن کتاب‌ها آن‌ها را آموخت. اوکشات چنین افرادی را «عقل‌گرا» یا، در سیاست، «ایدئولوژیست» لقب می‌دهد.<sup>۴</sup> آن صورتی را

<sup>۱</sup> Ibid. pp 10, 25, 120

<sup>۲</sup> Ibid. pp 8, 11

<sup>۳</sup> Ibid. p99

<sup>۴</sup> Ibid. pp 11-12



که شناخت تکنیکی در سیاست به خود می‌گیرد، اوکشات «ایدئولوژی» می‌نامد (بعداً به بررسی این مطلب خواهیم پرداخت که این واژه دقیقاً چه چیزهایی را در بر می‌گیرد). اهمیت ایدئولوژی، همانند شناخت تکنیکی در کل، بسیار کمتر از آنی است که عقل‌گرایان سیاسی گمان می‌برند. نقش واقعی آن، «خلاصه کردن» شناخت عملی از یک سنت سیاسی خاص، و بنابراین، ایفای نقش عمدتاً آکادمیک، و در کمترین حد، عملی است.

در این‌جا نوشته‌ی اوکشات را در توصیف عقل‌گرایان سیاسی (با دیگر عقل‌گرایان) می‌آوریم:

عقل‌گرا کسی است که طرفدار... اندیشیدن فارغ از هر الزام نسبت به هر مرجع و اقتداری سوای موقعیت و اقتدار «خرد» است... او دشمن اقتدار و مرجعیت، تعصب، امور صرفاً سنتی، عادت، یا آداب است. گرایش ذهنی او در آن واحد، هم شکاکانه است و هم خوش‌بینانه است. شکاک است، چون به نظر او هیچ عقیده، هیچ عادت، هیچ ایمان، و هیچ چیز دیگر ریشه‌دار یا مورد اعتقادی نیست که او نتواند بی هیچ پروایی آن را مورد سؤال قرار دهد و با آنچه خود آن را «خرد» می‌نامد داوری کند. و خوش‌بین است، زیرا عقل‌گرا هرگز در قدرت «خرد» خویش (اگر به‌درستی به کار گرفته شود) برای تعیین ارزش یک چیز، حقیقت، یک عقیده، یا درستی یک عمل تردید نمی‌کند. علاوه بر این، او مجهز و مستظهر به اعتقاد به «خردی» است که میان همه‌ی آدمیان مشترک است.<sup>۱</sup>

بنابراین، سیاست عقل‌گرایانه «سیاست کمال است و سیاست کمال سیاست یکنواختی است... در طرح و اندیشه‌ی عقل‌گرا، جایی برای "به‌ترین در این شرایط" وجود ندارد. تنها چیز برای او، همان "به‌ترین محض" است.» عقل‌گرایی با امتناع از پذیرش شرایط، تنوع را حذف می‌کند. عقل‌گرایی بی هیچ درنگی «بغرنجی‌ها و تنوع تجربه‌ها را به مجموعه‌ای از اصول فرو می‌کاهد و آن‌گاه بر پایه‌ی عقل و خرد بدان اصول حمله‌ور می‌شود یا از آن‌ها دفاع می‌کند». عقل‌گرا به جای آن که درستی و اقتدار سنت را بپذیرد، مشغول این «عمل مخاطره‌آمیز و فسادآور» می‌شود که «جهان را [در ذهن خویش] به نظم و ترتیب می‌چیند تا از میان همه‌ی اعمال به‌ترین را برگزیند (درست همان‌طور که می‌گویند ژئوکسیس می‌کوشید تا با کنار هم نهادن اجزایی از صورت‌های افراد مختلف که آن جزء از صورتشان به کمال شهره بود، چهره‌ای زیباتر از چهره‌ی هلن پدید آورد<sup>۲</sup>).» عقل‌گرایان در حوزه‌ی سیاست نیز، مانند ژئوکسیس، آدم‌های ساده‌لوح، خودبین، مغرور، و احمق هستند.

اگر عقل‌گرایان وجوه مشترک میان سیاست و سایر حوزه‌های عمل، و رابطه‌ی میان شناخت تکنیکی و شناخت عملی را به جا می‌آوردند، این همه ساده‌لوح و احمق نمی‌بودند. بخش عمده‌ای از استدلال اوکشات، از جمله قطعات بسیار احمق نمی‌بودند. بخش عمده‌ای از استدلال اوکشات، از جمله قطعات بسیار درخشان آن، مربوط به حوزه‌های عملی جز سیاست است، اما در عین حال آشکار است که در این موارد نیز هدف روشن کردن مسائل سیاست از طریق تشبیه و قیاس است. در میان این حوزه‌های عملی دیگر یکی علم است (که قبلاً ذکرش رفت) و دیگری زبان است (یاوه و پوچ است که تصور می‌کنیم می‌توانیم قواعد دستور زبان انگلیسی یا استفاده‌ی درست از زبان انگلیسی را پیش از استفاده از زبان در عمل تنظیم کنیم) و به‌یادماندن‌تر از همه آشپزی است. در هر سه مقاله‌ای که مشغول بررسی‌شان

<sup>1</sup> Ibid. p1

<sup>2</sup> Ibid. pp 5-6, 131

هستیم، اشاره‌ای به آشپزی هست، اما مبسوط‌ترین و روشن‌کننده‌ترین بحث در این زمینه در «آموزش سیاست» آمده است. اوکشات می‌گوید: آشپزی فعالیتی ملموس است که از ترکیب «آدمی نادان، مقداری خوراکی، و یک کتاب آشپزی» نمی‌تواند حاصل شود.<sup>۱</sup> زیرا «کتاب آشپزی شروع مستقلى نیست که آشپزی از دل آن بیرون بیاید. کتاب آشپزی چیزی نیست، مگر چکیده‌ی دانش [قبلی] یک فرد در مورد چه‌گونه پختن». فعالیت آشپزی یا پخت‌وپز، پیش از کتاب‌های آشپزی وجود داشته است و می‌بایستی به‌ناچار وجود می‌داشت. علاوه بر این، «اگر [کتاب] یگانه راهنمای [انسان] می‌بود، در واقع انسان هرگز نمی‌توانست دست به کار شود». دستورالعمل‌های پخت‌وپز در کتاب‌های آشپزی، صرفاً شناخت تکنیکی پخت‌وپز هستند. بر همین منوال، دستورالعمل‌های سیاست عقل‌گرایانه یا ایدئولوژیکی، همان کتاب آشپزی سیاست هستند.

قیاس تشبیهی دیگری که اوکشات به کار می‌گیرد و از این هم مشهورتر است، اما به عقیده‌ی من تا این اندازه موفق نیست و باز هم قصد اوکشات از این قیاس تشبیهی خوار و خفیف کردن سیاست عقل‌گرایانه است، دوچرخه‌سواری یا بلومرز است. بلومرز (که از نام طراح آن، خانم بلومرز گرفته شده است)، «نوعی لباس دخترانه برای دوچرخه‌سواری» در عصر ویکتوریا بود<sup>۲</sup>، که تصاویر متعددی از آن در روزنامه‌ی پانچ آمده است و شبیه شلوار کیسه‌مانند ترک‌ها بود. تبلیغ می‌شد که این، «لباس معقول برای دختران دوچرخه‌سوار است». اما آیا واقعاً چنین بود؟ اگر مبلغان و طرفداران این لباس، رکاب زدن بر روی دوچرخه با حداکثر کارایی ممکن را با توجه به شکل دوچرخه و اندام زنان در نظر و ذهن داشتن، می‌بایستی تعصبات سنتی درباره‌ی زنان را نادیده می‌گرفتند. اما آشکار است که این تعصبات نادیده گرفته نشده بودند. وگرنه مبلغان لباس معقول، می‌بایستی به جای بلومرز، نوعی شلوار کوتاه طراحی می‌کردند. اوکشات می‌گوید: اما در واقع این توجه به سنت و توجه به شرایط، اشتباه نبود. این به‌اصطلاح عقل‌گرایان، بی آن که خود آگاه باشند، دست به کار حل این مسأله نشده بودند که بهترین لباس که بیش‌ترین کارایی را در دوچرخه‌سواری داشته باشد چیست. بل‌که به حل مسأله‌ای ظریف‌تر پرداخته بودند و آن، یافتن بهترین ترکیب از دوچرخه‌سواری راحت و عقاید جاری درباره‌ی لباس زنان بود. اگر به مسأله، همه‌جانبه نگاه کنیم، بلومرز در واقع راه‌حلی عقلانی‌تر - عقلانی‌تر در معنای اصیل کلمه - از شلوار کوتاه بود<sup>۳</sup>. (البته در قرن بیستم، بی‌تردید، عکس مسأله صادق بود.)

داستانی که اوکشات درباره‌ی بلومرز نقل می‌کند، سؤال‌های جالبی را پیش می‌آورد. اما اگر قصد او از این مثال (همان‌گونه که ظاهراً پیداست)، نشان دادن تفاوت میان شناخت عملی و شناخت تکنیکی، و نقش هر یک در عمل باشد، باید گفت که این مثال او قرین موفقیت نیست. شناخت معیارهای اخلاقی آن زمان در مورد لباس زنان، که به گفته‌ی اوکشات، بی آن که خود طراحان بدانند، آنها را به‌درستی از طراحی به‌ترین لباس برای دوچرخه‌سواری بازداشت، در این مورد شناخت عملی، آن‌گونه که اوکشات آن را تعریف می‌کند، نیست. شناخت عملی، مهارتی است که فقط در عمل آموخته می‌شود و نمی‌توان آن را به صورت قواعد یا دستورالعمل‌های روشن درآورد، یا در کتاب نوشت. معیارهای اخلاقی عصر ویکتوریا در

<sup>1</sup> Ibid. p119

<sup>2</sup> Ibid. p81

<sup>3</sup> Ibid. pp 82-3

مورد لباس زنان، نوعی مهارت نیست و به آسانی می‌توان آن معیارها را به صورت قاعده درآورد (پای زن نباید در معرض دید باشد)، و این معیارها را بسیاری از افراد آن زمان بیان کرده‌اند و می‌توان آن‌ها را در کتاب‌های آداب نزاکت هم گنجاند (البته اگر خود این کار خلاف نزاکت به حساب نیاید). اوکشات در این مثال، تمایز میان شناخت عملی و شناخت تکنیکی را با تمایزی به‌کلی متفاوت خلط کرده است. حال سعی خواهیم کرد نشان دهیم که خلط مشابهی در درک اوکشات از شناخت تکنیکی هم هست.

تا جایی که من می‌دانم، اوکشات نخستین بار، شناخت تکنیکی را در ۱۹۴۷، در مقاله‌ی «عقل‌گرایی در سیاست» مطرح کرد. در آن مقاله نام دیگری هم به شناخت تکنیکی داده شده بود: «شناخت تکنیک». در آن مقاله، عقل‌گرا به عنوان کسی که به «برتری تکنیک» معتقد است معرفی می‌شود؛ فردی که الگوی او، مهندس است. اوکشات در جایی دیگر می‌گوید: ذهن انسان عقل‌گرا «ذهنی ابزاری» است.<sup>۱</sup> یعنی درک و تصور او از رفتار عقلانی، رفتاری است که معطوف به هدف معین و روشنی است و معطوف چیز دیگری نیست. گفته‌های اوکشات در مورد آشپزی و بلومرز، مثال بارز این نوع تحلیل است. اگر با اصطلاحات وبری بخواهیم بگوییم، عقل‌گرای مد نظر اوکشات، فردی معتقد به عقلانیت هدف‌مدار یا عقلانیت ابزاری است. بنابراین، می‌توان اوکشات را هم در رده‌ی منتقدان متعدد این روند در تمدن غربی قرار داد؛ هرچند دلایل او بسیار متفاوت از، مثلاً، مارکوزه است.

اما در جای جای این گزارش از شناخت تکنیکی، شرح و گزارش دیگری هم پراکنده است که می‌توان گفت با آن یکی متفاوت است. اوکشات به گونه‌ای تعجب‌انگیز، در کتاب *عقل‌گرایی در سیاست*، مثالی از «تکنیک» ارائه می‌کند («تکنیک راندن ماشین در جاده‌های انگلیس») و قواعد و دستورات رانندگی در اتوبان را شرح می‌دهد.<sup>۲</sup> البته این قواعد و دستورات، قواعد ابزاری نیستند؛ بل که (عمدتاً) قواعدی هستند که محدودیت‌هایی را معین می‌کنند که راننده باید آن‌ها را مراعات کند؛ چون جزء اخلاق رانندگی هستند. اوکشات رساله‌ی اصول دین مسیحی را هم «جنبه‌ی تکنیکی» مسیحیت می‌خواهد، که آن هم تعجب‌انگیز است (شاید چون این‌ها هم مانند قوانین راهنمایی و رانندگی مکتوب هستند، این فکر به خاطر اوکشات خطور کرده است).<sup>۳</sup> اما این فقط قواعد تکنیکی یا تجویزات تکنیکی نیستند که قابل ثبت و ضبط هستند؛ اصول اخلاقی، یا هر گونه اصول مقیدکننده‌ی دیگر را هم می‌توان بر کاغذ آورد (مثل همان قواعد اخلاقی و نزاکتی که در مورد لباس زنانه گفته شد). در واقع، گزارش‌های اوکشات از شناخت تکنیکی، غالباً به صورتی آشکار، به چنین اصولی اشاره دارد: مثلاً او عقل‌گرایان را متهم می‌کند که اخلاق را به اصول و آرمان‌های معینی فرو می‌کاهند؛ یعنی آن را به حد یک «تکنیک» تنزل می‌دهند.<sup>۴</sup> اما این واژه [«تکنیک»] در مورد اصول اخلاقی، کاملاً نامناسب است. زیرا اصول اخلاقی، غیر ابزاری هستند. باید توجه کرد که تجسم عقل‌گرایی با شناخت تکنیکی اوکشات در سیاست - یعنی ایدئولوژی - تقریباً همیشه متشکل از اصول است و نه ابزارها (مواردی که خود اوکشات ذکر می‌کند، «اعلامیه‌ی استقلال آمریکا» و «اعلامیه‌ی حقوق بشر انقلاب فرانسه» هستند. اوکشات با این عقلانیت هم همان‌قدر خصومت می‌ورزد

<sup>1</sup> Ibid. pp 7, 11, 93, 96

<sup>2</sup> Ibid. p7

<sup>3</sup> Ibid. pp 8-9

<sup>4</sup> Ibid. p35

که با عقلانیت ابزاری، اما تمیز آشکاری میان این دو قائل می‌شود. این اشتباه را او به‌هیچ‌روی در کتاب *رفتار بشری* تکرار نمی‌کند. در این کتاب، نظریه‌ی اصلی، دقیقاً کشیدن خط فارق میان اهداف و قواعد غیر ابزاری در مقام راهنمای عمل است.

تشبیه ایدئولوژی به تکنیک ممکن است اشتباه باشد، اما به خودی خود، دفاع اوکشات از محافظه‌کاری را خدشه‌دار نمی‌کند. نگرش ایدئولوژیکی به سیاست را باز هم می‌توان رد و انگار غیر موجه آن «شناخت عملی» دانست که در سنت متجسم می‌شود. اما خود سنت در عالم عمل، می‌تواند بیش از عالم نظر مشکل‌آفرین شود. ما همه می‌دانیم که معنای این واژه چیست. اما مشخص کردن یک سنت خاص، چندان هم آسان نیست. در واقع، وقتی اوکشات می‌گوید سنت، تجسم شناخت عملی است، نتیجه می‌شود که ذات سنت ایجاد می‌کند که نتوان آن را به طور کامل، یا حتی در حد مناسبی، با کلمات بیان و مشخص کرد. سنت را می‌توان با تجربه و آشنایی یاد گرفت. نخست باید در کنار کسانی که آکنده از تجربه‌ی سیاسی هستند، کار و کارآموزی کرد (و این در نظر اوکشات، دلیلی است بر وجود عنصر ارثی بسیار مهمی در حیات سیاسی<sup>۱</sup>). و اوکشات دائماً تأکید می‌کند که سنت، ثابت، تمام‌شده، و لاینحرف نیست. بل که سیال و انعطاف‌پذیر است و می‌تواند به‌درستی پاسخ‌گوی شرایط متغیر یا تغییر یافته باشد. اما حال این سؤال پیش می‌آید که پس چه‌گونه می‌توان گفت که یک عمل یا اقدام سیاسی معین، با سنت سیاسی کشور هم‌خوانی دارد یا نه؟ البته روشن است که انقلاب سیاسی، خصوصاً انقلابی که به نام ایدئولوژی صورت می‌گیرد، با سنت سیاسی هم‌خوانی ندارد. اما جز این، بقیه‌ی چیزها روشن نیستند. در واقع در همین‌جاست که بسیاری از منتقدان اوکشات او را متهم به این می‌کنند که سخنانش به گونه‌ای لاعلاج بسیار مبهم است. او خود می‌پذیرد که «سنت، رفتاری بعرض‌تر از آن است که بتوان آن را به‌درستی شناخت<sup>۲</sup>». و می‌گوید نباید در این‌گونه مسائل، انتظار رسیدن به یقین را داشت. فراتر از این، او (چنان‌که زبازند است) وفاداری به یک سنت را «جریان‌ی از همدلی» و «جست‌وجوی صمیمیتی» توصیف می‌کند که ذاتی سنتی است و آنانی که شناخت عملی منسجم در سنت را کسب کرده‌اند، آن را می‌فهمند<sup>۳</sup>. چنین اصطلاحاتی، آشکارا دامنه‌ای وسیع برای انواع گوناگونی از تفاسیر در موارد خاص پدید می‌آورد. اما خود اوکشات بعضاً داوریهایی در موارد خاص عرضه می‌کند. مثلاً، در مورد دادن حق رأی به زنان در بریتانیا، او (باز هم چنان‌که به بدی زبازند همگان است) می‌گوید که «نه! دلیل استوار» به نفع این کار، «این بود که آنان در تمام امور مهم دیگر [به جز سیاست] پیش‌تر حق رأی به دست آورده بودند<sup>۴</sup>». پس مسأله اصلاً حق طبیعی زنان به رأی دادن نبود. بل که مسأله این بود که پیش از آن که به زنان حق رأی داده شود، «نوعی ناهم‌سازی منطقی در ترتیبات جامعه بود که چاره و علاجه را به شکلی متقاعدکننده طلب و ایجاد می‌کرد». پس ناهم‌سازی‌های منطقی را باید علاج کرد و به دنبال هم‌سازی منطقی بود (آموزه‌ای که اوکشات پیش‌تر در جوانی‌اش در کتاب *تجربه‌ها و شیوه‌های آن* بیان کرده بود). اما متأسفانه، ناهم‌سازی‌های منطقی (حتی اگر به‌وضوح قابل ردیابی و شناسایی باشند)، قابل علاج به طرق مختلف و

<sup>1</sup> Ibid. pp 23-5

<sup>2</sup> Ibid. p128

<sup>3</sup> Ibid. p126

<sup>4</sup> Ibid. p124

کاملاً متقابل هستند. ناهم‌سازی منطقی، همواره رابطه‌ای میان یک A و یک B است که می‌توان با تغییر دادن هر یک از آن دو، A یا B، آن را چاره کرد. آن ناهم‌سازی منطقی که اوکشات در مورد مقام و موقعیت زنان از آن صحبت می‌کند، می‌توانست به این ترتیب هم علاج شود که حق رأی را از آنان در حوزه‌های دیگر و غیر سیاسی هم سلب می‌کرد. و اگر پاسخ داده شود که مقام و موقعیت زنان در آن زمان، عمدتاً مقام و موقعیت تصاحب حق رأی بود، و بنابراین، دریغ حق رأی از آنان نوعی نابه‌هنجاری آشکار به بار می‌آورد، آن‌گاه می‌توان پرسید که چه‌گونه با معیارهای اوکشات اوضاع می‌توانست به گونه‌ای مشروع به چنین جایی برسد (استدلال خود اوکشات نشان می‌دهد که وضع همیشه چنین نبوده است). فکر نمی‌کنم هیچ پاسخ رضایت‌بخشی برای این سؤال وجود داشته باشد.

پس به نظر می‌رسد که حدود و شرایط تغییرات و تحولاتی که در محافظه‌کاری اوکشات می‌گنجد، بسیار محدود است. این فقط انقلاب خشونت‌بار یا ایدئولوژیکی نیست که باید خط بخورد و حذف شود. بل که هر گونه اصلاح سیاسی هم که محرکش «عقل‌گرایی در سیاست» باشد، باید کنار گذاشته شود. برای آن که بفهمیم این به چه معنا خواهد بود، کافی است نگاهی بیاندازیم به برخی از مثال‌هایی که اوکشات از آن هیولای ترس‌ناک، آن «دیو سپاه»، به دست می‌دهد؛ گزارش بوریج، قانون آرامش ۱۹۴۴، و حتی قانون تأمین حداقل دستمزد که حکومت کارگری در ۱۹۴۵ وضع کرد.<sup>۱</sup> دو تای اول، در واقع بنیادهای دولت رفاه بعد از ۱۹۴۵ هستند که اوکشات، بدین‌ترتیب، آن را تحت عنوان «فرزند خلف عقل‌گرایی» که ناقض سنت سیاسی بریتانیاست، محکوم می‌کند.

اما آیا واقعاً اوکشات آن را محکوم می‌کند؟ به نظر من تفسیر بدیهی موضع اوکشات همین است. اما باید متذکر شد که چنین تفسیری، دست‌کم با برخی از عناصر تفسیری که او خود از نوشته‌هایش به دست می‌دهد، مخالف است. همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، اوکشات صراحتاً فلسفه‌ی سیاسی را «توضیحی» می‌داند و نه «تجویزی یا تقییحی». اوکشاف می‌نویسد: «تمیز قائل شدن میان پروژه‌های خوب و پروژه‌های بد سیاسی، فایده‌ای به حال ما ندارد. چنین چیزی قدرت هدایت یا راه‌بری ما را در ماجرای تعقیب خطوط سنتی سیاسی مان ندارد.» او حتی مدعی می‌شود که هدفش «رد عقل‌گرایی» نیست.<sup>۲</sup> مواردی هست که به نظر می‌آید اوکشات می‌خواهد چنین القا کند که عقل‌گرایی، هر قدر هم که اشتباه و مسخره باشد، ناتوان، و بنابراین، بی‌ضرر است. به نظر می‌رسد که نتیجه‌ی اخلاقی آن داستان بلومرز همین است. زیرا در همان مقاله، در ادامه‌ی سخنش، مدعی می‌شود که چون نظریه‌ی عقل‌گرایانه «توصیف غلطی از رفتار بشری» است، ممکن نیست بتواند «مثال اصیل و واضحی از رفتار مناسب انسان فراهم آورد... عقل‌گرایی صرفاً نامطلوب نیست. بل که در واقع ناممکن است».<sup>۳</sup>

اما به گمان من، نباید این اظهارات و ادعاها و مخالفت‌ها را فقط به صورت ظاهرشان گرفت. سوای فهرستی از قانون‌گذاری‌های عقل‌گرایانه‌ی احمقانه و چرندی که پیش‌تر ذکر کردم، اوکشات مکرراً از نوعی

<sup>1</sup> Ibid. p6; Cf. also p36, where the post-war Labour government is referred to as 'a set of sanctimonious, rationalist politicians, preaching an ideology of unselfishness and social service' to a population that they have done their best to deprive of 'the only living root of mortal behaviour'.

<sup>2</sup> Ibid. pp 132, xxx

<sup>3</sup> Ibid. pp 88-9

زبان ارزش‌گذارانه استفاده می‌کند که نگرش واقعی او را فاش می‌کند. اگرچه سیاست عقل‌گرایانه نمی‌تواند در رسیدن به اهدافش موفق شود، اما آنچه می‌تواند بکند و می‌کند، این است که سیاست را «فاسد و تباه» می‌کند. فرد عقل‌گرا در عمل فردی است که «چراغ را مدتی خاموش می‌کند و بعد فغان سر می‌دهد که نمی‌تواند ببیند»، فردی است که هیچ کاری نمی‌تواند بکند الا این که در تاریکی کورمال کورمال راه برود و دسته‌گل پشت دسته‌گل به آب بدهد. آنچه عقل‌گرا به بار می‌آورد «جنگ و هرج و مرج و اغتشاش» است.<sup>۱</sup> علتش تا حدودی این است که عقل‌گرا شناخت سنتی لازم را ندارد و آن را تحقیر می‌کند. اما اغلب اوقات علتش این است که عقل‌گرا می‌خواهد نوعی ایدئولوژی را که از حوزه‌های دیگر انتزاع کرده است در سیاست به کار بندد (همان‌طور که مارکس ایدئولوژی‌ای را که از عمل اقتصادی انتزاع کرده بود، در سیاست به کار می‌بست). اوکشات همچنین متوجه این خطر هم هست که سنت ممکن است در نتیجه بی‌اعتمادی، «بی‌اعتبار» شود؛ «مرضی» که «علاج» آن ضروری است، اما آسان نیست.<sup>۲</sup> روی‌هم‌رفته، من گمان می‌کنم تردیدی نیست که اوکشات می‌خواهد نسبت به خطر «عقل‌گرایی» هشدار دهد و ما را مجاب کند که نسبت به «سنت‌هایمان» وفادار بمانیم.

آیا این حکم‌های محکومیت مجموعه‌ای است که (بنا به اصطلاح و معیار خوش‌آیند خود اوکشات) هم‌سازی منطقی دارد؟ متأسفانه باید بگویم نه. دلیلش ساده است. همان‌گونه که پوپر خاطرنشان کرده است، چیزی هم به نام سنت عقل‌گرایی وجود دارد؛ یعنی سنت نقد عقلانی سنت. این نه تنها ممکن است، بل که عملاً، همان‌گونه که تحلیل وبر از عقلانی کردن نشان می‌دهد، سنت ما در غرب است. خود اوکشات مکرراً از این همه‌گیری عقل‌گرایی در جهان مدرن، در سیاست، و در جاهای دیگر شکوه می‌کند.<sup>۳</sup> علاوه بر این، این وضع چیزی نیست که ناگهان به منصفی ظهور رسیده باشد (یا چنان‌که اوکشات مکرراً می‌گوید، حاصل قدرت گرفتن افراد و طبقات جدید ناآزموده‌ای باشد که چون شناخت سنتی ندارند، به ایدئولوژی متوسل می‌شوند<sup>۴</sup>). عقل‌گرایی خرد کردن و از میان بردن سنت نیست. بل که ادامه‌ی منطقی سنت است (حال خوش‌آیند باشد یا نه)؛ سنتی که نه تنها به دوران به اصطلاح روشن‌فکری بازمی‌گردد، بل که (چنان‌که پوپر می‌گوید) حتی به دوران یونانیان باستان هم می‌رسد که تمدن ما بسیاری از چیزهایی را که آنان ارج می‌نهادند به ارث برده است. تازه خود اوکشات هم این را می‌داند و جابه‌جا متذکر می‌شود. هرچه باشد، اعلامیه‌ی استقلال آمریکا و اعلامیه‌ی حقوق بشر انقلاب فرانسه را نمی‌توان چیزهای خیلی تازه و اخیر به حساب آورد. اوکشات می‌گوید: این‌ها نشان می‌دهند که «عادت عقل‌گرایی ذهن چیزی نیست که تازه همین دیروز مد شده باشد».<sup>۵</sup> اما مطلب به همین هم ختم نمی‌شود. اوکشات در مقاله‌ی «برج بابل»، مشرب عقل‌گرایانه‌ی تمدن غربی (خصوصاً «اخلاق اروپای غربی») را به دورترها، به «چهار قرن نخست دوره‌ی مسیحی» می‌رساند؛ زمانی که «اخلاق مسیحی در شکل شیوه‌ای از زندگی... در باتلاق ایدئولوژی اخلاقی مسیحی فرو رفت». میراث اخلاقی کلاسیک (یونانی - رومی) ما هم مشابه

<sup>1</sup> Ibid. pp 106, 32, 105, 94

<sup>2</sup> Ibid. p107

<sup>3</sup> For example, Ibid. p 20: 'all contemporary politics are deeply infected with rationalism'.

<sup>4</sup> Ibid. p23

<sup>5</sup> Ibid. p28

همین بوده است.<sup>۱</sup> همه‌ی این‌ها بر روی هم، کافی است که اوکشات را عمیقاً بدبین کند. اما نکته‌ی مهم دیگری هم هست. در پرتو این تاریخ، ستودن سنت و تقبیح عقل‌گرایی به نظر با هم جور در نمی‌آید. اگر عقل‌گرایی واقعاً و اصالتاً نوعی شرّ است، پس باید گفت دست‌کم یکی از سنت‌های ما شرّ است. اوکشات از نظر منطقی مجبور می‌شود همان کاری را بکند که از آن اکراه و ابا دارد؛ یعنی معیاری بیرونی را برای داوری رابطه‌ی میان سنت‌های باارزش و سنت‌های بی‌ارزش به کار گیرد.

از طریق استدلال دیگری هم می‌توان به نتیجه‌ای تقریباً مشابه رسید. این نیازمند آن است که ما کاری را بکنیم که اوکشات در مقالات مورد بحث ما نمی‌کند (البته به استثنای یک مورد، که در سطور بعد به آن خواهیم پرداخت)؛ یعنی به بررسی ویژگی سیاست در عمل و تفاوت‌های آن با سایر کارهای عملی، مثلاً آشپزی، بپردازیم. تحلیل اوکشات از آشپزی، هوش‌مندانه، روشن‌گر، و کاملاً متقاعدکننده است. اما سیاست، کاملاً مانند آشپزی نیست. آشپزی نوعی مهارت است و آشپز ماهر در رسیدن به هدف مورد نظرش (آماده کردن غذا) مهارت دارد. دانش و شناختی را که او به کار می‌گیرد، به‌درستی می‌توان به دو بخش شناخت عملی و شناخت تکنیکی تقسیم کرد. سیاست نیز نوعی مهارت است، اما چیزی فراتر از آن هم هست. فراتر از همه، سیاست میدانی است که در آن تصمیمات مقتدرانه‌ای گرفته و اعمال می‌شود؛ درباره‌ی علائق و منافع متضاد داوری و تصمیم‌گیری می‌شود و عقاید متضاد درباره‌ی صحیح یا غلط بودن تصمیمات و مشروع یا نامشروع بودن علائق و منافع و خواسته‌ها ابراز می‌شود. این چیزها اصلاً در آشپزی نیست. دلیلش ساده است. در آشپزی، همه‌ی آشپزها تقریباً آزادند که هرچه می‌خواهند بپزند یا (اگر آشپز حرفه‌ای باشند) چیزی را که مشتری دارد بپزند و فقط باید قواعد بهداشتی و غیره را رعایت کنند و همه‌ی خورندگان غذاها هم آزادند که مشتری غذاهایی شوند که دوست دارند. در چنین وضعیتی، دلیلی برای کشمکش در مورد غذاهایی که باید پخته شود وجود ندارد و نیازی به تصمیم‌گیری‌های مقتدرانه هم نیست. از این جهت، کار سیاسی منحصر به فرد است و آشپزی (و کارهای مشابه دیگر) الگوی مناسبی برای آن نیستند. اتکا به شناخت «عملی» یا سنتی در حوزه‌ی سیاست کافی نیست. همچنین باید به این نکته توجه کرد که رژیم آزادی در آشپزی هم در جامعه‌ای نظیر جامعه‌ی ما، جنبه‌ای از آزادی سیاسی است (مثلاً می‌توان رژیم را تصور کرد که در آن آشپزی، یا پختن چیزی خاص، در انحصار کاست خاصی است). بنابراین، همین توصیف اوکشات از آشپزی (یا کارهای دیگر) که طبق آن آشپزی حوزه‌ی مستقل و خودبسایبی برای به‌کارگیری شناخت عملی مربوط به آن حوزه است، و نه چیزی دیگر، در نهایت در این فرض استوار است که نظام سیاسی نظامی *لیبرال* است. البته ما می‌دانیم که اوکشات لیبرال است و می‌تواند از سنت سیاسی بریتانیا، تا جایی که سنتی لیبرالی است، پشتیبانی کند (آن هم نه فقط در زمینه‌ی آشپزی). اما مشکل اوکشات محافظه‌کار این است که همه‌ی سنت‌های سیاسی لیبرالی نیستند. در این‌جا ما با مشکل سازش دادن اوکشات محافظه‌کار با اوکشات لیبرال مواجه می‌شویم. نتیجه‌ی اخلاقی باز هم این است که اوکشات لیبرال (همانند اوکشات ضد عقل‌گرایی) نمی‌تواند همه‌ی سنت‌ها را، بی‌هیچ تمایزی، دارای اعتباری بداند که از سنت بودنشان مایه می‌گیرد. او باید آن‌ها را با معیاری بیرونی داوری کند.

<sup>1</sup> Ibid. pp 75, 78

همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، کتاب *عقل‌گرایی در سیاست* حاوی مقاله‌ای است که می‌خواهد فلسفه‌های لیبرالیسم و محافظه‌کاری را با هم آشتی دهد و آن مقاله‌ی «درباره‌ی محافظه‌کار بودن» است. این هم جالب است که یکی از سه مقاله‌ی اصلی «محافظه‌کارانه»ی این کتاب، یعنی مقاله‌ی «آموزش سیاست» نیز قطعه‌ی مشهوری دارد که می‌توان هر دو نوع قرائت را از آن داشت. بحث درباره‌ی قطعه، و درباره‌ی مقاله‌ی «درباره‌ی محافظه‌کار بودن»، می‌آیند مقدمه‌ای برای پرداختن به اوکشات لیبرال باشد که به‌تمامی در کتاب *رفتار بشری* جلوه می‌کند.

علاوه بر این، نقل این قطعه از «آموزش سیاسی» در هر بحث از فلسفه‌ی سیاسی اوکشات ضروری است. زیرا شاه‌کار کوچکی در نثر انگلیسی به حساب می‌آید. اوکشات می‌نویسد:

در فعالیت سیاسی، انسان‌ها بر دریایی بی‌کران و بسیار ژرف می‌رانند؛ نه بندری هستن، نه سرپناهی، نه لنگرگاهی، نه مبدایی و نه مقصدی. غرض شناور ماندن و حفظ تعادل است. دریا هم دوست است و هم دشمن. و دریانوردی یعنی استفاده از همه‌ی امکانات شیوه‌های سنتی رفتار برای تبدیل هر موقعیت خصمانه (تهدید) به موقعیتی دوستانه (فرصت).<sup>۱</sup>

بباید خطر متهم شدن به ملانقطی‌گری را به جان بخریم و این تصویر تمثیلی را ترجمه کنیم. آشکار است که کشتی یا قایقی در کار هست (اگرچه از آن اسم برده نمی‌شود). بر عرشه‌ی این کشتی مسافران (اعضای جامعه) و خدمه‌ای (سیاستمداران) هستند. محافظه‌کاری اوکشات از این‌جا پیداست که تصریح می‌کند که این خدمه باید از امکانات سنتی «دریانوردی» (سیاست) استفاده کنند. اما استعارات زیر را چه‌گونه باید به‌دقت تفسیر کنیم: این که وظیفه‌ی خدمه شناور نگه داشتن کشتی بر سطحی متعادل و آرام است، زیرا هیچ مقصد تعیین‌شده‌ای در کار نیست؟ آیا چیزی بالأخص محافظه‌کارانه در شناور نگه داشتن کشتی هست؟ یا این که در این‌جا شناور نگه داشتن کشتی دلالت بر حفظ آرامش و ثبات اجتماعی دارد؟ نبودن مقصدی تعیین‌شده را می‌توان به دو شیوه تفسیر کرد: این مطلب ممکن است بر تحقق‌ناپذیری هر گونه نقشه‌ی «عقلانی» برای رسیدن به جامعه‌ای کامل دلالت داشته باشد؛ یا به‌عکس، دلالت بر این داشته باشد که هیچ هدف واحد یا مجموعه‌ای از اهداف (به‌استثنا‌ی آرامش و ثبات اجتماعی) نباید مقتدرانه تحمیل شوند، چه توسط خدمه بر مسافران، و چه توسط اکثریت مسافران بر بقیه. این تفسیر دوم، تفسیری لیبرالی از تصویری است که اوکشات به دست داده است. باید توجه کرد که تحمیل نقشه‌ی اجتماعی عقل‌گرایانه می‌تواند همان‌قدر که غیر محافظه‌کارانه است، غیر لیبرالی هم باشد. به عبارت دیگر، نوع خاصی از عقل‌گرایی در سیاست، همان‌قدر که مخالف محافظه‌کاری است، مخالف لیبرالیسم هم هست. البته این بدان معنا نیست که لیبرالیسم و محافظه‌کاری یک چیز هستند، یا ضرورتاً می‌توان آن‌ها را با هم آشتی داد. اما ممکن است درخشش و زیبایی بازی کلامی اوکشات چشم را بر این حقیقت ببندد.

اوکشات در مقاله‌ی «درباره‌ی محافظه‌کار بودن»، که به سال ۱۹۵۶ نوشته است، استدلال زیر را عرضه می‌کند.<sup>۲</sup> او می‌گوید: من در جامعه‌ای زندگی می‌کنم که اعضایش «درگیر فعالیت‌های بسیار متنوعی

<sup>1</sup> Ibid. p127

<sup>2</sup> Ibid. pp 185ff



هستند» و «در مورد هر موضوعی که به فکرتان برسد عقاید کثیر و متفاوتی دارند». آن‌ها به دنبال خوش‌بختی هستند، می‌خواهند تمناهایشان را ارضاء کنند، با هم رابطه برقرار کنند، و با یکدیگر به توافق برسند. «کثرت فعالیت‌ها و تنوع عقاید»، به احتمال زیاد، «برخورد» پیش می‌آورد. اوکشات می‌گوید: برخی از ناظران این صحنه، آن را هدر دهنده و بی‌نظم و سامان می‌یابند و محکومش می‌کنند: «برخورد، هیچ نوع ارضای خاطری از نوع ارضای خاطر ناشی از فعالیت‌های اقتصادی ثمربخش را ندارد.» چنین ناظرانی ممکن است بخواهند جامعه‌ای را که وصف کردیم، با «رؤیا»ی فعالیت‌های هماهنگ و فارغ از کشمکش جای‌گزین سازند که در آن، نقش حکومت تحمیل شرایط ضروری تحقق آن رؤیا بر اتباع کشور است. اما چنین چیزی واکنش یک محافظه‌کار نیست. زیرا میل محافظه‌کار این است که «وضع موجود شرایط انسانی» را، همان‌گونه که وصفش آمد، بپذیرد. یعنی تنوع و کثرت را قبول کند. بنابراین، در نظر محافظه‌کار، نقش درست حکومت این است که هم‌چون دآوری عمل کند که «وظیفه‌اش نظارت بر رعایت قواعد بازی است»، و نه تحمیل رؤیایی اجتماعی. کارکرد و وظیفه‌ی حکومت، حل و فصل کشمکش‌ها و منازعات و برقرار کردن آرامش است. این پیام، شبیه همان استعاره‌ی دریایی اوکشات است.

کسانی که آثار اوکشات را مطالعه کرده‌اند، درمی‌یابند که این استدلال، طلیعه‌ی استدلالی است که به تفصیل یک کتاب کامل، در *رفتار بشری* آمده است. بنا به اصطلاح خود اوکشات، آشکار است که تحمیل‌کنندگان رؤیای سیاسی، همانا «عقل‌گرایان در سیاست» هستند. قهرمان اوکشات، در واقع به معنایی خاص، محافظه‌کاران هستند. هرچند این محافظه‌کاران مورد نظر او، آشکارا لیبرال هم هستند. اما این به‌هیچ‌روی نشان نمی‌دهد که محافظه‌کاری سیاسی در برگیرنده‌ی لیبرالیسم سیاسی است. این نگرش محافظه‌کارانه که «چیزها را باید همان‌گونه که هستند پذیرفت»، صرفاً مربوط به مردم و شیوه‌ی زندگی آنان در جامعه‌ای پیچیده و ناهمگون است. این نگرش ربطی به نظام سیاسی ندارد که اوکشات نوع خاصی از آن را تجویز می‌کند. به اعتقاد اوکشات، نظام سیاسی حکومت، باید نظامی لیبرال باشد. اما همه‌ی حکومت‌ها و رژیم‌های سیاسی لیبرال نیستند و هم‌چنین همه‌ی رژیم‌های غیر لیبرال نیز حاصل و پی‌آمد عقل‌گرایی نیستند. بسیاری از رژیم‌ها و حکومت‌ها (مثلاً در روسیه و چین پیش از انقلاب) بسیار هم سنت‌گرا بوده‌اند و هستند. بنابراین، لیبرال سیاسی، که به همان دلایلی لیبرال است که در گزارش اوکشات از «میل و گرایش محافظه‌کاران» آمده است، نمی‌تواند محافظه‌کار سیاسی بی‌قیدوشرط، یا مدافع بی‌قیدوشرط سنت‌های سیاسی باشد. او فقط می‌تواند از سنت‌های لیبرالی حمایت کند. در سایر رژیم‌ها، او مجبور است که خواستار *لیبرالی کردن* [حکومت و جامعه] شود.

اگر این تفسیر درست باشد، می‌توان گفت که لیبرالیسم سیاسی اوکشات (که چنان‌که خواهیم دید صورتی اختیارگرایانه از لیبرالیسم است)، می‌تواند نتیجه‌ی «میل و گرایش محافظه‌کارانه» نسبت به جامعه‌ی پیچیده‌ی ناهمگون مدرن باشد. اما خواهیم دید که او در شاه‌کار لیبرالی (یا اختیارگرایانه‌ی) خود، *رفتار بشری*، بر این پیش‌فرض محافظه‌کارانه‌ی خود تکیه نمی‌کند. بل که به آن پیش‌فرض قبلی‌اش در تجربه و شیوه‌های آن بازمی‌گردد؛ یعنی این که جهان عمل، بنا بر تعریف، جهانی آکنده از عاملان آزاد است. برای همین، چنان‌که در همان کتاب نوشته بود، «حقیقت عملی... حقیقتی است که می‌تواند آزادی ببخشد، [حال آن که] خطاهای عملی خطاهایی هستند که می‌توانند ما را به بندگی و بردگی بکشانند». و با آن که اوکشات (با زبانی متفاوت) این دیدگاهش را دوباره بیان می‌کند که جهان عمل «انتزاعی» از تجربه

است که فرضیاتی را مسلم می‌گیرد که از دیدگاه یکانه‌ی جهان شناخت کاملاً «انضمامی»، یعنی فلسفه، جای سؤال و تردید دارند، اما این بار دیگر به‌هیچ‌روی صحبتی از این نمی‌شود که انتزاعی بودن درک عملی به صورتی محتوم منجر به تناقض و تناقض‌گویی می‌شود. به هر روی، همان‌گونه که اوکشات از آغاز تأکید می‌کرد، جهان عمل جهانی است که ما ناچار باید به در آن زندگی و عمل کنیم.

پس کتاب *رفتار بشری* جهانی از عاملان منفرد را اصل می‌گیرد که به معنایی معین آزاد هستند. به گفته‌ی اوکشات، «نقطه‌ی آغاز دست زدن به عمل حالتی از آگاهی اندیشه‌ورزانه است، یعنی درکی که خود عامل و اقدام‌کننده از وضعیت خود دارد، از این که این وضعیت برای او چه معنایی دارد... او آزاد است، زیرا وضعیت او وضعیتی ادراک‌شده است و دست زدن به عمل هم نوعی درگیر شدن هوش‌مندانه است»<sup>۱</sup>. عامل کسی است که می‌تواند وضعیت و موقعیتش را به گونه‌ای جز آنچه هست به تصور درآورد و متوجه شود که با عمل و اقدام خود، می‌تواند این وضعیت و موقعیت را دگرگون کند. عامل کسی است که می‌تواند شکل‌های مختلف عمل را به تصور درآورد و از میان آن‌ها یکی را برگزیند و تصمیم بگیرد که چه بکند. بدین ترتیب، با این نحوه‌ی انتخاب و تصمیم‌گیری، او به دنبال «نوعی ارضاء»، «نوعی حاصل مطلوب»، نوعی هدف یا مقصود، یا برآورده کردن علاقه یا نفعی است<sup>۲</sup>. جهان عاملیت، البته، جهانی است که عاملان مختلفی که در کنش و واکنش هستند در آن زندگی می‌کنند. اما اوکشات - با تأکید نهادن بر فردگرایی مورد نظر خودش - دیگر این جهان عاملیت را با اصطلاحاتی نظیر «اجتماعی» یا «جمعی» توصیف نمی‌کند و در عوض، همواره به «رفتار میان افراد» اشاره می‌کند. زیرا همان‌گونه که او خود می‌گوید، «هنر عاملیت در جایی نیست و هرگز نمی‌توان آن را یافت، مگر در ادراکات عاملان چیره‌دست»<sup>۳</sup>.

دیدگاه اوکشات در مورد جهان انسانی و رفتار انسانی و رفتار انسانی، با آن که کاملاً فردگرایانه است، اما به‌هیچ‌روی / تمیستی نیست (حال هر معنایی که از این واژه مراد کنیم - واژه‌ای که غالباً به صورت نادرست، به عنوان اتهامی بر لیبرالیسم به کار می‌رود). برعکس، کانون توجه در تحلیل اوکشات، مشارکت association است و اشکال مختلفی که این مشارکت می‌توند به خود بگیرد. با توجه به این که اوکشات انسان‌ها را عاملانی می‌داند که به دنبال تحقق اهداف خود و جست‌وجوی ارضای خاطر هستند، یکی از بنیان‌های مشارکت کاملاً آشکار می‌شود - آن کسانی که هدف یا نفع یا علاقه‌ی مشترکی دارند و یک وضعیت مطلوب را مد نظر دارند، می‌توانند در جهت تعقیب مؤثرتر هدف مشترکشان مشارکت کنند (و غالباً هم می‌کنند). اوکشات این نوع تعقیب هدف مشترک را «مسابعی enterprise»، و مشارکتی برای تعقیب هدف را «مشارکت مساعی» می‌نامد. اوکشات تأکید می‌کند که چون چنین مشارکتی وقف جامه‌ی عمل پوشاندن به نیاز مشترک همه‌ی مشارکت‌جویان می‌شود، رابطه‌ی میان مشارکت‌جویان رابطه‌ی انتخابی است و هر فردی که بخواهد از این مشارکت خارج شود، می‌تواند آزادانه این رابطه را فسخ کند<sup>۴</sup>.

مشارکت مساعی می‌تواند گسترده یا محدود، دیرپا یا زودگذر باشند. خصوصاً اگر مشارکت دیرپا و گسترده باشد، تعقیب هدف مشترک (که به صورت تصمیمات متوالی برای انجام این یا آن کار، در رویارویی

<sup>1</sup> M. Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford University Press, London, 1975), p37

<sup>2</sup> Ibid. pp 39, 59

<sup>3</sup> Ibid. p87

<sup>4</sup> Ibid. pp 224-115

با وضعیت‌هایی که دائماً پیش می‌آیند متجلی می‌شود)، بنا به اصطلاح اوکشات، نوعی «مدیریت» را واجب می‌سازد؛ یعنی شیوه‌ای برای اتخاذ تصمیم، حال چه توسط همه‌ی مشارکت‌جویان، و چه (به صورتی واقع‌گرایانه‌تر) توسط مدیر یا مدیران منتخبی که مورد تأیید همه‌ی مشارکت‌جویان هستند. اوکشات جمع‌بندی‌اش را به این صورت عرضه می‌کند: «مشارکت مساعی نوعی قول و قرار مدیریتی است. چنین مشارکتی متشکل از مجموع عاملانی است که در فعالیت خودبنیاد انتخاب اعمالی که احتمالاً راه به هدف یا نفع مشترکی می‌برند شراکت دارند<sup>۱</sup>». علاوه بر این، مشارکت مساعی (اگر گذرا نباشد) می‌تواند از قواعد یا «ترتیبات قاعده‌دار» استفاده کند و اعضای مشارکت نیز باید این قواعد را به رسمیت بشناسند. در مورد مطلوبیت این قواعد (هم‌چنان که در مورد اعمال مشارکت‌جویان) بر اساس «گرایش آن‌ها به پیش‌برد یا بازداشت» هدف مشترک مشارکت داوری می‌شود.

پس مشارکت مساعی ناگذرا، قواعد و شیوه‌هایی برای تصمیم‌گیری، و نیز تصمیم‌گیرندگانی معین و پذیرفته‌شده دارد. اگر نخواهیم خیلی دقیق باشیم، شاید بتوان گفت که مشارکت مساعی ساختاری سیاسی دارد، و بنابراین، می‌توان گفت آن نوع شرکتی که به نام «دولت» شناخته می‌شود، یا اگر دقیق‌تر بگوییم مشارکت سیاسی، نوعی مشارکت مساعی است. اوکشات (به‌درستی) می‌گوید که این اعتقاد عمومی است، اما اعتقادی است که او از بیخ و بن، منکر آن است. دولت نوعی مشارکت/اجباری است و «مشارکت مساعی اجباری نوعی تناقض در دل خود دارد<sup>۲</sup>». طبق تعریف، مشارکت مساعی، مشارکتی است متشکل از عاملانی که هدف مشترکی را تعقیب می‌کنند و بنابراین هیچ اجباری نمی‌تواند برای عضویت در مشارکت یا پذیرش تصمیمات آن وجود داشته باشد. بنابراین، چنین مشارکتی ذاتاً با آزادی انسانی سازگاری دارد. پس دولت، به‌هیچ‌روی شباهتی به مشارکت مساعی ندارد و برای درک آن، باید به دنبال انواع دیگری از مشارکت باشیم. اما دولت، در عین این که اجباری است، باز هم می‌تواند با آزادی انسانی سازگار باشد - به شرطی که آن را با مشارکت مساعی به اشتباه نگیریم. این پیام کانونی و محوری کتاب *رفتار بشری* است.

این پیام کانونی و محوری کتاب است، زیرا اگر دولت، بر اساس الگوی مشارکت مساعی، اما (البته) اجباری، ساخته شود، با آزادی انسانی دیگر سازگار نخواهد بود؛ چون چنین مشارکتی (دولت) افراد را وا خواهد داشت که هدفی را تعقیب کنند، یا برای خلق وضعیتی همکاری کنند؛ چه این هدف و وضعیت را آزادانه انتخاب کرده باشند، چه غیر آزادانه. در عمل، تردیدی نیست که شهروندان زیادی در یک «دولت مساعی» به‌اجبار و داشته خواهند شد که در خدمت هدف یا اهدافی باشند که هدف خودشان نیست و باید بر خلاف خواست و اراده‌شان در این راه بکوشند. همان‌گونه که اوکشات می‌گوید، پی‌آمد ضمنی ناگزیر هر گونه درک و برداشتی از دولت، که کارکرد (و احتمالاً توجیه) آن را رسیدن به هدف یا مقصودی خودبنیاد، اعم از نظامی، اقتصادی، یا مذهبی، یا هر چیز دیگری می‌داند، همین خواهد بود. هرچند چنین درک و برداشتی از دولت، درک و برداشتی بسیار رایج است، اما اوکشات می‌گوید درک و برداشت متفاوتی از آن هم می‌تواند وجود داشته باشد و آن، «مشارکت مدنی» است.

<sup>1</sup> Ibid. p115

<sup>2</sup> Ibid. p119; Oakeshott's argument here neglects the issue of collective goods and free rider problem

برای درک این مفهوم اوکشاتای، ما باید نخست مفهوم دیگری را بررسی کنیم و آن، مفهوم «ورزه»<sup>۱</sup> است. در کتاب *رفتار بشری*، این واژه دیگر آن معنایی را ندارد که در کتاب *عقل‌گرایی در سیاست* داشت و در واقع، به فعالیت‌های هدف‌مداری چون آشپزی و علم بازنمی‌گردد و آن‌ها را در بر نمی‌گیرد. به عکس، در این‌جا «ورزه» بر ساخته از *قواعد* و «ملاحظات قاعده‌وار»ی نظیر اصول، آداب، رسوم، و غیره است.<sup>۲</sup> بنابراین، «ورزه‌ها» تعهدات یا ضایفی به بار می‌آورند که باید در هر عمل انسانی ملاحظه و مراعات شود. اوکشات در جمله‌ای بسیار مهم، که البته در نگاه نخست اندکی گنگ و نامفهوم است، در این باره می‌گوید: تکالیف برخاسته از ورزه‌ها نوعی «چند و چونی قیدی مقتدرانه» برای اعمال انسانی به وجود می‌آورند.<sup>۳</sup> یا به عبارت دیگر، شرایطی را تحمیل می‌کنند که فرد عامل باید در تعقیب هدف انتخابی خودش (حال به تنهایی یا در یک مشارکت مساعی) آن‌ها را مراعات کند. اوکشات می‌گوید: این شرایط را کلماتی (قیدهایی) همچون «به‌موقع، ملاحظه‌کارانه، مؤدبانه... قانوناً، صادقانه» و غیره معین می‌کنند. ملاحظه‌کار، مؤدب، یا وقت‌شناس بودن *قاعده‌ای* است که اعمال فرد باید با آن بخواند. و بسیار مهم است که چنین قواعدی، هیچ‌گونه «عمل» خاصی را ایجاب و تحمیل نمی‌کنند. بنابراین، این قواعد فرد را آزاد می‌گذارند که اعمال خود را متناسب با اهداف انتخابی‌اش برگزینند. «ورزه‌ها» نیز، مانند مشارکت‌های مساعی، آزادی انسانی را خدشه‌دار نمی‌کنند. هر دوی آن‌ها بخشی ناگزیر از «رفتار میان انسان‌ها» هستند.

در میان «ورزه‌ها»ی گوناگون و قواعد همراه آن‌ها، یک نوع برای اوکشات جالب‌تر است، و آن ورزه‌های اخلاقی است؛ رفتاری که «اخلاق» هدایت‌گر آن است، یا به اصطلاح همان رفتار اخلاقی. اوکشات تعریف رضایت‌بخشی از اخلاق یا قواعد اخلاقی به دست نمی‌دهد. او می‌گوید: قواعد اخلاقی عمومیت بسیار زیادی دارند و اخلاق را نیز «ورزه‌ی ورزه‌ها» می‌خواند؛ «ورزه‌ی فرد عامل، که هیچ توصیف و توضیح دیگری ندارد»<sup>۴</sup>. اما ابهام او در این زمینه چندان مهم نیست. مفهوم اخلاق و قواعد اخلاقی، پوشیده و مرموز نیست و ما همه، به‌خوبی می‌دانیم کدام قواعد اخلاقی هستند، حتی اگر دادن تعریفی از آن دشوار باشد. نکته‌ی مهم برای اوکشات، این است که قواعد اخلاقی، «ورزه‌ها»ی اخلاقی (مانند همه‌ی قواعد و «ورزه‌ها»)، هیچ عامل خاصی را معین نمی‌کنند. او می‌گوید: قواعد یا «ورزه‌ها»ی اخلاقی خردمندانه و دوراندیشانه نیستند، و نیز «ابزاری برای رسیدن به مقصودی خودبنیاد یا ارضای نیازی خودبنیاد» نیستند. صداقت می‌توند به‌ترین روش و سیاست باشد. اما مقصود و غرض از هنجار صداقت، این نیست. به هر روی، پای‌بندی به شرایط «یک ورزه»ی اخلاقی مشارکت برای رسیدن به هدفی مشترک نیست... رابطه‌ی اخلاقی صرفاً از این جهت رابطه است که باید برای ارضای هر نیازی، شرایط آن را مراعات کرد و پذیرفت.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> practice: پیش‌تر این کلمه در همین فصل، به «عمل» ترجمه شده است. اما چون نویسنده در این‌جا در معنای دقیق‌تری و در تمایز با action آن را به کار برده است، ترجمه‌ی آن به «عمل» می‌توانست موجب سوء تفاهم شود. «ورزه» در معنای مورد نظر نویسنده، ترجمه‌ای تقریباً دقیق است که از ریشه‌ی «ورزیدن» ساخته شده است. - م.

<sup>۲</sup> Ibid. p24

<sup>۳</sup> Ibid. p55

<sup>۴</sup> Ibid. p100

<sup>۵</sup> Ibid. pp 60, 62

چون «ورزه»ی اخلاقی فقط همین شرایط را تجویز می‌کند، و نه دست زدن به عمل مشخص و خودبنیاد را، «اصل موضوع آن آزادی عاملان است و بنابراین، قدرتی برای محروم کردن آنان از آزادی‌شان ندارد»<sup>۱</sup>.

«مشارکت مدنی» مشارکتی است بر حسب «ورزه»ی اخلاقی، یا در واقع نوعی از چنین مشارکتی است. اوکشات برای معین کردن عناصر آن، از مشتق لغات لاتینی استفاده می‌کند، زیرا معتقد است معادل‌های انگلیسی این لغات، معانی ضمنی نامناسبی دارند. قواعد مشارکت مدنی (lex) (قانون) هستند. افرادی که این قواعد را می‌پذیرند cives (شهروند) هستند، و وضع افرادی که چنین مشارکتی دارند civitas (وضع مدنی) است.<sup>۲</sup> این واژه‌ها، البته، مشارکت مدنی را تعریف نمی‌کنند و به ما نمی‌گویند تفاوت آن‌ها با مشارکت اخلاقی در کل چیست. وجوه فارق (differentiae) مشارکت مدنی، بدین قرارند: lex (علاوه بر چیزهای دیگر) حوزه‌ی خاص صلاحیت (قضایی) خودش را معین می‌کند، قواعد آن مورد پشتیبانی دستگاه اجرایی هستند، و این نیازمند شیوه‌های خاص دادگزاری است که با اقتدار معین می‌کنند که چه زمانی قواعد زیر پا گذاشته شده‌اند (یا آن‌گونه که خود اوکشات ترجیح می‌دهد بگوید، مراعات نشده‌اند یا مورد تأیید قرار نگرفته‌اند). علاوه بر این، دستگاهی که قواعد را به اجرا می‌گذارد، متضمن نوعی قانون‌گذاری، برای ترمیم یا الغای قوانین، و وضع قوانین تازه در پاسخ به شرایط و عقاید متغیر خواهد بود و این نیز به نوبه‌ی خود، مستلزم به وجود آمدن نوعی «مقام» متخصص در قانون‌گذاری (و البته قاضی) خواهد بود. تضمین «رعایت مناسب» قواعد (rules) در مشارکت مدنی را اوکشات «حکمرانی» (ruling) می‌نامد.<sup>۳</sup>

تکرار می‌کنم: مشارکت مدنی، نوعی مشارکت اخلاقی است (مشارکتی اخلاقی که قواعد آن به اجرا گذاشته می‌شود) و بنابراین، در خدمت هیچ هدف هیچ فردی از مشارکت‌جویان، یا حتی در خدمت «هدف مشترک» همه‌ی آن‌ها نیست. مشارکت مدنی، مشارکت مساعی نیست؛ و به طریق اولی، مشارکت مساعی اجباری هم نیست. مشارکت مدنی نوعی مشارکت اجباری هست، اما نه مشارکتی اجباری برای تعقیب هدف یا منظوری از هر نوع. برای همین هم مشارکت مدنی آزادی انسانی را خدشه‌دار نمی‌کند. آنچه مشارکت مدنی می‌کند، این است که از مشارکت‌جویان مدنی (civie) می‌خواهد که قواعد و شرایط معینی را به هنگامی که به دنبال کسب و کار خود، برقراری روابط انسانی، و یا تعقیب اهداف برگزیده‌ی خودشان هستند، مراعات کنند. وضع مدنی، چنین وضعی است.

آشکار است که بسیاری از ویژگی‌های معرفت مشارکت مدنی، یادآور ویژگی‌های دولت هستند و طبیعی است که بگوییم مشارکت مدنی، همان دولت آرمانی اوکشات است (ژیرا افراد در آن آزاد هستند)، یا نقیض دولت منفور او که همان مشارکت مساعی اجباری است. اما آیا واقعاً چنین است؟ اوکشات به ما می‌گوید که او «نظریه‌شناس» (theorist) رفتار و مشارکت انسانی است، و نه «نظریه‌پرداز» (theoretician). «نظریه‌پرداز»، «آدم مزخرفی» است که مدعی است که «معلم و مربی» مردم عادی است و می‌تواند کارهای «درست» را برای آنان تجویز کند.<sup>۴</sup> بار دیگر به نظر می‌رسد که اوکشات، در مقام فیلسوف، از هر نوع نقش تجویزی احتراز می‌کند و نمی‌خواهد مثلاً مبلغ نوعی دولت (مشارکت مدنی) در

<sup>1</sup> Ibid. p79

<sup>2</sup> Ibid. p108

<sup>3</sup> Ibid. pp 141ff

<sup>4</sup> Ibid. pp 25-6

مقابل نوع دیگر (مشارکت مساعی اجباری) باشد. اما باز هم نباید این شکسته‌نفسی را به صورت ظاهرش گرفت. نقاب بی‌طرفی، که هرگز کاملاً همه‌چیز را نمی‌پوشاند، گه‌گاه کاملاً کنار می‌رود. مثلاً، اوکشات بارها و بارها از این شکایت می‌کند که درک دولت همچون مشارکت مساعی وضع مدنی را «فاسد و تباه» کرده است. او چنین درک و تصویری از دولت را «بر ساخته‌ی اخلاق زهوار در رفته‌ای» می‌داند که «مردم اروپا» باید از این که چنین درک و تصویری دارند، «عمیقاً شرم‌منده» باشند.<sup>۱</sup> اوکشات در مقاله‌ی «سیاست گویا»، که در سال ۱۹۷۵ انتشار یافت، مقصودش را روشن‌تر بیان می‌کند: «مشارکت مدنی کاملاً برای دولت مناسب است، زیرا یگانه شکل از مشارکت اجباری است که از نظر اخلاقی قابل تحمل است.<sup>۲</sup>» وضعیت در واقع نیز همان است که به ظاهر می‌نماید: مشارکت مدنی در واقع دولت آرمانی اوکشات است و باید در برابر نظر و دیدگاه رقیب، که دولت را به مشارکت مساعی تشبیه می‌کند، به دلایل اخلاقی و منطقی، مقاومت و جبهه‌گیری کرد.

علی‌رغم این، درست نیست که بگوییم اوکشات دولت مطابق با الگوی مشارکت مساعی را از بیخ و بن رد و طرد می‌کند. یک دلیلش این است که او اصلاً مطلق‌گرا نیست و حکم مطلق نمی‌دهد. مثلاً این نکته‌ی خاص را در نظر می‌گیرد که برخی اوقات ممکن است تعلیق وضع مدنی برای نجات آن از تهدیدی ویران‌گر، مثلاً تهدید نیروی نظامی، لازم و ضروری باشد.<sup>۳</sup> در چنین شرایطی، دولت متأسفانه، بنا به ضرورت، ناچار می‌شود برای دفاع در برابر چنان حمله‌ای، این دفاع را به صورت مشترک یا نیمه‌مشترک تحمیلی درآورد. در این حالت، فراخواندن اجباری افراد به خدمت نظام و تخصیص منابع به امور دفاعی برای نجات نظم مدنی، موجه می‌شود. بنابراین، اوکشات جنگ دفاعی را در مواردی خاص، موجه قلمداد می‌کند؛ اما [نه هر جنگی، بل که] فقط جنگ دفاعی را. سازمان دادن دولت برای هر گونه هدف نظامی دیگر، از موارد آشکار تبدیل نامشروع دولت به مشارکت مساعی اجباری است.

البته، این تنها شیوه‌ی انجام این کار نیست. شاید جذاب‌ترین بخش کتاب *رفتار بشری*، فصل آخر آن باشد که عنوانش «درباره‌ی خصلت دولت اروپای مدرن» است. در این فصل، اوکشات تاریخ مفهومی این پدیده را از قرن شانزدهم به بعد، بر حسب تضاد حیانتی میان مشارکت مدنی و مشارکت مساعی، پی می‌گیرد. البته نظریه‌پردازان قبلی، این دو واژه‌ی برساخته‌ی اوکشات را به کار نگرفته‌اند، اما واژه‌ها و اصطلاحات معادلی وجود داشته‌اند و به صورت میراثی از شیوه‌ی تفکر قرون وسطایی، استعمال می‌شده‌اند. این واژه‌ها «سوکیتاس *societas*» و «اونیورسیتاس *universitas*» بودند. «سوکیتاس»، نامی بود که به شرکت یا انجمنی داده می‌شد که معمولاً، اما نه همیشه، حاصل توافق میان عاملان، بر حسب تأیید مشترک قواعد بود. «اونیورسیتاس» نامی بود برای عاملانی که به ترتیبی مشارکت می‌کردند که مانند «شخص» واحدی باشند که هدف مشخصی را تعقیب می‌کند (دانشگاه‌ها در معنای نویشان، مثالی از «اونیورسیتاس» هستند). هر دو واژه را نظریه‌پردازان برای توصیف یا تجویز ماهیت دولت اروپایی که در حال تکوین و شکل‌گیری و برآدن بود، به کار می‌بردند؛ حتی با وجود این که دولت، البته مشارکتی

<sup>1</sup> Ibid. pp 168, 312, 317, 321

<sup>2</sup> M. Oakeshott, *Rationalism in Policies and Other Essays*, Expanded edition (Liberty Press, Indianapolis, 1991), p460

<sup>3</sup> Oakeshott, *On Human Conduct*, p146

داوطلبانه نیست. به عبارت دیگر، متفکران اروپایی دولت را یا به دیدهی مشارکت مدنی و یا به دیدهی مشارکت مساعی می‌نگریستند.

چرا برخی دولت را به دیدهی مشارکت مساعی یا «اوبنورسیتاس» می‌نگریستند؟ اوکشات می‌گوید یک دلیلش این بود که «اقتدار خدایوندانه» ای که زمانی پاپ و کلیسای عام اعمال می‌کردند، اکنون مورد ادعای نخستین حاکمان مدرن بود؛ نوعی تحول که نهضت اصلاح دینی، انگیزه‌ی زیادی بدان داده بود.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، گفته می‌شد که حفاظت از ایمان حقیقی، یکی از اهداف، یا هدف اصلی دولت است. دلیل دوم، از نهاد فئودالی «اریابی» نشأت می‌گیرد.<sup>۲</sup> فئودال‌های واسال و پادشاهان، هم حاکم و فرمانروا بودند، هم ارباب؛ هم اجراکننده‌ی قواعد و مقررات، هم مالک - مدیران املاک. بنابراین، هم ایفاکننده‌ی نقش سیاسی و هم ایفاکننده‌ی نقش اقتصادی. اگرچه این دو نقش و کارکرد از نظر مفهومی در نظریات قرون وسطایی از هم متمایز بود، اما در عمل یکی بودند و بنابراین، به راحتی می‌شد هدف توسعه‌ی اقتصادی را هم به دولت نسبت داد. ترکیب و سنتز درخشانی از این دو رشته‌ی اندیشه (اقتصادی و مذهبی) را می‌توان در آثار فرانسیس بیکن یافت که می‌گفت توسعه‌ی بیشینه و بهینه‌ی منابع طبیعی، حکمی الهی است و سازمان دادن این کار را خداوند بر عهده‌ی حاکمان و فرمانروایان نهاده است. به گفته‌ی اوکشات، این نگاه و نظر در طول تاریخ اندیشه‌ی اروپایی پاییده است؛ هرچند عنصر اقتصادی دائماً مسلط‌تر و عنصر مذهبی رقیق‌تر یا دگرگون شده است و نمونه‌اش نوشته‌های سن‌سیمون، آوگوست کنت، و مارکس است. نمونه‌ی عملی آن را هم می‌توان در «مستبدان روشن‌فکر» قرن هیجدهم و بلشویک‌ها در قرن بیستم سراغ کرد.<sup>۳</sup> در میان دیگر دلایلی که اوکشات برای تفسیر دولت هم‌چون «اوبنورسیتاس» یا مشارکت مساعی می‌آورد، می‌توان به آمادگی کامل آن برای به راه انداختن جنگ، و آمادگی آن برای توسعه‌ی اداره‌ی بوروکراتیک اموار اشاره کرد. اداره‌ی بوروکراتیک امور، به خلط دو نوع رابطه دامن می‌زند؛ رابطه‌ی حاکم با خدمتکارانش، و رابطه‌ی او با اتباعش (یا رابطه‌ی دولت با شهروندان). اوکشات نکته‌ای را که در نظر دارد، چنین بیان می‌کند: «حاکمان می‌توانند منشیان را به استخدام درآورند، اما بر اتباع فرمان می‌رانند»<sup>۴</sup>.

علاوه بر این عوامل نهادی و فکری، اوکشات از برخی ویژگی‌های روان‌شناسی انسان (نوعی روان‌شناسی تاریخی یا اجتماعی) که بر انتخاب میان مشارکت مدنی و مشارکت مساعی، به عنوان شکل آرمانی دولت تأثیرگذار بود، یاد می‌کند. برآمدن دولت مدرن اروپایی در جهانی از تغییرات اجتماعی رخ داد که در آن، هم‌زمان با منسوخ گشتن شیوه‌ی کهن زندگی سازمان‌یافته بر مبنای زندگی جمعی و مشارکتی و قومی، «آن یقین‌های کهن به اعتقادات، درک و فهم، تعلق خاطر، و مقام و موقعیت نیز تضعیف می‌شد»<sup>۵</sup>. افراد با ضرورت و نیاز انتخاب کردن مواجه بودند. برخی از این مواجهه شادمان و محفوظ بودند. این‌ها اشخاصی بودند که نه تنها وضع بشری را به عنوان وضعی «توأم با بار سنگین و ناخواسته و

<sup>1</sup> Ibid. p220

<sup>2</sup> Ibid. pp 218,19

<sup>3</sup> Ibid. pp 287ff

<sup>4</sup> Ibid. p146

<sup>5</sup> Ibid. p275

گریزناپذیر آزادی» می‌پذیرفتند، بل که آن را وضعی تلقی می‌کردند که «نماینده‌ی شأن انسانی» است؛ «وضع‌ی که در آن، هر فردی می‌توانست در جهان اختیار، فردیت، و استقلال، با همه‌ی توان به کاوش و جست‌وجو پردازد و از آن لذت ببرد؛ نه آن که آن را باری بر دوش خود ببیند<sup>۱</sup>». اوکشات می‌گوید: «دولت مورد نظر این اشخاص، چیزی همانند... مشارکت مدنی یا روایتی از آن» بود. اما نوع دیگری از شخصیت انسانی هم به هنگام برآمدن دولت مدرن اروپایی (و بعد از آن) در صحنه بود و بوده است: اشخاصی که «بنا بر شرایط یا بنا بر خلق و خویشان» نمی‌توانستند پاسخی در خور به این دعوت بدهند که انتخاب خودشان را بکنند. از جمله‌ی این اشخاص، «کارگران رانده شده از کار»، «مؤمنان محروم از ایمانشان»، و «قربانیان بی‌چاره‌ی رانده از جامعه» بودند. چنین اشخاصی، به دلیل عسرت مادی و معنوی، یا هر دو، «فقط می‌توانستند خود را با مشارکت یا جامعه‌ای وفق دهند که دولتش از نوع دولت "اونیورسیتاس" باشد. در واقع، فقط می‌توانستند با نوعی مشارکت مساعی اجباری کنار بیایند که در آن وظیفه‌ی حکومت فقط کردن بر اتباع نبود، بل که هم‌چنین می‌بایستی دست به انتخاب‌های اساسی برای آنان که خود نمی‌توانستند برای خود انتخاب کنند، می‌زد<sup>۲</sup>».

چون بنا به نظر اوکشات، مشارکت مساعی اجباری، نوعی تناقض ذاتی است، این دسته‌ی اخیر از افراد را در نهایت باید قربانی توهمات به حساب آورد. اما عملاً وضع آنها از این هم بدتر است. آنها می‌خواهند ویژگی‌های تعریف‌کننده‌ی عاملیت بشری، یعنی تقریباً خود بشر بودن را نفی کنند و دست از آن بشویند. می‌توان فقط به حال آنها تأسف خورد یا تحقیرشان کرد. در هر دو حال، این اشخاص کسانی نیستند که اوکشات آنها را بستاید. او آنها را «افراد ناتمام» می‌نامد. عدم تناسب این «افراد ناتمام» با وضعیت و نیازهای جهان مدرن، سبب می‌شود که نوع خاصی از حاکم هم در ارتباط با آنان پدید آید؛ «رهبر». رهبران اشخاصی هستند که با پیشنهاد این که به جای پیروانی که از تصمیم‌گیری شخصی عاجز یا بدان بی‌رغب هستند، تصمیم‌گیری کنند به دنبال قدرت هستند و آن را به دست می‌آورند، و در مقابل به پیروانشان نوید «رستگاری» یا رسیدن به «دوران طلایی» را می‌دهند<sup>۳</sup>. ویر آنها را رهبران «کارزماتیک» می‌نامید و آشکار است که نظر اوکشات درباره‌ی آنان، درست بر خلاف نظر ویر، کاملاً منفی است. در مشارکت مدنی، جایی برای چنین رهبرانی نیست. بر همین اساس، اوکشات نگرش و گرایش ویر به ناسیونالیسم و «ملت» را (که ربط نزدیکی با دفاع او از رهبری کارزماتیک دارد) رد می‌کند. اوکشات می‌گوید: همه‌ی دولت‌ها کم و بیش ملغمه‌های دل‌بخواهی از اشخاصی هستند که خشونت، یا دست تصادف روزگار، آنها را گرد هم آورده است؛ مفهوم «دولت - ملت» در اطلاق به اروپای مدرن، توهم کسانی است که دولت را «جامعه‌ای یکپاره... با هدف مشترک» در نظر می‌آوردند و تحت تأثیر قیاس تشبیه‌ی فوق‌العاده نابه‌جایی، «رؤیاهای خود را با شرایط زندگی واقعی در بیداری» خلط می‌کنند<sup>۴</sup>. همه‌ی این‌ها با جامعه‌ی مدنی بیگانه است. اوکشات می‌گوید: «جامعه‌ی مدنی، رابطه‌ی عش و محبت نیست<sup>۵</sup>».

<sup>1</sup> Ibid. p236

<sup>2</sup> Ibid. pp 274-5

<sup>3</sup> Ibid. pp 276ff

<sup>4</sup> Ibid. p188

<sup>5</sup> Ibid. p123



همچنین، جامعه‌ی مدنی ارضای عاطفی یا ارضای روحی و روانی نیست. مدنیت، رابطه‌ای سرد، جدی، و محدود (هرچند ضروری) است.

ادامه‌ی مقایسه‌ی اوکشات با وبر جالب است. اوکشات، بر خلاف وبر، اتحاد میان رهبران کاریزماتیک و پیروانشان را تهدیدی برای آزادی و فردیت می‌داند و بنابراین، بر خلاف وبر، دشمن دموکراسی مدرن است. قوی‌ترین بیان این خصومت را در کتاب *رفتار بشری*، بل‌که در مقاله‌ای پیش از آن، «توده‌ها در دموکراسی نمایندگی»، می‌توان یافت.<sup>۱</sup> اوکشات در این مقاله می‌گوید: آن شیوه‌ی حکومتی که زاده‌ی «سودای فردیت» بود، حکومت پارلمانی بود. اما مدرنیته فقط فرد مدرن را به وجود نیاورد، بل‌که در کنار آن، «فرد ناتمام» را هم به وجود آورد که «ضد فرد» بود. به مرور، ضد فردها (که اوکشات آن‌ها را «انسان‌های توده‌ای» هم می‌نامد) پی بردند که در اکثریت هستند، پس فشار آوردند و طالب حق رأی همگانی شدند و آن را به دست آوردند و بدین‌ترتیب، حکومت پارلمانی را تبدیل به چیزی کاملاً متفاوت کردند - «حکومت مردمی». گرایش این نوع حکومت این بوده است که حکومت را بدل به همان چیزی کند که در کتاب *رفتار بشری*، مشارکت مساعی اجباری خوانده شده است.

اما دقیقاً چه نوع مشارکت مساعی اجباری؟ اگر کلی بگوییم، نوع اقتصادی آن، مشارکتی که وقف پیشینه کردن محصول و توزیع مناسب آن شده است. اما تا جایی که مربوط به افزایش محصول است، مشارکت مدنی از یک اقبال بسیار خوش منتفع شده است. زیرا آزادی در حوزه‌ی اقتصادی - به‌اصطلاح «بازار آزاد» - بارآورترین نظام اقتصادی است؛ حال آن که اقتصاد برنامه‌ریز شده‌ی متمرکز، همان‌قدر که نابودکننده‌ی آزادی است، ناکارآمد هم هست. ادراک کارآیی بازار آزاد، اقتصاددانان کلاسیک را بدل به پشتیبانان مشارکت مدنی کرد؛ گرچه به دلایلی که کاملاً اشتباه بود (همین را در مورد جانشین امروزی آنان، هایک، نیز تا حدودی می‌توان گفت) و بدین‌ترتیب، کارآیی اقتصادی در عصر دموکراسی توده‌ای هم‌چون حفاظ و پناهی برای مشارکت مدنی عمل کرده است و می‌کند. بنابراین، بزرگ‌ترین و جدی‌ترین تهدید برای مشارکت مدنی از نایه‌ی توزیع اقتصادی یا «عدالت توزیعی» است. به گفته‌ی اوکشات، «در مشارکت مدنی جایی برای به‌اصطلاح عدالت توزیعی وجود ندارد... قانون *lex* نمی‌تواند قاعده‌ای برای توزیعی از این دست باشد. [زیرا] حاکمان مدنی چیزی برای توزیع کردن ندارند».<sup>۲</sup> عدالت مشارکت مدنی چیزی نیست مگر «موافقت به اندازه‌ی افراد هدف‌جو با قواعد جامعه. دولت رفاه، که اوکشات پیش‌تر آن را به عنوان فرزند خلف عقل‌گرایی سیاسی محکوم کرده بود، بار دیگر در این‌جا، به عنوان تجلی دولت مشارکت مساعی<sup>۳</sup>، که پاسخ‌گوی نیازهای انسانی است که امنیت را بر آزادی مرجح می‌دارند، محکوم می‌شود و گفته می‌شود که چنین اصلی خطر «عقیم ماندن اهداف فرد» را در بر دارد. اوکشات، با تحقیر و توهین، می‌گوید: منتفعین از صدقات دولت رفاه «مانند سربازان وظیفه‌ای هستند که خوشحالند که به هر صورت، شامی به آنان داده می‌شود»، و دولت آنان دولت «نوکری با جیره و موجب» است.<sup>۴</sup> اما، حتی بدتر

<sup>1</sup> In Oakeshott, *Rationalism in Policies*, expanded edition, Cf. pp 364, 370-4, 376-83

<sup>2</sup> Oakeshott, *On Human Conduct*, p153

<sup>3</sup> Ibid. p311

<sup>4</sup> Ibid. p317

از این، این است که بهای «حیره‌ی تضمین‌شده» نوکری برای همه است، زیرا طبیعت دولتی که بر اساس الگوی مشارکت مساعی، و نه مشارکت مدنی، ساخته شده است، چنین ایجاب می‌کند.

اوکشات یقیناً حق دارد که می‌گوید دولت رفاه پاسخ‌گوی تمنای (یا نیاز به) امنیت است («امنیت اجتماعی» هدف آشکار آن است). اما چنین تمنایی، به خودی خود، چیزی تحقیرآمیز نیست. همچنین، به صورتی بلاواسطه روشن نیست که چرا دولت رفاه، یا باز توزیع ثروت به نفع تنگ‌دستان، آزادی را از میان می‌برد، یا شهروندان را تابع هدف واحد یکپارچه‌ای نظیر اهداف مشارکت مساعی می‌کند. برای درک و ارزیابی استدلال اوکشات، در این‌جا باید به بررسی دقیق‌تر مفهوم هدف و آنچه او از «تعقیب هدف» در نظر دارد بپردازیم. مثلاً او تأکید می‌کند که «صلح»، یا آرامش شرکت‌کنندگان، که می‌تواند نتیجه‌ی وضع مدنی باشد و بی هیچ تردید باید هم باشد، هدف آن نیست و هدف مشارکت‌جویان هم نیست. زیرا چنین چیزی به هیچ‌روی هدفی خودبنیاد نیست. (مگر در شرایط بحرانی که «بقا» می‌تواند بدل به نوعی «نیاز» شود، اما صرفاً «در شرایطی که خطر نابودی هست»<sup>۱</sup>). در زمان‌های عادی، مشارکت‌جویان مدنی به دنبال صلح یا بقا نیستند. اوکشات حتی پا را از این هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید: «این قاعده که مشارکت‌ویان مدنی یکدیگر را نکشند، نتیجه‌ای نیست که از این قضیه استنتاج شود که نیازی مشترک (متمایز از انگیزش اورگانیک) برای زنده ماندن هست... و چنین قاعده‌ای بر این اساس مطلوب نیست که پاسخ‌گوی این نیاز است»<sup>۲</sup>. یقیناً اوکشات دیگر شورش را درآورده است و اشتباه او در این است که نمی‌تواند میان نیاز و هدف، تمیز قائل شود. من ممکن است که بقای خودم را به صورت پروژه‌ای هدف‌مند دنبال نکنم. اما یقیناً بقا و زنده ماندن چیزی است که می‌خواهم.

ظاهراً به عقیده‌ی اوکشات، بر خلاف صلح یا آرامش، شکوفایی یا امنیت اقتصادی هدفی خودبنیاد هست، و بنابراین استفاده از دولت برای سامان دادن به کسب ثروت یا امنیت اقتصادی، برای کسانی که بدان نیاز دارند، دور شدن از مشارکت مدنی و نوعی سلب آزادی از شهروندان است. اما آیا واقعاً چنین است؟ به نظر من که چنین نیست. به عکس، آنچه دولت بدین‌ترتیب بنجام می‌دهد، افزایش یا بازتوزیع یکی از وسایل اصلی برای رسیدن به اهداف فردی است (چیزی که راولز آن را «خواستهای اجتماعی بنیادین» می‌نامد). و از این جهت، در واقع [دولت رفاه] مانند و شبیه مشارکت مدنی است. مشارکت مدنی، با تنفیذ و به اجرا گذاشتن قواعد اخلاقی، نظیر واداشتن مشارکت‌جویان *civies* به این که یکدیگر را نکشند، دولتی قرین نظم و آرامش پدید می‌آورد که توانایی همگان را (البته نه به یکسان) برای رسیدن به آنچه دلشان می‌خواهد سخت تقویت می‌کند (فقدان محض مشارکت مدنی، دقیقاً همان وضعیتی را به بار می‌آورد که هابز و دیگر نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی آن را «وضع طبیعی» می‌نامیدند). اوکشات حتی این را می‌پذیرد که «امنیت» حاصل مشارکت مدنی است (هرچند - عجیب است - که به نظر او، توجیه آن نیست)<sup>۳</sup>. چرا بایستی شکلی از مشارکت که امنیت اشخاص و دارایی‌ها را تضمین می‌کند، تضمین‌کننده‌ی آزادی و فردیت دانسته شود و در مقابل، شکل دیگری از حکومت که امنیت اقتصادی وسیع‌تری را تأمین می‌کند، نابودکننده‌ی این آزادی‌ها در نظر گرفته شود؟

<sup>1</sup> Ibid. p119

<sup>2</sup> Ibid. p173

<sup>3</sup> Ibid. p117

می‌توان به نحو دیگری هم، که باز البته با فرضیات اساسی اوکشات هم‌خوانی داشته باشد، به دفاع از دولت رفاه، بازتوزیع اقتصادی، و تمهید امنیت اقتصادی پرداخت. بنا به نظر اوکشات، مشارکت مدنی نوعی مشارکت اخلاقی تنفیذی (یا تنفیذ و به اجرا گذاشتن «ورزه»ی اخلاقی) است. به عبارت دیگر، تنفیذ قواعد اخلاق، که اعمال را برای کسی مشخص نمی‌کند و فقط شرایطی را که باید در عمل مراعات شود معین می‌کند. این تحلیل از قواعد اخلاقی ناکامل است. شاید این مورد توافق عموم باشد که نیکوکاری فضیلت اخلاقی است. برخی ممکن است پا را فراتر بگذارند و آن را نوعی تکلیف اخلاقی بدانند. می‌توان به‌آسانی، یک مشارکت مساعی را در نظر آورد که وقف اهداف نیکوکارانه شده باشد (و در واقع هم مشارکت‌های بسیاری از این دست وجود دارند)، اما این بدان معنا نیست که هیچ قاعده‌ی اخلاقی وجود ندارد که ما را ملزم به بخشش‌های نیکوکارانه برای کاهش فقر و رنج کند. چنین قاعده‌ای می‌تواند همان‌قدر اخلاقی باشد که قاعده‌ی منع کشتن دیگران. و بنابراین، همان‌قدر هم می‌تواند شایسته‌ی اجرا و تنفیذ توسط دولت باشد - دولت رفاه. تحلیل اوکشات از قواعد اخلاقی، به طور ضمنی، شامل این فرض است که قواعد اخلاقی، همگی *سلبی* یا *بازدارنده* هستند (مثل قاعده‌ی «تو هرگز نخواهی کشت»). اما دلیلی ندارد که واقعاً چنین باشد. اگر به اجرا گذاشتن تکلیف‌های اخلاقی از نظر اخلاقی موجه است، پس دولت رفاه هم موجه است. بنابراین، دولت رفاه تکالیف اخلاقی را تنفیذ می‌کند، نه آن که تعقیب اهداف را برای افراد معین کند. زیرا افراد باید آزاد باشند که هدفی را برگزینند یا رد کنند.

حال، سرانجام، وقت آن رسیده است که نظریه‌ی مشارکت مدنی اوکشات را به مضمون لیبرالیسم ربط دهیم. به عقیده‌ی من، این نظریه واقعاً شکلی از لیبرالیسم است و در واقع، با همه‌ی نقص‌هایش، سهم مهمی در تکمیل نظریه‌ی لیبرالی داشته است. خود اوکشات ظاهراً از پذیرش انگ لیبرال اکراه دارد (هرچند او، کاملاً با ظرافت، خودش را اختیارگرا نامیده است). دلیل اصلی این که او نمی‌خواهد انگ لیبرال بودن را بپذیرد، ظاهراً این است که لیبرالیسم را با نظریه‌ی حقوق طبیعی یکی می‌گیرد (چیزی که او، بر خلاف اختیارگرای متأخرتر، نوزیک) به دلیل مطلق بودن آن را رد می‌کند.<sup>۱</sup> اما به هر روی، نظریه‌ی اوکشات مشارکت مدنی را، اکنون که به گذشته می‌نگریم، می‌توان آشکارا بیان آن چیزی دانست که راولز، بعدها آن را اولویت حق بر خیر خواند. بر این اساس، قواعد مشارکت مدنی، قواعد مربوط به حقوق هستند و در این مقام، الزامی و تنفیذ کردنی. حال آن که تعقیب اهداف، منعکس‌کننده‌ی درک و برداشت‌هایی از خیر و خوبی است و باید داوطلبانه باشد، نه تحمیلی. همان‌گونه که اوکشات مکرراً می‌گوید، آن اولی متعلق به حوزه‌ی عمومی است، و این دیگری متعلق به حوزه‌ی شخصی و خصوصی. یقیناً، اولویت حق بر خیر برای لیبرالیسم لازم است و نه کافی. زیرا قواعد تحمیلی غیر هدف‌مندانه می‌توانند در اساس، ماهیتی پدرسالار داشته باشند (مثلاً، قوانینی که رابطه‌ی هم‌جنس‌بازانه میان دو فردی را که خود راضی بدان هستند منع می‌کند). اما جای شگفتی نیست که اوکشات این‌ها را کنار می‌گذارد (هرچند - طبق معمول - نه مطلقاً) و این کار را با صحه گذاشتن بر این اصل جان استیوارت میل می‌کند که «اعمال متوجه خویشتن، باید از شرایط اجتماعی معاف باشند».<sup>۲</sup> این به‌هیچ‌روی جای شگفت نیست. زیرا می‌دانیم که اوکشات زندگی انسان را به چشم توالی اعمال میان انسان‌ها می‌نگریست، که در آن انسان‌ها آزادند که اهداف

<sup>1</sup> Ibid. p245, n.2; Oakeshott, *Rationalism in Policies*, expanded edition, pp455-6

<sup>2</sup> Oakeshott, *On Human Conduct*, pp 178-9

خویش را برگزینند. همچنین، این معنا در تعریف اوکشات از «مدنیت»، به عنوان «ورزهی رفتار درست» مستتر است؛ شکستن قواعد مشارکت مدنی را تقریباً نمی‌توان بی‌عدالتی دانست؛ مگر آن که شامل «صدمه به دیگری» باشد. اما روایت اختیارگرایانه‌ی اوکشات از لیبرالیسم این نقص را دارد که معتقد است اقدام دولت به بازتوزیع اقتصادی، منجر به مشارکت مساعی تحمیلی می‌شود و آن پیوند میان انتخاب و عمل را، که عاملیت آزاد را به وجود می‌آورد، از میان می‌برد. استدلال او برای رسیدن به این نتیجه قانع‌کننده نیست. خواهیم دید که بعدها رابرت نوزیک این استدلال را دوباره برگرفت و با دقت بیشتر، طوری بدان پرداخت که قانع‌کننده‌تر باشد.

### Further Reading

#### By Oakeshott

- M. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, 1993
- M. Oakeshott, 'The claims of politics', *Scrutiny* 8 (1939-40)
- M. Oakeshott, *Rationalism in Policies and Other Essays*, Methuen, London, 1962
- M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford University Press, London, 1975
- M. Oakeshott, *On History and Other Essays*, Basil Blackwell, Oxford, 1983
- M. Oakeshott, *The Voice of Liberal Learning: Micheal Oakeshott on Education*, ed. T. Fuller, Yale University Press, New Haven, 1989

#### On Oakeshott

- B. Barber, 'Conserving Politics: the political theory of Micheal Oakeshott', *Government and Opposition* 2, 1976
- P. Franco, *The Political Philosophy of Micheal Oakeshott*, Yale University Press, New Haven, 1990
- R. Grant, *Oakeshott*, Claridge Press, London, 1990
- J. Gray, 'Oakeshott on law, liberty and civil association', in *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Routledge, London, 1989
- W. H. Greenleaf, *Oakeshott's Philosophical Politics*, Longman, London, 1966
- K. Minogue, 'A memoir: Micheal Oakeshott', *Political Studies*, 39, 1991
- J. Norman (ed.), *The Achievement of Micheal Oakeshott*, Duckworth London, 1993
- *Political Theory* 4, August 1976: *A Symposium on Micheal Oakeshott*, including 'A reply to my critics' by Oakeshott
- D. D. Raphael, 'Professor Oakeshott's rationalism in politics', *political Studies* 12, 1964 (Oakeshott's reply is in *Political Studies* 13, 1965)
- J. Warldon, 'Politics without purpose', *Times Literary Supplement*, 6-12 July, 1990, p718

## ۷

## فردریش هایک: نظریه‌ی نظم خودانگیخته

فردریش هایک، یکی از نظریه‌پردازان اجتماعی قرن بیستم است که احتمالاً، بیش از هر نظریه‌پرداز دیگری حقانیت خودش را در نتیجه‌ی وقایعی که رخ داد، محرز و مسلم دید - و اگر نه کاملاً، دست‌کم در اعتقاد اصلی و محوری خویش. او همچنین، بیش از هر فیلسوف سیاسی معاصر دیگری، شخصاً نفوذ و تأثیر سیاسی چشم‌گیری داشت. نه واقعیت این تأثیر قابل پیش‌بینی بود، نه طریقه‌ی آن. او که درست در سال پایانی قرن نوزدهم، ۱۸۹۹، در وین به دنیا آمده بود، در فاصله‌ی دو جنگ جهانی، یکی از اقتصاددانان سرآمد و پرچمدار مکتب اقتصادی مشهور اتریش شد و مقام و موقعیت رسمی پیشینیان برجسته‌ای چون کارل منگر<sup>۱</sup> و لودویگ فون میزس<sup>۲</sup> را، که خود دست‌پروده‌ی آنان بود، به ارث برد. اما در ۱۹۳۱، زندگی شخصی و حرفه‌ای هایک چرخشی غیر منتظره پیدا کرد. هایک، که به دعوت اقتصاددان انگلیسی، لایونل رابینز *Lionel Robbins*، برای ایراد سخنرانی به مدرسه‌ی اقتصادی لندن رفته بود، در همان‌جا ماند و استاد همان مدرسه شد و بعداً تابعیت بریتانیا را پذیرفت و تا زمان مرگش در ۱۹۲۲، تابعیت بریتانیایی‌اش را حفظ کرد؛ هرچند در ۱۹۵۰، به دانشگاه شیکاگو و در ۱۹۶۱ به دانشگاه فرایبورگ منتقل شد. همچنین، نفوذ و تأثیر سیاسی او در بریتانیا، از همه‌جا چشم‌گیرتر بود و این نفوذ و تأثیر در دوران نخست‌وزیری مارگارت تاچر (۱۹۷۹ - ۱۹۹۰)، که مکرراً به او و اندیشه‌هایش استناد می‌کرد، به اوج خود رسید.

با این‌همه، چندین دهه طول کشید تا اندیشه‌های هایک، تأثیر و نفوذی پیدا کند و در طول آن چند دهه، او آدم منفور و مطرودی بود. اندیشه‌ی هایک نیز، مانند اندیشه‌ی بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی هم‌نسلش، در واکنش به تحولات مهم و ناگهانی و مصیبت‌بار شکل گرفت - دو جنگ جهانی، و دو رژیم توتالیتر تهدیدکننده‌ای که در آلمان و روسیه استقرار یافتند. و باز هم هایک میز، مانند بسیاری از معاصران (مثلاً مارکوزه و آرنت) هر دو رژیم توتالیتری را اساساً شرّ و پلیدی‌های مشابه می‌دید. اما ویژگی تفسیر او (خصوصاً در تضاد آشکار با نظر و تفسیر مارکوزه) این بود که هم استالینیسیم و هم نازیسم را شکل‌هایی از *سوسیالیسم* می‌دید. به عبارت دیگر، توصیفی را که جنبش هیتلری و رژیم او از خود می‌کرد، یعنی این که خود را ناسیونال سوسیالیست می‌نامید، توصیفی درست و دقیق می‌دانست. در نظر هایک، این دو رژیم توتالیتری، سوسیالیسم چپ و سوسیالیسم راست بودند. بنابراین، هایک از زمان جنگ جهانی دوم، به جهادی نظری علیه سوسیالیسم و جمع‌گرایی پرداخت؛ جهادی که او را، خصوصاً در فضای به‌وجودآمده بلافاصله پس از جنگ، در بسیاری از جاها و حوزه‌ها چهره‌ای فوق‌العاده نامحبوب و منفور کرد. اما با گذشت چند دهه و آشکار شدن ناپایداری آن مصالحه‌ی به‌ظاهر بسیار موفق کینزی، تعالیم هایک با اقبال بیشتری مواجه شد. در ۱۹۷۴ جایزه‌ی نوبل در اقتصاد به او اعطا شد - و در حقیقت، نه‌چندان به خاطر نظریه‌پردازی

<sup>1</sup> Karl Manger (1840 - 1921): اقتصاددان اتریشی

<sup>2</sup> Ludwig von Mises (1881 - 1972): اقتصاددان اتریشی

فنی او در حوزه‌ی اقتصاد، بلکه بیشتر برای قدردانی از دفاع فلسفی او از تمدن سرمایه‌داری لیبرال. پانزده سال بعد، فروپاشی سوسیالیسم از نوع شورویایی آن، او را پیش از مرگش به مقامی در حد پیامبری رساند. دگرگونی موقع و مقام او از آدمی منفور و مطرود به شخصی پیامبرگونه، در واقع پاداش پنجاه سال پافشاری بی‌تزلزل بر نظریه‌ای خاص بود.

سه اثر مهم هایک، حاوی بیان نظریه‌ی اجتماعی او هستند. نخستین کتاب و بحث‌انگیزترین آن‌ها (البته از بابت واکنش نسبت به آن و نه محتوایش) *راه رقیّت* بود که در ۱۹۴۴ منتشر شد. اگرچه این کتاب را صاحب‌نظران گوناگونی چون جان مینارد کینز و یوزف شومپتر ستودند، اما در عین حال، این کتاب موجب خصومت با هایک و فحاشی به او نیز شد. روی‌هم‌رفته، واکنش‌ها برای هایک دلسردکننده بود و او دیگر تا ۱۹۶۰، به صورت جدی به صحنه‌ی نزاع بازنگشت، تا این که در این سال، *قانون آزادی* را منتشر کرد که به اعتقاد بسیاری شاه‌کار اوست. اما در واقع نمی‌توان گفت که آیا این کتاب شاه‌کار اوست، یا آن سومین کتاب مهم او، *قانون، قانون‌گذاری، و آزادی* که چاپ دوجلدی آن در ۱۹۸۲ منتشر شد. البته قبل از آن، این کتاب در سه مجلد جداگانه منتشر شده بود: *قواعد و نظم* (۱۹۷۳)، *سراب عدالت اجتماعی* (۱۹۷۶)، و *نظم سیاسی مردم‌آزاد* (۱۹۷۹). از نوشته‌های دیگر هایک، که شمارشان اندک نیست، آنچه به بحث حاضر ما مربوط می‌شود، یکی نقد او بر نظریه‌ی اجتماعی علمی، تحت عنوان *علم است که در ۱۹۵۵ منتشر شد و دیگر مقاله‌ای در همین زمینه، منتها با توجه خاص به ماهیت علوم اقتصادی، تحت عنوان «نظریه‌ی پدیده‌های پیچیده»* (که بعداً در مجموعه مقالات او در ۱۹۷۸، تحت عنوان *پژوهش‌هایی در فلسفه، سیاست، و اقتصاد* به چاپ رسید). همین بحث در سخنرانی مهم هایک به مناسبت دریافت جایزه‌ی نوبل، «دعوی دانش»، ادامه می‌یابد. این سخنرانی را در مؤسسه‌ی امور اقتصادی در ۱۹۷۵ منتشر کرد. در این اواخر تأملات هایک در مورد نظریه‌ی اقتصادی، از یورش او به سمت تجویز خط مشی سیاسی، که در این تجویزات به دنبال نشان دادن خطاهای به‌اصطلاح مدیریت تقاضای کلی «کینزی» بود، تفکیک‌ناپذیر شده بود. بسیاری از این مقالات را نیز مؤسسه‌ی امور اقتصادی منتظر کرده است. اما آثار قبلی هایک، که همگی کتاب‌هایی درباره‌ی مسائل فنی اقتصاد هستند و عمدتاً در دهه‌ی ۱۹۳۰ نوشته شده‌اند و بحث اصلی در آن‌ها چرخه‌ی فعالیت اقتصادی است نیز به مسائل سیاسی بی‌ربط نیست. سرانجام، باید از یک جلد خاطرات زندگی‌نامه‌ای او یاد کرد که ویراستارانش بر آن *هایک از زبان هایک* نام نهاده‌اند. در این کتاب، متن پرنکنه‌ای هم گنجانده شده است که پیاده‌شده‌ی نوار مباحثه‌ای رادیویی درباره‌ی *راه رقیّت* است که در آن، دو استاد برجسته‌ی دانشگاه شیکاگو، هر دو با خصومت، و یکی با بدزبانی و فحاشی، هایک را سؤال‌پیچ کرده‌اند. اما هایک، هم در آن مباحثه‌ی رادیویی ۱۹۲۵ و هم کلاً در طول زندگی حرفه‌ای‌اش، متانت و وقارش را حفظ کرد. نوشته‌های او، روی‌هم‌رفته، نمونه‌ی متانت توأم با نیروی فکری است؛ هرچند در سال‌های آخر لحن او هم اندکی گزنده شده بود. هایک صاحب سبک خاص خویش و استناد توضیحات روشن و شفاف است. نوشته‌های او کاملاً عاری از غلبه‌گویی و ابهام یا پیچیدگی غیر ضروری است. هدف او اقناع کردن است، نه خیره کردن چشم‌ها. حتی آن‌هایی که با استدلال‌های هایک کاملاً قانع نمی‌شوند، مشکلی در درک استدلال‌های او ندارند. البته خود هایک هم از برخی از معاصران تأثیر پذیرفته بود و خود به این تأثیرپذیری اذعان داشت و خصوصاً دین خودش را به کارل پوپر منکر نبود. رابطه‌ی میان پوپر و هایک، حقیقتاً نیازمند تفسیر است. پوپر، که همانند هایک وینی بود و در تبعیدی خودخواسته زندگی می‌کرد و تابعیت بریتانیا را پذیرفته بود، استاد مدرسه‌ی اقتصاد لندن و به

نوبه‌ی خود، نظریه‌پردازی بزرگ در زمینه‌ی مسائل اجتماعی بود. در واقع، هایدک که با کتاب *منطق اکتشاف علمی* پوپر آشنا بود و آن را تحسین می‌کرد، نقش به‌سزایی در جور کردن کرسی استادی برای پوپر در لندن داشت و بدین ترتیب بود که هموطنش را بدل به همکار خویش کرد. از آن به بعد، این دو تن فقط همکار نبودند، بل که دوستان نزدیکی هم بودند. در آثار هر یک از آنان، اشارات تحسین‌آمیز فراوانی به آثار آن دیگری می‌توان یافت. اما به هر روی، با آن که مشابهت‌ها و تأثیر متقابلی را در دیدگاه‌های آنان می‌توان یافت، این شباهت کمتر از آنی است که خود آن‌ها به سائقه‌ی دوستی‌شان بر آن تأکید می‌کردند. اگر کلی بگوییم، هر دو لیبرال هستند؛ اما هایدک بسیار دست‌راستی‌تر است.

چند کلمه‌ای هم باید درباره‌ی هایدک و همکار دیگرش در مدرسه‌ی اقتصادی لندن، مایکل اوکشات، بگوییم. هر خواننده‌ای که آثار هر دو را خوانده باشد، حتماً متوجه شباهت‌های مهمی در اندیشه‌های آنان می‌شود. اما آن دو ظاهراً روابط شخصی نزدیکی با یکدیگر نداشتند، و تقریباً هیچ تأثیری هم از یکدیگر نپذیرفتند. دست‌کم هیچ‌کدام به چنین تأثیر و تأثری اذعان نکرده است. در واقع، اشارات گه‌گاهی اوکشات به آثار هایدک، توأم با رغبت و شوق نیست. حال آن که هایدک، درست بر خلاف اوکشات، آشکارا و به صراحت می‌گوید عنوان «محافظه‌کار» را برای خود نمی‌پسندد<sup>۱</sup>. این حزم و احتیاط دوجانبه شاید به نظر اندکی شگفت بیاید، اما در واقع، دلایل قانع‌کننده‌ای برای آن هست. علی‌رغم توافق ظاهری زیاد میان آن‌ها، فلسفه‌های اساساً متفاوتشان آن‌ها را از هم جدا می‌کرد. باز هم اگر کلی بگوییم، هر دو لیبرال بودند، اما هایدک فراتر از هر چیز، لیبرال اقتصادی بود و همین سبب می‌شد که او از اوکشات کمتر دست‌راستی باشد، و این نکته‌ای است که بعداً نشان خواهیم داد.

چنان‌که قبلاً گفتیم، هایدک، علاوه بر این که فیلسوف سیاسی برجسته‌ای بود، نقش به‌سزایی در پیش‌برد فلسفه‌ی علوم اجتماعی هم داشت. در هر دو زمینه و حوزه، دلمشغولی اصلی او درک و فهم رابطه‌ی میان فرد و اجتماع بود. در فلسفه‌ی علوم اجتماعی، مسأله، مسأله‌ای هستی‌شناختی است (آیا هستی فردی و هستی اجتماعی، دو نوع هستی متفاوت و متمایز هستند؟ ربط آن‌ها به هم چیست؟) حال آن که در حوزه‌ی سیاسی مسأله برای هایدک این است که چه‌گونه می‌توان نظم اجتماعی را با محفوظ داشتن آزادی فردی وفق داد (دلمشغولی هایدک به مسأله‌ی آزادی، از عنوان *عر سه کتاب* او پیداست). ربط میان این دو مسأله، بسی بیشتر از آن است که در ظاهر به نظر می‌آید. زیرا اگر خلاصه بگوییم، راه‌حل هایدک برای مسأله‌ی سیاسی، عمدتاً متکی بر امکانات بالقوه‌ی چیزی است که خودش آن را نظم اجتماعی خود/نگیخته می‌خواند. اما برای آن که نظم اجتماعی خود/نگیخته بتواند راه‌حلی برای مسأله‌ی سیاسی باشد، باید این نظم هم مثل هر نظم اجتماعی دیگری، نوع خاصی از رابطه‌ی میان افراد باشد. البته بدیهی است که چنین چیزی باید ممکن هم باشد. باید پدیده‌ای باشد که امکان وجود داشته باشد.

رساله‌ی هایدک در مورد هستی‌شناسی اجتماعی، *ضد انقلاب علم*، حمله‌ای است به آنچه او «علم‌باوری» می‌خواند (و نه حمله‌ای به خود علم). «علم‌باوری» نوعی به‌کارگیری غیر متفکرانه و نامناسب شیوه‌های علوم طبیعی در زمینه‌ی علوم اجتماعی است. البته علوم طبیعی و علوم اجتماعی

<sup>1</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Routledge and Kegan Paul, London, 1960), p397ff

اشتراکاتی دارند، اما به عقیده‌ی هایک، متدولوژی علوم طبیعی (عین‌گرایانه) است (یعنی شامل بررسی واقعیت‌های عینی یا پدیده‌های محسوس با حواس می‌شود)؛ حال آن که علوم اجتماعی نمی‌تواند چنین باشد، زیرا داده‌های آن ذهنی هستند؛ یعنی نه بر اساس مادیان، بل که بر اساس نحوه‌ی تفکر انسان‌ها نسبت به مادیات تعریف می‌شوند. بنابراین، «ابزار» یا «فشارسنج» را [در این علوم] نباید چیزی با کیفیات مادی خاص دانست، بل که باید چیزی دانست که «مقصود از آن» استفاده در جهت هدف انسانی معینی است. فشارسنج خشک و فشارسنج جیوه‌ای، هر دو فشارسنج هستند. اما «هیچ وجه مشترک دیگری جز این ندارند که در مورد هر دو، انسان‌ها برای هدف معینی از آنها استفاده می‌کنند»<sup>۱</sup>. و فشارسنج و چکش، هر دو ابزار هستند، زیرا انسان‌ها می‌خواهند از آنها در جهت هدف معینی استفاده کنند.

آشکار است که علوم اجتماعی «ذهن‌گرایانه»، آن‌گونه که هایک آن را به تصور در می‌آورد، شبیه همان «جامعه‌شناسی درون‌فهمانه»ی ماکس وبر است. علاوه بر این (و باز همانند وبر)، متدولوژی علوم اجتماعی نه تنها باید «ذهن‌گرایانه»، بل که هم‌چنین باید «فردگرایانه» و «ترکیبی» هم باشد. ذهنیت، اساساً در ذهن تک‌تک افراد وجود دارد (ما «اذهان گروهی» نداریم) و بنابراین، ذهن فرد، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های افراد... عناصری هستند که ما باید از آنها پدیده‌های پیچیده‌تر بسازیم<sup>۲</sup>؛ پدیده‌های پیچیده‌تری که موجودیت‌ها و روابط/اجتماعی را هم در بر می‌گیرند. این متدولوژی مرکب یا ترکیبی علوم اجتماعی، آن‌گونه که هایک می‌گوید، از متدولوژی علوم طبیعی، که شیوه‌ی تحلیلی مناسب آن است، جدا و متفاوت است. یعنی در جهان طبیعی چیزهایی که مستقیماً قابل مشاهده هستند، کل‌هایی هستند که دانش‌مندان به دنبال فهم آنها از طریق تجزیه‌ی آنها به اجزایشان هستند (عناصر، اتم‌ها، ذرات بنیادی) - اجزایی که غالباً وجودشان فرض گرفته می‌شود، نه آن که مستقیماً قابل مشاهده باشند - حال آن که در جهان اجتماعی، این «کل‌ها»ی اجتماعی نیستند که مستقیماً قابل مشاهده یا قابل شناخت هستند، بل که آنچه دیدنی و شناختنی است، «درک‌ها و برداشت‌ها و دیدگاه‌هایی مورد اعتقاد افراد هستند». و این‌ها در واقع «عناصری» هستند که ما می‌کوشیم ارتباط ساختاری‌شان را تشخیص دهیم، و با این کار، آن «کل‌ها»ی موجود اجتماعی را تبیین و معین کنیم. این بدان معناست که افراد در مقام افراد عناصری نیستند که کل‌های اجتماعی از آنها تشکیل شده باشد. این عناصر در واقع «درک‌ها و برداشت‌ها و دیدگاه‌ها»ی افراد هستند. «اگر ساختار اجتماعی می‌تواند به همان شکل سابق باقی بماند، حال آن که افراد مختلف دائماً جانشین یکدیگر می‌شوند، به این علت نیست که افراد مختلف... کاملاً عین هم هستند. بل که به این دلیل است که آنها در مجموعه‌ای از روابط خاص و نگرش‌های خاص نسبت به دیگران، جانشین هم می‌شوند و هر کسی نیز به نوبه‌ی خود موضوع نگرش خاص دیگران به خود است»<sup>۳</sup>.

باید این نکته را روشن کنیم که فردگرایی متدولوژیک هایک، آن‌گونه که بعضاً گمان برده می‌شود، به معنای انکار واقعیت کل‌های اجتماعی نیست. بل که دیدگاه او این است که پدیده‌های فردی، پدیده‌هایی هستند که ما مستقیماً می‌شناسیم، حال آن که اشارات یا سخن‌ها درباره‌ی کل‌های اجتماعی یا

<sup>1</sup> F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Free Press of Glencoe, 1955) pp 26-7

<sup>2</sup> Ibid. p38

<sup>3</sup> Ibid. p34



موجودیت‌های اجتماعی را باید به‌درستی، همچون اصول موضوعه یا نظریه‌هایی درباره‌ی رابطه‌ی میان پدیده‌های فردی در نظر گرفت. پس کل‌های اجتماعی واقعاً اگر وجود دارند، «اگر صرفاً به میزانی که نظریه‌ی ما درباره‌ی ربط اجزاء، آن‌گونه‌ای که این کل‌های اجتماعی تلویحاً القا می‌کنند، درست باشد»<sup>۱</sup>. بنابراین، مثلاً دانشگاه گلاسکو یک کل اجتماعی است که هرگز کسی آن را ندیده است (هرچند خیلی‌ها ساختمان‌های متعلق به این دانشگاه را دیده‌اند، و البته تابلویی هم بر سر در ورودی دانشگاه نصب شده است که بر روی آن نوشته «دانشگاه گلاسکو»)، اما (من خطر می‌کنم و می‌گویم) صرفاً به این دلیل وجود دارد که روابط حاکم بر اعمال و افعال فردی، عملاً همانی است که مفهوم دانشگاه القا می‌کند. اما هایدک اصرار دارد که میان اندیشه‌های افرادی که پدیده‌های اجتماعی را به وجود می‌آورند (مثل دانشگاه گلاسکو)، و اندیشه‌های توضیحی یا نظری درباره‌ی این که کدام کل‌های اجتماعی وجود دارند، تمیز قائل شود. در عمل این تمیز به آن دقتی نیست که هایدک می‌گوید. زیرا اندیشه‌های افرادی که متعلق به دانشگاه هستند، درباره‌ی این سازمان، بر اعمال و روابط سازنده و شکل‌دهنده‌ی دانشگاه تأثیر می‌گذارد. اما نکته‌ای که هایدک می‌خواهد بر آن تأکید کند، این است که صرف فرض گرفتن کلی اجتماعی، ضمانتی بر وجود آن نیست. زیرا این فرض گرفتن، «فقط» یک نظریه درباره‌ی رابطه‌ی میان افراد است (که چه بسا خطا باشد). بنابراین، ممکن است مفاهیمی نظیر «طبقه‌ی اجتماعی» یا «پرولتاریا» اندیشه‌ها و روابطی را میان افراد فرض بگیرند که، در شرایطی معین، تحقق نیابند یا به طور کامل تحقق نیابند و بدین ترتیب، این کل‌های اجتماعی وجود نداشته باشند، یا وجود کامل نداشته باشند. به نظر هایدک، این فرض که کل‌های اجتماعی موجودیت‌هایی هستند که می‌توان مستقیماً مشاهده‌شان کرد، نوعی خطای «جمع‌گرایی» است - خطایی که همان‌قدر که مربوط به متدولوژی علوم اجتماعی است، چنان‌که خواهیم دید، مربوط به فلسفه‌ی سیاسی هم هست. هایدک جمع‌گرایی متدولوژیک را عنصری از علم‌باوری یا پی‌آمد آن می‌داند، اما به نظر من، او در این مورد بر خطاست. احتمالاً آنچه او را گرفتار این خطا کرده است، این واقعیت است که برخی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان اجتماعی علمی، مثل مارکس و دورکم، جمع‌گرایان متدولوژیک نیز بودند.

با آن که همه‌ی پدیده‌های اجتماعی نتیجه و حاصل اعمال عامدانه‌ی افراد هستند، اما نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که همه‌ی پدیده‌های اجتماعی مورد نظر و مقصود فرد یا افرادی هستند؛ بل که درست به‌عکس است. در واقع، هایدک معتقد است که وظیفه‌ی علوم اجتماعی دقیقاً همین است که پی‌آمدهای طراحی‌نشده‌ی مقاصد و نیت و اعمال عامدانه‌ی افراد بسیاری را ردیابی می‌کند، و خصوصاً به ردیابی و توضیح قانون‌مندی‌های اجتماعی و نظم اجتماعی بپردازد. «اگر پدیده‌های اجتماعی نظمی جز آنچه آگاهانه طراحی شده بود بروز نمی‌دادند، دیگر اصلاً علوم اجتماعی نظری، محلی از اعراب نمی‌داشت»، و دانشمندان علوم اجتماعی کاری توضیحی بر عهده نمی‌داشتند<sup>۲</sup>. این که چنین قانون‌مندی‌های طراحی‌نشده‌ای وجود دارند، از نظر هایدک جای چون و چرا ندارد. زبان، مثال مسلمی است. مثال مشهود دیگری که هایدک عرضه می‌کند، شکل گرفتن «گذرگاه‌ها» در «طبیعت بکری است که بدان پا گذاشته می‌شود»:

<sup>1</sup> Ibid. p55

<sup>2</sup> Ibid. p39

نخست هر کسی در جست‌وجوی راهی برمی‌آید که به نظرش به‌ترین گذرگاه می‌آید. اما این واقعیت که عبور از گذرگاهی که یک بار قبلاً از آن استفاده شده است آسان‌تر است، سبب می‌شود که دیگران هم از همان گذرگاه استفاده کنند و بدین‌ترتیب، گذرگاه‌هایی پدید می‌آید که راهشان کوییده شده است و تقریباً پس از آن دیگر همه فقط از همان راه استفاده می‌کنند و نه راه‌های ممکن دیگری که وجود دارد. حرکت‌های انسانی هم در حوزه‌های مختلف، کاملاً با طرح و الگویی معین تطبیق می‌کند که اگرچه نتیجه‌ی تصمیمات اختیاری و عامدانه‌ی افراد بسیاری است، اما با این همه، هیچ‌کس آگاهانه آن را طراحی نکرده است.<sup>۱</sup>

مسئله صرفاً این نیست که قانون‌مندی‌ها، الگوها، و نظم‌های اجتماعی طراحی نشده وجود دارند. این واقعیت که چنین چیزهایی وجود دارند و می‌توانند (همانند الگوی گذرگاه‌ها) در خدمت اهداف انسانی باشند، از نظر هایدک اهمیت سیاسی فوق‌العاده‌ای دارد. آنچه تمثیل گذرگاه می‌خواهد نشان دهد، این است که نهادهای اجتماعی مفید (که گذرگاه یا الگوی گذرگاه، مثال ساده‌ای از آنهاست)، می‌توانند بی هیچ سازمان‌دهی کلی، بی هیچ استفاده‌ای از قدرت یا اقتدار، بی هیچ استفاده‌ای از زور، شکل بگیرند و عمل کنند و بدین‌ترتیب، آزادی فردی هم به‌هیچ‌وجه خدشه‌دار نشود. آن نوع وجود و استفاده‌ای از گذرگاه‌ها که هایدک توصیف می‌کند، کم‌ترین تداخلی با آزادی افراد [برای انتخاب گذرگاه‌های متفاوت] پیدا نمی‌کند. از سوی دیگر، ما می‌توانیم سناریوی متفاوتی را به تصور درآوریم که در آن، مجموعه‌ای از گذرگاه‌ها به دست قدرت یا مرجعی ساخته شده باشد و افرادی که در آن ناحیه رفت‌وآمد می‌کنند، طبق قانون مکلف می‌شوند که از یکی از این گذرگاه‌های «رسمی» استفاده کنند. در چنین شرایطی، افراد رفت‌وآمدکننده دیگر آزادی کاملی نخواهند داشت. گذرندگان به زور مکلف به انتخاب و استفاده از مجموعه‌ی کوچکی از گذرگاه‌ها خواهند شد و کاملاً ممکن است که برخی از افراد در وهله‌ی نخست مجبور و مکلف به ساختن گذرگاه‌ها شوند. این که رفت و آمد از چنین ناحیه‌ای آسان‌تر یا مؤثرتر و کارآمدتر خواهد بود یا نه، سؤال جالی است که فعلاً نمی‌خواهیم پاسخش را بدهیم. اما هایدک طبعاً باید انتظار این را داشته باشد که بنا به دلایلی که خواهیم گفت، کارآیی و سهولت رفت‌وآمد بدین‌ترتیب کمتر شود.

زمانی که هایدک در کتاب‌های بعدی‌اش به مسأله‌ی اخلاق سیاسی مثال گذرگاه پرداخت، برای این کار مفهوم *نظم اجتماعی خودانگیخته* را در کانون نظام نظری‌اش قرار داد. او این اصطلاح را نخستین بار در *قانون آزادی* به کار گرفت، اما بعداً در کتاب *قانون، قانون‌گذاری، و آزادی* بود که توضیح کاملی را در مورد نظریه‌ی نظم اجتماعی خودانگیخته عرضه کرد. هایدک نخست *نظم* را چنین تعریف می‌کند:

حالتی از امور که در آن عناصر متعددی از انواع مختلف چنان ربطی به هم می‌یابند که ما می‌توانیم با آشنایی با یک بخش مکانی یا زمانی آن کل، درک و انتظار درستی از بقیه‌ی آن داشته باشیم، یا دست‌کم انتظار داشته باشیم که احتمال آن که درست باشند زیاد است.<sup>۲</sup>

موجزتر بگوییم، هر نظامی مجموعه‌ای از عناصری است که ربطشان به یکدیگر سیستماتیک است و نه تصادفی. چنین نظامی می‌تواند اجتماعی باشد یا نباشد، و می‌توان آن را یک «کل» دانست یا ندانست.

<sup>1</sup> Ibid. p40

<sup>2</sup> F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1: *Rules and Order* (Routledge and Kegan Paul, London, 1973), p36

مهمتر از همه، در نظر هایک، چنین نظمی می‌تواند حاصل طراحی عمدی یک عامل هوشمند کنترل‌کننده باشد یا نباشد. مثال مناسب برای نظم طراحی‌شده‌ی غیر اجتماعی (که البته مثال خود هایک نیست)، ماشین است؛ حال آن که مثال نظم غیر اجتماعی طراحی‌نشده (که این یکی مثال خود هایک است)، اورگانیزم بیولوژیک است. این هم قابل بحث است و عده‌ی زیادی هم بدان معتقد بوده و هستند که کل جهان نظمی طراحی‌شده است. عده‌ی زیادی هم بدان معتقد بوده و هستند که کل جهان نظمی طراحی‌نشده است، هرچند کسانی که به خدای مسیحی یا یهودی باور دارند، آن را نمونه‌ی نظم طراحی‌شده می‌دانند. در واقع، چنان‌که همه می‌دانند، تندترین جدل علیه استدلالی که مبنای طرح و طراحی است و سرانجام نیز اعتبار عقلی آن را از میان برد، مبتنی بر نظریه‌ی داروینی تکامل طبیعی و منشأ انواع بود.<sup>۱</sup> البته پذیرش نظریه‌ی داروینی، به معنای پذیرش واقعیت تکامل نظم طراحی‌نشده است. در نظر هایک، تکامل نظم اجتماعی طراحی‌نشده یا خودانگیخته نیز به همان اندازه واقعیت دارد. اما یک معادل سیاسی غیر مذهبی استدلال درباره‌ی نظم چنان تأثیر و نفوذ گسترده‌ای داشت که می‌بایست در هر نوبت با آن مقابله می‌شد، و آن این دیدگاه بود که هر نظم اجتماعی (یا هر نظم اجتماعی مفید، و بنابراین، بهترین نظم اجتماعی ممکن) می‌باید نتیجه‌ی سازمان‌دهی آگاهانه باشد. تقابل میان نظم اجتماعی خودانگیخته و نظم اجتماعی سازمان‌یافته (یا سازمان‌دهی) در کانون تفکر و اندیشه‌ی هایک جا دارد.

آنچه هایک آن را سازمان اجتماعی می‌نامد، شباهت بسیار به همانم مشارکت مساعی اوکشات دارد. سازمان اجتماعی، واحدی اجتماعی است که عامدانه برای هدف معینی ایجاد و طراحی شده است.<sup>۲</sup> این سازمان یا واحد برای رسیدن به هدف مورد نظر، نیازمند این است که ساختاری اقتداری داشته باشد و مطابق قواعد و مقررات معینی کار کند؛ قواعد و مقرراتی ابزاری، که آگاهانه ایجاد شده‌اند تا در خدمت هدف سازمان باشند. قواعد یک سازمان، نوعاً وظایفی را که افراد باید در آن سازمان در جهت رسیدن به هدف آن انجام دهند معین می‌کند و ناظر به آنهاست. این قواعد عام نیستند. بل که تعیین‌کننده‌ی نقش هر فرد هستند و همان کارکرد اوامر و دستورات را دارند. نیازی به گفتن نیست که همان‌طور که اوکشات با نفس مشارکت مساعی مخالف نیست، هایک نیز با نفس سازمان مخالفتی ندارد (هرچه باشد، بنگاه‌های سرمایه‌داری سازمان‌های اجتماعی هستند). آنچه هایک مخالف آن است، هرگونه کوششی برای سازمان دادن جامعه در کل است و این اندیشه که هر نظم اجتماعی، یا هر نظم اجتماعی ارزش‌مندی باید شکل و صورت سازمان اجتماعی را داشته باشد.

این دیدگاه غلط را که هر نظم اجتماعی (مقیدی) باید حاصل طراحی باشد، هایک به فلسفه‌ی غلطی نسبت می‌دهد که آن را عقل‌گرایی ساختمان‌گرا می‌نامد. در این‌جا، هم نوعی شباهت و هم نوعی تفاوت میان نظر هایک و اوکشات به چشم می‌آید. اوکشات هر نوع «عقل‌گرایی در سیاست» را بی‌هیچ قید و شرطی به شدت رد می‌کرد. هدف حمله‌ی هایک، هر نوع عقل‌گرایی نیست؛ بل که فقط آن نوع عقل‌گرایی است که می‌خواهد هر نوع نظم اجتماعی را هدایت و کنترل کند و سازمان دهد.<sup>۳</sup> این نوع عقل‌گرایی

<sup>1</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, p59

<sup>2</sup> Hayek, *Rules and Order*, p49

<sup>3</sup> Ibid. pp 5, 29

مغرورانه چنان از قدرت خویش مطمئن است و بدان می‌بالد، و چندان از فروتنی ضروری عاری است، که مبتلایان بدان معتقد به چیزهایی هستند که از نظر هایک، جزء محالات و یاوه است. یعنی معتقدند که همه‌ی دانش‌ها و شناخت لازم برای بازسازی عقلانی کل جامعه را دارند. هیچ ذهن فردی، هیچ فرد نخبه‌ای، هیچ حزب سیاسی‌ای نمی‌تواند چنین دانش و شناختی داشته باشد. این توهم که چنین چیزی ممکن است و حتی چنین شناخت و دانشی به دست آمده است، به اعتقاد هایک، ریشه در انقلاب‌های توتالیتاری و جمع‌باور دارد و فرقی نمی‌کند که نیت خیر بوده است یا نه.

هایک در این‌جا به پارادوکس عمیق عقلانی کردن در مفهوم وبری آن اشاره دارد. هرچه عقلانی کردن زندگی بشری پیش‌تر می‌رود، و هرچه بشر شناخت و دانش بیش‌تری کسب می‌کند، انسان‌ها بیش‌تر در ورطه‌ی وسوسه‌ی عقل‌گرایی ساختمان‌گر و تلاش برای سازمان‌دهی کاملاً «عقلانی» جامعه می‌افتند. اما اگر انسان‌ها چنین کنند، بنیادهای پیشرفت در دانش و عقلانیت را ویران می‌کنند. سازمان‌دهی کامل، آزادی فردی را ویران می‌کند و چنان پیش‌رفتی وابسته‌ی آزادی است؛ آن هم نه فقط آزادی اندیشه، بلکه آزادی دست زدن به چیزی که جان استیوارت میل آن را «آزمایش در زندگی» می‌نامد.<sup>۱</sup> هایک می‌گوید: «اگر بناست پیشرفت کنیم، باید جایی برای تجدید نظر پیوسته در درک‌ها و برداشت‌ها و آرمان‌های موجودمان بگذاریم».<sup>۲</sup> پیشرفت را نمی‌توان از پیش برنامه‌ریزی کرد (این اعتقاد که چنین چیزی میسر است، نمونه‌ی بارز و افراطی غرور عقل‌گرایانه است). پیشرفت «مبتنی بر پیش‌بینی‌ناپذیری عمل انسانی» است که سازمان‌دهی عقلانی در پی حذف آن است. پس ضروری است «جایی برای آنچه پیش‌بینی‌ناپذیر است بگذاریم».<sup>۳</sup> بنابراین، جامعه‌ای که می‌خواهد پیشرفت کند، باید جامعه‌ای آزاد و مبتنی بر نظم خودانگیخته باشد. در واقع، «نظم خودانگیخته‌ی جامعه‌ی آزادی» عبارتی است که هایک مکرراً به کار می‌برد و بیان آرمان اوست.

پس با این حساب، ماهیت نظم خودانگیخته چیست و چنین نظمی چه‌گونه به وجود می‌آید و چه‌گونه به وجود آمده است؟ چنان‌که پیش‌تر گفتیم، آشکارترین و فهمیدنی‌ترین مثال از نظم خودانگیخته صورت‌های بیولوژیکی در جریان تکامل داروینی هستند. اما تکامل داروینی جنبه یا سطحی اجتماعی هم دارد. بسیاری از انواع یا گونه‌های جانوران/اجتماعی هستند؛ نه تنها آن حشرات اجتماعی مشهور، بلکه نزدیک‌ترین گونه‌های جانوری به انسان، یعنی میمون‌ها. یکی از معانی تلویحی داروینیسک این است که اجتماعی بودن انسان در اصل تفاوت فاحشی با اجتماعی بودن میمون‌ها، یا اجداد میمون‌وار انسان، نداشته است. این به معنای انکار برخی تفاوت‌های اساسی نیست؛ یعنی مثلاً این تفاوت که جامعه‌ی انسانی در طول تاریخ بسیار متحول و متکامل شده است و اکنون بسیار متفاوت از جامعه‌های حیوانی است. همچنین، تحول و تکامل جامعه‌ی انسانی فرآیندی دقیقاً مشابه تکامل داروینی نبوده است. اما به هر روی، انسان هنوز هم جانور است و پیوستگی‌های انسان و جانور به‌هیچ‌روی کم‌اهمیت نیستند. چنان‌که بعداً ملاحظه خواهیم کرد، نوعی ابهام و دوپهلویی در این زمینه در تفکر هایک هست و او بعضاً بر ناپیوستگی‌ها تأکید می‌کند و بعضاً، بالعکس، به تفاوت‌ها و افتراقات.

<sup>1</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp 33-5, 41, 110

<sup>2</sup> Ibid. p23

<sup>3</sup> Ibid. pp 38, 29

یکی از ویژگی‌های نظم‌های خودانگیخته، اعم از اجتماعی یا غیره، این است که عناصر آن‌ها نوعی قانون‌مندی در رفتارشان بروز می‌کند، یا بنا به کلام خود هایک، از قواعد معینی پیروی می‌کنند.<sup>۱</sup> این ضرورتاً بدان معنا نیست که این عناصر، بر این قواعد اشراف و آگاهی نداشته باشند (یکی از مثال‌های هایک عناصر بلور هستند که به صورتی «خودانگیخته» با روابط منظمی که بلور را می‌سازد هم‌خوانی دارند<sup>۲</sup>). در مورد جوامع جاموری، معلوم نیست که عناصر آن (جانوران) تا چه حد آگاهی و شعور دارند، اما آنچه قطعاً معلوم است، این است که آن‌ها (چون زبان پیش‌رفته‌ای ندارند)، نمی‌توانند قواعدی را که از آن پیروی می‌کنند بیان کنند و احتمالاً نمی‌دانند که از چنین قواعدی پیروی می‌کنند. این که جانوران از قواعدی پیروی می‌کنند، صرفاً واقعیت رفتاری قابل مشاهده‌ای است. هایک می‌گوید: در جوامع ابتدایی انسانی، وضع تفاوت اساسی و فاحشی با این وضع نداشت. بعدها بود که در مسیر تکامل انسانی، قواعد اجتماعی اندک‌اندک به صورت کلامی و قابل تبادل بیان شدند، به صورتی که قابل آموزش دادن و اختیار کردن آگاهانه به عنوان معیار یا هنجار بود. اما هایک درباره‌ی این دو فرآیند دو نکته‌ی مهم ابراز می‌دارد. اولاً نخستین قواعدی که آگاهانه بیان شدند، در همان زمان بیانشان نبود که ابداع شدند، بل که در واقع بیان قانون‌مندی‌های رفتاری‌ای بودند که از پیش وجود داشتند. ثانیاً، به عقیده‌ی هایک، جامعه‌ی انسانی هنوز هم مبتنی بر قواعدی بیش از آن است که ما بدان آگاهیم، یا به هر تقدیر، آن‌ها را به کلام درآورده‌ایم.<sup>۳</sup> شاید این هم از شوخی‌های روزگار باشد که خود زبان، یکی از اصلی‌ترین مثال‌ها از نظم‌ی است که قواعد بر آن حاکم است و به‌کاربرندگان آن بسی پیش از دانستن قواعد آن، آن را به کار می‌بردند و می‌برند.

چنان‌که هم‌اکنون دیدیم، هایک معتقد است تمایز میان آن دسته از قواعد اجتماعی که صرفاً قانون‌مندی‌های رفتاری هستند، با آن دسته از قواعد اجتماعی که معیار یا هنجار هستند، تمایزی است که بسیار دشوار می‌توان آن را با قاطعیت معین کرد. اما به هر روی، او آن دسته از قواعد هنجاری را که از مرحله‌ی پیش‌هنجارین تکامل یافته‌اند، دسته‌ای جداگانه می‌داند؛ دسته‌ای که اهمیت بسیار زیادی دارد و او آن را قواعد رفتاری *rules of conduct* می‌نامد. از سوی دیگر، دسته‌ی دیگری از قواعد نیز، که صرفاً قانون‌مندی‌های رفتاری *behavioural regularities* هستند، برای او اهمیت زیادی دارد. این قواعد، قواعد رفتار در اقتصاد مبادله‌ای هستند. مثلاً افراد «معمولاً ترجیح می‌دهند که در قبال تلاش‌هایشان دریافت بیش‌تری داشته باشند و نه کمتر، و غالباً... وقتی که چشم‌انداز دریافت بیش‌تری را در حوزه‌ی خاصی می‌بینند سعی می‌کنند تلاش‌هایشان را در آن حوزه متمرکز کنند»<sup>۴</sup>. این دو نوع قواعد، دست‌کم در یک نقطه‌ی خاص، به هم می‌رسند و مقطع مشترک پیدا می‌کنند و آن، نهاد مالکیت خصوصی است. البته مالکیت خصوصی مجموعه‌ی پیچیده‌ای از قواعد رفتاری است و در عین حال، شرطی برای قانون‌مندی‌های رفتاری ویژه‌ی اقتصاد مبادله یا بازار هم هست.

تا بدین‌جا روشن شده است که نظریه‌ی اجتماعی هایک، دیگر گزارشی خنثی و بی‌طرفانه از تکامل ساختارهای اجتماعی انسان نیست. بل که دفاعی است از نوع خاصی از ساختار اجتماعی تکامل یافته؛

<sup>1</sup> Hayek, *Rules and Order*, p43

<sup>2</sup> Ibid. p39

<sup>3</sup> Ibid. p19

<sup>4</sup> Ibid. p45

ساختاری که مالکیت خصوصی و ساختار بازار را در بر می‌گیرد؛ یعنی همان «نظم خودانگیخته‌ی جامعه‌ی آزاد». اما چرا این نوع خاص از جامعه این‌همه سودمند - و به اعتقاد هایک - از هر نوع جامعه‌ی بدیل دیگری سودمند تر است؟ (خصوصاً از جامعه‌ای که کاملاً سازمان‌یافته است.) اگر کلی بگوییم، هایک دو نوع پاسخ به این سؤال می‌دهد که یکی از آن‌ها بسیار نیرومندتر از آن دیگری است. در یک پاسخ به چیزی متوسل می‌شود که می‌توان آن را (علی‌رغم اعتراض‌های هایک) نوعی محافظه‌کاری برکی<sup>۱</sup> نامید. آن قواعد اجتماعی که به صورت خودانگیخته تکوین و تکامل یافته‌اند. خصوصاً قواعد رفتاری، در معرض فرآیند انتخاب (نیمه‌داروینی و غیر داروینی) هستند. آن عده از قواعدی که «مؤثر و کارآمد» هستند، حفظ می‌شوند و آن قواعدی که کار نمی‌کنند، فرو نهاده می‌شوند. در حالت‌های افراطی عدم کارکرد قواعد، جوامع صاحب این قواعد نمی‌توانند به حیاتشان ادامه دهند. بدین ترتیب، نوعی پالایش و بهبود چنین قواعدی در طول زمان صورت می‌گیرد. اما این مطلب چه راست باشد چه ناراست، به هر صورت، دلیل خاصی (جز همان ترجیح برکی تجربه نسبت به «خرد انتزاعی») برای ترجیح جامعه‌ی مبتنی بر قواعدی که به صورت خودانگیخته تکوین و تکامل یافته‌اند، نسبت به جامعه‌ی مبتنی بر طرح و طراحی آگاهانه به دست نمی‌دهد.

دیگر پاسخ هایک به نفع نظم خودانگیخته و وابسته به منافع آزادی است که شاید بارزتر از هر جای دیگر در حوزه‌ی اقتصاد، به چشم می‌آید. در این‌جا هایک از ما می‌خواهد که نظام بازار آزاد را با اقتصاد به اصطلاح «برنامه‌ریزی‌شده» یا جمع‌گرا مقایسه کنیم (یا در واقع مقابل هم نهمیم). اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده همان اقتصادی است که مارکس و انگلس (این نمونه‌های اعلا‌ی عقل‌گرایان ساختمان‌گرا) طالب آن بودند تا به آن به اصطلاح «هرج و مرج» بازار خاتمه دهند. به عقیده‌ی هایک، این خواسته‌ی بنیان‌گذاران مکتب مارکسی، حاکی از فقدان کامل بینش نسبت به ماهیت اقتصاد است (هایک طبق روال خویش، به هیچ‌روی انگیزه‌ی بدی را به آنان نسبت نمی‌دهد، فقط می‌گوید درک درست و کافی نداشته‌اند). کارکرد اقتصاد را می‌توان کم و بیش بر اساس اصول فایده‌گرایی، چنین بیان کرد: ارضای نیازهای افراد، با تولید کالاها و خدمات. استدلال هایک به نفع بازار آزاد، و علیه اقتصاد «برنامه‌ریزی‌شده» ی سوسیالیستی، مبتنی بر نقش شناخت و دانش در این زمینه است.

اگر خلاصه کنیم، استدلال او (که به هیچ‌روی به حوزه‌ی اقتصادی محدود نمی‌شود)، این است که آزادی می‌تواند بسیار بیش‌تر از شناخت و دانش بهره بگیرد تا هر نوع برنامه‌ی متمرکز<sup>۲</sup>؛ خصوصاً اگر برنامه‌ریزان مدعی حقی انحصاری و قابل تنفیذ برای هدایت کل اقتصاد (یا هر کارکرد دیگر اجتماعی) باشند. اگر کلی بگوییم، در حوزه‌ی اقتصاد دو نوع شناخت لازم است تا اقتصاد بتواند به درستی کار کند؛ شناخت آنچه نیاز مردم است، و شناخت شیوه‌های تولید کالاها و تدارک خدمات مورد نیاز. نکته‌ی ساده، اما ویران‌گری که هایک مطرح می‌کند، این است که این شناخت ضروری دامنه‌ای بس گسترده دارد و پیچیدگی و تفصیل آن هول‌آور است. در نتیجه، چنین شناخت و دانشی هرگز نمی‌تواند در ذهن یک فرد یا جمع معدودی از افراد (یعنی همان «برنامه‌ریزان») گرد آید. این دانش و شناخت ضروری اقتصادی، نه تنها ماهیتی بسیار تخصصی، مربوط به مکان و زمان خاص دارد، بل که دائماً هم با یافتن راه‌های تازه برای انجام کارها

<sup>1</sup> Edmaund Burke (1729 - 1797): نظریه‌پرداز بریتانیایی و از مخالفان سرسخت انقلاب فرانسه

<sup>2</sup> Hayek, *The Constutuation of Liberty*, pp 22, 24-5; F.A. Hayek, *Low, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justic* (Routledge and Kegan Paul, London, 1976), pp 109ff

(پیشرفت تکنولوژیکی) و تغییر ذوق و سلیقه و خواسته‌های افراد تغییر می‌کند. بنابراین، خیرخواه‌ترین برنامه‌ریزان هم ناگزیرند وظیفه‌شان را با جهل انجام دهند؛ جهل درباره‌ی بسیاری از چیزهایی که باید بدانند. آن‌ها می‌خواهند کاری محال انجام دهند، و هرچه اقتصاد پیچیده‌تر باشد این کار محال‌تر می‌شود. اما جهل آنان دلیلی بر آن نیست که دست‌رسی به این دانش و شناخت ضروری ناممکن است. زیرا، چنان‌که هایک تأکید می‌کند، کمیت و تفصیل دانش اقتصادی ضروری، خود نشان‌گر این است که چنین دانش و شناختی به‌ناگزیر در اذهان افراد بسیاری پراکنده است. هیچ فردی به‌تنهایی بخش عظیمی از این دانش و شناخت را در اختیار ندارد. اما افراد بسیار بر روی هم، بخش قابل‌اعتنایی از آن را در اختیار دارند. بنابراین، یگانه راه استفاده از همه‌ی این شناخت و دانش، این است که افراد را آزاد بگذاریم که از شناخت و دانش خود بهره بگیرند؛ یعنی هر کس پاسخ‌گوی نیازهایی شود که می‌شناسد، و از شناخت و دانش خود برای تعیین چه‌گونگی پاسخ‌گویی به این نیازها بهره بگیرد. این دقیقاً همان کاری است که بازار آزاد انجام می‌دهد؛ و در عین حال، انگیزه‌ی لازم را هم فراهم می‌آورد تا کسانی که صاحب چنین دانش و شناخت سودمندی هستند، آن را برای ارضای تمناها و خواسته‌های دیگران به کار گیرند (تو گویی با «دست نامرئی»، چنان‌که آدام اسمیت می‌گوید). این ظاهراً همان استدلال به نفع بازار و علیه اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده‌ی متمرکز است که وقایع سال‌های ۱۹۸۹ - ۱۹۹۱ بر آن مهر تأیید زد.

جا دارد تأکید کنیم دفاع «اتریشی» هایک از بازار آزاد، کاملاً با مواضع نظریه‌پردازان اقتصادی نئوکلاسیک اورتودوکس در دفاع از آن تفاوت دارد و هایک مواضع آن‌ها را کلاً بسیار ضعیف می‌داند. دیدگاه اورتودوکس توجیهش را بر مفهوم «رقابت کامل» و مزایای فرضی آن متمرکز می‌کند؛ مفهومی که به نظر هایک، نه‌تنها غیر واقعی، بلکه یاه و پوچ و حتی خطرناک است. هایک می‌نویسد: «دفاع از اقتصاددانان در برابر این اتهام مشکل است که چهل پنجاه سال مشغول بحث درباره‌ی رقابت بر مبنای مفروضاتی بودند که اگر در جهان واقعی مصداق داشت، این جهان را به‌کلی بی‌فایده و مزخرف می‌کرد»<sup>۱</sup>. همان‌گونه که هر پژوهش‌گر اقتصاد اورتودوکس می‌داند، «رقابت کامل» از جمله به صورت حالتی از امور تعریف می‌شود که در آن، همه‌ی فعالان اقتصادی «دانش و شناخت کامل» دارند. این که چنین فرضی غیر واقعی است، بدیهی است. اما اهمیت این غیر واقعی بودن همیشه چنان‌که باید درک نشده است. همان‌گونه که هایک خاطرنشان می‌کند، دفاع از بازار آزاد، فراتر از هر چیز، مبتنی بر این واقعیت است که هیچ فردی (یا هیچ جمع محدودی از افراد) هرگز نمی‌تواند همه‌ی واقعیات مربوط به اقتصاد را بداند. اگر آن دانش و شناخت کامل مفروض در نظریه‌ی «رقابت کامل» می‌توانست در واقعیت پیش بیاید، امکان آن فراهم بود که برنامه‌ریزان اقتصادی هم چنین دانش و شناخت کاملی داشته باشند، و بنابراین، می‌توانستند به گونه‌ای موجه مدعی حق خود برای هدایت اقتصاد شوند. اما هایک می‌گوید: سرآغاز حکمت اقتصاد این است که بفهمیم که چنین ادعایی نمی‌تواند موجه باشد و برنامه‌ریزان اقتصادی «نمی‌توانند شناخت کاملی به دست آورند و بر وقایع احتمالی مسلط شوند»<sup>۲</sup>.

<sup>1</sup> F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Routledge and Kegan Paul, London, 1978), p179

<sup>2</sup> F.A. Hayek, *Full Employment at Any Price?* (Institute of Economic Affairs, London, 1975), pp34-5, 41-2

هایک معتقد است رابطه‌ی میان بازر و شناختی که به‌ناگزیر در میان افراد پراکنده است، برای نظریه‌ی اقتصادی اهمیت زیادی دارد. در اقتصاد پیش‌بینی دقیق پدیده‌های خاص ناممکن است (اگر چنین چیزی ممکن بود، برنامه‌ریزی اقتصادی هم ممکن می‌شد). معادلات هم‌زمان والریایی<sup>۱</sup>، که اقتصاددانان از آن استفاده می‌کنند تا «رابطه‌ی عام میان قیمت‌ها و مقادیر کالاهای خریداری‌شده و فروخته‌شده» را نشان دهند، مجهولات بسیاری دارند که همه‌ی آنها را نمی‌توان به دست آورد و متغیرهای بسیاری را شامل می‌شوند که مقدار آنها را در هر مورد خاص نمی‌توان دانست.<sup>۲</sup> با این معادلات نمی‌توان قیمت‌ها و مقادیر کالاها را در موارد خاص معین کرد. کل چیزی که نظریه‌ی اقتصادی می‌تواند به آن برسد، همان است که هایک آن را «الگوی کلی پیش‌بینی‌ها» می‌نامد (پیش‌بینی‌هایی که راه را برای احتمالات بسیار باز می‌گذارند). معادلات والریایی هم نمونه‌ای از همین نوع پیش‌بینی‌هاست (هایک، به گونه‌ای که یادآور فلسفه‌ی علم پوپر است، با رعایت احتیاط، بر این نکته تأکید می‌کند که چنین الگوهای ابطال‌پذیر هستند). هایک می‌گوید دلیل این امر آن است که اقتصاد، بر خلاف علوم فیزیکی، تا جایی که به توصیف بازارهای اقتصادی می‌پردازد، باید به «پدیده‌هایی» پردازد که ذاتاً «پیچیده» هستند؛ یعنی حاصل کار بازار، نتیجه و برآیند عوامل بسیار متعددی است که بر هم تأثیر می‌گذارند و نه نتیجه و برآیند عوامل نسبتاً کم‌شمار. اما من تردید دارم که این سخن هایک درست باشد. علوم فیزیکی هم در پیش‌بینی دقیق وضعیت‌های پیچیده‌ی جهان واقعی با دشواری‌های زیادی روبه‌رو هستند (پیش‌بینی وضع هوا مثال خوبی در این مورد است). موفقیت این الگوها، صرفاً محدود به وضعیت‌های کنترل‌شده و نظام‌های بسته، مثل آزمایش‌گاه و کارخانه است که عموماً در دست‌رس دانش‌مندان علوم اجتماعی نیستند. هایک سخن جالب‌تر دیگری هم دارد و آن این است که می‌گوید باید بازار رقابتی را به چشم روندی/انکشافی دید<sup>۳</sup>؛ یعنی نظامی که امکان می‌دهد تا واقعیت‌های مربوط به اقتصاد کشف شوند (و در واقع کشف و یافتن آنها را تشویق می‌کند). هایک می‌گوید: بنابراین، معنایی ندارد که تفکر درباره‌ی بازار را پردازش «داده‌های معلوم» بدانیم. واقعیت بازار این است که در آن داده‌ی معلومی وجود ندارد. بل که داده‌ها را باید کشف کرد و همین است که بازار را ابزاری بسیار قدرتمند و ارزش‌مند در جهت پیش‌برد رفاه انسانی می‌کند.

لغو بازار و جای‌گزین کردن آن با برنامه‌ریزی متمرکز، در نظر هایک، نوعی جنون اقتصادی است. لغو بازار در واقع به معنای لغو نظم خودانگیخته‌ی جامعه‌ی آزاد و جای‌گزین کردن آن با سازمان سلسله‌مراتبی مبتنی بر دستورات و قواعد دستورمانند برای رسیدن به اهداف از پیش معین است. هایک به تأکید می‌گوید: قواعد رفتاری در نظم اجتماعی خودانگیخته خصلت و ماهیتی به کلی متفاوت دارد. این قواعد نیز، مانند قواعد مشارکت مدنی اوکشاتی، در خدمت هدف از پیش تعیین‌شده‌ای نیستند، بلکه افراد را آزاد می‌گذارند تا اهداف خود را دنبال کنند و - چیزی که برای هایک خیلی مهم است - از شناخت و دانشی که دارند یا می‌توانند کسب کنند، در جهت پیش‌برد اهداف خود استفاده کنند، که این به یمن ماهیت بازار، در عین حال به نفع دیگران هم تمام می‌شود. اما در این نظریه‌ی اجتماعی هایک معمایی - اگر نگوییم تناقضی - هست؛ یا دست‌کم ابهام و خلایبی هست. و این نیازمند بررسی دقیق‌تری است.

<sup>1</sup> Walrian: معادلاتی هستند که والراس، اقتصاددان فرانسوی، ابداع کرده است

<sup>2</sup> F.A. Hayek, 'The Theory of complex phenomena', in *Readings in the Philosophy of Social Science*, ed. M. Martin and L.C. McIntyre (MIT Press, Cambridge, Mass, 1994), p62

<sup>3</sup> Hayek, *New Studies*, pp 179ff.



در واقع چند مسأله هست که به هم مرتبط هستند. اجازه بدهید کاوش و تحقیق در آنها را با بررسی مفهوم محوری هایک، نظم اجتماعی خودانگیخته، آغاز کنیم. وقتی که هایک معنای این عبارت را توضیح می‌دهد، غالباً می‌گوید که «خودانگیخته» به معنای «برآمده grown» است و نه «برساخته made». آشکار است که در مورد نظم‌هایی مثل اورگانیسیم‌های بیولوژیکی، جوامع جانوری، و نخستین نظم‌های اجتماعی انسانی چنین است. علاوه بر این، هایک غالباً بر پیوستگی‌های میان نظم‌های اجتماعی ابتدایی و اخیر انسانی و تکوین و برآمدن دومی از اولی تأکید می‌کند. همین است که سبب می‌شود تفکر و اندیشه‌ی هایک، نه در مواردی اندک، رنگ و لعاب برکی، اگر نگوئیم «محافظه‌کارانه»، به خود بگیرد (همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، او انگ «محافظه‌کاری» را رد می‌کند. اما غالباً در گفته‌هایش روشن است که برای سنت ارزش قائل است). با این‌همه، وقتی که هایک از جامعه‌ای مدرن سخن می‌گوید، مفهوم نظم اجتماعی خودانگیخته در سخن او تفسیر و تعبیر متفاوتی پیدا می‌کند. در این موارد، ویژگی تعریف‌کننده‌ی این نظم آن نوع قواعدی است که چنین نظمی را می‌سازند؛ خصوصاً قانون‌مندی‌ها رفتار بازاری، و قواعد رفتاری از نوعی خاص، یعنی قواعدی مستقل از هدف ملموس و معین، یا چنان‌که هایک غالباً می‌گوید، قواعد «انتزاعی»<sup>۱</sup> (که می‌تواند هم «برآمده» و هم «برساخته» باشند). چنین جامعه‌ای را هایک «جامعه‌ی کبیر» نامیده است که منظورش از آن جامعه‌ی پیچیده‌ی مدرن است که افراد عضو آن، طبق قواعد آن جامعه، آزاد هستند و به حال خود رها گذاشته می‌شوند تا اهداف خود را تعقیب کنند. هایک در ادامه‌ی سخن، با موافقتی آشکار، می‌گوید که فقط چنین جامعه‌ای است که می‌تواند بدون استفاده از زور - افراد متعددی را با اهداف و مقاصد متفاوت گرد آورد و گرد هم نگاه دارد. این سخنان، آشکارا از زبان هایک لیبرال است که بیان می‌شود.

مشکل این‌جاست که آن «قواعد رفتاری» لزومی ندارد لیبرالی باشد و هایک، خصوصاً در جلد‌های آخر کتاب *قانون، قانون‌گذاری، و آزادی*، تا حدودی، اما نه کاملاً، تحت تأثیر پوپر، بر تفاوت میان جوامع ساده‌ی بدوی و «جامعه‌ی کبیر» پیچیده‌ی مدرن تأکید می‌کند.<sup>۲</sup> همراه با این تأکیدات، جرح و تعدیل کوچک، اما مهمی در اصطلاح‌شناسی هایک پدید می‌آید. او پیش‌تر، از قواعد رفتاری سخن می‌گفت؛ حال آن که اکنون از قواعد رفتاری *عادلانه* سخن به میان می‌آورد.<sup>۳</sup> در طی بحث مشخص می‌شود که منظور او از این اصطلاح جدید، قواعد حاکم بر آن دسته از رفتارهای افراد است که بر افراد دیگر تأثیر می‌گذارد<sup>۴</sup>، و معنای ضمنی آن این است که در جامعه‌ی کبیر که این قواعد رفتاری عادلانه‌ی مستقل از هدف بر آن حاکم است، افراد هیچ قیدی جز همین قواعد ندارند و از هر لحاظ آزاد هستند. در این‌جا باز تقابل و تضاد جامعه‌ی کبیر یا جوامع بدوی و قواعد هدف‌مدار آنها کاملاً به چشم می‌آید. اما آنچه به این روشنی به چشم نمی‌آید، این است که چه‌گونه، علی‌رغم پیوستگی‌ها، این تغییر مهم پیش آمد؛ در این مورد، هایک فقط یک گمان و حدس مختصر طرح می‌کند و آن تأثیر تجارت است.<sup>۵</sup> پس آیا نظر و عقیده‌ی هایک این است که همه‌ی جوامع به

<sup>1</sup> Cf. Hayek, *Rules and Order*, pp 45-6

<sup>2</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp 45-6

<sup>3</sup> Cf. Hayek, *Rules and Order*, p100

<sup>4</sup> Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p33

<sup>5</sup> Hayek, *Rules and Order*, p82

صورت «طبیعی» (خودانگیخته) متحول و متکامل و بدل به «جوامع کبیر» می‌شوند (یا شاید هم بدل به یک «جامعه‌ی جهانی کبیر»؟) البته فقط به شرطی که قدرت به دست جمع‌باران یا عقل‌گرایان ساختمان‌گر نیافتد. آیا سرمایه‌داری بازاری، بر خلاف نظر مثلاً وبر، پیش‌رفتگی طبیعی و خودانگیخته بوده است که خودبه‌خود برآمده است؟ پاسخ‌های هایدک به این سؤال‌ها یقینی و قطعی نیست.

اما آنچه به هر روی روشن است، این است که در نظر هایدک، برای تکوین و برآمدن جامعه‌ی کبیر، شرایطی ضروری وجود دارد و شرایط دیگری هم هست که این جامعه را ویران می‌کند. از جمله شرایط ضروری تکوین جامعه‌ی کبیر، نهاد مالکیت خصوصی است. در نظر هایدک، پیوندی بسیار نزدیک میان مالکیت خصوصی و آزادی فردی وجود دارد که او آن را چنین توضیح می‌دهد: آزادی به این معناست که «فرد امکان داشته باشد که طبق تصمیمات و نقشه‌های خود عمل کند و به‌هیچ‌روی تابع اراده‌ی دیگری نباشد»، یعنی کس دیگری به او زور نگوید. لازمه‌ی آزادی «حوزه‌ی خصوصی تضمین‌شده... و مجموعه‌ای از شرایط در محیط [فرد] است که دیگران نتوانند در آن مداخله کنند»<sup>۱</sup>. مالکیت خصوصی چنین حوزه‌ای است؛ حوزه‌ای که قواعد عمومی ضامن آن است و نه چیزی که مرجع مقتدری اعطا کرده باشد که تسلطش بر حوزه‌های خصوصی افراد می‌تواند تبدیل به ابزاری برای اعمال زور و جبر شود. اما، همان‌گونه که هایدک توضیح می‌دهد، آزادی فر در جامعه‌ی مدرن، آن‌قدرها بستگی به این ندارد که خود فرد نوعی مالکیت داشته باشد و بیشتر به واسطه‌ی این شرط است که برخی وسایل مادی حیاتی «کلاً در کنترل انحصاری عوامل دیگر نباشد»<sup>۲</sup>. مالکیت این‌گونه وسایل مادی «باید آن‌قدر پراکنده باشد که فرد وابسته‌ی اشخاص خاصی نباشد که فقط آنان بتوانند نیازهای او را برآورده کنند یا به استخدامش درآورند». آشکار است که این استدلالی علیه سوسیالیسم، به معنای مالکیت دولتی وسایل تولید، و به نفع سرمایه‌داری است که در آن مالکیت وسایل تولید در دست عده‌ی زیادی از مالکان خصوصی است. هایدک می‌گوید: «آزادی استخدام‌شوندگان بستگی به وجود تعداد زیاد و گوناگونی از استخدام‌کنندگان دارد»، و «اگر فقط یک استخدام‌کننده - دولت - وجود داشته باشد»، این آزادی همواره در معرض خطر است. زیرا بدین‌ترتیب، دولت امکان زیادی برای زورگویی پیدا می‌کند. اما بالعکس، در جامعه‌ی رقابتی، شخص استخدام‌شونده در چنگال استخدام‌کننده‌ی خاصی نیست». زیرا طبیعتاً امکان استخدام شدن در جاهای دیگر وجود دارد<sup>۳</sup>.

این استدلال هایدک، استدلالی معتبر و ارزشمند است. اما ایرادهایی هم می‌توان بر آن وارد کرد. خود هایدک یک قید و شرط می‌گذارد. استخدام‌شونده در چنگال و اسیر قدرت یک استخدام‌کننده‌ی خاص نیست؛ «به استثنای زمان‌هایی که بی‌کاری گسترده می‌شود». در حال حاضر، بی‌کاری تقریباً در تمام کشورهای پیشرفته‌ی اروپایی گسترده است و سال‌هاست که چنین است. بنابراین، این سؤال پیش می‌آید: بی‌کاری گسترده چه اندازه ویژگی ذاتی نظام بازار سرمایه‌داری است؟ نظریه‌پردازان اقتصادی سال‌هاست که مسأله‌ی چرخه‌ی فعالیت اقتصادی را مورد توجه قرار داده‌اند، و بررسی‌های آن‌ها نشان می‌دهد که بی‌کاری گسترده و بازگردنده از ویژگی‌های عادی این نظام است. سالیانی گمان می‌رفت که مدیرین «کینزی» تقاضای کلی، این مشکل را حل کرده است. اما خود هایدک از منتقدان صریح و مؤثر چنین

<sup>1</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp 12-13, 139-140

<sup>2</sup> Ibid. p141

<sup>3</sup> Ibid. p121

ادعاهایی بود. او در جزوه‌ی *اشتغال کامل* به هر قیمت؟ در سال ۱۹۷۵ می‌نویسد: «به محض آن که دولت مسئولیت حفظ اشتغال کامل را بر اساس دستمزدهایی که اتحادیه‌های کارگری موفق می‌شوند تعیین کنند به عهده می‌گیرد، آن‌ها دیگر دلیلی نمی‌بینند که بی‌کاری ناشی از تقاضای افزایش دستمزد را به حساب آورند و من نظر فرار دهند»<sup>۱</sup>. افزایش در تقاضای کلی بدین‌ترتیب به ناگزیر از مرزهای افزایش در تولید درخواهد گذشت و تورم شتابنده‌ای به بار خواهد آورد که آن هم ناگزیر است. این روند یا باید آن‌قدر ادامه یابد تا نظام بازار را از پای درآورد، یا این که باید به بهای به وجود آوردن بی‌کاری گسترده‌تر به آن خاتمه داد و به فکر پیش‌گیری از بی‌کاری گسترده در کوتاه‌مدت نبود. می‌توان گفت به آن خاتمه داد و به فکر پیش‌گیری از بی‌کاری گسترده در کوتاه‌مدت نبود. می‌توان گفت وقایع بر این پیش‌بینی‌هایک صحنه نهادند و درستی آن را اثبات کردند. او می‌افزاید: این بی‌کاری ناگزیر، «نتیجه‌ی شکست "سرمایه‌داری" یا اقتصاد بازار نیست. بل که منحصرآ مربوط به خطاهای خود ماست که قاعدتاً باید تجربه‌های گذشته و دانش و شناخت موجود بتواند ما را قادر به اجتناب از آن خطاها کند»<sup>۲</sup>. اما آیا واقعاً به همین سادگی می‌توان از دام بی‌کاری جست؟ تاریخچه‌ی چرخه‌ی فعالیت اقتصادی چیز دیگری می‌گوید و خود هایک در یکی از نخستین کتاب‌هایش (*نظریه‌ی پولی و چرخه‌ی فعالیت اقتصادی*) می‌گوید که «نوسانات [دوره‌ای] در [فعالیت اقتصادی] که ناشی از عوامل پولی است، ناگزیر است. برای همین است که چرخه‌ی فعالیت اقتصادی بهایی است که ما باید برای رشد اقتصاد بپردازیم»<sup>۳</sup>. اگر این حرف درست باشد، استدلال هایک در مورد آزادی کارگران در نظام‌های سرمایه‌داری تضعیف می‌شود.

اما به هر روی، دلمشغولی هایک به جامعه‌ی آزاد، اساسی و محوری است. این دلمشغولی بار دیگر در بحث از قانون و حکومت قانون خودش را نشان می‌دهد. در نظر هایک، نوعی سردرگمی و خلط مبحث خطرناک در بحث از این مسائل وجود داشته است که گناه آن هم عمدتاً به گردن اندیشه‌های پوزیتیویست‌های حقوقی نظیر جان آستین است<sup>۴</sup>. به نظر هایک، مفهوم آستینی (یا هابزی) فرمان‌فرمایی با حکومت قانون ناسازگار است، بر خلاف آنچه آستین (و هابز) می‌گویند قانون را نباید دستور و فرمان شخصی فرمان‌فرما تعریف کرد. چنین تعریفی، قانون را با قواعد فرمان، مانند سازمان اجتماعی معادل می‌نهد و نه با قواعد انتزاعی رفتاری که مشخصه‌ی جامعه‌ی آزاد است. اگر قانون را همان فرمان بدانیم، در واقع گفته‌ایم که جامعه در کلیتش بایستی یک سازمان‌باشد، و چنین چیزی نهایتاً به توتالیتاریسم می‌انجامد. هایک (البته با بی‌میلی) می‌پذیرد که می‌توان واژه‌ی «قانون» را در مورد قواعد فرمان‌مانند سازمان خاصی - یعنی حکومت - هم به کار برد. چنین «قوانینی» قواعدی هستند که حکومت با آن‌ها خودش را (و خدمتگزارانش را) سازمان می‌دهد تا به هدف‌هایش برسد. اما - جز در نظام توتالیتری - حکومت و جامعه هم‌گستره نیستند. قوانین جامعه از نوع دیگری هستند، یا می‌توانند و باید باشند؛ یعنی باید قواعد قابل‌تنفیذ رفتار (عادلانه) باشند. حکومت قانون صرفاً به معنای این است که حکومت، مانند هر فرد،

<sup>1</sup> F.A. Hayek, *Full Employment at Any Price?* It should not be supposed that Keynes himself ever advocated such a policy. He died, in fact, many years before the full development of the demand-management strategy whose supporters invoked his name.

<sup>2</sup> Ibid. p24

<sup>3</sup> F.A. Hayek, *Monetary Theory and the Trade Cycle*, tr. N. Kaldor and H.M. Groome (Jonathan Cape, London, 1933), p185

<sup>4</sup> John Austin (1790 - 1895): حقوق‌دان انگلیسی

تابع قواعد قابل تنفیذ رفتار عادلانه است. همان‌گونه که هایک تأکید می‌کند، این قوانین، بر خلاف دستورات قابل تنفیذ، زورگویانه نیست. آن‌ها یا منع‌هایی سلبی هستند یا تکالیفی ایجابی را که فقط ناشی از اعمال داوطلبانه (نظیر عقد قرارداد) هستند تنفیذ می‌کنند. بدین ترتیب، این قوانین «چارچوبی را که افراد باید در آن حرکت کنند معین می‌کنند، اما در درون چارچوب تصمیم با خود افراد است»<sup>۱</sup>. این قوانین ما را تابع اراده‌ی دیگری نمی‌کنند، یا مجبورمان نمی‌کنند در خدمت اهداف کس دیگری قرار گیریم.

قواعد تنفیذی رفتار عادلانه، دستورات و فرمان‌های شخص فرمان‌فرما نیستند. زیرا اصلاً دستور و فرمان نیستند. همچنین، در جامعه‌ی آزادی که قانون حکم‌فرماست، قوانین از ناحیه‌ی فرمان‌فرما صادر نمی‌شوند، زیرا در چنین جامعه‌ای اصلاً فرمان‌فرمایی وجود ندارد (فرمان‌فرمایی که طبق تعریف هابز و آستین تابع قانون نیست). پس این قوانین از کجا می‌آیند؟ دو احتمال هست. قوانین ممکن است حاصل عمل قانون‌گذاری توسط قانون‌گذار یا قوه‌ی مقننه باشد. یکی از اشتباه‌های پوزیتیویست‌های حقوقی این است که فرض را بر این می‌گذارند که همه‌ی قوانین همین سرچشمه را دارند. حال آن که منبع و سرچشمه‌ی دیگری هم هست که اهمیتی به همان اندازه یا بیشتر دارد، و از نظر تاریخی نیز مقدم است، و آن تکوین خودبه‌خودی و خودانگیخته‌ی قوانین از قواعد رفتار (عادلانه) در جامعه است. به کلام خود هایک، قانون قدیمی‌تر از قانون‌گذاری است. قانون‌گذاری نوعی قانون‌سازی است که از کارکردهای حکومت است. اما این از اشتباهات نوعی پوزیتیویست‌هاست که فرض و گمانشان بر این است که قانون‌گذاری وابسته به حکومت است. در واقع امر، قرن‌ها حکومت‌ها کار زیادی با قانون یا قانون‌گذاری نداشتند، مگر تا حدی در زمینه‌ی تنفیذ قانون سازمان‌دهنده. حتی مجامع نمایندگان در اروپای قرون وسطی کمتر وظیفه‌ی قانون‌گذاری داشتند و بیشتر شوراهایی مشورتی برای پادشاهان و حکومت‌هایشان بودند و محلی برای مذاکره و تصویب راه‌های اجرای برنامه‌های حکومت به شمار می‌رفتند. و کارشان فراتر از هر چیز، افزایش مالیات‌ها (آن هم در بسیاری از موارد برای تأمین هزینه‌ی جنگ) بود. اما در دوران مدرن، ما مجامع نمایندگان را صرفاً مجامع قانون‌گذاری می‌دانیم و بخش اعظم قوانین موجود هم حقیقتاً حاصل قانون‌گذاری است.

البته هایک مخالفتی با قانون‌گذاری ندارد. هیچ ضمانتی وجود ندارد که قوانینی که به صورت خودانگیخته از قواعد رفتاری جامعه تکوین یافته‌اند، از هر نوع که باشند، قوانینی آرمانی و کامل باشند که نیازی به اصلاح نداشته باشند. اما به هر صورت، قوانینی که حاصل قانون‌گذاری هستند یک خطر بزرگ را در دل خود نهفته دارند. قانون‌گذاران به حکومت تعلق دارند و بنابراین، در آنان گرایش قوی هست که قوانین را - حتی قوانین جامعگانی را - به همان شکل و صورت فرمان‌های قابل تنفیذ ببینند (چنان‌که آستین می‌دید) و نه قواعد رفتاری انتزاعی قابل تنفیذ. در نتیجه، چنین شکلی از قانون‌سازی، دامنه‌ی اداره‌ی امور حکومتی را به اداره‌ی امور کل جامعه می‌رساند و بدین ترتیب، افراد بدل به «موضوع اداره کردن» می‌شوند.<sup>۲</sup> به نظر هایک، آزادی فردی در جوامع مدرن، به شدت و بعضاً به نحو دردناکی از این گرایش لطمه خورده است و بدین ترتیب، حاصل آن را می‌توان در توتالیتاریسم نازی و شوروی دید. هایک می‌گوید: تصادفی نیست که ایدئولوگ‌های شوروی در موارد زیادی اداره‌ی امور را بر قانون رجحان نهاده‌اند. اما هایک این اعتقاد را هم دارد که حتی فلسفه‌های نیک‌خواهانه و به‌ظاهر بی‌آزاری چون «سوسیالیسم

<sup>1</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, p152

<sup>2</sup> Ibid. p 213

دموکراتیک» همین منطق توتالیتاری را در دل خود نهفته دارند. این پیامی بود که نخستین بار در راه رقیب اعلام شد، و همین پیام بود که خشم عده‌ی زیادی را با گرایش‌های مختلف برانگیخت.

اما سوسیالیسم چیست؟ تردیدی نیست که سوسیالیسم برای افراد مختلف، معانی مختلفی دارد. اما در نظر عده‌ای، سوسیالیسم به معنای مالکیت دولتی وسایل تولید و برنامه‌ریزی دولتی اقتصادی است. ایراد و اعتراض‌های که به این اندیشه‌ها را قبلاً توضیح دادیم، در نظر عده‌ای دیگر، سوسیالیسم چیزی در مایه‌های «برابری» یا «عدالت اجتماعی» است. هایدک با این اندیشه‌ها هم مخالف است. هایدک فقط یک نوع از برابری را می‌پسندد و آن برابری در برابر قانون است (یعنی به‌کارگیری یکسان و بدون تبعیض قواعد رفتاری قابل تنفیذ در مورد همه<sup>۱</sup>). در مورد برابری اقتصادی، باید گفت که البته این نوع برابری، با اقتصاد بازار که هایدک از آن دفاع می‌کند و نحوه‌ی کارکردش پاداش دادن بیشتر به عده‌ای و بخشیدن به عده‌ای دیگر است، هم‌خوانی ندارد. در مورد کسانی که بدین‌ترتیب گرفتار عسرت می‌شوند، هایدک تدارک یک معیشت حداقلی برای آنان را از طریق عملکرد حکومت «خارج از بازار» تجویز می‌کند (از طریق بازتوزیع مالیات). اما به‌هیچ‌روی موافق لغو نابرابری‌های بازار نیست. اما او استدلال‌های دیگری هم علیه برابری دارد. هایدک تأکید می‌کند که برابری با پیشرفت ناسازگار است. پیشرفت مادی، از جمله، وابسته‌ی پیشرفت دانش است. «اما دانش جدید و مزایای آن، تنها به صورت تدریجی می‌تواند گسترش یابد.» در آغاز فقط عده‌ی کمی منتفع می‌شوند و زمانی طول می‌کشد تا عده‌ی بیشتری منتفع گردند. محصولات تازه‌ای مانند رادیو و یخچال (البته این‌ها زمانی محصولات تازه بودند) در آغاز گران هستند و فقط ثروت‌مندان قدرت خرید آن‌ها را دارند. به عبارت دیگر، در آغاز ثروت‌مندان هستند که بازاری برای چنین کالاهای جدیدی فراهم می‌آورند و «آزمایش در مورد چیزهای تازه را» مقدور می‌سازند «که در نتیجه‌ی آن بعدها این چیزهای تازه در دست‌رس بقیه‌ی افراد اجتماع هم قرار می‌گیرد»<sup>۲</sup>. نکته این‌جاست که در درازمدت همگان از این پیشرفت منتفع می‌شوند - و هایدک می‌گوید که فقط بدین‌ترتیب است که پیشرفت مادی برای همگان میسر می‌شود. «اگر قرار است جامعه پیش‌رونده بماند... باید عده‌ای پیشاپیش حرکت کنند و بقیه به دنبال آنان<sup>۳</sup>».

هایدک در میان مدافعان نظام بازاری فردی غیر معمول است. زیرا روشن‌بینی و صداقتی غیر معمول دارد و با این روشن‌بینی و صداقت، تأیید می‌کند که نابرابری‌های بازار، برابری فرصت‌ها را هم از میان می‌برد و آن را محال می‌کند. بنابراین، او آشکارا با این برابری فرصت‌ها مخالفت می‌کند. نابرابری بازار فقط به معنای افراد نابرابر نیست. بلکه به معنای خانواده‌های نابرابر هم هست. چون فرصت‌ها و بخت‌های فردی در زندگی بستگی زیادی به شرایط خانوادگی دارد. وجود خانواده‌های نابرابر، به معنای فرصت‌های نابرابر است. این، به عقیده‌ی هایدک، هیچ جای نگرانی ندارد. زیرا «کسب توانایی‌های بیشتر توسط هر یک از اعضای جامعه برای انجام کارهایی ارزشمند باشند، همواره باید سود و منفعتی برای آن جامعه در نظر گرفته شود»<sup>۴</sup>. این مطلب کلاً درست است و فرقی نمی‌کند این توانایی‌های اضافی ناشی از «طبیعت»،

<sup>1</sup> Ibid. p85

<sup>2</sup> Ibid. p44

<sup>3</sup> Ibid. p45

<sup>4</sup> Ibid. p88

«تغذیه»، وراثت ژنتیکی، میراث اقتصادی، داشتن والدین هوشمند، یا آسایش در زندگی باشد. «[اگر] مهارت غریز طبیعی والدین بای آن که آنان بتوانند نسل بعدی را تا جایی که می‌توانند بهتر مجهز کنند مطلوب است، پس دلیلی ندارد که این کار را محدود به مزایای غیر مادی کنیم.» بر همین اساس، هابیک با برابری تحمیلی تدارکات و امکانات آموزشی هم مخالفت می‌کند و دلیلش هم این است که در این‌جا نیز نفع جامعه اقتضا می‌کند که عده‌ای از مزایایی برخوردار باشند که در اختیار همگان نمی‌تواند قرار گیرد، و تلاش برای تحمیل برابری مانع از این خواهد شد که عده‌ای که می‌توانستند در غیر این صورت از آموزش به‌تری برخوردار شوند، از چنین آموزشی منتفع گردند. هابیک بی‌هیچ پرده‌پوشی می‌گوید که این نوع نابرابری افرادی را هم منتفع خواهد کرد که به‌هیچ‌روی شایستگی برخوردار از این مزایا را ندارند. اما در ضمن، می‌گوید تلاش برای این که همه را در «نقطه‌ی شروع برابر» قرار دهیم، اگر چنین تلاشی واقعاً جدی باشد، آن‌چنان نیازمند سازمان‌دهی جمع‌گرایانه‌ی اقتصاد و جامعه است که حتماً آزادی و شرایط پیشرفت را از میان خواهد برد.<sup>۱</sup>

علاوه بر این، جامعه از ثروت شخصی، از «افراد صاحب وسایل مستقل»، هر قدر که این ثروت نابرابر باشد، یا این افراد فاقد استحقاق و شایستگی باشند، نفع بسیار زیادی خواهد برد. «رهبری افراد یا گروه‌هایی [خصوصی] که می‌توانند برای اعتقادشان پشتوانه‌ی مالی تأمین کنند، خصوصاً در حوزه‌ی تأمین وسایل شکوفایی فرهنگی، در هنرهای زیبا، در آموزش، و در تحقیق» و فراتر از همه «در ترویج اندیشه‌های جدید»<sup>۲</sup> حائز اهمیت بسیار است (پشتیبانی مالی انگلس از مارکس نمونه‌ی خوبی است). بسیاری از هدف‌های والا، از پشتیبانی آرمان‌گرایان ثروت‌مند برخوردار شده‌اند. می‌توان در این مورد، الغای بردگی، اصلاح قانون کیفری، و رفتار انسانی با دیوانگان را مثال زد. این واقعیت که بسیاری از ثروت‌مندان ثروت خود را بیهوده هدر می‌دهند و صرف کارهای مبتذل می‌کنند، در عین این که تأسف‌آور است، اما به نظر هابیک، استدلال او را نفی نمی‌کند.<sup>۳</sup>

هابیک، نه تنها با برابری اقتصادی مخالف است، شگفت‌تر این که با عدالت اجتماعی هم مخالفت می‌ورزد. اما این بدان معنا نیست او طرفدار بی‌عدالتی اجتماعی یا بی‌عدالتی از هر نوع دیگر است. به گفته‌ی هابیک، بی‌عدالتی نقض تعهد توسط فرد است؛ نقض قاعده‌ی رفتاری عادلانه. در جامعه‌ی آزاد، و در اقتصاد بازار، مسأله‌ی بی‌عدالتی/اجتماعی نمی‌تواند اصلاً پیش بیاید. زیرا بی‌عدالتی اجتماعی، به معنای توزیع ناعادلانه‌ی ثروت است. حال آن که در جامعه‌ی آزاد و در اقتصاد بازار، توزیع ثروت را نمی‌توان حاصل عملی غیر عادلانه دانست. زیرا اصلاً نمی‌توان آن را حاصل عملی دانست. بلکه توزیع ثروت حاصل بی‌شمار اعمال مبادله‌ای غیر طراحی‌شده و غیر برنامه‌ریزی‌شده است. این از ویژگی‌های محض بازار است که حاصلی کلی به بار می‌آورد که نه قابل پیش‌بینی است، و نه از پیش برنامه‌ریزی شده است. زیرا بازار نوعی نظم اجتماعی آزاد و خودانگیخته است. اما این بدان معنا نیست که توزیع ثروت ناشی از این نظام عادلانه است. زیرا عدالت هم، مانند بی‌عدالتی، صرفاً صفت اعمال فردی است (یعنی عادلانه به معنای تطبیق داشتن با قواعد رفتار عادلانه است). استفاده از زبان عدالت و بی‌عدالتی در مورد توزیعی که

<sup>1</sup> Ibid. p92

<sup>2</sup> Ibid. p125

<sup>3</sup> Ibid. pp 127-130

هیچ‌کس مسؤول به وجود آمدن آن نبوده است و از پیش برنامه‌ریزی نشده است، نوعی خلط مبحث است. هایک در این مورد نیز باز در میان مدافعان بازار از این جهت استثناست که مدعی نمی‌شود نابرابری‌های ناشی از آن عادلانه است. او قبول می‌کند که آنانی که به یمن عملکرد بازار نفع بیش‌تری می‌برند، شایسته‌ی این منافع نیستند (یا دست‌کم ضرورتاً شایسته‌ی آن نیستند)؛ بل که فقط بخت و اقبال بیش‌تری داشته‌اند. هایک می‌پذیرد که توزیع ثروت در نظام بازار چنان است که /گر چنین توزیع ثروتی با طرحی پیشین انجام می‌شد، می‌بایست آن را بسیار بسیار ناعادلانه خواند<sup>۱</sup>. اما در حالت موجود، نمی‌توان صفت ناعادلانه را در مورد آن به کار برد. نابرابری‌ها ناشیست ثروتی که ناشی از نظام بازار است، به‌هیچ‌روی ناعادلانه‌تر از توزیع نابرابر ذخایر طبیعی نظیر نفت و سنگ‌های معدنی در میان کشورها نیست. هیچ‌کسی مسؤول به بار آمدن چنین نابرابری‌ای نبوده است. صرفاً بعضی افراد بخت و اقبال بلندتری داشته‌اند. در واقع، منافع و مزایای بازارها با هر گونه متناسب کردن پاداش با شایستگی یا استحقاق، با هر تعریفی، ناسازگار است. بازار به دلیل فضیلت کسی یا حتی به دلیل کار سخت و زیاد کسی به او پاداش نمی‌دهد. بل که پاداش گرفتن در این نظام، صرفاً نشانه و علامت است که افراد بفهمند چه‌گونه و در چه جهتی باید از توانایی‌ها و دانش و شناخت خود بهره بگیرند تا بیش‌ترین بهره را ببرند. این پاداش می‌تواند در عین حال، نوعی تأیید یا شناسایی شایستگی‌ها، استحقاق افراد، یا فضیلت آنان باشد.

جدل هایک علیه عدالت اجتماعی، فقط متوجه به‌کارگیری این مفهوم در مورد نظام بازار نیست. زیرا اصطلاح عدالت اجتماعی بی‌معنی نیست و همیشه هم برای توصیف عادلانه یا غیر عادلانه بودن توزیع ثروت مناسب نیست. به‌عکس، این اصطلاح کاملاً هم مناسب است، به شرطی که، و فقط به شرطی که، در توصیف نوعی از توزیع به کار رود که عامدانه پدید می‌آید و عامدانه هم حفظ می‌شود. چنین توزیعی فقط در حالتی پیش می‌آید که نظام بازار لغو شود و سازمان‌دهی جمع‌گرایانه‌ی اقتصاد جای‌گزین آن شود؛ نوعی سازمان و سازمان‌دهی کامل و کلی که در آن ثروت هر کسی را اقتداری مرکزی معین می‌کند<sup>۲</sup>. اگر عدالت اجتماعی به معنای توزیع ثروت بر اساس شایستگی یا استحقاق باشد، برای تحقق آن، آن اقتدار مرکزی نخست باید تعریفی از شایستگی به دست دهد و آن را به اجرا بگذارد (که این خود مسأله‌ای بسیار بحث‌انگیز است) و آن‌گاه مقداری مناسبی از کالاها را به همه‌ی اعضای جامعه اختصاص دهد (و این نوع اختصاص دادن نمی‌تواند به صورت پول باشد، چون ممکن است منجر به دادوستدهای غیر قانونی شود). چون علامت‌دادن‌های بازار در این حالت دیگر انگیزه‌ی فعالیت‌های اقتصادی نخواهد بود، اقتصاد را باید با دستورات و فرمان‌ها اداره کرد که این شامل جهت دادن به کار افراد هم می‌شود. طلب کردن عدالت اجتماعی، در واقع به معنای طلب کردن چنین نظام اقتصادی‌ای است؛ چه طرفداران عدالت اجتماعی از آن آگاه باشند، چه نباشند. و این به معنای از میان بردن کامل آزادی اقتصادی با همه‌ی منافع و مزایای آن است.

علی‌رغم همه‌ی این‌ها، هایک می‌پذیرد که مفهوم عدالت اجتماعی قدرت برانگیزاننده‌ی زیادی دارد؛ و در واقع همین است که آن را چنین خطرناک می‌کند. این مفهوم احساسات اخلاقی نیرومند، اما بر خطای را برمی‌انگیزاند؛ احساساتی که به عقیده‌ی هایک، میراث بشر از دوران نخستین تاریخ است که (مانند

<sup>1</sup> Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p64

<sup>2</sup> 45Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp 231-2

بخش اعظم تاریخ بشر) در شکل حیات گروه‌ها و دسته‌های کوچکی سپری شد که اعضای آن اهداف مشترک و حس هم‌بستگی زیادی به دلیل داشتن اهداف مشترک داشتند.<sup>۱</sup> چنین احساساتی با جامعه‌ی کبیر بزرگ، که عمدتاً ناشناس و بی‌هویت است، تناسبی ندارد؛ جامعه‌ای که در آن افراد، ضمن تعقیب اهداف خود، وابسته‌ی کوشش‌ها و دانش‌های میلیون‌ها آدم دیگری هستند که اصلاً برای آن‌ها ناشناخته‌اند. چنین جامعه‌ای، بایستی بر اساس اصول کاملاً متفاوتی عمل و کار کند. به کار گرفتن مفهوم عدالت اجتماعی در مورد چنین جامعه‌ای، به نوعی استقبال از فاجعه است. در واقع به معنای استقبال از توتالیتاریسم است. هایدک چنین نتیجه می‌گیرد: «عبارت عدالت اجتماعی، آن‌گونه که برخی افراد می‌اندیشند، تعبیر معصومانه‌ای از نیک‌خواهی نسبت به بداقبالان نیست... اگر قرار باشد بحث سیاسی صادقانه باشد، لازم است افراد بفهمند که این اصطلاح از نظر فکری، قبیح و ننگین است، علامت نوعی مردم‌فریبی یا ژورنالیسم مبتذل است که متفکران آبرومند باید از به کار بردن آن شرم داشته باشند».<sup>۲</sup>

لازم است تکرار کنیم که علی‌رغم این کلمات درشت و مؤکد، هایدک طرفدار سیاست لسه‌فر محض یا دولت حداقلی نیست. او، بر خلاف اوکشات و نوزیک، طرفدار تمهیدات دولتی برای تأمین حداقل درآمد برای تیره‌روزان و بداقبالان است.<sup>۳</sup> اما او این امر را مسأله‌ای مربوط به عدالت اجتماعی نمی‌داند. دریافت‌کنندگان چنین حداقل درآمدی به هیچ‌روی بیش از آن‌هایی که درآمد زیادی از بازار دارند شایستگی و استحقاق آن را ندارند. این حداقل درآمد صرفاً به این دلیل باید به آنان داده شود که تسکین درد و رنج، و یا پیش‌گیری از درد و رنج کاری درست و به‌جاست. هم‌چنین هایدک، چنان‌که بعداً به تفصیل بیشتر خواهیم دید، در اصل و اساس مخالف دولت رفاه نیست؛ هرچند بی‌گمان از منتقدان سرسخت بسیاری از وجوه دولت رفاهی است که در عمل ظهور یافته است. آنچه او سرسختانه با آن مخالف است، این اندیشه است که هر کسی سهم به‌خصوصی از ثروت کلی دارد، یا این اندیشه که دولت باید از زور خود برای تضمین چنین سهمی استفاده کند.

تا بدین‌جا حدت و شدت مخالفت و خصومت هایدک و دلایل این مخالفت و خصومت را با ستون‌های اصلی پروژه‌ی سوسیالیستی نظیر برنامه‌ریزی مرکزی اقتصاد، مالکیت دولتی وسایل تولید، برابری اقتصادی، و عدالت اجتماعی دیده‌ایم. او نخستین بار این انتقادات را در کتاب *راه رقیب* در ۱۹۴۴، در یک فضای فکری و عقیدتی فوق‌العاده نامساعد، ابراز کرد؛ یعنی درست در زمانی که شوروی استالینی با دموکراسی‌های غربی در یک جنگ مرگ و زندگی علیه رایش سوم هیتلر، متحد شده بود و در این فضا، حتی این نظر هایدک که تفاوت چندانی میان بلشویسم و فاشیسم وجود ندارد، چیزی که بعدها تقریباً همگان آن را پذیرفتند، با واکنش‌های خصمانه‌ای مواجه شد. این فقط مارکسیست‌ها (که فاشیسم را پاسخ سرمایه‌داری به مبارزه‌جویی کمونیست‌ها می‌دانستند) نبودند که فاشیسم و بلشویسم را درست در دو قطب مقابل قرار می‌دادند. اما هایدک [بر خلاف این نظرهای رایج] هر دوی آن‌ها، بلشویسم و فاشیسم را، پاسخ‌های خصمانه‌ی جمع‌گرایان به تمدن سرمایه‌داری لیبرال، و هر دو را شکلی از سوسیالیسم

<sup>1</sup> Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p42, 88

<sup>2</sup> Ibid. p97

<sup>3</sup> Hayek, *The Constutuation of Liberty*, p101



می‌دانست<sup>۱</sup>. حتی جمع‌گرایی معتدل سوسیالیسم دموکراتیک - که در آن زمان که هایک کتاب ۱۹۴۴ خود را به «همه‌ی سوسیالیست‌ها از هر حزب و جناحی» تقدیم کرد، آن‌همه مقبولیت همگانی داشت - به نظر هایک تهدیدی برای صاف کردن «راه رقیب» بود. این هشدار هایک، که مدافعان تمدن غربی در جریان مبارزه با ناسیونال سوسیالیسم در معرض خطر شبیه شدن به آن هستند، به نظر عده‌ی زیادی، پارادوکس توهین‌آمیز غربی می‌آمد.

هایک در کتاب *راه رقیب* شباهت‌های میان سوسیالیسم انقلابی و فاشیسم را در سطوح مختلفی نشان می‌دهد<sup>۲</sup>. او خاطرنشان می‌کند که جنبش سوسیالیستی تأثیرگرفته از مارکسیسم، سازمان‌دهی کارگران صنعتی علیه طبقه‌ی سرمایه‌دار است و بر این فرض استوار است که «طبقه‌ی متوسط» اهمیتی ندارد و از میان خواهد رفت. این جنبش «به‌کلی برآمدن طبقه‌ی متوسط جدید، سپاه بی‌شمار کارمندان و منشیان، کارگران اداری و معلمان مدارس، صاحبان کسب و کارهای کوچک و شاغلان رده‌پایین حرفه‌ها» را نادیده می‌گیرد. وضعیت اقتصادی این طبقه، در مواردی نه‌چندان اندک، بدتر به معنای مطلقش بود. چون احزاب سوسیالیستی کلاسیک هیچ علاقه‌ای به آنان نداشتند، آن‌ها «ناچار بودند جنبش‌های سوسیالیستی رقیبی» را به پا کنند که به دفاع از این طبقه‌ی منفور و محروم از همه‌ی مزایا بپردازد. به نظر هایک، «فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم نوعی سوسیالیسم طبقه‌ی متوسط» هستند که البته آن‌ها هم خصم نظام سرمایه‌داری هستند و خواهان توزیع مجدد ثروت بر طبق درک خودشان از «عدالت اجتماعی» هستند<sup>۳</sup>. علاوه بر این، این جنبش‌ها در سازمان‌دهی و سازمان خود بسیاری از تکنیک‌های مورد استفاده‌ی سوسیالیست‌های مارکسیست را به عاریت گرفتند تا بتوانند کل زندگی پیروانشان را در زندگی حزبی ادغام کنند؛ سازمان‌های حزبی برای کودکان، باشگاه‌های حزبی برای پرورش ورزش‌هایی نظیر فوتبال و تفریحاتی نظیر پیاده‌روی و گردش، یونیفرم‌های حزبی، شیوه‌های سلام دادن حزبی، و شیوه‌های خطاب کردن یکدیگر و غیره<sup>۴</sup>. هایک می‌گوید: کشمکش تلخ میان فاشیست‌ها و نازی‌ها با «احزاب سوسیالیست قدیمی» عمدتاً «از نوع کشمکش میان فرقه‌های سوسیالیست رقیب» بود<sup>۵</sup>.

علی‌رغم این تضادها و کشمکش‌ها، قرابت‌های میان این دو نوع جنبش سوسیالیستی به شکل‌های واقعاً شگفتی جلوه‌گری می‌کند. هایک خاطرنشان می‌کند که تعداد واقعاً زیادی از رهبران فاشیست و نازی در ایتالیا و آلمان از سوسیالیست‌های پیشین بودند (موسولینی خود مثال آشکاری است)، و همین مطلب در مورد اعضای رده‌پایین‌تر این جنبش‌ها هم مصداق دارد<sup>۶</sup>. آن‌گونه که هایک می‌گوید، شاید به‌هیچ‌روی شگفت نباشد که یهودستیزی پیروان هیتلر عمدتاً مبتنی بر تنفر آلمانی‌ها و اتریشی‌ها از آن تصور کلیشه‌ای از یهودیان بود که به چشم «سرمایه‌دار» نگریسته می‌شدند (بیزاری عمومی از کارهای

<sup>1</sup> Hayek, *The Road to Serfdom* (Routledge and Kegan Paul, London, 1944), pp 20, 22

<sup>2</sup> Ibid. p86

<sup>3</sup> Ibid. p87

<sup>4</sup> Ibid. p85

<sup>5</sup> Ibid. p87

<sup>6</sup> Ibid. pp 21-2

تجاری، این کار را بیش از هر حرفه‌ی دیگری برای نژاد بیگانه قابل دست‌رسی می‌کرد<sup>۱</sup>، و تازه (اگرچه هایک خود ذکری از آن نمی‌کند) مگر این آوگوست بیل، رهبر سوسیالیست مارکسیست اورتودوکس آلمانی نبود که یهودستیزی را «سوسیالیسم احمق‌ها» نامید؟ علاوه بر این، برخی از منتقدان نظری برجسته‌ی فردگرایی سرمایه‌دارانه، نظیر یوهان فیشته در آلمان، تاماس کارلایل در بریتانیا، و ژورژ سورل در فرانسه، موضع چنان دوپهلویی دارند که واقعاً می‌توان آنان را منادیان یا متحدان سوسیالیسم یا فاشیسم یا هر دو شناخت. هایک در فصلی از کتابش تحت عنوان «ریشه‌های سوسیالیستی نازیسم» نسبتاً با تفصیل نشان می‌دهد که چه‌گونه استدلال‌های نظریه‌پردازان شاخص پیشانازی، مثلاً اسپنگلر<sup>۲</sup> و مولر وان دن بروک<sup>۳</sup>، آشکارا در عین صحنه گذاشتن بر اندیشه‌های سوسیالیستی متضمن نوعی نفرت از فردگرایی لیبرال هم هستند<sup>۴</sup>. در مورد این نویسندگان، واقعاً می‌توان گفت که در اندیشه‌های آنان هم‌دلی با سوسیالیسم با نوع ناسیونالیسم تند و خطرناک تلفیق شده است. هایک اصل و نسب فکری آنان را تا نظریه‌پردازانی چون پل لنش Paul Lensch و یوهان پلنگه Johann Plenge، و حتی تا ورنر زومبارت<sup>۵</sup> پی می‌گیرد. زومبارت جامعه‌شناس مشهوری بود و هایک به ما می‌گوید: سوسیالیست مارکسیست پرشوری بود که به انگیزش نفرتش از سرمایه‌داری، سفری فکری به اوج ناسیونالیسم ماتریالیستی افراطی کرد. در آن کتاب «رسوا»، «تاجران و قهرمانان»، که در ۱۹۱۵ انتشار یافت، «این سوسیالیست قدیمی، جنگ آلمانی را کشمکش ناگزیر میان تمدن تجاری انگلستان و فرهنگ قهرمانی آلمان» خواند و از آن استقبال کرد<sup>۶</sup>. پیام زومبارت، این سوسیالیست پیشین، در این کتاب بسیار ساده است: باید روحیه‌ی قهرمانانه‌ی جنگ‌جویانه‌ی آلمانی‌ها را، که فرد را فدای مردم و کشور و دولت می‌کند، در برابر فلسفه‌ی تجاری تحقیرآمیز شادی و خوش‌بختی، حقوق فردی، و آزادی فردی قرار داد که نماینده‌ی آن فرانسوی‌ها، و فراتر از همه، انگلیسی‌ها هستند. در نظر هایک، تحول فکری زومبارت نه بوالهوسانه است نه غیر قابل درک؛ بل که نشانه و نماینده‌ی نوع بیماری فکری است.

اگر هدف هایک از نوشتن کتاب *راه رقیب* اساساً هشدار دادن بود، اما کتاب‌های بعدی او شامل تجویزات و حتی پیشنهادهایی برای اصلاحات تشکیلاتی و قانونی است (و شاید به همین علت است که اوکشات هایک را فروشنده‌ی [عقل‌گرایی؟] برنامه می‌خواند و رد و طرد می‌کند؛ هرچند برنامه‌ی او «برنامه‌ای برای پیش‌گیری از برنامه‌ریزی» بود). مثلاً یک فصل از *قانون آزادی* وقف امنیت اجتماعی شده است. در این‌جا هایک «ضرورت بی‌چون‌وچرا»ی تدارکات اجتماعی برای نیازمندان را می‌پذیرد. این کار را در جامعه‌ای نسبتاً ثروت‌مند، که گشاده‌دست‌تر از آن است که صرفاً «نیازهای مطلقاً ضروری برای زنده و سالم ماندن» را برآورده کند، دولت بر مبنایی عام در یک سطح خاص سازمان می‌دهد<sup>۷</sup>. چنین چیزی شامل

<sup>1</sup> Ibid. p104

<sup>2</sup> Oswald Spengler (1880 - 1936): فیلسوف آلمانی

<sup>3</sup> Artur Moeller van den Bruk (1876 - 1925): متفکر سیاسی آلمانی

<sup>4</sup> Ibid. pp 124-5

<sup>5</sup> Werner Sombart (1863 - 1941):

اقتصاددان سیاسی آلمانی، طرفدار اصلاحات اجتماعی لیبرال و طرفدار طبقه‌ی کارگر

<sup>6</sup> Ibid. p126

<sup>7</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, p285

استفاده‌ی دولت از زور برای وا داشتن افراد به تأمین مالی نیازهای سالمندان، بی‌کاران، بیماران، ناتوانان، و افرادی از این قبیل، با پرداخت مالیات و بیمه‌ی اجباری خواهد بود.<sup>۱</sup> اما دو کار به‌خصوص هست که چنین نظام سازمان‌یافته‌ی دولتی برای تأمین امنیت اجتماعی هرگز نباید به آن‌ها دست بزند.<sup>۲</sup> اولاً این نظام هرگز نباید تبدیل به موتور «عدالت اجتماعی» شود که هدفش تضمین «سهم عادلانه» از ثروت برای هر کسی است (که این بسیار متفاوت از تسکین و تخفیف فقر و درد و رنج است). ثانیاً، دولت هرگز نباید تدارک چنین خدماتی را به انحصار خود درآورد. مردم (در این‌جا نیز مثل هر جای دیگر) نباید در معرض «عضویت اجباری در سازمانی واحد، تحت نظارت دولت» قرار گیرند.<sup>۳</sup> هایک هشدار می‌دهد که کارآیی بیش‌تر فرضی چنین نظام دولتی واحدی در درازمدت با ناکارآمدی ناگزیر «همه‌ی انحصارات تحت حمایت» بی‌اثر خواهد شد. اعتراض‌هاییک به تدارکات انحصاری دولتی، وقتی نوبت به آموزش و پرورش می‌رسد، حدت و شدت بیش‌تری پیدا می‌کند. زیرا در این حوزه (جدا از مسائل کارآیی و ناکارآمدی) او نیز (مانند جان استیوارت میل) سخت‌نگران آن است که چنین انحصاری فرصتی برای کنترل اذهان پدید آورد.

هایک در فصل دیگری از *قانون آزادی*، به این سؤال می‌پردازد که چه‌گونه هزینه‌های مالی امنیت اجتماعی و کلاً تدارکات دولتی را باید تأمین کرد. او در این‌جا مضمونی را پیش می‌کشد که بعدها کاملاً ذهن او را به خود مشغول ساخت؛ مسأله‌ی دموکراسی. هایک با آن که طرفدار دموکراسی است، طرفدار «حکومت اکثریت» نیست.<sup>۴</sup> او «فرمانفرمایی مردم» را نمی‌پذیرد، زیرا کلاً هر نوع فرمانفرمایی را رد می‌کند و آن را با آزادی فردی و حکومت قانون ناسازگار می‌داند. اما در مورد تأمین مالی خدمات حکومتی از طریق اخذ مالیات، آنچه جای بحث دارد حق مالکیت فردی است. ساده‌تر بگوییم، هایک می‌ترسد که نظام مالیاتی دموکراسی، مورد سوء استفاده‌ی اکثریت برای غارت کردن اقلیت - اقلیت ثروتمند - قرار گیرد. مثلاً مالیات تصاعدی (بیش از مالیات تناسبی بر درآمدهای بیش‌تر) می‌تواند منجر به بی‌عدالتی از این نوع شود. هایک روشن می‌کند که اشاره‌ی او به مالیات بر درآمد نیست. بل که منظورش بار کلی مالیاتی است (مالیات بر درآمد تصاعدی موجه است، زیرا تنزلی بودن مالیات غیر مستقیم را جبران می‌کند). بنابراین، برای رعایت عدالت، مالیات تصاعدی نباید به شکل جریمه گرفتن از یک اقلیت درآید. بل که باید به نفع اقلیتی دیگر - اقلیت فقیران - صورت گیرد. این کاملاً مشروع است که اکثریتی «بر خود مالیات ببندد تا به اقلیتی کمک کند». اما مشروع نیست که اکثریت بر اقلیتی به خاطر منافع خود مالیات ببندد.<sup>۵</sup> به عبارت دیگر، اصل مالیات‌گیری عادلانه این است که بالاترین نرخ مالیات در نظام باید آنی باشد که اکثریت می‌پردازد.

مسائل و مشکلات دموکراسی اکثریت‌سالار و چه‌گونگی معامله و رفتار با آن، مضمون جلد سوم *قانون، قانون‌گذاری، و آزادی* است که هایک بدان عنوان *نظم سیاسی مردمی آزاد* داده است. در این که هایک از کارکرد دموکراسی در جامعه‌ی پیش‌رفته‌ی صنعتی ناخشنود است، تردیدی نیست. و او آن را «شکل دادن

<sup>1</sup> Ibid. p286-7

<sup>2</sup> Ibid. p289

<sup>3</sup> Ibid. p287

<sup>4</sup> Ibid. p106

<sup>5</sup> Ibid. p314

اکثریتی سازمان‌یافته برای حمایت از برنامه‌ای خاص به نفع گروه‌های خاص» توصیف می‌کند<sup>۱</sup>؛ فرآیندی که به گونه‌ای پارادوکسی نتایجی بر خلاف اصول اخلاقی اکثریت به بار می‌آورد. آنچه دانش‌مندان علوم سیاسی آن را «تشکل ائتلافی» می‌خوانند، در وضعیتی که قواعد اخلاقی (قواعد رفتار عادلانه) آن را محدود نمی‌کند، یا دست‌کم به اندازه‌ی کافی محدود نمی‌کند، بدل به نوعی چانه‌زنی در میان صاحبان منافع می‌شود که سازمان‌یافته هستند و بدین‌ترتیب، اینان قدرت را به دست می‌گیرند و از نیروی زورگویانه‌ی دولت به نفع خود و به زیان سایر گروه‌ها استفاده می‌کنند. سیاستمداران دموکراتیکی که سعی دارند حکومت را به دست بگیرند و دولتی تشکیل دهند، چاره‌ای جز این ندارند که به این گروه‌ها رشوه بدهند؛ که این منجر به حاکمیت چیزی می‌شود که بنام و جان استیوارت میل آن را حاکمیت «منافع شوم» می‌خوانند<sup>۲</sup>. احزاب سیاسی [در اصل] هم‌دستان صاحبان چنین منافع‌هایی هستند و نه اتحاد معتقدان به دسته‌ای از اصول. بنابراین، حکومت دموکراتیک بعید است که سیاستی را در پیش گیرد که هاید آن را خردمندانه یا عادلانه ارزیابی می‌کند.

هایک سیاستمداران را مسؤول وضع موجود و جاری نمی‌داند، بل که ساختار خود دموکراسی را مستعد پیش آمدن چنین وضعی می‌بیند (او آن را «فسادی ذاتی» می‌داند که «پرهیزگارتترین و شریف‌ترین انسان‌ها هم نمی‌توانند از چنگال آن بگریزند»<sup>۳</sup>). در نظر و نگاه او، مشکل این‌جاست که «قوه‌ی مقننه» دموکراتیک عملاً به این قصد سازمان می‌یابد که در خدمت حکومت باشد و قانون‌گذاران هم خودشان را با حکومت کوک می‌کنند و قانون‌گذاری واقعی به معنای درست کلمه، یعنی وضع قوانین مطابق با قواعد قابل تنفیذ رفتار عادلانه، که اعمال حکومت هم باید تابع آن باشد، صورت نمی‌گیرد. بنابراین، آن‌ها سیاست‌هایی را به تصویب می‌رسانند که خلاف آن قواعد رفتاری است که (اگر پرسیده شود) خود بر آن صحنه می‌گذارند. بنابراین، راه‌حل این است که تفوق قواعد رفتاری یا «حکومت قانون» بازگردیم؛ و به کلام خود هاید، حکومت اکثریت را با «حکومت قوانین مورد تصویب اکثریت» جای‌گزین کنیم<sup>۴</sup>.

برای رسیدن به این هدف، هاید اصطلاحی رادیکال و بنیادی را در قانون‌اساسی دموکراتیک پیشنهاد می‌کند؛ اصطلاحی چنان رادیکال و بنیانی، که او تقریباً نمی‌توانست امید داشته باشد که هرگز جامعه‌ی عمل بی‌پوشد. شاید این پیشنهاد را (مانند پیشنهاد «دموکراسی شورایی» آرنست) نباید در حوزه‌ی سیاست عملی مورد بررسی قرار داد، بل که باید آن را نوعی اعلام موضع یا کاوشی در تجسم نهادینه‌ی اصول بنیادی دانست. در آن «قانون‌اساسی الگویی» هاید، نخست یک مجمع قانون‌گذاری تأسیس می‌شود که وظیفه‌اش صرفاً معین کردن قواعد رفتاری عادلانه‌ای است که باید در جامعه تنفیذ شود. طبق این قانون‌اساسی، نیروی زورگویانه‌ی دولت بایستی فقط در اطاعت از چنین قوانینی به کار گرفته شود؛ قوانینی که مجمع قانون‌گذاری وضع می‌کند، نه تنها باید در معنای رسمی آن کلی و عام، بل که *انتزاعی* هم باشد. یعنی هدف از آن رسیدن به هیچ هدفی یا تأثیر گذاشتن بر هیچ گروهی نباشد، بل که ناظر بر

<sup>1</sup> F.A. Hayek, *Low, Legislation and Liberty*, vol. 3: *The Political Order of a Free People* (Routledge and Kegan Paul, London, 1979), p3

<sup>2</sup> Ibid. p13. Cf. J. S. Mill, *Consideration on Representative Government*, ch. 6

<sup>3</sup> Ibid. p11

<sup>4</sup> Ibid. p133

«موارد بی‌شمار ناشناخته‌ای در آینده» باشد.<sup>۱</sup> (هایک فکر می‌کند که برای گریز از مشکل آشنای عمومیت داشتن کاذب قوانین، شاید این معیار معیاری قابل حصول باشد.) رسیدن به اهدافی خاص (تعیین سیاست) باید در حیطه‌ی اختیارات مجمع دیگری که «مجمع حکومتی» است باشد و اعمال آن مجمع باید با قواعد قابل تنفیذ رفتار عادلانه محدود و مقید گردد. هایک می‌گوید: هر دو مجمع می‌توانند مجامع دموکراتیک انتخابی باشند، اما نحوه‌ی تأسیس آن‌ها با هم فرق دارد.<sup>۲</sup> مجمع حکومتی میدان مبارزه‌ی سیاست‌های حزبی از همین نوع آشنا خواهد بود و انتخاب آن هم به همین شکل آشنای فعلی انجام می‌گیرد. اما مجمع قانون‌گذاری نباید دستخوش سیاست‌های حزبی شود. این مجمع باید میدان تضارب افکار و آراء باشد، نه میدان تعارض منافع. هایک می‌گوید: بنابراین، این مجمع باید متشکل از افرادی باشد که «نسبتاً معمر باشند، و برای دوره‌ای طولانی انتخاب شوند» - مثلاً شانزده سال - و انتخاب دوباره‌ی آن‌ها ممکن نباشد. این کار را می‌توان با ترتیب دادن انتخابات هر ساله‌ای که در آن افرادی که به چهل‌وپنج سالگی می‌رسند نمایندگان خود را از رده‌ی سنی خود برای شانزده سال برگزینند. «حاصل کار مجمعی خواهد بود مرکب از مردان و زنانی در فاصله‌ی سنی ۴۵ تا ۶۰ سال، که هر سال یک پانزدهم آن‌ها جای‌گزین خواهند شد».<sup>۳</sup> مردان و زنانی که بدین ترتیب انتخاب می‌شوند، در اوج شکوفایی ذهنی خود خواهند بود و مهم‌تر از همه این که فراتر از نبردهای حزبی قرار خواهند گرفت. هایک برای تکمیل این طرح، پیشنهاد «دادگاه قانون‌اساسی» را می‌دهد که وظیفه‌اش حل تضادها و اختلاف‌های دو مجمع و تضمین این است که هر یک در حوزه‌ی صلاحیتی که قانون‌اساسی برایشان تعریف کرده است می‌مانند و از آن تجاوز نمی‌کنند.

لزومی ندارد که وارد تمام جزئیات «قانون‌اساسی الگویی» هایک شویم (که بخش اعظم آن مربوط به آن مجمع قانون‌گذاری ناآشنای اوست). همین قدر کافی است که بگوییم آدم، پیش از آن که بالاترین اقتدار را در دولت به هیأتی بدهد که فقط یک بار در عمرش می‌تواند به آن رأی بدهد (تازه اگر این اقبال را داشته باشد که پیش از ۴۵ سالگی نمیرد)، باید اندکی درنگ و تأمل کند. همان‌گونه که یکی از منتقدان هایک گفته است، مجمع قانون‌گذاری هایک به نظر بیش‌تر مانند الیگارشی میان‌سالان می‌آید. طرح او برای «مجمع حکومتی» (و البته نه «مجمع قانون‌گذاری») نیز شامل پیشنهادی است که بسیار مایه‌ی تأسف است و آن این که کارمندان دولت و موجب‌بگیران آن، و هر کسی که به نحوی از مزایای دولت رفاه بهره‌مند می‌شود، نباید حق رأی داشته باشد. هایک در این مورد می‌گوید: «این که کارمندان دولت، وظیفه‌بگیران سالمند، بی‌کاران، و غیره حق داشته باشند که رأی بدهند که چه‌گونه مواجیشان از جیب دیگران پرداخت شود... به نظر ترتیب معقولی نمی‌آید».<sup>۴</sup> این پیشنهاد، پیشنهاد تنگ‌نظرانه‌ی غم‌انگیزی است که می‌تواند به حکومت انگیزه‌ای قوی برای نادیده گرفتن مصائب و بدبختی‌های بی‌کاران و سایر نیازمندان بدهد. در واقع باید خود این پیشنهاد را نادیده گرفت. همان‌گونه که این پیشنهاد تأسف‌آور نشان می‌دهد، هایک، اگرچه از بسیاری از جهات واقعاً روشن‌بین و درباره‌ی کارکرد نظام بازار صریح و بی‌تعارف بود، اما نقاط کوری

<sup>1</sup> Ibid. p109

<sup>2</sup> Ibid. p112

<sup>3</sup> Ibid. p113

<sup>4</sup> Ibid. p120

هم داشت. مثلاً او بی‌پرده می‌پذیرد که کارکرد نظام بازار باید علاوه بر پاداش موفقیت‌ها شامل مجازات برای شکست‌ها یا اشتباهات هم باشد («اصل بازخورد منفی»)، و بدین‌ترتیب، امیدهای بسیاری از افراد بر باد می‌رود و نه تنها «شکست‌های نابه‌سزایی» نصیب عده‌ی معدودی می‌شود، بل که مقدار زیادی «خطر و بی‌ثباتی» هم برای همگان به بار می‌آید. نظام بازار «درد و رنج تمناهای ارضاء‌نشده» را به بار می‌آورد، اما اعتنایی به آن ندارد.<sup>۱</sup> تقریباً هیچ‌چیزی در نظم خودانگیخته‌ی جامعه‌ای آزاد ضمانتی ندارد. مثلاً در این نظام، ضمانتی نیست که استعدادها و شایستگی‌های فردی بتوانند مجرای بروز کاملی پیدا کنند و هدر نروند.<sup>۲</sup> هایک وجود همه‌ی این‌ها را در نظام مورد نظر خویش می‌پذیرد و بدان اقرار می‌کند. اما شاید بتوان گفت که آن‌ها را زیاد جدی نمی‌گیرد. نه این که بخواهیم بگوییم او هم، مثل اوکشات، دیدگاهی کاملاً غیر فایده‌گرایانه نسبت به نهادهای اجتماعی دارد؛ به‌عکس، علی‌رغم برخی اشارات تخفیف‌آمیز به فیلسوفان فایده‌گرایی مثل بنتام (که در نظر اول عقل‌گرایان ساختمان‌گری هستند که محاسبه‌ی فایده همه‌ی ذهنشان را اشغال کرده است<sup>۳</sup>)، روشن است که برای هایک استفاده‌ی بهینه از دانش مفید برای منافع بشری، یکی از معیارهای اصلی، یا در واقع معیار اصلی است. دفاع او از جامعه‌ی بازار یا جامعه‌ی آزاد، صرفاً این است که این جامعه، علی‌رغم همه‌ی عیب‌ها و ایرادها، فعلاً نظام جای‌گزین به‌تر یا هم‌ارزی ندارد.

اما به هر روی، دیگران ممکن است بر این عیب‌ها و ایرادها بیش‌تر تکیه کنند؛ مثلاً به تأثیرات منفی آن بر کیفیت زندگی که مربوط به چیزی است که مارکسیست‌ها آن را «کالایی کردن کار» می‌نامند (یعنی رفتار با انسان‌ها همچون منابع محض، که هر وقت لازم و به‌صرفه است استخدام می‌شوند، و هر وقت که دیگر به‌صرفه نبود اخراج می‌شوند). یا نابودی جوامع کوچکی که وابسته‌ی صنایع خاصی هستند و آن صنایع ورشکسته می‌شوند، یا تأثیر نومیدکننده‌ی بی‌کاری طولانی، یا گرایش به آنچه مارکوزه آن را «کودن‌سازی» از طریق نظام بازاری فرهنگ توده‌ای می‌نامد. خلاصه آن که هایک به ما می‌گوید که این شرّها و پلیدی‌ها علاجی ندارد، مگر آن که بخواهیم با پلیدی بزرگ‌تری آن‌ها را علاج کنیم. شاید او هم شکست‌گرا باشد. همچنین ظاهراً چشم او بر جنبه‌ی دیگری از سرمایه‌داری مدرن بسته یا نیمه‌بسته بود؛ همانی که وبر بر آن تأکید زیادی داشت - اتکای روزافزون آن به سازمان بوروکراتیک عریض و طویل. البته او گه‌گاه، در این‌جا و آن‌جا، به تأثیر این واقعیت بر قالب ذهن مدرن اشاره می‌کند و آن را محکوم هم می‌کند. مثلاً این واقعیت که تعداد بسیار زیادی از افراد در سازمان‌های بزرگ استخدام می‌شوند و همین آن‌ها را تشویق می‌کند که به مزد و حقوق ماهیانه‌ی خود به چشم جبری نگاه کنند که مرجع قدرتی آن را تعیین می‌کند.<sup>۴</sup> به هر روی، رجوع مدام او به نظم بازار یا نظم آزاد، میزان بوروکراتیک و سلسله‌مراتبی بودن سرمایه‌داری مدرن را از دیده پنهان می‌دارد. او می‌بایستی (مانند وبر) توجه بیش‌تری به پی‌آمدهای ضمنی این بوروکراتیزه شدن برای آزادی فردی نشان می‌داد.

<sup>1</sup> Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p71; Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp45, 82

<sup>2</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, p80

<sup>3</sup> Hayek, *The Mirage of Social Justice*, pp 17-19

<sup>4</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, p122

## Further Reading

### By Hayek

- F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, London, 1944
- F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Free Press of Glencoe, 1955
- F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960
- F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1976
- F.A. Hayek, *Full Employment at Any Price?* Institute of Economic Affairs, London, 1975
- F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978
- F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982 (previously published in 3 volumes in 1973, 1976 and 1979)
- F.A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, ed W.W. Bartley III, Routledge, London, 1988
- F.A. Hayek, *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, ed. S. Kresge and L. Wenar, Routledge, London, 1994
- F.A. Hayek, 'The Theory of complex phenomena', M. Martin and L.C. McIntyre (eds), *Readings in the Philosophy of Social Science*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1994

### On Hayek

- N.P. Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy*, Macmillan, London, 1979
- J. Briner and R. van Zijp (eds), *Hayek, Coordination and Evolution*, Routledge, London, 1994
- S. Brittan, 'The wisdom of the market', *Times Literary Supplement*, 9 March 1994, p235
- E. Butler, *Hayek: His Contribution to the Political and Economic Thought of Our Times*, Temple Smith, Hounslow, 1983
- A. Gramble, *Hayek, The Iron Cage of Liberty*, Polity Press With Basil Blackwell, Oxford, 1996
- H.S. Gissurarsion, *Hayek's Conservative Liberalism*, Garland, New York, 1987
- J. Gray, *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, 1986
- C. Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1989

## ۸

## کارل پوپر: عقل‌گرایی انتقادی و جامعه‌ی باز

پوپر نیز، همانند دوست و همکار اندکی مسن‌ترش، فریدریش هایک، در وین به دنیا آمد (۱۹۰۲)، اما وطنش، اتریش را ترک کرد و سرانجام در بریتانیا مسکن گزید و شهروند بریتانیا شد و در مدرسه‌ی اقتصاد و علوم سیاسی لندن به تدریس پرداخت. اما در مورد پوپر ترک وطن اختیاری نبود. بلکه برآمدن فاشیسم در دهه‌ی ۱۹۳۰ در اروپای مرکزی، او را مجبور به جلائی وطن کرد. او که در ۱۹۳۷ (درست یک سال پیش از حمله‌ی هیتلر) اتریش را ترک کرد، نخست به نیوزلند رفت و در آنجا اقامت گزید تا آن که در ۱۹۴۶ در لندن، به هموطنش هایک پیوست. او بر خلاف هایک، تا زمان مرگش در ۱۹۴۴، همچنان مقیم بریتانیا بود. پوپر سال‌ها چهره‌ای بحث‌انگیز و جنجالی بود و خصوصاً چپ‌های مارکسیست به دلیل انتقاداتش از انقلاب، از او بیزار بودند. اما مواضع او از نظر سیاسی (چنان‌که نشان خواهیم داد) از مواضع دست‌راستی‌ها فاصله‌ی بسیار داشت و یقیناً بسیار کمتر از هایک دست‌راستی بود؛ هرچند (چنان‌که در **فصل پیش** گفتیم) دوستی دوجانبه‌ی آنان سبب می‌شد که همواره اختلاف‌های نظری‌شان را ناچیز جلوه دهند. شخصیت‌هایی از هر دو جناح راست میانه‌رو و چپ میانه‌رو، به تأثیرپذیری از او اعتراف کرده‌اند (مثلاً وزیر محافظه‌کار، سر ادوارد بوئل، و نماینده‌ی پارلمان از حزب کارگر و فیلسوف مشهور، برایان مگی). پوپر به عنوان مدافع سرسخت دموکراسی لیبرال شهره شد و بنابراین، جای شگفتی نیست که در ۱۹۶۵ از دولت بریتانیا، لقب «سر» گرفت.

هایک و پوپر، هر دو لیبرال هستند، اما اختلاف‌هایی میان لیبرالیسم‌های آنان وجود دارد که احتمالاً به نقاط شروع فکری متفاوت آنها در رویکرد به سیاست و مسائل سیاسی ربط دارد. هایک در وهله‌ی اول، نخست اقتصاددان بود و مفهوم جامعه‌ی لیبرال در ذهن او با درکی که از بازار آزاد داشت شکل گرفت. حال آن که پوپر فیلسوف بود (و فیلسوف هم ماند)؛ آن هم فیلسوف اختصاصی علم و شناخت. تردیدی نیست که نظریه‌ی سیاسی پوپر بر اساس تحلیل او از کار علمی، از شرایط ضروری برای رشد علم و شناخت، و کلاً اندیشه‌ی عقلانی شکل گرفته است. در نظر پوپر، همه‌ی انسان‌ها، در همه‌ی حوزه‌های فعالیت، *حیوان‌های مسأله‌حل‌کن* هستند. آنها به مسائلی برمی‌خیزند، سعی می‌کنند آنها را حل کنند، و احتمالاً موفق هم می‌شوند. اما در حین کار به مسائل تازه‌ای برمی‌خورند (و یا غالباً آنها را خلق می‌کنند). انسان‌ها پیش‌رفت می‌کنند، اما هرگز به کمال یا نهایت نمی‌رسند. همیشه مسائل تازه‌ای برای حل کردن وجود دارد. انسان‌ها موجوداتی هم‌عقلانی و هم‌خطاپذیر هستند که همان‌گونه که پوپر هرگز از تکرار آن خسته نمی‌شود، اشتباه می‌کنند، اما در عین حال می‌توانند *از اشتباهات خود درس بگیرند*. نامی که پوپر به این فلسفه‌ی شناخت (که در عین حال، نظری نسبت به وضع بشر هم هست) می‌دهد، *عقل‌گرایی نقادانه* است.



آشکار است که نظریه‌ی سیاسی پوپر با شناخت‌شناسی او پیوند نزدیکی دارد و به‌درستی نمی‌توان گفت که قدر و اهمیت کارهای او در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی بیشتر است یا در حوزه‌ی علم. کتاب *منطق اکتشاف علمی* او، که در ۱۹۳۴ انتشار یافت، سرفصلی تاریخی در حوزه‌ی علم به شمار می‌رود. اما تا حدودی شگفت است که چون این کتاب تا ۱۹۵۹ به انگلیسی ترجمه نشده بود، پوپر در واقع در وهله‌ی نخست نزد انگلیسی‌زبانان به عنوان فیلسوفی سیاسی شناخته شد. نخستین اثر سیاسی مهم او، *فقر تاریخ‌باوری* (که عنوانش، آشکارا به قصد پاسخ‌گویی به کتاب *فقر فلسفه‌ی مارکس* انتخاب شده است) گرچه تا ۱۹۵۷ به شکل کتاب منتشر نشد، پیش‌تر به صورت سه مقاله‌ی مسلسل در ۱۹۴۴ و ۱۹۴۵، در مجله‌ی *اکنومیکا* به چاپ رسیده بود (البته چاپ ۱۹۵۷ کتاب، پیش‌گفتار مهمی داشت که تازه بود). مهم‌ترین اثر پوپر در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی، *جامعه‌ی باز و دشمنان آن*، در ۱۹۴۵ انتشار یافت. این اثر کتابی دوجلدی است که فلسفه‌ی سیاسی خود پوپر در آن، از طریق نقد چهره‌های شاخص گذشته، که به عقیده‌ی پوپر در حال حاضر نیز آرائشان نفوذ و تأثیری گسترده دارد، تکوین و بسط می‌یابد. مهم‌ترین فیلسوفانی که در این کتاب نقد شده‌اند، افلاطون (در جلد اول) و مارکس (در جلد دوم) هستند. مجموعه‌ی مقالاتی که در ۱۹۶۳، تحت عنوان *حدها و ابطال‌ها* انتشار یافت، حاوی مطالبی در همه‌ی زمینه‌های فلسفی مورد علاقه‌ی پوپر است و یک مقاله‌ی مهم نیز در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی دارد که عنوان آن، «در جست‌وجوی نظریه‌ای عقلانی در مورد سنت» است. اما تازه در سال ۱۹۷۲ بود که شناخت‌شناسی پوپر، با انتشار کتاب *شناخت عینی*، کم‌وبیش شکل نهایی و قاطع خود را پیدا کرد. چهار سال پس از آن، «زندگی‌نامه‌ی فکری» روشن‌گر پوپر، تحت عنوان *جست‌وجوی ناتمام* انتشار یافت. این نوشته نیز پیش‌تر به صورت بخشی از کتابی درباره‌ی پوپر، در سلسله کتاب‌های *کتابخانه‌ی فیلسوفان زنده* انتشار یافته بود.

پیش از آن که به شرح و توضیح دیدگاه‌های پوپر بپردازیم، جالب خواهد بود که برخی از جنبه‌های موضع او را با مواضع یکی دیگر از نظریه‌پردازان سیاسی مهم قرن بیستم، مایکل اوکشات، مقابل نهیم و مقایسه کنیم. شباهت‌هایی در این میان هست. اما این شباهت‌ها کمتر در عقاید و آراء، و بیشتر در موضوعات مورد علاقه‌ی آنان است. هر دو به سیاست (که به عقیده‌ی اوکشات بخشی از عمل است)، علم، تاریخ، و فلسفه، و رابطه‌ی میان آن‌ها (البته اگر اصلاً رابطه‌ای داشته باشند) علاقه‌مندند. اوکشات در واقع (در کتاب *تجربه و شیوه‌های آن*) منکر هر گونه ارتباطی میان سیاست و علم و تاریخ و فلسفه می‌شود و می‌گوید که هر یک از آن‌ها جهان خاص خودش را دارد. حال آن که پوپر (به نحو متقاعدکننده‌تری) رابطه‌ی دوجانبه‌ی گسترده‌ای میان فلسفه، علم، عمل، و سیاست می‌بیند. این منجر به اختلاف نظر اساسی، اما نه کامل، آن‌ها در زمینه‌های «عقل‌گرایی در سیاست» (به اصطلاح اوکشات) می‌شود. و پوپر، درست بر خلاف ایده‌آلیسم فلسفی اوکشات، از پیروان سرسخت رئالیسم متافیزیکی است (که او غالباً آن را رئالیسم عقل سلیم می‌نامد)؛ یعنی این دیدگاه که جهان مادی، واقعیتی مستقل است و علوم فیزیکی (یا طبیعی) کوششی است برای توصیف و توضیح درست جهان و دادن «شناختی عینی» از آن به ما.

کتاب *شناخت عینی* پوپر، عنوانی فرعی دارد: «نگرشی تکاملی». هم عنوان اصلی و هم عنوان فرعی کتاب، جنبه‌هایی اساسی از شناخت‌شناسی پوپر را می‌نمایانند. عنصر اساسی دیگر، پلورالیسم هستی‌شناختی او، یا نظریه‌ی سه جهان است: «جهان یک، جهان طبیعی یا فیزیکی یا جهان حالت‌های فیزیکی و طبیعی است. جهان دو، جهان ذهنی یا جهان حالت‌های ذهنی است. و جهان سه، جهان

معقولات یا جهان اندیشه‌ها در معنای عینی (ابژکتیو) آن.» از جمله‌ی متعلقات این جهان سه، نظریه‌ها، رابطه‌های منطقی، استدلال‌ها، و آن چیزهایی هستند که پوپر آن‌ها را «وضعیت‌های مسأله‌ای» می‌نامد. با آن که این سه جهان از هم متمایزند و هیچ‌کدام قابل فرو کاستن به دیگری نیست، آن‌ها (بر خلاف شیوه‌های اوکشاتی) بی‌ارتباط به هم نیستند. جهان ذهنی (جهان دو) به طرق آشکاری با جهان فیزیکی یا طبیعی، داد و ستد دارد. و جهان اندیشه‌ها هم کلاً حاصل ذهن بشر است. اما به هر صورت، این جهان پس از آن که حاصل شد، دیگر قائم به ذات است و استقلال عملی دارد. مثلاً اعداد طبیعی، که متعلق به جهان سه هستند، مخلوق اندیشه‌ی بشرند. اما واقعیت این است که روابط و حقایق عینی در مورد آن‌ها وجود دارد؛ چه کسی از آن آگاه باشد، چه نباشد. این سه جهان، تا حد معینی، چشم‌انداز تکاملی پوپر را نشان می‌دهند. زیرا یقیناً زمانی بوده است که صرفاً و فقط جهان اول یا جهان فیزیکی وجود داشته است. جهان ذهنی از بطن جهان فیزیکی یا طبیعی تکوین و تکامل یافته است و جهان اندیشه‌ها از جهان ذهنی.

یک ارتباط متقابل بسیار مهم این سه جهان، از این قرار است: انسان‌ها درباره‌ی جهان طبیعی (و سایر جهان‌ها) احکام توصیفی صادر می‌کنند (که شامل قوانین توضیح‌دهنده و نظریه‌هاست). این احکام محصول جهان ذهنی (انسان) هستند. آن‌ها درباره‌ی جهان طبیعی هستند و به جهان اندیشه‌ها تعلق دارند. علی‌رغم این ارتباطها، هیچ‌یک از سه جهان قابل فرو کاستن به دیگری نیست. بنابراین، احکام توصیفی درباره‌ی جهان طبیعی (مثلاً علوم طبیعی)، بر خلاف آنچه پوزیتیویست‌ها می‌گویند، پیش‌بینی‌هایی درباره‌ی تجربه‌های ما، که متعلق به جهان ذهنی هستند، نیستند. به‌درستی می‌توان گفت که هرچند برخی حالات فیزیکی یا طبیعی، سبب بروز تجربه‌های ذهنی قابل پیش‌بینی می‌شوند، که این نتیجه‌ی دادوستد و کندش و واکنش جهان یک و جهان دو است. بنابراین، معیار درستی و حقیقت در مورد این احکام، به‌هیچ‌روی ذهنی نیست و در جهان ذهنی سوبژکتیو (که البته شامل عقاید هم می‌شود) جای نمی‌گیرد. بل که مربوط به ارتباط بیا عدم ارتباط آن‌ها با واقعیات جهان فیزیکی است. به عبارت دیگر، معیار درستی و صدق عینی است؛ هرچند می‌دانیم که هر حکمی درباره‌ی جهان، متشکل از کلمات و مفاهیمی است که مخلوق ذهن انسان هستند. پوپر، استوار و راسخ، با هر گونه کوششی برای جا دادن معیار صدق و درستی و حقیقت در اعتقادات هر گروه یا طبقه یا دوره‌ی تاریخی مخالفت می‌کند؛ و در واقع با هر شکی از ایده‌آلیسم متافیزیکی یا نسبی‌گرایی مخالفت می‌ورزد. اعتقادات انسانی به‌هیچ‌روی نمی‌توانند معیار صدق و حقیقت باشند. زیرا دانش و شناخت بشری، ذاتاً خطاناپذیر است؛ واقعیتی که چنان‌که خواهیم دید، اهمیت سیاسی بسیار زیادی دارد.

از نظر سیاسی این هم بسیار مهم است که انسان‌ها نه‌تنها خطاپذیرند، بل که موجوداتی عقلانی هم هستند. دقیق‌تر بگوییم، آن‌ها در عقلانیتی عینی و مشترک سهیم هستند یا می‌توانند باشند. همین امر است که استدلال عقلانی و توافق عقلانی را ممکن می‌کند. و چیزی که اهمیت کم‌تری ندارد، این است که این وضعیت نقد عقلانی را هم، چه در حوزه‌ی اجتماعی و چه در حوزه‌ی علم، ممکن و مقدور می‌کند. آنچه در این‌جا اساسی است، حقایق عینی منطبق است که خصوصاً در برگیرنده‌ی اصل امتناع تناقض است، که حقیقتی متعلق به جهان سه است که برای ذهن‌های عقلانی جهان دو دست‌نیافتنی است و حقیقتی صرف‌نظرکردنی برای عینیت علوم و امکان پیش‌رفت علمی است. زیرا فلسفه‌ی علم پوپر وابسته‌ی ردیابی تناقض‌ها میان قوانین توصیفی عام که ویژه‌ی علوم هستند و توصیفات خاص مبتنی بر

تجربه است. اگر توصیف خاصی که بدین نحو از تجربه مایه می‌گیرد صادق و درست دانسته شود، آن‌گاه هر قانون عامی که چنین توصیفی آن را نقض می‌کند، باید غلط دانسته شود. به کلام خود پوپر، آن قانون عام، بدین ترتیب به نحوی عینی ابطال می‌شود. در واقع، ابطال‌پذیری تجربی معیار مشهور پوپر برای علمی به حساب آوردن هر حکمی است. یا به اصطلاح خود پوپر، معیار مرزبندی بیان صوری‌تر این مطلب چنین است: قانون عامی که به این صورت بیان می‌شود که «همه‌ی Aها B هستند» (یا «Aها همیشه B هستند»)، یا با صورت‌بندی به‌تری که با قوانین علمی تطابق داشته باشد، «هر گاه A رخ دهد B هم رخ می‌دهد» معادل قانونی منفی یا سلبی به این صورت است که «هیچ A هرگز غیر B نیست» (یا «A هرگز رخ نمی‌دهد، بی آن که B هم رخ دهد»); قوانینی که آشکارا اگر Aیی یافته شود (یا مشاهده شود) که غیر B باشد، یا موردی از رخداد A مشاهده شود که همراه با آن B رخ ندهد، ابطال می‌شوند. پوپر تأکید می‌کند که نگرش علمی به قوانین ابطال‌پذیر تجربی علم، به معنای رفتن به دنبال ابطال آن‌ها، یا دست‌کم، آزمون آن‌ها با دقیق‌ترین و پی‌گیرانه‌ترین آزمون‌ها، و پذیرش ابطال هر کدام از آن‌هاست که از آزمون موفق بیرون نیایند. ناتوانی مارکسیست‌ها (و دیگرانی) از پذیرش و اختیار این نگرش، یکی از دلایلی است که موجب می‌شود پوپر به آن‌ها انگ غیر علمی یا علمی کاذب بزند.

این میزان از تجربه‌گرایی در فلسفه‌ی علم پوپر، منجر بدین شد که مارکوزه و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت، پوپر را پوزیتیویست بخوانند و به باد حمله و استهزاء بگیرند؛ واقعیتی که تا حدودی خندستانی است، زیرا پوپر همیشه خودش را دشمن پوزیتیویسم می‌دانست. در وهله‌ی نخست، پوپر حسابش را کاملاً از پوزیتیویست‌های منطقی (آن به اصطلاح «حلقه‌ی وین» و پیروانشان) جدا می‌کند، بدین ترتیب که تأکید می‌کند معیار مرزبندی تجربی، معیاری مربوط به علم است و نه مربوط به معنادار بودن. بنابراین، متافیزیک و اخلاق به هیچ‌روی بی‌معنا نیست؛ هرچند نمی‌توان آن‌ها را علم به حساب آورد. علاوه بر این، اصل ابطال‌پذیری پوپر، در واقع به قصد رد اصل اثبات‌پذیری پوزیتیویست‌های منطقی تدارک دیده شده است؛ آموزه‌ای که می‌گوید هر حکم معنادار، و به طریق اولی، هر حکم علمی باید از نظر تجربی اثبات‌پذیر باشد. هرچند اصل اثبات‌پذیری بدین قصد طراحی شده است که علوم تجربی را ماورای هر نوع شناخت ادعایی دیگر قرار دهد، این اصل به گونه‌ای پارادوکسی این پی‌آمد را داشته است که قوانین علمی را بی‌معنا کرده است. زیرا اثبات تجربی قانون‌های کلی ناممکن است. این از موضوعات ساده‌ی منطقی است و علاوه بر آن، این واقعیت‌گریزناپذیر هم بدان علاوه می‌شود که مشاهده ضرورتاً مربوط به موارد جزئی و خاص است. هیچ حکم کلی از نظر منطقی با شناخت موارد جزئی، هر قدر هم که تعداد آزمون تجربی با قانون علمی تطبیق پیدا کند (یا چنان‌که پوپر می‌گوید، مؤید آن باشد)، زیرا به هر صورت قانون بدین ترتیب «اثبات» نمی‌شود. حتی اگر همه‌ی میلیون‌ها SA مشاهده‌شده B باشند، باز هم امکان این هست که SA بعدی که مشاهده می‌شود B نباشد. این‌همه گواه تجربی حتی صدق احتمالی آن را هم نشان نمی‌دهند و این چیزی است که تاریخ علم، به کرات آن را نشان داده است. به عبارت دیگر، استنتاج استقرایی، که پوزیتیویست‌های منطقی برای تأیید اصل اثبات‌پذیری خود بدان متکی هستند، عمیقاً سست‌بنیان است. همه‌ی قوانین علمی، طبق آموزه‌ی پوپر، فرضیات اثبات‌نشده یا «حدس‌هایی» هستند که شایستگی (یا واقع‌نمایی) آن‌ها در واقع، کارکرد کمیت و تنوع موارد تأیید تجربی آن‌هاست. اما این قوانین هرگز نمی‌توانند فراتر از آزمون‌پذیری قرار گیرند. اگرچه از جنبه‌ی نظری ممکن است که به مجموعه‌ای از قوانین فیزیکی کلی صادق برسیم که بتوانند جهان طبیعی را توصیف کنند و توضیح دهند، اما

ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که این قوانین واقعاً کلی و صادق هستند. دنبال کردن شناخت علمی، در اصل و اساس پایان‌ناپذیر است.

اگر بخواهیم با تعبیر اندکی متفاوت بگوئیم، پیشرفت علمی پایان‌ناپذیر است (یعنی تا زمانی که دانش‌مندان ماهیت علم را درک می‌کنند و در ابداع نظریه‌های جدید کوشا و بارآور هستند، پیشرفت علمی ادامه خواهد داشت). فلسفه‌ی علم پوپر شامل هیچ‌گونه نسبی‌گرایی یا شک‌گرایی در مورد حقیقت نیست. فقط بیان‌کننده‌ی خطاپذیری شناخت ماست. همچنین، پوپر تأکید می‌کند که فلسفه‌ی علم او معیاری واضح و عقلانی برای رد یا پذیرش (موقت) فرضیه‌های علمی و انتخاب و گزینش فرضیه‌ای از میان فرضیه‌های رقیب فراهم می‌آورد. هر کس می‌تواند و باید فرضیه‌ای را که طبق شواهد موجود از بالاترین میزان تأیید یا واقع‌نمایی برخوردار است مرجح بداند. این واقعیتی قابل اعتناست که این درک و برداشت از علم، در میان تعدادی از دانش‌مندان بسیار برجسته، با اقبال مواجه شده است. دانش‌مندانی مانند سر هرمان بوندی<sup>۱</sup> فیزیک‌دان، و بیولوژیست‌های برنده‌ی جایزه‌ی نوبل، سر پیتر مداوار<sup>۲</sup> و سر جان الکز<sup>۳</sup> (که پوپر با این فرد آخر در تألیف کتابی درباره‌ی علم و فلسفه‌ی ذهن همکاری داشت<sup>۴</sup>).

حال شاید اندکی روشن‌تر شده باشد که قصد پوپر از انتخاب عنوان فرعی «نگرش تکاملی» برای کتاب شناخت عینی چه بود. تا جایی که به علوم فیزیکی مربوط است، تصویر او تصویر تکامل و تحول صرف نیست. بل که پیشرفت (عینی) است. علاوه بر این، پوپر معتقد است که «منطق اکتشاف علمی» اساساً تفاوتی در حوزه‌ی علوم طبیعی و علوم اجتماعی ندارد؛ البته در اصل و اساس، یا بالقوه. زیرا روشن است که این قوه هنوز فاصله‌ی زیادی تا به فعل درآمدن دارد (که دلیلش تا حدودی این بوده است که دانش‌مندان علوم اجتماعی فهم درستی از ماهیت علم نداشته‌اند، و تا حدودی هم این دلیل که سعی کرده‌اند به گونه‌ای ابطال‌ناپذیر سخن‌پردازی کنند). ما بعداً به این نکته و نیز به تکامل‌گرایی پوپر باز خواهیم گشت. اما در این ضمن، جا دارد و شایسته است که از خصومت سرسختانه‌ی پوپر با «منطق دیالکتیکی»، از آن نوعی که مارکوزه و دیگران فیلسوفان متأثر از هگل در آن دفاع و طرفداری می‌کردند، یاد بکنیم. طبعاً خواننده به یاد دارد که گفتیم مارکوزه منطق دیالکتیکی را بر منطق سنتی ترجیح می‌داد. زیرا منطق سنتی تناقض و تضاد را نمی‌پذیرد. آن‌گونه که پوپر می‌گوید<sup>۵</sup>، طرفداران دیالکتیک می‌خواهند اصل سنتی امتناع تناقض را بر این مبنا که در واقع امر تضاد و تناقض (مثلاً میان «تز» و «آنتی‌تز») وجود دارد رد کنند و می‌گویند که تضادها «نیروهای پیش‌برنده» هستند هم در واقعیت و هم در اندیشه، و بنابراین خطای منقی نیستند. بل که به عکس، بی‌نهایت «بارآور» هم هستند. پاسخ پوپر به این گفته این است که تضادها (یا در واقع کشف تضادها) می‌تواند فوق‌العاده بارآور و برای پیشرفت اندیشه و تفکر ضروری باشد؛ اما فقط

<sup>1</sup> Sir Hermann Bondi (1919 - ) فیزیک‌دان، ریاضی‌دان، و ستاره‌شناس اتریشی‌تبار

<sup>2</sup> Sir Peter Medawar (1915 - 1987) بیولوژیست برزیلی‌تبار

<sup>3</sup> Sir John Eccles (1903 - ) فیزیولوژیست استرالیایی

<sup>4</sup> K.R. Popper and J. Eccles, *The Self and Its Brain* (Routledge, London, 1990) Medawar refers to Popper in, for example, P.M. Medawar, *Instruction and Intuition in Scientific Thought* (Methuen, London, 1969)

<sup>5</sup> K.R. Popper, *conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (Routledge and Kegan Paul, London, 1963), pp 316-17

به این شرط که تحمل نشوند. یعنی دلیلی گرفته شوند برای نقد و نشانه‌ای برای نیاز به اصطلاح نظریه‌هایمان و بدین‌ترتیب، از میان بردن تضادها و تناقضات. باید روشن شده باشد که این موضع در فلسفه‌ی علم پوپر، در درک و برداشت او از پیشرفت علمی، و در «عقل‌گرایی نقادانه»ی او در کل، چه قدر اساسی و بنیادین است.

حال اجازه دهید به تکامل‌گرایی پوپر بازگردیم. از آن‌جا که واقعیت تکامل و تحول در جهان برای پوپر اهمیت بسیار زیادی دارد، شگفت نیست که او توجه زیادی بر نظریه‌ی تکامل داروینی، که بنیادش گزینش طبیعی است، نشان می‌دهد؛ همان نظریه‌ی رایج منشأ و جای‌گزینی انواع در زیست‌شناسی. داروینیسم در مقام نظریه‌ای علمی برای پوپر، سؤالات و مشکلاتی پیش می‌آورد. زیرا ظاهراً این نظریه به صورت تجربی ابطال‌ناپذیر نیست؛ دست‌کم نظر پوپر این است (و البته همه‌ی بیولوژیست‌ها با این نظر موافق نیستند) و یقیناً معلوم هم نیست که کدام گواه تجربی می‌تواند آن را ابطال کند. بنابراین، پیشنهاد پوپر این است که نظریه‌ی داروین را نه به عنوان نظریه‌ای علمی، بل که به عنوان نظریه‌ای متافیزیکی مد نظر قرار دهیم که البته بسیار پرثمر هم بوده است و به پیدایش فرضیه‌های علمی ارزش‌مندی کمک کرده است.<sup>۱</sup> هم‌چنین پوپر می‌گوید که با علم به مفروضاتی خاص - این که اورگانیسم‌های زنده‌ای هستند که قادر به تکثیر خود هستند، و این که برای «تطبیق دادن» خود با محیط می‌توانند شکل‌های گوناگونی به خود بگیرند - می‌توان «تقریباً به صورت این‌همانی» نتیجه گرفت که صورت‌هایی از حیات که خودشان را به‌تر با محیط تطبیق می‌دهند، بخت بیش‌تری برای بقا دارند و صورت‌های حیات عموماً به شیوه‌ای داروینی تکوین و تکامل می‌یابند. چون مفروضات این استدلال فرضیه‌هایی هستند که تجربه کاملاً مؤید آن‌ها بوده است، برای من مسجل نیست که دو شیوه‌ی برخورد پوپر با نظریه‌ی داروینی تکامل با هم سازگار باشند (یکی این نظر که می‌توان آن را تقریباً به صورت این‌همانی از مفروضات تأیید شده نتیجه گرفت، و دیگر این نظر که نظریه‌ی داروینی فقط «یک برنامه‌ی پژوهشی» متافیزیک است). اما آنچه بسیار مهم‌تر است، این واقعیت است که در عین‌گرایش زیاد برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی (از جمله مارکس) برای مقایسه‌ی نظریه‌هایشان با نظریه‌ی داروین، نظریه‌ی تکامل مبتنی بر گزینش طبیعی، به‌هیچ‌روی پیش‌بینی‌کننده نیست. این نظریه، به خودی خود ما را قادر نمی‌کند که پیش‌بینی کنیم کدام گونه‌ها و انواع در آینده تکوین و تکامل خواهند یافت و برای اثبات این مدعا، کافی است همین دلیل را بیاوریم که (حتی اگر کل این فرآیند وجوب علی داشته و محتوم باشد) باز هم نمی‌توانیم بگوییم که آیا محیط به همین شکل خواهد ماند، یا تغییر خواهد کرد، یا تغییرات آن چه‌گونه خواهد بود.

نه‌تنها انواع و گونه‌های زمینی، بل که اندیشه‌های انسانی هم تکامل می‌یابند و پوپر، بر قیاس تشبیهی این دو فرآیند تأکید می‌ورزد - و به‌خصوص بر قیاس تشبیهی میان تکامل داروینی و تکامل نظریه‌های علمی. پوپر می‌گوید: تکامل داروینی، همانند مجموعه‌ای از آزمایش‌هاست که در آن، صورت‌های مختلف و رقیب زندگی به آزمون گذاشته می‌شوند، و صورت‌های «نامناسب» حذف می‌شوند؛ درست همان‌طور که پیشرفت علمی «مبارزه»ی میان فرضیه‌های رقیب است که در آن فرضیه‌هایی که از آزمون تجربه موفق در نمی‌آیند، ابطال می‌شوند و می‌توان آن را «آموختن از طریق آزمون و خطا» نامید؛ آموختن این که کدام آلترناتیو، مسأله و مشکل مورد نظر (مسأله‌ی زندگی یا شناخت) را به‌تر حل می‌کند.

<sup>1</sup> K.R. Popper, *Unended Quest* (Fontana/Collins, Glasgow, 1976), p168

این آموختن در عین حال بر ما آشکار می‌سازد که کدام راه‌حل‌های ممکن دیگر در واقع خطا هستند. اما تفاوت مهمی میان این دو نوع گزینش هست؛ آن‌گونه که پوپر می‌گوید، در فرآیند داروینی، جریمه‌ی خطا مرگ اورگانیسم است حال آن که انسان‌هایی که نظریات علمی خطایی ابراز می‌کنند، محکوم به مرگ نمی‌شوند. پوپر می‌گوید: «علم یعنی این که بگذاریم فرضیه‌ها به جای ما بمیرند»<sup>۱</sup>. این مزیت بزرگی است که انسان‌ها نسبت به سایر اورگانیسم‌ها از آن برخوردارند و این یکی از مزایای «حیوان عقلانی» بودن است.

همان‌گونه که این جمله‌ی آخر نشان می‌دهد، پوپر تکامل شناخت (و از جمله شناخت علمی) را صرفاً شبیه تکامل داروینی نمی‌داند. بل که آن را در امتداد این تکامل قرار می‌دهد. به زبان دیگر، تکامل داروینی تکامل شناخت فرضیه‌ها در مورد طبیعت و کارکرد طبیعت هم هست. زیرا شیوه‌های پاسخ‌گویی اورگانیسم‌ها به محیط، و شیوه‌های ادراک جانوران از محیط و واکنششان نسبت به آن، آشکارا باید نتیجه‌ی فشار تکاملی باشد. این‌گونه شیوه‌های ادراکی و واکنشی راه‌حلی برای مشکلات زندگی هر اورگانسیم هستند (که البته ضرورتاً راه‌حلی آگاهانه نیستند). این راه‌حل‌ها، «انتظارات» یا «نظریه‌هایی» نسبت به جهان هستند؛ انتظارات و نظریه‌هایی که تلویحاً مبتنی بر این فرض هستند که بر جهان، نوعی خاصی از قانون‌مندی حکم‌فرماست. پوپر می‌گوید: چون چنین چیزی می‌تواند در مورد انسان‌ها هم صدق داشته باشد، می‌توان گفت که همه‌ی ادراکات از جهان، ضرورتاً بر اساس نظریه‌های از پیش موجود درباره‌ی جهان شکل می‌گیرند؛ نظریه‌ها (یا «دیدگاه‌هایی») که به معنای واقعی کلمه از طریق فرآیند تکاملی در اعضای حسی جانوران و انسان‌ها گرد می‌آیند و جای می‌گیرند. بنابراین، بر خلاف آنچه پوزیتیویست‌ها می‌گویند، چیزی به نام ادراک «خالص» یا «محض» وجود ندارد. آنچه هست، ادراکات گزینشی است که بر اساس دیدگاهی شکل گرفته‌اند که فشارهای تکاملی در اعضای حسی ما گرد آورده و جای‌گیر ساخته‌اند. البته (بر خلاف آنچه نویسندگانی چون تاماس کوهن<sup>۲</sup> می‌گویند<sup>۳</sup>)، این بدان معنا نیست که تجربه‌های ما نمی‌توانند انتظارات نظری ما را، چه در زمینه‌ی علم و چه در زمینه‌ی دیگری، ابطال کنند. و نیز بدان معنا هم نیست که ما نمی‌توانیم آن مفروضات نظری را که از آنها آغازیده‌ایم رد کنیم و مفروضات به‌تری را جای‌گزینشان کنیم (به‌عکس، پوپر به دیدگاه کوهنی، عنوان «اسطوره‌ی چارچویم داده است»).

البته زبان انسان، که عاملی توانا برای صورت‌بندی آشکار اندیشه‌ها، و برای نقد عقلانی اندیشه‌هاست، تفاوت زیادی میان انسان و بقیه‌ی موجودات زنده ایجاد می‌کند. پوپر می‌گوید: آنچه به‌ویژه اهمیت دارد، استقرار سنت نقد عقلانی است؛ سنتی که اهمیتی اساسی برای علم مدرن دارد، اما به هچی روی ویژگی همه‌ی جوامع در طول تاریخ نبوده است. این نظر پوپر نسبت به علم، او را قادر ساخته است تا نقدی مؤثر بر سنت‌گرایی محافظه‌کارانه از نوع اوکشتاتی آن تدارک ببیند. استدلال او شامل قیاس تشبیهی میان علم و سیاست است. علوم مدرن، و از جمله نگرش علمی مدرن، اگرچه هر دو انقلابی

<sup>1</sup> K.R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford University Press, London, 1972), p248

<sup>2</sup> Thomas Kuhn (1922 - 1996): فیلسوف و مورخ علم آمریکایی

<sup>3</sup> T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (University of Chicago Press, 1962)

وبده‌اند، اما از زیر بوته در نیامده‌اند. پوپر معتقد است حق با محافظه‌کاران است که بر این نکته تأکید می‌کنند که اعتقادات ما در هر زمان، عمدتاً موروثی است و ما خودمان آن‌ها را خلق نمی‌کنیم و باید هم چنین باشد. دور ریختن همه‌ی اعتقادات و شروع کردن از نو، کار محال جنون‌آمیزی است که ما را کاملاً سردرگم و ناتوان از تطبیق خودمان با جهان می‌کند. اما به هر روی، نمی‌توان از این مطلب نتیجه گرفت که نگرش ما به اعتقادات سنتی (با هر نوع از سنت) باید غیر نقادانه باشد. پوپر می‌گوید: فیلسوف یونان باستان نگرش تازه‌ای نسبت به عقاید موروثی ابداع کرده‌اند و آن این بود که زمینه و میل و گرایش به بحث نقادانه درباره‌ی عقاید سنتی (خصوصاً عقاید توضیحی) فراهم آوردند. بدین ترتیب، آنان/سطوره را بدل به فلسفه کردند (که پوپر این را جای‌گزین کردن اسطوره‌های جدید به جای اسطوره‌های قدیم می‌نامد). ناها دیگر عقاید موروثی را به چشم دگم نمی‌نگریستند. شکوفایی کامل این سنت اعتقادی، بعدها به خلق سنت علمی انجامید؛ که عملاً، به گفته‌ی پوپر، سبب دوگانگی سنت شد. منظور از این حرف این است که هر نسل از دانش‌مندان، اعتقادات و عقایدشان را از نسلی پیشین به ارث می‌برند و از این جهت عقاید علمی سنتی هستند، اما دانش‌مندان، همچنین سنت دیگری را هم به ارث می‌برند که سنت مرتبه‌ی دومی است؛ سنتی که تجویز می‌کند که نظریه‌های علمی موروثی مرتبه‌ی اول، در معرض نقد عقلانی قرار گیرند و با استفاده از شیوه‌ی تجربی - شیوه‌ی کوشش برای ابطال تجربی نظریه‌های قدیمی و ابداع نظریه‌های جدید امیدبخش - آن‌ها را اصلاح کنند. همان‌گونه که پوپر تأکید می‌کند، علم مدرن پدیده‌ای فرهنگی و اجتماعی است که عینیت و عقلانیت آن بستگی به عینیت افراد ندارد. بل که وابسته‌ی وجود جوامعی علمی است که هنجارهای مناسبی مانند آزادی نقد دیدگاه‌های تثبیت‌شده و پذیرش تجربیات عمومی را داور مجادلات می‌دانند. این هنجارها بخشی از سنت علمی ما هستند.<sup>۱</sup>

چیزی که پوپر آن را «نظریه‌ی عقلانی سنت<sup>۲</sup>» می‌نامد، باید همچنین قابل اعمال بر نهادهای اجتماعی ما و لذا، سیاست باشد. محافظه‌کارانی چون اوکشات، فقط تا حدودی حق دارند که می‌گویند نهادهای اجتماعی و اخلاقیات ما، مانند اعتقاداتمان، در هر زمان عمدتاً موروثی و سنتی هستند و باید هم باشند. ویران کردن آن‌ها و آغازیدن همه‌چیز از نو (به عبارت دیگر، پروژه‌ی انقلاب اجتماعی) در این مورد نیز عمل محال جنون‌آمیزی است که باز هم ما را عاجز و سردرگم و بی‌امنیت خواهد کرد. سنت‌ها نوعی نظم ضروری در زندگی و قدرت محاسبه و پیش‌بینی به ما می‌بخشند. اما البته این بدان معنا نیست که ما باید نسبت به سنت‌هایمان برخورد غیر نقادانه داشته باشیم. به عکس، ما باید سعی در اصلاح و بهبود آن‌ها داشته باشیم؛ درست همان‌طور که دانش‌مندان ما می‌کوشند نظریه‌هایشان را اصلاح کنند. در این‌جا نیز ما باید به سنت عقل‌گرایی نقادانه وفادار بمانیم؛ همان چیزی که به اعتقاد پوپر، جوهره‌ی شیوه‌ی علمی است. اما پوپر توازی و تشابه کاملی میان دو حوزه نمی‌خواهد برقرار کند. در حوزه‌ی علم، این سنت به یک معنا انقلاب است. یعنی نظریه‌های کاملاً جدیدی عرضه می‌شود که کاملاً متفاوت از نظریه‌های موجود است؛ مثلاً نظریه‌ی کوانتوم و نظریه‌ی نسبیت، که فیزیک نیوتنی را از دور خارج کردند. چنین نگرشی در حوزه‌ی اجتماع و سیاست مناسب نیست. نظریه‌های علمی اشتباه می‌توانند «به جایما بمیرند»، و بنابراین، بی‌هیچ عارضه و صدمه‌ای حذف شوند. اما سیاست‌های اجتماعی غلط می‌تواند آسیب زیادی به

<sup>1</sup> K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2: *Hegel and Marx* (Routledge and Kegan Paul, London, 1962), 4<sup>th</sup> edn, pp 217-18

<sup>2</sup> Popper, *conjectures and Refutations*, pp 120,35

زندگی بشر وارد کنند. برای همین است که پوپر از چیزی دفاع می‌کند که آن را «مهندسی اجتماعی تدریجی» می‌نامد؛ برنامه‌ای برای انجام اصطلاحات دقیق و محتاطانه، که انقلاب و محافظه‌کاری را به یکسان رد می‌کند. همان‌گونه که از اصطلاح «مهندسی اجتماعی» برمی‌آید، پوپر اصلاحات اجتماعی را، دست‌کم تا حدودی، به معنای استفاده از علوم اجتماعی و به کار بستن نظریات آنها می‌داند. اما این کار باید با دقت و احتیاط - یعنی «تدریجی» - صورت بگیرد. زیرا دانش و شناخت کاملاً خطاپذیر است و همه‌ی اعمال انسانی پی‌آمدهای ناخواسته‌ای دارند. این برنامه‌ی سیاسی پوپر، مسائل و مشکلاتی پدید می‌آورد که بعداً به آنها باز خواهیم گشت.

حال دیگر باید آشکار و بدیهی شده باشد که نوع نگاه پوپر به علم، سبب می‌شود که او - بر خلاف متفکرانی چون اوکشات، آرنه، یا مارکوزه - تجلیل‌گر مدرنیته باشد (البته نیازی به گفتن نیست که نه تجلیل‌گر همه‌ی جنبه‌های آن). یکی از شیوه‌های مشهور او در بیان این نگرش و گرایش خود، مقابل نهادن جامعه‌ی «باز» و جامعه‌ی «بسته» است.<sup>۱</sup> در تاریخ بشر، جامعه‌ی بسته سابقه‌ی دیرینه‌ای دارد. پوپر غالباً این نوع جامعه را جامعه‌ای قبیله‌ای یا قبیله‌گرایی می‌نامد. با آن که جوامع قبیله‌ای انواع گوناگونی داشته‌اند، پوپر می‌گوید که همه‌ی آنها ویژگی‌های مشترک معینی دارند؛ ویژگی‌های معینی در ساختار اجتماعی، هنجارهای اجتماعی، و شیوه‌ی خاص تفکر. مثلاً نهادها و رویه‌های اجتماعی در همه‌ی آنها نسبتاً ثابت و بی‌انعطاف است و مقام فرد در درون جامعه نیز چنین است. پوپر می‌گوید علتش این است که تفکر در جوامع جادویی است و نه عقلانی. آنچه بر رفتار در این جوامع حاکم است، تابو است؛ تابوهایی که غالباً ماهیت مذهبی دارند و بنابراین، شیوه‌های موجود و تثبیت‌شده در معرض نقد قرار نمی‌گیرند. همان‌گونه که پوپر تأکید می‌کند، پی‌آمد چنین وضعی این است که دیگر تمیز میان قانون‌مندی‌های طبیعی و قانون‌مندی‌های اجتماعی (یا قراردادی) تقریباً از میان می‌رود و به هر دو، همچون چیزی که اراده‌ی الهی تحمیل و تنفیذ کرده باشد نگرسته می‌شود و بنابراین، تصور بر این است که هر دو به یکسان غیر قابل تغییر هستند. شخصی که در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کند، آزادی انتخاب نسبتاً اندکی دارد و در نتیجه، مسؤولیت فردی او در قبال اعمالش نیز اندک است. اعضای جامعه‌ی بسته، با هیچ‌گونه معما یا دو راهی اخلاقی مواجه نمی‌شوند. زیرا راه «درست» رفتار، ثابت و معلوم است.

البته چنین جامعه‌ای بسیار متفاوت از جوامعی است که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم. پوپر یونانیان را نخستین کسانی می‌داند که گام‌های اولیه‌ای را برداشتند که در طول زمان، به خلق جامعه‌ی «باز»، یا به عبارت دیگر، تمدن غربی انجامید.<sup>۲</sup> آنها در وهله‌ی نخست، این کار را با اتخاذ نگرشی انتقادی و عقلانی به باورها و اعتقادات و نهادهای موجودشان انجام دادند؛ و می‌توان گفت با ابداع فلسفه‌ی طبیعی، اخلاق، و اجتماعی (البته نه صرفاً با همین کار، زیرا نگرش انتقادی و عقلانی همان‌قدر که نظری بود، جنبه‌ی عملی هم داشت<sup>۳</sup>). پوپر می‌گوید این عمیق‌ترین انقلاب در تاریخ بشر بود. از جمله ویژگی‌های جامعه‌ی باز، افزایش فوق‌العاده‌ی آزادی از انواع مختلف آن است؛ آزادی فکری (آزادی برای نقد باورها و اعتقادات

<sup>1</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato* (Routledge and Kegan Paul, London, 1962), 4<sup>th</sup> edn, ch 10

<sup>2</sup> Ibid. pp 171, 175

<sup>3</sup> Ibid. p176



موجود و تثبیت‌شده)، و نیز آزادی فرد برای انتخاب شیوه‌ی زندگی خویش، روابط شخصی خویش، و حرفه‌ی خویش در ساختار سیال‌تر اجتماعی («تحرک اجتماعی»<sup>۱</sup>). پی‌آمد قهری عقلانیت و سیالیت اجتماعی، هر دو، تمیز گذاشتن میان قوانین طبیعت و هنجارهای اجتماعی است (تمیز گذاشتن میان طبیعت و عرف و آداب و قراردادها) آن‌گونه که یونانیان می‌گفتند). بنابراین، تمایز میان واقعیت و ارزش، بخشی اساسی از جامعه‌ی باز است؛ همچنان که ضرورت انتخاب اخلاقی در غیاب هر نوع سرمشق و راهنما نیز بخشی جدایی‌ناپذیر از چنین جامعه‌ای است. اگر از اصطلاحات وبری (و نه پوپری) استفاده کنیم، می‌توان گفت جامعه‌ی باز، جامعه‌ی افسون‌زدایی شده است. اما آیا واقعاً چنین است؟ پوپر می‌گوید در جامعه‌ی باز، فقط یک ایمان و اعتقاد ممکن وجود دارد و آن انسان‌دوستی است.<sup>۲</sup> پوپر جامعه‌ی باز را به این دلیل می‌ستاید که در دانش و شناخت ما و توانایی‌هایمان برای «هم‌کاری و کمک متقابل» بسیار پیش‌تر کرده است و در نتیجه، رفاه و بخت بقایمان را افزون‌تر کرده است.<sup>۳</sup>

چون جامعه‌ی بازی که پوپر از آن دفاع می‌کند، جامعه‌ای است که بر اساس خرد و با ایمان به انسان‌دوستی زندگی می‌کند، پس باید قاعداً نوع و سبک خاصی از سیاست و نظام حکومتی خاص هم داشته باشد؛ و آن دموکراسی، آزادی، مساوات‌طلبی، و مهندسی اجتماعی تدریجی به قصد حذف هر گونه درد و رنج بشری است. برخی از این اصطلاحات، مثلاً دموکراسی و مساوات‌طلبی، گنگ هستند و برای آن که روشن‌تر شوند، نیازمند توضیحات بیش‌تری هستند که این کار را بعداً خواهیم کرد. فعلاً اجازه دهید توجه‌مان را معطوف سیاست مهندسی اجتماعی تدریجی کنیم. چنان‌که قبلاً گفتیم، این اصطلاح اشاره به نوعی استفاده از علوم اجتماعی در حل مسائل و مشکلات سیاسی دارد. بنابراین، باید درک و برداشتی را که پوپر از علوم اجتماعی دارد، بررسی کنیم.

پوپر کراراً اعلام کرده است که معتقد به «وحدت روش»<sup>۴</sup> میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی است. به عبارت دیگر، او معتقد است که ساختار منطقی علوم اجتماعی اساساً شبیه ساختار منطقی علوم طبیعی است. اما این شباهت اساسی و بنیادین باعث نمی‌شود که برخی تفاوت‌ها، یا دست‌کم ویژگی‌های اختصاصی علوم اجتماعی را نادیده بگیریم. پوپر معتقد است علوم اجتماعی هم مانند علوم طبیعی، باید متشکل از قوانینی توضیحی باشد که از نظر تجربی ابطال‌پذیر باشند. و این قوانین می‌توانند و باید صورت عام و کلی داشته باشند (این دیدگاه که قوانین علوم اجتماعی باید محدود به انواع خاص جوامع یا دوران‌های خاص باشند، به اعتقاد پوپر، ویژگی «تاریخ‌باروری» است که پوپر آن را رد می‌کند<sup>۵</sup>). از سوی دیگر، او به پیروی از هاینک «فردگرایی متدولوژیک» را می‌پذیرد؛ یعنی این اصل را که موجودیت‌های اجتماعی «الگوهای» نظری از رفتار افراد هستند. برای همین، «وظیفه‌ی نظریه‌ی اجتماعی» این است که این الگوها را «بر حسب افراد، نگرش‌های آنان، انتظارات آنان، روابط آنان، و غیره» تحلیل کند.<sup>۶</sup> این دو

<sup>1</sup> Ibid. pp 174-5

<sup>2</sup> Ibid. pp 183-4

<sup>3</sup> Ibid. p176

<sup>4</sup> K.R. Popper, *The Poverty of Historicism* (Routledge and Kegan Paul, London, 1957), p130

<sup>5</sup> Ibid. pp 5, 7, 10-11, 131-3

<sup>6</sup> Ibid. p136

اصل موضوع به روی هم، ظاهراً این نکته را القا می‌کنند که علوم اجتماعی نیازمند قوانین رفتار فردی است و یا متشکل از آن است. با این همه، اگر برخی از دیگر دل‌بستگی‌های نظری پوپر، خصوصاً آن‌هایی را که مربوط به فردیت و آزادی هستند، در نظر بگیریم، دیگر به درستی نمی‌توان گفت که پوپر به چنین قواعدی اعتقاد دارد و آیا اصلاً می‌تواند بدان‌ها اعتقاد داشته باشد یا نه. اما اجازه دهید این دیدگاه‌های او را بعداً بررسی کنیم.

یکی از دیدگاه‌های پوپر، که بسیار تکرار می‌شود، رد و انکار به اصطلاح «روانشناسی‌باوری» است؛ یعنی این نظر که پدیده‌های اجتماعی را می‌توان بر اساس روان‌شناسی توضیح داد. و بنابراین، هدفش «فروکاستن نظریه‌های اجتماعی به روان‌شناسی است، درست همان‌طوری که ما می‌کوشیم شیمی را به فیزیک فروکاهیم»<sup>۱</sup>. چرا پوپر این نظر را رد می‌کند؟ یک دلیلش این است که به نظر او، «روانشناسی‌باوری» پای‌بند این اعتقاد است که طبیعت انسان ثابت است. به عبارت دیگر، پای‌بند اعتقاد به قوانین یکنواخت در روان‌شناسی فردی است.<sup>۲</sup> این که آیا چنین چیزی واقعاً پی‌آمد ضمنی روان‌شناسی باوری است، اهمیت چندانی ندارد. آنچه مهم‌تر است، این واقعیت است که پوپر روان‌شناسی‌باوری را به این دلیل رد می‌کند که به اعتقاد او، آنچه آینده را پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کند، «عامل انسانی یا شخصی» است.<sup>۳</sup> مثلاً هیچ‌چیزی نمی‌تواند پیش‌رفت علمی را تضمین کند. فرقی نمی‌کند که ما چه تعداد نهاد [آموزشی] بیافرینیم. ممکن است در آخر کار، نوعی «اپیدمی عرفان‌گرایی» پدید آید (پوپر این خطر را واقعی می‌دید). با این همه، مخاطرات این پیش‌بینی‌ناپذیری «عامل انسانی»، هر چه باشد، پی‌آمد قهری چیزی است که بی‌نهایت ارزشمند است؛ آزادی انسانی. این آزادی انسانی است که «شاید قدرتمندترین ابزار برای تکامل بیولوژیکی را که تاکنون وجود داشته است»، مقدور و ممکن می‌کند؛ خرد انتقادی (نقادانه)<sup>۴</sup>. بنابراین، در «گونه‌گونی افراد و عقاید و اهداف و مقاصد آنان نباید هیچ مداخله‌ای کرد و مانعی برایشان به وجود آورد»<sup>۵</sup>. همه‌ی این حرف‌ها ممکن است درست باشد. اما مشکل می‌توان فهمید چه‌گونه باید آن را با اندیشه‌ی نوعی علوم اجتماعی فردگرایانه که مشتمل بر قوانین عام و کلی است، وفق داد؛ یا دست‌کم با نوعی علوم اجتماعی که مشتمل بر قوانین موجهی علمی یا محتوم است.

آیا نوع دیگری از قوانین جامعه‌شناختی هست که پوپر در ذهن دارد؟ دلیل دیگری که پوپر برای رد روان‌شناسی‌باوری اقامه می‌کند، این است که حاصل اجتماعی اعمال انسانی همان‌قدر که بستگی به تمایلات روان‌شناختی دارد، همان‌قدر هم وابسته‌ی شرایط نهادی است<sup>۶</sup> (این نظر در تضاد با فردگرایی متدولوژیک نیست. زیرا می‌توان گزارش فردگرایانه‌ای از نهادهای اجتماعی به دست داد). بنابراین، پوپر «شیوه‌ی صفر»<sup>۷</sup> خود را که همان تحلیل بر حسب «منطق موقعیت» است، به عنوان شیوه‌ای برای

<sup>1</sup> Ibid. p157

<sup>2</sup> Ibid. pp 152, 158

<sup>3</sup> Ibid. pp 158-9

<sup>4</sup> Popper, *Objective Knowledge*, p237

<sup>5</sup> Popper, *The Poverty of Historicism*, pp 158-9

<sup>6</sup> Ibid. p154

<sup>7</sup> Ibid. pp 142, 158

رسیدن به تعمیم‌های اجتماعی پیشنهاد می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین، پوپر معتقد است که در هر موقعیتی، یک راه رفتار منطقی هست که پی‌آمدهای ضمنی آن را (غالباً) می‌توان با استفاده از «شیوه‌ی صفر» به دست آورد. یقیناً مردم کاملاً عقلانی عمل نمی‌کنند. «اما به هر روی، کم و بیش عقلانی عمل می‌کنند و همین امر، ساختن الگوهای نسبتاً ساده از اعمال و کنش و واکنش‌های آنان، و کاربرد این الگوها را در مقام تقریب و تخمین، تسهیل می‌کند».<sup>۲</sup>

پوپر مثال‌هایی از این متدولوژی پیشنهادی‌اش به دست می‌دهد. یکی همان نظریه‌ی اقتصادی سنتی است. دیگری «توضیحی است درباره‌ی شیوه‌ای که هر فردی که از خیابان عبور می‌کند، برای رفتن به زیر ماشین‌های در حال حرکت، به کار می‌بندد».<sup>۳</sup> در این مورد دوم، «موقعیت» مربوط، بنا به فرض، خیابان و ماشین‌های در حال حرکت هستند. در آن مثال اول، از جمله چیزهایی که جزء موقعیت است، نهادهای متعدد اقتصاد بازار سرمایه‌داری هستند. اما روشن است (و خود پوپر هم می‌پذیرد) که رفتار فرد عبورکننده از خیابان یا عاملان اقتصادی در بازار را نمی‌توان صرفاً بر حسب موقعیتشان توضیح داد. لازم است که انگیزه‌های آنان، نیاتشان، و غیره را هم به حساب آوریم (مثلاً میل عابر به رسیدن به آنطرف خیابان، میل عاملان اقتصادی به پیشینه کردن سود یا فایده‌شان، یا هر چیز دیگر). البته (و این نکته‌ای است که پوپر بر آن تأکید زیادی دارد) این بدان معنا نیست که عاملان مورد بحث ضرورتاً به اهدافشان می‌رسند، یا واقعیات اجتماعی را ضرورتاً باید با یافتن این که چه کسی مسئول به بار آمدن آن بوده است و چرا، توضیح داد (دیدگاهی که پوپر تحت عنوان «نظریه‌های توطئه‌ای درباره‌ی جامعه» محکومش می‌کند).<sup>۴</sup> همان‌گونه که پوپر به‌درستی می‌گوید، رکود اقتصادی نتیجه‌ی میل و رغبت عاملان اقتصادی به پدید آوردن رکود نیست. در این مورد نیز مثل بسیاری موارد دیگر، «زندگی اجتماعی... آن عملی است که... بسیاری عکس‌العمل‌های پیش‌بینی‌نشده را به وجود می‌آورد»، و برای همین وظیفه‌ی علوم اجتماعی تحلیل «عواقب و پی‌آمدهای ناخواسته‌ی اجتماعی اعمال خواسته و عامدانه‌ی انسان‌هاست».<sup>۵</sup> اما این واقعیت همچنان به قوت خود باقی است که چون چنین تحلیل‌ها و نظریه‌هایی باید نوع خاصی از «موقعیت» اجتماعی و نیز محرک‌های معینی برای عاملان را فرض بگیرند، تعمیم‌های نظری علوم اجتماعی باید قاعداً کاربرد زمانی و مکانی محدودی داشته باشند؛ دیدگاه و نظری که پوپر آن را ویژگی «تاریخ‌باوری» می‌داند و رد می‌کند. نظریه‌ی اقتصادی سنتی، نظریه‌ای است درباره‌ی رفتار در اقتصاد بازار، که مبتنی بر این فرض است که انگیزه‌های عمل عاملان انگیزه‌های «سرمایه‌دارانه» است و این نظریه‌ای عام و کلی درباره‌ی رفتار اقتصادی نیست. در واقع، این از ملازمات آزادی انسانی مورد اعتقاد پوپر است که افراد می‌توانند هدف‌های مختلفی را برای خود برگزینند، حتی اگر این هم راست باشد که در فرهنگ‌های معین می‌توان اهداف معینی را حدوداً اهداف معیار دانست. تنها استثناء بر این قاعده و الگو - و در واقع یگانه قانون عام و کلی و اصیل در میان قوانین

<sup>1</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 2, p97

<sup>2</sup> Popper, *The Poverty of Historicism*, pp 140-1

<sup>3</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 2, p97

<sup>4</sup> Ibid. p94

<sup>5</sup> Ibid. p95

جامعه‌شناختی - می‌تواند قانونی ابشد که از انگیزه‌های عام بشری یا به اصطلاح «طبیعت بشر» برگرفته می‌شود؛ نوع و شکلی از توضیح که پوپر آن را تحت عنوان «روان‌شناسی باوری» رد می‌کند.

پس به نظر می‌آید که فلسفه‌ی علوم اجتماعی پوپر، بسی کمتر از فلسفه‌ی علوم طبیعی او، متقاعدکننده است. پی‌آمد ضمنی این امر برای نظریه‌ی سیاسی او، یعنی «مهندسی اجتماعی تدریجی» چیست؟ بسی عجیب است که این ضعف، سبب تقویت نظریه‌ی سیاسی او می‌شود. این واقعیت که «قوانین» جامعه‌شناختی فقط قابل اعمال بر انواع خاصی از جامعه («موقعیت‌های» اجتماعی خاص) هستند، عملاً هیچ تفاوتی در حوزه‌ی عمل ایجاد نمی‌کند. حال آن که این واقعیت (اگر آن را واقعیت بدانیم) که اعمال انسانی پیش‌بینی‌ناپذیر هستند و پی‌آمدهای هر عملی را عامل آن نمی‌تواند از پیش بداند و نمی‌داند، آن احتیاط مورد توصیه‌ی پوپر را که اصلاحات اجتماعی باید «تدریجی» و موقتی و تجربی باشد، قوت و قدر می‌بخشد و موجه می‌کند. اگر دانش و شناخت علمی ما همواره خطاپذیر است، دانش و شناخت ما از علوم اجتماعی، به طریق اولی چنین است (البته نمی‌خواهیم بگوییم که اندیشه‌ی مبتنی کردن سیاست بر مفهوم دانش خطاپذیر هیچ مشکلی در بر ندارد. این نکته‌ای است که بعداً بدان بازخواهیم گشت).

حال اجازه دهید دیگر پی‌آمدهای ضمنی استفاده از مفهوم خطاپذیری پوپر را در سیاست دنبال کنیم. دفاع و حمایت پوپر از مهندسی اجتماعی تدریجی، یک «راه میانه» و رد و طرد دو راه افراطی است که نه تنها محافظه‌کاری را رد می‌کند، بل که بیش از آن مهندسی اجتماعی «کل‌گرا» یا «اتوپیایی»، یعنی پروژه‌ی تأسیس و استقرار جامعه‌ای آرمانی از طریق بازسازی کامل اجتماعی را، که احتمالاً مبتنی بر «طرح و نقشه‌ای از پیش آماده» است، رد می‌کند.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، پوپر انقلاب اجتماعی را به عنوان شیوه‌ای سیاسی رد می‌کند. چرا؟ جوابش را تا حدودی بر اساس مطالبی که گفته شد می‌دانیم. زیرا این‌جا پای ارزش‌ها در سنت‌ها، و در واقع ارزش‌های حیات‌ی و غیر قابل صرف‌نظر سنت‌ها بر زندگی انسان در میان است. لغو همه‌ی سنت‌ها و نهادهای موجود (چیزی که پوپر غالباً آن را «پاک کردن بوم نقاشی» می‌نامد)، اگر ممکن باشد، اکثر مردم را (اگر نگوئیم خود مهندسان اجتماعی اتوپیایی را هم) کاملاً سردرگم و حیران و سرگردان خواهد کرد و نخواهیم دانست که چه باید بکنیم.<sup>۲</sup> اما پوپر دلایل دیگری هم برای رد انقلاب اجتماعی دارد که مربوط به خطاپذیری دانش و شناخت ما، خصوصاً شناخت ما از علیت اجتماعی هستند. این خطاپذیری بدان معناست که عقل حکم می‌کند که به دلایل گوناگون، مهندسی تدریجی را بر مهندسی کل‌گرا ترجیح دهیم. در وهله‌ی نخست، ما شناخت بیش‌تری از تأثیرات تغییرات تدریجی داریم. زیرا تجربه‌ی ما در این مورد بیش‌تر است. آزمایش‌های اجتماعی در مقیاس کوچک، در واقع دائماً توسط افراد و گروه‌ها و نیز حکومت‌ها صورت می‌گیرد. فراگیری و آموختن از اشتباهات ناگزیر و تصحیح انتظارات، فرآیندی ثابت و دائمی است. اما ما عملاً از بازسازی «کلی» اجتماعی در مقیاس واقع بزرگ، تقریباً هیچ تجربه‌ای نداریم و توانایی ما برای پیش‌بینی پی‌آمدهای آن واقعاً ناچیز است. تاریخ انقلاب الهام‌گرفته از اندیشه‌های مارکسیستی در روسیه، یقیناً این استدلال را تأیید می‌کند. و از نظر اصولی نیز، هرچه مقایس «آزمایش» اجتماعی بزرگ‌تر باشد، یادگیری از آن دشوارتر می‌شود. زیرا چیزهای بسیار

<sup>1</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 1, pp 157-8

<sup>2</sup> Ibid. pp 161-4

بسیار زیادی در این حالت تغییر می‌کند که پی‌آمدهای زیادی هم دارند که هم‌زمان به بار می‌آیند و دیگر دانستن این که چه علتی کدامین معلول را به بار آورده است، اگر نگوئیم محال، قطعاً بسیار دشوار می‌شود. پوپر می‌گوید: مهندس اجتماعی باید مهندس مکانیک را سرمشق خود قرار دهد که هرگز سعی نمی‌کند راه‌حل مهندسی در مقیاس بزرگ را قبل از تحقیقات کاربردی به کار بندد؛ فرآیندی که در آن مهندس مدل‌های مختلفی را یکی پس از دیگری آزمایش می‌کند و دائماً هم انتظارات و هم ماشین‌آلات خود را تصحیح و تنظیم می‌کند. مهندس اجتماعی نمی‌تواند دقیقاً همین کار را بکند (او نمی‌تواند نظامی را که می‌خواهد تصحیح کند، املاً جدا و ایزوله کند). اما نزدیک‌ترین حالت، همان آزمایش و تجربه‌ی تدریجی و جزء به جزء است که با این آگاهی صورت می‌گیرد که خطاها و اشتباهاتی خواهد بود که باید با تلاش دائمی از آنها درس گرفت و اشتباهات را تصحیح کرد. آن‌گونه که پوپر می‌گوید، «نگرش توأم با تردید و شک به نظریه‌های علمی خود، و فروتنی فکری و عقلی... یکی از مهم‌ترین وظایف اخلاقی است»<sup>۱</sup>. مهندسی اجتماعی کل‌گرا فاقد این فروتنی عقلی و فکری است و احتمال این که منجر به خطاهای بزرگی شود که تصحیحشان بسیار دشوار است، زیاد است. باز هم گواه آن تاریخ معاصر روسیه است.

خلاصه کنیم. مهندسی اجتماعی اتوپیایی، به عقیده‌ی پوپر، غیر عقلانی و غیر علمی است؛ درست بر خلاف ادعای مارکس و پیروانش که پروژه‌ی انقلابی‌شان را «علمی» می‌دانستند. همچنین، جالب است که از خصومت مارکوزه با «پوزیتیویسم» هم یاد می‌کنیم که دقیقاً، علاوه بر دیگر دلایل، مبتنی بر این نظر بود که علوم اجتماعی «پوزیتیویستی» یا «تجربی» (بنا به دلایلی مشابه دلایلی که پوپر اقامه می‌کند)، نمی‌تواند گواه و شاهده‌ی به نفع انقلاب به دست دهد. البته در نظر پوپر این استدلالی علیه انقلاب است و نه علیه علوم (اجتماعی). همچنین، جا دارد که بر تضاد میان پوپر و مارکوزه در زمینه‌ی مهندسی اجتماعی تدریجی، تأکید کنیم. مارکوزه می‌گوید مهندسی اجتماعی تدریجی، تمهیدی ضروری است که حاکمان جامعه را قادر می‌سازد که دیگر اعضای جامعه را در جهت منافع خود حرکت دهند. پوپر، به عکس، از «خرد ابزاری» تا زمانی که با احتیاط‌های لازم و فروتنی فکری و عقلی به کار گرفته شود، یعنی با روحیه‌ی خطاپذیری، واهمه‌ای ندارد. در نظر پوپر، بر خلاف مارکوزه، این مهندسی اجتماعی تدریجی نیست که می‌تواند آزادی را نابود کند. آنچه به احتمال بیش‌تر آزادی را نابود می‌کند، مهندسی اجتماعی اتوپیایی است.<sup>۲</sup> طرح‌ها و نقشه‌های اتوپیایی برای بازسازی اجتماعی ضرورتاً مطلق‌تر از آن هستند که دامنه‌ی زیادی برای انتخاب‌های فردی مستقل باز بگذارند. هرچه باشد، عقاید درباره‌ی این که جامعه‌ی آرمانی چیست و چه‌گونه ساخته می‌شود فرق می‌کند. مهندسان اجتماعی اتوپیایی نمی‌توانند افرادی را که از راه تعیین‌شده منحرف می‌شوند، یا رفتاری پیش‌بینی‌ناپذیر دارند، تحمل کنند. دقیقاً به این دلیل که آزادی بشری می‌تواند مانعی در راه تحقق نقشه‌های از پیش آمده‌ی آنان شود و این نقشه‌ها را ضایع کند. بنابراین، حتی اگر آزادی و رهایی انسانی هدف اصلی مهندس اتوپیایی باشد، آنان مجبور خواهند شد بیش‌تر و بیش‌تر به شیوه‌های زورگویانه، به دیکتاتوری، و نهایتاً به توتالیتاریسم متوسل شوند. پوپر این را یکی از دلایل و توضیحات فاجعه‌ی استالینی می‌داند که از بطن انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ درآمد که

<sup>1</sup> Ibid. p287

<sup>2</sup> Ibid. pp 159-60

آرمان‌گرایان بسیاری امیدهای بزرگی بدان بسته بودند. البته توتالیتراریسم نازی، هرگز هیچ نوع پای‌بندی به آزادی فردی نداشت. اما باز هم می‌توان را تحمیل نقشه‌های اتوپیایی دانست که با آزادی سازگاری ندارد.

یکی دیگر از راه‌های توصیف نظام‌های توتالیتر در آلمان و روسیه، در فاصله‌ی دو جنگ جهانی، این است که بگوییم این‌ها تلاش‌هایی برای بازآفرینی جامعه‌ی «بسته» بودند - نه جامعه‌ی بسته‌ی «طبیعی»، نظیر جامعه‌ی قبیله‌ای (که به دلیل اعتقادات و نگرش‌ها و تمایلات سنتی بسته است)، بلکه جامعه‌ی بسته‌ی «تحمیلی»؛ جامعه‌ی بسته‌ای که باید با زور ایجاد شود، زیرا هدف آن نابود کردن آزادی، و عقلانیتی است که ویژگی‌های جامعه‌ی باز هستند. چرا چنین اتفاقی افتاد؟ پوپر نیز، مانند آرنست، هایک، و مارکوزه، سعی می‌کند به این سؤال حاد و اساسی و مبهم پاسخی بدهد، یا دقیق‌تر بگوییم، برخی از علل مؤثری را که در پیش افتادن این موقعیت سهمیم بودند نشان دهد. اگر کلی بگوییم، او دو نوع عامل را دخیل می‌داند؛ عوامل روان‌شناختی و عوامل فکری و عقلی. یکی از عوامل فکری و عقلی - آرزوی اشتباه مهندسی اجتماعی اتوپیایی - را قبلاً مورد بحث قرار دادیم. عامل دیگر - یعنی آن خطای فکری و عقلی که پوپر آن را «تاریخ‌باوری» می‌نامد - ذیلاً بحث خواهد شد. اما این خطاهای فکری و عقلی، البته به عوامل روان‌شناختی بی‌ربط نبودند؛ آن تأثیرات روان‌شناختی رشد جامعه‌ی باز و واکنش انسان به این تحول و پیش‌رفت. آن‌گونه که پوپر در نخستین پاراگراف جامعه‌ی باز و دشمنان آن می‌نویسد، گذار از جامعه‌ی بسته به جامعه‌ی باز، «شوکی» بود که ما هنوز از عوارض آن خلاص نشده‌ایم و شاید هرگز خلاص نشویم؛ شوکی که «یکی از عواملی بود که امکان داد تا آن جنبش‌های ارتجاعی به وجود آیند؛ جنبشی‌هایی که می‌کوشیدند و می‌کوشند تا تمدن را براندازند و به قبیله‌گرایی بازگردند». «بسیاری از رهبران روشن‌فکر بشریت» با پشتیبانی از این جنبش‌ها، و حتی بعضاً به رهبری آن‌ها، به جامعه‌ی بازی که خود محصول آن بودند، خیانت کردند.

ماهیت این «شوکی»، یا آن‌گونه‌ای که پوپر غالباً آن را می‌نامد، «فشار تمدن» چیست<sup>۱</sup>؟ فردگرایی و آزادی، در این این که منافع بی‌ارمغان می‌آورند، هزینه‌هایی هم دارند<sup>۲</sup>. در غیاب ساختارهای اجتماعی و هنجارهای پذیرفته‌شده‌ی بی‌چون‌وچرا، فرد ناچار است بار مسئولیت را به دوش بگیرد؛ مثلاً مسیر زندگی حرفه‌ای‌اش را معین کند و تصمیمات اخلاقی خاص خودش را بگیرد و از نظر مادی و معنوی به خود متکی باشد. جامعه‌ای که در آن افراد برای بهبود وضع مادی می‌کوشند و جامعه نقد عقلانی را تشویق می‌کند، طبیعتاً گرفتار کشمکش، از جمله کشمکش‌های طبقاتی، خواهد شد. اعضای جامعه‌ی باز آن احساس امنیتی را که زابیده‌ی هنجارهای بی‌چون‌وچرا و پیوندهای قوای جمعی است ندارند. پوپر خاطرنشان می‌کند که جامعه‌ی باز، به حد شگفتی، «انتزاعی» یا «مجرد» است؛ اصطلاحی که در این‌جا بار مثبتش بسیار کمتر از آن زمانی است که هایک آن را در مورد «جامعه‌ی کبیر» به کار می‌برد. در نظر پوپر، این اصطلاح به بی‌تشخصی *impersonality* روابط اجتماعی ما برمی‌گردد («عضویت در یک اتحادیه‌ی کارگری، معنایی بیش از دریافت یک کارت عضویت و پرداخت حق عضویت به یک منشی ناشناس ندارد») و این

<sup>1</sup> Ibid. p176

<sup>2</sup> Ibid. pp 73, 174, 177

می‌تواند به نوعی زندگی ناشاد در تنهایی و عزلت بیانجامد.<sup>۱</sup> این مجموعه‌ی عوامل، بی‌شبهت به آن چیزی نیست، که به گفته‌ی اوکشات، افراد را به پذیرش درکی از دولت که دولت را مشارکت مساعی اجباری می‌داند، تشویق می‌کند. بنا به گفته‌ی پوپر، چنین وضعی می‌تواند پروژه‌ی بازگشت به جامعه‌ی بسته در شکل توتالیتریزم را برای افراد جذاب کند.

نقش فلسفه در این پروژه، نقشی پارادوکسی است. به گفته‌ی پوپر، ابداع فلسفه در یونان باستان، جزئی اساسی و جدایی‌ناپذیر از تولد جامعه‌ی باز بود. با این حال، افلاطون، این سرچشمه‌ی سنت فلسفی غرب، این محترم‌ترین و شاید بزرگ‌ترین فیلسوف، دشمن سرسخت جامعه‌ی باز بود. پوپر غالباً از «نسل کبیر<sup>۲</sup>» سخن به میان می‌آورد؛ نسلی که پیش از جنگ پلویونزی و در طول این جنگ در آتن می‌زیست؛ یعنی در دوره‌ی گذار از جامعه‌ی بسته به جامعه‌ی باز. سخن‌گویان بزرگ جامعه‌ی جدید، در چشم پوپر، اشخاصی چون پریکلز، هرودوت، پروتاگوراس، دموکریتوس، گورگیاس، آلیکداماس، لوکرفرون، آنتیستنس، و بزرگ‌تر و فراتر از همه، سقراط بودند؛ سقراط، این «خرمگس» مزاحم، این پرسنده‌ی خستگی‌ناپذیر، مردی که می‌گفت تنها چیزی که می‌داند این است که نمی‌داند. باید گفت پوپر سقراط را تجسم تمام‌عیار عقل‌گرایی نقادانه و خطاپذیری می‌داند؛ مردی که چنان اعتقاد راسخی به این کیش و آیین داشت که ترجیح داد بمیرد تا آن که به آن خیانت کند. نیازی به گفتن نیست که همه‌ی افراد نسل کبیر و چهره‌های شاخص آن، طرفداران مشتاق به وجود آوردن جامعه‌ی باز نبودند. برخی از بزرگ‌ترین افراد این نسل به جامعه‌ی باز به دیده‌ی تردید می‌نگریستند و بعضی هم خصم آن بودند (پوپر از نمایشنامه‌نویسانی چون ائورپیدس، سوفوکلس، و آریستوفانس، و توکودیدس مورخ نام می‌برد). از شوخی‌های بسار عجیب روزگار این که بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین دشمن جامعه‌ی باز، شاگرد سرسپرده‌ی سقراط، افلاطون بود. از شوخی‌های بسیار تلخ روزگار هم این که دیدگاه‌های افلاطون در محاوراتی که نوشته است، از زبان سقراط بدبخت که در آن زمان مرده بود، بیان می‌شود.<sup>۳</sup>

به گفته‌ی پوپر، فلسفه‌ی سیاسی افلاطون دو جزء تشکیل‌دهنده دارد که ویژه‌ی دشمنان فکری جامعه‌ی باز است؛ اوتوپیانیزم و تاریخ‌باوری. اوتوپیانیزم (اصطلاحی که قبلاً توضیح دادیم)، به عقیده‌ی من، در مورد افلاطون اهمیت بسیار بیشتری از تاریخ‌باوری دارد. اما به هر صورت، روشن کردن مفهوم و مراد پوپر از تاریخ‌باوری ضروری است. تاریخ‌باوران کسانی هستند که معتقدند «این از وظایف علم است که پیش‌بینی‌هایی بکند و بنابراین، یکی از وظایف علوم اجتماعی هم این است که پیش‌گویی‌هایی بکند»<sup>۴</sup>. نمونه‌ی نوعی و آرمانی تاریخ‌باوران، کارل مارکس است که درباره‌ی او پیش‌تر سخن خواهیم گفت. اما در مورد افلاطون، باید گفت نظر او درباره‌ی «علم»، هر چه بود، نکته‌ی مهم از نظر پوپر این اعتقاد اوست که تاریخ بشر (قاعدتاً) با طرح‌ها و الگوها یا چرخه‌های معین و مشخصی تطبیق دارد.

<sup>1</sup> Ibid. pp 174-5

<sup>2</sup> Ibid. p185

<sup>3</sup> Popper gives a detailed argument on Plato's departures from Socrates' views in his discussion of the 'Socratic problem'; Ibid. p pp 306,10

<sup>4</sup> Ibid. p3

آن‌گونه که پوپر توصیف می‌کند، افلاطون آنتی و از خانواده‌ی آریستوکراتی بود که در دوران متلاشی شدن نظم کهن قبیله‌گرایی آریستوکراتی زیر چرخ‌های جامعه‌ی باز و دموکراتیک آتن زندگی می‌کرد و با خصومت نسبت به آنچه در نظرش ناپایداری، بی‌ثباتی، بی‌نظمی، و بی‌لیاقتی می‌آمد، واکنش نشان می‌داد. این تجربه را او بر اساس دو نظریه تفسیر می‌کرد؛ نظریه‌ای که تغییر اجتماعی را نوعی فساد و انحطاط می‌دانست، و نظریه‌ی صور یا مثل. نظریه‌ی نخست افلاطون، بی‌تردید نوعی تاریخ‌باوری است. اوتوپانیسم او یگانه استثنای ممکن بر نظریه‌ی تاریخ‌باوری را مشخص می‌کند و آن استقرار و تأسیس جامعه‌ای چنان کامل است که قادر باشد در برابر هر گونه تغییر و انحطاطی مقاومت کند. تأسیس چنین جامعه‌ای کار فیلسوفانی مانند افلاطون است؛ کسانی که صور یا مثل و موجودیت‌های فراحسی را که واقعیت غایی، لایتغیر، و کامل هستند درک می‌کنند.<sup>۱</sup> درک دولت کامل، همان درک صورت یا مثال دولت است و خلق دولت کامل و آرمانی بر روی زمین، همان خلق دولتی است که دارای آن حداکثر شباهت ممکن باشد که چیزی زمینی می‌تواند به صورت کامل آن داشته باشد. سقراط اعتراف می‌کند که چیزی نمی‌داند. اما در مقابل، فیلسوفان افلاطونی، به ظاهر مدعی این هستند که همه‌چیز را می‌دانند و بنابراین، شایسته‌ی کسب قدرت سیاسی تمام‌عیار و بلامعارض هستند.

حال بیایید با دقت بیشتری به بررسی تاریخ‌باوری افلاطون بپردازیم که شکل و صورت توالی ضروری اشکال حکومت را پیدا می‌کند؛ حکومت‌هایی که بر حسب این که چه کی بر دولت حاکم است، تعریف می‌شوند.<sup>۲</sup> به‌ترین دولت ممکن، دولتی است که خردمندترین افراد (فیلسوفان) بر آن حکم برانند. اما (اگر این دولت به بهترین صورت ساخته نشده باشد) نخست به یک تیموکراسی (حکومت اشرافی که افتخار انگیزه‌ی آن است)، بعد به یک اولیگارشی (حکومت ثروتمندان)، بعد به یک دموکراسی (که بی‌قانون است)، و در نهایت به بدترین نوع دولت، یعنی استبداد، انحطاط خواهد یافت.<sup>۳</sup> این تصویری از انحطاط پله به پله است. پوپر می‌گوید: افلاطون فکر می‌کرد که خودش این دو نوع آخر را در زندگی‌اش تجربه کرده است؛ یعنی دو نوعی که بدتر از همه هستند و تعبیر جامعه‌شناختی زیرکانه‌ای درباره‌ی نیروهایی داشت که این تغییرات را به بار می‌آوردند - که نیرومندترین این نیروها، همانا ضعف دموکراسی است که به عوام‌فریبی مستبدان میدان می‌دهد (اما به عقیده‌ی پوپر، این که تغییرات ممکن و محتمل هستند، به معنای این نیست که آن‌ها ضروری و اجتناب‌ناپذیر هم هستند). اگر کلی لگویم، نیروی محرک تغییر، و در نتیجه انحطاط، را افلاطون کشمکش اجتماعی و از جمله کشمکش طبقاتی می‌داند. اما مهم‌ترین کشمکش، کشمکش در میان گروه حکمران است. بنابراین، برای خلق دولتی آرمانی و مثالی که در خطر انحطاط نباشد، باید دولتی را طراحی کرد که فارغ از کشمکش باشد.<sup>۴</sup>

برای نیل به این هدف، افلاطون طرح و نقشه‌ی دولتی را عرضه می‌کند که نه تنها بنیان‌گذاران آن و حاکمان آن فیلسوفان هستند، بل که چنان طراحی شده است که وحدت حاکمان در آن تضمین شده باشد.

<sup>1</sup> Ibid. p145

<sup>2</sup> Ibid. p39

<sup>3</sup> This is the sequence in the *Republic*. There are minor variations in the *Statenan and the Laws*.

<sup>4</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 1, pp 38, 83



به گفته‌ی پوپر، این جامعه‌ی آرمانی افلاطونی دو طبقه دارد؛ طبقه‌ی کارگر (محکوم) و طبقه‌ی حاکم نظامی - فلسفی. «نگهبانان کاست جداگانه‌ای نیستند. بل که صرفاً جنگ‌جویان خردمند و سالمندی هستند که از صفوف یاری‌گران ارتقاء یافته‌اند.<sup>۱</sup>» وحدت طبقه‌ی حاکم را باید با آموزش مناسب، حذف مالکیت خصوصی و فعالیت اقتصادی در میان آنان، و مالکیت اشتراکی زنان و کودکان تأمین کرد (این آخری تمهیدی است برای پیش‌گیری از فردگرایی شفاق‌آمیز و وفاداری خانوادگی). طبقه‌ی کارگران (یا طبقه‌ی اقتصادی) باید کاملاً از حیطه‌ی قدرت سیاسی بر کنار باشد (تمهیدی که آرنست آن را قابل فهم می‌داند، اما خشم پوپر را برمی‌انگیزد). همچنین، این طبقه باید کاملاً از طبقه‌ی حاکم جدا نگه داشته شود. در تصویربرداری سیاسی افلاطون، نگهبانان چوپان هستند، یاری‌گران سگ چوپان، و کارگران گوسفند.<sup>۲</sup> برای حفظ سلطه و تضمین وحدت طبقه‌ی حاکم، آموزش و ادبیات باید کاملاً در مهار و کنترل باشد و مؤمن ماندن به مذهب، با تهدید مجازات مرگ تنفیذ شود.<sup>۳</sup> علاوه بر این، حاکمان باید قدرت خودشان را و تبعیت طبقه‌ی اقتصادی را با استفاده‌ی بی‌پروا از دروغ و فریب، حفظ کنند؛<sup>۴</sup> مثلاً با استفاده از این «دروغ شریف» (یا آن‌گونه که پوپر ترجیح می‌دهد آن را ترجمه کند، «دروغ خدای‌وار)، که اعضای طبقات مختلف از جوهرهای مختلفی (در واقع از فلزات مختلفی) ساخته شده‌اند که نباید به هم درآمیزند. افلاطون در *قانون* می‌نویسد: نقد نهادهای سیاسی دولت و کوشش برای نوآوری مذهبی، باید جرمی مستحق اعدام شناخته شود.<sup>۵</sup> «شورای شبانه» را، که اجرای این تمهیدات بسیار سخت‌گیرانه را به عهده دارد، پوپر انکیزیستیون می‌نامد. افلاطون از آزادی فردی بیزار بود و آن را معادل خودخواهی قرار می‌داد و دشمن عزیزترین چیز نزد خود می‌دانست؛ پایداری و ثبات و نظم. نفرت او از آزادی فردی، به حدی بود که در *قانون* می‌نویسد:

برترین و مهم‌ترین اصول این است که هیچ‌کس از زن و مرد، نباید بدون رهبر باشد و نباید ذهن هیچ‌کسی بدین عادت کند که به او اجازه دهد که به ابتکار خویش، دست به کاری زند... اما در جنگ و صلح، باید چشم به رهبر خویش داشته باشد و وفادارانه از او پیروی کند و حتی در جزئی‌ترین مسائل باید تحت لوای رهبر حرکت کند. مثلاً باید فقط هنگامی که به او گفته شده است برخیزد، حرکت کند، شست‌وشو کند، یا غذا بخورد... در یک کلام، باید به نفس خویش از طریق عادت طولانی، بیاموزد که هرگز، حتی خواب این را نبیند که خودش عمل کند و به‌کلی از چنین چیزی ناتوان باشد.<sup>۶</sup>

قطعاتی نظیر این قطعه است که سبب شده است پوپر به افلاطون لقب مهندس توتالیتار و کل‌گرا بدهد که به دنبال این بوده است که جامعه‌ی باز را در نطفه‌اش خفه کند.

<sup>1</sup> Ibid. p46

<sup>2</sup> Ibid. pp 49-51

<sup>3</sup> Ibid. p143

<sup>4</sup> Ibid. p138

<sup>5</sup> Ibid. p195

<sup>6</sup> Ibid. p103

چون افلاطون مدت‌های مدید، چهره‌ای مورد احترام بود، قرائت پوپر از دیدگاه‌های او، به‌ناگزیر بحث و جدل و حتی خشم فراوانی برانگیخت. پس جا دارد یادآور شویم که دو تن از دانشوران افلاطون‌شناس به‌نام صاحب‌مقام، گیلبرت رابل و ریچارد رابینسون، بر تفسیر او از افلاطون عمدتاً صحه گذاشتند (هرچند این دومی لحن پوپر و برخی جزئیات نوشته‌اش را «جداً توهین‌آمیز» می‌دانست<sup>۱</sup>). اما آنچه جای تأمل و بحث بیش‌تر دارد، مسأله‌ی تأثیر و نفوذ افلاطون بر تاریخ بعدی اروپاست، که به اعتقاد پوپر، تأثیر و نفوذی عظیم بوده است. پوپر افلاطون را چنین توصیف می‌کند: «ناموفق در کارها و تکالیف عملی و بلافصل خود، و بیش از اندازه موفق در درازمدت<sup>۲</sup>». به عقیده‌ی من چنین چیزی تاکنون اثبات نشده است و شاید اصلاً قابل اثبات نباشد. آیا اصلاً ممکن است که فلسفه‌ی سیاسی افلاطون، پس از گذشت دو هزار سال، عامل مؤثری در استقرار رژیم‌های توتالیتری بوده باشد؟ گواهی‌ها و مدارکی دال بر صحت چیزی را می‌توان در مقاله‌ای که والتر کافمن درباره‌ی پوپر نوشته است، پیدا کرد. کافمن خاطرنشان می‌کند که فیلسوف «رسمی» رژیم نازی، آلفرد روزنبرگ، با واژه‌های تاب‌ناکی، از افلاطون یاد می‌کند و جزوه‌ای حاوی قطعاتی از نوشته‌های افلاطون که به دقت انتخاب شده بودند، تهیه شده بود و در آلمان نازی، در مدارس به صورت گسترده‌ای مورد استفاده بود و بنیان‌گذار نظریه‌ی نژادی نازی، هانس گونتر نیز، نویسنده‌ی کتابی درباره‌ی افلاطون بود<sup>۳</sup>.

جالب و عجیب است که مقاله‌ی کافمن، که در آن واقعیات درج شده است، در اصل به قصد حمایت از نظر پوپر در کتاب *جامعه‌ی باز و دشمنان آن* نوشته نشده بود؛ بل که در واقع، درست به‌عکس بود. تکلیف اصلی مقاله، رد و انکار توأم با تغییر و دل‌آزردگی حمله‌ی پوپر به هگل، در جلد دوم کتاب بود. پوپر هگل را پیش‌گام فکری نازیسم خوانده بود. در واقع، گزارش پوپر از هگل (بر خلاف گزارشش از افلاطون) در میان متخصصان طرفدار چندانی نیافته است. اما اگر تفسیر پوپر را از هگل غلط بدانیم، هگل چندان حقی برای گله‌گذاری ندارد؛ بس که نثر او، چنان‌که همگان می‌دانند و زبانزد است، مبهم است و در واقع ابهام آن حد و حسابی ندارد؛ ابهامی بدان حد غیر قابل نفوذ، که بعضاً آدم شک می‌کند که او اصلاً مطالبش را به این قصد نوشته باشد که کسی از آن‌ها سر در بیاورد. در نظر پوپر، این ابهام صرفاً خطایی ادبی نیست، بل که خطایی اخلاقی هم هست. زیرا تهدیدی برای عقلانیت به شما می‌رود که حیات آن بستگی به وضوح بیان دارد. تهدید دیگری که از جانب هگل متوجه عقلانیت است، ترجیح «منطق دیالکتیکی» بر منطق سنتی است (که قبلاً بحثش را کردیم). بنابراین، با آن که هگل دائماً خودش را مدافع «خرد Verunft» معرفی می‌کند، اما در عمل، به گفته‌ی پوپر، یکی از مرگ‌بارترین دشمنان خرد است. در مورد «آزادی» هم چنین است. هگل لفظاً از آزادی دفاع می‌کند، اما در واقع امر چنان آن را خوار و کوچک می‌کند که در تعریف مجدد خود از آن، آن را با قوانین دولتی یکی می‌داند (قوانینی که آن را تجسم زمینی خرد می‌خواند). اگر واقعاً دیدگاه‌های هگل همین‌ها باشد، قابل فهم است که پوپر او را در رده‌ی دشمنان خطرناک جامعه‌ی باز قرار می‌دهد. اما این که آیا واقعاً دیدگاه‌های هگل همین‌ها بوده است یا نه، چیزی است که محال است بتوان

<sup>1</sup> Cf. Ibid. pp 332, 342; B. Magee, *Popper* (Fontana/Colins, London, 1973), p93; R. Robinson, 'Dr. Popper's defence on democracy', *Philosophical Review* 60 (1951), pp 487-507

<sup>2</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 1, p169

<sup>3</sup> W.A. Kaufmann, *Philosophical Review* 60 (1951), pp465,6

به درستی معین کرد. شاید آنچه اهمیت بیش‌تری داشته باشد، این باشد که آیا مریدان او می‌توانسته‌اند چنین درکی از آثار او داشته باشند و چنین درکی داشته‌اند یا نه.

در دو جلد *جامعه‌ی باز و دشمنان آن*، توجهی که پوپر به هگل نشان می‌دهد، در مقایسه با آن دو فرد دیگر که موضوع اصلی کتاب هستند، یعنی افلاطون و مارکس، اندک است. پوپر با خشم و تحقیر به هگل حمله می‌کند و معامله‌اش با افلاطون، آمیخته‌ای از احترام فکری و خصومت سیاسی است. حال آن نگاهش به مارکس، بسیار دوستانه‌تر است. در نظر پوپر، مارکس مؤکداً دشمن جامعه‌ی باز نبود؛ یا دست‌کم عامدانه چنین نبود. پوپر او را مردی می‌بیند که احساسات انسان‌دوستانه‌ی قوی انگیزه‌ی فعالیت اوست و به نیابت از ستم‌دیدگان خشمی شدید ابراز می‌دارد که پوپر با این احساسات او هم‌دلی زیادی دارد. مثلاً او کاملاً با مارکس هم‌نظر است که سرمایه‌داری بی‌قیدوبند قرن نوزدهم، بسیار بی‌رحمانه و غیر انسانی بود (این نظر پوپر، درست مخالف نظر هایک است). علی‌رغم همه‌ی این‌ها، مارکسیسم یکی از مرگ‌بارترین تهدیدها نسبت به جامعه‌ی باز در طول تاریخ تمدن غرب است (یا تبدیل به چنین تهدیدی شده است). پوپر در توضیح این مطلب می‌گوید: علتش این است که مارکس، علی‌رغم موهبت‌های عظیم فکری‌اش، و علی‌رغم بینش‌های بسیار عمیق جامعه‌شناختی‌اش، مرتکب خطاهای فکری مرگ‌باری هم شد. در مورد او نیز مانند افلاطون، ریشه‌ی این خطاها را باید در آموزه‌های غلط تاریخ‌باوری و اوتوپانیسم جست. اما شیوه‌ی تلفیق این دو در نظریه‌ی مارکس، با شیوه‌ی تلفیق آن‌ها در نظریه‌ی افلاطون متفاوت است. مارکس، بر خلاف افلاطون، به قوانین فوق‌العاده محتوم و جبری تاریخ عقیده داشت (و مدعی هم بود که این قوانین را درک کرده است و بنابراین، می‌تواند آینده را پیش‌بینی کند). او بر خلاف افلاطون، معتقد به پیش‌رفت بود و از تغییرات اجتماعی (از طریق انقلاب) استقبال می‌کرد. و باز بر خلاف افلاطون، به دلیل تاریخ‌باوری جبری خود، از طرح «نقشه‌های از پیش آماده» برای جامعه‌ای آرمانی امتناع می‌کرد. اگر تاریخ از پیش معین شده است، چنین کاری، آشکارا اتلاف وقت است. علی‌رغم این، پیروان او در عمل ناگزیر شدند مهندسان اجتماعی اوتوپایی کل‌گرا باشند. زمانی که لنین و بلشویک‌ها در ۱۹۱۷ قدرت را به نام مارکسیسم انقلابی در روسیه در دست گرفتند، خط راهنمای تفصیلی یا مشخصی در نوشته‌های مارکس نیافتند که چه‌گونه باید بعد از آن پیش بروند و عمل کنند. آن‌ها ناگزیر شدند در جا نقشه‌ای اوتوپایی تهیه کنند.

پوپر پیش‌بینی‌های تاریخ‌باورانه‌ی مارکس را چنین خلاصه می‌کند<sup>۱</sup>: نخست، منطق درونی سرمایه‌داری نوعی نابرابری اقتصادی روزافزون میان بورژوازی که دائماً ثروتمندتر می‌شود، و پرولتاریا که دائماً فقیرتر می‌شود، به بار خواهد آورد. ثانیاً، همه‌ی دیگر طبقات اجتماعی یا از میان خواهند رفت، یا اهمیتشان هرچه کمتر خواهد شد. ثالثاً، این ساده شدن و قطبی شدن اجتماع، منجر به انقلاب پرولتری خواهد شد. و سرانجام، پرولتاریای ظفرمند جامعه‌ای بی‌طبقه (سوسیالیسم یا کمونیسم) را بنیان خواهد نهاد.

تک به تک این پیش‌گویی‌ها در عمل غلط از آب درآمده‌اند. نابرابری اقتصادی در نظام‌های سرمایه‌داری از دوران مارکس به بعد، به مقدار زیادی کاهش یافته است و بدنه‌ی اصلی طبقه‌ی کارگر به رفاه بیش‌تری رسیده است. هم‌چنین، طبقه‌ی کارگر، به نسبت، بخش کوچک‌تری از جامعه‌ی سرمایه‌داری شده است.

<sup>1</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 2, p 136-7

زیرا طبقات متوسط رشد عظیمی داشته‌اند. هیچ انقلاب مارکسیستی در هیچ‌یک از کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته رخ نداده است. انقلاب‌ها فقط در جوامع «فئودالی» یا دهقانی، نظیر روسیه در ۱۹۱۷ و چین در ۱۹۴۹ رخ داده است و انقلاب‌کنندگان، آشکارا پرولتاریای صنعتی نبوده‌اند (که تعدادشان در این کشورها، در زمان انقلاب بسیار اندک بوده است)؛ هرچند انقلابی‌ها در شعارهایشان خلاف آن را همیشه عنوان می‌کردند. و در هیچ جامعه‌ای هم انقلاب منجر به جامعه‌ای بی‌طبقه یا جامعه‌ای که کوچک‌ترین نشانه‌ای از جامعه‌ی بی‌طبقه داشته باشد، یا لاقلاً شباهتی به آنچه مارکس می‌گفت داشته باشد، نشده است. در عوض این انقلاب‌ها، منجر به پایداری جوامع بسته، اقتدارگرا، و غالباً توتالیتری شده‌اند. اما با این همه، به گفته‌ی پوپر، مارکس جامعه‌شناس برجسته‌ای بود که تحلیلی عمیق و نافذ و اصیل از سرمایه‌داری داشت. پس چرا پیش‌گویی‌های او این‌همه غلط بودند؟

یک پاسخ این است که کل مفهوم تاریخ‌باوری، که بنیان پیش‌گویی‌های مارکس بود، خود بنیانش بر اشتباهی اساسی است. استدلال پوپر برای رسیدن به این نتیجه را بعداً توضیح خواهیم داد. همچنین، در سطحی خاص‌تر، پوپر ضعف‌هایی را در تحلیل‌های مارکس تشخیص می‌دهد. بی‌گمان، مارکس به‌درستی تعدادی از نیروهای مهم مؤثر در سرمایه‌داری قرن نوزدهم را تشخیص داد و معین کرد. اما اشتباه او این بود که فرض کرد این نیروها بی‌هیچ مهارتی به کارشان ادامه خواهند داد و منجر به همان نتایجی خواهند شد که او پیش‌بینی می‌کرد. ظاهراً او متوجه این مسأله نشده و به خاطرش خطور نکرده است (یا اگر هم به خاطرش خطور کرده، این را نادیده گرفته است) که نیروهای جدیدی در مقابله با این وضع می‌توانند پدید آیند که این روند را معکوس یا متوقف کنند. خصوصاً در نظریات او این نکته مغفول مانده است که ممکن است، همان‌گونه که در عمل پیش آمد، جلوی این روند با اقدامات *عامدانه* گرفته شود. مثلاً فقرزدگی طبقه‌ی کارگر، از جمله، با رشد قدرت اتحادیه‌های کارگری و تأسیس بیمه‌ی بی‌کاری و سایر اشکال رفاه اجتماعی، جبران و تعدیل شده است؛ که بخشی از آن به دلیل تقاضاهای طبقه‌ی کارگر و بخشی هم به دلیل پی بردن طبقه‌ی سرمایه‌دار به این مطلب بوده است که اعطای چنین امتیازاتی برای پیش‌گیری از انقلاب یا بی‌نظمی و پریشانی اجتماعی ضروری است. خلاصه، دو طبقه‌ی اجتماعی، بنیانی برای سازش و مصالحه یافتند و بدین ترتیب، پیش‌گویی‌های مارکس (که در غیر این صورت ممکن بود درست از آب درآید)، عقیم ماند. اما به عقیده‌ی پوپر، برخی دیگر از پیش‌گویی‌های مارکس، به کلی بی‌بنیاد بودند؛ مثلاً این که اگر انقلابی موفق، به دست یا به نام پرولتاریا صورت گیرد، منجر به اتوپیای کمونیستی مارکس خواهد شد. شقاق‌های درونی میان انقلابی‌های موفق و حکومت استبدادی، با توجه به ماهیت انقلاب که نوعی مهندسی اجتماعی کل‌گرا را می‌طلبد، بسیار محتمل است. در واقع، این واقعیتی شگفت و البته بدیهی است که مارکس آنچه را خود از دل و جان آرزو می‌کرد، به عنوان امری محتوم و ناگزیر، پیش‌بینی کرد؛ که متأسفانه باید گفت این نوعی نگاه فوق‌العاده خوش‌بینانه به تاریخ است. بی‌تعارف بگوییم، قسمت اعظم پیش‌گویی‌های مارکس، چیزی بیش از اندیشیدنی آرزومندانه نیست؛ یعنی به برخی از نیروها و روندهای واقعاً مؤثر در سرمایه‌داری قرن نوزدهم چسبید تا از آن‌ها نتایجی بگیرد که توجیهی نداشتند.

البته این نتیجه‌گیری‌ها پیش‌گویی‌هایی مبتنی بر تاریخ‌باوری مارکس هستند. همان‌گونه که بحث پوپر در مورد افلاطون نشان می‌دهد، تاریخ‌باوری سبک و شیوه‌ی فکری بسیار قدیمی است. اما تاریخ‌باوری مارکس نوعی تازه و مدرن از تاریخ‌باوری بود؛ خصوصاً از جهت این ادعای آگاهانه‌اش که علمی است.

متأسفانه تاریخ‌باوری مارکس هیچ جنبه‌ی علمی ندارد. این ادعای آن که علمی است، دلالت بر سوء فهمی عمیق از ماهیت علم دارد. قوانین علمی، قوانین توالی تاریخی نیستند که زمانی که درک شدند به ما قدرت پیش‌گویی‌های مطلق و بی‌قیدوشرط ببخشند. برعکس، قوانین علمی قوانین «پیوستگی ثابت» هستند (اصطلاحی که هیوم به کار می‌برد)، یا قوانین توالی ثابت، که همان‌گونه که دیدیم، چنین صورتی دارند: «همه‌ی Aها B هستند»، یا «هر گاه A رخ دهد، B هم رخ می‌دهد». این صورت دوم، معادل پیش‌بینی مشروط است. یعنی «اگر A رخ دهد، B هم رخ می‌دهد». و این به‌هیچ‌روی جواز پیش‌بینی مطلق، از هیچ نوعش را به ما نمی‌دهد. یعنی به ما نمی‌گوید که A حتماً رخ خواهد داد، و B نیز ضرورتاً رخ خواهد داد، یا اصلاً چه چیزی رخ خواهد داد. آری؛ شناخت علمی بعضاً به ما جواز پیش‌بینی‌های مطلق را می‌دهد؛ مثلاً در مورد کسوف و خسوف در آینده‌ای بسیار دور. اما چنین پیش‌بینی‌هایی عملاً وابسته‌ی پیش‌بینی‌پذیری، و معمولاً ثبات و پایداری، شرایط اولیه‌ی مربوط به رخداد هستند (یعنی دانستن قطعی این که «A رخ خواهد داد») که البته شرط لازمی است که کمتر برآورده می‌شود و وابسته به جدایی یا *ایزوله بودن* سیستم مورد بحث از تأثیرات غیر قابل پیش‌بینی و کمتر فهمیده شده است. دقیق‌تر بگوییم، هرگز کسی نمی‌تواند از دوام و پایداری چنین جدایی یا ایزولاسیونی یقین داشته باشد. اما در برخی موارد خاص، درجه‌ای از اطمینان قابل توجیه هست. نظام‌های نجومی، یکی از این موارد هستند. اما جا دارد تکرار کنیم که محیط صورت‌ها و اشکال بیولوژیکی (که این‌همه بر تکامل داروینی تأثیر گذاشته است) مؤکداً چنین نیستند. و جامعه هم به طریق اولی، چنین نیست.

همان‌گونه که پوپر به‌درستی خاطر نشان می‌دهد، «نظریه»ی تکامل، نظریه‌ای علمی در مورد توالی نیست. بل که بیش‌تر توصیفی است از یک توالی منحصر به فرد، توالی و جانشینی صورت‌های زمینی حیات و چه‌گونگی ربط آن‌ها به یکدیگر. منطقاً این نظریه شبیه تبارشناسی انسانی است. بنابراین، این نظریه یک حکم تاریخی منفرد است و هر توصیفی در مورد توالی و جانشینی صورت‌های اجتماعی در تاریخ بشر نیز چنین است (یا دست‌کم، اگر «تاریخ جهان» را فرآیند تکوین و تکامل منفردی به حساب آوریم، که مارکسیست‌ها چنین می‌کنند، آن هم همان حکم نظریه‌ی تکاملی داروینی را خواهد داشت). پوپر در این‌جا تأکید می‌کند که این توصیفات از توالی صورت‌ها و اشکال (اجتماعی و بیولوژیکی) قوانین عامی نیستند که بتوان با تجربه آن‌ها را تأیید کرد. تا حدودی عجیب است که پوپر ظاهراً می‌خواهد بگوید که این دلیل دیگری علیه استفاده از چنین گزارش‌ها و توصیفات به عنوان بنیان پیش‌بینی‌هاست. او می‌نویسد:<sup>۱</sup> «ما می‌توانیم پیش‌بینی‌های علمی را بر قوانین مبتنی کنیم. اما نمی‌توانیم امید داشته باشیم که فرضیه‌ای کلی را به آزمون بگذاریم یا قانونی طبیعی پیدا کنیم که برای علوم قابل قبول باشد؛ البته اگر ما برای همیشه محدود به مشاهده‌ی یک فرآیند یگانه و منحصر به فرد باشیم. هم‌چنین مشاهده‌ی یک فرآیند یگانه و منحصر به فرد، کمکی به ما نمی‌کند که تحولات آتی آن را پیش‌بینی کنیم. دقیق‌ترین مشاهدات در مورد کرم ابریشم به ما کمکی نخواهد کرد که بتوانیم دگرگونی آن را به یک پروانه پیش‌بینی کنیم».<sup>۲</sup>

<sup>1</sup> Popper, *The Poverty of Historicism*, o115

<sup>2</sup> Ibid. p109

آنچه در این قطعه نوشته عجیب است، الفای آشکار این معنای ضمنی است که (بر خلاف یک توصیف منفرد، هر قدر هم که تفصیلی باشد) قانون عامی که کاملاً تأیید شده باشد (یا فرضیه‌ای این‌چینی) زمینه‌ای برای پیش‌بینی فراهم می‌آورد، آن هم صرفاً به این دلیل که تعمیمی قابل تأیید یا تأیید شده است. آیا این نوعی اتکا به استدلال استقرایی نیست که پوپر «رسمی» آن را کاملاً رد می‌کند؟ و البته باید گفت که این یک لغزش منفرد هم نیست. زیرا بخشی از جدل پوپر علیه مهندسی اجتماعی «اتوپایی» در تقابل با مهندسی اجتماعی «تدریجی» (چنان‌که دیدیم) این است که ما از مهندسی تدریجی تجربه‌ی بسیار بیش‌تری داریم (تجربه‌ای که از گفته‌های پوپر چنین برمی‌آید که سبب می‌شود پیش‌بینی‌های مهندسی اتوپایی باشد). پوپر مهندسی اجتماعی تدریجی را به کار مهندسی فیزیک و مکانیک ربط می‌دهد که راهنمایش اصولی است که «با آزمایش‌های علمی به آزمون گذاشته می‌شوند»<sup>۱</sup>. ظاهراً به نظر می‌رسد که پوپر نمی‌تواند به هر روی، کاملاً از استدلال استقرایی صرف‌نظر کند. در عین این که، اگر از دیدگاه منطقی سخن بگوییم، حق با پوپر است که هیچ تعداد از گواهی‌های گذشته، حقیقت قانونی کلی و عام را اثبات نمی‌کند و حتی حقیقت آن را هم محتمل نمی‌کند. اما در واقع بسیار دشوار و یا حتی محال است که بتوان برای مفهوم عمل عقلانی (مفهومی محوری در سیاست و فلسفه‌ی پوپری) بدون قائل شدن حداقل اندکی اعتبار برای استدلال معنایی یافت؛ یعنی چاره‌ای جز این نیست که از شواهد و مدارک، به عنوان راهنمایی برای رفتار استفاده کنیم.

اگر پوپر به هر حال موفق نمی‌شود که معمای استقرا را حل کند، چندان مهم نیست. زیرا تقریباً همه‌ی فیلسوفان در این امر او شریک هستند. قدرت و استواری نقد او از تاریخ‌باوری و مهندسی اتوپایی، و تلیقی از این دو که در مارکسیسم یافت می‌شود، به جای خود محفوظ است. این‌ها نگرش‌هایی عمیقاً غیر عقلانی و غیر علمی به مسائل اجتماعی هستند. مارکسیسم (یا شاید بتوان گفت جریان اصلی در میان مارکسیست‌ها) از جهتی دیگر غیر علمی است - و آن از نظر دگماتیسم آنان است که در بی‌اعتنایی ساده‌لوحانه و لاعلاج آن‌ها به خطاپذیری ذاتی همه‌ی انسان‌ها، حتی در شناخت علمی، جلوه‌گر می‌شود. این مشکل در اتحاد شوروی سابق، مشکل کوچکی نبود که به دلیل بنیان‌های مارکسیستی‌اش، یک نظریه‌ی اقتصادی و جامعه‌شناختی حالت یک مذهب رسمی را پیدا کرده بود. واقعاً چیزی یاوه‌تر از این نمی‌توان اندیشید.

اما نقد پوپر بر تاریخ‌باوری، فراتر و عمیق‌تر از این چیزهایی است که تاکنون مطرح کرده‌ایم. البته تاریخ‌باوری نوعی انتقاد به جبر و موجیبت علی است؛ آموزه‌ای که پوپر حتی در سطح فیزیک یا جهان یک هم رد می‌کند (که این البته بحث‌انگیز است). آنچه به بحث ما بیش‌تر مربوط و کمتر بحث‌انگیز است، رد جبر و موجیبت علی در مورد دو جهان دیگر است. می‌توان مطلب را به این صورت هم بیان کرد که پوپر معتقد است که تکامل، خلأ‌قانه است و چیزهای تازه‌ی اصیل و غیر قابل پیش‌بینی به وجود می‌آورد. دامنه‌ی این مطلب از نظریه‌ی خطاپذیری پوپر در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم فراتر می‌رود. زیرا چنین القا می‌کند که حتی اگر ما همه‌ی قوانین علم را می‌دانستیم، باز هم نمی‌توانستیم همه‌ی تکوین‌ها و تحولات را پیش‌بینی کنیم؛ خصوصاً به اعتقاد پوپر، تکوین‌ها و تحولات مربوط به جهان سه، یعنی جهان اندیشه‌ها را. پوپر مثلاً این فرض را کاملاً یاوه می‌داند که می‌شد سمفونی‌های بتهوون را با تکیه بر شناخت علمی یا هر

<sup>1</sup> Ibid. p84

طریق دیگری پیش‌بینی کرد. این‌ها مواردی از آزادی بشر و خلاقیت بشر هستند. این مطلب عیناً در مورد نظریه‌های علمی هم مصداق دارد. بنابراین، اندیشه‌ی «علم‌علم» هم همان‌قدر یابو است. در واقع باید گفت یابو تر هم هست. زیرا اگر منظور از آن این باشد که رشد شناخت علمی (یا هر گونه شناختی) را می‌توان پیش‌بینی کرد، نوعی تناقض‌گویی منطقی است. ادعای پیش‌بینی رشد شناخت (با هر تفصیلی) به معنای ادعای دانستن اکنونی چیزی است که فقط در آینده دانسته خواهد شد؛ که البته تناقض ذاتی این ادعا آشکار است. علاوه بر این، چنین چیزی امکان استدلال مچ‌گیرانه علیه تاریخ‌باوری را برای پوپر فراهم می‌آورد. اگر (همان‌گونه که به نظر پذیرفتنی می‌آید) دانش و شناخت در آینده رشد خواهد کرد و اگر (که این نیز همان‌قدر پذیرفتنی است) رشد دانش و شناخت تأثیر بسیار زیادی بر تحولات آتی جامعه‌ی بشری خواهد داشت. پس تحولات آتی جامعه‌ی بشری نیز باید به همان اندازه‌ی رشد دانش و شناخت پیش‌بینی‌ناپذیر باشد. پوپر تأکید می‌کند که یکی از وقایع پیش‌بینی‌ناپذیر و بنابراین، غیر قابل توضیح در تاریخ بشر، که شاید مهم‌ترین آن‌ها هم باشد، پدید آمدن جامعه‌ی باز در یونان باستان است. این که آن یونانیان نسل کبیر «با ابداع سنت نقد و بحث و هنر تفکر عقلانی» به شکست جامعه‌ی بسته‌ی خود پاسخ گفتند، «یکی از حقایق توضیح‌ناپذیری است که در سرآغاز تمدن ما قرار می‌گیرد»<sup>۱</sup>.

به عقیده‌ی پوپر، جامعه‌ی باز هم‌چنین سرنخی از محبوبیت نظریه‌های تاریخ‌باورانه، خصوصاً در قرن بیستم، به دست می‌دهد (مارکسیسم اگرچه کامل‌ترین نظریه‌ی تاریخ‌باورانه‌ای است که بیان شده است، اما یگانه نظریه از این دست در این قرن نبوده است. در تفکر نازی هم عناصر مهمی از تاریخ‌باوری به چشم می‌آید). تاریخ‌باوری را می‌توان همچون شیوه‌ای واکنشی به فشارهای جامعه‌ی باز، خصوصاً حالت تردید و عدم یقینی که به نحوه‌ی چاره‌ناپذیر به بار می‌آورد، و آن بار سنگین مسؤلیت اخلاقی که جامعه‌ی باز به دوش فرد می‌گذارد، دانست. تاریخ‌باوری این بشارت خوش‌آیند را به افراد می‌دهد که تغییرات را می‌توان کاملاً درک و پیش‌بینی کرد و در نتیجه، نیازی به انتخاب اخلاقی نیست، زیرا آینده از هم‌اکنون معین شده است. اگرچه چنین بشارت‌هایی می‌توانند آرامش‌بخش باشند، اما هم نتایجی به بار می‌آورند که ناخوش‌آیند است، و هم از این جهت محکوم‌کردنی هستند که آن آرامشی که می‌بخشند کاذب است. یک مثالش این است که این بشارت‌ها منجر به نوعی بی‌باوری به اخلاق یا تحریف اخلاقیات می‌شود که پوپر آن را تاریخ‌باوری اخلاقی می‌نامد؛ یعنی معادل قرار دادن حقانیت اخلاقی با موفقیت تاریخی کنونی یا آتی، حتی اگر این موفقیت در حیطه‌ی نظر یا عمل محصول خشونت باشد.<sup>۲</sup> پوپر، هم هگل و هم مارکس را متهم به دفاع از این آموزه و تأکید بر آن می‌کند. در نهایت می‌توان گفت که شاید حق با پوپر باشد (چنان‌که زبانزد است، هگل جنگ را موتور اصلی پیشرفت تاریخی می‌دید و مارکس هم نقش مشابهی برای انقلاب قائل بود). از یک دیدگاه، تاریخ‌باوری تلاشی است برای «افسونی کردن دوباره»ی جامعه‌ی باز افسون‌زدایی‌شده از طریق معنا بخشیدن به تاریخ. پوپر پاسخ می‌دهد که تاریخ هیچ معنایی ندارد، مگر همان معنایی که ما خود به آن می‌دهیم (درست همان‌گونه که طبیعت و «زندگی» معنایی جز آن اهدافی که ما سر در پی‌شان داریم ندارند)<sup>۳</sup>. تاریخ‌باوری با انکار این مطلب ما را تشویق می‌کند که از زیر بار

<sup>1</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 1, p188

<sup>2</sup> Ibid. vol 2, p206

<sup>3</sup> Ibid. pp 269, 278-9

مسئولیت اخلاقی‌مان شانه خالی کنیم و منکر این حقیقت شویم که این تصمیمات و اعمال ماست که تاریخ را، بد یا خوب، شکل می‌دهد و نه «قوانین» پیش‌رفت و تحول تاریخی. این هم باز از همان ویژگی‌های نظریه‌ی مارکسیستی است، که مثل برخی دیگر از ویژگی‌های آن، به شکل‌های استهزاء‌آمیز و احمقانه‌ای جلوه‌گر شد. پوپر به صورت مشروح و زنده‌ای فلج اراده‌ی ناشی از اعتقادات تاریخ‌باورانه‌ی مارکسیست‌های اتریشی را که سبب شد در دهه‌ی ۱۹۳۰ هیچ‌گونه مقاومت جدی‌ای در برابر نازیسم به خرج ندهند، توصیف می‌کند. آنان بدین دلیل هیچ مقاومتی نشان ندادند که نازیسم را مرحله‌ای ناگزیر در فرآیند گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم ارزیابی می‌کردند (هرچند مارکس از چنین مرحله‌ای ذکری به میان نیاورده بود). در واقع، لنین و بلشویک‌ها، با تخطی از تاریخ‌باوری مارکسیسم بود که توانستند قدرت را در کشوری چون روسیه، که آشکارا آمادگی سوسیالیسم را نداشت، در ۱۹۱۷ به دست بگیرند. طبق نظریه‌ی مارکسیستی، روسیه در ۱۹۱۷ آمادگی پذیرش سوسیالیسم را نداشت و اتفاقاً در عمل هم این ثابت شد.

چنان‌که همه می‌دانند، مارکسیسم نه‌تنها نظریه‌ای جبری، بل‌که نظریه‌ای مبتنی بر جبر اقتصادی است. نه‌تنها تاریخ‌باور است، بل‌که یک تاریخ‌باوری اقتصادی است. بنابراین، مارکسیسم چیزی را تعلیم می‌دهد که پوپر آن را ناتوانی سیاست می‌نامد<sup>۱</sup>. پوپر، با این تعلیمات هیچ نوع موافقتی ندارد. وقتی که او از ضرورت شناخت مسئولیت اخلاقی‌مان در مسیر تاریخ سخن می‌گوید، منظورش این است که ما نه‌تنها وظیفه، بل‌که قدرت آن را هم داریم که از طریق اقدام و عمل سیاسی تغییراتی به وجود آوریم. این قدرت، چنان‌که دیدیم، کافی است تا پیش‌گویی تاریخی را باطل و بی‌اثر کند (و تأثیر/ندیشه‌های مارکسیستی بر روسیه پس از ۱۹۱۷ نمونه‌ی کم‌اهمیتی نیست). وظیفه‌ی ما استفاده از اقدامات سیاسی برای تسکین مسائل و مشکلات اجتماعی از طریق مهندسی اجتماعی تدریجی است (البته باید بدانیم که این مسائل و مشکلات هرگز به طور کامل حل نخواهند شد). اما آشکار است که سیاست اجتماعی نمی‌تواند صرفاً اعمال و به‌کارگیری دانش و شناخت باشد؛ دانش و شناخت باید در خدمت اهداف و ارزش‌های اخلاقی باشند. پوپر بعضاً متهم به افراط در استفاده از قیاس تشبیهی میان سیاست و علم شده است، که به غلط فرض می‌کند که آن مسائل و مشکلات اجتماعی که سیاست باید بدان‌ها پردازد، کاملاً آشکار و بدیهی است. این اتهام چندان هم بی‌ربط نیست، اما خیلی هم حقیقت ندارد. پوپر واقعاً معتقد است که مشخص و معین کردن مسائل و مشکلات اجتماعی و توافق بر سر آن‌ها، بسیار ساده‌تر از مشخص و معین کردن ویژگی‌های اصلی اتوپای اجتماعی است. هرچه باشد، مسائل و مشکلات (بر خلاف اتوپیاها) پدیده‌هایی هستند که ما تجربه کرده‌ایم. فراتر از این، آن اصل برین اخلاقی که باید راهنمای سیاست باشد، به اعتقاد پوپر، تخفیف و تسکین آلام است؛ تکیه بر چیزی نظیر مفهوم هیومی هم‌دلی و هم‌دردی. پوپر می‌نویسد: «رنج انسانی خواهش اخلاقی مستقیمی را پیش روی ما می‌نهد، و آن خواهش کمک است»<sup>۲</sup>. در این‌جا بر خلاف فلسفه‌ی فایده‌گرایی، خواهش برای افزایش شادی و لذت نیست. به هر صورت، ما نمی‌دانیم چه چیزی دیگران را شاد و خوش‌بخت می‌کند و هر گونه کوششی برای طراحی جامعه‌ای که در آن شادی و لذت و خوش‌بختی بیشینه باشد، در معرض خطر افتادن در ورطه‌ی

<sup>1</sup> Ibid. p119

<sup>2</sup> Ibid. vol 1, p284



اتوپیانیسیم است؛ «درد، رنج، بی‌عدالتی، و پیش‌گیری از آنها... مسائل ازلی و ابدی اخلاقی عمومی هستند... ارزش‌های والاتر را باید عمدتاً... به قلمرو عمل آزاد واگذاشت»<sup>۱</sup>. آنچه آشکارا در زیر این دیدگاه نهفته است، نوعی مساوات‌طلبی بنیادین است؛ نه مساوات‌طلبی اقتصادی، بل که اعتقادی انسان‌دوستانه به این که حکومت، چه معتقد باشیم که باید «به دست مردم» برپا شود چه نه، (مسأله‌ای که بعداً بدان بازخواهیم گشت)، باید برای مردم باشد؛ همه‌ی مردم، بدون تبعیض در مقام افراد، و نه چنان‌که افلاطون یا هگل باور داشتند، برای دولت و کشور هم‌چون کلی ماورای افراد.

همین نگرش است که سبب می‌شود پوپر چنان شدید و با قوت با انتقادات مارکس از سرمایه‌داری هم‌دلی کند. او می‌نویسد: «بی‌عدالتی و غیر انسانی بودن نظام سرمایه‌داری بی‌مهاری که مارکس توصیف می‌کند، جای چون و چرا ندارد»<sup>۲</sup>. اما البته پوپر معتقد نیست که مارکس توانسته باشد علاجی برای این وضعیت پیش نهد. علاج این وضعیت، نیازمند اقدام سیاسی بوده و همست؛ اقدامی که پوپر آن را «حمایت‌گری» می‌نامد. در قلمرو اقتصاد نیز مانند قلمرو خشونت عریان طبیعت، آزادی باید (اگرچه شاید به نظر پارادوکسی بیاید) به خاطر آزادی محدود گردد. آزادی قوی‌ترها باید برای حمایت از آزادی ضعیف‌ترها محدود گردد. «هیچ‌کس نباید صرفاً به مروت دیگران واگذاشته شود؛ بل که باید حق برخورداری از حمایت دولت را داشته باشد»<sup>۳</sup>. سرمایه‌داری بی‌مهار باید جای به سرمایه‌داری‌ای بدهد که مداخلات دولت آن را محدود و مقید می‌کند. «نباید اجازه داد که قدرت اقتصادی بر قدرت سیاسی چیره شود. اگر ضروری بود، باید با قدرت سیاسی با آن درافتاد و تحت مهارش درآورد»<sup>۴</sup>. علی‌رغم نظر مارکس، که سیاست و دولت «اساساً» ناتوان است و اقتصاد است که تکلیف آن‌ها را معین می‌کند، در عمل تا حدود زیادی قدرت سیاسی توانسته است قدرت اقتصادی را مهار کند و در درازمدت موفق هم بوده است. اما شوق پوپر را برای «مداخله‌جویی» دولت این ترس و واهمه تعدیل می‌کند که اگر این مداخله‌جویی هم بی‌مهار باشد، منجر به پدید آمدن دولتی فوق قدرت‌مند خواهد شد. بنابراین، تجویز او این است که مداخله‌ی دولت محدود به لوازم عدالت و آزادی یکسان گردد و فقط از طریق قوانین جاری اعمال گردد و به میل و اختیار مقامات دولت واگذاشته نشود<sup>۵</sup>.

علی‌رغم این پیش‌بینی احتیاطی، حاصل کار این است که پوپر، در تضادی فرح‌بخش با بسیاری از معاصران و از جمله برجسته‌ترین فیلسوفان سیاسی قرن، با قدرت تمام و بی هیچ قید و شرطی، از آنچه دولت رفاه خوانده شده است، حمایت می‌کند؛ یعنی نظام بیمه‌ی بی‌کاری، سایر اشکال بیمه برای ناتوانی، کهن‌سالی، و غیره، سیاست اشتغال کامل، تضمین درآمد برای هر کسی که می‌خواهد کار کند، تدارک مقدمات آموزش برای همگان بدون توجه به درآمدشان، و چیزهای دیگری از این دست (البته پوپر به‌خوبی می‌داند که تدارک چنین مزایایی موکول به بارآوری اقتصادی نظام سرمایه‌داری است. اما این کارها،

<sup>1</sup> Ibid. p237

<sup>2</sup> Ibid. vol 2, p124

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. p126

<sup>5</sup> Ibid. pp 131-3

همچنان وابسته‌ی اراده‌ی سیاسی و اقدام سیاسی هم هست<sup>۱</sup>). دولت رفاه، مثال جالبی از اصل حمایت‌گری و پوپر، و علاوه بر آن، کاربرد اصل خطاپذیری در سیاست است. اقدامات مختلفی که بر روی هم دولت رفاه را تشکیل می‌دهند، برای این اندیشیده شده‌اند که پاسخ‌گوی برخی مسائل و مشکلات آشکار و میرم و فوری سرمایه‌داری بی‌مه‌ار باشند. در چنین مقامی، این اقدامات پیش‌رفت بزرگی به حساب می‌آیند. اما در طول زمان و تا حدودی به دلیل شرایط متغیر، این اقدامات هم مشکلات خاص خود را به بار آورده‌اند که نسل فعلی باید برای آن‌ها راه‌حلی بیابد. در واقع این مسأله‌ای است که در صدر دستور کار سیاسی روز قرار دارد. بر این نکته، که ممکن است درست هم باشد، بسیار تأکید شده است که الگوی موجود دولت رفاه، دیگر قابل تداوم نیست و بنابراین، «مهندسی اجتماعی تدریجی» دیگری ضرورت پیدا کرده است.

اصل حمایت‌گری بخشی از برنامه‌ی سیاسی پوپر را فراهم می‌آورد. بخش دیگر آن کم و بیش مستقیماً از شناخت‌شناسی مبتنی بر خطاپذیری نشأت می‌گیرد. به کلام خود پوپر، در عین این که اخلاق «بنیان علمی عقلانی» ندارد، «اما علم و عقلانیت بنیانی اخلاقی دارند»<sup>۲</sup>. پذیرش این مطلب که هر شناختی خطاپذیر است، طبیعتاً منجر به پیشنهاد رژیم‌ی از آزادی و رواداری می‌شود که پوپر آن را خردمندی می‌نامد (هرچند پوپر خردمندی غیر روادارانه را مردود می‌داند). ما با شناخت و پذیرش خطاپذیری خودمان، سعی می‌کنیم داشت و متوجه خواهیم بود که می‌توانیم چیزهایی از نقدهای دیگران را فرا بگیریم. بدین ترتیب، دیگر در معرض دست یازیدن به خشونت و قتل هم‌چون شیوه‌ای سیاسی نخواهیم بود («وقتی که کسی این نگرش و تمایل را در خود پدید آورد که نخست به سخنان طرف مقابل خود گوش کند، هرگز دست به قتل آن دیگری نخواهد زد»<sup>۳</sup>). خردمندی «نگرشی است که به این آسانی امید به این را که با کارهایی چون استدلال و مشاهده‌ی دقیق می‌توان به نوعی تفاهم در بسیاری از مسائل مهم رسید و نمی‌نهد. و حتی این امید را هم از دست نمی‌دهد که در مواردی هم که برخورد منافع پیش می‌آید، غالباً می‌توان... به نوعی مصالحه و سازش... رسید که به دلیل انصاف موجود در آن، اگر نه برای همه، برای اکثریت قابل پذیرش باشد»<sup>۴</sup>. پوپر بر این نکته بسیار پای می‌فشارد که آنچه به ما امکان می‌دهد در صلح و آرامش زندگی کنیم، عقلانیت و خردمندی است؛ «و نه تأکید غیر عقلانی بر عواطف و احساسات»، که پوپر آن را نیروی بس مخربی در قرن بیستم می‌داند<sup>۵</sup>. آنچه پوپر در این‌جا می‌خواهد بگوید، نه تنها مربوط به عواطف و احساسات آشکارا «منفی» مثل نفرت است، بل که به عواطف و احساسات مثبت هم، مثل عشق و وفاداری، که برای ضرورت‌های سیاسی نامناسبند، مربوط می‌شود. چون ما نمی‌توانیم عشقی اصیل به همه‌ی انسان‌ها به یکسان داشته باشیم، آن خواهش‌های سیاسی که بر عواطف سخاوتمندانه‌ی ما می‌توانند تأثیر گذارند فقط مربوط به آن‌هایی هستند که ما می‌شناسیم؛ یعنی گروه اجتماعی خودمان. بنابراین، توسل به عواطف، حتی به عشق، به جای آن که انسان‌ها را به

<sup>1</sup> Ibid. vol 1, p131; vol 2, pp 126, 140, 181-3; Popper, *conjectures and Refutations*, p370

<sup>2</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 2, p238

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. p p225

<sup>5</sup> Ibid. p234

هم نزدیک یا متحد کند، آن‌ها را از هم جدا می‌سازد (و ناسیونالیسم مثال بارزی در صدق این مطلب است<sup>۱</sup>). این خرد است، و نه عشق، که می‌تواند از این جدایی‌ها فراتر رود و معیار مشترکی برای استدلال و بحث، بنیانی برای انسان‌دوستی همگانی، و برای مصالحه‌ی خردمندانه و توافق معقول و صلح و آرامش فراهم آورد. یکی از دلایل این که پوپر، این‌همه از نسبی‌گرایی فلسفی بیزار است، همین دلیل سیاسی است که نسبی‌گرایی راه به آن نمی‌دهد.

اما حتی با بهترین نیات و اراده‌های جهان هم همیشه نمی‌توان در مسائل سیاسی به توافق رسید. بنابراین، ما در کنار خردمندی در موارد ضروری، به نظامی هم برای اخذ و تنفیذ تصمیمات نیاز داریم؛ در واقع ما به دولت نیاز داریم. اما چه نوع دولتی؟ چه‌گونه باید بر ما حکومت شود؟ به گفته‌ی پوپر، همیشه از زاویه‌ی غلطی به این مسأله نگاه شده است و آن دو متفکر بزرگی هم که در *جامعه‌ی باز و دشمنان آن* هدف حمله هستند، به‌هیچ‌روی از این خطا بر کنار نبوده‌اند. سوء فهم در این‌جاست که همیشه به دنبال پاسخی برای این سؤال گشته‌اند که «چه کسی باید حاکم باشد». پاسخ افلاطون این است که فیلسوفان باید حاکم باشند. و پاسخ مارکس این است که نخست پرولتاریا باید حکومت کند و نهایتاً هیچ حاکمی نباید باشد، چون حاکمیت و حکومت از ضرورت ساقط می‌شود. پوپر همه‌ی این پاسخ‌ها را مردود می‌شمارد؛ حتی این پاسخ (فرضاً) دموکراتیک را که مردم باید حاکم باشند. همه‌ی پاسخ‌ها به این سؤال را که چه کسی باید حکومت کند، باید رد کرد. زیرا خود سؤال، از اساس غلط اسلام‌شناس پوپر دو دلیل برای این استدلالش اقامه می‌کند. نخست این که سؤال تلویحاً پذیرش آموزه‌ی فرمان‌فرمایی را القا می‌کند. به عبارت دیگر، این نظر را القا می‌کند که وقتی قدرت به دست اهل آن، به دست افراد بر حق داده شد، این قدرت می‌تواند و باید نامحدود باشد. در نظر پوپر لیبرال و قائل به خطاپذیری، این اشتباهی بزرگ است. هم‌ها حاکمان افراد انسانی، و بنابراین، خطاپذیر هستند و نباید قدرت نامحدود به آنان داده شود. پوپر اگرچه دموکرات است، اما اعتقادی به فرمان‌فرمایی مردم ندارد. او معتقد است که هر قدرتی باید محدود باشد. ثانیاً، پاسخ دادن به این سؤال که «چه کسی باید حاکم باشد»، نمی‌تواند مسأله و مشکل سیاسی را حل کند. زیرا به گمان پوپر، آموزه‌ی فرمان‌فرمایی در بطن خود تناقضی منطقی دارد.<sup>۲</sup> آیا فرد فرمان‌فرما حق دارد قدرت را به شخص دیگری واگذار کند؟ اگر (آن‌گونه که افلاطون پیش‌بینی می‌کرد) مردم در حکومت دموکراسی فریب بخورند و قدرت را تسلیم فردی مستبد و جبار کنند، آیا این وضع دموکراتیک خواهد بود یا غیر دموکراتیک؟ دموکراتی که دموکراسی را حاکمیت مردم می‌داند، پاسخی به این معما ندارد و نمی‌تواند در این حالت به استبداد معترض باشد و با آن مقابله کند.

بنابراین، درک و برداشتی که پوپر از دموکراسی دارد، حاکمیت مردم نیست. بل که شکلی از حکومت است که حدی برای قدرت قائل می‌شود؛ یعنی نظامی که به بهترین نحو این کار را می‌کند. پوپر می‌گوید: «دموکراسی حق مردم برای داوری [در مورد حکومت] و [حق] بیرون راندن حکومت» از طریق تدارکاتی نظیر انتخابات است.<sup>۳</sup> پوپر می‌گوید: این یگانه راهی است که ما (مردم) می‌توانیم از آن طریق، خودمان را در برابر سوء استفاده از قدرت سیاسی حفاظت کنیم و همچنین، حالتی را پدید آوریم که در آن، قدرت

<sup>1</sup> Popper, *conjectures and Refutations*, pp 368-9

<sup>2</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol 1, p123

<sup>3</sup> Ibid. vol 2, p127; Cf. also Ibid. vol 1, p124

سیاسی برای تأمین آزادی برابر برای همگان به کار گرفته شود (مثلاً از طریق آنچه پوپر آن را «حمایت‌گری» و «مداخله» می‌نامد). یکی از مزایای بزرگ دموکراسی این است که راه *صلاح‌آمیزی* برای رهایی از شرّ حاکمانی که نمی‌پسندیم پیش پایمان می‌گذارد. پوپر فکر می‌کند یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات مارکس، نگرش تحقیرآمیز یا حداکثر تاکتیکی او به «دموکراسی بورژوایی» بود؛ نظامی که در واقع، بسی بیش از آن انقلاب پرولتاری مطلوب او مزایا و عایدی‌هایی برای طبقه‌ی کارگر داشت.

همان‌گونه که از آخرین جمله‌ی پاراگراف فوق برمی‌آید، پوپر در میان تمامی فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، احتمالاً صادق‌ترین فرزند عصر روشن‌گری و شجاع‌ترین و راسخ‌ترین مدافع مدرنیته است؛ مدافع علم، خرد، آزادی فردی، و دموکراسی نمایندگی. *حدس‌ها و ابطال‌ها* حاوی مقاله‌ای است که عنوان اندکی تحقیرآمیز و خشم‌انگیزی دارد: «تاریخ دوران ما: دیدگاهی خوش‌بینانه» (این مقاله در اصل به صورت یک سخنرانی در ۱۹۵۶ عرضه شد). در این مقاله، پوپر از دست‌آوردهای عصر دموکراتیک تجلیل می‌کند. پوپر می‌گوید: ما در کشورهای «توسعه‌یافته» اگر نه به طور کامل، دست‌کم به طور تقریبی، موفق شده‌ایم بزرگ‌ترین پلیدی‌هایی را که پیش از این زندگی اجتماعی را آشفته می‌کرد از میان برداریم<sup>۱</sup>. پلیدی‌ها و شرّهایی مثل فقر، ناامنی اقتصادی، بیماری و درد، بردگی، فقدان فرصت آموزشی، تبعیض مذهبی و نژادی، و اختلاف طبقاتی فاحش، بسیار تخفیف یافته‌اند و در مواردی حتی علاج شده‌اند. حقوق بشر و شأن انسانی در جامعه‌ی ما بیش از هر زمان دیگری حرمت دارند. البته مشکلات جدی و وخیمی هنوز بر جای هستند. اما این دیگر وضع بشری است. ما موجودات خطاپذیری هستیم که نمی‌توانیم به اوتوپیا برسیم. فقط می‌توانیم با حداکثر توانمان به دنبال حل مشکلاتمان باشیم و در این راه، از همه‌ی امکانات عقل خود بهره بگیریم. پوپر سخنش را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند: «علی‌رغم مشکلات و دردسرهای جدی و بزرگی که داریم، و علی‌رغم این واقعیت که جامعه‌ی ما به‌ترین جامعه‌ی ممکن نیست، من تأکید می‌کنم که جهان آزاد ما به‌ترین جامعه‌ای است که تاکنون در طول تاریخ بشر به وجود آمده است<sup>۲</sup>». ظاهراً ما افراد بشری، واقعاً هم توانسته‌ایم از اشتباهات بسیارمان درس‌هایی فرا بگیریم.

## Further Reading

By Popper

- K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vol., Routledge and Kegan Paul, London, 1945, 1952, 1957, 1962
- K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957
- K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1959
- K.R. Popper, *conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963
- K.R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, London, 1972
- K.R. Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Fontana/Collins, Glasgow, 1976

<sup>1</sup> Popper, *conjectures and Refutations*, pp 370

<sup>2</sup> Ibid. p369

- K.R. Popper, *Karl Popper: Selected Writings*, ed D. Miller, Princeton University Press, 1985
- K.R. Popper, *In Search of a Better World*, tr. L.J. Bennett, Routledge, London, 1992

#### On Popper

- T. Bruke, *The Philosophy of Popper*, Manchester University Press, 1983
- G. Gurrie and A. Musgrave (eds), *Popper and the Humman Sciences*, Nijhoff, Dordrecht, 1985
- M. Freeman, 'Sociology and Utopia: some reflections on Karl Popper', *British Journal of Sociology* 26, 1975
- H. Lessnoff, 'The Political philosophy of Karl Popper', *British Journal of Political Science* 10, 1980
- H. Lubasz, 'Popper un utopia', *Times Higher Education Supplement*, 25, December 1981, p10
- B. Magee, *Popper*, Fontana/Collins, London, 1973
- O'Hear, *Karl Popper*, Routledge and Kegan Paul, London, 1980
- P. Dvhillpp (ed), *The Philosophy of Karl Popper*, 2 vols, Library of Living philosophers, Open Court, La Salle, Illinois, 1974 (includes Popper's 'Intellectual autobiography' published separately as *Unended Quest*, and replies to critics)
- C. Simkin, *Popper's Views on Natural and Social Science*, E.J. Brill, Leiden, 1993
- J. Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London, 1996

## آیزا برلین: مونیسم و پلورالیسم

آیزا برلین هم مثل بسیاری از فیلسوفان سیاسی برجسته‌ی قرن بیستم، مهاجر بود. برلین از روسیه به بریتانیا مهاجرت کرد. اما برلین در مقایسه با آرنست، مارکوزه، هایک، و پوپر، در سنین پایین‌تری به کشوری که وطن بعدی‌اش بود وارد شد. او که در ۱۹۰۹ در ریگه، پایتخت لاتویا (که در آن زمان جزء روسیه بود) به دنیا آمده بود، در پی گریز خانواده‌اش از پترزبورگ در پی انقلاب ۱۹۱۷، در ۱۹۲۱ پای به خاک بریتانیا گذاشت. بنابراین، او پناهنده‌ی گریخته از بلشویسم بود و نه نازیسم. اما افراد خانواده‌ی او، در طی جنگ جهانی دوم در لاتویا، به دست نازی‌ها کشته شدند. بنابراین، تجربه‌ی برلین از ضربه‌های دردناک سیاسی و از رژیم‌های توتالیتری قرن بیستم، دست‌اول و مستقیم و شخصی بود و همین‌ها، به‌علاوه‌ی تعلیم و تربیت بریتانیایی او بود که افکار و اندیشه‌های سیاسی‌اش را شکل داد. بخش اعظم زندگی بزرگ‌سالی برلین در آکسفورد گذشت. او در آن‌جا، استاد نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی (۱۹۵۷ - ۱۹۶۷) و رییس کالج وولفسون بود. برلین در پایان عمرش، با آن که تباری خارجی داشت، از اعضای سرآمد جامعه‌ی روشن‌فکری انگلستان به شمار می‌رفت و به دلیل هوش، دانش، و توانایی زیادش در سخنرانی، و به عنوان یکی از مدافعان لیبرالیسم، ستوده می‌شد. او در ۱۹۵۷ لقب «سر» گرفت. اما خواهیم گفت که شهرت او به طرفداری از لیبرالیسم، جای بحث دارد.

برلین در بخش نخست زندگی دانشگاهی‌اش، از هم‌کاران و تحسین‌کنندگان رهبر فلسفه‌ی زبانی آکسفورد، جی. ال. آستین<sup>۱</sup> بود و جزء اعضای «محل» یا «حلقه»ی او به شمار می‌رفت. آثاری که برلین در دهه‌ی ۱۹۳۰ نوشت، نخست هیچ نشانی از علاقه به سیاست نداشت و عمدتاً مربوط به مسائل فنی فلسفی بود. اما انتشار نخستین کتاب او در ۱۹۳۹، کتابی درباره‌ی کارل مارکس، علامتی از تغییر جهت او به سمت حوزه‌ای بود که بعدها در آن نام‌آور شد، و آن حوزه‌ی تاریخ اندیشه‌ها بود؛ آن هم با تأکیدی خاص بر بار سیاسی و اجتماعی اندیشه‌ها. به گفته‌ی خود برلین، انگیزه‌ی این تغییر جهت، میل و آرزوی کار کردن در حوزه‌ای بود که می‌توانست انتظار داشته باشد در آن حوزه، در پایان کار، دانشی بیش از آن داشته باشد که در آغاز کار داشت. البته این فقط خود برلین نبود که در پایان تلاش‌های یک عمر به دانشی بیش‌تر رسید، بل که دیگران هم بهره‌های زیادی از آن بردند. اما تلاش و جست‌وجوی برلین صرفاً برای کسب دانش و شناخت بیش‌تر نبود. بل که فراتر از هر چیز، هدف او درک و فهم تاریخی نقش اندیشه‌ها در زمان ما بود. برلین این نقش را از نظر مفهومی، تقابل میان «مونیسم» و «پلورالیسم» تبیین می‌کند که خود با اولی مخالف و مدافع دومی است. از نظر تاریخی، آنچه برلین اساساً مقابل هم می‌نهد، «روشن‌فکری» و «ضد روشن‌فکری» است (که البته تقابل محدود به این دو نمی‌شود). بنابراین، او مقالاتی به تفصیل کتاب درباره‌ی ویکو، مونتسکیو، دومستر، سورل، جان استیوارت میل، هرتسن، تالستوی، و

<sup>1</sup> J. L. Austin (1911 - 1960): فیلسوف بریتانیایی

دیگران نوشته است و این‌ها تازه غیر از مقالات عمومی‌تر او درباره‌ی جنبش‌های روشن‌فکری قرون هیجدهم و نوزدهم است. بسیاری از این نوشته‌ها در سه کتاب گردآوری شده‌اند: *منفکران روس* (۱۹۷۸)، *برخلاف جریان* (۱۹۷۹)، و *قامت ناساز ما* (۱۹۹۰). مجموعه‌ی دیگری تحت عنوان *مفاهیم و مقولات* (۱۹۷۸) حاوی مقالات فلسفی اولیه‌ی برلین و دو مقاله‌ی مهم در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی است: «آیا چیزی به نام نظریه‌ی سیاسی وجود دارد؟» و «برابری». اما مهم‌ترین اثر برلین در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، که در عین حال تفحصی تاریخی در اندیشه‌های سیاسی مرتبط با موضوع هم هست، نه در یک کتاب یا مقاله، بل که یک سخنرانی است؛ همان سخنرانی افتتاحی مشهور برلین، به عنوان استاد نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی، یعنی «دو مفهوم آزادی». این سخنرانی بعدها (همراه با «ناگزیری تاریخی» و دو نوشته‌ی دیگر) به صورت کتاب *چهار مقاله درباره‌ی آزادی* (۱۹۳۹) انتشار یافت.

چرا باید آیزا برلین در سال ۱۹۶۱ مقاله‌ای بنویسد که عنوان آن چنین باشد؟ «آیا چیزی به نام نظریه‌ی سیاسی وجود دارد؟»<sup>۱</sup> دلیلش این نیست که او تردیدی در وجود چنین چیزی دارد. بل که علتش، چنان‌که خودش می‌گوید، اعتقادی شاید مبنی بر «مرگ فلسفه‌ی سیاسی» در میان معاصران است؛ اعتقادی که او آن را به فقدان هر گونه «اثر معتبر در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی» که در قرن بیستم نوشته شده باشد نسبت می‌دهد. با توجه به آثاری که پیش از ۱۹۶۱، کسانی چون اوکشات، آرنت، هایک، و پوپر (حال مکتب فرانکفورت به کنار) پدید آورده بودند، این تحلیل به نظر بسیار عجیب می‌آید. توضیح بهتری در مورد شیوع این عقیده را که فلسفه‌ی سیاسی مرده است، می‌توان در مقدمه‌ی دومین کتاب از سلسله‌مقالاتی یافت که پیتر لسلت و دبلیو. جی. رانسیمن، تحت عنوان *فلسفه، سیاست، و اجتماع*<sup>۲</sup> گرد آورده بودند و آن مقاله‌ی ۱۹۶۱ برلین هم در آن گنجانده شده بود، یافت. ویراستاران این کتاب، حکمی را نقل می‌کنند که در مقدمه‌ی مجموعه‌ی دیگری آمده بود که در ۱۹۵۶ انتشار یافته بود: «به هر صورت، فعلاً فلسفه‌ی سیاسی مرده است»<sup>۳</sup>، و بعد این اعتقاد را به سلطه‌ی آنچه خودشان آن را «ولدونیسم» می‌خوانند نسبت می‌دهند؛ یعنی عقاید فیلسوف زبانی آکسفورد، تی. دی. ولدون T.D. Weldon. در نظر ولدون (و از شوخی روزگار، در نظر برلین جوان) فلسفه، تحلیل زبانی است و که بنابراین، نظریه‌ی سیاسی تجویزی، فلسفه نیست، بل که نوعی اخلاق‌پردازی غیر فلسفی است. چنان‌که از ظواهر امر برمی‌آید، برلین در ۱۹۶۱ این معنای ضمنی یا تفسیر از فلسفه‌ی زبانی را رد می‌کرد. اما جالب‌تر از این، دلیل برلین برای اعلام این مطلب است که نه تنها فلسفه‌ی سیاسی همچنان وجود دارد و به حیاتش ادامه می‌دهد، بل که وجود آن یکی از ضرورت‌هاست. مسائل و مشکلات فلسفه‌ی سیاسی، از نوعی هستند که نمی‌توان تنها با تحلیل منطقی یا گواهی‌های تجربی، یا حتی هر دو با هم، حلشان کرد. اما این بدان معنا نیست که این مسائل و مشکلات بی‌معنا یا پیش‌پاافتاده هستند؛ اصلاً و ابداً. این صرفاً انعکاس عدم توافقی بنیادین است که در مورد ارزش‌ها وجود دارد. آن‌گونه که برلین می‌گوید، فلسفه‌ی سیاسی جهانی را پیش‌انگاره‌ی خود دارد که در آن «اهداف و مقاصد با هم برخورد پیدا می‌کنند»<sup>۴</sup>. فلسفه‌ی سیاسی به دلیل تکرر ارزش‌هاست که

<sup>1</sup> In P. Laslett and W.G. Runciman (eds), *Philosophy and society*, second series (Basil Blackwell, Oxford, 1964) p1

<sup>2</sup> Peter Laslett and W.G. Runciman ed., *Philosophy, Politics and Society*

<sup>3</sup> Ibid. p vii

<sup>4</sup> Ibid. p8

وجود دارد. و فلسفه‌ی سیاسی وجود خواهد داشت، اگر و صرفاً اگر پلورالیسم ارزشی حقیقت داشته باشد و مونیسم ارزشی نادرست باشد. در جامعه‌ای که فقط یک هدف حاکم باشد، جامعه‌ای که در آن «هیچ سؤال جدی در مورد اهداف و ارزش‌های سیاسی نتواند مطرح شود»، آنچه خواهد بود، فقط مسائل و مشکلات فنی خواهد بود؛ نه مسائل و مشکلات سیاسی، نه سیاست<sup>۱</sup>. وجود یا دست‌کم مشروعیت خود سیاست - و نه صرفاً فلسفه‌ی سیاسی - پیام پلورالیسم ارزشی است؛ یعنی مشروعیت وجود ارزش‌های متکثر. همین مفهوم و معناست که مضمون اصلی اندیشه‌ی برلین در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی است؛ رابطه‌ی میان پلورالیسم ارزشی و لیبرالیسم باید مسأله‌ی اصلی و محوری در هر بحثی از اندیشه‌ی سیاسی برلین باشد.

حمله‌ی برلین به تفکر مونیستی در سیاست، شاید با سخنرانی او در ۱۹۵۳، تحت عنوان «ناگزیری تاریخی» آغاز شد. به نظر او، ناگزیری تاریخی، یا جبر تاریخی، که او آن را به نام آزادی بشری رد می‌کند، دست‌کم از دو جنبه‌ی بسیار مهم، نشانه‌ی تفکر مونیستی است. آنچه از همه اساسی‌تر است، چیزی است که برلین آن را نگرش غایت‌شناسانه می‌نامد. این نگرش، شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرد، اما همیشه شامل اعتقاد به «یک طرح کلی واحد کیهانی است که هدف کل جهان»، یا دست‌کم هدف نوع بشر است<sup>۲</sup>؛ هدف یا نقشه‌ی واحدی که جهان یا تاریخ بشر را قابل فهم می‌کند. واژه‌ی طرح plan در این‌جا به صورت معناداری، دوپهلوست. این واژه هم دلالت بر هدف (البته در این‌جا نه هدف انسانی، بل که هدف تاریخ یا جهان در کل) دارد، و هم دلالت بر الگوی pattern روابط متقابل میان عناصری که در خدمت این هدف هستند. از این دیدگاه، توضیح تاریخی یا هر گونه توضیح دیگری به معنای نشان دادن جای‌گاه هر چیز منفردی در این نقشه‌ی کلی است. به کلام خود برلین، «درک و فهم به معنای ادراک الگوهاست»<sup>۳</sup>، و توضیح دادن واقعه یا عملی تاریخی، به معنای نشان دادن این است که آن واقعه یا عمل، «پی‌آمد ضروری جای‌گاه آن عمل یا واقعه در آن الگوی کلی» بوده است. برلین می‌گوید این دیدگاهی است که قائل بودن بدان نیاز چندانی به واقعیت تجربی ندارد و همه‌چیزش موقوف به نگرشی متافیزیکی است؛ یا شاید بتوان گفت تقریباً نوعی اشتیاق سوزان متافیزیکی. اگر با اصطلاحات وبری بخوایم بگوییم، این نگرشی است که افسون‌زدایی از جهان را رد می‌کند.

اما با این‌همه، به گونه‌ای پارادوکسی، این نگرش در موارد زیادی از علم استقبال می‌کند و به دنبال این است که از اقتدار علم در جهت غایات مطلوب خود بهره بگیرد. بدیهی‌ترین مثال‌ها در این مورد، آوگوست کنت و مارکس هستند. از این وحدت است که نطفه‌ی آموزه‌ی ناگزیری تاریخی در اخیرترین شکل آن پدید می‌آید؛ یعنی اعتقاد به قوانین طبیعی تاریخ. و این «علم‌گرایی» یا «علم‌زدگی» (بنا به اصطلاح هایدک) به نوبه‌ی خود، جلوه‌ی دیگری از مونیسم است؛ در این مورد، پافشاری بر یک شیوه‌ی معتبر واحد برای درک و توضیح هر چیز. برلین آن را نوعی «شیفتگی»<sup>۴</sup> می‌خواند که حاصل «اشتیاق و تمنا‌ی ساده‌لوحانه‌ای برای

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, London, 1969), pp 51-2

<sup>3</sup> Ibid. p52

<sup>4</sup> Ibid. p51



وحدت و تقارن به بهای فدا کردن تجربه<sup>۱</sup> است و برلین آن را نیز مانند هر شکل دیگری از غایت‌شناسی مونیستی رد می‌کند. زیرا همه‌ی آنها «اشکالی از جبر یا موجبیت علی» هستند که مدعی است، یا چنین القا می‌کند، که آزادی فردی انتخاب «نهایتاً توهمی بیش نیست»<sup>۲</sup>.

برلین دو شکل مختلف از آموزه‌ی ناگزیری تاریخی را تشخیص می‌دهد که یکی «خیراندیشانه» و دیگری «کم‌تردوستانه» است.<sup>۳</sup> آن اولی (که مثال‌های بارزش را می‌توان در اوتوپای کسانی چون بیکن، کندرسه، سن‌سیمون، اوئن، و کنت دید)، به اعتقاد برلین، مبتنی بر «اعتقاد به ممکن (یا حتی محتمل) بودن رسیدن به خوش‌بختی از طریق سازمان‌دهی عقلانی است»؛ اعتقادی که «همه‌ی فرزندان اعصار مدرن را به هم می‌پیوندد». اما روشن نیست (و برلین هم تلاشی برای روشن شدن این مطلب نمی‌کند) که چه‌گونه چنین اعتقادی، از نظر منطقی، می‌تواند با جبر تاریخی سازگار باشد؛ چه رسد به این که بخواهد شکلی از آن به حساب آید. آنچه پیش‌تر به بحث ما مربوط است، آن شکلی است که برلین آن را «کم‌تردوستانه» می‌نامد و نمونه‌های بارزش، نظریات هگل و مارکس هستند. برلین می‌گوید: این‌ها «کم‌تردوستانه» هستند، زیرا هر یک از آن‌ها روایت خودشان از غایت تاریخی را برای توجیه نابودی همه‌ی افرادی به کار می‌گیرد که آن‌قدر احمق هستند که با حرکت ضروری تاریخ به سمت غایتش مخالفت می‌کنند، یا در راه آن سنگ‌اندازی می‌کنند. برلین می‌گوید: این نگرش «پیامبر از کوره در رفته‌ای»<sup>۴</sup> است که تاریخ را به چشم انتقامی قهرآمیز از کسانی می‌بیند که از آنان متنفر است.

خلاصه، برلین اعتقاد به ناگزیری تاریخی را با شیوه‌ی مونیستی تفکر، که به دو معنا، ضد فردگرایانه است، یکی می‌بیند. این نگرش هم درد و رنج بشری را به خاطر خیر و نیکی فرضی بزرگ‌تری توجیه می‌کند، و هم واقعیت آزادی فردی و انتخاب فردی را انکار می‌کند. همان‌گونه که خود برلین خاطرنشان می‌کند، او نشان نداده است و حتی بحث این را هم نکرده است که ناگزیری تاریخی غلط است. به‌عکس، او به دنبال این است که نشان دهد چنین اندیشه‌ای پی‌آمدهایی دارد که پذیرفتنی نیست. خصوصاً، می‌گوید که این پی‌آمدهای ضمنی با فرضیات عادی انسان‌ها، از جمله مورخان و «دانش‌مندان طبیعی بیرون از آزمایش‌گاه» منافات دارد.<sup>۵</sup> این را می‌توان با استناد به زبانی که ما به کار می‌بریم نشان داد (در این‌جا برلین ظاهراً می‌خواهد از مفاهیم فلسفه‌ی زبانی که در جوانی پیرو آن بود استفاده کند). زبانی که ما به کار می‌بریم، این پیش‌انگاره را در دل خود نهفته دارد که ما می‌توانیم میان راه‌های مختلف عمل دست به انتخاب بزنیم و این راه‌ها به روی همه‌ی انسان‌ها باز است و برای همین است که بحث و استدلال درباره‌ی بهترین راه عمل معنا دارد و برای همین است که انسان‌ها، دست‌کم تا جای معینی، مسؤول اعمال خود، و لذا، موضوع مناسبی برای داوری اخلاقی، ستایش یا نکوهش، هستند. همه‌ی این‌ها خواه مبتنی بر توهم باشد یا نه، «کوشش جدی برای تطبیق دادن اندیشه و کلامان با فرضیات

<sup>1</sup> Ibid. p43

<sup>2</sup> Ibid. p58

<sup>3</sup> Ibid. p60

<sup>4</sup> Ibid. p62

<sup>5</sup> Ibid. p69

جبرگرایی، وظیفه‌ای بس دشوار و هولناک است<sup>۱</sup>، که می‌توان گفت به مرز محال می‌رسد. و تازه دلیلی هم ندارد که این کار را بکنیم. زیرا هیچ‌کس تاکنون نشان نداده است که هیچ‌یک از روایت‌های مختلف جبر تاریخی صحت و حقیقت دارد<sup>۲</sup>. برلین آشکارا آرزومند این است که انسان‌ها را همانند عاملانی آزاد به تصور درآورد، نه به این دلیل که این کار طبیعی است، بل که به این دلیل که به نظر او، ارزش بشر در همین است. پس تا بدین‌جای کار برلین به نظر مدافع آزادی فردی در برابر مونیسم فلسفی می‌آید.

همین مضمون بار دیگر، ساخته‌تر و پرداخته‌تر، در «دو مفهوم آزادی» پدیدار می‌شود؛ مقاله‌ای که احتمالاً مهم‌ترین دست‌آورد برلین در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی است. در این نوشته، تضاد میان مونیسم و پلورالیسم کاملاً آشکار می‌شود و از پلورالیسم در برابر مونیسم دفاع می‌شود. زمینه‌ی سیاسی این مقاله هم بسیار مهم است؛ یعنی به اصطلاح جنگ سرد میان غرب لیبرال و شرق مارکسیست یا استالینیست<sup>۳</sup>. از این منظر، سخنرانی برلین به‌ظاهر دفاعی است از سنت لیبرالی غرب در برابر دشمنان آن، از جمله بلشویسم. هرچند حتی این دشمن خاص هم در استدلال‌های برلین جای‌گاه مسلط آشکاری پیدا نمی‌کند، بل که در بطن گسترده‌ی بزرگی از تاریخ اندیشه‌ها قرار می‌گیرد. هدف برلین، خصوصاً این است که نشان دهد چه‌گونه تضاد میان مونیسم و پلورالیسم در دو مفهوم بسیار مختلف از آزادی جلوه‌گر می‌شود. او این دو مفهوم آزادی را به ترتیب، «منفی» و «مثبت» می‌خواند.

این دو مفهوم را لازم است با دقت بیشتری تعریف کنیم. در مواردی، برلین تضادی موجز میان «آزادی از» (منفی) و «آزادی برای» (مثبت) مطرح می‌کند که بعضاً مفسران و منتقدان هم از آن استفاده کرده‌اند، اما در مورد آن حداکثر می‌توان گفت که اطلاع تازه و مثبتی به دست نمی‌دهد و در بدترین حالت گمراه‌کننده است. این مفهوم اطلاع تازه و مثبتی به دست نمی‌دهد و در بدترین حالت گمراه‌کننده است. این مفهوم اطلاع تازه و مثبتی در مورد «آزادی منفی»، که به اعتقاد برلین مفهوم عادی و غیر فلسفی آزادی است، به دست نمی‌دهد. «آزادی منفی» یعنی این که شخص آزاد است اگر، یا تا آن اندازه آزاد است که، اعمال و افعال او در معرض مداخله و زورگویی دیگران نباشد. و اما در مورد «آزادی مثبت» گمراه‌کننده است؛ آزادی مثبتی که برلین آن را خودسروری یا خودرهبری یا خودفرمانی تعریف می‌کند. انسان در این معنا آزاد است اگر، یا تا حدی ازداد است که، ارباب و سرور خویش باشد.

آیا این دو مفهوم واقعاً مغایرند، یا صرفاً دو شیوه‌ی بیان یک چیز واحد هستند؟ سخن برلین در این زمینه، تا حدودی دوپهلوی و مبهم است. در یک جا می‌گوید که این دو مفهوم، «ممکن است به نظر بیاید» که فاصله‌ی منطقی بعدی از هم ندارند. اما از نظر تاریخی «این دو مفهوم در دو جهت کاملاً مغایر تکوین و رشد یافتند و همیشه هم نه از راه‌های منطقی درست و معتبر، تا این که در نهایت در تضاد مستقیم با هم قرار گرفتند<sup>۴</sup>». این تعبیر و تفسیر، انتقادی را که غالباً از سوی اشخاص مختلف (از جمله سی. بی مک‌فرسن) بر استدلال برلین وارد آمده است به یاد می‌آورد و آن این است که «آزادی مثبت» مورد نظر او نه یک مفهوم، بل که چندین مفهوم است؛ مجموعه‌ای از مفاهیم هم‌خانواده که ربط تاریخی دارند، اما لزوماً

<sup>1</sup> Ibid. p72

<sup>2</sup> Ibid. p113

<sup>3</sup> Cf. Ibid. pp 121, 131

<sup>4</sup> Ibid. p131

ربط منطقی به یکدیگر ندارند. این نقد بسیار موجه است. اما به هر روی، دو تعریف برلین مربوط به دو مفهوم متفاوت هستند. عوامل بسیار دیگری جز مداخله‌ی عامدانه یا زورگویی هستند که می‌تواند مانع از این شوند که شخصی ارباب یا سرور خویش باشد. یکی از آنها - که منتقدان برلین خاطر نشان کرده‌اند - فقر است. طبق مفهوم منفی یا عادی آزادی، که برلین در نظر دارد، فقر می‌تواند فرد را از انجام آنچه می‌خواهد ناتوان سازد، اما به خودی خود آزادی فرد را کم نمی‌کند. فقر بی‌تردید شرّ و پلیدی است، اما نه همان شرّ و پلیدی [یعنی محدود کردن آزادی عمل فرد با مداخله یا زور]. اما فقر، دست‌کم فقر بسیار زیاد، یقیناً می‌تواند مانع از این شود که شخص ارباب خویش باشد. در نظر برلین، آزادی خیر بزرگی است و آزادی «منفی» هم خیر بزرگی است، اما کل خیر نیست و به‌تنهایی ضامن زندگی خوب نیست (هرچند حداقلی از آن برای زندگی خوب ضروری است). آزادی «منفی» خودسروری را تضمین نمی‌کند.

این مقدار را برلین رضایت‌مندانه تأیید می‌کند. اما چه چیز دیگری جز فقر و مداخله‌ی زورگویانه‌ی دیگران می‌تواند شخص را از رسیدن به خودسروری بازدارد؟ در پاسخ دادن به این پرسش است که فیلسوفان - یا برخی فیلسوفان - چندان مبتکر و نوآور بوده‌اند که مفهوم «مثبت» آزادی به شیوه‌هایی تفسیر شده است که در تضاد مستقیم با مفهوم منفی یا عادی آزادی قرار گرفته است. بدین ترتیب، آنها در نهایت مفهوم غیر لیبرالی از آزادی آفریده‌اند؛ نوعی مفهوم بدلی یا، چنان‌که برلین می‌گوید، «نقاب ظاهر فریبی برای استبداد ددمنشانه<sup>۱</sup>». چه‌گونه چنین چیزی اتفاق افتاده است؟

خودسروری یعنی سروری شخص بر خویش یا نفس. اما خویش یا نفس یعنی چه و چیست؟ این از سنت‌های بسیار قدیمی در فلسفه‌ی غرب از زمان افلاطون بوده است که «نفس» فردی را مرکب از تعدادی قوای متمایز می‌دانستند و بدان‌ها تقسیمش می‌کردند. در نظر افلاطون، نفس مرکب از سه قوه است: عقل یا خرد، روح، و شهوت یا تمنا. به مرور این تقسیم‌بندی سه‌گانه تبدیل به یک تقسیم‌بندی دوگانه و تعارضی میان عقل و شهوت (یا شهوات و تمناها) شد. اما اگر این دو قوه‌ی نفس با هم در تعارض هستند، کدامیک از آنها باید بر فرد حاکم باشد تا آن فرد بتواند حقیقتاً ارباب و سرور خویش شود؟ پاسخ خود در دل این سؤال است. خودسروری، یا آزادی «واقعی»، طبق مفهوم مثبت، نیازمند این است که فرد به رهبری خرد حرکت کند، یا به عبارت دیگر، عقل او بر شهوات و احساسات و تمنیاتش حاکم باشد. بنابراین، به گونه‌ای پارادوکسی، ممکن است تمنیات آدمی مانع از تحقق خودسروری شود. این مفهوم را تجربه‌ی عام بشری تلاش (موفق یا ناموفق) برای کنترل یا رام و منقاد کردن شهوات در جهت هدفی شریف‌تر یا عقلانی‌تر تأیید و تقویت می‌کند. نفس «حقیقی»، یا دست‌کم نفس «والا تر»، باید نفس عقلانی، یا قوه‌ی عقلانی در درون نفس باشد. پی‌آمدهای این درک دوگانه و سلسله‌مراتبی از خویشستن و نفس برای مفهوم آزادی چیست؟

پی‌آمدها متعدّدند. یکی از پی‌آمدها چیزی است که می‌توان آن را مفهوم رواقی آزادی نامید، یا به کلام خود برلین، «عقب‌نشینی به قلعه‌ی درون»، یا مفهوم «فرزانه‌ی خردمندی که به قلعه‌ی درونی نفس حقیقی خویش گریخته است<sup>۲</sup>». دانش تمنیات همواره خطر برآورده نشدن این تمنیات را در دل خود دارد، چه این برآورده نشدن تمنیات ناشی از مخالفت عامدانه‌ی دیگران باشد، چه ناشی از چیز دیگر. اما این

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. pp 135, 139

خنثی کردن تمنیات خویشتن، تعدی به آزادی خویش نیست؛ البته اگر آن تمنیات واقعاً با نفس یا خویشتن حقیقی یا عقلانی فرد بیگانه و مغایر باشد. بنابراین، شخص باید خود را به آب و آتش بزند تا خود را از شرّ همه‌ی تمنیات برآورده نشده، و شاید تمامی تمنیات، خلاص کند. زیرا همه‌ی تمنیات ممکن است برآورده نشود. بدین ترتیب، آزادی شخص نه کمتر، که بیش‌تر می‌شود و در واقع، از شهواتی که ممکن است خرد را برده‌ی خود کنند، یا مورد بهره‌برداری دیگران در جهت خلاف عقل او قرار گیرند، رها می‌کند. تمنای از دست دادن تمامی تمنیات از ویژگی‌های بارز رواقیونی نظیر اپیکتتوس است. اما برلین عناصری از این نوع نگاه به آزادی را در روسو و حتی کانت ردیابی می‌کند. ایراد و اعتراض سیاسی اصلی او به این نوع نگاه، این است که تلویحاً این نظر را هم در بر دارد که حاکمی که می‌تواند از طریق کنترل کردن یا هر طریق دیگری اتباعش را تحریک و تحریض به ترک تمنیاتی کند که خود نمی‌پسندد، می‌تواند مدعی شود که آنان را آزاد کرده است.<sup>۱</sup>

روایت دیگری از مفهوم مثبت آزادی دوباره، همان نقد برلین از ناگزیری تاریخی را به یاد می‌آورد. مقاومت در برابر ناگزیری، طبق تعریف، غیر عقلانی است و لذا بر همین اساس، اگر این راست باشد که نفس یا خویشتن حقیقی همان نفس یا خویشتن عقلانی است، پس آزاد بودن به معنای درک ناگزیری و پذیرش آن است. بنابراین، در نظر متفکرانی چون هگل و مارکس، درک و پذیرش با تسلیم شدن به مسیر ضروری تاریخ به معنای آزاد شدن است. اما شناخت، یگانه‌رهای بی‌بخش ممکن نیست. زیرا در بعضی افراد، یا شاید در اکثر افراد، خرد و عقل بسیار ضعیف است و شاید وقت کافی هم برای «تربیت» اذهان آنها وجود نداشته باشد. اگر فقط حقیقت می‌تواند رضایت‌بخش باشد، پس آن کسانی که حقیقت را دریافته‌اند فقط باید توسط کسانی که حقیقت را دریافته‌اند آزاد و رها گردند. انسان‌های عقلانی باید با واداشتن افراد غیر عقلانی به این که عقلانی عمل کنند، آنها را آزاد و رها سازند. «زمانی که من چنین دیدگاهی را اختیار می‌کنم، در واقع در وضعیتی قرار می‌گیرم که آرزوهای واقعی و عملی افراد و جوامع را نادیده می‌گیرم، و به نام یا از جانب نفس‌ها یا خویشتن‌های «حقیقی» آنان به زورگویی، سرکوب، و شکنجه‌های آنان می‌پردازم.<sup>۲</sup>» به گفته‌ی برلین، اقتدارطلبی و قدرت‌پرستی متفکرانی چون فیخته و کنت، از همین درک نشأت می‌گیرد و وضع در مورد «بسیاری از ناسیونالیست‌ها، کمونیست‌ها، و کیش‌های قدرت‌پرست زمانه‌ی ما» نیز از همین قرار است. و نه تنها کیش‌های قدرت‌پرست زمانه‌ی ما، بل که ژاکوبین‌های انقلاب فرانسه هم مانند بلشویک‌های انقلاب روسیه به همین درک‌ها و برداشت‌ها تکیه می‌کردند.

اما این چه نوع حقیقتی است که بر افراد عقلانی آشکار می‌شود و زورگویی آنان به افراد غیر عقلانی را برای آزاد کردن آنها توجیه می‌کند؟ همه‌ی آن متفکران به اصطلاح «رهای بی‌بخش»، مانند هگل و مارکس، متفکرانی تاریخ‌باور در مفهوم پوپری آن نبوده‌اند. باید توجه داشت (اگرچه خود برلین توجهی بدان ندارد) که این نوع تاریخ‌باوری واقعیت و ارزش را به شیوه‌ای خاص و ویژه‌ی خود در هم می‌آمیزد. یعنی مدعی می‌شود یا فرض می‌کند که جهت و سمت و سوی ضروری تاریخ، یعنی غایت آن، حتماً خیر است، و برای همین مقاومت در برابر آن نه تنها بیهوده، بل که شرّ و پلیدی است. چیزی مشابه همین را در مورد کنت هم می‌توان گفت. بنابراین، در نظر چنین متفکرانی، مسأله‌ی شناخت/خلاقیت دیگر مسأله‌ای جداگانه نیست.

<sup>1</sup> Ibid. pp 139-140

<sup>2</sup> Ibid. p133

اما چنین چیزی در مورد همه‌ی فیلسوفان «عقل‌گرا» پی که برلین در موردشان بحث می‌کند مصداق ندارد. در این مورد، به‌خصوص نقش کانت حیاتی است. کانت یقیناً واقعیت و ارزش را با هم خلط نمی‌کند و در هم نمی‌آمیزد. اما او اخلاق و خرد را یکی و یکسان می‌داند. طبق مفهوم «حکم مطلق» کانتی، اخلاق آن چیزی است که من می‌توانم بخواهم، بی آن که تناقضی با این داشته باشد که خواسته‌ی من قانونی کلی شود. بنابراین، غیر اخلاقی بودن به معنای غیر عقلانی بودن است و عقلانی بودن، همان اخلاقی بودن است.<sup>۱</sup> طبق نظر کانت، هیچ قانونی که من در مقام موجود عقلانی بتوانم تأییدش کنم نمی‌تواند مرا از بخشی از آزادی‌ام محروم کند. آزادی حقیقی تبعیت از چنین قوانینی است. «زیرا این نوع وابستگی، حاصل اراده‌ی خود من است که همچون قانون‌گذار عمل می‌کند»<sup>۲</sup>. همان‌گونه که روسو (که هم کانت و هم روبسپیر معترف به تأثیر گرفتن از او بودند) می‌گوید، تبعیت از «اراده‌ی عمومی» (که اراده‌ی اخلاقی خود شخص است) به معنای رسیدن به آزادی مدنی و اخلاقی است و هر کسی را که سر از فرمان قانونی بپیچد که این «اراده‌ی عمومی» معین کرده است می‌توان و باید با زور آزاد کرد.

تفسیر برلین از سرگذشت مفهوم مثبت آزادی نشان می‌دهد که خودسروری به‌تدریج به ضرب و زور چیزی که او آن را «عقل‌گرایی» می‌خواند، تبدیل به برده‌سازی شده است؛ یعنی این دیدگاه که خرد بشری می‌تواند معین کند که چه چیزی حقیقی یا درست است. این آموزه‌ی مورد بحث در این‌جا، صرفاً عقل‌گرایی نیست. بل که «عقل‌گرایی مونیستی» است. این را برلین چنین توضیح می‌دهد: نه‌تنها عقل و خرد می‌تواند به‌درستی هر مسأله‌ی فکری و اخلاقی را حل کند، علاوه بر آن، فقط و فقط یک پاسخ صحیح منحصر به فرد برای هر مسأله‌ای از این دست وجود دارد. نه‌تنها چنین است، بل که پاسخ‌های صحیح و منطقی به همه‌ی مسائلی از این دست، باید سازگاری و هم‌خوانی متقابل داشته باشد؛ در «محدوده»ی عقل و خرد نمی‌تواند تضادی وجود داشته باشد. می‌توان مطلب را به این صورت هم بیان کرد: حقیقت مجموعه‌ای یگانه و منحصر به فرد از پاسخ‌های صحیح و سازگار با هم، به همه‌ی سؤالات است؛ پاسخ‌هایی که می‌توان با کمک عقل آن‌ها را کشف کرد. «فقط یک الگو و طرح منحصر به فرد هست که می‌تواند مدعاهای عقل و خرد را برآورده کند»<sup>۳</sup>. شخص عقلانی طبق همین طرح و الگو عمل و زندگی می‌کند. جامعه‌ی عقلانی هم طبق همین الگو سازمان می‌یابد. و دولت عقلانی هم با قوانینش این طرح و الگو را تنفیذ می‌کند. یک راه بیش‌تر برای عقلانی بودن نیست و فقط یک راه مشروع برای زیستن وجود دارد. عقل‌گرایی مونیستی، نوعی مونیسم ارزشی هم هست.

برلین مونیسم ارزشی را از بیخ و بن رد می‌کند و اعتقادش را به *پلورالیسم/ارزش‌ها* اعلام می‌دارد. «جهانی که با آن مواجه هستیم... جهانی است که در آن ناچار از انتخاب‌های میان هدف‌هایی هستیم که به یکسان غایی‌اند و به یکسان ادعای مطلق بودن دارند و تحقق هر یک از آن‌ها به‌ناگزیر منجر به فدا شدن بقیه می‌شود... بنابراین، ضرورت انتخاب میان ادعاهای مطلق، از ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر وضع بشری است»<sup>۴</sup>. به دلیل تکثر و ناسازگاری اهداف انسان‌ها، امکان تضاد و کشمکش - و تراژدی - هرگز نمی‌تواند

<sup>1</sup> Ibid. p147

<sup>2</sup> Ibid. p152

<sup>3</sup> Ibid. p147

<sup>4</sup> Ibid. pp 168-9

به کلی از زندگی بشر، اعم از شخصی یا اجتماعی، حذف شود. خیرهای بسیاری هستند که بالقوه در زندگی بشر قابل تحققند، اما همه‌ی آنها را یک شخص یا یک جامعه نمی‌تواند به طور کامل متحقق سازد و جامعه‌ی عمل پیوشاند. این از نظر برلین، واقعیتی عینی است. انسان‌ها باید میان خیرهایی که می‌خواهند متحقق کنند، و نیز در مورد میزان جامعه‌ی عمل پیوشاندن به این خیرها، دست به انتخاب بزنند، اما هیچ انتخاب واحدی یگانه انتخاب عینی عقلانی و صحیح نیست. همین وضع و حالت است که به آزادی انتخاب این‌همه ارزش می‌بخشد؛ آزادی در مفهوم منفی یا عادی آن. و همین وضع و حالت است که این آزادی را بدل به ارزشی غیر قابل صرف‌نظر در زندگی بشر می‌کند. اما این یگانه ارزش نیست. چرا که در این‌جا نیز پلورالیسم حاکم است. در عین این که آزادی (منفی) غیر قابل صرف‌نظر است، اما این آزادی نمی‌تواند نامحدود باشد. بل که برای آن که بتواند ارزش‌های دیگری مثل امنیت، برابری، و خوشبختی را در دل خود جای دهد، باید برای آن حد و حدودی قائل شد. «این که ما نمی‌توانیم همه‌چیز را با هم داشته باشیم، حقیقتی ضروری است، نه حقیقتی محتمل یا ممکن به امکان خاص»<sup>۱</sup>.

برخی از منتقدان آن سخنرانی افتتاحی مشهور برلین، از این شکایت داشته‌اند که شرور و پلیدی‌هایی که در این سخنرانی تحلیل شده‌اند، گناهشان به گردن چیزی گذاشته شده است که واقعاً مربوط به آن نیست. به عبارت دیگر، آنان گفته‌اند که هیچ‌چیز ذاتاً غیر لیبرالی‌ای در مفهوم «مثبت» آزادی، یعنی خودسروری و خودرهبری نیست و این مفهوم فقط به این دلیل به چیزی غیر لیبرالی مسخ شده است که فیلسوفان و اندیش‌مندان آن را با مفهوم عقلانی نفس و خویشستن، و مفهوم مونیستی عقل و خرد، درآمیخته‌اند. این ایراد حاضر و آماده، کاملاً موجه است. اما اهمیتی فرعی دارد. عنوان سخنرانی برلین هر چه بود، به هر روی آنچه او بدان حمله می‌برد، دقیقاً عقل‌گرایی مونیستی یا مونیسم ارزشی است و تقریباً در همه‌ی نوشته‌های او و کلاً در فلسفه‌ی سیاسی او همین‌ها هستند که هدف حمله قرار می‌گیرند. برلین در جایی دیگر این گفته‌ی الکساندر هرتسن را نقل می‌کند که دوران مدرن، نوع تازه‌ای از قربانی کردن انسان را ابداع کرده است؛ قربانی کردن انسان‌ها به پای یک آرمان<sup>۲</sup>. نظریه‌های مونیستی که چنین آرمان‌های خوش‌بینانه‌ای را تحکیم و تقویت می‌کنند، برای برخی اذهان منبع ارضای عاطفی و فکری چشم‌گیری هستند، اما در عین حال در آن‌ها، به نظر برلین، نوعی خامی و ناپختگی هم به چشم می‌آید. او در مقابل از «آرمان آزادی انتخاب اهداف، بی هیچ ادعای ارزشی ابدی و ازلی برای این اهداف» دفاع می‌کند<sup>۳</sup>. شاید چنین چیزی خیلی هیجان‌انگیز نباشد، اما انسانی‌تر است و ربط بیشتری به حقیقت دارد.

بی‌تردید همین بحث‌هایی که برلین در سخنرانی افتتاحی‌اش مطرح کرده است، سبب شده است که به مدافع لیبرالیسم شهره شود؛ موضعی که، چنان‌که دیدیم، او باز هم بر اساس پلورالیسم و ضد مونیسم خود بنا می‌کند. اما نوشته‌های بعدی برلین، سایه‌ی تردیدی هم بر این شهرت او و هم بر رابطه‌ی منطقی میان پلورالیسم و لیبرالیسم می‌افکند. در واقع، مشکل و مسأله در همان سخنرانی افتتاحی او و استدلال‌های عرضه شده در آن هم وجود دارد؛ هرچند شاید در این‌جا فوراً به چشم نیاید. تکرار ارزش‌ها، یا

<sup>1</sup> Ibid. p170

<sup>2</sup> I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (John Murray, London, 1970), p16

<sup>3</sup> Ibid. p172

تکثر خیرها، یا تکثر هدف‌های مشروع، به‌تنهایی مقدمه‌ای کافی برای لیبرالیسم نیست؛ لیبرالیسم فرض و مقدمه‌ی دیگری یا داورى ارزشی دیگری هم لازم دارد و آن این است که زورگویی فی‌نفسه شرّ است و دست زدن به انتخاب مختارانه، فی‌نفسه خیر است. چرا که اگر چنین نباشد، تکثر هدف‌های مشروع هیچ حجتی علیه زورگویی اقامه نمی‌کند. چرا که عمل زورگویانه هم می‌تواند تحقق دست‌کم یکی از آن کثیر هدف‌های مشروع باشد. فرد زورگویی مونیست ممکن است از این نظر بر خطا باشد که دست‌اندرکار اعتلای یگانه خیر است، اما در عین حال، ممکن است واقعاً در کار اعتلای خیر باشد. (علاوه بر این، ممکن است از طریق زور حاصل شود.) مسأله و مشکل را به این ترتیب هم می‌توان مطرح کرد. آیا کثرت ارزش‌ها شامل ارزش‌های غیر لیبرالی هم هست یا می‌تواند باشد؟ پلورالیسم به‌تنهایی این گزینه را حذف نمی‌کند، برای همین لازم است که بر مفروضات و مقدمات دیگری تکیه کرد. بنابراین، سؤال جالبی پیش می‌آید. آیا برلین دوست دارد ارزش‌های غیر لیبرالی را از تکثر مشروع ارزش‌ها کنار بگذارد؟ آن سخنرانی افتتاحی به ما می‌گوید که آری؛ برلین می‌خواهد چندی کند. اما نوشته‌های بعدی او سایه‌ی تردیدی بر این مطلب می‌اندازند.

برلین، پس از این که تقابل میان مونیسم و پلورالیسم را به عنوان مسأله و بحث کلیدی در فلسفه‌ی سیاسی طرح می‌کند، در اکثر نوشته‌های بعدی‌اش به دنبال یافتن تجلیات و تکوین و رشد این اندیشه‌های متقابل در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی غرب می‌رود و به‌خصوص سعی می‌کند مجموعه‌ی نفیسی از قهرمانان «پلورالیست» را جمع کند. همین اقدام است که سایه‌ی تردیدی بر لیبرالیسم او می‌افکند یا آن را دست‌کم مشروط می‌کند. اما پیش از بررسی این مطلب، نخست نگاه مختصری می‌اندازیم به نحوه‌ی استفاده‌ی برلین از پلورالیسم در مورد یک مفهوم مهم و محوری دیگر در فلسفه‌ی سیاسی، یعنی برابری. رساله‌ی برلین در مورد «برابری»<sup>۱</sup>، که تاریخ نگارش آن مربوط به دوسال پیش از آن سخنرانی افتتاحی است، دیدگاه‌های زیر را بیان می‌دارد. برابری در رفتار انسان‌ها اصلی است که نیاز به توجیه ندارد. زیرا صرفاً به معنای به‌کارگیری این فرمول است که در موارد مشالبه باید رفتاری مشابه داشت. چون همه‌ی انسان‌ها طبق تعریف، به طبقه‌ی نوع بشر تعلق دارند، باید با همه‌ی آنها یکسان رفتار کرد؛ مگر آن که دلیل کافی برای یکسان رفتار نکردن نداشته باشیم. به عبارت دیگر، رفتار غیر یکسان و نابرابر با انسان‌هاست که نیازمند توجیه است. در نظر برلین، در موارد زیادی چنین توجیهی وجود دارد. شخصی را که دیدگاهی خلاف این دارد، برلین «مساوات‌طلب متعصب» می‌نامد.<sup>۲</sup> با اصطلاحاتی که بعدها برلین اختیار کرد، چنین افرادی را می‌توان «مساوات‌طلب مونیست» نامید؛ شخصی که معتقد است مساوات و برابری یگانه ارزش است، یا دست‌کم معتقد است که برابری را به هیچ قیمت به خاطر ارزش دیگری نباید به مصالحه گذاشت. برلین نظرش بر خلاف این است و در واقع پلورالیستی است. «برابری، یک ارزش در میان ارزش‌های بسیار است»<sup>۳</sup>. پس باید بعضاً آن را به خاطر ارزش‌های دیگر به مصالحه گذاشت؛ ارزش‌هایی مثل کارایی و آزادی. موسیقی خوب، ارزشی است که اقتدار نابرابری را که رهبر ارکستر به اعضای ارکستر می‌دهد توجیه می‌کند. ارزش آزادی نیز فاصله‌گیری از برابری اقتصادی را توجیه می‌کند. آنچه جا دارد

<sup>1</sup> I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (The Hogarth Press, London, 1978), p82

<sup>2</sup> Ibid. p92

<sup>3</sup> Ibid. p96

درباره‌ی این استدلال متذکر شویم، این است که در عین این که برلین پلورالیست است و این نظر هم پلورالیستی است، اما در آن، جای‌گاه ممتازی به آزادی در میان ارزش‌های کثیر داده نشده است. اگر ارزشی جای‌گاه ویژه‌ای در نظریه‌ی برلین داشته باشد، آن ارزش آزادی نیست، بلکه برابری است.

حال برگردیم بر سر ارزیابی‌های برلین از تکتک متفکران بر اساس تقابل مونیسیم - پلورالیسم، و به‌خصوص، به جست‌وجوی او برای یافتن ریشه‌های پلورالیسم پردازیم؛ کاری که می‌توان آن را تلاش برای فراهم آوردن فهرست پرافتخار پلورالیست‌ها نامید. با این حساب، جای شگفتی نیست که از جان استیوارت میل تجلیل می‌کند (مقاله‌ی «جان استیوارت میل و هدف‌های زندگی» که در *چهار مقاله درباره‌ی آزادی آمده است*). سایر قهرمانان برلین غیرمنتظره‌تر و بحث‌انگیزتر هستند. ماکیاولی به خاطر کشف «این حقیقت [پلورالیستی] آزارنده... که همه‌ی ارزش‌های غایی با هم سازگار نیستند» ستایش می‌شود<sup>۱</sup>؛ این که اخلاق فردگرایانه و اخلاق آن‌جهانی مسیحیت با اخلاق شهری‌مدار و نظامی پاگانیسم کلاسیک سازگار نیستند و شخص باید یکی از آن‌ها را انتخاب کند. ماکیاولی، علی‌رغم این که خود این دومی را برمی‌گزیند و حاکمان را هم دعوت به گزینش روایت بی‌رحمانه‌ای از آن می‌کند که در آن هیچ محظوری برای زیر پا گذاشتن حقوق و آزادی‌های فردی نیست، ستایش می‌شود. نه تنها پلورالیسم ماکیاولی هیچ جنبه‌ی لیبرالی ندارد، نگرش برلین به پلورالیسم او سبب می‌شود که پلورالیسم خود برلین هم کم‌کم به نظر نوعی نسبی‌گرایی بیاید. این مسأله‌ای است که بعدها بدان باز خواهیم گشت.

اما ماکیاولی، با آن که ستوده می‌شود، به‌هیچ‌روی درخشان‌ترین ستاره در کهکشان پلورالیست‌های برلین نیست. دو متفکر متأخرتر از او هستند که برای تصاحب این عنوان رقابت دارند؛ جامباتیستا ویکو ایتالیایی و یوهان گوتفرد هردر آلمانی. برلین می‌گوید: عظمت این متفکر ناپلی اوایل قرن هیجدهم، ویکو، در این است که او «پدر هر دو مفهوم مدرن فرهنگ... و پلورالیسم فرهنگی بود»<sup>۲</sup>؛ یعنی این آموزه که «هر فرهنگ اصیلی بینش خاص خود و خط‌کشی ارزشی خاص خود را دارد»<sup>۳</sup>، و باید هر یک را بر حسب معیارهای خود آن درک کرد. ویکو روایت خودش از پلورالیسم را در مورد تاریخ به کار می‌گیرد و تاریخ را توالی فرهنگ‌های متمایز بشری می‌بیند و نه داستان و ماجرای واحدی از پیشرفت یا پسرفت. مدرن‌ها برتر از باستانیان نیستند، یا بالعکس. بلکه هر یک از آن‌ها ارزش‌ها و فضیلت‌های ویژه‌ی خود را دارند. ارزش‌های یونانیان هومری، همان ارزش‌های آتن کلاسیک، یا همان ارزش‌های ایتالیایی دوران رنسانس یا فرانسه‌ی قرن هیجدهم نیستند. هر فرهنگی فضای خاصی برای رشد و شکوفایی فضیلت‌های خاصی ایجاد می‌کند، اما در نتیجه‌ی آن، ارزش‌های دیگری فدا می‌شوند. در تاریخ، هر دست‌آوردی با از دست دادنی توأم است. برلین در تفسیر این مطلب می‌نویسد:

پس نتیجه می‌گیریم که هر پنداری جامع‌ی کامل، که در آن همه‌ی فضیلت‌های همه‌ی فرهنگ‌ها به صورتی هماهنگ گرد آیند، پنداری باطل و بی‌معناست... پس می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه‌ی دیرپای جامع‌ی کامل، که در آن حقیقت، عدالت، آزادی، خوش‌بختی، و فضیلت یک‌جا، در کامل‌ترین

<sup>1</sup> I. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (The Hogarth Press, London, 1979), p71

<sup>2</sup> Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, p59

<sup>3</sup> Ibid. p9



شکل خود گرد آمده باشند، نه تنها اتویپایی... بل که ناسازگار است. زیرا اگر برخی از این ارزش‌ها در عمل با هم ناسازگار باشند، نمی‌توانند - یعنی از نظر مفهومی نمی‌توانند - یک‌جا گرد آیند<sup>۱</sup>...

اگر ویکو ابداع‌کننده‌ی مفهوم پلورالیسم فرهنگی بود، در مقابل این‌ها هردر (۱۷۴۴ - ۱۸۰۳) بود که صورت‌بندی کلاسیک این مفهوم را به آن داد. ویکو «در اندیشه‌ی توالی و جانشینی فرهنگ‌ها» بود، حال آن که هردر «پا را از این فراتر گذاشت و به مقایسه‌ی فرهنگ‌های ملی در سرزمین‌های مختلف و ادوار مختلف پرداخت<sup>۲</sup>». در مورد هردر واژه‌ی «ملی» مهم است. او منادی ملت Volk، به عنوان عالی‌ترین واحد فرهنگی انسانی است. برلین دیدگاه‌های او را این‌گونه توضیح می‌دهد:

ارزش‌ها عام و کلی نیستند هر جامعه‌ی انسانی، هر مردمی... آرمان‌ها، معیارها، شیوه‌های زیستن، و شیوه‌های اندیشه و عمل یگانه و منحصر به فرد خود را دارد. هیچ قاعده یا معیار کلی، لایتغیر، و ازلی و ابدی برای داوری وجود ندارد که بتوان بر حسب آن فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف را در نظام واحدی از شرف و برتری مرتب کرد... هر ملتی سنت‌های خود و خصلت‌های خود را دارد... هر ملتی مرکز ثقل اخلاقی خود را دارد که متفاوت از آن بقیه است. خوش‌بختی در همین و فقط در همین است؛ در تکوین و بسط نیازهای ملی خود و شخصیت ملی یگانه‌ی خود<sup>۳</sup>.

انسان‌ها به صورت طبیعی، به این گروه‌های فرهنگی اختصاصی تقسیم شده‌اند که بر اساس «پیوندهای تباری، زبانی، سرزمینی، تجربه‌ی جمعی مشترک» تعریف می‌شوند<sup>۴</sup>. یونانی یونانی است، هندی هندی است، ایرانی ایرانی است، و فرانسوی فرانسوی. «فرهنگ‌ها ناهم‌سنگند. هر یک از آن‌ها... ارزشی بی‌اندازه دارد... [و هیچ‌یک] بر بقیه برتری ندارد<sup>۵</sup>». همه‌ی انسان‌ها را فرهنگ و سنت ملی‌شان شکل می‌دهد و فقط در صورتی می‌توانند به انسانیت کامل خود برسند که به آن فرهنگ و سنت وفادار بمانند و در واقع نیز هرگز نمی‌توانند از آن‌ها بگریزند.

بدیهی است که پلورالیسم فرهنگی ویکو و هردر، آن‌گونه که برلین آن را درک می‌کند، ربطی به لیبرالیسم ندارد و در واقع با آن ناسازگار است، زیرا پلورالیسم دقیقاً چیزی از جنس آن اصل کلی و عام است که (به گفته‌ی برلین) این متفکران آن را رد می‌کنند. باز هم بدیهی است که همه‌ی تمدن‌ها یا فرهنگ‌های ملی لیبرال نیستند، یا به آزادی فرد احترام نمی‌گذارند. با این همه، همه‌ی آن‌ها از نظر هردر (به گفته‌ی برلین) برابر هستند. شاید (دست‌کم در نگاه نخست) به نظر شگفت بیاید که برلین، علی‌رغم ستایش پرشورش از هردر، در مقالات بسیاری با تحقیر و توهین از ناسیونالیسم سخن می‌گوید. اما به هر تقدیر، او مراقب است که «ناسیونالیسم» را از «آگاهی ملی» و از مباهات به خصایل ملی کاملاً جدا کند<sup>۶</sup>. ناسیونالیسم، آن‌گونه‌ای که برلین تعریف می‌کند، اعتقاد به برتری ذاتی ملت خویش است، آن‌چنان که

<sup>1</sup> Ibid. pp 67, 65

<sup>2</sup> Ibid. p10

<sup>3</sup> Ibid. p37

<sup>4</sup> Ibid. p38

<sup>5</sup> Ibid. p39

<sup>6</sup> Ibid. pp 176, 245

جنگیدن برای آن را در هر کشمکش «به هر قیمتی که برای دیگران تمام شود»، موجه می‌کند.<sup>۱</sup> برلین می‌گوید: ناسیونالیسم «حالت ملت‌په‌ی از آگاهی ملی است»، که معمولاً ناشی از احساس خفت تاریخی جمعی است.<sup>۲</sup> برلین آشکارا هر دو را مدافع «آگاهی ملی» و نه «ناسیونالیسم» در این معنا می‌بیند و با او هم‌نظر است. اما مشکل این‌جاست که اعتقاد به برتری ملت خود (بر خلاف آنچه برلین می‌گوید) حالت «ملت‌په» یا صرفاً حالت اغراق‌آمیز مرضی آگاهی ملی نیست. بلکه بخشی و جزئی از آن است. نگرش تهاجمی به سایر ملت‌ها در تاریخ، پدیده‌ای نادر و نامعمول نیست (حتی اگر نژادکشی و «پاک‌سازی قومی» نادر و جلوه‌های افراطی آن باشند). اعتقاد پیچیده‌ی هر دو به برابری همه‌ی فرهنگ‌های ملی، بخشی از هیچ‌یک از فرهنگ‌های ملی نیست. بلکه در واقع، اصلی عام و کلی است که از هیچ‌یک از آنها نمی‌توان آن را برگرفت و در واقع، با آنها بیگانه است.

پس هر دو و برلین، اگر نه آشکارا، دست‌کم تلویحاً، معیارهایی کلی و عمومی را بر فرهنگ‌های ملی اعمال می‌کنند و همه‌ی آنها را (تا حدودی) ناکامل می‌یابند. اما شمار آن اصول کلی و عامی که هر یک از آنها حاضر است به این شیوه به کار گیرد سخت محدود است (و از جمله، شامل اصل پرتوان آزادی فردی نمی‌شود که این بسیار جای تأمل و توجه دارد). در عین این که میزان دقیق موافقت برلین با هر دو آشکار نیست، اما در این نکته دیگر تردیدی نیست که او هر دو را به چشم استاد اعظم پلورالیسم می‌نگرد. این نطلب بار دیگر مسأله‌ی نسبی‌گرایی را پیش می‌آورد. هر دو، آن‌گونه‌ای که برلین تصویرش می‌کند، آشکارا فردی نسبی‌گراست؛ هر چند او در دام آن پارادوکس آشنای نسبی‌گرایی، که فوقاً توضیح دادیم، نمی‌افتد. اما خود برلین آشکارا نسبی‌گرایی را رد می‌کند و به دنبال کسی است که نسبی‌گرایی را از پلورالیسم جدا کند. باید ببینیم آیا موفق می‌شود یا نه.

او دو رشته استدلال را دنبال می‌کند. نخست، می‌گوید که موضعش (و نیز موضع هر دو و ویکو) نسبی‌گرایی نیست، بلکه خواهشی است از ما به عنوان اعضای یک فرهنگ خاص، که «به نیروی بینش خلاق خود»<sup>۳</sup> وارد عرصه‌ی فرهنگ‌های دیگر شویم و ارزش‌ها و آرمان‌های این فرهنگ‌های دیگر را، هر قدر هم که از نظر مکانی و زمانی از ما دور باشند، درک کنیم و این ارزش‌ها و آرمان‌های بیگانه را معتبر، عقلانی، و کاملاً انسانی به حساب آوریم؛ هر چند در آنها با آنان شریک نباشیم و نخواهیم که شریک باشیم. برلین می‌گوید: این کار ممکن است، «زیرا آنچه انسان‌ها را انسان می‌کند، برای همه‌ی انسان‌ها یکی است و همچون پلی میان آنان عمل می‌کند»<sup>۴</sup>. اما این هم حدی دارد. «هدف‌ها، [یعنی] اصول اخلاقی، فراوانند. اما بی‌حد و حصر نیستند. آنها باید در محدوده‌ی افق انسانی باشند.» برلین فرهنگی را به تصور در می‌آورد که در آن انسان‌ها درخت‌ها را می‌پرستند و دلیلی هم برای این کار خود جز این ندارند که «درخت‌ها از چوب ساخته شده‌اند». و بعد مؤکداً می‌گوید چنین فرهنگ عجیب و غریبی، اگر واقعاً وجود داشته باشد، غیر قابل درک است و حتی در خیال هم نمی‌توان با آن هم‌دل بود. اما آنچه روشن نیست، این است که آیا همه‌ی ارزش‌های فرهنگی را که آشنا و قابل درک هستند، باید پذیرفت و معتبر به حساب

<sup>1</sup> Ibid. p177

<sup>2</sup> Ibid. p245

<sup>3</sup> Ibid. p10

<sup>4</sup> Ibid. p11

آورد؟ نتیجه‌ی چنین کاری می‌تواند فاجعه‌بار باشد. چنین چیزی دیگر به برلین اجازه نخواهد داد حتی مثلاً بردگی را محکوم کند؛ حال آن که آشکارا می‌خواهد این کار را بکند.<sup>۱</sup> وضع در مورد عدم تساهل یا نارواداری مذهبی، انکیزسیون، یا (احتمالاً) نژادکشی هم از همین قرار است. همین ملاحظات است که استدلال دوم برلین را هم رد می‌کند؛ استدلالی را که می‌گوید امکان درک سایر فرهنگ‌ها تلویحاً وجود برخی ارزش‌های انسانی مشترک را القا می‌کند. ولی چنین نیست. ما می‌توانیم آن چیزی را که محکوم می‌کنیم، کاملاً درک کنیم؛ دقیقاً به این دلیل که انسان هستیم و می‌دانیم انسان‌ها از نظر اخلاقی تا چه حد خطاپذیر هستند. بر همین اساس، و به همین دلیل، نیازی نیست که ارزش‌های مشترک مورد تأیید قرار گیرند. برای محکوم کردن آنچه باید محکومش کرد، و برای تأیید کردن آنچه بایستی تأییدش کرد، ما نیازمند اصول کلی و عامی هستیم که برلین می‌گوید هر در آن را رد می‌کند. پلورالیسم محدود برلین، نیازمند چنین اصول کلی و عامی است. با این حال، عجیب است که اصول لیبرالی در زمره‌ی آن‌ها نیستند. پلورالیسم برلین، اگرچه به عنوان دفاعی از لیبرالیسم آغاز شد، اما در پایان به تأیید یکی از بدیع‌ترین دشمنان لیبرالیسم انجامید؛ باهمادگرایی *communitarianism*. آموزه‌ای که آنقدر وسیع باشد که نتواند میان این دو فلسفه‌ی چنین متعارض دست به انتخاب بزند، باید گفت که آموزه‌ای زیاده از حد وسیع و گل و گشاد است.

خصومت پارادوکسی برلین، با اصول کلی و عام، پی‌آمد شگفت، اما منطقی دیگری هم دارد؛ نگرشی عمیقاً شکاکانه، که به مرز خصومت با «عصر روشن‌گری» و هم‌دلی را ضد روشن‌گری رومانتیک می‌رسد. صر روشن‌گری، به گفته‌ی برلین، وجوه مشترک فراوانی با تفکر مونیستی داشت. یعنی حاوی این دیدگاه بود که، طبق کلام غیر دقیق برلین، «نور حقیقت همه‌جا هست و همه‌جا هم همان است».<sup>۲</sup> برلین حق دارد که به یک جنبه از این نگرش معترض باشد؛ شیفتگی به علم، که «خود به تنهایی می‌تواند ما را نجات دهد» و همه‌ی مشکلاتمان را حل کند، و شیوه‌ی آن را باید در همه‌ی حوزه‌ها به کار بست.<sup>۳</sup> اما برلین اعتراضش از این فراتر می‌رود؛ او به این عقیده‌ی عصر روشن‌گری هم که انسان‌ها اساساً سرشت یکسانی دارند، و اصول اخلاقی کلی و عامی (قوانین طبیعی) وجود دارد، معترض است.<sup>۴</sup> برلین به ما می‌گوید: جنبش رومانتیک برای این بینش کل‌گرا، جان‌شینی کاملاً متفاوت پیدا کرد؛ این که هر انسانی به آرمان‌های خود، هر چه هست، وفادار و صادق باشد.<sup>۵</sup> این سؤال که «حقیقت» این آرمان‌ها چیست، یا از دو آرمان متضاد، کدام‌یک «حقیقی و صادق» است، پیش نمی‌آید؛ یا اگر هم پیش بیاید اهمیت آن فرعی است. برلین این جای‌گزین کردن پلورالیسم به جای مونیسم را (علی‌رغم پذیرش افراط‌های رومانتیسم) نوعی آزادی از استبداد مونیستی می‌بیند. تحلیل برلین از تفاوت‌های میان روشن‌گری و اندیشه‌ی رومانتیک، بسیار هوش‌مندانه است. اما منطق داورهای ارزشی او جای سؤال و تردید دارد. متفکران اصلی جنبش روشن‌گری، مانند دیوید هیوم و آدام اسمیت، که یقیناً به سرنوشت اساساً یکسان انسان

<sup>1</sup> Ibid. p18

<sup>2</sup> Ibid. p52

<sup>3</sup> Ibid. p34

<sup>4</sup> Ibid. pp 55-6

<sup>5</sup> Ibid. pp 70, 192

باور داشتند، در عین حال متکفرانی اساساً لیبرال هم بودند. معتقدان مؤمن به اصول اخلاقی عام و همگان شمول، نظیر کانت و ولتر، هم از مدافعان بی‌پروای آزادی فردی بودند. و منطقاً چرا نمی‌بایستی می‌بودند؟ از سوی دیگر، خصومت رومانتیک با خرد عام، که برلین هم متذکر آن می‌شود، در مواردی نه‌چندان اندک، منجر به باورهای غیر عقلانی افراطی شده است. با آن که برلین این نگرش‌های غیر عقلانی را تأیید نمی‌کند، اما ظاهراً جاذبه‌ی این باورهای غیر عقلانی را احساس می‌کند و هم‌دلی‌ای بیش از آنچه از یک لیبرال انتظار داریم، با آنها ابراز می‌کند. مقاله‌ی او درباره‌ی هامان، که به تفصیل یک کتاب است (مجوس شمال) شاهده‌ی بر این مدعاست. از دیگر شواهد، گزارش‌های نسبتاً هم‌دلانه‌ی او از دو متفکر شدیداً ضد عقل‌گرا و ضد روشن‌گری است، که هر دو را می‌توان از پیش‌گامان فاشیسم به حساب آورد؛ ژوزف دومستر و ژورژ سورل<sup>۱</sup>. هرچه باشد، دومستر، بنا به گزارش برلین، پلورالیستی بود که کل‌باوری روشن‌گری را چنین به مسخره می‌گرفت: «چیزی به نام انسان در جهان وجود ندارد. من در طول زندگی‌ام فرانسوی، ایتالیایی، روس، و غیره دیده‌ام و به برکت وجود موتسکیو می‌دانم که چیزی به نام ایرانی هم می‌تواند وجود داشته باشد. اما انسان؛ باید اعلام کنم که هرگز جناب ایشان را در عمرم ندیده‌ام.» این شاید یکی از دلایل تمجید برلین از عمق و دقت بینش سیاسی دومستر باشد؛ علی‌رغم یا شاید هم به دلیل این که جملات نقل شده، در واقع به نیت تحقیر و تمسخر اندیشه‌ی حقوق بشر نوشته شده است. سورل نیز، به گفته‌ی برلین، کاملاً بر این خطای مونیستی که جهان نوعی «هماهنگی عقلانی» است واقف بود و به جای آن از کشمکش قهرمانانه و بدون مصالحه‌ای دفاع می‌کرد که در آن انسان‌ها جان خود را به خاطر ارزش‌ها به خطر می‌اندازند. برلین می‌پذیرد که سورل از دشمنان خطرناک و بی‌امان دموکراسی لیبرال بوده است، اما از این بابت او را می‌ستاید که او «نخستین کسی بود که... با زبانی روشن... طغیان علیه آرمان عقلانی خرسندی بی‌اصطکاک در نظام اجتماعی هماهنگی را که در آن همه‌ی سؤالات غایی به مسائل و مشکلاتی صرفاً فنی فرو کاسته می‌شوند، صورت‌بندی کرد» - دور - نگاهی Vision از جهان بسته‌ای که «امروز جوان the young today» را طرد می‌کند<sup>۲</sup> (۱۹۷۱). مثال‌های سورل و دومستر، اگر هیچ‌چیز دیگری را هم ثابت نکنند، دست‌کم یک بار دیگر نشان می‌دهند که پلورالیسم و طرد عقل‌گرایی مونیستی، هیچ ارتباط و پیوند ضروری با لیبرالیسم ندارند. همچنین این مثال‌ها آدم را به این فکر فرو می‌برند که توانایی چشم‌گیر برلین برای هم‌دلی با همه‌ی قالب‌های ذهنی و شیوه‌های اندیشیدن جورواجور، که نقطه‌ی قوت او در مقام مورخی روشن‌فکر است، آیا در مقامی دیگر نقطه‌ضعف به حساب نمی‌آید؟ بعضاً آدم آرزو می‌کند (همان‌گونه که یکی از نخست‌وزیران اخیر بریتانیا گفت) برلین کمی کمتر [دیگران را] درک کند و اندکی بیشتر محکوم کند.

برلین در آن سخنرانی افتتاحی مشهورش، به دنبال این بود که سیاست لیبرال را بر متافیزیکی پلورالیستی مبتنی کند. در آثار بعدی، تأکید او صرفاً بر پلورالیسم است. او چه حامدانه و چه غیر حامدانه آن پروژه‌ی اصلی را ترک گفته باشد، باید آن را نوعی شکست به حساب آورد. از دیدگاه لیبرالی، مشکل و مسأله‌ی اساسی، کوتاهی در شناخت برخی تمیزها و تمایزات ضروری است. برلین بی‌هیچ تیزی کثرت «ارزش‌ها»، «آرمان‌ها»، «هدف‌ها»، و «مقاصد» متضاد را می‌پذیرد؛ بی آن که متوجه باشد که تفاوت میان

<sup>1</sup> Cf. 'Joseph de Maistre and the origins of fascism' in Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, 'George Sorel', in Berlin, *Against the Current*.

<sup>2</sup> Berlin, *Against the Current*

این مفاهیم می‌تواند بسیار مهم باشد. مثلاً، بعضاً به «برابری» به عنوان یک «ارزش» اشاره می‌شود و بعضاً به عنوان یک «هدف»<sup>۱</sup>. اما آیا برابری واقعاً هدف است؟ البته برابری می‌تواند هدف سیاسی یک جامعه باشد، اما نمی‌تواند هدفی باشد که فرد در زندگی شخصی خود به دنبال آن است. در واقع (از دیدگاهی لیبرالی) شگفت است که وقتی که برلین مثال‌های خاصی از تکرار ارزش‌ها یا هدف‌های مشروع ذکر می‌کند، حتی در آن سخنرانی افتتاحی، ندرتاً از چیزی سخن به میان می‌آورد که بتواند هدف یا مقصودی در زندگی شخصی به حساب آید.<sup>۲</sup> در عوض، او به خواهش‌های اجتماعی هم‌چون هماهنگی، صلح، امنیت، و عدالت (و نیز برابری و آزادی) اشاره می‌کند. نکته این‌جاست که در عین این که لیبرالیسم می‌تواند و باید نسبت به هدف‌های مشخصی موضع «نمی‌داند» بگیرد، اما نمی‌تواند و نباید نسبت به ساختار جامعه چنین موضعی را اتخاذ کند. لیبرالیسم نیازمند جامعه‌ای لیبرالی است که با اصول قاطع لیبرالی اداره شود. اگر کلی و غیر دقیق بگوییم، اهداف شخصی باید آزاد باشند، حال آن که خواهش‌های اجتماعی باید با یکدیگر تطابق و آشتی داشته باشند. نیاز به انتخاب (انتخاب این که فرد زندگی‌اش را وقف کدام هدف کند) کاملاً متفاوت از نیاز به مصالحه (میان انواع گوناگونی از اصول اجتماعی) است. این دومی هیچ ربطی به نسبی‌گرایی فرهنگی ندارد.

برلین (برای آن که لیبرال بماند) سخت محتاج تمیز گذاشتن میان /هدف/ (شخصی) و /قواعد/ (تفیزی عمومی) است؛ تمیزی از همان نوع که در نظریه‌های لیبرالی کسانی چون پوپر و اوکشات نقش مهمی بازی می‌کند. به عبارت دیگر، او نیازمند تمیزی از آن نوع است که راولز میان حق و خیر قائل می‌شود. لیبرالیسم به معنای آزاد گذاشتن افراد در محدوده‌ای معین است تا بتوانند آن درکی را که خود از خیر دارند، دنبال کنند؛ محدوده و محدودیت‌ها را قواعد معینی مربوط به حق فراهم می‌کند و اجتماع آن را تنفیذ می‌کند. در فصل بعد، به تلاش راولز برای ساخته و پرداخته کردن این اندیشه خواهیم پرداخت.

## Further Reading

By Berlin

- I. Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, Thornton Butterworth, London, 1939 (4<sup>th</sup> ed, Fontana, London, 1995)
- I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London, 1969
- I. Berlin, *Vico and Harder: Two Studies in the History of Ideas*, Hogarth Press, London, 1976
- I. Berlin, *Russia Thinkers*, Hogarth Press, London, 1978
- I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, The Hogarth Press, London, 1978
- I. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London, 1979
- I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, John Murray, London, 1990

<sup>1</sup> Cf. Berlin, *Concepts and Categories*, pp 95-6

<sup>2</sup> 'Knowledge' and 'happiness' (mentioned by Berlin) could be either individual or social goods. But Berlin show no interest in the distinction.

- I. Berlin, *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origines of Modern Irrationalism*, John Murray, London, 1993
- I. Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ldeas and Their History*, Chatto and Windus, London, 1996

#### On Berlin

- C.J. Galipean, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1994
- J. Gray, 'On negative and positive liberty', in *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, Routledge, London, 1989
- J. Gray, *Berlin*, Fontana, London, 1995
- I. Harris, 'Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*', in *The Political Classics: Green to Dworkin*, ed. M. Forsyth and M. Keens-Soper, Oxford University Press, London, 1996
- R. Kocis, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*, Edwin Mellen Press, Lewiston, NY, 1989

## بخش سوم

### معاصران

۲۰۸	جان راولز: عدالت لیبرالی	۱۰
۲۲۹	رابرت نوزیک: دولت کمینه	۱۱
۲۴۵	یورگن هابرماس: اخلاق، گفت‌وگو، و دموکراسی	۱۲
۲۷۱	نتیجه‌گیری: پایان تاریخ؟	۱۳

فهرست کتاب

## جان راولز: عدالت لیبرالی

آثار جان راولز در فلسفه‌ی سیاسی، پدیده‌ای بسیار چشم‌گیر و حتی فوق‌العاده بوده است. اثر اصلی او، *نظریه‌ای در باب عدالت*، علی‌رغم عنوان بی‌خطر و غیر جنجالی‌اش، بسی بیش از هر کتاب دیگر در این زمینه در سال‌های اخیر تأثیرگذار بوده است. در طول یک دهه‌ی بعد از انتشار آن در ۱۹۷۱، این کتاب سلطه‌ی مطلقه‌ی بر فلسفه‌ی سیاسی در جهان انگلیسی‌زبان داشت و انگیزه‌ی نوشتن حجم عظیمی از معرفی‌ها، بازخوانی‌ها، تفسیرها، و نقدها شد. این که چرا چنین شد و آیا کتاب راولز واقعاً شایستگی این‌همه توجه را داشت، سؤالاتی است که اگر پاسخی داشته باشند، در طول بحثمان در این فصل عرضه خواهد شد. فعلاً همین‌قدر باید گفت که فلسفه‌ی سیاسی راولز، یقیناً فلسفه‌ای منحصر به فرد، و شاید مخاطره‌جویی بلندپروازانه‌ی منحصر به فردی است. یگانگی و یکتایی این فلسفه، از جهتی پارادوکسی است. از نظر ایدئولوژیکی دیدگاه‌های راولز به‌هیچ‌روی ناآشنا نیستند. او از مدافعان سنتز اجتماعی - سیاسی معاصر است که دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار، و دولت رفاه باز توزیع‌کننده را با هم تلفیق می‌کند. آنچه یگانه و منحصر به فرد و بلندپروازانه است، کوشش او برای فراهم آوردن نظریه‌ای سیستماتیک و یکپارچه برای توجیه این سنتز است. واژه‌های «سیستماتیک» و «یکپارچه»، شایسته‌ی تأکید بیش‌تری هستند. اگر بگوییم که مغز و هسته‌ی فلسفه‌ی سیاسی راولز شباهت به یک قضیه‌ی هندسی دارد که در آن، عناصر سنتز از مقدمات یا مفروضاتی مناسب، یا حتی خود آشکار نتیجه گرفته می‌شوند، چندان راه اغراق نپیموده‌ایم. برخی از منتقدان راولز می‌گویند که این حالت سبب می‌شود که نظریه‌ی او بیش از حد انتزاعی باشد و واقع‌گرایی جامعه‌شناختی نداشته باشد. چه واقعاً چنین باشد و چه نه، به هر صورت آنچه واقعیت دارد، این است که در توضیح (و ارزیابی) نظریه‌ی راولز، لازم است به میزانی بیش از حد معمول به استدلال‌های مطول، بسته، و منطقی توجه کنیم.

این بی‌تردید، بی‌ارتباط با این مطلب نیست که راولز، که در ۱۹۲۱ در بالتیمور به دنیا آمده است، تقریباً در همه‌ی زندگی بزرگ‌سالی‌اش فیلسوف دانشگاهی بوده است و به ترتیب در دانشگاه‌های بسیار مهم آمریکایی چون پرینستون، کورنل، ام‌آی‌ای، و هاروار به تدریس پرداخته است. او تا کنون فقط دو کتاب انتشار داده است: *نظریه‌ای در باب عدالت* در ۱۹۷۱، و *لیبرالیسم سیاسی* در ۱۹۹۳. این که این کتاب دوم تا چه حد حاوی تجدیدنظرهای مهم در نظریه‌ی راولز است، چیزی است که محل مجادله است. پیش از انتشار هر یک از این کتاب‌ها، راولز مقالاتی چند در همان زمینه انتشار داده بود که نخستین آن‌ها، مقاله‌ی مشهور «عدالت انصافی» در ۱۹۵۸ بود. در این مقالات، موضعی که سرانجام در کتاب‌های او به طور کامل تشریح شد، در شکل خام و اولیه‌اش آمده است. موضع نهایی او غالباً در بحث و جدل با منتقدان ساخته و پرداخته و پالوده شده بود. بنابراین، به یک معنا، مقالات بعداً در دل کتاب‌ها آمده‌اند و در واقع کتاب‌ها آن‌ها را از دور



خارج کرده‌اند، و بنابراین، نیازی نیست که به این مقالات بپردازیم؛ به استثنای مقاله‌ی «عدالت انصافی»، که در آن راولز پروژه‌اش را اعلام و آغاز کرده بود.

پروژه‌ی مورد بحث، فوق‌العاده خاص است. هدف این پروژه، تعریف و دفاع از یک درک و برداشت خاص از عدالت/اجتماعی است. این مسأله‌ای کاملاً محدود و خاص در فلسفه‌ی سیاسی است (حتی شاید محدودتر از آنی که فقدان هر صفتی در عنوان این شاه‌کار راولز القا می‌کند)، هرچند راولز به این دلیل خواسته است تمرکزش بر این مطلب باشد که از نظر او، عدالت مقدم‌ترین فضیلت نظام‌های اجتماعی، و در واقع فضیلتی است که به‌هیچ‌روی نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد.<sup>۱</sup> حتی با آن که در عمل مفهوم عدالت اجتماعی راولز جامع‌تر از همین مفهوم در نظریه‌های نظریه‌پردازان دیگر از کار در می‌آید، اما به هر حال، خود او تأکید می‌کند که «این تصویری فراگیر از جامعه‌ای خوب نیست».<sup>۲</sup> باید توجه کرد که راولز خودش را دلمشغول مفهومی (عدالت اجتماعی) کرده است که نظریه‌پرداز دیگری، فریدریش هایک، چنان‌که در فصل **مربوط به او** دیدیم، آن را سراب می‌داند و رد می‌کند؛ یا حتی بدتر از آن، مفهومی که هایک تحقق آن را ناممکن می‌داند، مگر به بهای نابود کردن کامل آزادی و همه‌ی مزایای آن. این که آیا این ایرادها و سرزنش‌ها بر نظریه‌ی راولز وارد است یا نه، موضوعی است که بعداً به آن بازمی‌گردیم.

در نظر راولز عدالت (اجتماعی) چیست؟ عدالت فضیلتی است که نظام‌های اجتماعی زمانی از خود بروز می‌دهند که قادر باشند برخی مسائل را، که راولز آن‌ها را «مسائل عدالت» می‌نامد، به طریقی صحیح حل کنند. طبق نظر راولز، جامعه را باید همچون «خطروری هم‌پارانه‌ای برای نفع متقابل»<sup>۳</sup> به تصور درآورد که کم و بیش خودبسیاست و ضرورتاً قواعدی بر آن حاکم است. بنابراین، اعضای منفرد جامعه، منافع مشترکی دارند، اما - به طرز حقیق - تضاد منافع‌ی هم میان آن‌ها هست. «اشخاص نسبت به این مسأله که منافع و سودهای بیشتری که از طریق همکاری آنان به دست می‌آید چه‌گونه توزیع می‌شود بی‌اعتنا نیستند و هر یک از آنان برای تعقیب اهدافشان ترجیح می‌دهند سهم بیشتری دریافت کنند و نه کمتر.» آن‌ها ادعاهای ناسازگاری را نسبت به هم مطرح می‌کنند و هر کدام می‌خواهند سهم بیشتری از سود به دست آورند و برای همین می‌خواهند قواعد اجتماع را هم طوری تنظیم کنند که این سهم بیش‌ترشان تضمین شود. این مسأله‌ی عدالت است. عدالت زمانی حاصل می‌شود که به «توزیع درست سود و مسئولیت در هم‌پاری اجتماعی»<sup>۴</sup> برسیم؛ یعنی زمانی که، به کلام خود راولز، حقوق و تکالیف بنیادینی که جامعه طبق قواعدش به افراد می‌دهد و محول می‌کند، با این توزیع درست هم‌خوان باشد. دقیق‌تر بگوییم، قواعد نهادهای اصلی جامعه، چیزی که راولز آن را «ساختار پایه‌ای» می‌نامد، باید به همین ترتیب [عادلانه] حقوق و تکالیف، یا مزایای اجتماعی اعضای جامعه را به آن‌ها بدهد و محول کند. راولز فرض را بر این می‌گذارد که دادن و محول کردن حقوق و تکالیف، یا مزایای اجتماعی، نمی‌تواند کاملاً برابر باشد.

<sup>1</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971), p3

<sup>2</sup> J. Rawls, 'Justice as fairness', in *Philosophy, Politics, and Society* (second series), ed. P. Laslett and W.G. Runciman (Basil Blackwell, Oxford, 1964), p133

<sup>3</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p4

<sup>4</sup> Ibid. p5

«نابرابری‌ها، بنا به فرض، در ساختار پایه‌ای هر جامعه‌ای گریزناپذیر هستند»<sup>۱</sup>. مسأله این است که تعریف درستی از این مطلب به دست دهیم که چه‌گونه نابرابری‌هایی می‌توانند عادلانه باشند.

یکی از ویژگی‌های شگفت نظریه‌ی عدالت راولز، این است که این نظریه، از جمله‌ی نظریات قرارداد اجتماعی است.<sup>۲</sup> بنابراین، راولز عامدانه و آشکارا، عزم می‌کند تا نوعی استدلال بسیار قدیمی را که قرن‌ها شیوه‌ی رایجی بوده است، احیا کند؛ هرچند این نظریه و استدلال پیش از انتشار نوشته‌های او به توتیه‌ی فراموشی سپرده شده بود و عموماً آن را متعلق به موزه‌ی فلسفه می‌دانستند. بنابراین، برای درک درست نظریه‌ی راولز، ضروری است چیزی درباره‌ی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی در اشکال ظهوری پیشین آن بگوئیم. بدین ترتیب، ما هم به تفاوت‌ها و هم به شباهت‌های نظریه‌ی راولز با این نظریات پیشین پی خواهیم برد و خواهیم دید که هم تفاوت‌ها حائز اهمیتند و هم شباهت‌ها. یک دلیل اهمیت روشن کردن چنین چیزی، این است که آنچه مقدمات و فرضیات لازم را برای استدلال نیمه‌قیاسی راولز فراهم می‌آورد، همانا روایت اصلاح‌شده‌ی او از قرارداد اجتماعی است.

آن نظریه‌ی به‌اصطلاح قرارداد اجتماعی (که در حقیقت می‌بایست نظریه‌ی قرارداد سیاسی نامیده می‌شد) سنتاً شیوه‌ای بود برای تلاش در جهت حل مسأله‌ای که در میان اهل فن به مسأله‌ی تکلیف سیاسی مشهور است. این «مسأله» (که در واقع گروهی از مسائل هم‌خانواده است) مربوط به سؤالاتی از این قبیل می‌شود که اقتدار سیاسی چه توجیهی می‌تواند داشته باشد، دامنه‌ی آن تا کجا کشیده می‌شود، چرا و در چه شرایطی افراد مکلف به تبعیت و اطاعت از قواعد هستند، و غیره. شیوه‌ای که نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی مثل هابز، لاک، و روسو برای پاسخ دادن به این سؤالات به کار می‌بردند، این بود که توصیفی از حالت و وضع جامعه‌ی انسانی در غیاب اقتدار سیاسی (یعنی آن به‌اصطلاح «وضع طبیعی») به دست می‌دادند و بعد با تأکید بر منابع و نواقص «وضع طبیعی»، آن اصل را پیش می‌کشیدند که بنابراین، ضروری است که افراد مشکلاتشان را با توافق بر سر استقرار، تأسیس، و تبعیت از اقتداری سیاسی که شرایط معینی دارد حل کنند. این توافق، همان «قرارداد اجتماعی» است. نظر مفسران در این مورد با هم متفاوت است که آیا «وضع طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» مورد بحث نظریه‌پردازان پدیده‌ای تاریخی و واقعی و مقدم بر اقتدار سیاسی است، یا آن که این اندیشه‌ها محصول آزمایش فکری هستند که در آن اقتدار سیاسی در خیال از واقعیت موجودش ساقط می‌شود و آن‌گاه وضعی که ممکن است پیش بیاید نتیجه گرفته می‌شود یا تخیل می‌شود. اما چه این باشد چه آن، آن قراردادی که، بنا به فرض، اقتدار سیاسی را مستقر می‌کند، به عقیده‌ی هر دو دسته، شهروندان را مکلف و موظف می‌کند و منشأ و منبع تکلیف سیاسی است.

این شیوه‌ی استدلال، مشکلات جدی بسیاری دارد که توضیحی است بر این که چرا این شیوه عملاً پس از قرن هیجدهم از صحنه‌ی فلسفه‌ی سیاسی کنار رفت و ناپدید شد. اما راولز بار دیگر آن را در صورتی جرح و تعدیل یافته احیا کرد، زیرا به نظرش این شیوه به‌خصوص برای حل مسأله‌ی عدالت در سطح نظری، مناسب بود. دلیلش از این قرار است: مسأله‌ی عدالت از ادعاهای ناسازگار نسبت به سهم هر کس از منافع هم‌پاری اجتماعی نشأت می‌گیرد؛ یعنی حاصل عدم توافق است. بنابراین، احتمالاً اگر

<sup>1</sup> Ibid. p7

<sup>2</sup> Rawls, 'Justice as fairness', p132

بتوانیم به شیوه‌ای مناسب این عدم توافق را بدل به توافق کنیم، مسأله حل می‌شود؛ توافق، یا قراردادی اجتماعی، میان افراد ذی‌نفع (در واقع همه‌ی اعضای جامعه) که در مورد توزیع درست منافع و مزایا، یا به‌تر است بگوییم، در مورد اصول درستی که باید توزیع را سامان دهند؛ به عبارت خود راولز، قراردادی اجتماعی در مورد *اصول عدالت*. فرض اصلی و اساسی این است که آنچه در شرایط مناسب مورد توافق همه‌ی افراد ذی‌نفع باشد، می‌تواند ملاک و معیار مسلم عدالت باشد.

البته بیهوده است که فکر کنیم مردم به همین وضعی که هستند، به چنین توافقی برسند یا سعی کنند به تصور درآورند که به چه نوع توافقی می‌توانند برسند. در وهله‌ی نخست، بسیار بعید است که آن‌ها اصلاً بتوانند به توافقی برسند. در ثانی، اگر هم به توافقی برسند، بی‌تردید این توافق سخت تحت تاثیر مهارت نسبی آن‌ها در چانه‌زنی و قدرت نابرابریشان در چانه‌زنی قرار خواهد گرفت. و این دو پی‌آمد دارد. هر توافق احتمالی پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود و (چون منعکس‌کننده‌ی قدرت نابرابر در چانه‌زنی خواهد بود) دلیلی ندارد که فکر کنیم چنین توافقی عادلانه خواهد بود. مثلاً، عده‌ی زیادی فکر می‌کنند که قرارداد دستمزدها در جامعه‌ی سرمایه‌داری ناعادلانه است و دلیلشان هم همین قدرت نابرابر در چانه‌زنی است. راولز برای روبرویی با این مسأله، در مقاله‌ی «عدالت انصافی»، صرفاً به عنوان یکی از ویژگی‌های الگوی قرارداد اجتماعی خود فرض کرد که «طرف‌های قرارداد از نظر قدرت و توانایی آن‌قدر برابر هستند که ضامن این است که... هیچ‌یک نتواند بر برقیه مسلط شود»<sup>۱</sup>. این می‌تواند سبب شود که قرارداد *منصفانه* باشد. دو تفسیر به‌جا و ممکن و پذیرفتنی است. نخست این که همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که در استدلال راولز قرارداد اجتماعی *آزمایش فکری* است و نه چیزی دیگر (که این را خود او هم آشکارا می‌پذیرد). دوم، راولز این مسأله را هنوز به طور کامل حل نکرده است؛ هرچند رابطه‌ی میان «طرف‌های قرارداد» اکنون منصفانه است، هنوز شیوه‌ی رضایت‌بخشی برای دست یافتن به اصولی توزیعی که آنان بتوانند بر سرش توافق کنند پیشنهاد نشده است (هرچند راولز در آغاز طور دیگری فکر می‌کرد). بنابراین، در *نظریه‌ی عدالت*، راولز نگرش نسبتاً متفاوتی را اختیار کرد.

پیش از این که به توضیح این مطلب بپردازیم، یک نکته هست که باید تکرار و بر آن تأکید شود. بر خلاف روایت قدیمی قرارداد اجتماعی، روایت راولزی هیچ استفاده‌ای از «وضع طبیعی» نمی‌کند. نظریه‌های قدیمی‌تر وضع طبیعی انسان‌ها را بسیار نارضایت‌بخش و بی‌حکم و بی‌مهار، و انسان‌ها را صاحب نفعی مشترک در این که بر آنان حکومت شود می‌دانستند و طبیعتاً چنین انسان‌هایی با هم توافق می‌کردند که حکومت را مستقر سازند. در نظریه‌ی راولز، که نظریه‌ی عدالت است، طرف‌های خیالی قرارداد باید راهی برای حل مشکل *تضاد منافع* پیدا کنند. البته این بدان دلیل نیست که راولز گمان می‌کند که انسان‌ها در جامعه منافع و علائق مشترکی ندارند (چیزی که ظاهراً برخی منتقدان بدان نظر دارند)، بلکه به این دلیل است که آنچه مسأله‌ی عدالت را پیش می‌آورد، منافع متضاد است. قرارداد راولزی، کاملاً عامدانه، فقط یک جنبه از طبیعت انسان و وضع بشری را الگو قرار می‌دهد؛ وضعیتی که در آن این قرارداد پیش می‌آید (بر خلاف «وضع طبیعی») واقع‌گرایانه نیست و قصد هم از آن این نیست که واقع‌گرایانه باشد. این وضع حالتی غیر رضایت‌بخش از زندگی نیست که قرارداد اجتماعی امکان گریز از آن را فراهم آورد. در ادامه‌ی بحثمان، اندکی بعد، خواهیم دید که چنین وضعی در چنین جهان ممکن، قابل تحقق هم نیست. دلیلی هم ندارد

<sup>1</sup> Ibid. p138

که لزوماً قابل تحقق باشد. راولز در *نظریه‌ی در باب عدالت* آن را «وضع نخستین» می‌نامد، اما توضیح می‌دهد که این وضع، صرفاً ساختار یا ساخته‌ی تحلیلی نیست.

چه‌گونه باید این وضع را ساخت؟ این وضع باید منعکس‌کننده‌ی مسأله یا مشکل عدالت (منافع متضاد) باشد، یا بتواند حل مشکل را از طریق توافق مقدور سازد و باید ضامن این باشد که توافق، توافقی منصفانه باشد. بنابراین، راولز فرض می‌کند که طرف‌های خیالی قرارداد، به معنای خاص، خویش‌کام و سودجو هستند. هر کسی دل‌بسته‌ی صرفاً بیشینه کردن توانایی خودش برای تعقیب اهداف خودش است (هر قدر هم که این هدف به معنایی و از جهتی شریف و غیر خودخواهانه باشند). (راولز این حالت و ویژگی را «بی‌طرفی متقابل *mutual disinterest*» می‌نامد<sup>۱</sup>). همچنین، راولز برای آن که این انگیزش را مؤثر، و برای همه‌ی طرف‌ها به یکسان مؤثر کند، فرض می‌کند که همه‌ی طرف‌ها معقول و عقلانی در این معنای خاص هستند که قادرند رابطه‌ی میان وسیله و هدف را درک کنند و از آن رو، بدانند که چه شرایطی اهداف آن‌ها را مقدورتر و چه شرایطی آن‌ها را نامقدور می‌کند. در واقع، این منافع متضاد اشخاص عقلانی و خویش‌کام و سودجوست که عدالت باید با هم آشتی‌شان دهد؛ و باید عادلانه آشتی‌شان دهد.

راولز برای آن که چنین چیزی را ممکن کند، در آن «وضع نخستین» خود دست به نوآوری عظیم و مشهوری می‌زند؛ یعنی همان «حجاب جهل». این بدان معناست که:

هیچ‌کس جای‌گاه خود را در اجتماع، وضعیت طبقاتی یا مقام و موقع اجتماعی خود را نمی‌شناسد... و نمی‌داند سهم او از موهبت‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش و قدرت و چیزهای دیگرش، چه قدر است... طرف‌های قرارداد [حتّی] نمی‌دانند درکی که از خیر دارند چیست و میل و رغبت روان‌شناختی خاصشان کدام است.<sup>۲</sup>

چرا نمی‌دانند؟ خلاصه بگوییم، به این دلیل که راولز دوست دارد همه‌ی طرف‌های قرارداد کاملاً از هر ویژگی‌ای که آن‌ها را از سایر افراد شرکت‌کننده در قرارداد متمایز می‌کند بی‌خبر باشند. راولز با این حرکت، دو مشکل و مسأله را یک‌جا حل می‌کند. او هر زمینه‌ای را برای عدم توافق میان طرف‌های قرارداد عقلانی و خویش‌کام و سودجویش از میان می‌برد و بدین‌ترتیب، عدم یقین را هم در مورد این که بر سر چه چیزی توافق خواهند کرد از میان برمی‌دارد (دست‌کم امیدوار است که بردارد). ثانیاً (که البته این یکی بحث‌انگیزتر است)، راولز معتقد است که حجاب جهل باعث می‌شود رابطه‌ی میان طرف‌های قرارداد با یکدیگر منصفانه باشد. در وهله‌ی نخست، هیچ‌یک از آن‌ها نخواهد دانست که چه چیزی ممکن است در چانه‌زنی امتیازی برایشان نسبت به دیگران باشد؛ بنابراین، ممکن است اصلاً چانه‌زنی پیش نیاید و کسی هم از امتیازی در چانه‌زنی بهره‌برداری نکند. ثانیاً، طرف‌های قرارداد از هر گونه دلیل منطقی برای پیشنهاد یا حکایت از اصول تنظیم‌کننده‌ای که در جهت منافع خودشان باشد محروم خواهند بود. از آن‌ها خواسته می‌شود که بر سر *اصول عام* توزیع توافق کنند، بنابراین، هیچ‌کس نمی‌تواند به‌سادگی بگوید که او و دوستانش باید همه‌ی منافع را از آن خود کنند. اما اگر آن حجاب جهل نبود، برای هر فرد شرکت‌کننده در قرارداد، دشوار نمی‌بود که به شکل صوری به اصول عامی بیانیدشد که همین نتیجه را در بر داشته باشد. حجاب جهل سبب

<sup>1</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p13

<sup>2</sup> Ibid. p12

می‌شود همه‌ی شرکت‌کنندگان در قرارداد، مساوی و در واقع عین هم باشند. این حجاب، همراه با خویش‌کامی و سودجویی آنان، نوعی بی‌طرفی را ایجاد و تحمیل می‌کند. اشخاص عقلانی خویش‌کامی که بدین‌ترتیب مقید و محدود به شرایط خاصی شده‌اند، می‌توانند بر سر اصولی توافق کنند که نسبت به منافع متضاد آنان حالت بی‌طرفی داشته باشد و بنابراین، برای همه منصفانه باشد. چنین است اندیشه‌ی راولز. بنابراین، فرض این «قضیه» این است: اصولی که اشخاص عقلانی خویش‌کام و در پس حجاب جهل، برای سامان دادن به توزیع منافع همپاری اجتماعی در میان خودشان مورد توافق قرار می‌دهند، اصول عدالت هستند.

پیش از آن که پیش‌تر برویم و ببینیم راولز از این فرض و مقدمه چه نتیجه‌ای می‌گیرد، لازم است چند نکته را روشن کنیم. به یمن و برکت حجاب جهل، طرف‌های قرارداد راولزی نه تنها از صفات خود که ممکن است قدرت ویژه‌ای در چانه‌زنی به آن‌ها بدهد بی‌خبرند، بل که از آنچه راولز آن را «درکی از خیر» می‌نامد نیز بی‌خبرند (که این البته چنان‌که خواهیم دید، بحث‌انگیزتر است). به عبارت دیگر، آن‌ها از اهداف و مقاصدی که می‌خواهند در زندگی پی بگیرند، بی‌خبرند. ممکن است کسی ایراد بگیرد که آیا این دیگر جهل بیش از اندازه نیست؟ اگر آن‌ها هیچ هدف خاصی برای دنبال کردن نداشته باشند، چه‌گونه می‌شود به گونه‌ای قابل درک آنان را از اشخاص عقلانی و خویش‌کام به حساب آورد؟ اما واقعاً مشکلی در کار نیست. راولز این شرط و قید را پیش می‌نهد که انگیزه‌ی همه‌ی طرف‌های قرارداد، بهره بردن و حداکثر برخورداری ممکن از «خواست‌های اجتماعی پایه‌ای» است؛ یعنی «چیزهایی که هر انسان معقول و عقلانی، بنا به فرض، می‌خواهد» زیرا «به هر صورت طرح و نقشه‌ی فرد در زندگی هر چه باشد، این خواسته‌های اجتماعی بنیادین به کار می‌آیند و به درد می‌خورند»<sup>۱</sup>. این‌ها وسیله‌هایی هستند که به درد هر هدفی می‌خورند و ساختار جامعه است که این وسایل را میان اعضایش توزیع می‌کند. از جمله‌ی این «خواست‌های اجتماعی پایه‌ای»، «حقوق و آزادی‌ها، قدرت‌ها و فرصت‌ها، درآمد و ثروت» است؛ چیزهایی که مدت‌های مدید کانون عملی و نظری کشمکش اجتماعی بوده‌اند. طرف‌های قرارداد راولزی می‌دانند که جامعه‌پیمانان در معرض و تابع «شرایط عدالت» (تضاد منافع) است و می‌دانند که خودشان افرادی هستند که اهدافی را تعقیب می‌کنند و بنابراین، چون عقلانی و معقول هستند، باید به دنبال برخورداری هر چه بیشتر از خواسته‌های اجتماعی پایه‌ای باشند. برای اهداف مورد نظر راولز، این همه‌ی آن چیزی است که آن‌ها باید بدانند.

راولز هم‌چنین شرط و قید دیگری را هم، که شاید بحث‌انگیز باشد، پیش می‌کشد که در واقع، تفسیر خاصی از خویش‌کامی عقلانی است و آن این که حسادت را از آن [خویش‌کامی عقلانی] کنار می‌گذارد.<sup>۲</sup> به اعتقاد من، این کار، با توجه به تعریف راولز از حسد، و به دلیل این که این تعریف از تعریف‌های طرف‌های قرارداد (یعنی افرادی که «بی‌طرفی متقابل» دارند) نتیجه می‌شود، کاملاً موجه است. منظور راولز از حسد، حالتی از احساس ناشادی است که سبب آن بدبختی خود آدم نیست، بل که خوش‌اقبال‌ی دیگران است. شخص «حسود» در این معنا، در صورتی که اقبال خوش یا بیش‌تر شخص دیگری از میان برود شادتر می‌شود؛ مثلاً اگر ثروت بیش‌تر کسی مصادره شود، حتی اگر چیزی از این ثروت در صورت مصادره به

<sup>1</sup> Ibid. p62

<sup>2</sup> Ibid. p143

شخص حسود نرسد. این شخص حسود، کسی نیست که چشم طمع به مال دیگران داشته باشد، بل که صرفاً «تنگ‌چشم» است. علاوه بر پوچ و یاوه بودن چنین نگرشی، آن حالت خاص خویش‌کامی طرف‌های قرارداد راولزی سبب می‌شود که حسد در این‌جا حذف شود. آن‌ها صرفاً به بخت و اقبال و ثروت خود علاقه‌مندند، نه به بخت و ثروت دیگران. بخت و اقبال خوش یا ناخوش دیگران، نه آن‌ها را شاد می‌کند، نه غم‌گین.

می‌بینیم که راولز وضعیت قراردادی خود، «وضع نخستین»، را با دقت چشم‌گیری ساخته است، و طبیعی است که چنین کرده باشد، زیرا این فرضی است که همه‌چیز دیگر از آن نتیجه گرفته می‌شود. راولز برای هر یک از ویژگی‌های وضع نخستین، توجیهی عرضه کرده است. اما آیا طرح کلی او، روی‌هم‌رفته موجه است؟ آیا ما واقعاً باید آن را به عنوان فرض صحیحی که اصول عدالت از آن مشتق می‌شوند، بپذیریم؟ راولز نمی‌تواند ثابت کند که ما باید آن را بپذیریم. او صرفاً امیدوار است که ما آن را بپذیریم و اگر نه فوراً، دست‌کم پس از تأمل کافی. او امیدوار است که طرح او از وضع نخستین بیان‌گر داورهای جاافتاده درباره‌ی عدالت باشد. اگر چنین باشد، آن‌گاه مفروضات استدلال او (نسبتاً) فارغ از جدل، یا به اصطلاح خود او، «حداقلی» هستند. او امیدوار است که از فرض‌های «حداقلی» خود نتایج «حداکثری» (یا به اصطلاح بحث‌انگیز) بگیرد.<sup>۱</sup> هدف او از این کار، این است که اعتبار این نتایج نسبتاً بحث‌انگیز را از طریق استنتاج آن‌ها از مفروضاتی که به نظر ما پذیرفتنی می‌آیند، به ما بقبولاند. دست‌کم این توصیفی است که راولز در *نظریه‌ی در باب عدالت*، از کار و کوشش خود ارائه می‌دهد. در *لیبرالیسم سیاسی* او این مطلب را به صورت متفاوتی بیان می‌کند: حال او ادعا می‌کند که فرض‌های او درک و برداشتی دموکراتیک از عدالت را عرضه می‌کنند<sup>۲</sup>، و بنابراین، استدلال او صرفاً خطاب به کسانی است که چنین درک و برداشتی دارند. این می‌تواند به این معنا باشد که مخاطبان استدلال او کسانی هستند که در فرهنگ سیاسی دموکراتیک زندگی می‌کنند و مشارکت دارند و کسانی که در چنین جوامعی زندگی نمی‌کنند (مثلاً اهالی چین یا عربستان سعودی) مخاطب او نیستند. برای این مخاطبان، او حرفی برای گفتن ندارد.<sup>۳</sup> در نظر برخی منتقدان راولز، یا در واقع تحسین‌کنندگان او، این تغییر، عنصری نامیمون از نسبی‌گرایی را وارد موضع او می‌کند.

راولز شیوه‌ی دیگری هم برای تعیین ویژگی‌ها و توجیه اقدام جسورانه‌ی خود دارد. او می‌گوید: نظریه‌ی عدالتش درک و برداشتی از جامعه را متجسم و بیان می‌کند که در واقع، رابطه‌ای است میان افراد/آزاد و برابر. این اندیشه را می‌توان بر آن قرارداد اجتماعی که پایه‌ی این نظریه است اعمال کرد: عدالت آن چیزی است که اشخاص آزاد و برابر، بر سر آن توافق می‌کنند (یا چیزی است که اشخاصی که در شرایط برابر قرار گرفته‌اند، آزادانه بر سرش توافق می‌کنند). قرارداد اجتماعی راولزی این درک و برداشت از جامعه و افراد را الگو قرار می‌دهد. اما جا دارد تأکید کنیم که نظریه‌ی راولز، بر خلاف معمول، می‌خواهد حق مطلب را هم در مورد آزادی و هم در مورد برابری افراد ادا کند.

<sup>1</sup> Ibid. p18

<sup>2</sup> J. Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York, 1993), p3

<sup>3</sup> Ibid. pp xx-xi, 14

اما افراد در جامعه برابر نیستند و به عقیده‌ی راولز، نمی‌توانند هم برابر باشند. چه‌گونه می‌توان این را توجیه کرد؟ چه‌گونه این می‌تواند برای طرف‌های قرارداد راولزی در وضع نخستین قابل قبول باشد؟ اجازه بدهید سؤال را این‌طور مطرح کنیم. اگر از طرف‌های قرارداد راولزی پرسیده شود که میان توزیع برابر و نابرابر خواسته‌های اجتماعی اولیه یکی را انتخاب کنند، در چه شرایطی آنان ممکن است توزیع نابرابر را بر توزیع برابر ترجیح دهند؟ آیا ممکن است آنان نابرابری را بر این اساس یا به این شرط بپذیرند که کل این فایده را پیشینه می‌کند (معیاری که «فایده‌گرایان» پیشنهاد کرده‌اند)؟ به عقیده‌ی راولز، پاسخ قطعاً منفی است. پیشینه کردن یک توده‌ی کلی، ربطی به نحوه‌ی توزیع آن توده‌ی کلی میان اشخاص ندارد؛ و طبق تعریف، هر یک از طرف‌های قرارداد راولزی فقط دل‌بسته‌ی سرنوشت خودش است. آن‌گونه که راولز می‌گوید، فایده‌گرایی از جنبه‌ی نظری می‌تواند بردگی را توجیه کند، اما هیچ شخص عقلانی خویش‌کامی، اگر قرار باشد خود او جزء برده‌ها باشد، نمی‌تواند این شکل از نابرابری را بپذیرد.

پاسخ سؤال ما در واقع بسیار ساده است. یک شخص عقلانی خویش‌کام راولزی شرکت‌کننده در قرارداد، در صورتی و فقط در صورتی نابرابری را بر برابری ترجیح می‌دهد که نابرابری بیش از برابری برای او مزایایی در بر داشته باشد. حال راولز استدلال می‌کند که به دلیل وجود حجاب جهل، چنین فرد شرکت‌کننده در قراردادی می‌تواند مطمئن باشد که از نابرابری بهره‌ی بیشتری می‌برد اگر که، و فقط اگر که، همه‌ی اعضای جامعه از این نابرابری منتفع شوند. حجاب جهل بدین معناست که شخص چون نمی‌داند وجه تمایز او از دیگران چیست، بنابراین، نمی‌تواند پیش‌بینی کند که چه موقعیت - ممتاز یا ناممتازی - در جامعه‌ی نابرابر خواهد داشت. بنابراین، او فقط در صورتی رأی به نابرابری خواهد داد که نابرابری وضع همه را به‌تر از حالت برابری کند. از این استدلال و حالت، همان چیزی به دست می‌آید که راولز آن را مفهوم عام عدالت می‌خواند: خواسته‌های اجتماعی اولیه، «باید به صورت برابر توزیع شوند، مگر آن که توزیع نابرابر هر یک از آنها یا همه‌ی آنها، به نفع همه‌کس باشد»<sup>۱</sup>؛ یا: نابرابری عادلانه است، اگر و صرفاً اگر به نفع همه‌کس باشد.

عملاً این فقط یک برآورد نخستین است. زیرا شرطی که برای نابرابری عادلانه می‌گذارد، اگر آن را به معنای لفظی کلمه بگیریم، بسیار آسان برآورده می‌شود. راولز معتقد است که برابری دقیق و کامل در توزیع خواسته‌های اجتماعی اولیه، در واقع محال است. چه محال باشد و چه محال نباشد، به هر صورت موجب نوعی ناکارآمدی خواهد شد که قابل تحمل نیست. مثلاً درآمد و ثروت برابر، به معنای صرف‌نظر کردن از انگیزه‌های اقتصاد بازار است و به احتمال قریب به یقین، سبب کاهش فوق‌العاده‌ی ثروت همگان خواهد شد. تقریباً هر میزانی از نابرابری ثروت، می‌تواند از نظر اقتصادی بیش از آن حالت برابری قروت برای همگان سودمند باشد. اما در نظر راولز، این بدان معنا نیست که چنین نابرابری بسیار زیادی عادلانه است. برای آن که این استدلال را ساده کنیم، باید جامعه‌ای از نظر اقتصاد نابرابر را به تصور درآوریم که به دو طبقه‌ی فقیر و ثروتمند تقسیم شده است (بنا به فرض، در درون هر طبقه، همه با هم برابرند). چه میزانی از تفاوت میان فقیر و ثروتمند را عدالت روا می‌دارد؟ پاسخ راولز چنین است: برای آن که این تفاوت عادلانه باشد، باید در کلیت‌ش، به نفع هر دو طبقه باشد. به عبارت دیگر، باید در درازمدت انتقال ثروت از ثروتمندان به فقرا، به نفع فقرا، محال باشد. البته در کوتاه‌مدت همیشه می‌توان این کار را تا جایی انجام داد

<sup>1</sup> Ibid. p62

که تفاوت میان ثروتمندان و فقرا از میان برود. میزانی از نابرابری هست که امید موفقیت اقتصادی طبقه‌ی فقیر را بهینه یا بیشینه می‌کند. در چنین نقطه‌ای، نابرابری میان دو طبقه، در کلیتش، بیش از هر اندازه‌ی کمتری از نابرابری، به نفع هر دو طبقه تمام می‌شود. معین‌کننده‌ی میزان عادلانه‌ی نابرابری همین است. نابرابری عادلانه است، اگر و فقط اگر منافع طبقه‌ی فقیرتر را بیشینه کند. حال در وضع نخستین، این همان قاعده (یا اصلی) است که می‌تواند برای طرف‌های قرارداد راولزی، که پشت حجاب جهل هستند، قابل قبول باشد. زیرا می‌دانیم که هر یک از آن‌ها دوست دارد مطمئن باشد که از همه‌ی نابرابری‌های اجتماعی منتفع خواهد شد. این نتیجه را می‌توان از دو جهت و دو جنبه تعمیم داد. اگر جامعه، به جای دو طبقه‌ی اقتصادی، متشکل از  $n$  طبقه‌ی اقتصادی باشد، در آن صورت نابرابری اقتصادی (در حالت برابری سایر چیزها) عادلانه خواهد بود اگر و صرفاً اگر ثروتی را که فقیرترین طبقه از آن برخوردار می‌شود بیشینه کند. ثانیاً، این اصل را می‌توان گسترش داد تا همه‌ی خواسته‌های اجتماعی اولیه را پوشش دهد؛ همه‌ی خواسته‌های اجتماعی اولیه باید به صورت برابر توزیع شوند، مگر آن که توزیع نابرابر یکی یا همه‌ی آن‌ها به سود همه باشد. در این حالت، توزیع نابرابر باید منافع نابرخوردارترین طبقه را بیشینه کند<sup>۱</sup>، یا ساده‌تر بگوییم، توزیع خواسته‌های اجتماعی اولیه باید برخوردارترین طبقه را از خواسته‌های اجتماعی اولیه بیشینه کند. این همان اصل بیشین - کمین *maximin principle* است که مفهوم عام عدالت راولز را جمع‌بندی می‌کند<sup>۲</sup>. (عملاً این ساده‌سازی بیش از حد است. اما فعلاً می‌توان در این بحث، آن را دقیق دانست.)

مفهوم عام عدالت، نخستین استنتاج قیاسی راولز از فرض قرارداد اجتماعی خویش است، اما آخرین استنتاج او نیست. خود مفهوم عام عدالت هم فرضی دیگر می‌شود که از آن مفهوم خاص عدالت استنتاج می‌شود؛ مفهومی که حاصل اعمال مفهوم عام بر شرایط خاص، یا نوع خاصی از جامعه است. در حقیقت، این مفهوم بر جامعه‌ای اعمال می‌شود که راولز بیش از هر نوع جامعه‌ای بدان علاقه‌مند است؛ جامعه‌ای نظیر جامعه‌ی خودش. دقیق‌تر بگوییم، راولز بسیار علاقه‌مند است که مفهوم عام عدالت خویش را بر جامعه‌ای اعمال کند که به سطح معقولی از شکوفایی و ثروت رسیده است. حال باید ببینیم به عقیده‌ی راولز چنین سطح معقولی از شکوفایی و ثروت چه تفاوتی برای عدالت اجتماعی ایجاد می‌کند.

اولاً چنین سطح معقولی از ثروت و شکوفایی، مسأله‌ی عدالت اجتماعی را بسیار پیچیده‌تر می‌کند. در فرمولی که مفهوم عام عدالت راولز را بیان می‌کند، تعدادی از خواسته‌های اجتماعی اولیه، بی آن که از نظر اهمیت رده‌بندی شوند، فهرست شده‌اند. راولز فکر می‌کند در جامعه‌ای که رفاه و ثروت کافی دارد، این فهرست دیگر کافی و مناسب نیست. طبق بحثی که او در *نظریه‌ی در باب عدالت* مطرح می‌کند، در چنین جامعه‌ای حقوق و آزادی‌های فردی معینی - که راولز آن‌ها را «آزادی‌های پایه‌ای» می‌نامد، اما شاید به‌تر باشد آن‌ها را «حقوق پایه‌ای» بنامیم - اهمیت بس بیش‌تری از سایر خواسته‌های اجتماعی اولیه کسب می‌کنند، چندان که شایسته‌ی «اولویت قاموسی *lexical priority*» بر سایر خواسته‌های اجتماعی است. مفهوم خاص عدالت با شکل‌گیری به صورت دو اصل همین را بیان می‌کند؛ یک اصل حاکم بر آزادی‌های

<sup>1</sup> Cf. Ibid. p303

<sup>2</sup> Ibid. pp 152-3



پایه‌ای است و دیگری حاکم بر خواسته‌های اولی‌های «اجتماعی و اقتصادی»، که اصل اول مقدم بر اصل دوم است. «دو اصل عدالت<sup>۱</sup>» مشهور راولز چنین‌اند:

*اصل اول:* هر شخصی باید حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام جامعه آزادی‌های پایه‌ای برابر داشته باشد که با نظام مشابه آزادی برای همگان منافاتی نداشته باشد.  
*اصل دوم:* نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید چنان سامان یابند که هر دوی آنها  
 الف - بیش‌ترین نفع را برای نابرخوردارترین افراد داشته باشند... و  
 ب - به مناصب و مشاغلی وصل باشند که در شرایط منصفانه و برابر از نظر فرصت به روی همه گشوده باشند.

«دو اصل» فوق، نیازمند توضیحات مبسوطی هستند.

بیش از هر چیز، باید پرسید آزادی‌های پایه‌ای کدامند. راولز فهرست زیر را عرضه می‌کند: «آزادی‌های سیاسی (حق رأی دادن و حق انتخاب شدن به مناصب عمومی) همراه با آزادی بیان و اجتماع، آزادی وجدان و آزادی اندیشه، آزادی شخص همراه با حق داشتن مالکیت خصوصی، و آزادی از بازداشت خودسرانه همان‌گونه که در مفهوم حکومت قانون تعریف شده است.<sup>۲</sup>»

اما راولز در عین حال می‌گوید که این فهرست مثالی است و قطعی نیست. شاخص‌های دیگر هم هستند که او دوست دارد به این فهرست اضافه کند، از جمله آزادی‌های شراکت، آزادی نقل مکان، و آزادی انتخاب شغل.<sup>۳</sup> یکی از غرایب دو اصل راولزی این است که این دو اصل در مورد آزادی‌های «غیر پایه‌ای» سخنی به میان نمی‌آورند. آشکار است که راولز برای آنها آن اولویت را قائل نبوده است که اصل اول می‌دهد. اما به هر روی، آنها هم از خواسته‌های اجتماعی اولیه هستند و به‌هیچ‌روی اهمیتشان کم نیست. غیاب آنها در این دو اصلی، اندکی شگفتی‌آور است.

اما این آزادی‌های «پایه‌ای» که فهرست شده‌اند، در واقع فهرستی آشنا از حقوق سیاسی و مدنی هستند. آن به اصطلاح آزادی سیاسی، در واقع حقوقی است که بر قانون اساسی عادلانه (در جامعه‌ای که ثروت معقولی دارد) می‌نامد، حال آن که سایر آزادی‌های پایه‌ای حقوق فردی‌ای هستند که لیبرالیسم سیاسی از دیرباز گرامی داشته است. عدالت اجتماعی با آن مفهومی که نزد راولز دارد، نه تنها این آزادی‌های سیاسی و مدنی را در بر می‌گیرد، بلکه بر تقدم و اولویت آنها تأکید هم می‌گذارد، که این بدان معناست که در نظر راولز، در جامعه‌ای که به سطح معینی از پیشرفت مادی رسیده است که برای برخورداری «معنادار» همگانی از این حقوق کافی است (که از نظر راولز این سطح پیشرفت خیلی هم سطح بالایی نیست)، کاهش یا از دست دادن چنین آزادی‌هایی را نمی‌توان به‌هیچ‌روی با کسب سایر خواسته‌های اجتماعی اولیه، مانند «ثروت» بیش‌تر، جبران کرد. از زاویه دید وضع نخستین، هیچ شخص عقلانی خویش‌کام نمی‌تواند چنین مبادله‌ای را بپذیرد. از زاویه دید مفهوم عام عدالت، چیزی کم‌تر از برخورداری برابر از آزادی‌های پایه‌ای نمی‌تواند مطلوب و سودمند به حساب آید؛ حتی اگر برخورداری بیش‌تر

<sup>1</sup> Ibid. p302

<sup>2</sup> Ibid. p61

<sup>3</sup> Ibid. p310; Rawls, *Political Liberalism*, p181

از سایر خواسته‌های اجتماعی را مقدور سازد، حتی اگر به شخص امکان دهد که بسیار ثروت‌مندتر باشد. از جنبه‌ی نظری، نابرابری آزادی‌های پایه‌ای را فقط در صورتی می‌توان توجیه کرد که سبب تقویت آزادی‌های پایه‌ای همگان شود، از جمله کسانی که سهمی کمتر از آزادی برابر به آنان می‌رسد.<sup>۱</sup> اما، آشکار و روشن است که راولز این را امکان و احتمالی واقعی نمی‌داند. خلاصه، برخورداری از آزادی‌های پایه‌ای (در جامعه‌ای که به رفاه و شکوفایی معقولی رسیده است) باید برابر باشد. این‌ها حقوق شهروندی هستند و در این مقام «لازم است طبق اصل اول برابر باشند. زیرا شهروندان جامعه‌ای عادل... حقوق پایه‌ای یکسانی دارند»<sup>۲</sup>.

طبق توضیحات راولز، اصل دوم بر جنبه‌ی متفاوتی از ساختار اجتماعی ناظر است، یعنی «به توزیع درآمد و ثروت، و به طراحی سازمان‌هایی که از تفاوت‌ها در اقتدار و مسؤولیت یا زنجیره‌ی فرامین استفاده می‌کنند»<sup>۳</sup>. توزیع درآمد و ثروت، یا باید بر اساس بند الف اصل دوم و طراحی سازمان‌ها بر اساس بند ب اصل دوم، یعنی اصل برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها باید در جامعه‌ای که به رفاه و شکوفایی معقولی رسیده است، بر بند الف تقدم و اولویت داشته باشد. به عبارت دیگر، تحت مفهوم خاص عدالت، خواسته پیشینه کردن ثروت فقیرترین طبقه، فقط در صورتی اجابت می‌شود که پیش از آن پیشینه کردن آزادی‌های پایه‌ای برابر و برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها صورت گرفته باشد. اگر امکان افزایش ثروت فقیرترین طبقه موقوف به کاهش برخی از آزادی‌های پایه‌ای باشد، عدالت اقتضا نمی‌کند که چنین کاری انجام گیرد. فقیرترین طبقه از افزایش ثروت خود به بهای از دست دادن آزادی‌های پایه‌ای‌اش منتفع نمی‌شود، و آن‌ها نمی‌توانند عادلانه خواستار افزایش ثروتشان به بهای کاهش ثروت دیگری شوند.

من فعلاً بحث درباره‌ی مسأله‌ی بسیار مهم توجیه این قواعد تقدم و اولویت را به تعویق می‌اندازم، اما بدان باز خواهم گشت. اما پس از آن، لازم است به جرح و تعدیل‌هایی که راولز، در نتیجه‌ی انتقادات مطرح شده، در مورد دو اصل اساسی خود در *لیبرالیسم سیاسی* به عمل آورده است توجه کنیم. پیش از هر چیز، راولز می‌پذیرد که آن صورت‌بندی قبلی از اصل اول به همان شکلی که در بالا آوردیم، به غلط چنین القا می‌کند که آزادی‌های پایه‌ای مختلفی که شخص از آن برخوردار است، می‌توانند بر هم انباشته و پیشینه شوند. برعکس، همان‌گونه که هربرت هارت خاطر نشان کرده است<sup>۴</sup>، این آزادی‌های پایه‌ای مختلف ممکن است در تضاد قرار گیرند (مثلاً، حق آزادی تجمع می‌تواند با حق تملک شخصی دارایی‌ها در تضاد قرار گیرد). چنین تضادهایی را باید بر حسب *مدخلیت* آزادی‌ها حل کرد (که از زاویه‌ی وضع نخستین بدان نگریسته می‌شود). بنابراین، ناعادلانه نیست اگر آزادی تجمع را با قانون مناسبی در مورد حریم‌شکنی محدود کنیم. بنابراین، این بار راولز اصل اول خود را بدین شکل صورت‌بندی می‌کند:

<sup>1</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p302

<sup>2</sup> Ibid. p61

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> H. L. A Hart, 'Rawls on liberty and its priority', in *University of Chicago Law Review* 40 (1973), pp 542-7; reprinted in N. Daniels (ed), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice* (Blackwell, Oxford, 1975)

هر شخصی ادعایی برابر نسبت به ساخت‌بندی کاملاً مناسب حقوق و آزادی‌های پایه‌ای برابر درد که این ساخت‌بندی با ساخت‌بندی همانند برای همگان منافاتی ندارد.<sup>۱</sup>

علاوه بر این، راولز می‌پذیرد که کافی نیست تقدم و اولویت آزادی‌های پایه‌ای را به جوامعی محدود کنیم که آنقدر رفاه و ثروت دارند که این برخورداری را «معنادار» می‌کند. از زاویه‌ی وضع نخستین، هیچ طرف قراردادی نمی‌تواند بدین خرسند باشد. او لابد پافشاری خواهد کرد که خودش باید آنقدر مرفه باشد که برخورداری معنادار از آزادی‌ها برایش مقدور گردد (زیرا برخورداری از آزادی برای شخصی که از گرسنگی در حال مرگ است بی‌هوده است). به دلیل حجاب جهل، این وضع این شرط را تحمیل می‌کند که برای آن که تقدم و اولویت آزادی‌های پایه‌ای قابل اعمال باشد، هر شهروندی باید به قدر کافی از نعمات مادی برخوردار باشد تا برخورداری‌اش از آزادی‌های پایه‌ای معنادار گردد. در واقع این مطلب همواره در استدلال‌های راولز مستتر بوده است، هرچند آشکارا بیان نشده است. او در *لیبرالیسم سیاسی* متذکر این ضرورت می‌شود که اصل دیگری را که حکم برآورده کردن نیازهای مادی اولی‌ه‌ی شهروندان می‌کند بای دبر آن اصل سابقاً اول مقدوم داشت.<sup>۲</sup> اگرچه راولز آشکار نمی‌گوید، اما این در واقع بدان معناست که «مفهوم خاص» عدالت مشتمل بر سه اصل است که در آن قواعد توزیع ثروت میان دو اصل تقسیم شده‌اند؛ یکی برای نیازهای اولی‌ه (که تقدم و اولویت بیش‌تری حتی از آزادی‌های پایه‌ای دارد) و یکی برای ثروتی بیش از ضرورت نیازهای اولی‌ه (که تقدم و اولویت آن کمتر از آزادی‌های پایه‌ای است). (من بعداً بحث خواهم کرد که این اصل دومی، در واقع خود دو اصل است. پس کلاً برای بیان مفهوم خاص عدالت راولز نیازمند چهار اصل هستیم.)

آن تقدم و اولویت نسبی که راولز به دو خواسته‌ی اولی‌ه‌ی اجتماعی، ثروت و آزادی، نسبت می‌دهد، بدین‌ترتیب روشن شده است و حال باید تفکر پشت این موضع را روشن کنیم. برای شخصی بسیار فقیر، هیچ‌چیز مهم‌تر از تمهیدی برای نیازهای مادی‌اش نیست. اما زمانی که این حاصل شد، افزایش بعدی ثروت، اگرچه مطلوب است، اما ضرورت تامش را از دست می‌دهد. از زاویه‌ی دید به دست آوردن توانایی لازم برای تعقیب اهداف خود و زیستن به شکلی که فرد آرزو می‌کند، تضمین برخی آزادی‌ها - آزادی‌های پایه‌ای - اهمیتی بیش‌تر از کسب ثروت بیش‌تر پیدا می‌کند. این نوعی داوری ارزشی به معنای اخلاقی نیست. به عقیده‌ی راولز، این داوری شخص عقلانی خویش‌کامی است که پشت حجاب جهل قرار گرفته است.

موضع راولز بسیار به نقد کشیده شده است. آیا واقعاً این خلاف منافع فرد است که از طریق وانهادن هر یک از آزادی‌های پایه‌ای، حتی به صورت جزئی، به ثروت بیش‌تری دست یابد؟ بسیاری این را پذیرفتنی نمی‌دانند. برای ارزیابی این مسأله، ضروری است «آزادی‌های پایه‌ای» را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. همان‌گونه که راولز متذکر می‌شود، همه‌ی این آزادی‌ها به یکسان پایه‌ای نیستند.<sup>۳</sup> مثلاً آزادی سیاسی، به اندازه‌ی آزادی شخص، یعنی این که شخص «آزاد» باشد و نه «برده»، پایه‌ای نیست. این آزادی دومی، یعنی آزادی شخص، در واقع چندان پایه‌ای است که پافشاری بر اولویت و تقدم آن به نظر معقول می‌آید. به

<sup>1</sup> Rawls, *Political Liberalism*, p5

<sup>2</sup> Ibid. p7

<sup>3</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p247

همین ترتیب، «آزادی از بازداشت خودسرانه، آن‌گونه که در مفهوم حکومت قانون تعریف شده است»، تقدم و اولویت دارد. اما درباره‌ی سایر آزادی‌های «پایه‌ای»، مثل آزادی بیان و تجمع، آزادی وجدان و آزادی اندیشه، آزادی مشارکت و حق رأی، چه باید گفت؟ راولز در *لیبرالیسم سیاسی* استدلالی را عرضه می‌کند که تأکید خاصی بر «آزادی وجدان» می‌گذارد و تعریفی که از آن به دست می‌دهد چنین است: «آزادی در مورد اختیار کردن دیدگاه‌های مذهبی، فلسفی، و اخلاقی نسبت به جهان»<sup>۱</sup>. راولز فرض می‌کند که بسیار عادی است که افراد چنین دیدگاه‌هایی داشته باشند و این دیدگاه‌ها طرح پایه‌ای آن‌ها باشد، یعنی طرح آن‌ها برای زندگی، و برای شکل دادن به درک و برداشتی که از خیر دارند. به اعتقاد راولز، این‌ها چندان برای شخصیت فدر مهم هستند که «نمی‌توان بر سر آن‌ها مذاکره کرد... آن‌ها... اشکالی از عقیده و رفتار هستند که حفاظت و حمایت از آن‌ها را واقعاً نمی‌توان بنا به هر ملاحظه‌ای مربوط به اصل دوم عدالت رها کرد یا به مخاطره انداخت». هیچ‌کسی نمی‌تواند حق زیستن بر اساس فلسفه‌ی خود از زندگی را رها کند. دیگر آزادی‌های پایه‌ای هم یا بر این اساس پایه‌ای هستند که به طریقی برای حفظ یا جامعه‌ی عمل پوشاندن به آزادی وجدان ضروری هستند<sup>۲</sup>، یا بر این اساس که «برای تکوین و به‌کارگیری کامل... شخصیت اخلاقی فرد» ضروری هستند<sup>۳</sup>. بی آن که وارد جزئیات این استدلال‌ها شویم، باید بگوییم که در این‌جا راولز ظاهراً درک و برداشتی فوق‌العاده اخلاقی از «ذات و جوهر انسان» (بنا به تعبیر مک‌فرسن) دارد و درک و برداشت او از این ذات، دیگر آن مفهوم خنثای خویش‌کامی فردی نیست که در فرض اصلی او طرح شده بود.

توجیه راولز در مورد تقدم و اولویت (البته کمتر) برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها نیز همین حس را به خواننده می‌دهد. اصل و اساس این تقدم چیزی است که راولز آن را «اصل ارسطویی» می‌خواند و آن اصل چنین است: «انسان‌ها از به‌کارگیری توانایی‌های خویش (توانایی‌های ذاتی و اکتسابی خویش) خوشحال و راضی می‌شوند و این رضایت و خوشحالی با تحقق بیش‌تر توانایی‌ها یا پیچیده‌تر شدن آن‌ها افزون‌تر می‌شود»<sup>۴</sup>. راولز مدعی است که تحقق بخشیدن به خویش‌تن، یکی از مهم‌ترین خیرهایی که فرد می‌تواند از آن برخوردار گردد<sup>۵</sup>. و فرصت‌های برابر در جهت حمایت از این خیر است و برای همین است که فرصت‌های برابر اهمیتی به مراتب بیش‌تر از ثروت مادی فراتر از سطح نیازهای اولیه دارد. ظاهراً در این‌جا ما وارد قلمرو تمایز لذت‌های فروتر جان استیوارت میل، یا قلمرو تضادی شده‌ایم که مک‌فرسن میان مصرف وسایل رفاه و به‌کارگیری قدرت انسانی قائل است. یک بار دیگر احساس می‌کنیم که داوری‌های ارزشی شخصی راولز دزدانه در هیأت خویش‌کامی عقلانی به بحث و استدلال او راه یافته‌اند.

علی‌رغم ارزش زیادی که راولز به تحقق خویش‌تن نسبت می‌دهد، این نکته را می‌پذیرد که «برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها» آرمانی است که «فقط به صورت ناقص می‌تواند عملی شود؛ دست‌کم تا زمانی که

<sup>1</sup> Rawls, *Political Liberalism*, p311

<sup>2</sup> Ibid. pp 309, 313, 335

<sup>3</sup> Ibid. pp 293, 298-9

<sup>4</sup> 31Rawls, *A Theory of Justice*, p426

<sup>5</sup> Ibid. p84

نهاد خانواده وجود دارد<sup>۱</sup>». فرصت برابر بدین معناست که «فرض را بر این بگذاریم که موهبت‌های طبیعی توزیع شده است و آن‌هایی که از استعداد و توانایی یکسانی برخوردارند و اشتیاق یکسانی نیز به استفاده از این استعداد و توانایی دارند، باید بی‌توجه به... درآمد طبقه‌ای که در آن زاده شده‌اند، امید یکسانی به موفقیت داشته باشند<sup>۲</sup>». ما در **فصل‌های قبل** دیدیم که هایک چه‌گونه نشان می‌دهد که این امر بدون الغای آزادی والدین برای انجام هرچه در جهت سعادت فرزندشان از دستشان بر می‌آید، یا بدون تحمیل برابری کلی اقتصادی ناممکن و محال است (و اگر هم این دو شرط را اجرا کنیم، منجر به نابودی آزادی و فقرزدگی اجتماع خواهد شد). راولز نشان می‌دهد که از این واقعیت‌ها باخبر است. اما هنوز هم به اعتقاد او، «بیشین - کمین کردن maximize» فرصت‌ها، یعنی سامان دادن امر به نحوی که نابرخوردارترین طبقه از بیش‌ترین فرصت‌ها بهره‌مند گردد ممکن است؛ البته تا جایی که با تقدم و اولویت آزادی‌های پایه‌ای سازگار باشد.

حال می‌توانیم «مفهوم خاص عدالت» راولز را بر اساس چهار اصل بیان کنیم. این اصول قابل اعمال بر هر جامعه‌ای هستند که ثروت کافی برای تأمین نیازهای بنیادین مادی همه‌ی اعضایش را داشته باشد. این چهار اصل، به ترتیب تقدم و اولویت، از این قرارند<sup>۳</sup>:

۱. نیازهای بنیادین مادی همه‌ی افراد باید تأمین گردد.
۲. هر شخصی ادعایی برابر نسبت به ساخت‌بندی کاملاً مناسب حقوق و آزادی‌های پایه‌ای برابر دارد که این ساخت‌بندی، با ساخت‌بندی همانند برای همگان منافاتی ندارد.
۳. فرصت‌ها برای دستیابی به موقعیت اجتماعی مطلوب باید در نظام اجتماعی چنان توزیع شده باشد که فرصت‌ها را برای نابرخوردارترین طبقه، بیشینه کند.
۴. نابرابری اقتصادی باید چنان سامان یابد که ثروت فقیرترین طبقه را بیشینه کند.

بنا به اصطلاحات راولزی، اصل چهارم «اصل تفاوت» نام می‌گیرد، شاید به این دلیل که به اعتقاد راولز، نابرابری اختصاصاً در حوزه‌ی اقتصاد است که ناگزیر است و در شرایط معین می‌توان به نابرابری عادلانه رسید. اصل تفاوت به بحث‌های بسیاری دامن زده است و ما بعداً بدان بازخواهیم گشت. اما نخست باید ببینیم چه‌گونه مفهوم خاص عدالت راولز مجموعه‌ی خاصی از نهادهای اجتماعی را تجویز می‌کند. کاملاً بدیهی است که اصل برابری آزادی‌های پایه‌ای نظام سیاسی خاصی را می‌طلبد و تجویز می‌کند، و آن نظام دموکراسی لیبرال است. اصول دیگر، که ساختار اجتماعی - اقتصادی را تنظیم می‌کند، تجویزکننده‌ی ترکیبی از اقتصاد بازار و دولت رفاه هستند. اقتصاد بازار برای کارآیی اقتصادی ضروری است و دامنه‌ی آن می‌تواند تا جایی گسترش یابد که با تقدم و اولویت آزادی پایه‌ای سازگار است (در واقع، کسان بسیاری مثل هایک می‌توانند بگویند که اقتصاد بازار بی‌گمان کارآمدترین نظام اقتصادی ممکن است)، زیرا آزادی، پایه‌ای برای برآورده کردن شرایط لازم برای تحقق این اصل را فراهم نمی‌آورد؛ توزیع ثروتی که حاصل اقتصاد بازار است، هیچ ربطی به عدالت اجتماعی ندارد. برای آن که بتون نیازهای مادی بنیادین همه را تأمین کرد، و در عین حال اصل تفاوت را جاری ساخت، مداخله‌ی حکومت و بازتوزیع ثروت ضروری است.

<sup>1</sup> Ibid. p74

<sup>2</sup> Ibid. p73

<sup>3</sup> Cf. R.G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice* (Princeton University Press, 1990), p14

همان‌گونه که راولز می‌گوید، حکومت باید با تمهیداتی مانند «مقرری خانوادگی و پرداخت‌های خاص در موارد بیماری و بی‌کاری» یا از طریق مالیات بر درآمد منفی، «حداقلی اجتماعی» را تضمین کند.<sup>۱</sup> اصل برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها (یا بیشین - کمین کردن صرفت‌ها) نیازمند این است که دولت یا از طریق نظام مدارس عمومی یا پرداخت یارانه به مدارس خصوصی، آموزش و پرورش رایگان را تضمین می‌کند.

بدین‌ترتیب، راولز به‌اصطلاح، «قضیه»ی خود را کامل می‌کند. او که از فرض‌های قرارداد اجتماعی آغاز کرده است، نخست مفهوم عام عدالت، و سپس مفهوم پیچیده‌تر خاص عدالت را که قابل اعمال در کشورهای پیش‌رفته‌ی اقتصادی (نظیر کشورهای اروپای غربی و ایالات متحد) است، و سرانجام مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی را که مشتمل بر دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار، و دولت رفاه است نتیجه می‌گیرد. کل این طرح و اقدام جسورانه را می‌توان به عنوان کوششی برای نشان دادن انسجام، و به نمایش گذاشتن بنیادهای فلسفی لیبرالیسم سیاسی توصیف کرد؛ یا شاید بتوان گفت روایت ترجیحی راولز از لیبرالیسم سیاسی.

البته مراحل مختلف استدلال راولز، چنان‌که پیش‌تر هم دیدیم، به‌هیچ‌روی فارغ از بحث و جدل نیستند. حال بگذارید دوباره اصل تفاوت را مورد توجه قرار دهیم (که البته صرفاً یکی از موارد کاربردی مفهوم عام عدالت راولز در زمینه‌ی توزیع اقتصادی است)، و به بررسی مجادلاتی که برانگیخته است بپردازیم؛ همان‌گونه که راولز روشن می‌کند، اصل تفاوت بیان‌گر نگرشی بسیار خاص به مهارت‌ها و توانایی‌های تولیدی افراد، و قدرت آن‌ها برای خلق چیزهای مادی است؛ چیزهایی که باید دارایی‌های مشترک در نظر گرفته شوند<sup>۲</sup>، و نه به معنای مطلق دارایی‌های شخصی افراد. این دقیقاً همان «مالکیت مشترک منابع تولیدی انباشته‌ی جامعه» است که سی. بی. مک‌فرسن خواستار آن است. اما راولز پر را از مک‌فرسن هم فراتر می‌گذارد. او دلایلی به دست می‌دهد که چرا باید چنین باشد. «هیچ‌کس شایسته‌ی توانایی‌های طبیعی بیشتر خود نیست»؛ توانا‌تر بودن از دیگران صرفاً بختی مساعد است. بنابراین، عادلانه است که توانا‌ترها از توانایی بیشتر خود منتفع شوند، اما فقط به شرطی که آنانی را هم که بخت مساعد نداشته‌ند منتفع سازند. بدین‌ترتیب، راولز احساس می‌کند که حق دارد هر گونه اصل شایستگی را از عدالت توزیعی کنار بگذارد. جا دارد تأکید کنیم که چنین چیزی او را قادر می‌سازد که خودش را از حمله‌ی هائیک به مفهوم عدالت اجتماعی در امان دارد و جاخالی بدهد. هائیک، چنان‌که در **فصل مربوط به او** دیدیم، تأکید دارد که عدالت اجتماعی و آزادی، ناسازگارند. زیرا بنا به فرض او، عدالت اجتماعی تلویحاً به معنای توزیع بر اساس شایستگی‌های افراد است. اما اصل تفاوت راولز شامل این قاعده نمی‌شود.

اما جنبه‌ی دیگری از اصل تفاوت، راولز را سخت به دردمس می‌اندازد. امتیازات ذاتی به خودی خود مهارت‌های مفید و استعدادها سازنده به کسی نمی‌دهند. باید این مهارت‌ها و استعدادها را با کوشش و عزم سایر فضیلت‌ها پرورش داد. البته افراد مختلف، به میزانی نابرابر صاحب این فضیلت‌ها هستند و این فضیلت‌ها را از خود بروز می‌دهند. آیا این بدان معنا نیست که عده‌ای شایسته‌تر از دیگرانند؛ شایسته‌ی برخورداری بیشتر از منافع؟ به عقیده‌ی راولز، پاسخ منفی است: «شخصیت برتری که فردی را قادر می‌سازد دست به کوشش و تلاش برای به ثمر رساندن توانایی‌های خود بزند... بستگی زیادی به بار

<sup>1</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p275

<sup>2</sup> Ibid. p101

آمدن در خانواده‌ای خوب و شرایط اجتماعی مساعد دارد که فرد خود نمی‌تواند از بابت آن‌ها ادعای امتیاز و برتری داشته باشد.<sup>۱</sup> اما تا کجا می‌توان به این دیدگاه تکیه کرد؟ آیا آن‌چنان که از ظاهر امر برمی‌آید، این دیدگاه حاوی این نظر نیست که نمی‌توان اشخاصی را که میل و شوقی به کار کردن ندارند، به دلیل عاطل و باطل بودنشان سرزنش کرد و آن‌ها هم شایسته‌ی بهره‌مندی از حاصل کار و تلاش دیگران هستند و اصل تفاوت چنین شرایطی را برای آنان فراهم می‌آورد؟ آیا بدین‌ترتیب، فقیرترین طبقه، که باید برخورداری آنان را طبق اصل تفاوت ببینیم، در جامعه‌ی راولزی، طبقه‌ی آدم‌های عاطل و باطل نخواهند بود؟ کسانی که در تمام زندگی اصلاً کار نمی‌کنند، اما جامعه باید ضرورتاً معاششان را تأمین کند؟

طبیعی است که راولز میلی به پذیرش این نتیجه‌گیری ندارد. او ظاهراً در *لیبرالیسم سیاسی* از آن‌طرف بام می‌افتد. او می‌گوید نظریه‌ی عدالتش «این اندیشه‌ی بنیادین را مینا قرار داده است که جامعه نظام منصفانه‌ای از هم‌پاری در طول زمان است»<sup>۲</sup> و بنابراین، فقط در مورد افرادی صادق است که «اعضای عادی جامعه هستند که به طور کامل همکاری و هم‌پاری می‌کنند»<sup>۳</sup>. بنابراین، نظریه‌ی عدالت در مورد افراد همواره عاجز صدق نمی‌کند (اما آیا از زاویه‌ی دید وضع نخستین و حجاب جهل، و با توجه به این نظر راولز که ما توانایی‌ها و ناتوانی‌های خودمان را درست نمی‌بینیم، نباید نظریه‌ی عدالت در مورد این افراد هم صادق باشد؟ من این لطف را به راولز می‌کنم که نظرش را این‌گونه تفسیر کنم که منظور او صرفاً این است که اصل تفاوت در مورد ناتوانان صدق ندارد و به کار نمی‌رود، اما سایر اصل‌ها، و از جمله برآورده کردن نیازهای مادی بنیادین، شامل حالشان می‌شود<sup>۴</sup>). اما فرد چه شرایطی باید داشته باشد تا «عضو عادی جامعه که همکاری و هم‌پاری کامل دارد» تلقی شود؟ هر فردی چه تعداد از سال‌های عمرش را باید کار کند؟ چند روز در هفته و چند ساعت در روز؟ راولز در پانوشتی می‌نویسد: «آن‌هایی که تمام روز در کنار ساحل موج‌سواری می‌کنند، باید راهی برای تأمین معاش خود بیاندیشند و حقی برای استفاده از بودجه‌ی عمومی ندارند»<sup>۵</sup>. اما تکلیف آن‌هایی که نصف روز در سواحل موج‌سواری می‌کنند و نصف دیگرش را کار می‌کنند چیست؟ دو چیز کاملاً آشکار است: راولز موفق به حل این مسأله و مشکل نشده است و نتوانسته است آن‌گونه که امید داشت، در کنار گذاشتن مسأله‌ی شایستگی از مفهوم عدالت خویش توفیق به دست آورد. شاید این مسأله اصلاً راه‌حلی جز راه‌حل اختیارگرایان نداشته باشد که هر کس بتواند آزادانه و به دل‌خواه خویش کار کند یا روز را به بطالت بگذراند و عواقبش را هم تحمل کند<sup>۶</sup>. هر چه باشد، حق تصمیم‌گرفتن برای این که کسی چه قدر از وقتش را صرف «هم‌کاری و هم‌پاری» کند و چه قدر از وقتش را وقف دل‌بستگی‌های خود، یقیناً از پایه‌ای‌ترین آزادی‌هاست.

اصل تفاوت راولز یک سلسله مسائل دیگر هم پیش می‌آورد؛ اصلی که در واقع، به نوعی بیان‌گر درک و برداشت بیشین - کمینی راولز از عدالت یا درک بیشین - کمینی او از انتخاب عقلانی در وضع نخستین

<sup>1</sup> Ibid. p104

<sup>2</sup> Rawls, *Political Liberalism*, p14

<sup>3</sup> Ibid. p20

<sup>4</sup> Cf. Ibid. pp 157, 166

<sup>5</sup> Ibid. p182, n. 9

<sup>6</sup> Rawls seems in effect to accept this, when he toys with the idea of treating leisure as a social primary good alongside income (Ibid. pp 181-2, n.9)

است. اگر خلاصه بگوییم، راولز معتقد است و استدلال می‌کند که عقلانی است که طرف‌های قرارداد توجهشان را معطوف فقیرترین یا نابرخوردارترین طبقه کنند، زیرا حجاب جهل نمی‌گذارد که هیچ‌یک از آنان بدانند که به کدام طبقه تعلق دارند یا خواهند داشت. از سوی دیگر، منتقدان راولز استدلال می‌کنند که به همین ترتیب، آن‌ها ممکن است از اعضای این فقیرترین طبقه نباشند. پس یقیناً عقلانی است که آنان به سرنوشت دیگر طبقات هم توجهی نشان ندهند و در واقع، نکردن این کار غیر عقلانی است. طبق یک الگوی رایج و پذیرفته‌شده‌ی انتخاب عقلانی، که به «بیشینه کردن فایده‌ی مورد انتظار» مشهور است (یعنی انتظار بر مبنای احتمال حاصل‌های متفاوت ممکن که دارای ارزش‌های متفاوتی هم هستند) انتخاب‌کننده‌ی عقلانی که پشت حجاب جهل است به دنبال بیشینه کردن نفع متوسط می‌رود، نه نفع حداقل. بر چنین مبناهایی است که مثلاً جان هارسنیتی John Harsanyi راولز را به نقد کشیده است و از فایده‌گرایی دفاع و آن را توجیه کرده است. چنین جامعه‌ای البته بهتر می‌تواند فوق‌العاده نابرابر باشد؛ بسی نابرابرتر و بنابراین، مخاطره‌آمیزتر از آنی که عدالت راولزی اجازه می‌دهد. چنین جامعه‌ای سرنوشت‌های بسیار بدتر - اما در عین حال سرنوشت‌های بسیار بهتری را هم - در چشم‌انداز خود دارد. اگر سود و نفع متوسط بیشتر باشد، سرنوشت‌های بسیار بهتر در چنین جامعه‌ای بر سرنوشت‌های بسیار بدتر نخواهد چربید؟

راولز از این استدلال آگاه است و می‌خواهد با آن مقابله کند.<sup>1</sup> استدلال‌های مخالف بسیاری پیشنهاد شده است، اما ما در اینجا فقط به دو استدلال می‌پردازیم. یکی از آن‌ها را راولز «فشارهای تعهد» نامیده است. نکته این‌جاست که طرف‌های قرارداد تصویری او فقط دست به انتخاب نمی‌زنند، بل که تعهدی را هم به عهده می‌گیرند که باید به آن تعهد خود پای‌بند بمانند. این طبیعت قرارداد است. راولز می‌گوید: آن‌ها نمی‌توانند خود را به اصلی متعهد کنند که احتمالاً اگر جزء بداقبال‌ها باشند، پی‌آمدهایی چنان مصیبت‌بار برایشان خواهد داشت که اصلاً برایشان قابل قبول نیست. فایده‌گرایی چنین اصلی است و بنابراین، نمی‌تواند به صورت عقلانی در وضع نخستین برگزیده و انتخاب شود. به عکس، اصل تفاوت می‌تواند به صورت عقلانی در وضع نخستین انتخاب شود. علاوه بر این، انتخاب اصلی که می‌تواند فرد را به مصیبت مطلق‌ی گرفتار کند، نوعی بی‌احتیاطی غیر عقلانی است، حتی اگر چنین اصلی بتواند ثروت عظیمی به بار آورد. این را به راحتی می‌توان دریافت اگر که شرکت‌کنندگان در قرارداد را همچون سرپرست خانواده‌ها در نظر آوریم که فقط برای خودشان نیست که دست به انتخاب می‌زنند، بل که برای - و به نفع - بچه‌هایشان هم دست به انتخاب می‌زنند، هیچ پدر یا مادر مسؤولی که جداً دل‌بسته‌ی حمایت و حفاظت از منافع بچه‌هایشان باشند، تن به خطر مصیبت در مورد آنان نخواهد داد؛ حتی اگر این تن دادن، به خطر بخت رسیدن به ثروت عظیمی را همراه داشته باشد و این نشان می‌دهد که تن دادن به خطر مصیبت، بر خلاف خویش‌کامی عقلانی شخص است. استدلال دیگری را هم باید در اینجا بیاوریم. اصل بیمه در جامعه‌ی ما بسیار گسترده است و عموماً این اصل را عقلانی می‌دانند. اما بیمه، طبق تعریف، شامل فدا کردن فایده‌ی محتمل برای اجتناب از مصیبت است (مصیبتی که به مراتب کوچک‌تر از آنی که ممکن است در نتیجه‌ی اصلاً فایده‌گرایانه‌ی عدالت بر سر کسی بیاید که می‌تواند او را حتی به بردگی یا مرگ از گرسنگی بکشاند). دولت رفاه مدرن - آنچه راولز آن را حداقل اجتماعی تضمین‌شده، یا به زبانی

<sup>1</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, pp 164-83



انتزاعی‌تر، اصل تفاوت می‌نامد - در واقع شکلی از بیمه‌ی اجتماعی است یا چنان‌که غالباً به نحو معنادارتری خوانده شده است شکلی از امنیت اجتماعی *social security* است. کارکرد و وظیفه‌ی آن پاسخ‌گویی به میل طبیعی انسان برای بیمه بودن در مقابل ناامنی ذاتی اقتصاد بازار است. ناامنی بازار (روی دیگر سکه‌ی آزادی آن)، اگر به آن حد افراطی وضع طبیعی هابزی ناامن نباشد، باز هم آن‌قدر زیاد است که (همان‌گونه که مک‌فرسن می‌گوید) استدلال موازی با آن را موجه کند. همان‌گونه که حکومت امنیت جسمانی را فراهم می‌کند دولت رفاه هم نوید امنیت اقتصادی را می‌دهد. و این استدلال (بر خلاف دیدگاه‌های مشهور رابرت نوزیک، که در فصل بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت) نوعی توجیه مبتنی بر قرارداد را برای آن که حکومت حداقلی را تأمین کند، حتی بدون حجاب جهل راولزی، عرضه می‌کند.

اما هیچ‌یک از این استدلال‌ها به ظاهر قادر به توجیه حداقل اجتماعی راولزی نیستند؛ یعنی حداکثر حداقلی (یا بیشینه‌ی کمینه‌ای) که (با فرض وجود آزادی‌های پایه‌ای برابر) توسط اصل تفاوت تجویز می‌شود. بیشینه - کمینه‌ی راولزی از یک جهت درست در نقطه‌ی مقابل بیشینه کردن فایده‌ی متوسط به نظر می‌آید. انتخاب عقلانی طرف‌های قرارداد راولزی احتمالاً در حد وسط این دو قرار خواهد گرفت. اما علی‌رغم این، باید خاطرنشان کرد که اصل تفاوت راولزی در همین شکلش هم امتیازات مهمی به فایده‌گرایی، یا به‌تر بگوییم، به اصل کارآیی در معنای اقتصادی‌اش می‌دهد. در واقع اصل تفاوت مخلوطی از عدالت و کارآیی است. اصل تفاوت تصریح می‌کند که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید چنان سامان یابند که بیش‌ترین نفع از آن به فقیرترین طبقه برسد. نابرابری بیش‌تر از این ناعادلانه خواهد بود. اما نابرابری کمتر چه‌طور؟ فرض کنید انتقال [ثروت] از ثروتمندان به فقیران، در این حالت فوق‌العاده زیاد باشد، و عملاً ثروتمندان را فقرزده کند. آیا این ناعادلانه است؟ پاسخ راولز منفی است. او می‌گوید: این‌گونه نابرابری عادلانه است، زیرا منافع و مزایای مرفه‌ترها، منافع و مزایای فقیرترها هم خواهد بود. اما این به‌ترین حالت عادلانه نیست<sup>۱</sup>. به زبان اقتصاد رفاه، این حد مطلوب پارتو نیست. ثروت ثروتمندان و فقیران، هر دو را می‌توان با رجوع به توزیع تجویزی اصل تفاوت که حد مطلوب پارتو نیز عادلانه است، بهبود بخشید و برای همین می‌توان گفت که این «به‌ترین ترتیب عادلانه» است. البته همه‌ی این‌ها چنین القا می‌کند که توزیع برابر ثروت عادلانه است. اما چنین چیزی، حتی اگر ممکن باشد، از نظر اقتصادی بسیار ناکارآمد خواهد بود. شاید بتوان گفت که این «بدترین ترتیب عادلانه» است. آنچه اصل تفاوت راولز ما را قادر بدان می‌کند، این است که بیش‌ترین مزایا و منافع را از کارآیی اقتصادی بگیریم، به شرطی که با عدالت توزیعی به شکلی که در آن را می‌فهمد، سازگار باشد. این معنای واقعی قرارداد راولزی است. اگر به زبانی دیگر بخواهیم بگوییم، قرارداد راولزی تصریح می‌کند که همگان باید از نقطه‌ی برابری آغاز کنند و بعد می‌خواهد نشان دهد که چه‌قدر می‌توان از این برابری دور شد، بی آن که ناعادلانه باشد.

البته این تمایل و جهت‌گیری مساوات‌طلبانه‌ی ناشی از حجاب جهل برای همگان قابل قبول نیست. این نوع مساوات‌طلبی مانع از این می‌شود که «توان‌گران» (به اصطلاح ایدئولوژیک) به طور کامل از توانایی‌هایشان بهره‌مند شوند. چنان‌که دیدیم، راولز این مسأله را بر این اساس توجیه می‌کند که آن‌ها شایستگی و استحقاق آن را ندارند. اما حجاب جهل جنبه‌ی دیگری هم دارد که در دس‌آفرین‌تر است.

<sup>1</sup> Ibid. pp 78-9

طرف‌های قرارداد راولزی هم‌چنین از شناخت «درک خودشان از خیر»<sup>۱</sup> محرومند؛ و عامدانه چنین است، تا مانع از آن شود که کسی بتواند درک خودش از خیر را به دیگران تحمیل کند. اما آیا این معقول است؟ بسیاری در آن تردید دارند، حتی اگر بپذیرند که جلوگیری از این که فرد بتواند از مزایای غیر اکتسابی‌اش منتفع شود معقول است. داشتن ادراکی از خیر مزیتی نامصفانه نیست، بل که چیزی است که خود راولز هم می‌پذیرد که شخص باید با جدیت تمام آن را اختیار کند. چرا شخص باید پای‌بند توافقی باشد که چنان طراحی شده است که درک و برداشت او از خیر را از هر گونه تأثیرگذاری ساقط می‌کند؟ این مسأله‌ای است که در کتاب دوم راولز، *لیبرالیسم سیاسی*، در کانون توجه قرار گرفته است. در واقع همین امر توضیح‌دهنده‌ی عنوان آن است، زیرا استدلال راولز تأکید بر این نکته است که لیبرالیسم او «سیاسی» است و نه «متافیزیکی»؛ یا آن که سیاسی است، نه جامعه و همه‌جانبه. لیبرالیسم او لیبرالیسمی محدود است که حدود و ثغور آن صرفاً سیاسی است و به کار همین حوزه می‌آید. لیبرالیسم جامع یا متافیزیکی، مثل لیبرالیسم کانت و جان استیوارت میل، شامل یک درک و برداشت خاص و ویژه از خیر است (زندگی خوب برای انسان‌ها)، که به صورت دو ارزش فردیت و خودمختاری بیان می‌شود.<sup>۲</sup> لیبرالیسم سیاسی راولز از چنین ارزش‌هایی پرهیز دارد. لیبرالیسم او فقط به حق می‌پردازد، نه به خیر. هدف از این کار این است که این نظریه بتواند نظر موافق فلسفه‌های متفاوت و رقیب و جامع بسیاری را با درک و برداشت‌های خاصشان از خیر جلب کند.

در نظر راولز، واقعیت بنیادین جهان ما تکثر یا پلورالیسم درک و برداشت‌ها از خیر یا فلسفه‌های زندگی است.<sup>۳</sup> مسأله این است: چه‌گونه این آموزه‌های متکثر (مذهبی و غیر مذهبی) می‌توانند عادلانه هم‌زیستی داشته باشند؟ اما سؤالی مقدم بر این سؤال هم هست. آیا باید این آموزه‌ها هم‌زیستی داشته باشند؟ آیا ممکن نیست که یک فلسفه درست و صادق باشد، و بقیه تسلیم آن شوند؟ شاید. اما راهی برای نشان دادن این مطلب نیست و علتش چیزی است که راولز آن را «بار سنگین دآوری» می‌نامد.<sup>۴</sup> با این حساب، کثرت آموزه‌های متضاد معقول است<sup>۵</sup> (کلمه‌ی معقول دائماً در *لیبرالیسم سیاسی* تکرار می‌شود). به زبانی اندکی متفاوت، مشخصه‌ی جامعه‌ی ما کثرت معقول اعتقادات است. بسیاری از آموزه‌های متضاد نمی‌توانند همه با هم درست و صادق باشند، اما همه ممکن است معقول باشند. بدین معنا که نمی‌توان خطا بودن آن‌ها را نشان داد. به گفته‌ی راولز، لیبرالیسم هم به نوبه‌ی خود پاسخ معقولی به تکثر معقول اعتقادات است (یا به‌تر از آن، لیبرالیسم یگانه پاسخ معقول به تکثر معقول اعتقادات است). این پاسخی معقول است که معقول بودن اعتقاداتی را که به عقیده‌ی ما درست نیست، بپذیریم و آن‌ها را تحمل کنیم. این یعنی لیبرالیسم سیاسی. راولز می‌گوید: لیبرالیسم سیاسی می‌تواند هم‌چون نوعی «توافق هم‌پوشان»<sup>۶</sup> عمل کند که میان کسانی مشترک باشد که دل به کشمکش قرار می‌گرفتند، و در نظر راولز این چیزی است که عدالت طلب می‌کند. لیبرالیسم سیاسی فقط در مورد اعتقادات معقول

<sup>1</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p12

<sup>2</sup> Rawls, *Political Liberalism*, p199

<sup>3</sup> Ibid. p153

<sup>4</sup> Ibid. pp 54-5

<sup>5</sup> Ibid. p144

<sup>6</sup> Ibid. lecture IV

روادار و محتمل است. بدین ترتیب، شخص لیبرال سیاسی عقایدی را که به نظرش غلط هستند، فقط در صورتی تحمل می‌کند که آن‌ها هم به نوبه‌ی خود محتمل باشند. زیرا نارواداری و عدم تحمل تکثر معقول اعتقادات، نامعقول است. چنین نارواداری و عدم تحملی ناعادلانه است. در نهایت، دلیل این که راولز طرف‌های قراردادش را از درک و برداشت خاصی از خیر محروم می‌کند همین است و از این جهل استفاده می‌کند تا نتایج لیبرالی بگیرد؛ نتایجی در شکل و صورت حق آزادی وجدان و سایر آزادی‌های پایه‌ای. البته این استدلال دوری است، از این نظر که هیچ شخص غیر لیبرالی صحت و درستی مفروضات راولز را نخواهد پذیرفت، اما نه از سر بدطینتی. این خود نشان‌گر بنیان و طبیعت لیبرالیسم است.

این استدلال اخیر اهمیت ویژه‌ای دارد. زیرا یکی از ویژگی‌های بنیادین لیبرالیسم راولز را آشکار می‌کند و آن تقدم حق بر خیر است.<sup>۱</sup> راولز در تأکید بر این تقدم و اولویت (و کلاً) مدعی است که پیرو کانت است.<sup>۲</sup> اما در واقع تمیز و تمایز آشکار میان حق و خیر، ظاهراً به گونه‌ای مستقیم‌تر از فیلسوف اخلاق انگلیسی، دبلیو. دی. راس<sup>۳</sup> سرچشمه گرفته است. کتاب مشهور راس، حق و خیر، جدلی است علیه گزارش فایده‌گرایانه‌ی جی.ئی مور<sup>۴</sup> از تکلیف اخلاقی («عمل درست»<sup>۵</sup>). در روایت «آرمانی» مور از فایده‌گرایی، خیر به عنوان لذت بردن و برخورداری از زیبایی و محبت و دل‌بستگی شخصی تعریف شده است و عمل درست یا تکلیفی، عملی است که «بیش‌ترین خیر ممکن را در شرایط خاص به بار می‌آورد»<sup>۶</sup>. راس منکر چنین چیزی است. آنچه وظیفه‌ی ماست، در واقع وظیفه نسبت به دیگران است، که از جمله به اعمال گذشته‌ی آن‌ها و روابط ما با آن‌ها بستگی دارد و صرفاً مربوط به مقام و موقعیت آنان، همچون برخورداران بالقوه از خیر نیست. پس وظیفه‌ی ما این است که توزیع درست و به‌حق خیر را سامان دهیم و نه این که صرفاً آن را بیشینه کنیم. حق - که رعایت آن از نظر اخلاقی تکلیف و اجباری است - مستقل از خیر است. بیشینه کردن خیر از نظر اخلاقی، تکلیف و اجباری نیست.

با آن که راس از تقدم حق بر خیر سخن نمی‌گوید، اما به گونه‌ای این‌همانی می‌توان چنین نتیجه‌ای از این استدلال گرفت. رعایت حق (طبق تعریف) تکلیف و اجباری است، اما بیشینه کردن خیر چنین نیست. اما استدلال راس نه ربطی به لیبرالیسم دارد و نه ربطی مستقیم به سیاست. اما به هر صورت، آنچه به تکلیف و اجبار مربوط می‌شود، می‌تواند موضوع سیاست هم قرار گیرد؛ یعنی آن چیزی باشد که باید با نیروی اجبارکننده‌ی دولت تنفیذ شود و به اجرا گذاشته شود. راولز هم به پیروی از راس، رعایت حق را تکلیف و اجباری می‌داند، و بنابراین، آن را چیزی می‌داند که جامعه باید از طریق دولت تحمیل کند. اصول عدالت او «حق» را در این معنا تعریف می‌کنند. اما در نظر راولز، حق در یک معنای ویژه‌ی لیبرالی بر خیر مقدم است که این تفاوت اساسی با نظر راس دارد. راس «خیر» را شناختنی و عینی می‌داند. راولز به‌عکس، بر «بار سنگین داوری» تأکید می‌کند و می‌گوید که تکثر معقول درک و برداشت‌ها از خیر را باید به

<sup>1</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p31

<sup>2</sup> Ibid. p31, n16

<sup>3</sup> William Davis Ross (1877 - 1971): فیلسوف اخلاق و ارسطوشناس بریتانیایی

<sup>4</sup> G. E. Morre (1873 - 1958): فیلسوف بریتانیایی

<sup>5</sup> W.D. Ross, *The Right and the Good* (Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1988), p3

<sup>6</sup> Ibid. pp 8-9

رسمیت شناخت. بنابراین، اجبار دولتی نایستی بر هیچ درک و برداشت واحدی از خیر صحنه بگذارد، بل که باید افراد را آزاد بگذارد تا درک و برداشت خاص خودشان را از خیر در محدوده و شرایطی که اصول عدالت معین می‌کند دنبال کنند؛ آزادی‌های پایه‌ای برابر، و توزیع عادلانه‌ی ثروت. (البته این به معنای خنثی بودن دولت نسبت به درک و برداشت‌ها از خیر نیست و آن‌هایی که بعضاً این را از شرایط تعریفی لیبرالیسم سیاسی دانسته‌اند، بر خطا هستند. به‌عکس، لیبرالیسم سیاسی دنبال کردن همه‌ی آن درک و برداشت‌ها از خیر را که در تضاد با اصول حق هستند، منع می‌کند.)

در فصل بعد، خواهیم دید که رابرت نوزیک، این لیبرال «اختیارگرا»، در مورد تقدم حق بر خیر، کاملاً شریک نظر راولز است. اما با آن که او هم مثل راولز مدعی پیروی از کانت است، درکی که از حق دارد بسیار متفاوت از درک و برداشت راولز از حق است.

### Further Reading

#### By Rawls

- J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971
- J. Rawls, 'Justice as fairness', *Philosophical Review* 67, 1958 and in *Philosophy, Politics, and Society* (second series), ed. P. Laslett and W.G. Runciman (Basil Blackwell, Oxford, 1964)
- J. Rawls, 'Social unity and primary goods', in A. Sen and B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982
- J. Rawls, 'The priority of right and ideas of the good', *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988
- J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993

#### On Rawls

- B. The 'Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in 'A Theory of Justice' by John Rawls, Clarendon Press, Oxford, 1973
- N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Blackwell, Oxford, 1975
- A. Esheté, 'Contractarianism and the scope of Justice', *Ethics* 85, 1974
- C. Fried, 'Justice and liberty' in *Nomos* 6, ed. C.J. Friedrich and J.W. Chapman, Atherton Press, New York, 1963
- C. Kukathas and P. Petit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Cambridge, 1990
- S. Macedo, 'The Politics of justification', *Political Theory* 18, 1990
- C.B. Macpherson, 'Rawls' distributive justice', in *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, ch. IV, Oxford University Press, London, 1973
- R. Nozick, 'Distributive justice', *Philosophy and Public Affairs* 3, 1973-4 (reprinted as ch. 7 of *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974)
- R. Repolge, 'Sex, God, and Liberalism', *Journal of Politics* 50, 1988
- M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982
- Stranstick, 'Social choice and the derivation of Rawls' difference principle', *Journal of Philosophy* 73, 1976

## رابرت نوزیک: دولت کمینه

سهم نظریات و نوشته‌های رابرت نوزیک در فلسفه‌ی سیاسی قرن بیستم، سهمی مهم، اما تا حدودی گیج‌کننده و معماوار است. نوزیک که در ۱۹۲۸ در نیویورک به دنیا آمده بود، در ۱۹۶۳ هم‌کار راولز در دانشگاه هاروارد شد و کتاب اصلی خود، *آنارشی، دولت، و اتوپیا* را در ۱۹۷۴، سه سال پس از انتشار کتاب *نظریه‌ی در باب عدالت* راولز منتشر کرد. این دو کتاب و نویسندگان آنها، شباهت‌هایی به هم دارند، اما در عین حال، تفاوت‌ها و اختلاف‌های فاحشی هم میان آنها هست. کتاب نوزیک، همانند کتاب راولز، استدلال منطقی و محکمی را از مفروضات و مقدمات می‌آغازد تا به نتایجی که مؤید نظریه‌ی اوست برسد و آن نظریه، دفاع از چیزی است که خودش آن را «دولت کمینه» می‌نامد. نوزیک هم، مانند راولز، مدعی است که از کانت الهام گرفته است. با این‌همه، مفروضات و مقدمات او، نتیجه‌گیری‌ها و نظریه‌ی او، همگی بسیار متفاوت از آن راولز هستند و نوزیک در واقع از منتقدان جدی راولز است. *آنارشی، دولت، و اتوپیا* استدلالی است در دفاع از اختیارگرایی افراطی و این اختیارگرایی افراطی بسیار بحث‌انگیز است. «دولت کمینه»ی نوزیک، «وظایف بسیار محدودی مانند حفاظت از فرد در برابر زور، دزدی و کلاه‌برداری، و تنفیذ قراردادهای و چیزهایی از این قبیل دارد»<sup>۱</sup>. فراتر از هر چیز، این دولت دولتی است که مطلقاً از وارد شدن در حوزه‌ی بازتوزیع اقتصادی، به هر شکل و در هر شرایطی، منع شده است. کتاب نوزیک، همانند کتاب راولز، بهمنی از بحث‌های انتقادی را فرو ریخت که عمده‌تاً هم خصمانه بودند. بسیاری از مفسران نتیجه‌گیری‌های آن را غیر قابل قبول دانستند، هرچند اغلب آنها سخت تحت تأثیر کیفیت استدلال‌های نوزیک قرار گرفته بودند. نوزیک در عین دفاع از نظریه‌ی فوق‌العاده بحث‌انگیزش، متذکر می‌شود که استدلالش در دفاع از آن ناکامل است. نوزیک در همان اوایل کتابش صریح و بی‌پرده می‌پذیرد و متذکر می‌شود که کتابش «کلی کامل و تمام و ساخته و پرداخته و ریزپرداخت» را با همه‌ی استدلال‌های لازم و درست عرضه نمی‌کند. خلاقیتی باقی است. نوزیک در ادامه می‌گوید که به عقیده‌ی او، «به هر صورت آثار ناکاملی که حاوی استدلال‌های ناتمام، حدس‌ها، و سؤالات و مسائل بی‌جواب هستند نیز برای خود جایی دارند.»

علی‌رغم همه‌ی این‌ها، آدم انتظار دارد که در ربع‌قرنی که از انتشار *آنارشی، دولت، و اتوپیا* می‌گذرد، نوزیک از فرصت استفاده کرده و پاسخی به منتقدانش داده باشد و سعی کرده باشد که آن شکاف‌ها و خلأ موجود در استدلالش را پر کند. اما نوزیک چنین نکرده است. او در واقع از ۱۹۷۴ به بعد، کمتر در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی قلم زده است و ترجیح داده است کتاب‌ها و مقالاتی در سایر موضوعات فلسفی منتشر کند. اما در عین حال، فلسفه‌ی سیاسی را هم کاملاً به‌بوته‌ی فراموشی نسپرده است. کتاب *زندگی آزموده: تأملاتی فلسفی*، که در ۱۹۸۹ منتشر شد، حاوی مقاله‌ی نسبتاً شگفتی با عنوانی نسبتاً عجیب است («زیگزاگ سیاست») که در آن نظریه‌ی مطرح شده در *آنارشی، دولت، و اتوپیا* کم و

<sup>1</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Basil Blackwell, Oxford, 1974), p ix

بیش رد و انکار می‌شود. نوزیک می‌نویسد: «آن موضع اختیارگرایانه‌ای که زمانی مطرح کردم، اکنون جداً به نظرم نامناسب می‌آید.<sup>۱</sup>» شاخصه‌ی اصلی آن موضع، نوعی مطلق‌گرایی بود که نوزیک به کمک آن، از طیف بسیار محدودی از اصول دفاع می‌کرد، حال آن که این بار (با تأیید ضمنی آیزا برلین) به وجود «ارزش‌های متکثر و رقیب» اذعان می‌کند. آن نظریه‌ی عدالتی که در کتاب *آنارشی، دولت، و اتوپیا* تشریح شده است، اکنون دیگر به نظر نوزیک حداکثر دفاعی از صرفاً یکی از ارزش‌های رقیب است و نه دفاع از ارزشی مطلق. اما این ارزش، «ارزشی» است که بعضاً می‌توان در داد و ستد و تعامل [با سایر ارزش‌ها] آن را نادیده گرفت یا تقلیلش داد.» و این ممکن است حتی نظریه‌ی عدلت مناسبی هم نباشد. خلاصه، به نظر می‌رسد که نوزیک نظرش را عوض کرده است. اما مطالعه‌ی دقیق *آنارشی، دولت، و اتوپیا*، با توجه به این مزیتی که اکنون داریم و می‌توانیم از فاصله‌ی سال‌ها بدان بنگریم، به ما می‌گوید که مطلب ممکن است اندکی پیچیده‌تر از این حرف‌ها باشد. اشارات و علائمی هست که نشان می‌دهد که آن نظریه‌ای که نوزیک در کتاب مشهورش ساخته و پرداخته کرده بود، نظریه‌ای نبود که آرزو داشته باشد عملی شدن آن را ببیند. شاید این نظریه‌پردازی بیش‌تر تمرینی دانشگاهی و آکادمیک در جهت رساندن برخی مفروضات آشکارا بسیار معقول به نتایج منطقی‌شان، فارغ از هر ملاحظه‌ای دیگر، بود. به عنوان چنین تمرینی، *آنارشی، دولت، و اتوپیا*، همچنان کتاب مهمی است که نمی‌توان از بررسی آن در هر کتاب فلسفه‌ی سیاسی قرن بیستم صرف‌نظر کرد. من نخست، بدون توجه به این مسأله‌ی پیچیده که نوزیک به صدق و درستی استدلال‌ات خود معتقد بود یا هنوز هم هست، به بحث دربارهی این کتاب خواهیم پرداخت.

*آنارشی، دولت، و اتوپیا*، به سه بخش تقسیم شده است. بخش نخست، توجیه دولت کمینه در برابر ادعاهای آنارشیست‌هاست. بخش دوم استدلالی است علیه هر نوع دولتی که ابعادی فراتر از دولت کمینه داشته باشد، و به‌خصوص علیه هر دولتی که از نیوی اجبارکننده‌اش در جهت بازتوزیع اقتصادی استفاده می‌کند؛ و مضمون بخش سوم این است که دولت کمینه «هم‌الهام‌بخش و هم‌به‌حق و درست»<sup>۲</sup> است و «چارچوبی برای اتوپیا» فراهم می‌آورد. اما کل این بنای باشکوه بر اصلی اخلاقی یا فلسفه‌ای اخلاقی استوار است که مفروضات استدلال را فراهم می‌آورد. ما باید بحثمان را از همین‌ها آغاز کنیم.

همان‌گونه که در **فصل پیش** اشاره کردیم، مفروضات نوزیک را می‌توان روایتی دیگر از آنچه راولز آن را تقدم حق بر خیر می‌نامد توصیف کرد. اما در این‌جا مفهوم حق، مفهومی بسیار متفاوت است. نوزیک خودش آن را اخلاق «قیدهای جانبی *side constraints*» می‌نامد<sup>۳</sup>، که بدین معناست که تعقیب هر هدفی هر قدر هم که مطلوب یا توأم با آرزوی شدید باشد، باید تابع برخی قیدهای جانبی اخلاقی باشد. این قیدهای جانبی مطلق هستند، زیرا هر گونه پای‌کال کردن حقوق افراد را ممنوع می‌کنند. نوزیک می‌گوید محتوای این قیدها کانتی است. بنیادی‌ترین اصلی که استدلال او بر آن استوار است، این «حکم کانتی» (در اصطلاح خود کانت، حکم مطلق) است که می‌گوید «افراد هدف هستند و نه وسیله»<sup>۴</sup>. بنابراین، «نباید

<sup>1</sup> R. Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations* (Simon and Scuster, New York, 1989), p292

<sup>2</sup> Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p ix

<sup>3</sup> Ibid. p29

<sup>4</sup> Ibid. p 30-1

آن‌ها را بدون رضایت خودشان قربانی یا وسیله‌ی رسیدن به سایر هدف‌ها [هدف‌هایی جز اهداف خودشان] کرد». باید به این حق آن‌ها که بدین‌ترتیب قربانی نشوند و مورد استفاده قرار نگیرند احترام گذاشت، و این حکمی همیشگی و مطلق است. برخی از نظریه‌پردازان بعضاً استدلال می‌کنند که می‌توان حقوق فردی را به حق قربانی خیر و مصلحت جامعه کرد. اما نوزیک به‌هیچ‌روی با این استدلال موافق نیست. هیچ «خیر اجتماعی» ای نیست که بتوان بدین طریق آن را ارتقاء داد. فقط افراد جدا از همی هستند که از خیرها برخوردار و بهره‌مند و از شرور و پلیدی‌ها متضرر می‌شوند. بر خلاف آنچه فایده‌گرایان می‌گویند، آسیب رسیدن به یک فرد را نمی‌توان با هیچ دست‌آورد بزرگ‌تری برای دیگران جبران یا توجیه کرد. «قربانی کردن موجه برخی در راه برخی دیگر بی‌معناست»<sup>۱</sup>. آن‌گونه که نوزیک می‌گوید، اخلاق قیدهای جانبی او منعکس‌کننده‌ی جدا بودن و حرمت‌داری اشخاص منفرد است. و در ادامه می‌گوید که مخالف چیزی است که «فایده‌گرایی حقوقی» خوانده می‌شود<sup>۲</sup>؛ یعنی این اصل که سرجمع کلی نقض حقوق را به حداقل برسانیم. این را می‌توان با استدلال آشنایی در مورد توجیه مجازات نشان داد. یکی از ایرادهایی که غالباً بر نظیهی فایده‌گرایانه‌ی مجازات وارد می‌آورند، چنین است: اگر در شرایط خاصی محبوس و مجازات کردن شخص بی‌گناهی آسان‌ترین یا حتی یگانه راه پیش‌گیری از جنایت باشد، در این صورت، به اعتقاد فایده‌گرایان، این کاری است که باید انجام شود. این به معنای نقض حقوق یک شخص برای به حداقل رساندن سرجمع کلی نقض حقوق خواهد بود. منتقدان فایده‌گرایی می‌گویند این به هر صورت کار اشتباه و سوء رفتاری بدیهی است. اخلاق قیدهای جانبی نوزیک چنین کارهایی را مطلقاً طرد می‌کند. هیچ‌کس هرگز حق ندارد حقوق فردی را به هر دلیلی نقض کند.

طبیعی است که نوزیک می‌گوید دولت‌ها و حکومت‌ها هم باید مثل هر عامل دیگری پای‌بند و مقید به قیدهای جانبی اخلاقی کانتی باشند. بنابراین، قدرت زورگویانه و اجبارکننده‌ی آن‌ها هرگز نباید در جهت واداشتن افراد به انجام دادن کاری در جهت اهداف دیگران مورد استفاده قرار گیرد. این بنیاد آن اختیارگرایی‌ای است که در *آنارشی، دولت، و توییا* از آن دفاع می‌شود. یا شاید هم کاملاً بنیاد آن نباشد، چون نوزیک استدلال دیگری هم در توجیه آن عرضه می‌کند. این توجیه مربوط به درک و برداشتی است که نوزیک از «تصور دشواری و گریزنده، معنای زندگی» دارد<sup>۳</sup>. مسأله این است که در جهان افسون‌زدایی‌شده (این اصطلاح البته وبری است و نوزیک آن را به کار نمی‌برد)، چه چیزی می‌تواند به زندگی انسان‌ها معنا بخشد یا ارزش زیستن به آن بدهد؟ اندیشه‌ی نوزیک این است که انسان‌ها بدین دلیل می‌توانند زندگی معناداری داشته باشند که توانایی تنظیم زندگی خود، یا زیستن زندگی خود، را بر اساس و مطابق با درک و برداشتی کلی دارند که به انتخاب خود می‌پذیرند؛ شاید بتوان با استفاده از اصطلاحات راولز گفت درک و برداشتی از خیر. وقتی که شخصی این کار را می‌کند، و فقط در همین صورت، به شیوه‌ای معنادار یا ارزش‌مند زندگی می‌کند. این در واقع مقدمه و فرضی است که عموماً در لیبرالیسم پذیرفته شده است. اما همه‌ی آن‌هایی که این فرض را پذیرفته‌اند نمی‌توانند با نتیجه‌هایی که نوزیک از آن می‌گیرد موافقت داشته باشند.

<sup>1</sup> Ibid. p33

<sup>2</sup> Ibid. p30

<sup>3</sup> Ibid. p50

حکم کانتی نوزیک اعلام جرمی بدیهی علیه اجبار و زورگویی است و فرقی نمی‌کند که اجبارکننده و زورگو چه کسی باشد و به چه دلیلی این کار را بکند. بنابراین، حکم کانتی نوزیک، اعلام جرمی بدیهی علیه دولت است که ذاتاً نهادی زورگو و اجبارکننده است. در نظر آنارشیست‌ها، این صرفاً اعلام جرمی اولیه و بدیهی نیست. بل که اعلام جرمی قطعی و نهایی علیه دولت است. بخش نخست آنارشی، دولت، و *تویپا* وقف این مطلب شده است که نشان دهد حق با آنارشیست‌ها نیست. نوزیک می‌گوید وجود دولت موجه است، منتها تا زمانی که دولت کمینه باقی بماند.

ساختار استدلال نوزیک در بخش نخست کتابش وابسته به این واقعیت است که قصد از آن رد آنارشیسم است. آنچه باید رد شود این دیدگاه کاملاً پذیرفتنی آنارشیست‌هاست که دولت دقیقاً بنا به طبیعتش «باید حقوق افراد را نقض کند و بنابراین، ذاتاً غیر اخلاقی است»<sup>۱</sup>. نوزیک نقطه‌ی شروعی کاملاً سنتی را برای استدلالش اختیار می‌کند و آن وضع طبیعی (یا در اصطلاح فنی‌تر، آنارشی) است که بسیاری از نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی برای توجیه وجود دولت از آن استفاده کرده‌اند. اما نوزیک، با آن که نظریه‌پرداز وضع طبیعی است، نظریه‌پرداز قرارداد اجتماعی نیست. به هر رویف نوزیک هم مثل نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، علاقه‌مند است ببیند وضع طبیعی چه‌گونه می‌توانست باشد (و نه این که چه‌گونه بوده است)، و نیز ببیند مردمی که در وضع طبیعی می‌زیستند چه چاره‌ای برای آن می‌اندیشیدند. اما وضع طبیعی چه‌گونه وضعی می‌توانست باشد؟ نظریه‌پردازان قدیمی قرارداد اجتماعی، نظیر هابز، لاک، و روسو، گزارش‌هایشان از این وضع بسیار متفاوت و مختلف است. احتمالاً هیچ‌یک به‌درستی نمی‌دانستند وضع طبیعی چه‌گونه وضعی بوده است و نوزیک هم مدعی نیست که می‌داند. اما خوش‌بختانه او استدلال می‌کند که نیازی هم دانستن آن ندارد، فقط کافی است توصیف نظری مناسبی برای آن بیانیشد. با توجه به این که هدف بحث مجاب کردن آنارشیست‌هاست، باید استدلال از توصیف آنارشی یا وضع طبیعی آغاز شود که «به‌ترین حالت آنارشی است که می‌توان منطقاً بدان امیدوار بود»<sup>۲</sup>. این توصیف نوزیک شبیه آن سناریوی بدبینانه‌ی هابز نیست (که آنارشیست‌ها می‌توانند آن را مغرضانه و غیر واقع‌بینانه قلمداد کنند)، بل که توصیفی خوش‌بینانه و تقریباً شبیه گزارش و روایت لاک است؛ وضعی طبیعی که در آن مردم عموماً، البته نه همیشه، همان‌گونه‌ای عمل می‌کنند که باید بکنند (یعنی به نظر نوزیک به پیروی از «حکم کانتی»). برای هدفی که نوزیک دارد، این مطلب بسیار اساسی است که قواعد اخلاقی در وضع طبیعی فرضی او عمل می‌کنند (همان‌گونه که روایت لاک از وضع طبیعی چنین است). استراتژی نوزیک برای رد آنارشیسم این است که «نشان دهد که دولت می‌تواند حتی از این وضعیت مطلوب آنارشی برتر و به‌تر باشد... یا در طی فرآیندی که شامل هیچ گام اخلاقی غیر مجاز نیست از دل همین وضع طبیعی برآید»<sup>۳</sup>. کاملاً روشن نیست که نوزیک این دو را دو استراتژی مختلف می‌بیند، یا بخش‌هایی از یک استراتژی واحد. این دومی محتمل‌تر است، زیرا نوزیک یقیناً استدلال دوم را (یعنی این را که دولت به صورت اخلاقی مجاز از دل وضع طبیعی برمی‌آید) به صورتی مورد استفاده قرار می‌دهد که نشان می‌دهد افراد طبیعتاً به صورت

<sup>1</sup> Ibid. p xi

<sup>2</sup> Ibid. p5

<sup>3</sup> Ibid.



عقلانی و سودجویانه و خویش‌کامانه عمل می‌کنند. بعداً خواهیم گفت که این استدلال، اگرچه جالب است، اما قرین توفیق نیست و وضع نوزیک اگر صرفاً بر استدلال اول تکیه می‌کرد به‌تر می‌بود.

نوزیک دلیل دیگری هم برای استفاده از روایت نیمه‌لاکی وضع طبیعی، به عنوان نقطه‌ی شروع استدلالش دارد. با آن که او مدعی است که استدلال آنارشیست‌ها علیه دولت را جدی می‌گیرد، اما دقیق‌تر آن است که بگوییم او یک نوع خاص از آنارشیسم را جدی می‌گیرد؛ و آن آنارشیسم فردگرایانه یا سرمایه‌داری آنارشیستی است. طرفداران آنارشیستی (یعنی نویسندگانی مانند ماری راثبارد Murray Rothbard، جان هاسپرز John Hospers، جیمز مارتین James Martin، و دیوید فریدمن David Friedman<sup>1</sup>)، مانند همه‌ی آنارشیست‌ها به دولت معترض هستند و ایراد دارند، اما ایرادشان این نیست که دولت زورگوست و قواعدی را تنفیذ می‌کند و به اجرا می‌گذارد. آنچه آن‌ها بدان ایراد دارند، این است که یک نهاد واحد (دولت) مدعی انحصار تنفیذ اجباری قواعد است. آنان نه از جانب کسانی که مجبور شده‌اند، بلکه از جانب آن‌هایی که از این قدرت اجبار کردن (شخصی)، نامنصفانه محروم شده‌اند، به دولت اعتراض دارند. آن‌ها به انحصار «خدمات اجباری» که از طریق مالیات‌گیری اجباری تأمین می‌شود اعتراض دارند و می‌گویند هزینه‌ی این خدمات باید از طریق مکانیسم‌های رقابتی بازار تأمین شود. طرفداران سرمایه‌داری آنارشیستی اعتقاداتشان تا حدودی شبیه عقاید لاک است، آن هم نه فقط از جنبه‌ی حقوق طبیعی، بلکه از این جنبه نیز که حقوق خاصی باید برای دفاع از خویش‌ن و مجازات کسانی که حقوق را نقض می‌کنند وجود داشته باشند. آن‌ها بر خلاف لاک معتقدند که هر کسی در عمل و در شرکت‌های خاص تخصصی باید آزاد باشد که خدماتی چون حفاظت از جان و مال اشخاص در برابر تهاجم را به خریداران خصوصی بفروشد، مثل هر کالا یا خدمت دیگری که در بازار آزاد معامله می‌شود. بازار آزاد تنفیذ اجبارها به اعتقاد آنان، کارآمدترین و یگانه راه برای حفاظت از حقوق است. به عبارت دیگر، آن‌ها معتقدند به تحول وضع طبیعی نیمه‌لاکی به بازار سرمایه‌داری حفاظت از حقوق هستند و معتقدند که نباید حفاظت از حقوق در انحصار دولت باشد. خواهیم دید که استدلال نوزیک در دفاع از دولت (کمینه) تا حدود زیادی برای پاسخ‌گویی به چنین اندیشه‌هایی است.

بیاید یک بار دیدگاه‌های لاک را برای خودمان مرور کنیم. طبق نظر لاک، وضع طبیعی «قانون طبیعی حاکم بر خویش» را دارد که بنا به اصطلاحات نوزیکی، قیده‌های جانبی اخلاقی خود را برای حفاظت حقوق افراد تحمیل می‌کند (زیرا انسان‌ها «برای این ساخته نشده‌اند که مورد استفاده‌ی یکدیگر باشند»<sup>2</sup>). اما از آن قانون همیشه تبعیت و اطاعت نمی‌شود. برای همین هر شخصی حق دفاع از خویش‌ن در برابر متجاوزان و مهاجمان را دارد؛ حق برای مجازات آنان به تناسب تجاوز و تهاجمشان، و حق برای گرفتن تاوان در برابر صدمات وارده. لاک می‌گوید: چنین وضعیتی در معرض دردسرها و مزاحمت‌های جدی است. بسیاری از افراد قدرت تنفیذ حقوق حقه‌ی خویش را به گونه‌ای مؤثر ندارند و حق داوری در مورد وضع خود منجر به داوری‌های مغرضانه و تعیین مجازات‌های ناعادلانه و افراطی می‌شود (یا دست‌کم مجازات‌شوندگان مجازات‌ها را چنین خواهند دید) و این نیز منجر به خصومت‌های خشن (یا به تعبیر لاک،

<sup>1</sup> Cf. Ibid. ch 2, n. 4

<sup>2</sup> J. Locke, *The Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration* ed. J.W. Gough (Basil Blackwell, Oxford, 1957), p5

«جنگ» خواهد شد. به گفته‌ی لاک، علاج کار آشکار و بدیهی است: استقرار حکومتی مدنی بر اساس معاهده.

اما به نظر نوزیک، نتیجه‌گیری لاک شتابزده و زود هنگام است. هر چه باشد، همان‌گونه که خیل منتقدان نظریه‌ی قرارداد اجتماعی خاطرنشان کرده‌اند، سناریوی تعدادی زیادی از افراد، که ساکن یک قلمرو بزرگ به هم پیوسته هستند، و گرد هم می‌آیند تا با توافق همگانی دولتی بسازند و تسلیم آن شوند، نظریه‌ای پذیرفتنی نیست. احتمال بیش‌تر آن است که آن‌ها نخست راه‌حلهایی در مقیاس کوچک‌تر را امتحان می‌کنند، یا آن‌گونه که نوزیک می‌گوید، به تحقیق درباره‌ی احتمالات و امکانات حل مشکلشان از طریق «ترتیب‌های مختلف داوطلبانه و توافق‌های احتمالی» می‌پردازند که اشخاص می‌توانند در همان وضع طبیعی بدان برسند.<sup>۱</sup> نخستین حالت از چنین ترتیباتی می‌تواند احتمالاً تلفیق قدرت تعدادی از افراد از طریق دسته‌بندی در شرکت‌های حفاظت متقابل باشد که در آن، «همه به ندای هر یک از اعضا برای دفاع و مجازات ناقضان حقوق پاسخ خواهند گفت». اما این ترتیب ممکن است دشوار، طاقت‌فرسا، و ناکارآمد باشد. برای اجتناب از اجبار به عمل در موارد شکایت‌های ناموجه و سبک‌سرانه، مشارکت‌جویان نیاز دارند که با توسل به روش‌های شبه‌قضای این شکایت‌ها را رد کنند. اما احتمالاً حتی چنین تدبیری هم از فشار بار سنگینی که اعضا به دوش خواهند کشید آن‌قدر نخواهد کاست که این فشار قابل تحمل شود. نوزیک می‌گوید: بنابراین، آن‌ها متوسل به «تقسیم کار و مبادله»<sup>۲</sup> خواهند شد، یا به عبارت دیگر، به همان راه‌حل طرفداران سرمایه‌دار آنارشیستی روی خواهند آورد. «عده‌ای/جیر خواهند شد تا وظایف حفاظتی را به عهده بگیرند، و عده‌ای از مشارکت‌جویان وارد کار فروش خدمات حفاظتی خواهند شد.» آن‌ها «آژانس‌های حفاظتی» تجاری تأسیس خواهند کرد. حال نوزیک به سراغ استدلال در این مورد می‌رود که این سناریوی طرفداران سرمایه‌دار آنارشیستی هم رضایت‌بخش نخواهد بود و بنابراین، تحول و تکامل ادامه خواهد یافت.

چرا و چه‌گونه؟ نوزیک می‌پرسد: «وقتی که کشمکش میان مشترکان آژانس‌های مختلف پیش بیاید و آن‌ها به تصمیمات متفاوتی درباره‌ی شایستگی ادعاها برسند، چه اتفاقی رخ می‌دهد؟»<sup>۳</sup> یک آژانس سعی در حفاظت از مشتری خود خواهد داشت و آژانس دیگر در پی مجازات او خواهد بود. باید به خاطر داشته باشیم که این آژانس‌ها، طبق تعریف، مجهز به نیروی زورگویانه و اجبارکننده هستند. پس آن‌ها می‌توانند بجنگند و طبیعتاً هم خواهند جنگید. جای جنگ میان افراد را که در وضع طبیعی رخ می‌دهد، جنگ میان آژانس‌های حفاظتی خواهد گرفت، که حالت خوش‌آیند و رضایت‌بخشی نیست.

اما به نظر نوزیک، این مسأله از طریق تأسیس یک «آژانس حفاظتی برتر» هر قلمرو جغرافیایی حل خواهد شد. در هر ناحیه، یا یک آژانس بقیه‌ی رقبا را در جنگ شکست خواهد داد و از میدان به در خواهد کرد، یا این که آژانس‌های رقیب برای اجتناب از هزینه‌های سنگین و ائتلافی جنگ،

توافق خواهند کرد که این مواردی را که مورد اختلاف آنان در داوری است، به گونه‌ای صلح‌آمیز حل کنند. آن‌ها توافق خواهند کرد که به داور سومی یا دادگاهی در این موارد رجوع کنند و تصمیمات آن را بپذیرند (شاید هم آن‌ها قواعدی را برای تعیین این که در چنین مواردی قضاوت به عهده‌ی کدام

<sup>1</sup> Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p11

<sup>2</sup> Ibid. p13

<sup>3</sup> Ibid. p15

آژانس خواهد بود وضع کنند). بدین ترتیب، نظامی از دادگاه‌های استیناف و قواعدی توافقی برای قضاوت و تضاد قوانین شکل خواهد گرفت. با آن که آژانس‌های مختلف به کار خود ادامه خواهند داد، اما یک سیستم قضایی فدرال خواهد بود که همه‌ی آژانس‌ها عضو تشکیل‌دهنده‌ی آن خواهند بود.<sup>۱</sup>

حال نوزیک می‌پرسد: «آیا شرکت حفاظتی مسلط، دولت است؟<sup>۲</sup>» اگر پاسخ مثبت باشد، نوزیک در واقع روایت تازه‌ای از قرارداد اجتماعی ابداع کرده است. اما پاسخ این است که چنین شرکتی تقریباً دولت است، اما نه کاملاً. آژانس حفاظتی مسلط، *انحصار* خدمات حفاظتی را در ناحیه‌ی خویش ندارد. حتی اگر بنا به فرض، این آژانس با رقبایی تجاری در آن ناحیه رویارو نباشد، باز ممکن است افرادی (به تعبیر نوزیک «افراد مستقلی») باشند که تحت حمایت و حفاظت آن نباشند، چون نخواسته‌اند خدمات آن آژانس را خریداری کنند و ترجیح داده‌اند شخصاً حقوق خود را تنفیذ کنند. برای آن که شرکت یا آژانس حفاظتی مسلط تبدیل به دولت شود، باید مستقل‌ها هم در آن داخل شوند. نوزیک می‌گوید که این امر تحقق خواهد یافت و به زور هم که شده اجرا خواهد شد و این استفاده از زور، اخلاقاً موجه خواهد بود.

این از غرایب آشکار استدلال نوزیک در *انارشی، دولت، و توپیا* است که هرچند او هیچ اشکال اخلاقی در استفاده از زور توسط آژانس محافظتی مسلط علیه آژانس‌های رقیب نمی‌بیند، اما احساس می‌کند باید بحث و استدلال دامنه‌داری را برای توجیه ادغام اجباری مستقل‌ها در این آژانس عرضه کند. ظاهراً باید دلیلش توضیحی باشد که در پی می‌آید. «جنگی» که میان آژانس‌های حفاظتی در می‌گیرد، ناشی از این است که هر یک از آنها می‌خواهد تفسیر خودش از حقوق مشتری‌اش را به کرسی بنشانند. آژانس حفاظتی مسلط (طبق یکی از سناریوهای نوزیک) تسلط و تفوقش را به این دلیل به دست نمی‌آورد که با زور مانع از ارائه‌ی خدمات حفاظتی توسط سایر آژانس‌ها می‌شود، بلکه به این دلیل به دست می‌آورد که موفقیت آن در حفاظت از مشتریان رقیب را متقاعد می‌کند که *از کسب و کار خود دست بردارند*. اما از سوی دیگر، ادغام مستقل‌ها شامل محروم کردن اجباری و زورکی آنان از «حق طبیعی» خود برای مجازات ناقضان حقوق است.

پس چه‌گونه باید این را توجیه کرد؟ لب کلام نوزیک در استدلال طولانی و پیچیده‌ی خود این است:<sup>۳</sup> مستقل‌هایی که حقوق خود را تنفیذ می‌کنند، بر خلاف آژانس حفاظتی مسلط، روش قضایی نسبتاً قابل اعتماد و بی‌طرفانه‌ای برای معین کردن تقصیر و مجازات متناسب با آن را ندارند. چون می‌دانیم که افراد میل دارند به نفع خود داوری کنند، تنفیذ حق به دست مستقل‌ها با خطر جدی ناعادلانه بودن مجازات مشتریان آژانس مواجه می‌شود. بنابراین، آژانس از طرف مشتریان حق پیدا می‌کند که مانع از تنفیذ حق به دست مستقل‌ها علیه آژانس شود. علاوه بر این، آژانس قدرت این کار را هم دارد و از این قدرت استفاده می‌کند.

اما کار به همین‌جا ختم نمی‌شود. آژانس حفاظتی مسلطی که تنفیذ حق را به انحصار درآورده است، حال دیگر دولت می‌شود؛ اما نه دولتی عادل. نوزیک آن را «دولت کمینه‌ی افراطی» می‌نامد. این دولت،

<sup>1</sup> Ibid. p16

<sup>2</sup> Ibid. p22

<sup>3</sup> Ibid. chs 4-5

عادل یا عادلانه نیست. زیرا از حقوق همه حفاظت نمی‌کند و عملکردش محدود به کسانی است که خدمات حفاظتی آن را خریداری می‌کنند. آن‌هایی که این خدمات را خریداری نمی‌کنند، از اعمال شخصی حق خویش هم محروم و منع شده‌اند. بنابراین، دولت کمینه‌ی افراطی باید (اخلاقاً) تبدیل به دولت کمینه شود. باید نه تنها حفاظت اجباری از حقوق را به انحصار خود درآورد، بل که باید به زور، از حقوق همگان دفاع کند.

با این سخن، استدلال نوزیک علیه آنارشیسم به پایان می‌رسد. مستقل‌هایی که به زور به تعبیت دولت درآمده‌اند، دقیقاً آنارشیست هستند. پس اگر تابع کردن زورکی آنان موجه باشد، آنارشیسم بر خطاست و دولت کمینه موجه است. به زبانی دیگر، دولت موجه است، حتی اگر با رضایت همگانی یا قرارداد اجتماعی توأم نباشد.

اما هنوز مسأله‌ی دیگری هست که نوزیک باید آن را حل کند. بر اساس چه شرایطی دولت کمینه باید از حقوق آن‌هایی که نخواسته‌اند خدمات آژانس حفاظتی مسلط را خریداری کنند، دفاع کند؟ آیا باید آن‌ها را واداشت که قیمت «اقتصادی» خدماتشان را بپردازند؟ بی هیچ تردیدی؛ البته اگر از عهده‌ی پرداخت آن برآیند. اما اگر فقیرتر از آن باشند که بتوانند آن را بپردازند چه؟ نوزیک باید بگوید و می‌گوید که از حقوق آن‌ها هم باید دفاع به عمل آید. به عبارت دیگر، «آن‌هایی که منابع مالی کافی ندارند»، باید از اعانه‌ی ثروت‌مندترها بهره‌مند شوند.<sup>۱</sup> اما آیا گفتن این که شهروندان ثروت‌مندتر دولت کمینه ملزم به پرداخت هزینه‌های اقتصادی خدمات حفاظتی فقیرترها به صورت اعانه هستند، بدین معنا نیست که دولت - حتی دولت کمینه - هم، نه تنها احتمالاً بل که لزوماً باید از قدرت اجبارکننده و زورگویانه‌ی خود برای تنفیذ بازتوزیع اقتصادی، یعنی گرفتن از ثروت‌مندان به نفع فقیران، استفاده کند؟ نوزیک ناچار است منکر این شود و منکر هم می‌شود. او می‌گوید: آنچه در این جا رخ می‌دهد، بازتوزیع نیست. بل که جبران عادلانه است؛ جبران عادلانه‌ی محروم کردن اجباری آنان از «حقوق طبیعی‌شان»<sup>۲</sup>. اما این حرف قانع‌کننده نیست. مستقل‌های سابق فقیر لزوماً آنارشیست نیستند. ممکن است آن‌ها اشخاصی باشند که از همان اول هم نمی‌توانسته‌اند هزینه‌ی خرید خدمات حفاظتی آژانس را بپردازند، ولی اگر قدرت خریدش را داشتند آن را می‌خریدند. بنابراین، آن‌ها *آزادانه* این معامله‌ی ورود به شرکت و در عین حال، دریافت اعانه را که نوزیک مصرّ است که دولت کمینه باید بدانان ارائه کند، می‌پذیرند. پس الحاق آنان/اجباری نیست و در نتیجه، پرداخت مابه‌ازا یا جبران هم اصلاً مطرح نمی‌شود. آنچه برای این الحاق آنان به آژانس ضروری است، اعانه‌ای است که باید پرداخت شود. بنابراین، «مستقل‌های بی‌میل»، به حق و اصالتاً از بازتوزیع منتفع می‌شوند. این بسیار مهم است، زیرا مشکلات نوزیک را در تمیز اخلاقی میان دولت کمینه و بیش از کمینه را بیش‌تر می‌کند.

استدلال نوزیک گرفتار مشکلات دیگری هم هست. اگر ما فرض مسلم بگیریم که آژانس محافظتی مسلط می‌تواند، یا به زور یا با ارائه‌ی اعانه، مستقل‌ها را در خود ادغام کند و این کار را هم می‌کند، سؤال دیگری پیش می‌آید: چه سطحی از خدمات حفاظتی باید به آنان ارائه شود؟ این سؤال بدین دلیل پیش می‌آید که، همان‌گونه که خود نوزیک خاطر نشان می‌کند، آژانس‌های حفاظتی خصوصی، مانند شرکت‌های

<sup>1</sup> Ibid. p112

<sup>2</sup> Ibid. p 110ff

تجاری عادی، ممکن است بسته‌های حفاظتی مختلفی را به قیمت‌های مختلفی عرضه کنند و خدمات حفاظتی‌شان برای مشتری‌های مختلف گستردگی کمتر یا بیشتری داشته باشد.<sup>۱</sup> اما دولت‌ها، بنا به فرض، باید حفاظت یکسانی از حقوق همه‌ی شهروندان به عمل آورند، بی آن که مقدار مالیاتی که آنان می‌پردازند مد نظر باشد. نوزیک توضیح نمی‌دهد چه‌گونه چنین چیزی می‌تواند پدید آید یا پدید آمده است؛ یعنی چه‌گونه چنین چیزی در جریان تحول یافتن آژانس حفاظتی مسلط به دولت کمینه پدید می‌آید. آیا این شامل اعانه‌دهی عمودی بیشتر، یعنی در نهایت بازتوزیع اجباری بیشتر نخواهد شد؟ آیا اصلاً چنین چیزی می‌تواند اتفاق بیفتد؟ آنچه این سؤال‌های بی‌جواب به ما می‌گوید، این است که تفاوت میان آژانس حفاظتی تجاری - حتی آژانس مسلط - با دولت - حتی دولت کمینه - بسیار بیش از آنی است که نوزیک می‌گوید یا استدلالش با آن انطباق دارد. این نتیجه‌گیری را ملاحظات دیگری تقویت می‌کنند. مثلاً نوزیک می‌پذیرد که هیچ دلیل موجهی ارائه نداده است که چرا باید آژانس حفاظتی مسلط حق داشته باشد که مستقل‌ها را در مواردی که نزاع میان دو فرد مستقل (دو آنارشیست) است و دار که قضاوتش را بپذیرند.<sup>۲</sup> پس چنین آژانسی عملاً آن حق انحصاری برای تنفیذ حق را که ویژه‌ی دولت است، ندارد. و باز، نوزیک به این نکته توجه می‌کند که مستقل‌هایی که [می‌توانند و] نمی‌خواهند قیمت (مالیات) تعیین‌شده از طرف آژانس حفاظتی مسلط را بپردازند، حق دارند که به قیمت چشم‌پوشی از خدمات حفاظتی این کار را بکنند.<sup>۳</sup> اما دولت‌های واقعی چنین افرادی را به دلیل فرار از مالیات تحت تعقیب قرار می‌دهند، اما در موارد دیگر از همه‌ی حقوق آنان مثل شهروندان دیگر دفاع می‌کنند. مشکل این‌جاست که نوزیک موفق نشده است نشان دهد که نظام آژانس‌های حفاظتی تجاری - خصوصی، نظیر آنچه طرفداران سرمایه‌داری آنارشیستی می‌پندارند، از طریق مراحل موجه اخلاقی و به دست اشخاص عقلانی خویش‌کام تحول و تکامل می‌یابد و تبدیل به دولت کمینه می‌شود.

نوزیک می‌توانست و می‌بایست سرمایه‌داری آنارشیستی را با استدلال دیگری رد کند. یعنی با نشان دادن این که رژیم آژانس‌های حفاظتی تجاری - خصوصی، یا حتی یک آژانس حفاظتی مسلط از این نوع، تا چه حد می‌تواند نامطلوب باشد. یک دلیلش این که چنین خدماتی احتمالاً گران خواهند بود، چون کارهایی مثل ردیابی، جلب، و دستگیری ناقضان حقوق، تعیین قضایی حد و حدود گناه، و تعیین قضایی مجازات را در بر خواهند گرفت. بدین ترتیب، ثروت‌منداها بسی بیش از فقیران قدرت خرید خدمات حفاظتی را خواهند داشت و احتمال بسیار دارد که بدین ترتیب، بخش عمده‌ای از جمعیت اصلاً تحت پوشش حفاظت از حقوقشان قرار نگیرند. همچنین این آژانس‌ها چون صرفاً تجاری هستند، کارهایی را که جنبه‌ی «خیر عمومی» دارند و معمولاً پلیس انجام می‌دهد، انجام نخواهند داد. چون این چیزی نیست که بتوان به افراد فروخت، و در نتیجه تهیه‌ی آن از طریق بازار دشوار خواهد بود؛ مثلاً، از جمله‌ی این خدمات، گشت‌زنی دائم در محلات است تا جرایم و جنایات یا عملی نشوند یا ردیابی شوند. خلاصه، آنچه از دل وضع طبیعی لاکمی می‌تواند بیرون بیاید، اگر چیزی کمتر از دولت باشد، آن قدر ناخوش‌آیند و نامطلوب خواهد بود که استقرار

<sup>1</sup> Ibid. p13

<sup>2</sup> Ibid. p109

<sup>3</sup> Ibid. p113

دولت را، حتی در صورت لزوم با تحمیل آن بر آنارشیست‌ها، موجه سازد. زیرا این [فقط] دولت است که حفاظت یکسان و برابر را برای همگان فراهم می‌آورد.

رد ادعای آنارشیست‌ها علیه دولت خیلی بحث‌انگیز نیست. آنچه بحث‌انگیز است، استدلالی است که در بخش دوم آنارشی، دولت، و/تویبیا پی گرفته می‌شود و هدف از آن، اثبات این مطلب است که هر دولت بیش از کمینه‌ای ناعادلانه است، و خصوصاً اثبات این که بازتوزیع اقتصادی ناقض حقوق فردی است و بنابراین، باید کنار گذاشته شود. این استدلال مبتنی بر مهم‌ترین نظریه‌ی نوزیک در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، یعنی نظریه‌ی عدالت اقتصادی است (که او خود غالباً آن را عدالت در مایملک می‌نامد). او این نظریه را «نظریه‌ی استحقاق entitlement theory» هم نامیده است.

نوزیک برای توضیح و تشریح نظریه‌ی استحقاق آن را با دو نوع نظریه‌ی دیگر، که ردشان می‌کند، مقابل می‌نهد. یکی از این نوع نظریه‌ها، شامل اصول «وضع پایانی» است که می‌گوید «عدالت در توزیع [ثروت] را... برخی اصول ساختاری معین می‌کنند»<sup>۱</sup>. این بدان معناست که دو توزیع را می‌توان به یکسان عادلانه دانست، اگر که همان ساختار (یا «منظره») را داشته باشند، اما افراد مختلفی موقعیت‌های مختلفی را در ساختار کسب کنند؛ مثلاً «این که من ده واحد و شما پنج واحد داشته باشید، یا این که من پنج واحد و شما ده واحد داشته باشید، دو توزیع است که از نظر ساختاری یکسانند». هر اصلی که نابرابری را محدود کند یا سامان دهد، مثل اصل تفاوت راولز، در این رده جای می‌گیرد. نوزیک به همه‌ی اصول وضع پایانی اعتراض دارد و ایراد می‌گیرد، زیرا غیر تاریخی هستند، یعنی اعتنایی به این مطلب ندارند که/این وضع چه‌گونه پدید آمده است، و افراد چه‌گونه مایملک خود خود را کسب کرده‌اند و این را مسأله‌ی نامربوط به عدالت می‌دانند. نظریه‌ی استحقاق نوزیک، شامل اصول تاریخی عدالت است.

اما برخی اصول تاریخی را هم باید کنار گذاشت، و آن اصولی است که متعلق به مقوله‌ی اصول «الگودار» عدالت است. چنین اصلی «از پیش مشخص می‌کند که توزیع باید همراه با ابعادی طبعی تغییر کند». این اصل به شکل «هر کسی به اندازه‌ی...» بیان می‌شود که به جای سه نقطه، چیزهایی از قبیل «شایستگی اخلاقی، نیاز، یا فرآورده‌ی نهایی» و غیره قرار می‌گیرد.<sup>۲</sup> استدلال نوزیک علیه اصول الگودار، در واقع تعمیم استدلال‌هایک علیه عدالت اجتماعی است. این‌ها با هر نوع آزادی فردی برای استفاده از ثروت خویش به دلخواه خویش ناسازگارند. اگر هم بر فرض، توزیع الگودار در هر زمانی استقرار یابد، اگر که اشخاص بتوانند آزادانه (و بنابراین، به گونه‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر) بخشی از مایملک خود را از طریق خرید، هدیه، وام، و غیره به دیگران انتقال دهند، ضرورتاً این نوع توزیع از میان می‌رود. نوزیک می‌گوید بنا به سلیقه‌ی خودتان یک نوع توزیع الگودار را برگزینید و تصور کنید که این توزیع استقرار یافته است. آن‌گاه افراد از پولشان برای خرید آنچه می‌خواهند استفاده می‌کنند و این الگو نابود می‌شود. برخی به نسبت آنچه الگو تجویز کرده بیش‌تر خواهند داشت و برخی کم‌تر. اما آیا در این حالت وضع همه به‌تر نخواهد بود (چون آنچه را که اقتصاددانان «بهره‌ی تجارت» می‌خوانند، محقق کرده‌اند)؟ چرا نباید این توزیع جدیدی را که الگو را به هم می‌ریزد، به همان اندازه‌ی توزیع اصلی الگودار، عادلانه ندانیم، مگر نه این که توزیع جدید حاصل انتخاب آزاد همه‌ی افراد است که از توزیع اصلی آغازیده‌اند؟ نوزیک در یک جمله، مطلب را خلاصه می‌کند:

<sup>1</sup> Ibid. p153

<sup>2</sup> Ibid. p156

«آزادی الگوها را به هم می‌ریزد»<sup>۱</sup>. این استدلال نوزیک یقیناً پاسخ‌گفتنی نیست. او به‌درستی در نظریه‌ی استحقاق خود، هیچ الگویی را تجویز نمی‌کند.

نظریه‌ی استحقاق نوزیک در مورد عدالت اقتصادی، شامل سه اصل است. اصل اول، اصل عدالت در تملک است، که تجویز می‌کند چه‌گونه شخصی می‌تواند مالک چیزی شود که قبلاً نداشته است. اصل دوم، اصل عدالت در انتقال است، که مشخص می‌کند چه‌گونه فردی می‌تواند به صورت مشروع مالک چیزی شود که قبلاً مالکش کس دیگری بوده است. و اصل سوم تصحیح بی‌عدالتی را تجویز می‌کند. طبق نظریه‌ی استحقاق نوزیک، توزیع عادلانه است (یا، هر کسی استحقاق داشتن مایملکش را دارد)، اگر و صرفاً اگر چیزی را که مالک شده است، از طریق سلسله‌ای از معاملات طبق اصول تملک عادلانه و انتقال عادلانه مالک شده باشد.

آنچه در پاراگراف قبلی آمد، فقط شکل کلی نظریه‌ی استحقاق را به دست می‌دهد. اما ما نیاز داریم برخی مختصات این سه اصل را هم بدانیم. اصل تصحیح، آشکارا اصل فرعی و متمم است و بحث مربوط به آن را می‌توانیم به بعد موکول کنیم. با این‌همه، خواهیم دید که این اصل بسیار مهم است. دیدگاه نوزیک در مورد عدالت در انتقال، سراسر است: شخص، مالک مشروع (جدید) چیزی که مالک قبلی مشروعی داشته است می‌شود، اگر و صرفاً اگر مالک قبلی آزادانه آن را به او واگذار کند؛ چه به صورت هدیه (نیکوکارانه یا هر شکل دیگر)، چه به صورت ارثیه، چه در تبادل بازاری، و چه به هر صورت دیگری. به گفته‌ی نوزیک، این مطلب در همان مفهوم مالکیت مشروع مستتر است. پس نتیجه می‌شود مالیات‌گیری دولت برای تأمین خدمات رفاهی، انتقالی اجباری و ناعادلانه است. به نظر نوزیک، این‌گونه بازتوزیع اجباری حکم کانتی را نقض می‌کند: این بازتوزیع از اشخاصی به نفع اشخاص دیگر استفاده می‌کند. از نظر اخلاقی، این کار چندان فرقی با دزدی ندارد.

اما درباره‌ی تملک چه باید گفت؟ (بدیهی است که بدون تملک عادلانه، اصلاً مسأله‌ی انتقال عادلانه یا ناعادلانه در نظریه‌ی تاریخی نوزیک نمی‌تواند مطرح شود.) این‌جا یکی از همان شکاف‌ها و خلأهای مشهور در نظریه‌ی نوزیک پدید می‌آید. زیرا او پاسخ روشنی به مسأله نمی‌دهد. چنان‌که به رسوایی زباززد است، و در عین حیرت بسیاری از مفسران، نوزیک در این‌جا به بحث مبسوطی درباره‌ی نظریه‌ی تملک با نیروی کار لاک می‌پردازد، آن را ناکافی می‌داند، اما چیزی را هم قاطعانه جای‌گزین نمی‌کند. اما من معتقدم در عمل، نظریه‌ی نوزیک در مورد تملک عادلانه، تفاوت اندکی با نظریه‌ی لاک دارد. یقیناً او معتقد است که، به عنوان اصلی کلی، این کار است که استحقاق می‌آفریند. وقتی که کالاهای جدید تولید می‌شوند، استحقاق تملک آن‌ها بستگی به این دارد که چه‌گونه ساخته شده‌اند. نوزیک می‌نویسد: «هر کسی که چیزی می‌سازد و همه‌ی مواد اولیه‌ای را که در فرآیند ساخت مصرف می‌شود خریداری کرده یا با پیمانی به دست آورده است... استحقاق تملک آن را دارد»<sup>۲</sup>. ظاهراً باید نتیجه گرفت که شخص حق تملک منابع بی‌صاحب را برای ساختن چیزها دارد و اگر صرفاً از منابع و مواد بی‌صاحب برای ساختن چیزی استفاده کند، باید او را مالک به‌حق آنچه ساخته است به حساب آورد. و اگر تملک منابع بی‌صاحب برای ساختن چیزی مجاز است، به نظر غیر منطقی است که اجازه‌ی تملک منابع بی‌صاحب را برای استفاده‌ی مستقیم

<sup>1</sup> Ibid. p160

<sup>2</sup> Ibid.

از آنها ندهیم (لاک، و البته نه نوزیک، این فرآیند را «درآمیختن کار شخص» با منافع به تملک درآمد می‌خواند).

از این استدلال مشهور نوزیک، که «مالیات گرفتن از درآمدهای ناشی از کار فرقی با بی‌کاری ندارد»<sup>۱</sup> نیز نتیجه‌ی مشابهی به دست می‌آید. نوزیک می‌گوید: این کار شخص را و می‌دارد که ساعاتی از کار خود را وقف نتیجه و هدفی کند که هدف خود او نیست. بنابراین، آنهایی که از حاصل کار شخص مالیات می‌گیرند، در واقع با او چنان رفتار می‌کنند که گویی در طول این ساعات آنها مالک این شخص و توانایی‌هایش بوده‌اند. آنها «انگاره‌ی لیبرالی کلاسیک مالکیت خویشتن» را به نفع «انگاره‌ی حقوق مالکیت (جزئی) که دیگران دارند» زیر پا می‌گذارند.<sup>۲</sup> مالیات بستن بر حاصل کار، نه تنها دزدی، بل که به نوعی به بردگی گرفتن (جزئی) اشخاص است.

این استدلال، هر قدر درست یا نادرست باشد، به هر حال نکته‌ی اصلی این است که «ستاندن حاصل کار اشخاص» که طبق حق و حقوق باید به آنها تعلق داشته باشد، ناعادلانه است. بنابراین، چیزی که شخص از منابع بی‌صاحب می‌سازد، باید طبق این استدلال، جزء دارایی‌های او شود. اگر چنین نشود، دیگرانی استحقاق ستاندن آن را خواهند داشت و طبق استدلال نوزیک، این اشخاص مالک (جزئی) سازنده‌ی آن چیز خواهند شد و او را برده‌ی (جزئی) خود خواهند کرد. به عبارت دیگر، کار حق عادلانه‌ای برای تملک اولیه ایجاد می‌کند.

نیازی نیست که بگویم این اصل ربطی به سوسیالیسم یا مخالفت با سرمایه‌داری ندارد (همان‌گونه که توجیه تملک با کار در نظریه‌ی لاک، ربطی به این چیزها ندارد). منظور نوزیک از «درآمد» عادلانه‌ی کار، همان مبلغی است که مردم حاضرند در بازار برای آن یا حاصل آن بپردازند. علاوه بر این، او همه‌ی اشکال فعالیت اقتصادی را هم در رده‌ی «کار» قرار می‌دهد؛ از جمله مدیریت را. و خاطرنشان نشان می‌دهد که مطلوب و حتی ممکن است که استدلال علیه مالیات بستن بر درآمد ناشی از کار را به «سود، بهره‌ی کافرمانه، و غیره» نیز گسترش داد.<sup>۳</sup> او در این زمینه استدلال مبسوطی عرضه نمی‌کند و این هم از آن شکاف‌ها در استدلال نوزیک است. به هر صورت، نوزیک تأکید می‌کند که هر سیاست طراحی‌شده «برای آن که به هر شهروندی ادعای قابل‌تنفیذی نسبت به بخشی از کل محصول اجتماعی بدهد»، درست مثل مالیات بستن بر درآمد حاصل از کار قابل‌اعتراض است.<sup>۴</sup> بازتوزیع دولتی اخلاقاً فرق چندانی با برده‌گیری (جزئی) ندارد. بدین ترتیب، انسان‌ها حقی بر زندگی خود نخواهند داشت، درست همان‌طور که حقی برای داشتن آنچه زندگی را دوام می‌بخشد نخواهند داشت.

اما به هر صورت، نوزیک حدی برای تملک قائل می‌شود که آن را «ماده‌ی شرطگذار لاک» می‌خواند.<sup>۵</sup> می‌توان گفت این نام‌گذاری غلط است. لاک این شرایط را برای تملک می‌گذارد که «مقدار کافی و خوبی» برای دیگران باقی بماند. اما ماده‌ی شرطگذار «لاکی» نوزیک این است که تملک نباید وضع دیگران را بدتر

<sup>1</sup> Ibid. p169

<sup>2</sup> Ibid. p172

<sup>3</sup> Ibid. p170

<sup>4</sup> Ibid. p171

<sup>5</sup> Ibid. p 175-82



کند. اما بدتر در مقایسه با چه؟ نوزیک نمی‌پذیرد که نمی‌تواند پاسخ کاملاً رضایت‌بخشی به این سؤال بدهد و «خط پایه‌ی ثابت و درستی [برای مقایسه]» به دست دهد.<sup>۱</sup> علی‌رغم این شکاف و خلأ در استدلال، نوزیک تأکید می‌کند که «نظامی که اجازه‌ی تملک و تصرف دائمی را بدهد» چندان «حاصل اجتماعی را افزایش نمی‌دهد» و آنقدر «منابع اشتغال» فراهم می‌آورد که ماده‌ی شرط‌گذار «لاکی» (تقریباً؟) هرگز به کار بسته نمی‌شود.<sup>۲</sup> این ماده فقط در موارد «فاجعه» به کار بسته خواهد شد، زیرا «خط پایه‌ی مقایسه بسیار پایین است». چرا این خط پایه این‌قدر پایین است؟ هرچند نوزیک آشکارا نمی‌گوید، اما به نظر می‌رسد که خط پایه از نظر او *نداری* محض است، که در این وضعیت هر کسی آزاد است که از هر چیزی استفاده کند. همان‌گونه که هیوم سال‌ها پیش به نحو متقاعدکننده‌ای گفته است، چنین حالتی و چنین وضع و اوضاعی واقعاً فاجعه‌بار خواهد بود؛ یک جنگ شبه‌هابزی همه علیه همه. اگر «ماده‌ی شرط‌گذار لاکی» را به این ترتیب تفسیر کنیم، برآوردن شرط آن آسان خواهد بود. حتی فاجعه و مصیبت هم می‌تواند این شرط را برآورده کند. پس جای شگفتی نیست که نوزیک می‌تواند نتیجه بگیرد که «عملکرد آزاد نظام بازار عملاً درگیر شرط لاک نخواهد شد». حتی اگر بازار آزاد (مثلاً) ناتوانان را کاملاً تهی‌دست و بی‌نوا رها کند، باز وضع آن‌ها را بدتر نخواهد کرد. آن‌ها نمی‌توانند عادلانه مدعی چیزی بیش از آن شوند که دارند؛ حتی اگر هم نداشته باشند.<sup>۳</sup>

جای شگفتی نیست که نظریه‌ای چنین ناخوش‌آیند را بسیاری از افراد پذیرفتنی نمی‌دانند. فرض بنیادین او این بود که زندگی «معنادار» با ارزش است و تعریف زندگی معنادار هم این است که مطابق با آن «نقشه‌ی کلی» باشد که فرد خود انتخاب می‌کند. اما واقعاً یاوه و بیهوده است اگر کسی بگوید که شخصی ثروت‌مند، که طبق طرحی بازنوزیعی از او مالیات گرفته می‌شود تا به فقیران کمک شود، دیگر نخواهد توانست زندگی معناداری داشته باشد. برعکس، می‌توان استدلال کرد که بدین ترتیب زندگی‌های معنادار بسیار بیش‌تری مقدور خواهد شد. ارزش زندگی معنادار نمی‌تواند توجیه‌کننده‌ی اخلاق قیده‌ای جانبی نوزیک باشد که در واقع به نظر می‌رسد تجسم این اصل باشد که هیچ زندگی فردی را نمی‌توان با اجبار کردن فرد، به هر قصد و منظوری، حتی ذره‌ای کمتر معنادار کرد. به عبارت دیگر، حتی یک لحظه از زندگی فردی را هرگز و به هیچ‌وجه نباید به این طریق برای فرد «بی‌معنا» کرد.

اما - ثانیاً - دلیل کافی برای این ظن داریم که نوزیک هرگز نمی‌خواست که این نظریه‌ی استحقاقی عدالت، در عمل به کار گرفته شود. در واقع انجام چنین کاری احتمالاً محال است. طبق نظریه‌ی استحقاق، توزیع مایملک و دارایی‌ها/کنون فقط و فقط در صورتی عادلانه است که نتیجه‌ی سلسله‌ای از تملک‌ها و انتقال‌های عادلانه از آغاز تاریخ بشر تاکنون بوده باشد. آنچه این حکم به ما می‌گوید، این است که توزیع فعلی، در هر کشوری، به نحو لاعلاجی ناعادلانه است. این توزیع به مقدار زیادی نتیجه‌ی اعمال قهرآمیزی است که تاریخ پر از آن‌هاست. پس چه باید کرد؟ به لحاظ نظری، ما باید اصل تصحیح نوزیک را به کار ببندیم. یعنی توزیعی را به وجود آوریم که می‌توانست وجود داشته باشد اگر تملک ناعادلانه صورت نگرفته بود. اما این چیزی است که نه می‌توان دانست و نه می‌توان بدان عمل کرد. نوزیک می‌نویسد:

<sup>1</sup> Ibid. p177

<sup>2</sup> Ibid. p179

<sup>3</sup> Ibid. p182

نمی‌توان از تحلیل و نظریه‌ی عرضه شده [در این کتاب] برای محکوم کردن هیچ طرح خاصی از پرداخت‌های انتقالی استفاده کرد، مگر آن که روشن باشد که هیچ نوع تصحیح بی‌عدالتی برای توجیه آن قابل استفاده نباشد.<sup>۱</sup>

این جملات شاید شگفت‌انگیز بنماید. به هر صورت، به نظر می‌رسد (و ظاهراً به نظر نوزیک هم می‌رسیده است) که شرط قید شده برای استفاده از این نظریه نتواند برآورده شود؛ دست‌کم در مواردی که انتقال به فقیران مد نظر است، یا اصلاً در هیچ حالتی برآورده نشود.

در بخش سوم و پایانی کتاب نوزیک هم شگفتی‌هایی هست. این بخش از کتاب به استدلال در این باره می‌پردازد که دولت کمینه به‌ترین «چارچوب برای اتوپیا»<sup>۲</sup> را فراهم می‌آورد. اتوپیا، یا «به‌ترین دنیای ممکن»، دنیایی است که اجازه می‌دهد بیش‌ترین تعداد افراد، تا جایی که ممکن است، آن‌گونه زندگی می‌کنند که می‌خواهند (شاید بتوان گفت زندگی معناداری داشته باشند). قبلاً گفتیم که دولت کمینه، با انجام این کار، فاصله‌ی بسیاری دارد. اما نوزیک مدعی است که دولت کمینه به‌ترین چارچوب برای اتوپیاست، زیرا وجود جامعه‌ای را تسهیل می‌کند که در بر گیرنده‌ی

طیف گسترده و متنوعی از باهمادهاست که افراد می‌توانند اگر خواستند واردش شوند، اگر خواستند ترکش کنند، و به هر شکلی که می‌خواهند شکلش دهند. جامعه‌ای که در آن دست زدن به آزمایش‌های اتوپیایی قدور است و انواع گوناگونی از زندگی‌ها را می‌توان در آن زیست و تئوری‌های مختلفی از خیر را فرداً یا همراه با هم تعقیب کرد.<sup>۳</sup>

و در ادامه می‌گوید که بینش پلورالیستی، اختیارگرایانه، و اتوپیایی می‌تواند حتی جایی هم برای شیوه‌ی زندگی ضد اختیارگرایان فراهم آورد. چنین جامعه‌ای می‌تواند در بر گیرنده‌ی باهمادهای گوناگونی، و از جمله باهمادهای ضد اختیارگرایان باشد. چون این بینش «آزادی زیادی برای انتخاب باهمادها قائل است... برخی باهمادها می‌توانند برای خود محدودیت‌های داخلی وضع کنند... و اختیارگرایان می‌توانند این محدودیت‌ها را اگر توسط دولتی مرکزی تنفیذ شود، محکوم کنند. باهمادها می‌توانند سرمایه‌داری را طرد کنند، یا بازتوزیع اقتصادی را در میان اعضای خود به اجرا بگذارند، و می‌توانند به افراد عضو اجازه ندهند که از ترتیبات آن‌ها کنار بکشند».<sup>۴</sup>

چرا؟ تفاوت واقعی میان دولت‌ها و باهمادها چیست؟ نوزیک این سؤال را مطرح می‌کند، اما پاسخ رضایت‌بخشی به آن نمی‌دهد. او نمی‌تواند استدلال کند که اعضای باهماد داوطلبانه گرد آمده‌اند، چون احتمال این هست و طبیعی هم هست که فردی در یک باهماد به دنیا بیاید و این استدلال هم به کار نمی‌آید که فرد آزاد است که باهماد را ترک کند، چون بسیاری از دولت‌ها هم قائل به این آزادی هستند. نوزیک حتی احتمال و امکان وجود جامعه‌ای را هم می‌دهد که «نهادهای سرمایه‌داری» در آن وجود نداشته باشد، چون ممکن است در جامعه‌ای اراده‌ی همه‌ی باهمادها بر آن تعلق گیرد؛ به همین دلیل ممکن است

<sup>1</sup> Ibid. p231

<sup>2</sup> Ibid. p298

<sup>3</sup> Ibid. p307

<sup>4</sup> Ibid. p320

«هیچ باهماد غیر کمونیست موفق و کارآمدی» نباشد و افراد نافرمان در این صورت چاره‌ای جز تطبیق دادن خود و هم‌رنگ شدن نخواهند داشت. «اما باز دیگران آنان را وا نمی‌دارند که هم‌رنگ جماعت شوند، و در نتیجه حقوق آنان نقض نمی‌شود.<sup>۱</sup>» این ظاهراً امتیازی است که به هیچ دردی نمی‌خورد. نوزیک به نظر می‌رسد که تقریباً همین مطلب را پذیرفته است. زیرا در جمله‌ی پایانی این بخش می‌نویسد: «من در میان این مسائل راهم را گم کرده‌ام و نمی‌دانم به کجا می‌روم.<sup>۲</sup>»

حال که به گذشته می‌نگریم، می‌توانیم احتمال بدهیم که همین سوالات بودند که زمینه‌ی باز پس گرفتن عقاید قبلی‌اش را در مقاله‌ی «زیگزاگ سیاست» فراهم آوردند. در این مقاله، او اکنون به نفع حق یک اکثریت دموکراتیک برای استفاده از دستگاه دولت برای تعقیب «اهداف مشترک» استدلال می‌کند، زیرا «پرداختن از مجاری رسمی سیاسی به مسائل و مشکلات، برای ما اهمیت سمبولیک و نمادین دارد و راهی است برای نشان دادن این که این مسائل تا چه حد مهم و مبرم هستند<sup>۳</sup>». نوزیک حال این شکل از ابزار وجود جمعی را جنبه‌ی مهمی از زندگی معنادار تشخیص می‌دهد. بنابراین، کمک به نیازمندان با اقدامات دولتی می‌تواند به‌درستی و به صورتی مشروع بیان دل‌بستگی ما به هم‌وطنانمان باشد. برای عده‌ای این نظر تازه و آسان‌گیرانه نسبت به تمهیدات رفاهی هنوز هم رضایت‌بخش نیست. نوزیک هنوز هم نمی‌گوید که تهی‌دستان حق کمک گرفتن دارند، یا ثروت‌مندان، یا هر کس دیگری، تکلیفی برای کمک به آنان دارند؛ فقط این کار را می‌توان کرد، آن هم از طریق دولت، در صورتی که اکثریت چنین بخواهند.

این برای یک فردگرای پیشین وضع عجیبی است. اما نوزیک کوشش می‌کند تمهیدی برای «معترضان باوجدان» به چنین سیاست‌های مالی دولتی بیاندیشد.<sup>۴</sup> آن‌ها می‌توانند بخواهند که مالیات‌هایشان صرف پیش‌برد این امور نشود، بلکه در جهت برنامه‌های دیگر دولت یا در کارهای خیرخواهانه مصرف شود. البته این پیشنهاد به گونه‌ای لاعلاج، غیر عملی است و بر مبنای مفروضات نوزیکی، معلوم و روشن نیست که چرا اصلاً فردای باید مجبور شود در هر هدفی از هر نوع مشارکت جوید. نتیجه و عاقبت این بازاندیشی‌ها صرفاً سردرگمی و آشفتگی است. به هر حال، نظریه‌ای از نوزیک که در فلسفه‌ی سیاسی اهمیتی دارد، همان اختیارگرایی اصلی او در *آناشسی، دولت، و/توپیا* است؛ هر قدر هم که نظریه‌ای تلخ و ناگوار باشد.

## Further Reading

By Nozick

- R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974
- R. Nozick, 'The zigzag of politics' in *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Simon and Scuster, New York, 1989

On Nozick

<sup>1</sup> Ibid. p 321-2

<sup>2</sup> Ibid. p323

<sup>3</sup> Nozick, *The Examined Life*, pp 287-8

<sup>4</sup> Ibid. p290

- G.A. Cohen, 'Robert Nozick and Wilt Chamberlain: how patterns preserve liberty', in J. Arthur and W.A. Shaw (eds), *Justice and Economic Distribution*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1978
- J.A. Corlett (ed.), *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, Macmillan, Basingstoke, 1991
- J. Exdell, 'Distributive Justice: Nozick on property rights', *Ethics* 88, 1977
- J. Paul (ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Rawan and Littlefield, Totowa, N.J. 1981
- J. Waldorn, 'Historical entitlement: some difficulties', ch. 7 of the *Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford, 1988
- Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and Minimal State*, Polity with Basil Blackwell, Oxford, 1991

### یورگن هابرماس: اخلاق، گفت‌وگو، و دموکراسی

یورگن هابرماس، که در ۱۹۲۹ در دوسلدورف به دنیا آمد، یگانه فیلسوف سیاسی مورد بحث در این کتاب است که آثار اصلی‌اش را به زبانی غیر انگلیسی نوشته است. کسانی که به بررسی و پژوهش در آثار هابرماس می‌پردازند و زبان آلمانی نمی‌دانند، چاره‌ای جز اتکا به ترجمه‌های آثار او ندارند. اما به هر روی، در حال حاضر، هابرماس در هر بحث از نظریه‌های سیاسی و اجتماعی، چه در جهان انگلیسی‌زبان و چه در جاهای دیگر، حضوری قاطع و مؤثر دارد. اندیشه‌ی او مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است. اما از نظر سیاسی، او همیشه خود را در میان چپ‌های رادیکال جای داده است. او نخست به عنوان یکی از نمایندگان سرآمد نسل جدید مکتب فرانکفورت و «نظریه‌ی انتقادی» آن چهره‌ای شاخص شد. مکتب و نظریه‌ای که منشأ آن را، که مربوط به فاصله‌ی دو جنگ جهانی بود، در **فصل مربوط به هبریت مارکوزه**، مورد بحث قرار دادیم. در ۱۹۵۶، هابرماس دستیار یکی از چهره‌های تاب‌ناک این مکتب، تئودور آدورنو شد که به انستیتوی تحقیقات اجتماعی فرانکفورت، که پس از جنگ در هیأتی جدید ظاهر شده بود، بازگشته بود. از ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۱، و بار دیگر از ۱۹۸۲ تا ۱۹۹۴، هابرماس استاد فلسفه و جامعه‌شناسی در فرانکفورت بود. اما هابرماس، با آن که وارث اندیشه‌ی فرانکفورت است، به صورتی مستقیم ادامه‌دهنده‌ی راه آن نیست. تعریف و تعیین موضوع او در مراحل مختلف، همان تعریف و بازتعریف رابطه‌ی او با سنت مکتب فرانکفورت است. در پایان، منصفانه است که بگوییم او این سنت را پشت سر گذاشت.

هابرماس نویسنده‌ای حقیقتاً پرکار است و کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشته است که در این‌جا به ذکر همه‌ی آن‌ها نخواهیم پرداخت. در نوشته‌ی حاضر، به کتاب‌های هابرماس، تحت عنوان انگلیسی‌شان اشاره خواهد شد. اما ضروری است میان کتاب‌های «پیوسته»ی او (که عیناً از آلمانی به انگلیسی ترجمه شده‌اند) و کتاب‌هایی که مجموعه‌ی مقالات هستند (و البته باز هم از آلمانی به انگلیسی ترجمه شده‌اند، اما در هر کتاب عیناً همه‌ی مقالات را در بر نمی‌گیرند) تمیز قائل شویم. در مواردی که از کتاب‌های «پیوسته» یاد می‌شود، تاریخ نشر آن‌ها به زبان آلمانی را خواهیم داد.

کتاب کلیدی در مرحله‌ی نخستین زندگی روشن‌فکری هابرماس، *شناخت و علائق انسانی* است که در ۱۹۶۸ انتشار یافت (همان سال به اوج رسیدن اعتراضات دانشجویی دهه‌ی ۱۹۶۰، که مهم است). این کتابی است که در آن هابرماس در هیأت میراث‌دار مکتب فرانکفورت ظاهر می‌شود. دو مجموعه از مقالات او هم مربوط به همین دوره هستند: *به سوی جامعه‌ی عقلانی و نظریه و عمل*. پس از آن اندیشه‌ی هابرماس در جهت‌های تازه‌ای تحول و پرورش یافت. یکی از این جهت‌ها را در کتاب *بحران مشروعیت* (۱۹۷۳) او می‌توان یافت، که البته در عمل ثابت شد که حرکت در این جهت به بن‌بستی فکری می‌رسد و برای همین دیگر پس از آن تعقیب نشد و ذکری از آن به میان نیامد. روند دیگر در اندیشه‌ی هابرماس، که بسیار مهم‌تر است، نشانه‌هایی از خود را تا حدودی به گونه‌ای پارادوکسی، خیلی پیش‌تر بروز داده بوده؛

یعنی در واقع، در نخستین کتاب مهم او، *دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی* (۱۹۶۲)؛ اما بعداً از نظر پنهان شده بود. این روند فکری بعداً دوباره پی گرفته شد و با تفصیل بیشتر و به صورتی انتزاعی‌تر، در کتابی دوجلدی در ۱۹۸۱ به بیان درآمد. این کتاب دوجلدی، *نظریه‌ی عمل ارتباطی*، را بسیاری از منقدان شاه‌کار هابرماس به حساب می‌آورند. هابرماس از جمله کارهایی که در این اثر می‌کند، این است که تکلیفش را با نظریات و گزارش‌های نویسندگان پیشین مکتب فرانکفورت، خصوصاً هورکهایمر و آدورنو، روشن و یکسره می‌کند. چند کتاب دیگر هابرماس نیز، که مجموعه‌ی مقالات هستند، حاوی بحث‌هایی با همین مضامین یا مضامین مرتبط هستند و در میان آنها، مهم‌ترینشان *ارتباط و تکامل جامعه، آگاهی اخلاقی و عمل ارتباطی*، و *توجیه و کاربرد هستند*. و سرانجام، هابرماس «نظریه‌ی عمل ارتباطی» خود را آشکارا در کتاب *مابین واقعیت‌ها و هنجارها*، که در ۱۹۹۲ به چاپ رسید، در مورد قانون و حکومت به کار می‌گیرد.

چنان‌که قبلاً گفتیم، هابرماس نویسنده‌ای بسیار پرکار است. هم‌چنین، نویسنده‌ای دشوارنویس هم هست (و این مطلب چه در مورد اصل آلمانی نوشته‌های او و چه ترجمه‌های انگلیسی آنها صادق است). سبک نوشتاری او (به استثنای آن کتاب قدیمی‌اش، *دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی*) پیچ و تاب بسیار دارد، مطالب را تکرار می‌کند، و بسیار انتزاعی است. مهارت ادبی در آن به چشم نمی‌آید و واقعاً نمی‌توان نوشته‌های او را با لذت خواند. هابرماس خود خواننده‌ای حریص است و دانشوری با اطلاعات دایرةالمعارفی است که از ادغام اندیشه‌های دیگر نویسندگان در ترکیب نوشته‌ی خود، خصوصاً پس از ارزیابی‌های مفصل از آثار آنان، لذت می‌برد؛ چیزی که سبب تطویل آثار او می‌شود، اما به‌هیچ‌روی آنها را خواندنی‌تر یا آسان‌فهم‌تر نمی‌کند. به احتمال قریب به یقین، دشواری و ضعف‌های سبک نوشتاری هابرماس، عملاً بر جاذبه‌ی نوشته‌های او در حوزه‌های گوناگون و در میان محافل خاص افزوده است و از جهتی شاید این خوب باشد. زیرا هابرماس، علی‌رغم همه‌ی نقدهایی که بر سبک نوشتاری او وارد است، بی‌گمان مجموعه‌ای جالب و جذاب از اندیشه‌ها و نظریه‌ها را فراهم آورده است؛ بر خلاف بسیاری از معاصرات که شهرت زیادی دارند، اما نثر مبهم و فوق انتزاعی آنان فقط نقابی است بر فقر اندیشه.

*شناخت و علائق انسانی*، نخستین کتاب مهمی بود که او پس از احراز سمت استادی در فرانکفورت در ۱۹۶۴، انتشار داد. این کتاب هم منعکس‌کننده و هم پاسخ‌گوی آن روحیه‌ی رادیکال شورشی است که در دهه‌ی ۱۹۶۰ حاکم بود و بنابراین، ربطی به «نظریه‌ی انتقادی» مکتب فرانکفورت سابق دارد؛ مکتب و نظریه‌ای که در آن سال‌ها چپ «انقلابی» دوباره آن را کشف کرده بود و بسیار می‌ستود (و این البته مایه‌ی شرمندگی پیش‌گامان اصلی آن، ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو بود که در آن زمان دیگر دیدگاه‌هایشان را عوض کرده بودند و بر خلاف مارکوزه، آرزوها و سودهای انقلابی و حتی سیاسی را ترک گفته بودند). اما این بدان معنا نیست که هابرماس هرگز طرفدار خشونت انقلابی بوده است. کتاب *شناخت و علائق انسانی* هم‌سو با نظریه‌ی انتقادی علیه «پوزیتیویسم» و خصوصاً علوم اجتماعی «پوزیتیویستی» نوشته شده است که هابرماس آنها را از نظر فلسفی ساده‌لوحانه و از نظر سیاسی مضر و آسیب‌رسان می‌دانست. پوزیتیویسم ساده‌لوحانه فرض را بر این می‌گذارد که علم، شناخت مستقیم جهان به آن صورت است که هست، و نگرش «علمی» به‌ترین راه شناخت یا حتی یگانه راه شناخت است و بنابراین، باید همان‌گونه که با موفقیت در حوزه‌ی طبیعت به کار گرفته شده است، در جهان اجتماعی هم به کار گرفته شود تا نوعی علوم اجتماعی که شباهت بنیادین به علوم طبیعی داشته باشد پدید آید. اصل

اعتقادی دیگر «پوزیتیویسم» این است که هر شناختی، شناخت واقعیت‌ها است، نه شناخت ارزش‌ها (ارزش‌هایی مانند ارزش‌های اخلاقی)، زیرا داورهای ارزشی را نمی‌توان با شیوه‌های علمی برقرار کرد. علم، و از جمله علوم اجتماعی، بنابراین، ضرورتاً «فارغ از ارزش» هستند (همان‌گونه که ماکس وبر سال‌ها پیش اعلام کرده بود).

ساده‌لوحی این دیدگاه در این است که رابطه‌ی میان شناخت و علائق انسانی را نادیده می‌گیرد. در واقع، وابستگی شناخت بشری را به علائق انسانی، و از آن رو به اهداف و ارزش‌های انسانی، نادیده می‌گیرد. علوم طبیعی، بر اساس خصلت علاقه‌ی بشری به جهان طبیعی شکل گرفته‌اند و نقش علاقه‌ی بشری در شکل‌گیری این علوم، کمتر از خصایل خود جهان طبیعی نبوده است. به گفته‌ی هابرماس (و با اقتباس از سی.اس. پرس<sup>۱</sup> و ویلهلم دیلتای<sup>۲</sup>)، «علوم تجربی حاوی اطلاعاتی درباره‌ی واقعیت از زاویه‌ی دید کنترل تکنیکی ممکن هستند<sup>۳</sup>». یعنی علاقه‌ی ما به جهان طبیعی، اساساً این است که می‌خواهیم از آن در جهت مقاصد انسانی خود استفاده کنیم و علوم طبیعی، پاسخ‌گوی این علاقه‌ی ما هستند. این به‌هیچ‌روی ناشی از تضادی توأم با بخت مساعد نیست که علوم طبیعی به ما شناختی می‌دهند که «قابل بهره‌برداری تکنیکی<sup>۴</sup>» است و به‌هیچ‌روی این جزو ذات طبیعت نیست که چنین شناختی از جهان باید قابل استفاده به این طریق باشد. بل که به‌عکس، این جزو ذات خود ماست و جزو ذات نوع علاقه‌ی ما به طبیعت است که علوم طبیعی هم بر همان اساس ساخته شده است. هدف این علم «تجربی - تحلیلی» کشف قوانین تجربی کلی و عامی است که انسان‌ها را قادر می‌سازد برای اهداف و مقاصد خود در طبیعت دستکاری کنند (یا آن‌گونه که هابرماس می‌گوید، «شناخت قانون‌بنیاد قابل بهره‌برداری تکنیکی است»<sup>۵</sup>). این هدف به صورت «انسان‌شناسانه» معین می‌شود.

هابرماس، بر خلاف مارکوزه، ایراد و اعتراضی به نگرش «ابزاری» به طبیعت ندارد و آن را (مانند پوپر) با شناخت متعارف از جهان، که در خدمت عمل هدف‌مند انسان است پیوسته و هم‌سو می‌داند (هرچند بسیار سیستماتیک‌تر و مؤثرتر از آن است). این نگرش و شناخت از «ساختارهای زندگی انسان» نشأت می‌گیرد؛ انسان، که جانوری است که باید برای زیستن کار کند. در این‌جا هابرماس تماسی با مارکس پیدا می‌کند؛ البته تا جایی که با این نظر موافقت می‌کند که انسان از طریق کار و لوازم کار است که به شناخت محیط طبیعی نائل می‌آید. اما او با رد بسط دامنه‌ی «علوم طبیعی» به جامعه، حسابش را از مارکس جدا می‌کند (و دوباره به مارکوزه و مکتب فرانکفورت قدیمی می‌پیوندد). به عقیده‌ی هابرماس، این اشتباه پوزیتیویسم است که متأسفانه مارکس هم نادانسته قدم به وادی این اشتباه می‌گذارد.

هابرماس باز هم با پافشاری می‌گوید، ربط انسان‌ها به هم در داد و ستد و تعامل اجتماعی، کاملاً متفاوت از نوع رابطه‌ی انسان با محیط طبیعی است و برای همین علوم اجتماعی لوازم دیگری می‌طلبند و

<sup>1</sup> C.S. Peirce (1839 - 1914): فیلسوف آمریکایی علم و زبان

<sup>2</sup> Wilhelm Dilthey (1833 - 1911): فیلسوف، مورخ، و منتقد ادبی آلمانی

<sup>3</sup> J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, tr. J.J. Shapiro, (Heinemann, London, 1972), p162

<sup>4</sup> Ibid. p191

<sup>5</sup> Ibid. pp 302, 308

نیازمند شناخت از نوع دیگری هستند. انسان‌ها در مقام موجودات اجتماعی با یکدیگر *تعامل* دارند و برای تعامل نیازمند *فهم* و *درک* یکدیگر هستند. این کار را آن‌ها با استفاده از *زبان* مشترک انجام می‌دهند. (در این‌جا هابرماس عبارتی را به کار می‌گیرد که بعداً در اندیشه‌ی او جای مهمی را اشغال می‌کند. او این تعامل انسانی مبتنی بر *زبان را عمل/رتباطی* می‌نامد<sup>۱</sup>). به عقیده‌ی هابرماس، ضرورتاً نتیجه می‌شود که خصلت و نوع علاقه‌ی ما به جهان اجتماعی، و بنابراین، شناخت ما از آن، باید با علاقه‌ی تکنیکی ما به جهان طبیعی و شناختمان از آن فرق داشته باشد. این علاقه و شناخت متناسب با جامعه را هابرماس شناخت «عملی» یا شناخت «مؤثر عملی» می‌نامد<sup>۲</sup>. متأسفانه این واژه‌ها خیلی مناسب نیستند، یا دست‌کم معادل انگلیسی آن‌ها خیلی مناسب نیست. بیان پراطلاع‌تر، هرچند دست‌وپاگیرتری، را هابرماس برای مشخص کردن شناخت مورد بحث به کار می‌برد که چنین است: «درک و فهم متقابل عمل‌مدار<sup>۳</sup>».

شناختی که حاصل این علاقه است، دو سطح دارد. در وهله‌ی نخست، همه‌ی انسان‌های عادی و به‌نجار آن را از طریق فرآیندهای اجتماعی شدن به دست می‌آورند که تصویری با ساختار زبانی از جهان اجتماعی‌شان به آن‌ها می‌دهد و قادرشان می‌سازد تا در آن مشارکت کنند. اما در وهله‌ی دوم، این شناخت سطحی «علمی» هم دارد. علوم را که به دنبال چنین شناختی هستند، هابرماس در جاهای مختلف علوم هرمنوتیکی، علوم تاریخی - هرمنوتیکی، و علوم فرهنگی می‌نامد<sup>۴</sup>. ظاهراً در نظر هابرماس این سه اصطلاح معادل و هم‌معنا هستند؛ نوعی هم‌معنایی که البته جای سؤال دارد. در این‌جا ظاهراً دیدگاه هابرماس متأثر (و شاید بیش از اندازه متأثر) از دیدگاه دیلتای است. «هرمنوتیک» به معنای تأویلی است، و در اصل به رشته‌هایی اطلاق می‌شد که با تفسیر و تأویل متون سر و کار داشتند. دیلتای دامنه‌ی این اصطلاح را بسط داد تا «علوم انسانی» را در کلیتش در بر بگیرد. همان‌گونه که هابرماس می‌گوید، درست است که این علوم شامل کوشش برای درک و فهم دنیای ذهنی مشترکی است که تعاملات انسان‌های اجتماعی را شکل و ساختار می‌دهد، اما باز هم درک یک جامعه کاملاً شبیه درک یک متن نیست و شامل درکی فراتر از درک زبان آن است.

اما کاملاً آشکار است که هابرماس نمی‌خواهد شناخت اجتماعی را به آن شناخت از نوع «عملی» یا علوم «هرمنوتیک» محدود کند. دلیلش این است که این علوم/تفادی نیستند. آن‌ها خودشان را به جهان‌نگری‌ها و سنت‌های موجود محدود می‌کنند و به یک معنا، آن‌ها را می‌پذیرند. آن‌ها به مسائل قدرت اجتماعی و قیدهای اجتماعی و به سؤالات و مربوط به مشروعیت که از این مسائل ناشی می‌شوند، نمی‌پردازند<sup>۵</sup>. به بیانی دیگر، علوم هرمنوتیکی نمی‌توانند پاسخ‌گوی سومین علاقه از «علائق انسانی شناخت‌بنیاد» باشند؛ یعنی علاقه‌ی *رهانده*<sup>۶</sup> یا علاقه به شناختی که «آگاهی را از وابستگی به

<sup>1</sup> Ibid. pp 191-2

<sup>2</sup> Ibid. pp 310, 191

<sup>3</sup> Ibid. p 195

<sup>4</sup> Ibid. pp 191, 193, 309

<sup>5</sup> Ibid. p313

<sup>6</sup> Ibid. p314



قدرت‌های متجسم آزاد می‌کند<sup>۱</sup>». این که چه‌گونه باید این ضعف را علاج کرد، چیزی است که بدان باز خواهیم گشت. اما نخست باید دیدگاه‌های هابرماس را در مورد پی‌آمدهای ضمنی علوم اجتماعی پوزیتیویستی مورد بررسی قرار دهیم.

هابرماس در قطعه نوشته‌ای که دیدگاه‌هایش را جمع‌بندی می‌کند، اتهام خود علیه پوزیتیویسم را چنین بیان می‌کند:

خودشناسی پوزیتیویستی علوم قانون‌بنیاد، بر جای‌گزین کردن تکنولوژی به جای عمل روشن‌بینانه صحه می‌گذارد و استفاده از اطلاعات علمی را از دیدگاهی توهمی هدایت می‌کند و آن دیدگاه این است که سروری عملی بر تاریخ را می‌توان به کنترل تکنیکی فرآیندهای عینیت‌یافته تقلیل داد... و بدین‌ترتیب، به زور هدایت زندگی را در دل نظام رفتاری عمل ابزاری جای می‌دهد. ابعادی که در آن عاملان می‌توانند به توافق عقلانی در مورد هدف‌ها و مقاصد برسند... تسلیم... تصمیم‌گیری‌طلبی صرف در میان نظام‌های ارزشی مادیت‌یافته و اعتقادات غیر عقلانی می‌شود.<sup>۲</sup>

هابرماس می‌گوید باز هم این‌ها پی‌آمدهای حقیر شمردن «علاقه‌ی شناخت‌بنیاد رهاننده» است.

این قطعه نوشته‌ی کلیدی نیازمند شرح و واگویی است. باید تأکید کنیم که نقد هابرماس بر پوزیتیویسم هم فلسفی و هم سیاسی است. آموزه‌ی پوزیتیویستی علم فارغ از ارزش (که این معنا را القا می‌کند که داوری‌های ارزشی، شناخت نیستند و حتی عقلانی نیستند) انتخاب‌های سیاسی را به تصمیم‌های دل‌خواهی رهبران تقلیل می‌دهد و آن را بحث و توافق دموکراتیک عقلانی (برای «عمل روشن‌بینانه») نمی‌داند؛ حتی در نظام‌های سیاسی فرضاً «دموکراتیک»<sup>۳</sup>. معادل قرار گرفتن شناخت با علوم قانون‌بنیاد در پوزیتیویسم این نکته را القا می‌کند که سیاست «عقلانی» باید شکل «ابزاری» اعمال قوانینی را پیدا کند که به منظور «کنترل تکنیکی» ساخته شده‌اند؛ یعنی برای «کنترل تکنیکی» انسان‌ها ساخته شده‌اند. در این مورد، هابرماس با انزجاری آشکار و قابل فهم، ما را به تعدادی از تکنیک‌های «رفتاری» ارجاع می‌دهد که آینده‌شناس مشهور، هرمان کان Herman Kahn، پیش‌بینی کرده است و از جمله شامل تکنیک‌های تبلیغاتی، تکنیک‌های کنترل ژنتیکی، و حتی تکنیک‌های تأثرگذاری بر مغز از طریق تحریف الکترونیک می‌شود.<sup>۴</sup> به عبارت دیگر، علوم اجتماعی تکنیکی پوزیتیویستی در چشم هابرماس بدل به ابزاری می‌شود که عده‌ای را قادر می‌کند قدرت خود را بر عده‌ی دیگری اعمال کنند. برخی اوقات این اعمال قدرت قالبی «تکنوکراتیک» به خود می‌گیرد. متخصصان فنی می‌توانند بر مبنای نظریه‌های پوزیتیویستی مدعی شوند که تنها کسانی هستند که دانش اجتماعی عقلاً ارزشمند و به‌دردبخوری دارند. هابرماس می‌گوید: آن‌گاه آنان از علم و تکنولوژی همچون «ایدئولوژی» بهره خواهند گرفت.

کاملاً روشن است که نقد هابرماس تا حدودی مبتنی بر موضعی اخلاقی است که کم و بیش از نوع کانتی آن است. شناخت و دانش تکنیکی، شناخت و دانشی است که اجازه می‌دهد با موضوع شناخت و

<sup>1</sup> Ibid. p313

<sup>2</sup> Ibid. p316

<sup>3</sup> Cf. J. Habermas, *Toward a Rational Society*, tr. J.J. Shapiro (Heinemann, London, 1971), pp 67-8

<sup>4</sup> Ibid. p117

دانش، همچون وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف فرد به کار گیرنده‌ی دانش رفتار شود. چنین شناخت و دانشی که کاملاً در مورد جهان طبیعی مناسب است، از نظر اخلاقی در مورد انسان‌ها پذیرفتنی نیست. و تازه، اندکی شگفت است که هابرماس کاملاً هم علوم اجتماعی «قانون‌بنیاد» (یا به قول خودش، «علوم سیستماتیک عمل اجتماعی») را رد نمی‌کند؛ علمی مثل اقتصاد، جامعه‌شناسی، و علوم سیاسی. اما به هر صورت، احکام قانون‌وار این علوم برای هابرماس محل تردید هستند. او می‌گوید: باید میان دو نوع حکم فرق قائل شد؛ احکامی که «قانون‌مندی‌های تغییرناپذیر عمل اجتماعی» را در مقام همان قانون‌مندی‌ها بیان می‌کنند و احکامی که کارکرد ایدئولوژیک دارند، یعنی احکامی که «روابط مشروط را که در اصل می‌توانند دگرگون شوند» متصلب می‌کنند.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، هابرماس آشکارا بسیاری از «قوانین اجتماعی (و البته نه تمامی آن‌ها) را، هم سلاخی می‌بیند برای اعمال قدرت (توسط قدرت‌مندان بر کسانی که قدرتی ندارند) در ساختارهای اجتماعی معین، و هم (از طریق این ادعای کاذب که این قوانین کلی و تغییرناپذیر هستند) ابزاری برای تداوم جوامع نابرابری که در آن‌ها کنترل تکنیکی کسانی که قدرتی ندارند عملی و مقدور است. آنچه هابرماس در ذهن دارد، باید چیزی از این دست باشد: قانونی جامعه‌شناختی به صورت «اگر X عملی شود، مردم Y را انجام خواهند داد» می‌تواند برای کنترل یا راه بردن مردم در جهت مقاصد خود به کار گرفته شود و بدین ترتیب، بیان‌کننده‌ی «روابط مشروط» است. اما این ادعا که چنین احکامی قوانین اجتماعی کلی و تغییرناپذیری هستند، فقط در صورتی می‌تواند درست باشد که معتقد باشیم درست هستند؛ یعنی در واقع همه‌ی مردم بپذیرند که هیچ ساختار اجتماعی متفاوت دیگری نمی‌تواند وضع را عوض کند، یا معتقد شوند که هیچ راهی برای مقاومت در برابر نتیجه‌ای که پدید می‌آید وجود ندارد. اگر مردم چنین اعتقادی پیدا کنند، قانون کلی مورد بحث می‌تواند تبدیل به نوعی پیش‌گویی شود که خودش به خودش واقعیت می‌بخشد و بدین ترتیب، «روابط مشروط را که در اصل می‌توانند دگرگون شوند... متصلب می‌کند». اما هابرماس می‌پذیرد که همه‌ی قوانین اجتماعی کلی این‌گونه نیستند. برخی قوانین، قوانین اجتماعی کلی اصیلی هستند. این که این قوانین اصیل ضرورتاً قوانین «تکنیکی» در جهت کنترل مردم هستند یا نه، چیزی است که روشن نیست.

علاجی که هابرماس برای محدودیت‌ها و نواقص هم علوم اجتماعی قانون‌بنیاد و هم علوم اجتماعی هرمنوتیکی پیشنهاد می‌کند، نظریه‌ی انتقادی یا «نقد» است، که خصوصاً نقد ایدئولوژی را در بر می‌گیرد. بخش اساسی و جدایی‌ناپذیر از این نگرش، چیزی است که هابرماس آن را «بازنگری خویش»<sup>۲</sup> می‌نامد، که منظور او از آن، در وهله‌ی نخست، به دست آوردن نوعی آگاهی باریک‌اندیشانه از محدودیت‌های پوزیتیویسم است. در «بازنگری خویش» اطلاعات درباره‌ی ارتباطات قانون‌وار، آغازگر فرآیندی از بازنگری و تأمل در آگاهی انانی می‌شود که قانون‌ها مربوط به آن‌ها هستند. و بدین ترتیب، این افراد را از این که تابع «قوانین» مورد بحث باشند می‌رهاند، یا دست‌کم می‌تواند برهاند. «آگاهی بازنگریسته [بازنگرنده]... که یکی از شرایط اولیه‌ی چنین قوانینی است که می‌تواند دگرگون شود»، و بدین ترتیب قانون، دیگر غیر قابل اعمال در آن مورد می‌شود. این نوع بازنگری انتقادی خویشتن، رهاننده اتس. این نوع بازنگری در خدمت علاقه‌ی شناختی رهاننده است، زیرا شناختی را به بار می‌آورد که می‌تواند انسان‌ها را از «وابستگی به

<sup>1</sup> Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p310

<sup>2</sup> Ibid.

قدرت‌های متجسم» برهاند. جا دارد خاطرنشان کنیم که این شیوه‌ی رهایی کاملاً و مطلقاً در سطح آگاهی عمل می‌کند. هابرماس، بر خلاف مارکس و مارکوزه، پیش‌تر نمی‌رود و مبلغ خشونت، یا هر نوع دیگر از عمل سیاسی، به عنوان وسیله‌ای برای رهایی نمی‌شود. البته کاملاً روشن نیست که آیا به نظر او تغییر در آگاهی به تنهایی کافی است یا نه.

البته هابرماس حق دارد که می‌گوید می‌توان افراد را برانگیخت تا از طریق تأمل و بازنگری در موضع خویش خود را برهاند و حق دارد که می‌گوید (به احتمال زیاد) آن‌ها می‌توانند قانون فرضی را «ابطال» کنند، اگر که تأمل و بازنگری چنین میلی را در آنان برانگیزد. اما نقد سیاسی هابرماس بر علوم اجتماعی «قانون‌بنیاد» ظاهراً نابه‌جاست. درست است که برخی قوانین از این نوع می‌توانند (اگر درست باشند) به عنوان ابزاری اجتماعی و روان‌شناختی در جهت کنترل انسان‌ها به کار گرفته شوند و این قابل اعتراض است، اما چنین چیزی جزو ذات اندیشه‌ی قوانین اجتماعی یا حتی تکنولوژی اجتماعی نیست. آنچه پوپر آن را مهندسی اجتماعی تدریجی می‌نامد، آشکارا می‌تواند در جهت اهداف خیر، و البته اهداف بد، به کار رود و لزوماً هیچ‌چیز سرکوب‌گرانه یا هدایت‌کننده‌ای (در معنای منفی آن) در استفاده از این وسیله‌ها نیست. تکنیک‌های کینزی مدیریت تقاضا (مثلاً علاج بی‌کاری از طریق کسری بودجه) مثالی از این موارد است. یقیناً او این تکنیک را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آن هدف پیشنهاد کرده است. هابرماس هم، مانند مارکوزه، به غلط رابطه‌ی وسیله - هدف را با استفاده از منابع (طبیعی یا انسانی) به عنوان وسیله یکی می‌گیرد، که البته آشکار است که رابطه‌ی وسیله - هدف، مقوله‌ای بسیار گسترده‌تر از این دومی است. هابرماس ظاهراً نیروی این نقد خود را در آثار بعدی‌اش تشخیص می‌دهد و در آن‌ها نقد او بر ابزارگرایی در جامعه بسیار پیچیده‌تر و مشروط‌تر می‌شود.

این واقعیت که می‌توان از تکنیک رهایی سخن گفت، نشان می‌دهد که رهایی واقعاً «علاقه‌ی شناختی شناخت بنیادی» قابل قیاس با علاقه‌ی تکنیکی ما به طبیعت و علاقه‌ی به اصطلاح عملی ما به کرکرده‌های جامعه‌مان نیست. آزادی، یا به قول هابرماس، «خودمختاری مسؤولانه»<sup>۱</sup>، برای عده‌ای یک ارزش و یک هدف است، اما نه برای همگان. آزادی در میان ارزش‌ها و هدف‌های بسیار فقط یک ارزش و یک هدف است، هر قدر هم که هابرماس آن را قدر و ارج نهد. او در شناخت و علائق انسانی عکس این مطلب را اعلام می‌کند: «علاقه‌ی انسانی به خودمختاری و مسؤولیت، فقط یک خیال نیست. زیرا می‌توان آن را به صورت پیشینی *a priori* هم درک کرد»<sup>۲</sup>. این ادعا بخشی از جرّ و بحث هابرماس با پوزیتیویسم است: هابرماس، بر خلاف پوزیتیویست‌ها، به ارزش عقلانی عینی اعتقاد دارد. اما دفاع او از خودمختاری به عنوان ارزش یا علاقه‌ای عینی و پیشینی، از همان حدی که در شناخت و علائق انسانی بدان اشاره شده است فراتر نمی‌رود؛ گفته می‌شود خودمختاری در آنچه «ما را از طبیعت فراتر می‌برد»، یعنی زبان، به صورت ذاتی نهفته است (زیرا شناخت درست و حقیقی بستگی به بحث آزاد دارد). ظاهراً هابرماس پی برده است که آنچه گفته است برای تثبیت موضع او در این مسأله کافی نیست. در آثار بعدی، اقدام جسورانه برای اثبات امکان وجود ارزش‌های عینی عقلانی جنبه‌ی مسلط پیدا می‌کند. این اقدام هم‌چنان در پیوند با تحلیل زبان و رابطه‌ی میان آزادی و حقیقت باقی می‌ماند. اما ظاهراً هابرماس دیگر از مفهوم علاقه‌ی

<sup>1</sup> Ibid. p311

<sup>2</sup> Ibid. p314

شناخت‌بنیاد رهاننده دست برمی‌دارد. نقش آن این بار به تحلیل ظریفی از مفهوم «عمل ارتباطی» سپرده می‌شود؛ مفهومی که هابرماس در کتاب *شناخت و علائق انسانی* در ارتباط با شناخت «عملی» و نه شناخت رهاننده، پیش کشیده بود.<sup>۱</sup>

نظریه‌ی *عملی ارتباطی*، اثر اصلی و شاه‌کار هابرماس است. در این کتاب، او چند «الگو» یا نوع عمل را از هم متمایز می‌کند که از میان آن‌ها، دو نوع عمل به بحث ما ارتباط پیدا می‌کند: «عمل غایت‌شناسانه» و عمل «ارتباطی»<sup>۲</sup>. عمل غایت‌شناسانه، به عنوان عملی تعریف می‌شود که هدف از آن رسیدن به یک مقصود و غایت، از طریق انتخاب وسایل مناسب (یا به ظاهر مناسب) است.<sup>۳</sup> بنابراین، این نوع عمل، کم و بیش با همان عملی که ماکس وبر آن را هدف‌مدار *zweckrational* می‌خواند یکی است؛ واژه‌ای که لفظاً به معنای «عقلانی هدف‌مند» است، اما غالباً به «عقلانی ابزاری» ترجمه می‌شود. خواهیم دید که این واقعیت که در این‌جا درکی از عقلانیت تقریباً وارد عمل می‌شود، فوق‌العاده حائز اهمیت است. هم‌چنین، می‌توان متوجه پیوستگی میان این دو نوع عمل و «علاقه‌ی تکنیکی» شد که در آثار پیشین هابرماس به وفور یافت می‌شود. در این نوع عمل، کافی است که یک عامل دخیل باشد و رو به سوی جهان طبیعی کند تا از آن به عنوان منبع وسایل لازم برای رسیدن به اهداف یا مقاصدش استفاده کند. اما همان‌گونه که هابرماس می‌گوید، یک عامل ممکن است نگرش مشابهی به سایر افراد انسانی - عاملان دیگر - هم داشته باشد و یا زمانی پیش می‌آید که «عامل در محاسبه‌ی موفقیت خود پیش‌بینی تصمیمات عامل یا عاملان دیگر را هم وارد کند». این نوع تصمیمات غایت‌شناسانه را هابرماس *عمل/استراتژیک* می‌نامد. علی‌رغم آن که هابرماس آشکارا نمی‌گوید، اما باید توجه کرد که عمل استراتژیک، ضرورتاً (یا در واقع، در شرایط عادی) نامقید به هنجارهای اخلاقی یا سایر هنجارها نیست. در واقع عمل استراتژیک نامقید به اخلاق، می‌تواند کار و عملی ددمنشانه داشته باشد.

نوع دوم عملی که هابرماس مطرح می‌کند و در تقابل با عمل غایت‌شناسانه است، «عمل ارتباطی» است که آن را چنین تعریف می‌کند: «عمل ارتباطی به تعامل دست‌کم دو عامل اشاره دارد که قادر به سخن گفتن هستند... و روابط شخصی برقرار می‌کنند... عاملان در پی رسیدن به درکی دربارهِ وضعیت عمل و نقشه‌های خودشان هستند تا اعمالشان را بر اساس توافق هماهنگ کنند».<sup>۴</sup> آن‌گونه که هابرماس می‌گوید، زبان نقش محوری و کانونی در این الگو دارد. چنان‌که خواهیم دید، تعریفی که نقل کردیم به یک فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی تمام و کمال اشاره دارد، یا حتی آن را پیش‌فرض قرار داده است. بررسی تفصیلی‌تر این مطلب لازم است، اما فعلاً باید متذکر شویم که پی‌آمدها و معانی تلویحی فلسفی عمل ارتباطی، بستگی به این واقعیت دارد که به نظر هابرماس، عمل ارتباطی نیز صورت مناسبی از عقلانیت مخصوص به خود را دارد و آن عقلانیت ارتباطی است؛ درست همان‌طور که صورت تکنولوژیک یا استراتژیک عمل نیز صورت عقلانیت مربوط با خود، یعنی عقلانیت استراتژیک، غایت‌شناسانه، یا ابزاری را دارد که بدین

<sup>1</sup> Ibid. p192

<sup>2</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol 1: *Reason and the Rationalization of Society*, tr. T. McCarthy (Heinemann, London, 1984), p95

<sup>3</sup> Ibid. p85

<sup>4</sup> Ibid. p86

معناست که برای رسیدن به هدف، باید به صورتی عقلانی، وسیله را اختیار کرد<sup>۱</sup>. در واقع، درست‌تر خواهد بود اگر بگوییم که در نظر هابرماس، عقلانیت ارتباطی صورت جامع‌تر و بنیادی‌تر عقلانیت است. این مفهومی کلیدی در اندیشه‌ی هابرماس است که باید به طور کامل توضیح داده شود و بررسی گردد. اما پیش از این کار، باید ببینیم چه‌گونه هابرماس از آن استفاده می‌کند تا نقدی بر درک و برداشت اجتماعی - تاریخی و بر از «عقلانی کردن»، که ویژگی تمدن مدرن غربی است، و نیز نقدی بر تفسیر «روشن‌گری»، که پیشینیان فرانکفورتی او، هورکهایمر و آدورنو، عرضه کرده بودند، تدارک ببیند.

همان‌گونه که در فصل‌های پیشین، نسبتاً با تفصیل توضیح دادیم، و بر تاریخ اخیر تمدن غرب را بر اساس دو نوع عقلانی کردن تحلیل می‌کرد؛ عقلانی کردن عمل، و عقلانی کردن اندیشه. عقلانی کردن عمل، عمدتاً با عقلانیت ابزاری مرتبط است؛ انتخاب هدف‌مندانه‌ی وسایل برای رسیدن به اهداف. این نوع عقلانی کردن در شکل بوروکراتیزاسیون، تکنولوژی مدرن، و سرمایه‌داری پیشینه‌کننده‌ی سود جلوه‌گر می‌شود. عقلانی کردن اندیشه فراتر از هر چیز، به معنای علم مدرن است که از طریق تکنولوژی وارد حوزه‌ی عقلانی کردن عمل می‌شود. با آن که این اشکال عقلانی کردن، منافع عظیمی به بار آورده است و دانش و کارآیی را تقویت کرده است، اما تحلیل و بر از تأثیرات آن‌ها یک جزء اساسی بدبینانه هم دارد. عقلانی کردن اندیشه، به معنای «افسون‌زدایی» از جهان است (در جهان‌نگری علمی طبیعت فارغ از اخلاق است و ارزش عینی وجود ندارد). حال آن که صدمه‌ی اصلی عمل عقلانی، یا کارآیی، از میان رفتن یا کاهش آزادی فردی و خودمختاری بوده است. نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، هورکهایمر و آدورنو، این جنبه‌ی بدبینانه‌ی تحلیل و بر از عقلانی کردن غربی را اختیار کردند و بر آن پای فشردند و آن را با اندیشه‌ی «روشن‌گری» (یا «نهضت روشن‌گری» قرن هیجدهم) یکی دانستند. هابرماس می‌گوید: آن‌ها هم‌چنین، مانند هم‌کار دیگرشان مارکوزه، این نگاه و بینش وبری را با روایت خود از مارکسیسم در هم آمیختند: «آن‌ها مارکس را در این چشم‌انداز وبری تفسیر می‌کنند. زیرا بیرق عقلانیت ابزاری که خودمختار شده است، عقلانیت چیرگی بر طبیعت با عدم عقلانیت سلطه‌ی طبقاتی، در هم می‌آمیزد<sup>۲</sup>». همان‌گونه که هابرماس خاطر نشان می‌کند، این در هم آمیختگی، یک جور وارونه کردن دیدگاه خود مارکس است.

هابرماس با روایت و بر از عقلانی کردن غربی پنجه می‌افکند و در نتیجه، با ادغام و بر و مارکس در نظریات آدورنو و هورکهایمر هم در می‌افتد. البته هابرماس منکر آن پدیده‌های تاریخی که و بر بدان‌ها اشاره کرده است و حتی منکر اهمیت آن‌ها نیست. اما او می‌گوید این پدیده‌ها صرفاً یک جنبه از فرآیند عقلانی کردن را می‌نمایانند و جالب و مهم این‌جاست که این جنبه، مهم‌ترین جنبه‌ی این فرآیند نیست. به عقیده‌ی هابرماس، و بر به‌درستی و به گونه‌ای مناسب، به آنچه «عقلانی کردن جهان‌نگری‌ها» می‌خواند نپرداخته است<sup>۳</sup> و این دقیقاً به مسأله‌ی افسون‌زدایی و نبودن ارزش‌های عینی بازمی‌گردد. هابرماس می‌گوید: این‌ها محصولات نسبتاً اخیر عقلانی کردن غربی هستند. در اوج اندیشه‌ی «روشن‌گری»، که نمونه‌ی الگویی آن را می‌توان در کندرسه یافت، خود علم هم - ساده‌لوحانه - الگویی برای «عقلانی کردن زندگی

<sup>1</sup> Ibid. pp 10, 14

<sup>2</sup> Ibid. p 144

<sup>3</sup> Ibid. p180

اجتماعی»، برای رهایی سیاسی، و برای «کمال اخلاقی انسان‌ها» دیده می‌شد.<sup>۱</sup> کندرسه، با اطمینان امور «اخلاقی و سیاسی» را با علوم «ریاضی و فیزیکی» مقایسه می‌کرد. این اطمینان و این مقایسه از نظر فکری معقول نبودند و ناگزیر، فرو ریختند. پروژه‌های هابرماس باز آوردن اعتقاد نهضت روشن‌گری به ارزش‌گذاری عقلانی است. اما می‌خواهد آن را بر بنیاد فلسفی محکمی استوار کند. او برای انجام این کار، به مفهوم عقلانیت ارتباطی متوسل می‌شود.

هابرماس می‌گوید: عقلانیت ارتباطی، بنیادی‌تر و نیز «گسترده‌تر» از آن عقلانیت ابزاری است که وبر بر آن تأکید می‌کرد.<sup>۲</sup> عقلانیت ابزاری یا هدف‌مند - انتخاب کارآمد وسایل برای رسیدن به اهداف - چیزی اختصاصاً انسانی نیست؛ حتی اگر بپذیریم که این انسان‌ها بوده‌اند که این نوع عقلانیت را به حد اعلای آن رسانیده‌اند. این نوع عقلانیت را کلاً در رفتار همه‌ی جانوران می‌توان مشاهده کرد و در واقع، یکی از شرایط بقای آنان است. آنچه مختص انسان است، زبان و امکانات عقلانیت و عقلانی کردنی است که زبان در سطحی کاملاً متفاوت به وجود می‌آورد؛ دقیقاً به این دلیل که زبان، ابزار ارتباط و استدلال است. عقلانیت ابزاری هم خود البته به واسطه‌ی قدرت تکلم انسان، قدرت استدلال و مجاب کردن عقلانی، بسیار تقویت شده است. اما در نظر هابرماس، این مهم‌ترین جنبه‌ی عقلانیت ارتباطی نیست.

چون انسان‌ها موجوداتی «با زبان» هستند، به اعتقاد هابرماس، اعمال انسانی پیوندی خاص و ویژه با بیان زبانی، و از آن رو با آنچه خود آن را «ادعاهای اعتباری قابل تنفیذ» می‌خواند، دارند.<sup>۳</sup> بنابراین، هر عمل هدف‌مداری مبتنی بر اعتقادی ناظر به واقع Factual، یا اعتقادی نسبت به جهان اتس که اگر صحیح باشند، عمل را عقلانی می‌کنند. اگر از شخص عامل بپرسیم که عمل خود را توضیح دهد، یا توجیه کند (چیزی که همواره میان انسان‌ها، این جانوران «با زبان» و متکلم ممکن است پیش بیاید)، شخص عامل قاعداً باید اعتقاد یا اعتقادات ناظر به واقع خودش را که مربوط به آن عمل است، با کلمات بیان کند. بدین ترتیب، او در قبال صدق و حقیقت اعتقاداتش متعهد می‌شود، یا به بیان هابرماس، نسبت به اعتبار و ارزش ادعایش متعهد می‌شود. اما چنین ادعایی ذاتاً قابل نقد است. یعنی دیگران آزاداند که سند و مدرکی خلاف آن را ارائه دهند. بنابراین، شخص باید متعهد به دفاع یا جرح و تعدیل اعتقادات ناظر به واقع خودش در پرتو اسناد و مدارک گواهی‌های مربوط به آن گردد. شخص عامل، چه از اعتقادات خود دفاع کند و چه در آن‌ها جرح و تعدیلی به عمل آورد و تغییرشان دهد، به هر دو صورت، چون عاملی عقلانی است، متعهد به اختیار کردن عقاید و عمل کردن بر مبنای آن‌هاست؛ اعتقاداتی که همه‌ی مشارکت‌جویان عقلانی در چنین «گفت‌وگویی» می‌توانند اختیار کنند. البته در اصل و اساس، و نه لزوماً در عمل (زیرا ممکن است وقت کافی نباشد یا مدارک و گواهی‌ها ناکافی باشند، و غیره). عقلانیت در این معنا، با توافق یا اجتماع پیوند می‌یابد.

در نظر هابرماس، ادعای صدق و حقیقت، یگانه نوع ادعای اعتباری نیست که ذاتی عمل و گفتار بشری است. البته فق طیک نوع دیگر از ادعاهای اعتباری به بحث ما ارتباط پیدا میکند که مهم‌ترین نوع

<sup>1</sup> Ibid. pp 146-7

<sup>2</sup> Ibid. p10

<sup>3</sup> Ibid. p15

ادعای اعتباری هم هست و آن ادعایی است که هابرماس آن را «ادعای حقانیت» می‌نامد<sup>۱</sup>، یا می‌توان آن را «توجیه هنجارین» نامید.

در بستر عمل ارتباطی، ما صرفاً کسی را عقلانی نمی‌دانیم که قادر باشد حکمی [ناظر به واقع] را پیش نهد، و در صورت نقدشان، بنیان حکمش را با اشاره به مستندات متناسب حکم کند؛ بل که ما آن کسانی را هم عقلانی می‌دانیم که از هنجارهای مستقر پیروی می‌کنند و قادرند وقتی که نقد می‌شوند عملشان را با تشریح وضعیت در پرتو توقعات مشروع توجیه کنند.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، اعمال و افعال انسانی، هم در بستر امور واقع رخ می‌دهند، هم در بستر هنجارها، که اولی مبتنی بر ادعای صدق است و دومی مبتنی بر ادعای «هنجارین» بودن؛ ادعاهایی که ذاتاً قابل تنفیذ هستند و (اگر اعمال و عاملان را عقلانی به حساب آوریم) نیازمند توجیه عقلانی هستند. «عامل ادعا می‌کند که رفتار او در بستر هنجارینی که مشروع شناخته شده است درست است.» اما میان واقعیات و هنجارها تفاوت مهمی وجود دارد. واقعیات را نمی‌توان نقد کرد، اما هنجارها را می‌توان. بنابراین، عامل یا سخن‌گوی عقلانی ادعای حقانیت هنجارهایی را هم که بر اساس آن‌ها عمل کرده است مطرح می‌کند.<sup>۳</sup> این که چه‌گونه چنین ادعایی را می‌توان به ثمر رساند (یا بنا به اصطلاح مورد علاقه‌ی هابرماس «نجات داد») البته سؤال است که بسیار بفرنج است. فعلاً همین قدر کافی است بگوییم که هابرماس معتقد است که در این‌جا هم، مانند حوزه‌ی واقعیات، عقلانیت نوعی جهت‌گیری یا «راجعیت» نسبت به اجماع گفت‌وگویی را القا می‌کند.

تا بدین‌جا دیدیم که چه‌گونه هابرماس عمل عقلانی را به عقلانیت ارتباطی و هر دو را به توافق (بالقوه یا مورد نظر) پیوند می‌دهد. اما هابرماس ادعای بزرگ‌تری هم دارد؛ این که «رسیدن به توافق» «غایت ذاتی» خود گفتار بشری است.<sup>۴</sup> (اگر بخواهیم مطلقاً دقیق باشیم، آنچه او می‌گوید این است که «رسیدن به درک و تفاهم غایت ذاتی گفتار بشری است.» اما هابرماس معمولاً «درک و تفاهم» را با «توافق» به یک معنا می‌گیرد و در این‌جا هم دقیقاً همین کار را کرده است). به عبارت دیگر، عقلانیت ارتباطی به یک معنا ذاتی استفاده‌ی بشر از زبان است. «توافقی را که بر مبنای ارتباط به دست آمده باشد، یا توافقی را که پیش‌انگاری متقابلی را در عمل ارتباطی دارد... باید طرف‌های عمل معتبر بدانند و بپذیرند... هدف از فرآیندهای درک و تفاهم، رسیدن به توافقی است که با شرایط اجماع عقلانی در مورد محتوای یک سخن تطبیق دارد.» اما منظور هابرماس از این ادعا، که توافق / تفاهم غایت گفتار انسانی است، چیست؟ یقیناً منظورش این نیست که هر «عمل گفتاری» هدفش رسیدن به چنین توافق / تفاهمی است. «هر تعامل، با میانجی‌گری زبان، نمونه و مثالی از عمل در جهت رسیدن به تفاهم نیست.» در اصطلاح‌شناسی هابرماس، برخی استفاده‌ها از زبان، مثلاً استراتژیک هستند. آنچه هابرماس می‌خواهد بگوید، این است که «استفاده از زبان، با هدف رسیدن به تفاهم شیوه‌ی اصلی استفاده از زبان است»<sup>۵</sup>، که استفاده‌های

<sup>1</sup> Ibid. p307

<sup>2</sup> Ibid. p15

<sup>3</sup> Ibid. p307

<sup>4</sup> Ibid. pp 286-7

<sup>5</sup> Ibid. p288

استراتژیک یا ابزاری از زبان، فرع و زائده‌ی آن هستند. او برای تقویت ادعای خویش به تمایز مشهوری که فیلسوف انگلیسی، جی. ال. آستین، میان دو نوع عمل گفتاری (مقصودرسان و کارگر)<sup>۱</sup> قائل شده است متوسل می‌شود. هابرماس می‌نویسد: «به نظر من، تمایزی که آستین میان مقصودرسانی و کارگری قائل می‌شود، دقیقاً آنچه را که من می‌خواهم، برآورده می‌سازد.» اما متأسفانه استدلال او در این‌جا ضعیف است.

آستین در کتاب خود، چه‌گونه با کلمات کارهایی انجام دهیم<sup>۲</sup>، اعمال گفتاری را با تقسیم آن‌ها به «بیانی محض»، «مقصودرسان»، و «کارگر» تحلیل می‌کند. عمل بیانی محض از کلمات برای بیان گزاره استفاده می‌کند (صرفاً «چیزی را بیان می‌کند»). عمل مقصودرسان، عملی است که گوینده با گفتن، چیزی را انجام می‌دهد (مثلاً قول دادن، دستور دادن، یا بیان یک حکم). عمل کارگر، تأثیری است که از طریق گفتن چیزی به بار می‌آید، تأثیری است که بر شنونده یا شنوندگان می‌گذارد (مثل ترساندن کسی). نکته‌ای که هابرماس بر آن تأکید می‌ورزد، این است که اجزای اصلی و اساسی عمل گفتاری، «بیانی محض» یا «مقصودرسان» هستند. تأثیرات و نتایج کارگر (و نیات) نسبت به عمل گفتاری، بیرونی هستند و چنین نیاتی را گوینده ممکن است عامدانه از مخاطبش پنهان دارد. به گفته‌ی هابرماس، این بدان معناست که استفاده‌ی استراتژیک یا ابزاری از زبان ذاتی طبیعت بیان نیست. «نیت ارتباطی گوینده و هدف مقصودرسانی که در پی آن است، از معنای آشکار آنچه گفته می‌شود نتیجه می‌گردد»، اما در مورد عمل گفتاری کارگر، و بنابراین در مورد نیات استراتژیک چنین نیست. هابرماس نتیجه می‌گیرد که بهره‌برداری استراتژیک یا ابزاری از زبان از «موارد استفاده‌ی اصلی زبان» نیست<sup>۳</sup>. از سوی دیگر، عمل ارتباطی متشکل از اعمال گفتاری یا مواردی از استفاده از زبان نیست، بلکه متشکل از آن تعاملاتی است که به میانجی‌گری زبان انجام می‌گیرد «و در آن، همه‌ی شرکت‌کنندگان، اهداف مقصودرسان و صرفاً اهداف مقصودرسان را، آن هم از طریق اعمال میانجی ارتباط، تعقیب می‌کنند».

ظاهراً هابرماس فرض را بر این گذاشته است که تعقیب اهداف مقصودرسان، ضرورتاً شامل تعقیب و دنبال کردن توافق / تفاهم است. البته این درست (و مطلبی بدیهی) است که ارتباط عملی نمی‌شود، مگر آن که معنای آنچه گفته می‌شود فهمیده شود و همه‌ی طرف‌ها هم درک همانندی از آن داشته باشند. اما هابرماس مدعی می‌شود که «اعمال گفتاری به عنوان مکانیسم هماهنگ‌کننده‌ای برای سایر

<sup>۱</sup> اگرچه نویسنده در پاراگراف بعدی در این زمینه توضیحاتی داده است، اما توضیحات بیش‌تر شاید مطلب را روشن‌تر کند. جی. ال. آستین، نظریه‌ی مشهوری دارد تحت عنوان نظریه‌ی عمل گفتاری، و در آن میان سه نوع عمل گفتاری تفاوت قائل می‌شود. Locutionary (بیانی محض)، illocutionary (مقصودرسان) و perlocutionary (کارگر). در عمل گفتاری «بیانی محض»، صرفاً یک واقعیت بیان می‌شود. در عمل گفتاری «مقصودرسان»، علاوه بر بیان واقعیت، عملی هم صورت می‌گیرد؛ مثلاً قولی داده می‌شود، یا درخواستی مطرح می‌شود. و در عمل گفتاری «کارگر»، قصد گوینده تأثیرگذاری است؛ مثل ترساندن کسی یا تهییج کسی، یا واداشتن کسی به کاری. مثال ساده‌ای شاید مطلب را روشن کند: شخصی می‌تواند یک جمله را در هر سه حالت بیان کند. مثلاً شخصی می‌گوید «در باز است»، و هدفش صرفاً بیان این واقعیت است که «در باز است». اما همان شخص ممکن است این را با حالتی بیان کند که شکل تهییجی داشته باشد و در واقع، بخواهد با بیان این جمله که «در باز است»، شخص را وا دارد که بلند شود و در را ببندد. نظریه‌ی عمل گفتاری در تقابل با نظریه‌ی معنایی زبان ساخته و پرداخته شده است. - م.

<sup>۲</sup> *How To Do Things with Words*

<sup>۳</sup> Ibid. p293



اعمال عمل می‌کنند» و تعقیب اهداف مقصودرسان، «بی هیچ قید و شرط و احتیاطی»، به معنای رفتن به دنبال «هماهنگ کردن نقشه‌های فردی همه‌ی طرف‌ها با یکدیگر است»<sup>۱</sup>. هابرماس می‌گوید: این، عمل ارتباطی را تعریف می‌کند. حال روشن است که هماهنگی یا هماهنگ کردن و توافق هنجارین یک چیز نیستند. اگر هابرماس گمان می‌کند که این‌ها یکی هستند، آن‌گاه باید گفت استدلال او مبتنی بر ابهام و ابهام است. اما به احتمال قوی‌تر، منظور او این است که هماهنگ کردن عمل، که از طریق عمل مقصودرسان موفقیت‌آمیز تسهیل می‌شود (یعنی از طریق قول دادن، فرمان دادن، غسل تعمید دادن، و اعمالی از این قبیل) بستگی به درک و فهم متقابل و پذیرش قراردادهای اجتماعی معینی دارد که استفاده از زبان امکان آن را فراهم می‌آورد. در این معنا، اعمال مقصودرسان نوعی اجتماع هنجارین را هم القا می‌کنند. اما اگر استدلال همین است، باز هم کاملاً قانع‌کننده نیست. این نوع اجماع و توافق هنجارین، کاملاً متفاوت از اجماع یا توافق گفت‌وگویی (یا استدلالی) است که قبلاً گفته شد که در دل عقلانیت ارتباطی نهفته است.

حتی اگر کوشش هابرماس برای تقویت استدلالش از طریق ادغام نظریه‌ی عمل گفتاری آستین در آن توفیقی به دست نمی‌آورد، باز هم نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم کلیدی عقلانیت ارتباطی، بی‌معنا یا بی‌اهمیت است؛ اصلاً و ابداً. در واقع هابرماس از همین مفهوم برای تصحیح گزارش بسیار بدبینانه‌ی وبر از عقلانی کردن غربی استفاده می‌کند. او برای انجام این کار، اندیشه‌ی زیست‌جهان را از فیلسوف پدیدارشناس، هرسل، وام می‌گیرد. زیست‌جهان فرآیند تاریخی عقلانی شدن خاص خود را، در مفهوم عقلانیت ارتباطی، طی کرده است. معنا و واقعیت این نکته را اکنون باید توضیح دهیم.

زیست‌جهان چیست؟ به گفته‌ی هابرماس، زیست‌جهان یکی از دو جنبه، یا دو جزء تشکیل‌دهنده‌ی جامعه است و آن جزء دیگر هم «نظام» (اجتماعی) است.<sup>۲</sup> در واقع، عنوان جلد دوم نظریه‌ی عملی ارتباطی، *زیست‌جهان و نظام* است. هابرماس می‌گوید: زیست‌جهان زیرلایه‌ای است که عمل ارتباطی در آن «جای‌گیر» شده است؛ افقی است که عمل ارتباطی «در آن» حرکت می‌کند.<sup>۳</sup> زیست‌جهان متشکل از مجموعه‌ای از «اعتقادات مشترک زمینه‌ای» درباره‌ی جهان، جامعه، و غیره است که اعضای جامعه آن را مسلم می‌دانند. زیست‌جهان، مجموعه‌ای از تفسیرها و تأویل‌های پذیرفته‌شده‌ای است که فرآیندهای رسیدن به توافق و تفاهمی را که اجزای تشکیل‌دهنده‌ی عمل ارتباطی هستند تسهیل می‌کند و شکل می‌دهند.<sup>۴</sup> همان‌گونه که هابرماس می‌گوید، «زبان و فرهنگ برای زیست‌جهان جنبه‌ی سازه‌ای بنیادین دارند». وضعیت‌های تازه از طریق محتوای فرهنگی موروثی زیست‌جهان تأویل و تفسیر می‌شوند و به این دلیل تأویل‌پذیر هستند که کاملاً تازه نیستند. وضعیت‌های پیچیده و مشکل‌ساز نیز به همین طریق و به همین دلیل مورد مذاکره قرار می‌گیرند و قابل مذاکره هستند. «عاملان ارتباطی همیشه در افق و در

<sup>1</sup> Ibid. pp 294-5

<sup>2</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol 2: *Lifeworld and systems*, tr. T. McCarthy (Heinemann, London, 1987), p120

<sup>3</sup> Ibid. p119

<sup>4</sup> Ibid. p125

محدوده‌ی زیست‌جهان خود حرکت می‌کنند. آنها نمی‌توانند از این محدوده پا بیرون بگذارند... ساختارهای زیست‌جهان هستند که صورت‌های ممکن ذهنی و درک و تفاهم را مقرر می‌کنند.<sup>۱</sup>»

هابرماس دو چیز را در زمینه‌ی زیست‌جهان، با علاقه تعقیب می‌کند، یعنی همان است که گفتیم، یکی تحلیل تاریخی عقلانی شدن زیست‌جهان، فرآیندی که او مثبت ارزیابی می‌کند. آن دیگری، تحلیل رابطه‌ی میان زیست‌جهان و نظام است که باز نقشه‌ای از تحول تاریخی به دست می‌دهد. در این‌جا ارزیابی او عمدتاً منفی است. نظریه‌پرداز هابرماس نسبت به مدرنیته این است که مدرنیته را مبارزه‌ای میان این دو نیروی تاریخی قدرت‌مند می‌بیند. رستگاری ما که بسته به حاصل مبارزه است، فعلاً وضع نامعلومی دارد.

تاریخی که هابرماس (البته به صورت شماتیک) از زیست‌جهان به دست می‌دهد، چنین است. هابرماس با اصطلاحاتی که یادآور دیالکتیک روشن‌فکری هورکهایمر و آدورنو است، زیست‌جهان «جوامع باستانی» را مبتنی بر «درک اسطوره‌ای از جهان» توصیف می‌کند؛ یعنی مبتنی بر جهان‌نگری اسطوره‌ای.<sup>۲</sup> اسطوره‌ها «همان کارکرد وحدت‌بخش جهان‌نگری‌ها» را دارند. اما این کار را به صورت (نسبتاً) غیر عقلانی انجام می‌دهند. منظور هابرماس از این گفته (با تکیه بر نظریات جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان مختلف، و فراتر از همه، امیل دورکم) این است که آنها نمی‌توانند (یا به‌وضوح نمی‌توانند) تمایزاتی را که برای ما بدیهی و ضروری هستند، تشخیص دهند؛ مثلاً تمایز میان چیزها و اشخاص، میان طبیعت و فرهنگ، و میان زبان و جهان. در نتیجه، پیش‌انگاره‌های عقلانیت ارتباطی - یعنی این که عمل ارتباطی به معنای این است که ادعاهای ارتباطی قابل نقد هستند - در این جوامع هنوز به‌درستی تکوین نیافته‌اند. «مفهوم جهان به صورت دگماتیک آکنده از محتوایی است که برکنار از بحث عقلانی و نتیجتاً برکنار از نقد است.<sup>۳</sup>» این تعریف و توضیح، بسیار شبیه توصیف پوپر از جامعه‌ی بسته است.

هابرماس، بار دیگر به دورکم روی می‌آورد و زیست‌جهان جوامع اولیه‌ی انسانی را مبتنی بر «اقتدار امر مقدس» تعریف می‌کند و می‌گوید «اقتدار امر مقدس» در چنین جوامعی، منبع اخلاقی یا راه‌بر اخلاق است. در این جوامع، شاید تمیز چنین قواعدی از قواعد «آیینی» (اصطلاحی که هابرماس به کار می‌برد) آسان نباشد. هابرماس می‌نویسد: «اعمال آیینی در سط پیش‌دستوری صورت می‌پذیرند.<sup>۴</sup>» هابرماس نظر خودش را در مورد عقلانی شدن زیست‌جهان و جهان‌نگری‌ها چنین بیان می‌کند:

کارکردهای از نظر اجتماعی یکپارچه‌کننده و بیان‌گری که قبلاً بر عهده‌ی اعمال آیینی بود، اینک به عمل ارتباطی منتقل می‌شود. اقتدار امور مقدس، به تدریج با اقتدار توافق و اجماع جای‌گزین می‌شود. این به معنای آزاد کردن عمل ارتباطی از زمینه‌ی هنجاری است که همچون چیزی مقدس، از آن حفاظت می‌شد.<sup>۵</sup>

<sup>1</sup> Ibid. p126

<sup>2</sup> Habermas, *Reason and the Rationalization of Society*, p44

<sup>3</sup> Ibid. p51

<sup>4</sup> Habermas, *Lifeworld and systems*, p56

<sup>5</sup> Ibid. p77

اما در این میان، مرحله‌ی واسطه‌ای هم بوده است که هابرماس آن را «زیانی کردن امر مقدس» می‌نامد. هابرماس در واقع با این اصطلاح به پیدایش مذاهب صاحب کتاب مقدس اشاره می‌کند؛ فرآیندی که از نظر او از این جهت مهم است که بدین‌ترتیب، «جهان‌نگری‌های مذهبی» توانستند با «عمل ارتباطی» ربط پیدا کنند.<sup>۱</sup> در نتیجه، «بنیانی اعتباری سنت از عمل آیینی، به عمل ارتباطی منتقل شد. اعتقادات دیگر اقتدار خود را کمتر و کمتر از قدرت افسون‌ساز و هاله‌ی امر مقدس می‌گرفتند و بیش‌تر متکی به توافق عامی می‌شدند که صرفاً بازتولید نمی‌شد، بل که به دست می‌آمد... آن هم از طریق ارتباط... بنیان اعتباری هنجارهای عمل تغییر می‌کرد و وابسته‌ی عقول می‌شد». البته هنوز هم دقیقاً وابسته‌ی عقل و خرد نشده بود، زیرا «کسب اقتدار» هنوز هم وابسته‌ی «توجیهات جهان‌نگری‌های مذهبی» بود. نویدی که نهضت روشن‌گری داد، این بود که این روند تاریخی را تکمیل کند و توافق و اجماع را صرفاً بر عقل و خرد مبتنی سازد، یا به اصطلاح خود هابرماس، بر «اقتدار سیاسی برتر»<sup>۲</sup>، یا عقلانیت ارتباطی. در این توالی تاریخی، هابرماس «منطقی بالنده» و «فرآیندهایی آموزشی» را ردیابی می‌کند که منجر به افزایش عقلانیت شده‌اند. نقطه‌ی نهایی آن، حالتی است که «در آن، سنت‌ها... تأملی و بازنگرانه شده‌اند... و دائماً مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند». سرانجام ظاهراً به جهانی رسیده‌ایم که در آن هیچ‌چیز مقدسی نیست، مگر عقل و خرد. این که آیا عقل و خرد به‌تنهایی می‌تواند ضامن توافقی وحدت‌بخش باشد یا نه، دقیقاً همان مسأله‌ای است که هابرماس در آن با وبر، و بسیاری دیگر اختلاف نظر دارد.

این ما را به مفهوم محوری و کانونی هابرماس می‌رساند؛ اخلاق گفت‌وگو. اخلاق گفت‌وگو بستگی به عقلانیت ارتباطی دارد. چنان‌که دیدیم، عقلانیت ارتباطی در نظر هابرماس، بستگی به آمادگی عاملان و گویندگان برای وارد شدن در بحث و استدلال دارد تا اگر نظرشان با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد، برای «نجات» آن (دفاع عقلانی از آن) صدق و حقیقت و حقانیت ادعاهای اعتباری خود را ثابت کنند. مسأله‌ی مورد بحث در اینجا، حقانیت یا درستی، به معنای اخلاقی آن است. «مشارکت‌جویان با وارد شدن در فرآیند استدلال اخلاقی عمل ارتباطی را با نگرشی تأملی ادامه می‌دهند و هدفشان بازرسیدن به توافقی است که از میان رفته است. بنابراین، استدلال اخلاقی در خدمت حل و فصل کشمکش‌های عملی از طریق بازیابی توافق است»<sup>۳</sup>. به گفته‌ی هابرماس، این بعد استدلالی عمل ارتباطی، کلید رسیدن به اخلاق عقلانی عینی است. یعنی این بعد استدلالی، روشی را برای تولید هنجارهای اخلاقی معتبر نشان می‌دهد. این روش، صورت آرمانی استدلال است که هابرماس آن را «گفت‌وگو» می‌نامد. «گفت‌وگو» استدلالی است که در «وضعیت آرمانی گفتار و سخن» پیش می‌آید.<sup>۴</sup> (این اصطلاحات را در سطور بعدی توضیح خواهیم داد.) اندیشه‌ی شاخص در اخلاق گفت‌وگو، با اصل زیر بیان می‌شود:

<sup>1</sup> Ibid. p88

<sup>2</sup> Ibid. p145

<sup>3</sup> J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. C. Lenhardt and S.W. Nicholson (Polity Press, Cambridge, 1990), p67

<sup>4</sup> Ibid. p88

فقط آن هنجارهایی می‌توانند ادعای اعتبار کنند که تأیید همه‌ی تأثیرپذیرندگان از آن هنجار را در مقام مشارکت‌جویان در گفت‌وگوی عملی به دست آورده باشند (یا بتوانند به دست آورند).<sup>۱</sup>

«وضعیت آرمانی گفتار و سخن» هابرماس (جای‌گاه «گفت‌وگو») همانند وضع نخستین راولز، صورتی آرمانی است که به این منظور طراحی شده است که بی‌طرفی و بی‌غرضی همه‌ی طرف‌های گفت‌وگو را تضمین کند. این وضعیت، شامل شرایط «تقارن» (یا برابری) حقوق و قدرت میان همه‌ی مشارکت‌جویان در «گفت‌وگو» است (یعنی همه‌ی کسانی که مسأله‌ی مورد بحث بر علائق و منافع آنان تأثیرگذار است؛ این که این دو دسته افراد یکی هستند، از «اصول موضوعه»ی اخلاق گفت‌وگو است). این تقارن یا برابری باید چنان باشد که «ساختار قواعد ارتباطی آنان هر گونه اجبار درونی یا بیرونی، به استثنای نیروی استدلال برتر را حذف کند و بدین ترتیب، همه‌ی انگیزه‌ها، به استثنای انگیزه‌ی جست‌وجوی مشترک و هم‌پارانه‌ی حقیقت را خنثی کند».<sup>۲</sup> هر نظر و دیدگاهی می‌تواند آزادانه بیان شود. البته زندگی واقعی ندرتاً چنین شکلی پیدا می‌کند، اما هابرماس معتقد است که این شرایط برای اعتبار بخشیدن به هنجارها را خود طبیعت استدلال و مناظره به عنوان پیش‌انگاره پیش می‌کشد. (هابرماس حتی مدعی می‌شود که انکار چنین چیزی به «تناقضی بیانی - علمی» می‌انجامد. مثلاً ادعای این که شخصی را با گفتن دروغ‌هایی متقاعد کرده‌ایم، بنا بر فرض، «بی‌معنا» است.<sup>۳</sup> من تردید دارم که چنین باشد. اما شاید همین کافی باشد که ادعای هر گونه اقتدار اخلاقی برای موافقتی که بدین شیوه‌ی «استراتژیک» به صورت تصنعی کسب می‌شود، آشکارا معقول و پذیرفتنی نیست.)

هابرماس روشن می‌کند - و باید بر آن تأکید کرد - که او مدعی نیست که صرفاً گفت‌وگوهای آرمانی برای همه‌ی طرف‌ها منصفانه هستند. بل که او مدعی است که نهایتاً - اگر گفت‌وگو به حد کافی طولانی شود و ادامه یابد - روشی به وجود می‌آید که از دل آن حقیقت اخلاق یا هنجارهای اخلاقی درست، یا حتی دقیق‌تر از آن، هنجارهای درست عدالت بیرون می‌آید.<sup>۴</sup> هنجارهای معتبر، هنجارهایی هستند که همه می‌توانند در «گفت‌وگوی عملی» در وضعیت آرمانی گفتار و سخن بپذیرند. چنین هنجارهایی نوعی «اراده‌ی عمومی» را بیان می‌کنند و چیزی را متجسم می‌کنند که هابرماس آن را «علائق و منافع قابل تعمیم» می‌نامد.<sup>۵</sup>

البته مسأله و مشکل اصلی در مورد اخلاق گفت‌وگوهای هابرماس این است که روشن نیست چرا مشارکت‌جویان، حتی در گفت‌وگویی آرمانی، که در آغاز متعهد به دیدگاه‌های هنجارین متفاوتی بوده‌اند، باید زمانی، یا اصلاً، به توافق برسند. در مقایسه با آن طرف‌های قراردادی که راولز در وضع نخستین ساخته است (و در فصل‌های پیش‌تر مورد بحث قرار دادیم)، هابرماس برای خودش وظیفه‌ی بی‌نهایت دشوارتری قائل شده است. زیرا حاضر نشده است از «حجاب جهل» استفاده کند، یا مسائلی را که باید حل و فصل شوند به چیزهای تأثیرگذار بر برخورداری از خواسته‌های اولیه محدود کند. البته هابرماس هم

<sup>1</sup> Ibid. p66. Emphasis in the original

<sup>2</sup> Ibid. pp 88-9

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. pp 68f, 65-6, 105

<sup>5</sup> Ibid. p78

می‌خواهد به نحوی دامنه‌ی اخلاق گفت‌وگو را محدود کند. او می‌گوید: «اخلاق گفت‌وگو فقط آن مسائل عملی را در بر می‌گیرد که می‌توان عملاً در موردشان بحث کرد؛ یعنی مسائلی علمی که چشم‌انداز توافق در آنها هست. اخلاق گفت‌وگو کاری به ترجیحات ارزشی ندارد، بلکه سروکارش با اعتبار هنجارین هنجارهای عمل است.<sup>۱</sup>» این تمیز میان «هنجارهای عمل» و «ترجیحات ارزشی»، در واقع روایت هابرماس از همان تمیزی است که راولز میان حق و خیر، یا عادلانه و خیر قائل بود؛ «ترجیحات ارزشی» درک و برداشت‌هایی از زندگی خوب هستند. هابرماس تلویحاً می‌گوید که ترجیحات ارزشی مسأله‌ای شخصی است که هر فرد خود باید در مورد آن تصمیم بگیرد. اما متأسفانه هابرماس نیروی این تمیز و تمایز را بدین‌ترتیب از میان می‌برد که (همان‌گونه که باید) متذکر می‌شود که «ارزش‌ها» می‌توانند «بعضاً در هنجارهایی که طراحی شده‌اند تا علاقه و نفعی عمومی را بیان کنند، تجسم یابند»<sup>۲</sup>، بنابراین، ارزش‌ها را نمی‌توان از گفت‌وگوهای آرمانی اخلاق گفت‌وگو کنار گذاشت.

هابرماس صفحات نسبتاً زیادی را به مقایسه‌ی نگرش خودش به نظریه‌ی اخلاقی، با نگرش لای، و نیز کانت، اختصاص می‌دهد (باید به خاطر داشته باشیم که راولز خود را کانتی می‌داند). او هم وجود تشابه و هم افتراقاتی در نگرش خود و آنان می‌یابد.<sup>۳</sup> هم حکم مطلق کانت، و هم نظریه‌ی قراردادی عدالت راولز، اخلاق را با اصطلاحات عام‌نگرانه و همگان‌شمول تعریف می‌کنند؛ یعنی به عنوان چیزی که برای همه‌ی طرف‌های متأثر از آن عقلاً قابل قبول باشد، و اخلاق گفت‌وگو هم همین کار را می‌کند. اما اختلاف فاحشی هم وجود دارد. هم کانت و هم راولز، «دیدگاه بی‌طرفی را به چنان شیوه‌ای در کار می‌آورند که هر فردی بتواند هنجارهای بنیادین خودش را توجیه کند»<sup>۴</sup>؛ از جمله شخص فیلسوف اخلاق. بنابراین، راولز از «اصول عدالت» مشهور خود دفاع می‌کند. هابرماس می‌گوید: این بدان معناست که راولز و کانت با سؤالات و مسائل اخلاقی به صورت «مونولوگی» برخورد می‌کنند، نه «دیالوگی» یا «گفت‌وگویی». هابرماس این کار را اشتباه می‌داند. «کافی نیست که هر فرد [جداگانه] برای خود بیاندیشد که آیا می‌تواند با هنجاری موافقت کند یا نه... آنچه لازم است فرآیندی «واقعی» از مناظره است... [زیرا] فقط چنین چیزی می‌تواند به مشارکت‌جویان این شناخت را بدهد که آنها جمعاً نسبت به چیزی متقاعد و مجاب شده‌اند»<sup>۵</sup>. به همین دلیل، هابرماس این را از وظایف اخلاقی خودش نمی‌داند که از اصول اخلاقی بنیادین خاصی دفاع کند. این وظیفه‌ی گفت‌وگو در میان کسانی است که به مسائل و تضادهای اخلاق برمی‌خورند، و این اشخاص، شرایط، منافع، و چیزهای خاص مرتبط با آن مسائل و تضادهای اخلاقی را وارد گفت‌وگو خواهند کرد. فیلسوف نمی‌تواند به‌درستی حاصل و نتیجه‌ی گفت‌وگوهای اخلاقی را از پیش حدس بزند. به عنوان مثال، اصول عدالت راولز، تا زمانی که با چنین گفت‌وگوهای محک بخورد، نمی‌تواند تأیید و تثبیت شود.

علی‌رغم همه‌ی این‌ها، من معتقدم که نظریه‌ی اخلاقی هابرماس هم در واقع امر «مونولوگی» است. دلیلش این است که می‌گوییم آن گفت‌وگوی اعتباربخشی که اخلاق گفت‌وگو بدان تکیه می‌کند،

<sup>1</sup> Ibid. p104

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. pp 63, 65-6

<sup>4</sup> Ibid. p66

<sup>5</sup> Ibid. p67

گفت‌وگویی است آرمانی، نه گفت‌وگویی واقعی (شایسته‌ی توجه است که در قطعه‌ای که در پاراگراف قبل نقل کردیم، واژه‌ی «واقعی» داخل گیومه قرار گرفته بود). در زندگی واقعی شرایط وضعیت آرمانی گفتار و سخن هابرماس، هرگز به طور کامل تحقق نمی‌یابد و احتمالاً هرگز هم نمی‌تواند تحقق یابد، اگر حتی صرفاً دلایل محدودیت زمان باشد. علاوه بر آن، مجموعه‌ی اشخاصی که در معرض تأثیرپذیری از هنجاری هستند که باید بر سرش توافق کنند، احتمالاً شامل افرادی هم هست که هنوز به دنیا نیامده‌اند. بنابراین، همواره برای هابرماس یا هر کس دیگری که معتقد به اخلاق گفت‌وگو است، ممکن است که شرایط توافقی را که در دیالوگی واقعی به دست آمده است، نپذیرد. و هابرماس یا هر کس دیگری، با چنین کاری در واقع عقیده‌ی خود در مورد تأثیر انحرافی فاصله گرفتن از شرایط گفت‌وگوی آرمانی را اعمال می‌کند و به کار می‌بندد. اگر قرار باشد اخلاق گفت‌وگویی در عمل جاری شود، عامل اخلاقی فقط می‌تواند به این نتیجه برسد که چه نوع توافقی ممکن است در گفت‌وگویی آرمانی به دست آید (اگر اصلاً چنین توافقی به دست آمدنی باشد). چنین چیزی فقط تمهیدی اکتشافی و تجسسی است که فقط در ذهن یک متفکر قابل استفاده است؛ یعنی به صورت «مونولوگی»<sup>۱</sup>.

علی‌رغم همه‌ی قیدها و احتیاطات، درک و برداشت هابرماس از عقلانیت ارتباطی به عنوان بنیان عینیت اخلاقی را نباید طرد کرد و کنار گذاشت. خصوصاً نکته‌ای متقاعدکننده در تحلیل او از تکوین تاریخ استدلال و مناظره‌ی اخلاقی و نقش آن در زیست‌جهان، و نیز توصیف او از آن هم‌چون «فرآیند آموزش و فراگیری» هست. این مطلب کمک می‌کند که دیدگاه و نظر هابرماس در مورد فلسفه‌ی اخلاقی‌اش، در عین حال، به نوعی «بازسازی علوم اجتماعی» هم اعتباری پیدا کند.<sup>۲</sup> هم‌چنین، فقط فرآیند آموزش و فراگیری تاریخی نیست که این اندیشه را تقویت می‌کند. هابرماس می‌گوید: فرآیندهای آموزش و فراگیری فردی هم که روان‌شناسانی هم‌چون ژان پیاژه<sup>۳</sup> و لارنس کولبرگ<sup>۴</sup> تعریفش کرده‌اند، این نکته را تقویت می‌کند. کولبرگ خصوصاً نظریه‌ای در مورد تکوین آگاهی اخلاقی عرضه کرده است که در آن فرد هم‌زمان با بلوغ یافتن از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر پیش می‌رود. به گفته‌ی کولبرگ<sup>۵</sup>، توالی مراحل ثابت و تغییرناپذیر است - فقط یک توالی از این نوع هست که گذر از مراحل آن برای همه مقدور است - هرچند همه‌ی افراد به مرحله‌ی نهایی یا «والاترین» مرحله نمی‌رسند و احتمال این که کسی به چنین مرحله‌ای برسد متغیری فرهنگی است. خلاصه کنیم؛ این توالی سرانجام به نگرشی اخلاقی می‌رسد که با اخلاق گفت‌وگو هماهنگ است (اگر کلی و غیر دقیق بگوییم، ادعای هابرماس این است که شخصی که به بلوغ اخلاقی رسیده است، تصمیمات درست اخلاقی را ناشی از اصولی می‌داند که عقلاً برای همه‌ی افراد دخیل قابل پذیرش است. این اصول کلی و عام هستند و همه‌ی انسان‌ها را به هم می‌پیوندند<sup>۶</sup>). نیازی به گفتن نیست که استفاده‌ی هابرماس از نظریات کولبرگ مسائل بحث‌انگیز متعددی پیش می‌آورد، مثلاً این مسأله

<sup>1</sup> *In Between Facts and Noms* (MIT Press, Cambridge, Mass, 1966), Habermas himself calls it a 'thought experiment' (p323). He also admits the fallibility of participants in actual discourses.

<sup>2</sup> Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, pp 15-16

<sup>3</sup> Jean Piaget (1896 - 1980): روان‌شناس سوئیسی

<sup>4</sup> Laurence Kohlberg (1927 - 1987): روان‌شناس آمریکایی

<sup>5</sup> Ibid. p117

<sup>6</sup> Ibid. pp 123-5

که آیا نظریه‌ی کولبرگ از نظر تجربی دقیق و درست است؟ اگر چنین است، آیا واقعاً با اخلاق گفت‌وگو، آن‌گونه که هابرماس ادعا می‌کند، «جور در می‌آید»؟ و اگر جور در می‌آید، چرا دقیقاً اخلاق گفت‌وگو را تقویت می‌کند؟ متأسفانه بحث تفصیلی این مسائل در این‌جا مقدور نیست.

اجازه دهید به مسأله‌ی تکامل اجتماعی بازگردیم. ما قبلاً به مسأله‌ی زیست‌جهان و عقلانی شدن آن پرداختیم. اما زیست‌جهان فقط یک جزء تشکیل‌دهنده‌ی جامعه است. هابرماس می‌گوید: جامعه را باید «هم‌زمان... متشکل از زیست‌جهان و نظام» به حساب آورد.<sup>۱</sup> هابرماس از واژه‌ی «نظام» یا «سیستم» به شیوه‌ای کاملاً خاص استفاده می‌کند که به انواع خاصی از تعامل اجتماعی اشاره دارد؛ اگر کلی و غیر دقیق بگوییم، آن نوع از تعامل اجتماعی که در آن، نگرش عاملان اجتماعی به دیگر عاملان اجتماعی اساساً استراتژیک است و نه ارتباطی. این نوع تعامل اجتماعی یا «نظام»، از جمله بازار سرمایه‌داری و اداره‌ی بوروکراتیک امور را شامل می‌شود<sup>۲</sup>؛ آن حوزه‌هایی که در نظریه‌ی عقلانی کردن ماکس وبر، در معنای «عقلانیت ابزاری» آن، آن همه مورد تأکید قرار گرفته است. تکامل اجتماعی صرفاً فرآیندی از عقلانی کردن یا عقلانی شدن زیست‌جهان نبوده است. بل که فرآیندی از جدایش و از هم جدا شدن و زیست‌جهان نظام<sup>۳</sup>، و رشد ابعاد و پیچیدگی نظام هم بوده است. هابرماس این فرآیند را چنین توصیف می‌کند:

زیست‌جهان... نخست با نظام اجتماعی که از آن بیش از اندکی جدایش نیافته است، هم‌گستره است... [بعداً]، مکانیسم‌های نظام بیش‌تر و بیش‌تر از آن ساختارهای اجتماعی که از طریق آن‌ها یکپارچگی اجتماعی به وجود می‌آید فاصله می‌گیرند و جدا می‌شوند... جوامع مدرن به سطحی از جدایش نظام می‌رسند که در آن سطح سازمان‌های خودمختار به گونه‌ای فزاینده، از طریق واسطه‌های غیر زبانی ارتباط به هم مرتبط می‌شوند. این مکانیسم‌های سیستماتیک - مثلاً پول - داد و ستدی اجتماعی را هدایت می‌کنند که اساساً از هنجارها و ارزش‌ها، جدا و منفصل شده است.<sup>۴</sup>

چنان‌که از نقل قول پیداست، هابرماس با سوء ظن بسیار به رشد «نظام» می‌نگرد. در واقع نگرش او به نظام چیرگی از همان تردید و تزلزل وبر را در خود دارد؛ یعنی در عین این که ناگزیری آن و منافعی را که با خود می‌آورد می‌بیند، اما در آن تهدیدی بالقوه نسبت به یکپارچگی زیست‌جهان، عمل ارتباطی، و عقلانیت ارتباطی تشخیص می‌دهد. خطری که هست، خطری است که هابرماس آن را «استعمار» می‌نامد، که منجر به تحریف زیست‌جهان توسط سیستم می‌شود<sup>۵</sup>. در جوامع مدرن، این چیزی است که عملاً رخ داده است؛ آن هم به اندازه‌ای که از حد تحمل خارج شده است. «نظام‌ها» قدرتی بیش از اندازه دارند، یا به‌تر بگوییم، استفاده از قدرت را فارغ از قیدهای هنجارین مناسب در حوزه‌های بسیاری تسهیل

<sup>1</sup> Habermas, *Lifeworld and systems*, p120

<sup>2</sup> Ibid. pp 150, 154

<sup>3</sup> Ibid. p153

<sup>4</sup> Ibid. p154. 'Power' is also mentioned as a systemic steering mechanism (Ibid. p183). The debt to Talcott Parsons is explicit.

<sup>5</sup> Ibid. p196

می‌کنند. هابرماس این را «تکنیکی کردن زیست‌جهان» می‌نامد<sup>۱</sup>. یکی از عواقب و نتایج آن این است که فرایندهای ارتباطی، زیست‌جهان را محدود و مقید یا تحریف می‌کنند<sup>۲</sup>. در مثال‌هایی که هابرماس برای «آسیب‌شناسی اجتماعی» ذکر می‌کند، به پدیده‌های آشنایی مثل «نابودی محیط شهری در نتیجه رشد کنترل‌نشده سرمایه‌داری و بوروکراتیزه شدن بیش از حد نظام آموزشی» برمی‌خوریم<sup>۳</sup>. کلید راه‌یابی به جامعه‌ای که از نظر اخلاقی مناسب باشد، این است که «نظام» را در حد و جای‌گاه درستش نگاه داریم.

چه‌گونه می‌توان به چنین چیزی رسید؟ سال‌ها هابرماس می‌گفت که شرط ضروری این کار، رسیدن به سوسیالیسم (البته نه از نوع شورایی آن) و سپردن سرمایه‌داری به زباله‌دان تاریخ است. انقلابی که در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی شروع شد، دیدگاه‌های او را تعدیل کرد و تغییر داد. هابرماس در ۱۹۹۰، آشکارا اقتصاد بازار را می‌پذیرد و متذکر می‌شود که «اشکال مالکیت» ربطی به مسأله و موضوع اصلی ندارند<sup>۴</sup> و مسأله و موضوع اصلی هم در نظر او، همان کنترل کردن «نظام» و حذف عوارض جانبی آسیب‌شناختی آن است. همان‌گونه که هابرماس می‌گوید، این مسأله‌ای مربوط به عمل سیاسی است.

به‌کارگیری و اعمال نظریه‌ی اخلاقی و اجتماعی هابرماس، کاری است که به صورت سیستماتیک در کتاب *مابین واقعیت‌ها و هنجارها* انجام می‌شود؛ کتابی که در ۱۹۹۲، به زبان آلمانی انتشار یافت. اما پیش از بررسی این کتاب، باید نگاهی به یکی از کتاب‌های قدیمی هابرماس، که موضوعی سیاسی دارد، بیان‌دازیم و آن، *دگرگونی ساختاری در حوزه‌ی عمومی* است. این کتاب، درست است که از نخستین کتاب‌های هابرماس است، اما در زمره‌ی مهم‌ترین کتاب‌های اوست و در ضمن، فهمیدنی‌ترین کتاب او نیز هست. این کتاب، از نظر ملموس بودن مضامین آن و پرداختن به جزئیات تاریخی، شاخص است. در جلد دوم *نظریه‌ی عملی ارتباطی*، هابرماس دو حوزه‌ای را که باید از تسلط «سیستماتیک» حفظ شوند مشخص می‌کند؛ حوزه‌ی «خصوصی» و حوزه‌ی «عمومی» زندگی<sup>۵</sup>. حوزه‌ی خصوصی شامل زندگی خانوادگی، همسایگی، و مشارکت داوطلبانه است. اما آنچه هابرماس از حوزه‌ی عمومی مراد می‌کند، نیازمند توضیحات بیشتری است.

در آن کتاب اولیه، هابرماس متذکر می‌شود که اندیشه‌ی حوزه‌ی عمومی *öffentlichkeit*، تا قرن هیجدهم در اروپای غربی (بریتانیا، فرانسه، و آلمان) رایج نبود<sup>۶</sup>. حوزه‌ی عمومی، نهادی بورژوازی بود، یا دست‌کم از برخی نیازها و سودهای طبقه‌ی بورژوا نشأت می‌گرفت. نیاز این طبقه به اطلاعات مربوط به اقتصاد - درباره‌ی جنگ‌ها، محصول‌برداری، مالیات‌ها، و غیره - به پیدایش به‌اصطلاح «مجلات سیاسی» انجامید. «اخبار خود تبدیل به کالا شدند.» بورژوازی فرادست (بازرگانان، بانکداران، کارفرمایان اقتصادی، و

<sup>1</sup> Ibid. p183

<sup>2</sup> Ibid. p187

<sup>3</sup> Ibid. pp 293-4

<sup>4</sup> J. Habermas, 'What does socialism meand to-day?', *New Left Review* 183, Sept-Oct 1990, pp 16-17

<sup>5</sup> Habermas, *Lifeworld and systems*, p310

<sup>6</sup> J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Polity Press, Oxford, 1989), p2



کارخانه‌داران) «حاملان واقعی [توده‌ی] عمومی» و توده‌ی عام خواننده بودند.<sup>۱</sup> وقتی که مقامات دولتی هم، از جمله برای تعقیب سیاست‌های اقتصادی مرکانتیلیستی، شروع به استفاده از مطبوعات کردند تا اطلاعات، فرمان‌ها، و تبلیغات «عمومی» را از این طریق نشر و اشاعه دهند، این عموم «نوعی آگاهی از خویش به عنوان معارض و مخالف [دولت] پیدا کرد؛ یعنی به عنوان توده‌ی عام آن حوزه‌ی عمومی جامعه‌ی مدنی که اینک سر بر می‌آورد. زیرا جامعه‌ی مدنی دیگر منحصر و محدود به مقامات نمی‌ماند، بل که اتباع آن، آن را به‌درستی حوزه‌ی خود می‌دانستند.» «ساختارهای اجتماعی» این حوزه‌ی عمومی که شکل می‌گرفت و سر بر می‌آورد، از جمله شامل قهوه‌خانه‌های مشهور قرن هیجدهمی لندن و شهرهای دیگر انگلستان می‌شد که در آن مردم/اسپکتیتور و تتلز ادیسون<sup>۲</sup> و استیل<sup>۳</sup> را با ولع می‌خواندند. سالن‌های مشهور پاریسی و تیشگزلشافتن آلمانی هم به همان اندازه از ساختارهای اجتماعی حوزه‌ی عمومی بودند. از این محیط‌ها برای بحث‌های اجتماعی، سیاسی، ادبی، و روشن‌فکری هم استفاده می‌شد و از این طریق بود که بورژوازی تماس اجتماعی بی‌حد و حصری با آریستوکرات‌ها و روشن‌فکران سرآمد پیدا کرد.

هابرماس این تحولات را فوق‌العاده مثبت ارزیابی می‌کند. واژه‌ی «بحث» در این‌جا کلیدی است و پیشاپیش، از نظریه‌ی عمل ارتباطی خبر می‌دهد. مهم‌تر از همه این که شرکت‌کنندگان در بحث، علی‌رغم نابرابری و تفاوت زمینه‌ی اجتماعی‌شان، با یکدیگر همچون افراد برابر رفتار می‌کردند.<sup>۴</sup> آنچه تکوین یافت، «داوری انتقادی توده‌ی عامی بود که از عقل و خرد خود استفاده می‌کرد»، «نوعی بحث و جدل انتقادی - عقلانی عمومی» توسط اشخاص منفرد در مورد مسائل سیاسی بود که هدف از آن، به مبارزه طلبیدن و حتی کنترل سلطه‌ی مقامات دولتی بود.<sup>۵</sup> تقریباً در همین زمان در بریتانیا، مطبوعات خودشان را از قید سانسور و دیگر محدودیت‌ها رها کردند. «عقیده‌ی عمومی» متولد شد و عاملی شد که باید به حساب می‌آمد. در بریتانیا، هم‌زمان با تأکید روزافزون پارلمان بر اقتدار خویش در برابر پادشاه، عقیده‌ی عمومی به قدرت رسید. البته این «عمو»، خودش جمع‌ی از نخبگان بود؛ اقلیتی از کل جامعه. و در نتیجه، تمایلات اجتماعی و سیاسی خاص خودش را داشت. با این همه، هابرماس می‌گوید که این «عموم»، نماینده‌ی عقلانی شدن اصیل و بسیار سلامتی‌بخش هم بود: «فرهنگ بورژوازی صرفاً ایدئولوژی نبود».<sup>۶</sup>

کلیشه‌های «برابری» و «آزادی»، که هنوز آن صورت خشک و انعطاف‌ناپذیرش را در فرمول تبلیغاتی بورژوازی انقلابی پیدا نکرده بود، هنوز جزئی از زندگی بود. بحث انتقادی عمومی توده‌ی عام بورژوازی در اصل، بدون توجه به شأن اجتماعی و سیاسی سابق افراد و مطابق با قواعد کلی و عام صورت می‌گرفت... آنچه از این فرآیند عمومی بحث انتقادی در این شرایط حاصل می‌شد،

<sup>1</sup> Ibid. pp 21, 23

<sup>2</sup> روزنامه‌نگار و شاعر و سیاستمدار انگلیسی: Joseph Addison (1672 - 1719)

<sup>3</sup> روزنامه‌نگار و نماینده‌نامه‌نویس بریتانیایی: Sir Richard Steel (1672 - 1729)

<sup>4</sup> Ibid. p36

<sup>5</sup> Ibid. pp 24, 28

<sup>6</sup> Ibid. p160

مدعی آن عقلانیت از نظر اخلاقی متظاهرانه‌ای بود که می‌کوشید آنچه را که همزمان عادلانه و درست و به‌حق بود، کشف کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که از این نقل قول برمی‌آید، عصر طلایی قرن هیجدهم، قرار نبود بیاید. قرار نبود خودمختاری و استقلالش را از دست‌اندازی‌های «نظام» محفوظ نگاه دارد. قواعد بحث در حوزه‌ی عمومی بورژوازی، در عمل توانست خواسته‌های دموکراتیک طبقه‌ی کارگر را در خود جای دهد و در قرن نوزدهم، خصلت سیاست و امور سیاسی به‌کلی عوض شد. در قرن نوزدهم، دیگر تضادها و کشمکش‌ها کمتر با بحث حل و فصل می‌شدند و معمولاً برای حل و فصل آن‌ها از تهدید و زور، «تحت فشار خیابان» استفاده می‌شد.<sup>۲</sup> اصلاح حق رأی در قرن نوزدهم در بریتانیا، همزمان با این که تحولات اجتماعی - اقتصادی جامعه‌ای توده‌ای می‌آفرید، انتخاب‌کنندگان توده‌ای را به وجود آورد و «عقیده‌ی عمومی» تبدیل به چیزی شد که از آن با لحن منفی سخن گفته می‌شد (مثلاً در نوشته‌های متفکران لیبرالی چون توکویل و جان استیوارت میل). «حوزه‌ی عمومی» کم‌کم در هم می‌شکست.<sup>۳</sup>

به گفته‌ی هابرماس، یکی از پی‌آمدهای قهری این مطلب، نابودی تدریجی جدایی دولت از جامعه، و قدرت یافتن و تقویت بیش از حد نقش و اختیارات دولت بود.<sup>۴</sup> آنچه جای‌گزین حوزه‌ی عمومی قدیمی شد، «حوزه‌ی خصوصی» صرفاً فعالیت اقتصادی بود. این حوزه‌ی اقتصادی و دولت با هم (یا همان «نظام» در تعبیر جدید هابرماس) روز به روز بیشتر بر جامعه مسلط شدند. حوزه‌ی عمومی (زیر - رده‌ی «قلمرو مصرف» شد. قلمروی مصرف در کنترل بازار، که هم پاسخ‌گوی نیازها و هم راه‌برنده و جهت‌دهنده‌ی فرهنگ توده‌ای غیر انتقادی و غیر سیاسی است.<sup>۵</sup> هابرماس می‌گوید: یکی از شاخص‌های انحطاط حوزه‌ی عمومی، پدیده‌ی «روابط عمومی» است؛<sup>۶</sup> تلاش با انگیزه‌های استراتژیک از سوی صاحبان قدرت «سیستماتیک»، که هر گونه مفهوم عمومیت را نقض می‌کند. برآورد هابرماس از دموکراسی پارلمانی مدرن (البته هنگامی که در ۱۹۶۲ می‌نوشت) همانند برآورد یوزف شومپتر است.<sup>۷</sup> در واقع [به نظر هابرماس هم] این دموکراسی عمدتاً شامل راه بردن کورکورانه‌ی رأی‌دهندگان توسط نخبگان سیاسی است. اما شومپتر این را دموکراسی می‌داند (البته تا جایی که نخبگان آزادانه رقابت کنند و آزادانه انتخاب شوند). حال آن که در نظر هابرماس، این نوعی دروغ و چیزی جعلی و قلابی است.<sup>۸</sup>

<sup>1</sup> Ibid. p54

<sup>2</sup> Ibid. p132

<sup>3</sup> Ibid. p140

<sup>4</sup> Ibid. p142

<sup>5</sup> Ibid. p160

<sup>6</sup> Ibid. p193

<sup>7</sup> J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (George Allen and Unwin, London, 1943), chs 12-2

<sup>8</sup> For a somewhat more optimistic revision of this view, see the new 'introduction' added to the 1990 edition (in German) of *The Structural Transformation of the Public Sphere*. An English Translation is in C. Colhoun (ed.), *The Structural Transformation of the Public Sphere* (MIT Press, Cambridge, Mass, 1992), cf. p438

اگرچه این تحلیل مشابهت‌های آشکاری با دیدگاه‌های تکوین‌یافته در مکتب قدیمی فرانکفورت (دیدگاه‌های هورکهایمر، آدورنو، و مارکوزه) دارد، اما در عین حال، به میزان زیاد و در واقع شگفتی با نظریات متفکران دست‌راستی مثل هایک نیز وجوه مشترک دارد؛ البته نه در زمینه‌ی بازار سرمایه‌داری، بل که در مورد دولت گسترش‌یافته‌ی مدرن. گسترش یافتن فعالیت دولت در اواخر قرن نوزدهم و در قرن بیستم، که توأم با رشد دموکراسی و تأثیر آن بر جامعه بود، به نظر هابرماس، نشان‌دهنده‌ی رشد و افزایش نامیمون و نفوذ و تأثیر «نظام» است. علاوه بر این، چنین حکمی در مورد دولت رفاه هم مصداق دارد. تمهید خدمات رفاهی، دیگر بخشی از قلمرو عمومی نیست و بدان دل‌بستگی ندارد. هابرماس می‌نویسد:

شهروندانی که حق برخورداری از خدمات را دارند، در وهله‌ی نخست از طریق مشارکت سیاسی نیست که به دولت مربوط می‌شوند. بل که بیش از آن، از طریق اختیار کردن نگرش و تمایلی به طلب کردن و تقاضا به دولت ربط می‌یابند. آن‌ها انتظار دارند نیازهایشان برآورده شود، بی آن که عملاً بخواهند برای تصمیم‌گیری‌های ضروری بجنگند. تماس آن‌ها با دولت در اتاق‌ها و پستوهای بوروکراسی برقرار می‌شود. این توده، غیر سیاسی و بی‌اعتنا، اما در عین حال متوقع هستند. دولت رفاه اجتماعی که فراتر از هر چیز اداره می‌کند، توزیع می‌کند، و تأمین می‌کند، علائق «سیاسی» شهروندان دائماً تحت‌الشعاع اعمال اداری قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

به همین دلیل، سیاست و خط مشی رفاه می‌تواند برای ایجاد پشتیبانی تصنعی انتخاباتی مورد استفاده قرار گیرد. انتخابات در این حالت، «چیزی بیش از هلهله‌ای در حوزه‌ی عمومی نیست؛ آن هم در حوزه‌ای عمومی که موقتاً و به صورت تصنعی برای نمایش یا راه بردن مردم ساخته شده است»<sup>۲</sup>. در جلد دوم *ساختار عمل ارتباطی* (۱۹۸۱)، هابرماس دولت رفاه را «الگوی نوعی استعمار زیست‌جهان» توسعه‌ی نظام می‌خواند.<sup>۳</sup> به شیوه‌ای که سخت و به گونه‌ای شگفت‌یادآور اوکشات است، هابرماس «الگو یا پارادایم رفاه» را مشتمل بر پذیرش تأسف‌آور از دست دادن «خودمختاری» به خاطر «رفاه» قلمداد می‌کند (هرچند این چشم‌انداز را هم می‌گشاید که می‌توان پروژه‌ی رفاه اجتماعی را به شیوه‌ای به‌تر دنبال کرد<sup>۴</sup>). دولت رفاه «شهروندان» را بدل به «مشتری» می‌کند و فقدان هر گونه مشارکت سیاسی اصیل را برای آنان پذیرفتنی می‌کند.<sup>۵</sup>

*مابین واقعیت‌ها و هنجارها* مبسوط‌ترین نمونه‌ی اعمال نظریه‌ی هابرماس بر حکومت است (عنوان مبهم کتاب توصیفی از ویژگی‌های قانون است). به سادگی می‌توان دید که مفاهیم عقلانیت ارتباطی و اخلاق گفت‌وگو نزد هابرماس، طبیعتاً نوع خاصی از سیاست را مطرح می‌کند و به ذهن می‌آورد. اما ربط دادن آن‌ها به حکومت، دردسر بیشتری دارد. شگفت نیست که هابرماس نظریه‌ی خودش را تحکیم‌کننده‌ی درک و برداشت خاصی از دموکراسی می‌داند که بسیار مشارکت‌خواه و مبتنی بر «حوزه‌ی عمومی»

<sup>1</sup> Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p211

<sup>2</sup> Ibid. p222

<sup>3</sup> Habermas, *Lifeworld and systems*, p322

<sup>4</sup> Habermas, *Between Facts and Noms*, pp 418, 410

<sup>5</sup> Habermas, *Lifeworld and systems*, p350. The same formula is repeated in *Between Facts and Noms*, p404

گسترده‌ای است؛ درک و برداشتی که در ادبیات [سیاسی] اخیر غالباً با عنوان دموکراسی «رایزانه» یا «گفت‌وگویی» از آن یاد می‌شود و هابرماس در همگانی کردن آن، یا حتی مد کردن آن، سهم به‌سزایی داشته است. هابرماس می‌گوید: دموکراسی نهادی کردن نظریه‌ی استدلال و مناظره «از طریق نظامی از حقوق است که حق مشارکت برابری را برای هر فرد در فرآیند قانون‌گذاری تضمین می‌کند»<sup>۱</sup>. او همچنین مدعی می‌شود که «اصل دموکراتیک می‌گوید فقط آن قانون‌هایی می‌توانند مدعی مشروعیت باشند که تأیید و رضایت همه‌ی شهروندان را در فرآیند گفت‌وگوی قانون‌گذاری به دست آورند»<sup>۲</sup>.

این دو حکم و گزاره یکی نیستند و حتی ممکن است متناقض باشند. نکته‌ای که مطرح است، بسیار ساده است. حق برابر مشارکت سیاسی که ذاتی دموکراسی است، شامل حق رأی دادن هم هست و این حق با اصول اخذ تصمیم بر مبنای نوعی نظام اکثریت یا کثرت تلفیق شده است. دموکراسی نظامی برای برساختن قوانین هم هست که پس از ساخته شدن بر همه‌ی شهروندان تحمیل می‌شود، بی آن که عقیده‌ی آنان در نظر گرفته شود. در نگاه نخست، اخلاق گفت‌وگوی هابرماس به ظاهر می‌گوید که هیچ قانونی یا تصمیمات قانونی از هر نوع، نمی‌تواند تحمیل شود، مگر آن که همه‌ی افراد ذی‌مدخل به یکسان و همه با هم آن را بپذیرند. هیچ دموکراسی‌ای تا به حال بدین شیوه کار نکرده است و نمی‌تواند بکند.

پس با این حساب، نظر هابرماس درباره‌ی قانون، که بنا به طبیعتش اجباری است، چیست؟ به گفته‌ی هابرماس، «قانون وارد کار می‌شود تا شکاف‌های کارکردی در نظام‌هایی اجتماعی را که از ظرفیت یکپارچگی‌شان بیش از حد استفاده شده است پر کند»<sup>۳</sup>. این به ظاهر، به معنای پذیرش این مطلب است که شرایط گفت‌وگوی آرمانی، هرگز در هیچ جامعه‌ی واقعی به دست نیامده و نمی‌آید<sup>۴</sup>. کارکرد قانون تنفیذ هنجارهای معتبر هم هست. «دولت، به عنوان قدرت تصویب‌کننده، سازمان‌دهنده، و اجراکننده ضروری است، زیرا حقوق با رایید تنفیذ کرد»<sup>۵</sup>. اما این مشکل همچنان بر جای می‌ماند که چه ضمانتی هست که نظام حکومتی قوانین درست را تنفیذ کند و نقش «دموکراسی» در این وسط چیست؟ هابرماس در کتاب *مابین واقعیت‌ها و هنجارها* صفحات زیادی را به بحث درباره‌ی این گزاره‌ی نامحتمل اختصاص می‌دهد که «فرمانروایی عموم و حقوق بشر، پیش‌انگاره‌ی همدیگر هستند»<sup>۶</sup>، اما بحث و استدلال او اصلاً قانع‌کننده نیست (یا این که من از آن درست سر در نمی‌آورم). مثلاً هابرماس مدعی می‌شود که آزادی‌های فردی و حقوق سیاسی شهروندان دموکراتیک، «یکدیگر را ممکن می‌گردانند». اما این، حتی اگر درست باشد، بدین معنا نیست که این‌ها همدیگر را تضمین یا حتی محتمل می‌کنند. لازم است متذکر شویم که دموکراسی ضامن و در بر گیرنده‌ی عدالت اجتماعی یا جامعگی نیست. حتی اگر تصمیم‌گیری پس از بحث‌های مبسوط و دموکراتیک انجام گیرد، باز صدق این مسأله به قوت خود باقی است و مشکل وقتی حادتر و وخیم‌تر می‌شود که هابرماس می‌گوید قانون‌گذاری دموکراتیک چون بر خلاف اخلاق مربوط به

<sup>1</sup> Habermas, *Between Facts and Noms*, p110

<sup>2</sup> Habermas, admits that this assent may involve compromise rather than moral agreement, in the political case (Ibid. pp 166-7)

<sup>3</sup> Ibid. p42

<sup>4</sup> Cf. Ibid. pp 115-16

<sup>5</sup> Ibid. p134

<sup>6</sup> Ibid. p450

باهماد سیاسی خاص است، می‌تواند به گونه‌ای موجه، نه تنها هنجارهای کلی و عمومی، بل که اهداف و ارزش‌های جمعی را به اجرا بگذارد.<sup>۱</sup> در واقع، این می‌تواند به معنای تحمیل اهداف و ارزش‌های اکثریت بر اقلیت باشد.

هابرماس دو اظهار نظر دیگر هم دارد که ظاهراً به همین مسأله مربوطند. او با پذیرش این نکته که تصمیمات تصمیمات اکثریت پس از استدلال و مناظره‌ی سیاسی باز همیشه می‌تواند «خطاپذیر» باشد، می‌گوید که مشروعیت هر تصمیمی بستگی به این دارد که آن تصمیم، به عنوان «وقفه‌ای» در گفت‌وگو در نظر گرفته شود که «در اصل و اساس از سر گرفتنی است».<sup>۲</sup> «اقلیتی که در شمار از اکثریت کمتر است، تنها با این شرط به قدرت‌گیری اکثریت رضایت می‌دهد که آن‌ها خودشان در آینده فرصت غلبه بر اکثریت را با استدلال بهتر داشته باشند.» تردیدی در این مطلب نیست. اما هیچ تضمینی هم وجود ندارد که استدلال «به‌تر و برتر» آن‌ها در آینده هم بیش از گذشته مورد توجه و اعتنا قرار گیرد. پس مشکل به قوت خود باقی است.

اظهار نظر دیگر هابرماس دست‌کم گنگ و مبهم است:

قانون مشروع فقط با یک شکل از اجبار قانونی سازگار است که انگیزه‌ی عقلانی اطاعت از قانون را از میان نبرد. هواره باید این امکان برای هر کسی بر جای بماند که از هنجارهای حقوقی بر مبنای بینش [خود] اطاعت کند... بنابراین، قانون نباید مخاطبان خود را مجبور کند. بل که باید در هر مورد این امکان انتخاب را به آنان بدهد که از اعمال آزادی ارتباطی خود چشم‌پوشند و موضعی در مورد ادعای مشروعیت قانون نگیرند. یعنی این امکان را به آنان بدهد که نگرش اجرایی - عملی به قانون در یک مورد خاص نداشته باشد و به جای آن، نگرش عینیت‌بخش عاملی را انتخاب کنند که آزادانه بر مبنای محاسبه‌ی فایده تصمیم می‌گیرد.<sup>۳</sup>

این می‌تواند به معنای این باشد (یا نباشد) که «عامل» می‌تواند توافق کند که اصل قانون‌گذاری (دموکراتیک) را بر مبنایی علمی (مبنای محاسبه‌ی فایده) بپذیرد، حتی اگر انتظار نداشته باشد که در موارد خاص، همیشه مشروعیت قانونی که وضع می‌شود برای او پذیرفتنی باشد. (از خواننده هم می‌خواهم که خود ببیند که آیا این تفسیر من تفسیر قابل دفاعی است یا نه.) چه این استدلال هابرماس باشد و چه نباشد، به هر حال این استدلال به نظر نسبتاً معقول می‌آید. آنچه این استدلال می‌گوید، این است که اندیشه‌ی دموکراسی رایزنانه به‌ترین مصالحه‌ی ممکن میان نظریه‌ی اخلاق گفت‌وگو و واقعیت سیاسی است.

### Further Reading

By Habermas

- J. Habermas, *Toward a Rational Society*, tr. J.J. Shapiro, Heinemann, London, 1971

<sup>1</sup> Ibid. pp 152-4

<sup>2</sup> Ibid. p179

<sup>3</sup> Ibid. p121

- J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, tr. J.J. Shapiro, Heinemann, London, 1972
- J. Habermas, *Theory and Practice*, tr. J. Viertel, Heinemann, London, 1974
- J. Habermas, *Legitimation Crises*, tr. T. McCarthy, Heinemann, London, 1967
- J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol 1: *Reason and the Rationalization of Society*, tr. T. McCarthy, Heinemann, London, 1984
- J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol 2: *Lifeworld and systems*, tr. T. MaCarthy, Heinemann, London, 1987
- J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. R.G. Lawrence, Polity Press, Cambridge, 1987
- J. Habermas, 'Law and Morality', *Tanner Lectures on Human Values*, VIII, 1988
- J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. C. Lenhardt and S.W. Nicholson, Polity Press, Cambridge, 1989
- J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Polity Press, Oxford, 1989
- J. Habermas, 'What does socialism mean to-day?', *New Left Review* 183, Sept-Oct 1990
- J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, tr. C. Croin. Polity Press, Cambridge, 1993
- J. Habermas, *Between Facts and Norms*, tr. W. Rehg, Polity Press, Cambridge, 1996
- J. Habermas, *The Habermas Reader*, ed. W. Outhwaite, Polity Press, Cambridge, 1996

#### On Habermas

- R.J. Bernstein (ed.), *Habermas and Morality*, Polity Press, Cambridge, 1985
- C. Colhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1992 (includes Habermas's new 'introduction' to the 1990 German edition of *the Structural Transformation of the Public Sphere*).
- Graham, 'Habermas's rectifying revolution', *International Politics* 33, March, 1996
- McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1978
- W. Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press, Oxford, 1994
- D. M. Rasmussen, *Reading Habermas*, Basil Blackwell, Oxford, 1991
- R. Roderick, *Habermas and the Foundation of Critical Theory*, Macmillan, Basingstock, 1985
- B. Thompson and D. Held (eds), *Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, 1988

## ۱۲

## نتیجه‌گیری: پایان تاریخ؟

در ۱۹۸۹، فرانسیس فوکویاما مقاله‌ای به چاپ رساند که می‌گفت فروپاشی کمونیسم به سبک شوروی، صرفاً نشان‌گر پایان آن نظام سیاسی - اجتماعی نیست. صرفاً نشان‌گر پایان «قرن بیستم کوتاه» نیست. بل که نشان‌گر پایان خود «تاریخ» است. باید گفت که عنوان مقاله، «پایان تاریخ؟»، یک علامت سؤال داشت و او در کتابی که بعداً نوشت (*پایان تاریخ و آخرین بشر*، ۱۹۹۲) توضیح داد که اشاره‌ی او به تاریخ، به معنای اعم کلمه نبوده است. بل که اشاره‌اش به تاریخ، به معنای اخص آن بوده است. (یعنی Histoty با H بزرگ، و نه history با h کوچک<sup>۱</sup>). به هر صورت، نظریه‌ی او، بی‌گمان به شکلی عامدانه، خشم‌انگیز بود. فوکویاما می‌نویسد:

دموکراسی لیبرال می‌تواند «نقطه‌ی پایانی تکامل ایدئولوژیک بشر» و «شکل نهایی حکومت بشری» باشد و در این مقام، «پایان تاریخ» به حساب آید. یعنی شکل‌های قبلی حکومت ویژگی‌شان نقص‌های مهلک و بی‌منطقی‌هایی بود که سرانجام آن‌ها را از پای در می‌آورد، حال آن که دموکراسی لیبرال به نحو قابل اثباتی فارغ از چنین تناقضات درونی است... دموکراسی‌های پایدار امروزی، فارغ از بی‌عدالتی یا مشکلات جدی اجتماعی نیستند. اما این مشکلات ناشی از اجرای ناقص دو اصل دوقلوی آزادی و برابری است که دموکراسی مدرن بر آن استوار است و ناشی از نقص خود اصول نیست... *آرمان* دموکراسی لیبرال را نمی‌توان بهبود بخشید.

اگر از غرابت یکسان شمردن «تاریخ» با تاریخ سیاسی یا «تاریخ نظام‌های حکومتی» درگذریم، نظریه‌ی خشم‌انگیز فوکویاما می‌تواند بسیار جالب باشد. همان‌گونه که او خود توضیح می‌دهد، این نظر مبتنی بر تفسیر دموکراتیزه‌ی فلسفه‌ی هگلی است که الکساندر کوژو<sup>۲</sup> پیش نهاد<sup>۲</sup>. طبق نظر هگل به روایت کوژو، تاریخ جهان یا پیشرفت جهان را نباید حاصل نیروهای اقتصاد و نباید به شکل ثروت مادی روزافزون دید. بل که نیروی محرک آن، «مبارزه‌ی انسان‌ها برای به رسمیت شناخته شدن شأنشان» از طرف هم‌نوعانشان بوده است و ویژگی این تاریخ هم به دست آوردن روزافزون این شأن است؛ یعنی به وجود آمدن احترام متقابل میان انسان‌ها. طبق نظر کوژو به روایت فوکویاما، دموکراسی لیبرال نقطه‌ی اوج و ختام قرن‌ها مبارزه‌ی توده‌های به بردگی درآمده در تاریخ برای به رسمیت شناخته شدن به عنوان افراد برابر با اربابان (سابقشان) است. دموکراسی لیبرال رسیدن به احترام متقابل همگانی است؛ دست‌کم اگر نه به طور کامل در واقعیت، بل که در حوزه‌ی اندیشه. بنابراین، دموکراسی لیبرال پایان «تاریخ» است.

<sup>1</sup> F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Free Press, New York, 1992), pp xi-xii

<sup>2</sup> Alexandre Kojève (1900 - 1968): فرانسوی - مارکسیست هگلی روسی

<sup>3</sup> Ibid., part III. 'The struggle for recognition'

بسیاری از چیزها را در این نظریه می‌توان پذیرفت، اما به‌هیچ‌روی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که «تاریخ» به پایان آمده است. نظریه‌ی پایان تاریخ، مبتنی بر این ادعاست: ۱- اصول آزادی و برابری را اکنون همگان پذیرفته‌اند، یا به زودی خواهند پذیرفت؛ ۲- دموکراسی لیبرال تجسم اصول آزادی و برابری است؛ ۳- اصول آزادی و برابری، و از آن رو تجسم لیبرال دموکراتیک آن‌ها، هرگز فرادستی در آینده نخواهد داشت. این ادعای سوم دست‌کم گستاخانه است. نظریه‌ی فوکویاما هم، مثل نظریه‌ی هود هگل، مبتنی بر نظری فوق‌العاده اروپا - محور نسبت به تاریخ است. مثلاً تمدن چینی (که نمی‌توان آن را نادیده گرفت یا بی‌اهمیت شمرد) هرگز مبتنی بر اصول آزادی، برابری، یا دموکراسی لیبرال نبوده است و هرگز چنین چیزهایی از دل آن بیرون نیامده است. درست است که اکنون در چین رژیم‌ی حکومت می‌کند که بر ایدئولوژی‌های غربی مختلفی صحه می‌گذارد و بدان‌ها متوسل می‌شود، اما یقین نیست که غربی شدن چین حتی ذره‌ای از پوست آن عمیق‌تر رفته باشد. همچنین، دست‌کم یک ایدئولوژی غیر غربی هست که هنوز هم به نظر پر از نیروی زندگی می‌آید، و آن اسلام است؛ اسلام، در هر شکل آن، اعم از اسلام در روند کلی، اسلام رادیکال، یا اسلام بنیادگرا. برای من روشن نیست که آیا اسلام، یا شاخه‌ای از آن، مدعی تجسم اصول آزادی یا برابر است یا نه. اما به نظر من کاملاً قابل تصور است که آن‌ها هم می‌توانند مدعی چنین اصولی باشند. اگر چنین باشد، همین خود به‌تنهایی اثبات می‌کند، و البته بدون اثبات هم بدیهی است، که تفاسیر کاملاً مختلف و متعارض از اصول آزادی و برابری کاملاً ممکن است. تقریباً به یقین می‌توان گفت که مدافعان ارزش‌های اسلامی، با صداقت تمام، منکر خواهند شد که رفتار با زنان در فرهنگ اسلامی نشانه‌ای از هر گونه نابرابری و بی‌احترامی نسبت به زنان دارد، یا نشانه‌ی پست شمردن زنان است.

این نظر عام و کلی را می‌توان با بررسی نظریات برخی از نویسندگانی که در فصول قبل مورد بحث قرار گرفتند، تقویت کرد. مثلاً آثار آیزا برلین نشان می‌دهد چگونه درک و برداشت‌های مختلف از آزادی، حتی در سنت غربی، در تضاد با هم بوده‌اند. برلین به ما این نکته را هم یادآور می‌شود که آرمان‌های آزادی و برابری، دست‌کم تا حدودی با هم در تضاد هستند. تجسم بخشیدن به هر دو، مستلزم مصالحه است و مصالحه‌های متفاوت بسیار زیادی امکان‌پذیر هستند. از همه‌ی نظریه‌پردازانی که مورد بحث و بررسی قرار گرفتند، این جان راولز است که آشکارتر از همه، نظریه‌ی خودش را تفسیری از اصول دموکراتیک آزادی و برابری قلمداد می‌کند. البته نظریه‌ی او صرفاً یک تفسیر است، حتی اگر راولز آن را مطلوب‌ترین تفسیر به حساب آورد. تقریباً هیچ‌یک از فیلسوفان مورد بحث در این کتاب، مخالف اصول آزادی و برابری نبوده‌اند، اما در عین حال مراد آنان از این اصول، بعضاً از بیخ و بن متفاوت است. در نظر عده‌ای، لازمه‌ی آزادی و برابری سرمایه‌داری و بازار آزاد است، حال آن که در نظر عده‌ای دیگر همین‌ها آزادی و برابری را از میان می‌برند. در نظر برخی (مثلاً راولز) لازمه‌ی آزادی و برابری دولت رفاه بسیار گسترده است، حال آن که برخی دیگر (مثلاً نوزیک) دولت رفاه را عین برده کردن انسان می‌دانند. به عقیده‌ی من، عملاً تنش و حتی تناقضی میان دموکراسی (مبتنی بر اصل برابری قدرت) و سرمایه‌داری وجود دارد که به صورتی ناگزیر، نابرابری ثروت، و از آن رو، نابرابری قدرت را به بار می‌آورد. اما سرمایه‌داری ممکن است از نظر کارآیی اقتصادی (همان‌گونه که وبر می‌گفت) واقعاً اجتناب‌ناپذیر باشد. در این صورت، نظام حکومتی مدرن غربی، بر خلاف آنچه فوکویاما می‌گوید، عملاً در بطن خود تناقضی درونی دارد. بنابراین، به دلیل بسیار به نظر می‌رسد که «تاریخ» هنوز



باید به سؤال‌های بسیاری پاسخ دهد. بسیار بعید است که تاریخ فلسفه‌ی سیاسی در قرن بیستم، و کمتر از آن، تاریخ فلسفه‌ی سیاسی در قرن بیستم «کوتاه»، آخرین تاریخ فلسفه‌ی سیاسی باشد.

پایان



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز خطاهای ناپی نخواستہ، پوزش می طلبم.

فروردین ۱۳۸۶