

ڈرٹ بورڈو

لیبر الیسم

ترجمہ عبدالوہاب احمدی



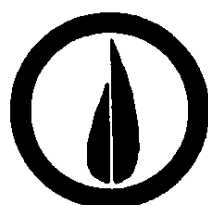
نشرنی

ليبراليسم

ڈرڈ بورڈو

لیبر الیسم

ترجمہ عبدالوہاب احمدی



نشر نبی

بوردو، ژرژ، ۱۹۰۵ - ۱۹۸۸. Burdeu, Georges

لیبرالیسم / ژرژ بوردو؛ ترجمه عبدالوهاب احمدی. - تهران:
نشر نی، ۱۳۷۸.
۳۲۰ ص.

ISBN 964-312-456-8

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Le libéralisme.

عنوان اصلی:

واژه نامه.

کتابنامه. ص. ۳۱۸-۳۱۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. آزادخواهی. الف. احمدی، عبدالوهاب، مترجم. ب. عنوان.

۳۲۰/۵۱

JC ۵۷۴ / ۹ ل ۹

۱۳۷۸

۷۸-۱۰۹۳۲ م

کتابخانه ملی ایران



نشر نی

نشانی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸

Georges Burdeau

ژرژ بوردو

لیبرالیسم

Le libéralisme

Éditions du Seuil

ترجمه عبدالوهاب احمدی

• چاپ اول ۱۳۷۸ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ اسلامی

ISBN 964-312-456-8

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۴۵۶-۸

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

پیشگفتار مترجم	۱۱
مقدمه	۱۵

تفسیری از آزادی

فصل یکم. سرچشمه‌ها	۲۵
رهایی معنوی	۲۵
عملکرد آزادی: جهش سرمایه‌داری	۳۳
فلسفه‌ی موفقیت	۳۵
قانون‌های طبیعی و خردباوری	۳۸
حقوق بشر	۴۰
فصل دوم. قوام آزادی	۴۷
موهبت سرشت انسان	۴۷
۱. خودمختاری فردی	۴۹
اصول و کزروی‌ها	۴۹
فرد و دولت	۵۱
نسبیت اصل عدم مداخله‌ی دولت	۵۵
حق خوشبختی	۵۸
۲. امنیت	۶۲

۶۳	قانون اساسی
۶۶	تفکیک قوا
۷۰	حاکمیت قانون
۷۵	هابه آس کورپوس
۷۷	۳. مالکیت
۷۷	لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اقتصادی
۸۱	مالکیت، حق طبیعی
۸۳	مالکیت—آزادی
۸۶	مالکیت سنجی روحیه‌ی مدنی
۸۹	مالکیت، موتور پیشرفت
۹۱	فصل سوم. پویایی لیبرالی
۹۱	نویدهای سپیده دم
۹۳	۱. فردباوری
۹۳	فرد چون ارزشی در خود
۹۵	فرد چون غایت
۹۷	فرد چون وسیله: آزادی خلاق
۹۹	۲. خوش‌بینی
۹۹	ایمان و امید، نه صدقه
۱۰۱	پس‌انداز
۱۰۳	از قانون‌های طبیعی تا ستایش آزادی عمل اقتصادی
۱۰۶	از «هماهنگی منافع» تا اسطوره‌ی «مصلحت عمومی»
۱۱۰	پیشرفت
۱۱۳	۳. خرد باوری
۱۱۳	لیبرالیسم و دین
۱۱۷	اخلاق لیبرالی
۱۲۰	روحیه‌ی مدنی

نظام سیاسی - اجتماعی

فصل یکم. دولت لیبرالی و لیبرالیسم	۱۲۵
لحظه‌ای از تاریخ	۱۲۵
۱. فتح آزادی	۱۲۷
پایداری‌هایی که باید درهم شکسته می‌شد	۱۲۷
اتحاد برای آزادی	۱۲۹
آزادی آسان	۱۳۱
انسان‌ها و محیط	۱۳۳
۲. بهره‌برداری از آزادی	۱۳۵
محافظه‌کاری لیبرالی	۱۳۵
بی‌حرکی قضائی	۱۳۷
تمدنی مبتنی بر قرارداد	۱۴۰
آزادی جانبدارانه دولت و گروه‌های فشار	۱۴۲
طبقه‌ی حاکم و موقعیت‌های به‌دست آمده	۱۴۵
اگر دولت لیبرالی به اصول ناظر بر پیدایش خود پای‌بند مانده بود نمی‌بایست	۱۴۵
قانون و قانونیت	۱۴۹
فصل دوم. امر سیاسی و امر اجتماعی	۱۵۲
۱. تابعیت امر سیاسی	۱۵۲
محکومیت اراده‌گرایی سیاسی	۱۵۲
سیاست، فعالیتی تخصصی	۱۵۴
واقعیت اجتماعی و ترفند دولتی	۱۵۸
دو چهره‌ی آزادی: آزادی مبتنی بر خودمختاری و آزادی مبتنی بر مشارکت	۱۵۹
چیرگی اقتصاد	۱۶۲
۲. نقش‌های دولت	۱۶۶
معنای دولت‌ستیزی لیبرالی	۱۶۶
از دولت تماشاگر تا دولت داور	۱۶۹
از دولت داور تا دولت قیم	۱۷۳

فصل سوم. دموکراسی لیبرالی	۱۷۷
مرحله یا سرانجام؟	۱۷۷
۱. دموکراسی در دولت لیبرالی	۱۷۹
چشم‌انداز تاریخی	۱۷۹
قدرت مظنون	۱۸۰
گوهر دموکراسی در آزادی نهفته است نه در کاربست قدرت	۱۸۲
اعاده‌ی حیثیت از قدرت و محدودیت قدرت	۱۸۴
مردم و دموکراسی لیبرالی	۱۸۷
دموکراسی صرفاً سیاسی	۱۹۱
آزادی سیاسی و حقوق اجتماعی	۱۹۴
تمثیل ملی	۱۹۷
۲. کاربست آزادی سیاسی	۲۰۱
بیان حاکمیت	۲۰۱
نظام نمایندگی به‌مثابه ماده‌ی اصلاحی دموکراسی	۲۰۳
مصلحت عمومی، نظام نمایندگی و تحدید نقش دولت	۲۰۵
کثرت‌گرایی انتخاباتی، یگانگی ملی و حکومت شایستگان	۲۰۷
نظام گفت‌وگو	۲۱۰
حکومت رایزنی و دموکراسی با میانجی	۲۱۳
اکثریت و اپوزیسیون	۲۱۵
دموکراسی هدایت شده	۲۱۹

ایمان کاستی‌ناپذیر لیبرالی

شرط‌بندی یا تصدیق واقعیت؟	۲۲۵
فصل یکم. جنبش‌های آزادی‌خواهی	۲۲۹
لیبرالیسم واکنشی	۲۲۹
اعاده‌ی حیثیت از آزادی‌های صوری	۲۳۳
انتقام امر اجتماعی از اراده‌گرایی سیاسی	۲۳۵

فهرست مطالب ۹

۲۴۱	لیبرالی شدن سوسیالیسم
۲۴۴	پاد - قدرت ها
۲۴۷	خودگردانی و لیبرالیسم
۲۵۰	شرور سه گانه: تکنوکراسی، دیوان سالاری، تمرکز
۲۵۴	انتقاد از خود رژیم لیبرالی
۲۶۰	فصل دوم. بازگشت به سرچشمه ها
۲۶۰	آزادی همگان
۲۶۳	اجتماعی شدن لیبرالیسم
۲۶۵	تفسیر پویای «نظم طبیعی جامعه ها»
۲۷۱	چپ گرایی روحیه ی مدنی نوپدید؟
۲۷۵	رد اجتماعی شدن مکانیکی
۲۸۳	حلول دشوار آزادی
۲۸۵	از شهروند تا حق مند
۲۸۹	آزادی و آزادی ها یا بن بست لیبرالی

پیوست ها

۲۹۲	۱. واژه نامه (فرانسه - فارسی)
	۲. فهرست کتاب ها، رساله ها، مقاله ها، نشریه ها، خطابه ها،
۲۹۵	اعلامیه ها، قراردادها و منابع حقوقی، جنگ ها
	۳. فهرست گروه ها، مکتب ها، آیین ها، محل ها، رویدادها، جنگ ها،
۲۹۹	اجتماع ها، اتحادیه های و سازمان
۳۰۱	۴. فهرست نام اشخاص
۳۰۶	۵. توضیحات برخی اعلام
۳۱۸	کتاب شناسی
۳۲۰	نوشته های دیگر همین نویسنده

پیشگفتار مترجم

چهارده سال پیش، هنگام آغاز تحصیل در فرانسه، نخستین بار با نام کتابی که اکنون ترجمه‌اش را در دست دارید آشنا شدم. این نام در سیاهه‌ای جای داشت که استاد ما از کتابهای آموزشی پایه فراهم آورده بود. آن زمان از انتشار این کتاب بیش از سه سال نمی‌گذشت و به‌همین دلیل قرارداداشتن نام آن در کنار نام کتاب‌های شناخته شده و کلاسیک کنجکاوی مرا برانگیخت. باری، نخست به خواندن این کتاب روی آوردم و آن را سرشار از آگاهی‌ها، تحلیل‌های ژرف و اندیشه‌ورزی‌های انتقادی و آموزنده یافتم و با خود گفتم اگر روزی توانایی داشتم و فرصتی دست داد این اثر را به فارسی بر خواهم گرداندم.

این کتاب را می‌توان دانشنامه‌ای تحلیلی و انتقادی درباره‌ی اصول، مفاهیم، بنیادها و دگرشد لیبرالیسم در بستر مدرنیته دانست. گستردگی موضوعی این کتاب چندان است که می‌توان از جای جای آن بسیار آموخت و لیبرالیسم را در ژرفای مفاهیم و بنیادها و نیز در گستره‌ی تاریخی و هستی‌امروزی‌اش بهتر شناخت. روش پژوهش نویسنده در پهنه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی، توضیحی، تحلیلی و انتقادی است و موضوع‌ها به دور از سطحی‌نگری‌ها، برداشت‌های جانبدارانه و ساده‌انگاری‌های عوام‌پسند کاویده می‌شوند و مسائل در زمینه‌ی تاریخی، شرایط ویژه و آن‌گونه که بوده‌اند یا هستند مورد بررسی قرار می‌گیرند.

این کتاب نخست به سرچشمه‌ها و روندهای اندیشگی که به ساختمان مفاهیم پایه‌ای لیبرالیسم انجامیدند و سپس به شرایط مادی و تاریخی‌ای که در سده‌ی شانزدهم میلادی بالندگی و گسترش این پدیده را ممکن ساختند می‌پردازد. آن‌گاه

مفاهیم بنیادی و شیوهی نگرش‌های اساسی لیبرالیسم و دگرگشت آنها در سده‌های بعدی و همچنین این واقعیت مورد بررسی قرار می‌گیرد که لیبرالیسم که خود روزگاری به سبب نبرد با حکومت‌های مطلقه و سرنگون کردن رژیم‌های استبدادی امید مردمان به‌شمار می‌آمد با تحقق یافتن در دولت لیبرالی در سده‌ی نوزدهم به ایدئولوژی طبقات توانگر تبدیل گردید و سرانجام در سپیده‌دم سده‌ی بیستم نیمه‌جان و فسرده شد.

در پایان این نکته مورد تأمل قرار می‌گیرد که در سده‌ی بیستم واکنش نسبت به رژیم‌های توتالیتار کمونیستی و فاشیستی، دیکتاتوری‌های خشن و سرکوبگر و نیز گرانباری کنفورمیسم و محافظه‌کاری در برخی رژیم‌های دموکراتیک به بازپیدایی لیبرالیسم در چهره‌هایی نوین دامن زده است. پس آیا می‌توان انتظار داشت که لیبرالیسم بتواند همانند ققنوس از خاکستر خود باز زاده شود؟

از آن جاکه این کتاب در سال ۱۹۷۹ انتشار یافته است طبعاً از تحلیل رویدادهای مهم و تجربه‌های پر بار هجده سال گذشته در آن نشانی نیست. رویدادهایی مانند بازپیدایی و جهان‌گستری نئولیبرالیسم اقتصادی، فروریزی اردوگاه کمونیسم، برقراری دموکراسی سیاسی در بسیاری از کشورهای جهان و همچنین سربرآوردن ناسیونالیسم و اصول‌گرایی‌های دینی که غالباً با مفاهیم، اصول و برداشت‌ها و شیوه‌ی زیست و نگرش مبتنی بر لیبرالیسم مخالف هستند. افزون بر این برخی ایده‌ها، خواسته‌ها، گرایش‌ها و نظریات و مسائلی که در بخش سوم کتاب در مورد کشورهای اروپایی مطرح و بررسی شده‌اند امروز یا رنگ دیگری به خود گرفته‌اند یا دیگر مطرح نیستند. اما با همه‌ی اینها، تحلیل‌ها، نتیجه‌گیری‌ها و بررسی‌های نویسنده در اساس خود همچنان معتبر مانده‌اند و این را خواننده‌ی سنجش‌گر بی‌گمان در خواهد یافت.

در پایان بایسته است که از دوست دانشورم آقای علیرضا مناف‌زاده که در کار ترجمه‌ی این کتاب از همکاری‌ها و راهنمایی‌های صمیمانه و بی‌دریغ‌شان بهره‌مند بوده‌ام سپاسگزاری کنم.



ژرژ بوردو نویسنده‌ی این کتاب سال‌ها در کرسی استادی دانشگاه سوربن در رشته‌های حقوق، اقتصاد و جامعه‌شناسی سیاسی تدریس کرده است. دانشگاه‌های

بروکسل و گاند به او عنوان استاد افتخاری بخشیده‌اند. مجموعه‌ی ده جلدی و عظیم او به نام رساله درباره‌ی علم سیاست پژوهشی است بسیار ارزنده در زمینه‌ی علم سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی. ژرژ بوردو در سال ۱۹۸۸ درگذشت.

مقدمه

لیبرالیسم مانند رقیبش سوسیالیسم هم نظریه و آموزه است و هم برنامه و عمل. ولی بنیادی‌تر از اینها، نوعی نگرش است؛ یعنی آمادگی ذهن برای ملاحظه‌ی مسائل بادیگاهی خاص، مسائلی که ساماندهی زندگی در جامعه برای انسان پیش می‌آورد. اصطلاح لیبرالیسم نخستین بار در سال ۱۸۲۳ در واژگان کلود بواسط برای توصیف آموزه‌ی مشخصی مورد استفاده قرار گرفت. اما جنبش فکری‌ای که به این نام خوانده می‌شود مقدم بر این تاریخ است و چه بسا بتوان گفت که لیبرالیسم با پیوند زوال‌ناپذیری که با ایده‌ی آزادی دارد به قدمتِ نبرد انسان برای به‌رسمیت شناساندن آزادی خویش است.

البته آزادی چهره‌های گوناگون دارد. فرد تهی‌دستی که آزادی فقط امکان مرگ از گرسنگی را برایش به ارمغان می‌آورد و فرد توانگر یا هوشمندی که به یاری آن می‌تواند صاحب اختیار رفتارهای خود باشد درک همسانی از آزادی ندارند. البته لیبرالیسم چنین احتمالاتی را نادیده نمی‌گیرد؛ اما با طرح این اصل موضوعه که آزادی در وجود انسان جای دارد از آنها فراتر می‌رود. بدین‌سان آزادی ذاتی سرشتِ انسان شمرده می‌شود. هر چند مقتضیات آزادی تابع اوضاع و احوال زمان است اما خاستگاه این مقتضیات ربطی به اوضاع و احوال ندارد و از تمایل نقش بسته در هر انسان برای به‌دوش گرفتن مسئولیت سرنوشت خود به یاری آزادی نهفته در وی برمی‌خیزد.

بدین‌سان لیبرالیسم بی‌گمان فلسفه نیز هست اما به مثابه اصلِ ساماندهی روابط

اجتماعی است که به طور کامل جلوه می‌کند. البته می‌توان بسته به سلیقه یا اعتقاد و حتی به صورت فردی، لیبرال بود. ولی لیبرالیسم در حوزه‌ی اجتماع است که معنای کامل خود را باز می‌یابد و به طور عینی در روابط فرد با هم‌نوعانش خود می‌نماید. از این رو به سبب تجلی لیبرالیسم در پهنه‌های گوناگون زندگی اجتماعی با انواع لیبرالیسم مانند لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم دینی و لیبرالیسم در زمینه‌ی اخلاق سروکار داریم که هر یک از قلمرو خود نیز تأثیر پذیرفته‌اند. اما از آن جا که این قلمروها به ضرورت با یکدیگر سازگار نیستند این لیبرالیسم‌ها نیز با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند. برای نمونه این باور که دموکراسی لیبرالی (لیبرالیسم سیاسی) می‌تواند با رعایت دقیق احکام لیبرالیسم اقتصادی پایدار بماند چشم فرو بستن بر واقعیت است. بنابراین تلاش برای گنجاندن جنبه‌های گوناگون چنین مفهومی در یک تعریف فشرده اقدامی است جسورانه؛ آن هم مفهومی که همواره تحقق عینی‌اش به نوعی با خیانت به آن همراه بوده است. به راستی آیا غالباً بازیافت اندیشه‌ی لیبرالی در عملکرد لیبرالیسم دشوار نبوده است؟

درست است که لیبرالیسم مانند هر آموزه‌ی اجتماعی دیگری در روند تحقق یافتن خود از داده‌های فرهنگ‌های ملی تبعیت می‌کند، یا به عبارت دیگر تابع ضرورت‌های ادواری است که در آن به فعلیت می‌رسد، اما همیشه با ابراز دلمشغولی نسبت به حفظ شخصیت انسانی است که نمود می‌یابد. لیبرالیسم در گوهر خود مبتنی است بر این اعتقاد که انسان آزاد است اما این آزادی، در عمل در برابر آنچه در مقابل آن قرار می‌گیرد، آشکار می‌شود. از این رو معنای کامل واژه‌ی لیبرالیسم را در کنار واژه‌های متضاد با آن مانند استبداد، خودکامگی، یکه سالاری، حکومت مطلقه، دولت‌گرایی، صنف‌گرایی، اقتصاد ارشادی و جمع باوری می‌توان دریافت. در حقیقت این واژه‌ها با مشخص کردن آنچه لیبرالیسم مردود می‌شمارد، در وجه سلبی، فصل مشترک همه‌ی شکل‌های لیبرالیسم را نشان می‌دهند: یعنی طرد فشارهایی که قدرتی بیرونی با هر خاستگاه و غایتی به منظور خنثی کردن تعینات فردی اعمال می‌کند.

هر آینه لیبرالیسم تنها یک جهت‌گیری ذهنی یا یک فلسفه‌ی اجتماعی در میان دیگر فلسفه‌ها می‌بود، شاید این ملاحظات برای درکش کفایت می‌کرد. اما چنین نیست. زیرا برخلاف سوسیالیسم که با وجود حک شدن نامش بر تارک رژیم‌های

تک حزبی مارکسیستی هنوز شماری از پیروان وفادارش برآن‌اند که هرگز پیاده نشده‌است، لیبرالیسم محک تجربه خورده و باید آن را لحظه‌ای از تاریخ - میان پایان سده‌ی هجدهم و نخستین جنگ جهانی - دانست. بدین‌سان لیبرالیسم در گونه‌ای از سازمان سیاسی - اجتماعی، یعنی دولت لیبرالی، که امروزه ما شاهد تزلزل آن هستیم تجسم یافته و ناگزیر، به مثابه آموزه، داغ‌هایی از کاربست واقعی خود را بر چهره دارد. بنابراین تحلیل لیبرالیسم بی‌توجه به نشانه‌های بازمانده از این تحقق تاریخی ممکن نیست. البته این نشانه‌ها نه جای زخم‌های بهبود یافته بلکه همانا زخم‌هایی هستند که با وجود ناشی شدن از رویدادهای گذرا بر گوهر لیبرالیسم اثر نهاده‌اند. این زخم‌ها چنان عمیق و خونچکان‌اند که تا همین اواخر پرسش این بود که آیا لیبرالیسم هنوز توانایی بر پای ایستادن دارد؟ آیا لیبرالیسم در معبد دین‌های مرده در کنار آن دسته از باورها جای نگرفته که انسان‌ها، نخست در جست‌وجوی دلیلی برای زیست خود به آنها دل بستند و سپس به دلیل سرخوردگی از زندگی موعود کنارشان نهادند؟

امروز پاسخ مثبت به این پرسش‌ها دیگر بدیهی نیست. مسلماً امروزه کسی نمی‌تواند به برپایی دوباره‌ی لیبرالیسم به مثابه نظام یکپارچه‌ی ساماندهی روابط اجتماعی آن‌طور که در سده‌ی گذشته معمول بود امید بندد. اما باید در نظر داشت ارزش‌های مورد نظر لیبرالیسم از خطاها و خامی‌هایی که در کاربست آنها اعمال شده جان به در برده‌اند و اکنون چنان زنده‌اند که از آمریکای لاتین تا کشورهای خاور اروپا، برای رژیم‌هایی که آنها را جدی نمی‌گیرند درد سر ایجاد می‌کنند. افزون بر این آن دسته از ایدئولوژی‌ها و برنامه‌هایی که اصولاً در قطب مخالف لیبرالیسم جای دارند برای حفظ اعتبار خود ناچار از پذیرش باورهای شده‌اند که هرچند لیبرالیسم در تحقق تاریخی‌اش به آنها خیانت ورزید اما در آغاز راه شرط موفقیت‌اش بودند. به‌راستی آیا سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی، سوسیالیستی نیست که با پذیرش برخی اعتقادهای لیبرالی سبک‌بار شده؟ آیا کمونیسم اروپایی کمونیسمی نیست که با احترام گذاشتن به ارزش‌هایی که لیبرالیسم در فرهنگ اروپای باختری معمول کرده نرمش پذیرفته است؟ و آیا به گونه‌ای عام‌تر نمی‌توان در مشروعیت یافتن دوباره‌ی کثرت‌گرایی یا در خواسته‌های کنونی مربوط به حق دگرگونه بودن و سرانجام در شورش بر همه‌ی مقررات دیوان‌سالارانه، همانا خیزش امر اجتماعی علیه فشارهایی

را دید که زیر پوشش الزامات سیاسی اعمال می‌شود؟ در هر حال، همه‌ی این پایداری‌ها متکی است بر استقلال و تقدم جامعه بر دولت، که هر دو به سبب راه بستن بر اراده‌گرایی از اصول جزمی بنیادین لیبرالیسم به‌شمار می‌آیند.

از آن جا که آزادی در دل لیبرالیسم جای دارد این بازپیدایی لیبرالیسم نباید شگفتی چندانی برانگیزد. بسیاری از الگوهای عملی که هدفشان فعلیت بخشیدن به آزادی بود تا مرز طرد آموزه‌ی لیبرالی سرخوردگی به‌بار آوردند. اما چنین طردی نیز به ناچار گذرا بود چون آزادی خواسته‌ای است که با وجود سرخوردگی‌های ناشی از نظم اجتماعی که به نام آن ایجاد می‌شود، همچنان زنده می‌ماند. افزون بر این هر اندازه که خودکامگی قدرت‌ها در پوشش عادلانه‌تر و دلپذیرتر کردن جامعه با افزایش فشار رفته‌رفته آشکارتر می‌شود، به همان نسبت، در دل مردمان هراسی از نوید خوشبختی در شهرهای آینده‌ای که بر پایه‌ی پایمال‌شدن شخصیت کنونی‌شان بنا می‌شود، پدید می‌آید. هر ایدئولوژی، خواه چپ خواه راست، از هنگامی که فرد را قربانی قدرت‌های سیاسی‌ای می‌کند که تنها برای تحقیر اصالت شخصی، فرد گم‌گشته در جمع را می‌ستایند تحمل‌ناپذیر می‌شود.

با این همه باید هوشیار بود که هرگونه میل به آزادی با پذیرش بی‌قید و شرط آن نظم اجتماعی که لیبرالیسم از نظر تاریخی در آن هستی یافت خلط نشود. آزادی مورد نظر لیبرالیسم در عمل به‌گونه‌ای تفسیر شد که به نوعی امتیاز تبدیل گردید. آزادی که در اصل بلندنظر بود به نتایجی تبعیض‌آمیز انجامید و در بیش‌تر موارد آزادی فرادستان بندگی فرودستان را در پی داشت. از این‌رو هر چند در راه بازپیدایی لیبرالیسم مانعی وجود ندارد، اما در عین حال مشروط به این است که نهادهای معرف لیبرالیسم به‌گونه‌ای عمل کنند که آزادی نقش بسته در انسان انتزاعی تبدیل به آزادی ملموس برای همه‌ی انسان‌ها شود. هر آینه لیبرالیسم بتواند از شگردهای قانونمندان‌های که به بندش کشیده‌اند، از دستورالعمل‌های بی‌چون و چرای که با تغییر ماهیت تصنیفش کرده‌اند و از مناسک مکتب‌های اقتصادی برهد و به‌ویژه اگر بتواند از قیومت طبقه‌ای‌رهایی یابد که علاقه‌اش به لیبرالیسم بیش‌تر به سبب سودهایی است که از قبل آن می‌برد، در این صورت می‌تواند به انتظاراتی که از آن می‌رود واقعاً پاسخ گوید: یعنی با احترام به عقاید فردی، به آزادی که نامش را مدیون آن است خدمت نماید.

با تلاش برای درک تضادهایی که لیبرالیسم در جریان تطابق خود با رویدادهای معمول در یک وضعیت خاص تاریخی از آنها تأثیر پذیرفته است و نیز برای فهم وحدت جریان ایده‌هایی که لیبرالیسم، گذشته‌ی درخشان و جذابیت کنونی خود را مدیون آنها است، لیبرالیسم را در چشم‌اندازهای مختلف بررسی می‌کنیم. لیبرالیسم که از تفسیری از آزادی زاده شد، یک نظام سیاسی-اجتماعی واقعاً تحقق یافته بود و هنوز همچون خواسته‌ای کاستی‌ناپذیر پا برجا است.

۱

تفسیری از آزادی

در نگارش تاریخ اندیشه‌ی لیبرالی می‌توانیم تنها به ذکر سرچشمه‌های گوناگونی بسنده کنیم که لیبرالیسم نتیجه‌ی آنها است، بی‌آن‌که به ارزیابی و شناخت دستاوردهای مثبت این سرچشمه‌ها نایل شویم چرا که لیبرالیسم از به هم پیوستگی آموزه‌ها یا باورهای زمانه‌پسند به مثابه مصالحی برای ساختمان جهانی نو و دیرپا تشکیل نشده است. بلکه بیش‌تر وامدار اثر ویرانگر سرچشمه‌های خویش است. در حقیقت لیبرالیسم از رهایی معنوی‌ای زاده شد که همه‌ی جنبش‌های فکری از سده‌ی شانزدهم تا کنون کم و بیش در آن سهیم‌اند. از ویرانه‌های جهان کهن، چهره‌ی نوینی از انسان خودنمایی کرد و آزادی که رفته‌رفته در انسان کشف می‌شد اهمیت بی‌سابقه به این چهره‌ی نوین بخشید. اما در میان جریان‌هایی که این پیدایش را تسهیل کرده بودند توافقی بر سر بنیاد، معنا و غایت آزادی وجود نداشت. لیبرالیسم از این ناهمگرایی برای پایه‌ریزی تفسیر خود از آزادی به شکل آموزه‌ای مستقل بهره جست.

فصل یکم

سرچشمه‌ها

رهایی معنوی

وجود بی‌ثباتی در سده شانزدهم نیازی به اثبات ندارد. هیچ دورانی از نظر عاملان جنبش فکری، هم‌چنین از نظر تضادها و تضارب آرا به پرباری و غنای این دوران نبوده است. به‌راستی چه وجه مشترکی است میان ماکیاول و کالون، میان شهریار ماکیاول و اصول‌بنیادین مسیحیتِ اراسموس، میان تامس مور و لوتر، یا فراتر از آن میان فرماندهی مزدوران در دوران نوزایی و آن ژنوی پیرو انضباط خشک «شهر-کلیسا»؟ بی‌شک اگر به اهداف آنی آموزه‌ها یا توجیه موضعی نگرش‌ها بسنده کنیم، باید بگوییم، هیچ. اما اگر به بذری که در آن زمان افشانده شد و به نتایج به دست آمده‌ای - که احتمالاً مورد تأیید مبدعانش نبوده - نظر بیافکنیم، همانندی‌ها خود می‌نمایانند. لوسین فور در این باره می‌نویسد: «برای ما آسان است بگوییم وظیفه‌ی نوزایی روشن و در عین حال ساده بود: نخست این‌که منطق، روان‌شناسی و فیزیک مدرسی را کنار زند و به جای آنها، نه تنها حقیقت، این فرزند راستین زمان، بلکه فضیلت و کمالی را که آدمی به‌دست آورده و همانند جامه‌ای بر قامت خویش دوخته، در عمق جان او بنشانند. این وظیفه هم‌چنین به‌معنای اعلام و تأیید ارزش مطلق طبیعت و انسانیت نیز بود. البته باید بیافزاییم که نوزایی این وظیفه را به‌گونه‌ای مؤثر به انجام رساند، آری به‌گونه‌ای مؤثر ولی آیا با روشن‌بینی کامل؟ و آیا با ذهنیتی همانند ذهنیت امروزی ما؟...»^۱ کاملاً مسلم است ما باید خود را از

1. L. Febvre: *Le Probleme de l'incroyance au 16^{em} siècle, la religion de Rabelais*,

وسوسه‌ی آمیختن یقین‌های زمان خود با اندیشه‌های سده‌ای پرتلاطم دور نگاه داریم.

آری، نگاه به گذشته شاخص‌هایی را در اختیار ما قرار می‌دهد که انسان‌های آن دوره در دست نداشتند. این امر به ما امکان می‌دهد تا اقدام‌های آنان را هم از منظر خواسته‌هایشان و هم از منظر نتایجی که به بار آورده‌اند ببینیم.

مطمئناً در پژوهش مربوط به زایش اندیشه‌ی لیبرالی، برخورد به نام ماکیاول در بدو امر شگفت می‌نماید. با این همه وی در این روند نقش مهمی داشت. فراموش نکنیم که دبیر فلورانسی مردی است با دو چهره: نخستین چهره‌ی او چهره‌ی اندیشمندی سیاسی است، بیش‌تر اهل تاکتیک در هنر دست‌یابی به قدرت و نگهداری آن تا نظریه‌پرداز حکومت مطلقه؛ دیگری چهره‌ی مردی است که در زمینه‌ی اندیشه‌ورزی سیاسی روشی نو به کار گرفت. بدیهی است که آزادی نباید از نخستین چهره‌ی ماکیاول انتظاری داشته باشد. از آن‌جا که ماکیاول در چهره‌ی اندیشمند سیاسی آزادی را در هیچ‌جا نمی‌بیند سخنی نیز از آن به میان نمی‌آورد و برداشت‌اش از آزادی این است که آزادی برای اعطا کردن به مردمی که وی آنها را خوار می‌شمارد، نیست. اما درباره‌ی روش، مطلب به گونه‌ای دیگر است. ماکیاول با پرهیز از توسل به نظریه‌های تأویلی مأخوذ از اخلاق و الهیات، تنها واقعیت‌ها را مدنظر قرار می‌دهد. مسلماً وی مسئله‌ی آزادی را کنار می‌گذارد ولی بعدها هنگامی که این مسئله مطرح می‌شود با اتکا به روش او به دور از سقوط در ورطه‌ی هر جزمیت سترون‌سازی مورد بحث قرار می‌گیرد و بدین‌سان اندیشه‌ی گرفتار در اصول موضوعه‌ی اخلاقی یا دینی از انقیاد رهایی می‌یابد. البته این تناقض چندانگامی نیست در اثری که اقبالش چندان بلند بود (شهریار ماکیاول) که علی‌رغم تعلیمات نظام‌مند ضد لیبرالی، جهش آزادی را تسهیل کرد.

وجه مهم سده‌ی شانزدهم چیزی نیست جز شرح این رهایی. در واقع آزادی از نظر انسان دوران نوزایی بیش‌تر چون غنیمتی است که عده‌ای آن را به چنگ آورده‌اند نه توانایی‌ای که به‌همگان بخشیده شده. فردباوری تأیید می‌شود اما فردباوری شخصیت‌ها است که مدنظر است و آزادی نیز جز کنش و کامیابی بنیاد دیگری ندارد.

آن چه مهم است همانا آزاد شدن ناگهانی از غرور انسانی است؛ نه آموزه که عبارت از بند و بستگی است. با این همه در ارگانیسم اجتماعی که قرون وسطا آن را در بند نظم و انضباط مادی و معنوی خود کشیده، هوایی تازه دمیده می شود و ذهن انسان جهان واقعی را از میان ویرانه های تفسیرهای مابعد طبیعی خود کشف می کند. در این روند اندیشه در برخورد با گیتی، که اکنون دعوی توضیح آن را با اتکا به مایه های خویش دارد، با خداوند روبه رو می شود. بزرگان خاندان های بورژیا و مدیسی، اسفروتسا، چلینی نشانی از این واقعیت اند که در این تنهایی کفرآلود برخی انسان ها توانستند با بهره جویی از فرصت های مناسب برای خود امپراتوری به پا کنند. اما دیگران یعنی انسان های نه چندان مهم، آنهایی که اثری از سیمایشان در آثار رافائل و تیسین نمایان نیست چگونه می توانستند از این آزادی که تنها در خور بزرگان بود بهره جویند؟ و آیا اصولاً می توانستند حتی آرزوی آن را داشته باشند؟

درست در این هنگام، که نوزایی هر آن چه را معاصر با خود است تغییر می دهد، اومانیسم مسیحی و نهضت اصلاح دینی در صدد برمی آیند تا آن چه امتیاز تنی چند بیش نیست به همگان پیشکش کنند.

ماکیاول از جوشش معنوی ای که ساخت های سترگ آیینی قرون وسطا را فرو ریخت و نیز از هرج و مرج مادی ای که توأم با از هم پاشیدگی جامعه ی فئودالی بود بهره جست تا در جهانی رو به ویرانی شخصیت نگران کننده ی شهریارش را مطرح کند. شهریاری که بی هیچ نگرانی از اصول اخلاقی تنها بر طبق منافع خویش عمل می کند. بدین سان ماکیاول در واقع آزادی عملی خبرگان و اقویا را پایه گذاری کرد. اما در همان زمان بودند اندیشمندانی وارسته از وسوسه های دنیوی که از موقعیت جهانی معلق میان دورانی رو به خاموشی و آغازی نو، به سود آزادی معنوی بهره جستند. در سال ۱۵۱۶ درست سه سال پس از انتشار شهریار، کتابهای اصول بنیادین مسیحیت نوشته ی اراسموس و آرمان شهر نوشته ی تامس مور انتشار یافت. این تاریخ فراتر از یک تاریخ ادبی است زیرا خبر از زایش برداشت نوینی از انسان در تاریخ بشریت می دهد. بی گمان سخن بر سر رویارو نهادن انسان از دیدگاه ماکیاول با انسانی که اومانیسم مسیحی سیمای تابناکش را ترسیم می کند، آن هم در سنجشی آکادمیک، نیست. در واقع نباید فراموش کرد که در آن روزگار، الگوی دوم نسبت به الگوی ساخته و پرداخته ی تبعیدی فلورانسی، هم مورد توجه بیش تری

قرار گرفت و هم از آن بیش‌تر پیروی شد.

در حقیقت اراسموس برای آزادی در همه‌ی جبهه‌ها مبارزه کرد: علیه ادعاهای مدرّسی منحطی که با نادانی و خرافات پیام عیسی مسیح را تحریف کرد؛ علیه نظریه‌ی سرفِ مختار لوثر که با خوارشمردن خرد، انسان را برده‌وار، تسلیم خودکامگی خدایی حسود می‌کرد و سرانجام علیه طبیعت‌گرایی سیسرونی‌ها، همان هنر پرورانی که در بازگشت به دوران باستان تنها به لطافت‌های سبک و به ظرافت شکل‌ها چشم دوخته بودند. اما به‌راستی این کدام آزادی است که موجبات اشتغال فکری اراسموس را فراهم آورده؟ پاسخ روشن است: آزادی انجیلی؛ یعنی آن آزادی‌ای که هر انسان مدیون رستگاری خویش به یاری مسیح است و بهره‌مندی از آن به سبب احترام به مرتبه‌ی عالی انسانی‌اش به وی ارزانی شده‌است. از این زاویه نباید اهمیت چندانی برای شک و تردیدی که برخی نسبت به نگرش‌های سیاسی نویسنده‌ی کتاب حکمت‌های عملی روا می‌دارند قائل شد. اما آیا این‌که وی گاه نظام پادشاهی را می‌ستاید و گاه آن را خوار می‌شمارد، گاه قدرت را بزرگ می‌دارد و گاه آن را برکسی اتهام می‌نشانند، تغییر نظر نیست؟ نه چندان، زیرا مهم این اعتقاد او است که مشروعیت یک رژیم نه از عنوان‌های تاریخی و نه از غریو و شور مردمی بلکه منحصرأ ناشی از احترامی است که برای آزادی انسان قائل می‌شود. اومانیس‌م به انسان‌گریزان از فرومایگی از این زوی اطمینان می‌ورزد که او را شایسته‌ی آزادی می‌داند؛ آزادی‌ای که عقل و جانش او را به سوی آن می‌خوانند و چنان‌چه این ادعا درست باشد هیچ اندیشه‌ای بیش از اندیشه‌ی یاد شده متصف به خصلت اومانستی نیست.

آن هنگام که اراسموس روشنایی انجیل را با تفکر سقراطی جمع می‌کرد، تامس مور با احساسی انسانی و حس دلسوزی و هم‌دردی نسبت به دردمندان به تلطیفِ خشونتِ افلاطون می‌پرداخت. به یقین می‌توان در معنای ژرف آرمان‌شهر وی تردید داشت و در آن پنداربافی یا نقد واقع‌گرایانه‌ی ساختارهای سیاسی-اجتماعی آن دوره را دید. اما آن‌چه بر فراز این مباحثات جای دارد همانا روح عدالت و نوع‌دوستی است که تامس مور وارد سیاست کرد. از این‌رو، با وجود سازماندهی خشکِ جزیره‌ی خوشبختی، آزادی در آن حاضر بود. تامس مور که بعدها به‌مقام صدراعظمی هانری هشتم رسید به کاری بهتر از بنیادگذاری آموزه‌ای آزادی دست زد. به این معنی که با

نظم دادن به شرایط مادی انسان، آزادی را در عمل ممکن گرداند. بدین سان اراسموس و تامس مور در دل‌نگرانی مشترکی به هم رسیدند که همانا نشان دادن انسان به مثابه‌ی تنها ارزش قابل احترام در کانون اندیشه‌ی سیاسی و سازمان اقتصادی بود.

بی‌گمان می‌توان نشانی از این دل‌نگرانی را به‌شکلی مبهم‌تر در نهضت اصلاح دینی دید. از دید برخی این نهضت مبتکر ذهن‌گرایی مطلق و فردباوری شمرده می‌شود. ذهن‌گرایی، از این‌رو که مسئولیت بنیادگذاری همه‌ی ارزش‌های فردی و اجتماعی را به وجدان‌آدمی وا می‌نهد و فردباری از این لحاظ که هم به کار بُرد داوری انتقادی دامن می‌زند و هم مبتنی است بر رد هر گونه اقتدار و مرجعیتی که انسان در ژرفای وجود خویش حقانیتش را در نیافته است.

از دید برخی دیگر نهضت اصلاح دینی خود را در نمودهای درشت و نخراشیده‌ی ملهم از لوتریا در نمودهای ریاضت‌کشانیه‌ی ملهم از کالون نشان می‌دهد و از این‌رو می‌توان آن را آموزه‌ای مرتاض‌پرور دانست. به این دلیل که در حوزه‌ی دین، به موعظه‌ی جزمیاتی مطلق‌تر از جزمیات مورد دفاع علمای قرون وسطایی می‌پردازد و در زمینه‌ی سیاسی، فرمانبرداری متواضعانه از قدرت را موعظه می‌کند. نهادهای برپا شده به دست کالون در شهر ژنو و تکفیرهای لوتر علیه کشاورزان شورشی آلمان، نمونه‌های روشن آن‌اند. سرانجام در پهنه‌ی اخلاقی رفتار خشک و ریاضت معنوی را می‌طلبند که صفت پوریتن یا تنزه‌طلب به‌خوبی بیانگر آن است.

به هررو ما ناگزیر از گزینش میان این دو تفسیر نیستیم زیرا برای ما مهم‌تر از آن‌چه نهضت اصلاح دینی در روزگار خود بود همانا اثر آن بر اندیشه‌ی سیاسی پسین خود است. به‌ویژه با توجه به این‌که با نگاه به گذشته اختلاف این دو رفته رفته رنگ می‌بازد. زیرا دریافت بنیادین این است که آزادی در درون انسان جای دارد. اما درباره‌ی چگونگی نمودهای آزادی به شکل مقتضیات وجدانی مضطرب یا به‌صورت مقتضیات خردی خطاناپذیر، باید به این نکته توجه داشت که بعدها هنگامی که در برابر قدرت‌ها ضرورت توسل به حقوق بشر و سپس برقراری آن پیش‌آمد و اگرایی این دو تفسیر اهمیت چندانی نیافت.

در حقیقت، نهضت اصلاح دینی، آزادی‌ای را که اقویا و حسودان به ناحق به انحصار خویش در آورده بودند به انسان به‌طور عام تعمیم داد. هر چند در همه‌ی موارد بحث درباره‌ی آزادی بود اما بسا تفاوت‌های مهمی که میان اصول آزادی و

کاربستش می‌توان دید! نهضت اصلاح دینی به‌جای آزادی بالفعل، خشن و بی‌مسئولیت، همانا آزادی معنوی به همگان بخشیده شده را نشانده که با وظایفی مقاومت‌ناپذیر به انضباط درآمد. بدین‌سان نهضت اصلاح دینی در برابر آزادی کفرآلوده‌ای که مزدور به زوربازوی خویش به چنگ آورده بود، آزادی مسیحی را گذارد؛ یعنی آزادی‌ای که مؤمن در وجدان هدایت یافته‌ی خویش با کلام خداوند درمی‌یابد. اما با وجود تفاوت رفتارهای مجاز در دو شیوه‌ی درک از آزادی، هر دو از سرچشمه‌ای یگانه سیراب شدند که همانا رستگاری از هر اقتدار و مرجعیت این‌جهانی بیرون از انسان بود. درحالی‌که استقلال پیروان ماکیاوول تنها با موانعی که واقعیت در راهش می‌نهاد روبه‌رو بود، فرد مؤمن بر طبق مذهب نوین اصول انضباطی سخت را در وجدان پرورش‌یافته‌ی خود با احکام‌الاهی کشف می‌کرد.

هر چند این انسان درونی در قید هیچ قدرتی در جهان نیست اما سنگینی این انضباط دینی وی را زیر فشارهای بسیار سختی قرار می‌دهد. در واقع لوتر به فرد مسیحی می‌آموزد که آزاد بودنش نه برای شوریدن و نه برای نشان دادن امیال سرشت گناهکارانه‌اش به جای دستورهای الهی، بلکه برای این است که مشیت خداوندی در وی عمل کند. گرچه «سرف مسیحی آزادی مسیحی دارد» ولی نمی‌تواند برای دگرگونی نظم جهان به آن توسل جوید. لوتر با فراخواندن شاهزادگان به سرکوب خشونت‌بار و بی‌رحمانه‌ی کشاورزان شورشی منطقه‌ی سوآب این التزام را به شورشیان یادآوری کرد. انگلس با اشاره به این‌که مذهب لوتر موعظه‌گر استقلال معنوی است نه رهایی اجتماعی، تا حدی حق داشت آن را ابزار نهضت اصلاح دینی بورژوازی بنامد؛ وی توماس مونتر قهرمان انقلاب اجتماعی را چون پیشاهنگ دعوت‌کننده به رهایی پرولتاریایی در برابر مذهب لوتر می‌دید. با این برداشت، انگلس بارآوری خمیرمایه‌ی رهایی یعنی جریان تجربه‌ی آزاد^۱ را دست‌کم می‌گیرد. هر چند در دوره‌ی لوتر باور به تقدیرالاهی توانست به‌طور موقت راه بر این جریان بر بندد اما بعدها هنگامی که این باور تنها اجباری درونی شمرده شد آزادی در اعتراض به هر اقتدار و مرجعیتی که از سوی انسان پذیرفته نباشد مطرح گردید.

۱. Libre examen جریان فکری مبتنی بر این نظر که تنها آنچه مورد پذیرش خرد و تجربه باشد

واقعیت به‌شمار می‌رود. - م.

نوشته‌های کالون نیز به ملاحظه‌ای همانند راه بُرد. هر چند لوتر حق شورش را محکوم کرده بود اما انقلاب لوتری همه‌جا به خیزش انسان‌ها علیه قدرت سیاسی دامن زد و پیروان ایمان نو را علیه قدرت‌های عرفی گرد هم آورد. چندان که به نظر می‌رسید حق با دشمنان پروتستانیسم است که به ویرانگری نظم مستقر متهمش می‌ساختند. درست در پاسخ به این اتهام، کالون نخست در کتاب نهاد دین مسیحی و سپس در جامه‌ی قانون‌گذار شهر ژنو نشان می‌دهد که مذهب اصلاح شده به‌طور کامل با سازمان سیاسی دولت‌های موجود همخوانی دارد و اگر همه‌ی انتظارات این مذهب برآورده شود، هم او می‌تواند آمرانه‌ترین، انعطاف‌ناپذیرترین و سخت‌گیرترین رژیم را که تاریخ به خود دیده برپا سازد. اما به‌راستی در این فرمانبرداری سه‌گانه یعنی احترام به نظم اجتماعی موجود، وفاداری به قدرت‌های مستقر و انجام وظیفه‌ی رعایا، کجا می‌توان آزادی را یافت؟ باز هم در آگاهی به مسئولیت‌هایی که انسان بنابر اراده‌ی خداوندی از آن آکنده است. مطمئناً «فرمانروایی مسیح فراسوی جهان خاکی گسترده است» ولی با این همه اگر اراده‌ی خداوندی نظمی برای تعالی انسان مقرر داشته، توانایی‌های بایسته‌ای نیز برای برپایی این نظم در وی نهاده است و این در واقع پیام پایدار کتاب نهاد دین مسیحی به‌شمار می‌آید. بدیهی است که «همه‌ی تجمعات انسانی باید بر پایه‌ی یک رشته قانون سر و سامان گیرند»، اما اگر انسان به قانون‌ها گردن می‌نهد از این‌رو است که «در آنها اصولی در خور فهم او یافت می‌شود. خرسندی‌ای که همواره به آدمیان و شهروندان عادی از رعایت قانون‌ها دست می‌دهد بدان خاطر است که در وجود همگان بذرهایی نهاده شده که ناشی از سرشت‌شان است، بی‌هیچ ارباب و قانون‌گذاری».^۱

کالون می‌کوشد از تباهی این بذر جلوگیری کند و مانعی نمی‌بیند که از آن، امید سازگار ساختن روابط زندگی مدنی با عدالت جوانه زند. گرچه نابسامانی طبع ناشکیبای انسان را محکوم می‌شمارد اما وجود اصلی را در آن تأیید می‌کند: «مسلم است که در هر انسانی گونه‌ای بذر سیاسی یافت می‌شود و این خود دلیلی است مهم بر این‌که به هنگام اداره‌ی زندگی روزانه هیچ کس از نور خرد بی‌بهره نیست.» از آن‌جا

1. *Institution de la religion chretienne*, ed Lefran, p. 54.

که به باور کالون «پرداختن به وسوسه‌های پلشت و ناپاک داد و ستد در این جهان، نه در نظر ما پست و بی‌ارزش است و نه برای علو طبعان ننگ‌آور»^۱ پس بر این عقیده نیست که مسیحیان به «شهر همانند جایی آلاینده»^۲ بنگرند. کوتاه سخن این‌که کالون، فرد مسیحی را از نو وارد جهان می‌کند و هم او است که باید با جان خود در این جهان نفوذ نماید... و با این کار، آزادی را هم به جهان می‌آورد.

روشن است که قانون‌گذار «شهر-کلیسا» برای این آزادی نه در بنیاد اقتدار سهمی قائل می‌شود نه در کاریست اقتدار. از دید کالون بنیاد اقتدار تنها می‌تواند اراده‌ی الاهی باشد و درباره‌ی کاریست اقتدار، با اعتقاد به تباهی اخلاقی انسان، بیش از آن به وی بدگمان بود که بخواهد او را شایسته‌ی گزینش فرمانروایان بداند. بدین‌سان دموکراسی کالونی برابری در هبوط است. سازماندهی شهر ژنو به‌خوبی معنای این «دموکراسی» را که عاری از هرگونه آزادی مادی و زیر فرمان و اداره‌ی یک متنفذ سالاری است، بر ما آشکار می‌سازد. با این همه، اگر چه کالون حقی برای آزادی به‌عنوان استقلال فردی قائل نیست دست‌کم می‌پذیرد که آزادی والا یعنی آزادی وجدانی سخت‌گیر و زاهدانه که با گفتار خداوند راهنمایی شده، همواره در سازمان و عملکرد شهر حاضر باشد. زائران کشتی «می‌فلاور»، این زهد و سخت‌گیری را به‌یَنگه دنیا بردند تا سازماندهی سیاسی جامعه‌ی آمریکایی خود را بر پایه‌ی آن تنظیم کنند.

بدین‌سان درحالی‌که لوثر تسلیم بی‌چون و چرا را موعظه می‌کرد و اطاعت رعایا را گونه‌ای بازپرداخت کفاره‌ی گناهان می‌دانست (که خود آنها نیز باید آن را به همین عنوان می‌پذیرفتند) کالون خواهان مشارکتی شادمانه در نظم سیاسی بود. و درحالی‌که آناباپتیست‌ها به بهانه‌ی فساد نهادهای بشری کناره‌جویی از امور را تشویق می‌کردند کالون همکاری مسیحیان در امور اجتماعی را به‌عنوان وظیفه‌ای وجدانی که سن‌پل نیز بر اهمیتش تأکید ورزیده بود، توصیه می‌کرد. هر چند در این‌جا آزادی بدون ریشه‌ی اخلاقی از هیچ اعتباری برخوردار نیست در عوض روحیه‌ی مدنی که در نهایت چیزی جز آزادی مسئولانه نیست، ستوده می‌شود.

1. *op. cit.*, p. 154.

2. *ibid.*

عملکرد آزادی: جهش سرمایه‌داری

انضباطی که دو بنیادگذار پروتستان‌تیسیم موعظه می‌کردند در زمان خود آنها چندان رعایت نشد. سده‌ی شانزدهم آکنده بود از جنگ داخلی، هرج و مرج، توطئه، مصلحت‌جوئی بزرگان و نیرنگ یا خیزش ناتوانان. پرواضح است که آزادی که پیوسته از آن سخن می‌رفت، محکوم به محبوس ماندن در رساله‌های ریاضت‌کشانه‌ی اخلاق یا الهیات شده بود. این نیز حقیقت دارد که در سطح روابط سیاسی، پس از فرو نشستن کشمکش جناح‌هایی که از آزادی برای ارضای شهوت قدرت یا فرونشاندن تشنگی انتقام خود بهره می‌جستند، دیگر جایی برای آزادی باقی نمانده بود. در پی سده‌ی شانزدهم، که امروزه آن را سده‌ی زیر سؤال بردن همه چیز می‌دانیم، سده‌ی حکومت‌های مطلقه فرا رسید. اما در زمینه‌ی زندگی روزمره چشم‌انداز به گونه‌ای دیگر بود. در واقع رهایی معنوی که با اصلاح دینی تکمیل شده بود به رهایی مادی‌ای تنزل یافت که با برانگیختن میل به خطر کردن، روحیه‌ی سوداگری و کار، و جست‌وجوی سود، به برپایی سامان بی‌سابقه‌ی روابط اقتصادی و اجتماعی در جامعه یاری رساند. سامانی که به‌سوی سرمایه‌داری روان بود. بورژوازی سده‌ی شانزدهم با از آن خود کردن پیام اصلاح‌گران دینی، آن را در علمکردی گنجانده که محمل نمود مشخص آزادی شد یعنی فتح جهان مادی با ابتکار فردی که سرانجام دنیا را به زیر سلطه‌ی پول کشاند. روشن است که این عملکرد نمی‌توانست نکوهش اصلاح‌گران دینی را برنیا نگیزد.

از هنگامی که ماکس وبر در کتاب مشهور خود اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری^۱ به طرح مسئله پرداخت، نقش اصلاح دینی در رشد و توسعه‌ی سرمایه‌داری به موضوع بحث‌های پایان‌ناپذیری میان تاریخ نگاران تبدیل گردید. البته امروز از اهمیت این تأثیر که چندی قاطعانه‌اش می‌شمردند کاسته شده. روشن است که هدف بحث ما شرکت در مباحثه‌ای نیست که کارشناسان درباره‌ی آن اختلاف نظر دارند. باری حقیقت دارد که سرمایه‌داری، دست‌کم سرمایه‌داری مبتنی بر ربا در جامعه‌ی فئودالی وجود داشته و سرمایه‌داری تجاری پیش از معمول شدن

1. *Die protestantische Ethik und der Geist der kapitalismus* (1904-1905); Trad. fr, par Chavy: *l'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon 1964.

در اروپا، در چین و کشورهای اسلامی رواج داشته است. این نیز حقیقت دارد که سرمایه‌داری جهش خود را وامدار اکتشاف‌های بزرگ سده‌های پانزدهم و شانزدهم است که یک انقلاب تجاری واقعی را برانگیختند. هم‌چنین این نیز حقیقی است که بدون نوآوری‌ها و اختراع‌هایی که در زمینه‌ی تکنیک‌های تولید انجام پذیرفت، سرمایه‌داری به‌احتمال بسیار در مرحله‌ی انباشت ثروت‌های پولی در جا می‌زد. اما باروری همه‌ی این عوامل عینی زایش تمدنی خاص، تنها از این‌رو امکان‌پذیر شد که وضعیت فکری و روانی ویژه‌ای با تضمین انسجام و موفقیت این عوامل به بهره‌برداری از آنها پرداخت. مکانیسم‌های سرمایه‌داری تنها به‌دلیل ادغام شدن در نگرشی ویژه به جهان و انسان، که خود این نگرش در این روند در یک طبقه یعنی طبقه‌ی بورژوا تجسم یافت. به نتیجه‌ای که می‌دانیم رسیدند.

داده‌های انبوهی گذار از جامعه‌ی قرون وسطایی به دولت مدرن را به نمایش می‌گذارند: پُردلی سوداگران دریانورد، دگرگشت بازارهای مکاره از محل‌های دادوستد ساده‌ی بازرگانی به کانون‌های تجارت پول، پیدایش حواله‌های موعده‌دار که اعتبار را از وسیله‌ی ساده‌ی پرداخت به وسیله‌ی مبادله‌ای قابل انتقال و سوداگرانه تبدیل می‌کنند، گسترش بی‌رویه‌ی وام‌های ناشی از نیازهای مالی دولت‌هایی که با نابسندگی درآمدهای نظام مالیاتی فتودالی روبه‌رو بودند، ایجاد توافق میان صرافان و سرانجام گسترش رقابت همراه با پیامدهایش مانند بسته شدن کارگاه‌های زیان‌آور، نخستین بحران‌های اضافه تولید و جابه‌جایی بنگاه‌ها برای گریز از مقررات دولتی. به موازات دگرگونی وضع زندگی اقتصادی، تحول اجتماعی نیز تعادل پیشین را به هم ریخت. وضعیت پیشه‌وران رو به خرابی نهاد و کارفرما، هم‌زمان با چند برابر شدن شمار کارگرنش بر امتیازهای خود افزود. کارگران نیز با از دست دادن این امید که روزی مالک ابزار کار خود شوند رفته رفته تبدیل به نیروی کار یا کالایی در بازار می‌گردیدند. البته اینان هنگام شورش‌ها به کوشش‌هایی آشکار و پنهان برای اجتماع کردن دست می‌زدند. بی‌جا نیست یادآوری کنیم که وقایع نگاران آن زمان در نسبت دادن این شورش‌ها به «بی‌سرو و پایان» تردیدی به‌خود راه نمی‌دادند. باری این بی‌سروپایان طلایه‌داران پرولتاریا به‌شمار می‌آیند و می‌توان بدون دچار شدن به خطای آناکرونیسم (نابهنگامی)، نخستین نشانه‌های پیکار طبقاتی را در این شورش‌ها دید.

سرانجام در این روند باید بر تعیین‌کنندگی تحول ذهنیت‌ها نیز تأکید ورزید. در واقع به انسان احساس نوینی از توانایی اعمال قدرت بر جهان دست داد و دانشی هر چند هنوز نوپا به او می‌آموخت که گرچه همواره ناگزیر از گردن نهادن به الزامات این جهان است ولی می‌تواند به یاری خرد خویش آن را بفهمد. درست همین خرد وی را بر آن داشت تا قدرت سیاسی را از بنیاد کلامی (که بحث ناپذیرش گردانده بود) جدا کند. مطابق مثلی که مانند ترجیع‌بند در نوشته‌های سیاسی آن دوره پیاپی تکرار می‌شد انسان‌ها دریافتند که پادشاهان برای مردم‌اند نه مردم برای پادشاهان.

فلسفه‌ی موفقیت

همه‌ی این واقعیت‌ها از پیدایش جهانی نو با خیزها و تضادهای نویدها و زشتی‌هایش خبر می‌دهند. اما به‌راستی این آزادی که از فعلیت یافتنش سخن رانیدیم کجا یافت می‌شد؟ بی‌گمان آن را نه در اندیشه‌ورزی‌های نظریه‌پردازان و نه در بیانیه‌های روشنفکران بلکه ژرف‌تر از این باید در انسان‌های آفریننده‌ی این جنبش جست. اینان بار د چیرگی عادت‌ها و قطع امید از قانون‌هایی که خارج از وجود آنها است، هم برای آفرینندگی و هم برای موفقیت اقدامها و طرح‌هایشان تنها به خود امید بسته بودند. آزادی همانا اعتماد به نفس است. این اعتماد به نفس در پرتو باوری مشترک افرادی را گرد هم آورد که از این پس طبقه‌ی بورژوازی را تشکیل دادند. افزون بر این باید به این نکته به‌خوبی توجه کرد که موفقیت برای این طبقه همانا به معنای پاداش بود. امروزه از روی عادت، شالوده‌ی بورژوازی را دارندگی پول می‌دانیم یعنی وسیله‌ای که استقلال این طبقه را تأمین می‌کند ولی چنین برداشتی به‌شرطی درست است که بورژوازی را هم‌چون طبقه‌ای جا افتاده در نظر بگیریم. اما در دوره‌ی مورد نظر ما یعنی دوره‌ی بالندگی این طبقه، پول نه سرچشمه‌ی آزادی بلکه مایه‌ی تقویت آزادی به‌شمار می‌رفت. در آن دوره بر آن بودند که سرچشمه‌ی آزادی در هوشی که برای درک کردن به‌کار می‌افتد، در نیروی تخیلی که آدمی را به کار و کوشش وامی‌دارد و در سرسختی‌ای که انسان را به پشتکار داشتن می‌خواند، نهفته است. در واقع این توانایی‌های نهفته در انسان است که آزادی را مشخص می‌کند. باری بعدها روزگاری فرارسید که چنین توانایی‌هایی با دست‌یابی به ثروت، ده‌ها بار افزایش یافت و حتی بدون امکانات ناشی از پول به خیالی خام تبدیل شد. اما نباید از یاد برد که در آغاز

راه، ایمان به امکانات آزادی عامل محرک بالندگی بورژوازی بود. برای ما که می‌کوشیم گوهر ژرف لیبرالیسم را بشناسیم، تأمل در این نکته شایان اهمیت است زیرا به یاری آن می‌توانیم هم آزادی‌ای که به لیبرالیسم جان بخشید و هم جامعه‌ای را که لیبرالیسم پدید آورد جایگاه درست خودشان قرار دهیم.

روشن است که سلسله مراتب ناشی از نابرابری موقعیت‌های اقتصادی در جامعه‌ی لیبرال، بهره‌مندی از آزادی را به انحصار صاحبان امتیاز در آورد. البته سرمایه‌داری که خود فرآورده‌ی آزادی بود، پرولتاریا را پدیدار ساخت. اما لیبرالیسم نوپا به آزادی در چنین دورنمای بدبینانه‌ای نمی‌نگریست و به بنیاد خود بیش از پیامدهای بعدی دلبستگی نشان می‌داد: گرچه همگان به‌طور یکسان توانایی بهره‌مندی از آزادی را ندارند اما آزادی از آن همه‌ی انسان‌ها است. نابرابری در بهره‌مندی از آزادی نه از تقدیر بلکه از ناآزمودگی، سرچشمه می‌گیرد و می‌توان به یاری تجربه و فکر آن را اصلاح کرد. البته بی‌اعتنایی چنین باوری به مقاومت‌های ساختاری جامعه در برابر شکوفایی آزادی، خشم‌انگیز است، اما باید این نکته را به خوبی فهمید که هواداران این باور، برداشتی چنین خوشبینانه را از مشاهدات خود به دست آورده بودند. در واقع کاریست آزادی‌شان آنها را در ایمان به فضیلت‌های آزادی ذاتی انسان پابرجا کرده بود. بدین سان در این که در پهنه‌ی اقتصادی، آزادی با بالندگی پیروزمندان بیرونی شود یا از نظر اجتماعی، اینان را در وضعیت مسلط قرار دهد نه جای شگفتی است و نه حتی جای خشم. اختلاف‌ها یا تفاوت‌های برآمده از آزادی نه تنها به جهانگستر بودنش گزند نمی‌رساند بلکه ثابت می‌کرد که با فرض برخورداری همه‌ی انسان‌ها از میل طبیعی به آزادی، بر هر فرد است تا به گونه‌ای که خود صلاح می‌داند با به کار گرفتن آزادی به نویدهای آن جامعه‌ی عمل پیوشاند.

لیبرالیسم ویژگی‌های بنیادین خود را مدیون چنین خاستگاهی است. لیبرالیسم آموزه‌ی وجدان اخلاقی خوب است و به‌راستی چگونه می‌تواند جز این باشد درحالی که هیچ کس را از آزادی برکنار نمی‌داند؛ آموزه‌ای فردباورانه است زیرا آزادی مورد نظرش باید با تلاش هر فرد بارور شود؛ آموزه‌ای خوش‌بینانه است زیرا گرچه بر کاستی‌های نظم اجتماعی موجود چشم نمی‌بندد اما اطمینان می‌دهد که با کاریست آزادی اصلاح خواهند شد؛ آموزه‌ای غرورآمیز است زیرا بر پایه‌ی اعتماد به فرد، هرگونه اقتدار بیرونی را رد می‌کند و با این کار هم ضابطه‌های تحمیلی این اقتدار

و هم چشمداشت فرد از کمک احتمالی آن را مردود می‌شمارد. بنابراین انسان نیازی به آزاد شدن ندارد زیرا آزاد هست. اندیشه‌ی نو اقتدارگرایی را از این رو پس می‌راند که اقتدار اصولاً به دلیل ترس از نوآوری در سرشت خود محافظه‌کار است.

آشکار است که بورژوازی پیروزمند توانست در این آموزه تضمینی سزاوار خویش بیابد. زیرا آموزه‌ای بود که هم در بنیاد خود به موفقیت بورژوازی مشروعیت می‌بخشید و هم عملکردش کارایی این طبقه را به اثبات می‌رسانید. البته باید مقاومت‌هایی را که چنین باوری برانگیخت نیز به‌فراموشی نسپرد. در حقیقت می‌توان ریشه‌ی همه‌ی انتقادهای وارد به لیبرالیسم را در اساس نخستین‌اش جست. نقطه‌ضعف ذاتی لیبرالیسم را باید در تضاد میان تصویر بلند نظرانه‌ای که از انسان به دست می‌دهد با واقعیت موقعیت انسان جست و جو کرد. برای نمونه، لیبرالیسم آزادی را می‌ستاید اما از نظر اجتماعی به از خود بیگانگی می‌انجامد. با ملاحظه‌ی این گسست مصیبت‌بار، البته معرفی لیبرالیسم به مثابه ایدئولوژی‌ای که بورژوازی برای توجیه ستمگری‌اش ایجاد کرده، آسان می‌نماید.

با این همه، این انتقاد بسیار دیرتر مطرح شد، یعنی هنگامی که لیبرالیسم با تبدیل شدن به آموزه‌ای غالب به تحمیل نظامی اجتماعی پرداخت که در آن آزادی به سبب پدید آوردن بی‌عدالتی‌ها شکل اصلی خود را از دست داد. در آغاز، کشف آزادی بیش از آن جذاب بود که ارزش آن با تحلیل انتقادی دستاوردهایش مورد تردید قرار گیرد. افزون بر این، با وجود به‌کار بسته شدن، آزادی هنوز از نظر آموزه‌ای بسیار شکننده بود. گرچه بورژوازی بالنده به‌خوبی توانسته بود نفَس نوآورانه‌ی اصلاح دینی را در راستای بلندپروازی‌های خود بدمد، اما هنوز نتوانسته بود شالوده‌ای برای رهایی آزادی از قیومت تفسیر مسیحی‌اش فراهم آورد. برای این‌که اقدام بورژوازی نه موفقیتی مقطعی بلکه تحقق طرحی مشروع باشد، می‌بایست آزادی معنوی به زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی انتقال می‌یافت. یعنی می‌بایست کوشش اصلاح‌گران دینی پی‌گیری می‌شد ولی جنبه غیر دینی به خود می‌گرفت. بر این پایه، آزادی دیگر نه امتیازی در حوزه‌ی وجدان بلکه بنیاد خودمختاری فرد در برابر هر اقتدار و مرجعی شمرده می‌شد که فرد تسلطش را نمی‌پذیرد. باری آزادی فرد مسیحی می‌بایست جای به آزادی انسان انتزاعی می‌سپرد.

قانون‌های طبیعی و خردباوری

بی‌گمان پروتستانیسم در اصول خود این عرفی شدن را مردود می‌شمرد. با وجود این پویایی‌اش از منطقی پیروی می‌کرد که آن را به‌سوی عرفی شدن می‌راند. می‌دانیم که از نظر اصلاح‌گران دینی، انسان برای درک اراده‌ی خداوندی است که آزاد شمرده می‌شود و گفت‌وگوی درونی با او است که می‌باید اصول هدایت خویش را کشف کند. باری از سده‌ی هفدهم به بعد رابطه‌ای که مؤمن با آفریدگار خود داشت رو به سستی نهاد. البته تبعیت از اراده‌ی الاهی به‌مثابه ضابطه‌ای برتر برجای ماند اما خداوند از آفریده‌اش هر چه بیش‌تر فاصله گرفت و دور شد و کشف احکامش در تجلی نزدیک‌تر خداوندی یعنی تجلی الاهی در طبیعت به ضرورت تبدیل گردید. چنین می‌اندیشیدند که خداوند طبیعت را به مانند میانجی برگزیده تا خود را از طریق آن در نظر انسان‌ها متجلی سازد. در نتیجه شناخت قانون‌های طبیعت همانا راهی بود که به کشف اراده‌ی الاهی می‌انجامید.

بی‌گمان این ایده‌ی تازه‌ای نبود؛ حقوق‌دانان رومی بارها به قانون طبیعی روی آورده بودند. سن توماس داکن نیز جایی برای آن در پایگان (سلسله مراتب) قانون‌ها در نظر گرفته بود و در قانون طبیعی، آن بخش از قانون جاودانه‌ی الاهی را می‌دید که به یاری خرد در خور کشف است. با این همه، آن‌چه این بار تازگی داشت همانا روش فهم قانون‌های طبیعی بود یعنی به جای انتظار فهم آنها از راه قرائت متون مقدس یا از تأمل در گفته‌های پیامبران، کوشش بر این بود تا با بررسی مستقیم جهان قانون‌های طبیعی را بفهمند. این روش به‌طور ضمنی، خردی را که با پژوهش‌های منظم علمی هدایت شده بود جایگزین وجدان روشنایی یافته از ایمان کرد. رفته رفته پیشرفت این روش به‌همراه اثبات بسندگی عقل به عرفی شدن مفهوم قانون طبیعی انجامید به شکلی که در آن خداوند سازنده آغازین، روح برین یا علت غایی تلقی می‌شد و همه‌ی این صفت‌ها در عمل کنار نهادن اقتدار مطلق یک دین مُنزل را امکان‌پذیر گرداند. این موج دئیسم البته با حفظ ظاهر، به لیبرالیسم نوپا اجازه‌ی رهایی از قیومت کلیسا را به‌گونه‌ای داد تا فلسفه‌ای باشد که نیروهای انگیزشی آن به عنوان امری قطعی منحصراً در انسان یافت شود.

عقل با اطمینان از توانایی درک موقعیت انسان و خواص ویژه‌ی جهان خاکی، در راهی گام نهاد که اسپینوزا با اعلام این‌که کتاب مقدس، خرد را به‌طور مطلق آزاد

گذاشته، از پیش گشوده بود. سپس نیوتن آن را به گونه‌ای چشمگیرتر با این دریافت گسترده ساخت که نظم گیتی به شیوه‌ای ناشناختنی و راز آلود از پیش رقم زده نشده و ذهن انسان می‌تواند به آن دسترسی داشته باشد. البته شناخت نظم طبیعی با مشروعیت بخشیدن به هر آنچه موجود است خلط نمی‌شد و بنابراین یافتن سنجه‌ای ضروری گردید تا تمایز میان آنچه منحط و تباهی‌آور است و آنچه با نظم طبیعی هماهنگی دارد ممکن شود. این بار نیز طبیعت تفسیر شده با خرد، سنجه‌ای در اختیار نهاد که اجازه می‌داد «از طبیعتی آشفته به طبیعتی موزون روی آورده شود».^۱ این سنجه در تعالیم «دوران روشن‌گری» وجود دارد. یعنی در پرتوی که خرد به انسان می‌تاباند تا او را از خلال تضاد میان تمایلات سخاوتمندانه و گرایش‌های ناپسند اندیشه‌هایش راهنمایی کند. بدین‌سان خرد، در انسان به‌طور عام به جست‌وجوی قانونی آغازین که همانا سرشت انسان را پیش از هر گونه تباهی پایه ریخته، فرا می‌خواند. به این ترتیب از آزادی ستایشی دو چندان به عمل می‌آید: نخست در آغاز جست و جو، زیرا اگر انسان آزاد نباشد چگونه می‌تواند خرد خویش را به کار بندد؟ و سپس در روند پژوهش، زیرا آن‌چه خرد کشف می‌کند همانا آزادی است، آزادی‌ای که پیش از نهان شدن زیر پلیدی‌های نظم اجتماعی متکی بر نادانی و خودسری شور و هوس‌ها، در وجود آدمی بوده است. به این ترتیب پی‌جویی قانون طبیعی به نکته‌های زیرین می‌انجامد: نخست حقوق ذاتی سرشت انسان انتزاعی، دو دیگر قرارداد اجتماعی و سرانجام طرح قدرتی که وظیفه‌اش در این جهان همانا بازگرداندن حاکمیت غصب شده به وسیله‌ی شهوت‌های انسانی، به خرد است و نه آفرینش جهان. تمامی فلسفه‌ی دوران روشن‌گری که لیبرالیسم بی‌چون و چراترین بنیادهای خود را وامدار آن است در این ایقان گنجیده. در دائرةالمعارف چنین آمده است: «قانون به‌صورت عام در وجهی که بر همه‌ی مردمان روی زمین فرمان می‌راند همانا خرد انسانی است و قانون‌های سیاسی و مدنی هر ملت باید تنها موارد ویژه‌ای از کاریست آن باشند».

با این همه پیش از تحکیم این اصول برای تبدیل آن به شالوده‌ی نظامی نوین می‌بایست ذهنیت جمعی برای پذیرفتن‌شان آماده می‌شد. در این راه از سده‌ی

1. C. Beecker, *La Declaration d'Indépendance*, (trad. fr.), 1967, p. 68.

هفدهم با وجود حکومت مطلقه - هر چند کوتاه مدت، یعنی از حدود سال ۱۶۶۰ تا به لرزه درآمدنش پیش از مرگ لویی چهاردهم- و علی‌رغم همه‌ی ممنوعیت‌های «در میان نخبگان و حتی طبقه‌ی میانی، جریان فکری نیرومندی گسترش یافت که آزادی عقیده و اندیشیدن [...] را می‌طلبید.»^۱ کتاب داستان سروشان عالم غیب نوشته‌ی فونتئل^۲ در سال ۱۶۷۸ درس نسبیت می‌آموخت، نظریه‌ی پیشرفت، هر چند به شکل ابتدایی با آغاز کشمکش میان «پیشینیان و متجددان» در همان سال ۱۶۷۸ طرح گردید، روح و اندیشه‌ی انتقادی با فرهنگنامه‌ی تاریخی و انتقادی نوشته‌ی پیر^۳ بایل دامن زده شد (در این اثر، شک نه مانند شک دکارتی موقتی، بلکه قطعی است)، رواداری یا مداراگری در کتاب آزمون وجدان در وظیفه‌های سلطنت نوشته‌ی فنلون^۴ خطاب به دوک بورگنی، در سال ۱۹۶۵ ستوده شد، انسانیت از سوی لا برویر و نیز از سوی وُبان با نوشته‌ی طرح عشریه‌ی شاهی^۵ و ماسیون در کتاب‌های آوان (۱۶۹۹) و روزه‌داری بزرگ^۶ (۱۷۰۱) مورد ستایش قرار گرفت.

بدین‌سان از این بحران وجدان اروپایی^۷ یعنی نبرد سترگ ایده‌ها روح نوینی به سود آزادی سربرکشید. البته نه آزادی ناپایدار و گرفتار در ملاحظات اخلاقی و دینی بلکه آزادی انسانی که سرنوشتش به‌طور کامل در زندگی زمینی نقش بسته است.

حقوق بشر

به‌روشنی قابل درک است که این نبرد تنها با تأکیدهای افلاطونی بر ارزش آزادی نمی‌توانست به پیروزی بیانجامد، بلکه ناگزیر از تثبیت دقیق توانایی‌های مفروض آزادی بود، یعنی آزادی با بیان شدن در مجموعه‌ای حقوقی می‌توانست به‌طور قطعی از اقدامات دشمنانه در امان ماند و می‌دانیم که اندیشه‌ورزان در انجام این وظیفه به هیچ‌وجه کوتاهی نکردند.

1. Ph. Sagnac, *La Formation de la société française*- paris, PUF, 1946, t. 1, p. 147.

2. Fontenelle, *l'Histoire des oracles*.

3. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*.

4. Fenelon, *l'Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*.

5. Vauban, *Projet de dime royal*.

6. Massillon, *Avent et Grand Carême*.

7. Voir p. Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*. paris, 1935.

نظریه‌ی حقوق فردی، در آغاز در دیباچه‌هایی که گروسیوس بر سه کتاب: زیر عنوان واحد رساله درباره‌ی جنگ و صلح^۱ (۱۶۲۵) نگاشت مطرح شد. سپس پیروان وی پوفاندورف و باربراک از مکتب حقوق طبیعی، به رشد و گسترش آن کوشیدند و سرانجام لاک آن را در کتاب رساله درباره‌ی حکومت مدنی^۲ (۱۶۹۰) مدون ساخت که تأثیر بسیار چشمگیری به جا نهاد. لاک بر پایه‌ی روش استدلالی‌ای که از سده‌ی هجدهم عامیت یافت از وضعیت طبیعی آغاز کرده و آن را چون وضعیت استقلال فرد توصیف می‌کند؛ البته فردی که بنابر مسئولیت اخلاقی خود تنها از حقوق طبیعی تبعیت می‌نماید. اما این وضعیت بدوی هنگامی پایان می‌گیرد که انسان‌ها برای بنیادگذاری جامعه‌ی مدنی با یکدیگر پیمان می‌بندند. در این جا باید به یاد آوریم که لاک برخلاف هابز (پیش از او) و روسو (پس از وی) این پیمان را زیاننده‌ی قدرت مطلق دولتی نمی‌داند. هنگامی که انسان‌ها با پیمان‌نامه‌ای همه‌پذیر از آزادی مطلق بدوی خود برای بنیادگذاری اقتدار عمومی چشم می‌پوشند، در واقع تنها از آن پاره از استقلال اولیه‌ی خود به سود قدرت دست می‌کشند که با نظم اجتماعی نمی‌خواند. اما آن چه از آزادی طبیعی خویش نگاه می‌دارند حقوق فردی آنها است. این حقوق که بازمانده‌ی آزادی فطری است، نه از نظر خاستگاه و نه از نظر شالوده و قوام خود هیچ دینی به دولت ندارد. گرچه به خاطر تقدم بر دولت، از توانایی رویارویی با آن برخوردار است. نقش دولت در واقع احترام به این حقوق و سپس تضمین آنها است.

در واقع ریشه‌ی فلسفه و عملکرد لیبرالیسم را باید در این نظریه جست که اندیشه را به تعمیق مفهوم حقوق فردی و استخراج نتایجی چند از آن فرا خواند. هم‌چنین این نظریه به کنش‌هایی دامن زد که ذهن‌ها را متوجه ارزش واگذار ناشدنی ذاتی انسان ساخت و بنابراین بر انسان‌ها بود تا از امکانات آن برای تأمین خوشبختی خود بهره گیرند. در حقیقت اندیشه و کنش‌ها هیچ کدام از تأثیر این فراخوان برکنار نماندند: در زمینه‌ی اندیشه هیچ فیلسوف یا سیاسی‌نگاری یافت نمی‌شد که سنگی بر ساختمان حقوق فردی نیافزوده باشد؛ همه‌ی اندیشمندانی که سده‌ی هجدهم را سزاوار نام سده‌ی «روشن‌گری» ساخته‌اند کم و بیش با خوش‌شانسی، و گاه البته با

1. *Traité de la guerre et de la paix*.

2. Locke, *Essay on Civil Government*.

اغراق درباره‌ی نتایج باور خود، حقوق فردی را بر آزادی ذاتی شخص انسان بنیاد گذاردند^۱ و استدلال مربوط به بدیهی بودن حقوق فردی را تکرار کردند. البته ارائه‌ی فهرستی از نام همه‌ی آنان در این جا امکان ندارد زیرا به ردیف کردن نام افراد بسیار مشهوری می‌انجامد که جزوه‌های ادبیات ما به آنها بسیار پرداخته‌اند. و اما درباره‌ی کنش‌ها، یعنی شکل‌گیری ذهنیت جمعی، باید گفت که این کار کمتر با تکیه بر مفهوم حقوق فردی و بیش‌تر با تکیه بر رواج ایده‌های توجیه‌کننده‌ی این حقوق انجام پذیرفت، مانند: فلسفه‌ای رسته از هرگونه قید و بند ادیان رسمی، باوری تزلزل‌ناپذیر به توان خرد و به نیکی سرشت انسان، مشروعیت بخشیدن به جست‌وجوی خوشبختی، بدگمانی غالباً پرخاشجویانه به قدرت سیاسی - باری، فرد را در کانون همه‌ی توجهات نشانیدن و او را شایسته‌ی جلب همه‌ی توجهات دانستن.

اعلامیه‌ی حقوق بشر سال ۱۷۸۹ تعریفی از این حقوق ارائه می‌کند که هرگز استواری خود را از دست نداده است. در حقیقت خصلت انتزاعی و جهانگیر اعلامیه از سرشت درونمایه‌اش بر می‌آید. اعلامیه از سویی خود را نه به‌عنوان دستاورد اراده‌ی جمعی از انسان‌ها بلکه هم‌چون بیان اصولی فراتر از هرگونه اراده‌ی بشری می‌نماید و بدین‌سان این اصول را نمی‌آفریند بلکه تصدیق می‌کند. از دیگر سو حقوق مندرج در آن به همه‌ی انسان‌ها فارغ از زادگاه و شرایط اجتماعی و دولت متبوع‌شان تعلق دارد. سرانجام از همان بند نخست، آزادی به‌مانند بنیاد همه‌ی حقوق ذکر شده در بندهای پسین هویدا می‌شود. افزون بر این، آزادی شالوده‌ی سازماندهی سیاسی به‌شمار می‌آید زیرا هدف این سازماندهی همانا حفظ و نگهداری حقوق طبیعی و آزادی است به عنوان چکیده‌ی این حقوق. تنها حدود این آزادی تضمین بهره‌مندی دیگر اعضای جامعه از حقوق خود است (بند چهارم). قانون با جلوگیری از این‌که آزادی بتواند به آزادی دیگری آسیب رساند حدود آن را تعیین می‌کند. این شرط به تنهایی برای محدود ساختن نقش دولت بسنده است زیرا مداخله‌های دولت تنها هنگامی مشروع‌اند که برای کاربرست آزادی همگان ضروری شمرده شوند.

۱. در این مورد مونتسکیو استثناء است. وی درباره‌ی سرشت حقوقی که آزادی نمود آن شمرده می‌شود، خاموش می‌ماند، هر چند تحلیل او در کتاب روح‌القوانین از آزادی، در وجه‌های سه‌گانه آزادی فلسفی، مدنی و سیاسی به‌دلیل ظرافت و واقع‌بینی‌اش هنوز معتبر است.

می‌توان در این برداشت محدودکننده‌ی کرد و کارِ قدرتِ سیاسی، یکی از اصول جزمی لیبرالیسم را به خوبی تشخیص داد. در این جا تأکید بر این نکته اهمیت دارد که در آن دوره، الهام‌بخش این برداشت همانا دلوپسی از به خطر افتادن خودمختاری افراد با ندانم‌کاری‌ها یا خودکامگی قدرت بود نه منافع این یا آن رده‌ی اجتماعی، که کناره‌جویی دولت کسب و کارش را آسان می‌کرد.

درست با همین اندیشه و روحیه، یکایک حقوق فردی چنین برشمرده شده‌اند: امنیت، یعنی آزادی شخص حقیقی، آزادی رفت و آمد، آزادی عقیده و وجدان، آزادی بیان و سرانجام مالکیت. تمامی این حقوق چنان بیان کاملی از فلسفه‌ی لیبرالی هستند که امیل فاگه به‌هنگام نگارش کتابی درباره‌ی لیبرالیسم به این بسنده کرد که بر هر فصل کتابش نام یکی از آنها را بنهد. با این همه بی‌آن که سخنی از پایین آوردن اهمیت آموزه‌ای اعلامیه‌ی سال ۱۷۸۹، به مثابه قانون‌نامه‌ی آزادی و فردباوری در میان باشد باید گفت که اگر لیبرالیسم تنها بر اصول اعلام شده از سوی انقلابیان فرانسوی متکی بود به هیچ وجه نمی‌توانست از چنین اقبالی برخوردار شود. در واقع هنگامی که مجلس مؤسسان فرانسه به فلسفه‌ی لیبرالیسم نظام می‌بخشد، لیبرالیسم در انگلستان و ایالات متحد در عمل تحقق یافته بود. از این رو گزافه نیست اگر گفته شود که پیوند فلسفه با عمل بود که بُعد واقعی ایده‌ی لیبرالی را نمایان ساخت.

برای نخستین بار، تبعیت قدرت سیاسی از آزادی در انگلستان تحقق یافت. بدون عطف به منشور بزرگ (۱۲۱۵ میلادی) که بیش‌تر به توازن نیروها اختصاص داشت تا ذکر مقتضیات گنجیده در مفهوم حقوق فردی، به یادآوری این نکته بسنده می‌کنیم که منشور حقوق (۱۶۸۹) و قانون سکونت (۱۷۰۱) هر دو بر آزادی‌ها تأکید ورزیده‌اند. همان‌گونه که متن قانون سال ۱۷۰۱ مشخص می‌کند این قانون‌ها «برای تضمین بهتر حقوق و آزادی‌های تابعین» پذیرفته شدند. حقوق تضمین شده در آنها نه حقوقی یک موجود انتزاعی بلکه آزادی‌های تاریخی و سنتی ملت به‌شمار می‌رفت. هر فرد انگلیسی نه تنها از جنبه‌ی نظری از آنها بهره‌مند می‌شد بلکه به‌طور واقعی نیز آنها را به کار می‌بست. اما در نیمه‌ی نخستین سده‌ی هجدهم، ستاینندگان فرانسوی نهادهای انگلیسی که از طبقه‌ی فرهیخته‌ی جامعه بودند به این واقعیت پی بردند که این آزادی از دید سیاسی امتیازی برای اشرافیت شمرده می‌شود. نه ولتر

در نامه‌های انگلیسی^۱ (۱۷۳۴) و نه مونتسکیو در روح‌القوانین (۱۷۴۸) هیچ‌کدام به‌گونه‌ای جدی در پی ستایش آزادی انگلیسی که تنها در حوزه‌ی قدرت پارلمان برایشان جذابیت داشت، نبودند. افزون بر این، تحسین رویه‌ی هابه‌آس‌کورپوس^۲ نیز بیشتر از جنبه‌ی حفاظتی‌اش در برابر فرمان‌نامه‌ها^۳ - که به هیچ روی مردم عادی را تهدید نمی‌کرد - مورد توجه آنها قرار داشت. با این همه در فضای اجتماعی و سیاسی انگلستان چیز دیگری غیر از این آزادی اشراف سالارانه موج می‌زد که حتی برپایی نظام پارلمانی متنفذ سالارانه نیز نتوانست آن را از بین ببرد: یعنی شوق و عمل به آزادی. باری از آزادی این اصل نتیجه شد که قدرت که تاکنون پای بند به قانون‌های اخلاقی و دینی بود بایستی از این پس نظام حقوق عمومی انگلستان را رعایت کند که کارکرد عمده‌اش نگاهبانی از حقوق خصوصی، آزادی‌ها و مصونیت‌های افراد شمرده می‌شد. بر خلاف آزادی به سبک فرانسوی یعنی آزادی مندرج در اعلامیه‌ی سال ۱۷۸۹ که بیش‌تر با افشای موانع تعریف می‌شد تا تضمین دستاوردهای مثبت، آزادی انگلیسی آزادی‌ای بود تجربه شده و محسوس. البته آزادی انگلیسی نیز بر تصدیق ارزش والای انسان متکی بود. ولی این فردباوری مشروعیت‌بخش به آزادی، در زندگی واقعی حضوری ملموس داشت و با دسته‌ای از ضابطه‌ها، پیشینه‌ها و ممنوعیت‌ها پشتیبانی می‌شد که به آن کارایی واقعی می‌بخشید. این نه فردباوری حکیم مابعدطبیعی بلکه فردباوری‌ای بود همخوان با مقتضیات زندگی اجتماعی. زیرا هم‌زمان با آن رشد کرده، تدقیق شده و پربار گردیده بود نه این‌که به‌طور ناگهانی چون برچسبی بر زندگی اجتماعی چسبانده شود.

تفسیر انگلیسی از آزادی عامل بسیار پراهمیتی در بالندگی لیبرالیسم بود و نشان داد که بنیاد فردباورانه‌ی آزادی لزوماً آزادی را به نیرویی انقلابی تبدیل نمی‌کند. افزون بر این، نمونه‌ای از لیبرالیسم عمل‌گرایانه را چون ثمره‌ی میانه‌روی و کارایی مطرح کرد. این لیبرالیسم از توانایی گنجیدن در نظامی اجتماعی برخوردار بود که

1. Voltaire, *Lettres anglaises*

۲. Habeas corpus، در این باره به صفحه ۶۳ همین کتاب نگاه کنید.

۳. Lettres decachet، منظور فرمان‌نامه‌هایی است که بر طبق آنها افراد را بدون محاکمه زندانی

یا تنبیه می‌کردند. - م.

حتی خواسته‌های هرج و مرج طلبانه نیز آشفته‌اش نمی‌ساخت. مهم‌تر از این، تصویر مردمی آزاد را به نمایش گذاشت که حکومت نمی‌کردند. این نکته‌ای است شایان توجه که در حقیقت لیبرالیسم انگلیسی بر دموکراسی پیشی داشت؛ به گونه‌ای که هنگام برپایی و رسمیت یافتن دموکراسی بایستی آزادی مقدم بر آن، به حساب آورده می‌شد. این آزادی در زندگی روزانه حضور داشت و سدهای گذرناپذیری در برابر قدرت می‌نهاد؛ حتی قدرت به مثابه نمود و بیان اراده‌ی مردم. در حقیقت اگر دموکراسی هدایت شده فرمول قانونمندی به‌شمار رود که لیبرالیسم سرانجام به آن راه یافت، باید پذیرفت که دموکراسی ماندگاری خود را به‌عنوان رژیم سیاسی تا حد زیادی وامدار عملکرد انگلیسی‌اش است.

در این روند فردباوری آمریکایی سیمای دیگری از حقوق بشر و آزادی‌ای را که این حقوق تضمین می‌کند. به‌نمایش گذاشت. گرچه در این مورد نیز، ایمان به انسان درست از همان آب‌شخورهای آموزه‌ای می‌نوشید که نظریه‌ی فرانسوی آزادی فردی از آن سیراب می‌شد. اما از سوی نفوذ پوریتنی و از دیگر سو نفوذ محیط مادی و اجتماعی نیز بر آن افزوده گردید. در حقیقت خردباوری تنها عامل نوین در لیبرالیسم آمریکایی به‌شمار می‌آید. انسان، آزادی درون ذاتی خود را بیش از عنوان انتزاعی خردمند بودن، مدیون این اعتقاد است که هر فرد باید خود به ساختن سرنوشت ویژه‌اش همت گمارد. بنابراین آزادی نتیجه‌ی طبیعی مسئولیت‌های به‌دوش گرفته شده‌است. در این جا می‌توان همان ایده‌ی پوریتنی ارزش والای تلاش فردی را یافت. این ایده که با تجربه نیز تأیید شده بود به رکنی از اصول اعتقادی پذیرفته شده از جانب ذهنیت عامه‌ی آمریکایی تبدیل گردید.

می‌دانیم که زائران کشتی می‌فلاور به هنگام پیاده شدن در نیوانگلند با سرزمینی میهمان‌نواز روبه‌رو نشدند. برخلاف نخستین فاتحان اسپانیایی که در جنوب قاره‌ی آمریکا گنج‌های فراوان یافتند، اینان در برابر خود طبیعتی ناپذیرا و سخت‌سر و بومیانی دشمن‌خو دیدند. پس می‌بایست خاک میهن نوین خود را گام به گام فتح کنند، خوراک خود را از دل آن بیرون کشند و در برابر دام‌هایش هوشیار باشند. در این راه دشوار، استواری منش‌ها که ناشی از سرسختی و اعتماد است، به‌همراه زمختی خلقیات و رفتارها و ورزیدگی تن‌ها، ابزارهای ضروری شمرده می‌شد. افزون بر این در آن جا هیچ قدرت عمومی برای کمک به‌ایشان وجود نداشت. توجه داشته باشیم

که ایده‌ی دلگرمی‌بخش به این پیشگامان این بود که ایجاد مهاجرنشین‌ها نه تنها پاسخ به یک ضرورت بلکه انجام وظیفه‌ای پرهیزگارانۀ نیز هست که رحمت آفریدگار را به ایشان ارزانی می‌دارد.

اعتقاد به شرف کار و کوشش، و ارزش مسلم موفقیت و کامیابی باعث شد که به نقش قدرت سیاسی با نظری چندان مساعد نگریسته نشود. از این‌رو اگر ملت آمریکا باید شکل می‌گرفت، این مهم نه به‌دست دولت بلکه با کار، درستکاری و کارآزمودگی اعضایش امکان‌پذیر بود. از آن‌جا که فردپیش از دولت وجود داشت پس آزادی خویش را به هیچ‌روی مدیون آن نمی‌دانست. بدین‌گونه آزادی در حقوق ثبت‌شده در ده طرح نخستین اصلاحی قانون اساسی آمریکا منعکس شد. این ده طرح به‌عنوان اصول قانون اساسی، کنگره را در حد ممکن به کناره‌جویی ملزم می‌داشت. دلیل این‌که این طرح‌ها در آغاز در مورد ایالت‌ها به کار بستنی نبود و تنها قدرت مرکزی را هدف خود قرار می‌داد این بود که آمریکائیان به این ایالت‌ها به چشم نگهبانان آزادی خویش می‌نگریستند و از این‌رو قدرت ارگان‌های فدرال می‌بایست محدود می‌شد. قانون اساسی سال ۱۷۸۷ آمریکا در این باره از هیچ نکته‌ای فروگذار نکرده و هدف همه مقرراتش همانا خنثی‌ساختن قدرت است. آن‌چه امروز نیز اکثریت بزرگی از آمریکائیان، در مقام شهروند، ارجمند می‌شمارند نه امکان حکومت کردن یعنی فرمان دادن بلکه اطمینان از این است که هیچ حکم یا فرمانی به مخالفت با آزادی‌شان برنخیزد.

لیبرالیسم به‌مثابه نظامی که بر خودمختاری شخص انسان بنیاد گرفته است، محکم‌ترین شالوده‌ی خود را در ذهنیت آمریکایی یافت. در حقیقت برای ذهنیت آمریکایی لیبرالیسم بیش‌تر به‌معنای تصدیق یک تجربه بود تا یک فلسفه. شهروند آمریکایی، ملت خود را از پادشاهی به ارث نبرد بلکه آن را در پویش به‌سوی غرب و در «مرزها» به‌چنگ آورد؛ آزادی خود را در این یا آن نوشته نیافت بلکه آن را با پیروزی بر نیروهای طبیعت به‌دست آورد؛ امنیت‌اش را نه فرمانی مانند کورپوس بلکه اراده‌ی انسان‌های آزاد به وی بخشید، انسان‌هایی مُصر بر این‌که عدالت از هیأت منصفه یعنی از احکام صادره از سوی خود ایشان، ناشی می‌گردد. البته معرفی لیبرالیسم با جو فیلم‌های وسترن، گزافه‌آمیز می‌نماید اما این نیز مسلم است که لیبرالیسم می‌بایست ایدئولوژی وجدان اخلاقی خوب باشد.

فصل دوم

قوام آزادی

موهبت سرشت انسان

پرسش درباره‌ی چیستی آزادی همواره موضوع تأملات فیلسوفان و مایه‌ی دل‌نگرانی اخلاق‌گرایان و اندیشه‌ورزان بوده است. اندیشه‌ی لیبرالی نیز از این کنجکاوی برکنار نمانده است. اما برخلاف دیگر مکاتب‌ها پاسخی ساده به این پرسش داده است: آزادی توانایی‌ای است موجود در هر انسان برای عمل کردن بر طبق اراده‌ی خاص خویش، بی آن که ملزم به تن دادن الزامات دیگری جز آن‌چه برای آزادی دیگران ضروری است باشد. ساده‌انگاری این تعریف نیازی به تأکید ندارد زیرا مسائل پرشمار و پراهمیتی در آن نادیده گرفته شده است: آیا انسان توانایی برخورداری از اراده‌ی خاص را دارد؟ آیا موقعیت وی بر آزادی‌اش اثر نمی‌گذارد؟ نسبت به چه و که آزاد است؟ الزامات مشروع کدام‌اند؟ و غیره. اما دقیقاً همین خصلت ابتدایی تعریف لیبرالی از آزادی، به لیبرالیسم ایقانی می‌بخشد که اگر می‌خواست اندیشناکی فیلسوفان و درنگ‌های جامعه‌شناسان و یا دودلی افراد کوچه و بازار را به‌شمار آورد این ایقان را از دست می‌داد. لیبرالیسم در نخستین گام، پرسشی درباره‌ی معنای آزادی پیش نمی‌کشد تا سپس به جست‌وجوی چگونگی بهره‌مندی فرد از آن برآید بلکه فرض را بر این می‌نهد که آزادی وجود دارد و این اصل موضوعه هر گونه بحثی را در این باره کنار می‌راند. از این رو کافی است اعلام شود انسان از هنگامی که فقط به خویشتن خویش تمکین کند آزاد است.

این‌که آزادی داده‌ی نخستین موجودیت انسانی است، باوری است که سرچشمه‌های گوناگون لیبرالیسم را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در این جا باید به

مجادله‌ای که مفسران اعلامیه‌ی حقوق سال ۱۷۸۹ فرانسه را به دو گروه تقسیم کرد اشاره کنیم. در حقیقت سخن بر سر دوشیوه‌ی متمایز درک از آزادی بود: شیوه‌ی فرانسوی، که انتزاعی، جزمی و نوآور بود و شیوه‌ی انگلوساکسون، که واقع‌بین بود و بیش‌تر اندیشناک حفظ دستاوردها، تا خیال‌پردازی درباره‌ی آینده. گرچه امروزه مفهومی از آزادی شکل گرفته که با مفهوم آزادی در سه دهه‌ی پایانی سده‌ی هجدهم متفاوت است و هر چند برخی آزادی را به‌مثابه داده‌ای پیشین رد می‌کنند تا تنها به‌شکل نوعی رهایی مطرح شود اما اگر منشور حقوق، خواست‌نامه‌ی حقوق اعلامیه‌های ویرجینیا یا اعلامیه‌ی ماساچوست و اعلامیه‌ی فرانسوی سال ۱۷۸۹ را با هم بسنجیم آن‌چه در مورد روش درک از آزادی جلب توجه می‌کند همانا بیش‌تر خویشاوندی تنگاتنگ الهامات است تا گونه‌گونی انکارناپذیر شیوه‌های بیان. هر چند انگلیسیان در این مفهوم از آزادی، تصدیق آداب و رسوم و کردارهای دیرینه‌ی خود و آمریکاییان در آن روح کهن منشورهای مهاجرنشینی را یافته‌اند یا فرانسویان آن را چون حقیقت فلسفی تغییرناپذیر و حتی جاودانه و با هدف ره نمودن به قانون‌گذار درک کرده‌اند، اما در آنها نکته‌ی مشترکی هست که این اختلاف تفسیرها بر آن اثر چندانی ندارد؛ و آن نکته این‌که آزادی توانایی ذاتی زوال‌ناپذیر سرشت انسان است که هیچ‌گونه دینی به هیچ اقتدار اجتماعی ندارد و به دلیل تقدم بر قدرت، دامنه‌ی امتیازات آن را محدود می‌سازد. بنابراین نیازی به آفریدن آزادی نیست زیرا آزادی وجود دارد.

بدین‌سان حقوق نیز به‌عنوان تبلور آزادی، ذاتی شخص انسان شمرده می‌شود. جالب این‌که این تعریف حقوق در دیباچه‌ی اعلامیه‌ی فرانسوی یعنی «بیان حقوق طبیعی، جدایی‌ناپذیر و مقدس انسان» با ماده‌هایی همانند در متن‌های آمریکایی تناسب دارد. اعلامیه‌ی استقلال سال ۱۷۷۶ آمریکا یادآوری می‌کند که «همه‌ی انسان‌ها از برخی حقوق که آفریدگارشان به آنها بخشیده است برخوردارند». اعلامیه‌های ایالت‌ها نیز همین مضمون را باز می‌گویند. در حقیقت این حقوق هستی خود را مدیون هیچ اقتدار اجتماعی نیستند چرا که حقوقی طبیعی به‌شمار می‌آیند. اهمیتی ندارد که انگلیسیان با دستاویز انسان‌گونه انگاری (آنتروپومورفیسم) رایج در میانشان حقوق خویش را با عنوان حقوق طبیعی مشخص می‌کردند یا آمریکاییان آنها را موهبتی الهی می‌دانستند و یا فرانسویان به حقوق به چشم اصول ایده‌آلیسم

خردباورانه می‌نگریستند. نکته اساسی این است که حقوق و آزادی‌هایش که در گهره‌ی خود به قدرت وابسته نیستند هر چند قدرت می‌تواند کاربست آنها را تنظیم کند. شایان توجه است که مجلس مؤسسان سال ۱۷۸۹ حقوق را «به رسمیت می‌شناسد و اعلام می‌دارد» نه این‌که بیافریند. خلاصه، این آزادی‌ها موانعی در برابر اراده‌گرایی حکومت‌کنندگان به‌شمار می‌روند و در واقع سدها حقوقی، محدودیت‌های حقوقی و حمایت حقوقی‌اند.

سرانجام، از بررسی متن‌ها و نیز از تحلیل ذهنیت جمعی چنین برمی‌آید که مفهوم آزادی، که در واقع لیبرالیسم ناشی از آن است، در سه کشوری که بیش‌ترین سهم را در فروزندگی‌اش داشتند به برداشتی اساساً یگانه از انسان پاسخ می‌گوید. این خود فرد است که هم سرچشمه‌ی حقوق خود و هم غایت همه‌ی نهادهای سیاسی و اجتماعی به‌شمار می‌آید. آزادی وی، سه اصل مکمل یکدیگر یعنی خودمختاری فردی، امنیت و مالکیت را در خود گرد می‌آورد.

۱. خودمختاری فردی

اصول و کزروی‌ها

«آزادی عبارت است از توانایی انجام دادن هر آن‌چه به دیگری آسیب نرساند» (ماده‌ی چهارم اعلامیه سال ۱۷۸۹). این تعریف با دو جنبه‌ی ایجابی و سلبی خود دربردارنده‌ی خودمختاری فردی است. زیرا انسان باید بتواند آن‌چه می‌خواهد انجام دهد و نباید به انجام دادن آن‌چه نمی‌خواهد مجبور شود. البته زمان شکل‌گیری ساختار آموزه‌ای لیبرالیسم، این خودمختاری، خودمختاری موجودی است اخلاقی و عقلانی. در سده‌ی هجدهم، ایده‌ی آزادی از تصویر انسان پاسدارنده‌ی احکام وجدان جدا نیست. لاک پیش از این، تبعیت از مقررات اخلاقی را برجسته کرده بود: «وضعیت طبیعی همانا وضعیت آزادی است نه لگام گسیختگی»^۱ خرد به فرد می‌آموزد که کاربست آزادی‌اش نباید تا آسیب رساندن به دیگران پیش رود. مونتسکیو، بر پایه‌ی همین ایده تمایز مشهور خود میان خودفرمانی و آزادی را بنیاد

1. Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. 1, §53.

نهاد. «خودفرمانی در حقیقت هرج و مرجی را برمی‌انگیزد که به سرکوب می‌انجامد اما آزادی از این رو باروراست که بر توانایی انجام دادن هر آنچه باید خواست و مجبور نبودن به انجام هر آنچه نباید خواست متکی است.»^۱ تکرار شواهدی از این دست که حاکی از اندیشناکی همباز ساختن آزادی و اخلاق است ملال‌آور خواهد بود. اما به‌راستی هنگامی که آزادی نزد انگلوساکسون‌ها هنوز از بند قیمومت پوریتنی‌رهایی نیافته بود یا زمانی که انقلابیان فرانسوی پاکدامنی و فضیلت را تا سر حد پرستش می‌ستودند، چگونه می‌توانست سخنی از همباز ساختن آزادی و اخلاق در میان نباشد؟

اما نکته‌ی مهم توجه به همخوانی یا بهتر بگوییم توجه به هماهنگی موجود میان این آزادی اخلاق‌آمیز با مقتضیات نظم اجتماعی است. در حقیقت قانون‌گذار در مقامی که اندیشه‌ی لیبرالی به‌وی ارزانی می‌دارد، برای تأمین نظم اجتماعی «اعمال زیانبار برای جامعه را ممنوع می‌کند.» (ماده‌ی پنجم، اعلامیه سال ۱۷۸۹) — اما با این کار آزادی را محدود نمی‌کند بلکه تنها به ذکر ضابطه‌هایی می‌پردازد که خرد را از آزادی جدایی‌ناپذیر می‌داند: یعنی گزند نرساندن به آزادی‌های دیگران و آسیب وارد نیآوردن به جامعه. باید توجه داشت که این ضابطه‌ها نه حکم‌های قضائی تحمیلی قدرت دولتی بلکه هنجارهایی هستند جدایی‌ناپذیر از ایده‌ای که انسان خردمند درست‌کردار از آزادی پایدار در سر دارد. بنابراین میان آزادی فردی و مقتضیات نظم اجتماعی تناقضی وجود ندارد. اندیشه‌ورزان سده‌ی «روشن‌گری» و انقلابیان فرانسوی خواستار آزادی‌ای نبودند که در گوهر خود نامحدود باشد. آنان درباره‌ی کاربست آزادی نیز خواهان محدودساختن قانون در چارچوب مصلحت زندگی عمومی بودند.

از دید آنها نقش قانون حذف آن بخش از آزادی‌ها از خودمختاری فردی نیست که با زندگی عمومی ناسازگاری دارند، بلکه نقش آن هم چون ضابطه‌ی دقیق قضائی، تصدیق و تعیین حدودی است که در خود اصول آزادی موجود است.

تضاد میان آزادی و نظم تنها هنگامی هویدا شد که افرادی با توسل به تسامح لیبرالی، از آزادی خود بهره‌مند شدند ولی قیده‌ای اخلاقی توجیه‌کننده‌ی آن را به

1. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, liv. XI, chap. 2.

فراموشی سپردند. بدین سان خودمختاری فردی به خود فرمانی اقویا تبدیل گردید. از این پس خودمختاری فردی نه بر پایه‌ی نداها و احکام وجدان بلکه بر پایه‌ی امکانات موجود فرد برای تحمیل اراده‌ی خویش سنجیده شد و بدین گونه بارهایی از ضابطه‌های اخلاقی به خدمت توجیه خودپرستی زورمندان و تشویق رذالت ترده‌ستان درآمد. سرانجام خودمختاری‌ای که لیبرالیسم آموزه‌ای آن را متعلق به همه می‌دانست در عمل به صورت امتیازی برای عده‌ای در آمد. سراسر تاریخِ نبردهای اجتماعی سده‌ی نوزدهم نمایشی است از این کژروی از اصول نخستین. چنین بود که لاکورد در خود را به اعلام این حکم معروف مجاز دانست: «آزادی، زورمند را بر ناتوان و توانگر را بر تهی دست چیره می‌گرداند و بدین گونه خود به ابزار سرکوب بدل می‌شود و قانون نیز البته موانع کار را برطرف می‌کند.»

لیبرال‌های نسل دوم دقیقاً علیه دعاوی ذکرشده‌ی قانون‌گذار بود که - بسیار میانه‌روانه - به پا خاستند؛ اینان برای محدود ساختن کاربست آزادی به زمینه‌ی اقتصادی، لیبرالیسم را تحریف کردند. از دید آنها هرگونه مداخله‌ی قدرت دولتی از این رو محکوم است که با آسیب‌رساندن به آزادی عاملان اقتصادی، کارکرد منظم رقابت را آشفته می‌سازد. در این چشم‌انداز که همبستگی آغازین نظم و آزادی از هم می‌گسلد، فرد و قدرت دیگر همبازانی نیستند که نظم به‌عنوان نتیجه‌ی شیوه‌ی عملشان فرآورده‌ی آزادی باشد. در واقع نظم و آزادی با مخالفتی کاستی‌ناپذیر به رویارویی با یکدیگر برمی‌خیزند. بنابراین می‌توان گفت این لیبرالیسمی تغییر ماهیت یافته است زیرا پیوند میان آزادی و فضیلت را ارج نمی‌شناسد و عنوان کتاب نامدار اسپنسر فرد علیه دولت به‌خوبی فضای این لیبرالیسم را نشان می‌دهد.

فرد و دولت

بعداً ما به فردباوری لیبرالی هم‌چون عامل پویایی سیاسی خواهیم پرداخت. در این جا سخن بر سر بررسی موقعیت فرد نسبت به دولت است. چنین تحلیلی برای درک معنای خودمختاری فردی از این رو ضروری می‌نماید که موضع لیبرالیسم در این باره، دگرگونی‌های نمایانی به‌خود دیده است.

می‌دانیم مکتب فردستیزی - از ریوارول تا هواداران جدید صنفی‌گری و در این میان اگوست کنت، تِن، پیر لاسر و شارل موراس - به افشای مایه‌ی هرج و مرج‌زای

نهفته در برداشت انقلابی آزادی فردی می‌پردازد. به‌نظر ما این محکومیتی است شتابزده که با وجود الهام گرفتن از رویدادهای جامعه‌ی لیبرالی هیچ تحلیل عینی توجیهش نمی‌کند. حقیقت این است که هیچ چیز در اندیشه‌ی حاکم بر سده‌ی هجدهم، نشان‌دهنده‌ی فرد در جایگاه هم‌آورد دولت را مجاز نمی‌شمارد.

البته انقلابیان فرانسوی با قدرت دولتی دشمنی می‌ورزیدند و همه‌ی اقدام‌هایشان گواهی است بر این دشمنی، اما اینان با دولتی که سرکوبگر خودمختاری فردی و قدرتی مطلقه بود مبارزه می‌کردند نه با دولتی که آهنگ ساختنش را داشتند. از دیدگاه آنان هنگامی که دولت بر قرارداد اجتماعی بنیاد گیرد، نظم طبیعی را پاس دارد و قدرتی جز آن‌چه مردم برای تأمین آزادی خود به آن واگذاشته‌اند نداشته باشد، دیگر نمی‌توان فرد را رویاروی آن قرار داد. از این‌رو شایسته است که درباره‌ی نگرش این انقلابیان نسبت به این دولت، بر طبق خواسته‌های خود آنان داوری کرد. در واقع آنها از خودکامگی می‌هراسیدند نه از قدرت فی‌نفسه و گرنه برای نمونه چگونه می‌توان سازگاری ژاکوبینیسم با بدگمانی دائمی نسبت به دولت را توضیح داد. بدین‌سان قدرت دولتی، در اندیشه‌ی سیاسی سده‌ی هجدهم همانا اهرم حفاظت از حقوق فردی به‌شمار می‌آید. به‌راستی حکومت شونده‌گان به چه انگیزه‌ای باید از قدرتی به‌راسند که هدفی جز ضمانت خودمختاری‌شان ندارد؟

در واقع، این بار هم لیبرال‌های نسل دوم به دولت خصلت منفی ناپسندی نسبت دادند که بنژامن کنستان اسپنسر و اقتصاددانان ارتدوکسی مانند بودریار، دونوایه، باستیا یا کورسل سلوی محکوم‌اش می‌شمردند. اینان هر اندازه فرد را بیش‌تر می‌ستودند دولت را بیش‌تر خوار می‌داشتند. تا جایی که سرانجام از دولت دشمن طبیعی آزادی تراشیدند. اگر در پی یافتن دلیل آموزه‌ای این تغییر جهت اندیشه‌ی لیبرالی برآییم، نتیجه می‌تواند شگفتی‌آفرین باشد. در واقعیت، ترس از قرار گرفتن احتمالی دولت در خدمت ناتوانان و تهی‌دستان این تغییر جهت را توضیح می‌دهد. اتفاقی نیست که با افزایش تدریجی توجه به آموزه‌های سوسیالیستی، حمله به دولت نیز بیش‌تر شد. بدین‌سان فردباوری در رویکردی دفاعی تشدید یافت. در واقع همین رویکرد دفاعی فردباوری را در برابر هرگونه مداخله‌ی احتمالی حکومت‌کنندگان برای اصلاح بی‌عدالتی‌های ناشی از زیاده‌روی

در آزادی، برافراخت. از این رو پُربی جا نیست که تضاد میان فرد و دولت را نه مربوط به گوهر لیبرالیسم بلکه مربوط به کژروی از لیبرالیسم بدانیم.

البته امروز چنین برداشتی دلیرانه می‌نماید زیرا ویژگی نگرش لیبرالی در عمومی‌ترین شکل پذیرفته شده‌اش اگر نه دشمنی آشکار با دولت، دست‌کم بدگمانی به دولت است. افزون بر این در مقام مقایسه، همین بدگمانی را سرچشمه‌ی ابتکار و مسئولیت فردی هم می‌دانند. برای نمونه آیا امروز هنگامی که سخن از اقتصاد لیبرالی یا پزشکی لیبرالی به میان می‌آید در واقع منظور فعالیت‌هایی رها از قیومت دولتی نیست؟ پس بنابراین آیا ادعای در نظر گرفتن جایی سزاوار برای دولت در نظام فکری‌ای که از پیش دولت را طرد می‌کند، خود یک تناقض نیست؟

چنان که برای درک تفسیر لیبرالی روابط فرد و دولت از تجربه‌ی خود در مقام انسانیِ پایانِ سده‌ی بیستم چشم پوشیم این تناقض ناپدید می‌شود. در واقع باید ایده‌ی لیبرالی را در چارچوب فلسفی نخستین‌اش و نیز در جوّ خوش‌بینانه‌ای نشانند که از باور حکومت‌کنندگان نسبت به توان حقوق طبیعی و فضیلت خرد در انسان ناشی می‌شد. در این صورت ملاحظه می‌شود که خودمختاری فرد در آزادی اجتماعی شده نمود می‌یابد، یعنی آزادی‌ای که از مسئولیت‌های خود در برابر جامعه‌ی شانه خالی نمی‌کند. از این رو مداخله‌ی دولت برای ملزم ساختن فرد به انجام این وظیفه، نه به آزادی گزند می‌رساند و نه به رویارویی با فرد می‌انجامد. بلکه او را وامی‌دارد که رفتاری در خور موجودی خردمند پیش گیرد. یعنی از «جانوری نادان و تنگ‌نظر موجودی هوشمند و انسان می‌سازد.»^۱ البته روشن است که این دولت نه یک اراده‌ی سیاسیِ خودبنیاد بلکه عامل نظم اجتماعی‌ای شمرده می‌شود که طرح آن را قانون‌های طبیعی برای همیشه در انداخته‌اند. بنابراین عنصری که بتواند هماهنگی میان انسان و دولت را بر هم زند در چنین دورنمایی به چشم نمی‌آید زیرا انسان و دولت در ایمان مشترک به تعالی آزادی به یکدیگر پیوند خورده‌اند.

آشفته‌گی از آن‌جا سر برآورد که آزادی و دولت برخلاف پندار ایدئولوژی لیبرالی به گونه‌ای دیگر تغییر یافتند. آزادی رها شده از پابندهای اخلاقی به جنگ‌افزار بلندپروازی‌ها و شهوت‌ها تبدیل شد و دولت رهیده از تبعیت^۱ احکام نظم طبیعی به

1. J. J. Rousseau, *Du contrat social*, t. 1, chap. 2.

ابزار اراده‌گرایی سیاسی برای دگرسازی جهان بدل گردید. از این پس تار و پود کشمکش بافته شد. دو نیرو در رقابتی خشم‌آگین رویاروی یکدیگر ایستادند: فرد برای به بند کشیدن جامعه در راستای منافع‌اش و دولت برای قالب‌گیری جامعه مطابق قانون‌هایش. البته در دوره‌ی لیبرالیسم پیروزمند، از نیمه‌ی سده پیشین تا پایان آن، از ستیزه‌ی آشکار بین فرد و دولت اجتناب شد زیرا گروه‌های اجتماعی بهره‌مند از آزادی به متابعت از حکومت‌کنندگان پرداختند. با این همه تضاد به شکل نهفته بر جای ماند زیرا از نظر هواداران آزادی مطلق، دولت همواره یک تهدید به شمار می‌رفت. اگر روزی، طبقاتی که ساختارهای اجتماعی موجود، بهره‌مندی از آزادی را برایشان ناممکن گردانیده بود بر آن می‌شدند تا قدرت دولتی را وسیله‌ی رهایی خود سازند این تهدید می‌توانست جامعه‌ی عمل بپوشد.

به‌خوبی آگاهیم که این تفسیر از رابطه‌ی فرد و دولت از دیدگاه لیبرالیسم، می‌تواند به‌عنوان دست‌کم گرفتن واقعیت بدین‌سان مورد ایراد باشد، که هر چند لیبرالیسم یک فلسفه است اما لحظه‌ای از تاریخ هم هست و بنابراین آیا اصول را برجسته کردن و سرنوشت آنها در لیبرالیسم تحقق یافته را به‌عنوان کژروی نکوهیدن فریبکاری نیست؟ آیا اگر بتوان درسی از لیبرالیسم تحقق یافته گرفت همانا پایداری پیوسته‌اش به‌نام خودمختاری فردی، در برابر ادعاهای نظم و نسق‌دهنده‌ی دولت نیست؟ در پاسخ باید بگوییم که این ایراد به‌شرطی به‌جا است که تمامیت لیبرالیسم در ذهنیتی که ساختارهای سیاسی و اجتماعی سده‌ی نوزدهم بیرونی کردند گنجیده می‌شد. و می‌دانیم که چنین نشد. درست همان‌گونه که در کمونیسم اعتقادی وجود دارد که آمیختگی مارکسیسم را با تحریف‌هایش در دوره‌ی استالین نمی‌پذیرد، در اندیشه‌ی لیبرالی نیز مقتضیاتی وجود دارد که نمی‌توان به این بهانه به‌فراموشی‌شان سپرد که در دوره‌ای که لیبرالیسم در خدمت توجیه تسلط طبقات حاکم و جامعه‌ی صنعتی بود، به‌آنها خیانت شده‌است. اگر جز این باشد نمی‌توان پایداری فعلی ایمان لیبرالی را توضیح داد آن هم درحالی‌که گروندگان به لیبرالیسم امروز نه تنها مداخله‌های دولت را رد نمی‌کنند بلکه حتی خواهان این هستند که مداخله‌ها، هم از خودمختاری افراد حراست کند، و هم برای به‌کار بستن آزادی‌هایشان به آنها یاری رساند.

ما بعداً به تعمیق این مطلب که در واقع لیبرالیسم بازپیدایی کنونی‌اش را مدیون

آن است خواهیم پرداخت. در این جا تنها به این ملاحظه بسنده کنیم که بازپیدایی لیبرالیسم در شرایطی روی می دهد که رویارویی پیوسته، میان فرد و دولت به این دلیل روشن به کناری نهاده شد که فرد امروز نمی تواند از دولت بگذرد. توجه به این نکته ضروری است که عنصر همیشگی اندیشه‌ی لیبرالی نه تضاد فرد و دولت بلکه مردود شمردن این امکان است که دولت بتواند به مانند قدرتی خودمختار عمل کرده و دارای اراده و غایتی ویژه‌ی خود باشد.

نسبیت اصل عدم مداخله‌ی دولت

اصطلاح لیبرالیسم در زبان جاری، بی درنگ آموزه‌ای را تداعی می کند که به مداخله‌های دولت در زمینه‌ی اقتصادی با نظری چندان مساعد نمی نگرد. فرمول عدم مداخله‌ی دولت و آزادی عمل اقتصادی یا آزادگذاری‌ای که شعار لیبرالیسم پیروزمند سده‌ی نوزدهم بود چکیده‌ی عامیانه‌ی ایده‌ای است که امروز نیز نظام لیبرالی را به خاطر می آورد. البته این بینش فشرده سراپا نادرست نیست، اما باید توجه داشت که اندیشه‌ی لیبرالی در درازای سده‌ها، آن هم سده‌هایی که از دگرگشت‌های ژرف اقتصادی و اجتماعی اثر پذیرفته اند، راهی را پیمود که پندار گنجاندن کامل آن در چارچوب وظیفه‌ی کناره‌جویی از اقتدار سیاسی چیزی جز نمایشی کاریکاتوروار از فلسفه‌ی لیبرالیسم نخواهد شد. مطمئناً لیبرالیسم آموزه‌ی آزادی است اما آموزه‌ی آزادی در نظم.

هنگام ارائه‌ی تعریفی از این نظام، درست این وجهش به فراموشی سپرده می شود درحالی که وجه‌های دیگرش مانند ابتکار فردی روحیه‌ی سوداگری و تولید، موقعیت سنجی و میل به خطر، بیش تر مورد ستایش قرار می گیرد. حقیقت دارد که این پویایی، ذاتی لیبرالیسم به شمار می آید اما شکوفایی اش مستلزم امنیت به عنوان عاملی است که طرح‌ها را امکان پذیر و تحقق شان را آسان سازد. به دیگر سخن لیبرالیسم به نظم و در نتیجه به دولت هم چون عامل اصلی ایجاد نظم نیاز دارد. البته این نیاز به موقعیت‌ها نیز بستگی دارد: امنیت تضمین شده، توسل به قدرت دولتی را نالازم و امنیت تهدید شده‌ی آن را ضروری می سازد. بنابراین تحلیل وظیفه‌های دولت در چشم انداز لیبرالی تنها به شرطی می تواند به درستی انجام گیرد که نرمش پذیری‌هایی که زمانه به اصول تحمیل می کند نیز در نظر گرفته شوند.

می‌توان این پراگماتیسم و مصلحت‌جویی را از همان زمانی که لیبرالیسم برجای باورهای کهن نشست به‌روشنی در رویکرد لیبرالی مشاهده کرد. آیا هم‌زمانی شکل‌گیری لیبرالیسم با تشکیل دولت‌ها به‌مثابه‌ی قدرت‌های خودمختار و سرمست از حاکمیت تازه‌پای، شگفت‌آور نیست؟ هر چند سده‌ی شانزدهم، سده‌ی نهضت اصلاح دینی شمرده می‌شود ولی سده‌ی ژان بدن و زایش دولت به‌معنای معاصر آن نیز بود. به‌راستی آیا تلاقی جهش آزادی با بالندگی نهادی که آهنگ ضبط آن را داشت پوزخند تاریخ نیست؟ آیا تلاش لیبرال‌های مدافع آزادی در راستای بالندگی نیرویی رقیب آزادی نشانگر عاقبت نیاندیشی آنان نبود؟ البته لیبرالیسم نوپا - از ماکیاول گرفته تا سیاستمداران پیرامون میشل دو لاپتیهال، از طنزپردازان پروتستان تا هم‌پیمانان که گرویدن هانری چهارم به این مذهب باعث پیوندشان با سلطنت شد - هر چند از راه‌های گوناگون اما سرانجام هم‌گرا، اما قاطعانه در برآمدن گونه‌ی نوینی از قدرت که نهاد دولت تجسم آن بود شرکت داشت. اما این واقعیت، نه پوزخند تاریخ بود و نه عاقبت نیاندیشی؛ بلکه آزادی نوین برای حفاظت از خود در برابر تعصب و سدهای اخلاقی‌ای که جزمیت مذاهب به انسان‌ها تحمیل کرده بود به این قدرت نوین نیاز داشت. آزادی نیازمند اقتداری غیردینی بود تا بتواند اهداف این جهانی را در برابر غایت رستگاری جاودانه قرار دهد. آزادی نیاز به صلح و آرامش داشت و تنها دولت می‌توانست بر این آرزوها جامه‌ی عمل بپوشاند. بدین‌سان این قدرت نوین برای جامعه‌ای پاره‌پاره از جنگ‌های مذهبی، یگانگی و نظم به ارمغان آورد و برای طبقه‌ی بورژوازی که هم‌آزمند سودهای حاصل از فعالیت‌های اقتصادی بود و هم توانایی به‌دست آوردن آنها را در خود می‌دید، هم‌دستی دولت را فراهم کرد؛ دولتی که جست‌وجوی ثروت را هدفی اجتماعی می‌شمرد. بدین‌سان ثروت از این پس نه تنها پرکشش بلکه مشروع نیز بود. البته همه‌ی اذهان درک روشنی از شالوده‌ی این قدرت بالنده در سال‌های پایانی سده‌ی شانزدهم نداشتند ولی دست‌کم آرامش اخلاقی و امنیت مادی‌ای را که با خود می‌آورد حس می‌کردند. باری این آرامش و امنیت برای کار بست آزادی که قلمروش از این پس جنبه‌ی مادی داشت ناگزیر بود. بنابراین دولت شرط آزادی بود نه دشمن آزادی.

بیش از این جا ندارد لیبرال‌هایی را که از همان آغاز به پشتیبانی از آموزه‌ی مرکانتیلیستی برخاستند به عاقبت نیاندیشی متهم کنیم. در واقع آن زمان پرسش این

بود که اگر دولت می‌تواند به تأمین نان پردازد چرا نتواند ضامن بهبود وضع اقتصادی شود. روشن است که در آن دوره آزادی اقتصادی به تنهایی نمی‌توانست همه‌ی نیازها را برآورده سازد: داده‌هایی مانند پول اعتبار باخته، کشمکش میان صاحبان حرفه‌ها، درگیری کارفرمایان با کارگران، نیاز به حمایت از نخستین ماجراجویی‌های استعماری، اعتقاد به مزیت انباشت فلزهای گرانبها، همه و همه مداخله‌ی نیروی سامان‌دهنده‌ای را می‌طلبید و تنها دولت توانایی تحمیل نظم و انضباط را داشت. در حقیقت دلیل پذیرش نهایی ایده‌های مهم مرکانتیلیستی مانند ناسیونالیسم اقتصادی، حمایت‌گمرکی، مداخله‌گری دولت و نظارت بر فعالیت اقتصادی این بود که همگی ثبات و فراوانی مورد نیاز آزادی برای گسترش توانایی‌های بالقوه‌اش را نوید می‌دادند. دولت‌گرایی مرکانتیلیستی در واقع پاسخگوی فراخوان سوداگرانی بود که وجود دولت را شرط لازم موفقیت تلاش‌های خود می‌شمردند. دوری‌گزینی لیبرالیسم از دولت در حقیقت هنگامی آغاز شد که اینان به خواسته‌های خویش دست یافتند. سرمایه‌داری بالنده اکنون با حمایت دولت چندان نیرومند گشته بود که بتواند از یوغ سرپرستی دولت برهد، ارزش‌های خود را به آن بقبولاند و از دخالتش در اموری که به‌نظر می‌رسید به آن مربوط نیست، جلوگیری کند.

این یادآوری کوتاه تاریخی از این‌رو ضروری می‌نمود که نشان دهد برخلاف عادت پذیرفته، میان مداخله‌ی دولت و لیبرالیسم تناقضی بنیادین وجود ندارد. واقعیت این است که وظیفه‌ی کناره‌جویی که لیبرالیسم، در حوزه‌ی خود، به دولت تحمیل می‌کند نسبت به مقتضیات اوضاع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سنجیده می‌شود.

البته این نسبت تنها از این قضیه برنمی‌آید که در جامعه‌ی لیبرالی، منافع خصوصی در صورت تشخیص سودی از مداخله‌ی دولت، آنی در فراخواندنش درنگ نمی‌ورزند. اما با وجود عمومیت یافتن چنین برداشتی باید آن را تنها تحریف لیبرالیسم دانست. ما بعداً هنگام بررسی تجسم تاریخی لیبرالیسم در دولت لیبرالی، به این موضوع باز خواهیم گشت. در این جا تنها بر اهمیت این نکته انگشت می‌نهم که تغییر درونمایه‌ی وظیفه‌ی کناره‌جویی دولت را باید در پیوند با موقعیتی دید که اوضاع و احوال زمانه برای آزادی فراهم می‌آورد. هر اندازه مسئولیت آزادی بهتر

به دوش گرفته شود، هر اندازه آزادی بدون برخورد با موانع گذرناپذیر به خودمختاری فردی امکان شکوفایی بیش‌تری بخشد، نقش دولت کم‌رنگ‌تر می‌شود. برعکس، هر اندازه آزادی بیش‌تر مورد تهدید قرار گیرد، دولت نه تنها صلاحیت بلکه وظیفه‌ی مداخله می‌یابد. از دیدگاه لیبرالیسم دولت همواره در خدمت جامعه است. ولی این خدمتگزاری لزوماً به معنای موضع انفعالی دولت نیست و دولت در صورت لزوم می‌تواند به اعمالی برای حفاظت از آزادی دست یازد.

اما کدام آزادی؟ بدیهی است آزادی‌ای که نظم اجتماعی مستقر، کاربستش را برای کسانی تأمین می‌کند که موقعیت بهره‌برداری از آن را دارند. بدین‌سان نقش دولت در روند تحول عملکرد لیبرالیسم از تماشاگر به ژاندارم، به قیم و سرانجام به بیمه‌گر، دگرگونی یافت. در این‌جا یادآوری این نکته بیهوده نیست که خود هواداران لیبرالیسم پیراسته، نقش بیمه‌گری را به دولت واگذاشتند. با توجه به این، ما سیالیت نقش دولت را در چارچوب آن ساختارهای سیاسی اجتماعی‌ای بررسی خواهیم کرد که آموزه‌ی لیبرالی در روند تحکیم اجتناب‌ناپذیر مبانی خود، در آنها تجسم یافت. اما هر اندازه هم این سیالیت چشمگیر بوده باشد بر اصل اندیشه‌ی لیبرالی اثر ندارد یعنی بر این اصل که دولت ابزاری است که غایت اعمال خود را تعیین نمی‌کند.

حق خوشبختی

غایت جامعه‌ی سیاسی و دولت که ارگان آن به‌شمار می‌رود همانا خوشبختی همگان است. هنگامی که ایده‌ی لیبرالی آشکارا در همه‌ی سندهای رسمی پدیدار گشت با تأیید بی‌چون و چرای حق خوشبختی همراه بود. در آمریکا، اعلامیه‌ی استقلال، اصول حق خوشبختی را مطرح ساخت و قانون‌های اساسی ایالت‌ها نیز به نوبه‌ی خود آن را پذیرفتند. در فرانسه‌گرچه این حق تنها در ماده‌ی نخست اعلامیه‌ی سال ۱۷۹۳ آمده است، اما از سال ۱۷۹۱ طرح‌های پیشنهادی به مجلس مؤسسان جست‌وجوی نیک‌بختی همگانی را مدنظر داشته است. از این‌رو لزومی ندارد برای ربط دادن پذیرش رسمی حق خوشبختی به سمت‌گیری سوسیالیست مآبانه‌ی رژیم کنوانسیون - که تازه کاملاً جای بحث دارد - به تاریخ ورود این حق در قانون‌های موضوعه‌ی فرانسه اهمیت چندانی بخشیده شود. زیرا ایده‌ی تازه‌ای که سن ژوست از آن سخن می‌گفت چنان حضور پیوسته‌ای در نوشته‌های فیلسوفان دوران

روشن‌گری داشت که انقلابیان ملهم از آن نمی‌توانستند از تقدیس‌اش غافل مانند. البته درباره‌ی نقشی که قدرت در رابطه با خوشبختی دارد - خوشبختی‌ای که قدرت باید آن را محقق سازد - دو گونه برداشت وجود دارد: یا دولت با مداخله‌های ایجابی خود به افراد خوشبختی می‌بخشد یا با پاسداری از آزادی به ایشان امکان می‌دهد تا خوشبختی بایسته‌شان را خود برای خویش فراهم آورند. گزافه نیست اگر گفته شود که یکی از کلیدهای تاریخ در این دو دریافت متناقض دراماتیک نهفته است: نخستین دریافت به ارزش آزادی و به توانایی آدمی برای لگام‌زدن به نیروهایی که با وی دشمنی می‌ورزند بدگمان است و دیگری موضوع مسئولیت سیاسی دولت را در هنگام رویارویی با مسئله‌ی سرنوشت اجتماع به زیر سؤال می‌برد.

گزینش آمریکائیان میان این دو برداشت، روشن، بی‌تردید و عاری از افسوس بود: خوشبختی با ابتکار فردی، رقابت همه‌جاگستر و امکان بالقوه‌ی گنجیده در حق مالکیت تضمین می‌شود. آن‌چه از حکومت‌کنندگان انتظار می‌رود همانا مانع ننهادن بر سر راه بخت‌ها و شکوفایی استعدادهای نهفته در هر فرد است. وانگهی مگر در آن زمان امکان‌گزینش دیگری بود؟ در فردای جنگ استقلال، دورنمای موجود چندان دلنواز نبود. کشتکاران دام‌دار، سربازان اخراجی و بازرگانان محروم از بازار فروش در وضعی قرار نداشتند که آینده‌ی نزدیک را در پرتو رنگ‌های دل‌افروز ببینند. با این همه باز همان بُن‌کهن پوریتنی چیرگی یافت؛ بدین‌سان که فردباوریِ ارج یافته با ارزش والای تلاش و کوشش سبب شد تا ایده‌ی جست‌وجوی خوشبختی در کار و تلاش هر فرد در نظر گرفته شود. در واقع نه دولت بلکه آزادی را ابزار خوشبختی می‌شمردند و از این‌رو هنگامی که نویسندگان قانون اساسی آمریکا در سال ۱۷۸۷ موضوع کاربرد اقتدار دولت را تنظیم می‌کردند، در حد ممکن ولی بی‌هیچ دل‌نگرانی در تضعیف آن کوشیدند زیرا انتظار نداشتند که اقتدار دولت جانشین کار و کوشش یا بخت و فرصت افراد گردد.

برای فرانسویان، گزینش با سایه روشن‌های بیشتری همراه بود. روی‌هم‌رفته نقش دولت هم‌چون ضامن آزادی، در این‌جا نیز ارجحیت داشت: همه‌ی تسهیلات باید برای ساختن خوشبختی در اختیار فرد گذاشته شود. اما این تسهیلات که به‌شیوه‌ای انتزاعی و غیر مشخصی عرضه می‌شود، مستلزم هیچ فشاری بر نظم اجتماعی موجود نیست. از این‌رو ایده‌ی مداخله‌ی دولت برای دگرگونی روابط

اجتماعی در راستای برپایی برابری عینی میان شرکت‌کنندگان در مسابقه برای کسب خوشبختی، با احساسی آکنده از بیزاری روبه‌رو شد.

البته اینها به معنی این نیست که اندیشه لیبرالی سده‌ی هجدهم کناره‌جویی منظم دولت را می‌طلبید. بعداً خواهیم دید که مثلاً در زمینه‌ی مسئله‌ی وظایف دولت کم نبودند کسانی که از دولت انتظار چاره‌جویی برای درمان بی‌عدالتی‌های سرنوشت را داشتند. ولی موضوع مهم این است که مداخله‌های ایجابی حکومت‌کنندگان را نه حق احتمالی آنها بر شهروندان (حتی به نام جامعه) و نه حتی قدرت ناشی از ایدئولوژی، هیچ‌کدام، توجیه نمی‌کند. فراموش نکنیم که گاه حکومت‌کنندگان با ادعای خدمت به ایدئولوژی، اراده‌ی نوآور خود را تحمیل می‌کنند. در واقع مداخله‌ی حکومت‌کنندگان مکمل و پیامد طبیعی آزادی فردی شمرده می‌شود. دولت به آزادی یاری می‌رساند اما نه دگرگون ساختن نظم اجتماعی بر عهده‌ی دولت است و نه حق اعمال فشاری در این راستا دارد. در فرانسه در سال ۱۷۹۳ دولت مانند سال ۱۷۹۱ اقتضای خدمت به آزادی، دامنه‌ی اختیارات قدرت را - که نه سوسیالیست بود و نه دولت‌گرا - چه فعالانه و چه منفعلانه محدود ساخت.

این‌که چنین برداشتی مسئول ایجاد ابهام در تعیین وظیفه‌های دولت در آن روزگار شمرده شد، این‌که میان احترام به خودمختاری شخصی (که تنها به معنای دلگرمی بخشیدن به کسانی بود که بخت بهره‌مندی از آزادی را داشتند) و نیت بهره‌مند ساختن همگان از مزایای آزادی (نیتی که تنها می‌توانست با تدابیری تبعیض‌آمیز تحقق پذیرد) تضادی نهفته است، و سرانجام این‌که قرار دادن تئوریک قدرت دولتی در اختیار همگان در عمل به به‌کارگیری آن در راستای سود تنی چند ره‌بُرد، هیچ‌کدام مسئله‌ی ما نیست زیرا ما نه در پی داوری درباره‌ی اندیشه‌ی انقلابی بلکه در جست‌وجوی شناخت این اندیشه آن‌گونه که بود، هستیم. باری اگر تردیدی بر کاربست این اندیشه سایه افکنده باشد، اصول آن دست‌کم روشن است: فراهم کردن خوشبختی وظیفه‌ی دولت نیست، دولت باید به پاسداری از این مهم همت گمارد که انسان بتواند خوشبختی را با امکانات ویژه‌ی خویش بیابد.

از این گذشته، با توجه به این‌که خوشبختی طبق درک فیلسوفان سده‌ی هجدهم بیش‌تر قابلیت روح انسان است تا وضعیت مادی، از دولت بیش از این چه می‌تواند برآید؟ پیش‌تر به سن ژوست اشاره‌ای داشتیم که دوران خود را به دلیل کشف

خوشبختی بزرگ می‌داشت. از آن‌جا که از «ایده‌ی تازه»ی او سوء تعبیرهای فراوان شده بیهوده نیست که به یادآوری معنایش بپردازیم. سن ژوست در گزارش به کنوانسیون (به‌نام کمیته‌ی نجات ملی، ۲۵ و انتوز سال دوم انقلاب) اعلام داشت: «با شما از خوشبختی سخن گفتیم، خودپرستی برای دامن زدن به خشم و هیاهوی اشرافیت از این موضوع سوءاستفاده کرد و ناگهان برداشتی از خوشبختی هویدا شد که بنیادش فراموشی دیگران و شادخواری بیکارگان بود... ولی ما، نه خوشبختی پرس‌پلیس یعنی خوشبختی تباه‌کنندگان بشریت، بلکه خوشبختی اسپارت، نیز از آن آتن را در بهار شکوفایی‌اش به‌شما پیشکش داشتیم، برایتان خوشبختی و پارسایی، آسایش و میانه‌روی را به‌ارمغان آوردیم، به‌عنوان خوشبختی به‌شما بیزاری از جباریت، شادمانی در کلبه‌ای کوچک و کشتزاری بارور که با دستان خود کاشته‌اید... یک خیش یک کشتگاه، خانه‌ای مصون از دستگاه مالیاتی و خانواده‌ای مصون از شهوترانیِ راهزن را تقدیم کردیم، آری چنین است خوشبختی.» البته این خوشبختی آشکارا از خوشبختی‌ای که جامعه‌های مدرن مبتنی بر فراوانی، به آن می‌بالند دور است. در حقیقت خوشبختی در اندیشه‌ی سن ژوست بیش‌تر پاداش فضیلت شمرده می‌شود تا ثمره‌ی مداخله‌های دولت و چون خرد جست‌وجویش را سمت و سو می‌دهد، معتدل و آرام است. به‌راستی آیا لاک‌نیا موخته بود که «بالا‌ترین کمال انسان هوشمند همانا تلاش پیگیر و مدّقانه در جست‌وجوی خوشبختی واقعی و استوار است.»

در این جا بُنمایه‌ی اعتقادی را می‌توان یافت مبتنی بر این‌که ساختن خوشبختی انسان، تنها بر عهده‌ی خود او است. در چنین چشم‌اندازی فایده‌باوری انگلیسی با مشروعیت بخشیدن به جست‌وجوی خوشبختی این اعتقاد را تنها در پیوند با آزادی درک می‌کند. در این روند رادیکالیسم فلسفی چنین پویشی را چندان بارور یافت که آن را شالوده‌ی همه‌ی سازمان‌های سیاسی قرار داد. باری نقش دولت نه آفرینش جهانی نو و نه برداشتن بار مسئولیت از شانه‌ی فرد بلکه عرضه‌ی گسترده‌تر امکانات، به آزادی نهفته در فرد است. خودمختاری فردی در واقع بر چنین پایه‌ای قرار دارد.

این ایده همانا سنگپایه‌ی آموزه‌ی لیبرالی به‌شمار می‌آید و اگر کسی به تداوم ارج و اعتبار آن در جمهوری متکی بر رأی همگانی شک روا دارد همین بس که

جمله‌هایی از سخنرانی گامبتا را خطاب به کارگران اوپرون در ۸ نوامبر سال ۱۸۷۸ به یاد آوریم: «آنان که می‌پندارند برای حکومت ممکن و حتی الزامی است که برای همگان خوشبختی فراهم کند فریفته‌ی پنداری باطل‌اند. تنها وظیفه‌ی حکومت در برابر همگان، عدالت است و بس. همه مشمول این عدالت‌اند، و بر هر کس است تا با استفاده‌ی درست یا نادرست از آزادی خویش، خود را خوشبخت یا تیره‌بخت گرداند.» و هنگامی که پس از جنگ جهانی ۱۹۱۴ سِلْسْتِن بوگله^۱ یکی از اندیشه‌ورزان رژیم فرانسه در برابر دسته‌ای از معلمان آینده، تمایز مشهور میان «آزادی پیشینیان با آزادی متجددان» را یادآوری می‌کند، هدفش تصدیق کامل نظر بنژامن کنستان است که مطابق نظر وی کاربست آزادی سیاسی نباید موجب خدشه‌دار شدن آزادی خودمختار فردی شود.^۲

۲. امنیت

واکنش علیه خودکامگی در بُن اندیشه‌ی لیبرالی جای دارد. از آن‌جا که انسان آزاد است و آزادی از تمامیت هستی وی جدایی‌ناپذیر، پس پیشگیری از آسیب‌های تهدیدکننده‌ی آزادی اهمیت شایانی دارد. بنابراین سخن بر سر تضمین آن چیزی است که مونتسکیو امنیت‌اش نامید، یعنی پاسداری از حقوق فردی در برابر موانعی که مقتضیات زندگی اجتماعی توجیه‌شان نمی‌کند. البته امروزه ما از گوناگونی و گرانباری این موانع آگاهیم. اما زمانی که لیبرالیسم به‌مانند چارچوب فکری ساماندهی زندگی جمعی ساخته می‌شد، تنها خطر تهدیدکننده برای آزادی همانا کاربست نامشروع اقتدار سیاسی به‌شمار می‌رفت. از این‌رو لیبرالیسم می‌کوشید از آزادی در برابر آن دفاع کند. در آن زمان مسائلی مانند اجبارهای اقتصادی، گرانباری کنفورمیسم یا ناامنی پرولتر مطرح نبود و تنها سرکوب هراس‌انگیزی که می‌شناختند سرکوبی بود که دارندگان قدرت سیاسی می‌توانستند اعمال کنند. لیبرالیسم دفاع از آزادی را درست علیه این سرکوب سازمان داد و برای کارایی بیش‌تر به تدارک این

۱. C. Bouglé, et al., *Du sage antique au citoyen moderne*, paris, 1921, p. 201.

۲. Voir *infra*, p. 159, نویسنده در این‌جا به سخنرانی بنژامن کنستان در سال ۱۸۱۹ زیر عنوان «درباره‌ی آزادی پیشینیان در سنجش با آزادی متجددان» اشاره می‌کند. — م.

دفاع هم در سطح جمعی و هم در سطح فردی دست یازید. در سطح جمعی، پیشگیری از خودکامگی به یاری رژیم سیاسی استوار بر اصول زیرین، تضمین خواهد شد: وجود قانون اساسی تفکیک قوا و حاکمیت قانون؛ و در سطح فردی، رویه‌ی قضائی‌ها به‌آس‌و‌آس‌کودپوس، استقلال و خودمختاری شخصی را از مستقیم‌ترین خطرهای یعنی دستگیری‌ها و کیفرهای خودسرانه در امان نگاه خواهد داشت.

قانون اساسی

خوش‌بینی لیبرال‌ها چندان نیست که بپندارند جامعه می‌تواند از قدرت سیاسی چشم پوشد اما تجربه به ایشان می‌آموزد که بایستی به این قدرت ناگزیر بدگمان باشند. گرچه اقتدار، لازم شمرده می‌شود ولی چاره‌جویی برای خطرهایش نیز ناگزیر است. درست به این دلیل، لیبرالیسم به موجودیت قانون اساسی دلبستگی نشان می‌دهد.

قانون اساسی پایگاه قدرت به شمار می‌آید و از اینرو به منزله‌ی بنیاد اقتدار در دولت، اعمال برخی محدودیت‌ها بر اختیارات و گذارنده به حکومت‌کنندگان، ذاتی آن است. در حقیقت قانون اساسی ضابطه‌ای است که بر فراز حکومت‌کنندگان جای می‌گیرد زیرا چگونگی انتصاب آنها را مشخص می‌کند، به مقام فرماندهی‌شان مشروعیت می‌بخشد و شرایط کاربست قدرتشان را تعیین می‌سازد. قانون اساسی در بردارنده‌ی این اصل مهم است که قدرتی که حکومت‌کنندگان به کار می‌بندند از آن ایشان نیست و اینان در حقیقت عاملان قدرت‌اند نه صاحبان قدرت. بنابراین باید به لیبرالیسم حق داد که قانون اساسی را ابزار آزادی بداند، زیرا تنها وجود قانون اساسی، «خودرأیی» را طرد می‌کند تا شایستگی‌های به‌اثبات رسیده در راستای اهداف مشخص را جانشین آن سازد.

مسلم است که می‌توان قانون اساسی‌ای فرض کرد که به حکومت‌کنندگان امتیازهایی نامحدود واگذارد. ولی این تنها فرضیه‌ای است ذهنی زیرا نمونه‌ای از این نوع قانون اساسی یافت نمی‌شود. هنگامی که خودکامگی آهنگ تحمیل خود می‌کند، عادت ندارد که خود را به‌طور رسمی هم‌چون آیین حکمرانی معرفی نماید. برعکس هنگامی که فرمانروایان نوین بر سریر قدرت جای می‌گیرند اقدامشان همانا

تعلیق یا لغو قانون اساسی موجود است. البته ارزش لیبرالی قانون‌های اساسی را نمی‌توان تنها در قانون اساسی‌هایی که به شیوه‌ای دموکراتیک تهیه شده‌اند دید، بلکه قانون اساسی فی‌نفسه و مستقل از خاستگاهش و تنها به این دلیل که حضورش قدرت را محدود می‌کند، ضمانتی است برای امنیت شهروندان.

وانگهی عنایتی که به مفهوم قانون اساسی در ذهنیت لیبرالی ابراز می‌شود از نظر تاریخی نیز درست به همین سان مورد تأیید قرار گرفت. به‌راستی آیا در طی سده‌ی هفدهم نبرد برای قانون در انگلستان را می‌توان غیر از پیکاری میان این دو نظر دانست؟ یکی آموزه‌ی سلطنت‌طلبانه، پشتیبان این نظریه که سلطنت باید خصلت اصلی خود را به مثابه سرچشمه‌ی اقتدار خودجوش و آزاد نگاه دارد و دیگری پیشنهاد حقوق‌دانان عضو پارلمان، هوادار این نظریه که هیچ اقتدار مشروعی نمی‌تواند بیرون از نهادهای بنیادینی که قانون‌کشور به رسمیت شناخته و سامان داده است، وجود داشته باشد. افزون بر این هنگامی که حکومت مطلقه در اروپای قاره‌ای در برابر تاخت و تازهای لیبرالی مجبور به تسلیم گردید این پیروزی با برپایی پادشاهی‌های مشروطه تثبیت شد، یعنی رژیم‌هایی که از آن پس قدرت پادشاهی در آنها محدود بود.

اگر در همه جا، توده‌های مردم یا نمایندگانشان نبرد برای به دست آوردن و نیز محترم شمردن قانون اساسی را پیش بردند، نخست به این دلیل که قانون اساسی تقسیم امتیازهای حکومتی میان شاه و ملت را تحقق می‌بخشید. اما به‌ویژه به این دلیل نیز بود که قانون اساسی امنیت بایسته‌ای برای حقوق فردی فراهم می‌آورد. در ژوئیه‌ی سال ۱۷۸۹ در فرانسه، سی‌س در برابر کمیته‌ی تدوین قانون اساسی چنین گفت: «هیچ اتحاد اجتماعی و در نتیجه هیچ قانون اساسی سیاسی نمی‌تواند موضوعی جز نمود، گسترش و تضمین حقوق بشر و شهروند داشته باشد.» وی هم‌چنین در طرح اعلامیه‌ی حقوق پیشنهادی‌اش، نقش «ضمانت‌کننده‌ی آزادی»، مالکیت و امنیت شهروندان را به قانون اساسی محول کرد. بدین‌سان حتی به فکر انقلابیان فرانسوی هم نمی‌رسید که قانون اساسی را چیز دیگری جز ابزاری حمایت‌کننده در برابر خودکامگی قدرت حکومتی بدانند. البته شورشیان آمریکایی در رهیافت به چنین تفسیری بر انقلابیان فرانسوی پیشی داشتند، اینان که علیه سوءاستفاده‌های متروپل از قدرت، به‌پا خاسته بودند در واقع پس از پیروزی، بیش‌تر

از تأمین مشارکت مردم در حکومت، نگران بازگشت اوضاع سابق بودند. از این رو نخستین اقدام مهاجرنشینان تازه استقلال یافته همانا تهیه‌ی یک قانون اساسی بود. قانون اساسی را پایگاه قدرت دانستن، بی‌گمان برداشتی است لیبرالی. از این رو شگفت‌آور نیست در جایی این برداشت را مردود بشمارند که اندیشه‌ی غالب مبتنی است بر این که قدرت هنگامی که از آن خلق شد دیگر محدودیتی ندارد. بدین سان در دولت‌هایی که این شیوه‌ی نگریستن چیرگی دارد، قانون اساسی معنایی ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. به این ترتیب قانون اساسی بیش از آن که مجموعه‌ای از ضوابط باشد برنامه‌ای است در بردارنده‌ی خواست‌های مردمی. قانون‌های اساسی که شماری از کشورهای جهان سوم در جریان شور و شادمانی استعمارزدایی پذیرفتند، این چنین بود. روشن است که وسایل تحقق این جنگ‌های سرشار از نوید به هیچ وجه فراهم نبود. واقعیت توسعه نیافتگی و کشمکش‌های برخاسته از رویارویی طایفه‌هایی که پس از استقلال آزادی یافته بودند، به زودی سبب شد تا رؤیاهای آینده‌ی نویدبخش جای به قدرتمداری گروه‌های رهبری بسپارد. اینان نیز چندان اندیشناک این نبودند که سیاست‌شان با محدودیت‌های قانون اساسی سد شود. بعدها رژیم‌های نظامی حتی همین قانون‌های اساسی موجود را نیز لغو کردند. هر چند می‌توان همخوانی لیبرالیسم را با مسائل دولت‌های در راه توسعه به زیر سؤال بُرد؛ اما در هر حال باید این واقعیت را تصدیق کرد که طرد لیبرالیسم مطابق است با الغای قانون اساسی و به قدرت رسیدن دیکتاتوری‌های نظامی یا غیرنظامی هم‌چون پیامد آن.

مفهوم لیبرالی قانون اساسی هم‌چنین در دولت‌هایی با گرایش مارکسیستی نیز مطرود است. از دیدگاه مارکس ایده‌ی حقوق برین که اصولش بتواند نسبت به ساختارهای اقتصادی و اجتماعی بی‌اعتنا باشد، جز دورویی اندیشه‌ی بورژوازی برای جلوگیری از رهایی طبقه‌ی کارگر نیست. در حقیقت حقوقی که ایدئولوژی یک گروه اجتماعی را بیان می‌کند، پدیده‌ی درون ذاتی آن گروه است. در نتیجه قواعد تغییرناپذیری وجود ندارد که حکومت‌کنندگان به رعایتشان پای‌بند باشند. از سوی دیگر در آموزه‌ی مارکسیستی پس از الغاء گونه‌گونی طبقات با انقلاب، دیگر مرزی میان دولت و جامعه وجود نخواهد داشت. در جامعه‌ای همگن، حکومت‌کنندگان، بی‌آن که هیچ مانعی بتواند در برابر اراده‌شان — که همانا اراده‌ی مردم شمرده می‌شود —

سربرآورد، خواست‌های جامعه را بیان می‌دارند. بدگمانی پنهان شهروند نسبت به قدرت که ذاتی لیبرالیسم است در رژیم کمونیستی قابل تصور نیست. فرد برخورددار از حقوقی نیست که باید در برابر اقدام‌های حکومت‌کنندگان حفظ شود؛ زیرا این ملاحظه‌کاری می‌تواند او را از جامعه‌ای که با پیوستن به حقیقت سوسیالیستی از نظر معنوی یگانگی یافته بگسلاند. برعکس درست از هنگامی که با همانندی کامل حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، اراده‌ی آنها به شکل تجسم درست احکام عینی جامعه‌ی مردمی درمی‌آید، دیگر مقامات دولتی نمی‌توانند مورد بدگمانی تصمیم‌گیرهای خودسرانه قرار گیرند.

در این شرایط قانون اساسی معنایی به خود می‌گیرد که با معنای آن در اندیشه‌ی لیبرالی کاملاً متفاوت است. در واقع در این جا قانون اساسی نه دسته‌ای از قواعد تغییرناپذیر بلکه تنها توضیح روابط اجتماعی موجود در جامعه‌ی سوسیالیستی است. بدین سان در جامعه‌های سوسیالیستی قانون اساسی به عنوان شالوده‌ای برای تنظیم کاربست فعالیت‌های سیاسی دولت مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اگر شماری از دولت‌ها به نفی این ایده که قانون اساسی ضمانتی برای تأمین امنیت شهروندان است می‌پردازند، به این معنا نیست که تغییر لیبرالی از قانون اساسی باطل شده است. دلیل روشن این مدعا این است که در اتحاد شوروی و دموکراسی‌های توده‌ای، جنبش اعتراضی مدعی دفاع از حقوق بشر همواره خواست بازسازی قانون اساسی را در نقش محدودکننده‌ی قدرت پیش می‌کشید. به راستی آیا پس از فروپاشی دیکتاتوری‌های فرانکو و سالازار و سرهنگ‌های یونانی در اروپا، نخستین نشان بیرونی آزاد شدن رژیم همانا تهیه‌ی یک قانون اساسی نوین نبود؟

تفکیک قوا

اصل تفکیک قوا هر چند زمانی سنگپایه‌ی لیبرالیسم سیاسی به شمار می‌رفت اما درگذشت روزگار از اقبالی همانند قانون اساسی برخورددار نشد و امروز جز دیرکی ساختگی نیست. درست مانند دیرک‌هایی که کلبه‌های بازسازی شده را زینت می‌دهند و بدون داشتن نقشی واقعی در استواری ساختمان تنها نقشی زینتی دارند. اما به راستی روزگاری این شگرد هنر قانون‌گذاری از چه اعتباری برخورددار بود! در اعلامیه‌ی حقوق سال ۱۷۸۹ (در ماده‌ی شانزدهم) چنین آمده است: «هر

جامعه‌ای که در آن تفکیک قوا تعین نیافته باشد از قانون اساسی بری است.» در واقع این دو مفهوم در آن روزگار به یکدیگر پیوسته بودند. یعنی قانون اساسی بنیاد محدودیت قدرت سیاسی و تفکیک قوا، وسیله‌ی آن شمرده می‌شد. مونتسکیو در جمله‌ای به یاد ماندنی، دلیل وجودی تفکیک قوا را بدین‌گونه بیان می‌کند: «این‌که هر انسانی که از قدرتی برخوردارست گرایش به سوء استفاده از آن دارد و تا جایی که به مانعی برنخورد پیش می‌رود، تجربه‌ای است جاودانی... برای این‌که کسی نتواند از قدرت سوء استفاده کند باید ترتیبی داد تا قدرت جلوی قدرت را بگیرد.»^۱ یعنی به جا است که شمار مراجع قدرت عمومی به گونه‌ای فزونی گیرد که جلوی قدرت هر یک با قدرت دیگری گرفته شود و بدین‌سان هیچ‌یک نتوانند به قدرت مطلق دست یابند. اما این فزونی مراجع تنها می‌تواند با تقسیم اختیارات هر یک به‌انجام رسد. در این روند مونتسکیو برای توجیه تقسیم‌بندی وظیفه‌های دولتی سرانجام به قضیه‌ی زیرین می‌رسد و گفتنی است که فصلی از کتاب وی به نام «درباره‌ی مشروطیت در انگلستان» با همین قضیه آغاز می‌شود: «سه‌گونه قدرت در دولت یافت می‌شود: قوه‌ی قانون‌گذاری، قوه‌ی اجرایی در اموری که به حقوق افراد مربوط می‌شود و قوه‌ی اجرائی در اموری که از حقوق مدنی‌شان دفاع می‌کند.» در این تحلیل از کارکرد قوه‌ها، دانستن آن‌چه مونتسکیو از لاک وام گرفته و آن‌چه هر دو مدیون ارسطواند اهمیت چندانی ندارد. هر چند می‌توان مواردی فراتر از تفاوت‌های کوچک یافت و نیز توصیف چابلسانه‌ی کتاب روح‌القوانین از نهادهای انگلیسی را انشاء کرد. اما مهم برای بحث ما این است که قضیه‌ی تنوع کارکردها تنها در ظاهر اساسی می‌نماید. در واقع این قضیه از آغاز بر استدلال چیرگی ندارد و برای مشروعیت بخشیدن به موضعی از پیش اتخاذ شده، وارد روند دیالکتیکی کتاب روح‌القوانین می‌شود. تمایز واقعی کارکردهای قوه‌ها نیست که به ساماندهی کنش هر یک برای تأمین امنیت شهروندان راه می‌برد بلکه خواست تضمین این امنیت به وسیله‌ی برقراری تعادل میان قوه‌ها است که به پندار تمایزی فرضی میان کارکردهای قوه‌ها می‌انجامد.

اما این فرضیه با مقتضیات واقعیت نمی‌خواند. زیرا اراده‌ی امور همگانی را نمی‌توان به گونه‌ای تکه‌تکه کرد که هر ارگان دولتی عهده‌دار یک بخش آن شود. تحقق

1. *L'Esprit des lois*, op. cit., chap. 4.

چنین تقطیعی به ناگزیر روند کارکرد امور سیاسی را مختل می‌سازد. میشل دُبره^۱ پیش از آن‌که مسئولیت تدوین قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه را به‌عهده گیرد در این باره نوشت: «چون مسئولیت زندگی اجتماعی بخش‌ناپذیر است بنابراین تفکیک قوا نیز وجود ندارد. آن قانون اساسی که اقتدار را قطعه‌قطعه کند جامعه را به هرج و مرج می‌راند.» این داوری تند می‌نماید ولی چندان هم بی‌پایه نیست. در حقیقت رژیم‌هایی که خواسته‌اند اصل تفکیک قوا را مو به مو به کار بندند رژیم‌هایی ناپایدار از کار در آمدند. این رژیم‌ها یا مانند رژیم برآمده از قانون اساسی سال ۱۷۹۱ فرانسه به سرعت ملغی شدند یا مانند رژیم ایالات متحد به گونه‌ای تحول یافتند تا به نظامی سیاسی نافی نیت آغازین خود تبدیل شوند.

نظریه پردازان با توجه به این امر بدیهی، برای کاستن از قاطعیت این اصل به تفسیر و تأویل‌های عالمانه روی می‌آورند، به مفهوم کارکرد ژرفا می‌بخشند، در تعبیر مفهوم قدرت نرمش به خرج می‌دهند، اثبات می‌کنند که تمایز کارکردهای قوه‌ها با همکاری ارگان‌ها همخوانی دارد، خلاصه می‌کشند تا این اصل را با مقتضیات اقتدار حکومتی سازگار سازند. روشن است که با وجود جذاب بودن بحث در این جا نمی‌توانیم استدلال‌های مربوط به آن را بیاوریم.^۲ در واقع نشان دادن این واقعیت برای ما مهم است که در هنگام ارائه‌ی اصل تفکیک قوا به‌عنوان ضابطه‌ی اساسی و طلایی سامانِ قانون اساسی، نه تنها از اثر فرسایشی آن غافل نبودند بلکه برعکس خاصیت این اصل را همین جنبه‌ی فرسایشی می‌دانستند. چه باک اگر این اثر فرسایشی مایه‌ی از کارافتادگی قدرت شود زیرا باید از افزایش نیروی قدرت هراسید نه از ناتوانی آن. در واقع هر چه ارگان‌های دولتی در به‌انجام رساندن امور خود با دشواری بیش‌تری روبه‌رو شوند امنیت شهروندان بهتر تأمین می‌شود. آن‌چه ذهن مونتسکیو را به‌خود مشغول می‌داشت همانا حفظ آزادی‌های فردی در برابر حکومت‌کنندگان بود نه سر و سامان دادن به کاریست قدرت به‌گونه‌ای که اینان بتوانند وظیفه‌ی خود را به‌انجام رسانند. در همین راستای فکری است که نگارندگان

1. Michel, Debré, *La République et ses problèmes*, Paris, Plon, 1952, p. 38.

2. Voir G. Burdeau, *Traité de science politique*, 2 éd. V, *Les Régimes Politiques*, 1970, n 207sq.

قانون اساسی فیلادلفیا با بهره‌گیری از نظریات لاک، بلاکستون و مونتسکیو دستگاهی مرکب از عوامل بازدارنده و توازن‌بخش طرح ریختند که وظیفه‌اش کاهش امکانات عمل‌کننده و رئیس‌جمهور به حداقل بود. در واقع قانون اساسی آمریکا همه‌ی کوشش خود را برای سازماندهی آن‌چه مونتسکیو «توانایی بازدارندگی» می‌نامد به کار بست بی‌آن‌که به هیچ تلاشی برای تسهیل توانایی عمل کردن دست زند. بانکرافت تصدیق می‌کند که: «قانون اساسی آمریکا پایداری در برابر قدرت را تا مقام اصول سازماندهی سیاسی بالا برده است.» پرفسور گارنر تفسیرکننده‌ی دیگر آمریکایی پا از این فراتر نهاده و در آن «ابزار منع قدرت» می‌بیند.

گرچه بهره‌مندی از آزادی‌های فردی از این برداشت به‌سادگی درک می‌شود ولی پذیرش عام و گسترده‌ی آن، بدون توجه به همخوانی تنگاتنگش با نقش ناچیزی که لیبرالیسم به دولت وا می‌گذارد، قابل درک نیست. اهمیت چندانی ندارد که دولت به بی‌عملی رانده شود زیرا بهترین کارش همانا کمترین مداخله‌ی ممکن است. چون ابتکارها نه از آن دولت بلکه از آن هوشمندی افراد است. بنابراین انتظار تنظیم طرح‌های مربوط به زندگی جمعی را از حکومت‌کنندگان داشتن نابه‌جاست. چون این‌گونه طرح‌ها از نیروهای اجتماعی نشأت می‌گیرند پس بر این نیروها است تا در خودجوشی آفریننده‌ی خویش تحقق آنها را پی‌گیرند. در این صورت، چه چیزی طبیعی‌تر از این‌که دولت از امکانات بایسته برای پرداختن به اقدام‌های گسترده محروم شده و به انجام وظیفه‌های فرعی مشغول شود.

برای فهم تحول لیبرالیسم، تصریح آن‌چه به تفسیر محدودکننده‌ی کارکرد سیاسی دولت مشروعیت می‌بخشد اهمیت بی‌سزا دارد. این قضیه که اصول باید در خدمت تضمین امنیت شهروندان باشد با نگاهی به گذشته، نگاهی به خودکامگی سلطنت در فرانسه یا در آمریکا، نگاهی به اقتدارگرایی متروپل (انگلستان) که بدون رایزنی با مهاجرنشینان قانون تمبر یا مالیات بر جای برقرار می‌کرد، روشن‌تر می‌شود. می‌بینیم که اصول در آن دوران خودکامگی قدرت را سد می‌کرد. اما هنگامی که سخن بر سر آینده باشد یعنی زمانی که قانون اساسی‌ای برقرار شود که در آن تنها اقتدار ناشی از اراده‌ی شهروندان قابل پذیرش باشد دیگر چرا باید مانعی مانند اصل تفکیک‌قوا علیه حکومت‌کنندگانی سربرآورد که از میان خود افراد برخاسته‌اند و در نتیجه جای هیچ ترسی از ایشان در میان نیست؟

درست در این جا است که برهان مربوط به نقش دولت جانشین برهان توجیه کننده‌ی نگرانی از امنیت می‌شود. هر چند قدرت سیاسی نوین که قانون‌های اساسی آمریکا در سال ۱۷۸۷ و فرانسه در دوران انقلاب بر آن صحنه گذاشتند همان قدرت بی قید و بند رژیم‌های برچیده شده نبود اما به هر حال قدرت به شمار می‌آمد. از این رو خطرهایی که می‌توانست از سوی قدرت متوجه آزادی شود با تغییر صاحب عنوان آن از میان نمی‌رفت. خطر این بود که با افتادن قدرت به دست مردم این امکان هم پدید آید که دارندگان نوین قدرت از آن ابزاری برای خواسته‌های برابری طلبانه‌ی خود ساخته و بدین سان نظم طبیعی جامعه را از بُن براندازند. از آن جا که نمی‌توان قدرت را از سرچشمه محدود کرد پس باید اصل لیبرالی عدم مداخله‌ی دولت در پهنه‌ی فعالیت آزاد افراد را در برابر آن نهاد تا بدین وسیله قدرت دست کم در قلمرو کارکردهایش محدود شود. بدین ترتیب تفکیک قوا معنایی یافت که از آن پس هرگز رهاش نکرد، یعنی دفاع در برابر آن چه سی‌سیس با کراهت دموکراسی ناب می‌نامید. هدف حمله، به طور مشخص اختیارات مطلق مجلس‌های برگزیده بود. در ایالات متحد، نگارندگان قانون اساسی فی‌لادلفیا ستمگری احتمالی این مجلس‌ها را برای توجیه عدم مسئولیت و حق وتوی ریاست جمهوری عنوان کردند. در فرانسه، پیچیدگی شگرد قانون‌گذاری در برابر پیشنهادهایی که از خصلت عوام‌فریبانه‌شان می‌هراسیدند نقش پالایه را داشت. البته این گونه دوران‌دیشی‌ها از آزادی‌های فردی حفاظت می‌کرد، حفاظت از آزادی‌هایی که بهره‌مندان از نظم مستقر توانایی به کار بردنشان را داشتند؛ یعنی در نهایت مالکیت با همه‌ی امتیازهایی که به همراه داشت. تفکیک قوا که در آغاز با نگرانی بلندنظرانه‌ی حراست از همه‌ی انسان‌ها در برابر خودکامگی مشروعیت یافته بود بدین سان به اصل سازماندهی دموکراسی بورژوازی تبدیل گردید که در آن هر قانونی خواست مردم شمرده می‌شود ولی هر خواسته‌ی مردم قانون به شمار نمی‌رود.

حاکمیت قانون

در حقیقت لیبرالیسم برای زدودن خودکامگی از روابط بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، می‌خواهد حاکمیت قانون را برپا دارد. البته قانون به معنایی که در بالا آوردیم.

ستایش انقلابیان فرانسوی از قانون، آشکارتر از آن است که نیازی به اثبات داشته باشد. از دیدگاه ایشان قانون از این رو مقدس شمرده می‌شد که هم بیان خرد و سرچشمه‌ی عدالت و هم ابزار نیک‌بختی همگان بود. اما باید خاطر نشان کرد که نه در ایالت متحد و نه در انگلستان، لیبرال‌ها تا این اندازه در تجلیل و ستایش از قانون پیش نرفتند و در حقیقت ستایشی چنین شورانگیز را باید سهم ویژه‌ی فرانسه در ساخت لیبرالیسم دانست. این سهم البته از چنان کیفیتی برخوردار بود که در این ساخت به‌طور کامل مستحیل شد. چندان که برداشت فرانسوی از قانون، در درازای سده‌ی نوزدهم یکی از شالوده‌های آموزه‌ای لیبرالیسم به‌شمار می‌آمد.

پنداشتن این‌که قانون در سرشت خود مانعی در برابر خودکامگی حکومت‌کنندگان است برای ما که عادت کرده‌ایم قانون را همیشه شگرد حکمرانی بدانیم دشوار می‌نماید. از آن‌جا که قانون فرآورده‌ی همه‌ی انسان‌ها یا اکثریت آنهاست به‌راستی چه چیزی می‌تواند از تبدیل آن به ترجمان اراده یا ابزار تحقق ایدئولوژی آنها مانع شود. طرح نخستین لیبرالیسم با انعطاف‌ناپذیری خود درست برای دور راندن چنین خطری، اختیار قانون‌گذاری را از انسان‌ها سلب می‌کند. به این معنی که نتوانند پنداربافی‌هایی را که از موقعیت ویژه یا از سرسپردگی پیکارجویانه‌شان برمی‌خیزد وارد مقررات قانونی کنند. از این رو نقش قانون‌گذار نه آفرینش بلکه نخست کشف ضابطه‌های حاکم بر سرشت انسان در هر زمان و مکان است تا بعد آنها را به فرمول‌های قضائی برگرداند. البته ساده‌دلی انقلابیان فرانسوی تا این اندازه نبود که خیال کنند این برداشت می‌تواند مورد پذیرش مجلس‌های برگزیده‌ی آن روزگار قرار گیرد. در واقع نمایندگان این مجلس‌ها برای خوشایند برگزینندگان خود آمادگی داشتند تا هر آن‌چه مطالبات آنها را برآورد، وارد قانون کنند. بعداً خواهیم دید که نظریه‌ی نمایندگی درست برای پیشگیری از چنین خطری طراحی شد. اما خود این نظریه از این رو پذیرفته شد که هم متکی بر مفهومی ویژه از قانون بود و هم نتیجه‌ی منطقی آن می‌نمود.

این مفهوم بر پایه‌ی دو ایده ساخته شده است: نخست ایده‌ی فلسفه‌ی روشن‌گری که قانون را فقط فرآورده‌ی خرد می‌داند، دو دیگر ایده‌ای که انقلاب سال ۱۷۸۹ پیروزی‌اش را به ثبت رساند و قانون را بیان اراده‌ی مردم می‌شمارد. در نخستین نگاه همسویی دو پیشنهاد آشکار نیست اما اندیشه‌ی لیبرالی موفق به گنجاندن هر دو در

ترکیبی شد که اگر بگوییم آینده‌ی لیبرالیسم را با آشتی دادنش با دموکراسی رقم زد گزافه نیست.

خرد و اراده‌ی مردم از این‌رو سرچشمه‌ی یگانه‌ی قانون شناخته شده‌اند که خواسته‌های مردمی تنها احکام خرد را به نام اراده‌ی همگانی بیان می‌کنند. تلافی خجسته‌ی این دو با ارگانی که به وضع قانون گماشته شده به خوبی تضمین می‌شود زیرا این ارگان را ملت برای استقرار ضابطه‌های بخردانه‌ی خود برگزیده است. بنابراین، تعریف قانون همانا عبارت است از خرد انسانی که با اراده‌ی همگانی به نمایش درمی‌آید، در اراده‌ی همگانی تجسم می‌یابد و سرانجام به زبان نمایندگان مردم بیان می‌شود. به راستی آیا می‌توان شالوده‌ای معتبرتر از حاکمیت خرد و حاکمیت مردم برای قانون سراغ گرفت؟ اما در حقیقت اگر قانون بدین‌گونه تفسیر شود به دشواری می‌تواند در جهان آدمیان جایی داشته باشد. زیرا قانون به این معنا از ناتوانی‌ها و سودهای جهان آدمیان پالوده است و در واقع آموزش می‌دهد، سامان می‌بخشد یا محکوم می‌سازد و آگاهانه، سرسختی واقعیت‌ها را خوار می‌شمارد. هر چند در سده‌ی هجدهم علاقه‌مندی به علوم طبیعی برای تشویق انسان‌ها به کار بست روش‌های تجربی در زمینه‌های اخلاق نبود اما انگیزه‌ای شد که انسان‌ها را به جست‌وجوی اصولی در زمینه‌ی اخلاق واداشت؛ اصولی که سختی و ثباتشان با اصول قابل مشاهده در جهان مادی هم‌ارز باشند. باری اراده‌ی همگانی را سرچشمه‌ی قانون دانستن به مبنای پذیرش این نیست که خاستگاه قانون، آلوده‌ی خطاپذیری نیت‌های انسانی شود. زیرا از دید روسو که این اصطلاح را رایج کرد اراده‌ی همگانی همسان خرد شمرده می‌شود. هنگامی که وی از اراده‌ی همگانی سخن می‌راند منظورش هر اراده‌ی هر اکثریتی نیست بلکه «اصولی است استوار بر خرد و برآمده از سرشت چیزها».^۱ اگر اکثریت اراده‌ی همگانی را به نمایش می‌گذارد از این‌رو است که از شهروندان یعنی از انسان‌هایی تشکیل یافته که به‌طور دقیق و سوسه‌ی بلندپروازی‌ها یا منافع خود را پس می‌رانند تا در خویشتن خویش فقط ندای خرد را بشنوند. افزون بر این آیا روسو به ما نمی‌گوید که هر انسانی جدای از

1. J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op cit., liv. II, chap. 4.

اراده‌ی ویژه خویش از اراده‌ی همگانی نیز برخوردار است؟^۱ آیا مالبرانش ندا در نمی‌دهد که قانون طبیعی چیزی نیست جز اراده‌ی همگانی هستی‌برین؟ باری مونتسکیو با اعلام این‌که: «قانون به‌طور عام، خرد انسانی است که بر مردمان روی زمین فرمان می‌راند و قانون‌های سیاسی و مدنی هر ملتی، تنها باید موارد ویژه‌ای از کاربست آن باشند»^۲ این آرمان‌گرایی را به جهان مادی فرود می‌آورد. درست همین تعریف از قانون را ژوکور واژه به واژه در دائرةالمعارف نگاشت. بنابراین سرچشمه‌ی الهام دریافت‌هایی را که قانون‌گذار به شکل قانون درمی‌آورد باید در آن روشنایی‌ای یافت که طبیعت در یکایک ما نهاده است. کندورسه در این باره می‌نویسد: «برای آگاهی از آن‌چه در خور پذیرش است نباید در پی شناخت ایجابی قانون‌هایی بود که انسان‌ها وضع می‌کنند بلکه باید در خرد به جست‌وجوی آنها پرداخت. افزون بر این بررسی قانون‌های حاکم بر مردمان گوناگون و در سده‌های گوناگون، به شرطی سودمند است که به خرد تکیه‌گاهی برای تأمل و تجربه ارزانی دارد».^۳

باری همان‌گونه که تاریخ در اندک زمانی به اثبات رساند این باور در عمل به اقتداری مشروعیت بخشید که سرآمدان بورژوا به ناحق مدعی‌اش بودند، برطبق ادعای اینان تمیز مقتضیات خرد تنها از فرهیختگانی چون ایشان برمی‌آمد. ولی همانندی قانون و خرد در اصول خود نه تنها مطالبات دموکراتیک را نادیده نمی‌گیرد بلکه مهر تأیید نیز بر آنها می‌زند. آیا بدیهی نیست که «چون ملت متشکل از انسان‌های هوشمندی است که خداوند خرد را برای تشخیص مصلحت خویش به آنها بخشیده است می‌تواند به وضع قانون بپردازد».^۴ در حقیقت مشارکت همگانی انسان‌ها در تشخیص درست مصلحت عمومی، آنها را شایسته‌ی همکاری در وضع قانون می‌کند.

روشن است که حاکمیت قانون به این معنا، حمایتی بی‌چون و چرا در برابر خودکامگی قدرت است. البته قانون نیز مانند همه‌ی چیزهای مقدس باید با احتیاط

1. *Du contrat social, op. cit., liv. 1, chap. 7.*

2. *Montesquieu, L'Esprit des lois, op. cit., liv. I. chap.*

3. *Condorcet, Essai sur les assemblées provinciales, 2^e partie, art. 6.*

4. *Mably, Doutes sur l'ordre naturel des sociétés politiques, Oeuvres, 1791, t. XI, liv.*

و برای برخی هدف‌های والا به کار گرفته شود و برای نگهداری قابلیت‌های خود باید از درگیر شدن در ابتدال زندگی بپرهیزد. پیداست که در صورت بی‌اعتباری قانون، کاربردش نیز راه ابتدال روزمره خواهد پویید. افزون بر این قانون نمی‌تواند به نظم طبیعی شک ورزد زیرا همین شک بنیادش را ویران می‌کند. سرانجام کاربست قانون به کاهنانی واگذار شده که نماد اعتبار قانون‌اند. در حقیقت همه‌ی شناسه‌های مشخص‌کننده‌ی برداشت لیبرالی از قانون با این قدسی کردن توضیح داده می‌شود. در این روند، نخست با تداوم و تغییرناپذیری قانون روبه‌رو می‌شویم. همان‌گونه که ماده‌ی نخست طرح قانون مدنی فرانسه تأیید می‌کند قانون هم‌چون خویشاوند «حقوق جهانشمول و تغییرناپذیر»، باید از پایداری و ثبات برخوردار باشد. از این‌رو سیاست‌پیشگان و حقوق‌دانان با عبارت بسیار مدح‌آمیزی مانند «امانت مقدس»، «ضابطه‌ی نامیرا» و «طاق مقدس» آن را ستوده‌اند. روشن است سخنی از استفاده از قانون برای درمان نارسایی‌های نظم اجتماعی موجود به‌میان نمی‌آید چه رسد به این‌که قانون برای ایجاد نظم اجتماعی دیگری به کار گرفته شود. در حقیقت خصلت انتزاعی خود قانون، چنین قابلیت‌هایی را از آن سلب می‌کند. البته این انتزاعی بودن را باید شرط دوام و پایایی قانون دانست زیرا اگر قانون وارد جزئیات شود قانون‌گذار برای هماهنگ ساختن‌اش با ضرورت‌های زندگی روزانه مجبور به تغییر پیاپی آن می‌گردد. در این باره نیز آموزه‌ی سیاسی‌نگاران سده‌ی هجدهم و رویکرد مجلس‌های انقلابی بیش از آن شناخته شده‌اند که نیازی به تأکید باشد. تنها به یادآوری این نکته بسنده می‌کنیم که این آموزه و آن رویکرد با دشمنی لیبرالیسم نسبت به مداخله‌ها و ابتکارهای خرده‌بینانه و بیش از اندازه‌ی قانون‌گذار همخوانی دارد. سخنرانی پُرتالیس درباره‌ی پیش‌درآمد طرح قانون مدنی فرانسه بیان رسمی تردید ذهنیت لیبرالی است.

عامیت و غیرشخصی بودن قانون در واقع هم محدودکننده و هم خلاصه‌ی نقشی است که بر عهده‌ی قانون‌نهاد شده: عامیت آن برای همه شهروندان ضمانتی در میدان کاربست قانون فراهم می‌آورد، زیرا از سویی یکسانی ضابطه‌ها و مقررات برای همگان امتیازها را منتفی می‌سازد و از دیگر سو با غیرشخصی بودن قانون، شهروندان دیگر نمی‌هراسند که آماج تصمیم‌های فردی خودسرانه یا جانبدارانه قرار گیرند. هر آینه به قانون از زاویه‌ی درونمایه مقرراتی که وضع می‌کند نگریسته شود

در واقع عامیت، مکمل تداوم و خصلت انتزاعی آن به‌شمار می‌آید. اگر قانون راه‌حل‌های دست به نقدی برای زندگی روزانه پیش نهد تابع موقعیت‌های متغیر می‌شود و نمی‌تواند از پایایی‌ای برخوردار باشد که بخشی از اقتدار خود را مدیون آن است.

بنیادگذاران حقوق عمومی فرانسه کوشیدند با تأیید مقتضیات اندیشه‌ی لیبرالی، اعتبار قانون را بر خصلت‌های دائمی، انتزاعی و عام آن استوار سازند. آرزوی آنان چندان هم ناکام نماند زیرا دست‌کم تا آغاز سده‌ی کنونی مفهومی که آنها از قانون درک می‌کردند، ستون اصلی نظام قضائی را تشکیل می‌داد. با این همه، قانون نیز از استحاله‌ای که اصول سترگ انقلابی در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی به‌خود دیدند نَرست. در طی سده‌ی نوزدهم، لیبرالیسم از امیدمردم تبدیل به ایدئولوژی یک طبقه یعنی بورژوازی گردید. بعدها خواهیم دید که چگونه این طبقه موفق شد با بهره‌جویی از همین خصلت‌های قانون، قدرت خود را تضمین کند.

هابه‌آس‌کورپوس

هر اندازه نظریه‌ی قانون دژی محکم و استوار در برابر استبداد بر پای دارد چیزی جز سدی آموزه‌ای نیست. به همین دلیل واقع‌بینی انگلیسی نمی‌توانست تنها به آن دل‌خوش کند. باری از آغاز سده‌ی هفدهم انگلیسیان بر آن شدند تا برای امنیت فردی، پشتیبان کاراتری فراهم آورند. به این منظور بر خلاف عادتشان، به‌جای وانهادن سازماندهی این مهم به رسم و رسوم، مکانیسم آن را در متنی به‌نام هابه‌آس‌کورپوس نگاشتند که در سال ۱۶۷۹ به تصویب پادشاه رسید.

هابه‌آس‌کورپوس ضابطه‌ای است چنان کارآمد که گفته‌اند در آن روزگار بهتر از آن ممکن نبوده است. این ضابطه از سویی مقرر می‌دارد که هنگام دستگیری یک شهروند انگلیسی بزهی که به ارتکاب آن متهم است باید طی بیست و چهار ساعت به‌وی ابلاغ شود. از سوی دیگر به استثنای جنایت‌های بسیار مهم، شخص دستگیر شده می‌تواند با گذاردن وثیقه، به‌طور موقت آزاد شود. سپس متهم حداکثر بیست روز پس از دستگیری باید در برابر هیأت منصفه حضور یابد. این هیأت منصفه پس از تصدیق فعل، نظر خواهد داد که آیا اتهام‌های وارده برای توجیه تداوم اقامه‌ی دعوا بسنده‌اند یا نه. سرانجام این ضابطه مقرر می‌دارد که از این پس هر افسر پلیس، قاضی

یا زندانبانی که هابه‌آس کودپوس را رعایت نکند باید در پی جبران خسارت‌های وارد شده به قربانی برآید.

در حقیقت سند سال ۱۶۷۹ چیزی جز احترام به فرد انسان نیست که انگلیسیان دیر زمانی به قدرت تحمیل کرده یا به بهایی گزاف به دست آورده بودند. بدین سان کوچ‌کنندگان به ینگه‌دنیا این سند را هم‌چون بخش اساسی میراث شهروندی خود به آمریکا بردند و از این رو همه‌ی منشورهای مهاجرنشینان، حقوق و آزادی‌هایی را که انگلیسیان در مام‌میهن از آن بهره‌مند بودند در برداشت. هیچ‌یک از اعلامیه‌های حقوق که بعدها در ایالت‌های جوانِ متحد، نگاشته شد از ذکر صریح مزیت حقوقی هابه‌آس کودپوس غفلت نورزید. بدین ترتیب، آزادی در این شکل ابتدایی و عملی و البته بنیادی خود، پیش از دیگر وجوهش در نهادهای انگلوساکسون رسمیت یافت و هم‌چون ضمانتی در برابر پیگردها و دستگیری‌های خودسرانه شناخته شد.

منتسکیو هنگامی که اعلام می‌دارد: «این امنیت هرگز مورد اعتراض واقع نشده مگر در موارد اتهام‌های عمومی یا خصوصی؛ و از این رو آزادی شهروند از اساس به خوبی قانون‌های جنایی وابسته است»^۱، راه خطا نمی‌پوید. این اعتقاد که همه‌ی جریان‌های فکری لیبرالی از دائرة‌المعارف نویسان تا فیزیوکرات‌ها در آن سهم بودند، الهام‌بخش نویسندگان اعلامیه‌ی سال ۱۷۸۹ نیز شد که در آن سه ماده به امنیت شهروندان اختصاص یافته است. هر چند عبارت‌های به کار رفته بسیار شناخته شده‌اند ولی یادآوری آنها از این رو بیهوده نیست که امروز هنوز بی‌چون و چراترین شالوده‌ی لیبرالیسم را تشکیل می‌دهند و شاید حتی لیبرالیسم پایبندگی خود را مدیون همین هسته‌ی کاستی‌ناپذیر باشد. «هیچ‌کس را نمی‌توان متهم، دستگیر یا زندانی کرد مگر در مواردی که قانون تعیین می‌کند» (ماده‌ی هفتم)؛ «هر کس تا هنگامی که گناهکار شناخته نشده، بی‌گناه به‌شمار می‌آید و اگر دستگیری او ناگزیر تشخیص داده شود، قانون باید برای حفظ جان وی جلوی هرگونه خشونت را با جدیت بگیرد» (ماده‌ی نهم)؛ و در تفکر مربوط به هابه‌آس کودپوس: «کسانی که فرمان‌های خودسرانه را تشویق کنند، بی‌چون و چرا به کار بندند، اجرا کنند یا باعث اجرای آنها گردند باید تنبیه شوند.» (ماده‌ی هشتم) اعلامیه‌ی سال ۱۷۹۳ با غنای

1. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, op. cit., liv. XII. chap. 1.

بیش‌تری، هشت ماده به امنیت اختصاص داد و حتی امنیت را به پاسداری از مالکیت نیز گسترانند. این اعلامیه نیز مانند اعلامیه سال ۱۷۸۹، مسئولیت اجراکنندگان، فرض بی‌گناهی دستگیرشدگان و عدم عطف به ماسبق قانون‌ها را مطرح می‌کند و حتی پایداری با زور را در برابر اجرای خشونت‌آمیز احکام خودکامانه مجاز می‌شمارد.

بهر آن که سخت‌گیری را تا شرح سرنوشتی که روزگار ما نصیب این اصول کرد پیش ببریم هر چند که هنوز از نظر قضایی اصولی معتبر شناخته می‌شوند. به‌راستی آیا چه چیزی مانع از کارآمدی این اصول است؟ معمولاً پاسخ‌ها به علت‌هایی مانند نبود کیفرهای سازمان‌یافته‌ی دقیق، عدم استیناف‌های ساده و یا نبود مهلت مقرر برای رسیدگی قضائی محدود می‌شود. اما آیا منصفانه نباید پذیرفت که درد اصلی همانا کمبود ذهنیت لیبرالی است؟ بدون شرایط سازگار، ضوابط مربوط به امنیت، احکامی بی‌ارزش‌اند. هنگامی که از مأمور پلیس تخطی‌کننده از ضوابط، به‌نام ضرورت نظم پشتیبانی شود، یا به قاضی اجراکننده‌ی آنها به‌چشم قاضی «سُرخ» نگریسته شود و سرانجام هنگامی که توده به این دلیل که این ضوابط لحظه‌ی تحویل قربانی به او را به تأخیر می‌اندازد شکیبایی از کف نهد، جست‌وجو در نص قانون — هر اندازه هم معتبر باشد — برای یافتن روش‌های پیشگیری کارآمد که از آسیب رسیدن به شرافت اشخاص جلوگیری کند، بیهوده می‌نماید.

۳. مالکیت

لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اقتصادی

این دریافت را، که آزادی مورد نظر لیبرالیسم صرفاً معنوی نیست، به هیچ‌وجه نباید به قدرناشناسی ارزش اخلاقی لیبرالیسم تعبیر کرد. بی‌گمان، همان‌گونه که پیش‌تر آوردیم لیبرالیسم فرآورده‌ی آن رهایی فکری است که در حقیقت سرآغاز دوران مدرن را مشخص کرد. ولی این رهایی تنها در زمینه‌ی اندیشه محدود نماند بلکه در عمل به‌گونه‌ای بیرونی شد که از همان آغاز، آزادی اندیشه و عمل به‌شیوه‌ای جدایی‌ناپذیر در لیبرالیسم آمیختند. باری عمل به‌معنای درگیرشدن در جهان واقعی، جهان انسان‌ها و چیزهاست که در آن اقتصاد به‌معنای گسترده‌ی آن، جایی اساسی دارد.

آزادی در پهنه‌ی اقتصاد معنای مشخصی به خود می‌گیرد و در بازرگانی، داد و ستد، کارو تولید، تملک و استعمال و شیوه‌های ترابری کالاها نمود می‌یابد. مالکیت نه فقط به شکل ملموس چیزهای تصاحب شده بلکه هم‌چون موتور تلاش بشر، در کانون چنین جهانی جای دارد.

در این چشم انداز لیبرالیسم - که هنوز نامی نداشت - هم در جهان باورها و هم در طبیعت راهی انقلابی گشود که به دنیای مدرن انجامید. همراه با آغاز جهش لیبرالیسم توانایی انسان با کاربرست آزادی‌اش آشکار شد. سوداگران، بانکداران و بورژواهای سده‌ی شانزدهم از این‌رو نیازی به تدوین آشکار این اعتقاد حس نمی‌کردند که آن را در روحی که به اقدامات خودجوششان جان می‌بخشید عیان می‌دیدند. ولی رفته‌رفته با گسترش این اقدامات، اخلاق نوینی از این پراگماتیسم آغازین برآمد که مطابق آن کوشش برای دست‌یابی به ثروت‌های مادی از راه تسلط بر مکانیسم‌های اقتصادی، نه تباهی اخلاقی، بلکه وسیله‌ای مشروع و هماهنگ با سرشت واقعی انسان شمرده می‌شد. چنین مضمونی را می‌توان نزد همه‌ی اندیشمندان و فرزندان برآشفته از جزئیات قرون وسطایی یافت. هر چند شمارش شواهد آن جز ملال نمی‌انگیزد ولی دست‌کم انگشت نهادن بر حضور نهفته‌اش در آثار فرانسیس بیکن بیهوده نیست. معمولاً بر این عادت‌ایم که او را هم‌چون پیام‌آور تمدن تکنیکی بستایم و به حق روش تجربی‌اش را ارج نهیم. اما باید توجه داشت که این روش، بنا بر اصطلاح رایج امروزی، بی‌طرفانه نیست. در حقیقت روش بیکن در خود وجهی فایده‌جویانه دارد که همانا افزایش شناخت‌ها به منظور تأمین چیرگی انسان بر طبیعت است. همانند ماکیاول؛ برای او نیز بازدهی و سودمندی معیارهای اخلاقی شمرده می‌شدند. بدین‌سان اخلاق بیکن از ترک خواهش‌های مادی بسیار دور است.

البته در شرایطی که جوشش ذهنی با جست‌وجوی ثروت همخوانی می‌یافت تشخیص جایی که آزادی اقتصادی اشغال کرد آسان است. در حقیقت بدون آزادی اقتصادی، انسان نمی‌توانست به جایگاه واقعی خود که دیگر نه با معیارهای بی‌زمان بلکه بر حسب موفقیت‌های عصر سنجیده می‌شد دست یابد. اما در مقایسه، آزادی سیاسی در آن دوره نقش چندانی نداشت. هر چند گهگاه از آن نامی به میان می‌آمد که غنای اندیشه‌ی سیاسی سده‌ی شانزدهم گواه آن است ولی بیش‌تر هم‌چون بهانه‌ای

برای نبرد با قدرتی که بخاطر موضع‌گیری‌های دینی‌اش ناخوشایند می‌نمود یا برای پشتیبانی از دار و دسته‌ای در خدمت پاپ یا لوتر به کار می‌رفت. در آن دوره، اندیشه‌ی سیاسی به‌طور اساسی در نظریه‌های مبتنی بر پایداری در برابر ستمگری یا در آموزه‌های جبارکشی خلاصه می‌شد. از این‌رو آزادی سیاسی در بُرد ایجابی‌اش، یعنی به‌مثابه‌ی اصل سازمانده‌ی کاربست قدرت در دولت، تنها در سده‌ی هفدهم در تب و تاب انقلاب‌های انگلستان رخ نمود.

روشن است که ترسیم این بخش از تاریخ انگلستان حتی در خطوط اساسی‌اش در این‌جا امکان ندارد. گوناگونی رویدادهای پیش‌بینی نشده‌ی این دوره، پیچیدگی انگیزش‌های انسان‌ها و نیز تأثیر این انگیزش‌ها بر آن پیچیدگی، آمیزش ایمان و واقع‌گرایی، مدرنیسم شگفت‌انگیز برخی جنبه‌های این دوره (نمونه‌ی نیولورها) در پیوند با کهنگی آداب و رسوم، همه در مجموع اعتبار هر نتیجه‌گیری ساده‌انگارانه را مورد تردید قرار می‌دهد. از این‌رو جستار ما جانب احتیاط از دست فرو نمی‌هد. از این گذشته، تاریخ ارائه‌ی ترازنامه‌ی این دوره را خود به‌دوش گرفته است. در واقع انقلاب‌های سال ۱۶۴۰ و سال ۱۶۸۸ آزادی را با تعیین حد و مرزش وارد نهادهای بریتانیایی کرد. این آزادی‌ها همانا قدرت به چنگ آمده‌ی پارلمان بود که به‌مثابه‌ی نمود بالندگی آزادی شمرده می‌شد و حد و مرز آن را شکست انقلاب اجتماعی بی‌چیزان و سربازان فریب‌خورده از کرامول، یعنی انقلاب لیل‌برن و وینستنلی تعیین می‌کرد. در نتیجه شکست این انقلاب، آزادی‌های به‌دست آمده محدود به توانگران شد. یعنی کسانی که یارای تأمین شکوفایی و پیشرفت اجتماعی را داشتند؛ پیشرفتی که همه‌ی اعضای جامعه می‌بایست از آن بهره‌مند می‌شدند. از آن پس پذیرفته شد که امور سیاسی وظیفه‌ای است که الزاماتش را «مهم‌ترین و پابرجاترین بخش ملت تعیین می‌کند»^۱ شکی نیست حقوق سیاسی‌ای که با پیروزی آزادی بر استبداد چارلز اول و ژاک دوم تثبیت شد شایستگی توانگران در تأمین امنیت عمومی و بهزیستی را به این سبب مشروع می‌داند که آنان را فرزانه و دارای روحیه‌ی ابتکار و نوآوری می‌شمرد. البته علت وجودی این حقوق را باید تضمین آزادی عملی دارندگان قدرت

1. H. J. Laski, *Le libéralisme européen du Moyen Age à nos jours*, Paris, Emile-Paul, 1950, p, 113. (trad. fr. par solange Fournier et Simone Martin-Chauffier).

اقتصادی دانست بی آن که توجیه اخلاقی آن نادیده انگاشته شود. برای نمونه یک نوشته‌ی پوریتنی در این باره چنین می‌گوید: «اگر انسان بزرگ‌منش و توانگر بتواند خیرخواه و دیندار باشد آوایش نزد خداوندگار دلنوازتر از هنگامی است که در ناداری و فرودستی غوطه خورد.»

هر چند این تحلیل را باید با سایه روشن‌هایش در نظر گرفت. اما در مجموع می‌توان آن را تا آن جا که شگردی برای تمایز ریشه‌ای میان لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی به دست دهد درست دانست. گرچه می‌توان از نظر ذهنی این دو را از یکدیگر جدا ساخت اما از نظر تاریخی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، زیرا در حقیقت لیبرالیسم سیاسی برای تضمین لیبرالیسم اقتصادی مقبولیت یافت. نتیجه آن که هرآینه معنای لیبرالیسم سیاسی کنترل قدرت از سوی حکومت‌شوندگان باشد این کنترل اساساً به سود مالکیت برقرار شده است.

بی‌گمان می‌توان توسن خیال را به پرواز درآورد و این پرسش را پیش کشید که اگر شالوده‌ی معنوی لیبرالیسم در راه خدمت به منافع اقتصادی آسیب ندیده بود سرنوشت لیبرالیسم چه می‌شد؟ می‌دانیم که در فلسفه‌ی لیبرالی، غیر از دفاع از امتیازهای مالکیت، ارزش‌های دیگری نیز یافت می‌شود. هر چند تاریخ به ما می‌آموزد که این ارزش‌ها از چیرگی چندانی برخوردار نبوده‌اند. اما آن چه تاریخ رشته، خود نیز می‌تواند پنبه کند. اتفاقاً امروز که شاهد بازپیدایی ایمان لیبرالی هستیم می‌توان پرسید آیا این جنبش خودنشانه‌ای از خواست زدایش آن کژروی تاریخی نیست که به کمک آن قدرت تنی چند، موفق به غصب آزادی همگان شد؟ روشن است داوری درباره‌ی ممکن بودن این اقدام کار ما نیست. اما باید تصدیق کرد که دست‌یازیدن به چنین اقدامی چندان هم ساده و آسان به نظر نمی‌رسد. زیرا لیبرالیسم تنها به برپایی عملی حاکمیت مالکیت بسنده نکرد بلکه از لحاظ نظری نیز با یاری دسته‌ای از برهان‌ها به آن مشروعیت بخشید. باری این برهان‌ها چنان در ذهنیت لیبرالی خانه کرده‌اند که معلوم نیست بی‌پشتیبانی آنها این ذهنیت بتواند پاینده ماند. سرانجام پرسش این است که آیا شک کردن به اعتقاد چهارگانه‌ای که تمامی ساختمان لیبرالیسم بر آن استوار شده است به ویرانی این ساختمان نخواهد انجامید؟ منظور اعتقادی است که مالکیت را هم حق طبیعی هم آزادی، هم سنجی روحیه‌ی مدنی و هم موتور پیشرفت می‌داند.

مالکیت، حق طبیعی

مکتب حقوق طبیعی از سده‌ی هفدهم به بعد به این ایده به گستردگی اعتبار بخشید. به این معنا که مالکیت نیز به مانند آزادی و برابری حق طبیعی است. از دیدگاه این مکتب، در آغاز بی‌گمان اشیاء در تصرف همگان بود، ولی رفته‌رفته با رشد جامعه، تملک ضروری گردید چندان که خواه با توافق‌نامه، آن‌گونه که گروسیوس و پوفاندورف می‌اندیشیدند، خواه به گونه‌ی تصاحبی، برحسب عقیده‌ی باربراک، مالکیت هم‌چون حق طبیعی برقرار شد. این برداشت به‌روشنی از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نیز تأثیر پذیرفت که به خصلت حق طبیعی مالکیت، ارزش حق مطلق را هم افزود. لاک می‌گوید: «هیچ قدرت فرا دست نمی‌تواند از هیچ‌کس بدون رضایت او مالکیتش را بستاند. زیرا پاسداری از مالکیت هم هدف حکومت و هم هدف انسانی است که به‌خاطر مالکیت وارد جامعه می‌شود. این خود ناگزیر حق مالکیت را مفروض می‌دارد که بدون آن احتمال می‌رود انسان‌ها چیزی را از دست دهند که انگیزه‌ی ورودشان به جامعه بود.»^۱ می‌بینیم که از دیدگاه لاک درست همانند اندیشه‌ی لیبرالی پسین، خصلت طبیعی مالکیت تنها آن را به کالاهایی که مصرف یا استفاده‌ی فوری‌شان برای انسان ناگزیر است محدود نمی‌سازد. مالکیت، هر آن‌چه را بتواند به‌شیوه‌ای قانونی به تملک درآید شامل می‌شود و از این‌رو هم سرمایه‌اندوزی و هم وسایل تولید را دربرمی‌گیرد. افزون بر این برای مشروعیت بخشیدن به چیرگی مالکیت آن را به گرایش باز هم «طبیعی» انسان برای یافتن خوشبختی خویش در اموال به تملک درآمده، نسبت می‌دهند. از این‌رو چون خوشبختی غایت آزادی است و با مالکیت تحقق می‌پذیرد پس آزادی تملک نمی‌تواند حد و مرزی داشته باشد. در واقع نطفه‌ی آن بخش لذت‌جویانه در رادیکالیسم انگلیسی در این استدلال نهفته است. استدلالی که در آن برهان روان‌شناختی مجالِ جبرانِ ضعفِ باور به حقوق طبیعی را پدید می‌آورد.

گذشته از برخی بیان‌های افراطی و ناپختگی‌های آرمان‌شهر (اتوپی) اجتماعی که اندیشه‌ی سده‌ی هجدهم را به خود مشغول داشته ملاحظه‌ی پژوهاک برداشت لاک در این اندیشه چندان دشوار نیست. حتی گرچه در اندیشه‌ی روسو گاهی اصول جنبه‌ی

1. Locke, *Traité du gouvernement civil*, op cit., chap. 4, §20.

براندازی به خود می‌گیرند اما نتیجه‌گیری‌ها دقیقاً راه اعتدال می‌پویند. وی دو قضیه‌ی ناسخ یکدیگر را بدین‌گونه در یک جمله کنار هم می‌نهد: «هر انسان به‌طور طبیعی نسبت به هر آن‌چه برایش ضروری است حقی دارد؛ ولی سند ایجابی که او را مالک برخی کالاها می‌شمارد در واقع او را از تملک بقیه کالاها محروم می‌دارد. انسان پس از تعیین سهمش باید به آن بسنده کند زیرا دیگر نسبت به اجتماع حقی ندارد.»^۱ در حقیقت اندیشه‌ی غالب از دائرةالمعارف‌نگاران تا فیزیوکرات‌ها اندیشه‌ی «مالکیت‌ستایی» بود. اکنون ما از ریشخندهای پاسکال در زمینه‌ی مالکیت^۲ به‌دوریم و جالب این‌که کندورسه چندان این ریشخندها را خطرناک ارزیابی کرد که در چاپ کتاب اندیشه‌های پاسکال، بخش‌های مربوط به «مال من و مال تو» را حذف نمود. افزون بر این نباید فراموش کرد که تنها سرآمدان جامعه به حق مالکیت نجسبیده بودند. توده نیز، حداقل توده‌ای که خواسته‌هایش از طریق دفترچه‌ها به ما رسیده دست کمی از آنها نداشتند. فرودستان شهر پاریس چنین اعلام داشتند: «موضوع قانون‌ها همانا تضمین آزادی و مالکیت است» و این جمله در واقع چکیده‌ی عام‌ترین احساس آنها بود.

بنابراین نویسندگان قانون اساسی فرانسه برای صحه‌گذاشتن بر حقی که در درستی‌اش بحثی نبود با دشواری چندان‌ی روبه‌رو نشدند. اعلامیه‌های حقوق سال‌های ۱۷۸۹ و ۱۷۹۳، در میان حقوق بشر به مالکیت جایی هم‌تراز آزادی بخشید. تازه نکته‌ی پرمعنی این است که انقلاب برخلاف آن‌چه درباره‌ی دیگر بیانیه‌های مهم روا داشت در این مورد خود را تنها به ذکر حقوق محدود نکرد بلکه تضمین قانونی کارآمدی نیز برای مالکیت فراهم آورد. در ماده‌ی هفدهم اعلامیه‌ی سال ۱۷۸۹ آمده است: «مالکیت حقی تجاوزناپذیر و مقدس است و هیچ‌کس نمی‌تواند از آن محروم شود مگر هنگامی که ضرورتی عمومی و مسجل شده به‌شیوه‌ای قانونی آن را آشکارا ناگزیر گرداند، آن‌هم به‌شرط پرداخت غرامتی از پیش تعیین شده و عادلانه.» این فرمول که تا امروز از رژیمی به رژیم دیگر منتقل شده به‌مانند یکی از استوارترین شالوده‌های قانونی لیبرالیسم برجای مانده است.

1. *Du contrat social*, op. cit., liv. 1, chap. 9.

2. Voire, *Trois discours sur la condition des grands*, pléiad, p. 616, Pensées, p. 1151.

قانون‌گذاران فیلا دلفیا نیز کم‌تر اندیشناک پاسداری از مالکیت نبودند؛ هافستادتر می‌نویسد: فرهنگ عامه‌ی مدرن آمریکایی اصولاً چنین می‌انگارد که دموکراسی و آزادی در عمل یکتا و یگانه‌اند و حتی نویسندگان دموکرات هنگامی که به خود زحمت تمایزگذاری میان این دو را می‌دهند عموماً می‌پذیرند که آزادی بیرون از دموکراسی یافت نمی‌شود. ولی نیاکان بنیادگذار کشور، دموکراسی را تهدیدی می‌دانستند برای آن آزادی‌های که بیش از هر چیز دلبسته‌اش بودند. در حقیقت در ذهن ایشان آزادی نه با دموکراسی بلکه با مالکیت پیوند خورده بود.^۱ حتی دموکراتیک‌ترین اعلامیه‌های آن دوره یعنی اعلامیه‌ی حقوق ویرجینیا، هنگامی که از برنشاندن حکومت بر هم‌رأیی مردم سخن می‌راند منظور از مردم کسانی است که می‌توانستند «دلیل کافی برای سازگاری منافع ویژه‌ی خویش با منافع اجتماع و نیز دلبستگی خود به اجتماع ارائه کنند.» گذشته از ظاهر مؤدبانه‌ی این جمله روشن است که افراد مورد نظر مالکان هستند.

مالکیت—آزادی

بدین سان، هنگامی که لیبرالیسم در متن‌های اساسی مطرح می‌شد، آزادی و مالکیت در کنار هم و هم‌تراز تلقی می‌شد. سی‌یس در دیباچه‌ی قانون اساسی، آزادی را مالکیتی بر وجود خویش دانست. در ماده‌ی سوم طرح او آمده است: «هر انسانی یگانه مالک شخص خویش به‌شمار می‌رود و این مالکیتی است فسخ‌ناپذیر.» اگر آزادی مالکیت است پس برعکس مالکیت نیز آزادی است. وی می‌افزاید: «مالکیت اشیاء بیرونی یا مالکیت واقعی، تنها دنباله و گسترش مالکیت بر شخص خویش است» که همانا آزادی معنی می‌دهد.

لاک که به کیفر اعتقادهایش به مصادره‌ی اموال و سپس به تبعید محکوم شده بود دمی از ستایش «آزادی مبتنی بر مالکیت» فروگذار نکرد. این ستایش به ترجیع‌بند ستوه‌آوری تبدیل شد که هم در نوشته‌های پیش از انقلاب فرانسه و هم در سخنرانی‌های ایراد شده در مجلس‌های انقلابی به‌فراوانی یافت می‌شود. هنگام

1. R. Hofstadter, *The American political Tradition*, New York, Vintage Book, 1942.

(trad. fr. sous le titre *Bâtisseurs d'une tradition*, 1966, p. 23).

گفت و شنود درباره‌ی دارایی‌های روحانیت کشیش موری با تأیید این سخنان مرسیه دولا ریولیر که «مالکیت سنج‌ی آزاد است» خطاب به نمایندگان گفت: «می‌خواهید آزاد باشید، بسیار خوب، اما بدون مالکیت از آزادی خبری نیست.»

بنابراین هر چند تردیدی در تناسب منطقی میان آزادی و مالکیت نیست، اما می‌توان به پیامدهای این تناسب منطقی شک داشت. به این معنی که اگر لازمه‌ی آزادی مالکیت است که هم توانایی انسان را بسط می‌دهد و هم استقلال وی را تأمین می‌کند، آیا نباید چنین دریافت که چون مالکیت شرط آزادی شمرده می‌شود پس فرد بی‌بهره از مالکیت نمی‌تواند به گونه‌ای کامل آزاد باشد؟ اگر چنین است پس ستایش مالکان از مالکیت را باید آرزوی خواستاران دست‌یابی به مالکیت نیز به‌شمار آورد. بنابراین آیا ارج‌گذاری لیبرالیسم به مالکیت، راه را برای امکان سلب بخشی از دارایی مالکان برای واگذاری به بی‌چیزان هموار نمی‌کند؟

آرتدوکسی لیبرالی برای این پرسش پاسخی دارد که اگر با شعار «ثروتمند شوید» گیزو خوشبختی‌اش بیان شود خالی از ریاکاری نیست. اما تزویر نهفته‌اش را به انقلابیان فرانسوی نسبتی سخت ناروا است.

در حقیقت این انقلابیان هنگامی که بارر در «گزارش درباره‌ی تنگدستی» نوشت «که در یک نظام جمهوری نیک سامان یافته، هر شهروند از مالکیتی برخوردار می‌شود». با وی همراهی بودند. گذشته از نظریات «تندروان»، آن‌چه در ایده‌ی مالکیت به‌عنوان شرط آزادی به‌چشم می‌آید بیش‌تر امکان‌گسترش مالکیت است تا ضرورت تقسیم آن. در این نگرش نه تنها از کمونیسم یا حتی از سوسیالیسم اثری یافت نمی‌شود بلکه برعکس با موردی مخالف آنها روبه‌رویم که نظریه‌پردازان مارکسیست «روحیه‌ی خرده‌بورژوازی»‌اش می‌نامند. در حقیقت ایده‌آل، نه زدودن و نه اجتماعی کردن مالکیت بلکه فردی کردن آن به‌منتها درجه بود. در این راستا، فروش دارایی‌های ملی که به‌گفته‌ی میشله «پیوند مقدس و مشروع زمین و کشاورز» را تحقق می‌بخشد نخستین گام اجرای چنین ایده‌آلی به‌شمار می‌آمد. با این همه، پرسش هم‌چنان پا برجا است. آیا برای این‌که هر کس بتواند به مالکیت دست یابد باید دست‌کم به دارایی اضافی مالکان دست برد؟ پاسخ بی‌گمان مثبت است ولی بدون اقدامات خشونت‌آمیز. پیشرفت و تعادل خودانگیخته‌ای که با برچیده شدن سدهای بازدارنده ایجاد می‌شوند خود زمینه را برای افزایش شمار مالکان آماده

می‌سازند. در ۲۲ اکتبر سال ۱۷۸۹ هنگام گفت و گو درباره‌ی مالیات انتخاباتی، دیمونیه نماینده‌ی مجلس در دفاع از خواست سه روز کار، دیدگاه عام در این باره را بدین‌سان بیان داشت «این کمبود موقتی و گذرا است، بی‌بهرگان از مالکیت، دیر یا زود به مالکیت دست خواهند یافت.»

بدین‌سان باور به تحول مساعد نظم طبیعی امکان داد تا خواسته‌های سوسیالیستی مالکیت-آزادی پسرانده شوند. بی‌گمان چنین باوری ساده‌دلانه می‌نماید، ولی باید توجه داشت که در دوره‌ی مطرح شدن‌اش هنوز انقلاب صنعتی آثار خود را - دست‌کم در فرانسه - آشکار نکرده بود و ثروت واقعی همانا مالکیت بر زمین شمرده می‌شد. بنابراین مالکیت در دارایی ارضی وجود حقیقی می‌یافت (این همان برداشت قانون مدنی نیز بود). از این‌رو پرسش بدین‌گونه مطرح می‌شد که آیا پهناوری خاک فرانسه به آن اندازه بود که هر کس بتواند با کار خود تکه زمینی به دست آورد؟ پس از نیم سده، هنگامی که صنعتی شدن این خوش‌بینی را بر باد داد تازه مکر نهفته در گفتار گیزو آشکار گردید. برای کارگر کارخانه، برای معدنچی که ناگزیر ده ساعت در روز را در دهلیزهای معدن به سر می‌برد، برای کودکی که از سن هشت سالگی به کار گماشته می‌شد، کوتاه سخن برای همه‌ی آنهایی که می‌رفتند تا پرولترهای جامعه‌ی صنعتی شوند فراخوان به ثروتمند شدن بیش‌تر یک شوخی تلخ یا مضحکه معنی می‌داد، آن‌هم همان‌گونه که مارکس بعدها نشان داد در وضعیتی که دست‌مزد اینان به سختی برای نگاهداری نیروی کارشان بسنده بود.

اما اگرچه همه‌ی رنجبران درکی این‌چنین از شعار «ثروتمند شوید» داشتند مدت‌ها بود که حتی سخنی هم از لیبرالیسم به میان نمی‌آمد. عامل ماندگاری لیبرالیسم را نباید چندان هم در توجیه‌های برآمده از برهان‌های نظریه‌پردازان جست. این عامل همانا دلبستگی به مالکیت بوده و هست و ذهنیت همگانی امروز هم به آن هم‌چون ضامن آزادی نسبی می‌نگرد حتی اگر آسایشی که همراه می‌آورد چندان هم چشمگیر نباشد. سرسخت‌ترین دشمن مارکسیسم نه تراست‌ها و نه سرمایه‌ی بزرگ بلکه میل و اشتیاق به پس‌انداز است. دو پشتیبان نیرومند لیبرالیسم در دوران جمهوری سوم فرانسه، مدرسه و اندوخته‌های کوچک بودند. اولی می‌بایست به کمک آموزش، افزایش دومی را ممکن می‌گرداند. هر چند ایده‌های مربوط به مدرسه از آن هنگام تاکنون دگرگونی‌های فراوان یافته‌اند ولی چه کسی

می‌تواند با قاطعیت بگوید که به‌رغم ناکامی‌های پیاپی، کشش به پس‌انداز رو به کاستی نهاده است؟

مالکیت سنج‌هی روحیه‌ی مدنی

سزا است به باور غالب در دوره‌ی انقلاب فرانسه یعنی «مالکیت ایجاد شهروند می‌کند»^۱ در چنین چشم‌اندازی نگریسته شود. البته امروز چنین حصری برای ما پذیرفتنی نیست اما دیدرو در پی آن می‌افزاید: «هر کس که در سایه‌ی دولت مالک چیزی باشد به دارایی دولت علاقه نشان می‌دهد»؛ و این بار نظر ایجابی او پژواکی معاصر می‌یابد. بی‌گمان این پژواکی است که در گذر زمان کاستی یافته ولی به هر رو برای ذهنیت طبقات میانی – که می‌دانیم مرزهایشان تا چه اندازه نامشخص‌اند – درک شدنی است. باری به‌نظر اینها اداره‌ی نیکوی امور عمومی ناگزیر باید منافع خصوصی را مدنظر قرار دهد. در واقع انتقادی ضمنی بر رأی‌گیری همگانی در این نگره نهفته است: این واقعیت که گاه رأی‌گیری همگانی سرچشمه ابتکارهای عوام‌فریبانه است و یا «اکثریت خاموش» در پس حزب یا پیشوایی گرد می‌آیند که با تجدید امتیازهای قوه‌ی اجرایی ادعا دارد که قادر به مهار کردن خواست‌های پارلمانی است و غیره، جالب توجه است. البته امروز هیچ‌کس در اندیشه‌ی برقراری حق رأی مبتنی بر پرداخت مالیات نیست ولی گهگاه سخنانی درباره‌ی محدود ساختن قدرت نمایندگانی که با رأی همگانی برگزیده شده‌اند به گوش می‌رسد. و این در واقع بازمانده‌ی شرمگینانه اما مستقیم اندیشه‌ی لیبرالی است در روزگاری که این اندیشه از بروز آشکار مکنونات خود باکی نداشت.

هنگامی که بارون دولباخ با بی‌پروایی اعلام داشت: «تنها مالک، شهروند واقعی است»^۲ در حقیقت به‌گونه‌ای خام و نتراشیده اعتقاد همه‌ی فیلسوفان و سیاسی‌نگاران سده‌ی خویش از ولترو مونتسکیو گرفته تا روسو و مابلی و رینال و کندورسه را – حتی در نخستین نوشته‌هایش – به زبان آورد. تازه همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم این نظر دائرةالمعارف هم بود. اکنون باید پرسید به‌راستی آن شهروندی که این دانشمندان فرمانروایی‌اش را می‌طلبیدند که بود؟ شهروند از دیدگاه

1. *Encyclopédie*, Ve. Représentants.

2. D'Holbach, *Éthocratie*, 1776, chap. 2, 16.

اینان انسانی بود با نظم و انضباط، به آن اندازه آگاه که بتواند نمایندگان خود را با آشنایی به مسائل برگزیند و برخوردار از استقلالی که وی را از هرگونه فشار و وسوسه‌ای در امان نگاه دارد. به‌راستی چه سنج‌های بهتر از مالکیت می‌توانست چنین شرایطی را تأمین کند. افزون بر این در آن دوره مالکیت را وثیقه‌ی دلبستگی به اموال عمومی نیز می‌دانستند زیرا مالک در اداره‌ی نیکوی آن‌ها ذی‌نفع بود. هم‌چنین مالکیت را نشانه یا دست‌کم قرینه‌ای از دانش و تعلیمات و نیز وثیقه‌ی استقلال اقتصادی لازم برای آزادی اندیشه، می‌شمردند. به‌خوبی درک شدنی است که در این شرایط مجلس مؤسسان دوران انقلاب فرانسه با وجود نظریاتی که فضیلت و «داشتن قلبی فرانسوی» را شرط بسنده برای انتخاب‌کنندگان می‌دانستند - از جمله نظر روبسپیر - سرانجام حق رأی مبتنی بر پرداخت مالیات را پذیرفت.

با این‌همه نباید در این مورد دچار اشتباه شد. نویسندگان قانون اساسی فرانسه با توصیه‌ی حق رأی و مبتنی بر پرداخت مالیات، در واقع بیش از اندیشیدن به برقراری امتیازی به سود توانگران، در فکر برپایی ساختمان اجتماع بر شالوده‌ی طبقه‌ای ذی‌نفع در نظامی نیکو و رشد فعالیت‌های ملی بودند. میزان پایین پایه‌ی پرداخت مالیات دلیلی برای اثبات این مدعا است. افزون بر این هیچ‌کس از میدان تأثیر این قانون برکنار نماند. همه‌ی ساکنان کشور حتی شهروندان بی‌حق رأی، از حق حفاظت از آزادی و از حق حراست از اعتقادات و شخصیت انسانی خود برخوردار بودند. البته همگان را به یک اندازه برای عضویت فعال در ارگان حاکمیت صالح نمی‌دانستند بلکه تنها کسانی که موقعیت و توانایی‌شان آنها را مقیم‌تر به سرنوشت ملت پیوند می‌زد شایسته‌ی به‌دوش گرفتن چنین نقشی شمرده می‌شوند. همان‌گونه که سی‌س می‌گوید تنها اینان «سهامداران واقعی بنگاه بزرگ اجتماع هستند». البته باید توجه داشت که این جمله بدون ذکر عبارت «فرانسه، خانه و کاشانه‌ی همه‌ی مردم» کامل نیست. یادآوری می‌کنیم که این عبارت را وزیری لیبرال به‌نام آندره تاردیو در پایان جمهوری سوم فرانسه برای توصیف جو روحی‌ای که می‌خواست در آن به اداره‌ی امور کشور پردازد به کار بُرد.

باری جدایی‌ناپذیری مالکیت و روحیه‌ی مدنی چندان بدیهی می‌نمود که نزدیک به یک سده پس از بحث‌های مجلس مؤسسان انقلاب فرانسه در این‌باره، حزب لیبرال که می‌بایست برای بنیادگذاران جمهوری فرانسه خوراک فکری آماده

سازد، آن را از سر گرفت. ادوارد دولابوله در متنی که روابط میان لیبرالیسم و مالکیت را به خوبی مشخص می‌کند - و به این خاطر شایسته است که به طور کامل آورده شود - نشان می‌دهد که مالکیت از این رو دستاورد آزادی است که فرآورده‌ی کار و صرفه‌جویی شمرده می‌شود. وی می‌نویسد: «دست زدن به یکی از این دو همانا دست زدن به دیگری و در نتیجه کشتن هر دو است به یک ضربت. کافی است نگاهی به تجربه‌ها بیافکنید: آیا کشورهایی که به مالکیت احترام می‌نهند همان کشورهای آزاد نیستند؟ آیا کشورهایی که به آزادی احترام می‌گذارند همان کشورهای ثروتمند نیستند؟ بنابراین برحسب این که به مالکیت به مانند آفرینش فردی یا به مانند حق انحصاری که از سوی دولت به تنی چند از ممتازان واگذار شده نگریسته شود، نظام قانون‌گذاری، قانون اساسی و حتی کل جامعه، سیمایی متفاوت به خود خواهند گرفت. اگر مالکیت ساخته و پرداخته‌ی قانون انگاشته شود مانند هر انحصاری نفرت‌انگیز خواهد بود و سرمایه‌دار به عنوان غارت‌گر تهی‌دستان افشا خواهد گردید... برعکس، هر آینه مالکیت و سرمایه ثروت‌هایی به شمار آیند که به دست فرد آفریده شده و همو این ثروت‌ها را برای بهره‌مندی جامعه به جامعه عرضه کرده است آن‌گاه مالکیت حق مقدسی برای همگان شمرده می‌شود و قانون‌گذار نیز به مانند شکل دیگری از آزادی، به دیده‌ی احترام به آن خواهد نگریست... بدین سان ثروت و آزادی با یاری‌رسانی به یکدیگر تا پایین‌ترین لایه‌های مردم گسترش می‌یابند و به همراه خود آن‌رهایی واقعی را خواهند آورد که انسان را از نادانی و مستمندی آزاد می‌سازد.»^۱

به این ترتیب لیبرالیسم، مالکیت و دموکراسی طبقه‌ی میانی در کنار هم قرار می‌گیرند. ژول فری در سال ۱۸۷۴ خطاب به نمایندگان گروه «نظم اختلالی» فریاد برآورد: «ای مدافعان شیفته‌ی مالکیت، من بیش از شما به استحکام مالکیت ایمان دارم زیرا به خوبی می‌دانم که مالکیت در دل و بر بازوی بیش از ده میلیون مالک جای گرفته است و چون دموکراسی فرانسوی دموکراسی مالکان است [...] از همه‌ی گذرگاه‌های دشوار خواهد گذشت.»^۲ و جناح چپ آن روزگار برای او کف می‌زد.

1. Edouard de Laboulaye, *Le parti libéral, son programme et son avenir*, 1863. p. 35.

2. J. Ferry, *Discours et Opinions*, 1893-1898, t. IV. p. 3.

مالکیت، موتور پیشرفت

مالکیت را شرط روحیه‌ی مدنی دانستن به معنای توجیه اخلاقی آن نیز هست. لیبرالیسم بر این توجیه اخلاقی، خاصیت «انگیزنده» را نیز افزود: مالکیت موتور پیشرفت است.

چنین ایده‌ای را می‌توان پیش از اقتصاددانان لیبرال سده‌ی نوزدهم نزد فیلسوفان و اندیشه‌ورزانی یافت که مانند مونتینی، بیکن و لاک خردباوری خود را بر شناخت سرشت انسانی پایه‌گذاری کردند. همراه با بریدن از قیومت دینی، این برداشت که جست‌وجوی رستگاری آن‌جهانی باید اساس تلاش انسان‌ها باشد کنار نهاده شد، و این نظر که انگیزه‌ی فعالیت انسان جُستن خوشبختی این‌جهانی است پذیرفته گردید. در این روند، سپس به این کشف رسیدند که انسان‌ها با ملاحظه‌ی خوشبختی در افزایش دارایی‌های خود هم به ابتکارهایی در این راستا دست می‌زنند و هم تن به خطرهایی می‌دهند که به پیشرفت شناخت و توسعه‌ی اقتصادی دامن می‌زند. این موتور روانی که فایده‌باوران انگلیسی بر ارزش آن بسیار پای فشرده‌اند به خدمت ارج‌گذاری گونه‌ای از مالکیتِ نوپدید در جامعه‌ی صنعتی، یعنی مالکیت سرمایه‌داری، درآمد. در حقیقت گفته شد که مالکیت، در سایه‌ی انباشت سرمایه که امکان سرمایه‌گذاری را فراهم می‌سازد سرچشمه‌ی پیشرفت در جامعه‌ی صنعتی است. برای نمونه آدام اسمیت نشان می‌دهد که فرآورده‌ی زمین یا بنگاه صنعتی تنها با افزایش شمار کارکنان یا با افزایش گنجایش تولیدی می‌تواند افزایش یابد؛ پس در هر دو مورد سرمایه‌گذاری اضافی ناگزیر است. استوارت میل بعدها با یک ضرب‌المثل کلاسیک به همین واقعیت توجه می‌دهد: «سرمایه حد و حدود صنعت را تعیین می‌کند».

بدین‌سان دیگر نه با مالکیتی که هم‌چون شرط آسایش و آزادی معنوی فرد مشروع شمرده می‌شد بلکه با مالکیت سرمایه‌داری که تنها برای تولید بیش‌تر انباشته می‌شود روبه‌روایم. در حقیقت مالکیتی که بارآوری‌اش را می‌ستایند دیگر نه آن مالکیت معتدلی است که سن‌ژوست به خوشبختی انسان فرزانه پیوند می‌زد بلکه مالکیت سوداگر کارآفرین است. افزون بر این همراه با این برداشت گونه‌ای حق به‌جانبی نیز جا افتاد که در دوره‌ی دولت لیبرالی، پویایی طبقه‌ی حاکم به یاری آن تقویت شد. می‌توان گفت این طبقه هم توجیه و هم پشتیبانی برای خود در این حق

به جانی یافت؛ توجیه، زیرا می‌پنداشتند که پیشرفت اقتصادی می‌تواند برای همه‌ی جامعه سودمند باشد؛ پشتیبانی، زیرا سرمایه به مانند شرط پیشرفت باید از هرگونه نظارتی در امان باشد. آشکار است که در این جا از آن پایگاه اخلاقی که اندیشه‌ی قرون وسطایی به مالکیت تحمیل کرده بود بسیار دوریم. در واقع اگر متکلمان قرون وسطا، مالکیت را محدود به چارچوبی می‌دانستند که باید مرجعی به عنوان ضمانت‌کنندگی دارایی جمعی آن را تعیین می‌کرد و نیز اگر مسئولیت اخلاقی مالک را با مالکیت همباز می‌دانستند هدفشان برپایی امتی بود متشکل از انسان‌های همبسته. با پیدایش لیبرالیسم، فردباوری در این زمینه نیز قانون خود را بی‌هیچ دغدغه‌ی خاطری تحمیل کرد. بر طبق این برداشت، مالکیت که انسان به یاری‌اش قدرت خود را به اثبات می‌رساند همانا وسیله‌ای است برای افزایش مایه‌ای که در واقع برای همگان سودمند خواهد بود. بنابراین، مفهوم مالکیت جمعی برای فردباوری بیگانه است، زیرا فضیلت‌های مالکیت را تنها برازنده‌ی آن مالکیتی می‌داند که در اختیار فرد قرار داشته باشد.

به راستی امروز که زیان‌های اقتصادی ناشی از مدیریت مالکیت دولتی با حدت و شدت افشا می‌شود چه کسی می‌تواند از بی‌اعتباری این باور سخن به میان آورد؟ با این همه توجه به این نکته ضروری است، لیبرالیسم که برای دفاع از مالکیت دیگر نمی‌تواند به برهان‌آوری‌های اخلاقی دست یازد به برهان‌آوری تکنیکی که مادی‌گرایی معاصر نیز نسبت به آن بی‌اعتنا نیست متوسل می‌شود.

فصل سوم

پویایی لیبرالی

نویدهای سپیده دم

برای ارزیابی نیروهایی که به پویایی لیبرالی جان بخشیدند ضروری است تصویر بی‌روحي که دولت لیبرالی در پایان خط از آنها به نمایش گذارد کنار نهاده شود. بی‌گمان می‌توانیم صنایع نیرومندی را در نظر آوریم که در رقابتی بی‌رحمانه به رویارویی با یکدیگر پرداختند؛ اما نباید فراموش کنیم که این نبرد با بحران‌های غم‌انگیز اقتصادی قطع شد و خشونت در رقابت‌های تجاری بیش‌تر بیانگر آشفتگی حاکم بر فعالیت‌های نومیدانه در این عرصه بود تا نشاط و سرزندگی. هم‌چنین می‌توانیم بر تمرکز غول‌آسای تأسیسات صنعتی و بهره‌برداری سامان یافته از تمامی ثروت‌های جهان اشاره کنیم. ولی نباید این را نیز نادیده بگیریم که چنین نتایجی بیشتر با اراده‌ی قدرت تراست‌ها حاصل شد تا با شکوفایی تلاش‌های فردی. افزون بر این شاهد بودیم که امپریالیسم دولت‌ها به آزادی مردمانی که به دست استعمار استثمار شده بودند ارجی نمی‌گذاشت، جامعه‌ی لیبرالی ناتوان از تسهیل شکوفایی فرد بود، و نظم لیبرالی با شخصیت‌زدایی از توده در ازای محکوم ساختن انسان به تنهایی، فقط پناهگاهی محقر به‌وی بخشید. هم‌چنین دیدیم که نهادهای سیاسی آزادی، سرانجام به مکانیسم‌های جاه‌طلبی، اصول به‌دستور کار و روحیه‌ی مدنی به گلاشی تغییر ماهیت دادند. روشن است که پیگیری این افشاگری به نمایش اضمحلال لیبرالیسم می‌انجامد. با این وصف باید توجه داشت که در این تابلوی روبه‌غروب، لیبرالیسم کاملاً رنگ‌باخته نیست زیرا فریبایی نویدهای سپیده‌دم را نیز آزموده است.

لیبرالیسم روزگاری، آموزه‌ای جوان بود و به آرزوهای ملت‌های جوان پاسخ می‌گفت. آری لیبرالیسم آرمان ملت‌های جوان بود و آن‌چه در برابر دیدگانشان به‌نمایش می‌گذاشت خود به خود آن را آرمانی می‌کرد. ولی آیا می‌توان از لیبرالیسم ملت‌های جوان سخن گفت؟ از دید جامعه‌شناختی تنها مصداق این مدعا ایالات متحد آمریکا بود؛ زیرا ملت‌های فرانسه و انگلستان آغاز عصر لیبرالی را نمی‌توان ملت‌های جوان شمرد. اما اگر معنای جوانی همانا امید و آگاهی به آینده است، درباره‌ی این دو ملت نیز می‌توان از جوانی سخن گفت. در پایان سده‌ی هجدهم، فیلسوفان، سیاسی‌نگاران، دانشمندان و در مجموع طبقات فرهیخته و حتی مردم عادی احساس می‌کردند که جهان نوینی آغاز می‌شود. انسان‌ها با بیرون آمدن از زیر بار اجبارهای جزمی، عادت‌ها و رفتارهای ملال‌انگیز و تکراری، تجربه‌ستایی و سرانجام نظم اجتماعیِ مقدر، پای به‌درون جهانی نهادند که از آن پس به شعور آدمی گردن می‌گذاشت. آزادی‌های اندک اندک به‌دست آمده می‌بایست برای ساماندهی جامعه‌ی سیاسی سزاوار این انسان‌ها به کار گرفته می‌شد. کشفِ سترگی منابع طبیعی، مشاهده‌ی صدها برابر شدن نیروی انسان با فتح قدرت‌هایی که تا آن زمان رازآلود یا دشمنانه می‌نمودند، شگفتی ستایش‌آمیزی برمی‌انگیخت. با آگاهی یافتن از امکانات خرد، انسان‌ها مصمم به رهایی آن از قید و بند بدگمانی‌های اُرتدوکسی‌هایِ مستقر شدند با این هدف که خرد را فرمانروای زندگی خویش سازند. کوتاه سخن، چنین می‌نمود که مردمان با برون‌رفت از کودکی درازآهنگ، به دوران بلوغ پای می‌گذارند و اختیار سرنوشت خود را هم‌چون میراثی از دیرباز مانده، در کف می‌گیرند.

مسلم است که این ارمغان همه جا با گشاده‌رویی به چنین انتظاراتی پاسخ نگفت. آزادی نوپا، در پهنه‌ی اقتصادی به رقابت‌هایی دامن زد که بینوایی اجتماعی را در پی داشت و در پهنه‌ی سیاسی شورش توده‌های ناشکیبا را به‌همراه آورد. البته در آن دوره چنین پیامدهایی را گام‌های نخستین و ج‌۶دایی‌ناپذیرِ آغازِ هر اقدامی می‌شمردند. بگذار آزادی با خرد به انضباط درآید، منافع فردی با دارایی همگانی هم‌بسته شوند، حکومت‌کنندگان رضایت دهند که به دست سرآمدان جامعه‌ی نوین راهنمایی شوند و افراد با تمرین آزادی با مسئولیت‌های خویش پیوند خورند (مسئولیت‌هایی که با بخشیدن جنبه‌ی معنوی به آزادی، آن را توانمند میکنند)؛ پس

آنگاه دیده خواهد شد که افراد با به دست گرفتن سرنوشت ویژه‌ی خود به چه دل‌آوری‌هایی توان‌ایند. پیشرفت، هماهنگی و بهزیستی آینده‌ای بود که به این افراد اعطا می‌شد؛ افرادی که تاریخ بر کرانه‌ی بکرشان نشانده بود.

۱. فردباوری

فرد چون ارزشی در خود

لیبرالیسم، یگانه ترجمان فردباوری نیست. فردباوری آنارشیستی، یعنی فردباوری شاهزاده کروپوتکین و ماکس استیرنر، و فردباوری سوسیالیستی، یعنی فردباوری سوسیالیسم فرانسوی کم و بیش وفادار به پرودون، نیز وجود دارد. آیا ژورس نبود که اعلام داشت: «سوسیالیسم همانا فردباوری است اما فردباوری منطقی و کامل.» با این همه فردباوری لیبرالی از همه‌ی آنها پربارتر و منسجم‌تر است. پرباری‌اش مدیون گوناگونی سرچشمه‌های خود است و انسجامش دستاورد منطقی است که آن را با تمرکز بر تقدم فرد وارد شیوه‌ی درک سازماندهی اجتماعی می‌کند.

فردباوری لیبرالی ارزش مطلق هستی فردی را مطرح می‌کند. البته این اعتقادی است که جریان‌های فکری بسیار گوناگونی به آن پیوستند و همگی در روند تحولی طولانی در استوار گرداندن‌اش سهیم شدند: جریان مسیحی که با بنیاد نهادن دین بر رستگاری جان‌های فردی، والاترین ارزش را ناگزیر در خود انسان مشاهده می‌کند؛ جریان اصلاح دینی که علی‌رغم خوار شمردن انسان در آگاهی به حقارت خویش، با برقراری رابطه‌ی بی‌میانجی میان خالق و مخلوق، انسان را در موضع – هر چند نابرابر – هم‌سخنی با الوهیت قرار می‌دهد؛ جریان اومانیستی که با دنبال کردن فلسفه‌ی یونانی انسان را میزان هر چیز می‌داند؛ جریان خردباوری که فرد را به مشارکت در به کمال رساندن عقل در خود نهفته‌اش فرا می‌خواند؛ و سرانجام جریان طبیعت‌گرا که به یاری روسو و کانت هم اصول هرگونه اخلاق را در آزادی درونی جای می‌دهد و هم ارزش مطلق آزادی را با فرد یگانه می‌سازد؛ فردی که در عین حال تکیه‌گاه و غایت آزادی نیز به‌شمار می‌آید.

شیوه‌ی شناخت سه‌داده‌ی بنیادین هر سازماندهی اجتماعی از این سرچشمه‌های همسو نتیجه می‌شود که عبارت‌اند از: فرد، جامعه، و ابزار رابطه‌ی

این دو یعنی حقوق.

در این جا به فرد از منظر انتزاع وجود فی نفسه نگریسته می شود. هم چون تجسم جزئی سرشت کلی انسانی، فرد از ویژگی هایی که بنابر اثر محیط، نیازها و امکانات از او انسانی عینی می سازند جدا می شود. بنابراین برابری فردها نتیجه ی طبیعی ارزش مطلق آنها است. ولی این برابری به شرطی می تواند نمایان شود که وراي توانگر و تهی دست، کارفرما و کارگر، انسان انتزاعی مطرح باشد. در واقع فردباوری لیبرالی از ملاحظه ی انسان از خلال وضعیت های متغیر می پرهیزد. این فردباوری، خودمختاری فردی را بر گوهر انسان بنیاد می نهد نه بر هستی اش، آن هم به گونه ای که این خودمختاری نسبت به وضعیت های عینی که فرد در آن قرار می گیرد بی اعتنا باشد.

اما درباره ی جامعه، تقدم فرد همانا به درک جامعه به مثابه دستاورد اراده های فردی ره می برد. از هنگامی که فرد بریده از ریشه ی مسیحی خویش دیگر نتواند جامعه را شکلی از مشیت الاهی بیانگارد قرار دارد اجتماعی به ضرورت در چشم انداز فردباورانه هویدا می گردد. باری در قاموس جامعه ای که بدین سان از اراده و خواست انسانی ناشی می شود تنها فرد می گنجد، فردی که جامعه را برای بهره مندی خود ایجاد کرده است. از این دیدگاه، اجتماع های انسانی به معنای کنار هم نشینی فردها است و در واقع اتمیسم اجتماعی از این برداشت ناشی می شود که همبستگی های طبیعی، پیوندهای انداموار و گروه های میانجی را که همگی خود به خود از دل زندگی اجتماعی زاده می شوند اجزای تشکیل دهنده ی جامعه نمی شمارد. هم چنین بیزاری از نهادهایی که به نام به اصطلاح همسویی تمنیات یا منافع مشترک بر آزادی شخصی سایه می افکنند از این جا ناشی می شود. در اصطلاح شناسی رسمی لیبرالی، با واژه های انجمن یا همایش تنها در عنوان هایی مانند انجمن غیرقانونی یا همایش بزهکاران بر می خوریم. بی گمان تحول رسوم و خلیقات براین برداشت شرم آور قلم بطلان کشید. ولی نیاز به ژرف کاوی نیست تا حضورش در نظام قانون گذاری آشکار شود. نظام قانون گذاری ای که چون نمی توانست وجود گروه های اجتماعی را نادیده انگارد، تلاش می کرد تا امتیازاتشان را محدود سازد.

سرانجام درباره ی حقوق باید گفت که مطلقیت فرد در این زمینه در برداشتی خود می نماید که ضابطه ی قضائی را آفریده ی اراده های فردی می داند. از نظر سیاسی نیز

اراده‌های فردی برای قانون‌گذاری دست به دست هم می‌دهند و در زمینه‌ی مدنی برای دست‌یابی به قرارداد به گفت‌وگو می‌پردازند. از آن‌جا که این اراده‌ها خودمختار انگاشته شده‌اند جایی برای در نظر گرفتن شرایط تعیین‌کننده‌شان نیست. این‌جا نه کارگر بیکار و نه کشاورز در خطرِ اخراج، بلکه انسان است که بیان نظر می‌کند و همان‌گونه که کانت نوشت: «هرگونه بی‌عدالتی در مورد هر آن‌چه انسان برای خود تصمیم می‌گیرد ناممکن است».^۱ در حقیقت اگر این مکتب تأیید می‌کند که پیماننامه‌ها برای طرفین حکم قانون دارند به این دلیل است که پیماننامه را فرآورده‌ی اراده‌های آزاد می‌انگارد.

فرد چون غایت

در آموزه‌ی رنگارنگ لیبرالیسم اصلی روشن‌تر و استوارتر از اصلی که انسان را به غایت برین می‌رساند نمی‌توان یافت. همه‌ی نام‌آوران فلسفه از متألهان گرفته تا سیاسی‌نگاران آغاز سده‌ی ما در این برکشیدن فرد همبازند و در واقع لحظه‌های مهم تاریخ مانند اصلاح دینی، انقلاب‌های انگلستان، آمریکا و فرانسه در رابطه با این اصل معنی می‌دهند. البته از خودگذشتگی پیایی و ناگزیر مردمان ساده و گمنام در راه این هدف انسانی، با پرتو معنوی خود چنان شکوهی به این اصل بخشید که از عهده‌ی هیچ نظرپردازی تئوریکی برنمی‌آید. به‌راستی آیا در تحلیل نهایی، حقوق بشر که بخش مهمی از تاریخ بشریت بر آن متکی است وجه رایج این حق نخستینه یعنی به‌شمار آوردن فرد چون غایت و نه چون وسیله نیست؟

با این همه برای ملاحظه‌ی نتیجه‌هایی که لیبرالیسم از رسمیت یافتن فرد چون هدف یگانه‌ی سازماندهی اجتماعی می‌گیرد، باید از این بلنداهای تراژیک فرود آمد. در حقیقت همه‌ی این نتیجه‌ها به این ایده رهنمون می‌شوند که خدمت فرد متضمن قرارگرفتن نیروهای جمع در اختیار او است. از این‌رو در فردباوری لیبرالی نه رویارویی فرد و اجتماع (که خود در واقع برداشتی آناشستی است) بلکه سلسله مراتب وجود دارد. البته جمع، امکانات و توانایی‌اش نادیده گرفته نمی‌شود. قائل‌شدن غایت‌های خودمختار برای آنها مردود است، بنابراین همگی تابع

1. Kant, *Doctrine du droit*, Trad. Barni, p. 169.

غایت‌های فردی دانسته می‌شوند. بدین‌سان هدف بنیادگذاری جامعه‌ی سیاسی بر پایه‌ی هم‌رایی و توافق افراد، به‌طور دقیق تأمین هماهنگی حقوق است، که وجود قدرتی اجتماعی آن را تضمین می‌کند. بنابراین سازماندهی سیاسی جامعه با توانایی حمایتی خود توجیه می‌شود. بیرون از این چارچوب، این سازماندهی پای از علت وجودی خویش فراتر نهاده و در نتیجه مشروعیت خود را از دست می‌دهد. اما بعدها در جریان سده‌ی نوزدهم لیبرال‌ها نظریه‌ی حقوق طبیعی را به‌دلیل تشخیص وجود تهدیدهایی در آن، رها کردند درحالی‌که نقش دولت به‌عنوان ارگان جامعه، دگرگونی چندان مهمی به‌خود ندید. در واقع دولت در مقام فراهم‌کننده‌ی امنیت افراد باقی‌ماند. امنیتی که آنها برای پی‌گیری بی‌تشویش منافع شخصی خویش به آن نیاز داشتند.

بنابراین افشای خصلت ضد اجتماعی فردباوری لیبرالی از بدفهمی معنای آن ناشی می‌شود. دشمنان اندیشه‌ی پیشرو سده‌ی هجدهم و ایدئولوژی انقلابی یعنی پیروان مکتب سنت‌گرایی برای تحریف کاریکاتور مآبانه‌ی این اندیشه به عمد به پراکندن این نظر نادرست دامن زدند. نکوهش‌نامه‌های بورک و ژوزف دومستر، موعظه‌های بونالد، تحلیل‌های جانبدارانه‌ی تن و سپس موراس، از زمانی که وجود، شور واقعی جامعه‌شناختی را که هم‌سنگ بود با شیفتگی فیلسوفان و دائرةالمعارف‌نگاران نسبت به تاریخ طبیعی نادیده گرفتند همگی موجه بودن خود را از دست دادند. بی‌گمان این جامعه‌شناسی‌ای بود خام و ناشیانه که امروز می‌توان بسیاری از دریافت‌هایش را ارزش باخته شمرد ولی برخلاف ادعای مخالفان هرگز نمی‌توانست بدون شناخت امر واقع اجتماعی قابل فهم باشد. در حقیقت لیبرالیسم اهمیت نقش‌های متقابل جمعی را رد نمی‌کند و مکانیسم‌های اجتماعی و تأثیر گروه بر رفتارهای فردی را نادیده نمی‌انگارد. آن‌چه لیبرالیسم مردود می‌شمارد این است که برای کنش این نیروها هدفی بیرون از فرد در نظر گرفته شود. از این دیدگاه همه چیز گرداگرد فرد می‌گردد و جامعه به معنای کامل واژه همانا محیطی است برای حفظ و نگهداری زندگی فرد و ایجاد امکان برای شکوفایی‌اش. در واقع فردباوری لیبرالی آن برداشت‌هایی را طرد می‌کند که چیرگی‌شان به‌ناگزیر به زوال فرد می‌انجامد و یا جامعه را وجودی جمعی و کلی با غایت‌های ویژه می‌انگارد که از پیش در راستای رسیدن به همین غایت‌ها سازمان یافته است. در این روند فردباوری لیبرالی،

تعالی‌گرایی اجتماعی بونالد، الوهیت بخشیدن هگلی به دولت، سازمان باوریِ تِن، ستایش روح جمعی در مکتب تاریخی آلمان، حل شدن فرد در اهداف طبقاتی بر پایه‌ی نظر مارکس و سرانجام زدایش فرد با غایت‌های قوی یا خلقی در آموزه‌ی ناسیونال سوسیالیستی را طرد می‌کند. اما رد همه‌ی اینها به طرد کردن خود جامعه نمی‌انجامد. درحالی‌که جماعت‌های عرفانی فرد را در حلقه‌ی گروه تحلیل می‌برند لیبرالیسم تنها امر اجتماعی ساخته‌ی فرد را می‌پذیرد.

فرد چون وسیله: آزادی خلاق

هر چند لیبرالیسم هرگونه غایت ویژه برای جامعه را انکار می‌کند اما معترض این واقعیت آشکار نیست که زیستن در محیطی به سامان به سود فرد است. پیشرفت اجتماعی که لیبرال‌ها سخت به آن دلبسته‌اند شرط رشد و بالندگی فرد شمرده می‌شود اما ابزار این پیشرفت همانا انسان است. بنابراین انسان نه تنها غایت دور یا نزدیک نظم اجتماعی بلکه وسیله‌ی بی‌میانجی کمال یافتگی خویش نیز هست.

فرد درست به دلیل آزادی نهفته در وجودش برای به‌دوش گرفتن این نقش مهم فراخوانده شده‌است. از آن‌جا که فرد آزاد است نمی‌تواند به قواعدی گردن نهد که خود خاستگاه آن نبوده‌است. بنابراین هنجارهای ضروری برای انضباط محیط اجتماعی به وسیله‌ی آزادی و نسبت به آزادی ایجاد می‌شوند. این همان آموزه‌ی ناب کانتی است که بر پایه‌ی آن، حقوق، همزیستی آزادی‌ها را تأمین می‌کند و در واقع وسیله‌ای است که به یاری آن «به موجب قانون عام آزادی، اراده‌ی آزاد یک تن می‌تواند با اراده‌ی آزاد دیگری همخوان شود».^۱ بدین سان حقوق به معنای سامان بخشیدن به آزادی‌ها است. بنابراین، حقوق نه آزادی‌ها را مقید و نه آنها را هدایت می‌کند. نقش حقوق ثابت و صوری است و در حقیقت چارچوب‌ها را مشخص می‌کند. اما آزادی و تنها آزادی است که هم‌زمان با تجلی پیشرفت اجتماعی زمینه‌ساز جنبش، زندگی و پویایی است که شکوفایی فردی به یاریشان تحقق می‌پذیرد. کوتاه سخن، این آزادی است که خلاق و آفریننده به شمار می‌آید.

باری این آزادی با میانجی فایده‌باوران انگلیسی از بلندای متافیزیکی که کانت به

1. Kant, *Doctrine du droit*, op. cit., p. 41.

آن می‌نگریست به سطح اقتصادی و اجتماعی فرود آمد. در واقع این شالوده‌ی دوگانه‌ی ایده‌آلیستی و پراگماتیک اساس دریافت فکری و عملی آموزه‌ی لیبرالی قرار گرفت.

لیبرال‌های انگلیسی سده‌ی نوزدهم که نفوذناپذیری‌شان در برابر وسوسه‌ی نظام‌های فکر برین شناخته شده‌است با مشاهده‌ی حاکمیت نفع شخصی در آزادی، چهره‌ای عینی‌تر به آزادی بخشیدند. در حقیقت آنها به پراگماتیسمی شکل دادند که – همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم – پیش از آنها در عملکرد زندگی روزانه‌ی بازرگانان و سوداگران نمایان شده بود. بدین‌سان این پراگماتیسم نه تنها به ارزش آزادی آسیب نرساند بلکه برعکس با نمایش برازندگی دستاوردهای ملموس آزادی به تصدیق آزادی پرداخت و افزون بر این دلمشغولی منافع اجتماعی را با مقتضیات آزادی آشتی داد. باید توجه داشت که آموزه‌ی بسیار انتزاعی کانت گنجاندن این مقتضیات را در جامعه‌ای واقعی دشوار گردانده بود. فایده‌باوری انگلیسی با گسترش این اصل موضوعه‌ی آدام اسمیت از آزادی عامل پیشرفت ساخت: تلاشی که انسان برای نفع شخصی خود به خرج می‌دهد «ناگزیر او را به‌سوی انجام کارهایی می‌راند که برای اجتماع سودمندترین است»^۱ به این ترتیب موتور هر نوع تلاش چه فردی و چه جمعی دیگر نه کیفیت اخلاقی آزادی بلکه سودمندی اجتماعی آن دانسته شد. فایده‌باوری که در آغاز به‌نظر می‌رسید در قطب مخالف ایده‌آلیسم کانتی جای دارد به دلیل دشمنی‌اش با هرگونه انقیاد سرانجام به آن پیوست. بدین‌سان ابتکار فردی، که لیبرالیسم فضیلت‌هایش را با هیاهو می‌ستود، ارزش اخلاقی آزادی و باروری عملی‌اش را در چهره‌ای یگانه‌گرد هم آورد.

بعداً خواهیم دید چگونه این هم‌گرایی در لیبرالیسم تحقق یافته یعنی لیبرالیسم دولت لیبرالی گسیخته شد. در آن دوره، حقوق دیگر نه ضابطه‌ای برای هم‌زیستی آزادی‌ها بلکه مجموعه‌ای بود از هنجارهایی که سودمندی اجتماعی برای ضمانت منافع شخصی برمی‌گزیند و البته این سودمندی را نیز بهره‌مندان از نظم مستقر تعریف می‌کردند.

1. A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Guillaumin, 1843, t. II, p. 33. (2 Vol.).

۲. خوش بینی

ایمان و امید، نه صدقه

لیبرالیسم نیز نوید فردایی فرخنده می‌داد و اگر مانند هر ایدئولوژیِ کنش‌گر دیگری بهره‌ای از آخرت‌اندیشی نداشت چیرگی‌اش به عنوان الگوی سازماندهی اجتماعی توضیح‌ناپذیر می‌ماند. در حقیقت، لیبرالیسم، به‌هنگام بلوغ خود، بر ایمان خوش‌بینانه نسبت به آینده‌ی سرنوشت همگانی استوار بود.

ما امروز بنابه تجربه‌ی خود تنها با لیبرالیسم در موضع دفاعی آشناییم. این موضع‌گیری را می‌توان چنین توضیح داد: به سبب این‌که لیبرالیسم از هر سو به وسیله‌ی هم‌آوردانش محاصره شده بود با خزیدن زیر پوشش نوعی محافظه‌کاری آموزه‌ای به پایداری منفی در برابر آنها روی آورد. البته بدین‌سان درماندگی خود را هم نمایان ساخت. اما نباید فراموش کرد که لیبرالیسم چیز دیگری غیر از دفاع پرخاشجویانه از منافع تهدید شده، غیر از بینش‌کوتاه نظران به جهان و غیر از شکاکیت نفوذناپذیر به هرگونه بلندنظری بود. البته لیبرالیسم با موضع‌گیری‌هایی از این دست حتی پیش از آن‌که به‌جد مورد حمله قرار گیرد در معرض تحقیر کسانی قرار گرفت که بعدها با آن به مبارزه برخاستند. بی‌گمان لیبرالیسم پیروزمند یعنی لیبرالیسم معاصر ملکه‌ی ویکتوریا، گِروی و کارنه‌گی، بیش از خدمت به آزادی، از آزادی بهره‌مند شد. اما اگر انسان‌ها به نویدهای آزادی باور نمی‌داشتند این بهره‌مندی ناممکن بود.

روشن است که لیبرالیسم جامعه را کامل و بی‌عیب نمی‌داند ولی خوشبینی‌اش باعث می‌شود که بی‌نظمی، نابسامانی و حتی بی‌عدالتی را به این دلیل بپذیرد که یقین دارد نارسایی‌ها جاودانه نیست و رفته رفته گونه‌ای تعادل، زنده‌ترین جنبه‌های آن را خواهد سترد. لیبرال‌های بزرگ سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم، اصلاح‌گرانی پرشور بودند که آزادی را ابراز کار خود می‌دانستند. آزادی، از نظر اقتصادی، همانا ابتکار، میل به خطر کردن و سرسختی معنی می‌داد؛ از نظر سیاسی فتح و کشورگشایی و امپریالیسم نام داشت؛ و از نظر فلسفی با ایمان به کمال‌یابندگی خودجوش شرایط اجتماعی پیوند خورده بود. شکی نیست که چنین رویکردی به آسانی راه به تزویر می‌برد و از نظر سیاسی به خدمت توجیه بی‌عملی

حکومت‌کنندگان درمی‌آمد. نبود نظام قانونی تأمین اجتماعی تا آغاز سده‌ی کنونی گواه انکارناپذیر این مدعا است. با این همه، این خوش‌بینی تنها یک موضع‌گیری آموزه‌ای نبود بلکه در ذهنیت جمعی و نیز در باورهای بورژوازی زیرک و زیاده‌خواه جای‌گیر شده بود؛ بورژوازی‌ای که هم از موفقیت خود مطمئن بود و هم آن را پاداش زحمات خود می‌شمرد. فراتر از این مردم نیز به این خوش‌بینی باور داشتند و خوش‌بینی در واقع مانند ایمانی بود که با دادن نوید فرداهای بهتر تحمل رنج‌های کنونی را آسان می‌ساخت.

بی‌گمان این لیبرالیسم مردمی با پشتوانه‌ی خوش‌بینی در ایالات متحد نیز وجود داشت. برخلاف کشورهای اروپایی هنگامی که آزادی در جریان جنگ استقلال، در آمریکا به‌طور قطعی به‌دست آمد تبدیل به مایه‌ی کشمکش‌های سخت نشد. مردم در اندیشه‌ی این نبودند که آزادی را ابزار آزادسازی اقتصادی یا رهایی اجتماعی سازند. در واقع حس سرکوب شدگی برای توده‌های آمریکایی چندان محسوس نبود. هم‌چنین در آن‌جا ثروت باعث جدایی توانگر از مستمندان نمی‌شد. افزون بر این ثروت نه سبب گوشه‌نشینی توانگر و نه باعث دلسردی تهی‌دست می‌شد زیرا وضعیت تثبیت شده‌ای نداشت. ثروت بیش از آن که میراث به‌شمار رود پاداش دانسته می‌شد. باری تنها نیروهای طبیعت مانند سرما، خشکسالی، دوری مسافت‌ها، بی‌تناسبی ابزارها با نیازها قدرت‌های دشمنانه‌ی چیره بر کشور به‌شمار می‌آمدند؛ کشوری که هنوز فتح‌اش هم به پایان نرسیده بود. بنابراین مسئله، نه نبرد علیه نظم اجتماعی مستقر بلکه علیه طبیعت بود. از آن‌جا که انسان‌ها به پیروزی خود در این نبرد آگاهی داشتند بر آن بودند که این نبرد را به‌دست خود پیش برند و از این‌رو تنها انتظارشان از قدرت سیاسی این بود که در راه تلاش فردی مانع ایجاد نکند. در جریان این تسویه حساب سترگ میان انسان و محیطی چنین سرکش، به سیاست به چشم موضوعی می‌نگریستند که امکان داشت بی‌زیان چندان و حتی به بهای چشم‌پوشی بر بهره‌جویی از فساد محیط، به تنی چند از شیفتگان دسیسه‌چینی واگذار شود.

البته ممکن است گفته شود که این تحلیل را نمی‌توان به اروپای کهن سال باز برد و سخن گفتن از خوش‌بینی مردمی درباره‌ی اروپا خشم‌انگیز است. به‌راستی آیا سخن‌راندن از خوش‌بینی ابریشم‌بافان شهر لیون (بافندگانی که تهی‌دستی‌شان را

ویلر مه به خوبی شرح داده است)، معدنچیان آنزن یا کارمو، تاک نشانان ارو و باراندازان شهر کاردیف طنزی تلخ نیست؟ نه چندان؛ زیرا هر چند لیبرالیسم با پذیرش رنج‌هایی که می‌شناسیم همراه بود ولی نباید فراموش کرد که بر شانه‌های امید به میدان آمد. این امید ترس آلود گرچه هدفی ساده داشت اما لرزش‌ناپذیر و متکی بر این باور بود که با کار و پس‌انداز می‌توان از بند هر موقعیت اجتماعی رهید. در حقیقت انتظار نمی‌رفت که با یک چرخش سیاسی وضع زمانه بهبود یابد اما چشم‌ها به نسل آینده دوخته شده بود و امید می‌رفت که فرزندان از امکانات بهتری نسبت به پدران خود برخوردار شوند. هر چند جامعه‌شناسان یادآوری می‌کنند که این تحرک اجتماعی حتی در ایالات متحد آمریکا اسطوره‌ای بیش نبود ولی با این همه اسطوره‌ای بود گُنش‌انگیز. حقیقت این است که تنها به شرط باور توده، اسطوره وجود دارد و چه کسی می‌تواند انکار کند که در این اسطوره‌ی لیبرالی، خوش‌بینی جایی نداشت؟

پس‌انداز

با این همه، این خوش‌بینی به شرطی بنیادمند است که فردپذیرد. تنها باید به خود متکی باشد. به این سبب بود که پیش از این گفتیم ایمان، امید و نه صدقه. منظور از صدقه در این جا کارهای نیکویی - که لیبرالیسم به عنوان جبران‌کننده تشویق می‌کند، نیست - بلکه کمک قدرت سیاسی است. بعدها خواهیم دید که گرچه در نهایت، دولت لیبرالی برای خنثا کردن حمله‌های بسیار خطرناک، از دست‌یازی به این کمک، البته با اعتدال، خودداری نمی‌کند. اما اصول آن را مردود می‌شمارد. از این دیدگاه آزادی اگر با تلاش و حتی از خودگذشتگی فردی به دست نیاید همواره در معرض خطر قرار می‌گیرد.

هیچ چیز در لیبرالیسم بیش از ستایش پس‌انداز، روشنگر آمیختگی ارزش‌های اقتصادی با ارزش‌های اخلاقی نیست. این که پس‌انداز یکی از بنیادهای نظام اقتصادی لیبرالی به شمار می‌رود از این رو بدیهی است که شرط انباشت سرمایه لازم برای رشد نظام دانسته می‌شود. از آن جا که پس‌انداز و به‌ویژه پس‌انداز فرد تهی دست همانا فرآورده‌ی امساک، و امساک نیز فضیلتی خویشاوند ریاضت‌کشی است در نتیجه پس‌انداز معنایی اخلاقی به خود می‌گیرد. نامداران بزرگ لیبرالیسم از ستودن

پس انداز به این عنوان تردیدی به خود راه نمی‌دادند و درست به همین شکل بود که پس انداز به ترجیع‌بند ادبیات لیبرالی تبدیل گردید. برای نمونه نویسنده‌ای با فروتنی می‌گوید: «صرفه‌جویی که در گذشته خصلتی ناروشن و حتی فرومایه شمرده می‌شد امروز به عنوان ضامن استقلال ارج یافته و به رده ستوده‌ترین فضیلت‌ها ارتقاء می‌یابد. صرفه‌جویی، انسان شریف را در کنف حمایت خود می‌گیرد و او را در میان موج انقلاب‌ها، رقابت‌های گوناگون بر سر قدرت و وسوسه‌های ثروت و در واقع هر آن‌چه آزمندی‌ها و جاه‌طلبی‌های این جهان برمی‌انگیزد آسیب‌ناپذیر می‌سازد...»^۱

بدین‌سان پس انداز کردن وظیفه به‌شمار می‌رفت همان‌گونه که سهمی شدن در تجهیز بنای سرمایه‌داری، هم تحقق وظیفه‌ای وجدانی و هم نتیجه‌ی یک محاسبه‌ی اقتصادی نموده می‌شد. باور بر این بود که پس انداز کننده‌ای که دارایی خود را در بنگاه سرمایه‌داری سرمایه‌گذاری می‌کند با دیدن نفع خود در دیرپایی نظام در واقع به آن نیرو می‌بخشد. محرومیت امروز همانا نویدبخش سود فردا است. باری درست همین برهان بسنده بود تا سود ناچیزی که تهی‌دست به بهای از خودگذشتگی انتظار دارد برای توجیه ثروتی به کار رود که توانگر از سرمایه‌گذاری سرشارش به‌دست می‌آورد. بدین‌سان با بازی دوگانه‌ی نفع و اخلاق ساختار اقتصادی استحکام می‌یافت.

رفته رفته این ارزش یافتن پس انداز به مالکیت هم سرایت کرد. پیش از این به ذکر همه‌ی فضیلت‌های اخلاقی و مدنی و اجتماعی که لیبرالیسم مالکیت را به آنها می‌آراست پرداختیم. در این جا به نشان دادن اهمیتی که معنای مالکیت در پیوند با پس انداز پیدا می‌کند بسنده می‌کنیم. از آن جا که مالکیت پاداش تلاش فردی به‌شمار می‌آید و صبغه اخلاقی آن نیز حفظ می‌شود، می‌تواند تنها به دقیق‌ترین شکل فردی شده‌اش مطرح باشد. در حقیقت نزد نظریه پردازان بزرگ لیبرالیسم حتی اشاره‌ای هم به آن‌گونه مالکیت که بعدها شالوده‌ی سرمایه‌داری لیبرالی گردید نمی‌توان یافت. یعنی مالکیت بی‌نام که در روندی بکرزا و شگفت که در آن پول سازنده‌ی پول است، افزایش می‌یابد. از دیدگاه آنان مالکیت همواره در پیوند با کار فرد قرار داشت. آدام اسمیت می‌نویسد: «هر چند آدمی جز در پی سود خویش نیست [...] اما با این عمل خود، چندان به سود جامعه کار می‌کند که گویی هدفش واقعاً کارکردن برای جامعه

1. L. Mezières, *Éloge de l'économie ou Remède au paupérisme*, 1851, p. 23.

بوده است.^۱ و بنتام چنین پی می‌گیرد: «اگر هر کسی با شناخت هدف و مقصود، در راستای نفع فردی‌اش عمل کند، به‌دست می‌آورد... [و غیره]». نقل گفتارهای بیش‌تری در این‌باره بیهوده است. در واقع لیبرالیسم از این‌رو توانست بعدها ایده‌ی «مالکیت به‌عنوان حقی طبیعی» را رها کند که نظریه پردازش هرگز بر مالکیت دیگری جز مالکیتی که با توانایی‌های فردی به‌دست آمده و مشروعیت یافته باشد صحه نگذاشتند (و به‌راستی آن حق طبیعی که موضوعش فرد نباشد چه حقی می‌تواند باشد؟).

اما آیا این برداشت چشم فرو بستن ارادی بر واقعیت نیست؟ نه چندان. چگونگی همپویی لیبرالیسم و سرمایه‌داری آشکارتر از آن است که بتوان نظریه‌پردازان نامبرده را نسبت به سرمایه‌داری ناآگاه دانست. تنها این نکته را نباید فراموش کرد که سرمایه‌داری که اینان می‌شناختند هنوز سرمایه‌داری با بُعد انسانی بود. هر اندازه که بنگاه اقتصادی بزرگ می‌بود رئیس‌اش به‌هررو یک کارفرما یعنی یک فرد به‌شمار می‌رفت. بد نیست در این‌باره سوداگرِ مورد نظر سومبارت را به‌یاد آورد. در واقع در آن زمان مالکیت از این‌رو توانست موفقیت به‌شمار آید که بر اصل کار یا دست‌کم شایستگی شخصی استوار بود.

از قانون‌های طبیعی تا ستایش آزادی عمل اقتصادی

از نیکویی‌ها و محسنات پس‌انداز به‌مانند توجیهی برای خوش‌بینی لیبرالی سخن گفتیم. اما این خوش‌بینی به یاری تمسک به بُنمایه‌ای گسترده‌تر توانست خود را به اثر خجسته‌ی نظامی طبیعی پیوند زند. شگفت آن که این باور که یافتن چیز دیگری جز اصل موضوعه‌ای مابعدطبیعی در آن دشوار می‌نماید به‌دست خردباوری سده‌ی هجدهم تا حد یک جزم ارتقاء یافت.

برهان مطرح شده ساده و آسان است: انسان موجودی خردمند است و خرد از آن رو به او ارزانی شده تا برطبق قانون‌هایی رفتار کند که شناختشان با اندیشه‌ورزی خود وی ممکن می‌شود. باری چون این قانون‌ها برای تأمین خوشبختی انسان‌ها

1. A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la Richesse des nations*, op. cit ..

1. 2, p. 35.

گذارده شده‌اند پس نیکو و شایسته‌اند. مطمئناً هنگامی که مونتسکیو نوشت این قانون‌ها بیان روابط ضروری برخاسته از سرشت چیزها هستند، به معنای تصدیق خصلت نیکوی این قانون‌ها نبود. بنابراین باید نیک گوهری نهادینشان به اثبات می‌رسید. در این روال، استدلال نه برپایه‌ی مفهومی ابتدایی از قانون طبیعی بلکه در پی گونه‌ای برخورد میان این مفهوم و ایده‌ای متمایز اما نزدیک، یعنی حقوق طبیعی بنا شد. فیلسوفان دئیست به ردیف کردن دسته‌ای از اصول پرداختند که رعایتشان می‌بایست نیک‌بختی همگان را تأمین کند. حس تمیز این اصول در سرشت یکایک افراد حک شده‌است و برای شناختن آنها تنها بایستی خرد را به یاری گرفت. بدین‌سان به مفهوم قانون طبیعی – به عنوان قانونی ضروری – اعتقاد به نظم طبیعی – هم‌چون هماهنگی آرمانی – ملحق گردید که نیوشیدن یا آشفتن موسیقی دل‌انگیزش به عهده‌ی انسان‌ها است. بنابراین قانون طبیعی که ناگزیر ساز خود می‌نوازد و فی‌نفسه می‌تواند نیک یابد باشد در چارچوب نظم طبیعی به هنجاری سودمند تبدیل شد که کاربردش وابسته به درک شعور انسانی از آن است.

بدین‌سان میان آن‌چه واقعی و آن‌چه نیکو است شبه‌ای ایجاد شد. همین خود امکان نیک شمردن نظمی متکی بر قانون‌هایی که فی‌نفسه خصیصه‌ی دیگری جز ضروری بودن ندارند فراهم ساخت. رویکرد فیزیوکرات‌ها در پژوهش درباره‌ی نظم طبیعی و اساسی جامعه‌ها در واقع متأثر از این شک و شبهه بود که گاه آنها را به تشریح واقعیت و گاه به تفسیر آن در راستای استنتاج قواعدی نیکو می‌راند. انگلیسیان نیز از روند این دگرسانی ایده‌ی قانون طبیعی برکنار نماندند. فیلسوفان مکتب حس اخلاقی در پاسخ به بدبینی‌ها بز می‌گفتند هر چند انسان از خودپرستی و شهوت برکنار نیست ولی فردی که نفع شخصی‌اش را پی می‌گیرد با مکانیسمی یزدانی به همانندان خود نیز خدمت می‌کند. چنین برداشتی که با کتاب افسانه‌ی زنبورها نوشته‌ی برناردو ماندویل به میان مردم راه یافت به دست شماری از اندیشمندان مانند شافتمبری یا فرگوسن نظام یافت. آدام اسمیت نیز نسبت به این برداشت بی‌اعتنا نماند هرچند اخلاق‌گریزی ماندویل را نمی‌پذیرفت. در حقیقت خوش‌بینی انگلیسیان همواره از خوش‌بینی فیلسوفان بقیه‌ی اروپا ژرف‌تر و کامل‌تر بوده است زیرا از دید آنان جست‌وجو و برپایی نهادهایی ویژه برای تأمین حاکمیت قانون طبیعی وظیفه‌ی انسان نیست. هر چند این حاکمیت ضروری است ولی باید

به شیوه‌ای خودجوش تحقق پذیرد.

نظریه‌ی نظم طبیعی برای توجیه بدگمانی نسبت به ابتکارهای حکومتی به موقع به میدان آمد تا جایگزین ایمان به قوانین و نظم یزدانی‌ای گردد که به دلیل تضعیف باورهای دینی دیگر تکیه‌گاه استواری نداشت. بدین‌سان اقتدار طبیعت جانشین اقتدار خودکامانه‌ی فرمانروا گردید. هم‌چنین این اعتقاد، به یاری پراگماتیسم فایده‌باوران انگلیسی نیز تقویت شد که می‌گفتند انسان با فرمانبرداری از طبیعت خود یعنی با پیگیری نفع شخصی‌اش به ناگزیر به مشارکت در رشد دارایی همگانی می‌پردازد. سرانجام در زمینه‌ی عمل، هنگامی که سوداگران انگلیسی آهنگ فتح اقتصادی گیتی کرده بودند پشتیبانی خود را از نظریه‌ای دریغ نداشتند که کاربستش می‌توانست پناهگاهی برای آنها در برابر محظورات ناشی از مداخله‌های احتمالی دولت باشد.

ضرب‌المثل «آزادی عمل اقتصادی و عدم مداخله‌ی دولت» در شکل ساده‌گیرانه‌اش در واقع هم دریافت فکری فیلسوفان را عامه فهم می‌کرد و هم خواسته‌های سکانداران زندگی اقتصادی را برمی‌آورد. اما به‌راستی چرا باید به قدرت سیاسی رویکردی کناره‌جویانه توصیه کرد؟ آدام اسمیت پاسخ می‌دهد: زیرا شناخت عینی ما از مکانیسم‌های زندگی اجتماعی اثبات می‌کند که بهترین راه‌حل است. وی با اشاره به فیزیوکرات‌ها می‌افزاید: نیازی به توسل به نظام «پزشکان نظرپرداز» نیست، زیرا اگر قانون‌هایی وجود دارند که — علی‌رغم بی‌اطلاعی ما — نظم را در رابطه‌ی میان آدمیان برقرار می‌سازند پس شناخت خاستگاهشان بی‌هوده است. در واقع کافی است که ثبات و به‌سامانی این قانون‌ها با تجربه تصدیق شود. در این صورت مخالفت ورزیدن با آنها می‌تواند به آشفتگی درپوش ماشین اجتماعی بیانجامد. بدین‌سان آدام اسمیت با پیگیری «آزمون خود در کاربست نظریه‌ی نیوتون در امور سیاسی»^۱ ملاحظاتی را استنتاج کرد که بعدها به موفقیت پر سر و صدای کتاب پژوهش‌هایی درباره‌ی سرشت و علل ثروت ملل انجامید. از میان همه‌ی توضیحات او، این نتیجه‌گیری حاصل می‌شود: همه‌ی طبقات در افزایش ثروت ملی همبسته‌اند: زمین‌داران، سرمایه‌داران و کارگران می‌توانند از آن بهره‌برند. باری

1. E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, 1900; t. I. p. 4.

اگر هر يك از افراد برای پیگیری نفع شخصی خود آزاد گذاشته شوند چنین افزایشی خود به خود صورت می‌پذیرد. «نظام ساده و آسان آزادی طبیعی»^۱ به رشد دارایی همگانی می‌انجامد.

از «هماهنگی منافع» تا اسطوره‌ی «مصلحت عمومی»

اقتصاد سیاسی همراه با آدام اسمیت و به‌ویژه پس از او کوشید با جدایی از فلسفه به رشته‌ی علمی مستقلی تبدیل شود. پس آن‌چه ما متافیزیک لیبرالی نامیدیم یعنی مفهوم‌هایی مانند قانون‌های یزدانی، هماهنگی پیش‌نهاد و غایت برین می‌بایستی به گونه‌ای قطعی از میان برخیزند. در واقع از این پس تنها قانون‌هایی که از بررسی مشخص پدیده‌ها نتیجه شوند قانون به‌شمار می‌آیند. اما واقعیت این بود که این پدیده‌ها راه به بهروزی و شادمانی نمی‌بردند. افزون بر این مشخصه‌ی اقتصاددانان آن زمان، چه مالتوس و ریکاردو و چه دیگرانی کم‌اهمیت‌تر، نه خوش‌بینی بلکه بیش‌تر گونه‌ای تقدیرگرایی بود. اما همین تقدیرگرایی به این ملاحظه انجامید که با توجه به همه‌ی جوانب، آزادی عمل اقتصادی بر مداخله‌های حکومتی برتری دارد. برای نمونه هنگامی که ریکاردو اعلام می‌دارد دستمزدها نیز مانند دیگر قراردادها باید به‌دست رقابت آزاد بازار رها شوند و هرگز زیر نظارت قانون‌گذار قرارنگیرند در واقع مدعی نیست که دستمزدی که بدین‌گونه به‌شکل طبیعی تثبیت می‌شود خوشبختی افراد را تأمین خواهد کرد، بلکه بر این نظر است که قانون‌های مربوط به دستمزد تنها می‌توانند باعث تشدید و جاودانگی بینوایی کارگر شوند.

با این همه باز می‌توان پرسید این دشمنی اصولی با ابتکارهای دولتی از کجا ناشی می‌شود؟ و با توجه به پذیرش این‌که هیچ چیز کامل نیست چرا نباید درمانی را آزمود و اصولاً چرا باید ناتوانی قانون‌ها را به اصل موضوعه تبدیل کرد؟

چنین به‌نظر می‌رسد که الی‌هاله وی در مورد ریکاردو به این پرسش‌ها به دقت پاسخ داده است. ریکاردو پس از عضویت در پارلمان، به‌عنوان سخنران سیاسی به آن‌جا رسید که قاطعیت مشاهدات خود به‌مثابه‌ی اقتصاددان را به‌فراموشی بسپارد.

1. A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, op. cit., t.

I. chap. II.

هالوی می‌نویسد: «یک‌بار دیگر می‌بینیم که چگونه اندیشه‌ی جمعی به شکلی خودکامانه اندیشه‌ی فردی را در راستای هدف‌هایش به کار می‌گیرد... وی [ریکاردو] در اثر رویدادی تاریخی خود را هم نماینده و نظریه‌پرداز و هم سخنران طبقه‌ای یافت که از نظر شغلی سرشار از خوش‌بینی بود؛ یعنی صاحبان صنایع بزرگ انگلیسی که خواب فتح اقتصادی گیتی را می‌دیدند. باری اینان نیازمند رهایی از هرگونه مقررات کار بودند و در اوضاع و احوال تاریخی انگلستان پیرامون سال ۱۸۲۰ به فرو ریختن همه‌ی سدهای گمرکی نیاز داشتند. افزون بر این نیازمند این باور بودند که اضافه تولید ناممکن است و هر کالایی بی‌درنگ تقاضای مربوط به خود را می‌آفریند. به این دلیل به آموزه‌ای چنگ زدند که به نظر می‌رسید خواسته‌های ایشان علیه منافع طبقه‌ی اشرافیت زمین‌دار را توجیه می‌کرد. البته فراموش نکنیم که خواسته‌های کارگزارانشان نیز در برخی نکته‌ها با این خواسته‌ها همانند بود. سرانجام باید گفت که مزاج مردان اهل عمل به آموزه‌ی اندیشمند رنگ و بو می‌بخشید.»^۱

نیازی به تأکید بر پژواک مارکسیستی این عبارت نیست: ایدئولوژی فرآورده‌ی زیر بنای اجتماعی است. با این همه معرفی اقتصاددانان بزرگ کلاسیک به عنوان «نوکران» طبقه‌ی حاکم زیاده‌روی است. اگر اینان بیش‌تر روی هم‌گرایی فرجامین منافع حساب می‌کردند تا مداخله‌های غالباً ناشیانه‌ی قدرت‌های دولتی به این دلیل بود که از دید آنها بخت رسیدن به هماهنگی، بیش‌تر با تلاش آگاهانه‌ی فردی ممکن می‌شود تا عمل سیاسی. در واقع خوش‌بینی لیبرالی آن اعتماد ساده‌دلانه‌ای نیست که به نادرستی به باستیا - در کتابش به نام هماهنگی‌های اقتصادی (۱۸۵۰) - نسبت می‌دهند. اگر او اعلام می‌دارد که نفع شخصی، حتی خودخواهانه، سرانجام در رشد دارایی همگانی سهیم می‌شود به این دلیل است که این نفع تنها به شرط آزادی فرد می‌تواند به خوبی عمل کند. البته این آزادی نه آزادی موجودی تغییرناپذیر که یک‌بار برای همیشه به کمال خویش دست یافته بلکه آزادی بشریت «پیشرو و کمال یابنده» است. باری، تحول اجتماعی نیز مهر تأیید بر برداشت مالتوس نهاد که به‌طور مؤکد اعلام کرد: انسان باید خود را بپاید، آزادی‌اش به شرطی می‌تواند نیرویی انگیزنده و احترام‌آمیز شود که آزادی مسئول باشد.

1. E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, op. cit., 1904, t. III. p. 14.

نقش اراده‌ی با انضباط و آموزش دیده، به‌ویژه در دیدگاه استوارت میل کاملاً آشکار است. وی می‌گوید: این ادعا که همه‌ی قانون‌های حاکم بر روابط اقتصادی خصلت جبری مشابهی دارند، واقعیت ندارد. بی‌گمان آن دسته از قانون‌ها که بر تولید ناظرند به سبب پیوند تنگاتنگ‌شان با محیط خصلتی ضروری به‌خود می‌گیرند. ولی آن دسته از قانون‌های مربوط به تقسیم و استفاده از کالاها از بایستگی کم‌تری برخوردارند. بنابراین اراده‌ی انسانی می‌تواند بر این دسته از قانون‌ها اثر نهاده و با کاهش فشارشان بر طبقات تهی‌دست، کنش آنها را به سوی پیشرفت اجتماعی سمت دهد. به‌روشنی دیده می‌شود که استوارت میل در این راستا همانا آموزش بتام استاد خود را پی می‌گیرد که می‌گفت در سازگاری نهایی منافع شکی نیست به‌شرطی که انسان نفع واقعی‌اش را بشناسد. از این‌رو سخن نه بر سر ستودن لذت‌جویی و شادخواری عامیانه بلکه نشان دادن این واقعیت است که آزادی هنگامی نیکویی‌ها و محسنات خود را ارزانی می‌دارد که افراد نیز شایسته‌ی بهره‌گیری از آن باشند.

روشن است که نه می‌توانیم همه‌ی دگردیسی‌های باور به هماهنگی منافع را دنبال کنیم و نه به توضیح بهره‌برداری از آن برای توجیه شدت و حتی خشونت رقابت پردازیم یا نشان دهیم چگونه در ایالات متحد این باور به پژواک چشمگیر نظریه‌های داروینی پیوند خورد تا به پیروزی اقویا هم‌چون کاراترین عامل پیشرفت همگانی مشروعیت بخشید. با این همه یک نکته شایان توجه ویژه است: هرگونه خوش‌بینی که بخواهد کم و بیش ایده‌ی هم‌گرایی منافع را در درازمدت تقویت کند در نهایت باید بر اصل موضوعه‌ی یگانگی جامعه‌ی ملی متکی باشد. روشن است که اگر ارجاع به وجود طبقات و در نتیجه به تضاد آشتی‌ناپذیرشان در این استدلال وارد شود سر تا پای نظام فرو می‌ریزد. هرچند نظریه‌پردازان به‌خوبی توانستند طبقات را از نظرپردازی‌های خود کنار گذارند و محافل سوداگری نیز طبقات را نیروهای ساختگی بشمارند که به‌دست تحریک‌کنندگان بی‌مسئولیت برانگیخته می‌شوند، اما این طبقات در واقعیت حضور داشتند و این حضوری بود آزاردهنده؛ زیرا بینش خوشبینانه‌ی تحول به‌سود همگان را تکذیب می‌کرد.

اگر خط بطلانی که واقعیت اجتماعی بر اعتقادهای لیبرالی کشید با ارزش‌یابی دوباره‌ی خوش‌بینی به‌دست نظریه‌پردازان سیاسی جبران نمی‌شد داده‌ی بالا احتمالاً

به فروریزی همه‌ی این اعتقادهای می‌انجامید. در حقیقت، نظریه‌ی کلاسیک نمایندگی سیاسی آن‌گونه که در دوران انقلاب فرانسه پرورده شد یگانگی پیکره‌ی ملی را به مانند اصل موضوعه مطرح می‌کرد: این ملت است که در بخش‌ناپذیری خود از حاکمیت برخوردار می‌باشد و نه فرد. بنابراین بی‌تردید یک دارایی متعلق به مجموع ملت وجود دارد. این دارایی که فرد به‌عنوان یکی از اعضای ملت در آن سهم است همانا نفع و مصلحت عمومی است و نقش مجلس‌های برگزیده، به‌طور دقیق تعیین درونمایه و نیز تثبیت شرایط تحقق آن می‌باشد. همه‌ی نظریه‌های لیبرالی نمایندگی سیاسی (که ما در چارچوبی که در آن به اوج خود رسیدند یعنی دولت لیبرالی، با جزئیات بیش‌تری بررسی خواهیم کرد) بر این ایده استوارند که چون رده‌های گوناگون اجتماعی هر یک دارای بینش‌های ویژه‌ی خود هستند اگر کارکرد نظام نمایندگی فراتر رفتن از آنها را در راستای استنتاج ضرورت‌های نفع و مصلحت مشترک ممکن نسازد، چه بسا به خیر و صلاح اجتماع نیانجامد. بنابراین قانون نه تنها نمود و بیان اراده‌ی همگانی بلکه تعیین مصلحت عمومی نیز هست.

بدین‌سان هنگامی که اندیشه‌ی لیبرالی به‌سوی برپایی نهادهای دموکراتیک می‌پویند، این نهادها نه به‌عنوان دستاویز مردم برای ارج‌گذاری بر تفاوت‌هایشان بلکه درست برعکس هم‌چون ابزاری درک شده بود که می‌بایست یگانگی آنها را در جست‌وجوی نفع مشترک همه‌ی اعضای اجتماع پی‌ریزی کند. این برداشت به‌طور کامل با بدگمانی لیبرالی نسبت به مداخله‌های دولت همخوانی داشت، زیرا مصلحت عمومی در چنان تراز بالایی جای می‌گیرد که به طرد کنش قدرت سیاسی برای حل دشواری‌های زندگی روزانه می‌انجامد. بنابراین قانون تنها درباره‌ی مسائلی حکم می‌کند که راه‌حلشان به ملت در کلیت خویش مربوط می‌شود، زیرا مصلحت عمومی در چنین سطحی قرار دارد. درباره‌ی مسائل ویژه‌ی هر گروه اجتماعی، قانون در واقع چارچوبی کلی فراهم می‌کند که افراد آگاه به مصلحت عمومی با به‌کارگیری آزادی‌های خود در درون آن، از ساماندهی به روابط با یکدیگر در راستای سود هر چه بیش‌تر همگانی، کوتاهی نمی‌ورزند. بدین‌سان سیاستمداران زاده‌ی دموکراسی نوپا، و رده‌های اجتماعی که بر روند آن نظارت داشتند دلیل‌های نوینی برای امید بستن به دموکراسی یافتند. بنابراین دیگر سخن بر سر حساب کردن بر روی محسنات نظامی از پیش نهاده یا هماهنگی اتفاقی منافع که خودبه‌خود تحقق

می‌یافت نبود، بلکه از این پس بُنمایه‌ی خوش‌بینی همانا اعتماد به کارکرد منظم نهادهای دموکراتیک و بهبود اخلاقی و فکری‌ای بود که می‌بایست در پی‌آورد. بدین‌گونه، چنین می‌اندیشیدند که باور به نیکویی قانون‌های طبیعی اگر با ایمان به بشریتی نوساخته به‌دست نهادهای آزادی همباز نباشد خرافه‌ای بیش نیست. بدین‌سان، پیشرفت نه هم‌چون موهبتی رایگان بلکه به‌عنوان فتح و پیروزی، موضوع باور نوین قرارگرفت؛ اما فتحی که انسان‌ها به‌شرطی می‌توانند به‌طور مشروع مدعی‌اش باشند که از آزادی به‌عنوان نیروی محرک آن برخوردار شوند.

پیشرفت

عمومیت یافتن پدیده‌ی دموکراتیک، براین اندیشه‌ی سیاسی لیبرالی، همانند صنعتی شدن برای اندیشه‌ی اقتصادی بود: یعنی فراخوان به بازنگری در اطمینان مطلق که در سده‌ی هجدهم به تحول جامعه‌هایی که با آزادی فردی به جنبش درآمده بودند، ابراز می‌شد. بی‌شک اطمینان هنوز وجود داشت و در هر فرصتی در مدیحه‌سرایی‌های شخصیت‌های سیاسی سده‌ی نوزدهم، تاریخ‌نگاران رسمی و ادیبان طنین می‌افکند. ولی دیری نپایید که ابراز آشکار این ایمان مقدس‌نما محیط‌های کارگری را به‌خشم آورد. از همان سال ۱۸۴۰ روزنامه‌ی آتلیه علیه «درس‌هایی درباره‌ی خوش‌بینی» بارون ش. دوپن شورید. اما باید توجه داشت که موضوع تنها بر سر یک خوش‌بینی ساختگی به‌منظور آسودگی وجدان نازپروردگان نبود. در واقع باور به آینده‌ای بهتر (که به یاری آزادی هم‌چون زمینه‌ساز رهایی معنوی و کشف‌های علمی سربرآورد) به شیوه‌ای تنگاتنگ با این اعتقاد پیوند خورده بود که آزادی به دلیل به‌ساختن انسان نیکو شمرده می‌شود. در نتیجه انگاره‌ی ایده‌ی پیشرفت، «آزادی = نیکبختی ناگزیر» نیست بلکه «آزادی = فزاینده‌ی ارزش فردی» و بنابراین «بازده اجتماعی بهتر»، نادیده‌انگاشتن این حلقه‌ی میانجی این خطر را ایجاد می‌کند که بُنمایه‌ی اخلاقی ایده‌ی پیشرفت فراموش شده و در نتیجه هم معنای ایده‌ی پیشرفت در آموزه‌ی لیبرالی و هم تأثیر این ایده بر برداشت نخستینه‌ی دموکراسی، ناشناخته ماند.

در این جا باید افزود پیشرفتی که امروز زیر سؤال رفته همانا پیشرفت تکنیکی و مادی است که با بُرد موشک‌ها و توان ژنراتورهای انرژی یا شمار ماشین‌های

رختشویی اندازه‌گیری می‌شود. البته لیبرالیسم این پیشرفت مادی را نه تنها رد نمی‌کند بلکه به این سبب آن را ارجمند می‌شمارد که هم گواه توان شعور انسانی است و هم تکنولوژی با کاربرست علوم فرد را از بند و بار شرایط محیط می‌رهاند. آگاهی به رویه‌ی دیگر و خطرناک این رهایی را، چه در زمینه‌ی روحی - تسلط بازیچه‌های الکترونیکی بر انسان - و چه در زمینه‌ی مادی - ویرانی زیست محیطی - باید کشف دوران ما شمرد. اما لیبرالیسم تنها به وجه بیرونی پیشرفت توجه ندارد بلکه عناصر سازنده‌ی معنوی آن را نیز در نظر می‌گیرد.

در این جا ناگزیریم به ذکر خطوط مهم تحولی بسنده کنیم که تحلیل موشکافانه‌تری از آن، پرداختن به جزئیات و سایه-روشن‌های بیش‌تری را می‌طلبد. البته روشن است که برخی تصحیحات جزئی، در معنای دگرگشت ذهنیت لیبرالی تغییر محسوسی ایجاد نمی‌کند. باری در آغاز، از دیدگاه فلسفه‌ی خردباور سده‌ی هجدهم، پیشرفت در سرشت انسان و نیز در کارکردهای منظم قانون‌های طبیعی حاکم بر گیتی، نگاشته فرض شد. بنابراین، برای تحقق آن همین بس که آزادی از قوه به فعل درآید. سپس همراه با اقتصاددانان کلاسیک، نفع شخصی هم‌چون موتور این جنبش خجسته کشف گردید. فردی که آزادانه دست به عمل می‌زند حتی اگر فقط به فکر خود باشد در نیک‌بختی مشترک سهیم می‌شود. آغاز شک به این خودکاری پیشرفت را باید هنگامی دانست که همراه با استوارت میل بازگشتی به سرچشمه‌ها انجام پذیرفت: آزادی تنها یک نیروی بیرونی نیست بلکه اصلی اخلاقی هم هست. نیکویی‌های آزادی منوط به آگاهی یافتن فرد از مسئولیت‌های ناشی از این اصل اخلاقی است. درست در رابطه با این قضیه، شکافی میان دو لیبرالیسم ایجاد شد، یکی لیبرالیسم ماتریالیست که بعدها در ایدئولوژی دولت لیبرالی تجسم یافت و دیگری لیبرالیسم ایده‌آلیست که فلسفه‌ی دموکراسی معنویت‌گرا شد.

سپس اقتصاددانان ارتدوکس مکتب فرانسوی با قلب ماهیت آموزش بزرگان، از آن دستاویزی ساختند تا از سویی به تقویت پدرسالاری‌ای پردازند که کیفری جز خشم برانگیخته نداشت و از دیگر سو تسلیمی را موعظه کنند که حتی دورنمای بهبود وضع اجتماعی در آینده‌ای دور دست نیز به زحمت معتدلش می‌ساخت. در واقع ساختارهای اجتماعی و اقتصادی که دولت لیبرالی ضمانتشان را برعهده داشت بر چنین برداشتی انطباق یافتند. در این جا خوش‌بینی بر پایه‌ی پیشرفت علوم و

خودپرستی افراطی کارفرمای سرمایه‌دار استوار بود.

البته در درون دولت لیبرالی جریان دیگری وجود داشت که هم‌زمان با پیشرفت تدریجی ایده‌های دموکراتیک خود نمود و راه خود پویید. گرچه در این جریان نیز بینش خوش‌بینانه نسبت به آینده جایی داشت ولی هم تصویر و هم ابراز تحقیقاتش متفاوت بود. در حقیقت این ایده که جامعه از کنار هم‌نشینی فردها تشکیل یافته و هریک با آزادی و انرژی خود جهان فروبسته‌ای می‌سازند به‌کنار نهاده شد. در آن روزگار دریافت جامعه‌شناسی نوپا، به آن اندازه قوام یافته بود تا نشان دهد خودمختاری مطلق فرد پنداری بیش نیست و اجتماع که فرد را از هر سو در خود گرفته او را وامی‌دارد تا در همبستگی با دیگر افراد دست به عمل یازد و بدین‌گونه خود را در رابطه با دیگران درک کند. از این‌رو پیشرفت نه می‌تواند دستاورد کامیابی‌های فردی و نه سرانجام آزادی فروکاسته به توانایی‌های تنی چند باشد. در واقع پیشرفت تلاشی جمعی است، جمعی و نه شخصیت زدوده؛ زیرا بی‌آن که فرد بهترین بخش وجود خود را به جامعه بخشد یعنی آن بخشی که او را سزاوار عنوان شهروند می‌کند، رژیم دموکراتیک قادر به عمل کردن نیست.

پس در نتیجه، پیشرفت متناسب است با ارزش دهشی که شهروندان با رغبت پذیرفته باشند، یعنی در حقیقت مشروط به ارزش اخلاقی آنها است. «هر آنچه در استوار ساختن خرد و در غنا بخشیدن به روح و اراده‌ی انسان مشارکت داشته باشد در پیشرفت جامعه‌ی مدرن نیز مشارکت دارد.»^۱ این جمله که از خامه‌ی یکی از مفسران رسمی باورداشت‌های چیره بر محافل سیاسی رهبری جمهوری سوم فرانسه در جوانی‌اش تراوید، در حقیقت بیانات یکی از رهبران فکری رژیم یعنی رونوویه را ساده و خلاصه کرده است. آموزه‌ی رونوویه که در دو کتاب نقد فلسفی (۱۸۷۲-۸۹) و علم اخلاق (۱۸۶۹) تدوین یافته همانا گونه‌ای کانتیسم نو شده‌ای است که می‌تواند سرچشمه‌ی الهام «جمهوری استادان»^۲ باشد. در اینجا با

۱. C. Bouglé et, al *Du sage antique au citoyen moderne*, op, cit., p. 216.

۲. شکست نظامی فرانسه از آلمان در جنگ سال ۱۸۷۰ مسئله‌ی ناکارדانی رهبران سیاسی کشور را پیش آورد. پس از استقرار جمهوری سوم و همه‌گستری نظام آموزشی این نظر مطرح شد که رفته‌رفته از میان لایه‌ی نوین آموزش دیده که غالباً از طبقات فرو دست می‌آمدند و به شغل

لیبرالیسمی روبه‌روایم که در واقع با آن لیبرالیسمی که در جهان سوداگری عمل می‌کند کاملاً تفاوت دارد. جست‌وجوی این‌که آیا میان این دو برخوردی رخ داده یا نه مسئله‌ی ما نیست. در حقیقت تصدیق وجود نوعی معنویت‌گرایی به‌عنوان نیروی محرک فکری دموکراسی سیاسی که هم مکتب اصالت حس و هم ماتریالیسم را افشاء می‌کرد ما را بسنده است. اما مشاهده‌ی چهره‌راستین اندیشه‌ی لیبرالی در این لیبرالیسم ایده‌آلیستی که خشونت‌های لیبرالیسم تحقق‌یافته را نمی‌پذیرد به‌معنای افتادن در دام مانویتی کودکانه نیست. با اندکی توجه، اصلاحی که این لیبرالیسم ایده‌آلیستی در فردباوری آغازین به‌عمل آورد و مهر اخلاقی که بر دریافت از پیشرفت زد فوراً به چشم می‌آید. هر چند امروز لیبرالیسم ایده‌آلیستی هم چون باوری والا هنوز برجا است اما تجلی‌اش دیگر نمی‌تواند تنها با کارکردهای منظم قانون‌های اقتصادی یا با اثر خودکار کشف‌های علمی و یا با رقابت افرادی که نفع شخصی راهنمایشان است، درک شود. در حقیقت این لیبرالیسم را می‌توان هم‌چون پاداش از خودگذشتگی فردی، به‌مانند فتح پیروزی‌ای که انسان‌ها با تلاش جمعی تحقق خواهند بخشید و بیش‌تر آنها را به‌سوی اتحاد می‌راند تا رویارویی با یکدیگر، تلقی کرد؛ و نیز به‌مثابه‌ی بهشدگی معنوی به‌عنوان پیش‌درآمدی بر بهبود شرایط مادی زندگی فهمید. از آن‌جا که انسان‌ها به یاری آزادی به ابراز بیش از پیش فضیلت‌های شهروندی رهنمون می‌شوند پیشرفت نیز به‌جای این‌که با موفقیت تنی چند انجام پذیرد آینده‌ای خواهد شد بی‌تمایز و گشوده به‌روی همگان.

۳. خرد باوری

لیبرالیسم و دین

پیروزی بر حکومت مطلقه پادشاهی در انگلستان، نخستین پیروزی مهمی بود که سده‌ی هفدهم به لیبرالیسم ارزانی داشت. هر چند نمی‌توان از پیامدهای این پیروزی سیاسی در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی چشم پوشید ولی موضوع اساسی همانا

← آموزگاری یا استادی می‌پرداختند رهبران سیاسی نوینی پدید می‌آیند. از این‌رو جمهوری فرانسه «جمهوری استادان می‌شود.» - م.

تجلی آزادی سیاسی بود. یعنی برپایی رژیم مبتنی بر قانون که در آن قدرت نه از سوی مردم، بلکه دست کم به وسیله‌ی کسانی که نمایندگان آنها شناخته شده‌اند زیر نظارت قرار دارد. اما لیبرالیسم پیروزی خود بر قدر قدرتی مذاهب را وامدار سده‌ی هجدهم است. و نیازی به یادآوری نیست که سده‌ی هجدهم بدون پرتوئی که اندیشمندان فرانسوی بر آن تاباندند نمی‌توانست سده‌ی «روشن‌گری» نامیده شود.

روشن است که امکان بررسی کامل روابط لیبرالیسم و مذاهب در این جا وجود ندارد. وانگهی این روابط بسته به مذهب کاتولیک یا پروتستان متفاوت‌اند و چنان دگرگونی‌هایی به خود دیده‌اند که حتی می‌توان از یک واژگونی واقعی سخن گفت. به راستی آیا رهایی معنوی دوران اصلاح دینی که بی‌آن اندیشه‌ی لیبرالی نمی‌توانست جهش یابد به حساب لوتر و کالون برده نشده‌است؟ در حقیقت لیبرالیسم نوپدید، فرزند جنبشی مذهبی به شمار می‌آید و هر چند فرزندی بود نامشروع اما خویشاوندی‌اش به هیچ وجه انکارپذیر نیست. باری، گرچه رفته رفته نگرش‌ها و رویکردها، خود را از قیومت کلیسا بیرون می‌کشیدند و رفتارها بیش از پیش آیین‌گریز می‌شدند ولی اصول در مجموع بی‌تغییر بر جای مانده بود. بنابراین می‌بایست گسست رسمیت می‌یافت. باری این مهم بدین گونه به انجام رسید که نویسندگان سده‌ی هجدهم با یاری خردباوری، الهیات و اخلاق مذهبی را به شیوه‌ای بی‌سابقه به باد انتقاد بی‌رحمانه گرفتند.

اگر اثر فرساینده‌ی خردباوری بر اصول جزمی راکنار نهاده و تنها نتایجش را در مورد اخلاق اجتماعی به دیده آوریم بی‌درنگ آشکار می‌شود که خردباوری این اخلاق را بر برداشتی منحصرأ غیردینی از حقوق و الزامات انسان‌ها بنیاد گذاشت. از این دیدگاه کلیسا نباید در پی تحمیل قواعد رفتاری‌ای برآید که خرد انسان، خود به کشف آنها مایل نشده. خرد متکی به تجربه چنین می‌آموزد که انسان‌ها خواهان موفقیت در این جهان‌اند و این موفقیت را با یاری روحیه‌ی کارورزی و نیز شایستگی و احتیاط در کار و امور بازرگانی به چنگ می‌آورند. بی‌گمان انسان‌ها به صورت فردی می‌توانند فعالیت‌های خود را با اصول اخلاقی تحمیلی ایمان کاتولیکی مطابقت دهند. اما از دیدگاه اجتماعی، اخلاق ناشی از خردباوری لیبرالی، اخلاقی عرفی است و تنها عهده‌دار الزامات مربوط به موفقیت مادی است. همان گونه که ولتر در «نامه درباره‌ی انگلیسیان» می‌نویسد: «در انگلستان، بورس تنها ورشکستگان

را کافر می‌شمارد.» خردباوری بنابر تفسیر لیبرالی از مقتضیاتش همانا توجیه‌کننده‌ی فلسفه‌ی عقل سلیمی است که نویسنده‌ای گمنام در «نامه به اسقف لیون» به خوبی بیان داشت. وی می‌نویسد بر آن نیست که «تا پیش از تأمین خوشبختی خود در این جهان، نیک‌بختی جاودانی را به دست آورد.»

بی‌گمان خواهند گفت که این دشنام به خردباوری است که به آن نسبت پدرخواندگی ماتریالیسمی داده شود که بی‌اعتنا به محدودیت‌های خردباوری تنها از تسهیلاتش بهره‌مند می‌شود. خرد نه به هر شهوتی مشروعیت می‌بخشد نه سوء استفاده از زور را تبرئه می‌کند و نه میدان آزاد به روی خودپرستی می‌گشاید. هم‌چنین خواهند گفت این ادعا که پیروزی خردباوری چهره‌ی واقعی لیبرالیسم را آشکار ساخت و لیبرالیسم که به یاری خردباوری از قیومت تحمیلی باورهای دینی آزاد شده بود دیگر نمی‌توانست چیزی جز کتاب مقدس موفقیّت مادی باشد، در واقع ناشی از عدم شناخت ارزش‌های معنوی نهفته در لیبرالیسم است (همین‌جا بی‌درنگ بگویم که من هرگز در تکریم این ارزش‌ها کوتاهی نکرده‌ام).

البته این ایرادها شایان توجه‌اند و ما کمی بعد به آنها باز خواهیم گشت. اما مهم برای جستار ما تأکید بر اهمیتی است که جدایی میان دین و اخلاق اجتماعی برای لیبرالیسم یافت. این گسست که به گونه‌ای انکارناپذیر دستاورد خردباوری به‌شمار می‌آید اندیشه‌ی لیبرالی را به این برداشت رهنمون کرد که دین مسئله‌ای است خصوصی میان فرد و خداوندگار یا کلیسایش. یقیناً انسان می‌تواند رفتار اجتماعی خود را تابع اعتقاد دینی‌اش سازد اما این رویکرد تنها به‌خود او مربوط می‌شود. برعکس از هنگامی که اخلاق اجتماعی از دین جدا شود کلیساها باید از دخالت در ساماندهی روابط اجتماعی در پهنه‌ی امور این‌جهانی دست کشند. پهنه‌ی کار آنها همانا رستگاری فردی است نه ساختن و اصلاح جامعه، روشنایی ایمان و روشنایی خرد بر جهانی یگانه نمی‌تابند.

چنین نگرشی سه پیامد مهم داشت. نخستین پیامد عبارت از رهایی فرد از دلمشغولی‌هایی بود که ایمان دینی می‌توانست در مورد رفتار اجتماعی، در وی بیدار کند. چون قلمرو خداوند فراسوی این جهان است پس ورود به آن برای کسی که قانون‌هایش را در جهان واقعی رعایت نکرده ممنوع نخواهد بود. تصویر کلاسیک استاد آهنگر که وسایل امور نیکوکارانه را به هزینه‌ی خود فراهم می‌کند و پرداختن به

این امور را به همسرش وامی‌گذارد به‌خوبی نشان‌دهنده‌ی این تمایز است. پدرسالاری که غالباً و به‌درستی آن را به رویکرد لیبرالی نسبت می‌دهند بدین‌گونه توجیه می‌شود: با بزرگواری خود در جبران بی‌عدالتی‌های اجتماعی می‌کوشم و بدین‌سان آوای وجدانم را می‌نیوشم. اما درباره‌ی فریضه‌های وجدانی‌ام، خود شخصاً به تعیین میزان آنها می‌پردازم و دیگران را در این باره حقی نیست.

دومین پیامد ناشی از کنار نهادن دریافت‌های انجیلی از سازمانده‌ی زندگی مادی همانا واگذاری نقشی فرودست به دین در زندگی اجتماعی بود. در حقیقت به دین تنها نقش تسلی‌بخش واگذار شد. از آن‌جا که داشتن هرگونه دعوی برای رحیمانه‌تر ساختن زندگی – این دره‌ی اشک‌آگین – برای دین ممنوع بود پس به موعظه‌ی فضیلت‌های عیسایی^۱ اش فراخواندند. از دین خواسته شد که به یاری انتظار رستگاری جاودانه به جبران سختی‌های زندگی کنونی بپردازد. این در واقع همان دستاورد الزامی خردباوری است که هر آینه نتواند ایمان دینی را ویران سازد دست‌کم تلاش می‌ورزد تا دین از امر فردی پا بیرون نهد. به‌راستی آیا تسلی‌های موعظه‌ی کوهستانی مسیح خطاب به کسانی غیر از ناتوانان و بی‌چیزان و مستمندانی است که به‌شرط پذیرش نظم اجتماعی مستقر، نوید فردوس برینشان می‌دهد؟ در این‌جا نظم اجتماعی مستقر از این‌رو مورد پرسش قرار نمی‌گیرد که رنج‌های ناشی از آن شرط نیکبختی جاودانه به‌شمار می‌آیند. البته این تفسیری است جانبدارانه از انجیل متی زیرا در این متن توانگران و توانمندان به‌شرطی به نیکبختی جاودانه راه خواهند یافت که برای همانندی با بی‌چیزان و ناتوانان بکوشند. اما درسی که لیبرالیسم از گفتار انجیل گرفت نه این آخری بلکه آموزش تسلیم و فرمانبرداری بود و افزون بر این به آن به چشم یابوری برای پلیس می‌نگریست تا نظم در محیط‌هایی که سختی‌های جامعه‌ی موجود را حس می‌کردند حفظ شود.

سرانجام، تلقی دین به‌مانند امری منحصرأ خصوصی پیامد بسیار مهمی در پهنه‌ی سیاسی داشت: در واقع کسانی که ارزش‌های اخلاقی مورد نظر لیبرالیسم برایشان جذابیت داشت از لیبرالیسم دوری گزیدند. حقیقت آن که اعتقاد شمار

۱. Béatitudes، فضیلت‌های هشتگانه‌ای که عیسی مسیح در موعظه‌ی کوهستانی خود آنها را

روزافزونی از مسیحیان با بی‌اعتنایی حکومت‌های لیبرالی نسبت به مسائل اجتماعی در تضاد قرار گرفت. اینان این تلقی را رد می‌کردند که عدالت عیسی مسیح به‌مانند فراخوانی است که تنها صدقه‌ی مؤمنان پاسخگوی بسنده‌ی آن باشد و پیام یزدانی را هم‌چون تحقق‌بخشیدن اینجا و اکنون عدالت مسیح درک می‌کردند. بنابر باور آنان محدود ساختن خمیر مایه‌ی انقلابی انجیل به پهنه‌ی وجدان فردی همانا ناشناختن بُرد آن است. ایمان بی‌عمل نابرازنده است و جای عمل برآمده از ایمان، جهان کنونی است. هر آینه غسل تعمید از مؤمن انسانی نو می‌سازد نه فقط برای نگهداری نیروهای یافته در خویش بلکه برای به‌کارگیری آنها در راستای آفرینش جهانی نوین؛ جهانی که در آن گفتار مسیح فرمان راند.

بی‌گمان پرداختن به آثار معاصر این نوسازی رویکردهای دینی از حد بررسی ما در می‌گذرد. اما این جنبش از واتیکان دوم تا بنیادگرایی، از نگرانی سازشکاری با ماتریالیسم مارکسیستی تا فریبندگی اقدام انقلابی مارکسیسم، همه و همه تأییدی است بر آشفتگی معنوی ناشی از زیر سؤال بردن الزام‌های ذاتی باورهای دینی. با ماندن در چارچوب جستار خود تنها به ملاحظه‌ی این واقعیت بسنده می‌کنیم که لیبرالیسم گذشته از ایرادهای دیگر، امروز با دشواری‌هایی در زمینه‌ی روابط خود با دین روبه‌رو است. می‌دانیم این روابط بازمانده‌ی دوره‌ای است که الهام خردباورانه، رهایی از ضروریات اخلاق مسیحی را برای لیبرالیسم ممکن گردانده بود.

اخلاق لیبرالی

آیا گفته‌های بالا به این معنا است که هرگونه دلمشغولی اخلاقی با لیبرالیسم بیگانه است؟ آیا می‌توان ارزش‌هایی که لیبرالیسم در رسمیت یافتن‌شان سهم بسیار داشت، به‌ویژه حقوق بشر را پرده‌ای برای پوشاندن ماکیاولیسم فطری آموزه‌اش دانست؟ هر چند بارها چنین حکمی درباره‌ی لیبرالیسم صادر شده، اما باید آن را برهانی جدلی دانست که بر یک خطا متکی است. بی‌گمان یک اخلاق لیبرالی وجود دارد اما اخلاقی است دقیقاً فردی.

در واقع اگر لیبرالیسم که خود زاده‌ی شورش وجدان‌ها است بتواند از خاستگاه‌های خود تا حد بی‌علاقگی به زندگی درونی، دوری‌گزیند جای شگفتی خواهد بود. لیبرالیسم آموزه‌ی اعتماد به انسان است، اعتمادی که نه تنها بر امکانات

کنش بر جهانی بیرونی متکی است بلکه هم‌چنین به توانایی‌های اخلاقی موجود در هر شخص نیز مربوط می‌باشد. در این‌جا نیز خردباوری بینش خود را تحمیل می‌کند: چون انسان موجودی خردمند است می‌توان به آزادی‌اش اعتماد ورزید. چون موجودی است خردمند هیچ اقتداری بر او تحمیل شدنی نیست مگر آن‌که از پیش آزمون او را از سر گذرانده باشد. چون موجودی است خردمند تعیین آگاهانه‌ی رفتار اجتماعی‌اش بر عهده‌ی خود او است. در حقیقت هیچ نظریه‌پرداز بزرگ لیبرالیسم را نمی‌توان یافت که آزادی را با شرافت شخص انسان پیوسته نداند. اما اگر فرد تنها شبکه‌ای از غریزه‌ها و جانوری پیرو هوس‌ها و شهوت‌هایش دانسته شود پس ساختمایه‌ی این شرافت چیست؟ دریافت بنیادین لیبرالیسم پاسخ می‌گوید: انسان آزاد است زیرا شایسته‌ی آزادی شمرده می‌شود. اخلاق اجتماعی به هیچ‌وجه طرد نمی‌شود. اما این نه اخلاقی است که از بیرون به فرد تحمیل شود بلکه فرد نخست در خویشتن خویش احکام آن را کشف می‌کند و سپس شعور روی مسئولیت تضمین‌کار است آنها را برای زندگی در جامعه‌ی مدنی به‌دوش می‌گیرد. به‌سادگی می‌توان تداوم برداشتی که آزادی را تابع خرد می‌سازد در اندیشه‌ی لیبرالی نشان داد. در این‌جا به اشاره‌ای درباره‌ی تأثیر آن در جمهوری سوم فرانسه بسنده می‌کنیم، زیرا این برداشت در آن دوره، دیگر تنها اعتقاد نظریه‌پردازان نبود بلکه به آموزه‌ی رسمی تبدیل شد.

نزدیک به یک سده پس از انقلاب کبیر فرانسه به این تشخیص رسیدند که زمان و شرایط مناسب برای کاربرست خردباوری اصول اعلام شده در سال ۱۷۸۹ فرا رسیده است. خردباوری به معنای رد هرگونه تمسک به باورداشت‌های دینی و متکی بر ایمان به کارایی خرد برای ساماندهی روابط اجتماعی مطابق با «اصول جاودان و نامیرا» بود. البته برخی نمونه‌های این اعتماد به خرد ساده‌دلانه بود – مانند آن‌چه برای سخنرانی‌های انجمن‌های کشاورزی یا پایان میهمانی‌های بزرگ آماده شده بود – اما برخی دیگر بدون لغزش در جمله‌پردازی‌های انتخاباتی شیوه‌ی اندیشیدنی را به نمایش گذاشتند که در آن تأثیر کانت و اگوست کنت به‌هم آمیخته بود. در حقیقت کم‌توجهی پیشگویانی مانند رنودیه، لیتره یا واشرو و شخصیت‌های سیاسی درگیر در عمل، مانند ژول سیمون، گامبتا، ژول فری، والدک-روسو و حتی کلمانسو به مسائل اجتماعی را نه می‌توان به بی‌شهامتی و نه حتی به دغدغه آنها در پریشان

نکردن رأی دهندگان نشان نسبت داد بلکه باید آن را ناشی از محتاط بودن فردی دانست که آبشخورش فرهنگ گذشته و بیزار از آخرت‌شناسی‌های آرام‌بخش بود.

علی‌رغم همه‌ی آن‌چه در این‌باره گفته‌اند، بینش دموکراسی اجتماعی با چشم‌اندازهای ذهنی شخصیت‌های نامبرده بیگانه نبود. اما آن‌چه اینان مردود می‌شمردند همانا وسایل تحقق آن برحسب توصیه‌ی سوسیالیسم انقلابی بود یعنی عمل خشونت‌آمیز و خیزش توده‌ها. بی‌گمان اینان جامعه را بی‌عیب و نقص نمی‌دانستند ولی بر آن بودند که دگرگونی‌های بایسته را نه جنبش گروه‌ها بلکه مدرسه یعنی در واقع فرد به انجام خواهد رسانید.

لیبرالیسم بر آن است که همه چیز باید با کُنش فردی تحقق پذیرد حتی خود فرد. از آن‌جا که فرد هم غایت و هم وسیله‌ی هرگونه پیشرفت اجتماعی به‌شمار می‌رود بدیهی است که پیشرفت اجتماعی به کیفیت ابزار به‌کار گرفته شده نیز بستگی می‌یابد. آن نقش اساسی که اندیشه‌ی لیبرالی در همه‌ی چهره‌های خود و در هر زمان، از مونتینی تا فنلون از بتام تا لئون سه و از کندورسه تا ژول فری، برای آموزش انسان‌ها قائل شده از این‌جا برمی‌آید. استوارت میل در همین زمینه می‌نویسد: «نخستین پرسش در رابطه با هر نهاد سیاسی، دانستن این است که تا چه اندازه در رشد کیفیت‌های گوناگون اخلاقی و ذهنی اعضای جامعه می‌کوشد.»^۱ لیبرال‌ها بر این موضع سخت ایستاده‌اند زیرا به‌شدگی فرد را اکسیر درمان‌بخش همه‌ی دشواری‌های اجتماعی می‌دانند.

با آموزش، انسان به فهم هماهنگی نهایی منافع دست می‌یابد؛ با آموزش، انسان به کمک دلبستگی به نوع‌دوستی سودمند، بر خودپرستی خویش لگام می‌زند؛ با آموزش، انسان فرامی‌گیرد تا خواسته‌های خود را معتدل سازد، به آزادی دیگران احترام گذارد، رقابت را در راستای تقسیم کار سمت و سو دهد و شرف کار و کوشش را به‌بار آورد؛ با آموزش انسان فرا می‌گیرد تا عدالت را در مناسبات خود با دیگران رعایت کند زیرا همان‌گونه که گامبتا می‌گوید: «آموزش سنگ‌بنای نوسازی اجتماعی است... به یاری آن می‌توان به هر کاری پرداخت و در همه‌ی موارد، همه چیز را از نو

1. Stuart Mille, *Le gouvernement représentatif*, 3è éd. fr., 1877, p. 42.

آغاز کرد.»^۱ کوتاه سخن، ستایش آموزش چه ریاکارانه و مزورانه و چه مُهذب صادقانه‌ی اخلاق می‌کوشد جامعه‌ی لیبرالی را به یاری کمال یابندگی همه‌ی اعضایش ماندگار سازد.

روحیه‌ی مدنی

رفته رفته که لیبرالیسم با برپایی دموکراسی به سوی تحقق سیاسی خود می‌پویید مضمون روحیه‌ی مدنی نیز با شرح و بسط بسیار مطرح شد. در حقیقت با برپایی دموکراسی مسئله‌ی آشتی میان وظایف فرد به منزله‌ی سوژه و قدرت فرد پیش آمد، البته فرد به مثابه یک تن از مردمی که از حاکمیت برخوردارند. آموزه‌ی لیبرالی این آشتی را به دو شیوه تحقق بخشید، از سویی با تقسیم فرد به سوژه و شهروند (که بعداً به آن خواهیم پرداخت) و از دیگر سو با واگذاری جایی برین به روحیه‌ی مدنی در رفتار اعضای اجتماع.

روحیه‌ی مدنی را می‌توان پذیرش محدودیت‌های ضروری برای زندگی اجتماعی تعریف کرد. البته باید به خوبی توجه داشت که این پذیرش یا در واقع از خودگذشتگی به شرطی موجه است که فرد در تهیه‌ی ضوابط مربوط به این محدودیت‌ها شرکت داشته باشد. درک آموزه‌ی لیبرالی از روحیه‌ی مدنی چنین است و در واقع این آموزه، روحیه‌ی مدنی را از دموکراسی جدایی‌ناپذیر می‌شمارد. بنابراین فرد باید در برابر محدودیت‌هایی که الزامات قانونی به او تحمیل می‌کنند بی‌اعتنا بماند و تنها به خیر و نیکی‌هایی بیاندیشد که این الزامات به اجتماع ارزانی می‌دارند. بدین سان می‌توان روحیه‌ی مدنی را در رویکردی مبتنی بر وارستگی از ترجیحات خودپسندانه جای داد. مونتسکیو درست به همین معنا، روحیه‌ی مدنی را به عنوان فضیلت، بنیاد دموکراسی می‌شمارد و نیز به همین معنا، اخلاق لیبرالی روحیه‌ی مدنی را نخستین وظیفه‌ی هر شهروند می‌داند.

در این بینش روحیه‌ی مدنی در مجموع هم صنعتی اخلاقی به شمار می‌آید و هم توانایی‌ای ذهنی. صنعتی اخلاقی است زیرا فرض را بر این می‌گذارد که فرد در مقام یک شهروند از آزادی خود برای گریز از وظیفه‌هایی که به عنوان سوژه بر دوش دارد

1. Gambetta, Honfleur, 7 septembre 1881, *Discours*, t. IX, p. 483.

استفاده نخواهد کرد. برعکس حتی در این آزادی فرصتی خواهد یافت تا با پیوستن به ساختمایه‌ی نظم موجود، فرمانبرداری خود را ارزشمند سازد. هم‌چنین صنعتی اخلاقی است از این نظر که متضمن سهم‌شدن با تمام وجود در مسئولیت‌های زندگی عمومی است. در حقیقت روحیه‌ی مدنی، انفعال در فرمانبرداری را درست به‌اندازه‌ی خودپسندی در فرماندهی مردود می‌شمارد: آزادی سیاسی همانا آزادی‌ای است که انسان رسته از هوس‌ها به یاری آن قانون می‌گذارد و آزادی مدنی همانا آزادی‌ای است که انسان با تمکین مدقانه‌ی خویش به بقای قانون تداوم می‌بخشد. گفتیم روحیه‌ی مدنی توانایی ذهنی نیز هست زیرا در درک انسان از مشارکت‌اش در اجتماع ریشه دارد: در حقیقت معنای الزام همانا هوشیاری و بصیرت نسبت به رابطه‌ای است که فرد را با همگان یگانگی می‌بخشد. وظیفه در این رابطه به لطف رفتاری که اندیشه آن را شرط نظم اجتماعی می‌داند به اجرا درمی‌آید نه در اثر فشار خودکامانه. باری پیدا است که بیرون از این نظم اجتماعی فقط تنهایی مرگبار می‌تواند وجود داشته باشد.

همه‌ی نظریه‌پردازان لیبرالیسم ملاحظات از این دست درباره‌ی روحیه‌ی مدنی پرورده‌اند، اما بی‌گمان هنوز بهترین برداشت به بیان عامیانه‌ی آن را باید در جزوه‌های درسی مدرسه‌های فرانسه جست که با آمیزه‌ای از نظریات سولی پرودوم و کانت و ارنست لاسیو (و البته دیگرانی کمتر نامدار)، از اخلاق لیبرالی بُنمایه‌ی اخلاق جمهوری خواهانه می‌سازند.

۲

نظام سیاسی-اجتماعی

فصل یکم

دولت لیبرالی و لیبرالیسم

لحظه‌ای از تاریخ

لیبرالیسم برخلاف بسیاری از نظریه‌های سازماندهی اجتماعی اندیشه‌ای تعین‌نیافته نماند و در نظام سیاسی-اجتماعی‌ای تجسم یافت که در زبان جاری به آن دولت لیبرالی می‌گویند. در واقع از آغاز سده‌ی نوزدهم تا جنگ جهانی ۱۹۱۴، لیبرالیسم لحظه‌ای از تاریخ بود که در دو سوی اقیانوس اطلس، جامعه‌های جهان غرب تجربه‌اش را با سایه روشن‌هایی ناگزیر، از سرگذرانده‌اند.

هر چند شکل دادن به نوع ویژه‌ای از جامعه می‌تواند موفقیتی برای لیبرالیسم به‌شمار آید اما باید آن را گونه‌ای بداقبالی هم دانست. به گفته‌ی شاعر: «با چنین سرافکنندگی‌ای زیستن!» آری، شوربختی تنها دامن انسان‌ها را نمی‌گیرد آموزه‌ها نیز دچار آن می‌شوند. بر سر لیبرالیسم همان رویداد ناگواری آمد که امروز مارکسیسم را تهدید می‌کند: یعنی چهره‌ی مشخص نهادها و عملکردهایی که این دو در آنها بازتاب دارند فریبایی ایده‌های مورد نظر را نقش بر آب می‌سازد. همان‌طور که کمونیست‌های سرخورده مدعی‌اند که مارکسیسم ربطی به دستگاه دیوان‌سالاری توتالتر کشورهای خاور اروپا نداشته و حتی به مارکس از سوی کسانی خیانت شد که برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خود بدان متوسل می‌شدند، لیبرال‌های امروزی نیز یکسان شمردن لیبرالیسم را با تصویری که در گزارش ویلرمه از جامعه لیبرالی ارائه شده نمی‌پذیرند. در حقیقت اینان هم، بدون نادیده انگاشتن زشتی‌ها، در این مورد خیانتی می‌بینند ناشی از بدذاتی رهبرانی که از آزادی قانون جنگل، (البته جنگلی زیر سلطه توانمندان) از ابتکار فردی وسیله‌ی تیرئوی انحصارها، از مالکیت

ابزار سرکوب، از امنیت مشروعیت نظم پلیسی و از خوش بینی پاداش خوشگواری های آسان ساختند؛ همان رهبرانی که ارزش های لیبرالی را برای جلب حسن نظر کسانی به کار بردند که این ارزش ها را به سخره می گرفتند.

روشن است که داوری و مباحثه درباره ی سازگاری مارکسیسم با نتایج تحقیقش در واقعیت، بیرون از جستار ما است. اما پرسش مورد علاقه ی ما در عبارت هایی همانند مطرح می شود: آیا می توان لیبرالیسم را از شکلی که در دولت لیبرالی به خود گرفت جدا دانست؟ این جا سخن بر سر بحثی آکادمیک نیست زیرا گذشته از معنای تحقیرآمیز دولت لیبرالی در زمانه ی ما، اگر این دولت به طور کامل با لیبرالیسم همسان دانسته می شد لیبرالیسم نیز تنها دوره ای از تاریخ به شمار آمد. البته دوره ای سپری شده که خاتمه اش می توانست نشانه ی پایان گرفتن ایده های لیبرالی و ساختارهای سامان یافته ی گرداگرد این ایده ها باشد.

بدیهی است بخش مهمی از درونمایه ی مفهوم لیبرالیسم در ذهنیت عامه از شیوه های حکمرانی دولت لیبرالی، از سبک زندگی اقتصادی در چارچوب این دولت و از آن گونه مناسبات اجتماعی که دولت لیبرالی برقراری اش را تسهیل کرد نتیجه شده است. گفته می شود همان گونه که حکومت مطلقه جانشین مسیحیت قرون وسطایی گردید لیبرالیسم نیز جانشین حکومت مطلقه شد. زیاده روی در این گونه ساده انگاری ها چندان اهمیتی ندارد زیرا در زمینه ی سیاسی باز نمودی که انسان ها از واقعیت ها در سر می پروراندند بیش تر از خود واقعیت ها به حساب می آید. در حقیقت اسطوره ای از لیبرالیسم وجود دارد که نسبت به لیبرالیسم چندان گذشت روا نمی دارد. بنابراین بهترین شیوه برای سنجش موجه بودن اش همانا بررسی لیبرالیسم به مانند یک نظام اجتماعی تحقق یافته است.

البته تحلیل این موضوع باید محتاطانه باشد زیرا این نظام یعنی دولت لیبرالی بیش از یک سده زیست و در جریان این سده جامعه با دگرگشت های چندان ژرفی آشنا شد که انعکاس نیافتن آنها بر مجموعه ی نهادهای موجود می توانست شگفتی انگیزد. با این همه دگرگونی های مهم ایجاد شده در این دوره به جهش های ژرفی نیا نجامید. باری هر چند از نگاه بیرون تغییرات به نسبت چشمگیر نبودند اما نهادها چه در زمینه ی سیاسی و چه در پهنه ی اقتصادی تثبیت و تضمین شدند و کارکردشان رفته رفته پیچیده تر گردید. انقلاب های این سده خراش های اندکی بر چهره ی دولت

لیبرالی انداختند و بیش‌تر از آن که خطوط سیمایش را تغییر دهند دولت لیبرالی را وادار به آشکار ساختن چهره‌ی خود کردند.

اما آن‌چه تغییر یافت روح نظام بود. در حقیقت می‌توان در چارچوب تاریخی دولت لیبرالی و دوره‌ی متمایز را تشخیص داد که وجه تمایزشان بیش‌تر از شکل‌های ظاهری مکانیسم‌های سیاسی و اجتماعی، روحی بود که به این مکانیسم‌ها جان می‌بخشید. مشخصه‌ی نخستین دوره که می‌توان دوره‌ی فتح آزادی‌اش نامید همانا پویندگی، بلندنظری و نیز اعتباری است که ملت کم و بیش هم‌آوا، برای ایده‌هایی که این دوره نشانگر فروزندگی‌شان بود قائل می‌شد. دوره‌ی دیگر در واقع دوره‌ی بهره‌برداری از آزادی بود. ارزش‌های لیبرالی در این دوره با از دست دادن جهانشمولی خود به دست قدرت مستقر غصب شدند؛ با قدرتی که آنها را به شالوده‌ی اقتدار و منبع الهام غایت خویش تبدیل کرد و تمامی امکانات یک ایدئولوژی رسمی را به آنها بخشید. البته نباید فراموش کرد که این پیروزی ظاهری لیبرالیسم با پیمان‌شکنی و سرخوردگی همراه بود: پیمان‌شکنی آن رده‌های اجتماعی که از آزادی‌های به دست آمده بی‌درنگ سود بردند و پس از بهره‌مندی از آزادی تأمین‌کننده‌ی رفاهشان خواهان توقف پویایی آن شدند و سرخوردگی توده‌های پرشماری که به ناتوانی آزادی در فراهم کردن بهزیستی مورد انتظار خود پی بردند. درست در این هنگام، نظریه‌های سوسیالیستی با گردآوری هوادارانی پیوسته مصمم‌تر و رأی‌دهندگانی پیوسته متوقع‌تر شکل یافتند و تبدیل به برنامه‌ی عمل شدند. به همان اندازه که این خواسته‌ها برای به دست آوردن یک آزادی واقعاً آزادکننده و نه صوری شدت یافتند، دولت لیبرالی در دفاع از آزادی‌های به دست آمده مصمم‌تر شد و قدرتش به قدرتی رزمی تبدیل گردید که در پناه آن یک طبقه، از منافع اقتصادی، سیاسی و حتی معنوی آزادی بهره می‌برد.

۱. فتح آزادی

پایداری‌هایی که باید در هم شکسته می‌شد

از دید تاریخی، آغاز برپایی دولت لیبرالی هم‌زمان است با انقلابی شکست‌خورده و اعتبار باخته. در انگلستان، پیرامون پیت یعنی همان کسانی که با انقلاب مبارزه کرده

بودند حکومت می‌کردند و ارتجاع توری در اوج خود بود. در فرانسه، خیره‌سری مهاجران بازگشته، کوربینی افراطیان، گرایش لویی هجدهم به قدرت واقعی، بازگشت رژیم گذشته را محتمل گردانده بود. اتحاد مقدس، حکومت‌هایی را بر سراسر اروپا نشانده که برای حفظ مطلقیت خود به سطح مأمور پلیس تنزل مقام دادند. سرانجام در ایالات متحد، قانون‌گذاران فیلادلفیا هراسان از آشفتگی‌های اجتماعی پس از جنگ استقلال و ترسان از عوام‌فریبی‌های افراطی، رژیمی برپا داشتند که نهادهای دموکراتیک در آن به‌گونه‌ای سامان یافت که متنفذ سالاری طبقه‌ای توانگر را تسهیل ساخت.

تازه به این محافظه‌کاری قدرت‌های مستقر، پایداری‌های محیط اجتماعی هم در زمینه‌ی اقتصادی و هم در پهنه‌ی معنوی افزوده شد. در فرانسه هنوز امتیازهای حمایت‌طلبی بازرگانی را ستایش می‌کردند و کشاورزانی که منشور سال ۱۸۱۴ به آنها اطمینان داده بود، از رژیمی که حفظ دارایی‌های ملی را تضمین می‌کرد خشنود بودند. یومنها که زمین‌داران بزرگ مالکیت‌شان را سلب کرده بودند دیگر توانایی تأمین نیروی زندگی بخشی را که آزادی‌های انگلیسی از آن تغذیه کرده بودند از دست دادند. در ایالات متحد، آزادی نه در نظام سیاسی بلکه در زندگی طاقت‌فرسای روزانه می‌شکفت و تنها از آن اقویا بود. کارگران اروپایی که در دلوپسی همیشگی لقمه‌نان روزانه به‌سر می‌بردند در برابر آزادی‌ای که نمی‌دانستند با آن چه کنند، سردرگم بودند. افزون بر این، حکومت‌ها در انگلستان و فرانسه با ایجاد محدودیت در راه تلاش‌های اینان برای گردهمایی و سازمان‌یابی در واقع آزادی نظری را مانند نفرینی به ایشان تحمیل کردند که از آن چیزی جز تنهایی و ناتوانی نصیبشان نمی‌شد.

در زمینه‌ی فکری نیز روح انقلاب کبیر فرانسه به‌گونه‌ای خطرناک تهدید می‌شد. طبقات حاکم که در گذشته از ایده‌های فیلسوفان دائرةالمعارف‌نگاران بهره گرفته بودند، اکنون جذب تفکرات بورک، موعظه‌های بونالد، اندیشه‌های زننده‌ی ژوزف دومستر، تلقین‌های آرام‌بخش بالانش و دلوپسی‌های لامونه می‌شدند. جالب این‌که این آخری، که در سر پندار دین سالاری می‌پخت سرانجام در برابر نظام پادشاهی گردن کشید و با این کار واتیکان را به خشم آورد. در حقیقت چنین می‌نمود آن فراستی که در سده‌ی هجدهم به اردوی لیبرال‌ها پناه آورده بود اینک به‌سوی محافظه‌کاران روی آورده است. آیا یادآوری این نکته ضروری است که هر چند

می‌توان هنرمندان رمانتیک را در پهنه‌ی هنر، انقلابی شمرد اما در زمینه‌ی سیاسی به هیچ وجه انقلابی نبودند؟ درباره‌ی نیروهای روحانی نیز باید گفت که ذکر اتحاد تخت شاهی و محراب برای درک این نکته که این نیروها در مجموع پشتیبان ناچیزی برای اندیشه‌ی لیبرالی به‌شمار می‌رفتند بسنده است البته بدون فراموشی شکاف‌هایی که مونتانیسم افراطی و کاتولیسیسم لیبرالی نمونه‌های آن‌اند.

در حقیقت ایده‌ی لیبرالی درست می‌بایست علیه چنین دستگاه محافظه‌کاری سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و معنوی به پیکار برمی‌خاست. اما اگر پیروزی به نسبت آسان به چنگ آمد بی‌گمان به این سبب بود که ایده‌ی لیبرالی به دیواری برخورد که علی‌رغم ظاهر هراسناکش ویرانه‌ای بیش نبود که با بازسازی‌های شتابزده، ناشیانه و ناهماهنگ و به‌شکلی ساختگی اندوده شده بود. با این‌همه نباید از یاد برد که آزادی برای تبدیل به اصلی بنیادین و والا در همه‌ی زمینه‌های اندیشه و عمل، می‌بایست با نظم موجود مبارزه می‌کرد.

اتحاد برای آزادی

درست با چنین دریافتی از آزادی بود که هواداران انواع آزادی چه آزادی سیاسی چه آزادی اقتصادی چه آزادی اندیشه و مطبوعات و حتی آزادی ملی در بالندگی آزادی همباز شدند. اینان در جنبش گسترده‌ای گردهم آمدند که تاریخ به آن نام جهش لیبرالی بخشید. البته آن زمان نه موضوع چگونگی امکان همخوانی آزادی‌های گوناگون به‌هنگام کاربستشان مطرح شد و نه پرسشی درباره‌ی شرایط عملکرد آزادی. در پس سنگرهای خیابانی انقلاب سال ۱۸۳۰ فرانسه، کارگر، پلی‌تکنیسین، بازرگان و وکیل لیبرال شانه به شانه می‌جنگیدند. این همراهی در پهنه‌ی عمل را می‌توان در زمینه‌ی اندیشه نیز دید. البته میان نظریه‌پردازان لیبرالیسم اختلاف‌هایی وجود داشت اما پذیرش همگانی احکامی چند به پویایی جنبش دامن زد: ارزش آزادی هم‌چون اصل سازماندهی اجتماعی، نشان دادن اراده‌ی ملی (به‌عنوان شالوده‌ی قدرت سیاسی) به‌جای خودکامگی پادشاه، کاستن از محدودیت‌هایی که بر فعالیت‌های اقتصادی سنگینی می‌کرد و حق آزاداندیشی و بیان بی‌هراس اندیشه‌ها. کوتاه‌سخن، خوش‌بینی لیبرالی هنوز آزمون واقعیت‌ها را از سر نگذرانده بود. بدین‌سان دولت لیبرالی، سرشار از بار فراوان امیدی که هرگز هیچ قدرتی به‌خود ندیده بود، تازان

به سوی کامیابی‌ها، موانع را یکی پس از دیگری پشت سر نهاد و سرانجام در میانه‌ی سده نوزدهم لنگر افکند.

با این همه، این هم‌گرایی آرزوها مانع از این نشد که در واقعیت، برخی از این آزادی‌ها بتوانند آسان‌تر از دیگران به دست آیند. به این دلیل که کاربستان با مقاومت کم‌تری روبه‌رو شد یا برای قبولاندن خود از پشتیبانی بیش‌تری برخوردار گردیدند. مورد آزادی اقتصادی نمونه‌ی مناسبی است: با توجه به خواست کناره‌جویی حکومت در واقع این آزادی مبتنی است بر واگذاری توانایی سامان‌دهی به تولید و پخش کالاها به بخش خصوصی. در واقع این آزادی بود که در وهله‌ی نخست باعث ملحق شدن محافل اجتماعی در آغاز مردد، به لیبرالیسم شد. بی‌گمان این الحاق دلیل‌های دیگری هم داشت. اما همگی از تلاقی فواید آزادی با سودهای مادی مورد انتظار بخش خصوصی، ناشی می‌شد. دگرگشت‌های برآمده از صنعتی شدن و نیز دورنمایی که انقلاب تکنیکی می‌گشود سرانجام طبقه‌ی بورژوا را به راه آزادی کشاند.

این پدیده تأثیر به‌سزایی بر سرنوشت لیبرالیسم و نیز بر استواری آن پایه‌ی اجتماعی گذاشت که می‌رفت به پایه‌ی اجتماعی دولت لیبرالی تبدیل شود. البته باید توجه داشت که واقعیت قرار گرفتن طبقات میانی – بورژوازی تجاری – بر تارک جنبش، به تجزیه‌ی بی‌درنگ یگانگی جنبش نیانجامید. گسست دیرتر یعنی هنگامی که قدرت لیبرالی به گونه‌ای قطعی استوار شد رخ نمود. اما در این روند تبلور خواست‌های لیبرالی گرد تمنیات یک طبقه این اثر را نیز داشت که آزادی‌های گوناگون معنایی محدودتر از عامیت آغازینشان به خود گیرند. برای نمونه، به جای این‌که آزادی سیاسی در جهانشمولی غیر شخصی‌اش پذیرفته شود با توجه به منافع تفسیر شد که می‌بایست حفاظت‌شان را تضمین کند: آزادی‌های فردی، اندیشه، گردهمایی و انجمن در حدودی گنجانده شدند که در نتیجه، توده‌ی بزرگ رنجبران از دسترسی به آنها محروم ماندند. گیزو در سال ۱۸۲۰ نوشت: «باید با شتاب هر چه بیش‌تر منافع مادی را به آرمان آزادی پیوند زد.» گرچه این سخن گواهی است بر کاردانی بسیار سودمند عملی در راه خدمت به آرمان آزادی، اما باید توجه داشت که این پیوند نمی‌توانست یکسویه باشد: هر چند منافع با آزادی همبستگی یافتند اما آزادی هم از منافع سنگین‌بار شد که دلیل پشتیبانی‌شان از آزادی همانا

بهرتر به خدمت گرفتن آن بود.

اتحاد برای آزادی از این رو گرد جنبش لیبرالی تحقق یافت که در واقع این جنبش روح اصلاحات ضروری را در خود داشت. اما این جنبش نیز به نوبه‌ی خود به دست نیروهای رهبری‌کننده‌اش در روند برپایی گونه‌ای نظم قطب‌بندی شد و درست در رابطه با این نظم بود که گوهره و گستره‌ی آزادی‌های سودمند تعیین گردید. آزادی از دید سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در این نظم تجسم یافت و بدین سان با انطباق آزادی‌های به دست آمده با منافع یک طبقه شالوده‌ای هم برای دولت لیبرالی فراهم کرد. باری هر چند یگانگی ایجاد شده در نبرد پس از پیروزی گسسته شد اما خواست‌های جنبش رها نشدند.

آزادی آسان

این که برپایی نظم لیبرالی از همان آغاز با خطر سرنگونی روبه‌رو نشد برای ما که به این گونه سرنگونی‌ها خو گرفته‌ایم شگفت می‌نماید. اگر چنین اتفاقی نیافتاد علت را باید بخت تشکیل دولت لیبرالی در دورانی جست که آزادی، آسان پنداشته می‌شد. اما خطای دولت لیبرالی این بود که این آسانی را ذاتی آزادی می‌پنداشت و عذرش - البته اگر بتوان از گناهی در این باره سخن گفت - نهادن داو بازی بر آزادی بود بی تجربه‌ای در این زمینه.

گفتیم آزادی آسان، به این معنا که در آن روزگار، از دید سیاسی تازگی آزادی، برای تضمین حیثیت و ارج‌گذاری بر فواید تقریباً منحصر معنوی‌اش، بسنده بود. از دید اقتصادی نوشتن تکنیک‌های صنعتی و گسترش روزافزون جهان قابل بهره‌برداری، همه جا در بخت به‌روی ابتکارهای دلاورانه بازمی‌کرد. از دید اخلاقی، فروریزی رسوم سنتی چشم‌اندازهای بی‌کران بر بی‌پروایی‌های هوش انسانِ سرمست از خودمختاری می‌گشود. سرانجام از دید اجتماعی چنین می‌نمود که زحمتکشان کارخانه‌ها و کشتزارها، بی‌آگاهی روشنی از وضعیت خود، در توده‌ی شخصیت‌زدوده و یگانه‌ای ادغام شده‌اند که لیبرالیسم از آوردن ارمغان آزادی برای ایشان به‌خود می‌بالید. بنابراین به‌خوبی می‌توان فهمید که آزادی بهانه‌ای به دست حکومت‌کنندگان داد تا از نقش خود بکاهند و آموزه‌های غالب نیز به آزادی به چشم قدرتی بنگرند که بتواند قیومت دولت را بیهوده و حتی نامطلوب ارزیابی کند. در

حقیقت اگر آزادی به ارزش مطلق تبدیل شود وظیفه‌ی قدرت سیاسی را به منتها درجه آسان می‌کند، زیرا کافی است دولت به بهانه‌ی ضرورت کناره‌جویی از زیر بار مسئولیت خود شانه‌خالی‌کند. می‌دانیم سپردن جامعه به دست پویایی ویژه‌اش و فرد به دست تمایلات بی‌قید و بندش همانا استعفا و کناره‌گیری قدرت سیاسی معنی می‌دهد. گرچه کناره‌گیری قدرت سیاسی با این شرط توجیه می‌شود که آزادی بتواند نظم‌ی را که قانون به‌طور طبیعی تدارک می‌بیند بنیادگذارد، اما در هر حال به معنای فروکاستن قانون به چارچوبی صوری است که در آن قانون نسبت به اعمال انجام گرفته بی‌اعتنا می‌ماند.

باری خطا درست در این جا بود، در واقع این‌که آزادی از دید اجتماعی بتواند نقشی را که از آن انتظار می‌رود به‌دوش گیرد، به اثبات نرسیده است. برعکس تجربه نشان می‌دهد که غالباً به‌نام آزادی رژیم‌ی پر هرج و مرج برقرار می‌شود که در آن، ولنگاری، گذشت ریاکارانه، نوکرمنشی برخی و نخوت برخی دیگر تقلید مسخره‌آمیز و نابه‌هنجاری است از تصویر آرمانی‌ای که رؤیای جامعه‌ای آزاد به ذهن می‌آورد. در حقیقت آزادی فرا رفتن از خود است و تنها در تلاش برای آزادی دیگری می‌شکفت. آن‌که آزادی را رها کردن خود به دست سائقه‌های غریزی یا جوازی برای انجام هر چه پسند آید، می‌فهمد برده‌ای بیش نیست. بنابراین اگر آزادی بیش‌تر به معنای پایداری است تا ولنگاری، آیا کناره‌جویی قدرت سیاسی فقط راه‌حلی ساده‌انگارانه نیست که بیش از خدمت به مقتضیات آزادی می‌تواند آنها را به خطر افکند؟

دولت لیبرالی به این سبب از چنین نگرانی دور بود که هنگام طرح‌ریزی سرنوشت خود در واقع آزادی را تجربه نکرده بود و این عذری است موجه. در واقع، دولت لیبرالی بینشی ساده‌انگارانه از آزادی داشت؛ آن را خودانگیخته می‌پنداشت، کاربستش را آسان می‌شمرد و به توانایی سامان‌بخش آن باور داشت. بی‌گمان، بر این‌که در عمل ضربه‌های واقعیت آزادی را سر عقل آورد نیز حساب شده بود. با آزادی همان‌گونه رفتار شد که پدران خانواده در نمایش‌های کلاسیک با پسران تشنه‌ی استقلال خود می‌کنند یعنی با این پس‌اندیشه که سرانجام زندگی او را به سر عقل می‌آورد. اما این خوش‌بینی را خود واقعیت‌ها تکذیب کردند. ساختار لیبرالی به‌مثابه‌ی ساختار سیاسی-اجتماعی منسجم از آن‌رو در هم فرو ریخت که بر تفسیر نادرستی از آزادی برپا شده بود. این‌که این تفسیر آگاهانه قلب شد یا این‌که خطا ناشی

از سوءنیت بود چندان اهمیتی ندارد زیرا تنها نتیجه مهم است. باری راه حل آسان همانا پذیرش این بود که آزادی، نقش قدرت را محدود می‌کند درحالی‌که در واقعیت، آن را پیچیده ساخت. پندار همانا این باور بود که با بنیادگذاری سیاسی اقتدار بر برخورد اتفاقی اراده‌های فردی، این اراده‌ها خودبه‌خود به گونه‌ای پالوده می‌شوند تا از آزادی که به آنها پیشکش شده تنها هم‌چون فرصتی برای اثبات وارستگی خود بهره گیرند. سرانجام خطا این بود که میل به آزادی با ظرفیت و توانایی زیستن با مقتضیات آزادی خلط شد.

انسان‌ها و محیط

این‌که به تدریج خودپرستی صاحب امتیازان جانشین بلندنظری آغازین رژیم شد نمی‌تواند تنها نتیجه‌ی ساده‌ی فرومایگی انسان شمرده شود. توجه به این نکته ضروری است که از یک سو انسان‌هایی که اندیشه‌ی دولت لیبرالی را پروردند همان کسانی نبودند که مسئولیت حاکمیت‌اش را به دوش گرفتند، از دیگر سو، وضعیت و به‌ویژه شرایط اقتصادی در سراسر سده‌ای که نهادهای لیبرالی را در دل خود پرورد یکسان نماند.

نخست درباره‌ی انسان‌ها باید گفت که مبتکران این نظام در فضای سده‌ی هجدهم پرورش یافته بودند. در حقیقت دموکرات‌های آمریکایی هوادار تقسیم زمین که به دور جفرسن گردآمده بودند، رادیکال‌های انگلیسی مکتب بنتام، لیبرال‌های اروپای قاره‌ای مانند بنژامن کنستان، همگی از تبار فیلسوفان و دائرةالمعارف‌نگاران معتقد به یگانگی سرشت انسان بودند. اینان با شک به دین، اعتبار بسیاری برای خرد در حکمرانی دولت قائل شده و با اعتماد به انسان، در راه تلاش برای فتح آزادی هیچ محدودیتی نمی‌نهادند. در واقع بلندنظری آنها با خلوص ایمانشان هم‌ارز بود. اما نسل پس از آنها در گهواره‌ی خود برای نظرپردازی بی‌غرضانه، از همان تسهیلات برخوردار نبود. همراه با رشد اقتصادی، افزایش بُعد بنگاه‌ها، استقرار فعالیت‌های اساسی و کارگران وابسته به آنها در شهرها، جامعه سخت و نرمش‌ناپذیرتر شد و خشن‌ترین رقابت‌ها در آن گسترش یافت. رفته‌رفته در میان طبقات حاکم سروکله‌ی تیپ تاجرپیشه پیدا شد و در آن‌جا واقع‌بینی خود را - هنگامی که البته جایی برای خشونت‌اش نبود - باب کرد. رقابت که به‌خاطر توان برانگیزنده‌ی خود از سوی

لیبرال‌های نخستین ستایش شده بود به میدان بسته‌ای تبدیل گردید که در آن پیروزی با شمار قربانیان اندازه گرفته می‌شد. بی‌گمان هنوز فیلسوفان، اقتصاددانان سیاسی‌نگاران و ارسته‌ای یافت می‌شدند. اما در برابر خطری که جامعه‌ی هماهنگی رؤیایی پیشینیان را تهدید می‌کرد، شمار اندکی از دوراندیشی کافی برخوردار بودند تا دریابند وفاداری واقعی نسبت به پیشینیان نه در دفاع سترون از معنای ظاهری آموزش آنها، بلکه در تطبیق روح این آموزش با شرایط نوین بود (شرایطی که البته پیش‌بینی‌اش از عهده‌ی پیشینیان آنان خارج بود).

دوم درباره‌ی وضعیت، باید توجه داشت که همه‌ی تاریخ‌نگاران، هم‌زمانی مرحله‌های اقتصادی زیرین را در فرانسه و انگلستان در طی سده‌ی نوزدهم نشان داده‌اند: میان سال ۱۸۱۵ تا سال ۱۸۵۱، دشواری فروش فرآورده‌های کشاورزی، سازمان نیافتگی تولید و هرج و مرج صنعتی که خود از مرحله‌بندی ساخت کالا جلوگیری می‌کرد، باعث بیکاری، افت تولید و سرانجام پایین آمدن سطح زندگی شدند. در پی این بحران، دوره‌ی رونق فرا رسید: دستیابی به توافق‌های اقتصادی، سر و سامان‌یابی بازار و رشد صادرات به افزایش دستمزدها و در نتیجه بهبود وضع زندگی کارگران انجامید. سپس از سال ۱۸۷۳ باز دوره‌ای دشوار آغاز شد که تا پایان سده‌ی نوزدهم به‌درازا کشید. باری، در حقیقت باید سال‌های دهه‌ی ۱۸۸۰ را آغاز تصلب لیبرالی و گذر به موضعی دفاعی در زمینه‌ی سیاسی و اجتماعی دانست. روشن است که تطابق این دو نمی‌تواند اتفاقی باشد. در واقع دوره‌ی افت نخستین که با گام‌های اولیه‌ی دولت لیبرالی هم‌زمان بود بحرانی شمرده می‌شد که این دولت نه تنها مسئولیتی در آن نداشت، بلکه برعکس خود را در ارائه‌ی راه‌حلی برای غلبه بر دشواری‌ها توانا نشان می‌داد. سپس دوره‌ی رونق میانه‌ی سده نوزدهم فرا رسید که موفقیت دولت لیبرالی را تصدیق کرد و هم به رویکرد پیروزمندانه‌اش مشروعیت بخشید. سرانجام هنگامی که بار دیگر بحران از نو پدیدار شد مسئولیت آن به حق یا به ناحق به گردن دولت لیبرالی افتاد. به هر رو این بحران این‌بار سالخوردگی دولت لیبرالی را نمایان ساخت و دلیل محکمی به‌دست هم‌آوردان سوسیالیست‌اش داد. فراموش نشود که در سال‌های دشوار آغاز پویندگی لیبرالی از این هم‌آوردان اثری نبود. در حقیقت یورش دوگانه‌ای که از این پس دولت لیبرالیسم می‌بایست تحمل کند - یکی از سوی امور واقع یعنی از دگرگونی وضعیت اقتصادی و دیگری با

جنبه‌ی آموزه‌ای از سوی سوسیالیست‌ها- از این جا می‌آمد. در حقیقت پایداری گروه‌های حاکم را باید ناشی از چنین وضعیتی دانست. اینان در این تهدیدها دستاویزی برای دفاع از موقعیت‌های به‌دست آمده یافتند، زیرا به‌نظر می‌رسید رویکردی نرم‌خویانه‌تر می‌تواند نشانه‌ی اعتراف به شکست باشد.

۲. بهره‌برداری از آزادی

محافظه‌کاری لیبرالی

در واقع نخستین نشانه‌های درماندگی جهش لیبرالی، در زمینه‌ی تفکر اقتصادی نمایان شد. حدود سال ۱۸۵۰ موضوع‌های پراهمیتی که لیبرالیسم پیشتازی خود را مدیون آنها بود در راستای خدمت به حفظ موقعیت‌های به‌دست آمده در تفسیری که آنها را از مسیر پیشرفت دور ساخت رنگ باختند. همان پیشرفتی که زمانی منبع ارجاع شمرده می‌شد. توجه به این نکته بی‌اهمیت نیست هنگامی که ژان باپتیست سه در سال ۱۸۲۰ درس‌های خود را در کنسرواتور پیشه و هنر آغاز کرد مقام‌های مسئول از این‌که کرسی او را «کرسی اقتصاد سیاسی» بنامند سرباز زدند زیرا هم واژه و هم موضوع را آشوبگرانه ارزیابی کردند. بیست سال پس از آن تنها اقتصاددانان کلاسیک حق برخورداری از عنوان اقتصاددان را داشتند، دیگران یعنی اعتراض‌کنندگان و سوسیالیست‌ها و غیره را اصلاح‌گران می‌خواندند. زیرا اکنون واژه‌ی اقتصاددان، دیگر مترادف دفاع‌کننده از نظم مستقر بود.

درست هنگام انتشار گزارش بازرسی‌های ویلر که از افشاگری‌های مصیب‌بار آکنده بود، دونوایه تردیدی به‌خود راه نداد، تا کارگران را مسئول مستمندی‌شان بشمارد، پرزادورودی‌شان را جنایتکارانه بداند، بر ضرورت نابرابری‌های اجتماعی تأکید ورزد و با آموزش و سازمان‌یابی طبقه‌ی کارگر به یاری انجمن‌ها، به مخالفت برخیزد. جالب توجه این است که هنگامی که او عقاید خود را با پرچم آزادی می‌پوشاند هیچ‌کس در محافل رهبری علیه وی نشورید. در حقیقت جامعه مانند وی می‌اندیشید و به داده‌های مورد اتکاء خود نظم و انضباط می‌بخشید. درست این ماجرا به همین‌گونه یک نسل بعد در مورد پل لروا بولیو، مولیناری یا کلمان کلسون عیناً تکرار شد. آری لیبرالیسم دیگر آموزه‌ای باز، انعطاف‌پذیر و بلندنظر نبود بلکه

تبدیل به انجیل نظم مستقر شده بود. از این پس تمامی آن چه این نظم ایجاب می کرد و با شدت به دفاع از آن برمی خاست و یا از آن بهره مند می شد به زیر چتر این اُرتدوکسی پناه آورد.

اما نباید از دیده دور داشت که این نظمی شکننده بود و شکنندگی اش را بحران سال ۱۸۴۸ به اثبات رساند. در فرانسه این بحران ترسی بزرگ به دل ها افکند. ترسی که یک بار دیگر با کمون پاریس از نو زنده شد. می دانیم ترسی که جنبش های اجتماعی ایجاد می کنند همیشه ارتجاعی است و واکنشی محافظه کارانه برمی انگیزد که غالباً به آمیختگی آن چه درست و عادلانه است با آن چه خطرناک جلوه می کند می انجامد. در حقیقت سراسر تاریخ از استمرار واکنشی همانند گواهی می دهد و لیبرالیسم نیز از این عقب نشینی برکنار نماند. باری، در شرایطی این چنین، دیگر نه ایده ها بلکه اندرونها فرمان می رانند. این واقعیت تغییر مسیر فلسفه ی بورژوازی را توضیح می دهد فلسفه ای که تا میانه ی سده ی نوزدهم با رغبت، ولتری و الحادی بود، از آن پس به سوی کلیسا بازگشت تا از آن پاسداری از نظم مستقر را بطلبد. بدین سان همان گونه که گوستاو فلوبر در کتاب آموزش احساساتی اشاره می کند «مالکیت تا بلندای احترام به دین بالید و با خداوند درهم آمیخت.» در حقیقت بورژوازی به دلیل ترس، با کلیسا آشتی کرد. و از آن پس پیوسته می گویند که این آشتی کلیسا را نیز دستخوش بحران ساخت.

بدین سان دومین مرحله ی دولت لیبرالی آغاز گردید. در واقع دولت لیبرالی نیز مانند همه ی قدرت های استقرار یافته، ناگزیر در این دوره جانبدار شد و لیبرالیسم تجسم یافته در این دولت نیز تنها در پی دفاع از خود برآمد. بنابراین می توان فاجعه ی دولت لیبرالی را کشتن زندگی در فلسفه ای دانست که زایش خود را مدیون آن بود و خطای لیبرالیسم را نیز پذیرش این خودکشی به شمار آورد. در غلتیدن اندیشه ی لیبرالی در مفاک سنگنایی را هیچ چیز بهتر از نگرش نظریه پردازان اقتصادی نسبت به دولت آشکار نمی سازد. بدیهی است که از آغاز، اینان به نام فواید آزادی با مداخله های دولت دشمنی می ورزیدند. اما نباید فراموش کرد که در آن روزگار دولت وسیله ی بیان اراده ی نامشروط پادشاه یا یک کاست به شمار می رفت. باری زیر فشار انگیزشی ایده های لیبرالی سرانجام دولت دموکراتیزه شد. اما اقتصاددانان اُرتدوکس نسبت به این دگرگشت مهم بی اعتنا ماندند. اینان بر افشای خودکامی قانون گذار پای

می‌فشرده‌اند درحالی‌که این قانون‌گذار اکنون نمود اراده‌ی ملی به‌شمار می‌آید. با این‌همه، همان‌گونه که بعداً نشان خواهیم داد، علی‌رغم همه‌ی محدودیت‌هایی که برای از پالایه‌گذراندن خواسته‌های اراده‌ی ملی یا برای دمساز کردن آن با نظم و انضباط «دموکراسی هدایت شده» پنداشته بودند، باز هم آواهای خواستار اصلاح نظم مستقر از هر سو برمی‌خاست. اما از آن‌جا که هر تمایلی به دگرگونی را خطرناک می‌شمردند بر آن بودند که قدرت سیاسی بایستی از گوش سپردن به آنها خودداری کند. تازه اگر زمانی این آواها نیوشیده می‌شد تنها برای محکوم کردنشان بود. چنین نگرشی آشکارا به اندیشه‌ی لیبرالی خیانت می‌ورزد، زیرا هنگامی که قدرت دولتی از مردم ناشی شود آزادی و حقوق فردی را رویارویی ابتکارهای آن نهادن بیش از وفاداری به آزادی به معنای تهی کردن آزادی از گوهر خویش است. بدین‌سان لیبرالیسم در گودال شکل‌گرایی‌ای فرو لغزید که تمامی کسانی را که آزادی را نه میراث ویژه‌ی تنی چند بلکه فرصتی می‌شمردند در دسترس همگان، از لیبرالیسم دور کرد. بدین‌گونه بود که برای نمونه استوارت میل نه در پی پیوستن به اعتقادی دیگر، بلکه برعکس برای حفظ ایمان به آزادی به سوسیالیسم روی آورد.

بی‌تحرکی قضائی

بدین‌سان آزادی که عین امید بود به محافظه‌کاری گرایید و دولت لیبرالی به‌نام آن و به دستیاری ضابطه‌های قانونی از تأیید و تصدیق جنبشی که گروه‌های انسانی را به سوی نظم‌نوین اجتماعی می‌برد سرباز زد. مارکس در کتاب مانیفست حزب کمونیست به‌خوبی به این تضاد اشاره می‌کند: «حقوق شما همانا اراده‌ی طبقه‌تان است که در قانون تجلی‌یافته، اراده‌ای که درونمایه‌اش را شرایط مادی زندگی طبقه‌تان تعیین می‌کند.» درست این شیوه‌ی نگرش حقوق‌دانان دست‌اندرکار تهیه‌ی قانون‌های موضوعه را می‌توان بی‌تحرکی قضائی نامید. روند این بی‌تحرکی قضائی را می‌توان چنین تحلیل کرد که نخست توانایی خلاقیت از ضابطه‌ی حقوقی سلب شد و آن‌گاه در راستای تثبیت و تنظیم وضع موجود مورد استفاده قرار گرفت. نشان دادن این واقعیت در سده‌ی گذشته چه در انگلستان و چه در فرانسه چندان دشوار نیست، همان بس که به پایداری قانون‌گذار در برابر خواست‌های محافل کارگری اشاره کنیم. افزون بر این، کمبود قوانین اجتماعی، سرباز زدن از به‌کارگیری مالیات

چون ابزار تقسیم دوباره‌ی ثروت، عدم مداخله‌ی دولت در مناسبات کارفرمایان و کارکنان و دشمنی دولت با ایجاد خدمات عمومی شناخته‌تر از آن‌اند که نیازی به توضیح باشد. در مورد ایالات متحد نیز می‌توان به موانعی اشاره کرد که رویه‌ی قضائی دیوان عالی کشور به بهانه‌ی نظارت بر همخوانی قوانین با قانون اساسی در راه تحول قضائی ایجاد کرد.^۱

باید توجه داشت که این رکود حقوقی به‌شیوه‌ی دیگری نیز خود می‌نماید که به اشاره‌ای به آن بسنده می‌کنیم زیرا تحلیل ژرف آن، ما را به بحث پایان‌ناپذیری درباره‌ی خاستگاه‌های حقوق می‌کشاند. تنها به این نکته باید توجه داشت که اگر به‌طور کلی بنیاد ضابطه همانا اراده‌ی آگاهانه‌ی فرد باشد، نظام قضائی تنها می‌تواند از قانون، به‌مانند اراده‌ی اندیشیده، یا از قرارداد، هم‌چون همیاری اراده‌ها، ناشی گردد. بنابراین واگذاری هرگونه اقتدار به سامان‌یابی منظم خودجوش حقوقی که امروز حقوق اجتماعی‌اش می‌خوانند مردود است. بدین‌سان برآمدن طبیعی ضابطه از نظم‌یافتن مناسبات جمعی ممنوع می‌شود. درست به همین سبب حقوق ناشی از رسم و رسوم مدرن - شکل‌گیری خودانگیخته‌ی نهادها و عملکرد خودجوش امور و غیره - نمی‌توانند در دولت لیبرالی جایی داشته باشند.

بدین‌گونه نقش رویه‌ی قضائی نیز به نوبه‌ی خود به ضبط بازتاب اراده‌های فردی فرو کاسته می‌شود. هر آینه فرد طرف قرارداد یا مجلس قانون‌گذار تصمیمی بگیرند، اجتماع با وجود تحول و تمنیاتش و حتی با ایجاد هنجارهای غیررسمی‌اش، مانند فلج شدگان زیر یوغ حقوق بی‌تحرک در جا می‌زند. مجموعه‌ی قانون‌های مربوط به اقتدار شوهر، طلاق و سقط جنین تا همین چند سال پیش در اروپا نمونه‌ی روشنی از ایستایی قضائی را نشان می‌دهد. خود حقوقدانان و حتی کلاسیک‌ترین آنها تصدیق کرده‌اند اصلی که سرچشمه‌ی هرگونه ضابطه و مقررات حقوقی را صرفاً اراده‌های فردی بدانند خلاقیت هنجارساز را پس می‌راند. سالیس در این‌باره می‌گوید که با توجه به اصل موضوعه‌ی خودمختاری اراده «دیگر نه با خلاقیت‌های تاریخی بلکه با خلاقیت‌های قراردادی روبه‌روایم؛ یعنی رعایت قانون در زمینه‌ی حقوق

1. Voir R. G. McCloskey, *la Cour suprême des États Unis, Paris, 1965, p. 131 sq.*
(trad. fr.)

خصوصی و رعایت قانون اساسی در زمینه‌ی حقوق عمومی. بدین ترتیب نیروهای انگیزشی زندگی‌بخش تاریخ، در برابر حقوق هیچ نتوانند کرد.^۱

این حقیقت که در گذشته حکومت‌کنندگان به پیامدهای جبری چنین کوتاه‌بینی‌ای نیاندیشیده بودند مورد سرزنش هواداران نئولیبرالیسم معاصر نیز هست.^۲ در واقع فلسفه‌ی لیبرالی به هیچ‌روی موضع‌گیری‌هایی از این دست را توصیه نمی‌کند. نخستین نظریه‌پردازان لیبرالیسم هرگز بر آن نبودند که مثلاً این شکل از بنگاه خصوصی، آن وضعیت مالکیت یا این‌گونه قرارداد به‌طور مطلق و قطعی مقتضیات آزادی را تحقق بخشیده‌اند. نه بتتام، نه ژان باتیست سه و نه استوارت میل هرگز نپذیرفتند که سرنوشت آزادی تابع حفظ مجموعه‌ای از مقررات شود. درک آنان از تحول اجتماعی ژرف‌تر از آن بود که امیدهای خود را بر پایداری مقررات وضع شده بنیاد نهند و هر چند این مقررات را به‌طور موقت «لیبرال» بنمایند. در حقیقت اندیشه‌ی هم‌آمیزی ارزش حقوق با تغییرناپذیری مقررات مربوط به آن، هنگامی پیش‌آمد که قدرت به‌دست آمده به یاری آزادی، به ابزاری برای بهره‌جویی از آزادی تبدیل شد. بدین‌سان با نوعی جزم‌نگری مزورانه‌ای وانمود شد که مثلاً حق مالکیت یا آزادی مبتنی بر قرارداد یا بنگاه اقتصادی فردی و... به‌شکلی که در نظام قانون‌گذاری موجود تجلی یافته‌اند، مطلق‌اند. هم‌چنین با انتقال ارج و منزلت گوه‌رین حقوق به چگونگی‌های مقررات وضع شده، به بی‌حرکی قضائی مشروعیت بخشیده شد. باری «قانون‌ها خصلتی مقدس و جانشمول به‌خود می‌گیرند. و دفاع از آنها اخلاقی و حمله به آنها غیراخلاقی شمرده می‌شود.»^۳

بدین‌سان آن‌چه تنها شرطی ناپایدار و در نتیجه دگرگونی‌پذیر از کاربست آزادی به‌شمار می‌رفت از حیثیت و اعتبار آزادی برخوردار شد. انگار همگان پذیرفته بودند که قانون‌های طبیعی مورد نظر لیبرال‌های نخستین به ناگهان در مقررات قانون‌های

1. R. Saleilles, "L'origine du droit et du devoir", *Revue de philosophie*, 1909, t 15, p. 148.

2. Voir, par exemple, W. Lippmann, *la Cité libre*, Paris, Librairie de médicis, 1945. p. 309, 322 (trad. fr. par Georges Blamberg) et J. Rueff, *l'Ordre social*, Paris, Librairie de medicis, 26 éd. 1949, p. 559.

3. Ch. Morazé, *la France bourgeoise*, Paris, Colin, 1946, p. 89.

وضع شده تجسم یافته و بنابراین اقتدار بحث‌ناپذیر خود را به آنها واگذاشته‌اند. اما تناقضی ابهام این باور را آشکار ساخت. در واقع قانون بشری هرگز به اندازه‌ی دوره‌ی لیبرالیسم پیروزمند نه به این بلندپایگی رسید و نه به این پستی کشانده شد. قانونی که ستایش‌اش را به آسمان رساندند همانا قانونی بود که می‌پنداشتند پژواک ضابطه‌ای جاودان را در آن یافته‌اند. قانونی که خوار می‌شمردند همانا قانونی بود که دلیل پستی‌اش را قصد دگرگونی نظم موجود می‌دانستند. طبیعی است که نخستین را مقدس بیانگارند و دومی را کفرآلود. باری رویکرد طبقه‌ی حاکم یعنی بهره‌مندان از قدرت سیاسی لیبرالی در دفاع از امتیازهای خود - که با حقوق موجود تصدیق می‌شد - نمی‌تواند چندان شگفتی برانگیزد. اما آنچه پذیرفتنی نیست همانا درگیر کردن لیبرالیسم و آزادی در نبردی بود که نه به این ربطی داشت و نه به آن.

تمدنی مبتنی بر قرارداد

با وجود این که لیبرالیسم خواهان شمار اندک و عام بودن مطلق قانون‌ها است اما نظم اجتماعی و امنیت شهروندان را بر پایه‌ی همین قانون‌ها استوار می‌سازد. در حقیقت دولت لیبرالی با تغییر مسیری بسیار پرمعنی خود را در وضعیت اداره‌ی تمدنی مبتنی بر قرارداد یافت. فراتر از این اقتدار قانون را نیز با خشنودی به قرارداد بخشید. ماده‌ی ۱۱۳۴ قانون مدنی فرانسه مقرر می‌دارد: «پیماننامه‌هایی که به گونه‌ی قانونی تنظیم شده باشند برای طرف‌های ذی‌نفع حکم قانون دارند.» بدین سان برپایه‌ی خودمختاری اراده‌ی طرف‌های قرارداد توانایی فرد برای ایجاد شالوده و پایه‌ی حقوق به‌طور مستقیم، به رسمیت شناخته شد.

تذکر تکیه‌گاهی که این برداشت از حقوق می‌تواند برای موقعیت‌های به‌دست آمده فراهم کند و نیز این که چگونه به بهانه‌ی حفاظت از آزادی به تصدیق امتیازهای کسانی می‌انجامد که از امکان بیان اراده‌ای مستقل برخوردارند، بیهوده است. اما باید بر این نکته انگشت نهاد که چیرگی اراده‌های مستقل، به‌ضرورت در مفروضات اندیشه‌ی لیبرالی درج نشده بود. در حقیقت حقوق درون ذاتی افراد، در چشم‌انداز آغازین از حق برون ذاتی نخستین یعنی از قانون طبیعی چون نظم‌ی یزدانی ناشی می‌گردید که خداوندگار هم برای انسان‌ها و هم برای جامعه مقرر داشته. درست در چنین چارچوبی فرد می‌توانست اراده‌ی خود را به کار بندد. در این روند، پس از

دنیوی شدن فلسفه‌ی حقوق، حقوق طبیعی که اینک به شیوه‌ای خردمندانه تفسیر می‌شد، آزادی بستن قرارداد را زیر سرپرستی دستگاه قضائی قرارداد. در حقیقت هرآینه رهایی فرد به معنای اهمیت دادن به خواست‌ها یا تقدیس زورمندی فرد باشد انتساب آن به اندیشه‌ی لیبرالی سده‌ی هجدهم چیزی جز دشنام به این اندیشه نیست. گرچه می‌توان کانت را به‌طور صریح نظریه‌پرداز خودمختاری فرد شمرد ولی نباید فراموش کرد اراده‌ای که او سرچشمه‌ی هرگونه حق و حقوق می‌داند چنین امتیازی را مدیون بستگی به هنجار اخلاقی است نه وامدار استفاده از موقعیت‌ها.

باری دولت لیبرالی امکان استفاده از موقعیت‌ها را در اختیار اراده‌هایی گذاشت که توانایی تحمیل خود را داشتند. در واقع از زمانی که شکل قرارداد رعایت شد دولت لیبرالی دیگر اندیشناک درونمایه‌ی آن نبود. البته در نگاه نخست این بی‌اعتنایی زیبا می‌نماید. مگر نه این است که به فرد اجازه می‌دهد برای پویش در راستای اندیشه و کنش‌هایش تنها به خود متکی باشد. هم‌چنین آیا به این معنی نیست که حقوق را به نمود آزادی فرد تبدیل می‌سازد؟ اما این برهان‌آوری گول زننده است، زیرا این نکته را فراموش می‌کند که اراده‌ی فردی که با یاری پیمان‌نامه ضابطه ایجاد می‌کند نه مسئولیت حکومت‌کنندگان مجری قانون را به‌دوش دارد نه زیر نظارت‌هایی همانند قرارگرفته و نه مقید به همان هدف‌ها است. تمدن مبتنی بر قرارداد به شرطی که برابری مفروض طرف‌های قرارداد در عمل وجود نداشته باشد در واقع حاکمیت زور را تضمین می‌کند. در پس خودمختاری اراده، قراردادی بر پایه‌ی توافق (از روی ناچاری) نهفته است. این حقیقت نشان‌دهنده‌ی تزویر ضابطه‌ای است که جرأت اعتراف به یک‌جانبه‌بودن ندارد. باری آن کس که قرارداد را تحمیل می‌کند با تثبیت به آزادی طرف مقابل در رد یا پذیرش آن، با هزینه‌ای اندک به خود آرامش وجدان نیز می‌بخشد. ولی باید به یاد داشت که این تزویر از آن بورژوازی بازرگان اروپای کهن بود و آمریکائیان خود را به دردمر این‌گونه دغدغه‌ها نیانداختند. در دوره‌ی اعتبارآموزه‌های تکامل ستا «آزادی مبتنی بر قرارداد»، درنظر آنها هم‌چون ابزار رقابت، شرط‌گزینش مناسب طبیعی جلوه می‌کرد. اما در فرانسه فیلسوفان تا آن‌جا پیش رفتند که حتی عدالت را تابع پیمان‌نامه کردند. برای نمونه فروئیه اعلام داشت: «عدالت به‌طور کلی باید مبتنی بر قرارداد باشد [...] همه‌ی شکل‌های عدالت باید به قرار داد یا به عدالتی مبتنی بر قرارداد برسند یعنی به

مرتبه‌ی والا و نقطه‌ی آشتی خود»^۱ راستی چه عدالت خنده‌آوری است عدالتی که گرچه بر توافق دو انسان مبتنی است اما یکی از آن دو برخوردار از آزادی اراده است درحالی‌که دیگری چاره‌ی دیگری جز پذیرش ندارد.

حقیقت دارد که در گذشته برای طلب بهایی عادلانه یا دستمزدی منصفانه به قرارداد به چشم ابزاری تعادل‌بخش می‌نگریستند اما خواستار آزادی مبتنی بر پیماننامه نبودند. باری در ایدئولوژی دولت لیبرالی هر قراردادی عادلانه به‌شمار می‌آمد و اقتصاددانان اطمینان می‌دادند که نباید از بازتاب‌های اجتماعی آن نگرانی به دل راه داد، زیرا قرارداد هم به دلیل آزادی که وجود قرارداد را ممکن می‌سازد و هم به سبب آن‌که در خدمت سودمندی قرار دارد فی‌نفسه کامل است. بدین‌سان اگر روزی قاضی بخواهد غیرمنصفانه بودن بندهایی از قرار داد را به‌دلیل نابرابری طرف‌های قرارداد اصلاح کند با ممانعت قانون روبه‌رو می‌گردد، زیرا از دیدگاه قانون ضعیف بودن دلیلی بر ناقص بودن توافق انجام گرفته نیست.

آوردن ملاحظات از این دست که امروزه پیش پا افتاده می‌نمایند برای توضیح دادن این واقعیت ضروری بود که چگونه جامعه‌ای که آرزو داشت با خواست آزاد هر کس اداره شود، جامعه‌ای که از نقش قانون می‌کاست تا نقش آزادی را بگستراند، جامعه‌ای که دولت را بی‌اعتبار می‌ساخت تا فرد را بستاید؛ به آن جا رسید که تنها ضابطه‌ی پذیرفته‌اش همانا قانون زورمندان شد. تمدن مبتنی بر قرارداد که بهشت حقوقدانان شمرده می‌شد هرچند بسیار دیر اما سرانجام نکوهش خود اینان را نیز برانگیخت. بهتر آن‌که باگذشت باشیم و شتاب نورزیدن آنها را برای جدایی از این تمدن به خشنودی‌های فنی‌ای که به ایشان می‌بخشید نسبت دهیم و بس!^۲

آزادی جانبدارانه دولت و گروه‌های فشار

می‌دانیم که دولت لیبرالی در روند بهره‌برداری از آزادی غالباً به لیبرالیسم خیانت ورزید. باری این روند به آن جا رسید که خود قدرت دولتی نیز در این راستا به کار

1. A. Fouillée, *Science social*, Paris, 2e éd. 1885, p. 47.

2. Voir E. Gounot, *Le Principe de l'autonomie de la volonté en droit privé*, 1912, p. 30.

گرفته شد. این مورد را می‌توان تکان‌دهنده‌ترین تضاد لیبرالیسم تحقق یافته دانست، زیرا قدرت که می‌بایست پاسدار آزادی‌ها باشد هم‌دست منافع شد و آزادی به جای اتکاء بر فضیلت‌های خود از توسل به فشارهای دولتی نیز به‌خود ترسی راه نداد.

پیدا است کسانی که کناره‌جویی قدرت دولتی را می‌طلبیدند در صورتی که مداخله‌ی همین قدرت به‌سودشان بود بی‌درنگ به شتابزده‌ترین خواستاران این مداخله تبدیل می‌شوند. البته دولت لیبرالی گروه‌های فشار را اختراع نکرد و می‌دانیم که زوال این دولت نیز به ناپدید شدن آنها نیانجامید. در حقیقت کنش گروه‌های فشار که حتی در کشورهای مارکسیستی^۱ هم به‌کار گرفته شد ذاتی فعالیت سیاسی است. اما آن‌چه به‌دشواری پذیرفتنی است همانا بهره‌جویی طبقات حاکم از گروه‌های فشار در راستای به‌خدمت گرفتن قدرتی بود که خود این طبقات، از نظر آموزه‌ای، زیانکاری‌هایش را پیوسته افشاء می‌کردند. «سرمایه‌داری از این‌رو لیبرال خوانده شد که در بُرج آزادی پای به جهان نهاد و زیستن در آن را به‌سود خویش ارزیابی کرد؛ اما اگر می‌بایست تنها به حقوق عمومی قناعت ورزد بی‌گمان نمی‌توانست توسعه یابد. آزادی برای سرمایه‌داری بسنده نبود...»^۲ این برداشت حقوقدان لیبرال به اندازه‌ی آن داورِ مارکسیستی که دولت لیبرالی را «نقابِ نهادیِ شکلِ سرمایه‌داری می‌داند سخت‌گیرانه می‌نماید.

باری «آزادی بسنده نبود...» و قدرت لازم آمد. قدرتی که چون سرمایه‌داری رسماً به‌کارش نمی‌بست مسئولیتش را هم بر دوش نداشت، هر چند از قِبل آن سودهای بسیار به‌چنگ می‌آورد. در واقع هم‌دستی سیاست و سوداگری به‌عنوان یکی از عیب‌های رژیم لیبرالی که هنوز هم می‌توان بازتابش را بر ایده‌ی لیبرالیسم در اذهان عامه دید از این‌جا برمی‌آمد. چون تاریخ این اتحادِ بی‌شکوه (و نه چندان بی‌منفعت)، به فراوانی روایت شده‌است به یادآوری این نکته بسنده می‌کنیم که سوداگران پُردلی که شارل مورازه^۳ حماسه‌شان را سراییده به‌هنگام گام نهادن در

1. Voir, H. G. Skilling et F. Griffiths, *Interest Groups in Soviet Politics*. Princeton Univ. Press. 1970.

2. G. Ripert, *Aspects juridiques du capitalisme moderne*, Paris; Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1946, p. 13

3. Ch. Morazé, *Les Bourgeois conquérants*, Paris, Colin, 1957.

ماجراجویی‌های سرمایه‌داری تنها میل به خطرکردن توشه‌ی راهشان نبود بلکه از پیش از عقبگاه خود مطمئن شده بودند. کافی است به این موارد توجه شود: فزونی مداخله‌های مدیران شرکت‌های بزرگ معدنی یا صنعتی برای به‌دست‌آوردن یارانه‌ها، فشار برای گرفتن سفارش‌های دولتی، تأثیرگذاری شرکت‌های بازرگانی بر تعرفه‌های گمرکی و نیز تأثیرگذاری بانک‌ها بر سیاست خارجی، اجرای نقشه‌های استعماری در راستای یاری‌رسانی به سرمایه‌هایی که می‌رفتند در کشورهای فتح شده به کار افتند و... هرچند داستان‌هایی از این دست می‌تواند برای افزایش حجم داستان‌های دنباله‌دار موضوع فراهم آورد ولی در درستی عناصر سازنده‌ی اساسی آنها جای تردید نیست. در ایالات متحد بهره‌جویی کمپانی‌های راه‌آهن از دولت را در این مورد می‌توان الگویی از یک نظام دانست:

نقشی که راه‌آهن در توسعه‌ی اقتصادی و آبادانی ایالات متحد بازی کرد به‌خوبی شناخته شده‌است. پیدا است که راه‌آهن افزون بر سرچشمه‌ی ثروت عامل پخش ثروت نیز هست. باری کمپانی دارنده‌ی امتیاز کار خود را تنها به ساختن راه‌آهن محدود نمی‌کرد بلکه مالک یا وام‌دهنده و گروگیر زمین نیز بود. کمپانی بهای فرآورده‌های کشاورزی را با پذیرش یا عدم پذیرش ترابری آنها تعیین می‌کرد و هنگامی که خود مستقیماً خریدار نبود آنها را در سیلوهایش می‌انباشت. هم‌چنین به رد یا قبول اعتبارها در بانک‌های وابسته به خود می‌پرداخت. کوتاه‌سخن هر کشاورزی در غرب بازیچه‌ی کمپانی و در اختیار آن بود. درحقیقت ایالت‌ها که از گسترش ترابری نزد خود بی‌اندازه شادمان بودند در بیشتر موارد عمداً از نگارش بندهای حمایت‌کننده از منافع عامه در متن امتیازهای واگذار شده به کمپانی غفلت می‌ورزیدند. بدین‌سان کمپانی به‌طور کامل از آزادی بهره‌مند شد و در این روند تا آنجا پیش رفت که از آزادی برای نابودی آزادی مشتریان ناچار خود، سوءاستفاده کرد. سرانجام قانون‌گذاران به‌نام آزادی تهدیدشده بر آن شدند تا با توجیه حفظ منافع عامه الزامات و نظارت‌های خود را به کمپانی‌ها بقبولانند. اما کمپانی‌ها با توسل به اصل آزادی تجارت و تولید با این اقدام به مخالفت برخاستند. در واقع می‌خواستند آزادی‌ای که به‌ایشان سود می‌رساند با دفاع از آزادی‌هایی که از این آزادی زیان می‌بردند کاهش نیابد. بنابراین برای به‌دست‌آوردن شرایط مطلوب به مجلس‌های ایالت‌ها فشار می‌آوردند. گفته‌ی منسوب به رئیس مجلس ایالت پنسیلوانیا به‌خوبی

بیانگر چنین اوضاعی است: «آقایان، اگر کمپانی راه‌آهن پنسیلوانیا تصمیم دیگری ندارد که در این مجلس به ثبت رسد می‌توانیم به نشست خود پایان دهیم.»
داستان مناسبات دولت با کمپانی‌های راه‌آهن در فرانسه نیز چندان پارسایانه نبود.^۱ کمپانی‌ها که پیش‌تر با سیاست حکومت لوئی فیلیپ و سپس با پیمان‌نامه‌های سال ۱۸۵۹ مورد پشتیبانی و مساعدت قرار گرفته بودند با نقشه‌ی فره‌سنیه به اوج کامیابی رسیدند. بر طبق نقشه‌ی او، سودها به جیب شرکت‌ها سرازیر می‌شد. اما خطرها به‌عهده‌ی دولت قرار می‌گرفت. هنگامی که زیان‌بار بودن برخی خط‌ها مسلم شد کمپانی‌ها که پیش‌تر اعتبارهای لازم برای ساختن آنها را به‌دست آورده بودند برای «رضایت دادن» به بهره‌برداری از این خط‌ها امتیازهای نوینی گرفتند. اما چه کسی روند عملیات دعوت دولت به مشارکت در این اقدام و سرانجام مجبور کردن دولت به پذیرش هزینه‌های زیان‌آور را رهبری می‌کرد؟ لئون‌سه. همین جناب لئون‌سه پیشوای بی‌چون و چرای مکتب اقتصاد لیبرالی، همان کسی بود که از دید آموزه‌ای دمی از افشای اسراف و ریخت و پاش‌های دولت باز نمی‌ایستاد!

روشن است که نمونه‌ی راه‌آهن تنها یک نمونه در میان صدها مورد از فرمانبرداری قدرت دولتی از منافع خصوصی است. فرمانبرداری که سرانجام به زایش نهادی واقعی یعنی لابی انجامید که آمریکائیان به آن جایگاهی رسمی بخشیدند. آیا نیازی به گفتن این هست که در فرانسه نیز برای کارهای غیرقانونی توسل به لابی کم‌تر از آمریکا کارآمد نبوده است؟

طبقه‌ی حاکم و موقعیت‌های به‌دست آمده

اگر دولت لیبرالی به اصول ناظر بر پیدایش خود پای‌بند مانده بود نمی‌بایست شکل‌گیری کاست حکومتی‌ای را تسهیل کند که در روند کاربست قدرت از به‌دست آوردن امتیازهای مادی و ارضای خودپسندی‌های محرک انسان‌ها باز نایستاد. در

1. Voir A. Lefranc, "Les chemins de fer devant le Parlement français", Revue d'histoire moderne, 1930, p. 337 sq.; J. Moch, Le Rail et la Nation, Paris, Librairie Valois, 1931.

این صورت با توجه به این که فعالیت آزاد، تنها فعالیت بارآور و احترام انگیز شمرده می شد حکومت کنندگان همانا کارگزارانی به شمار می رفتند که به طور موقت از میان توده ی پیایی جوان شونده برگزیده شده و درآمدها و شیوه ی زیستن شان از وضعیت شخصی آنها تأمین می گردید. باری می دانیم که چنین نشد و دولت به جای این که جایگاه قدرتی باز باشد در قدرتی بسته منقبض گردید.^۱ بدین سان دولت که از دید آموزه ای بی ارزش شده بود به هدفی تبدیل شد که طبق معمول «دودمان های بورژوا» آن را در محاصره ی خود گرفته بودند. بودو لومنی در کتابی که وقف بررسی مسئولیت های این دودمان ها کرده، شکل گیری آنها را در زمان دیرکتوار بالندگی شان را در دوره ی امپراتوری ناپلئون اول و بازگشت پادشاهی استقرار پایدارشان را در دوره ی پادشاهی ژوویه و سرانجام علیرغم ظواهر، تثبیت قطعی آنها را در دوره ی جمهوری سوم به خوبی نشان می دهد.^۲ البته این برداشت که معتقد است این دودمان ها قدرت دولتی را در انحصار خود گرفتند تندروانه است. در حقیقت فرمانروایی اینان غالباً با مخالفت روبه رو شده و نفوذشان از سوی انسان هایی که دارایی خود را مدیون کوشش خویش اند به تعادل گراییده است. اما آن چه جالب توجه می نماید همانا توان بازسازی بورژوازی سوداگر است. شارل مورازه می نویسد: «بورژوازی سوداگر در سال های ۱۸۱۵، ۱۸۳۰ و ۱۸۵۰ به کناره گیری از قدرت - قدرتی که نخست به دست انقلاب و سپس به دست ارتجاع رها شده بود - کردن نهاد تا بهتر بتواند فرمانروایی زندگی اقتصادی را در دست گیرد».

در واقع اصل مسئله این بود که تسلط اقتصادی، نظارت بر اقتدار سیاسی را چه مستقیم و چه غیرمستقیم تأمین می کرد. آن چه توکویل در خاطرات^۳ خود درباره ی طبقه ی میانی سال ۱۸۳۰ فرانسه نگاشته برای سراسر زندگانی دولت لیبرالی معتبر است. وی می نویسد این طبقه «تپولدار» جامعه شمرده می شد. وانگهی این پدیده ویژه ی فرانسه نبود. برای نمونه در انگلستان نظام انتخاباتی - حتی پس از اصلاحات

۱. درباره ی مفهوم های قدرت باز و قدرت بسته به این نوشته ی من بنگرید:

P. n° 313 sq.

2. Voir, E. Beau de Loménie, *Les Responsabilités des dynasties bourgeoises*, Paris, Denoel, 1943, et J. L'homme *La Grand bourgeoisie au pouvoir*, Paris, PUF, 1960.

3. Tocqueville, -*Souvenirs*.

سال ۱۸۳۲- به گونه‌ای سامان یافته بود که یک کرسی در مجلس عوام یا شغلی در کابینه ارثیه‌ای واقعی شمرده می‌شد چندان که فعالیت سیاسی برای بسیاری به منزله‌ی امتداد مدیریت منافع خصوصی بود. از دیدگاه نظری، جامعه از دولت متمایز دانسته می‌شد اما در عمل، کاربست قدرت حوزه‌ی اداری زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آمد. اما در ایالات متحد وضعیت بی‌گمان متفاوت بود به این معنی که آن دسته از مشاغل سیاسی که برای محافل سوداگر جالب نمی‌نمود به‌انحصار سیاستمداران پرورش یافته در گرمخانه‌های حزبی در آمد. به هر رو نتیجه در عمل یکسان بود بدین معنی که مسئله‌ی سیاستمداران زیستن از قِبل دولت و نگهداری رژیم بود. دفاع از لیبرالیسم برای آنان همانا یک پیشه به‌شمار می‌رفت و این درست تنها پیشه‌ای است که لیبرالیسم واقعی تحمل نتواند کرد.

بدین سان طبقه‌ی بورژوا که بر پایه‌ی آموزه‌ی ناب لیبرالی نه می‌بایست چیزی از حکومت‌کنندگان بطلبد و نه چیزی از ایشان انتظار داشته باشد به این خو گرفت که سیاست را کمکی بسیار شامل برای خویش بیانگارد. بهانه‌هایی مانند پیوندهای خانوادگی یا رابطه با شوراهای اداری، مناسبات نوش‌خوارانه، تماس‌های اتفاقی یا درخواست شده و غیره برای ایجاد پیوند دوسویه میان محافل حاکم و دولت کم نبود. باری نظریه‌ی لیبرالی درست این پیوند را نپذیرفت. چنان‌چه دیری نگذشت که این همبستگی یکسویه شد و شکل همبستگی خدمتکار و ارباب را به‌خود گرفت. بدین سان دولت با از دست دادن استقلال خود دیگر چیزی جز ابزار کار شمرده نمی‌شد. درست از این هنگام عنوان دولت لیبرالی معنایی خلاف معنای نخستین خود یافت. حکومت لیبرالی بدین سان به حکومتی تبدیل شد که به یاری آزادی به دفاع از موقعیت‌های به‌دست آمده پرداخت نه حکومتی که قلمرو آزادی را بگستراند و بر شمار بهره‌مندان از آزادی بیافزاید.

این واقعیت که دفاع از موقعیت‌های به‌دست آمده به‌نام آزادی انجام می‌گرفت خود، تناقض سیاست‌های مدعی آزادی را توضیح می‌دهد. نمونه‌ی آشکار آن را می‌توان در ستیزه میان سیاست مبادله‌ی آزاد و حمایت‌طلبی به عنوان یکی از محورهای سیاست اقتصادی دولت‌های سده‌ی نوزدهم دید. انگلیسیان به دلیل پیشرفت تکنیکی خود که در نبرد رقابتی، برتری را از آن صاحبان صنایع انگلیسی می‌ساخت همواره هوادار مبادله‌ی آزاد بودند و در واقع منافع آزادی را می‌طلبیدند.

در فرانسه، فروذستی تجهیزات اقتصادی و عقب ماندگی تکنیک های کشاورزی، صاحبان کارخانه ها و محافل روستایی را به آن جا راند که در آزادی بازرگانی بین المللی تهدیدی ویرانگر برای تولید ملی ببیند. از این رو برای به دست آوردن تعرفه های حمایتی به مقامات مسئول روی آوردند. اما برهانی که پیش می کشیدند چه بود؟ آزادی ملی؛ به این معنا که فرانسویان نسبت به بازار مصرف کشور خود از حق و حقوقی برخوردارند. صد البته دولت نیز با حمایت از این آزادی ملی خصلت لیبرالی خود را به هیچ روی از دست نمی داد! باری این منافع ناهم گرا همه به یکسان زیر درفش آزادی خزیده بودند.

بدین سان لیبرالیسم که در اصل از ایمان به پیشرفت جدایی ناپذیر شمرده می شد و از دید جامعه شناسی بر اعتماد به فضیلت های آزادی هم چون عامل تحولی مساعد برای همگان استوار بود و از دید سیاسی بر بالندگی طبقات محروم به یاری کار و آموزش و روحیه مدنی تکیه داشت، رفته رفته در محافظه کاری بیش از پیش سختی فسرده. چنین می نمود که حکومت کنندگان با تعلیق پویایی آزادی بر آن شده اند تا آزادی نتواند آن چه را به یاری خود آزادی به دست آمده دگرگون سازد.

شاید گفته شود این ملاحظات می تواند درباره ی دولت لیبرالی که از آزمون سال ۱۸۴۸ پیروز بیرون آمد و یا درباره ی جمهوری محافظه کار سال ۱۸۷۵ یعنی جمهوری دوک ها و بلند پایگان درست باشند، اما با توجه به دموکراتیزه شدن تدریجی رژیم اعتبار خود را از دست داد. هر چند واقعیت دارد که این دموکراتیزه شدن، نوشدگی محدود کارکنان دولت را در پی آورد اما نباید این نکته را از دیده دور داشت که ساختارهای نظام از این جابه جایی افراد تأثیر چندانی نپذیرفت. پیداست که نمی توان ارتقاء لایه های به اصطلاح فرو دست تا مقام های رهبری را نادیده انگاشت. بعدها خواهیم دید که این «لایه های نوین» از دید گامبتا که بالندگی شان را شادباش می گفت چه معنایی داشت. اما در روند این ارتقاء اینان نخست اصالت خویش را وانهادند و سپس از تفاوت خویش چشم پوشیدند تا ایستایی مطلوب نظم موجود را در سیاست خود بگنجانند.

برای نمونه سال ۱۹۰۶ را در نظر آوریم یعنی سالی که کلمانسو با شعار پرهیا هوی «حداکثر جمهوری» در فرانسه به قدرت رسید. وی که در کابینه ی سارین وزیر کشور بود انتخاباتی برگزار کرد که رادیکال ها در آن اکثریت قابل توجهی

به دست آوردند. آیا در این وضعیت کلمانسو با همراهی دیگر رادیکال‌ها دستاوردهای آزادی در زمینه‌ی سیاسی را که خود از آن بهره‌مند شده بودند به پهنه‌ی اجتماعی گستراند؟ پاسخ منفی است. او برای ریشخند ژان ژورس چهار ماه به وی مهلت داد تا نقشه‌ای برای جامعه‌ی آینده پیشنهاد کند و آن‌گاه از این فرصت برای کنار زدن سوسیالیست‌ها بهره جست. پس از کناره‌گیری سارین، کلمانسو نخست‌وزیر شد و هر چند وزارت کار را بنیاد نهاد ولی دستور بازداشت دبیران کنفدراسیون سندیکاها را به دلیل ترتیب دادن تظاهرات اول ماه مه صادر کرد. بدین‌سان کارگرانی که اعتصاب‌هایشان را ارتش سرکوب می‌کرد آموختند که آزادی امتیازی انحصاری بود که قدرت دولتی را در خدمت خود داشت. افزون بر این درست مانند زمان کازیمیر پهریه فرمانی به کارمندان دولت ابلاغ شد که بر طبق آن کارمندان باید مانند حکومت بیاندیشند. گفته شده است که لیبرالیسم در دروه‌ی جمهوری سوم فرانسه روند دموکراسی را کند کرد. اما در حقیقت باید گفت که لیبرالیسم به دموکراسی هدایت شده بسنده کرد. برای نمونه، هنگام اعتصاب کارکنان راه‌آهن در سال ۱۹۱۰، آریستید بریان (انقلابی قدیمی) با دلاوری و شاید با بی‌احتیاطی برای دفاع از منافع بورژوازی نه تنها به بی‌قانونیت متوسل شد، بلکه از این فراتر بی‌قانونیت را هم ستود.

قانون و قانونیت

این تصمیم آریستید بریان نه اقدامی در موقعیتی استثنایی بلکه نمایانگر جهشی به این معنا بود که در دولت لیبرالی نیروی الزام‌آور قانونیت جانشین قانع‌کننده‌ی قانون گشت. بدین‌سان قانونیت که از این پس تنها سنجه‌ی ارزش‌یابی کرده‌ها دانسته شد هدف دیگری جز نگهداری نظم موجود نداشت.

حقیقت این است که اندیشه‌ی سده‌ی هجدهم و مجلس‌های انقلابی و پدیدآوردندگان قوانین ما قانون را شالوده‌ی جامعه‌ای می‌دانستند برخوردار از ساختاری چندان کامل که هر ایده‌ی ناظر بر دگرگونی‌اش خود به خود منتفی می‌شد. اما قانون به این دلیل چنین خصلت محافظه‌کارانه‌ای به خود گرفت که درونمایه‌اش افزون بر الهام گرفتن از خرد، ناشی از احکام وجدان نیز بود و بدین‌سان بر حقوق طبیعی صحه می‌گذاشت. اما با گام نهادن لیبرالیسم در راه بهره‌جویی از آزادی، باور

به حقوق طبیعی نیز رو به ضعف گذاشت و تبدیل به بهانه‌ای برای اعتراض به مداخله‌های دولت شد. بدین‌گونه برداشت نوینی از حقوق که ناشی از جو واقع‌بینانه و دشوار مرحله‌های نخستین جامعه‌ی صنعتی بود خود را قبول‌اند. این برداشت، به حقوق هم‌چون امتیازهای مورد نیاز افراد سوداگر برای گسترش فعالیت‌های اقتصادی خود می‌نگریست و پیدا است که نخستین نیاز اینان همانا تثبیت نظم اجتماعی بود. البته جرأت این نبود که ایده‌ی بلندنظرانه‌ی حقوق طبیعی را به کنار افکنند ولی به‌گونه‌ای عمل شد که تنها کسانی که امکان بهره‌مندی از آن را داشتند مدعی آن حقوق شدند. برای این منظور از قانون خواسته شد تا به تعیین حقوق بپردازد. بدین‌سان «سده‌ی نوزدهم حقوق قانونی را جانشین حقوق طبیعی کرد.»^۱ و بدین‌گونه نقش قانون‌گذار که همانا الهام گرفتن از حقوق از پیش وضع شده بود وارونه گردید و در واقع صلاحیت ایجاد حقوق نیز به او واگذار شد.

در چشم‌انداز لیبرالی بی‌گمان قانون بیان و نمود اراده‌ی همگانی و اقتضای خرد مشترک همه‌ی شهروندان شمرده می‌شود. همان‌گونه که دیدیم قانون به‌ضرورت، اراده‌ی مبتنی بر تعداد نیست. ولی از هنگامی که تدوین‌کنندگان قانون در رابطه با امیال یا منافع بخشی از ملت تصمیم گیرند قانون دیگر افسانه‌ای بیش نخواهد بود. چنین چیزی هنگامی روی داد که به جای تصویر ذهنی مردمی همگن که لیبرالیسم آموزه‌ای خوابش را دیده بود واقعیت جامعه‌ای نشست که در آن عینیت اقتصادی بخش‌بندی‌های چاره‌ناپذیری را ایجاد کرد. اگر عامیت یافتن رأی‌گیری همگانی نتوانست بر این تضاد چیره شود به این دلیل بود که استقرار اراده‌ی همگانی در شکل درست خود مستلزم آشتی آرزوهای مردمی و مقتضیات خرد است. اما این آشتی را، هم سازش‌ناپذیری طبقه‌ی حاکم و هم خصلت انقلابی خواسته‌های طبقه‌ی کارگر باطل ساخت. باری از این پس قانون به ثبت نتیجه‌ی یک زور آزمایی پرداخت و حاکمیت قانون‌گذار برای بنیادمند ساختن حاکمیت قانون بسنده شد.

اهمیت این دگردیسی در این نکته است که از این پس قانون اقتدار خود را بیش‌تر از آن‌که مدیون درونمایه‌اش باشد مدیون شکل خود شد. بدین‌گونه قانون فضیلت

1. F. Ponteil, *Les Classes bourgeoises et l'Avènement de la démocratie*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 75.

اخلاقی خود را از دست داد تا چیزی جز تصدیق پیروزی در ستیزه‌ی منافع یا ایدئولوژی‌ها نباشد. چنین بود که قانون خصلتی سرکوبگرانه گرفت و بیش از نوآوری به ایجاد ممنوعیت پرداخت: دیگر نه موسی که ناطور دشت سخن می‌گفت. در آغاز به این سبب به قانون هم‌چون قدرتی آزاد می‌نگریستند که انسان‌ها زیر فرمانفرمایی‌اش از احترامی یکسان برخوردار می‌شدند. افزون بر این قانون به دلیل زمان‌ناپذیری‌اش ضابطه‌ای رهایی‌بخش نیز به‌شمار می‌آمد. اما هنگامی که قانون ناگزیر با واقعیت روبه‌رو شد - و برآستی کدام قانون‌گذار می‌تواند لاف‌گریز از ضرورت زند؟ - می‌بایست یا وضعیت اجتماعی موجود را زیر و رو کند و یا آن را بپذیرد. اندیشه‌ی لیبرالی، مورد نخستین را به دلیل‌هایی که می‌دانیم و نخست به دلیل حفظ آزادی‌های به‌دست آمده طرد کرد. پس پذیرش مورد دوم یعنی پذیرش وضع موجود می‌ماند که طبعاً تقویت موقعیت‌های استقرار یافته را با خود داشت. بدین‌سان قانون با نظم موجود از در سازش درآمد و قانونیت منشاء احکامش شمرده شد. در واقع نسبتِ قانونیت با قانون، مانند نسبت پول رایج با عیار پول است. می‌دانیم حتی هنگامی که عیار پول زر باشد پول رایج از ماده‌ای کم به‌تر ساخته می‌شود. درباره‌ی قانونیت نیز ماجرا به همین گونه است در واقع قانونیت معیار آسانی برای رفتارها در زندگی جاری به‌دست می‌دهد. اما قانونیت به‌مانند نشان اعتباری که به دلیل سهولتش پذیرفته شده دیگر بر مناسبات اجتماعی چیره نیست. پس بنابراین با اتکاء به تضمین قدرت دولتی خود را به ثبت «موقعیتِ واقع» که همین مناسبات از آن ناشی می‌شوند، محدود می‌سازد.

البته در نظریه‌ی قضائی، قانون و قانونیت مانند علت و معلول به یکدیگر پیوسته‌اند. زیرا قانونیت عبارت است از خصلت آن‌چه با قانون مطابقت می‌کند. باری هنگامی که قانون به‌اندازه‌ای خوار و زیون شود که اقتدار خود را تنها از شگردهای پذیرشش به‌دست آورد قانونیت نیز به خودبسندگی می‌رسد. بر این پایه، قانون تعیین حدود رفتارهای مجاز معنی می‌دهد و کنشی قانونی شمرده می‌شود که انجامش مجاز باشد. در واقع لیبرالیسم شکل‌گرایِ دولتِ لیبرالی به چنین تفسیری عامیت بخشید.

فصل دوم

امر سیاسی و امر اجتماعی

۱. تابعیت امر سیاسی

محکومیت اراده‌گرایی سیاسی

در این تردیدی نیست که کاربست لیبرالیسم، یعنی آن‌چه ما لیبرالیسم تحقق‌یافته یا زیسته می‌نامیم، این تباهی مفهوم قانون، با میانجی قانونیت را تا مرحله‌ی تبدیل آن به سلاحی سرکوبگرانه تشدید کرد. با این‌همه باید صادقانه پذیرفت که در این مورد دولت لیبرالی به روح لیبرالیسم خیانت نورزید بلکه باعث آشکار شدن پیامدی از لیبرالیسم شد که گرچه در دید برخی تکان‌دهنده می‌نماید اما در چشم‌انداز عام لیبرالی هیچ معنای خوارکننده‌ای ندارد.

دلیل این‌که قانون تنها توانایی بازدارندگی دارد و نه آفرینندگی نخست این است که بیان و نمود یک سیاست شمرده می‌شود و دیگر این‌که خود امر سیاسی از خودمختاری بایسته برای دست یازیدن به امور آفریننده بی‌بهره است. هر چند اصل تابعیت امر سیاسی یکی از نشانه‌های بنیادی ذهنیت لیبرالی است اما از هنگامی که لیبرالیسم به فلسفه‌ی سیاسی غالب تبدیل شد و خود را بر نهادهای رسمی قبولاند برداشتی که امر سیاسی را ساختار ثانوی و سیاست را فعالیت فرعی می‌دانست همه‌ی پیامدهای خود را نشان داد.

در واقع بحث بر سر روابط امر سیاسی و امر اجتماعی است. برای ارائه‌ی تعریفی مختصر از این دو باید گفت که از دیدگاه لیبرالیسم، ابتکار و نوآوری، آفرینندگی و نوپنداری در قلمرو جامعه قرار دارد درحالی‌که امر سیاسی به‌مثابه

ساختار، همانا سبک یا شیوه‌ی زیست جامعه را باز می‌تاباند و سیاست به‌مثابه‌ی فعالیت و تلاش فقط وسیله‌ای در میان وسیله‌های دیگر در خدمت همین جامعه به‌شمار می‌آید. در حقیقت آن‌چه لیبرالیسم طرد می‌کند اراده‌گرایی سیاسی است. این طرد چندان قاطع و پیامدهای منطقی‌اش چنان ژرف و پرشمارند که اگر بخواهیم روح لیبرالی را با یک واژه مشخص کنیم باید بگوییم که پای‌بندی خالصانه‌ی سیاسی کاملاً با آن بیگانه است. بدگمانی ورزیدن به قدرت سیاسی و آن را در وظیفه‌های محدود و فرو دست محبوس خواستن همانا نگرش کسانی است که می‌توانند بی‌قدرت سیاسی به‌سر برند. بدین‌سان جدایی‌ناپذیر بودن ایده‌ی تبعیت سیاست از فلسفه‌ی موفقیت که قبلاً مشاهده کردیم یکی از خطوط اساسی لیبرالیسم است.

با این‌همه ضروری است معنای سلسله‌مراتبی که لیبرالیسم میان امر اجتماعی و امر سیاسی برقرار می‌کند به‌خوبی درک شود. البته می‌توان بر این نکته انگشت نهاد که این رابطه نوآوری لیبرالیسم نیست. به‌راستی از دموکراسی چه خواهد ماند اگر قدرت سیاسی از مردم برنیاید و نقش‌اش ثبت خواسته‌ها و تمنیات آنان نباشد؟ بنابراین می‌توان گفت امر اجتماعی به‌هر رو به امر سیاسی چیرگی دارد. اما در واقعیت در جامعه‌های روزگار ما که فرمول «دموکراسی فرمانروا» دست بالا را دارد وضعیت بسیار پیچیده‌تر از این است. البته از لحاظ نظری، اجتماع شالوده‌ی قدرت شمرده می‌شود که چگونگی‌های کاریست قدرت را راهبری و نیز غایت قدرت را متعین می‌سازد. با این‌همه هر چند این تابعیت، سرچشمه‌ی توانمندی قدرت است ولی سرانجام، قدرت از این تابعیت می‌رهد. بی‌گمان قدرت سیاسی ابزاری است در دست توده‌ی مردم، اما ابزاری یگانه است زیرا جامعه تنها به‌گونه‌ای سیاسی عمل می‌کند و به‌خود می‌اندیشد. از آن‌جا که تمنیات جامعه از راه سیاسی بیان می‌شود و پویایی‌اش نیز از همین راه به فعلیت می‌رسد پس قدرت سیاسی موقعیتی انحصاری می‌یابد. به این معنا که همه‌ی خواسته‌های جمعی و همه‌ی گزینش‌ها - گذشته از شکست یا موفقیت‌شان - از طریق قدرت سیاسی انجام می‌گیرد چون امر سیاسی یگانه ارگان جامعه شمرده می‌شود؛ مانند تنها سخنگو و تنها کارگزار جامعه تا آن‌جا بر جامعه چیرگی می‌یابد که پنداشت جامعه‌ای بدون آن نامیسر می‌گردد.

می‌دانیم که لیبرالیسم با این پدیده‌ی شناخته شده یعنی سیاسی شدن فراگیرنده^۱ مخالفت می‌ورزد. فراموش نباید کرد که همه‌ی جنبش‌های فکری که لیبرالیسم در واقع سنتز آنها به‌شمار می‌آید متضمن چیرگی امر اجتماعی بر امر سیاسی‌اند. در واقع اگر به یاری تلاش لیبرال‌ها جامعه موفق شد تا از قیومت امر سیاسی برهد و ابزارهای آن را تابع خود گرداند برای این نبود که سرانجام به استعمار امر سیاسی درآید. باری جامعه حتی اگر به شکل سیاسی سازمان یافته باشد آزاد می‌ماند. بنابراین هر چند جامعه برخی وظیفه‌ها را به دستگاه سیاسی وا می‌گذارد اما نقش دستگاه سیاسی نقش مدیر است نه ارباب. گفتیم مدیر، زیرا جامعه‌ی مورد نظر همانا جامعه‌ای است که با ارزش‌ها و ساختارهایش وجود دارد نه ماده‌ی خامی که به دست تجربه‌های سیاسی سپرده شود. البته سخنی از نفی تحول جامعه در میان نیست اما دگرگشت‌ها از دل جامعه برمی‌آیند نه از ابتکارهای قدرت سیاسی. بر امر سیاسی نیست تا برای آفریدن جامعه‌ای نوین و سازگار با نقشه‌ای پیش‌اندیشیده به بازسازی جامعه پردازد. این بی‌صلاحیتی امر سیاسی از ناتوانی‌اش ناشی می‌شود نه از این یا آن ممنوعیت. علت این ناتوانی را باید بی‌بهرگی امر سیاسی از اراده‌ی خودمختار دانست. بنابراین طرد اراده‌گرایی سیاسی از سوی لیبرالیسم نه به دلیل ترس بهره‌مندان از نظم مستقر از اتخاذ سیاست‌هایی است که شاید به سلب امتیازهایشان بیانجامد، بلکه بنیادی‌تر از اینها، از آن رو است که سیاست را فعالیتی نامشروط نمی‌داند و در نتیجه آن را فعالیتی اداره‌کننده می‌شمارد نه آفریننده.

سیاست، فعالیتی تخصصی

گفتیم سیاست فعالیتی اداره‌کننده شمرده می‌شود ولی هم از نظر موضوع و هم از نظر افرادی که به آن می‌پردازند فعالیتی تخصصی نیز هست. در بینش لیبرالی حوزه‌ی فعالیت سیاسی ویژه است زیرا سیاست را فعالیتی در ردیف دیگر فعالیت‌ها می‌دانند نه فراتر از دیگر فعالیت‌ها. حقیقت دارد که میان خود لیبرال‌ها توافق کامل درباره‌ی خط فاصل میان آنچه درون و آنچه بیرون قلمرو سیاست جای می‌گیرد وجود

1. Voir, G. Burdeau, *Traité de science politique*, 2^e éd. I. *Le Pouvoir politique*, n° 95; *Les Régimes politiques*, n° 3.

ندارد. در تعریف زیرین از سیاست اما هیچ اختلاف نظر جدی یافت نمی‌شود: سیاست نه با تمامیت انسان سروکار دارد، نه معیاری برای داوری رویکردهای او است و نه دلیلی برای زیست وی. سیاست به همه‌ی کنش‌های انسان ضریبی و ام‌گرفته از جدول ارزش‌های خود نمی‌چسباند. ایلیا ارنبورگ نویسنده‌ی شوروی زمانی گفته بود: «در کشور ما رویش یک گل رویدادی سیاسی است.»^۱ در فرانسه‌ی امروز خوب فروش نرفتن سیب‌زمینی استان بروتانی پدیده‌ای سیاسی شمرده می‌شود. اما برای فرد لیبرال شکفتگی گل سرخ در قلمرو گلکاری جای دارد همان‌گونه که دشواری فروش سیب‌زمینی پدیده‌ای است اقتصادی. همه‌ی کنش‌های انسان از سیاست متأثر نیست، سیاست به برخی روابط بسیار اساسی می‌پردازد تا جایی هم برای فائزهای خصوصی وجود داشته باشد. حتی اگر این روابط پُر شمار هم باشند فعالیت سیاسی از تخصصی بودن باز نمی‌ایستد زیرا انسان به یاری بُنمایه‌های زندگی معنوی خود از آن می‌گریزد و به کمک سدهای زندگی خصوصی خود از آن تن می‌زند. کوتاه سخن، صنعت «سیاسی» به هیچ‌وجه از سرشت ژرف کنش انسان برنمی‌آید و معنای پراتیک و عملی دارد.

حتی می‌توان بدون تحریف اندیشه‌ی لیبرالی تأیید کرد که لیبرالیسم فعالیت سیاسی را نه تنها فعالیت تخصصی بلکه فعالیت مکمل و جبران‌ساز می‌داند که در واقع کمبودهای ناشی از عادات و خصائل اخلاقی، ضروری‌اش ساخته است. بدین‌سان حقوق سیاسی را جانشین اصول اخلاق و خرد می‌شمارند یعنی تنها نیروهایی که بایستی جامعه‌ای کامل را اداره کنند. یک حقوقدان بزرگ لیبرال در این‌باره نوشت: «هنگامی که عادات و خصائل اخلاقی در راستای پیشرفت ببالند از اهمیت به‌اصطلاح حقوق سیاسی کاسته می‌شود. اما هنگامی که این حقوق به نخستین دلمشغولی عامه تبدیل شود و گرایش به پیشی گرفتن بر حقوق مدنی نشان دهد باید آن را نشان روشنی از کژروی و حتی پسروی به‌سوی گذشته دانست.»^۱ البته باید از جدی گرفتن هوس‌های ناگهانی لیبرال‌های شیدا که به سیاست به چشم زیوری بیهوده یا جنب‌وجوش انگلوار می‌نگرند پرهیز کرد. در حقیقت لیبرالیسم انضباط سیاسی را می‌پذیرد ولی آن را تنها سهولتی برای زندگی می‌شمارد. پس

1. Ch. Beudant, *le Droit individuel et l'État*, 1891, p. 125.

بنابراین نباید فردا را در جهانی سیاست‌زده — چه از نظر روحی و چه از نظر مادی — به بند کشد.

پیدا است که دولت لیبرالی این باورداشت‌ها را نیافرید اما خطوط اصلی آن‌ها را در ذهنیتی بدگمان به سیاست برجسته کرد. این‌که سیاست همه‌ی زندگی نیست برای بازرگانان، پیشه‌وران و کشاورزان موضوعی بدیهی به‌شمار می‌رفت زیرا اینان خوگرفته بودند تا موفقیت‌های مادی را تنها وامدار تلاش شخصی (و البته به یاری بخت) بیانگارند. باری همین موضوع بدیهی بهانه‌ای به دست بورژوازی داد تا به افشا توقعات دولت که همواره در نظرش زیاده‌روانه می‌نمود دست یازد. حقیقت این است که زندگی برای همه‌ی این رده‌ها به معنای جست‌وجوی بهزیستی و امنیت بیش‌تر و دلایل بهتر برای اطمینان داشتن به آینده است و از آن‌جا که دارای انگیزه‌های بسنده برای یافتن چشمه‌های مادی و روحی این اطمینان در خود هستند از سیاست انتظار دریافت آن را ندارند.

آشکار است که این شیوه‌ی نگرش در اصول خود در راستای فردباوری و خوش‌بینی لیبرالی می‌پوید. اما عملکرد لیبرالیسم به‌خوبی آشکار ساخت که چنین نگرشی به‌آسانی به خودخواهی‌ای می‌انجامد که هر چه خود را مشروع‌تر ببیند شدیدتر می‌شود. در واقع دلیل بیگانگی دولت لیبرالی با پای‌بندی خالصانه‌ی سیاسی این بود که رده‌های اجتماعی که این دولت تمنیاتشان را برآورده می‌ساخت نیازی به سیاست نداشتند. بنابراین حدود قلمرو سیاست را به‌اندازه‌ی انتظارات خود از آن تعیین می‌کردند. یعنی یک چیزی در حدِ حفاظت از موقعیت‌هایی که به‌دست خود ایجاد کرده بودند. از این‌رو از درک سیاست به معنای امیدواری دور بودند. اگر امروز شاهد این هستیم که میلیون‌ها انسان خواب جهانی را می‌بینند که در آن هرگونه فعالیت‌ی رنگ سیاسی به خود گرفته آیا به دلیل آگاهی از این واقعیت نیست که آن‌چه در زمینه‌های گوناگون به‌دست آورده‌اند (مانند بهشدگی شرایط کار، افزایش دستمزد، امکانات رهایی از ناامنی پرولتری و نیز بخت به ارث نهادن موقعیتی راحت‌تر از موقعیت خود برای فرزندانشان) همه را مدیون فعالیت سیاسی و قدرتی هستند که تهدید یا کسب کرده‌اند؟ پس آیا درک اینان از سیاست (که برایشان جنبه‌ی فعالیت‌ی حیاتی یافته) به‌مثابه فوری‌ترین فعالیت‌ها، اجتناب‌ناپذیر نیست؟ باری داوِ بازی چنان قرار گرفته که نه مشارکتی محدود بلکه برعکس تعهدی کامل می‌طلبد.

سخن بر سر جست‌وجوی موجه بودن یا نبودن این امیدواری نیست. برای ما تصدیق این‌که ریشه‌ی این امیدواری در ایمانی نهفته است که برداشت لیبرالی از فعالیت سیاسی قاطعانه مردود می‌شمارد بسنده است.

در بینش لیبرالی سیاست هم‌چون فعالیتی تخصصی در حوزه‌ی موضوعی خود باید به کارشناسان آن واگذار شود. این همان تفسیری بود که دولت لیبرالی از سیاست ارائه کرد و نمی‌توان با اطمینان آن را ذاتی لیبرالیسم دانست. باری کارشناسان به سیاست می‌پردازند همان‌گونه که کارشناسان دیگر در کار داد و ستداند یا در ارتش مشغول‌اند. شاغلان سیاسی کاستی می‌سازند که بی‌گمان بسته نیست (هر چند به خاطر ساختار متنفذسالارانه‌ی خود نظام آن کم‌تر از آنچه روش‌های دموکراتیک عضوگیری‌اش ایجاب می‌کند باز است) ولی دست‌کم از نظر شیوه‌ی تفکر، جاه‌طلبی‌ها و واکنش‌هایش از بقیه‌ی ملت جدا است. باری توده‌ی سترگ شهروندان را همین بس که گاه‌به‌گاه به هنگام انتخابات در زندگی سیاسی شرکت کنند. در دولت لیبرالی سیاست‌گریزی حسن شمرده می‌شود نه عیب. با این‌همه در میان سیاستمداران لیبرال بودند کسانی که به این مسئله توجه کرده و بر پیامدهایش تأسف خوردند. والداک-روسو در سال ۱۸۸۴ در بحث درباره‌ی قانون شهرداری‌ها اعلام داشت: «اگر پس از بنیادگذاران نهادهای دموکراتیک هنوز از نارسایی‌های واقعی رنج می‌بریم و اگر گهگاه نسبت به خواسته‌های مردم تردیدهایی روا داشته می‌شود، علت را باید در این جست که ما عادت به زندگی عمومی را کم داریم و از دید من در فرانسه به اندازه‌ی کافی به سیاست پرداخته نمی‌شود.» وی بی‌اعتنا به اعتراض‌های محافظه‌کاران اندیشه‌ی خود را چنین تدقیق کرد: «بلی آقایان منظورم این است که در فرانسه شمار بسیار اندکی از شهروندان به سیاست می‌پردازند. منظورم این است که هر چند رأی‌گیری همگانی را شالوده‌ی همه‌ی نهادهایمان قرارداده‌ایم شمار اندکی از شهروندان به شیوه‌ای پیگیر به آزمون و بررسی مسائل مربوط به خود می‌پردازند.» روشن است که تشخیص شخصیتی کارآزموده همچون والداک-روسو به تفسیر نیازی ندارد. وی با شایستگی مناسبت منطقی میان تخصصی شدن فعالیت سیاسی و اندک شمار بودن کسانی که خود را وقف آن می‌ساختند توضیح می‌دهد. از آن‌جا که سیاست تنها به بخشی از وجود هر انسان – تازه کمتر به شخصی‌ترین و بیش‌تر به سطحی‌ترین بخش آن – مربوط می‌شود پس

نمی‌تواند از هر کس تعهد طلبد. باری می‌توان بدون شرکت در سیاست زیست و هوایی نیالوده به سیاست را فرو داد؛ می‌توان بدون انتظار خوشبختی از سیاست، خوشبخت و بدون رزمنده بودن شهروند بود.

واقعیت اجتماعی و ترفند دولتی

می‌دانیم دولت در نظر لیبرال‌ها از شهرت خوبی برخوردار نیست. هر چند باید فشارهای دولتی را - که توجه ویژه‌ی لیبرال‌های سده‌ی نوزدهم را برمی‌انگیخت - باعث این بی‌اعتمادی دانست اما فرصتی نیز بود تا اینان ارتدوکسی لیبرالی خویش را نمایان سازند. ارتدوکسی لیبرالی به یاری لایبنیتز (با سلسله‌مراتبی که میان رژیم اجتماعی و رژیم مدنی قائل می‌شود) و به‌ویژه به زیان لاک^۱، تقدم جامعه نسبت به دولت را مطرح می‌کند تا به اعلام استقلال جامعه در برابر دولت برسد. لابروس می‌نویسد: «ما در این جا سرچشمه‌ی نظری لیبرالیسم یعنی تقدم و استقلال نسبی جامعه نسبت به دولت را می‌یابیم. به این معنا که جامعه می‌تواند در نهایت بدون دولت گلیم خود را از آب بیرون کشد و فراتر از این به این معنا که در هر نظام سازمان‌یافته، فعالیت‌های جامعه مهم‌تر و ارزشمندتر از فعالیت‌های دولت‌اند. در واقع برتری ابتکارها و همایش‌های خصوصی در گهر فلسفه‌ی لیبرالی نهفته است.»^۲ آیا نیازی به یادآوری است که توکویل بر پایه ملاحظه‌ی این برتری در ینگه دنیا، تصویر دموکراسی در آمریکا را به‌نمایش گذارد که در حقیقت بیش‌تر تصویر جامعه‌ای دموکراتیک است تا تصویر دولتی دموکراتیک؟ در واقع این ایقان نسبت به خصلت منحصرأ ابزاری دستگاه دولتی، دشمنی لیبرالیسم با اراده‌گرایی سیاسی را تقویت می‌کند و هم‌چنین لیبرالیسم را رویاروی مسیحا باوری ایدئولوژی‌هایی می‌نهد که پس از لیبرالیسم سر برآوردند و دولت را آفریننده‌ی جهان به‌شمار می‌آورند. خردباوری لیبرالی از این‌رو از پذیرش آخرت‌اندیشی‌های آرام‌بخش تن می‌زند که آینده‌ی جامعه را نه در پیام پیامبران بلکه در رشد و بالندگی خودجوش توانایی‌های نهفته‌ی ویژه‌ی جامعه نگاشته می‌داند.

1. J. Lock, *Traité du gouvernement civil*, chap. 2, §6.

2. R. Labrousse, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Rivière, 1959, p. 169.

همه‌ی گرایش‌های اندیشه‌ی لیبرالی در باوری یگانه به هم می‌رسند که فشرده‌ی آن را می‌توان در این جمله لیتره یافت که با اندکی ساده‌دلی می‌گوید جامعه دستاورد «چهار چشمه است: صنعت، دین، شعر و هنر و سرانجام علوم. در هر چهار مورد وظیفه‌ی دولت همانا پاسداری و حمایت است. بالندگی و واکنش متقابل هر کدام از این عامل‌ها ربطی به قدرت دولت ندارد.

نیروی پوینده‌ای که سبب می‌شود بشریت دارای تاریخ باشد نه دگرگونی‌های ساده، در این واقعیت نهفته است.»

دو چهره‌ی آزادی: آزادی مبتنی بر خودمختاری و آزادی مبتنی بر مشارکت

این واقعیت که تبعیت امر سیاسی از امر اجتماعی محدودیت امتیازهای دولت را در خود نهفته دارد چندان بدیهی است که در حوزه‌ی نظری نیازی به اثبات ندارد. اما اگر امر سیاسی با استنتاج از مقتضیات اجتماعی به دگرسازی نظم مستقر دست یازد. — خطر وارونه شدن این ترتیب نیز پیش می‌آید. در واقع دموکراسی در بردارنده‌ی این خطر هست (البته اگر خطری وجود داشته باشد) زیرا حکومت‌کنندگان با تمسک به اراده‌ی مردم می‌توانند به شیوه‌ای مشروع به اقداماتی که ساختارها و غایت‌های جامعه‌ی موجود را به زیر سؤال برد دست زنند. به دیگر سخن آیا کاربست آزادی سیاسی تهدیدی مداوم علیه موقعیت‌های به دست آمده به شمار نمی‌رود؟ البته فراموش نکنیم که سامان‌یابی این موقعیت، مَهر خود را بر جامعه کوبیده است.

اندیشه‌ی لیبرالی کاملاً از اهمیت این پرسش آگاه بود زیرا نه تنها به مناسبات امر سیاسی با امر اجتماعی بلکه به سرنوشت آزادی فردی در برابر قدرت دولتی نیز مربوط می‌شد. به راستی چگونه می‌توان مانع شد که دموکراسی که در اصل برای رهایی فرد طرح شده بود به سرکوب فرد پردازد؟

لیبرالیسم به این پرسش که هنوز سایه‌اش بر روزگار ما سنگینی می‌کند، پاسخی روشن می‌دهد. یعنی از میان همه‌ی چهره‌های آزادی دو چهره و تنها دو چهره را برمی‌گزیند که اندیشه‌ی سیاسی از زمان‌های دیرین با آنها آشنایی داشته: آزادی مبتنی بر خودمختاری و آزادی مبتنی بر مشارکت. آزادی مبتنی بر خودمختاری، آن آزادی است که به مستقیم‌ترین شیوه با نبود محدودیت و فشار تعریف می‌شود. این آزادی، چه جسمی و چه روحی، با احساس استقلال فعلیت می‌یابد. لیبرالیسم با کنار نهادن

دشواری‌هایی که جست‌وجوی حتمیت‌های زیست‌شناختی یا روان‌شناختی برمی‌افزاید در این آزادی مبتنی بر خودمختاری، گونه‌ای اختیار می‌بیند؛ این آزادی در واقع توانایی‌ایی است که انسان با یاری‌اش می‌تواند اختیار خویش را داشته باشد. اما آزادی مبتنی بر مشارکت آن آزادی است که فرد با یاری‌اش می‌تواند از امکان مشارکت در امور سیاسی برخوردار شود و در عمل به معنای بهره‌مندی از حقوق سیاسی است. البته این حقوق سیاسی ضامن آزادی مبتنی بر خودمختاری شمرده می‌شود. باری عقل سلیم می‌گوید که کاراترین وسیله برای دور راندن تهدیدهای احتمالی اقدامات قدرت سیاسی علیه این آزادی، همانا فراخواندن فرد به مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی است. فرد با مشارکت در اعمال قدرت، خود را از خطر تحمیل اقدامات خودسرانه در امان می‌دارد. در اندیشه‌ی سنتی حقوق سیاسی (مشارکت) به همین نام و به مانند پیامد ضروری حقوق فردی (خودمختاری) مطرح شده است. پره‌وست پارادول در این باره نوشت: «استقلال مدنی بدون آزادی سیاسی بامی‌نین راماند ناتوان از حفظ افراد در برابر توفان.»^۱ البته باید جمله‌ی لابلوله را بر تعادل بخشیدن به گفته‌ی بالا افزود که می‌گوید: آزادی‌های سیاسی به پیشیزی نمی‌ارزند «اگر در پس آنها حقوق فردی و اجتماعی که در واقع بنیاد و حتی گوهر آزادی هستند وجود نداشته باشد.»^۲

موضع لیبرالی با روشنی تمام در سنجش میان «آزادی پیشینیان و آزادی متجددان» تجلی یافت که مانند ترجیع‌بند زیر کلک نگارندگان سده‌ی نوزدهم بارها تکرار شد. در واقع این سنجش، تمایز کلاسیک سده‌ی هجدهم میان آزادی مدنی و آزادی سیاسی را از سرگرفت. مونتسکیو در رساله‌ای که «معناهای گوناگون آزادی» را توضیح می‌دهد فشرده‌ی این تمایز را چنین بیان می‌دارد: «نباید قدرت مردم را با آزادی مردم خلط کرد.»^۳ باری در سال ۱۸۱۹ بنژامن کنستان در سخنرانی خود در آتنه‌ی پادشاهی پاریس افتخار عامه فهم کردن آن را از آن خویش ساخت. «هدف پیشینیان [در آتن] تقسیم قدرت اجتماعی میان همه‌ی شهروندان یک میهن بود و آن

1. Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 13^e éd. 1884, liv. 1, chap. 5.

2. É. de Laboulaye, *Le Parti libéral, son programme et son avenir*, op. cit. 5^e éd. p. 12.

3. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, op. cit. liv. 11. chap. 2.

را آزادی می‌نامیدند. اما هدف متجددان برخورداری از امنیت در بهره‌مندی‌های خصوصی‌شان است. اینان ضمانت‌هایی را آزادی می‌نامند که نهادها برای این بهره‌مندی‌ها تامین می‌کنند.^۱ بنابراین آزادی از دید پیشینیان خصلتی منحصرأ سیاسی داشت و با مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی یعنی با رأی‌دادن به قانون‌ها، پذیرش موافقت‌نامه‌ها، نظارت بر کار صاحب‌منصبان کشوری و قضائی (ماژیستراها) فعلیت می‌یافت. البته بهای این آزادی همانا انقیاد فرد به اقتدار جمع بود. از این‌رو فرد از آن خودمختاری‌ای که از دید بنژامن کنستان آزادی متجددان را متعین می‌سازد بی‌بهره بود: «حتی این‌که فقط از قانون‌ها تبعیت کند، این‌که نتوان بر پایه‌ی اراده‌ی خودکامانه‌ی یک یا چند نفر او را دستگیر و زندانی کرد... حق بیان عقیده، گزینش صنعت و پیشه، در اختیار داشتن دارایی و مال خود و حتی هدر دادن آن، حق آمد و رفت بدون نیاز به اجازه... حق گردهمایی با افراد دیگر و...»

با این‌همه، دوگانگی میان آزادی مبتنی بر خودمختاری و آزادی مبتنی بر مشارکت مستلزم تباین این دو آزادی نیست. بی‌گمان در دوران باستان [در یونان و روم] وجود بردگی سبب می‌شد که تنها آزادی قابل درک همانا آزادی سیاسی باشد. ولی در عصر جدید ماجرا به گونه‌ای دیگر است. در این دوران آزادی مدنی در آزادی سیاسی به گونه‌ای تداوم می‌یابد که بدون طرد یکدیگر مکمل هم دیگر باشند. بنژامن کنستان سخن خود درباره‌ی آزادی متجددان را پی‌گرفته می‌افزاید: «سرانجام این حق همگان است که بر دستگاه اداری حکومت اثر گذارند خواه با برگماردن برخی یا همه‌ی کارمندان، خواه با برگزیدن نمایندگان یا فرستادن درخواست‌نامه‌هایی که حکومت‌کنندگان کم و بیش ناچار از توجه به آنها هستند» نکته‌ی اساسی این است اگر آزادی سیاسی به استقلال فردی تداوم می‌بخشد همانا برای تضمین استقلال فردی است نه هضم و جذب آن. هر چند هر دو آزادی در یک راستا می‌پویند ولی از ارزشی یکسان برخوردار نیستند، زیرا آزادی مبتنی بر خودمختاری هدف و آزادی مبتنی بر مشارکت وسیله است. فقط حقوق مدنی آن‌هم به دلیل برخورداری از هدفی مشروع، به‌خودی‌خود نیک نهاد، خیر و تشکیل‌دهنده‌ی حقوق واقعی شمرده

1. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, reproduit dans le *Cous de politique constitutionnelle*, t. II. 1872. p. 539 sq.

می‌شوند. برعکس «حقوق سیاسی هیچ ارزشی در خود ندارند و به سبب نقش ضمانت‌کننده‌ی خود ارزشمنداند... می‌توان آنها را فعالیت‌هایی در خدمت نفع و مصلحت عمومی دانست که به حکم خرد تنها باید به کسانی سپرده شود که توانایی انجام آنها را با بصیرت و آگاهی دارند؛ یعنی به شهروندان».^۱ کوتاه‌سخن «آزادی سیاسی [...] مجموعه‌ای از حقوق و قدرت‌ها است که به شهروندان واگذار شده تا آزادی مدنی خود را حفظ کرده و بگسترانند».^۲

این تحلیل که شهروند را به خدمت انسان می‌گمارد، اراده‌ی سیاسی را تابع استقلال فردی می‌سازد و خودمختاری را به دلیل متعلق بودن‌اش به جامعه از دولت دریغ می‌دارد، با روشنی تمام بیان فشرده‌ی جایگاه و نقشی است که نهادهای سیاسی در دولت لیبرالی دارند. این نهادها در واقع مکانیسم‌هایی هستند تابع غایتی که خود نمی‌توانند آن را مورد چون و چرا قرار دهند و آن غایت، حاکمیت خودمختاری فرد است. در این چشم‌انداز همه‌ی پیچیدگی‌های نظام حکومتی نمایان می‌شود: اراده‌ی همگانی متمایز از اراده‌ی مردمی، تقدیس نظام نمایندگی که مطالبات گروه‌های اجتماعی را می‌پالاید، وجود دو مجلس نمایندگی که خواست‌های عامه را تعدیل می‌کند، تفکیک قوا، به گونه‌ای که از تندروی هر یک از سه قوه می‌کاهد و مجموعه‌ی دستگاه قانونی (که دستگاه حقوق عمومی به‌شمار می‌رفت و هنوز کلاسیک نامیده می‌شود) در اندیشه‌ی جلوگیری از زدایش استقلال فردی به دست اراده‌گرایی ارگان‌های دولتی است.

چیرگی اقتصاد

پیدا است که دلمشغولی‌های بن‌ژامن کنستان یعنی احترام به خودمختاری شخصی، حمایت از آزادی مدنی و نیز تضمین حقوق فردی، به روشنی در راستای تردیدناپذیرترین اندیشه‌ی لیبرالی جای داشتند. اما در دوره‌ی لیبرالیسم تحقق‌یافته همه‌ی اینها معنایی به خود گرفته که میدان کاربردشان را تنگ ساخت. در واقع این دلمشغولی‌ها دیگر نه در ارتباط با توانایی‌های نهفته در شخص انسان بلکه منحصرأ

1. Ch. Beudant, *Le Droit individuel et l'État*, op. cit., p. 25.

2. A. Desjardins, *De la liberté politique dans l'État moderne*, 1894, p. 6.

نسبت به الزامات اقتصادی در نظر گرفته شدند. خودمختاری، آزادی شخصی و حقوق در واقع بُنمایه، میزان و مرزهای خود را در جامعه‌ای یافتند مبتنی بر ستایش مفرط موفقیت مادی و در نهایت مبتنی بر پول.

البته می‌توان از خود پرسید آیا سرنوشت لیبرالیسم این بود که به این‌گونه به استعمار اقتصاد در آید؟ باید تصدیق کرد که لیبرالیسم با تجسم خود در دولت لیبرالی در واقع اقتصاد، مقتضیات و ارزش‌هایش را تا بلندای حاکمیت بر زندگی جمعی بالا برد. از این‌رو اقتصاد، سبک خود یعنی اقتصاد سرمایه‌داری را نیز وامدار لیبرالیسم است. بدین‌سان اقتصاد سرمایه‌داری به آزادی‌ها رنگی زد که به تضعیف غایت آزادی‌ها انجامید. زیرا آزادی‌ها تنها می‌توانستند با رعایت داده‌های محیطی در قید و بند سرمایه‌داری به کار بسته شوند. درست است حقوقی که اعلامیه‌های انقلابی با سخاوتمندی و بلندنظری اعلام داشته بودند نادیده گرفته نشد ولی دیگر هدفشان نه شکوفایی شخصیت انسانی بلکه خدمتی بود که به جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌کردند و جامعه‌ی سرمایه‌داری نیز متقابلاً این حقوق را در راستای استواری و بالندگی خود به کار می‌گرفت. در نتیجه حقوقی که برای انسان انتزاعی یعنی در واقع برای همه‌ی انسان‌ها در نظر گرفته شده بود در دولت لیبرالی تبدیل به حقوقی گردید که از جایگاه و نقش فرد در مکانیسم‌های اقتصادی ناشی می‌شد. هر اندازه این جایگاه و نقش اهمیت بیش‌تری می‌یافت واقعیت حقوق نیز ملموس‌تر و مؤثرتر می‌شد و برعکس برای کسانی که موقعیت اقتصادی‌شان نامساعد بود حقوق و آزادی خصلتی صوری به خود گرفتند که هم‌آوردان لیبرالیسم از انگشت‌نهادن بر ریاکاری آن کوتاهی نکرده‌اند.

در این جا بدون پرداختن به این‌که آیا این حقوق و آزادی‌های «صوری» به آن اندازه که برخی ادعا می‌کنند بی‌معنی‌اند یا نه - به این موضوع در جای دیگر خواهیم پرداخت - می‌توان این اعتراض را به لیبرالیسم تحقق‌یافته وارد دانست که با برتر شمردن مقتضیات اقتصاد و سرمایه‌داری، قلمرو آزادی را تنگ و محدود ساخت. با این همه باید این نکته را فهمید که این محدودیت در دولت لیبرالی هر چند غالباً با منافع توانگران در پیوند بود اما در اصول خود نتیجه‌ی تفسیری پذیرفته از مناسبات سیاست و امر اجتماعی به‌شمار می‌رفت. در حقیقت پذیرش آزادی‌ای که زیر قیومت ساختارهای اقتصادی نباشد به معنای پذیرفتن این است که این آزادی بتواند

نظم موجود را زیر سؤال برد. از آن جا که این اقدام بدون به کارگیری ابزار سیاسی تأثیر چندانی ندارد معنای آن در واقع پذیرش غالب بودن کنش سیاست بر امر اجتماعی است. باری این خودمختاری امر سیاسی با دولت لیبرالی بیگانه است. در حقیقت دولت لیبرالی فرآورده‌ی محیطی بود سامان یافته با هنجارهای اقتصاد سرمایه‌داری و از این رو مأموریت حکومت‌کنندگان فرمانبرداری از اقتصاد سرمایه‌داری شمرده می‌شد نه تخطی از آن؛ به دیگر سخن ثبت شیوه‌های زیست اقتصاد سرمایه‌داری به جای تحمیل قواعدی به آن و ترسیم چارچوب‌های این اقتصاد به جای رهنمود دادن به آن. البته بنیاد حقوق همانا آزادی است اما آزادی‌ای که با شکل‌ها و غایت جامعه‌ی مستقر یعنی آزادی اقتصادی سازگار باشد.

این برداشت نشانگر جامعه‌ای است به آن اندازه خشنود از خود که آرزومند دگرگونی ناگهانی و اقتدارگرایانه نباشد. هم‌چنین نشان‌دهنده‌ی جامعه‌ای است به آن اندازه از خود مطمئن که نیروهای انگیزشی ضروری برای بالندگی‌اش را تنها در خود بیابد. چون خود را نیرومند احساس می‌کند جامعه‌ای است بی‌تشویق و بی‌دل‌نگرانی و اما این نیرو را وامدار ساختار سازمان اقتصادی خود یعنی سرمایه‌داری است. البته امروز سرمایه‌داری را به دلیل پدید آوردن طبقاتی که وجودشان یگانگی ملی را می‌گسلد عامل جدایی و تقسیم اجتماعی دانستن، برای ما عادی است. این واقعیت در مورد سرمایه‌داری در اوج، یعنی کارتل‌ها و تراست‌ها و انحصارها که با تسلط بر بازار چارچوب نظام اقتصادی را سفت و سخت کرده و «از دژ بیرون ماندگان» را بی‌رحمانه طرد می‌کند بسیار نمایان است. اما ماجرا درباره‌ی سرمایه‌داری بالنده و نوپوی رنگ دیگری داشت. روح این سرمایه‌داری از خاصیتی برخوردار بود که آگاهی بر آن برای درک استحکام و پابرجایی لیبرالی ضروری است. این خاصیت همانا تشویق فرد به داشتن اعتماد به نفس بود و نیز این که انتظار موفقیت را تنها از خود داشته باشد. البته میزان این موفقیت همانا پول بود که باعث خرسندی افراد طبقه‌ی میانی‌ای شد که ظاهراً به شکل نامحدودی گسترش‌پذیر می‌نمود. باری تقدس پیروزی این طبقه از سوی نهادهای لیبرالی خرسندی‌ای به این افراد می‌بخشید که نباید تنها از نگاه گوستاو فلوبر و یاتاگری به آن نگریست. این خرسندی هنگامی که بر چهره‌ی یک سرباز گارد ملی یا یکی از شخصیت‌های بازار مکاره‌ی خودنمایی‌ها نقش بست، خشم‌انگیز بود، سپس نزد مادام وردورن حالتی

نفرت‌انگیز به خود گرفت تا سرانجام در بی‌مقداری ریشخندآمیز اجتماعی قهرمانان مره‌دیت، بورژوا یا دانو تزیو به پایان رسید. با این‌همه اگر یک آن رذالت برخی بهره‌مندان از پیروزی را به فراموشی بسپاریم سزا است به یاد آوریم که این پیروزی مورد توافق قابل‌ملاحظه‌ی مبتنی بر حسن نظری بود که جامعه‌ی سرمایه‌داری در لایه‌های پهناوری از مردم برانگیخته بود.

در حقیقت نه چند شخصیت ویژه بلکه کل اجتماع به جست‌وجوی سود روی آورده بود. سرمایه را نباید فقط انباشت سترگ ثروت، املاک وسیع یا بسته‌ی سنگینی سهام دانست. در واقع ارثیه‌ی اندکی نیز که به افراد می‌رسد و آنها می‌کشند تا به بارش نشانند و بر آن هر دم بیافزایند، سرمایه محسوب می‌شود. البته سرمایه‌داران خرد و کلان یافت می‌شوند اما این تفاوت بر هم‌آیینی مشترک آنها در کیش پول اثری ندارد. باری تا جنگ سال ۱۹۱۴ کیش پول بر همه‌ی طبقات اجتماعی اثر نهاده بود و دلیل آن را باید در این واقعیت جست که پول نه تنها وسیله‌ی خرج کردن و بنابراین بهره‌مندی و لذت به‌شمار می‌رفت (یعنی آن‌چه جاودان است) بلکه گونه‌ای تداوم وجود نیز معنی می‌داد. در واقع تصاحب کردن، وجود داشتن بیش‌تر هم هست. مگر نه این‌که تهی‌دست فردی مظنون و انسانی پست شمرده می‌شود. بی‌گمان توزیع نابرابر ثروت‌ها کینه برمی‌انگیزد اما اصلی که ثروت گردآمده را ارزشی سودمند می‌داند مورد اعتراض نیست. بنابراین از شدت تاخت و تاز علیه فرمانروایی پول کاسته می‌شود، زیرا اختلاف ثروت‌ها بیش از آن‌که تهدیدی برای سرمایه‌داری باشد میان مهاجمان تفرقه می‌افکند.

از آن‌جا که همگان در این جامعه، با امکانات ناهمسان در راستای هدفی یکسان می‌پویند، کششی یگانه به این جامعه جان می‌بخشد که از آن هم رده‌بندی میان افراد و هم میل به ثبات ناشی می‌شود. تصویر تکراری نردبام اجتماعی نماد این رده‌بندی اجتماعی است. گرچه نردبام در اختیار همگان هست ولی هرکس بر پله‌ای جای گرفته و گرایش به بالا رفتن دارد. با این‌که جامعه‌شناسان به‌خوبی نشان داده‌اند که تحرک اجتماعی افسانه‌ای بیش نیست اما باور به آن به‌سادگی زدوده نخواهد شد زیرا افراد به این صعود اجتماعی که می‌پندارند برای همه ممکن است ایمان دارند. با وجود این‌که کاربست لیبرالیسم غالباً به تحریف و تباهی آن انجامید اما باز لیبرالیسم مانند فلسفه‌ی موفقیت برجای مانده است. باری از آن‌جا که صعود منوط به

پابرجایی و ثبات ساختمان است پذیرش به زیر سؤال رفتن طرح کلی ساختمان به معنای به خطر افتادن نتیجه‌ی کار و پس انداز است. بدین سان آزادی بورژوازی شده از نگرستن به فراسوی افقی اطمینان بخش سرباز می‌زند و با نوعی هم‌دستی ضمنی، همباز استحکام روانی جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌شود.

۲. نقش‌های دولت

معنای دولت‌ستیزی لیبرالی

تفسیر رایج از لیبرالیسم همواره با بدگمانی نسبت به دولت همراه بوده است. اما این دولت‌ستیزی به‌ویژه در سده‌ی نوزدهم هنگام برنشست لیبرالیسم در ساختارهای سیاسی و اجتماعی جهان غرب پدیدار شد. پیش از این نشان دادیم که در مرحله‌ی ساخت آموزه‌ای لیبرالیسم، دولت هرگز هم‌آوردی همیشگی به‌شمار نمی‌آمد. در پایان سده‌ی هجدهم ایمان به فضیلت‌های دولت که پس از نابودی حکومت مطلقه بازسازی شده بود باعث جلب‌نظر مساعد به آن شد. در واقع تردیدی درباره‌ی حسن‌نیت دولت نسبت به جامعه نبود و دولت با نشستن در جایگاه پاسدار آزادی از اعتبار ویژه‌ای نیز برخوردار گردید. باری رفته‌رفته با دموکراتیزه شدن نهادها چنین می‌نمود آن قدرتی که بورژوازی می‌پنداشت به‌خدمت خود گمارده در تلاش کسب استقلال و مدعی دست‌یازی به برخی ابتکارها است و حتی گوش به وسوسه‌های خطرناک برای نظم مستقر می‌سپرد. درست در این زمان بود که دشمنی شدید با دولت اعلام گردید. حتی بهانه‌های آموزه‌ای به‌سختی موفق به پوشاندن هدف واقعی یعنی جلوگیری از گذار دموکراسی از مرحله‌ی دموکراسی هدایت شده به مرحله‌ی دموکراسی فرمانروا، می‌شد. این تهاجم به موفقیت انجامید زیرا مطالبات دموکراتیک به یاری نهادهای پالاینده و حتی اخته‌کننده مهار و هدایت شد. بدین سان طبقه‌ی مسلط برای حفاظت از موقعیت‌های به‌دست آمده با چرخشی حاکی از ترس به دولتی روی آورد که پیش‌تر آن را ابزاری ریشخندآمیز می‌شمرد.

این تحول اما نسبت دولت‌ستیزی را به‌خوبی نشان می‌دهد، زیرا دولت‌ستیزی نوسان‌های موقعیت سیاسی بورژوازی را باز می‌تاباند. بورژوازی هنگامی که حس می‌کرد دولت از چیرگی‌اش می‌گریزد به نبرد با آن برمی‌خاست اما هنگامی که

می‌توانست دولت را در راستای اهدافش به کار گیرد از پشتیبانی از آن دریغ نمی‌ورزید. با این همه نباید فراموش کرد که وِرایِ این تضادها، اعتقادی استوار جای داشت به این معنی که دولت فقط نقش‌هایی به عهده دارد نه کارکردهایی هدفمند. کارکردهای هدفمند ندارد زیرا از غایتی ویژه برخوردار نیست و نقش‌هایش با ملاحظه‌ی غایت جامعه‌ی مستقر تعیین‌شده که چیزی جز حفاظت از هستی آن نیست.

می‌دانیم نخستین نیاز جامعه نظم است. البته همانند مورد آزادی شیوه‌های گوناگونی از درک نظم وجود دارد. می‌توان نظم را آرایش سامانمند ساختارهای اجتماعی دانست که به دلیل مبتنی‌بودن بر عدالت، صلح‌جویانه است. لیبرالیسم در آموزه‌ی ناب خود نظم را به این معنی می‌فهمد و به آزادی برای تأمین تعادلی میان همه‌ی رده‌های اجتماعی اطمینان می‌ورزد. این تعادل که موجب صلح است مورد رضایت بسیاری واقع می‌شود. اما در دولت لیبرالی نظم از این برداشت بزرگ‌منشانه برید تا به صورت انضباطی بیرونی درآید و روشن است که دولت در نقش ژاندارم آن را برقرار ساخت. بی‌گمان بعدها تفسیری هوشمندانه از نقش دولت به این نتیجه‌گیری منجر شد که دولت در مقام پلیس باید پیشگیری را با سرکوب همراه کند. می‌دانیم که نظم همواره فراهم‌کننده‌ی امنیت است و این موهبتی که طبقه‌ی بورژوا از بنیاد به آن دلبستگی دارد و این خود گرویدن بی‌درنگ این طبقه را به رژیم‌های مستقر توضیح می‌دهد.

فیه‌وه در دوره‌ی اپراتوری ناپلئون اول در فرانسه دریافت بود که گرچه بورژوازی «به مجلس مؤسسان جمهوری اول و به دیرکتوار باور داشت اما دلیل بیزاری‌اش از این وضعیت‌های گوناگون کوتاهی عمر آنها بود تا عیب و نقص‌شان» در واقع فراوانی رژیم‌های سیاسی در فرانسه سده نوزدهم فرصتی فراهم آورد تا انعطاف‌پذیری وفاداری‌های پیاپی این طبقه به اثبات رسد. این تغییر عقیده‌ها گذشته از ارزش اخلاقی‌شان تکیه‌گاهی کارآمد برای حکومت‌ها فراهم کردند. طبقات میانی تا هنگامی که دولت انضباط، امنیت و نظم مادی را نمایندگی کند هرگز به دشمنی با آن برنمی‌خیزند. البته نظامی را ترجیح می‌دهند که هیچ‌ما به ازایی از ایشان نطلبند یعنی نظامی که بتواند بی‌هیچ هزینه‌ای از آن بهره‌مند شوند. درست به این دلیل بورژوازی گرچه به حفاظت دولت نیاز داشت اما با هر شکلی از دولت‌گرایی دشمنی

می‌ورزید. دولت‌گرایی نوعی سازماندهی ناکارآمد و ناشیانه شمرده می‌شود اما گذشته از آن مستلزم اجبارها و هزینه‌هایی برای همگان است. بنابراین بورژوازی نوعی هرج و مرج زیر نظارت پلیس را ترجیح می‌دهد. هرج و مرج برای این‌که بتواند بی‌قید و شرط سود برد و نظارت پلیس برای این‌که دارایی‌هایش تضمین شود. در حقیقت خصلت ترشرویانه‌ی آزادی‌ای که در تضادهای خود گرفتار شده‌است از این‌جا ناشی می‌شود. هنگامی که مأمور پلیس دستور کاهش سرعت اتومبیل را می‌دهد مداخله‌اش را نابه‌جا می‌شمارند ولی در هنگام راه‌بندان از هر سو آوای اعتراض برمی‌خیزد که «پس مأموران کجا هستند؟»

این نمونه‌ی پیش‌پا افتاده را برای یاری رساندن به فهم این نکته آوردیم که چرا دولت لیبرالی که در جوی آکنده از پیشگویی‌های بدبینانه درباره‌ی آینده‌ی دولت زاده شد نه تنها توانست از این پیش‌بینی‌ها جان بدر برد بلکه توانست مداخله‌های دولت را افزایش دهد. در حقیقت نه سوسیالیست‌های در قدرت بلکه رهبران برآمده از طبقه‌ی بورژوا که برای تحقق خواست‌های این طبقه برگزیده شده بودند راه بالندگی و گسترش دولت را هموار کردند. وانگهی می‌توان تضادی همانند را در زمینه‌ی فردی نیز دید: برای نمونه کشاورز دولت‌ستیزی که آرزوی کارمندی دولت برای پسرش داشت؛ صاحب صنعت هوادار حمایت گمرکی که از هر آیین نامه‌ی کار خشمگین می‌شد؛ هنرمندی که در ضمن ریشخند آموزش رسمی در پی سفارش‌های دولتی بود؛ یا سوداگری که مالیات بردرآمد را رسوایی می‌دانست اما از حکومت می‌خواست قدرت نیروی دریایی‌اش را در کرانه‌های کشوری که از عهده‌ی پرداخت‌هایش برنیامده به‌نمایش گذارد یا خواهان سیاستی سخت‌گیرانه نسبت به قدرت‌های رقیب در ماجراجویی‌های استعماری بود.

تناقض‌هایی از این دست این واقعیت را توضیح می‌دهند که چگونه دولت لیبرالی رفته‌رفته سنگین و نه‌چندان نیرومند، همه‌جا حاضر اما بی‌سلاح، برخوردار از نظام اداری ستایش‌انگیز ولی سیاستی با بُرد محدود شد؛ کوتاه سخن دولتی که در سراسر دستگاه اقتدارش ایده‌ای که بتواند آن را به قدرت تبدیل کند کم داشت. می‌دانیم که برطبق آموزه، دولت لیبرالی خدمتگزار جامعه شمرده می‌شد اما در عمل آن‌قدر توقع خدمت از دولت می‌رفت که دیگر جایی برای فرمان‌راندن به کسی برایش باقی نمی‌ماند! در واقع تناقض خود لیبرال‌ها را که دولت لیبرالی را به چنین

وضع‌ی دچار کرد باید در این نکته دید که از یک‌سو فراست لازمه‌ی قدرت را از دولت لیبرالی دریغ می‌داشتند و از دیگرسو وظیفه‌های مهم دولتی را بر دوش آن می‌نهادند.

از دولت تماشاگر تا دولت داور

از آن‌جا که فرمانروایی دولت لیبرالی دوره‌ای بیش از یک سده را در برگرفت اگر همه‌ی نقش‌هایش را به وظیفه‌ی کناره‌جویی از قدرت در برابر آزادی محدود بدانیم تصویری کاریکاتور مآبانه از آنها ارائه کرده‌ایم. تازه اگر این واقعیت را به یاد آوریم که عنوان دولت لیبرالی در مورد شماری از کشورها با سیاست‌هایی ناهم‌اند به کار رفت این تصویر ناهنجارتر نیز می‌شود. برای نمونه کافی است قوانین اجتماعی آلمان و فرانسه را در پایان سده‌ی گذشته با یکدیگر سنجید تا گستره‌ی تفاوت در شیوه‌ی دریافت از نقش حکومت‌کنندگان آشکار شود. البته باید توجه داشت که گرچه چگونگی نقش‌های دولت بر طبق قاعده‌ای عام و تغییرناپذیر تدوین نشد ولی می‌توان دست‌کم تحولی مشترک در آنها را تمیز داد.

در آغاز چیرگی با بیزاری لیبرال‌های ارتدوکس از مداخله‌های دولت بود. البته اینان مسائلی را که زندگی جامعه‌ی گسترده‌ی ملی پیش می‌آورد نادیده نمی‌انگاشتند. اما بر آن بودند که راه‌حل‌شان باید میوه‌ی کاربست آزادی‌های فردی باشد. رقابت میان آنها ناگزیر به تعادلی می‌انجامد که خودانگیختگی‌اش تجلی هماهنگی طبیعی است. بنابراین کنش دولت تنها می‌تواند این هماهنگی را به خطر اندازد. در پهنه‌ی اقتصادی نیز مداخله‌ی دولت نتیجه‌ای همانند به بار می‌آورد. چنین می‌اندیشیدند که باید آزادی تعیین هدف‌ها را به خود‌کنشگران و نهاد زیرا برابری آنان به فعالیت و تلاش همگانی دامن می‌زند. بنابراین نمی‌تواند سخن از بهره‌مند ساختن کارگران از نظام ویژه‌ای در میان باشد که گسستی در تعادل نامبرده ایجاد می‌کند. از این‌رو باید گذاشت که قانون بازار چه درباره‌ی دستمزدها و چه درباره‌ی شرایط کار اعمال شود. البته وجود پیکار نادیده گرفته نمی‌شود اما دولت فقط باید به عنوان تماشاگر در آن شرکت کند و منحصرأ اندیشناک رعایت قاعده‌ی نبرد یعنی آزادی مفروض همه‌ی هم‌آوردان باشد. باری از آن‌جا که آزادی تنها می‌تواند در نظم به کار بسته شود دولت وجود پلیس را خارج از درگیری تأمین

می‌کند، آوردگاه را آماده می‌سازد و در صورت نیاز جسدها را بیرون می‌برد. وضعیت اجتماعی ناشی از چنین برداشتی واکنش‌هایی برانگیخت که می‌دانیم تحول سیاست دولت‌های لیبرالی در راستای به‌دوش گرفتن مسئولیت رسمی برخی وظیفه‌ها به موازات پندارزدایی‌هایی انجام پذیرفت که واقعیت‌ها به خوش‌بینی نخستینه‌شان تحمیل کردند. البته پیشرفت نهادهای دموکراتیک پنهان‌ساختن این پندارزدایی‌ها را دشوار کرد. باری، نظریه‌ی فردباورانه، به معنای مطلقش، به انسان هم برای به‌انجام رساندن نویده‌های نهفته در وی و هم برای سوق دادن جامعه در راه پیشرفت معنوی و بهزیستی مادی اطمینان تمام می‌ورزد. به نظر می‌رسید که این نظریه با طرح اصل موضوعی کناره‌جویی دولت، در بخت به روی آزادی گشوده است. اما این تنها رویه‌ی ماجرا بود زیرا این آزادی همانا آزادی در تنهایی است. اما در واقعیت، انسان موجودی تنها نیست بلکه در بافتی اجتماعی جای‌گرفته که از او حراست می‌کند و بنابراین این بافت زنجیری نیست که باید از گردن فرو افکند. این امر بدیهی به جنبش فکری‌ای دامن زد که به نرم کردن سختی آغازین رویکرد لیبرالی نسبت به نقش دولت گرایش داشت. این جنبش به‌ویژه در فرانسه در دو آموزه یعنی همبستگی‌طلبی^۱ و مسیحیت اجتماعی^۲ خود نمود.

پیدا است که تحلیل این دو آموزه در این‌جا امکان ندارد به‌ویژه دومی که چهره‌هایی بسیار گوناگون و غالباً ناهم‌گرا از خود نشان داده است. تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که هر چند این دو موفق شدند وظایف مثبتی بر دوش دولت بنهند اما به هیچ‌روی اصل تقدم و تفوق آزادی‌های موجود یعنی اصل همیشگی دولت لیبرالی را طرد نکردند. بی‌گمان همبستگی‌طلبی را «آموزه‌ای دغلباز»^۳ خواندن – آن‌گونه که در نگره‌ی مارکسیستی خوانده شد – زیاده‌روانه است ولی باید پذیرفت که فرصت‌طلبی سیاسی به سختی بی‌مایگی فکری‌اش را پنهان می‌ساخت. می‌دانیم که

1. Voir L. Bourgeois, *la Solidarité*, 1897, 10^e éd. 1925., É. Boutroux, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, 1902. C. Bouglé, *le Solidarisme*, 1924.

2. Voir, la bibliographie établie par M. Prélôt et F. Gallouedec-Genuys, *Le Libéralisme catholique*, Paris, Colin. 1969.

3. N. et A. J. Arnaud, "Une doctrine de l'État tranquillisante: le solidarisme juridique". *Archives de philosophie du droit*, n° 21. 1976 p. 131 sq.

بحران اقتصادی سال‌های ۹۵-۱۸۷۳ باعث نیرومندی جنبش جمع‌باورانه شد. در واقع همبستگی طلبی برای جذب این جنبش با هدف بی‌اعتبار ساختن پیکار طبقاتی به‌راه افتاد. این آموزه نظریه‌ی وابستگی متقابل اجتماعی را مطرح کرد و هر چند با تبدیل به فلسفه‌ی حزب رادیکال سوسیالیست توانست لیبرالیسم حکومت‌کنندگان را گسترده سازد اما اقدامات انجام گرفته در این راستا از حد اصلاح طلبی بسیار محتاطانه‌ای فراتر نرفت.

اندیشه‌ی سوسیال مسیحی که در سال‌های پس از جنگ ۱۸۷۰ نو سازی شد طبعاً نمی‌توانست نسبت به فقر مادی و انحطاط اخلاقی ناشی از نظامی اقتصادی که به‌نام آزادی آموزش انجیل را سترون کرده بود بی‌اعتنا باشد. از این‌رو کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها بر آن شدند تا وظایف اجباری دولت نسبت به تهی‌دست‌ترین افراد را بپذیرانند. پاپ لئون هشتم در بخشنامه‌ی مذهبی روم نوام در ۱۵ مه ۱۸۹۱ این وظیفه را چنین تقدیس کرد: «مردم تهی‌دست که ثروتی ندارند تا در پناه آن بتوانند با بی‌عدالتی رویارویی نمایند از این‌رو دولت باید توده‌های محروم و به‌ویژه کارگران را از مراقبت و دلسوزی مهربانانه آکنده سازد.» هر چند در این‌جا مشروعیت مداخله‌ی دولت مطرح می‌شود ولی دولت نباید فراتر از درمان ضروری دردهای ناشی از سوءاستفاده از آزادی به‌هیچ اقدامی دست یازد. در حقیقت دولت داوری به‌شمار می‌رود که نقشی جز جلوگیری از گرفتار شدن ناتوان‌ترین بازیکنان در چنگال نیرومندترین آنها ندارد. مسیحیت اجتماعی بیش‌تر راه انسانی کردن لیبرالیسم را در پیش می‌گیرد تا جانشین کردن آن با نظم اجتماعی نوین؛ و با پذیرش مالکیت خصوصی، نظام دستمزدی و رقابتی که سودجویی انگیزه‌ی آن است برای انسانی کردن روابط اجتماعی به‌ویژه بر بازسازی ارزش‌های مسیحی تکیه می‌کند. بدین‌سان داوری دولت هم‌چون شکل تغییر یافته‌ای از قیمومت پدیدار می‌گردد و کمک‌رسانی نیز بدون تغییر معنای صدقه، به صدقه رسمیت می‌بخشد.

دولت لیبرالی این نقش داور را بی‌چون و چرا به‌دوش گرفت. اما این نقش به‌علت پیوستگی با آزادی مبهم و دو پهلو بود. درست مانند نقش کسی که به خدمت معشوقه‌ای دست و پاگیر درآمده باشد. هیچ‌چیز بهتر از ناآزمودگی و ناکاردانی لیبرالیسم تحقق یافته این دست و پاگیری را به‌نمایش نگذاشت که به‌شکل غم‌انگیزی میان رعایت آزادی‌های موجود و درخواست آزادی از سوی بی‌بهرگان از آزادی

فرومانده بود. باری وظیفه‌ی ایجابی قدرت در دولت لیبرالی را تلاش و کوشش برای تأمین بیش‌ترین آزادی‌ها برای افراد می‌دانند، اما هر اندازه هم که این هدف مشروع باشد برای رسیدن به آن هر وسیله‌ای نیکو شمرده نمی‌شود. یعنی آزادی نمایی باید با اهمیت دادن به آزادی‌های کنونی جست‌وجو شود. بنابراین گرچه به آزادی‌هایی که جبران‌کننده‌ی نابرابرهای مادی یا معنوی افراد هستند یاری رسانده می‌شود و حتی در صورت لزوم، کاریست آزادی‌های بیش از اندازه نیرومند تحت ضابطه در می‌آید، اما همواره از تصحیح یا یاری رسانی به آزادی از پیش موجود در انسان سخن به میان می‌آید. درست با این برداشت، دولت لیبرالی علی‌رغم گسترش روزافزون نقش‌هایش از برداشت‌های مربوط به دموکراسی فرمانروا متمایز می‌گردد. دموکراسی فرمانروا در واقع عملکرد قدرت به سود آزادی را بر این ایده بنیاد می‌نهد که موضوع نه بر سر یاری رسانی به آزادی (که هر جا وجود دارد جز امتیازی جامه‌دگر کرده، نیست) بلکه آفرینش آزادی است. دولت در واقع نباید تنها بر روند بازی‌ای که ورق‌هایش از پیش پخش شده به داوری نشیند بلکه باید بر توزیع مجدد ورق‌ها نیز نظارت کند.

پیدا است که اصول لیبرالیسم دولت را آماده‌ی پذیرش چنین رویکردی نمی‌داند. فردباوری و احترام به خودمختاری شخصی دولت را به حفاظت از آزادی در جایی و آن می‌دارد که این آزادی به‌طور مستقل و مقدم بر هر کنش دولت، یافت شود. اما همین دلمشغولی به آزادی، دولت را موظف به تسهیل کاریست آزادی برای همه‌ی انسان‌ها می‌کند. در این راه که همانا راه رهایی فرد به‌شمار می‌آید دولت بی‌وقفه با خطر غفلت از اصول خود روبه‌رو می‌شود زیرا به ناگزیر باید از سویی خود را جانشین ابتکار کسانی کند که آهنگ آزاد کردن‌شان را دارد و از دیگر سو به آزادی‌های از پیش به‌دست آمده، دست ببرد. باری از این پس مداخله‌های قدرت دستخوش احتمالات و وضعیت‌های متغیر می‌شوند و به‌دلیل پیروی نکردن از اصولی مستحکم و پابرجا همواره مورد اعتراض قرار می‌گیرند. هر چند دولت در مورد آنچه بتواند جامعه‌ی موجود را زیر سؤال برد دینی به فرد ندارد اما تکالیف ناشی از وظیفه‌های اخلاقی حفاظت یا همبستگی، همواره متأثر از ضریب نسبیتی خواهند بود که ثبات و گستره‌شان را نامشخص می‌سازد. بدین ترتیب بود که دولت لیبرالی به‌مانند داوری بی‌بهره از آموزه به مفاک تجربه‌گرایی فرو غلتید و همین تجربه‌گرایی،

دولت لیبرالی را در مورد گستره‌ی نقش‌هایش تابع نسبت نیروها میان گروه‌های گوناگون اجتماعی گرداند.

از دولتِ داور تا دولتِ قِیم

باری همین تجربه‌گرایی، گسترش پیشرونده‌ی مداخله‌های دولت را نه تنها برای ایجاد برابری بخت‌ها و فرصت‌ها در زندگی اجتماعی و اقتصادی در فضای آزادی بلکه هم‌چنین برای حمایت از طبقه‌ی کارگر به عنوان طبقه‌ای مصمم از ملت سمت و سو داد. دولت لیبرالی مجموعه‌ای از قانون‌های اجتماعی به تصویب رساند که گرچه می‌توان نابسندگی‌اش را افشاء کرد اما نمی‌توان وجودش را منکر شد. البته گستره‌ی قانون‌های اجتماعی در هر کشور به نسبت چشمگیری متغیر بود. برای نمونه در ایالات متحد قانون‌های اجتماعی ناچیز اما در فرانسه و انگلستان پُرشمار بودند. اگر تنها فرانسه تا زمان نخستین جنگ جهانی را در نظر آوریم باید قانون‌های زیرین را در جمهوری سوم برشماریم: قانون‌های آزادی فعالیت سندیکایی و لغو دفترچه‌های کارگری، قانون‌های مربوط به حوادث ناشی از کار، کار زنان و کودکان، بهداشت و امنیت در بنگاه‌های تولیدی و معادن و نیز قانون‌های مربوط به جلوگیری از فسخ غیرقانونی قرارداد کار، استخدام، استراحت هفتگی و بازنشستگی کارگری و دهقانی. بی‌گمان این سیاهه‌ی نه‌چندان کامل، جالب توجه است ولی برای ارزیابی روح حاکم بر این قانون‌ها باید به این نکته توجه داشت که با تصویب آنها در واقع قدرت سیاسی نقش قِیم را به‌دوش گرفت. حتی خود دولتمردان آن روزگار نیز اصطلاح قِیم را به کار برده‌اند. برای نمونه ژول فری در ۳۱ ژانویه ۱۸۸۴ در مجلس نمایندگان اعلام داشت: «حکومت باید کارپرداز کمک‌رسانی اجتماعی و قِیم بیچارگان بی‌بهره از آن باشد.»^۱ به‌روشنی از این گفته چنین برمی‌آید که قدرت سیاسی دعوی دگرگون‌سازی ساختار جامعه در راستای واگذاری جایی به جهان کار متناسب با اهمیت اقتصادی و اجتماعی‌اش ندارد بلکه تنها در پی این است که از طبقه‌ی کارگر در برابر ستمی که رژیم آزادی مطلق می‌تواند بر او روا دارد حراست کند. بی‌گمان در آخرین مرحله‌ی دولت لیبرالی تا آن‌جا پیش نرفتند که مانند دوره‌ی او جش بگویند: «خواست زدایش

1. J. Ferry, *Discours et Opinions*, op. cit., t. 6, p. 241.

فقر و تنگدستی به نوعی محکوم ساختن مشیت آسمانی است.^۱ اما بر آن نیز نبودند که دولت را مشیت آسمانی نوینی بیانگارند. دولت از این رو قِیم شمرده می‌شود که به حفاظت در برابر خطرهای احتمالی می‌پردازد نه آن‌که هدفش از میان بردن این خطرها باشد. از دید اجتماعی دولت لیبرالی وجود شر را می‌پذیرد؛ و بدون حمله به علت‌ها، معلول‌ها را تصحیح می‌کند.

دولت لیبرالی برای تأمین این حفاظت از قدرت پلیس استفاده می‌کند. اقدامات پلیس با مفروض شمردن آزادی به ضابطه در آوردنِ کاربستِ آزادی معنی می‌دهد. پیدا است که پلیس موضوع و هدف فعالیت‌های افراد را مشخص نمی‌کند بلکه تنها شرایط انجام پذیرفتن آنها را تعیین می‌نماید. در نتیجه آزادی به عنوان موتور زندگی اقتصادی، مطرح می‌شود و دولت لیبرالی به مثابه‌ی قِیم طبقات تهی‌دست با تعیین حدود آزادی فقط از تبدیل آن به عنصری سرکوبگر مانع می‌شود. توجه به این نکته اهمیت دارد که گزینش عنوان «قانون صنعتی» برای مقررات حمایتی از طبقه‌ی کارگر نشان می‌دهد که هنوز به کار به مانند ماده‌ی اولیه‌ی صنایع نگریسته می‌شد یعنی در وجه مطلقاً اقتصادی‌اش هم چون عامل تولید^۲ البته نمی‌توان این واقعیت را نادیده انگاشت که سیاست لیبرالی با وجود محصور بودن در این دیدگاه به وضعیت کارگران بهبود بخشید. اما نباید فراموش کرد که اقدام‌هایی از این دست غالباً هم چون مانوری با هدف بی‌بهره‌ساختن اپوزیسیون از مزیت‌های برنامه‌ای فریبا انجام می‌گرفت. به دیگر سخن این اقدام‌ها از ایده‌های لیبرالی منتج نمی‌شد. در حقیقت اقداماتی از این دست از برنامه‌هایی به وام گرفته می‌شد که از نظر لیبرالیسم تحقق‌یافته توجیه‌پذیر نبود.

شارل مورازه به خوبی نشان می‌دهد که در انگلستان نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم در شرایط فقر مفرط در واقع هراس از همه‌گیری انقلاب ژاکوبینی سبب شد تا این کشور ابتکار تهیه‌ی قانون‌هایی مهم برای حمایت از بی‌چیزان را به دست گیرد^۳ و جنبش چارتیست نشان داد که چنین هراسی چندان هم بی‌پایه نبوده است. بنابراین

1. L. Faucher, cité par E. Milhaud, *Le Plan Beveridge*, 1943, p. 59.

2. H. Bartoli, *Science économique et Travail*, 1957. p. 225.

3. Ch. Morazé, *Les Bourgeois conquérants*, op. cit., p. 112.

سخن نه بر سر یافتن دارویی برای نابودی بیماری بلکه تهیه‌ی آرام‌بخش‌ها است. دولت لیبرالی بیماری را به‌مانند نوعی تقدیر می‌پذیرد و برای این‌که سراسر تن را نیالاید با تشخیص موضع به درمان بیماری می‌پردازد. فراموش نکنیم که در همین انگلستان روزگاری قانون‌هایی وجود داشت که بر طبق آن تیره‌روزان را از نوانخانه‌های روستایی به‌سوی صنایع شهری می‌رانند تا بر ذخیره‌ی بازوی کار یعنی ماده‌ی اولیه‌ی انقلاب صنعتی افزوده شود. اما اگر قانون‌گذار انگلیسی در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم از خود بی‌شرمی کم‌تری نشان می‌داد به این علت بود که در برابر لیبرالیسم همانا، اصلاح‌طلبان صف کشیده بودند نه انقلابیان. برای لیبرالیسم، پذیرش ترمیم نارسایی‌ها با اصلاحاتی در نظم مستقر آسان‌تر از تسلیم اجباری در برابر نیروهایی بود از سنخ سوسیالیسم فرانسوی که اصل نظام را به زیر سؤال می‌بردند. درباره‌ی ایالات متحد، شدتی که دیوان عالی کشور برای دفاع از آزادی رقابت و ابتکار خصوصی علیه تهدیدهای میانه‌روانه‌ی کنگره از خود نشان داد شناخته شده‌است. می‌دانیم تفسیر قضائی از چهاردهمین لایحه‌ی اصلاحی قانون اساسی در واقع مانع از امکان تهیه‌ی قوانین اجتماعی شد. با این‌همه نویسندگانی در این باره نوشت: «اگر دیوان عالی در آن زمان برای دفاع از آزادی‌های اقتصادی حضور نداشت شمار بیش‌تری از کارگران به‌دست گرسنگی رها می‌شدند.»^۱

در حقیقت می‌توان علت درام حکومت‌های لیبرالی را در ایده‌ای یافت که خود از آزادی پرورده بودند. زیرا این ایده هم آن‌ها را به جنب‌وجوش می‌آورد و هم فلج‌شان می‌کرد. البته سخاوتمندترین این حکومت‌ها پژواک این جمله قصار لاکورد را فراموش نکرده بودند: «آری میان نیرومند و ناتوان میان توانگر و مستمند این آزادی است که سرکوب می‌کند و این قانون است که رها می‌سازد.» اما به جمله‌ی افشاگرانه‌ی دیگری از این سخنران نوتردام نیز گوش سپرده بودند: «درد اقتصادی جامعه‌ی ما همانا این پندار بود که زمین به آن اندازه بزرگ هست تا نیازهای مادی همگان را برآورد.» باری درست است که قانون باید آزادی بخشد اما نباید خود را درگیر اتوپی‌های ناآگاهانه‌ای سازد که معمولاً از فشارهای ذاتی گرانبیاری‌های واقعیت برمی‌خیزد. توجه به این اعتقاد در زمینه‌ی مشخص سیاسی به روشن شدن ابهام

1. R. G. McCloskey, *La cour suprême des États-Unis*, op. cit., p. 192.

اقدام‌های انجام شده یاری می‌رساند. به این نمونه در میان صدها نمونه‌ی دیگر توجه کنیم. در سال ۱۸۸۴ سرانجام رژیم فرانسه جرأت اعلام آشکار جمهوریت را یافت. این سال، سال به رسمیت شناخته شدن قانونی سندیکاها و اعتصاب هراسناک معادن ذغال سنگ آزن نیز بود که الهام بخش امیل زولا برای نوشتن کتاب نامدار *ژرمینال* شد. کمپانی به بهانه‌ی بحران فروش ذغال سنگ بخشی از کارگران را بیکار و به بقیه کاهش دستمزد را تحمیل کرد. در پاسخ نمایندگان چپ که درخواست حکمیت دولت را مطرح کرده بودند همین حکومت به تازگی با گذراندن قانون سندیکاها به سیاست رهایی کارگران رو کرده بود از زبان وزیر فواید عامه چنین اعلام داشت: «دولت نباید در مورد مسئله‌ی دستمزدها دخالت کند.» آیا معنای این برخورد غیر از این است که من جنگ افزار و آزادی در اختیار شما می‌نهم اما دگرگونی محیطی که نبرد را باعث می‌شود برعهده‌ی من نیست؟

باری نتیجه‌ی این رفتار دو پهلوی و مبهم این شد که سرانجام اعتبار دولت لیبرالی به نام خودآزادی بر باد رفت. از یک سو طبقات حاکم که مداخله‌های سامان‌دهنده‌ی دولت لیبرالی را بر وی نمی‌بخشودند در رؤیای رژیم خودکامه‌ای بودند که در آن نظم هرگونه مطالبه‌ای را خفه می‌ساخت و از دیگر سو طبقات مردمی با نكوهش دورویی دولت لیبرالی به آموزه‌هایی می‌گرویدند که کنش انقلابی را بر جای فریبکاری جنبش‌های اصلاح طلبانه می‌نشانند. دولت لیبرالی، درست به مانند کمیسر گینیول خیمه شب‌بازی که از دست همه کتک می‌خورد، هم مدعی نظم بود و هم مدعی آزادی. اما سرانجام هواداران نظم و هم‌ستاینندگان آزادی عطایش را به لقایش بخشیدند.

فصل سوم

دموکراسی لیبرالی

مرحله یا سرانجام؟

نظری که ما امروز از دموکراسی داریم ناگزیر متأثر از تجربه‌ی نظام‌های اجتماعی-سیاسی دوگانه‌ای است که هر دو مدعی دموکراسی‌اند، یعنی دموکراسی‌های غربی و تک‌سالاری‌های توده‌ای با گرایش مارکسیستی. بنابراین در برابر گزینشی میان دو شکل از دموکراسی قرار داریم. در حقیقت دلبستگی به دموکراسی‌های غربی اساساً از بیزاری نسبت به ایدئولوژی و عملکردهای دسته‌ی دوم برمی‌آید و برعکس تک‌سالاری‌های توده‌ای هواداران خود را از میان سرخوردگان از سیاست دسته‌ی نخست گرد می‌آورند.

می‌توان در این چشم‌انداز، دموکراسی لیبرالی را دموکراسی‌ای دانست که مارکسیسم را طرد می‌کند. البته این برداشت نادرست نیست؛ اما تنها نمود وجهی سلبی است که معنای ایجابی‌ای را که لیبرالیسم به ایده‌ی دموکراتیک بخشیده پنهان می‌سازد. وانگهی مخالفت ریشه‌ای مارکسیسم معاصر با دموکراسی لیبرالی این واقعیت را به خاموشی برگزار می‌کند که انتساب قدرت سیاسی به اجتماع همانا دستاورد اندیشه‌ی لیبرالی است. واقعیتی که مورد تأیید خود مارکس هم بود. بی‌گمان مارکسیسم برای قدرت مردم قائل به غایتی است که لیبرالیسم مردود می‌شمارد. اما نکته‌ی مهم این است که پیش از آن که مردم بتوانند قدرت خود را به کار بندند لازم است که قدرتشان به رسمیت شناخته شود. به راستی آیا چه کسی می‌تواند این واقعیت را نادیده انگارد که رسمیت یافتن قدرت مردم سرانجام خواستی لیبرالی بود؟

بنابراین چنین می‌نماید که بهترین شیوه برای فهم گوهر دموکراسی لیبرالی همانا بررسی فی‌نفسه‌ی آن و چشم‌پوشی از هر سنجشی است. وانگهی این روش با واقعیت تاریخی نیز همخوان است زیرا چنان‌که می‌دانیم همه‌ی عناصر این دموکراسی پیش از آن که مارکسیسم به موجه بودن‌اش شک ورزد فراهم آمده بود. البته پذیرش چنین پوششی به این ملاحظه‌می‌انجامد که در دورنمای لیبرالی، دموکراسی دیگری جز دموکراسی مبتنی بر اصول لیبرالیسم وجود ندارد. بدین‌سان دموکراسی فرمول حکومتی‌ای شمرده می‌شود که مقتضیات اندیشه‌ی لیبرالی را خلاصه و تکمیل کرده و به انجام می‌رساند. افزون بر این دموکراسی بدان‌گونه که در دولت لیبرالی سر و سامان گرفت نمی‌تواند فقط مرحله‌ای در روند ایده‌ی دموکراتیک دانسته شود زیرا آزادی در این دموکراسی سرانجام قطعی خود را یافته است.

پیداست که بینش نسبیت‌نگری که از بررسی جامعه‌های انسانی به‌دست می‌آید به مخالفت با این خودپسندی و خودبسندگی برمی‌خیزد. باری از آن‌جا که هدف ما تنها فهم مطلب است به داوری در این‌باره نمی‌پردازیم. اما برای فهم این ارتدوکسی که دموکراسی را با نمود آن در دولت لیبرالی یکسان می‌گرفت باید به رویکرد دولت لیبرالی نسبت به مسائل گوناگونی توجه کرد که هم دگرگونی ذهنیت‌ها و هم دگرگشت ساختارهای جامعه از هر نظر در زمینه‌های اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی مطرح ساختند. هر چند دولت لیبرالی این مسائل را نادیده نگرفت ولی به‌جای جست و جوی راه‌حلی بر پایه‌ی داده‌های ویژه‌ی هر یک، ادعای حل آنها را با کاربست اصولی داشت که در زمان تدوین‌شان این‌گونه مسائل هنوز مطرح نبودند. باری با نتیجه‌ی حاصل از شیوه‌ی ناقص‌کننده‌ی تخت پروکروستس آشنا هستیم که بدون حل هیچ مسئله‌ای تنها زخمی وارد می‌کند. در واقع با ستیزه‌های اجتماعی نیز به این‌گونه برخورد شد. بدین معنا که حکومت‌کنندگان با اعتقاد به بسندگی دموکراسی لیبرالی برای حل همه‌ی مسائل ستیزه‌های اجتماعی را اجباراً به تیمار دموکراسی صرفاً سیاسی سپردند و می‌دانیم نتیجه‌ی چنین درمانی چه شد. قربانیان این ستیزه‌ها با ملاحظه‌ی شکست دموکراسی لیبرالی به برداشت دیگری از دموکراسی یعنی دموکراسی اجتماعی امید بستند و بنابراین دموکراسی لیبرالی در چشم ایشان مرحله‌ای در راه رسیدن به یک آزادی اصیل می‌نمود.

افزون بر این، اعتقادی که نهادهای دولت لیبرالی را به طور کامل پاسخگوی الزامات دموکراسی می‌شمارد درک واکنش‌های مخالف را آسان می‌سازد. به این معنی که چون لیبرالیسم با کاربست خود در دولت لیبرالی خلط گردید هم دولت لیبرالی و هم ارزش‌های بنیادین لیبرالیسم مطرود شناخته شدند. چنین نگرشی تنها به گذشته مربوط نمی‌شود بلکه امروز هم وجود آن محسوس است. درست به همین دلیل اکنون که شاهد نوزایی ایمان لیبرالی هستیم به خوبی دیده می‌شود که ایمان نو در جست‌وجوی اصول اعتقادی و همایشی از معتقدان است تا مبادا ارزش‌های مورد نظرش با کاربردی که لحظه‌ای از تاریخ نابکارانه مَهر خود را بر آن کوبید خلط شود.

۱. دموکراسی در دولت لیبرالی

چشم‌انداز تاریخی

هر چند حقیقت دارد که دموکراسی با آزادی همباز است اما دموکراسی‌ای که در دولت لیبرالی هستی یافت از تفسیر اندیشه‌ی لیبرالی از آزادی ناشی شد. البته این ادعا بر ملاحظه‌ای گاه‌شمارانه استوار است که بنابر آن تقدم لیبرالیسم بر دموکراسی بدیهی می‌نماید. البته می‌توان با اشاره به دموکراسی یونانی درستی این گاه‌شماری را زیر سؤال برد اما باید به این نکته توجه داشت که دموکراسی یونانی کوتاه زیست و تنها همچون الگویی کم و بیش آرمانی شده در ذهن آدمیان بر جای مانده است. از این رو می‌توان گفت هنگام سربرآوردن ایده‌های دموکراتیک در عصر جدید دموکراسی باید از نو ساخته می‌شد.

چنین شد؛ اما این نوسازی از پیش با لیبرالیسم به عنوان یک نظام فکری ساختارمند مشروط شده بود. بنابراین تقدم لیبرالیسم نسبت به برآمدن رژیم‌های دموکراتیک انکارناپذیر است. تنها اشاره به یک نمونه بسنده است: هر آینه واقعیت‌ها و نه آرزوها را مورد ملاحظه قرار دهیم قطعاً مشاهده می‌کنیم که انگلستان پیش از برخوردارشدن از نهادهای دموکراتیک لیبرالیسم را به کار بسته بود. از این رو برای فهم دموکراسی لیبرالی ناگزیر باید آن را در این چشم‌انداز تاریخی جای داد. در واقع برای ما امکان دارد که امروز به راه‌حلی‌هایی که دو برداشت غربی و شرقی از دموکراسی نشان می‌دهند هم‌چون آلترناتیو بنگریم. اما انسان‌هایی که مسئولیت

ساختن بنای دموکراتیک را برعهده داشتند از امکان گزینش بی بهره بودند. در واقع اینان که تنها ارثیه‌ی جنبش لیبرالی را بردوش داشتند می‌بایست باورها، اصول و ارزش‌هایش را به کار بندند. بنابراین بحث درباره‌ی اصالت دموکراسی دولت لیبرالی بیهوده است زیرا از دید تاریخی دولت لیبرالی جز آن چه بود نمی‌توانست باشد. البته باید بیافزاییم که دولت لیبرالی می‌بایست آن چه بود باشد تا امکان سپری شدن دموکراسی‌اش پدیدار شود. امروز نزدیک به نیمی از جهان شرط یک دموکراسی حقیقی را این سپری شدن می‌دانند.

قدرت مکنون

چنان‌که می‌دانیم لیبرالیسم با اراده‌ی رهایی افراد از فشارهای مادی و معنوی صاحبان اقتدار شکل گرفت. در آغاز، قدرت سیاسی به‌طور ویژه هدف حمله نبود اما رفته‌رفته که اقتدار سیاسی با تمرکز خود رنگ استبدادی بیشتری یافت ایده‌های لیبرالی در دست حکومت‌شوندگان تبدیل به دستاویزی برای اقامه‌ی دعوا علیه حکومت‌کنندگان گردید. به موازات تمرکز یافتن این اقتدار در سازمان سیاسی، اندیشه‌ی لیبرالی نیز به پایداری در برابر قدرت رهنمون شد.

این پایداری که از نظر مفهومی بر ناهمخوانی آزادی نهفته در شخص انسان و قدرت نامشروط پادشاهان استوار بود از نظر عملی در پیکاری تجلی یافت که تاریخ گواهی نیکویی از آن ارائه می‌کند: پایداری مجلس طبقاتی قدیم در فرانسه (که با سخنرانی فیلیپ پو در سال ۱۴۸۴ نمایان شد و خواهان محدود کردن اقتدار سلطنت بود)، نیز پایداری هواداران لیگ‌ها، هم‌چنین پروتستان‌ها در دوره‌ی جنگ‌های مذهبی (که برحسب اوضاع و احوال گاه در این جبهه و گاه در آن جبهه می‌کوشیدند از ایده‌ی حق مردم در نظارت بر کاربست قدرت، به سود خود بهره‌گیرند) و سرانجام پایداری پارلمان در انگلستان در برابر توقعات دودمان استوارت یا تودور که خواهان قرار گرفتن قدرت پادشاهی فراتر از نظارت پارلمان بودند. در حقیقت سندهایی مانند درخواستنامه‌ی حقوق (۱۶۳۹)، منشور حقوق (۱۶۸۹) یا قوانین مسکن (۱۷۰۱) هدفی جز «ریشه‌کنی این مفهوم نادرست و زیانبار از اذهان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان نداشتند که حقوق ویژه‌ی سلطنت عالی‌تر و

والاثر از قانون‌های بنیادین مختص حقوق مردم است.^۱ درست همین روحیه‌ی پایداری در برابر استبداد بود که در آمریکا نوادگان پوریتن‌های کشتی می‌فلاور را به جنبش درآورد. درواقع اینان شورش خود را چنین توجیه می‌کردند که رفتار جرج سوم به معنی فراموشی آن اصل بنیادین است که اعلامیه‌ی استقلال به این شکل بیان می‌کند: «حکومت‌های انسانی برای تضمین حقوق جدایی‌ناپذیر انسان تشکیل یافته‌اند.» در همین روال اعلامیه‌ی حقوق سال ۱۷۸۹ فرانسه، آرمان سیاسی انقلاب نوپا را به شکل طرد حکومت مطلقه بیان داشت. از آن‌جا که ریشه‌ی تیره‌بختی عامه در «نادانی، فراموشی و تحقیر حقوق بشر» است پس آن رژیم سیاسی که قانون تحمیلی فرمانروا را میزان حقوق رعایا قرار دهد بایسته‌ی طرد شدن است. بدین‌سان همه‌ی ماده‌های این اعلامیه جملاتی هستند حاکی از بدگمانی نسبت به قدرت. بنابراین حقوق بشر در واقع با ممنوعیت‌هایی که لبه تیزشان متوجه حکومت‌کنندگان است مشخص می‌شود.

دشمنی با اقتدارگرایی در گور لیبرالیسم نهفته است. اما این‌که در سده‌ی نوزدهم سیاسی‌نگاران و تاریخدانان در هر رویدادی که از این دشمنی نشانی داشت نمودی از جهش دموکراتیک می‌دیدند خود گویا است. به‌راستی آیا تا آن‌جا پیش رفتند که سخن از دموکراسی در قرون وسطا به میان آوردند؟ البته ما امروز نسبت به نشانه‌های معرف دموکراسی سخت‌گیرتر شده‌ایم ولی این‌که در آن زمان به هر خیزش مردمی و با هر گستره‌ای، با شتاب نسبت دموکراتیک داده می‌شد به‌ویژه آموزنده است زیرا نشان می‌دهد در دوره‌ای که دموکراسی تازه در شیوه‌های کاربست قدرت معمول می‌شد، مفهوم عام و پذیرفته شده‌اش با شکلی از حکومت همانند انگاشته می‌شد که در آن قدرت به‌دلیل مظنون بودن محدود باشد. آشکار است که در چنین برداشتی لیبرالیسم دموکراسی به گونه‌ای زوال‌ناپذیر همباز یکدیگر شمرده می‌شوند. هر چند هنوز می‌شد به لیبرالیسم ممکن بدون دموکراسی باور داشت اما دیگر دموکراسی بیرون از قلمرو لیبرالیسم پنداشتنی نبود.

1. T. Macaulay, *Histoire d'Angleterre*, 1873, t. 2, p. 711.

گوهر دموکراسی در آزادی نهفته است نه در کاربست قدرت

همسان شمردن دموکراسی با رژیمی که آزادی را رویاروی قدرت می‌نهد بینش انزجارآوری است. نارسایی این دریافت آیا با این واقعیت تأیید نشده است که فکر دموکراسی از نخستین نمودهایش در اندیشه‌ی مدرن و نیز از نخستین پیروزی‌اش در تاریخ (که در حقیقت ساختارهای حکومت‌های دموکراتیک زاده‌ی آن‌اند) گرایشی بلندپروازانه‌تر در خود داشت یعنی افزون بر خواست آزاد شدن انسان از بند خودکامگی حکومت همانا خواهان تصاحب قدرت سیاست به دست مردم نیز بود؟ تازه نباید از یاد ۲ برد که فرمول حکومت مردم بر مردم اختراع دیروز نیست. باری آیا با توجه به همه‌ی اینها نباید پذیرفت که دموکراسی از آغاز هم چون قدرت مردم فهمیده شده بود؟

پاسخ منفی، هم متناقض و هم کفرآلوده می‌نماید. و چون آهنگ درگیرشدن در چنین امر خطیری را ندارم تنها توجه را به ملاحظاتِ چند جلب می‌کنم. اگر به طور مکرر از زمان نیکلادوکوز و مارسیل دوپادو یا ژرسون به این سو بر حاکمیت اجتماع برای برقراری حق اجتماع در اداره‌ی امور مشترک تأکید می‌شد دلیل آن را باید در این واقعیت جست که در آن زمان مسئله نه خواسته‌ای عملی بلکه بیش‌تر ایجاد ساختی آموزه‌ای بود که تنها ارزشی در حد اصول داشت. به دیگر سخن از متشرعان سده‌ی سیزدهم و سیاست‌نگاران دوران اصلاح دین گرفته تا فیلسوفان سده‌ی هجدهم، مقصود مطرح‌کنندگان حاکمیت مردم همانا توضیح بنیاد قدرت بود. آنان از حاکمیت مردم محدود ساختن امتیازهای حکومت‌کنندگان و به‌ویژه مشروعیت نظارت نمایندگان واقعی یا فرضی حکومت‌شوندگان بر کنش حکومت‌کنندگان را استنتاج می‌کردند. در حقیقت طرح حاکمیت مردم به گونه‌ای که به طور مشخص مستلزم تصاحب قدرت به دست توده‌ی افراد باشد بسیار نادر است. حتی نظریه‌ی حاکمیت ملی به گونه‌ای که در دوره‌ی انقلاب فرانسه تدوین گردید همواره به شیوه‌ای درک شد که متضمن محدودیت اقتدار حکومت‌کنندگان باشد. حقیقت این است که در عمل این نظریه برای انتقال کاربست وظیفه‌های دولت به مردم به کار گرفته نشد.

اما درباره واقعیت‌های تاریخی، به راستی در دوره‌های پرآشوب به لرزه در آمدن پادشاهی‌های رژیم کهن فرانسه کجا دیده شده که جنبش‌های مردمی یا حتی پیشوایان مدعی یا حتی پیشوایان مدعی تجسم آرزوهای آنها، خواهان حق به دوش گرفتن مستقیم وظیفه‌های حکومتی برای افراد مردم باشند؟ در سده‌ی چهاردهم

هنگام طرح درخواست منشورها و آزادی‌های منطقه‌ای به‌راستی بورژواهای شهری چه می‌طلبیدند؟ مطمئناً نه خلع‌ید امیران از قدرت بلکه محدودیت قدرت ایشان و تأیید آزادی‌های نیاکانی و فرضی خود. حتی هنگامی که آشوب‌ها با مایوتن‌ها در سال ۱۳۱۸ و با کابوشین‌ها در سال ۱۴۱۲، چهره‌ای آشکارا مردمی به‌خود گرفتند دسته‌های پیرو ژان دِمارِس یا هواداران سیمونه، گذشته از کشش‌شان به غارت، تنها به کاهش مالیات و اصلاح دستگاه اداری شاهی می‌اندیشیدند. در واقع برای این‌که شورش به انقلاب تبدیل شود ایده مورد نیاز است. باری در سده‌ی شانزدهم از سویی به لطف طنزنویسانی که اندیشه‌های استادان جنبش اصلاح دینی را با تغییر شکل‌هایی می‌پراکندند، اذهان آمادگی بهتری یافتند و از دیگر سو چنین می‌نمود که ناپایداری قدرت‌ها، نااستواری پادشاهی‌ها و سستی مشروعیت‌ها برای واگذاری مناصب حکومتی به مردم مصمم به تسخیر آن‌ها فرصتی نیکو فراهم آورده‌اند. با این‌همه توسل به حاکمیت مردم بیش‌تر برای نشان دادن اصلی به‌جای اصلی دیگر یا برای افزایش اعتبار مجلس‌های طبقاتی یا برای بازگرداندن امتیازهای فئودالی به اشراف یا برای برقراری اقتدار «شخصیت‌های مهم» بود نه برای برپایی حکومت مردم. درواقع در میان این آشفتگی‌ها تنها فرصتی نصیب مردم شد تا کمی «کمر راست کنند»^۱ برعکس، همیشه و همه‌جا هم و غم آزادی بر همه چیز الویت داشت. انگلستان نمونه‌ی مناسبی از آن است زیرا مردم در این کشور پیش از سهیم شدن در قدرت، آزادی‌های خود را به‌دست آورده بودند. در فرانسه حتی در شبانگاه انقلاب، مردم بیش‌تر در اندیشه‌ی چاره‌ای برای جلوگیری از اجحافات و سوءاستفاده‌ها بودند تا تغییر شکل حکومت. هر چند در سال ۱۷۸۹ ملت از طریق دفترچه‌هایی که ضرورت قانون اساسی در آنها پیش‌بینی شده بود دستورهای لازم را به نمایندگان خود ابلاغ می‌کردند اما به قانون اساسی به‌مانند ابزاری برای محدود کردن حکومت‌کنندگان می‌نگریستند و نه دستاویزی برای به‌قدرت رسیدن مردم.

باری نمونه‌هایی از این دست بسیار شناخته شده‌اند و ما برای درک معنای دموکراسی لیبرالی ناگزیر از ذکر این تاریخچه شدیم. پیدااست در دوره‌ای که از آن

1. H. Hauser, "Ouvriers du temps passe", in Etudes sur la Reforme francaise, 1990, p. 252.

سخن گفتیم دموکراسی وجود نداشت اما جوی در این دوره ساخته شد که در لحظه‌ی مناسب نهادهای دموکراتیک توانستند به یاری آن برپا شوند. اما این جوی بود ضمانت‌کننده‌ی آزادی و نه ضمانت‌کننده‌ی قدرت مردم.

اعاده‌ی حیثیت از قدرت و محدودیت قدرت

از نظر ما که به جدایی‌ناپذیری قدرت مردم از آزادی‌شان خو گرفته‌ایم تمایز این دو از این رو پوچ می‌نماید که قدرت مردم را شرط آزادی‌شان می‌شماریم و افزون بر این چنین جداسازی‌ای را تمهیدی برای از میان بردن هر دو می‌بینیم. واقعیت این است که امروز بر برداشت قدیمی از دموکراسی به معنای پایداری در برابر قدرت برداشتی از دموکراسی مبتنی بر به‌کارگیری قدرت افزوده شده‌است. درحالی‌که برداشت نخستین بیانگر آرمان مردمی در قید و بند بود که با شور فراوان خواهان ایجاد تضمین‌هایی در برابر حکومت‌کنندگان و در نتیجه در وهله‌ی اول آرزومند آزادی مدنی بودند، دومین برداشت، آرزوی مردمی را نشان می‌دهد که قدرت را تصاحب کرده‌اند و بر آن‌اند که علی‌رغم پایداری‌های موجود، امکاناتش را به‌طور کامل به کار گیرند. به‌طور عام و کاملاً به‌درستی ملاحظه می‌شود که آن‌چه این دو سبک از دموکراسی را متمایز می‌کند همانا رویارویی اعتقادهای فلسفی درباره‌ی ارزش شخص انسان، جایگاه انسان در جامعه و سرانجام غایت‌های فردی و جمعی است. هر چند نباید تفاوت‌های تاریخی را به‌دست فراموشی سپرد. باری باید توجه داشت که امروز انقلاب سیاسی و انتقال قدرت انجام پذیرفته و اقتضای دموکراسی به گونه‌ای است که مردم می‌توانند قدرت را در راستای اهدافی که خود تعیین می‌کنند به کار بندند. اما زمانی که دموکراسی طرح خامی بیش نبود اعتقادهای رایج اجتماعی نیز چه از نظر روان‌شناختی و چه از نظر مادی دیگر گونه بودند. حتی بعدها هنگامی که حکومت مطلقه همراه با نظام پادشاهی سرنگون شد انتقال حاکمیت شاه به ملت هنوز به معنای تغییر شکل ریشه‌ای روابط سیاسی نبود. به یاد آوریم که سن ژوست روزگاری گفت: «تنها دشمن خطرناک مردم، حکومت است.» در حقیقت ماده‌ی نهم اعلامیه‌ی حقوق ۲۴ ژوئن سال ۱۷۹۳ همین گفته را به این گونه پژواک می‌دهد: «قانون باید از آزادی عمومی و فردی در برابر سرکوب حکومت‌کنندگان محافظت کند.» پیدا است این عبارت از دید ما شگفت‌انگیز می‌نماید زیرا قانون را بهترین نمود

شگرد حکمرانی می‌شماریم و برآنیم که مردم تنها به شرط در اختیار داشتن قانون به این معنا، می‌توانند از حاکمیت برخوردار باشند. اما این عبارت سرشار از آموزش نیز هست زیرا تأییدی است بر آن سنت آزادی‌خواهی که از همباز شمردن ایده‌ی دموکراسی با پایداری در برابر قدرت باز نمی‌ایستد. جالب این‌که بیش از نیم سده پس از کاربست دموکراسی سیاسی باز همین اعتقاد به اندیشه‌ی آلن - و از خلال وی البته به آموزه‌ی رادیکال - جان بخشید. از دید وی باور به این‌که دموکراسی مستلزم حکمرانی مردم است ایده‌ای نادرست به‌شمار می‌آید: «دموکراسی برای مردم تنها حق نظارت و داوری قائل می‌شود و در واقع بیش از این هم ضروری نیست».^۱

البته فروکاستن سنت انقلابی به دشمنی با قدرت نگرشی است خرده‌بینانه و جانبدارانه. در حقیقت نمی‌توان فراموش کرد که به موازات جنبشی که به قدرت با بدگمانی می‌نگریست جنبش نیرومندتری نیز برای اعاده‌ی حیثیت از قدرت وجود داشت. قدرت حیثیت یافته اما قدرتی نوین بود که با حاکمیت مردم نمود می‌یافت و بنابراین بدگمانی را موجه نمی‌شمرد. به‌راستی آیا بی‌آلایشی خاستگاه، نیکویی نیت‌ها و مشروعیت غایت‌ها، در برابر تباهی‌های ویران‌سازِ اقتدار مطلقِ رژیم سابق، از رژیم نوین حراست نمی‌کرد؟ بنابراین هر اقدامی برای فلج‌کردن کنش این قدرت می‌توانست خیانت به‌شمار رود. بدین‌سان حاکمیت مردم، که زمانی برای نبرد با خودکامگی به آن توسل بسته بودند و بنابراین بیرون از دستگاه حکومتی جای داشت، سرانجام وارد مکانیسم‌های دولتی شد. باری حاکمیت ملت که بدین‌گونه به بنیاد قدرت تبدیل گردید دیگر قدرتی بیرونی با هدف جلوگیری احتمالی از امیال جاه‌طلبانه‌ی حکومت‌کنندگان نبود بلکه خود نیروی رهبری‌کننده‌ی کنش‌های ایشان شمرده می‌شد. بدین‌گونه حاکمیت ملت از ترمز به موتور تبدیل گردید و قدرت با سرشت انرژی که به کار می‌انداخت حیثیت خود را باز یافت؛ و می‌توان در یک کلام گفت که اعلام حاکمیت مردم در واقع در به روی عصر دموکراسی گشود.

1. Alain, *Propos de politique*, p. 324.

در واقع هرآنچه قدرت‌ها را محدود و کنترل کند دموکراتیک است. قدرت و توان رأی‌دهندگان بیش‌تر با پایداری در برابر قدرت‌ها متعین می‌شود تا کنش‌های اصلاح‌طلبانه.

Eléments d'une doctrine radical, 1925, p. 117, 123.

ولی بورژوازی هم‌زمان با تحقق رهایی خود فراموش نکرد که قدرت نوین با این‌که قدرت مردم شمرده می‌شود به هررو قدرت است یعنی تهدیدی برای آزادی. آیا ادغام حاکمیت مردم در سازمان قانون اساسی این خطر را ایجاد نمی‌کرد که حکومت‌کنندگان با استناد به آن بتوانند بهانه‌ای برای رهیدن از هر محدودیتی بیابند؟ آیا این خطر وجود نداشت که آزادی سیاسی که در اصل برای حفاظت از خودمختاری فردی برقرار شده بود سرانجام برای نابودی همین آزادی فردی به نبرد برخیزد؟

گزاره نیست اگر گفته شود دموکراسی لیبرال با پذیرش این خطر و اعتقاد به رفع آن، سرنوشت خود را در یک شرط‌بندی به گرو نهاد. اما برای موفقیت در این شرط‌بندی، حاکمیت در دست نمایندگان که به کارش می‌بستند می‌بایست خصوصیات را حفظ می‌کرد که مدیون صاحب عنوان خود یعنی مردم بود. بنابراین حاکمیت نمی‌توانست چیز دیگری جز ضمانتی برای آزادی مردم باشد، و حتی هنگامی که در درون دستگاه سیاسی به کار بسته می‌شد می‌بایست این خاصیت را حفظ کند. به دیگر سخن، آزادی مبتنی بر مشارکت می‌بایست پیامد و نه هم‌آورد آزادی مبتنی بر خودمختاری باشد. باری دو مانع می‌توانست این طرح را با دشواری روبه‌رو سازد: از سویی می‌بایست از این هراسید که حکومت‌کنندگان برای فرمانروایی، حاکمیت را به انحصار خود در آورند که در این صورت حاکمیت از کنترل و نظارت خارج می‌شد و از دیگر سو - و خطر در این مورد ظریف‌تر بود - می‌بایست مانع از این شد که با تفسیری ریشه‌ای از حاکمیت و با ارجاع به آن بتوان در هر تقاضای مردم نمودی از این حاکمیت دید.

برای رفع نخستین مانع، سازمان قانون اساسی به کمک گرفته شد. به این معنی که تقسیم قدرت به گونه‌ای تنظیم گردید که در زمینه‌ی کاربست قدرت دولتی نظارت به شکلی جدایی‌ناپذیر با فرماندهی همباز باشد. در حقیقت حکومت‌کنندگان، که عنوان اجرایی‌شان به خوبی نشان دهنده‌ی تابعیت آنها است، کاردانی خود را تنها می‌توانند در چارچوبی که مجلس قانون‌گذاری به مثابه‌ی ارگان برگزیده‌ی ملت برای پاسداری از آزادی ملت، تعیین می‌کند به کار بندند. اما در مورد دومین مانع، پیدا است که تکنیک‌های قانون‌مندان به تنهایی یارای خنثا کردن آن را نداشتند. پس برای از سر راه برداشتن مانع می‌بایست بنیاد قدرت یعنی مردم مورد بازبینی قرار می‌گرفت. باری با پذیرش این اصل که قدرت حتی قدرت مردم دشمن بالقوه‌ی

آزادی است مفهوم مردم نیازمند تعریف می‌شد و این تعریف به‌شیوه‌ای انجام پذیرفت که اراده‌ی مردم نتواند در برابر خودمختاری‌های فردی قرار گیرد.

مردم و دموکراسی لیبرالی

در حقیقت هر نظام سیاسی که خود را متکی بر اراده‌ی مردم بداند به ساختن مفهوم مردم نیز می‌پردازد. پیدا است که این مفهوم هرگز با واقعیت جامعه‌شناختی نمی‌خواند، بلکه همیشه تفسیری کم و بیش شامل از آن است. در واقع نه در زمینه‌ی حقوق سیاسی اساسی، که مردم را به‌دلخواه به افراد رأی‌دهنده محدود می‌کند، و نه در زمینه‌ی علوم سیاسی، مفهوم مردم نمی‌تواند کاملاً با مجموعه‌ی همه‌ی افرادی که در زمان مشخصی در قلمرو یک دولت می‌زیند همانند انگاشته شود. باری «مردم» به‌عنوان رکن نظام سیاسی نه داده‌ای مادی است و نه شمارش‌پذیر، بلکه بر ساخته‌ای است که هر چند بر پایه‌ی واقعیت بنا شده اما نشان از نیتی سیاسی دارد؛ یعنی [مفهوم «مردم»] در رابطه با آن‌چه از اراده‌اش انتظار می‌رود تعریف می‌شود. از این‌رو مردم نه از دید روسو و بن‌ژامن کنستان همانند هستند و نه از دید مارکس و جفرسن. در همین روند روشن است که مردمی که نگارندگان قانون اساسی سال ۱۷۹۱ فرانسه مورد نظرشان بود با مردم مورد نظر امروز حکومت‌کنندگان کشورهای غربی تفاوت دارند.

باری دولت لیبرالی نیز از ضرورت ساختن مفهوم مردم نرسد و هنگامی که نهاده‌هایش خصلت دموکراتیک به‌خود گرفتند مفهوم مردم را شالوده‌ی آنها قرار داد. البته این تفسیر با دلمشغولی همخوانی با مقتضیات فلسفه‌ی لیبرالی مشروط شده بود و بنابراین شگفت‌انگیز نیست که ریشه در اندیشه‌ی سیاسی سده‌ی هجدهم داشته باشد.

می‌دانیم افشا و جزمیت این تفسیر به‌این دلیل رواج بسیار دارد که به مردم همچون ذاتی انتزاعی و عنوانی تهی از هرگونه واقعیت اجتماعی می‌نگرد. اما این ایراد موجه نیست. به‌راستی آیا می‌توان منکر اندیشناکی مونتسکیو نسبت به مسائل مردم شد در صورتی که می‌دانیم او مردی کنجکاو و واقعیت‌ها، شیفته‌ی سفرنامه‌ها و حساس به اثر رویدادهای معمولی بود. آیا می‌توان شناخت روسواز زندگی انسان‌ها را انکار کرد درحالی‌که می‌دانیم او مردی آکنده از تجربه‌های تلخ و دردناک بود.

سرانجام آیا می‌توان بر واقعیتِ تاثیرپذیری ایده‌های دیدرو، رینال و مابلی از مشاهدات عینی‌شان چشم پوشید؟ آیا می‌توان پذیرفت که فیزیوکرات‌ها جهان روستایی را نادیده انگاشتند؟ با این همه بها ندادن به دلمشغولی‌های نویسندگان سده‌ی هجدهم - که امروز جامعه‌شناختی‌شان می‌نامیم - خطایی است آمیخته با بی‌عدالتی. اما نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که سرزنش اینان از سوی کسانی مانند بورک، ریوارول، ماله دوپان یا تین در مورد جزم‌اندیشی و تفکر انتزاعی‌شان اصلاً موجه نیست. درواقع مردمی که نسل دوران روشن‌گری به‌طور واقعی با آنها سروکار داشت، همان مردمی نبودند که اندیشه‌ورزان سیاسی در نوشته‌های آموزه‌ای خود بر مبنای آنان به استدلال می‌پرداختند. در واقع کشاورزان، پیشه‌وران، کارگران روزمزد و بازرگانان بسیار فربه و سرشار از زندگی را که در نقدهای دیدرو یا در پیچ و خم نامه‌های ایرانی یا در برگ‌های کتاب اعترافات می‌بینیم در مقاله‌های دائرةالمعارف و یا در بخش‌های گوناگون کتاب روح‌القوانین و قرارداد اجتماعی لاغر و نحیف و فسرده‌اند. برای توضیح این دگردیسی معمولاً بر هراس این گروه از فرهیختگان اجتماع از مردمان پست انگشت می‌نهند. درواقع داوری ژورس نادرست نیست هنگامی که نوشت: «هر چند بورژوازی در برابر توده‌های بینوا دقیقاً وحشت طبقاتی نداشت اما احساس ناراحتی می‌کرد».^۱ با این همه مردم واقعی را به شکل ذاتی انتزاعی هم‌چون افسنومی متمایز انگاشتن چندان هم نیاندیشیده نبود. باری اگر داده‌های جامعه‌شناختی رخت انتزاع مفهومی پوشید به این دلیل بود که مردم در اصلیت واقعی خود سزاوار حاکمیت شمرده نمی‌شدند. چنانچه افرادی نه‌چندان آگاه، بنده‌ی منافع خویش و دستخوش شور و هوس‌ها، در خودانگیختگی سائقه‌های غریزی‌شان به ابراز نظر پردازند این خطر هست که حاکمیت را تبدیل به ابزار کورذهنی خود سازند. بنابراین سخن بر سر آمیختگی حاکمیت با قدرتی نیست که هر کس به میل خود به کارش گیرد بلکه در واقع امتیازی است از آن جمع که به آن

1. J. Jaures, *Histoire socialiste*, t. 1. p. 397. M. Leroy, *Histoire des idéessociales*, Paris, Gallimard, 1947, t. 1. p. 51.

لوروا قاطع‌تر از ژورس می‌گوید: «همه‌ی اندیشه‌ی فلسفی سده‌ی هجدهم [...] بورژوازی است. این اندیشه حتی به شکل دموکراتیک با جمهوری خواهانه هیچ چیز مردمی ندارد.»

امکان تصمیم‌گیری آزادانه درباره‌ی سرنوشت خود رای می‌دهد. بدین‌سان فرد، تنها با بهترین بخش‌های هستی خویش به‌طور واقعی در جمع ادغام می‌شود یعنی با وارستگی و خردی که وی را به فرارفتن از خودپسندی می‌انگیزند تا فقط در رابطه با مصلحت همگانی به ابراز نظر پردازد. از این‌رو افراد به‌مانند اجزای یک کل، به‌شکل سیاسی «مردم» را تشکیل خواهند داد. باری، بدین‌سان در این روند به آن‌جا رسیدند که این مردم انتزاعی را واقعی‌تر از واقع بپندارند. زیرا این ایده درباره مردم، مبتنی است بر مجموعه افرادی که نخست با رهیدن از قید و بندهای اجتماعی، بی‌آلایشی نخستینه‌ی خویش را بازیافته‌اند و سپس شایسته‌ی شهروند بودن شده‌اند. در این روال، مردم از امور بی‌اهمیتی که آنها را می‌آلاید پالوده می‌شوند تا پاکیزه و شایسته‌ی کیشی (که از آنها ساخته شده) گردند و به‌شکل مردمی حاکم بر سرنوشت خویش درآیند.

در این‌جا با مفهوم کلاسیک حاکمیت ملی آشنا می‌شویم و نیز بحث دبستانی رویارویی حاکمیت ملی و حاکمیت مردمی به‌یاد می‌آید. در حقیقت حاکمیت مردمی که برداشتی است از آنِ روسو، برای اراده‌های فردی احترام بیش‌تری قائل می‌شود. این برداشت، به‌جای این‌که حاکمیت را امتیاز مشترک جامعه‌ی ملی بداند آن را به‌گونه‌ای در هر فرد می‌نهد که قدرت مطلق مردم جز شیوه‌ای از هستی روابط میان حاکمیت‌های فردی نباشد.^۱ بر این پایه برخی چنین نتیجه می‌گیرند که نظریه‌ی روسو به‌خاطر بستگی‌اش به اراده‌های فردی تنها نظریه‌ی واقعاً دموکراتیک است.

باری درحقیقت این مجادله‌ای بیهوده است زیرا فرد مورد نظر روسو واقعی‌تر از فرد مورد نظر نظریه‌ی حاکمیت ملی نیست. مطابق اصطلاح خود روسو در کتاب قرارداد اجتماعی، تکیه‌گاه حاکمیت نه انسان طبیعی یعنی انسانی که اراده‌اش را خلق و خوی، موقعیت اجتماعی و نوع زندگانی‌اش تعیین می‌کنند بلکه موجودی است رسته از بند امور بی‌اهمیت که با روحی پاک و وجدانی پالوده، آموزش خرد را در خویش می‌نیوشد. وی درست از این هنگام شهروند شناخته می‌شود و درست به این عنوان و تنها به این عنوان از حاکمیت برخوردار می‌گردد، به این دلیل روشن که

1. *Du contrat social*, op. cit., liv. 1, chap. 7.

«حاکمیت تنها از افراد عادی که ترکیب آن را ساخته‌اند تشکیل یافته است.»

در اراده‌ی همگانی - یعنی قانون برین در دولت - مشارکت دارد. باری از آن‌جا که اراده‌ی همگانی چیزی جز فرآورده‌ی اراده‌های فردی «انسان‌زدایی شده» نیست و خیر جمع را به گونه‌ای بخردانه بیان می‌دارد و نسبت به منافع و سلیقه‌ها و بلندپروازی‌هایی گوناگون که همگی جامعه را به سوی تجزیه شدن می‌رانند بی‌اعتنا است، در نتیجه فرد هم‌چون جزئی از عنصر حاکمیت، حق ندارد برای اراده‌ی واقعی خود بیش از فرد به مثابه‌ی جزئی از ملت در نظریه‌ی حاکمیت ملی اهمیت قائل شود. یادآوری کنیم که روسو اراده‌ی واقعی فرد را اراده‌ی ویژه می‌داند.

باری همان‌گونه که بعدها مارکسیست‌ها گفتند فرد در هر دو مورد تن به از خودبیگانگی می‌سپارد. به عبارت دیگر فرد یا در اراده‌ی همگانی یا در ملت از خودبیگانه می‌شود. اما باید توجه داشت که این دو تز سرانجام در مفهوم شهروند با یکدیگر آشتی کردند. این آشتی‌کنان در چشم‌انداز یگانگی اساسی جامعه‌ی ملی، به عنوان موضوع دلمشغولی همیشگی اندیشه‌ی انقلابی، انجام پذیرفت. اما این یگانگی با وجود جانفشانی‌های بسیار نتوانست به خوبی حفظ شود.

در واقع مردم متشکل از شهروندان شالوده‌ی قدرت در دولت لیبرالی به شمار می‌آید. بی‌گمان رفته‌رفته با استواری نهادهای دموکراتیک و به ویژه با گسترش نظام انتخاباتی شمار شهروندان یعنی مردم افزایش یافت و آوایشان نیز بهتر نیوشیده شد. اما علی‌رغم این تحولات شناسه‌هایی که فلسفه‌ی دوران روشن‌گری برای مردم تعیین کرده بود و مجلس مؤسسان نیز آنها را نهادینه ساخت، به همین نسبت دگرگونی نیافتند. باری نخست در این تعریف از مردم، بُرشی که در واقعیت فرد را از جمع جدا می‌سازد جایی ندارد. از نظر سیاسی نیز اراده‌ی فرد با اراده‌ی جمع تطابق دارد. البته فرد می‌تواند بینش‌های شخصی داشته باشد اما در پهنه‌ی سیاسی این بینش‌ها به شرط تصویب اجتماع می‌توانند مورد ملاحظه قرار گیرند. در واقع آنچه مربوط به امور شخصی انسان می‌شود بیرون از قلمرو سیاست جای دارد. در مرحله‌ی دوم، مفهومی جامع و یکپارچه است که به بالاترین درجه یگانگی یافته باشد، درست مانند حاکمیت «تجزیه‌ناپذیر» که در واقع تکیه‌گاه این مفهوم به شمار می‌رود. هر آنچه باعث تمایز، تجزیه و رویارویی است از این مفهوم زدوده شده. از این رو سخن از مردمی در میان است که با طبقات بیگانه‌اند و به راستی در چارچوب ملتی که یکپارچگی‌اش از گزند اختلاف نظرها و اختلاف منافع اتفاقی و غالباً سست

بیناد در امان است طبقات چه جایی می‌توانند داشته باشند؟ آیا آن‌کس که به اعلام این اختلاف‌ها می‌پردازد می‌تواند رفتاری در خور شهروند داشته باشد؟ سرانجام چون مفهوم مردم در دموکراسی لیبرالی بر ساخته‌ای سیاسی است پس مردم نیز نمی‌توانند اراده‌ای غیر از آنچه سازمان سیاسی مجاز می‌شمارد، داشته باشند. بنابراین تمایز قائل شدن میان مردم واقعی و مردم قانونی نه تنها مردود بلکه حتی ایده‌ای براندازنده شمرده می‌شود. باری در سراسر تاریخ دولت لیبرالی هرگز از صلابت این اصل کاسته نشد. بنابراین تنها صدای ملت همانا صدای ارگان‌هایی است که خود ایجاد کرده تا به نامش سخن گویند.

دموکراسی صرفاً سیاسی

شاید گفته شود ساخت مفهوم مردم دستاوردی صرفاً فرانسوی است و سزاوار نیست که آن را بُنمایه‌ی هر دموکراسی لیبرالی تحقق‌یافته یا در حال تحقق دانست. حقیقت دارد که مفهوم حاکمیت ملی در بسیاری از کشورهای اروپایی که در پی انقلاب فرانسه به نهادهای لیبرالی مجهز شدند پذیرفته شد اما در کشورهای انگلوساکسون ماجرأ به گونه‌ای دیگر بود. از آن‌جا که بنیادگذاران دموکراسی انگلوساکسون حساسیت چندانی به جذابیت‌های خردباوری نشان نمی‌دادند مفهوم مردم را به دست پیچ و خمهای ذهنی سپردند. یعنی کاری که در فرانسه سرانجام مفهوم مردم را به ذات انتزاعی ملی تبدیل کرد. با این همه مصلحت‌اندیشی انگلوساکسون در عمل به راه‌حلی که چندان تفاوتی با راه‌حل خردباوری فرانسوی نداشت. ذهنی که با شیوه‌ی تفکر انگلیسی پرورش یافته و با واکنش‌های فکری انگلیسی به پویش در آمده مردم را اساساً تکیه‌گاه آزادی‌های همگانی می‌شمارد. از این دیدگاه هرکس به شرط مشارکت در آزادی‌ها جزء مردم شناخته می‌شود. ولی مشارکت در آزادی‌های انگلیسی فقط به معنی بهره‌مندی از آنها نیست بلکه به معنای دفاع از آزادی‌ها و در نخستین گام رعایت آزادی‌های دیگران است. به طوری که مفهوم مردم معنایی اخلاقی می‌یابد و در نتیجه فراتر از واقعیت جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. مفهوم انگلیسی مردم به معنی جمعی از افراد است شامل نخست وزیر تا ساده‌ترین کارگر بارانداز؛ البته به شرطی که این جمع تجسم هم‌رایی بنیادینی درباره‌ی کاربرد آزادی به مثابه اصل زندگی سیاسی باشد. استوارت

میل^۱ می‌نویسد: هیچ‌کس نباید تنها به‌خاطر مست بودن کیفر ببیند. اما سرباز مست در هنگام نگهبانی باید تنبیه شود. به همین‌سان می‌توان گفت اندیشه‌ی فردی آزاد است اما همین اندیشه به‌عنوان عنصری از افکار عامه کارکردی دارد که مستی را بر آن ممنوع می‌سازد. مردم به میانجی افکار عمومی است که از حاکمیت برخوردارند. اما افکار عمومی نه آمیزه‌ای پیوند گسیخته از اراده‌های شخصی بلکه قدرتی است مسئول. درحقیقت هر چه انگلیسی بیش‌تر به شیوه‌های شخصی اندیشه و کنش خود دلبستگی داشته باشد و هر چه بیش‌تر به امور مربوط به خویش علاقه‌مندی نشان دهد و تودارتر باشد کم‌تر متمایل است که به حالت عامیت یافته‌ی خواست‌های فردی به‌عنوان افکار عمومی بنگرد. بدین‌سان افکار عامه تابع امکان‌پذیری‌ها می‌شود و این تابعیت به‌مانند گونه‌ای پادزهر در برابر آزادی اعتقادات، سلیقه‌ها و رؤیاهای فردی عمل می‌کند. البته شاید روانکاوی روزی بتواند در زمینه‌ی افکار و عقاید با نشان دادن وازدگی‌ای که از غرابت شخص ناشی می‌شود علت این تناقض را آشکار سازد. در هر حال افکار عامه در انگلستان نیرویی است یگانگی‌بخش. همان‌گونه که در فرانسه تعالی یافتن مردم در مفهوم ملت، چنین هدفی را دنبال می‌کرد.

در جمهوری جوان آمریکا، دلبستگی به شیوه‌ی زیست آمریکایی به‌عنوان معیار تعلق داشتن به مردمی که از نظر سیاسی از حاکمیت برخوردار بودند نقش همانندی بازی کرد. بی‌آن که نیازی به ذکر معیارهایی باشد که هدف‌شان اختصاص حق رأی به شهروندان سفیدپوست و هواداران نظام مستقر، در انتخابات ایالت‌ها بود، یادآوری این نکته بسنده است که احترام به اصول بنیادین قانون اساسی، بخش جدایی‌ناپذیری از شیوه‌ی رفتار افراد به‌عنوان آمریکایی خوب به‌شمار می‌آمد. از این‌رو حاکمیت از آن کسانی بود که به این وظیفه آگاهی داشتند. هامیلتون می‌نویسد: «در موقعیت‌های دشواری که شور و هیجان مردمی در تضاد آشکار با مصالح بنیادین جامعه قرار می‌گیرد آن شهروندانی که ملت قدرت را به‌ایشان سپرده است باید نگاهبانان هوشیار و فسادناپذیر این مصالح باشند و با ایستادگی رویاروی شیفتگی‌های گذرای مردم این فرصت را برای ایشان فراهم کنند تا به آرام‌ترین و

1. Stuart Mill, *La Liberté* p. 257, (trad. fran.)

فرزانه‌ترین اندیشه‌های خویش بازگردند.^۱ البته در این جا قدرت مردم مورد چون و چرا قرار نمی‌گیرد ولی مردم به شرطی صاحب عنوان این قدرت شناخته می‌شوند که گرد هم آمده و درباره‌ی برداشت «آمریکایی» از خیر جمعی به توافق رسیده باشند. همه‌ی این تفسیرهایی که از مفهوم مردم به عمل آمده علیرغم سایه‌روشن‌های متمایز کننده‌شان، به مردم هم‌چون تنی همگن می‌نگرند که به یاری باوری مشترک یگانگی یافته‌است و بنابراین به برداشتی صرفاً سیاسی از دموکراسی می‌رسند. درواقع دموکراسی سیاسی، دموکراسی‌ای است که قدرت در آن به مردم تعلق دارد بدون ملاحظه‌ی شرایط اقتصادی یا وابستگی اجتماعی آنها. دلایل آن عبارت از این‌اند که نخست قدرت سیاسی کنش‌اش به اجتماعی بی‌تمایز مربوط می‌شود و دو دیگر همه‌ی افراد با عنوانی برابر یعنی عنوان «شهروند» در کاربست قدرت سیاسی شرکت می‌کنند. در این معنا می‌توان گفت که دموکراسی سیاسی، دموکراسی‌ای است جامع. برعکس دموکراسی اجتماعی، دموکراسی‌ای است انشقاق یافته؛ زیرا بخش‌های گوناگون زندگی جمعی را قدرت‌های متعددی اراده می‌کنند و افرادی که شالوده‌ی این قدرت‌ها را تشکیل می‌دهند کسانی هستند که فعالیت هر بخش به ایشان مربوط است. باری فرمول‌هایی مانند دموکراسی در بنگاه اقتصادی، در دانشگاه، در اداره‌ی امور محلی یا در سازماندهی تفریحات، که سیاهه‌شان گسترش‌پذیر هم هست همگی در زمینه‌های مربوطه، کاربست اصول و تکنیک‌های دموکراتیک را مفروض می‌شمارند. یعنی از اقتدار تا فرمانبرداری، روابط تابع اراده‌ی افرادی است که خود در وضعیت‌های مورد نظر دخیل‌اند. اما روشن است که مهم‌تر از این تکنیک‌ها، در حقیقت دموکراسی اجتماعی مشروعیتِ تقسیم اجتماع به رده‌ها، گروه‌ها و طبقات اجتماعی متعدد با آرزوها و منافع ویژه‌ی هر یک را اصلِ مسلم می‌داند.

پیدا است که تفسیر دولت لیبرالی از مفهوم مردم دقیقاً این تعدد را مردود می‌شمارد. البته آن را نادیده نمی‌انگارد بلکه تعدد را به‌مثابه‌ی تکیه‌گاه قدرت مشروع نمی‌پذیرد. زیرا قدرت، همانند مردم به‌عنوان تکیه‌گاهش، یگانه شمرده می‌شود. هنگامی که مجلس مؤسسان فرانسه نهادهای لیبرالی را بنیاد می‌نهاد در دهم نوامبر سال ۱۷۸۹ تارژه خاصیت یگانگی بخش عنوان شهروند را چنین ستود: «چون

1. Hamilton, *Le Fédéraliste*, Paris, Giard, 1912, p. 412 (trad. fr.).

کینه‌ها زاده‌ی جدای‌اند پس باید در یگانگی از میان برخیزند... در واقع با نزدیکی آدمیان به یکدیگر شهروندان پدید می‌آیند... بگذار همگان، سپاهیان، خدمتگزاران کلیسا، قانون‌پردازان، بازرگانان و کشاورزان از نظریات صنفی خویش دست کشند و تنها شهروند به‌شمار روند.» درست یک سده بعد در اوج دولت لیبرالی، لئون بورژوا در ۲۲ نوامبر ۱۸۹۶ در سخنرانی خود با اشاره به بازدیدش از زوج‌های اردوگاه شالون Châlons «مردم-ملت» را با ارتشی سنجید «که با هنگ‌های مرکب از هزاران انسان پیش می‌رود، یک اندیشه به‌آن جان می‌بخشد، با گام‌هایی هماهنگ می‌پوید و چون وجودی یگانه می‌نماید.»

آزادی سیاسی و حقوق اجتماعی

دموکراسی جامع و بنابراین انتزاعی و برساخته بر پایه‌ی مفاهیم، دموکراسی‌ای است صوری. با این انتقاد آشنا هستیم: در واقع انسان پیش از شهروند بودن همانا کشاورز، کارگر، روزنامه‌نگار، بازرگان یا پزشک است و همه‌ی این پیشه‌ها وی را ناگزیر وارد محیطی با فشارهای سنگین می‌کند. چه سخن از قدرت اقتصادی یا از قدرت حرفه‌ای و یا در مورد زنان از قدرت مردانه در میان باشد همه جا فشارهای اعمال شده بر فرد با فلج کردن آزادی واقعی، آزادی سیاسی وی را پندارگونه می‌سازند. از این‌رو آزادی حقیقی از راه آزادشدگی می‌گذرد. همین آزادشدگی هدف حقوق بشر است که به‌اندازه‌ی حقوق فردی و حقوق اجتماعی گرانها است. اما درباره‌ی حقوق اجتماعی باید به این نکته توجه داشت که این حقوق به‌این دلیل اجتماعی نامیده شده‌اند که به‌عنوان تصدیقِ حقوقیِ نیازمندی‌های افراد بشر، مطالبات مورد انتظار فرد از جامعه هستند.

هر چند حقوق اجتماعی نیز مانند حقوق فردی از اقتضای سرشت انسان برمی‌آید اما ریشه‌ی آن را باید در فردی مقید به جایگاه اجتماعی خود یافت نه در وجودی انتزاعی. از این‌رو حقوق اجتماعی را می‌توان حقوق بشر تجسم یافته خواند زیرا حقوقی است که از خلال وضعیت واقعی انسان (ناشی از محیط زندگانی‌اش) ملاحظه شده‌است.^۱ بنابراین اصل موضوعی آن همانا رهایی از فشارهای این

1. Voir G. Burdeau, *Traité de science politique*, 2^e éd. VII. La Démocratie

محیط است که بالمآل تکالیف ایجابی دولت را ضروری می‌سازد. تحقق این حقوق در آزادی‌هایی می‌شکند که در اصطلاح‌شناسی مارکسیستی آزادی‌های مشخص نامیده شده‌اند.

باری تردید اندیشه‌ی لیبرالی نسبت به حقوق اجتماعی به این معنا، به‌آسانی قابل فهم است. حتی می‌توان گفت که عدم موافقت در مورد پایه و اصول، تام و آژگار است. نخست به این دلیل که چون لیبرالیسم معتقد به تقدم آزادی بر هرگونه مداخله‌ی دولت است حقوقی که آزادی می‌تواند بنیاد گذارد بر کنش دولت پیشی دارد. درواقع دولت باید از آزادی‌هایی که وجود دارند پاسداری کند نه این‌که آنها را بیافریند. دو دیگر، از آن‌جا که حقوق اجتماعی متکی به وضعیت‌هایی مشخص است پس تفاوت‌هایی نیز میان افراد معمول می‌دارد. در واقع حقوق اجتماعی تنها در رابطه با شرایط اجتماعی یا اقتصادی فرد مطالبه‌کننده‌اش معنی می‌دهد. درحالی‌که در چشم‌انداز لیبرالی، آزادی و حقوق ضمانت‌کننده‌ی آن از درونمایه‌ای یکسان برای همه‌ی انسان‌ها برخوردارند. هر چند به‌خوبی می‌دانیم که این آزادی انتزاعی است و لیبرالیسم از این بابت به‌اندازه‌ی کافی سرزنش شده اما نباید فراموش کرد که آزادی آشتی‌پذیر بودن خود با خودمختاری فردی را مدیون همین خصلت انتزاعی است. سرانجام سومین علت ناسازگاری حقوق اجتماعی با لیبرالیسم، این واقعیت است که تحقق یافتن حقوق اجتماعی مستلزم دگرگشت نظم مستقر است و درست به این سبب، حقوق اجتماعی مداخله‌ی قدرت سیاسی را می‌طلبد. پیدا است که مشروعیت این مداخله بسته به پذیرش تابعیت امر اجتماعی از امر سیاسی است. می‌دانیم که لیبرالیسم این تابعیت را مردود می‌شمارد زیرا می‌تواند خودانگیختگی فعالیت‌های فردی را فلج سازد و در واقع با این فعالیت‌ها است که خودمختاری اشخاص در زمینه‌ی مادی فعلیت می‌یابد.

باری در چارچوب لیبرالیسم تحقق یافته از این زرادخانه‌ی برهان‌ها برای مخالفت قاطع با برقراری حقوق اجتماعی به‌فراوانی بهره‌برداری شد. بدیهی است که چنین رویکردی متأثر از انگیزه‌های پیش‌پاافتاده‌تر و به‌ویژه دفاع از منافع بهره‌مندان از نظم مستقر نیز بود زیرا برآورده شدن مقتضیات ملازم با حقوق اجتماعی

می‌توانست موقعیت اینان را به‌خطر افکند. با این‌همه اصول در این مورد نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. یادآوری این نکته بیهوده نیست که حتی زمانی مفهوم حقوق اجتماعی مورد حمله قرار می‌گرفت. برای نمونه در سال ۱۹۰۰ اقتصاددانی به‌نام ر-استورم در فرهنگستان علوم اخلاقی و سیاسی نیرنگبازی حقوق اجتماعی را به‌این صورت افشاء کرد: «هم‌اکنون فشار اداری مالیات و سربازخانه به‌آن اندازه گزاف هست که دیگر جایی برای افزودن فشار به‌اصطلاح طلب فطری نگذارد، آن‌هم طلب از بستانکار حسابی بی‌اعتبار که هیچ حسابداری‌ای نمی‌تواند بپذیرد.» البته حکومت‌کنندگان باید به یاری فرد بشتابند تا از وضعیت بینوایی خود به‌در آید. اما این وظیفه‌ی دولت حقی برای فرد نیازمند ایجاد نمی‌کند. «آموزش دادن و ایجاد کار، اعمالی نیکو شمرده می‌شوند نه بازپرداخت طلب، بهتر آن که فرد تهی‌دست بدهکار جامعه باشد نه طلبکار جامعه.»^۱

باری رفته‌رفته که در اثر نفوذ خواسته‌های مردمی در مجلس نمایندگان، دولت دموکراتیزه شد از شدت این لحن نیز کاسته گردید تا این که سرانجام حقوق اجتماعی به تصویب رسید. در ۵ دسامبر سال ۱۹۰۲ کمیسیون تأمین اجتماعی و یاری‌رسانی مجلس، قطعنامه‌ای را پذیرفت که برطبق آن جمهوری فرانسه می‌بایست اداره‌ی «خدمات عمومی همبستگی اجتماعی» را بنیاد گذارد. موضوع، دیگر نه پاسخ به وظیفه‌ای اخلاقی بلکه «به‌رسمیت شناختن حقی برای افراد ذی‌ربط - مطابق تعریف قانون- و فراهم آوردن امکان قانونی برای بهره‌مندی از این حق» مطرح بود. اما آیا نیازی به یادآوری این هست که چنین آرزویی سی سال بعد با به‌قدرت رسیدن جبهه‌ی مردمی با تصویب قانون تأمین اجتماعی برآورده شد؟

حقوق اجتماعی را باید از آن سپهری معنوی، سیاسی و اجتماعی دانست متفاوت با سپهری که دولت لیبرالی بازتاب آن بود. بی‌گمان هنگامی که دولت لیبرالی با حمله‌های سوسیالیست‌ها به‌لرزه در آمد این اعتقاد قوت گرفت که قدرت دولتی نمی‌تواند در برابر مسائل اجتماعی‌ای که با توسعه‌ی صنعتی مطرح می‌شود منفعل بماند. بدین‌سان دلسوزی‌های سوسیال- مسیحی‌ها، بلندنظری واقعی و هر چند محتاطانه‌ی مکتب همبستگی‌طلبان، جروب‌بحث‌های کلیشه‌ای هواداران

1. É. de Laboulaye, *Question Constitutionnelle*, 1872, p. 45.

رادیکال-سوسیالیسم آشکار ساخت که دست‌کم در فرانسه آسوده خیالی‌ای که لیبرالیسم پیروزمند بر بسترش شکفته بود به پایان خود رسیده است. باری درست است که نارسایی و رنج وجود دارند اما دولت وظیفه دارد که با اصلاحات سزاوار به درمان آنها برخیزد.

اصلاحات آری انقلاب نه، زیرا الهام‌بخش کنش دولت باید درک احکام پیشرفت اجتماعی باشد نه خواسته‌های متضاد طبقات بی‌چیز. ولی این درک تنها می‌تواند از گفت و شنودی نهادین شده مصداق‌های دموکراسی سیاسی نتیجه شود، یعنی از دموکراسی خوانا با هنجارهای لیبرالیسم یا به‌دیگر سخن از دموکراسی کثرت‌گرا که در آن همه شرکت‌کنندگان از نظر حقوقی برابرند. در این دیدگاه رویارو نهادن آزادی‌های ملموس با آزادی سیاسی مردود است. گامبتا لب مطب را چنین بیان می‌کند: «دموکراسی موزون و قانونمند در بهترین حالت نظامی سیاسی است که به سرعت و به مطمئن‌ترین شکل، رهایی بهنجار و مادی بیشترین شمار افراد را متحقق می‌سازد.» و انگار که انتقاد مارکسیستی را پیش‌بینی کرده باشد می‌افزاید: «از دید من، شکل بر درونمایه برتری دارد.»^۱ کلمانسو نیز همین‌گونه می‌اندیشید. وی در سخنرانی خود در سیرک فرناندو (در ۲۵ مه سال ۱۸۸۴) با اشاره به پیکار طبقاتی اعلام داشت: «در کشور ما، برای ایجاد ماجرای از این دست بسیار دیر شده. این کشور انقلاب فرانسه را از سر گذرانده است. از شما می‌خواهم که از سازماندهی چیزی همانند، پرهیزید...» بی‌گمان در پس پیکار سیاسی پیکار منافع نهفته است ولی «ما را چه باک زیرا که تعداد ما بسیار است و از این امکان برخورداریم که اراده‌ی خود را به کرسی بنشانیم».^۲ پیدا است که منظور از این امکان همانا برگه‌ی رأی بود.

تمثیل ملی

افشای غیرواقعی بودن آزادی‌ای که تنها از راه رأی‌گیری سیاسی بیان می‌شود چندان نابجا نیست. با این همه نباید این واقعیت را به دست فراموشی سپرد که دولت لیبرالی دستاورد یک هم‌رأیی یا وفاق بود. گذشته از این اگر تنها تکیه‌گاه دولت لیبرالی ترفند

1. Gambetta, *Discours*, t. 1, p. 423.

2. Clemenceau, Cité par p. Barral, *Les Fondateurs de la III^e République* 1969, p. 275.

جزمی تحمیلی بود استحکامش توضیح‌ناپذیر می‌ماند. تازه از یاد نباید برد که هر چند هر جزمی آفریده‌ی پیشوایان دینی است اما برای پیروان، در واقعیت، به شکل اعتقاد درمی‌آید.

برای نمونه اگر وضعیت جمهوری سوم فرانسه تا سال ۱۹۱۴ را در نظر آوریم، نخست می‌بینیم که مردم به معنای پرولتاریای کارگر در اقلیت بودند و تازه این کم بودن از حیث تعداد را این حقیقت که شماری محدود از رزمندگان، آگاهی طبقاتی داشتند نیز تشدید می‌کرد.^۱ پیدا است که تقسیم طبقاتی وجود داشت ولی تنها در دوره‌های بحرانی مؤثر می‌افتاد و با وجود این که مضمونی انقلابی به شمار می‌رفت ولی هنوز مردم در زندگی روزانه‌ی خود به پذیرش رویکردی شورش‌گرانه خونگرفته بودند. البته امروز برای ما این پندار تصویری خیالی است که فرد تهی دست با پی بردن به اهمیت سیاسی اراده‌ی خویش آن را با اراده‌ی فرد توانگر بیامیزد تا از آن خواستی انتزاعی (مثلاً موجودیتی ملی) زاده شود. اما باید به این نکته توجه داشت که سلسله مراتب اجتماعی از دیر باز چنان استقرار یافته بودند که وجودشان در چشم بخش عظیمی از افراد، طبیعی می‌نمود. البته برای این که در عمل این سلسله مراتب‌ها پذیرفتنی باشند همین بسنده بود که مورد تصدیق حقوقی قرار نگیرند. هنوز به این نمی‌اندیشدند که مفهوم مردم را برای همترازی از پایین یعنی گسترش آن به سطح لایه‌های فرودست جامعه به کار گیرند تا اراده‌ی مردم تنها اراده‌ی طبقات بی چیز به شمار آید. برای ذهنیت عامه همین کافی بود که پندار انتزاعی ملی در یگانگی خود جلوی تصدیق حقوقی تفاوت‌های شرایط اجتماعی را بگیرد. به دیگر سخن چون گوناگونی عناصر تشکیل دهنده‌ی جامعه‌ی ملی تحمل شدنی بود مفهوم مردم نیز به عنوان نمود انتزاعی آن پذیرفتنی می‌نمود.

درحالی که به نسبت، عواملی که نیرنگ تمثیل ملی را محسوس می‌گردانید ضعیف بودند عوامل بسیار نیرومندی مردم را برمی‌انگیخت تا خود را در آن باز یابند.

نخست به خصلت ملی برنامه‌هایی سیاسی توجه کنیم. از آن جا که مردم برای انتقال خواسته‌های شخصی خود به پهنه‌ی کنش سیاسی مهارت چندانی نداشتند

1. Voir R. Garaudy, *Les Sources françaises du socialisme scientifique*, Paris, Hier et Aujourd'hui, 1948, p. 25.

رأی‌های خود را میان برنامه‌هایی پخش می‌کردند که اغلب‌شان عملاً مردمی انتزاعی را مورد خطاب قرار می‌دادند. چون اختلاف عقیده‌ها عمودی بودند نه افقی در نتیجه، نبردهای انتخاباتی هر چند پر شور و حاد موجب موضعگیری در راستای تقویت همبستگی ملی در درون اردوهای مخالف می‌شد. در حقیقت، تا هنگام رخنه‌ی مؤثر سوسیالیسم، اختلاف افکار و اندیشه‌ها بر یگانگی جامعه‌شناختی اجتماع بی‌اثر بود.^۱

در این روند هم‌چنین باید سیاسی بودن ضعیف ذهنیت‌های فردی را نیز در نظر داشت. فراموش نکنیم که لیبرالیسم نه فقط یک آموزه بلکه آمادگی ذهنیت‌ها نیز بود. باری آن زمان رأی‌دهنده هنوز به‌این خونگرفته بود که از امتیازهای شهروندی خود برای دفاع از منافعش به‌عنوان کارگر، کشاورز، کارمند بانک و... استفاده کند. البته در رده‌ی بالای اجتماع آمیختگی میان سیاست و منافع رایج بود زیرا یکسان انگاشتن منافع سرمایه‌دار یا صادرکننده با خدمت به آرمانی ملی آسان‌تر می‌نمود. ولی میان رده‌های اجتماعی فرودست، فکر درک سیاست در پیوند با دشواری‌های زندگی روزانه هنوز تحقق‌پذیر نمی‌نمود. این احساس که پرداختن به امور سیاسی ربطی به ویژگی‌های شرایط خاص افراد ندارد هر کس را وادار می‌داشت که خود را عنصری از یک کل بپندارد. بدین‌سان این احساس شالوده‌ی روانشناختی‌ای برای مفهوم مردم فراهم کرد که واقعیت آن را به‌هیچ روی نمی‌توان انکار کرد. باری این نیز واقعیتی است که فرد به‌سختی از جمع جدایی می‌پذیرد. هنگامی که گامبتا در سخنرانی ۲۶ سپتامبر ۱۸۷۲ خود در گرونوبل، با لیدن «لایه‌های نوین» را خوش‌آمد می‌گفت منظورش پرولتاریا یا توده به‌معنای مارکسیستی نبود. وی که تعبیر نادرست سخنانش را پیش‌بینی کرده بود اندیشه‌ی خود را این‌گونه تدقیق کرد: «گفتیم لایه‌های نوین و نه طبقات. طبقه واژه‌ی ناپسندی است که هرگز به‌کار نمی‌برم. آری یک لایه‌ی نوین اجتماعی شکل گرفته، در همه‌جا یافت می‌شود و می‌توان در همه‌ی

ر. پریوره، همراه با بسیاری دیگر، در جمهوری نمایندگان چنین می‌گوید: «شکاف میان نمایندگان همیشه در مورد مسائل ایدئولوژیک رخ می‌نمود نه درباره‌ی مسائل اجتماعی. درباره‌ی مسئله‌ی مدرسه، دریفوس و انجمن‌های دینی گفت‌وگو می‌شد ولی هرگز بحثی زرف درباره خواست‌های مهم کارگری در نمی‌گرفت.»

محیط‌ها و رده‌های جامعه به آن برخورد. باری همین لایه است که با دست یافتن به مکنت، نیکنامی، کاردانی و شایستگی موفق به افزایش ثروت، درآمد، شعور و قدرت میهن می‌شود. در واقع این لایه‌های نوین دموکراسی را شکل می‌دهند.^۱

آری می‌توان از دموکراسی شهروندان سخن راند... اما فرد در آن، از خلال اراده‌ی شهروندی خود تنها بخش کوچکی از تمامیت وجود خویش را بیان می‌کند. با این‌همه هر چند اثر عملی آزادی سیاسی ناچیز بنماید به هیچ روی نمی‌توان از آن چشم پوشید. باری همان‌گونه که در خوی انسان است که پس از بهره‌مندی طولانی از چیزی با خواری براندازش کند در مورد آزادی سیاسی نیز چنین است. اما جا دارد این جملات شارل پگی را که لیبرال هم نبود یاد آوریم: «هر چند که اصطلاح ریختن رأی خود در صندوق به نظر ما امروز کاری زینتی می‌آید ولی نباید فراموش کرد که دستاورد یک سده قهرمانی است و آن‌هم نه یک قهرمانی بی‌سرانجام یا شاعرانه. دستاورد سده‌ای سرشار از انکارناپذیرترین و تردیدناپذیرترین قهرمانی‌ها...»^۲ آیا این آزادی صوری است؟ آری زیرا متضمن آزادی از هیچ یک از قید و بندهای زندگی روزانه نیست. اما همین آزادی منفی که هیچ چیز عینی عرضه نمی‌کند دست‌کم خرسندی نهراسیدن از خودکامگی قدرت را ارزانی می‌دارد. به‌راستی مردمی که حکومت‌کنندگان خود را برمی‌گزینند، با میانجی نمایندگان خود آنها را زیر نظارت قرار می‌دهند، و می‌توانند برکنارشان سازند مردمی آزادند. هر چند صاحب عنوان این آزادی، مطمئناً کل اجتماع است با این‌همه، عضوی از مردم آزاد بودن نیز چندان بی‌اهمیت نیست.

باری در آن روزگار هنوز به انتظار نفع شخصی از آزادی، اندیشیده نمی‌شد و اندوه‌ها و دلهره‌ها، امیدها و نومیدی‌ها از راه امتیازهای شهروندی در حوزه‌ی عمومی پراکنده نشده بود. بر طبق آرزوی پل برت یکی از اندیشوران جمهوری سوم فرانسه آموزگار باید به کودکان چنین می‌آموخت: «انسان فقط باید بر رشد و کمال‌یابندگی ویژه‌ی خود حساب کند و هیچ انتظاری از هوس‌ها یا الطاف عالم بالا

1. Gambetta, discours d'Auxerre, 1er juin 1874, *Discours*, t. IV, p. 157.

2. Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, Paris, Gallimard, p. 26.

نداشته باشد و تنها با نیروی کار خویش فرمانروای سرنوشت خود گردد.^۱ بنابراین هر کس به کار خود مشغول بود و نیایش‌های دست‌جمعی محدود می‌شد به خواست بارش بارانی که بهره‌اش به همگان می‌رسد و یا دور شدن توفانی که کمابیش به همگان زیان می‌رساند. برای امور روزانه با کارهای سنگین و شادمانی‌های کوچکش، انرژی فردی، تلاش و پشتکار و پس‌انداز با یاری بخت، بسنده می‌نمود. شهروند بودن همانند جامه‌ی روز یکشنبه بود، روزی که مردم با گریز از وظیفه‌های روزانه و دلمشغولی‌های شخصی از لاک خود بیرون می‌آیند تا زندگی بر پایه‌ی روابط و پیوندها را از سر گیرند. جامه‌ی روز یکشنبه در واقع نماد وارستگی و ایده‌های عام به‌شمار می‌رفت و در این اونیفورم بود که افراد به‌عنوان «مردم» شناخته شده و آن‌گاه آهنگ رأی دادن می‌کردند. در آن زمان، ملت این ذات انتزاعی که امروز به ریشخند گرفته می‌شود نبود. باری تمثیل بدین‌گونه جان می‌گیرد: مردم تا رسیدن به تصویر خود تعالی می‌یابند، و در این لحظه سنت‌گرایی قراردادی پوویس دو شاوان شبیه زندگی می‌شود.^۲

۲. کاربست آزادی سیاسی

بیان حاکمیت

از آن‌جا که حاکمیت از آن مردم است و مردم آزادند آیا منطقی‌ترین شیوه برای بیان حاکمیت مردم این نیست که خود مردم به مستقیم‌ترین شکل ممکن به اظهار صریح خواسته‌هایشان فراخوانده شوند؟ هر چند این منطق را میتوان وفادارترین میراث اندیشه‌ی انقلابی دانست اما دولت لیبرالی از پذیرش آن سر باز زد. این ناپذیرفتاری تنها به دلایل عملی ناشی از عدم امکان مادی سازماندهی دموکراسی مستقیم در اجتماعی پرشمار نبود بلکه عللی عقلی نیز داشت. از سویی فراخواندن افراد به بیان

1. P. Bert, discours du Havre, *Leçons, Discours et Conférences*, 1881, p. 410.

۲. نویسنده اشاره به سبک و مضمون‌های دیوارنگاری‌های نامدار این نقاش دارد. وی در سبک پیرو سنت گذشتگان بود و مضمون‌های تمثیلی و مفاهیم آرمان‌گرایانه در آثارش جای مهمی دارد. - م.

خواسته‌های خود همانا انحلال یگانگی مردم در چندگانگی خواست‌ها معنی می‌دهد که تازه در همخوانی‌شان هم جای تردید است. وانگهی مفهوم مردم نیز با این آمپیریسم نسبتاً بدوی مبانیّت دارد. از دیگر سو، مفهوم حاکمیت، آمیختگی خود را با دسته‌ای از مطالبات فردی مجاز نمی‌شمارد. درواقع حاکمیت، قدرت خرد و توانی است که در راستای منافع مشترکی به کار بسته می‌شود و از این‌رو واگذاری مستقیم کاربست آن به هر یک از اعضای اجتماع نه حفظ حاکمیت بلکه تکه‌تکه کردن آن و سرانجام نابودی‌اش معنی دهد. هنگامی که حاکمیت چه به صورت فردی و چه به صورت گروهی چندگانه شود دیگر نمی‌تواند سخنی از اقتدار حاکمیت‌مند در میان باشد.

درست است که مردم، صاحب عنوان حاکمیت شمرده می‌شوند ولی حاکمیت باید با غایت خود سازگار باشد و یگانگی ملی را به خطر نیافکند. باری نظام نمایندگی به این دو شرط به خوبی پاسخ می‌دهد. این نظام تصمیم‌های فرزانه و خطاناپذیر کارکنان حکومت را از اعتبار حاکمیت مردم برخوردار می‌سازد. درواقع اینان گمارده‌اند که بیش‌تر به تفسیر آن چه باید در شکلی خردمندانه اراده‌ی مردم باشد پردازند تا آن چه اراده‌ی واقعی مردم است.

نظریه‌ی رژیم نمایندگی به گونه‌ای که مونتسکیو مطرح ساخت و سیمی‌س پروراند شالوده‌ی نهادهای سیاسی دولت لیبرالی قرار گرفت. هر چند، گاه از قاطعیت این نظریه برای دمسازی با وضعیت‌های غیرمنتظره، به ناگزیر کاسته شده‌است ولی هر بار که واقعاً با خطر روبه‌رو گشته باز هم اصول آن، تابناکی نخستینه‌ی خود را بازیافته‌است. باری از این دیدگاه ملت از حاکمیت برخوردار است اما حاکمیت خود را تنها از راه نظام نمایندگی به کار می‌بندد. فراتر از این، ملت پیش از سازمان‌یافتن یعنی پیش از مجهز شدن به ارگان‌هایی که به نام وی فرمان می‌رانند از شناساندن اراده‌ی خویش ناتوان است. درواقع اراده‌ی ملت هنگامی هستی می‌یابد که به زبان نمایندگانش بیان شود. اصلی که بر طبق آن ملت در مجلس‌های نمایندگی به تمامیت می‌رسد از این جا برمی‌آید.

این برداشت که در عمل، حاکمیت پارلمانی را جانشین حاکمیت ملی می‌کند پیوسته مورد انتقادهای چندان شناخته شده‌ای قرار گرفته که بازگفت آنها در این جا بیهوده است. برعکس مهم اندیشیدن به برهان آوری‌ای است که امکان داد نظام

متکی بر غصب اراده‌های فردی دموکراسی شمرده شود.

برخلاف تفسیر رایج، تکیه‌گاه حاکمیت در چشم‌انداز لیبرالی فرد نیست بلکه جامعه یا بهتر بگوییم نظم اجتماعی است و تنها هدف این نظم، مصلحت مشترک است. اما از آن‌جا که جامعه، جمع فردها به‌شمار می‌آید پس آیا سخن بر سر سهم کردن اجباری فردها در مصلحت مشترکی که بدون مشارکت آنها تعریف شده، نیست؟ به هیچ‌وجه، زیرا آن‌چه این افراد را به گردهمایی رانده همانندی سرشت و اشتراک نیازها است و بنابراین از جامعه انتظار برآوردن این نیازها را دارند. درواقع حاکمیت قدرتی است که برای رسیدن به این هدف در اختیار افراد قرار دارد. هر چند، افراد خاستگاه حاکمیت شمرده می‌شوند اما حاکمیت با هدفی غایتمند شده که آزادی و امنیت هر فرد در آن همبازند. بنابراین چگونه می‌توان به این مهم دست یافت که سرچشمه‌ی فردی حاکمیت غایت اجتماعی آن را به‌خطر نیاندازد؟ پاسخ بسیار ساده و روشن است: تنها منافع‌ی که بتوانند به یگانگی ملی یاری رسانند شالوده‌ی قدرتِ حاکم به‌شمار می‌آیند. زیرا این منافع فقط در یگانگی ملی می‌توانند به کمال خود دست یابند. اما این منافع کدام‌اند؟ روشن است که منظور، منافع فرد به‌عنوان موجودی خاص نیست زیرا این منافع در بیش‌تر اوقات فرد را از اجتماع جدا ساخته و گاه حتی او را به رویارویی با اجتماع می‌راند. فراتر از این منظور منافع رسته‌ها و طبقات هم نیست زیرا به‌محض تجمع، راه رودرویی با خیر جمعی را پیش می‌گیرند. در واقع منظور منافع‌ی است که به یاری آن همه‌ی انسان‌ها یگانگی یافته و اداره‌ی نیکوی هستی جمعی را هدف خود قرار می‌دهند. بنابراین هدف حقوق سیاسی همانا اهمیت بخشیدن به این منافع است و در زمینه‌ی اراده‌ی جامعه به کارگزینش انسان‌هایی می‌آید که با شایستگی و فرزاندگی خود به درک مقتضیات جامعه نائل شده باشند.

نظام نمایندگی به‌مثابه ماده‌ی اصلاحی دموکراسی

موفقیت رژیم نمایندگی بسته به این بوده و هست که آن را مناسب‌ترین رژیم برای کاربست آزادی سیاسی به‌شمار آورند. باری پس از پذیرفته‌شدن رژیم نمایندگی به‌عنوان تنها شکل ممکن بیان و نمود حاکمیت مردم، دولت لیبرالی از آن برای محدود ساختن توانِ حاکمیت مردم بهره‌برداری کرد. در فرانسه نظریه‌ی کلاسیک

نمایندگی با یکسان شمردن اراده‌ی نماینده با اراده‌ی موکلانش و با سرباززدن از پذیرش برخورداری ملت از اراده‌ای جز آن‌چه در مجلس نمایندگان، به دقت بیان شود سرانجام به آن‌جا رسید که آن دسته از خواسته‌های مردم که نمی‌توانستند با میانجی نمایندگان، عنوان اراده‌ای همگانی را زیبنده‌ی خود سازند بی‌اعتبار شمارد. هر چند در کشورهای انگلوساکسون بر نظریه‌ی فرانسوی به‌طور رسمی صحنه نگذاشتند اما از راه‌های دیگر به نتیجه‌ای همانند رسیدند. در بریتانیا واقعیت پذیرش بی‌چون و چرای حاکمیت پارلمان در ذهن عامه و استقرار آن با یک سنت دیرپای تاریخی امکان داد که دموکراتیزه شدن رأی‌گیری به گونه‌ای انجام گیرد که بسط حقوق سیاسی میدان به اراده‌ی خام حکومت‌شوندگان ندهد. نظریه‌پردازان انگلیسی نیز از پافشاری بر نقش اعتدال‌بخش نظام نمایندگی باز نایستادند. استوارت میل می‌نویسد: «قانون اساسی مبتنی بر نمایندگی وسیله‌ای است تا هوش و درستکاری پراکنده در اجتماع و نیز فهم و شعور و پارسایی والای فرزانه‌ترین افراد، مستقیم‌تر بر حکومت اثر گذارد.»^۱ در مورد آمریکا واقعیت کم‌اعتباری‌کنش حکومتی خودبه‌خود به حاکمیت مردم اعتدال بخشید. به‌راستی چرا باید اراده‌ی خود را بر ارگان‌های دولتی که انتظار چندانی از آنها نمی‌رود تحمیل کرد؟ با این‌همه نویسندگان قانون اساسی آمریکا برای آمادگی در برابر هر پیشامدی، نظام انتخاباتی را به گونه‌ای طرح ریختند که هم در مورد گزینش رئیس‌جمهور (انتخابات دو مرحله‌ای) و هم در مورد انتخابات کنگره (که براساس آن هر ایالت، رژیم انتخاباتی ویژه‌ای مبتنی بر تعیین حدود کاربست حق رأی داشت) از توانایی لگام زدن به خواهش‌های مردمی برخوردار شد.

باری نظام نمایندگی در راستای چنین غایتی برپا شد. بنابراین شیوه‌ای برای انتقال مطالبات مردم به مراجع عالی تصمیم‌گیری به‌شمار نمی‌رفت بلکه برعکس مکانیسمی بود برای از صافی گذراندن و پالایش امیال مردم به گونه‌ای که تنها از زبان نمایندگان، یعنی بیان‌کنندگان این امیال، به گوش رسد. این برداشت را مادیسون در کتاب فدرالیست یعنی کتاب مقدس نهادهای سیاسی آمریکا به‌خوبی بیان می‌کند: «کار نمایندگی همانا پالایش و گسترش روح و شعور عامه با گذراندن از محیطی

1. Stuart Mill, *Le Gouvernement représentatif*, 3^e éd. 1877, p. 45. (trad. fr).

است متشکل از دسته‌ای از شهروندان برگزیده که به دلیل فرزاندگی خود از توانایی تشخیص مصلحت واقعی میهن برخوردارند یعنی کسانی که به سبب میهن‌دوستی و عشق به عدالت کم‌تر در معرض قربانی کردن مصلحت میهن در پای ملاحظات لحظه‌ای و جانبدارانه‌اند. در سایه‌ی چنین حکومتی این امکان پدید می‌آید که رأی عامه (که نمایندگان مردم بیانش می‌کنند)، با خیر همگانی دمسازی بیش‌تری داشته باشد تا هنگامی که خود مردم برای بیان آن گردهم آیند...^۱ این برداشت درواقع بازگفت نه چندان تند داوری دولولم درباره‌ی نهادهای انگلیسی است: «قانون اساسی مبتنی بر نمایندگی درمان را به دست کسانی می‌سپارد که درد را حس می‌کنند درحالی‌که قانون اساسی مردمی درمان را در دست کسانی می‌نهد که خود موجب درداند.»^۲

کدام درد؟ منظور همانا زیاده‌طلبی‌های نابخردانه، هرج و مرج اراده‌های فردی و دسته‌بندی‌های آشوبگرانه است. باری، بدین‌سان ایده‌ی دموکراتیک درباره‌ی خاستگاه قدرت پذیرفته شد اما به دلیل هراس از نتایج کاربستش، نظام نمایندگی به گونه‌ای سامان یافت که تمنایات مردم از آن پالوده بیرون آید. هر چند نظام نمایندگی میان مردم و قدرت سیاسی پیوند برقرار می‌کند اما میان فرد و حکومت‌کنندگان بیشتر نقش حایل دارد تا شکلی از پیوند.

مصلحت عمومی، نظام نمایندگی و تحدید نقش دولت

به‌راستی اگر وظیفه‌ی مجلس برگزیده برآوردن خواسته‌های ویژه و خاص نباشد پس چه نقشی برعهده دارد؟ این نقش در خودِ عنوانِ شهروندی که افراد به‌نام آن در گزینش این مجلس شرکت می‌کنند نگاشته شده است. همان‌گونه که پیش از این دیدیم فرد درواقع صفت شهروندی خود را مدیون توانایی در گسست از موقعیت ویژه‌ی خویش برای اندیشیدن و اراده کردن در رابطه با منافع جمعی است. مأموریت نمایندگان را باید مطرح کردن این خواست‌ها و اراده‌های شهروندی دانست. اینان مترجمان جمعی هستند که اعضایش با سرنوشتی مشترک به یکدیگر پیوند خورده‌اند. بنابراین اراده‌ی چنین جمعی که چشم به منافع همگان دوخته است

1. *Fédéraliste*, op. cit., p. 73.

2. De Lolme, *Oeuvres*, 1778, p. 187.

نه می‌تواند بخش‌پذیر باشد و نه دسته‌بندی شدنی. از این‌رو نقش مجلس‌ها همانا به ضابطه در آوردن بیانی یگانه از اراده‌ی این جمع، یعنی بیان مصلحت عمومی است. دولت لیبرالی این برداشت را که به‌طور مستقیم از فلسفه‌ی سیاسی سده‌ی هجدهم برمی‌آید با ملاحظات نه چندان تهی از دلمشغولی‌های طبقه‌ی حاکم پربار ساخت. بدین‌سان از سویی اصل عدم مداخله‌ی دولت، رویاروی نمایندگی مردم واقعی در مجلس برگزیده قرار گرفت و از دیگر سو نظریه‌ی فردباوری نیز چنین ایده‌ای را بدین‌گونه کنار نهاد که رأی دهنده به‌عنوان فرد بی‌گمان منافع ویژه‌ای دارد اما اداره‌ی آنها تنها به‌عهده‌ی خود او است. آزادی سیاسی نه برای واگذاری این وظیفه به‌دوش حکومت‌کنندگان، بلکه برعکس برای پیشگیری از مداخله‌های آنها به وی ارزانی شده‌است. از آن‌جا که وظیفه‌ی نمایندگان پرداختن به امور همگان است پس این مهم تنها با گسست کامل از تمامی نیازها و خواهش‌های فردی امکان دارد. بدین‌سان لیبرالیسم با چنین دریافتی میان امر اجتماعی و امر خصوصی قائل به جدایی قاطعی شد که در اثر آن معنای نمایندگی به نقش دولت پیوند خورد. باری در این روند مفهوم مصلحت عمومی در رویارویی با منافع خصوصی شکل می‌گیرد اما این مصلحت عمومی با واگذاری پهنه‌ای بسیار تنگ به سیاست به شیر بی‌یال و دم و اشکم همانند است. بدین‌سان به تعریف شگفتی‌آور بن‌ژامن کنستان از مصلحت عمومی می‌رسیم که می‌گوید: «منفعت عامه در واقع چیزی نیست جز منافع فردی‌ای که امکان آسیب‌رسانی متقابل از آنها سلب شده‌است».^۱

افراد در پناه این سامان که مانع از کشیده شدن رقابت منافع به هرج و مرج و یا به جنگ داخلی است، برای شکوفا ساختن و گستردن ابتکارهای خویش آزادند. در جامعه‌ای متشکل از افرادی در تلاش و تکاپوی پیوسته، دولت همانا نقش نگهبان یا ناظم مدرسه را به‌دوش دارد، نه نقش برانگیزنده و محرک را.

این که این برداشت تا هنگام لغو رأی‌گیری بر پایه‌ی پرداخت مالیات به زیر سؤال نرفت به‌سادگی فهمیدنی است زیرا رأی‌دهندگان، به رده‌ای از اجتماع تعلق داشتند که نیازمند مداخله‌های اقتصادی دولت نبود. اما شگفتی‌آور این است که با پذیرش رأی‌گیری همگانی این شیوه‌ی برداشت از رابطه‌ی میان نمایندگی و نقش

1. B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, 2^e éd., 1872, t. 1, p. 14.

دولت فوراً کنار نهاده نشد. می‌توان این پابندگی را بدین‌گونه توضیح داد که پذیرش همگانی شدن رأی‌گیری در نهادها، نه برای گشوده‌تر کردن نظام نمایندگی به روی خواسته‌های توده بلکه برای نیرو بخشیدن به قدرت سرآمدان با شرکت قانونی شمار بیش‌تری از افراد بود. روشن است که رهبران جامعه‌ی لیبرالی به هیچ روی آهنگ پذیرش سلب اقتدار خود با همه‌گیر شدن حق رأی را نداشتند. از این‌رو با آگاهی به ناتوانی خود از کنترل جوشش اجتماعی از راه‌های دیگر، بر آن شدند تا حق رأی همگانی را به‌مانند ابزاری برای جهت دادن این جوشش به‌سوی کنشی سیاسی که خود تعیین‌کننده‌اش بودند به کار برند. بدین‌سان رأی‌گیری همگانی در دولت لیبرالی نقش سوپاپ اطمینان^۱ را بازی کرد و می‌دانیم که سوپاپ اطمینان نیروهای آزادشده را مورد استفاده قرار نمی‌دهد بلکه خنثایشان می‌کند.

کثرت‌گرایی انتخاباتی، یگانگی ملی و حکومت شایستگان

باید اعتراف کرد که این عملیات دست‌کم در برهه‌ای از زمان کم و بیش موفقیت‌آمیز بود. ولی نباید از نظر دور داشت که موفقیتش بدون همراهی ضمنی افکار عامه ناممکن می‌شد. اگر رأی‌دهندگان از قدرت سترگ نهفته در برگه‌ی رأی آگاه می‌بودند مقررات وضع شده به‌دست رهبران برای محصورکردن و سمت دادن اراده‌ی آنها بی‌اثر می‌شد. باری آمریکائیان توجه چندانی به این قدرت نداشتند، انگلیسیان آن را فرصتی می‌شمردند. برای تأیید بستگی خود به یکی از دو حزبی که با هم نظام حاکم^۲ را تشکیل می‌دادند و فرانسویان همان احساس ژاک دوست پینه‌دوز آلن را داشتند: «آنها وجود توانگران را می‌پذیرند اما ارباب بودنشان را نه.» توجه داشته باشیم که این غریزه‌ی برابرطلبی چندان شدید بود که مردم را نسبت به هر قدرتی — حتی نسبت به حکومت‌کنندگان — که خود برگمارده بودند — بدگمان می‌کرد. بنابراین پرسش این است که در این شرایط مردم چگونه برای بازسازی جامعه به آنها اطمینان می‌کردند؟ در حقیقت انتظار مردم از برگزیدگان خود این بود که نخست

۱. این اصطلاح از ژرژ ساند است.

George Sand, Impressions et Souvenirs, Oeuvres, t. VII.

۲. در متن اصلی به انگلیسی آمده است.

مسائل مهم را به بازی نگیرند، سپس عرضه‌ی خدمات کوچک اداری را تضمین کنند و سرانجام از جمهوری فرانسه تصویری به‌نمایش گذارند رنگین از ایده‌های بسیار زیبا و بلندنظرانه، ولی آن‌چنان بلند جای که نتوانند خللی در انجام امور روزانه وارد آورند.

منظور این نیست که تکثر افکار و عقاید در جان بخشیدن به این رژیم ضعیف و در عین حال پرهیاهو نقشی نداشت. اما هدف همان کثرت‌گرایی انتخاباتی بود. این رژیم اردوهای متفاوتی را در رقابت با هم قرار می‌داد اما همه‌ی این اردوها در درون طبقه‌ی سیاسی‌ای می‌گنجیدند که ارزش‌های مورد اتکاء نظم اجتماعی مستقر را زیر سؤال نمی‌برد. حتی با وجود این که حزب‌های سوسیالیستی از دیدگاه ایدئولوژیکی بیرون از نظام جای داشتند ولی در عمل و به‌ویژه در مورد عملکرد انتخاباتی قاعده‌ی بازی را پذیرفته بودند. بدین‌سان رأی‌دهندگان به تصمیم خود به چشم فرصتی برای ابطال ترفندی‌گرایی ملی در رابطه با منافع جمعی نمی‌نگریستند و بر اندیشیدن در مقام شهروند پای می‌فشرده‌اند. این ماجرا هم درباره‌ی هواداران پویندگی و پیشرفت صادق بود و هم درباره‌ی کسانی که در جبهه‌ی نظم و سنت سنگر گرفته بودند. بی‌گمان تقسیم رأی‌ها واقعی بود ولی اصل صرفاً سیاسی این تقسیم خصلتی انتزاعی به آن می‌بخشید که تقسیم‌بندی بر پایه‌ی اختلاف مقاصد اجتماعی را مجاز نمی‌شمرد. از این‌رو برای محافل حاکم چندان دشوار نبود که از نفوذ خود برای پیوستن هواداران انتخاباتی‌شان به حزب‌هایی که ساختارهای اجتماعی موجود را زیر سؤال نمی‌بردند استفاده کنند. از آن‌جا که ابتکار چندان از توده‌ها بر نمی‌خاست جبران آن با برنامه‌هایی خوانا با بینش دموکراسی صوری نسبتاً آسان بود.

می‌دانیم که در این دموکراسی صوری نقش رأی‌دهنده نه بیان آن‌چه می‌خواهد، بلکه بیش‌تر گزینش کسانی است که بعدها بیانگر خواسته‌های او خواهند بود. این اصل از زمان مونتسکیو شالوده‌ی رژیم نمایندگی را تشکیل می‌دهد. اما پرسش این است که چه کسانی می‌توانند برگزیده شوند؟ پاسخ روشن است: شایستگان. آری سرنوشت دموکراسی در دولت لیبرالی بر سر شیوه‌ی تشخیص شایستگان به داو بازی نهاده شد.

طی نخستین بخش حاکمیت دولت لیبرالی، یعنی در دو ثلث اول و دوم سده‌ی نوزدهم شایستگان را کسانی می‌دانستند که با ابتکار و شایستگی جایگاه قابل

توجهی در جامعه به دست آورده بودند؛ یعنی مالکان. البته مالکیت به خاطر نفس مالکیت امتیاز به شمار نمی رفت، بر طبق باور فیلسوفان «روشن گری» چون مالکیت با تأمین فراغت، به فرهنگ و اندیشه ورزی مجال می دهد همانا وثیقه ی فرزاندگی و شایستگی است. افزون بر این مالکان به دلیل مالکیت خود همبسته ی مصلحت عمومی اند و به سبب توانگری چشمداشتی از حکومت کنندگان برای خود ندارند و بنابراین شایسته تر از توده برای درک مصلحت عمومی اند. مردم باید سرنوشت اجتماع را به مالکان واگذارند زیرا هم در برابر بازگشت استبداد و هم در برابر لگام گسیختگی عوام از ایشان پاسداری خواهند کرد.

باری برهان هایی از این دست توجیه کننده ی دموکراسی توانگر سالار بود که با همه گیر شدن حق رأی ناپذیرفتنی شد. البته اثر فوری این همه گیری حق رأی به معنای برقراری آزادی گزینش برای مردم نبود. در حقیقت رأی دهندگان که هنوز زیر نفوذ اشخاص برجسته قرار داشتند طبعاً آنها را از شایستگان می انگاشتند. اما مهم این بود که از این پس دست کم این عنوان با ثروت اشخاص مرتبط نمی شد. بنابراین نظریه ی بالا دیگر نمی توانست با واقعیت گرانبار جامعه شناختی مطابقت داشته باشد. این بار حق ناشی از خرد جانشین حق ناشی از مالکیت گردید. البته این حق نیز از زرادخانه ی اصولی بیرون کشیده شد که لیبرالیسم بنیاد آزادی سیاسی را بر آن می نهد. بدین سان دموکراسی خردباورانه برجای دموکراسی توانگر سالار نشست. دیگر شایستگان را نه توانگران بلکه کسانی می دانستند که به خاطر پرورش اخلاقی و روحیه ی مدنی خود از توانایی تشخیص الزامات خردمندانه ی اداره ی جامعه برخوردار باشند. روشن است که این توانایی مزیت افراد ویژه ای نیست و هر کس می تواند با فراگیری انضباط فکری، آن را به دست آورد. درست همین انضباط فکری است که با کنارزدن باورهای نابخردانه و شهوت های مادی، از فرد شهروندی فرزانه می سازد. بنابراین اعتماد رأی دهندگان باید به انسان هایی که دارای چنین خصلت هایی هستند جلب شود. اما از سوی دیگر برای این که خود رأی دهندگان نیز دچار خطا نشوند همه باید به این «فرزاندگی» دست یابند. بنابراین فهم این نکته آسان می شود که چرا آموزش شهروندان نخستین وظیفه ای بود که دموکراسی خردباورانه بر دوش دولت نهاد. دموکراسی بیش تر به سوی شکوفایی هستی اخلاقی فرد سمت و سو گرفته است تا مستقیماً در راستای وضع مادی او. توجه به این نکته اهمیت

دارد که حتی سیاستمداران نزدیک به مردم نیز چنین برداشتی داشته‌اند. این برداشت، ستایش گام‌ها از دانتون و بیزاری‌اش از روسو را نیز توضیح می‌دهد. وی روسو را مبتکر نوعی مابعدالطبیعه‌ای پنداریافته می‌دانست اما دانتون در دید او همانا تجسم جنبش دائرةالمعارفی خردستا و علمی بود.

روی سخن هر رژیم با گونه‌ای از انسان است که در راستای انتظارات خود به شکل دادن‌اش می‌پردازد. انسان جمهوری سوم فرانسه، انسانی بود سیراب از دست‌نوشته‌های آموزش مدنی، که با پشتکار، آموزش دوره‌های شبانه را پی می‌گرفت و در اخلاق کانتی (که برای استفاده وی ساده شده بود) آموزش فضیلت‌های جمهوری را می‌یافت. درواقع حق — و افتخار — تدوین و بیان مقتضیات مصلحت عمومی به مثابه‌ی اراده‌ی حاکم مردم به این انسان تعلق داشت. البته مصلحت عمومی‌ای که از هر خواسته‌ی جانبدارانه‌ای پیراسته و از توانایی تأمین منافع شهروندی همه‌ی انسان‌ها برخوردار باشد.

نظام گفت‌وگو

در شالوده‌ی نظام سیاسی دولت‌های لیبرالی، همه‌ی داده‌های بنیادین رژیم دموکراتیک یعنی مردم، حاکمیت مردم، شیوه‌ی بیان این حاکمیت و غایت قدرت ناشی از آن یافت می‌شود. بی‌گمان هر دولتی از نهادهای ویژه‌ای برخوردار بود و ذهنیت حکومت‌شوندگان در هر یک از آنها با دیگری تفاوت داشت. با این همه و رای این‌گونه تفاوت‌ها می‌توان شیوه‌ی همانندی از درک زندگی سیاسی تشخیص داد. یعنی تأمین مشارکت مردم در کاربست قدرت همراه با تضمین فضای گسترده‌ای از خودمختاری و استقلال شخصی برای فرد. درواقع این هدف، هم شیوه‌های حکمرانی دولت‌های مدعی لیبرالیسم را مشخص کرد و هم میان آنها یگانگی گوه‌رینی فراسوی گوناگونی مکانیسم‌های قانونی هر یک برقرار ساخت. حقیقت دارد که رفته‌رفته که نیروهای دموکراتیک جانبخش به مکانیسم‌های قانونی، با اعتماد به نفس بیشتر، خواسته‌های فزونی را پیش کشیدند ماشین حکومتی نیز دگرگشت‌های محسوسی به خود دید ولی با این همه اصول بنیادین لیبرالیسم را در مجموع رها نکرد. از آن‌جا که این اصول مورد توجه ما است جستار ما به تشریح نهادهای حکومتی ویژه‌ی هر کدام از این دولت‌ها نمی‌پردازد بلکه می‌کوشد بر

اندیشه‌ی مشترکی که نشان‌دهنده‌ی تطبیق این نهادها با برداشت‌های لیبرالی است انگشت نهد.

درواقع ویژگی حکومت لیبرالی رد هر تصمیم دولتی است که از پیش آزمون گفت‌وگو را از سر نگذرانده باشد. از این‌رو هر چه در گفت‌وگو گشوده‌تر باشد لیبرالیسم رژیم نیز بهتر به اثبات می‌رسد. تصمیم سیاسی را منوط به نتیجه‌ی بحثی دانستن که همه‌ی ارگان‌های دولتی و با میانجی آنها همه‌ی گرایش‌های فکری در آن مشارکت کنند، درواقع رساندن گفت‌وگو به بلندای اصول است. البته این اعتقاد بدون خوش‌بینی شدید نسبت به فضیلت گفت‌وگو و راه‌حل‌های برآمده از آن راه به جایی نمی‌برد. این خوش‌بینی که نهادهای سیاسی بر آن استوار شده‌اند هم اعتقاد به سرشت انسان و هم ایمان به تحول پیشرونده‌ی تمدن را باز می‌تاباند. البته به شرطی که سرشت انسان با پرتو خرد روشن شده باشد و قانون‌های اقتصادی مربوط به جست‌وجوی خوشبختی و همگرایی منافع بی‌مانع عمل کنند. بنابراین می‌توان تصدیق کرد: «برای مردمی که می‌کوشند بر خود حکومت رانند تنها نوع حکومت پذیرفتنی همانا حکومت مبتنی بر گفت‌وگو است.»^۱

هم‌چنین باید توجه داشت که این نظام فرض را بر این می‌گذارد که گفت‌وگو در دل نهادهایی که مباحثه در آنها جریان می‌یابد تنها با پذیرش زبانی مشترک یعنی زبان خرد امکان دارد. از این‌رو در پایه‌ی نظام گفت‌وگو اصل موضوعه‌ای جای گرفته که بر طبق آن منافع، باورها و شورهای جانبخش به اجتماع، از توانایی تبدیل شدن به برهان‌های خردمندانه برخوردارند. با توجه به این مطالب می‌توان معنای مباحثه را به خوبی درک کرد. باری موضع‌گیری‌های اولیه با یاری کارکرد منظم منطق، تجربه، استدلال می‌توانند دگرگونی‌پذیرند، نزدیکی‌ها بی‌آغازند و سپس آشتی‌ها و سرانجام توافق‌ها ممکن شوند. بدین‌سان نظام گفت‌وگو نه تنها به سبب بستگی به نیروی خرد بلکه هم‌چنین به خاطر مقیدبودن به ملاحظه‌ی مردم از خلال یگانگی جامعه‌ی ملی، به‌عنوان ساروج همگرایی اراده‌ی شهروندان، با خطوط اساسی اندیشه‌ی لیبرالی هماهنگی دارد. بدین‌سان گفت‌وگو با یاری خرد، اراده‌ی خام مردم را به اراده‌ی جمعی پرورده شده و یگانگی یافته تبدیل می‌کند.

1. W. Wilson, *Le Gouvernement congressionnel*, Paris, 1900, p. 323 (trad. fr.)

بنابراین می‌توان خویشاوندی فلسفه‌ی سیاسی-اجتماعی لیبرالی با فرمول «بحث نهادی شده‌ی قانونمند» را در مورد غایت‌های قدرت ملاحظه کرد. اما این بحث، به شرط وجود مایه‌ی گفت‌وگو می‌تواند به بار نشیند یعنی به این شرط که ایده‌های پذیرنده‌ی آزمون گفت‌وگو مورد مباحثه قرار گیرند. از این رو اگر در پس این ایده‌ها اعتقاداتی هم‌ستیز نهفته باشد چنین شرایطی به سبب ناسازگاری سرشت ایمان با گفت‌وگو، نمی‌تواند فراهم شود. به راستی در مبحث سیاسی ایمان چه نقش و جایگاهی دارد؟ ایمان تنها در فضای اجتماعی بحران‌زده می‌تواند نقشی داشته باشد آن هم در راستای برقرارکردن نظمی همخوان با جزمیاتش. برنامه‌های ایدئولوژیک بلندپروازانه با روند رایزنی و کنکاش نمی‌خوانند زیرا از پذیرش بحثی که ایمان مورد اتکاء آنها را زیر سؤال برد سر باز می‌زنند. گذشته از این، مسائل ملموسی که در چشم افراد حیاتی می‌نمایند مانند مسائل تهدیدکننده‌ی امکانات زیست، امنیت اقتصادی یا دستمزدها به سختی تن به مصالحه می‌دهند. در این گونه موارد راه‌حل‌ها بیش از بحثی آکادمیک تابع توازن نیروها می‌شوند. بدین گونه نظام گفت‌وگو ناتوان از حل این مسائل تنها چاره را در کنارنهادن آنها می‌بیند و می‌کوشد پهنه سیاست را در چارچوبی نسبتاً تنگ یعنی چارچوب غایت‌های قدرت محصور سازد. این غایت‌ها تنها می‌توانند غایت‌های اجتماعی تقسیم‌ناپذیر باشند که آزادی سیاسی در راستای آنها وجود دارد.

این نظام با رد نبوغ رهبر فرهمند و نیروی غریزی هیجان زده‌ی توده، در واقع عواملی معتدل ولی مطمئن مانند مصالحه، سازش و حکمیت یعنی درواقع چانه‌زنی‌ها و نجواهای مرموز راهروها را پایه‌ی تصمیم‌گیری‌ها قرار داد. بدین سان درحالی که حرکت از اعتماد به خرد آغاز گردیده بود سرانجام به کار چاق‌کنی ختم شد. هر دولت لیبرالی با نوسان میان این دو نهایت در واقع هم ستایش‌ها و هم انتقادهای وارد را، در خود خلاصه می‌کند. اما نکته‌ی غیرقابل بحث این است که نظام گفت‌وگو غیر از لحظه‌های شور و هیجان - که در واقع به معنای نفی این نظام است - نمی‌تواند به چیز دیگری جز تصمیم‌های معتدل بیانجامد. لیبرالیسم که اعتبار بیش‌تری برای جامعه قائل است تا قدرت، با نظر لطف به اعتدال و میانه‌روی به عنوان وثیقه‌ی حفظ نظم مستقر می‌نگرد.

حکومت رایزنی و دموکراسی با میانجی

نظام گفت‌وگو در عمل به شکل حکومت رایزنی تعین می‌پذیرد. این اصطلاح در بردارنده‌ی نظام‌های گوناگونی مانند نظام ریاست جمهوری در ایالات متحد، پارلمانتاریسم انگلیسی و پارلمانتاریسم فرانسوی است. همه‌ی این نظام‌ها را حکومت رایزنی نامیدن همانا انگشت‌نهادن بر شناسه‌ی مشترک آنها یعنی شرکت همه‌ی ارگان‌های بهره‌مند از اقتدار سیاسی (و تنها این ارگان‌ها) در شکل‌گیری تدریجی تصمیم‌گیری‌ها است. هدف حکومت رایزنی میانجی‌دار کردن اراده‌ی مردم است. هر اندازه اراده‌ی مردم نیرومند یا شمار گروه اجتماعی منشاء آن مهم باشد بدون گذر از پالایه‌ی گفت‌وگو نمی‌تواند به چشم حکومت کنندگان پذیرفتنی آید. گرچه همه‌ی گرایش‌های فکری مردم باید به بحث دسترسی داشته باشند و در این بحث با همگان رفتاری یکسان در پیش گرفته شود اما این گرایش‌ها به عنوان داده‌های مسئله در بحث شرکت دارند و نسبت به تصمیم ناگزیر نهایی، فرضیه‌هایی بیش نیستند. بنابراین هیچ‌کدام نمی‌توانند برتری یا مشروعیتی داشته باشند.

فرمول حکومت رایزنی را می‌توان فرمولی دموکراتیک دانست زیرا هیچ فراکسیونی از محدوده‌ای که در آن نظریات گوناگونی گرد آمده‌اند بیرون نمی‌ماند. فراتر از این در این حکومت نه تنها خواسته‌های مردم مورد توجه قرار می‌گیرد بلکه منطق نظام گفت‌وگو مؤید این ادعا است که مردم قانون‌های پذیرفته شده در پی رایزنی را خود خواسته‌اند. اما چنین اراده‌ای تنها به خاطر میانجی داشتن وجود دارد. در حقیقت در پایان مباحثات خواست یک طبقه یا ماده‌ای از برنامه‌ی یک حزب و حتی تمایل اکثریت انتخاباتی نیست که تبدیل به تصمیم دولت می‌شود (به یاد آوریم که تا جنگ سال ۱۹۱۴ در تالار پارلمان فرانسه سخن‌راندن نمایندگان به نام حزب خود ممنوع بود) بلکه در روند گفت‌وگو اراده‌ی کاملاً نوبنی پدید می‌آید و بنا به تضمین‌های دقیق حکومت رایزنی، مفروض گرفته می‌شود که همه‌ی مردم با آن موافقاند.

باری این جهش پالوده چه به عنوان اصل موضوعه و چه به عنوان واقعیت تجربی به خوبی مکانیسم‌های حکومت رایزنی را توضیح می‌دهد. البته پیچیدگی آن (که از سویی انگاره‌ی نظری پارلمانتاریسم نمونه‌ی گویای آن است و از دیگر سو شیوه‌های تاریخی تحقق پارلمانتاریسم هم براین پیچیدگی افزوده) از این رو ضروری است تا هم تمنیات ملی امکان دسترسی به گفت‌وگو داشته باشند و هم امکان تعالی

اراده‌های مردم واقعی به اراده‌ی نوین تجلی یافته در قانون فراهم شود. هر چند ارگان‌های متعددی برای پالایش مطالبات ویژه یا خصوصی ضروری است ولی پیوند میان این ارگان‌ها باید به گونه‌ای برقرار شود که خودکامگی یا تحمیل تصمیمی یکسویه ناممکن گردد. این دو شرط بی آن که اقتدار ضروری حکومت به خطر افتد فقط با توازن ظریف و همواره ناپایدار نیروهای سهم در تضمین همین اقتدار تأمین می‌شوند که البته این توازن نسبت به کوچک‌ترین دگرگونی تباهی‌آور بسیار حساس است. در حقیقت با شیوه‌های تشکیل کابینه، حقوق ضمانت شده‌ی اپوزیسیون، امکان همیشگی تغییر اکثریت، مسئولیت وزیران و نیز با امکان انحلال مجلس، این توازن در مجموع هم حفظ و هم تهدید می‌شود. افزون بر این چنین توازنی همواره دستخوش سمتگیری گفت‌وگوها و همیشه تابع تفسیر نمایندگان از افکار عامه است. باری ظرافت این مکانیسم‌ها فهم ملاحظات ا. بوتمی بر پایه‌ی تجربه‌ی انگلستان را ممکن می‌سازد، «در واقع پس از آن که نمونه‌های کاملی از رژیم پارلمانی به وسیله‌ی دیگران پرداخته و استوار شد تازه دموکراسی توانست رژیم پارلمانی را تصاحب کرده و با تلاش و تکاپو از آن تقلید کند. توجه داشته باشیم تنها اشرافیت توانست رژیم پارلمانی را ایجاد کند، به آداب و آیین‌های سامان بخشد و سنت‌هایش را بنیاد نهد.»^۱

در دولت لیبرالی رفته‌رفته بر جای اشرافیت متکی به خون و ثروت (که بوتمی به آن اشاره کرد)، طبقه‌ای سیاسی نشست که شناسه‌هایش چندان از شناسه‌های نام‌هایی که گوتا ضبط کرده دور نیستند: نخست ثبات (کافی است پایداری سیاست‌پیشگان را در نظر آوریم). سپس همخونی (خاستگاه انتخاباتی غالباً و رای ناهماهنگی برنامه‌ها، پیوندهای ویژه‌ای میان برگزینندگان ایجاد می‌کند) و به ویژه استقلال، زیرا این طبقه از امتیازهای سرآمدان بهره‌مند است به این معنی که هر چند به طرح ایده‌ها دست نمی‌یازد ولی طبقه‌ای است که می‌تواند با ایجاد شکل مناسب کارایی ایده‌ها را تضمین یا برعکس به زندگی پنهانی محکومشان کند: بدین سان خاصیت حکومت رایزنی به روشنی نمایان می‌شود؛ این حکومت با احتراز از خطرهای نهفته در ذات چیرگی مطلق مردم بر اداره‌ی امور عمومی، همه‌ی ظواهر

1. E. Boutmy, *Le Développement de la constitution en Angleterre*, 1898, p. 285.

دموکراسی را دارد. در واقع می‌توان گفت که در عین تضمین حقوق اقلیت با مکانیسم‌های قانونی خود آثار تباهی آور قانون مبتنی بر شمار را خنثا می‌کند. گذشته از این، آزادی مخالفت به سبب سازش‌های ناگزیر، در عمل بخت دست‌یافتن به راه‌حل‌های خردمندانه را افزایش می‌دهد؛ خودمختاری حکومت‌کنندگان، در صورتی که تبعیت آنها از خواسته‌های مردمی در به روی شور و هیجان‌ها و خودپرستی‌های ویرانگر مصلحت عمومی بگشاید حفظ هوشیاری مصلحت‌جویانه را ممکن می‌گرداند؛ آزادی‌های فردی (یعنی آزادی‌های به‌دست آمده) در این رژیم از حمایتی جدی برخوردارند زیرا در صورت ناتوانی از سد کردن فشارهای مردم در کوی و خیابان در بحثی که قانون از آن ناشی می‌شود مورد مدافعه قرار می‌گیرند.

البته حکومت رایزنی، حکومت گفتار و سخن نیز هست. در این باره با پاسخ کلمانسو در چهارم ژوئن سال ۱۸۸۸ به ریشخندهای جوجه فاشیست‌های هوادار بولانژه که پرگویی‌های مجلس نمایندگان را افشاء می‌کردند آشناییم: «گویا اکنون باید در این باره به سخن پرداخت، آری این گفت‌وگوها که شما را به شگفتی می‌آورد افتخار همگی ما به شمار می‌روند... باری گرچه ایرادهایی به آنها وارد است اما خاموشی از آنها پُر ایرادتر است. آری شکوه و عزت به کشوری باد که در آن‌جا سخن می‌گویند و شرم و ننگ به کشوری باد که در آن‌جا لب فرو می‌بندند.»

اکثریت و اپوزیسیون

با این همه گرچه مکانیسم حکومت رایزنی می‌کوشد فشار اراده‌های خاص و ویژه را سد کند ولی در عمل به پذیرش قانون اکثریت در مجلس نمایندگان می‌انجامد. پس آیا این شکل دیگری از صحنه‌گذشتن عملی بر نیروی شمار نیست که با توجه به سهم‌اش در رأی‌گیری، حاکمیت خرد را نقض می‌کند؟ آن هم حاکمیتی که چون هم ریشه در خرد دارد و هم ندای مردم شمرده می‌شود قابل احترام است.

این تضاد هنگامی حل می‌گردد که موافقت‌نامه‌ای به سود آشتی اجتماعی و مورد قبول یکایک افراد به‌مثابه‌ی بنیاد اقتدار پذیرفته شود. چنین برداشتی که به صورت ضمنی از سوی بازیگران زندگی سیاسی دولت لیبرالی پذیرفته شده بود موضوع استدلال تئوریک شارل رنوویه یکی از اندیشمندان رسمی رژیم قرار گرفت. برهان‌آوری‌های او از این‌رو جالب توجه است که بینش بسیار مسامحه‌کار فیلسوفان

سده‌ی هجدهم را که به اکثریت به چشم نوعی جانشین تقریبی اتفاق آراء می‌نگریستند تصحیح کرد. رنویه یکسان شماری اکثریت با بیان اراده‌ی همگانی ناپیدا را نمی‌پذیرد. بی‌ثباتی مبتلا به تصمیم‌های مبتنی بر تعداد در واقع رویارویی برداشتی قرار می‌گیرد که این تصمیم‌ها را بیان فرد به‌عنوان امری باثبات می‌داند. در جامعه‌ای پرکشمکش که در آن فرض بر عدم اتفاق آراء است فرمانروایی اکثریت امکان کاهش تضادهای آشتی‌ناپذیر و نگهداری صلح را فراهم می‌کند. بر این پایه، قانون اکثریت از «گونه‌ای موافقت‌نامه‌ی جنگی ناشی می‌شود که هدفش محدود ساختن نبرد به زمینه‌ی اندیشه و نظر و طرد هرگونه خشونت یا کنش توهین‌آمیز و تأمین تمکین ارادی شکست‌خوردگان در انتخابات است، یعنی کاری که در موقعیت دیگر می‌بایست با زور به انجام رسد»^۱

پیدا است که این برداشت هیچ اعتبار ویژه‌ای برای اکثریت قائل نمی‌شود. درواقع دلیل اقتدار اکثریت نه شمار بیش‌تر رأی‌ها بلکه ترفندی است که به یاری آن توافق بر سر چیرگی اکثریت به‌دست می‌آید. بدین‌سان اصل فرمانروایی اکثریت تابع شروط مهمی می‌شود که رنویه با چیره‌دستی آنها را برجسته ساخته است. وی نخست قراردادی ضمنی را مفروض می‌دارد که بر طبق آن حق اکثریت به‌شرط احترام به اقلیت به‌رسمیت شناخته می‌شود. یعنی این که اقلیت با عنوان برابر و به‌شیوه‌ای همانند در رایزنی‌ها و حل و فصل امور شرکت کند، سپس و به‌ویژه این که حق اکثریت به وی اجازه‌ی خودکامگی نمی‌دهد. روشن است که هر نظام قانونگذاری وظیفه‌هایی را مقدم بر قانون مفروض می‌دارد. یعنی وظیفه‌های فرد در تناسب منطقی با حقوق خردمندانه‌ی هر شخص قرار می‌گیرد. «برخورداری از اکثریت همانند برخورداری از برتری مادی یا فکری، نمی‌تواند به‌معنای حق تجاوز به حقوق اساسی حتی یک شخصی باشد»^۲

بدین‌سان دموکراسی لیبرالی از توجیه قدرت اکثریت برپایه‌ی جمع عددی سر باز می‌زند. کار اکثریت تأیید یک تصمیم است نه ارزش دادن به آن؛ و از این‌رو قابل احترام است که سرانجام به بحث خاتمه می‌دهد. درواقع این گفت‌وگو است که به

1. C. Renouvier, *Science de la morale*, 1869, t. 11, p. 242.

2. *Ibid*, p. 242.

تصمیم ارزش می‌بخشد. ترفندی که چیرگی اکثریت را ممکن می‌کند تنها به شرطی تحمل‌پذیر است که اقلیت بتواند بدون احساس خواری سر فرود آورد و بدون امضای سند بندگی تمکین کند. بدین‌سان اهمیتی که نظام رایزنی برای موقعیت و نقش اپوزیسیون قائل است به‌خوبی دیده می‌شود.

وجود اپوزیسیون به‌عنوان سنج‌ی دموکراسی لیبرالی حقیقت ساده‌ای است که نیازی به توضیح ندارد. ولی موضوع شایان توجه این است که اپوزیسیون در حکومت رایزنی تنها یک نیروی سیاسی مشروع نیست بلکه پاره‌ای از دستگاه حکومتی به‌شمار می‌رود.

اپوزیسیون به‌عنوان نیروی سیاسی مشروع در اندیشه‌ی سیاسی لیبرالی ریشه دوانده است. در این اندیشه، پذیرش پایداری‌های اقلیت همانا به‌رسمیت شناختن حقی برای اقلیت است ناشی از داده‌ای فراسوی پهنه‌ای که قانون ایجابی معین کند؛ یعنی از خودمختاری شخص انسان. بدین‌سان اپوزیسیون به‌عنوان چهره‌ی ملموس آزادی سیاسی، ارزشی در خود به‌شمار می‌آید. بنابراین هر سرانجامی که گفت‌وگو برای اپوزیسیون رقم زند امتیازهایش دست نخورده می‌ماند. فراموش نشود که ارزش آزادی تابع موفقیت کاربست‌اش نیست. هر آینه اپوزیسیون توانایی قانع کردن نداشته باشد دست‌کم باید از توانایی دفاع از هدف خود برخوردار شود.

این باور، همانا جایگاه اپوزیسیون در تکنیک قانونمند دولت لیبرالی را نشان می‌دهد. درواقع این جایگاه به این سبب اساسی شمرده می‌شود که اپوزیسیون برای کارکرد رژیم ضروری است: نخست برای این که گزینش بهترین‌ها را آسان می‌سازد زیرا بدون تحمل اپوزیسیون انسان‌های شایسته و با تجربه از زندگی سیاسی کناره می‌گیرند و اعضای اکثریت نیز بدون وجود هماوردی در برابر خود انگیزه‌ی چندانی برای مراقبت از کرده‌ها و گفته‌های خود ندارند. باری می‌توان ایمان لیبرالی به فضیلت‌های رقابت را در این مورد نیز بازیافت. سی‌یس می‌گوید: «آیا بر همگان آشکار نیست که هر کاری بدون رقابت آزادگران‌تر و بدتر انجام خواهد گرفت.»^۱ ولی اپوزیسیون افزون بر حفظ کیفیت اکثریت، برای وجود اکثریت سودمند است زیرا در نظام گفت‌وگو اکثریت محصول تجربه‌ای است که تنها می‌تواند از رویارویی ایده‌ها به‌دست آید.

1. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?* 3é éd. 1789. p. 8.

این شناسه از این رو شایان توجه است که تفاوت میان اکثریت مبتنی بر درک دموکراسی لیبرالی و شکل امروزی آن را نمایان می‌کند. امروز اکثریت هم‌چون نیرویی که پیش از هر بحثی شکل یافته و به نوعی پیش از رأی‌گیری وجود دارد، خود را تحمیل می‌کند. در صورتی که رأی‌گیری است که باید اکثریت را آشکار کند. در دولت لیبرالی اکثریت قدرتی همیشگی یا چهره‌ای که خطوطش یک‌بار برای همیشه ترسیم شده نبود؛ یعنی اکثریتی که بیرون از مجلس به وجود آید و با بهره‌جویی از حق پیروزی، در آن مستقر شده و سپس بر آن فرمان راند. برعکس تصادفی بودن در گهر اکثریت نهفته بود؛ یعنی تعادلی موقت یا همسویی گرایش‌هایی که برخوردشان درباره‌ی اکنون تصمیم می‌گرفت و به آینده نمی‌پرداخت. اکثریت تنها در لحظه وجود می‌یافت زیرا در واقعیت امر تنها زنجیره‌ای از اکثریت‌ها که در هنگام رأی‌گیری شکل می‌گرفتند وجود داشت. روبسپیر دلیل رد نهادی شدن اکثریت را چنین بیان می‌کند: «اکثریت دائمی نیست زیرا به هیچ حزب و دسته‌ای تعلق ندارد؛ و چون از آن آرمان همگانی و خرد جاودانی است پس با هر رایزنی آزاد از نو زاده می‌شود.»^۱

در این چشم‌انداز، اپوزیسیون هم وجود سیاستی مبتنی بر تعویض را تضمین می‌کند و هم امکان جانشینی یا آلترنانس را. افزون بر این امکان می‌دهد که تغییر نظر نمایندگان مردم در چارچوب نهادها و بدون به خطر انداختن تداوم زندگی آرام سیاسی انجام پذیرد و در واقع با این کار از خشونت نتایج انتخابات می‌کاهد. به لطف وجود اپوزیسیون گرایش‌های شکست خورده در انتخابات به جبران شکست خود امیدوار می‌شوند و بدین سان در دیالکتیک نظم و جنبش حضور می‌یابند. طوری که حتی اگر حکومت کنونی اعتنایی به سخنان آنها نداشته باشد باز هم چون پایگاه‌های بالقوه‌ی قدرت در صحنه می‌مانند. این احتمال از چنان اهمیتی برخوردار است که نظریه پردازان لیبرالیسم بر آن اند که اکثریت کاردان باید بیش تر در اندیشه‌ی حفاظت از اپوزیسیون باشد تا کنار نهادن آن. در دسترس بودن قدرت، اپوزیسیون را خردپیشه ساخته و او را وادار به چشم‌پوشی از موضع‌گیری‌های تندروانه می‌کند زیرا توجه به دشواری‌های آینده رفتار کنونی اش را به راه اعتدال می‌کشاند. بنژامن کنستان درباره‌ی انگستان چنین می‌گوید: «اپوزیسیون از مزیت‌های حکومت به مانند میراث خود

1. Cité par A. Soboul, *le Procès de Louis XVI*, p. 152.

حراست می‌کند و در واقع به موقعیت آینده‌ی خود در میان هم‌اوردان کنونی‌اش احترام می‌گذارد.^۱

پیدا است که مزیت‌های اپوزیسیون، وفاداری به نهادهای موجود را مفروض می‌انگارد. اپوزیسیون پس از پذیرفته‌شدن در بازی باید مقررات آن را رعایت کند. دولت لیبرالی به‌جز اپوزیسیون «قانونی» اپوزیسیون دیگری به رسمیت نمی‌شناسد؛ یعنی اپوزیسیونی که با عمل کردن در چارچوب نهادها نظم قانونمند مستقر را مورد تردید قرار نمی‌دهد. همین‌جا بیافزاییم که امروز این اصل موضوعه بیشتر جنبه‌ی نظری دارد.

دموکراسی هدایت شده

این دموکراسی همانا دموکراسی هدایت شده‌است. رژیمی که من به این نام می‌خوانم به این معنا دموکراتیک است که مردم در آن به‌گونه‌ای انکارناپذیر از حاکمیت برخوردارند و قدرت از توافق آنها ناشی می‌شود. البته مردم به این مفهوم، کنار هم‌نشینی ساده‌ی افراد تشکیل دهنده‌ی اجتماع به‌مثابه‌ی واقعیتی جامعه‌شناختی نیست. شیوه‌ای که مردم را به شکل دادن خود، از طریق شرکت در رأی‌گیری فرا می‌خواند و نیز شیوه‌ای که مکانیسم‌های قانونمندش امکان می‌دهد تا اراده‌ی مردم با سازشی میان گرایش‌های رقیب ابراز شود، چنان عمل می‌کنند که مردم تکیه‌گاه مجموعه‌ی ارزش‌های عینی و مشخصی شمرده شوند که هم به شور و هیجان‌های توده و هم به منافع فردی بی‌اعتنا است. مردمی این‌چنین، به این سبب به یگانگی رسیده‌اند که از شهروندانی همسان و برابر ترکیب یافته‌اند و اراده‌ی آنها از این‌رو یکتا و بخش‌ناپذیر است که از رابطه‌ی پیچیده‌ی اکثریت و اقلیت برمی‌آید. بنابراین تصمیم‌گیری‌های دولت که به نوعی دربردارنده‌ی این دو هستند ارزش تصمیم‌گیری‌های همه‌ی مردم را خواهند داشت.

این دموکراسی جامعه را به همان‌گونه که هست می‌پذیرد. البته برای این که فلسفه‌ی کاندید^۲ را به نمایش می‌گذارد نه فلسفه‌ی پانگلس^۳ را. درواقع فراخوان به

1. B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, op. cit., t. I, p. 66.

۲ و ۳. اشاره‌ای است به کتاب «کاندید» نوشته‌ی ولتر. در این کتاب کاندید Candide. ساده‌دل، بر

«پرداختن، به امور خویش» مستلزم تسلیم نیست، برعکس برانگیزنده‌ی ابتکار و کوششی است که به انسان امکان بهسازی وضع خود را خواهد داد. پذیرش جامعه به همان‌گونه که هست نه به معنی کامل بودن جامعه بلکه به معنی کنار نهادن ایده‌ای است که نقش سیاست را تغییر شکل جامعه می‌داند. درواقع دگرگونی‌های ضروری را باید از کوشش‌ها و فعالیت‌های افراد انتظار داشت زیرا نیروهای محرک تغییرات در خود جامعه یافت می‌شوند. هدف دموکراسی همانا تأمین بیش‌ترین آزادی ممکن برای کارکرد این نیروها است.

این رژیم چون بر آزادی بنیاد گرفته دموکراتیک است اما از طرفی رژیم دموکراسی هدایت شده به‌شمار می‌رود. به این دلیل که در آن نه اراده‌ی خام مردم، که می‌تواند نمود نیازها یا بیان امیال و آرزوهای برآمده از ویژگی‌های وضعیت هر انسانی باشد، بلکه اراده‌ای فرمان می‌راند که هم از تلاش هرکس در خویشتن خویش برای فرارفتن از منافع فوری‌اش و هم از اندیشیدن به خود به‌مانند یکی از اعضای اجتماعی که در آن همگان منافع مشترکی دارند ناشی می‌شود. جان کلام، در این رژیم اراده‌ی شهروندی فرمان می‌راند. می‌توان از دموکراسی هدایت شده به این دلیل سخن گفت که در فرمول حکومت مردم به‌دست مردم، مفهوم مردم معنایی دو سویه دارد. نخست مردمی که حکومت می‌کنند و اراده‌ای به آنها منسوب است که خواسته‌های واقعی در آن تنها به‌عنوان عناصری از یک سنتز یا عناصری از مشارکتی تام یافت می‌شوند و نه در تمامیتی مرتبط با خودانگیختگی بیان این خواسته‌ها؛ دو دیگر مردمی که بر آنها حکومت می‌شود و جمعی هستند برخوردار از ثباتی ناهم‌رنگ که رفتارشان تابع ضابطه‌ای است که اراده‌ای همگانی، فراسوی اراده‌های فردی، آن را تعیین کرده است.

گفتیم این دموکراسی هدایت شده است زیرا اصولش استقلال حکومت‌کنندگان را در خود نهفته دارد. درواقع این اراده‌ی برتر از این‌رو باید فعلیت یابد که پیش از بیان

«پایه‌ی برداشتی واقع‌بینانه و ساده‌گیر به زندگی می‌نگرد و بر آن است که بهبود اوضاع با پرداختن هرکس به امور خویش امکان دارد. درحالی‌که پانگلوس Pangloss فیلسوف، بر پایه‌ی برداشتی فلسفی مبتنی بر خوش‌بینی مطلق بر آن است که علیرغم زشتی‌ها و بدی‌ها گردش امور روی به بهبود اوضاع خواهد داشت. [م]

خود وجود ندارد. درست است که نقش حکومت‌کنندگان به‌طور دقیق بیان خواست مردم است اما مردمی که فقط به‌دلیل یکتایی و یگانگی خود از حاکمیت برخوردارند. بنابراین حکومت‌کنندگان نخست به‌این دلیل مستقل‌اند که معرف ملتی یگانه و تجزیه‌ناپذیراند نه معرف طبقه یا دسته‌ای از مردم. سپس به‌این دلیل مستقل‌اند که تفسیر مقتضیات اراده‌ی شهروندان به‌عهده‌ی آنها است گرچه تابع اراده‌ی شهروندان شمرده می‌شوند. سرانجام به‌این دلیل مستقل‌اند که سازمان قدرت‌های دولتی یا عمومی به‌گونه‌ای طرح‌ریزی شده که اینان پس از اشغال مقام خود ناگزیر از به‌خرج دادن ابتکار عمل‌اند و بنابراین الزامات انتخاباتی نمی‌تواند دست و پای آنها را ببندد. در حقیقت این تصمیم‌گیری‌های آنها است که نمودار برداشت‌شان از خیر عامه است نه کاریست سیاسی که سمت و سوی‌اش بیرون از حیطه‌ی کار آنها تعیین شده.

همه چیز در این نظام، هماهنگ، منطقی و موزون است. دموکراسی هدایت شده مثالی است از جامعه‌ای متکی به خود و مطمئن از فضیلت‌های انسانی (که زیبنده‌ی تارک بناهای عمومی است)، جامعه‌ای که بیش‌تر از قانون به خلیقات و اخلاق انسان باور دارد، جامعه‌ای که به انسان همه‌گونه آزادی ارزانی می‌کند تا نه باافزار سیاسی بلکه با امکانات ویژه‌ی خود به بهسازی جهان پردازد. با این‌همه نباید در این‌باره دچار اشتباه شد. با توجه به ضعف‌های فردی این احترام به فرم‌ها و شکل‌ها امکان به‌اوج رسیدن تراکم نفرت‌ها را بی‌آن‌که نظم دچار آشفتگی شود، فراهم می‌کند. باری گرچه پیکار سیاسی تلخ است اما در سطح سرآمدان روی می‌دهد. به‌راستی چه اندازه عنوان «کلاسیک» برازنده‌ی چنین دموکراسی‌ای است! در حقیقت این دموکراسی به فرهنگ جامعه‌ای پاسخ می‌گوید که توانست شور بیشتری در نظم و ترتیب یک تراژدی راسینی بگنجانند تا در ملودرامی آشفته که تنها مارگو را می‌گریانند.^۱

۱. سنجشی است میان تراژدی‌های راسینی که مسائل ژرف زندگی انسان را با رعایت اصول و در چارچوب تراژدی‌های یونانی به نمایش می‌گذارند و ملودرام که موضوعش مسائل سطحی و احساسات زودگذر است. ملکه‌ی مارگو شخصیت تاریخی و فهرمان کتاب الکساندر دوم به سریع‌التأثر بودن و اشک‌ریزی‌های احساساتی معروف است. [م]

ایمانِ کاستی‌ناپذیر لیبرالی

شرط‌بندی یا تصدیق واقعیت؟

روند تاریخ اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی با نزدیک شدن به روزگار ما شکست لیبرالیسم را آشکارا به‌نمایش می‌گذارد. این شکست را می‌توان در هر زمینه‌ای و به‌طور وضوح در مورد دولت‌هایی که هنوز خود را لیبرالی می‌خوانند ملاحظه کرد. دلیل صفت لیبرالی این دولت‌ها را بیش‌تر باید در جنبه‌ی سلبی مغایرت با رژیم‌هایی با سمتگیری مارکسیستی جست تا در شناسه‌های ایجابی خود آنها. به‌راستی در زمینه‌ی اقتصادی هنگامی که برنامه‌ریزی از هر سو ابتکارهای خصوصی را احاطه کرده و مقررات دیوان‌سالارانه راه بر هر نوع ابتکار بسته از آزادی تولید و بازرگانی چه بر جای مانده است؟ در پهنه‌ی سیاسی، آیا در حالی که در پارلمان‌ها زورآزمایی میان حزب‌ها جایگزین گفت‌وگو درباره‌ی اندیشه‌ها شده است می‌توان هنوز از نهادهای لیبرالی سخن به‌میان آورد؟ تازه اگر خود این پارلمان‌ها به دفترهای ثبت اسناد فرو کاسته نشده باشند. هنگامی که دغدغه‌ی مشروع یا نامشروع تأمین آرامش عمومی، با مجاز شمردن تصویب قانون‌های استثنایی، در عمل به تجاوز به امنیت اشخاص می‌انجامد آزادی‌های فردی چه معنایی پیدا می‌کند؟ به‌راستی هنگامی که کنش قدرت دولتی همه جا حاضر، جانشین خودانگیختگی نیروهای اجتماعی می‌شود درباره‌ی سرنوشت امروزی اصل لیبرالی «محدودیت نقش دولت» چه می‌توان گفت؟ سرانجام آیا اراده‌گرایی سیاسی هم از سوی قدرت که خود را مبتکر جامعه‌ای نوین می‌داند و هم از سوی اپوزیسیون که می‌خواهد زندگی را دیگرگون کند بی‌پروا به نمایش گذاشته نمی‌شود؟

گذشته از نهادها هر آینه به ذهنیت‌ها توجه کنیم با ترازنامه‌ای مصیبت‌بارتر روبه‌رو می‌شویم. به‌راستی هنگامی که رده‌های اجتماعی (و نه تنها طبقات بلکه

گروه‌های محدودتر هم سود یا هم‌باور) با پرخاشگری کاستی‌ناپذیر رو در روی یکدیگر می‌ایستند یا رفتارهای نابهنجار فزونی می‌گیرد و نابردباری، جامعه را به مجموعه‌ی همزیستی از بیزاری‌ها و نفرت‌ها تبدیل می‌کند کجا می‌توان از وفاق اجتماعی یعنی شالوده‌ی فلسفی لیبرالی سراغ گرفت؟ چه کسی می‌تواند ادعا کند انتخاب‌کننده‌ای که از برگه‌ی رأی‌اش برای ابراز ناخرسندی از وضع خود استفاده می‌کند رفتاری درخور شهروند دارد؟ باری درحالی‌که هیچ اقدام فردی و گروهی مستمرتری انجام نمی‌گیرد جز پول خواستن از دولت و حتی سرکیسه کردن آن، کجا می‌توان اثری از خودمختاری دقیق شخصی یافت؟ سخن را کوتاه کنیم، منظور به‌روشنی آشکار است: لیبرالیسم مرده است.

و لیبرالیسم آبرو باخته مرد! درست مانند بورژوازی که شکم فربه‌اش نماد حاکمیت‌اش بود، آبرو باخته مانند کارخانه‌ی غیرانسانی که لیبرالیسم آن را معبد والای کار می‌انگاشت، آبرو باخته مانند مالکیت که لیبرالیسم وانمود می‌کرد هیچ بی‌عدالتی در آن نمی‌بیند، آبرو باخته حتی در مورد فضیلت ادعایی که درواقع وسیله‌ای بود تا با آن لیبرالیسم، تزویر پدرسالاری و روسپی‌خانه را بپوشاند و سرانجام و به‌ویژه آبرو باخته به‌دلیل پدیدار ساختن سرمایه‌داری که خود به‌تنهایی ایرادی است نابخشودنی.

بازی لیبرالیسم از یک سو با کارکرد نهادهایی مورد انکار قرار گرفته که روزی به‌شان بود و از دیگر سو افکار عمومی نیز به طرد آن پرداخته است. روز چیزی از آن جز بازمانده‌های حیثیت باخته، باقی مانده تا شایسته‌ی عنوان آموزه باشد؟ ظاهراً آن‌چه باقی مانده چندان ناچیز است که بیرون کشیدن لیبرالیسم از ژرفای تاریخ برای مطرح ساختن دوباره‌ی آن بیش‌تر به یک شرط‌بندی نامحتمل می‌ماند. با این‌همه اگر به‌راستی لیبرالیسم مرده است پس ایمانی دیگر بایستی بر جای آن نشسته باشد؛ و اگر ساختارهای سیاسی اجتماعی که لیبرالیسم د. آنها تجسم یافته از سوی انسان‌های امروزی محکوم شده‌اند از این پس شیوه و اسلوب حکمرانی دیگر یا نظام اجتماعی دیگری باید به انتظارات آنها پاسخ گوید. در زمینه‌ی باورهای همگانی تنها آن چیزی باقی‌مانده ویران می‌شود که چیز دیگری جانشین آن گردد. اما در فهرست آموزه‌ها، نظام فکری دیگری یافت نمی‌شود که بتواند به‌طور قطعی بر جای لیبرالیسم نشیند. برعکس آن‌چه به‌روشنی به‌چشم

می‌آید همانا گونه‌ای نوستالژی است. نوستالژی نسبت به برخی ارزش‌های مورد اتکاء لیبرالیسم و نیز نوستالژی نسبت به برخی باورها که لیبرالیسم در حفظ‌شان کوشید و حتی نوستالژی نسبت به برخی نهادها که لیبرالیسم در برپایی‌شان همباز بود. البته این نوستالژی به شکل مثبت بیان نمی‌شود بلکه تنها می‌توان آن را از خلال واکنش‌های ناخوشایندی حس کرد که هم شیوه‌های نوین کاربست قدرت و هم ایدئولوژی‌های براندازنده‌ی لیبرالیسم برمی‌انگیزند. درواقع شایستگی‌های آنچه سپری شده در سنجش با گرانباری‌های واقعیت کنونی بازیافته می‌شوند تحت حاکمیت امپراتوری است که جمهوری زیبا می‌نماید.

این جریان همانا بازپیدایی لیبرالیسم است البته لیبرالیسمی ناآزگار. زیرا به مثابه‌ی لیبرالیسم واکنش‌های پراکنده از یکپارچگی و استواری یک آموزه‌ی واقعی برخوردار نیست. باری خود این واقعیت جنبه‌ی شرط‌بندی را از گفتار ما می‌زداید. از زیر ویرانه‌های دولت لیبرالی فراخوان به باورهایی نیوشیده می‌شود که این دولت پس از خیانت به آنها کمر به نابودی‌شان بست. به هررو ما دعوی اعلام پرهیاهوی بازپیدایی لیبرالیسم را نداریم بلکه تنها برآنیم تا به این فراخوان‌ها گوش بسپاریم و پاسخ به این پرسش را که آیا چنین فراخوان‌هایی چندان نیرومند خواهند شد تا نوزایی را برانگیزند به دوش تاریخ وا می‌نهم.

فصل یکم

جنبش‌های آزادی‌خواهی

لیبرالیسم واکنشی

با نگاهی گذرا به گاه‌شماری رژیم‌های سیاسی می‌توان به روشنی جانشینان دولت لیبرالیسم را تمیز داد: رژیم‌های اقتدارگرا از نوع فاشیستی، تک‌سالاری‌های خلقی با گرایش‌های مارکسیستی و دموکراسی‌های جهان غرب. در نگاه نخست به نظر نمی‌آید که زوال نظام لیبرالی، در حوزه‌ی نهادها خلثی ایجاد کرده باشد. بنابراین شاید آن‌چه هم‌اکنون درباره‌ی عدم جانشینی گفتیم چندان هم درست نباشد. با این‌همه تحلیلی ژرف‌تر، جایی برای شک و شبهه باقی می‌گذارد. نخست درباره رژیم‌های اقتدارگرا باید گفت با این که با از میان رفتنشان در اسپانیا، یونان و پرتغال در دهه‌ی هفتاد، اروپا پاکسازی شد شمار آنها در دیگر قاره‌ها چندان کم نیست. اما جست‌وجوی یک ایدئولوژی در رژیم‌هایی از این دست در کشورهای جهان سوم و آمریکای لاتین که درواقع دیکتاتوری‌های خشن، پراگماتیک و به‌اندازه‌ی فاشیسم بدوی‌اند بیهوده می‌نماید؛ و از این رو می‌توان آنها را کنار گذاشت. افزون بر این این رژیم‌ها نمی‌توانند ادعای جایگزینی لیبرالیسم را داشته باشند زیرا کاربست زور نمی‌تواند جای آموزه را بگیرد. سپس درباره‌ی دموکراسی‌های سبک غربی باید توجه داشت که خصلت دورگه‌ی آنها مشخص کردن موقع‌شان نسبت به لیبرالیسم را دشوار می‌سازد. این ادعا که این دموکراسی‌ها بر جای لیبرالیسم نشسته‌اند از سویی خلاف تصویری است که از خود ارائه می‌دهند (زیرا خود را دموکراسی لیبرالی می‌خوانند) و از دیگر سو به معنای بدفهمی همه‌ی آن چیزهایی است که از نهادها و روح لیبرالیسم نگاه داشته‌اند. با این‌همه دموکراسی‌های غربی چه به‌طور رسمی و

چه در عمل چنان با سوسیالیسم آمیخته‌اند که در مورد غایت قدرت با اصول لیبرالیسم در تضاد قرار می‌گیرند. از طرف دیگر هر چند نهادهای دموکراسی به اصطلاح کلاسیک (که من دموکراسی هدایت شده می‌نامم) بی‌گمان تداوم یافته‌اند اما این بازمانده‌ای کاملاً صوری است زیرا نه نیروی جان‌بخش به این نهادها و نه چگونگی کارکرد آنها، با رژیم سیاسی مورد نظر پدران لیبرالیسم آشتی‌پذیر نیست. نخست به این سبب که اراده‌ای مردم واقعی بر جای اراده‌ی شهروندان نشسته است و دوم به این دلیل که نظام نمایندگی با گفت‌وگوی مستقیم و سر راست با حکومت‌شوندگان، میان‌بُر زده و زورآزمایی جانشین گفت‌وگو شده‌است. از چنین تضادهایی ابهامی ناشی می‌شود که هم در شیوه‌های حکمرانی و هم در ساختارهای اجتماعی دولت‌های جهان غرب رخ می‌نماید. از دید سیاسی با رژیم‌های پراگماتیکی روبه‌رویم که مکانیسم‌های قانونی آنها به فشارهای شرایط روز گردن می‌نهند. از دید اجتماعی، باورهای جمعی در این جا به شکل ستیزه‌هایی رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند که در آنها دفاع از امنیت کنونی با امید به بهزیستی آینده به مقابله می‌پردازند البته بی‌آن‌که بتوان از این تکرار نیروها، بینشی موزون درباره‌ی نظم اجتماعی مطلوب استنتاج کرد. سیاست‌ها که غالباً از نظر اعلام نیت پرمایه می‌نمایند از نظر برنامه‌های سازنده بی‌مایه‌اند و درواقع بیش از آن التقاطی شده‌اند که بتوان در آنها آموزه‌ای درشان یا برازنده‌ی جایگزینی لیبرالیسم یافت.

پس تنها مارکسیسم می‌ماند. گسترش برق‌آسای مارکسیسم در کشورهای آزاد شده در فردای جنگ جهانی دوم، امیدی که میلیون‌ها انسان بدان بسته بودند، پیوستن با نفوذترین روشنفکران به آن، حیثیت ناشی از قدرت اتحاد شوروی و فراموش نشود، استحکام ظاهری آموزه‌اش، همه و همه به‌مانند مجموعه‌ای از شرایط مادی و روان‌شناختی و همچون آمیزه‌ای از عقلانیت و اسطوره، دست به‌هم دادند تا مارکسیسم به مثابه‌ی کتاب مقدس جهان نوین پذیرفته گردد. باری اکنون این صعود متوقف شده‌است. درواقع مارکسیسم نه تنها نتوانست خود را به‌عنوان فلسفه‌ی رسمی در بیش‌تر از نیمی از جهان بپذیراند بلکه در بخش تحت فرمانروایی‌اش، انشعاب چین دریافت فکری و عملی آن را مورد تردید قرار داد. اما چیرگی مارکسیسم از این‌رو بشدت تهدید می‌شود که از خلال دست‌آمده‌اش یعنی نظام شوروی مورد اعتراض قرار گرفته است. بی‌گمان هر چند مفسران دانای گُلِیژ

دو فرانس یا خیابان اولم پاریس مانند غربیان کمونیست (این اصطلاح را هم م. النستین بر اصطلاح کمونیست‌های اروپایی ترجیح می‌دهد) اندیشه‌ی مارکس را متمایز از تغییر ماهیتی می‌دانند که دیروز خودبزرگ‌بینی استالینی و امروز واقعیت یک دیوان‌سالاری مردد و فرتوت به آن تحمیل می‌کند، اما برای افکار عامه که چندان به ظرافت‌های مکتبی حساسیت ندارند مارکسیسم همانا مسکو، پراگ یا پکن معنی می‌دهد. در حقیقت آن‌چه مارکسیسم را در نمادهایش به‌لرزه درمی‌آورد از تابندگی‌اش می‌کاهد. شاید زود باشد بگوییم مارکس مرده است اما این که مارکسیسم به تباهی ناشی از فرسودگی دچار شده انکارناپذیر است.

باری اما فرسودگی گاه به بازگشت مُد می‌انجامد. دامن بلند کولی‌وار را می‌توان واکنشی در برابر مینی‌ژوپ شمرد و درواقع همین واکنش آن را ارزشمند می‌کند. بنابراین ارزش‌باختگی مارکسیسم می‌بایست در پی ستایش از مارکسیسم می‌آمد. باری از آن‌جا که تاریخ‌نگاران ایده‌ها اصولاً به ثبت این‌گونه چرخش‌ها خو گرفته‌اند شور و هیجان اهل اندیشه در این‌گونه موارد چندان شگفتی برنمی‌انگیزد. اما موضوع مورد توجه ما بیش‌تر سرانجام واکنش ایشان است تا آن‌چه علیه‌اش می‌شورند. البته هر چند که فیلسوفان نو مانند کمونیست‌های نو، زندگی‌نامه‌ی روشنفکری خود را فراموش کرده‌اند اما نمی‌توان گفت که تغییر عقیده نسبت به گذشته‌ی فکری، آنها را به پذیرش لیبرالیسم (که پیش از این منفورش می‌شمردند) سوق می‌دهد. ما به برنارد هانری له‌وی، آندره گلوکسمان و ژان ماری بنوا یا دیگر اعضای کلوپ «پیشوایان اندیشه»ی نوین ناسزای لیبرال بودن نمی‌بندیم. تازه اگر لیبرال بودن ناسزا شمرده شود ناسزایی است پوچ زیرا می‌توان بدون ارتداد، از آیین برگشته بود. از این فراتر من نه به ژان النستین سوءظن گردیدن به بنژامن کنستان را دارم و نه به ژرژسگی سوءظن فریفته شدن با آژیر بنگاه اقتصادی آزاد را. با این‌همه در بحث‌هایی که به‌دلخواه یا به‌اجبار پیش می‌کشند گونه‌ای تلخکامی همراه با سرخوردگی را می‌توان دید مانند دلهره‌ی یک روحانی جامه‌فروشته یا پویش لرزان کسی که دیگر روشنایی ایدئولوژی راهنمایی‌اش نمی‌کند. و همه‌ی اینها را باید نشانه‌هایی از یک فقدان دانست. بنابراین آیا نمی‌توان پنداشت که در میان اصول بنیادین لیبرالیسم بتوان چیزی برای پرکردن این جای خالی یافت؟ روشن است که اینان تنها به افشاء خطاها و کژروی‌های گذشته می‌پردازند. اما آیا پذیرش وجود

همین خطاها خود دلیلی بر آن جای خالی است؟

با این همه، استنتاج بازپیدایی لیبرالیسم منحصرأ بر پایه‌ی آن‌چه شاید چیزی جز یک مُدِ روشنفکری نباشد کاری است شتابزده ولی نشانه‌هایی روشن‌تر نیز وجود دارند. این نشانه‌ها که نه روی جلد مجله‌ها و نه بحث‌های پرشور شبانه‌ی تلویزیون و نه تیراژهای گسترده‌ی ناشران را به خود اختصاص می‌دهند در حقیقت در ذهنیت جمعی پراکنده‌اند و از خلال آن‌چه شاید بتوان جنبش‌های آزادی‌خواهی‌اش نامید خود می‌نمایند. اما این بار مهم این است که این جنبش‌ها علیه آموزه‌ای مشخص و یا علیه رژیم سیاسی ویژه‌ای موضع نمی‌گیرند. هر جا به آزادی و شرافت انسان تجاوز شود به افشاگری دست می‌یازند از این‌رو آماج حمله‌ی آنها هم شیلی ژنرال پینوشه و هم اتحاد شوروی و هم سیاست‌های دولت‌های اردوی لیبرالی است. در این‌جا به روشنی می‌بینیم که باز سخن بر سر واکنش است: نخست واکنش در برابر نظام‌های پلیسی که یا در اردوگاه‌های اسارت به اوج خود می‌رسند یا با محدود ساختن آزادی‌های فردی رفتاری نیرنگ‌آمیزتر پیش می‌گیرند. دوم واکنش در برابر هر شکلی از دیوان‌سالاری چه دولتی و چه غیردولتی. سوم واکنش علیه تمرکزطلبی که هویت‌های منطقه‌ای را در فرمانبرداری از مقرراتی یگانه منحل می‌کند. چهارم واکنش در برابر روحیه‌ی تکنوکراتیک که کیفیت زندگی را به خاطر تبعیت از الزامات اقتصادی به پای حفظ رشد قربانی می‌کند. پنجم واکنش در برابر اراده‌گرایی سیاسی که بلند پروازی‌اش برای ساختمان جامعه با توسل به برنامه‌ریزی‌ها، طرح‌های شهرسازی، ساماندهی نظام بیمارستانی، تعیین مسیر شاهراه‌ها یا نظام آموزشی باعث بی‌توجهی به خواست‌های بازرگان، شهرنشینان، بیماران، بهره‌مندان از وسایل آمد و رفت و دانش‌آموزان می‌شود. باری همه‌ی این واکنش‌ها که سیاه‌شان هنوز هم کامل نیست، از رودررویی میان رویکرد حکومت‌کنندگان و تصویر ذهنی برمی‌خیزد که افراد از جامعه‌ای که انسان‌ها در آن آزاد خواهند زیست در سر می‌پرورند.

با این همه باید هوشیار بود که هر چند لیبرالیسم آموزه‌ای است جهانی و عام اما به گونه‌ای نیست که هر کسی از ظن خود یارش شود. از این‌رو نه هر جنبش آزادی‌خواهی را باید به منزله‌ی بازگشتی به سوی لیبرالیسم تفسیر کرد و نه هر نگرش مؤمن به آزادی را باید با پیوستن به لیبرالیسم یکسان شمرد. درواقع میان رد هرگونه

فشار یا محدودیت، و پذیرش انضباط معنوی‌ای که بی‌آن لیبرالیسم اصیل بی‌معنی است فاصله‌ای وجود دارد که انسان‌های امروزی آمادگی چندانی برای زدودن‌اش نشان نمی‌دهند. در پایان این رساله خواهیم کوشید به تحلیل آن دسته موانعی که راه بر نزدیکی این دو می‌بندند پردازیم. با این همه لیبرالیسم تنها نظام فکری است که در آن آزادی جایی انحصاری دارد. از دیدگاه لیبرالیسم آزادی نباید اختراع شود زیرا ذاتی فرد به‌شمار می‌آید. در حقیقت آزادی، بیان و نمود خود را در فرد می‌یابد و فرد دلیل زیستی‌اش را در آزادی. بنابراین پنداشتن این‌که لیبرالیسم به‌عنوان فلسفه‌ی سازنده، در افق جنبش‌های آزادی‌خواهی (به‌مثابه‌ی جنبش‌های شورشگر) پدیدار شود چندان غیرمنطقی نیست.

درست است که لیبرالیسم با شک آغاز شد نه با وحی، اما اندیشمندانی چند مانع شدند که این شک در تخته‌بند یک شکاکیتِ قطعی سنگواره شود. در نتیجه، پوشش اینان به این یقین انجامید که انسان در کمالِ خویش تنها هم‌چون همایشگاه آزادی وجود دارد. لیبرالیسم درست با حرکت از این اعتقاد به سطح آموزه بالید. البته این آموزه در کاربست خود تغییر ماهیت یافت. اکنون پرسش این است که آیا می‌توان پنداشت این‌بار اقدامی نوآغاز و سرشار از تجربه‌های گذشته، از لیبرالیسم ایمانی حقیقی و کنش‌گر بسازد به‌گونه‌ای که زندگی آن را به تباهی نکشد و عمل به آن خیانت نرزد؟

اعاده‌ی حیثیت از آزادی‌های صوری

یکی از نمایان‌ترین آثار واکنش علیه اقتدارگرایی سیاسی همانا اعاده‌ی حیثیت از آزادی‌هایی بود که صوری‌شان می‌خواندند. به‌راستی آیا هنگامی که محیط اقتصادی و اجتماعی امکان بهره‌مند شدن از آزادی‌ها را از بین برد با افشای خصلت تئوریک آنها به اندازه‌ی کافی به ریشخندشان نگرفتند؟ مگر بارها اعلامیه‌ی حقوق بشر سال ۱۷۸۹ را متهم نکردند که تنها به اعلام حقوق توانگران می‌پردازد؟ باری بایستی ماجرای اردوگاه‌های گولاک افشاء می‌شد تا به کشف این نکته نائل شوند که خدشه‌ناپذیری امنیت شخصی امتیاز ویژه‌ی کسانی نیست که به دلیل وضعیت اقتصادی خود، از نظر مادی بی‌نیازاند. غالباً به عدم امنیت فرد پرولتری اندیشیده می‌شد که هیچ آینده‌ای برایش تأمین نبود و ناگهان دریافتند امنیتی که زندگی انسان را

تضمین می‌کند بسی بنیادی‌تر از امنیتی است که وسایل و امکانات زیست را فراهم می‌آورد. افکار عمومی بی‌آن‌که فقط با وحشت از اردوگاه‌های مرگ یا اعدام‌های وحشیانه برانگیخته شود به ارزش‌های مثبت حقوق بشر پی برد. حقوقی که انتزاعی و غیرشخصی بودن‌شان مانعی در راه ممنوع ساختن استفاده از شیوه‌های پلیسی در دولت‌هایی که ادعای لیبرالی بودن داشتند ایجاد نمی‌کرد. درواقع وجود اعمالی مانند زندانی کردن خودسرانه، تمدید بازداشت، دستگیری برپایه دلایل سست، اگر از فن‌های اعتراف‌گیری سخن نگوییم، اصول کهن هابه‌آس‌کورپوس را از نو ارزشمند می‌سازد. عادت شده بود که اگر امکان گذراندن تعطیل آخر هفته در جزایر برمودا برای همه فراهم نباشد آزادی رفت‌وآمد را تزویر و دورویی بشمارند. اما امروز با توجه به زیرنظر گرفتن افراد در خانه، اجبار به اعلام تغییر مکان، ممنوعیت گذر از مرزها، اهمیت این نکته آشکار شده‌است که برخورداری عملی از آزادی مسافرت بنیادی‌تر از توانایی پرداخت هزینه سفر است. آیا آزادی رأی و عقیده را به این دلیل ریشخند نمی‌کردند که مثلاً کارگر از ترس اخراج به دست کارفرما می‌بایست از بیان نظریات خود چشم پوشد و یا چون تأسیس روزنامه به پول نیاز دارد تنها توانگران از امکان بیان نظریات خود برخوردار می‌شوند؟ اما چتر سکوتی که مانند بختک در برخی کشورها بر مردمان سنگینی می‌کند، سرکوب‌های سازمانیافته در برخی دیگر، محافظه‌کاری روشنفکرانه‌ای که قدرت‌های سیاسی به کسانی تحمیل می‌کنند که خواهان بهره‌مندی از الطاف او هستند یا به‌سادگی می‌خواهند از راه دستیابی به رسانه‌های همگانی وسیله‌ای برای بیان نظریات خود بجویند و سرانجام تمامی دام‌هایی که اندیشه‌ی آزاد را در حلقه‌ی تنگ خود گرفته‌اند در واقع کلیه‌ی شکوه و شکایت‌هایی را که زمانی طرحشان علیه آزادی رأی و عقیده عادت شده بود ریشخندآمیزتر می‌سازند. آیا ضروری است به بیزاری شهروندان از ثبت و ضبط اداری و کنترل تحمیلی دولت معاصر و به نگرانی آنها از بهره‌جویی حکومت‌کنندگان از انفورماتیک برای نظارت بر رفتارها و ذهنیت‌ها اشاره شود؟ کافی است واکنشی را که طرح سافاری برانگیخت به یاد آوریم. به‌راستی آیا شورش‌هایی این‌چنین به‌جز بازیافت اصل موضوعه‌ی لیبرالی خودمختاری شخصی معنای دیگری دارد؟ در گذشته به خودمختاری شخصی بیش‌تر در حد موضوعی فلسفی توجه می‌شد. گویی می‌بایست اقتدارمندان سیاسی از هر سو به آن بتازند تا سرانجام معنای بسیار

عینی و ملموس و خاصیت حفاظت‌کننده‌ی خودمختاری شخصی در زندگانی هرروزه بازیافته شود.

اما بر شمردن حقوق بشر به منظور اثبات اعاده‌ی حیثیت آن در وجدان‌های امروزی چه لزومی دارد؟ باری حقوق بشر را از این رو که حقوق کارگر، بازرگان، مدیر بنگاه اقتصادی، کشاورز و... نبود صوری می‌خواندند. اکنون دریافته‌اند آزادی‌هایی که حقوق بشر اعلام می‌دارد به‌طور عمیقی واقعی‌اند؛ دقیقاً به این دلیل که بی‌اعتنا به موقعیت‌های اجتماعی در حقیقت از انسان حمایت می‌کنند.

افزون بر این، سیاست‌پیشگان نیز نتوانستند از اعاده حیثیت آزادی‌های کلاسیک در ذهنیت عامه دامن در کشند. این ماجرا چه به شکل پدیده‌ای با بُعد بین‌المللی (نمونه‌ی همایش کنفرانس هلسینکی) و چه به عنوان وسیله‌ی موفقیت در سطح داخلی کشورها (شتاب حزب‌ها برای تدوین منشوری از آزادی‌ها) به‌خوبی به چشم می‌آید. در این میان برخی برآنند تا این اعاده حیثیت را باب روز کنند و برخی با فروتنی و یا زیرکی خود را به بازنگاری آن محدود می‌سازند. اما خود این واقعیت که دفاع از آزادی‌ها دوباره از نظر انتخاباتی نیز سودمند ارزیابی شده‌است نه هم‌چون افتخارآمیزترین گواه به سود لیبرالیسم ولی به‌هررو دلیلی انکارناپذیر بر اکتونی بودن لیبرالیسم به‌شمار می‌رود.

انتقام امر اجتماعی از اراده‌گرایی سیاسی

با این که دوران ما، دوران اطمینان‌های سست بنیاد و حقیقت‌های زیر سؤال رفته است با این همه واقعیت تردیدناپذیری وجود دارد که همانا شورش امر اجتماعی در همه‌ی زمینه‌ها علیه اراده‌گرایی سیاسی است. منظور این است که تمامی این ملغمه‌ی نهادها، باورها، موقعیت‌های به‌دست آمده و وضعیت‌های رؤیایی که افراد را در روند جذب اجتماعی‌شان همراهی می‌کند علیه ایده‌ای می‌شورند که آنها را ماده‌ی اولیه‌ای در اختیار خیال‌اندیشی‌ها و هوس‌های قدرت سیاسی می‌شمارد. این شورش از اعتراض به این یا آن مقررات ویژه و حتی این یا آن سیاست حکومت‌کنندگان فراتر رفته و در واقع سیاست را در گوهر خود مورد تردید قرار می‌دهد. بدین سان که خودمختاری سیاست نسبت به امر اجتماعی را نمی‌پذیرد. می‌دانیم که در گذشته در محیط رهبری سخن از جامعه‌ای مبتنی بر اراده در میان بود،

به این معنی که جامعه را نه مجموعه‌ای بیش و کم خودجوش یا بیش و کم خودانگیخته بلکه حاصل اراده می‌شمردند، و اراده را نیز همان اراده‌ی قدرت می‌دانستند. امروز، جامعه درست علیه همین استعمار شدن‌ها به‌دست برنامه‌های سیاسی است که به پا می‌خیزد.

بدیهی است بی‌اعتباری کنش سیاسی تنها با ملاحظه‌ی برنامه‌ی حزب‌های سیاسی یا گوش سپردن به هواداران آنها هویدا نمی‌شود. اینان با تمسک به دموکراسی و طبعاً به اراده‌ی توده‌ها آمادگی خود را برای به‌دوش گرفتن مسئولیت سرنوشت اجتماع و نیز ایجاد دگرگشت‌هایی که به نیک‌بختی راه خواهند برد، اعلام می‌دارند. بدین‌سان هنوز به‌گونه‌ای رفتار می‌کنند که انگار جامعه ضمیری است که ساختار و سرانجامش در انتظار ایشان نشسته. بنابراین افول چیرگی سیاستمداران چندان به چشم نمی‌آید. اما هر آینه و رای سخنرانی‌های پرهیاهو، به آواهای مبهم و ناشناخته گوش سپرده شود صداهای خشک ترک برداشتن و ویرانی تدریجی برج و بارویی که از بلندایش اراده‌ی قدرت سیاسی جهان را اداره می‌کرد شنیده می‌شود. از سویی استعمارشدگان به‌خود می‌آیند و با بیرون آمدن از سستی و خمودی خودمختاریِ ملغی شده به‌دست قدرت سیاسی را از نو می‌طلبند. از دیگر سو، در طبقه‌ی سیاسی چه در میان رهبران دو قدرت و چه در میان اپوزیسیون، اطمینان پابرجای گذشته جای به رویکردی فروتنانه‌تر سپرده است. هر چند هنوز می‌خواهند جامعه را دگرگون کنند اما نه دیگر بی‌توافق جامعه. جان کلام، دیگر اطمینان گذشته به کارایی فرماندهی اقتدارمنشانه از دست رفته است.

شورش استعمارشدگان را می‌توان به‌گونه‌ای تناقض‌آمیز پیامد سیاسی شدن همه‌گیر دانست. اما این تناقض ظاهری است زیرا هنگامی که به افراد گفته شود همه‌ی مسائل‌شان راه‌حل سیاسی دارد شگفت‌آور نیست که اینان در راه تسخیر قدرتی بکوشند که کلید این راه‌حل را در دست دارد. اما طرفه این که افراد این‌بار به‌جای اعمال نظارت بر مجموعه‌ی قدرت سیاسی یا جست‌وجوی گوش‌شنوا در نهادهای رسمی کاربست قدرت، به استقرار قدرت در محیط‌های ویژه‌ی خود همت می‌گمارند. از آن‌جا که قدرت قانونی هم دور از دسترس و هم کند و ناشی است و ادعای حل دشواری‌هایی را دارد که داده‌های عینی آنها را نمی‌شناسد پس سزا است در محل کار و کوشش مستقر گردیده و به‌کار بسته شود. در حقیقت در کارخانه‌ها،

کشتزارها، آموزشگاه‌ها و سربازخانه‌ها اهداف برحسب محیط انتخاب می‌شوند. به‌همین ترتیب برحسب رده‌های اجتماعی مانند سالمندان، جوانان، بازنشستگان، زنان، مهاجران و کادرها این اهداف تنوع می‌یابند و شیوه‌ای از خودفرمانروایی حاکم می‌شود. پیدا است هر اندازه میدان کاربست قدرت تنگ‌تر باشد امکان تحقق قدرت بیش‌تر می‌شود. بنابراین بخش‌هایی که قدرت در آنها اعمال می‌شود به تعیین تاکتیک‌های مورد استفاده‌ی خود می‌پردازند. درواقع اعتصاب‌ها، نمایش‌های خیابانی، اشغال محل، بست‌نشینی، عدم تمکین صلح‌آمیز، راه‌پیمایی‌های نمادین، نگهداری اجباری مسئولان، همگی شیوه‌هایی برای القای یک تصمیم به‌شمار می‌آیند. البته این‌گونه حرکت‌ها تازه پیدا نشده‌اند ولی تازگی در این است که برخلاف گذشته دیگر منحصرأً سروکارشان با پلیس نیست بلکه به‌مانند ابزارهای قدرتی کارآمد عمل می‌کنند که معمولاً به هدف خود می‌رسند. برای نمونه دو ساعت پیش از آغاز تظاهرات تولیدکنندگان اهل بروتاینی حکومت اجازه‌ی افزایش بهای گل‌کلم را صادر می‌کند. اکنون باید پرسید منشاء تصمیم‌گیری واقعی کجاست و قدرت واقعی کجا قرار دارد؟ پاسخ به روشنی این است که در نتیجه‌ی سیاسی شدن مسائل فردی، سیاست در سطح وضعیت‌های موجود این‌گونه مسائل عمل می‌کند. از این‌رو عوامل شرکت‌کننده در بازی دیگر نه منحصرأً سیاست‌پیشگان بلکه مستقیماً خود حکومت‌شوندگان‌اند البته به‌شرطی که روند و نتیجه‌ی بازی به‌ایشان مربوط باشد. باری نمایش درواقع در همه‌جا بازی می‌شود و همه بازیگراند.

بدین‌سان سیاست روزمره به پدیده‌ای دامن می‌زند که به‌دلیل نیل به ثبات و یکپارچگی طبقه‌ی سیاستمداران ثبت بازتاب‌هایش هنوز به انجام نرسیده است. چنان‌چه این طبقه جرگه‌ای از رهبران تعریف شود یا به‌گونه‌ای عام‌تر آن را نه تنها تجمع برندگان بلکه تجمع بازیکنان نیز بشمارند این واقعیت انکارناپذیر است که ورود بازیگران جدید به پرجمعیت شدن این طبقه می‌انجامد. باری سیاستمدار حرفه‌ای به‌آن رهبر سندیکایی که هرگز کوششی برای نمایندگی سیاسی نشان نداده کنار هم قرار می‌گیرند، یکی از اعضای فعال اجاره‌نشین‌های خانه‌های ارزان بها (H.L.M.) سخن‌ور مسکن را قطع می‌کند، نماینده‌ی تاک نشانان خشمگین بی‌پروا به نماینده‌ی پارلمانی حوزه‌ی خود می‌فهماند که صندوق انتخاباتی تنها همایشگاه انحصاری قدرت نیست. البته باید به‌این نکته توجه داشت که گستردگی

طبقه‌ی سیاسی به ابهام معنای نمایشنامه نیز دامن می‌زند به گونه‌ای که نه تنها دیگر تشخیص هنرپیشگان از سیاهی لشگرها دشوار می‌شود بلکه فراوانی شرکت‌کنندگان و گوناگونی انگیزه‌ها در واقع به تجزیه‌ی آنها به گروه‌های ثانوی می‌انجامد. چندان که دیگر خط اصلی سناریو در آشفته بازار دسیسه‌چینی‌های هر بخش ناپدید می‌گردد. بر این پایه این پرسش پیش می‌آید که سرچشمه‌ی الهام این نمایشنامه کجا بود و چه کسانی با پشتیبانی استوار خود نگذاشتند تا در هیاهوی نجواها ناپدید شود؟ موضوع‌ها از چه راهی خود را قبولاندند و سرانجام چه کسانی تصمیم را به نتیجه رساندند؟ گرچه طرح این‌گونه پرسش‌ها و نیافتن پاسخ قطعی برای آنها نمی‌تواند زوال کامل اراده‌گرایی سیاسی را به اثبات رساند اما نشان‌دهنده‌ی پراکندگی اراده‌ها است که بی‌چون و چرا به افت کشش دامن می‌زند. در عین حال آیا این روند پخش قدرت و دشواری تعیین جای آن خود دلیلی بر این نیست که خیزش امر اجتماعی به انتقام از امر سیاسی راه می‌برد؟ درواقع از هنگامی که جامعه با همه‌ی پیچ و تاب‌های بغرنجش کارکرد امر سیاسی را به عهده گیرد خودمختاری امر سیاسی بر باد رفته است. برعکس در این روند، جامعه خودمختاری‌اش را تثبیت می‌کند. باری جامعه با بریدن از بازیگران سنتی نبرد سیاسی، برطبق فرصت‌های تاکتیکی، گاه در پشت این و گاه در پشت آن جریان قرار می‌گیرد و بدین‌سان به تعهد غایت و ویژه‌ی خود را نسبت به آنها حفظ می‌کند.

البته طبقه‌ی سیاسی نیز با دست‌های سرکش نظام‌های اجتماعی^۱ دلوپسی خود را نمایان ساخت. در حقیقت از لحظه‌ای که حکومت‌شوندگان آهنگ به‌دست گرفتن امور خود می‌کنند حکومت‌کنندگان را با خود هم‌تراز می‌سازند و از این پس گفت‌وگو با رده‌های اجتماعی مربوطه به‌طور مستقیم برقرار می‌شود. بدین‌سان ارگان‌های صلاحیت‌دار قانونمدار کنار گذاشته می‌شوند و گرچه امتیازهای خود را آشکارا از دست نمی‌دهند اما جنبه‌ی صوری به‌خود می‌گیرند. به‌راستی پارلمان چگونه می‌تواند طرحی را رد کند که حکومت، آن را به‌عنوان طرحی که بیش‌تر مورد بحث و پذیرش افراد ذی‌نفع قرار گرفته معرفی می‌کند؟ نمایندگان پارلمان در انگلستان، ایتالیا و فرانسه بارها به این سلب‌اختیار که آنها را قربانی

1. J. W. Forrester, in *Prospective et Politique*, OCDE, 1969. p. 227.

حق‌السکوت میکند اعتراض کرده‌اند. باری این‌گونه اعتراض‌ها پژواک چندانی هم نداشته است. دموکراسی روزمره (که در سطح مسائل مطرح شده، عمل می‌کند) تکه‌تکه شدن سیاست را به همراه دارد و نتیجه‌ی آن کناررفتن بحث‌های مهم است. کارشناسان به فراوانی درباره‌ی افول پارلمان‌ها داد سخن داده‌اند. اما بجا است توجه کنیم که این افول همان برون‌افکنی انتقام امر اجتماعی از امر سیاسی «سیاست‌بازان» می‌باشد.

اما این انتقام تنها به ارگان‌های قدرت رسمی ربط پیدا نمی‌کند بلکه ترجمان بی‌اعتبار شدن خود مفهوم اقتدار سیاسی نیز هست. در حقیقت دولت در برابر قدرت‌های چندچهره‌ای که دیدگاه‌های خود را درباره‌ی دشواری‌های ویژه‌ی هر بخش تحمیل می‌کنند و نیز با توجه به حضور نیروهای بی‌نام و نشانی که به‌سختی از عهده‌ی کنترلشان برمی‌آید، ناچار به نیرنگبازی روی می‌آورد. دولت به چشم‌پوشی از فرماندهی یکسویه تظاهر می‌کند و درواقع می‌خواهد مردم فراموش کنند که هم او این واقعیت را بفراموشاند. نمود اقتدار است و نقش‌اش دستور دادن. بنابراین مداخله‌های خود را در پوشش مفاهیم قراردادی انجام می‌دهد. به‌کارگیری شگردهایی با عناوین گوناگون و با دامنه‌ای پیوسته گسترده‌تر مانند کنکاش، رایزنی، انگیزش و مشارکت از این واقعیت ناشی می‌شود و گواهی است بر اعتماد ناچیز دولت نسبت به سلاح‌اش یعنی تصمیم‌گیری یکسویه. از یاد نباید برد که این سلاح روزگاری، خطاناپذیر ارزیابی می‌شد. می‌گوییم سخن بر سر نوعی نیرنگبازی است زیرا همان‌گونه که حقوق‌دانان پیش از این آشکار کرده‌اند در زیر پوسته‌ی ظاهری قرار داد همیشه احکام یکسویه نهان شده‌اند، گرچه ساختار صوری حقوق بی‌گزند مانده است. اما درباره‌ی اقتدار، با ماجرای که از نظر سیاسی متفاوت است روبه‌رو می‌شویم. درواقع پایداری امر اجتماعی در برابر اراده‌گرایی سیاسی به‌معنای مخالفت‌ورزیدن با غصب دولتی امتیازهایی است که جامعه نمی‌خواهد از دست دهد. کافی است به قرارداد برنامه به‌جای قانون به‌عنوان ابزار سامان‌بخش اجتماعی توجه شود تا ابعاد و اندازه‌های این فروافت اقتدار روشن گردد.^۱ باری

1. Voir G. Burdeau, *Traité de science politique* 2^e éd. VIII La Démocratie et les Contraintes du Nouvel Age, n° 421.

حکومت‌کنندگان قانون‌گذار با تدوین این فرمول که «قانون فرمان می‌دهد به گفت‌وگو نمی‌پردازد» و با اطمینان به این که تجسم اراده‌ی مردم‌اند بی‌هیچ ناراحتی وجدانی، گردنکشان در برابر خود را شورشیانی سزاوار خرد شدن می‌دانند. اما برنامه ارزش دستوری ندارد و در بهترین حالت کارش، انگیزش ایجاد کردن است. بنابراین روی سخن برنامه نه با فرمانگزاران بلکه با یارانی است که سزاوار است جذب شوند. بدین‌سان استعمارگر سیاسی خود را با نیرویی رویارو می‌یابد که می‌پنداشت به زانو درآورده است. افزون بر این اطمینان خود را از این‌رو باخته که این‌بار آنچه باید به حساب آورد نه تنها بی‌انضباطی (یعنی رویکرد جاودانی حکومت‌شوندگان) بلکه قدرتی است برخوردار از توان رویارویی باوی، یعنی قدرت جامعه.

به‌سادگی می‌توان در این تحلیل مضمون تقدم امر اجتماعی بر امر سیاسی که مابیش‌تر جایگاه آن را در دستگاه فکری لیبرالیسم نشان دادیم باز یافت. اما با همه‌ی اینها نباید بُرد این بازگشت به خاستگاه‌ها را بیش از اندازه ارزیابی کرد، بلکه باید به ما به ازاء این بازپیدایی نیز توجه داشت. حقیقت این است که چنین بازپیدایی‌ای بدون آسیب به اصول موضوعه‌ی لیبرالیسم رخ ننمود. از سویی جامعه‌ای که اکنون قدرت خویش را به‌نمایش می‌گذارد آن جامعه‌ی همگنی که لیبرالیسم می‌پنداشت نیست که «مردم انتزاعی استعاره‌ی ملی» پایگاهش شمرده می‌شدند. برعکس این جامعه‌ای است بسیار عینی با شکاف‌های اجتماعی و رقابت‌های منافع و تضادهایش. از دیگر سو، این جامعه‌ی شورشی دیگر نه اجتماعی از شهروندان بلکه تجمع انسان‌هایی است کاملاً جاافتاده در محیط‌ها و وضعیت‌های خود و مصمم به طرح خواست‌ها و مطالبات خویش. سرانجام این ایده‌ی لیبرالی که مردم تنها می‌توانند و باید از راه نظام نمایندگی خواست‌های خود را بیان دارند یعنی ایده‌ای که نظام قانونمدار لیبرالی بر آن بنا شده، با شیوه‌ی تحقق کنونی شورش امر اجتماعی به خطر افتاده است. به این معنی که دیگر رژیم نمایندگی به‌مانند میانجی‌یگانه، مورد پذیرش این جریان نیست و گرایش بیش‌تر به‌سوی شکلی از دموکراسی مستقیم، پلورالیستی و ستیزه‌جویانه است که اندیشه‌ی لیبرالی هرگز علاقه‌ی چندانی به آنان نشان نداده است.

البته می‌توان به تلاش‌هایی برای حل این تضاد اشاره کرد که مبتنی بر قائل شدن سلسله‌مراتبی میان باور داشت‌هایی لیبرالی است. گفته می‌شود که تقدم امر

اجتماعی اصل اساسی است و ساختمان آموزه‌ای تمثیل ملی و اعتبار نظام نمایندگی به‌عنوان افزونه‌های ثانوی بعدی هنگام برپایی دولت لیبرالی بر آن افزوده شده‌اند. باری از آن‌جا که چنین تمایزی اگر حتی ساختگی نباشد می‌تواند به بحث‌های بیهوده‌ای دامن زند (که البته باورداشت‌های شخصی شرکت‌کنندگان در آنها بی‌تأثیر نیستند) ما ترجیح می‌دهیم که در جایگاه مشاهده‌ی عینی بمانیم و به تصدیق بازپیدایی مضمونی لیبرالی پردازیم بی‌آن‌که آن را تأییدی بر باززایش لیبرالیسم در شکل‌های گذشته‌ی تاریخی‌اش بیانگاریم.

لیبرالی شدن سوسیالیسم

تحول اخیر آموزه‌ی حزب سوسیالیست فرانسه گواه با اهمیتی است از خیزش امر اجتماعی علیه استعمار سیاسی. در واقع شاهد پدیده‌ای هستیم که می‌توان آن را لیبرالی شدن سوسیالیسم خواند. البته سوسیالیسم به‌مانند آموزه‌ای سیاسی نمی‌تواند موافق زدایش امر سیاسی باشد. و همواره به سیاست به چشم ابزاری برای تحقق خویش‌نگریسته و می‌نگرد. اما آن‌چه نسبت به موضع‌گیری‌های گذشته، تازگی دارد رد شکلی از خودبسندگی است که سیاست به دستاویز آن – و از خلال سوسیالیسم – خودمختاری خود را با هدف این که درس و عبرتی برای جامعه باشد، برقرار کرد. البته نه این که سوسیالیسم از جامعه غافل باشد ولی جامعه برایش ماده‌ی خامی بود که می‌خواست بر طبق مفاهیم پیش‌ساخته و آمرانه به آن شکل دهد. برعکس سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی – که اکنون چنان با زیور فضیلت‌های فریبا آراسته شده که حتی کمونیسم نیز گرایش به بهره‌مندی از آن دارد – و بالمآل سوسیالیسم به سبک فرانسوی، می‌خواهد به جامعه گوش سپارد. بنابراین بدون میل به تحمیل برنامه‌ی خود بر جامعه خواهان برآوردن تمنیات آن است. امر سیاسی این بار در برابر امر اجتماعی، راه فروتنی پیش گرفته زیرا به احتمال احساس کرده است که هرگونه خودپسندی می‌تواند به طرد شدنش بیانجامد.

به این معنا، این تفسیر نوین از سوسیالیسم در سنجش با تفسیر پیشینی که تفسیری غالب بود، از سپردن جامعه به تخت پروکوست الگوهای تعیین شده‌ی دولتی امتناع می‌ورزد و بنابراین می‌توان آن را گونه‌ای بازپیدایی لیبرالیسم شمرد. وانگهی سوسیالیسم معاصر از این نظر می‌تواند خود را به نیاکانی نامی مانند

هانری دوسن سیمون، فوریه و پرودن نسبت دهد. البته اگر لیبرالیسم تنها تأیید فردگرایی اقتصادی و ستایش رقابت تعریف شود جست‌وجوی پژوهشی از آن در اندیشه‌ی سوسیالیست‌های بزرگ فرانسوی بیهوده است. اما اگر بپذیریم که موضع بنیادین لیبرالیسم گرایش به متابعت سیاست از امر اجتماعی دارد و دولت را چون یک وسیله می‌بیند، نه تجسم غایتی برین، در این صورت سوسیالیسم در سیمای امروزی‌اش معنای مورد نظر نظریه‌پردازان بزرگ سوسیالیسم فرانسوی را باز می‌یابد. از دید سن سیمون باید جامعه را آزاد گذاشت تا بر پایه‌ی نیروهای ویژه‌ی خود، سامان یابد زیرا تنها به این شرط میان مشارکت‌کنندگان و «همیاران» در روند کار، می‌تواند اخلاقی مشترک، به‌عنوان سیمان جامعه‌ی صنعتی شکل گیرد. باری چنین کاری ممکن نخواهد شد مگر «هنگامی که انسان‌ها حکومت را نه هم‌چون مدیر بلکه به‌مانند مأمور یا کارپرداز جامعه به‌شمار آورند.»^۱ فوریه نیز گرچه به خدمت آرمان اجتماعی دیگری کمر بسته بود اما به همان دولت‌ستیزی تند و تیز سن سیمون می‌رسد. از دید او همایش‌ها و جمعیت‌ها همراه با آشتی انسان با خویش، هماهنگی همه‌جاگستر را هستی خواهند بخشید.^۲ باری این رژیم جامعه بنیاد در سرشت خود آنتی‌تز دولت سیاسی است. درحالی‌که دولت سازمانی آگاهانه است جامعه همایشی آزاد به‌شمار می‌آید و شناسه‌ی تمرکزطلب یگانگی‌بخش دولت رویاروی شناسه‌ی چند چهره و چندگانه‌ی جامعه قرار می‌گیرد. درواقع دولت نه عامل نظم بلکه فراورده‌ی بی‌نظمی است و زور قانونی که به‌کاری بندد تنها به تشدید بی‌نظمی می‌انجامد. بنابراین نه باید چیزی از دولت طلبید و نه انتظاری از آن داشت. اما پرودن با وجود بازنگری خستگی‌ناپذیر اندیشه‌هایش همواره به مضمون بدگمانی و سپس دشمنی با دولت، به‌مانند قدرتی بر فراز جامعه، وفادار ماند. «اگر جامعه تاکنون به قانونگذار، سیاستمدار، قهرمان و کلانتر پلیس نیاز داشته [...] به این دلیل است که به هیچ‌وجه سازمانیافته نبوده است.»^۳ با وجود یک نظام قانونمند اجتماعی واقعی،

1. H. de Saint-Simon, in *Oeuvres de Saint-Simon*, Enfantin, t. XIX., p. 35.

2. Voir, Ch. Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, *Oeuvres*, 4^e 1841, t. II, p. 65, 174 sq.

3. Proudhon, *Mélanges*, *Oeuvres*, éd. Lacroix, t. XIX. p. 56.

دیگر دلیل زیستی‌ای برای دولت وجود ندارد.^۱ سوسیالیسم با جذب امر سیاسی در امر اجتماعی خود فرمانی را به جامعه‌ی موجود باز خواهد گرداند و دولت دیگر چیزی جز «کارمند جامعه» نخواهد بود. درواقع اراده‌گرایی سیاسی پنداری است ژاکوبینی که باید به کنار افکنده شود زیرا بیش از آموزش کاربست قدرت به مردم، سلب قدرت از مردم را ممکن می‌سازد. می‌توان همین‌گونه محکومیت را نزد سوسیالیست‌های تخیلی انگلیسی یافت. برای نمونه از دیدگاه گادوین «جامعه در رابطه با نیازهای ما ایجاد شده‌است و دولت در رابطه با شرارت‌های ما. جامعه در همه‌ی کشورها برکت و حکومت در بهترین شکلش تنها شری است ناگزیر».^۲

البته پیوند خویشاوندی میان سوسیالیست‌های فرانسوی سده‌ی نوزدهم و حزب سوسیالیست کنونی فرانسه چندان روشن نیست. افزون بر این میان آن سوسیالیست‌ها و این حزب، مارکس هم حضور داشته که گریز به دامان اتوپی را غدغن کرده است. باری توجه به این نکته اهمیت دارد که هر چند هنوز اراده‌ی سیاسی برای تحقق سوسیالیسم ناگزیر شمرده می‌شود اما این بار برای بازگرداندن قدرت به جامعه، اعمال می‌شود نه برای سلب قدرتی از جامعه که تنها در جامعه مشروعیت دارد. بنابراین هدف سوسیالیسم نباید بازسازی جامعه برپایه‌ی انگاره‌ای انتزاعی باشد که می‌تواند به بوروکراتیزه یا دیوانی شدن همه‌ی انرژی‌های محرک جامعه بیانجامد بلکه برعکس باید رهایی جامعه از چنگ قدرتی را هدف قرار دهد که به انحصار مطلق قدرت‌های اقتصادی درآمده و از این رو در برابر شکوفایی تنوع تمنیات اجتماعی می‌ایستد.

البته می‌توان از خود پرسید آیا چنین اقدامی مستلزم به کارگرفتن وسایلی نیست که سرانجام با هدف مورد نظر در تناقض قرار گیرد؟ در تاریخ نمونه‌های چندانی نمی‌شناسم که قدرت‌ها پس از تحمیل خود با یاری برنامه‌ای آزادی‌بخش، به کناره‌گیری رضایت دهند. از این رو می‌توان از این هراس داشت که بلندنظری سوسیالیستی در عمل به بازتولید سناریوی بسیار آشنای کشورهای آمریکای لاتین بیانجامد. در این کشورها فرماندهان نظامی که مداخله‌های خود را با هدف برپایی

1. Proudhon, *Confession d'un révolutionnaire*, Oeuvres, t. IX, p. 177.

2. W. Godwin, *Principles of Society*, liv. II, p. 125.

دموکراسی واقعی توجیه می‌کردند زمان راه‌اندازی نهادهای دموکراتیک را موعد به موعد پس می‌راندند. باری از آن‌جا که هدف ما بررسی اساس و بنیاد سیاست است و نه تخمین بخت‌های آن پس خود را مجاز می‌دانیم که در رویکرد حزب سوسیالیست فرانسه نشانی از بازپیدایی لیبرالیسم ببینم.

پاد-قدرت‌ها

بنابراین هدف سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی تبدیل نیروی سیاسی به آفریننده‌ی جهانی نوین نیست. از آن‌جا که خودکامگی قدرتِ تمرکزبخش (و در نتیجه بی‌ریشه)، سیمای جامعه را تیره و تار ساخته، هدف این سوسیالیسم نخست بازگرداندن سیمای واقعی جامعه بر جامعه است و سپس احیای آزادی‌هایی که بالقوه در عناصر تشکیل دهنده‌ی اجتماعی وجود دارند. در واقع استراتژی‌ای که برای احیای آزادی‌ها در پیش گرفته شده، باور به تقدم آزادی نسبت به قدرت را تأیید می‌کند. این استراتژی که بر کنش پاد-قدرت‌ها استوار است به‌خوبی در راستای لیبرالیسم می‌پوید زیرا می‌کوشد نیروهای اجتماعی خودانگیخته را برای نبرد علیه اراده‌گرایی خودکامانه‌ی حکومت به کار گیرد. هدف پاد-قدرت‌ها همانا حفظ خودمختاری و استقلال اشخاص و گروه‌ها است.^۱

سر برآوردن پاد-قدرت‌ها می‌تواند به شورش نیروهای اجتماعی علیه نظام سیاسی شکل و توان بخشید. زیرا این نظام سیاسی نه تنها تمنیات حکومت شوندگان را به حساب نمی‌آورد بلکه در خفه‌کردنشان هم کوشا است. در حقیقت پاد-قدرت‌ها بیانگر خیزش امر اجتماعی علیه اقتدار سیاسی‌اند. به این اقتدار ایرادهایی از این دست وارد است: یکپارچگی نفس‌گیر مقررات، فرمانبرداری بی‌چون و چرا از منافع یک طبقه‌ی ویژه، پیروی از الزامات توسعه‌ی صنعتی که به دست یک دیوان‌سالاری بی‌نام و نشان به شکل یکسویه طرح‌ریزی می‌شود. درواقع این شکل نوینی از پایداری در برابر مطلق‌گرایی است. باری تجزیه‌ی قدرت باید الهام‌بخش استراتژی پیکار برای آزادی باشد زیرا از سویی نیرومندی قدرت در

۱. این اصطلاح را «کمیته‌ی بررسی و اندیشه برای منشور آزادی»ها در گزارش خود به نام آزادی، آزادی به کار برد. این کمیته در سال ۱۹۷۶ به ابتکار فرانسوا مبران ایجاد شد.

گرو در دست داشتن همه‌ی سر رشته‌ها است و از دیگر سو با پافشاری بر یگانگی بخشیدن به انرژی‌های اجتماعی است که خود را تحمیل می‌کند، البته هنگامی که نتواند به خاموشی‌شان وادارد. در این راستا می‌توان پیشنهادهای زیرین را مطرح کرد: تجزیه‌ی قدرت در مکان، با احیای خودمختاری قدرت‌های منطقه‌ای و در زمان، با گسست پیوستگی قدرت به یاری نظرخواهی‌های مردمی همراه با رد ماندگاری نامحدود حرفه‌ای‌ها در حکومت؛ تجزیه‌ی قدرت در روش‌های تصمیم‌گیری، با سپردن صلاحیت تصمیم‌گیری به افراد ذی‌نفع درباره‌ی امور خود. افزون بر این اعتبار بخشیدن به تفاوت‌ها و احترام به ویژگی‌ها در واقع به آزادی‌ها معنای واقعی خود را باز می‌گرداند زیرا بدین‌سان کار بست آزادی‌ها از یوغ هنجاری یگانه و انتزاعی می‌رهد.

به‌خوبی روشن است که این ویرانسازی قدرت، پژواک بینشی لیبرالی است که خودمختاری امر اجتماعی را شرط نخستین آزادی می‌داند. در واقع خطر سرکوب هنگامی دور می‌شود که تمنیات فرد شهرستانی در منطقه‌اش، کارگر در کارخانه‌اش، دانشجو در دانشگاهش، اجاره‌نشین در آپارتمان ارزان‌بهایش، زن در خانواده‌اش و مدیر مسئول در شرکتش رویاروی خودسری اراده‌گرایی سیاسی قرار گیرند. البته می‌توان درباره‌ی ساختار نظام سیاسی- اجتماعی که بتواند همزیستی این آزادی‌های گوناگون را ممکن گرداند پرسش کرد. زیرا تنها دامن زدن به خودمختاری‌های گوناگون بسنده نیست بلکه باید نیرویی گردهم‌آورنده نیز پیش‌بینی کرد که اقتدارش بر فراز هرگونه خودمختاری قرار گیرد. بنابراین اکنون باید پرسید که سرشت این نیرو چه می‌تواند باشد و نیروی بایسته برای گردهم‌آوری را در کجا خواهد یافت؟ آیا نباید از این هراسید که همان کژروی‌ها و همان کاستی‌هایی که بر اندیشه‌ی لیبرالی به سبب کار بستش در دولت لیبرالی تحمیل شد از نو پدید آیند؟ اندیشه‌ی لیبرالی که بر پاسداشت ارزش‌های انسانی بنیاد گرفته بود آهنگ آن داشت تا برای آزادی‌های بیانگر این ارزش‌ها زمینه‌ی شکوفایی یکسانی تأمین کند. اما می‌دانیم که لیبرالیسم تحقق‌یافته تنها به آزادی اقتصادی آن‌هم با درکی در راستای ویران‌کننده‌ترین شکل شرافت انسان‌ها، برتری بخشید و آزادی‌های دیگر را به توجیهی برای چیرگی پول فروکاست. بنابراین آیا این خطر وجود ندارد که از میان همه‌ی پاد- قدرت‌هایی که برای پاسداری از آزادی‌ها ایجاد می‌شوند یکی بتواند سربرآورده و با ترفندی، همه‌ی

آزادی‌ها را تابع خود گردانند درست همان‌گونه که قدرت‌های اقتصادی با کمک دولت لیبرالی با موفقیت به انجام رساندند؟

در روند دیالتیک سیاسی نظم و جنبش جای پاد-قدرت‌ها در جبهه‌ی جنبش است. اما به این دلیل می‌توان هدف کارکرد سیاست را برقراری نظم در جنبش دانست که نیروهای جان‌بخش دیالتیک با به درآمدن از گوناگونی خاستگاه‌های اجتماعی خود با جنبشی همسوی، به ایجاد نیروی مسلطی نائل می‌شوند که قدرت سیاسی ابزارش خواهد بود. برای امکان‌پذیر شدن چنین اقدامی باید واری جدایی منافع و باورها، احساسی از یگانگی بالقوه در اجتماع وجود داشته باشد که مشخص کردن دقیق آن هدف کارکرد سیاست به‌شمار می‌آید. غایت جنبش همانا رسیدن به نظامی مورد پذیرش همگان است نه این که جنبش غایتی فی‌نفسه باشد. دولت لیبرالی که یگانگی اجتماعی را مفروض می‌پنداشت برای آرمانی کردن این یگانگی در شکل تمثیل ملی واقعیت را بی‌فروغ و کم‌جلوه کرد. از آن‌چه بر سر این پنداربافی آمد آگاهی: نیروهای اجتماعی رسته از نظارت دولت در نبردی با یکدیگر به رویارویی پرداختند که نیرومند ناتوان را خرد می‌کرد.

لیبرالی شدن سوسیالیسم همراه با مشروعیت پاد-قدرت‌ها، در حقیقت سوسیالیسم را با همان خطری روبه‌رو می‌کند که دولت لیبرالی نتوانست از آن پرهیزد. واقعیت این است که نیروهای جنبش به‌مثابه‌ی زاینده‌گان پاد-قدرت‌ها، از محیط زایش خود فراتر نمی‌روند. آنها نه تنها خاستگاه بلکه غایت خود را در این محیط می‌یابند. به این خاطر به هیچ روی اندیشناک همسویی نبوده و چنان دچار پراکندگی‌اند که این امر مانع همایش آنها می‌شود و معنایش «هر کس به فکر خویش» بودن است. شاید یادآوری این نکته بی‌جا نباشد که سندیکای س اف دت^۱ اعلام کرد که در صورت پیروزی چپ نسبت به حکومت سوسیالیستی با گذشت تر و بردبارتر از حکومت محافظه‌کار نخواهد بود. باری حقیقت دارد که جامعه به یاری پاد-قدرت‌ها ابزارهای آزادی خود را باز می‌یابد ولی خود این آزادی‌ها به‌زودی در عمل به مبارزه با یکدیگر روی خواهند آورد. از آن‌جا که دیگر فرارفتن از کشمکش‌ها خوشایند شمرده نمی‌شود کارکرد سیاست پاره‌پاره شده و با کنش‌های مقطعی در

1. CFDT.

سطح گروه‌های گوناگون به گونه‌ای عمل می‌کند که به‌جای ترسیم شکاف‌های پیوستگی اجتماعی، گسیختگی آن را نمایان می‌سازد. بدین‌سان دیالتیک نظم و جنبش در مقیاس گروه‌های جدا از یکدیگر دنبال می‌شود نه در سطح کل جامعه. باری اگر این وضعیت نهادینه شود خواهیم دید که سیاست پای به «محیط ظریف اما پستی» می‌نهد که «در آن سوسیالیسم به سوسیال دموکراسی تبدیل می‌گردد».^۱

خودگردانی و لیبرالیسم

لیبرالی شدن سوسیالیسم چندان آشکار است که سخن گفتن از آن دلاوری چندان نمی‌طلبد. نگاهی به رویگرد سوسیالیست‌ها در انگلستان، آلمان فدرال یا کشورهای اسکانندیناوی چنین گرایشی را به‌خوبی هم در نیت‌ها (هنگامی که سوسیالیست‌ها در اپوزیسیون‌اند) و هم در کردارها (هنگامی که در قدرت‌اند) نمایان می‌کند. برعکس از دید برخی پیوند دادن لیبرالیسم با خودگردانی بی‌درنگ ادعایی تحریک‌آمیز شمرده می‌شود. با این‌همه پی‌یر روزنوالون نظریه‌پرداز جنبش خودگردانی و رزمنده‌ی سندیکای س‌اف‌دت نزدیکی میان این دو را مطرح و تأیید می‌کند. وی می‌نویسد: «طرح خودگردانی با برنامه‌ی لیبرالی محدودیت قدرت دولتی و نیز قائل شدن قدرتی ویژه برای جامعه مدنی همنوایی دارد».^۲

البته منظور از لیبرالیسم همان لیبرالیسمی نیست که دولت لیبرالی به کار بست. چون سخن بر سر بازیافت گوهر حاکمیت جامعه‌ی مدنی است پس برای لیبرالیسم تحقق یافته در سده‌ی گذشته معنایی مشروط به اوضاع و احوال آن زمان قائل می‌شوند. می‌گویند اصولی که لیبرالیسم تحقق یافته با آزادی همباز کرد یعنی مالکیت خصوصی منطبق با دریافت بیش سرمایه‌داری و نقش کمترین دولت، هر چند شالوده‌ی لیبرالیسم به‌شمار می‌آیند اما این شالوده به سنخ ویژه‌ای از جامعه مربوط بود یعنی جامعه‌ی پیش از پیدایش صنعت بزرگ و پیش از نشستن ثروت سرمایه‌داری برجای ثروت ناشی از تملک زمین. در نتیجه این اصول نسبت به مقتضیات ماندگار لیبرالی ارزشی گذرا دارد.

1. J. M. Domenach, *Le Retour du tragique*, Paris Éd. du Seuil, 1973, p. 285.

2. P. Rosanvallon, *L'Age de l'autogestion*, Paris Éd. du Seuil, 1976, p. 45.

در حقیقت گوهر این مقتضیات همانا تضمین آزادی‌های فردی و تقدم حقوق بر قدرت نیرومندان است. باری چنان‌چه خودگردانی به مثابه‌ی اعمال تصمیم‌گیری جمعی و امکان مداخله‌ی مستقیم هر کس در مسائل مربوط به خود تعریف شود رسیدن به این هدف‌ها نیز ممکن می‌گردد. خودگردانی در واقع هم سرشت قدرت را تغییر می‌دهد و هم «دارنده‌ی قانونی» آن را.

در جامعه‌ی بورژوایی - مثلاً در فرانسه از دوران انقلاب به این سو - «دارنده قانونی» کسی جز مالک نیست که مستقیم یا غیرمستقیم همه‌ی امتیازهای به‌جا مانده از برداشت رومی یعنی سود، حق بهره‌مندی و بهره را از آن خود کرده است. باری سلب مالکیت از این مالک و جانشین کردن آن با مالکی دیگر چه دولت، چه انجمن‌های محلی، چه کارکنان (تعاونی‌های کارگری) و چه حتی خود اجتماع به‌طور کلی (با ملی کردن‌ها)، برداشت کلاسیک از مالکیت را به هیچ وجه دگرگون نمی‌کند و در نتیجه آثار زیانبار آن را نمی‌زداید. بنابراین آن‌چه از دیدگاه نظریه‌پردازان خودگردانی اهمیت دارد همانا تاختن به خود مالکیت برای تجزیه‌ی آن است. اما چنین اقدامی می‌تواند باعث بازگرداندن وضعیت قرون وسطایی شود یعنی دورانی که مالکیت برای تجزیه‌ی آن است. اما چنین اقدامی می‌تواند باعث بازگرداندن وضعیت قرون وسطایی شود یعنی دورانی که مالکیت در برابر دسته‌ای از حقوق (مربوط به جنگل‌ها، کشت‌ها، نخجیرها، آب و غیره) که در مجموعه‌ای پیچیده و طبقه‌بندی شده در هم تنیده بود رنگ می‌باخت. خودگردانی در واقع از هم‌پاشیدگی و تقسیم دوباره‌ی حقوق گوناگونی را پیشنهاد می‌کند که از دوران انقلاب فرانسه در شخص «دارنده‌ی قانونی» یعنی مالک گرد آمده است.

پیدا است که تحلیل فرآیند و چگونگی‌های این تقسیم دوباره در جستار ما نمی‌گنجد. اما شاید بتوان بر این نکته انگشت نهاد که حتی در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌توان نوعی از این تجزیه‌ی مالکیت را مشاهده کرد برای نمونه قرارداد اجاره‌ی اعتباری یا همزیستی حق دولت و مالک ارضی بر یک تکه زمین. بنابراین کار جامعه‌ی خودگردان همانا شتاب‌دادن و گستراندن روند این تجزیه است. اما باید به این نکته‌ی بنیادی توجه داشت که آن‌چه دقیقاً چنین تجربه‌ای به‌همراه می‌آورد زدایش «روح مالکیت» است که به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به لیبرالیسم پیوند خورده. لیبرالیسم، آشکارا یا نهانی در پس ستایش از آزادی‌های فردی، مالکیت را به‌عنوان

موتوری مفروض می‌دارد که این آزادی‌ها را کارآمد و سودمند می‌سازد. درواقع به این دلیل ما توانستیم پیش از این بگوییم لیبرالیسم فلسفه‌ی موفقیت است که آزادی را از خصلت‌های بایسته‌ی کاریست آزادی مانند خویشتن‌داری، اراده‌ی کسب و کار، پشتکار و دلاوری جدا نمی‌سازد؛ یعنی همه‌ی آن استعدادهایی که میل به تصاحب را برمی‌انگیزد. آری لیبرالیسم فلسفه‌ی موفقیت است زیرا آزادی، موفقیت را ممکن می‌سازد و جست‌وجوی موفقیت، روح آزادی را رشد و گسترش می‌دهد. بدیهی است که تأکید بر جایگاه بنیادین مالک در این بینش بیهوده می‌نماید. به‌راستی آیا چون سرمایه‌داری کلان یعنی سرمایه‌داری مدیران و قدرت‌های مالی ناشناس تصویر لیبرالی از مالک را به شکل ناخوشایند فردی بی‌عمل و غیرفعال فروکاسته‌اند می‌توان وفاداری مالک به لیبرالیسم را انکار کرد؟

افزون بر این، برنامه‌ی خودگردانی در مورد سرشت قدرت نیز با اندیشه‌ی لیبرالی سازگاری چندانی ندارد. بی‌گمان آن‌جا که برنامه، انحصار قدرت به‌دست دولت را به‌خاطر تضمین سوسیالیستی شدن قدرت رد می‌کند با دلمشغولی لیبرالی برای حفظ خودمختاری و استقلال امر اجتماعی هم‌نوا است. اما این خودمختاری تا آن‌جا پیش نمی‌رود که امر اجتماعی را از مقاصد سیاست در امان نگاه‌دارد. همان‌گونه که هواداران خودگردانی می‌گویند: «خودگردانی نه پایان سیاست بلکه همه‌گیر شدن آن است.» البته این گفته به‌دلیل معمول کردن روش‌های دموکراتیک در هر مکانی که انسان‌ها با هم سروکار دارند، با ایده‌ی دموکراتیک می‌خواند. اما نه زندگی اجتماعی و نه زندگی اقتصادی نمی‌تواند در همزیستی جمهوری‌های خود فرمان – هر اندازه هم که هوشمندانه اداره شوند – خلاصه گردد. مهم این است که بینشی جامع، مصلحت عمومی را به‌گونه‌ای تعیین کند که هر یک از این به‌اصطلاح جمهوری‌ها در خدمت آن قرار گیرند. از دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک، چنین بینشی نیازمند بیان خود با قدرت سیاسی نیست زیرا به‌خودی خود از همگرایی منافع به‌دست می‌آید. درواقع اگر بتوان گفت این مورد به اراده‌گرایی سیاسی ربطی پیدا نمی‌کند. اما نظام خودگردانی با رد این خوش‌بینی به‌دلایلی چند، امتیاز طرح‌ریزی سرنوشت جمعی را به دولت وامی‌گذارد. درواقع برنامه نمود چنین بینشی است و نظریه‌پردازان خودگردانی آن را گزینش جامعه می‌شمارند. درست در این مورد ایده‌ی لیبرالی ناموفق است زیرا بر طبق آن جامعه هم خود را با گزینش‌هایش بیان می‌سازد

و هم آنها را تجربه می‌کند.

از آن‌جا که برنامه‌ریزی خودگردان نه تمرکز یافته‌است و نه دیوان‌سالارانه پس هم برنامه‌ریزی به سبک اتحاد شوروی - مبتنی بر کاربست آموزه‌ی حزب - و هم برنامه‌ریزی به سبک غربی - به‌مثابه‌ی فراورده‌ی خردباوری فن‌سالارانه - را مردود می‌شمارد. با این حال برنامه با وجود پیش رفتن روش‌های دموکراتیک پردازش خود باز به‌عنوان هنجاری برین وجود خواهد داشت و جامعه با یاری برنامه به خود سامان و انتظام خواهد بخشید.

حتی اگر این سامان و انتظام دستاورد گزینش جمعی باشد جایی که سامان و انتظام هست قدرت نیز وجود دارد. حتی اگر قدرت در بسیاری از نهادهای محلی و حرفه‌ای و غیره پراکنده شود باز هم غایت قدرت به دلیل نگاشته بودن در خود گزینش جمعی یکتا و یگانه می‌شود. بدین‌سان خودگردانی که خواهان رشد و گسترش خودمختاری و استقلال امر اجتماعی است با واگذاری تأمین آینده‌ی جامعه به قدرت، سرانجام به ایجاد قدرتی برتر از جامعه راه می‌برد. قدرتی فاوستی یا پرومته‌وار که لیبرالیسم آشکارا مردودش می‌شمارد.

شروع سه‌گانه: تکنوکراسی، دیوان‌سالاری، تمرکز

نام الاهیگان سرنوشت در اسطوره‌شناسی دوران ما تکنوکراسی، دیوان‌سالاری و تمرکز است. برخلاف افسانه، اینان درهای دوزخ را نه از این‌رو به روی ما می‌گشایند که رشته زندگی‌مان را می‌بافند و می‌ریسند و می‌برند بل از آن روی که به زیستن بدون آزادی مجبورمان می‌کنند. اتهام‌های وارد به این سه‌گانه بیش از آن شناخته شده‌اند که جایی برای بازگویی بهلند. افزون بر این پیگیری در این راه می‌تواند ما را به چشم‌اندازی دور از جستار کنونی رهنمون شود زیرا موضوع بحث ما شیوه‌ی درک ذهنیت مسلط از آنها است نه این که به‌طور عینی چیستند.

گفته می‌شود که تکنوکراسی همانا دست‌اندازی تکنسین‌ها به قدرت سیاسی است. اما برای چه اینان را سرزنش می‌کنند؟ به‌سبب بهره‌جویی از حیثیت و اعتبار ناشی از معلومات و دانسته‌های خاص خود، برای غصب اقتدار در زمینه‌ای که کاردانی به آنها حقی بیش از دیگران برای تصمیم‌گیری نمی‌بخشد. بنابراین هنگام بررسی مسائل، باکنار نهادن داده‌های بیرون از حوزه‌ی تخصصی خود مقرراتی وضع

می‌کنند که تنها به دست افراد سازگار با انگاره‌ی ذهنی اینان به کار بستنی است. تصمیم‌گیری تکنوکراتیک از این‌رو غیرانسانی است که از سویی بغرنجی وضعیت‌های عینی و واقعی را در نظر نمی‌گیرد و از دیگر سو گوناگونی‌ها را که شرط آزادی به شمار می‌آیند قربانی می‌کند. به آسانی می‌توان خواست لیبرالی خودمختاری شخص انسان را در پس این انتقاد بازیافت. می‌دانیم که لیبرالیسم مقررات را به شرطی می‌پذیرد که برای انسان‌ها وضع شده باشند نه برای آدم‌های ماشینی. برای حل این مشکل بهترین روش همانا فراخواندن همه‌ی انسان‌ها به شرکت در پردازش مقررات است. در این راستا حکومت مورد نظر لیبرالیسم را افراد غیرحرفه‌ای تشکیل می‌دهند یعنی شخصیت‌هایی که بدون برخورداری از کارآمدگی ویژه‌ای همه‌ی افق‌های سیاسی به رویشان باز است روشن است تکنوکرات که نخستین نگرانی‌اش «سیاست‌زدایی» از مسائل است نمی‌تواند چنین راه‌حلی را بپذیرد زیرا واگذاری مسئولیت خیر همگانی را به قدرتی که به دلیل اتکاء به هیجان‌ها، رؤیاها یا باورداشت‌های غیرعقلانی توانایی چندانی ندارد، ممکن نمی‌داند. بنابراین شورش علیه تکنوکراسی به درستی می‌تواند دفاع از برداشت لیبرالی از سیاست به شمار آید. البته باید به این نکته توجه داشت که این برداشت مُلهم از ایده‌ای است که لیبرالیسم از موضوع کارکرد سیاست پرداخته و در نتیجه با مسائلی سروکار دارد که به همه‌ی انسان‌ها در تفاوت‌ناپذیری سرشت مشترکشان ربط پیدا می‌کند. اما هنگامی که افراد، حکومت‌کنندگان را به حل دشواری‌های ناشی از شرایط ویژه‌ی خود بگمارند - درست مانند جامعه‌های کنونی - مسائل نیز ناگزیر خصلتی ویژه به خود می‌گیرند که مستلزم تحلیل فنی ژرف‌تری است. در اینجا با یکی از تضادهایی روبه‌رویم که بازپیدایی لیبرالیسم را به بن‌بست می‌کشاند. درواقع افراد با طرد غایت حکمرانی خواهان برقراری روش‌های حکمرانی‌اند. از این‌رو در پایان این رساله باید این پرسش را طرح کنیم که آیا نمی‌توان این تضاد را در نهایت به غیرمنطقی بودن انسان‌ها نسبت داد که از سیاست توقع برآوردن خواسته‌های خود را دارند البته بی‌آنکه به آزادی‌شان گزند ی وارد آید.

در نتیجه باید در مورد شیوه‌های تصمیم‌گیری، از شدت اتهام به تکنوکراسی کاسته شود. آشکار است تکنسینی که به شیوه‌های نگرش و به سبک‌های استدلالی حوزه‌ی تخصصی خود خو گرفته درباره‌ی مسائل دیگر نیز خودبه‌خود همان‌ها را

به کار می‌بندد. اما نباید فراموش کرد که این مسائل را یا حکومت‌کنندگان و یا به شکل رایج‌تری افکار عامه به طور مستقیم در برابرش نهاده‌اند.

در حقیقت تکنسین تنها به سبب تهی بودگی سیاسی تکنوکرات می‌شود. او نه جبار و نه مغرور بی‌احساس بلکه انسانی است با حسن نیت و آرزومند خدمت به دیگران که با توجه به قانون‌های حاکم بر محیط خویش تصمیم می‌گیرد. اما اگر با کسی که به مقتضیات فضای سیاسی اهمیت می‌دهد روبه‌رو گردد خلع سلاح می‌شود... و به احتمال بسیار از خلع سلاح شدن خوشوقت هم می‌شود زیرا گرایش چندانی به مسئولیت‌پذیری ندارد.

دیوان‌سالاری خوشنام‌تر از تکنوکراسی نیست و در واقع می‌توان آن را شکل ریشخندآمیزی از تکنوکراسی دانست. البته همه‌ی انتقادهای وارد به دیوان‌سالاری رابه اعتراض وجدان لیبرالی نسبت دادن همانا به معنی آرمانی کردن آنها است. سرزنش دیوان‌سالاری به خاطر کُندی‌ها، ناهماهنگی‌ها و پیچیدگی‌هایی که در زندگی افراد به وجود می‌آورد در واقع به معنای اعتراض ارباب رجوع یا مالیات‌پرداز علیه اختلال در هستی عینی و واقعی خویش است. با این همه در پس این واکنش‌های سطحی احساسی ژرف‌تر یعنی احساس گزند رسیدن به شخصیت انسان نهفته است و درست در این مورد می‌توان به خوبی یکی از مقتضیات لیبرالی را یافت. باری دیوان‌سالاری انسان را خوار و بدتر از آن نابود می‌کند. پشت باجه کارمندی بدخو یا مهربان اما همیشه گمنام نشسته است. در برابر او ارباب رجوعی قرار دارد (خود این عنوان شخصیت‌زدا است) که از لحظه‌ی ورود به اداره دیگر نه فلان یا بهمان شخص بلکه کمک هزینه‌گیر، رزمنده‌ی سابق، مستاجر قطعه‌ی ۱۱۶ یا داوطلب مسکن در خانه‌های ارزان بها شمرده می‌شود. در واقع از هم‌پاشیدگی شخصیت به زدایش خودمختاری فردی می‌انجامد و بی‌اعتنایی به خودمختاری فردی نیز بر تصمیم‌گیری اثر می‌گذارد. دیوان‌سالاری اشخاص واقعی را با نیازمندی‌ها، ناتوانی‌ها و آرزوهایشان به حساب نمی‌آورد بلکه به موارد انتزاعی توجه دارد. تازه قواعدی که در این موارد به کار می‌بندد بر پایه‌ی انگاره‌هایی طرح شده‌اند که عقلانیت‌شان به بهای غیرانسانی شدن همان موارد تمام می‌شود. روشن است که از این روند نوعی خودکامگی نتیجه می‌شود. تازه این واقعیت که به سبب یکسویه بودن تصمیم‌گیری‌ها، فرد بدون حق شرکت در پردازش فقط مجاز به پذیرش آنها است باز

بر این خودکامگی می‌افزاید.

البته بخشی مهمی از این انتقادهای کلیشه‌ای‌اند و جالب این که مطرح‌کنندگان غالباً نخستین کسانی هستند که برای برآورده شدن خواسته‌های خود به همین «اداره‌ها» روی می‌آورند. سرانجام روزی باید از خود پرسید که آیا دیوان‌سالاری یک بیماری برون‌زا است یا این که فراوانی خواسته‌های حق‌مندان باعث عیب و نقص قدرت اداری می‌شود. با این همه واکنش‌های افکار عامه در برابر دیوان‌سالاری خود گواهی است بر اراده‌ی رهایی و نیز اثبات‌کننده‌ی این واقعیت که انسان‌ها از آزادی نهفته در خویش آگاهند و آیا این همان باور بنیادین لیبرالیسم نیست؟

سرانجام یادآوری این نکته که تمرکززدایی همیشه مطالبه‌ای لیبرالی بوده بیهوده می‌نمایند هر چند که در فرانسه لیبرالیسم تحقق یافته با دولت تمرکزگرا کنار آمد. البته مفهوم تمرکززدایی به معنای باز پس گرفتن اختیارات غصبی دولت، دو پهلوی و مبهم است زیرا سیاهه و گستره‌ی این اختیارات هرگز به گونه‌ی عینی مشخص نشده‌اند. شاید بتوان گفت تمرکززدایی تنها به حوزه‌ی اختیارات اداری محدود می‌شود و ربط چندانی به اختیارات سیاسی ندارد. اما این تمایز بیش‌تر جنبه‌ی نظری دارد و در عمل به کار بستنی نیست زیرا هر ارگانی از برخی مرحله‌های خودمختاری به بعد حتی، مثلاً در مورد استخدام محلی، جنبه‌ی اقتدار سیاسی به خود می‌گیرد. اکنون روشن می‌شود که چرا حزب‌های چپ - که به هیچ روی لیبرال نبودند - در برخی از مقاطع تاریخ خود، برای برپایی دژهای سیاسی پایداری محلی در برابر قدرت مستقر، خواستار تمرکززدایی شده‌اند.

کاربست استراتژیک تمرکززدایی هر چه باشد ما آن را در چشم‌اندازی لیبرالی در نظر می‌آوریم. باری از آن جا که تمرکززدایی هم از فشار دولت می‌کاهد و هم برای افراد امکان پرداختن به امور خویش را فراهم می‌کند مورد پذیرش بینش لیبرالی است. در واقع تمرکززدایی با سمت‌گیری علیه قدرت مرکزی، تنوع ضوابطی تحمل‌پذیرتر و مناسب‌تر را که از ملاحظه‌ی نیازها و تمنیات محیط کاربری خود ناشی می‌شوند در برابر خودکامگی آیین‌گذاری و مقررات یکپارچه می‌نهد. چون تمرکززدایی، قدرت دولتی را با کاهش حوزه‌ی اختیاراتش تضعیف می‌کند و نیز چون به حکومت‌شوندگان توانایی تصمیم‌گیری درباره‌ی راه‌حل مسائل خودشان را باز می‌گرداند، به ضرورت لیبرالی است. بدین سان تمرکززدایی منطقه‌ای متضمن

رسمیت‌یابی هویت‌های محلی و تمرکززدایی خدمات اداری متضمن رسمیت‌یابی ویژگی‌های مسائل مطرح شده‌است. تمرکززدایی در هر دو مورد، شیوه‌ای از رهایی فرد شمرده می‌شود.

بی‌گمان ستایش تمرکززدایی غالباً در سطح می‌ماند. درواقع تأیید نظری مزیت‌های تمرکززدایی، مسائل ناشی از تحقق عملی‌اش را از میان برنمی‌دارد. هر آینه درباره‌ی تمرکززدایی بر پایه‌ی شور اندک حکومت‌شوندگان برای شرکت در سازمان‌هایی که برای پرداختن به امور ایشان ایجاد شده، داوری شود می‌توان گفت که چندان به تقویت روحیه‌ی مدنی نمی‌انجامد. شرکت‌کنندگان در کمیته‌های محلی، شوراهای شهرستان، انجمن‌های خانه و مدرسه و شوراهای شهرداری غالباً مرکب از سیاستمداران حرفه‌ای و یا شخصیت‌های بسیار نادری است که خدمت داوطلبانه‌شان بیش‌تر جنبه‌ی قهرمانی دارد. اما این نکته چندان مورد نظر ما نیست زیرا به تحلیل تمرکززدایی به گونه‌ای که هست یا می‌تواند باشد نمی‌پردازیم بلکه کار خود را به بررسی آن در ذهنیت همگانی محدود می‌کنیم. از این دیدگاه بدیهی است که انسان‌ها همراه با تأیید شخصیت ویژه‌ی خود از تمرکززدایی انتظار ایجاد امکانی برای در دست گرفتن سرنوشت خویش را داشته باشند.

انتقاد از خود رژیم لیبرالی

در حقیقت، آگاهی به وجود این نیروها - به‌ویژه در فرانسه - سبب انتقاد از خود حکومت‌کنندگان شد. البته جنبش‌های آزادی‌خواهی که به‌شکل انجمن‌ها یا گروه‌های ساختمان‌د با رویارویی فعال با رژیم سیاسی اجتماعی موجود - در عمل - به بخش‌های گوناگون زندگی اجتماعی جان می‌بخشند، تنها نمود بازپیدایی مقتضیات لیبرالی نیستند. افزون بر این، این بازپیدایی به تمنیات ناروشنی نیز محدود نمی‌شوند که هدف خود را زدایش اراده‌گرایی سیاسی قرار داده و غالباً با محکومیت چشمگیر ابزارهای آن یعنی تکنوکراسی، دیوان‌سالاری و تمرکزگرایی همراه‌اند. واقعیت این است که باززایی ایده‌ی لیبرالی حتی در رویکرد رهبران رسمی دموکراسی‌های لیبرالی به‌چشم می‌آید. گویا این رهبران که به یاری نیروهای غالب بر جامعه‌ی لیبرالی - به‌گونه‌ای که در تاریخ شکل گرفته - به قدرت رسیده‌اند می‌خواهند با احیای آزادی‌ای که دولت لیبرالی نتوانست به‌دفاع از آن برخیزد به

تصحیح نارسایی‌های جامعه بپردازند. این جریان را باید انتقاد از خود رژیم لیبرالی به‌دست رهبرانش دانست که البته هدفش نه از بین بردن این رژیم بلکه وفادار کردن بیشتر آن به لیبرالیسم است. حتی اگر این انتقاد از خود مانوری برای پیش افتادن از مخالفان باشد دلیلی بر ماکیاولیسم تندروانه نیست. اما در این مورد نیز برای ما نه هدف استراتژی سیاسی بلکه وسیله‌های آن مهم است. باری در میان آنها می‌توان توسل به ارزش‌های بنیادین لیبرالیسم و تأیید آنها را به‌خوبی دید.

می‌توان نمود این ارزش‌ها را به‌شکل رسمی در گفتارهای تلویزیونی و نیز در کتاب والری ژیسکار دستن^۱ (رئیس‌جمهور - سابق - فرانسه) که دربردارنده‌ی برداشت‌های وی از دموکراسی فرانسوی است به‌خوبی مشاهده کرد. افزون بر این پرچم لیبرالی به‌دست حزبی برافراشته شد که رئیس‌جمهور بدان وابسته بود؛ آیا جمهوری خواهان مستقل، (حزب جمهوری‌خواه کنونی) خود را «میان‌رو، هوادار وحدت اروپا و لیبرال» نمی‌خوانند؟ مرجع آنها نظامی از ارزش‌ها است که «آزادی از این‌رو در آن جای برجسته‌ای دارد که غایت آشکارش همانا شکوفایی فرد است و آزادی فعال مستلزم آن»^۲ هر چند فعلاً موضوع بر سر اعلام نیت‌ها است اما ادعای عدم تداوم آنها در عمل نیز ناعادلانه است. درواقع دست‌یازی به رشته اقدام‌هایی برای کاستن از فشار دولت و نیز ایجاد امکاناتی برای حکومت‌شوندگان تا مسئولیت امور خود را بیش‌تر به‌دوش گیرند گواهی است بر اندیشناکی حکومت‌کنندگان. تلاش برای انسانی کردن دستگاه اداری با کوشش برای پذیرا کردن آن، کوتاه کردن پیچ و خم‌های دیوان‌سالارانه، تلاش برای گشودن درهای امکانات به روی هویت‌های محلی (آموزش زبان‌های منطقه‌ای، منطقه‌ای کردن خانه‌های فرهنگ و غیره)، افزایش نهادهای منطقه‌ای با هدف ملموس کردن تمرکززدایی - که بیش از اندازه به تأخیر افتاده! - نرمش مقررات در زمینه‌ی خدمت نظام وظیفه و نیز در زمینه‌ی شیوه‌ی رفتار با زندانیان (این دو زمانی دژهای سنتی اقتدار نامشروط شمرده می‌شدند) مقررات مربوط به وضعیت زنان با هدف به‌رسمیت شناختن آزادی واقعی زن هم در پهنه‌ی اجتماعی و هم در پهنه‌ی حقوقی و قضائی و سرانجام حتی

1. Valéry Giscard d'Estaing: *La démocratie française*, 1976.

2. France moderne, Sept, 1966, n° 297.

خیمه‌شب بازیِ برگماریِ شخصیتی بیرون از سلسله مراتب اداری برای پرداختن به مسائل ویژه (مانند امنیت، انرژی، روسپی‌گری) آشکارکننده‌ی این دلمشغولی (هر چند تبلیغاتی اما در واقع معنی‌دار) است که در زیر گرانباری دستگاه دولتی درمانی برای دشواری‌های همگانی جست‌وجو شود.

همه‌ی این اقدام‌های بجا و مناسب، که البته می‌توان از بسیاری دیگر هم نام برد، در چارچوب سیاستی جامع دارای عناوین مهم رایزنی، کنکاش و مشارکت می‌گنجد. البته تحلیل شکل‌ها و ارزیابی نتیجه‌های این سیاست بر ما نیست. حتی اگر نتیجه‌ها چندان هم چشمگیر نباشند اما اصول آن همچون نمودی از دگرگشت ژرف روابط میان قدرت سیاسی و حکومت‌شوندگان اهمیت شایانی دارد. باری می‌توان این روند را ویرانی برج و باروی قدرت دولتی دانست. درواقع دولت با شگردهای نامبرده، از دست‌یازی به فرماندهی یکسویه چشم می‌پوشد و با فراخواندن افراد به پذیرش مسئولیت‌گزینش‌های سیاسی به گونه‌ای ملموس، آزادی آنها را نوسازی می‌کند. بدین‌گونه با تصحیح عملکردهای دولت لیبرالی و نیز با ارزش‌یافتن دوباره‌ی مقصود همیشگی لیبرالیسم یعنی آشتی میان خودمختاری فردی و ضرورت انضباط جمعی روبه‌رویم. بدین‌سان همانندی میان برنامه‌ی سوسیالیستی و پیشنهادهای حکومت‌کنندگان کنونی تأیید می‌شود زیرا در هر دو سو سخن از بازگرداندن قدرت غصبی به افراد و گروه‌ها است و نیز از تبدیل این قدرت به ابزاری که به یاری آن افراد و گروه‌ها آزادی خود را دوباره به چنگ آورند.

البته این همسویی در مورد وسیله‌ی رسیدن به مقصود از میان می‌رود. در این جا راه‌حل‌های پیشنهادی سوسیالیست‌ها را کنار می‌گذاریم و تنها موضع‌گیری افراد و حزب‌های معتقد به لیبرالیسم را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. در نگاه نخست، این موضع‌گیری چندان آسان نمی‌نماید زیرا چگونگی همخوانی ایمان لیبرالی اینان با هستی جامعه‌ای که در زمینه‌ی اقتصادی ساختار و مکانیسم‌هایش با برداشت‌های لیبرالیسم کلاسیک مطابقت ندارد روشن نیست. در جامعه‌ی سرمایه‌داری کنونی یافتن تعادل ناشی از بازی طبیعی قانون‌های بازار دشوار می‌نماید. وانگهی حتی نئولیبرال‌ها نیز برقراری دوباره‌ی این بازی را توصیه نمی‌کنند. رقابت نیز که زمانی جهش‌دهنده‌ی ابتکارهای فردی به‌شمار می‌آمد امروز با توجه به تمرکز شرکت‌های بزرگ در سطح ملی و فراتر از آن انحصارهای سودآور شرکت‌های چند ملیتی از

وضعیت چندان مساعدی برخوردار نیست. اقتصاد بازار حوزه‌ی تولید کشاورزی - که با تثبیت اقتدار منشانه‌ی قیمت‌ها سمت‌وسو یافته و با یارانه‌ها حمایت می‌شود - کاملاً رخت بر بسته است. واقعیت محدودیت اعتبار، آزادی بازرگانی و تولید را با ناکامی روبه‌رو ساخته و درحالی‌که چهل درصد سرمایه‌گذاری‌ها به‌دست بخش عمومی انجام می‌گیرد اصل عدم مداخله‌ی دولت نیز با شکست روبه‌رو شده‌است. اصل مسلم آزادی قرارداد نیز وضع بهتری ندارد درحالی‌که نه مبلغ اجاره‌ها و نه اجاره‌نامه‌های کشاورزی آزاد نیستند و قراردادهای دسته‌جمعی و حقوق اجتماعی، آزادی کارفرما را به هیچ فرو می‌کاهند. سرانجام هنگامی که حجم بودجه‌ی اجتماعی هم‌ارز بودجه‌ی عمومی است و فرد بخش قابل‌توجهی از امکانات زیست خود را در اعتبارهای مندرج در بودجه‌ی اجتماعی می‌یابد آیا می‌توان از خودمختاری فردی به معنای مطلق واژه سخن گفت؟

به‌راستی در جامعه‌ای که قدرت دولتی به گسترده‌ی فعالیت‌های اقتصادی و حتی درآمدهای فردی را تعیین و کنترل می‌کند سخن گفتن از جان گرفتن دوباره‌ی لیبرالیسم تناقضی است دفاع‌ناپذیر. بنابراین لیبرالی شدن را باید بیش‌تر بازگرداندن آزادی به فرد دانست آزادی‌ای که شبکه‌ی فشرده‌ای از آیین‌گذاری‌ها و مقررات از میان برده است. اما حکومت‌کنندگان به‌درستی دریافته‌اند که جامعه‌ی تکنیکی یا صنعتی جامعه‌ای است خطرناک و رها کردن فرد به‌حال خود تا تنها به یاری امکانات خویش با آن روبه‌رو شود سیاستی نکوهیده است، از این‌رو از پای نهادن در چنین راهی تن می‌زنند. بنابراین اکنون باید پرسید پس لیبرالی شدن چه معنایی دارد؟

به‌نظر می‌آید که لیبرالی شدن در شیوه‌ی نوینی از درک نقش دولت خود می‌نماید به آن‌گونه که مداخله‌های حمایت‌کننده‌ی دولت با خودمختاری امر اجتماعی همخوانی داشته باشد. باری پس از دولت تماشاگر، دولت داور و دولت قیم، اکنون لیبرالیسم نوشده یا «پیشرفته» دولت بیمه‌گر را به‌ما می‌شناساند.

به‌نظر می‌رسد جامعه، هدف‌های مهم و ضروری برای حفظ و رشد ساختار ویژه‌اش را خود تعیین می‌کند و وظیفه‌ی پیش‌بینی و احتمالاً جبران آسیب‌های ناشی از مسائل درونی‌اش را به‌دولت وامی‌گذارد. چنین کارکرد کاملاً فهرست شده‌ای درست مانند کارکرد شرکت‌های بیمه است. بدین‌سان دولت نقش بیمه‌گر جامعه‌ی تکنیکی را به‌دوش می‌گیرد و از آن در برابر واکنش‌هایی حفاظت می‌کند که نه تنها

وسیله‌های به کار رفته در این جامعه برای برخورد با مسائل بلکه حتی گرایش‌های هدفمند درون آن نیز می‌توانند برانگیزند.

در ظاهر این کارکردی چندان تازه نمی‌نماید. آیا در دوره‌ی دولت لیبرالی، قدرت دولتی وظیفه‌ی برقراری نظم و آرامش لازم و ضروری برای توسعه‌ی فعالیت‌های خصوصی را به‌دوش نداشت؟ آیا در دوره‌ی حاکمیت دولت بهبودبخش درواقع دولت، با مشیت یزدانی — که نام یک شرکت بیمه نیز بود! — یکسان شمرده نمی‌شد؟ ولی آن‌چه تازگی دارد هم گستره‌ی مسئولیت‌های بیمه‌گر و هم خود بیمه‌شونده است. درباره‌ی مسئولیت، باید یادآوری کرد که دولت لیبرالی در گذشته مسئول رعایت نظم بیرونی به‌شمار می‌رفت و بنابراین پلیسی کارآمد بسنده‌اش بود. امروز اما سخن بر سر چیز دیگری است، درواقع موضوع مورد توجه همانا آرام‌سازی روحی افراد است. افزون بر این باید خیزش‌های ناشی از غیرانسانی بودن مکانیسم‌های اقتصادی و اجتماعی پیش‌بینی شوند. اما درباره‌ی بیمه‌شونده باید توجه داشت که دولت بهبودبخش برای فرد، مشیت یزدانی شمرده می‌شد درحالی‌که در چشم‌انداز کنونی بیمه‌شونده همانا خود جامعه است. بنابراین پلیس در رابطه با نفع این جامعه ایجاد شده و هدفش جلوگیری از این است که نتایج خسارت‌های ناشی از مسائل درونی جامعه، جامعه را به آشوب کشاند.

باری سنگینی وظیفه‌هایی که کارکرد بیمه‌گری به عهده دولت می‌گذارد تنها با توجه به گستره‌ی خطرها و شدت گزندهای ناشی از جامعه و نیز شمار و تنوع قربانیانش، قابل ارزیابی است. سخن تنها بر سر این نیست که دولت چاره‌ای برای اثرات زیان‌بخش توسعه‌ی تکنیک‌های صنعتی بجوید بلکه افزون بر این باید پریشیدگی روان‌شناختی ناشی از تندپویی دگرگونی در محیط انسانی را پیش‌بینی یا درمان کند، دلوپسی برخاسته از ناامنی ذاتی جهانی در جهش پیوسته را آرام گرداند، نیازهایی را که جامعه‌ی تاجرپیشه می‌آفریند برآورده سازد و سازگاری میان رؤیاهای فردی و آینده‌ای که پیشرفت تهیه می‌بیند تضمین نماید؛ کوتاه سخن با عمل خود به ایجاد فضای اجتماعی‌ای یاری رساند که در آن تنش‌های میان فرد و الزامات پویندگی اقتصادی از به خطر افتادن فرد نگذرد.

پیدا است که چنین مسئولیت‌هایی را به‌دوش حکومت‌کنندگان نهادن مستلزم مداخله‌ای پیوسته و حضوری همیشگی است که همانا در قطب مخالف نظریه‌ی

کناره‌جویی لیبرالی دولت جای دارد. با این‌همه این تنها ظاهر ماجرا است زیرا باید توجه داشت که ابتکارهای دولتی جامعه را از خودمختاری محروم نمی‌کند. از آن‌جا که جامعه هدف‌های اقدامات جمعی را تعیین می‌کند همواره بر سیاست پیشی دارد. درواقع مداخله‌های دولتی خودمختاری امر اجتماعی را نیرومند می‌سازد زیرا با تضمین ترسیم خسارت‌ها، امکان حفظ آسوده خیالی ضروری برای پویندگی جامعه را فراهم می‌کند. اصلاح‌طلبی با گرایش سوسیالیستی نفی لیبرالیسم نیست بلکه برعکس شرط تداوم آن در محیطی است که هرکس بیش از زیر سؤال بردن بنیاد جامعه‌ی تکنیکی در فکر بیش‌ترین بهره‌جویی ممکن از کارکرد آن است. این را می‌توان لیبرالیسم پیشرفته شمرد یعنی رژیمی که در آن به‌جای ویران کردن کلبه به سروسامان دادن آن می‌پردازند چون که می‌خواهند همواره سقفی برفراز سرخویش داشته باشند.

فصل دوم

بازگشت به سرچشمه‌ها

آزادی همگان

نسبت دادن مفهوم بازگشت به سرچشمه‌های لیبرالیسم به جنبش آزادی خواهی‌ای که دوران ما را به لرزه در آورد نه به منظور آرمانی کردن این سرچشمه‌ها و نه برای این است که علیرغم پلشتی‌های رودی که از آنها جاری شد فریبایی خود را باز یابند. به راستی آیا کمونیست‌ها با پویشی همانند نمی‌کوشند تا مارکسیسم را از دژ رفتاری‌های رژیم استالینی جدا سازند؟ از دیدگاه مفهومی مسئله‌ای که آنها رویاروی خود می‌بینند در عبارت‌هایی همانند با مسئله‌ی مورد نظر ما طرح می‌شود: «آیا می‌توان مارکس را مسئول گرانباری نظام دیوان‌سالارانه‌ای دانست که فرد را نخست خرد و سرانجام روانه‌ی اردوگاه گولاک می‌کند؟» و «آیا می‌توان بی‌عدالتی‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری و ناسازگاری نیازهای انسان با مکانیسم‌های حکومتی دولت لیبرالی را پیامد ناگزیر لیبرالیسم شمرد؟»

از آن جا که پاسخی قاطع و کوتاه، خودپسندانه است و پژوهشی ژرف نیز به بازنویسی تاریخ ره می‌برد ما تنها به بررسی یک داده‌ی نسبتاً اساسی از مسئله بسنده می‌کنیم یعنی دانستن این که آیا تفسیر لیبرالیسم از آزادی به ناگزیر به ایجاد امتیاز می‌انجامد؟

البته نمی‌توان این واقعیت را نادیده انگاشت که لیبرالیسم در اصول خود آموزه‌ای است بلندنظرانه. گرچه بی‌گمان فلسفه‌ی موفقیت شمرده می‌شود اما انسان این موفقیت را مدیون آزادی نهفته در خویش است. درواقع کاربست آزادی سرچشمه موفقیت به‌شمار می‌رود نه این که موفقیت، آزادی را بیافریند. از این‌رو

نمی‌توان مسئولیت همانند شمردن آزادی با توانایی‌های ناشی از موفقیت را به لیبرالیسم نسبت داد. البته در پاسخ خواهند گفت که شاید چنین باشد ولی این آزادی امتیازی تجسم‌نیافته است مانند آزادی وجدان مسیحی از دیدگاه اصلاح‌گران دینی، آزادی به‌مثابه‌ی فرزند خرد از دید اسپینوزا یا دائرةالمعارف‌نگاران و آزادی به‌مانند حق طبیعی در اعلامیه‌ی سال ۱۷۸۹. به‌نظر ما این ایراد وارد نیست زیرا حتی هنگامی که لیبرالیسم در یک رژیم سیاسی اجتماعی تحقق یافت بانگ‌های اعتراض لیبرالی مخالف با تغییر ماهیت آزادی به توجیه‌گر خودخواهی‌ها، کم نبودند. بتنام خود را شهروند جهان خواند و غیراخلاقی بودن حسابگری خودخواهانه‌ی ناخوانا با منافع همگان را افشاء کرد. در این روال آیا نیازی به یادآوری توجهی هست که استوارت میل به مسائل اجتماعی به‌ویژه به مسئله‌ی دستمزدها نشان داد که سرانجام برای او یعنی سازش‌ناپذیرترین فردباوران، به بهای بهتان سوسیالیست بودن تمام شد؟ او علیه آن بخش بیش از اندازه‌ی درآمد ناشی از کار که به جیب بیکارگان مفتخوار می‌رفت به مخالفت برخاست، اصلاح در حق مالکیت و محدودیت حق وراثت را توصیه کرد و بی‌عدالتی‌های جامعه‌ی موجود را محکوم ساخت و در این باره گفت که اگر کمونیسم به زدایش این بی‌عدالتی‌ها موفق شود از پذیرش‌اش سرباز نخواهد زد. باستیا یکی از سرسخت‌ترین لیبرال‌ها با همین روحیه اعلام داشت که اگر توانایی‌های اجتماعی سرمایه را درک نکرده بود حتماً سوسیالیست می‌شد. فراموش نکنیم که حتی کسب و کار آزاد که امروز برخی آن را تجسم محافظه‌کاری طبقات توانگر می‌دانند میوه‌ی جنبشی انقلابی به‌شمار می‌آمد و درست به‌همین عنوان در دوره‌ی ریاست جمهوری جکسن یعنی دوره‌ی دموکراتیک شدن نهادهای ایالات متحد، شعار چپ آمریکا بود. به‌یاد آوریم که در بُن نظریه‌ی داد و ستد آزاد که مکتب منچستر از مدافعانش بود تنها هدف‌های چیره‌جویانه‌ی صنایع انگلستان و نگرانی نسبت به منافع نظام حاکم پنهان نبود بلکه در آن به‌ویژه ایمان کوبیدن و رهبران «جامعه‌ی ضدقانون غلات» به فضیلت‌های صلح‌جویانه‌ی آزادی مبادله‌ی بازرگانی، چه در درون کشور و چه در سطح بین‌المللی نیز نهفته بود. سرانجام برای دراز نشدن سیاهه‌ی گواهی در موافقت با آزادی همگان توجه خواننده را تنها به این نکته جلب می‌کنیم که گشایش درهای مدرسه به روی همه‌ی کودکان را مدیون حکومت‌های لیبرالی جمهوری سوم فرانسه هستیم. ژورس

در این باره نوشت: «اگر بورژوازی اندکی ناراحتی پنهانی وجدان داشت به دست خود هزاران هزار چشم خوگرفته به جهل و ظلمت دیرپای را به روی اعمال ناعادلانه‌ی خود نمی‌گشود.»^۱

باری همه‌ی این موارد تأیید چشمگیر نظر کسانی است که بر جهانشمولی آزادی لیبرالی تأکید می‌ورزند. اما باز می‌توان این ایراد را پیش کشید که این جهانشمولی ناظر به بهره‌مندی از آزادی است نه ناظر به کاربست آزادی، یعنی آزادی از آن همگان به‌شمار می‌آید اما در عمل تنها صاحبان امتیاز حق استفاده از آن را دارند. البته نباید باز درباره‌ی بُرد این انتقاد راه‌گرافه پیمود زیرا با ذکر تجربه‌ی تراژیک روزگاران دیدیم با وجود این که ساختارهای اقتصادی و اجتماعی مانعی در برابر کاربست آزادی به‌شمار می‌آیند اما آزادی بی‌اعتنا به شرایط اجتماعی چندان هم پنداربافانه نیست. لیبرالیسم آموزه‌ای، این مانع را به‌خوبی دیده بود ولی برای کنار راندنش به آزادی اطمینان می‌کرد. درست همین اطمینان باعث شد تا توانایی دگرگون ساختن نظم مستقر را از قدرت سیاسی سلب کند زیرا اگر این دگرگونی مطلوب ارزیابی شود فقط مجموعه‌ی ابتکارهای فردی آن را به انجام خواهند رساند.

باری به‌خوبی می‌دانیم که امروز دیگر جایی برای این خوش‌بینی نیست. به‌راستی از آزادی فردی در برابر افسارگسیختگی هذیانبار جامعه‌ی تکنیکی چه برمی‌آید. جامعه‌ای که هر خواست‌گریزان از تسلط خود را درهم می‌شکند. درحقیقت به سبب ناتوانی آزادی بی‌سازوبرگ، انسان‌ها برای رهایی از فشارها و سرکوب‌های مختل‌کننده‌ی کاربست آزادی‌شان به سیاستمداران روی می‌آورند. اما با توجه به این که غالباً می‌پندارند اندیشه‌ی لیبرالی مداخله‌ی دولت را محکوم می‌شمارد آیا چنین انتظاری از سیاستمداران را که مستلزم مداخله‌ی دولت است نمی‌توان رویکردی نافی لیبرالیسم دانست؟ هر آینه این برداشت درست باشد تفسیر جنبش آگاهی جمعی روزگار ما، به‌شکل بازپیدایی لیبرالیسم نیز می‌تواند خلاف منطق بنماید. زیرا این جنبش درواقع بازپیدایی لیبرالیسم را به‌سوی طلبیدن آزادی برای همه‌ی انسان‌ها می‌راند آزادی‌ای که در عمل تنها برخی توانایی بهره‌مندی کامل از آن را دارند.

1. J. Jaurès, *L'Armée nouvelle*, éd. 1915, p. 367.

اجتماعی شدن لیبرالیسم

بنابراین ظاهراً با تناقضی روبه‌رو هستیم. یعنی یا این که چون انسان می‌تواند خودمختاری شخصی خود را رویاروی قدرت دولتی قرار دهد، آزاد است و در این صورت این آزادی برای همگان عینی و ملموس نمی‌شود یا این که قدرت دولتی برای تأمین آزاد بودن همگان مداخله می‌کند و در این حالت قدرت دولتی جانشین فرد می‌شود و در نتیجه خودمختاری فرد بر باد می‌رود.

اما در واقعیت، این تناقض به دلیل ساده‌انگاری قضایای مطرح شده حل ناشدنی می‌نماید. می‌گوییم ساده‌انگاری زیرا خودمختاری شخصی با فردباوری مطلق خلط شده است که بر پایه‌ی آن و مطابق فرمول ژان-پل سارتر انسان تنها یک نخودفرنگی در قوطی نخودفرنگی شمرده می‌شود. می‌گوییم ساده‌انگاری زیرا دولت را چون دیوی آدمخوار و همیشه آماده‌ی بلعیدن آزادی‌ها به‌نمایش می‌گذارد. بی‌گمان درست است که این تصویرپردازی رنگارنگ با چهره‌ی لیبرالیسم عجین شده اما این همسان‌شماری، ناشی از این واقعیت است که لیبرالیسم با بهره‌برداری دولت لیبرالی از آن، همانند انگاشته می‌شود. و ما پیش از این به‌روشنی نشان دادیم که دولت لیبرالی غالباً کاریکاتوری از لیبرالیسم بیش نبود.

بنابراین سزا است که لیبرالیسم از عارضه‌های گذرای که به نادرستی به‌گوهرش چسبیده‌اند پیراسته گردد. هر چند این اقدام به‌کنونی شدن اندیشه‌ی لیبرالی راه می‌برد اما باید در پس این عنوان‌پسند روز، واقعیتی نهفته را دید که همانا بازگشت به سرچشمه‌ها است. باری این اقدام از سویی مستلزم تعمق و بررسی خصوصیت شخصی و اجتماعی سرشت انسان و از دیگر سوی مستلزم شیوه‌ای از درک سرشت قدرت و غایت آن است که بدون به‌خطر انداختن نقش قدرت با احترام به خودمختاری شخص انسان سازگار باشند. باری ته‌نشست کاستی‌ناپذیر این تحلیل همانا ایمان لیبرالی است.

همان‌گونه که پیش از این دیدیم نخستین اصل ایمان لیبرالی عبارت است از تأیید این که انسان در مجموع موجودی است آزاد و اجتماعی. هیچ یک از بنیادگذاران آموزه‌ی لیبرالی هرگز اندیشه‌ی خود را بر نمونه‌ی رابینسون پایه نگذاشتند و اندیشه لیبرالی همواره بر انسان اجتماعی متکی بوده است. بدین‌سان جامعه‌پذیری و آزادی، بدون طرد یکدیگر در سنتزی به‌هم می‌رسند که درواقع

تشکیل دهنده‌ی اصالت شخص انسان است. دومین اصل که در حقیقت از اصل نخستین برمی‌آید عبارت است از این که سرچشمه‌ی الزام‌ها و تکلیف‌ها نه بیرون از فرد بلکه برعکس در وجدان شخصی وی جای دارد. گرچه به هر رو تبعیت به معنای گردن نهادن به ضوابط است اما از این دیدگاه تبعیت نه رفتاری اجباری بلکه رویکردی است که موقعیت فرد به عنوان موجودی اجتماعی به او حکم می‌کند. بنابراین وجود یک نظم سیاسی حقوقی نمی‌تواند همچون نتیجه‌ی منطقی رویارویی انسان و جامعه تفسیر شود. اندیشه‌ی لیبرالی بر آن است که انسان با سرشت اجتماعی خود از هوشی بس آزموده و وجدانی بس باز برخوردار است تا پذیرای الزام‌ها و تکلیف‌های بایسته برای حفظ یک زندگی جمعی متمدن باشد. بدین سان انسان حتی با تبعیت از قانون‌ها نیز موجودی است آزاد. جا دارد تعریف ماده‌ی چهارم اعلامیه سال ۱۷۸۹ را از آزادی به یاد آوریم: «آزادی مبتنی است بر توانایی انجام هر آنچه به دیگری آسیب نرساند.» و ماده‌ی پنجم به این شکل از آن نتیجه می‌شود: «قانون تنها حق ممنوعیت اعمالی را دارد که به جامعه آسیب می‌رساند.» باری آسیب رساندن یعنی ایجاد شر، و شر چیزی جز جنبه‌ی خردگریز وجدان نیست. حال به آن اصل ایمان لیبرالی که در واقع توضیح دهنده‌ی قضیه‌های پیشین است نزدیک می‌شویم: اگر بنیاد نظم اجتماعی در وجدان آدمیان نهفته است پس قدرتی که برای تدقیق عنوان‌ها و کاربست الزام‌ها و تکلیف‌های آن مداخله می‌کند نمی‌تواند درونمایه و سبک این نظم اجتماعی را خودسرانه بپرورد. بدین سان قدرت هم پای بسته‌ی وجدان‌های آفریننده‌ی نظم است هم ترجمان آنها. بنابراین نمی‌تواند با احکامی به مخالفت برخیزد که این وجدان‌ها از ارزش و هستی انسان جدایی ناپذیر شمرده می‌شوند. دولت در صورت تجاوز به این خودمختاری وجدان‌ها به ویران‌سازی نظم اجتماعی که ضمانتش بر عهده‌ی او است می‌پردازد، زیرا با این کار درواقع الزام و تکلیف را از بنیادی بی‌بهره می‌سازد که اقتدار و کارایی خود در صلح و پایایی را مدیون آن است.

در حقیقت در چشم‌انداز لیبرالیسمی که از پیش اندیشه‌های فردباوری‌ای اجتماع‌ستیز رسته دیگر حدودی که باورهای لیبرالی برای مداخله‌های قدرت سیاسی تعیین می‌کند منطبق بر مرزهای ترسیم شده به دست هواداران لیبرالیسم نارسای سده‌ی گذشته نیست. این حدود دیگر حدودی نیست که موقعیت خاص

فردی که در پس خودبینی‌اش (سنگر گرفته و این خودبینی او را به انزوا از جامعه کشانده) بتواند در آن بگنجد. این حدود نه سنگرهای دفاع از منافع مادی نه دیوارهای حفاظتی یا تله گرگ‌های پشتیبان مالکیت بلکه مرزهایی هستند که قدرت سیاسی بدون سوء قصد به شخصیت فردی و اجتماعی انسان نمی‌تواند از آنها بگذرد. باری این طرز تلقی از شخصیت اجتماعی انسان در واقع به دارندگان قدرت سیاسی امکان می‌دهد تا به گونه‌ای عمل کنند که آزادی نه تنها مزیتی برای انسان به عنوان موجودی منفرد باشد بلکه هم‌چنین امتیاز وجود اجتماعی وی نیز دانسته شود. بنابراین قدرت سیاسی با مداخله‌های خود کاری جز واداشتن افراد به فرمانبرداری از مقتضیات وجدان‌های سرشار از ارزش شخص انسان نمی‌کند. زیرا وجدانی که آزادی را از انسان در بُعد اجتماعی‌اش دریغ می‌دارد تا آن را به کسی بخشد که خود را کانون همه چیز می‌داند، وجدانی است دروغین و ناآزاد که در دوران روشن‌گری نافرهیخته‌اش می‌خواندند.

در حقیقت بهره‌برداری اقتصادی از آزادی در دوران دولت لیبرالی، آزادی را به اندازه‌ی منافی که می‌بایست به خدمتشان درآید کوچک کرد. بدین‌سان آزادی به حفاظت از نظم پیوند خورد که دست زدن به آن ممنوع بود. اما این آزادی فروکاسته، آزادی لیبرالی نیست. واقعیت این است که فیلسوفان و سیاسی‌نگاران سده‌ی هجدهم یعنی الهام‌بخشان به انقلاب فرانسه، آزادی لیبرالی را به این منظور طرح کردند که قدرت نوین، آزاد شدن همه‌ی انسان‌ها را محقق بخشد. از این‌رو برای آنان محدود کردن کارکرد آزادی به محافظت از نظم اجتماعی که در آن رستگاری برخی به بهای بندگی دیگران تمام شود پذیرفتنی نبود.

تفسیر پویای «نظم طبیعی جامعه‌ها»

شاید بتوان پذیرفت که انفعال قدرت سیاسی، در اصول مورد اتکاء لیبرالیسم به‌شکلی نازدودنی نگاشته نشده و برخی مداخله‌های گاه به گاه و محدود دولت پذیرفتنی است. اما آیا این پذیرش ابتکارهای حکومتی، با یکی از قطعی‌ترین جزم‌های لیبرالی یعنی باور به نظم طبیعی جامعه‌ها برخورد پیدا نمی‌کند؟

نخست باید توجه داشت که این باور نه در آغاز روند جنبش فکری‌ای که لیبرالیسم دستاورد آن است بلکه بعدها پدیدار گردید. در واقع در سده‌ی هجدهم،

هنگام طرح لیبرالیسم به عنوان الگوی سازماندهی اجتماعی، علمای مکتب با گسترش و نیز تغییر معنای نظریه‌ی «حقوق طبیعی» ایده‌ی وجود «نظمی طبیعی» را که بر طبق قانون‌های ویژه‌ی جامعه‌های انسانی ایجاد و حفظ می‌شود قبول‌اندند. آنان تأکید می‌ورزیدند که گرچه این نظم طبیعی را می‌توان در بسیاری موارد به‌ویژه در مورد سازمان خانواده دید اما اساساً در زمینه‌ی اقتصادی خود را نمایان می‌سازد. نمود این نظم در زمینه‌ی اقتصادی به شکل این واقعیت است که بازی آزاد و رقابت منافع شخصی با مساعدت هوشمندی آدمیان، جامعه را خودبه‌خود به‌سوی حالتی متعادل می‌برد یعنی بهترین حالتی که اعضای جامعه آرزو دارند. این تعادل دستاورد نظامی از داد و ستدها و رژیم‌ی از قیمت‌گذاری‌ها و دستمزدها است که درواقع در رابطه با نیازها و توان‌های بازار، تولید را با مصرف هماهنگ می‌سازد.

چنین نظم‌ی که در آغاز زیر نفوذ فیزیوکرات‌ها چون نظم‌ی یزدانی دانسته می‌شد رفته‌رفته با کوشش نظریه‌پردازان برای شناخت علمی عوامل تعیین‌کننده در حوزه‌ی اقتصاد از معنای دینی‌اش تهی شد. از دید آدام اسمیت، ریکاردو، مالتوس و جیمز میل نظم طبیعی به تعبیر امروزی ما بیش‌تر چون یک «الگو» است تا خود واقعیت؛ الگویی که جامعه‌ها به‌سوی آن سوق پیدا می‌کنند. بی‌گمان علت‌های متعدد تصادفی و ارادی مانع از تحقق این نظم می‌شوند اما واکنش‌های جبران‌ساز نیز ناگزیر برای برقراری تعادل، پدیدار می‌گردند. در این شرایط بهترین کار دارندگان اقتدار سیاسی همانا پرهیز از مداخله‌های گاه و بی‌گاه است که به آشفتن کارکرد منظم قانون‌های طبیعی می‌انجامند. درواقع این مداخله‌ها حتی اگر با نیت خیر انجام گیرند همواره ناکارآمد و زیان‌بخش‌اند.

از آن‌جا که چنین باوری برای رفع کمبودهای جامعه به خود جامعه اطمینان می‌کند پس ناگزیر به پذیرش جامعه چنان که هست راه می‌برد. باری چون که برای اثبات این اعتقاد نمی‌توان هیچ دلیلی آورد پس تنها می‌توان در نظریه‌ی نظم طبیعی، متافیزیکی نه چندان بی‌طرف برای مشروعیت بخشیدن به وضع موجود دید. گرچه این متافیزیک آزادی را می‌ستاید اما به دلیل اندازه‌گیری آن با مقیاس اقتصاد، عامیتش را به گونه‌ای پنهان می‌دارد که نظم طبیعی – که آزادی در آن جای گرفته – فقط، نظم جامعه‌ی سرمایه‌داری باشد.

دلیل طرح مسئله به این شکل را نباید در نفع کسانی جست که به تشریح نظم

طبیعی پرداختند. توضیح آموزه‌ی اقتصاددانان بزرگ سده‌ی گذشته با فرمانبرداری از «سرمایه‌ی کلان» چیزی جز دشنام به آنها نیست. از دید آنان نظم طبیعی از این‌رو در جامعه‌ی سرمایه‌داری نمود می‌یابد که آزادی (که درواقع این نظم فراورده‌ی آن است)، به‌دست افراد و بر طبق درک آنها از منافع خود مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. بدین‌سان نظم طبیعی همانا نظمی است ناشی از کنش افرادی جدا از یکدیگر که نیروی محرکش منحصراً دلمشغولی نسبت به منافع خود است. بنابراین دانستن این مسئله برای ما اهمیت دارد که آیا چنین برداشتی با ایمان لیبرالی چندان پیوند خورده که چشم‌پوشی از آن به نفی لیبرالیسم بیانجامد.

البته نمی‌توان منکر این شد که در سده‌ی نوزدهم نفع شخصی به‌عنوان مضمونی بنیادی برای نظریه‌پردازان لیبرالی اهمیتی بسیار داشت. گرچه همه‌ی آنها به یک شیوه به موسیقی آرام‌بخش هماهنگی منافع گوش سپردند اما همگی واقعیت آن را تأیید کردند. این هماهنگی که در نظر فیزیوکرات‌ها هماهنگی یزدانی به‌شمار می‌رفت؛ برای آدام اسمیت جنبه‌ی مکانیکی یافت؛ از دید بنتام و جیمز میل نظریه‌ی لذت‌جویی خردگرایانه فایده‌باوران را به‌نمایش می‌گذاشت و ژان باتیست سه بر این باور بود که با نظریه‌ی امکانات مبادله‌ی خود آن را آزموده است. سرانجام هنگامی که به خدمت سرپوش نهادن بر سستی‌های دولت لیبرالی در آمد در ژاژخایی خسته‌کننده‌ای از مزه افتاد. باری سرنوشت این ایده هر چه بود اشراف خود را بر دو اصل ارتودکسی لیبرالی یعنی تطابق منافع خصوصی با مصلحت جمعی و یگانگی گوهرین جامعه‌ی ملی حفظ کرد. به زبانی مشخص‌تر با پیوند زدن نظم اجتماعی به پی‌گیری نفع فردی موفق شد سرمایه، رقابت و سود را هم‌چون فراورده‌های خودانگیخته و در نتیجه احترام‌انگیز زندگی اجتماعی جلوه دهد. اینان اقتصاددانان لیبرالی به طبیعی شمردن این پدیده‌ها و به پذیرش جامعه‌ای که چنین پدیده‌هایی در آن حضور دارند از این جا می‌آید.

شکی در این نیست که جزم نظم طبیعی با ترک پهنه‌ی متافیزیکی و فرود به سطح قواعد واقعی، لیبرالیسم را به ماتریالیستی گرانبار فروکاست. در این نیز بحثی نیست که مسئول اساسی بی‌مهری افکار عامه به لیبرالیسم همین فروکاستگی است زیرا برای افکار عمومی، آزادی نمی‌تواند هم‌چون فراورده‌ی همسویی منافع به‌شمار آید. در حقیقت هیچ یک از پدیده‌هایی که اصل موضوعه‌ی نظم طبیعی به دلیل

خودانگیختگی نیک می‌شمارد نمی‌توانند از انتقادی مبتنی بر آسیب رساندن به آزادی بگریزند؛ گذشته از دلیل‌های دیگری که چنین انتقادی را توجیه می‌کنند. اما درباره‌ی اهمیت برانگیزنده‌ی نفع شخصی چه می‌توان گفت؟ بی‌مایگی اخلاقی استدلالی از این دست هم به خلط و آمیزش آزادی با خوشگوار می‌انجامد و هم اجتماع را بر همسویی میل‌ها بنیاد می‌نهد. وانگهی همگرایی ادعایی منافع از این‌رو باطل است که هماهنگی نهایی منافع فریبی بیش نیست. مدعی‌اند که هماهنگی منافع در مصلحت عمومی بیان می‌شود اما از هنگامی که برآوردن نیازهای مادی سنجی مصلحت عمومی می‌شود، مصلحت عمومی تبدیل به بهانه‌ای می‌گردد تا به یاری آن آزادی ناتوانان با برداشت تحمیلی نیرومندان از خیر جمعی بر باد رود. بنابراین همگرایی منافع برای تضمین یگانگی جامعه‌ی ملی خطا است. زیرا مطمئن‌ترین وسیله برای راندن یگانگی جامعه به سوی از هم‌پاشیدگی همانا مورد توجه قرار دادن منافع پراکنده است. اما درباره‌ی سرمایه چه می‌توان گفت؟ آیا هنگامی که سرمایه‌ی در انحصار تراست‌ها، تبدیل به وسیله‌ی خفگی آزادی اقتصادی بازرگانان و تولیدکنندگان کوچک شده و استقلال به اسارت منافع بنگاه‌های بی‌میهن درآمده است باز می‌توان به سرمایه به مانند ثمره‌ی ابتکارهای فردی نگریست؟ و اما درباره‌ی سود چه می‌توان گفت؟ سود مطمئناً موتور ضروری زندگی اقتصادی است. اما به شرطی می‌تواند سودمند شمرده شود که به بهای فراموشی خیر عمومی به‌دست نیامده باشد. افزون بر این بهره‌ای که از قِبَل سود به برخی اشخاص می‌رسد نمی‌تواند به تنهایی سود را مشروع جلوه دهد زیرا اگر سود پاداش تلاش شخص نباشد نتیجه‌ی بهره‌برداری از اضافه ارزش یعنی فراورده‌ی از خود بیگانگی کارگران به‌شمار می‌آید. فراتر از این جست‌وجوی سود فردی به رقابتی می‌انجامد که با آسیب‌های اخلاقی و مادی بسیار همراه است. از نظر اخلاقی انسان به مصرف‌کننده‌ای بی‌اختیار یا آدم ماشینی که با نیازهای ساختگی خیرفت شده تبدیل می‌گردد و از نظر مادی قربانی چنان آلودگی‌های زیست محیطی می‌شود که برای گریز از آنها باید به پرورش گوسفند در کشتزاری دورافتاده پناه بُرد.

از آن جا که زیان‌هایی از این دست بسیار شناخته شده‌اند بازشماری آنها چندان سودی ندارد. اما همه‌ی آنها تأییدی بر این‌اند که نظم طبیعی مطابق درک اقتصاددانان لیبرال، زیاننده‌ی بی‌نظمی طبیعی است که جست‌وجوی جایی برای آزادی اصیل در

آن بیهوده می‌نماید. بهای سنگین اجتماعی نبرد رقابتی به‌عنوان زیانانده‌ی نظم طبیعی گذشته از هر گونه اثبات نظری نابسندگی‌اش، گواهی است بر ناشایستگی این نظم در پاسخگویی به تمنیات خودمختاری شخص انسان.

بنابراین آیا باید خشک و تر را با یکدیگر سوزانید و لیبرالیسم را به موزه‌ی آموزه‌های سپری شده تبعید کرد؟ بدیهی است که چنین کاری هم شتابزده و هم تندروانه است. زیرا نخست به این دلیل که لیبرالیسم تنها در متافیزیک نظم طبیعی خلاصه نمی‌شود و دو دیگر خود این اصل موضوعه می‌تواند به گونه‌ای متفاوت از برداشت اندیشه‌ی اقتصادی سده‌ی گذشته درک شود. درواقع تفسیری پویا از نظم اجتماعی هم می‌تواند آن را طبیعی به‌شمار آورد و هم آشتی‌اش با طرح بنیادین لیبرالیسم را تأمین کند. چنین طرح بنیادینی که در آغاز برانگیزنده‌ی لیبرالیسم بود و اکنون نیز توجیه‌کننده‌ی آن به‌شمار می‌آید همانا رهایی انسان است.

آری رهایی انسان؛ ولی انسان تمام. نظریه‌ی نظم طبیعی به‌دلیل غفلت از این تمامیت به ماتریالیسمی انجامید که به درستی قابل سرزنش است. درواقع تحت تأثیر دولت لیبرالی این نظریه برداشت خود از نظم را بر کارکرد و بازی منافع استوار ساخت و در نتیجه لیبرالیسم را به کژراهه‌ی «اقتصادگرایی» ای کشاند مبتنی بر فردگرایی به‌معنای مثله کردن شخص. از این‌رو بازسازی انسان در تمامیت وجودش به‌معنای تصحیح یک کژروی حادث در اندیشه‌ی لیبرالی و در راستای بازیافت سرچشمه‌ی این اندیشه است که چیزی جز دلمشغولی برای آزادی در همه‌ی بُعدهای انسانی‌اش نیست.

روزگار ما به کشف بُعد اجتماعی فرد نایل شده‌است. اندیشه‌ی معاصر که دیگر به او به‌مانند ذره‌ای فرو بسته و تجزیه‌ناپذیر نمی‌نگرد بر آن است که تنها اجتماعی شدن به انسان امکان می‌دهد تا وجود اصلی خویش را دریابد. انسان نه تنها به این سبب به اجتماعی گام می‌گذارد که برای هستی مادی‌اش ضروری است بلکه اساساً با گام گذاشتن به اجتماع وجود می‌یابد. در گذشته برخورد درون بینانه به امر عمومی به خطا به این رهنمون گردید که فرد به‌مثابه‌ی عنصری منزوی تکیه‌گاه ارزش‌های انسانی شمرده شود. امروز اما می‌دانیم که امر عمومی تنها می‌تواند در جامعه‌پذیری نمود یابد زیرا دیگران نه تنها نسبت به ما بیگانه نیستند بلکه سنجه‌ی شکوفایی یا بی‌مایگی ما به‌شمار می‌روند، چندان که سرنوشت آنها گواه معتبری است بر هستی

و ارزش ما. گفتیم این کشف بُعد اجتماعی فرد است اما آیا بازگشتی به سرچشمه‌ها نیست؟ سزا است که در این رابطه به اومانیزم مسیحی، به پیکارهای لیبرالی علیه نابردباری (که همانا خوارشماری دیگران است) و سرانجام به توجه به «دیگری» در اخلاق کانتی و جهانشمولی حقوق بشر اندیشیده شود.

روشن است هنگامی که سخن از جامعه‌پذیری به میان می‌آوریم منظور، آن اجتماعی شدن مکانیکی نیست که همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادیم) سرچشمه‌ی بیزاری است و این بیزاری خود موجد جنبش‌های اعتراضی معاصر. این جامعه‌پذیری درواقع همایشی است مبتنی بر احترام به دگربودگی‌ها و نه یکرنگ‌کننده‌ی همگان. می‌توان گفت که با این اجتماعی شدن درواقع هر کس به‌اندازه‌ای که از دیگران می‌ستاند در اختیار آنها می‌گذارد چندان که ثروت جامعه دیگر ما به ازای ناداری اعضایش نیست بلکه بازتاب خیزابه‌های پیایی نو شونده است. در این چشم‌انداز که نه انسان فردیتی فرو بسته به‌شمار می‌رود و نه نظم اجتماعی چارچوبی بی‌حرکت و سخت، می‌توان از نظامی طبیعی سخن گفت که یارای تحمیل حدودی تخطی‌ناپذیر به دولت را داشته باشد. اما این نظم نه به معنای ساماندهی منافع مادی بلکه نظامی است که داده‌هایش را وجدان‌های فردی به گونه‌ای شهودی و به‌عنوان شرایط ناگزیر شکوفایی شخص انسان تعیین می‌کنند و از آن‌جا که بیش‌تر از نمود واقعیت مادی خواستی اخلاقی شمرده می‌شود نظامی ایستا نیست. افزون بر این با همه‌ی خواسته‌های اجتماعی همخوانی دارد و در برابر آرزوی عدالتی ملموس‌تر نفوذناپذیر نیست. سرانجام باید افزود که این نظم به هیچ یک از سبک‌های جامعه بسته نیست، به این معنا که از دیدگاه مقتضیات برین‌اش، سرمایه‌داری یا سوسیالیسم فرمول‌هایی هستند اتفاقی و احتمالی و همواره سزاوار اصلاح و بازبینی. اما اگر اراده‌ی قدرت‌ها، گذشته از ایدئولوژی یا رده‌های اجتماعی پشتیبان‌شان از واگذاری حق ذاتی به فرد برای پایه‌ریزی نظام قانونی ملموس و مشخص با شرکت خود وی سر باز زند این نظم طبیعی جامعه‌های بشری قاطعانه به مخالفتی کاستی‌ناپذیر بر می‌خیزد. در حقیقت این نظم نیت جاه‌طلبانه‌ی قدرت‌هایی را محکوم می‌کند که می‌خواهند جامعه را از تسلط وجدان‌های آزاد بیرون کشند تا به‌دست اراده‌گرایی سیاسی بسپارند. می‌دانیم این اراده‌گرایی سیاسی که قانون‌هایش را خودکامگی حکومت‌کنندگان تعیین می‌کند می‌تواند سقوط شخص را تا تبدیل

وی به ابزار آفرینش جهانی پیش راند که در آن جایی برای انسان به‌عنوان پایگاه ارزش‌های معنوی تباهی‌ناپذیر یافت نشود.

چپ‌گرایی روحیه‌ی مدنی نوپدید؟

نپذیرفتن سلب مسئولیت از وجدان‌های شخصی در کانون اندیشه‌ی لیبرالی جای گرفته است. درواقع ریشه‌ی آزادی که اندیشه‌ی لیبرالی این‌همه به آن ارج می‌نهد در روحیه‌ی حکومت‌شوندگان نهفته است. همان‌گونه که پیش از این دیدیم شهروند نه تنها به‌عنوان دارنده‌ی حقوق سیاسی بلکه هم‌چون موجودی اخلاقی و مسئول تعریف می‌شود که حق بهره‌گیری از آزادی خود را مدیون خرد نهفته در خویش است. پیدا است که چنین تصویری از روحیه‌ی مدنی به‌دلیل خلط شدن با حق رأی انتخاباتی تیره و تارگشته است و این تباه‌شدگی را باید ناشی از عملکردهای دولت لیبرالی دانست. در حقیقت برداشتی صوری که به شهروند هم‌چون دارنده‌ی شماری از برگه‌های اداری می‌نگریست (از برگه‌ی هویت گرفته تا برگه‌ی تأیید اقامت با امضای سرایدار تا گواهی نامه‌ی رانندگی) همانا روحیه‌ی مدنی را نابود و شالوده‌ی لیبرالیسم را تضعیف کرد. باری اکنون می‌توان پرسید آیا در ذهنیتی که با عنوان عام چپگرایی [یا چپ نو] مشخص شده نشانی از ارزشیابی دوباره‌ی روحیه‌ی مدنی یافت می‌شود؟ بی‌گمان این ادعا که اعتراض به‌خودی خود به روحیه‌ی مدنی غنا می‌بخشد اندکی جسورانه است. اما در میان کسانی که امروز آگاهانه و نه از روی غروری میان تهی، به اعتراض دست می‌زنند این چنین درکی رواج دارد.

در آموزه‌ی سنتی لیبرالی هر چند دولت چندان چیزی از فرد نمی‌طلبد اما دست‌کم از او انتظار دارد که رویکرد خود را تابع ملاحظه‌ی خیر جمعی کند که البته فرد به‌عنوان موجودی خردمند و مسئول در تعیین آن سهم است. از آن‌جا که این خیر جمعی در حقیقت صلح به‌دست آمده با رعایت دقیق قانون است، در نتیجه باید هرگونه اعتراض به نظم معین شده با قانون را مایه‌ی هرج و مرج شمرد. قواعد حقوقی که به سبب عقلانیت و ضرورت خود با قانون‌های طبیعی خویشاوند شمرده می‌شوند اندک‌شمار اما بحث‌ناپذیراند زیرا فرض بر این است که نمی‌توان بدون به‌مخاطره انداختن جامعه، قواعد دیگری پنداشت.

می‌دانیم این استدلال برای این که حکومت‌شوندگان وظیفه‌های مالیاتی، نظامی

و غیره خود را به‌خوبی انجام دهند تا چه اندازه مورد بهره‌برداری حکومت‌کنندگان قرار گرفته و می‌گیرد. بنابراین بجا است این پرسش مطرح شود آیا برهانی که روحیه‌ی مدنی را با از خودگذشتگی (یا به عبارتی خاموشی گزیدن)، یکسان می‌شمارد، درصورتی‌که دولت به خواسته‌های جایزخطای اکثریتی مبتنی بر همدستی منافع یا گزینش‌های شخصی و جانبدار شکل قانونی بخشد باز هم معتبر است؟ بنابراین هر آینه ضابطه یا قاعده، دیگر نمود الزام وجدان روشنایی یافته با خرد نباشد و تنها با تکیه بر موقعیت‌های گذرا توجیه شود پس سیاست‌گذاری نیز باید به بحث و گفت‌وگو تن دهد. البته این بحث بدون طرد دلمشغولی‌های خودپسندانه نمی‌تواند با روحیه‌ی مدنی سازگار باشد و تنها به‌شرط قرار گرفتن بر زمینه‌ی واقعی یعنی جایی که قاعده یا ضابطه‌ی پیشنهادی بتواند با دیگر نظرها برخورد کند معنا می‌یابد (برای نمونه در لارزاک یا در محوطه‌ی براک دورف یا در کره مالویل). بدین‌سان آیا نمی‌توان ابتکارهای جنبش‌های گوناگون زیست محیطی در فرانسه یا جنبش ابتکار شهروندی در آلمان فدرال را نشانه‌ی بیداری وجدان شهروندی دانست که از پذیرش قواعد تحمیلی بی‌توجه به خواسته‌های خود سرباز می‌زند؟ در این چشم‌انداز اعتراض به وظیفه تبدیل می‌شود زیرا با آشکار ساختن آسیب‌پذیری ضابطه درواقع خواست تغییر آن را ممکن می‌سازد.

بدین‌سان دیالکتیکی مرکب از روحیه‌ی مدنی و اعتراض سامان می‌یابد که شیوه‌ی پذیرش تسلیم‌آمیز را از روحیه‌ی مدنی و جنبه‌ی شورشی را از اعتراض می‌زداید. بنابراین طرد متقابل این دو دیگر بدیهی نیست، برعکس می‌توان تأیید کرد اعتراض صلح‌آمیز که برخی آن را «نسیم بهاری» می‌دانند، با جان بخشیدن به روحیه‌ی مدنی درواقع به لیبرالیسم روشنایی فروزنده‌ی جوانی‌اش را باز می‌گرداند که همانا ایمان به توانایی انسان برای به عهده گرفتن سرنوشت خویش است.

با این‌همه نباید درباره‌ی همانندی‌ها زیاده‌روی کرد. درواقع جنبش چپ‌گرا به این سبب علیه جامعه‌ی معاصر مبتنی بر تولید و مصرف انبوه، می‌شورد که این جامعه «نه به یک سازگاری بلکه به‌گونه‌ای هم‌نمودی یا هم‌هویتی فرد با گروه اجتماعی خود و از خلال آن با جامعه به‌مثابه‌ی مجموعه»^۱ راه می‌برد. فرد چپ‌گرای امروزی از

1. H. Marcuse, L'Homme unidimensionnel, Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 34. (trad.

تبدیل شدن به آدم افزارسان سرمی‌پیچد و به این معنا با خواست آن رهایی‌ای که همراه با پیدایش لیبرالیسم، گرانباریِ کنفورمیسم‌های دینی و اجتماعی را به‌لرزه درآورد هم‌نوا می‌شود. یعنی فرد، تنها باید به هنجارهایی گردن نهد که شخصاً ارزش آنها را در خویشتن خویش تجربه کرده باشد. با این همه لیبرالیسم با هرج و مرج فرق دارد و باید آن را بنیاد نظمی شمرد که به سبب متکی بودن به هم‌یاری انسان‌های آزاد، پذیرفته می‌شود. اما در سده‌ی نوزدهم با الحاق لیبرالیسم به منافع اقتصادی، الزامات لیبرالیسم نیز با تحمیلات عقیده‌ای مسلط خلط شد که محیط اجتماعی آن را در تطابق با ارزش‌های سودآور برای رده‌های اجتماعی حاکم متعین کرده بود. از این رو می‌توان امروز اعتراض علیه چنین تعینی را با باورهای نخستینه‌ی لیبرالیسم خویشاوند دانست. با این همه این نکته را نباید فراموش کرد که هر چند جنبش چپگرایی و لیبرالیسم در دل‌بستگی خود به خودانگیختگی کردارها هم‌نوایی دارند اما درباره‌ی شیوه‌ی درک خاستگاه و موضوع این خودانگیختگی از ریشه با یکدیگر ناسازگاراند.

اگر بیش‌تر جنبش‌های اعتراضی امروزی و به‌ویژه آنهایی که جوانان را به‌سوی خود جلب می‌کنند احیای بی‌آلایشی نخستینه‌ی انسان را چه در پهنه‌ی مادی و چه در زمینه‌ی اخلاقی هدف خود قرار داده‌اند هدفشان – افزون بر برپا ساختن اجتماعاتی مبتنی بر آرزوهای ناروشن و استوار و آزاد کردن خواهش‌هایی که جامعه پس می‌راند – همانا بازیافتن «انسان طبیعی» است همراه با حاکمیت سائقه‌های غریزی‌اش. می‌دانیم که اقتضای لیبرالیسم، برعکس، چیز دیگری است. در حقیقت لیبرالیسم به‌عنوان بنیاد جامعه‌ای دیرپا شالوده‌ی جامعه را به این سبب بر سرشت و آزادی فطری انسان استوار می‌کند که هم سرشت انسان و هم آزادی فطری او را زیر نظارت خرد شخص انسان می‌داند. بنابراین در اندیشه‌ی لیبرالی کثرت رفتارهای هنجارگیز نمی‌تواند پایه‌ی ایجاد جامعه قرار گیرد زیرا جامعه به ملات دیگری غیر از آزادی شورها و شیدایی‌ها نیاز دارد. از این رو لیبرالیسم انگاره و برنامه‌ی جامعه‌ای عاری از ممنوعیت را به این دلیل نمی‌پذیرد که می‌تواند به جامعه‌ی مورد نظر هابس رهنمون شود تا جامعه‌ی مورد نظر روسو.

باری هر اندازه نگاه زمانه‌پسند «قرائت‌های نوین» به نویسنده‌ی کتاب قرارداد اجتماعی دقیق باشد نمی‌تواند این واقعیت را نادیده انگارد که روسو نویسنده‌ی کتاب امیل نیز هست یعنی پرورشگری سخت‌گیر که ریاضت‌کشی را بیش از بردباری توصیه می‌کند. در حقیقت روسوئیسم نوین معاصر از فیلسوف ژنو تنها ستایش سطحی بازگشت به طبیعت را وام گرفته ولی آموزش سخت اخلاقی‌اش را به فراموشی سپرده است. از این‌رو نسبت دادن مرجعیت این جریان به روسو آشکارا خلاف حقیقت است و تازه اگر خود روسو زنده بود حتماً آن را تکذیب می‌کرد. درواقع روسو راه و روش شایستن آزادی را از این‌رو به شاگرد خود می‌آموزد تا وی را از پیش در برابر وسوسه‌های بی‌بندوباری آماده گرداند. افزون بر این طبیعتی که روسو می‌ستاید نه شهوت جنسی بلکه عفت و پاکدامنی، نه پرخوارگی بلکه قناعت است. تبعیت از اراده‌ی همگانی به مثابه سیمای خرد است و نه گردنگشی، که درواقع ریشخند آزادی واقعی است. به یقین لیبرالیسم تمام آراء روسو را نمی‌پذیرد اما تصویری را که از انسان به مثابه‌ی تکیه‌گاه آزادی می‌دهد: یعنی شهروند فرهیخته به واسطه‌ی خرد، مدیون او است.

این که چنین خردی یعنی خرد دکارتی، فونتلی و کانتی به سادگی بسیار به عقل سلیم فرد ساده لوح فرانکلین یا به کنفورمیسم ته‌میستوکل له‌تپیدوا (همان بورژوازی مورد استهزای باستیا) تبدیل شد یا به بی‌مایگی خودپسندانه‌ی شخصیت‌های دومیه و یا به اطمینان ریشخندآمیز بووار و په‌کوشه، خود بی‌گمان توضیح‌دهنده‌ی بیزاری چپ‌گرایان تواند بود. اما همان‌گونه که از دید علمی نمی‌توان نوشته‌های مارکس را از بلندای برج‌های نگهبانی گولاک خواند به همین سان سزا نیست که خردباوری لیبرالی نیز با حسابگری کاسبکارانه یا مهندسی حماقت‌آور چند ملیتی‌ها همسان شمرده شود، گرچه از نظر یک لیبرال، چپگرایی به دلیل جست‌وجوی آزادی خوشایند است اما به سبب فراموش کردن این نکته‌ی مهم که آزادی استعدادی انتزاعی نیست بلکه ارزش خود را مدیون انسان آزادی طلب است مردود می‌باشد. آیا چنین برداشتی نخبه‌گرایی روشنفکرانه نیست؟ شاید، اما به نظر نمی‌رسد که بتوان بدون تضعیف لیبرالیسم به کنارش نهاد.

رد اجتماعی شدن مکانیکی

با این همه جنبش‌های اعتراضی فصل مشترکی با برخی از مضمون‌های بنیادین اندیشه‌ی لیبرالی دارند که مهم‌ترین آنها دشمنی قاطع با هرگونه اقدامی است که گذشته از منشاءاش بخواهد آزادی گزینش‌ها و استعدادهای ابتکاری ذاتی فرد را خفه کند. هر چند امر اجتماعی بر امر سیاسی پیشی دارد اما، توده‌ای نامتمایز و گرانبار نیست. درواقع امر اجتماعی نه از مهره‌های تعویض‌پذیری که بتوان رفتارشان را تعیین کرد بلکه از افرادی ترکیب یافته که، امکان شکوفایی‌شان را فراهم می‌کند. امروز سخن گفتن از فردباوری یعنی به کار بردن اصطلاحی که کاربست عملی‌اش - به سبب زدایش بُعد اجتماعی فرد - آن را فقیر ساخته. اما همان‌گونه که پیش از این دیدیم فردباوری اصیل جامعه‌پذیری را رد نمی‌کند بلکه ایده‌ی «انسان فراورده‌ی اجتماع» را مردود می‌شمارد. باری درست این نفی را می‌توان در رویکرد افراد یا گروه‌های شورشی علیه گرانباری جامعه‌ی کنونی یافت.

با نگاهی به گذشته، می‌توان در آغاز پیدایش لیبرالیسم از سویی اعتقاد افرادی را به عیان دید که از نیروی ویژه‌ی خویش و توانایی دیگران چنان مطمئن بودند که وظیفه‌ی ساختن آینده‌ی خود را به دوش هیچ کس ننهادند و از دیگر سو ذهنیت انسان‌هایی را ملاحظه کرد که با رنج بسیار تحمل نمودند اما با دانستن قدر تلاش و کوشش سرانجام شاهد موفقیت را در آغوش کشیدند. از دید جامعه‌شناختی ایده‌ی لیبرالی، ایده‌ی پیروزمندان و اندیشه‌ی شخصیت‌های نیرومند است زیرا پذیرش پیکار را در خود نهان دارد. هر چند لیبرال‌ها با رد راه‌حل آسان یعنی سپردن خود به دست قدرتی قیم‌مآب، برطبق برهانی عقلانی رفتار می‌کنند اما بیزاری آنها از چنین رویکردی را بیش‌تر باید ترجمان واکنشی وضعیتی روحی دانست تا پیروی از استدلال منطقی. به این معنا برخی لیبرال‌اند درست مانند آن که برخی صفرایی و برخی دیگر بلغمی مزاج‌اند. اما به این آمادگی پیشاپیش، ارزش‌هایی جدایی‌ناپذیر از حیثیت آدمی یعنی خودمختاری، مسئولیت شخصی و بردباری نیز افزوده می‌شود البته به گونه‌ای اندیشیده. می‌توان این ارزش‌ها را الزامات وجدان بشری شمرد وجدانی گاه زخم‌دیده و غالباً نگران - اگر به بنیادگذاران لیبرالیسم بیاندیشیم - اما وجدانی که همواره پرتو یقینی مبتنی بر ایمان به انسان بر آن تابیده است.

باید اندیشه‌ی لیبرالی را به‌مثابه‌ی تلاقی آن وضعیت روحی و این وجدان

ملاحظه کرد تا جامعه‌ی مورد پسندش بهتر درک شود. این جامعه همانا جامعه‌ی فردها است، ساخته‌ی دست فردها و جان و توان یافته با تکاپو و تلاش فردها زیرا فضیلت‌های آزادی تنها می‌توانند در فردها بشکفند و به ثمر بنشینند. آزادی در نظر فرد لیبرال تندرستی اجتماعی معنی می‌دهد و همان‌گونه که انسان سالم چیزی از خود درباره‌ی شیوه‌ی استفاده از تندرستی‌اش نمی‌پرسد اندیشه‌ی لیبرالی نیز اساساً از خود نه چیزی درباره‌ی غایت‌هایی که آزادی باید به خدمتشان درآید می‌پرسد و نه درباره‌ی شرایط مفروض کاریست مؤثرتر آزادی. در واقع آزادی خیر فی‌نفسه شمرده می‌شود. کامل‌ترین جامعه، جامعه‌ای خواهد بود که در همه‌ی زمینه‌های اندیشه و عمل بیش‌ترین جای را به آزادی وا نهد. باری وانهادن جای آزادی به آزادی همانا وانهادن جای انسان به انسان به‌مثابه‌ی تکیه‌گاه آزادی است.

در این جا می‌خواهیم سرخوردگی‌ای که تاریخ بر سر این خوش‌بینی آورد تکرار کنیم و نه مسئولیت زبردستان را در بهره‌جویی از اعتماد به آزادی برای فروکاستنش به تنها بُعد اقتصادی مثله‌کننده. برعکس مهم تصدیق این واقعیت است که فلسفه‌ی نوینی که ارزش انسان را تابع اجتماعی شدن انسان می‌دانست توانست با بهره‌برداری از این سرخوردگی خود را بقبولاند. البته منظور آن اجتماعی شدن طبیعی که با واقعیت اجتماعی بودن انسان پیوند خورده، نیست. منظور اجتماعی شدن به این معنا است که فرد بدون برخورداری از امکان اثر گذاشتن بر جامعه و ناتوان از نافذ گرداندن حیثیت درونی خود در جامعه، همه چیز را از جامعه دریافت کند. البته با توسل به این استدلال که جامعه، به‌معنای کامل واژه، به فرد شکل می‌دهد.

توجه به این نکته مهم است که همه‌ی رژیم‌های اقتدارگر (چه نظام‌های کمونیستی و چه فاشیستی) بر پایه‌ی چنین نظری بنا شده‌اند. از دید این رژیم‌ها، آزادی امکانی مطلوب به‌شمار نمی‌رود و اگر فرد بخواهد به‌تنهایی وزن آن را تحمل کند باری خواهد بود سنگین بر شانه‌هایش. پس آزادی به‌شرطی که حالت جمعی داشته باشد سودمند و نیکو است. تازه برای رسیدن به همین آزادی جمعی نیز نخست فرد باید از ویژگی‌هایش پیراسته شود سپس به استاندارد شدن مادی و اخلاقی خویش تن دهد و آن‌گاه ارزش‌های ضامن همگنی جمع را درونی سازد. کوتاه سخن، فرد باید در «خط» جمع باشد و البته وسیله‌ی دستیابی به این «هم‌خطی» نیز بی‌گمان همان اجتماعی شدن است. اقدام در راستای اجتماعی کردن

حتی به نوعی مورد پسند سیاست دموکراسی‌هایی که هنوز خود را لیبرالی می‌خوانند نیز هست البته نه به صورت خشونت‌آمیز کشورهای دیکتاتوری دست راستی یا کشورهای با گرایش مارکسیستی. چنین اقدامی برای آنها هم سودمند است و هم ضروری. سودمند است زیرا شکل‌گیری هم‌رأیی مورد نظر این دموکراسی‌ها را آسان می‌سازد. ضروری است چون در جامعه‌های بسیار توسعه یافته این همراهی با کثرت و گشاده‌دستی مداخله‌های دولتی مشروط شده است. باری همان‌گونه که پیشتر دیدیم مداخله‌های دولتی، شخصیت‌زدایی از بهره‌گیران از خدمات و کمک‌های اجتماعی را مفروض می‌دارد. در واقع اینان باید در توده‌ای از حق‌مندان مستحیل شوند. درست همان‌گونه که تسلیغات بازرگانی به هم‌گن‌سازی مصرف‌کنندگان راه می‌برد اجتماعی شدن نیز به هم‌شکل‌سازی کمک‌گیرندگان می‌انجامد. پس از زدوده شدن اصالت‌ها، درخواست‌ها و پاسخ‌ها می‌توانند به راحتی با کامپیوترها پرداخته شوند. در این روند تکنیک‌های انفورماتیک با عقلانیتی خطاناپذیر حتی خوشبختی ادعایی رژیم را تعریف می‌کنند. توجه اخیر روان‌شناسی اجتماعی به فرآیند اجتماعی شدن تنها به دلیل کنجکاوی بی‌طرفانه‌ی علمی نیست. درواقع هدف همانا شناخت عامل‌های تسهیل‌کننده‌ی ادغام فرد به عنوان عضوی در جامعه است زیرا ادغام فرد، شرط نیک‌رفتاری او شمرده می‌شود.

باری دقیقاً این نیک‌رفتاری، به عنوان نتیجه‌ی اجتماعی کردن تردستانه، بیزاری شمار شایان توجهی از معاصران ما و به‌ویژه جوانان را برانگیخته است. درواقع اینان با خواست حفظ هویت خود شستشوی مغزی را به هر شکلی رد می‌کنند: چه با خشونت در اردوگاه‌ها اعمال شود و چه به شکل بی‌درد با آهنگ یک موسیقی پرشور در معبد‌های سوداگرانه‌ی جامعه‌ی مصرف انجام پذیرد.

صاحب‌نظران جنبش‌های اعتراضی عموماً در این جریان، گرایشی مبتنی بر بازگشت به وضعیت طبیعی را تشخیص می‌دهند. این همانند شماری شتابزده نیز به تفسیرهای تبخترآلود و اغماض‌آمیز دامن می‌زنند. بسته به حال و روز در این باره گاه از خیال‌پردازی و گاه از هرج و مرج سخن به میان می‌آید. بی‌گمان رفتار برخی گروه‌ها که در صدد بازسازی اجتماعات بدوی‌اند و با زیستن در خانه‌های متروک ناشیانه تعمیر کرده آسایش را بر خود حرام می‌دارند و درآمدشان از پرورش گوسفند یا کارهای دستی ابتدایی تأمین می‌شود، همگی به عنوان نمودهای بیرونی رد

جامعه‌های موجود، در ظاهر حق را به انتقادهایی می‌دهند که این رفتارها را نوعی بدوی دوستی ساده‌دلانه و حتی خودنمایانه می‌شمارند. باری اگر جست‌وجوی آزادی اصیل با چنین رفتارهایی به‌نمایش درآید مشاهده‌ی بازگشت به سرچشمه‌های لیبرالیسم در آنها خطایی است آشکار. اندیشه‌ی لیبرالی بیش از آن پذیرای نظم اجتماعی است تا انحلال آن را شرط آزادی بداند. درواقع نمونه‌های ذکر شده سطحی‌اند و به‌گفته‌ی خود کسانی که به این پدیده دامن می‌زنند بیش‌تر جنبه‌ی نمایش سینمایی دارند. حقیقت این است که بازپیدایی لیبرالیسم به‌معنای گریز از جامعه نیست بلکه اجتماعی شدن را رد می‌کند که مکانیسم‌هایش شخصیت انسان‌ها را هیچ‌انگارد.

اجتماعی شدن به‌معنای فرآیندی طبیعی یعنی خودانگیخته، درواقع انسان اجتماعی شده را به انسانی تبدیل می‌کند که هم ارزش‌های انسانی را در جامعه می‌پراکند و هم ارزش‌های اجتماعی در وی درونی می‌شوند. در این تعریف بُرد برابر دو عنوان فرد و جامعه نشانگر غنایی است که هر دو از اجتماعی شدن به‌دست می‌آورند. زیرا از سویی مشارکت در امور اجتماعی شرط شکوفایی فرد شمرده می‌شود و از سوی دیگر جاعه برای تبدیل به اجتماعی واقعی با ادغام دلوپسی‌ها و خواست‌هایی که ذاتی امیال طبیعی و شخصی انسان‌اند، خود را فراتر از درهم جوشی فیزیکی و ساماندهی مکانیکی روابط مادی قرار می‌دهد. باری ملاحظه‌ای نه چندان بدبینانه نشان می‌دهد که در جامعه‌های کنونی که خودنما یا مصرفی نامیده شده‌اند، فرایند اجتماعی شدن به کمال تعریف بالا نرسیده است. درحالی‌که این فرآیند می‌بایستی در راستایی دوسویه یعنی از جامعه به انسان و از انسان به جامعه پیوید، به نوعی در نخستین پویش خود مسدود شده‌است. درواقع ارزش‌های اجتماعی چنان در افراد درونی شده‌اند که حتی شخصیت‌های افراد در گمنامی و کنفورمیسم رویکردهای جمعی مستحیل می‌شوند. اما پویش بازگشت انجام نمی‌پذیرد یعنی ارزش‌های انسانی موفق به پرتوافشانی بر امر اجتماعی نمی‌شوند. انسان اجتماعی شده به‌خوبی در کالبد اجتماع ادغام می‌شود اما به آن روح و جان نمی‌بخشد و به این سبب اجتماعی شدن را هم‌چون گرانباری نیروی مکانیکی احساس می‌کند که اصالتش را پنهان می‌سازد.

در حقیقت جنبش‌های آزادی‌خواهی در برابر این اجتماعی شدن ناقص

— به مثابه‌ی جباریتی ملایم — پایداری می‌کنند. این شورش با رویکردی دوگانه خود می‌نماید: نخست با طرد تصویری از انسان که یک جریان جامعه‌شناسی معاصر و نه چندان بی‌طرف پیش می‌نهد و انسان را به مرتبه‌ی کسالت‌بار دسته‌ای از «نقش‌ها»ی انتزاعی فرو می‌کاهد و دوم با بدگمانی دائمی نسبت به هرگونه مانوری که قدرت‌های موجود برای دست‌اندازی بر آزادی فردی و بهره‌جویی از آن در راستای هدف‌های خود انجام می‌دهند.

اما آیا ملاحظه‌ی نمودی از اندیشه‌ی لیبرالی در این رد دوگانه که لیبرالیسم تجربه‌شده — یا بهتر بگوییم لیبرالیسم تغییر ماهیت داده — آن را در زمان خود به خاموشی فرو می‌کاست زیاده‌روی است؟ اعتراض نومیدانه‌ی توکویل، علیه نظام اجتماعی که در آن استبداد از این‌رو بی‌نیاز از سرکوب آزادی است که انسان‌ها حتی میل به آزاد بودن را از دست داده‌اند، بسیار شناخته شده است. آیا استوارت میل همین استبدادی که «انسان‌ها را بدون رنج و عذاب به تباهی می‌کشاند» از پیش حس نکرده بود هنگامی که نوشت: «زمانی که جامعه خود، جبار باشد — جامعه در کل نسبت به افراد تشکیل دهنده‌اش — جباریتی که به کار می‌بندد از بسیاری سرکوب‌های قانونی هراس‌انگیزتر است.»^۱ چگونه می‌توان به این مسئله که لا‌بوئه سی پیش از این آن را، بندگی خودخواسته نامیده و مکانیسم‌اش را بدین‌سان بیان کرده است که آدمی «شکل خوراک مصرفی‌اش را به خود می‌گیرد»^۲ توجه نکرد؟ و آیا شورشگران روزگار ما را از خمیره‌ی کسانی شمردن که در گذر سده‌ها تجسم روح لیبرالی بودند افتخاری مبالغه‌آمیز برای آنها است؟ به جاست یادآوریم که موتینی درباره‌ی این کسان چنین گفته است: «حتی هنگامی که آزادی به‌طور کامل از دست رود و از جهان رخت بربندد اینان آزادی را در روح خود باز می‌آفرینند، احساس می‌کنند و می‌چشند. حتی اگر بندگی را مانند پیرایه‌ای بر تن‌هاشان ببندند اما خوی‌شان هرگز با بندگی سازگار نخواهد شد.»

اجتماعی شدن در روزگار ما درست پیرایه‌ای همانند را به فرد تحمیل می‌کند. اجتماعی شدن فرهنگی، اجتماعی شدن سیاسی، اجتماعی شدن اخلاقی و...

1. Stuart Mill, *La Liberté*, 1846, p. 99. (trad. fr.)

2. La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. Borrard, 1922, p. 74.

همگی درواقع شگردهای نمایانی است که جامعه می‌خواهد به یاری آنها افزون بر تعیین رفتارها، ذهنیت‌ها را نیز شکل دهد. تازه جامعه‌شناسان مدعی‌اند که هر آینه این اجتماعی شدن مکانیکی به موفقیت انجامد به انسان، به اصطلاح احساس آسودگی و آرامش دست خواهد داد و حتی به این دلیل که از هرگونه نگرانی و تردیدی تهی می‌شود. آری نگرانی‌ها و تردیدها از میان رخت برمی‌بندند زیرا پذیرش «نقش‌ها»یی که جامعه برای هر کس مشخص کرده جایگزین دلشوره‌ی گزینش‌ها می‌شود. انسان دیگر نمایشنامه را نمی‌نویسد بلکه بازی کردن نقشی که در محل به او واگذار شده و ادای عبارت‌هایی که نویسندۀ ای ناشناس برای وی نگاشته او را بسنده است. بنابراین می‌توان این اجتماعی شدن را عاملی از همراهی به عنوان تضمین‌کنندۀ ثبات اجتماعی دانست و به روشنی سودی که قدرت‌های سیاسی و اقتصادی از آن می‌برند درک شدنی است.

بدون وارد شدن در بحث مربوط به خصلت محافظه‌کارانۀ نظریاتی که بر سودمندی اجتماعی شدن پای می‌فشرند (به‌ویژه نظریات آمریکایی) روشن است که هیچ یک از جنبش‌های آزادی‌خواهی تن به پذیرش آن نمی‌دهند. درواقع این جنبش‌ها با رد هرگونه کنفورمیسم از سویی علیه ایده‌ای می‌شورند که بر طبق آن انسان با تبدیل شدن به آدم ماشینی برنامه‌ریزی شده، می‌تواند به کمال شخصیت خویش دست یابد و از دیگر سو مرجعیت و اقتدار برنامه‌ریز را رد می‌کنند. درست در این رد دوگانه پیوند با اندیشۀ لیبرالی هم در مورد چهره‌ای که از انسان ترسیم می‌کند و هم در مورد برداشتش از جامعه، برقرار می‌شود.

لیبرالیسم از تقطیع انسان از این‌رو سرباز می‌زند که به فروکاستن انسان به کرده‌هایش می‌انجامد. انسان همانند چوب‌رختی نیست که بتوان رخت‌های مستعمل گوناگونی که در انجام کنش‌های زندگی روزانه می‌پوشند بر آن آویخت. وی را نمی‌توان حاصل جمع نقش‌های ناهم‌رنگی دانست که بر حسب اوضاع و احوال اجرا می‌کند. برعکس، انسان درست مانند آزادی‌نهفته در وجود یگانه است. درواقع آزادی با تضمین پیوستگی شخصیت او گزینش‌هایش را سمت و سو می‌دهد. البته فشارهای بیرونی نمی‌گذارند انسان همواره بینش خود را بقبولاند ولی به عنوان موجودی آزاد، کنش‌ها و حتی بی‌عملی‌هایش او را متعهد می‌سازد.

بدین‌سان انسان به‌مثابه‌ی موجودی آزاد با جامعه رویارو می‌شود. لیبرالیسم به

هیچ وجه ضرورت جامعه را منکر نمی‌شود و حتی گهگاه آن را می‌ستاید. اما جامعه را هم چون پدیده‌ای خودمختار یا به‌مانند موجودی برین و برخوردار از غایت و قدرتی مستقل از اعضایش درک نمی‌کند. اگر لیبرالیسم امر اجتماعی را رویارویی امر سیاسی قرار می‌دهد نه برای گوهرینه کردن آن بلکه برای این است که از خلال پایداری امر اجتماعی، آزادی فرد تأمین شود. بنابراین چگونه می‌توان اجتماعی شدنی را پذیرفت که ترجمان رفتارهای تحمیل شده‌ی یک ذات انتزاعی ساختگی باشد؟ البته زندگی در جامعه مستلزم رفتارهای اجتماعی است اما نه این که این رفتارها از بیرون به دست نیروهای گرانبزاری دیکته شوند که اوامرشان را انسان در حالت خوابروی ناخودآگاه درونی کند. برعکس این رفتارهای به‌طور ارادی در پی باریک اندیشی‌هایی که آزادی در آنها غایب نیست پذیرفته می‌شوند بنابراین لیبرالیسم با طرد «هم‌خطی» تنها می‌تواند در کثرت‌گرایی و پلورالیسم شکوفا شود.

کثرت‌گرایی یا پلورالیسم همانا حق دگر بودگی است (حتی اگر با خطر کژروی همراه باشد) به معنی تأیید شخصیت‌های فردی و جمعی و نیز به معنای احترام به دیگری است. آیا به‌راستی نمی‌توان در پس پرده‌ی برخی نمایش‌های تحریک‌آمیز، در شورش‌های جوانان، در تاخت و تازهای جنبش زیست محیطی، در بهنگام شدن کمونیسم غربی، در اومانیسم سوسیالیستی و نیز در نوید «دموکراسی پیشرفته» خاطره‌ای ناروشن و شاید احساس دل‌تنگی یا نوستالژی برای جامعه‌ای را یافت که لیبرالیسم – پیش از خیانت دولت لیبرالی به آن – طرح کرده بود؟ اجتماعی که در آن انسان افزون بر داشتن حرفی برای گفتن، به گفتن آن نیز مجاز باشد. به این معنا هر پیکاری علیه گرانبزاری امر اجتماعی حتی اگر رنگ سیاسی به خود گیرد و یا فراتر از آن حتی اگر با دستکاری رسانه‌های خود فروخته به محافل اقتصادی انجام پذیرد اقدام لیبرالی شمرده می‌شود.

با این همه تجربه به ما می‌آموزد که برخلاف باور بنیادگذاران لیبرالیسم کافی نیست که جامعه را آفریده‌ی آزادی انگاشت تا آزادی به‌طور قطعی از گزندهای جامعه در امان ماند. از این‌رو جریان غیرکنفورمیسم معاصر که اندیشه‌ی لیبرالی را بدون رویارویی با آن تداوم می‌بخشد، خود گواهی است بر بدگمانی هوشیارانه نسبت به تلاش‌هایی که قدرت‌های مستقر برای تصاحب آزادی می‌ورزند. بدگمانی نسبت به ایدئولوژی‌ها، حزب‌ها، محراب‌ها، تبلیغات بازرگانی، خانه‌های جوانان و

باشگاه‌های تفریحات، خلاصه نسبت به هر سازمانی که به‌عنوان فراهم ساختن فرصت و وسیله‌ی شکوفایی آزادی، بکوشد با اعمال نفوذ آزادی را به‌خدمت هدف‌های ویژه‌ی خود در آورد.

روزگار ما به کشف این واقعیت نایل شد که آزادی شکننده است و نیز دریافت که نیروی آزادی - به این سبب که چشم طمع به آن دوخته‌اند - می‌تواند به‌شکل تناقض‌آمیزی سرچشمه‌ی تهدید برای آزادی باشد. از هر سو اقداماتی برای ربایش نیروی آزادی از فرد و با هدف تشدید تسلط بر وی انجام می‌گیرد. به‌راستی آیا اشکال گوناگون پایداری در برابر این اقدامات با یکی از دلوپسی‌های بنیادین لیبرالیسم یعنی جلوگیری از جوخه‌بندی فرد - حتی با ادعای حفاظت از او - همگام نیست؟ یادآوری دشمنی انقلابیان فرانسوی در دوران انقلاب کبیر، با نهادهای میانجی مانند اتحادیه‌ها و فرقه‌ها بی‌جا نیست.

البته می‌توان در برابر نمونه‌هایی که از رد اجتماعی شدن آوردیم سیاهه‌ای از رویکردهای تأییدکننده‌ی پذیرش و حتی مطلوب شمردن آن نهاد. نمونه‌هایی مانند، راننده‌ی اجتماعی شده‌ای که مرتباً به تعطیل آخر هفته می‌رود، مشتری اجتماعی شده‌ای که برای خرید از فروشگاه‌های بزرگ از پیش هدایت شده، جهانگرد اجتماعی شده‌ای که به سفر یونان یا جزایر بالئار «دست می‌زند» نوجوان اجتماعی شده‌ای که بت‌های امروزم را جانشین راهنمایان فکری گذشته می‌کند و حتی جامعه‌ی روشنفکری اجتماعی شده‌ای که در ضد کنفرمیسی مجلس خود می‌نماید.... به هر رو نباید فراموش کرد که هنگام سخن گفتن تجدید لیبرالیسم ادعا نداریم که اصول و ارزش‌های پشتیبان لیبرالیسم چنان به‌گسترده‌ی پذیرفته شده‌اند که در اثر آنها سبک زندگی و شیوه‌های اندیشه‌ی ما کاملاً تجدید و عوض شده باشند. گرچه بازپیدایی را نمی‌توان همانند رود دانست. اما از توانایی تبدیل شدن به سرچشمه می‌رود برخوردار است، البته به‌شرطی که بستر رود با عوارض طبیعی زمین یعنی مسیر گذر خود مطابقت کند. هر چند امروز فراخوان‌های به‌آزادی کم نیستند اما در همگرایی آنها جای تردید است. آیا محیط سبب‌ساز این فراخوان‌ها پذیرای تحقق آنها هست؟ باری هر چند گوناگونی و ترو تازگی چشمه را می‌توان آشکارا به چشم دید اما نقطه‌ی به‌هم پیوستگی آنها یعنی منشاء رودی که باید فضای اجتماعی جوان شده را بارور سازد به‌روشنی دیده نمی‌شود.

حلول دشوار آزادی

روزگار ما سرانجام به این کشف نایل شد که آزادی مانند دموکراسی که هدفش کاربست آزادی است دارای کاربرد چندانی نیست. لیبرالیسم آزادی را آسان پنداشت و همین پندار نادرست به سراشیب زوالش راند. جامعه‌ی لیبرالی به گونه‌ای که در ساختارهای سیاسی اقتصادی سده‌ی نوزدهم به اوج خود رسید امروز در پایان خط است. از این‌رو باززایی ایمان لیبرالی تنها با گنجیدن در لیبرالیسم دیگری که با کثروی از آزادی تباه نشود بخت تأثیر بر کرد و کارهای انسان را دارد. البته این اقدام مستلزم طرد دولت لیبرالی گذشته است هر چند نباید از درس‌هایی که می‌توان از تاریخ آن آموخت غافل ماند.

پیش از این به مغایرت دو دوره از تحول لیبرالیسم اشاره کردیم. با این همه میان این دو دوره نه می‌توان گسست یافت نه کثروی از مضمونی اساسی و نه حتی تباهی پیاپی آرمانی آغازین. در حقیقت این دو دوره را تقدیری به یکدیگر پیوند زد که بر طبق آن فتح آزادی می‌بایست به بهره‌کشی از آزادی بیانجامد. از این‌رو اگر احیاء ایمان به آزادی نخواهد در کیشی چپ یا راست تغییر ماهیت دهد - که غالباً آزادی را برای نابود کردن آزادی می‌ستایند - باید این تقدیر را از خود دور گرداند.

باری سرنوشت دولت لیبرالی به فرایند حلول آزادی بسته بود. در عمل دولت لیبرالی می‌بایستی هم خود را مصروف نهادهایی می‌کرد که آزادی عجلتاً در آنها تحقق یافته بود بنابراین آزادی نیز می‌بایست در برابر کشش به‌سوی تجلی در دیگر حوزه‌ها پایداری می‌ورزید. با توجه به این، جنبش‌های لیبرالی امروزی باید هشیار باشند که برنامه‌شان دچار دگردیسی همانندی نشود. در غیر این صورت ممکن است نتیجه‌ی کار متفاوت باشد اما مصداقی از همان شکست آزادی خواهد بود. نکته‌ی مهم این است که مسئله بیش از حذف فشارهای گوناگون همانا ادغام آزادی‌های احیاء شده در نظامی سامانمند است. همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم سخن پسند روز اکنون اعتماد ورزیدن به پاد - قدرت‌ها برای حفاظت از آزادی‌هاست. بی‌گمان آزادی را به جنگ‌افزارها مجهز کردن بیهوده نیست. اما باید پرسید آیا راه‌حلی که آزادی‌ها را به‌مانند بارویی در برابر فشارهای اجتماعی و اقتدارگرایی دستگاه‌های سیاسی برمی‌افزارد می‌تواند راه‌حلی باشد که کارآمدترین تضمین‌ها را برای آزادی‌ها فراهم کند؟

افزون بر این خود اصطلاح «پاد-قدرت» نیز خالی از ابهام نیست و درواقع نشانگر نوعی رویارویی است. اما رویارویی با چه؟ مطمئناً با حکومت‌های موجود. اما اینها را باید هم‌آوردانی دست دوم شمرد. در حقیقت آماج حمله فراسوی آنهاست زیرا از خلال این هم‌آوردان خود قدرت هدف قرار می‌گیرد. به‌راستی اگر توان قدرت تغییر نکند از تاختن بر دارندگانش چه سود؟ با وجود نیت‌های خیراندیشانه قدرتمداران نوین نیز مانند پیشینیان رفتار خواهند کرد و برای توجیه افزایش اقتدار خود به مسئولیت‌های ناشی از وظیفه‌های خویش متوسل خواهند شد.

بدین‌سان باز این اصل موضوعه مطرح می‌شود که قدرت - قدرت فی‌نفسه - شر است و چون نمی‌توان قدرت را نابود کرد تنها راه برای محدود ساختن شرارت‌هایش، نهادن سد آزادی‌ها در برابر آن است. چنین برداشتی آیا همان گفته‌ی لیبرال‌های سده‌ی گذشته نیست؟ آنها نیز خطرناک بودن قدرت را دریافته بودند و برای دور راندن خطر آزادی را بسیج کردند؛ یعنی آزادی سیاسی را با تبدیل قدرت به بیان و نمود اراده‌ی شهروندان و آزادی‌های مدنی را با تبدیل آنها به سدهایی در برابر مداخله‌های قدرت. از آن‌چه بعدها روی داد آگاهیم. آزادی‌های مدنی به‌ویژه آزادی اقتصادی سبب‌ساز تسلط قدرت‌های موجود شدند و آزادی‌های نیرو یافته، به یاری این تسلط آزادی‌های دیگر را خرد کردند. اگر درباره‌ی آزادی سیاسی به سخن مبتکران پاد-قدرت‌ها گوش فرا دهیم باید بپذیریم که این آزادی به هدف خود نرسیده است. زیرا هر چند در دولت‌های دموکراتیک، حکومت‌کنندگان درواقع فراورده‌ی آزادی سیاسی‌اند اما تهدیدی دائمی نیز برای آزادی‌ها به‌شمار می‌روند.

بنابراین آیا نباید از این هراسید که با قرار گرفتن آزادی‌ها بیرون از دسترس قدرت مسئول اداره‌ی جامعه دل‌بسته‌ای از قدرت‌های غیر رسمی به هم‌آوردی با قدرت دولت تشویق گردند؟ می‌بینیم باز با همان سؤالی که حلول آزادی مطرح می‌کند روبه‌رو می‌شویم. دشواری مسئله بسیار آشکار است زیرا سخن از سویی بر سر پرهیز از سرکوب آزادی‌های فردی به‌دست آزادی همگانی یعنی آن آزادی است که مشروعیت و اقتدار ارگان‌های قدرت دوستی از آن ناشی می‌شود و از دیگر سو بر سر جلوگیری از ایجاد قدرت‌های ویرانگر آزادی همگان به‌دست آزادی‌های شخصی یا بهتر بگوییم آزادی‌های واقعی و ملموس است.

هر چند از نظر مفهومی می‌توان قدرت و آزادی را از یکدیگر جدا انگاشت اما در

زندگی اجتماعی در هم‌رفتگی‌شان هستی جمعی را ممکن و تحمل‌پذیر می‌کند. بنابراین نمی‌توان قدرت را در سویی و آزادی را در دیگر سو نهاد. از آزادی‌ها دژهایی ساختن و آنها را در سدهایی همانند سدهای مشخص‌کننده‌ی مالکیت خصوصی محاصره کردن به معنای دامن زدن به کشمکش‌های مرزی میان آنها و ایجاد حالت روانی محاصره‌شدگان برای ساکنان دژها است که سرانجام به سلامتی کل جامعه زیان می‌رساند. تازه این وضعیت، حفاظتی کارآمد هم برای آزادی‌ها تأمین نمی‌کند. در حقیقت نه می‌توان آزادی را در انزوا نگاه‌داشت و نه قدرت را در قرنطینه. افزون بر محصور کردن قدرت در حوزه‌ی ویژه‌ی خود به معنای بی‌بهره کردن قدرت از ایده‌ها و آرزوها و نیازهایی است که شاید بتوانند مداخله‌هایش را انسانی سازند. در این صورت قدرت سیاسی به ژاندارم بدجنسی تبدیل می‌شود که تنها سختی آیین‌نامه‌ها می‌تواند از خشونتش بکاهد. غالباً به انجام اقدام‌هایی علیه قدرت اندیشیده می‌شود انگار که دست‌یازیدن به اقدامی برای آن یا با آن بیهوده است. بدین‌سان استراتژی دفاعی آزادی با تهی کردن قدرت از هرگونه گوهر معنوی (که در واقع به آن ارزش همزیستی با آزادی می‌بخشد) وجود قدرت را در نیرویی خلاصه می‌کند که هر چه بیش‌تر به نظم تمسک جوید خطرناک‌تر است. البته نه نظامی بیرونی که پلیس برقرار می‌کند بلکه نظامی که در واقع از نظر ذهنی از یک سنتز نتیجه شده است. باری هر چند تکثر و پلورالیسم در آغاز مشروع باشد اما در پایان تنها با همگرایی گوناگونی‌ها حفظ می‌شود. بنابراین سزا است که آزادی‌ها به جای بخش شدن در کثرت امیرنشین‌های خودمختار، در نظامی سیاسی ادغام شوند که از آنها نه هم‌وردان نبرد بلکه تکیه‌گاه‌های اقتدار بسازد. آیا این برداشت پندار بافی قانونمندان نیست؟ در پاسخ باید گفت آیا برداشت کلاسیک دموکراسی هنگامی که با رساندن فرد به سطح شهروند از آزادی منزوی‌کننده‌ی فرد چنان نیروی جمعی می‌سازد که کاربست سیاسی‌اش فرد را بر سرنوشت خویش حاکم می‌کند، مدعی پاسخگوی به‌همین مسئله نیست؟ غالباً سخن از نوسازی دموکراسی می‌رود اما بهتر آن که به این ضرورت توجه شود که احیای شهروند سرآغاز کار واقع گردد.

از شهروند تا حق‌مند

هر آینه فرد به تلاشی بایسته برای به تحقیق رساندن شهروند در وجود خویش دست

نیازد مسئله‌ی احیای شهروند نیز در مرحله‌ی گفتار باقی خواهد ماند. در روزگار کنونی نشانی از قضایای مربوط به این تغییر وضعیت به چشم نمی‌آید. این که انسان عادت به دوش گرفتن مسئولیت امور خود را از دست هشته و درمانده از درک منافع جمعی رأی‌های انتخاباتی خود را در رابطه با منافع شخصی‌اش سمت و سو می‌دهد و نیز این که ایدئولوژی‌های آرام‌بخش بر روحیه‌ی انتقادی او سایه افکنده‌اند همگی واقعیت‌هایی هستند که مایه‌ی تأملات غمگنانه‌ی اندیشه‌ورزان توانند بود. باری افزودن بر این سیاهه بیهوده می‌نماید درست همان‌گونه که پرسش درباره‌ی علل پدیده‌های موجد این واقعیت‌ها بی‌فایده است. در حقیقت این علل جزئی از عملکرد دموکراسی است. زیرا نمی‌توان هم به انسان‌ها گفت که اراده‌ی آنها حاکم است و هم مضمون این اراده را محدود کرد. از این رو پافشاری بر ملاحظات که از شدت بدیهی بودن مبتذل شده‌اند نابجا است.

برعکس شایان توجه همانا تأثیر دگرگونی ذهنیت‌ها بر تفسیر آزادی است. همان‌گونه که پیش‌تر ملاحظه کردیم از دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک، آزادی نخست به معنای خودمختاری شخص انسان است و آزادی سیاسی که ما آزادی مبتنی بر مشارکت نامیدیم تنها در وهله‌ی دوم به منظور تضمین آزادی نخستین مداخله می‌کند. باری اکنون عملکرد دموکراتیک این رابطه را وارونه کرده است به گونه‌ای که آزادی مبتنی بر مشارکت اساسی به شمار می‌آید درحالی که آزادی مبتنی بر خودمختاری، نتیجه‌ی کاربست حقوق سیاسی دانسته می‌شود. این وارونگی از این رو اهمیت بسیار دارد که به افراد و گروه‌ها امکان می‌دهد تا برای کارآمد ساختن خودمختاری خویش مداخله‌ی قدرت سیاسی را بطلبند. این دگرگونی چشم‌انداز، تحولی ریشه‌ای نیز در زمینه‌ی تعبیر حقوقی در پی می‌آورد. زیرا بر طبق فرمول بسیار شناخته‌ای، «حق برخورداری از...» جانشین «حق نسبت به» می‌شود. درواقع نخستین مورد، مداخله‌ای بیرونی را برای تأیید و نیز تضمین تحقق خود می‌طلبد درحالی که دومین مورد، به تنهایی خود بسنده و مستلزم این است که قدرت سیاسی هیچ مانعی در راه تحقق‌اش ننهد.

این دگرشدگی مفهوم «حق» بر شیوه‌ی درک از صاحب حق نیز سایه می‌افکند: در واقع برجای شهروند که آزادی مبتنی بر مشارکت را برای تضمین حق خود به کار می‌برد اکنون «حق‌مند»ی نشسته که آزادی را برای به دست آوردن حق خود به کار می‌بندد.

روشن است که با این جهش، انگاره‌ی لیبرالی نیز زیر و رو می‌شود. اما توجه به این نکته اهمیت دارد که پیدایی حق‌مند با خواست‌های آزادی بیش‌تر برخورد می‌کند که همانا فصل مشترک جنبش‌های آزادی‌خواهی کنونی است. گرچه این جنبش‌ها از نو، خواهان «حق نسبت به...» شده‌اند ولی مردان و زنانی را گرد هم می‌آورند که از «حق برخورداری از...» چشم نمی‌پوشند و پیداست که قدرت سیاسی از این تضاد بهره می‌برد.

به‌راستی اگر قدرتی که جنبش‌های آزادی‌خواهی علیه آن می‌شورند به سبب ارائه‌ی خدماتی که مردم از آن انتظار دارند الزاماً از سوی آنها پشتیبانی نشود می‌تواند این‌گونه همه‌جا حاضر و آسیب‌ناپذیر باشد؟ پیش از این به شورش علیه دیوان‌سالاری به‌عنوان نمودی از روح لیبرالی اشاره کردیم. اما باید منطقی بود و دید که سبب‌ساز قدرت دیوان‌سالاری همین حق‌مندانند و از این‌رو، لایق آن به‌شمار می‌روند. آیا فراوانی روزافزون دفترهای اداری، صندوق‌ها، آژانس‌ها و دیگر ارگان‌های دولتی یا فرا دولتی را نباید ناشی از دلمشغولی برای پاسخگویی به خواست‌های حکومت‌شوندگان دانست؟ آیا پیچیدگی قواعدی که این ارگان‌ها به‌کار می‌بندند می‌تواند جز با گوناگونی و کثرت حقوقی که باید آشتی داده شوند توضیح داده شود؟ آیا خصلت پندارگونه‌ی روش‌های رایزنی یا مشورت را نمی‌توان ناشی از ضرورت آن نوع کنش دستگاه حکومتی دانست که در صورت درنظر گرفتن تضادهای درخواست‌های هر بخش، پیوستگی‌اش از بین می‌رود؟ آیا نباید این مسئله را درنظر داشت که بهره‌گیران انبوه از خدمات همگانی یا بهره‌مندان روزافزون از کمک‌های اجتماعی با صف‌های طویل در برابر گیشه‌ها (و گذشته از خشمگین شدنشان از انتظار یا از کثرت اقدامات اداری) فقط با حضور خود، شالوده‌ی اقتدار مداخله‌گر را تشکیل می‌دهند؟ بدین‌سان حکومت‌شوندگان با میانجی این دیوان‌سالاری که خواسته‌های خود را بر سرش می‌ریزند به مشتریان جامعه تبدیل می‌گردند. اینان درواقع با میانجی اداره‌ها از حقوق ادعایی خود از جامعه بهره‌مند می‌شوند. باری دیوان‌سالاری اینان را به‌عنوان اداره‌شونده ملاحظه می‌کند همان‌گونه که آگهی‌های بازرگانی به‌عنوان مصرف‌کننده و رسانه‌های همگانی به‌عنوان تماشاگر به ایشان می‌نگرند.

هانری دوسن سیمون در سال ۱۸۲۰ نوشت: «ملت نیازمند اداره‌ی امور خود

است نه این که بر وی حکومت کنند.» درواقع، نخستین نظریه‌پرداز دوران صنعتی با این داور پیامبرانه به تناسب منطقی‌ای اشاره می‌کند که می‌بایست میان جامعه‌ی تکنیکی و قدرتی بی‌بهره از غایت سیاسی، برقرار شود. بدین ترتیب که جامعه، تأمین ارتباط درونی خود را به یاری مقرراتی گرانبار و قیم‌آبانه به این قدرت می‌سپارد. اما آن‌چه از دید سن سیمون دور ماند این واقعیت بود که اداره‌ی امور نیز بدون آسیب رساندن به آزادی انسان‌ها ممکن نمی‌شود. در حقیقت آزادی تنها یک موهبت نیست بلکه باری است پرمسئولیت. اگر مسئولیت‌های لازمه‌ی آزادی به‌دوش دیگران نهاده شود در این صورت بهره‌مندی از مزیت‌هایش نیز دشوار می‌گردد. پیش از این اشاره کردیم که وظیفه‌ی بیمه‌گری دولت در جامعه‌ی تکنیکی به ناچار مداخله‌های آن را هم در پی می‌آورد. بنابراین باید به این نکته توجه داشت که اگر جامعه به‌خاطر تأمین آینده‌اش وظیفه‌هایی را به دولت تحمیل می‌کند دولت نیز به‌نوبه‌ی خود این وظیفه را به بهای شانه خالی کردن افراد از بار مسئولیت‌های شخصی خویش به‌عهده می‌گیرد. باری از آن‌جا که ذهنیت حاکم هرگونه جنایت و تباهی آلاینده‌ی زندگی عامه را به جامعه نسبت می‌دهد طبیعی است که ترسیم خسارت‌های وارد شده را نیز به نماینده‌ی اجتماع بسپارد. اگر همه‌ی ما آدمکش هم باشیم هیچ یک مسئولیت کشتارهای ناشی از تصادف‌های رانندگی آخر هفته را به‌دوش نخواهیم گرفت. بنابراین دولت با سازماندهی خدمات ایمنی و با تأمین هزینه‌های درمانی بهای آنها را خواهد پرداخت.

پیدا است که می‌توان به‌آسانی نمونه‌های دیگری از این تناقض را نشان داد که مبتنی است بر دفاع از آزادی در برابر قدرت سیاسی و تشویق این قدرت برای اقدام به ایجاد شرایط شکوفایی آزادی. این درست همانند رفتار کودکی است که هم از اقتدار خانواده سر می‌پیچد و هم از والدینش انتظار پول توجیبی دارد. البته این‌گونه برخورد تنها آشکارکننده‌ی تناقضی کودکانه نیست بلکه گواهی بر وجود نوعی گسیختگی در جامعه‌ی کنونی است که از شکاف میان طبقات فراتر می‌رود. به‌این دلیل که جدایی دردناک، میان انسان‌پذیرفتار و انسان‌ناپذیرفتار در هر یک از ما جایگیر شده‌است.

آزادی و آزادی‌ها یا بن‌بست لیبرالی

فرد حق‌مند، انسان اهل مطالبه است. از آن‌جا که هر تقاضایی به پاسخگویی نیاز دارد پس، از قدرت انتظار می‌رود که به برآوردن همه‌ی مطالبات پردازد. روشن است که همین تقاضا خود سبب نیرومندی قدرت می‌شود. در این مورد می‌توان تضاد رویکردی را دید که هنگام سرباز زدن قدرت از پذیرش مطالبه‌ای، به ستیز با قدرت برمی‌خیزد ولی همین قدرت را سلطه‌جو می‌خواهد تا توانایی بذل و بخشش آن از دست نرود. در این چشم‌انداز بدیهی می‌نماید که زیاده‌خواهی سیری‌ناپذیر مانعی است در راه لیبرالیسم. البته باید از نظر دور داشت که هر مطالبه‌ای معنای صرفاً مادی ندارد. درواقع بنمایه مطالبه، وراي دستمزد، امنیت شغلی، قدرت خرید یا بهره‌مندی از تفریحات و غیره همانا آزادی است؛ اما آزادی‌ای که فرد به سبب موقعیت ویژه‌ی خود نمی‌تواند به تجربه درآورد. باری چون که مسئله‌ی آزادی پای در میان می‌نهد مطالبات جنبه‌ی حقوق به‌خود می‌گیرند و بنابراین همان‌گونه که حقوق بشر با تبدیل به حقوق کارگر، زن، مهاجر، بیمار و سالمند، جنبه‌ی مشخص به خود می‌گیرد آزادی نیز از هم می‌پاشد و به شکل کثرتی از آزادی‌ها درمی‌آید.

بدین‌سان آزادی که در زمان کشف خود به عنوان سرشت مشترک انسان بخش‌ناپذیر می‌نمود هنگامی که از خلال مطالبات ناشی از موقعیت‌های زیستی آدمیان مورد ملاحظه قرار گیرد تجزیه می‌شود. بنابراین آیا می‌توان آزادی‌ها را، چون سکه‌هایی با عیار واحد و یکسان، نموده‌های گوناگون آزادی یگانه شمرد؟ چنین مقایسه‌ای به هیچ‌روی درست نیست زیرا هر اندازه بتوان شمار آزادی‌ها را بسیار پنداشت اما آزادی از جمع زدن آزادی‌ها به‌دست نمی‌آید. درواقع اگر آزادی‌ها به‌صورت منفرد درنظر گرفته شوند نمی‌توانند از نیروی یکسانی برخوردار باشند. چرا که نه آزادی کارگر با آزادی کارفرما برابر است و نه آزادی متهم هموزن آزادی قاضی. به‌هررو واقعیت این است که آزادی‌ها نمی‌توانند از کمکی بیرونی چشم پوشند. اما این کمک نیز به‌گونه‌ای آنها را در رقابت با یکدیگر می‌نهد که آزادی برخی بدون محدود شدن برخی دیگر ممکن نیست. بنابراین ملاحظه می‌شود که با اِزهم گسیختگی آزادی نیست که آزادی ساخته می‌شود. از این‌رو آیا برای نجات آزادی باید

به پذیرش این تن داد که آزادی بدون کاربست بماند؟

بن‌بست لیبرالی همانا قرارگرفتن بر سر این دوراهی است. در حقیقت میان آزادی‌هایی که به انقیاد می‌انجامند و آزادی که بدون آزادی‌ها راه به بندگی می‌برد نوعی دیالکتیک وجود دارد. اما سراسر تاریخ این دیالکتیک اثبات‌کننده‌ی این واقعیت است که به‌تنهایی و با اتکاء به توانِ مهارت آموزه‌ای خود قادر نیست به کشاکشی چیره شود که درواقع ضروری‌اش می‌سازد. ژان‌نستین از جبهه‌ی چپ اعلام داشت: «سوسیالیسم عبارت است از لیبرالیسم به اضافه‌ی دموکراسی اجتماعی». برنامه‌ی پیشنهادی جبهه‌ی مقابل می‌گوید: هر کس باید از آزادی‌گزینش‌ها با برابری فرصت‌ها و شانس‌ها برخوردار شود. به‌خوبی ملاحظه می‌شود که در هر دو جبهه سخن بر سر اعتماد بیش از اندازه به روش‌های جدلی لفظی است. باری چنین می‌نماید که هیچ‌کاردانی و مهارت‌نظری و ذهنی نتواند بر تضادی که لیبرالیسم در آن گرفتار آمده، چیره شود. اما آن‌چه آموزه نمی‌تواند انجام دهد انسان می‌تواند. آری انسان می‌تواند با عمل کردن به گونه‌ای که آزادی‌های مورد آرزویش آزادی ذاتی سرشت خود و دیگران را خاموش نسازد، آزادی را در خویشتن خویش با آزادی‌ها آشتی دهد. درواقع لیبرالیسم برای این که راهی بی‌برونرفت نماند به انسان‌ها نیاز دارد.

همه‌ی ایدئولوژی‌های توتالیترا از این‌رو می‌توانند از یاری انسان‌ها برای برونرفت از شرایط دشوار چشم‌پوشند که مدعی ساختن انسان‌ها هستند. لیبرالیسم را یارای این چنین کاری نیست زیرا از خود انسان نشأت گرفته و ساخته شده‌است. درست به این دلیل واقعیت لیبرالیسم را نه در نظریه و تئوری بلکه در انسان باید جست. هر آینه انسان از پای درآید این آموزه نیز درهم فرو می‌ریزد.

پیوست‌ها

۱. واژه‌نامه فرانسه-فارسی.
۲. فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقاله‌ها، نشریه‌ها، خطابه‌ها، اعلامیه‌ها، قرارداده‌ها و منابع حقوق و جنگ‌ها.
۳. فهرست گروه‌ها، مکتب‌ها، آیین‌ها، محل‌ها، رویدادها، جنگ‌ها، اجتماع‌ها، اتحادیه‌ها و سازمان‌ها.
۴. فهرست نام اشخاص.
۵. توضیحات برخی اعلام.

۱. واژه‌نامه (فرانسسه - فارسی)

A	
alternance	آلترنانس
anthropomorphisme	انسان‌گونه انگاری (آنتروپومورفیسیم)
arche sainte	طاق مقدس
atomisme	اتمیسیم
attitude	نگرش
autocratie	یکه سالاری
autogouvernement	خودفرمانروایی
autoritarisme	اقتدارگرایی
ayant droit	حق‌مندان

B	
béatitude	فضیلت‌های عیسایی
bürgerinitiativen	ابتکار شهروندی

C	
cahiers	دفترچه‌ها
caste	کاست
checks and balances	عوامل بازدارنده و توازن بخش
christianisme social	مسیحیت اجتماعی
cité-eglise	شهر-کلیسا

civisme	روحیه‌ی مدنی
colectiviste	جمع‌باورانه، کلکتیویست
collectivisme	جمع‌باوری
condottiere	فرمانده مزدوران
conformisme	کنفورمیسم
consensus	همرأیی
contre-pouvoirs	پاد-قدرت‌ها
coopérateurs	همیاران
crédit-bail	اجازه‌ی اعتباری

D	
déisme	دئیسم
d�iste	دئیست
démocratie gouvernante	دموکراسی فرمانروا
démocratie gouverné	دموکراسی هدایت شده
dirigisme	اقتصاد ارشادی
doctrine	آموزه
doctrine mercantiliste	آموزه‌ی مرکانتیلیستی
droit objectifs	حقوق برون ذاتی
droit subjectifs	حقوق درون ذاتی
droit train scendant	حقوق برین

E	
économisme	اقتصادگرایی
élitisme	نخبه‌گرایی
empirique	تجربی
encyclopédique	دائرةالمعارفی
engineering	مهندسی
enragés	تندروان
eschatologie	آخرت‌اندیشی
esprit	ذهن
establishment	نظام حاکم
etatisme	دولت‌گرایی
éthique	اخلاقی، اخلاق
éthique libéral	اخلاق لیبرالی
évolutioniste	تکامل‌سنا

F	
la fait social	امر واقع اجتماعی
fatalisme	تقدیرگرایی
faustien	فاوستی
formaliste	شکل‌گرا
front populaire	جبهه‌ی مردمی

H	
harmonie universelle	هماهنگی همه‌جاگستر
H.L.M	ارزان‌بها

I	
individualisme	فردباوری
insurgents	شورشیان
interventionisme étatique	مداخله‌گری دولت

J	
jacobinisme	ژاکوبینیسم

K	
kantisme	کانتیسم

L	
laisser faire, laisser passer	عدم مداخله‌ی دولت و آزادی عمل
libération	آزاد شدگی
ligueurs	هم‌پیمانان
ligues	اتحادیه‌ها
lobbying	لابی
lumières	دوران روشن‌گری

M	
manichéisme	مانویت
messianisme	مسیح‌باوری
métaphysicien	حکیم مابعد طبیعی
monocratic	تک‌سالاری
morale	اخلاقی
mutation	جهش

N	
naturalisme	طبیعت‌گرایی

O	
organicisme	سازمان‌باوری

P	
parques	الاهگان سرنوشت

paternalisme	پدرسالاری	sensualisme	مکتب اصالت حس
pédagogue	پرورشگری	serf-arbitre	سرف مختار
ploutocratique	توانگرسالاری	le social	امر اجتماعی
pluralisme	کثرت‌گرایی	socialité	جامعه‌پذیری
le politique	امر سیاسی	sociétaire	جامعه بنیاد
présidentialisme	نظام ریاست جمهوری	solidarisme	همبستگی‌طلبی
prince	فرمانروا	spritualiste	معنویت‌گرا
propriétaire	مالکیت‌ستا	subjectivisme	ذهن‌گرایی
protectionisme	حمایت‌گمرگی	sujet	سوزه
protestantisme	پروتستان‌تیسیم	sujets	رعایا
puritain	پوریتن		
pursuit of happiness			

جست‌وجوی خوشبختی

R

rationalisme	خردباوری
raison	عقل
realisme	واقع‌بینی
reformateurs	اصلاح‌گران
reform	نهضت اصلاح دینی
régimen civitatis	رژیم مدنی
régimen socieat	رژیم اجتماعی
renaissance	دوران نوزایی
resurgence	بازپیدایی

S

safari	طرح سافاری
scepticisme	شکاکیت
scolastique	مدرسی
séculière	عرفی
sens moral	حسن اخلاقی

T

traditionaliste	سنت‌گرا
tragédie racinienne	تراژدی راسینی
transcendantalisme	تعالی‌گرایی
transcendante	برین، فراتری
truste	تراست
tyrannicide	جبارکشی

U

ultramontanisme	مونتانسیم
l'universal	امر عمومی
utilitaire	فایده‌جویانه
utilitarisme	فایده‌باوری

V

volk	قومی، خلقی
------	------------

W

welfare state	دولت بهبودبخش
---------------	---------------

۲. فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقاله‌ها، نشریه‌ها، خطابه‌ها، اعلامیه‌ها، قراردادها و منابع حقوقی، جنگ‌ها

A

Adage حکمت‌های عملی
L'Armée nouvelle ارتش جدید
Aspects juridiques du Capitalisme
Moderne جنبه‌های حقوقی سرمایه‌داری مدرن
L'Atelier آتلیه
Avent آوان

B

Bill of Right منشور حقوق
Les Bourgeois conquérants بورژواهای فاتح
Bouvard & Pécuchet بووار و پکوشه

C

Candide کاندید
Les Chemin de fer devant le
parlement français
Cité libre شهر آزاد
Les Classes bourgeoises et
l'Avenement de la démocratie
طبقات بورژوا و بالندگی دموکراسی
راه‌آهن‌ها در مقابل پارلمان فرانسه
Confessions اعترافات

Confession d'un révolutionnaire

اعترافات یک انقلابی
Le Cour Suprême des États-Unis
دیوان عالی ایالات متحد
La Crise de la conscience
europeenne بحران وجدان در اروپا
Critique philosophique نقد فلسفی

D

Déclaration du Massachusetts
اعلامیه‌ی ماساچوست
Déclarations des droits de les
virginie اعلامیه‌ی حقوق ویرجینیا
De la liberté des Ancien
comparée à celle des modernes
آزادی پیشینیان در مقایسه با آزادی
متجددان
De La liberté politique dans
l'Etat modern
آزادی سیاسی در دولت مدرن
La Démocratie en Amérique
دموکراسی در آمریکا
La Démocratie et les contraintes du
nouvel age
دموکراسی و الزامات عصر جدید

La Democratie française

دموکراسی فرانسوی

La Démocratie gouvernante

دموکراسی فرمانروا

Discourse de la servitude volontaire

گفت‌وگو درباره‌ی بندگی ارادی

Discours

خطابه‌ها

Discours et opinions

گفتمان و عقاید

Doutes sur l'ordre naturel des

sociétés politiques

تردیدهایی درباره‌ی نظم طبیعی جوامع

سیاسی

Le Droit individuel et l'État

حقوق فردی و دولت

Du cantrat Social

قرارداد اجتماعی

Du sage antique au citoyen

moderne

از فرزانه‌ی قدیمی تا شهروند امروزی

E

L'Education sentimentale

آموزش احساساتی

Emile

امیل

l'Encyclique Rerum novarum

بخشنامه‌ی مذهبی ررم نوآرم

L'Esprit des lois

روح‌القوانین

Essai d'une philosophie de la

solidarite

رساله درباره‌ی فلسفه‌ی همبستگی

Essai sur les assemblées

provinciales

رساله درباره‌ی انجمن‌های ایالتی

Essay on civil Government

رساله درباره‌ی حکومت مدنی

Ethique protestante et l'Esprit

du Copitalisme

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری

Etude sur la Réforme française

پژوهش درباره‌ی اصلاح دینی در فرانسه

L'Examen de conscience sur les

devoirs de la royauté

آزمون وجدان در وظیفه‌های سلطنت

F

Fable des abeilles

افسانه‌ی زنبورها

Le Fédéraliste

فدرالیست

Les Fondateurs de la III^e

République

بنیان‌گذاران جمهوری سوم فرانسه

La Formation du radicalisme

philosophique

شکل‌گیری رادیکالیسم فلسفی

La France bourgeoise

فرانسه‌ی بورژوازی

La France nouvelle

فرانسه جدید

G

Germinal

ژرمینال

Gotha

گوتا (سالنامه)

Grand Carême روزه‌داری بزرگ
Grande Charte منشور بزرگ

H

des Harmonies économiques هماهنگی‌های اقتصادی
Histoire des idées sociales تاریخ تفکرات اجتماعی
L'Histoire des oracle سروشان عالم غیب
Histoire socialiste تاریخ سوسیالیستی
L'Homme unidimensionnel انسان تک‌ساحتی

I

Institution de la religion chrétienne نهاد دین مسیحی
Instituti principis Christiani اصول بنیادین مسیحیت
Interest groups and lobbying گروه‌های ذی‌نفع و عمال نفوذ در دستگاه قانون‌گذاری

Interest groups in soviet politics گروه‌های ذی‌نفع در سیاست شوروی
Introduction à la philosophie مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی سیاسی
politique

L

Leçons, Discours, et Conférences درس‌ها، خطابه‌ها و کنفرانس‌ها

La Letter à l'archevêque de lyon

نامه به اسقف لیون

Lettres anglaises نامه‌های انگلیسی

Lettres Persanes نامه‌های ایرانی

Le Libéralisme européen du moyen age à nos jours

لیبرالیسم در اروپا از قرون وسطا تا عصر حاضر

Le Liberté آزادی

The Lobbyists لابی‌ایست‌ها

M

Manifeste du parti Communiste مانیفست حزب کمونیست

N

Notre jeunesse جوانی ما

O

L'Ordre social نظم اجتماعی

L'Origine du droit et du devoir خاستگاه حقوق و وظیفه

P

Le Parti libéral حزب لیبرالی

Pensées اندیشه‌ها

Petition of Rights درخواست‌نامه‌ی حقوق، خواست‌نامه‌ی حقوق

Le Pouvoir politique قدرت سیاسی

Le Prince شهریار

Le Principe de l'autonomie de la
volonté en droit prive

اصل خودمختاری اراده در حقوق
خصوصی

Projet de dîme royal

طرح عشریه‌ی شاهی

R

Le Rail et la Nation راه‌آهن و مردم
Rapport sur l'indigence

گزارش درباره‌ی تنگ‌دستی

Recherches sur la nature et les
causes de la richesse

پژوهش‌هایی درباره‌ی سرشت و علل
ثروت ملل

Réflexions تفکرات

Les Régimes politique

رژیم‌های سیاسی

La III^e République

جمهوری سوم فرانسه

République des députés

جمهوری نمایندگان

République des professeurs

جمهوری استادان

La République et ses problèmes

جمهوری و مشکلات آن

Les Responsabilités des dynasties
bourgeoises

مسئولیت‌های خاندان‌های بورژوا

Revue de philosophie مجله‌ی فلسفه

Revue d'histoire moderne

مجله‌ی تاریخ مدرن

S

Science économique et Travail

علم اقتصاد و کار

Science social علوم اجتماعی

Science de la morale علم اخلاق

Le Solidarisme همبستگی‌گرایی

La Solidarité همبستگی

Souvenirs خاطرات

T

Traité de la guerre et de la paix

رساله درباره‌ی جنگ و صلح

Traité de science politique

رساله درباره‌ی علوم سیاسی

Traité du gouvernement civil

رساله درباره‌ی حکومت مدنی

Trois discours sur la condition des

grands سه‌گفتار درباره‌ی موقعیت بزرگان

U

L'Utopia

آرمان شهر

۳. فهرست گروه‌ها، مکتب‌ها، آیین‌ها، محل‌ها، رویدادها، جنگ‌ها، اجتماع‌ها، اتحادیه‌های و سازمان

A		Confédération des syndicats	
Act of settlement	قانون سکونت	کنفدراسیون سندیکاها	
Anabaptistes	آنا‌بپتیست	Conférence d'Helsinki	
Anzin	آنزن	کنفرانس هلسینکی	
Athène	آتن	Convention	
Aveyron	آویرون	La Cour Suprême des Etats-Unis	
		دیوان عالی ایالات متحد	
B		D	
Baléares	جزایر بالئار	Directoire	
Bermudes	جزایر برمودا	دیرکتوار	
Boulangistes	فاشیست‌های هوادار بولانژه	E	
C		Etats généraux	
Cabouchiens	کابوشین‌ها	مجلس طبقاتی قدیم	
Cardiff	کاردیف	K	
Carmaux	کارمو	Kantisme	
Châlons	اردوگاه شالون	کانتیسم	
La Chambre de pennsylvanie		M	
	مجلس ایالت پنسیلوانیا	Magistrat	
Chartiste	جنبش چارتیست	(صاحب‌منصبان کشوری و قضائی)	
		Mayflower	
		می‌فلاور	
Comité de Constitution		F	
	کمیته‌ی تدوین قانون اساسی	Fernando	
Comité de salut publique		سیرک فرناندو	
	کمیته‌ی نجات ملی		

Herault	H	هیرو	Philadelphie	فیلادلفیا
			Prélimination de la constitution	
			دبیاچه‌های قانون اساسی	
Jacobinisme	J	ژاکوبینیسم	S	
			Sainte Alience	اتحاد مقدس
	K		Souabe	(ناحیه‌ی) سوآب
Ligueurs		هواداران لیگ، لیگ‌ها	Sparte	اسپارت
Lutérianisme		مذهب لوتر		
			Y	
	N		Yeomen	یومن‌ها
Niveleurs		نیولورها		
Nouveaux philosophes			V	
		فیلسوفان نو	Ventôse	واتوز، ششمین ماه از تقویم
	P			جمهوری فرانسه
Persépolis		پرس‌پلیس		

۴. فهرست نام اشخاص

A			
Alain	آلن	Bourgeois, léon	بورژوا، لئون
Aristote	ارسطو	Bourget	بورژه
		Boutmy, E.	بوتمی، ای.
		Boutroux, E.	بوترو، ای.
B			
Bacon, Francis	بیکن، فرانسیس	Bretagne	بروتانی
Ballanche	بلانش	Briand, Aristide	بریان، آریستید
Bancroft	بانکرافت	Brokdorf	براکدورف
Barbeyrac	باریراک	Burdeau, George	بوردو، ژرژ
Barére	بارر	Burke	بورک
Barral, P.	بارال، پ.	C	
Bastiat	باستیا	Calvin	کالون
Bartoli, H.	بارتولی، اچ.	Carnegie, Andrew	کارنه گی، آندریو
Baudrillard	بودریار	Cellini	چلینی
Benoist, Jean-Marie	بنوا، ژان ماری.	Charles I ^{er}	چارلز اول
Bentham	بنتام	Chavannes, Puvis du	
Bert, P.	برت، پ.		شاوان، پویس دو
Beúdan, ch.	بودان، ش.	Chomme, J.	چام، ژ.
Beuelant, Ch.	بولان، ش.	Ciceronici	سیسرونی (ها)
Blackstone	بلکستون	Clemenceau	کلمانسو
Blamberg, Georges	بلامبرگ، ژرژ	Cobdin	کوبدن
Bodin, Jean	بُدن، ژان	Colson, Clément	کلسون، کلمان
Boiste, Claude	بواست، کلود	Comte, Auguste	کنت، اگوست
Bonald	بونالد	Condorcet	کُندرسه
Borgia	(خاندان) بورژیا	Constant, Benjamin	کنستان، بنژامن
Bouglé, C.	بوگله، سی.	Corpus, Habeas	کورپوس، هابه آس

Courcelle کورسل
Creys Maleville کره مالویل
Cromwell کرامول
Cuse, Nicolas de کوز، نیکلا دو

D

D'Annunzio دانونزیو
Danton دانتون
D'Aquin, Saint Thomas داکن، سن توماس
Darwin داروین
Daumier دومیه
Deakin, J. دیکن، ژ.
Debré, Michel دُبره، میشل
De Lolme دولولم
Démeunier دِمونیه
Desjardins. A دژاردن، آ.
d'Holbach دولباخ (بارون)
Didéro دیدرو
Domenach, J. M. دموناک، ژ. ام.
Dreyfus دریفوس
Dunoyer دونوایه
Dupin, Ch. دپن، ش (بارون)

E

Ehrenburg, Ilia انبورگ، ایلیا
Elleinstein, M. النستین، ام.
Engels انگلس
Erasme اراسموس

F

Faguet, Emile فاگه، امیل
Faucher, L. فوشه، ال.
Febvre, Lucien فُور، لوسین
Fénelon فنلون
Ferguson فرگوسن
Ferry, J. فری، ژول.
Fievée فیهوه
Flauber فلوبر
Fontenelle فونتئل
Forrester, J. W. فورستر، ژ. دبلیو.
Fouillée فوئییه
Fourier. Ch. فوریه، ش.
Fournier, Solange فورینه، سولانژ.
Franco فرانکو
Franklin فرانکلین
Freycinet فرهسینه

G

Gambetta گامبتا
Garaudy, R. گارودی، ار.
Garner گارنر
George III جورج سوم
Gersan ژرسن
Giscard d'Estaing, valery ژیسکار دستن، والری.
Glucksmann, André گلوکسمان، آندره
Godwin. W. گادوین، دبلیو.
Gounot, E. گونو، ایی.
Grévy گروی
Griffiths, F. گریفیتس، اف

Saint-Simon, H. de

T

سن سیمون، هانری دو
 Salazar سالازار
 Saleilles سالیس
 Sand, Gerge ساند، ژرژ
 Sarrien سارین
 Sartre, Jean paul سارتر، ژان پل.
 Say, Jean-Baptiste سه، ژان-بابتیست
 Say, Léon سه، لئون
 Séguy, George سه گی، ژرژ
 Seneuil سینوی
 Sfortza سفورتسا
 Shaftsbury شافتسبری
 Sieyes سی یس
 Simon, Jules سیمون، ژول
 Simonet سیمونه
 Skilling, H. G. اسکیلینگ، اچ. جی.
 Smith, Adam اسمیت، آدام
 Soboul, A. سابول، ا.
 Sombart سومبارت
 Spencer اسپنسر
 Spinoza اسپینوزا
 Stirner, Max استیرنر، ماکس
 Stourm, R. استورم، ار.
 Stuart استوارت (دودمان)

Taine تن
 Tardieu, André تاردیو، آندره
 Target تارژه
 Thackeray تاکری
 Titien تیسین
 Tocqueville توکویل
 Tory توری
 Tudor تودور (دودمان)

V

Vacherot واشرو
 Vauban وُبان
 Verdurin وردورن
 Victoria ملکه ویکتوریا
 Villermé ویلرمه
 Voltaire ولتر

W

Waldeck-Rousseau والدک-روسو
 Weber, Max وبر، ماکس
 Wilson, W. ویلسون، و.
 Winstanley وینستلی

Z

Zola زولا

۵. توضیحات برخی اعلام

A

اتحاد مقدس Sainte Alliance نام پیمانی است که در سال ۱۸۱۵ میان تزار روسیه، امپراتور اتریش و پادشاه پروس برای «دفاع از عدالت و شفقت عیسی مسیح» به امضاء رسید و در واقع اتحادی ارتجاعی علیه جنبش‌های لیبرالی و ملی بود.

آلن، امیل Alain, Emile (۱۸۶۸-۱۹۵۱) فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی. آناباپتیست‌ها Anabaptists فرقه‌ی اصلاحی مسیحی که در سال ۱۵۲۱ گرد توماس مونستر اصلاح‌گر آلمانی تشکیل شد و هدفش کاربست دقیق اصول انجیل بود. به باور آنها فرد مسیحی باید در سن بلوغ یک‌بار دیگر غسل تعمید شود. این فرقه خواهان گسترش اصلاح دینی به زمینه‌ی اجتماعی و اشتراک‌داری‌ها بود. اینان که مخالفان سرسخت لوتر به‌شمار می‌آمدند علیه زمین‌داران و شهریاران شوریدند و در سال ۱۵۲۵ به‌سختی سرکوب شدند. آنزن Anzin ناحیه‌ای صنعتی دارای کان‌های ذغال‌سنگ و صنایع آهن‌گدازی در شمال فرانسه.

B

بیکن، فرانسیس Bacon, francis (۱۵۶۱-۱۶۲۹) سیاستمدار، دانشمند و فیلسوف انگلیسی. بالئار Balears مجمع‌الجزایر اسپانیایی در دریایی مدیترانه با جاذبه‌های توریستی.

بالانش، پیر Ballanche, Pierre (۱۷۷۶-۱۸۴۷) نویسنده و ناشر فرانسوی. بانکرافت، جرج Bancroft, George (۱۸۰۰-۱۸۹۱) تاریخ‌نگار و سیاستمدار مرفقی آمریکایی.

باربراک، ژان دو Barbeyrac, Jean de (۱۶۷۴-۱۷۴۴) حقوقدان و نویسنده‌ی سوئیسی. بارر، برتران Barère, Bertrand (۱۷۵۵-۱۸۴۱) سیاستمدار فرانسوی از رهبران انقلاب کبیر فرانسه.

باستیا، فردریک Bastia, Fredric (۱۸۵۰-۱۸۰۱) اقتصاددان لیبرال فرانسوی. بایل، پیر Bayle, Pierre (۱۶۴۷-۱۷۰۶) نویسنده، فیلسوف و پژوهشگر فرانسوی. بنتام، جرمی Bentham, Jermy (۱۷۴۸-۱۸۳۲) فیلسوف و حقوقدان انگلیسی. برمودا Bermuda مجموعه‌ای از ۱۵۰ جزیره در اقیانوس آتلانتیک با آب و هوایی بسیار خوش و جذابیت‌های توریستی.

برت، پل Bert, Poul (۱۸۳۳-۱۸۸۶) سیاستمدار و زیست‌شناس فرانسوی.
 بلکستون، ویلیام Blackstone, William (۱۷۲۳-۱۷۸۰) حقوقدان انگلیسی.
 بدن، ژان Bodin, Jean (۱۵۲۹-۱۵۹۶) اقتصاددان و فیلسوف فرانسوی.
 بواست، کلود Boiste, Cloude (۱۷۶۵-۱۸۲۴) واژه‌شناس فرانسوی و نویسنده‌ی «فرهنگ عمومی زبان فرانسه»
 بونال، لوئی Bonald, Louis (۱۷۵۴-۱۸۴۰) سیاسی‌نگار و نویسنده‌ی فرانسوی مخالف ایده‌های دموکراتیک و هوادار نظام پادشاهی و کاتولیسیسم.
 بورژیا Borgia خانواده‌ی فرمانروا و پرنفوذ ایتالیایی در سده‌های ۱۵ و ۱۶ میلادی. چند تن از افراد آن به مقام پایی دست یافتند. سزار بورژیا و لوکرس بورژیا در میان همگان از شهرت به‌سزای برخوردارند.
 بوگله، سلستن Bouglé, Celestin (۱۸۷۰-۱۹۴۰) جامعه‌شناس فرانسوی پیرو نظریات دورکیم.
 بولانژیست‌ها Boulangistes هواداران ژنرال فرانسوی ژرژبولانژه (۱۸۳۷-۱۸۹۱) که جنبشی راست‌گرا، پوپولیست و پارلمان‌ستیز به‌راه انداخت.
 بورژوا، لئون Bourgeois, Léon (۱۸۵۱-۱۹۲۵) سیاستمدار فرانسوی، برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل در سال ۱۹۲۰.
 بورژه، پل Bourget, Paul (۱۸۵۲-۱۹۳۵) شاعر و رمان‌نویس فرانسوی.
 بوتمی، امیل Boutmy, Emile (۱۸۳۵-۱۹۰۶) نویسنده و سیاستمدار فرانسوی.
 بووارد و په‌کوشه Bouvard et Pécuchet نام داستان طنزآمیز و ناتمام گوستاو فلوبر نویسنده‌ی فرانسوی است. نویسنده در این کتاب از خلال رفتار و گفتار دو شخصیت داستان، مدعیان آگاهی‌های ناقص علمی و فلسفی را به‌سخره می‌گیرد.
 بروتایینی Bretagne استانی در باختر فرانسه.
 بریان، آریستید Briand, Aristide (۱۸۶۲-۱۹۳۲) حقوقدان، روزنامه‌نگار و سیاستمدار چپ فرانسوی. برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل سال ۱۹۲۶.
 بروکدورف Brokdorf شهری صنعتی در جمهوری فدرال آلمان.
 بورک، ادموند Burke, Edmond (۱۷۲۹-۱۷۹۷) نویسنده و سیاستمدار لیبرال انگلیسی.

C

کابوشین‌ها Cabochiens پیروان سیمون کابوش Caboches در جنگ‌های صدساله‌ی اروپا که انقلاب خونین و نافرجامی را در سال ۱۴۱۳ میلادی در فرانسه به‌راه انداختند.

کالون، ژان Calvin, Jean (۱۵۶۴-۱۵۰۹) اصلاح‌گر دینی و نویسنده‌ی فرانسوی تبار. وی حکومت مذهبی بسیار سخت‌گیرانه‌ای را در شهر ژنو برپاداشت. کاردیف Cardiff شهری صنعتی در جنوب باختری انگلستان. کارمو Carmaur ناحیه‌ای در جنوب خاوری فرانسه دارای معادن ذغال‌سنگ و صنایع پارچه‌بافی و شیشه‌گری. کارنگی، آندریو Carnegie, Andriew (۱۸۳۵-۱۹۱۹) مردم دوست و صاحب‌صنعت آمریکایی.

چلینی، بن‌ونوتو Cellini (۱۵۷۱-۱۵۰۰) پیکر تراش و گهرساز نامدار ایتالیایی. سی‌اف‌دت CFTD (کنفدراسیون فرانسوی دموکراتیک کار) سندیکای فرانسوی بنیادگذاری شده در سال ۱۹۶۴، هوادار نظام خودگردانی و نزدیک به حزب سوسیالیست فرانسه. پس از به‌قدرت رسیدن حزب سوسیالیست در فرانسه (سال ۱۹۸۱) این سندیکا سیاست مصححت‌جویانه‌ای اتخاذ کرد و به‌تازگی سیاست نزدیکی با حکومت راست را در پیش گرفته است.

سی‌ژت CGT (کنفدراسیون عمومی کار) کنفدراسیون سندیکاهای کارگری و کارمندی بنیادگذاری شده در سال ۱۸۹۵ و نزدیک به حزب کمونیست فرانسه. کویدن، ریچارد Cobden, Richard (۱۸۶۵-۱۸۰۴) اقتصاددان، صاحب‌صنعت و سیاستمدار انگلیسی.

سرهنگ‌های یونانی Coloneles grecs در سال ۱۹۶۷ فرماندهان ارتش یونان در پی یک بحران سیاسی قدرت را با یک کودتای نظامی در دست گرفتند و رژیم دیکتاتوری دست راستی برپا داشتند که به رژیم سرهنگ‌ها معروف شد. این نظامیان در سال ۱۹۷۳ نظام پادشاهی را ملغی کردند. در سال ۱۹۷۴ در پی بحران قبرس این رژیم فرو ریخت. کولسون، کلماں Colson, Clement (۱۹۳۹-۱۸۵۳) اقتصاددان فرانسوی.

کندورسه، ماری ژان Condorcet, Marie Jean (۱۷۹۴-۱۷۴۳) ریاضی‌دان، فیلسوف و سیاستمدار انقلابی فرانسوی.

کوندوتیره Condotiere فرماندهان سربازان مزدور قرون وسطا در ایتالیا به این عنوان نامیده‌می‌شوند.

کنستان، بنژامن Constant, Benjamin (۱۸۳۰-۱۷۶۸) اندیشمند و نویسنده‌ی لیبرالی سوئسی تبار فرانسوی.

کنوانسیون Convention مجلس مؤسسان سال ۱۷۹۲ فرانسه که با اعلام نظام جمهوری، محاکمه‌ی لوئی شانزدهم و تبدیل جنگ دفاعی به جنگ تعرضی و نیز جنگ علیه شورشیان سلطنت طلب داخلی مشخص می‌شود.

کورسل-سهنوی، ژان Courceue-Seneuil, Jean (۱۸۹۲-۱۸۱۳) اقتصاددان لیبرال فرانسوی.

کری-مالویل Croy-Malville نیروگاه هسته‌ای در شهرستان ایزر Isère در جنوب خاوری فرانسه.

کرامول، اولیور Cromweell, Oliver (۱۶۵۸-۱۵۹۹) سیاستمدار انگلیسی بنیادگذار جمهوری کوتاه مدت در انگلستان (۱۶۴۹-۱۶۵۸)

D

دانونزیو، گابریل Dannuzio, Gabriel (۱۹۳۸-۱۸۶۳) نویسنده‌ی ایتالیایی.

دانتون، ژرژ Danton, George (۱۷۹۴-۱۷۵۹) سیاستمدار انقلابی فرانسوی.

داکن، سن توماس D'Aquin, Saint Thomas (۱۶۵۸-۱۵۹۹) عالم الهیات و فیلسوف ایتالیایی.

دُبره، میشل Debrè, Michel (۱۹۹۶-۱۹۱۲) سیاستمدار فرانسوی از بنیادگذاران جمهوری پنجم فرانسه.

دولابوله، ادوارد Delaboulaye, Edovard (۱۸۸۳-۱۸۱۱) حقوقدان و سیاستمدار فرانسوی. دولولم، ژان لونی Delolme, Jean Louis (۱۸۰۶-۱۷۴۱) سیاسی‌نگار و مشاور قضائی دموکرات‌منش سوئیس.

دکارت، رنه Descartes, René (۱۶۵۰-۱۵۹۶) فیلسوف و دانشمند فرانسوی.

دمارس، ژان Desmares, Jean (۱۶۷۶-۱۵۹۵) نویسنده و اندیشه‌ورز فرانسوی.

دولباخ، پل هانری D'Holbach, Poul Henri (۱۷۸۹-۱۷۲۳) فیلسوف فرانسوی و از همکاران دائرةالمعارف.

دیدرو، دنی Diderot, Denis (۱۷۸۴-۱۷۱۳) نویسنده و فیلسوف فرانسوی، نگارنده‌ی اصلی دائرةالمعارف.

دیرکتوار Directoire دستگاه اجرائی که با قانون اساسی سال ۱۷۹۵ در فرانسه برپا شد و حکومت دوره‌ی گذار میان انقلاب کبیر فرانسه و حکومت ناپلئون اول به‌شمار می‌آید.

دریفوس، آلفرد Dreyfos, Alfred (۱۹۳۵-۱۸۵۹) افسر یهودی تبار فرانسوی که به ناحق به جاسوسی متهم شد و امیل زولا در مقاله‌ی مشهور «من متهم می‌کنم» به دفاع از او برخاست.

دونوایه، بارتلمی Dunoyer, Barthélemy (۱۸۶۲-۱۷۸۶) اقتصاددان لیبرال فرانسوی.

دوپن، بارون شارل Dupin, Baron Charles (۱۸۷۳-۱۷۸۴) ریاضی‌دان و سیاستمدار فرانسوی.

E

ارنبرگ، ایلیا (Ehrenbourg, Ilya) (۱۸۹۱-۱۹۶۷) نویسنده‌ی شوروی.
 النستین، ژان (Elleinstein, Jean) (۱۹۲۷-) تاریخ‌نگار چپ فرانسوی که
 موضع‌گیری‌های انتقادی‌اش به اخراج وی از حزب کمونیست فرانسه در سال ۱۹۸۰ انجامید.
 انگلس، فریدریش (Engels, Fredrich) (۱۸۲۰-۱۸۹۵) نظریه‌پرداز کمونیسم، پژوهنده و
 سیاست‌پیشه‌ی آلمانی.
 اراسموس، دیدیه (Érasme, Didier) (۱۴۶۹-۱۵۳۶) نویسنده، اندیشمند و بشردوست
 هلندی.

F

فاگه، امیل (Faguet, Emil) (۱۸۴۷-۱۹۱۶) سیاسی‌نگار و منتقد ادبی فرانسوی.
 فو، لوسین (Febvre, Lucien) (۱۸۷۸-۱۹۸۵) تاریخ‌نگار فرانسوی وی به‌همراه مارک بلوخ
 مکتب تاریخ‌نگاری آنال را بنیاد گذاشت.
 فنلون، فرانسوا (Fenelon, Francois) (۱۶۵۱-۱۷۱۵) اسقف، دیالکتیسین و ادیب فرانسوی.
 فرگوسن، آدام (Ferguson, Adam) (۱۷۲۳-۱۸۱۶) فیلسوف و تاریخ‌نگار انگلیسی.
 فری، ژول (Ferry, Jules) (۱۸۳۲-۱۸۹۳) سیاستمدار فرانسوی.
 فیهوه، ژوزف (Fievèe, Josephe) (۱۷۶۹-۱۸۳۹) نویسنده و سیاسی‌نگار فرانسوی.
 فلور، گوستاو (Flaubert, Gustave) (۱۸۲۱-۱۸۸۰) نویسنده و رمان‌نویس فرانسوی.
 فونتئل، برنارد (Fontenelle, Bernard) (۱۶۵۷-۱۷۵۷) فیلسوف و شاعر فرانسوی.
 فوریه، شارل (Fourrier, Charles) (۱۷۷۲-۱۸۷۳) فیلسوف و اقتصاددان فرانسوی.
 فرانکو، فرانسیسکو (Franco, Francsco) (۱۸۹۲-۱۹۷۵) ژنرال و دیکتاتور اسپانیایی.

G

گامبتا، لئون (Gambetta, Léon) (۱۸۳۸-۱۸۸۲) سیاستمدار جمهوری خواه فرانسوی.
 جرج سوم (George III) (۱۷۳۸-۱۸۲۰) پادشاه انگلستان و ایرلند (۱۷۶۰-۱۸۲۰).
 گرسون، ژان شارل (Gerson, Jean Charles) (۱۳۶۳-۱۴۲۹) حکیم الهی و خطیب فرانسوی.
 ژیسکار دستن، والری (Giscar d'Estaing, Valery) (۱۹۲۶-) سیاستمدار لیبرال
 مشرب فرانسوی رئیس‌جمهور فرانسه (۱۹۷۴-۱۹۸۱).
 گلوکسمان، آندره (Glucksman, André) (۱۹۳۷-) فیلسوف فرانسوی. در دهه‌ی ۱۹۶۰
 مائوئیست بود در پایان دهه‌ی هفتاد موضع ضد توتناریسم گرفت و با ژان ماری بنوا و برنارد
 هانری لری جریان موسوم به «فیلسوفان نو» را بنیاد گذاشت.

گودوین، ویلیام Godwin, William (۱۷۶۵-۱۸۳۶) سیاسی‌نگار و رمان‌نویس انگلیسی. منتقد چپ لیبرالیسم.

گوتا Gotha «سالنامه‌ی گوتا» جنگ تبارشناسی خاندان‌های اشرافی اروپا که از سال پ ۷۶۴ تا سال ۱۹۴۵ در شهر گوتا منتشر می‌شد.

کره‌وی، ژول Grevy, Jules (۱۸۰۷-۱۸۹۱) سیاستمدار و جمهوری‌خواه چپ فرانسوی. رئیس‌جمهور فرانسه (۱۸۷۹-۱۸۸۷).

گروسیوس، هوگو Grotius, Hugo (۱۵۸۳-۱۶۴۵) حقوقدان و دیپلمات هلندی.

گین یول Guignol شخصیت خنده‌دار خیمه شب‌بازی.

H

هانری هشتم Henri VIII (۱۴۹۱-۱۵۴۷) پادشاه انگلستان (۱۵۰۹-۱۵۴۷).

هرو Herauet استانی در جنوب فرانسه.

هابز، توماس Hobbs, Thomas (۱۵۸۸-۱۶۷۹) فیلسوف انگلیسی.

J

ژاک دوم Jacques II (۱۶۳۳-۱۷۰۱) پادشاه انگلستان (۱۶۸۵-۱۶۸۸).

جکسن، آندرو Jacson, Andrw (۱۷۶۷-۱۸۴۵) سیاستمدار آمریکایی. هفتمین رئیس‌جمهور آمریکا.

ژوکور، لوئی Jaucourt, Louis (۱۷۰۴-۱۷۷۹) دانشمند فرانسوی از همکاران دائرةالمعارف.

جفرسن، توماس Jefferson, Thomas (۱۷۴۳-۱۸۲۶) سیاسی‌نگار و سیاستمدار آمریکایی. سومین رئیس‌جمهور آمریکا.

K

کانت، امانوئل Kant, Emmanuel (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فیلسوف نامدار آلمانی.

کروپوتکین، پیتر Kropotdine, Peter (۱۸۴۲-۱۹۲۱) نظریه‌پرداز و انقلابی آنارشیکست روسی.

L

لا بوئه‌سی، اتی‌ین دو La Boetie, Etienne de (۱۵۳۰-۱۵۶۳) نویسنده و اندیشمند فرانسوی.

اعتراض کشاورزان و هواداران محیط زیست بود.

لابرویر، ژان Labruyère, Jean (۱۶۹۶-۱۶۴۵) اندیشه‌ورز و منتقد ادبی فرانسوی.
 لاکودار، هانری Lacordere, Henri (۱۸۶۱-۱۸۰۲) کشیش لیبرال فرانسوی.
 دامونه، فلیستیه روبیر Lamonaïs, Félicité Robert (۱۸۴۵-۱۷۸۲) نویسنده و اندیشمند فرانسوی.
 لارزاک Larzac منطقه‌ای در کوهستان مرکزی فرانسه گسترش پادگان نظامی آن‌جا موردلای
 لاسر، پیر Lassere, Pierre (۱۹۳۰-۱۸۶۷) منتقد ادبی فرانسوی.
 لاسیو، ارنست Lassive, Ernest (۱۹۲۲-۱۸۴۲) تاریخ‌نگار فرانسوی.
 لایبنیتز، گوتفرد Leibniz, Gottfried (۱۷۱۶-۱۶۴۶) فیلسوف و دانشمند آلمانی.
 لوروا بولیو، پل Leroy Beaulieu, Poul (۱۹۱۶-۱۸۲۳) اقتصاددان فرانسوی.
 لوی، برنارد هانری Levy, Bernard Henri (۱۹۴۸-) از پیروان لوئی آلتوسر فیلسوف
 کمونیست فرانسوی در دهه‌ی ۱۹۶۰ و سپس با گسست از کمونیسم موضع ضدتوتالیتاریسم
 گرفت و با چند تن دیگر جریان «فیلسوفان نو» را بنیاد گذاشت.
 لیگورها Liguers هواداران اتحادیه‌ی کاتولیک‌های فرانسه در جنگ‌های مذهبی پس از سال
 ۱۵۷۶.
 لیلبرن، جان Lilburn, Jean (۱۶۵۷-۱۶۱۴) سیاستمدار انگلیسی رهبر جنبش «نیولرها» در
 انقلاب انگلستان.
 لیتره، ماکسیمیلین Littre, Maximilien (۱۸۸۱-۱۸۰۱) فیلسوف و سیاستمدار لیبرال
 فرانسوی.
 لاک، جان Locke, Jean (۱۷۰۴-۱۶۳۲) فیلسوف انگلیسی مدافع لیبرالیسم.
 لوئی چهاردهم Louis XIV (۱۷۱۵-۱۶۳۸) پادشاه نامدار فرانسوی (۱۶۴۳-۱۷۱۵).
 لوئی هجدهم Louis XVIII (۱۸۲۴-۱۷۵۵) پادشاه فرانسه (۱۸۲۴-۱۸۱۴).
 لوئی فیلیپ Louis Philippe (۱۸۵۰-۱۷۷۳) پادشاه فرانسه (۱۸۴۸-۱۸۳۰).
 لوتر، مارتین Luther, Martin (۱۵۶۴-۱۴۸۳) عالم الهیات و اصلاح‌گر دینی آلمانی.

M

مابلی، گابریل Mably, Gabriel (۱۷۸۵-۱۷۰۹) فیلسوف و تاریخ‌نگار فرانسوی.
 ماکیاول، نیکولو Machiavel, Nicolo (۱۵۲۷-۱۴۶۹) سیاستمدار، فیلسوف و نظریه‌پرداز
 سیاسی ایتالیایی.
 مایوتن‌ها Maillotins عنوان کسانی که علیه افزایش مالیات‌ها در سال ۱۳۸۲ میلادی در
 پاریس سر به شورش برداشتند.

مستر، ژوزف دو (Maistre, Josephe de) (۱۷۵۳-۱۸۲۱) نویسنده و فیلسوف خردستیز فرانسوی و از دشمنان سرسخت انقلاب کبیر فرانسه.

مالبرانیش، نیکولا (Malebranche, Nicolas) (۱۶۳۸-۱۷۱۵) عالم الهیات و فیلسوف فرانسوی.

ماله دوپان، ژاک (Mallé Dupan, Jacques) (۱۷۴۹-۱۸۰۰) سیاسی‌نگار سوئیسی تبار از مخالفان سرسخت انقلاب کبیر فرانسه.

مالتوس، توماس (Malthus, Thomas) (۱۷۶۶-۱۸۳۴) اقتصاددان لیبرال انگلیسی.

ماندویل-برنارد دو (Mandeville Bernard de) (۱۶۷۰-۱۷۳۳) نویسنده‌ی انگلیسی.

مارگو Margot یا مارگریت دو والوا (Marguerite de Valais) (۱۵۵۳-۱۶۱۵) ملکه‌ی فرهیخته‌ی فرانسه. دختر کاترین دو مدیسی و همسر هانری چهارم.

مارسیل دو پادو (Marsile de Padoue) (۱۲۷۵-۱۳۴۳) عالم الهیات ایتالیایی که شهرتش را مدیون برداشت عرفی از زندگی دینی است.

مارکس، کارل (Marx, Karl) (۱۸۱۸-۱۸۸۳) فیلسوف، اقتصاددان و نظریه‌پرداز سیاسی آلمانی.

ماسیون، ژان باتیست (Masillon, Jean Batiste) (۱۶۶۳-۱۷۴۲) ادیب فرانسوی.

موراس، شارل (Maurras, Charles) (۱۸۶۸-۱۹۲۵) نویسنده و سیاستمدار راست‌گرای افراطی و ناسیونالیست فرانسوی.

موری، ژان (Maury, Jean) (۱۷۴۶-۱۸۱۷)، کشیش، سیاستمدار و خطیب فرانسوی هوادار نظام پادشاهی در زمان انقلاب کبیر فرانسه.

می‌فلاور Mayflower نام کشتی انگلیسی که با بیش از صد مهاجر پوریتن در سپتامبر ۱۶۲۰ به سوی آمریکا بادبان برافراشت. اینان در درازای سفر اصول سامان‌بخش مهاجرنشین‌های آینده را طرح ریختند.

مدیچی Medici خانواده‌ی بانکدار و توانگر ایتالیایی که در تاریخ فلورانس و ایالت توسکانی ایتالیا میان سده‌های ۱۵ تا ۱۸ نقش مهمی بازی کرد. این خانواده بر سیاست و هنر و ادبیات اروپایی باختری تأثیر به‌سزایی نهاد.

مره‌دیت، جرج (Meredith, George) (۱۸۲۸-۱۹۰۹) شاعر، روزنامه‌نگار و رمان‌نویس انگلیسی.

میشله، ژول (Michelet, Jules) (۱۷۹۸-۱۸۷۴) تاریخ‌نگار و نویسنده‌ی فرانسوی.

میل، جیمز (Mill, James) (۱۷۷۳-۱۸۳۶) فیلسوف، تاریخ‌دان و اقتصاددان انگلیسی.

میل، جان استوارت (Mill, Johan Stuart) (۱۸۰۶-۱۸۷۳) فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی.

مونتنی، میشل (Montagne, Michel) (۱۵۳۳-۱۵۹۲) نویسنده و اندیشه‌ورز فرانسوی.

مونتسکیو، شارل Montesquieu, Charles (۱۶۸۹-۱۷۵۵) نویسنده، فیلسوف و نظریه‌پرداز نامدار فرانسوی.

مور، تامس More, Thomas (۱۴۷۸-۱۵۳۵) نویسنده‌ی انسان‌دوست و سیاستمدار انگلیسی.

مونستر، توماس Münzer, Thomas (۱۴۸۹-۱۵۲۵) اصلاح‌گر دینی انقلابی آلمانی-پیشوای فرقه‌ی آنا‌بابتیست‌ها و رهبر شورش دهقانی در آلمان.

N

نیوتن، ایزاک Newton, Isaac (۱۶۴۲-۱۷۲۷) ریاضی‌دان، فیزیکدان و ستاره‌شناس انگلیسی.

نیکلا دو کوز Nicolas de Cause (۱۴۰۱-۱۴۶۴) عالم الهیات، فیلسوف و دانشمند آلمانی.

P

پارک‌ها Parques الاهگان سرنوشت در دین رومی‌ها.

پاسکال، بلز Pascal, Blaise (۱۶۲۳-۱۶۶۲) ریاضی‌دان، فیزیکدان و فیلسوف فرانسوی.

پگی، شارل Peguy, Charles (۱۸۷۳-۱۹۱۴) نویسنده‌ی فرانسوی.

په‌ریه، کازیمیر Périer, Casimir (۱۷۷۷-۱۸۳۲) سیاستمدار فرانسوی.

پینوشه، اگوستو Pinochet, Augusto (۱۹۱۵-) ژنرال و سیاستمدار راست‌گرای شیلیایی که با یک کودتای نظامی حکومت چپ‌گرای سالوادور آلنده را در سال ۱۹۷۳ سرنگون ساخت و تا سال ۱۹۹۰ بر کشور فرمان راند.

پیت، ویلیام Pitt, William (۱۷۵۹-۱۸۰۶) سیاستمدار انگلیسی.

پورتالیس، ژان Portalis, Jean (۱۷۶۴-۱۸۰۷) حقوق‌دان و سیاستمدار فرانسوی.

پو، فیلیپ Pot, Philippe (۱۴۲۸-۱۴۹۴) سیاستمدار فرانسوی.

پره‌وست پارادول، لوستین Prévost Paradol, Lucien (۱۸۲۹-۱۸۷۰) سیاستمدار و روزنامه‌نگار فرانسوی.

پرودون، پیر ژوزف Proudhon, Pierre-Joseph (۱۸۰۹-۱۸۶۵) نویسنده و نظریه‌پرداز سوسیالیست فرانسوی.

پوفاندورف، ساموئل Pufendorf, Samuel (۱۶۲۰-۱۶۹۴) تاریخ‌دان، حقوق‌دان و فیلسوف آلمانی.

پوریتانیسم Puritanisme (پاکدینی) جریانی مذهبی-سیاسی پیرو کالون در دل پروتستانتیسم انگلوساکسون که حدود سال ۱۵۶۰ در مخالفت با روحانیت انگلیکن شکل گرفت و به سبب اعتقاد به پاکدینی (رعایت سخت‌گیرانه‌ی اصول اخلاقی مسیحی و سادگی آیین‌های مذهبی) نفوذ مردمی بسیار یافت. در سده‌ی هفدهم هواداران این جریان در انگلستان مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند و دسته‌ای از آنها به آمریکا مهاجرت کردند و در ایالت ماساچوست یک جمهوری دین سالار اقتدار منش برپا داشتند.

پوویس دوشاوان، پیر Puvis de Chavanne, Pierre (۱۸۹۸-۱۸۲۴) نقاش فرانسوی.

R

راسین، ژان Racine, Jean (۱۶۹۹-۱۶۳۹) شاعر و نمایشنامه نویسنده نامدار فرانسوی.

رافائل Rafaél (۱۵۲۰-۱۴۸۳) نقاش نامدار ایتالیایی.

رینال، گیوم Raynal, Guillaume (۱۷۹۶-۱۷۱۳) تاریخ‌دان و فیلسوف فرانسوی مخالف روحانیت مسیحی و استعمار.

رونوویه، شارل Renouvier, Charles (۱۹۰۳-۱۸۱۵) فیلسوف فرانسوی.

ریکاردو، دیوید Ricardo, David (۱۸۲۳-۱۷۷۲) اقتصاددان و نظریه‌پرداز لیبرال انگلیسی.

ریوارول، آنتوان Rivarol, Antoine (۱۸۰۱-۱۷۵۳) نویسنده‌ی فرانسوی مدافع نظام پادشاهی در زمان انقلاب کبیر فرانسه.

روبسپیر، ماکسیمیلین Robespierre, Maximilien (۱۷۹۴-۱۷۵۸) سیاستمدار و انقلابی تندرو فرانسوی.

رابینسون کروزوئه Robinson Crusoe نام قهرمان کتابی به‌همین نام نوشته‌ی دانیل دفو Daniel Defoe نویسنده انگلیسی. رابینسون تنها بازمانده‌ی یک کشتی غرق شده به جزیره‌ای پناه می‌برد و در آن‌جا با کوشش و شکیبایی با همه‌ی دشواری‌ها دست و پنجه نرم می‌کند و سرانجام کامیاب می‌شود. در سده‌ی هجدهم رابینسون نماد موفقیت مبتنی بر کار و کوشش و شکیبایی به‌شمار می‌رفت.

روسو، ژان ژاک Rousseau, Jean Jacques (۱۷۷۸-۱۷۱۲) نویسنده و فیلسوف نامدار سویس تبار فرانسوی.

S

سن ژوست، لوئی Saint Just, Louis (۱۷۹۴-۱۷۶۷) نظریه‌پرداز و انقلابی تندرو فرانسوی.

سن پل Saint Paul (۶۲-م) قدیس مسیحی از بنیادگذاران مسیحیت.

سن سیمون، کلود هانری دو Saint-Simon, Cloude Henri de (۱۷۶۰-۱۸۲۵) فیلسوف و اقتصاددان فرانسوی.

سالازار، آنتونیو Salazar, Antonio (۱۸۹۹-۱۹۷۰) سیاستمدار و دیکتاتور پرتغالی.

ساند، ژرژ Sand, George (۱۸۰۴-۱۸۷۶) رمان‌نویس فرانسوی.

سارین، ژان ماری Sarrien, Jean Marie (۱۸۴۰-۱۹۱۵) سیاستمدار چپ‌گرای فرانسوی.

ساتر، ژان پل Sartre, Jean Poul (۱۹۰۵-۱۹۸۰) نویسنده، فیلسوف و منتقد فرانسوی.

سه، ژان باتیست Say, Jean Batiste (۱۸۴۰-۱۹۱۵) اقتصاددان و صاحب صنعت فرانسوی.

سه، لئون Say, Leon (۱۸۲۶-۱۸۹۶) سیاستمدار و اقتصاددان لیبرال فرانسوی.

سه‌گی، ژرژ Ségy, George (۱۹۲۷-) سندیکالیست کمونیست فرانسوی- رهبر سندیکای CCT (۱۹۶۷-۱۹۸۲).

سفورتسا Sforza خانواده‌ی ایتالیایی که از سال ۱۴۵۰ تا ۱۵۳۵ میلادی بر میلان فرمانروایی کرد.

شافتسبری، آنتونی Shaftsbury, Antony (۱۶۲۱-۱۶۸۳) سیاستمدار انگلیسی.

سی‌یس، امانوئل Sieyes, Emmanuel (۱۷۴۸-۱۸۳۶) سیاستمدار و ادیب فرانسوی.

سیمون، ژول Simon, Jules (۱۸۱۴-۱۸۹۶) سیاستمدار و فیلسوف فرانسوی.

سیمونه، ژرژ Simonet, George (۱۷۱۰-۱۷۷۸) صنعت‌گر و تولیدکننده‌ی نامدار فرانسوی.

اسمیت، آدام Smith, Adam (۱۷۲۳-۱۷۹۰) فیلسوف و اقتصاددان نامی انگلیسی.

سومبارت، ورنر Sombart, Werner (۱۸۶۳-۱۹۴۱) اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی.

سوآب Souabe منطقه‌ای در مرکز آلمان میان باویر و در ورتمبرگ.

سولی پرودوم، رنه Souilly Prodhomme, René (۱۸۳۹-۱۹۰۷) شاعر و منتقد ادبی فرانسوی.

اسپنسر، هربرت Spencer, Herbert (۱۸۲۰-۱۹۰۳) فیلسوف انگلیسی.

اسپینوزا، باروخ Spinoza, Baruch (۱۶۳۲-۱۶۷۷) فیلسوف هلندی.

استیرنر، ماکس Stirner, Max (۱۸۰۶-۱۸۵۶) فیلسوف آلمانی نظریه‌پرداز فردباوری آثارشستی.

استوارت Stuart یا Stewart دودمانی که از سال ۱۳۷۱ تا ۱۷۱۴ براسکاتلند و از سال ۱۶۳۱ تا ۱۷۱۴ بر انگلستان فرمان راند.

T

تین، هیپولیت Taine, Hyppolite (۱۸۲۸-۱۸۹۳) فیلسوف، تاریخدان و منتقد ادبی فرانسوی.

- تاردیو، آندره Tardieu, André (۱۸۷۶-۱۹۴۵) سیاستمدار و نویسنده‌ی فرانسوی.
 تارژه، گی Target, Guy (۱۷۳۳-۱۸۰۷) سیاستمدار فرانسوی.
 تاکری، ویلیام Thackeray, William (۱۸۱۱-۱۸۶۳) روزنامه‌نگار، نویسنده و رمان‌نویس انگلیسی.
 توکویل، آلکسی Tocqueville, Alexi (۱۸۰۵-۱۸۵۹) تاریخ‌نگار، اندیشمند و سیاستمدار فرانسوی.
 توری Tory حزب سیاسی انگلیسی (۱۸۳۰-۱۶۷۱) این حزب بعدها به «حزب محافظه‌کار» تغییر نام داد.
 تودور Tudor دودمانی که از سال ۱۴۸۵ تا ۱۶۰۳ بر انگلستان فرمان راند.

V

- واشرو، اتی‌ین Vacherot, Etienne (۱۸۰۹-۱۸۹۷) فیلسوف فرانسوی.
 واتیکان دوم Vatican II عنوان نشست‌های علمای مذهب کاتولیک میان سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵ که هدف آن تجدید حیات روحی کلیسا و تجدیدنظر در وضع کلیسا نسبت به جهان جدید بود.
 وُبان، سباستین Vauban, Sebastien (۱۶۳۳-۱۷۰۷) مارشال سیاسی‌نگار و نظریه‌پرداز مسائل نظامی فرانسوی.
 ویکتوریا Victoria (۱۸۱۹-۱۹۰۱) ملکه‌ی انگلستان (۱۸۳۷-۱۹۰۱).
 ویلرمه، لوئی Villermé, Louis (۱۷۸۲-۱۸۶۳) پزشک و جامعه‌شناسی فرانسوی.
 ولتر، فرانسوا Voltaire, François (۱۶۹۴-۱۷۷۸) نویسنده و فیلسوف نامدار فرانسوی.

W

- ویر، ماکس Weber, Max (۱۸۶۴-۱۹۲۰) جامعه‌شناس آلمانی.
 والدک روسو، پیر Waldeck Rousseau, Pierre (۱۸۴۸-۱۹۰۴) سیاستمدار فرانسوی.

Y

- یومن‌ها Yeomen کشاورزان خرده مالک انگلیسی که در پی تحولات سده‌های ۱۸ و ۱۹ تقریباً نابود شدند.

Z

- زولا، امیل Zola, Emil (۱۸۴۰-۱۹۰۲) نویسنده‌ی نامدار فرانسوی.

کتاب شناسی

- Alain, *Éléments d'une doctrine radicale*, 1925.
- , *Le Citoyen contre les pouvoirs*, Paris, 1926.
- P. Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris, Colin, 1966, 2 vol.
- L. Baudin, *L'Aube d'un nouveau libéralisme*, 1953.
- E. Beau de Loménie, *La Responsabilité des dynasties bourgeoises*, Paris, 1943, t. 1; rééd. Paris, La Librairie française, 1978, 5 vol.
- C. Beudant, *Le Droit individuel et l'État*, 1891.
- C. Bouglé, *Le Solidarisme*, Paris, 1924.
- L. Bourgeois, *La Solidarité*, Paris, 1897.
- L. Cahen, *L'Angleterre au XIX^e Siècle*, Paris, 1924.
- E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966 (trad. fr. par Pierre Quillet).
- J. Chastenet, *Histoire de la III^e République*, Paris, Hachette, 1955, t. 3.
- A. Desjardins, *De la liberté politique*, 1894.
- L. Epsztein, *L'Économie et la Morale au début du capitalisme industriel en France et en Grande-Bretagne*, Paris, Colin, 1966.
- C.-J. Friedrich, *La Démocratie constitutionnelle*, Paris, PUF, 1958 (trad. fr. par Andrée Martinerie, Simone Dreyfus, Stanley Hoffmann et pierre Trouvat, sous la direction d'André Bertrand).
- B. Groethuysen, *La Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1956.
- R. Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York, Vintage Book, 1942 (trad. fr. sous le titre *Bâtisseurs d'une tradition*, 1966).
- P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935, t. 1.
- É. de Laboulaye, *Le Parti libéral et son avenir*, Paris, 1863.
- H. J. Laski, *Le Libéralisme européen du Moyen Age à nos jours*, Paris,

- Émile-Paul, 1950 (trad. fr. par Simone Martin-Chauffier et Solange Fournier).
- P. Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*, Paris, 1890.
- J. Lhomme, *La Grande Bourgeoisie au pouvoir*, Paris, PUF, 1960.
- W. Lippmann, *La Cité libre*, Paris, Librairie de Médicis, 1947 (trad. fr. par George Blumberg).
- É. Littré, *L'Établissement de la III^e République*, Paris, 1880.
- É. Mireaux, *Philosophie du libéralisme*, 1950.
- P.-F. Moreau, *les Racines du libéralisme, une anthologie*, paris, Éd. du Seuil, coll. "Points-Politique", 1978.
- C. Morazé, *La France bourgeoise*, Paris, Colin, 1946-1947, 2 vol.
- , *Les Bourgeois conquérants*, Paris, Colin, 1957.
- F. Ponteil, *les Classes bourgeoises et l'Avènement de la démocratie*, Paris, Albin Michel, 1968.
- M. Prélôt et F. Gallouedec, *Le Libéralisme catholique*, Paris, Colin, 1969.
- L.-A. Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, Paris, 7^e éd. 1868.
- É. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, 1962.
- J. Simon, *La Liberté politique*, Paris, 4^e éd 1871.
- W. Sombart, *Le Bourgeois*, Paris, 1926 (trad. fr.)
- H. Spencer, *L'État et l'Individu*, Paris, 1888 (trad. fr.).
- H. Steele-Commager, *L'Esprit américain*, Paris, PUF, 1965 (trad. fr. Honoré et Madeleine Lesage).
- J. Stuart Mill, *La Liberté*, Paris, 1860 (trad. fr.).
- , *Du Gouvernement représentatif*, Paris, 3^e éd. 1877.
- R. H. Tawney, *La Religion et l'Essor du capitalisme*, Paris, Riviere et C^{ie}, 1951 (trad. fr. O. Merlat).
- E. Vacherot, *La Démocratie*, Paris, 1860.

نوشته‌های دیگر همین نویسنده

Le Régime parlementaire dans les constitutions européennes d'après-guerre, Éditions internationales, 1932.

Le Pouvoir politique et l'État, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1942.

Méthode de la science politique, Dalloz, 1959.

Les Libertés publiques, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 4^e éd., 1972.

Droit constitutionnel et Institutions politiques, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 20^e éd. 1978.

Traite de science politique, Librairie général de droit et de jurisprudence, 3^e éd.:

TOME I *le Pouvoir politique*, 1966.

TOME II *L'État*, 1967.

TOME III *La Dynamique politique*, 1968.

TOME IV *Le Statut du pouvoir*, 1969.

TOME V *Les Régimes politiques*, 1970.

TOME VI *L'État libéral*. Vol. I. *Les Assises intellectuelles et sociales*, 1971.

Vol. II. *Les Techniques gouvernementales de la démocratie gouvernée*, 1971.

TOME VII *La Démocratie gouvernante, son assise sociale et sa philosophie politique*, 1973.

TOME VIII *La Démocratie et les Contraintes du nouvel âge*, 1974.

TOME IX *Les Institutions gouvernementales contemporaines*, 1975.

TOME X *La Rébellion du social*, 1977.

La Démocratie, Éditions du Seuil, 1966 (coll. Politique).

L'État, Éditions du Seuil, 1970 (coll. Politique).

La Politique au pays des merveilles, PUF, 1979.

این کتاب را می‌توان دانشنامه‌ای تحلیلی و انتقادی درباره‌ی اصول، مفاهیم، و دگرشد لیبرالیسم در بستر مدرنیته دانست. گستردگی موضوعی این کتاب چندان است که می‌توان از جای جای آن بسیار آموخت و لیبرالیسم را در ژرفای مفاهیم و بنیادها و نیز در گستره‌ی تاریخی و هستی‌امروزی‌اش بهتر شناخت. روش پژوهش نویسنده در پهنه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی، توضیحی، تحلیلی و انتقادی است و موضوع‌ها به‌دور از سطحی‌نگری‌ها، برداشت‌های جانبدارانه و ساده‌انگاری‌های عوام‌پسند کاویده می‌شوند و مسائل در زمینه‌ی تاریخی، شرایط ویژه و آن‌گونه که بوده‌اند یا هستند مورد بررسی قرار می‌گیرند.

