

فلسفه آزادی

لارس اسونسن

ترجمه

نوید رشیدیان

فرهنگ نشر نو
با همکاری نشر آسیم

A Philosophy of Freedom

Lars Svendsen

Reaktion Books, London, 2014

فلسفه آزادی

لارس اسونسن

ترجمه نوید رشیدیان

کتابخانه فلسفه زندگی



نشر نو

تهران، خیابان میرعماد، خیابان سیزدهم، شماره سیزده

تلفن ۸۸۷۴۰۹۹۱

نوبت چاپ: اول، ۱۴۰۳

شمارگان: ۷۷۰

ویرایش: تحریریه نشر نو

صفحه آرا: بهار یونسزاده

طراح جلد: حکمت شکیبا

چاپ و صحافی: سپیدار

ناظر چاپ: بهمن سراج

همه حقوق محفوظ است.

فهرست کتابخانه ملی

سرشناسه: اسونسن، لارس افار. هو، ۱۹۷۰ - Svendsen, Lars Fr. H. م

□ عنوان و نام پدیدآور: فلسفه آزادی / لارس اسونسن : ترجمه نوید رشیدیان

□ مشخصات نشر: تهران: فرهنگ نشر نو: ۱۴۰۲ □ مشخصات ظاهری: ۳۹۱ ص

□ شابک: ۱-۵۰۹-۴۹۰-۶۰۰-۹۷۸ □ وضعیت فهرست نویسی: فیبا □ یادداشت:

عنوان اصلی: *Frihetens filosofi* □ موضوع: آزادی - فلسفه: آزادی □ شناسه

افزوده: رشیدیان، نوید، ۱۳۸۱ -، مترجم □ رده بندی کنگره: BA۲۴/۴ □ رده بندی

دیویی: ۱۲۳/۵ □ شماره کتابشناسی ملی: ۹۴۰۴۰۹۲

مرکز پخش: آسیم

تلفن و دورنگار: ۵-۸۸۷۴۰۹۹۲

فروشگاه اینترنتی: www.nashrenow.com

فهرست

واژه‌نامه / ۹

پیش‌گفتار / ۱۱

مقدمه / ۱۷

بخش اول: وجودشناسی آزادی

۱. ارادی عمل کردن / ۳۱

۲. آزادی و تعیین‌باوری / ۴۲

۳. نگرش‌های واکنشی و ایترکتیو / ۹۱

۴. خودآیینی / ۱۰۴

بخش دوم: سیاست آزادی

۵. دموکراسی لیبرال / ۱۲۳

۶. آزادی مثبت و منفی / ۱۳۷

۷. مفهوم جمهوری خواهانه آزادی / ۱۶۴

۸. آزادی و برابری / ۱۸۰

۹. حقوق لیبرال / ۲۲۴

۱۰. قیّم‌مآبی / ۲۴۰

۱۱. حریم خصوصی اطلاعاتی / ۲۶۹

۱۲. آزادی بیان / ۲۸۵

بخش سوم: اخلاق آزادی

۱۳. محقق کردن آزادی / ۳۰۳

مؤخره / ۳۳۵

یادداشت‌ها / ۳۳۷

کتابشناسی / ۳۷۷

سپاسگزاری / ۳۹۱

مقدمه

در رمان والدن دو^۱ (۱۹۴۸)، بی. اف. اسکینر^۲ روانشناس جامعه‌ای روستایی را تصویر می‌کند که اعضایش روی زمین کار می‌کنند و به طور جمعی فرزندانشان را بزرگ می‌کنند. آنها زیستی آرام دارند که مشخصه‌اش وفور وقت آزاد است که آن را به هنر، صنعت و علم اختصاص می‌دهند. مؤسس اجتماع، فریزیر - که در رمان نقش سخنگوی اسکینر را ایفا می‌کند - اصرار دارد که زیست همنوای ساکنان را این واقعیت امکان‌پذیر کرده که آنها از کودکی شرطی شده‌اند تا تنها چیزهایی را بخواهند و انتخاب کنند که می‌توانند داشته باشند و انجام بدهند. تراپی رفتاری چنان بر اعمال، منش و زندگی عاطفی‌شان اثر گذاشته که آنها فاقد هر میل و اراده‌ای برای انحراف از کوچک‌ترین جزئیاتی‌اند که فریزیر برای زندگی‌هایشان تصویر کرده است. در نتیجه، فریزیر اصرار دارد والدن دو «آزادترین جای روی زمین» است، زیرا هیچ‌کس، نه با زور و نه با تهدید، مجبور نمی‌شود کاری را بکند که نمی‌خواهد.^[۱] در مقابل، همه ساکنان دقیقاً همان کاری را می‌کنند که می‌خواهند. هیچ زندانی در این جامعه وجود ندارد، چرا که نیازی به تنبیه

1. *Walden Two*

2. B. F. Skinner

نیست تا اراده فریزیر اجرا شود. اما وقتی فیلسوفی به نام کسِل از والدن دو بازدید می‌کند، انتقاد می‌کند که ساکنان آن تنها در ظاهر آزادند، زیرا گرچه می‌توانند کاری را بکنند که می‌خواهند، توان این را ندارند که روی این اثر بگذارند که چه می‌خواهند. اراده آنها به طور کامل توسط تأثیراتی متعین شده که آنها روی آن اثری ندارند. آنها عملاً شست‌وشوی مغزی داده شده‌اند. فریزیر این انتقاد را با آرامشی گِیرا می‌پذیرد. او تأیید می‌کند که ساکنان البته تحت تعیین‌باوری سخت قرار دارند، زیرا دارای اراده آزاد «عمیق‌تری» نیستند که فیلسوفان ادعا می‌کنند همهٔ مردمان دارای آن‌اند. در همان حال، او اصرار می‌کند چنین ارادهٔ آزادی، که نتیجه می‌دهد هر فرد می‌تواند انتخاب کند چه چیزی را بخواهد، خیالی بیش نیست. بنابراین ساکنان والدن دو در واقع شادی را به دست آورده‌اند بی‌آنکه چیز دیگری در زندگی را از دست داده باشند.

اگر فریزیر (و اسکینر) درست بگویند، نتایج بسیار شدیدی برای نظرگاه ما دربارهٔ انسانیت، دربارهٔ اینکه انسان بودن یعنی چه، وجود خواهد داشت. برای مثال، آیا هیچ دلیل عقلانی‌ای وجود دارد که ساکنان والدن دو را در قبال افعالشان مسئول بدانیم یا آنها را در زمانی که کار درستی انجام می‌دهند مدح کنیم؟ بیایید فرض کنیم اجتماع روستایی دیگری، والدن سه، دقیقاً در کنار والدن دو قرار دارد، و برادر فریزیر، نایلز، مؤسس و حاکم آن است. نایلز انسان‌شناس اجتماعی و روانشناسی است که مسحور کتاب کالین ترنبول دربارهٔ جامعهٔ ایک شده که اعضای آن با هر آنچه از لحاظ انسانی شریف و اخلاقی است فاصلهٔ زیادی دارند.^[۱] نایلز قصد می‌کند جامعهٔ مشابهی بسازد - و موفق می‌شود. از منظری اخلاقی، ساکنان والدن سه واقعاً چیزی بیش از آشغال‌هایی بدکار نیستند. علاوه بر این، آنها، همانند ساکنان والدن دو، می‌توانند دقیقاً همان کاری را بکنند که می‌خواهند. اینکه هر دو گروه چه می‌خواهند کاملاً متعین شده، و آنها مطابق امیالشان عمل می‌کنند. حالا پرسش این است: آیا هیچ دلیلی داریم که اعضای والدن دو و

ارادی عمل کردن

ما انسان‌ها را تنها موجوداتی می‌دانیم که می‌توانند مورد مدح و ذم اخلاقی قرار بگیرند، لااقل اگر عقلانی فکر کنیم. بی‌معنا است که به پدیده‌های غیرانسانی چنین واکنش نشان بدهیم. اما این به این معنا نیست که هیچ‌وقت چنین واکنش نشان نمی‌دهیم. وقتی آتش فشان ایفالیایوکوتل^۱ ایسلند در ۱۴ آوریل ۲۰۱۰ فوران کرد و مسافرت هوایی را مختل ساخت، قطعاً چنین به نظر می‌رسید که تعدادی از مسافران سرگردان در دسرشان را تقصیر خود آتش فشان می‌دانند. اما چنین اتفاقاتی پیش می‌آیند و آتش فشان را نمی‌توان برای فوران‌هایش سرزنش کرد.

ما همچنین گاهی با حیوانات به گونه‌ای ارتباط برقرار می‌کنیم که گویی عامل‌هایی اخلاقی‌اند، گرچه می‌دانیم چنین کاری غیرمنطقی است، چرا که انسان‌ها از دیگر حیوانات اساساً متفاوت‌اند. اما این مسأله همواره این‌گونه دیده نمی‌شده است. برای مثال در قرون میانه و دوره رنسانس گاهی برای حیوانات دادگاه برگزار می‌شد.^[۱] مثالی مشهور ماده‌خوکی است که در سَوَنی^۲ در فرانسه به خاطر قتل ظاهراً تکان‌دهنده و علی‌الادعا

1. Eyjafjallajökull

2. Savigny

عمدی کودکان پنج‌ساله محاکمه شد.^[۱] و تنها ماده‌خوک نبود که محاکمه شد: شش بچه‌خوک او نیز متهم شدند. مطابق معمول، وکیل مدافعی به ماده‌خوک و بچه‌هایش اختصاص داده شد تا از آنها دفاع کند. گرچه او نتوانست ماده‌خوک را نجات بدهد، موفق شد حکم تبرئه شش بچه‌خوک را بگیرد. البته، آنها آغشته به خون پسر بچه در صحنه جرم یافت شده بودند. اما، سن کمشان و اثر بی‌شک منفی مادرشان شرایط مخففه‌ای به نفع آنها بود. به طور مشخص خوک‌ها در چنین پرونده‌هایی به مجازات‌های سختی محکوم می‌شدند، زیرا بلند خرخر می‌کردند و به طور کلی رفتار بدی در دادگاه داشتند. تعداد این دادگاه‌های حیوانات در اوایل قرن هفدهم به اوج رسید، اما این رسم مقداری پس از آن نیز ادامه یافت، و حتی چند مثال از قرن بیستم نیز وجود دارد.

امیدوارم تا اینجا خواننده شروع کرده باشد به خاراندن سرش. اما، چه چیزی اینجا این قدر غیرعقلانی به نظر می‌رسد؟ واقعیت مرتبط این است که این محاکمه‌ها از تفاوتی اساسی میان انسان‌ها و حیوان‌ها چشم‌پوشی می‌کنند - مشخصاً، اینکه انسان‌ها تنها موجودات اخلاقی روی زمین‌اند. ما انسان‌ها البته بخشی از جهان طبیعی هستیم، اما چند تفاوت اساسی با هر چیز دیگری روی این سیاره داریم. ما دارای رسوم و هنجارهای اجتماعی و نهادها و ابزارهایی هستیم که هیچ حیوان دیگری دارای آنها نیست، حتی تکامل یافته‌ترین نخستی‌سانان. در این سیاق، این نیز شایان ذکر است که داروین^۱، کسی که بیش از هر فرد دیگری کمک کرد ارتباط میان انسان‌ها و باقی قلمروی حیوانی پذیرفته شود، موافق است که وجدان اخلاقی ما چیزی است که بیشتر از هر چیز دیگری ما را از هم جدا می‌کند. او می‌نویسد «شعور یا وجدان اخلاقی» مهم‌ترین تمایز میان انسان‌ها و حیوانات مادون است.^[۲] زیرا (منظور داروین از «حیوانات مادون» در اینجا هر حیوانی جز ما است.) زیرا «موجودی اخلاقی موجودی است که بتواند افعال و انگیزه‌های گذشته و

1. Charles Darwin

آزادی و تعیین باوری

همه ما واجد آگاهی‌ای به آزادی هستیم. جان لاک^۱ می‌نویسد هیچ‌چیز برایش روشن‌تر از این واقعیت نیست که آزاد است.^[۱] سمیوئل جانسن^۲ خاطر نشان کرد که «شما از این مطمئن‌ترید که می‌توانید انگشتان را مطابق میلان بلند بکنید یا نکنید تا هر نتیجه‌گیری‌ای از استنتاجی عقلانی.»^[۲] اما، این به خودی خود تضمینی نیست که آگاهی ما به آزادی با وضعیت واقعی دنیا مطابق باشد. تا جایی که دانش ما قد می‌دهد، آگاهی ما به آزادی ممکن است خیال محض باشد. برای مثال، ای. او. ویلسن^۳ زیست‌شناس ادعا می‌کند اراده آزاد تنها توهمی است که فرایندهای مولکولی ایجادش کرده‌اند.^[۳] بسیاری نظریه‌ها به سرشت وهمی اراده آزاد اشاره می‌کنند. درواقع، سمیوئل جانسن تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند: «نظریه به‌کل ضد آزادی اراده است؛ تجربه به‌کل مدافع آن.»^[۴] اما، مسأله این‌قدر ساده نیست. هم بسیاری نظریه‌ها از اراده آزاد دفاع می‌کنند و هم بسیاری تجربه‌ها بر ضد آن‌اند. و وقتی به ادعای جانسن درباره بلند کردن انگشت می‌رسیم، بنجامین لیبت^۴ فیزیولوژیست آزمایشی طراحی کرده که بسیار مورد مناقشه

1. John Locke
3. E. O. Wilson

2. Samuel Johnson
4. Benjamin Libet

قرار گرفته است و، مطابق استدلال بسیاری، ثابت می‌کند ما نه می‌توانیم مطابق میلمان انگشتمان را بلند کنیم و نه می‌توانیم مطابق میلمان از این کار سر باز بزنیم. در عوض، بلند کردن انگشت فعلیتی است که در مغز پیش از آنکه آگاهی ما درگیر شود آغاز می‌شود.

بنابراین، آگاهی ما به آزادی به هیچ وجه نمی‌تواند تضمینی باشد برای اینکه ما واقعاً آزادیم. وقتی می‌نشینم و این واژگان را می‌نویسم، فکر می‌کنم تماماً در اختیار من است که یک جمله دیگر بنویسم یا دست از کار بکشم و مدتی با گربه‌هایم بازی کنم. وقتی انتخاب می‌کنم یک جمله دیگر بنویسم، فکر می‌کنم تماماً در اختیار من است که چه چیزی در آن جمله قرار بگیرد، که، مثلاً، اگر بخواهم می‌توانم انتخاب کنم چیزی را بنویسم که باور دارم نادرست است. همه ما این‌گونه می‌اندیشیم. با این حال، ممکن است قربانی خودفربیی‌ای سیستماتیک باشیم و در واقع اصلاً آزاد نباشیم. در این صورت خودفربیی ما ریشه در این واقعیت دارد که از عللی که افعالمان را متعین می‌کنند آگاه نیستیم.

آرتور شوپنهاور^۱، در «جستاری برنده جایزه در باب آزادی اراده»، که مدال طلای معتبر انجمن سلطنتی علوم و ادبیات نروژ را در ۱۸۳۹ دریافت کرد، استدلال می‌کند آگاهی به آزادی را هیچ‌رقم نمی‌توان استدلالی برای این واقعیت در نظر گرفت که ما حقیقتاً آزاد هستیم. او انسانی را توصیف می‌کند که در انتهای روز کاری‌اش فکر می‌کند کاملاً در اختیار او است که تصمیم بگیرد چه بکند، قدم بزند، به کلوب یا تئاتر برود – یا، به طور مشابه، از زندگی معمولش دست بکشد و سر به بیابان بگذارد و هیچ‌گاه باز نگردد. اما، این فرد فکر می‌کند کاملاً در اختیار اراده‌اش است که تصمیم بگیرد مثل همیشه به خانه و نزد همسرش برود. شوپنهاور این فرد را با آب داخل استخر مقایسه می‌کند:

1. Arthur Schopenhauer

نگرش‌های واکنشی و ابژکتیو

نقطهٔ آغازی برای ارزیابی ارادهٔ آزاد همانا بررسی انضمامی چگونگی رابطه برقرار کردن ما با یکدیگر به‌عنوان افرادی فاعل است. این رویکرد مشخصاً با پیتر اف. استراسن و مقاله‌اش با عنوان «آزادی و آزردگی» گره خورده است.^[۱] به‌طور معمول، وقتی یک شخص توسط شخصی دیگر آسیب می‌بیند، آسیب‌دیده طرف دیگر را مسئول می‌داند. استراسن به این احساس موردِ بدی قرار گرفتن با عبارت نگرش واکنشی ارجاع می‌دهد. نگرش‌های واکنشی جزئی کلیدی از روابط بینافردی‌اند. تلاش کنید دنیایی را تصور کنید که در آن انسان‌ها فاقد واکنش‌های اخلاقی و احساسی بودند، دنیایی که در آن مدح یا ذم اخلاقی اصلاً وجود نداشت و به همین ترتیب. این دنیا کاملاً غیرقابل‌شناسایی خواهد بود. این واقعیت چیزی دربارهٔ میزان بنیادین بودن این واکنش‌ها می‌گوید، میزانی از بنیادین بودن که باعث می‌شود تقریباً نتوانیم خود را از آنها رها کنیم. بنابراین، نگرش‌های واکنشی وضعیت معمول‌اند، اما در برخی اوقات استثناهایی برایشان قائل می‌شویم، مثلاً، وقتی به نظر می‌رسد فرد تحت اجبار عمل می‌کند، به‌وضوح نمی‌فهمد دارد چه می‌کند، و مانند اینها. اگر کسی در زمانی که تلاش می‌کند به من کمک کند، پایش را روی دست من بگذارد، درد فیزیکی عین زمانی خواهد بود که

آن شخص این کار را عامدانه انجام بدهد، اما واکنش من در این دو حالت متفاوت خواهد بود. من برای حالت دوم سرزنش اخلاقی قائل خواهم شد و برای حالت اول نه.^[۲] این یعنی، ما در برخی شرایط نگرش‌های واکنشی‌مان را تعلیق می‌کنیم و فاعل را متفاوت با شرایط معمول قضاوت می‌کنیم. عامل در چشم ما معذور داشته می‌شود.

استراسن میان دو نوع معذور داشته شدن تفاوت می‌گذارد.^[۳] نوع اول شامل نشان دادن این است که عامل قصد سوئی نداشته است و این‌گونه هم نبوده که صرفاً بی‌اعتنا باشد، و هر آنچه رخ داده فقط تصادف بوده است. عامل، که در شرایط معمول سرزنش واکنش مناسبی به او خواهد بود، قربانی شرایط بوده است و، در این مورد، باید از سرزنش معاف شود. نوع دوم شامل نشان دادن این است که عامل را نمی‌توان در هیچ شرایطی سرزنش کرد، چون فاقد قوای لازم برای خودآیینی است. او موضوع موجهی برای نگرشی واکنشی نیست، بلکه تنها موضوع موجهی برای نگرشی ابرکتیو است.^[۴] به جای اینکه عامل را به لحاظ اخلاقی و قانونی مسئول بدانیم، عامل را نیازمند درمان یا کنترل می‌دانیم. البته، آنچه ذکر شد تنها درباره سرزنش صادق نیست، بلکه درباره واکنش‌های تحسین‌آمیز هم صادق است. می‌توانیم مثالی را از برنامه تلویزیونی *House MD* ذکر کنیم. در یک اپیزود، نشان داده می‌شود شخصی که بسیار دیگروست به نظر می‌آید به لحاظ روانی بیمار است؛ رفتار او از نوعی اختلال متابولیک ناشی شده. وقتی مشخص می‌شود دیگروستی عامل نه در نتیجه تعقل عملی، بلکه نتیجه یک کژکارکرد است، دیگر مدح اخلاقی او وجهی ندارد. اگر بخواهیم مثالی درباره سرزنش ذکر کنیم، می‌توانیم بگوییم که اگر کسی در خیابان به من فحاشی کند، قطعاً احساس می‌کنم مورد توهین قرار گرفته‌ام و آن شخص را سرزنش خواهم کرد. اما اگر تصادفاً می‌شنیدم که شخص مورد بحث مبتلا به سندرم تورِت است، که یعنی رفتار او را می‌توان به این اختلال نسبت داد، ارزیابی و واکنش من تغییر می‌کند. وضعیت هنوز هم مرا ناخشنود می‌کند،

خودآیینی

آزادی مسئولیت شخصی را نتیجه می‌دهد، آزادی شما را مسئول می‌کند، و این مسئولیت مبتنی است بر صرف این فرض که شما آزادید.^[۱] به طور شخصی مسئول بودن یعنی چه؟ به طور کلی، این بدان معناست که سوژه و ابژه مسئولیت یک شخص واحد است. من در قبال خودم مسئول هستم، در قبال آنچه انتخاب می‌کنم انجام بدهم، در قبال آنچه انتخاب می‌کنم باور داشته باشم و در قبال آن نوع شخصی که می‌خواهم به آن تبدیل شوم. در قبال خود مسئول بودن به احساسات نیز تعمیم می‌یابد. ما یکدیگر را نه فقط در قبال کارهایی که انجام می‌دهیم، بلکه به مقدار مشخصی در قبال احساسات و باورهایی که داریم هم مسئول می‌دانیم. اینجا ایده این است که احساسات و ادراکات می‌توانند در نسبت با موضوعشان متناسب یا نامتناسب باشند، و به علاوه در اختیار شخص است که آنها را تغییر بدهد. در این متافیزیک روزمره، احساسات و ادراکات چیزهایی صرفاً داده‌شده در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه چیزهایی در نظر گرفته می‌شوند که فرد می‌تواند با خودش کار کند و بر آنها اثر بگذارد.

خودآیینی در تقابل با زندگی‌ای قرار می‌گیرد که اجبار بر آن سیطره یافته، نیز در تقابل با زندگی‌ای قرار می‌گیرد که در آن توانایی انتخاب خفته است،

زندگی‌ای که در آن شخص به سادگی به اوضاع اجازه می‌دهد دستور بدهند که او به کجا برود. مطابقاً، زندگی خودآیین زندگی‌ای است تعریف شده توسط خود شخص که توانایی انتخاب را محوری در نظر می‌گیرد.^[۱] گرچه دیگر افراد می‌توانند نقشی حمایت‌گرانه ایفا کنند، نمی‌توانند من را خودآیین بکنند - نهایتاً بتوانند به تضمین این کمک کنند که شرایط رشد و به‌کارگیری خودآیینی من فراهم باشد. شرایط لازم برای خودآیینی هم درونی‌اند و هم بیرونی، هم در توانایی‌های شناختی ما قرار دارند و هم در وجود تعدادی کافی از افعال بدیل واقعی. در این فصل بیشتر بر شرایط درونی تمرکز خواهیم کرد، در حالی که شرایط بیرونی در ادامه به شیوه‌ای کامل‌تر مورد بررسی قرار خواهند گرفت، به‌طور ویژه در زمانی که به «رویکرد توانمندی» آمارتیا سن و مارتا نوسباوم^۱ خواهیم پرداخت.

واژه یونانی اتونومیا ترکیبی است از اتو و نوموس، که معناهایشان «خود» و «قانون» است. خودآیین بودن توانایی قانونگذاری برای خود یا تصمیم‌گیری برای خود است. این عبارت ابتدا در بافتی سیاسی با ارجاع به دولت‌شهر یونانی استفاده می‌شد؛ شهر خودآیین شهری بود که شهروندانش، در عوض آنکه تحت سلطه قدرتی خارجی باشند، قوانین خود را تدوین می‌کردند.^[۱] بعدتر این عبارت گسترش یافت تا اشخاص را هم شامل شود. مانند «آزادی»، «خودآیینی» معانی متعدد مختلفی پیدا کرده است، از مترادف در نظر گرفته شدن با آزادی سیاسی در معنایی منفی و/یا مثبت تا این ایده که عامل در معنایی سازگارگرایانه یا لیبرترین خود را مدیریت می‌کند. خودآیینی معمولاً با مفاهیمی چون کرامت، استقلال و اصالت گره خورده است و نیز برای بیان این به کار می‌رود که عامل دارای جایگاهی ویژه است. در نتیجه، «خودآیینی» هم به یک قوه ارجاع می‌دهد و هم به یک جایگاه که حقوق مشخصی به دنبالش می‌آیند. این دو معنا درهم‌تنیده‌اند: بر اساس این قوه است که این جایگاه به شخص اعطا می‌شود. این همچنین

دموکراسی لیبرال

حال از پرسش‌های بنیادین مرتبط با شرایط وجودشناختی فعل انسانی می‌گذریم و سراغ این مسأله می‌رویم که چه جامعه‌ای برای موجودی با این ویژگی‌ها مناسب‌تر است. آن‌طور که خواهیم دید، وجودی خودآیین مستلزم آن است که برای افراد بدیل‌ها و سبک‌های زندگی متعددی ممکن باشند و دموکراسی لیبرال آن صورت حکومتی است که از تکثرگرایی بهتر محافظت می‌کند.

البته، دموکراسی لیبرال دچار این توهم نیست که می‌توان هرگز بهشتی روی زمین ساخت. در عوض، فرض می‌کند که هر جامعه‌ای باید شامل افراد و گروه‌هایی باشد که ارزش‌ها و منافعشان در تعارض‌اند و هر یک از اینها تلاش خواهند کرد جامعه را بر اساس ارزش‌ها و منافع خاص خودشان تعریف و هدایت کنند. در نتیجه، دموکراسی لیبرال تلاش می‌کند مجموعه‌ای از قوانین را صورت‌بندی کند که تضمین کنند این تعارض‌ها به شیوه‌ای صلح‌آمیز پیش بروند. دموکراسی لیبرال همچنین فضای آزادیِ مصون از تعرضی را برای همه شهروندانش ایجاد می‌کند. طبیعتاً، صورت‌های حکومتی و ایدئولوژی‌های دیگری وجود دارند، هریک با مفهوم خودشان از آزادی، اما همه آنها در قیاس با دموکراسی لیبرال غیرقابل قبول

و تاریخ گذشته به نظر می‌رسند. از این لحاظ، ممکن است کسی فکر کند که من موضعی اتخاذ کرده‌ام مشابه آنی که در جستار فرانسیس فوکویاما^۱ دربارهٔ پایان تاریخ یافته می‌شود.^[۱] مانند اکثریت افراد، من متمایل به اینم که مفهوم فوکویاما از تاریخ پس از سقوط کمونیسم را به طرز اغراق شده خوش‌بینانه بدانم. البته، می‌توان گفت ترانهٔ «West End Girls» از پت شاپ بویز در ۱۹۸۴ نکتهٔ او را زودتر بیان و به‌دقت خلاصه کرده بود:

هیچ آینده‌ای نداریم، هیچ گذشته‌ای نداریم
اینجا امروز ساخته شده تا بماند
در هر شهر، در هر کشور
از دریاچهٔ ژنو تا ایستگاه فنلاند

هیچ گذشته یا آیندهٔ تاریخی‌ای وجود ندارد زیرا تاریخ به پایان رسیده – تاریخ به مقصد نهایی‌اش رسیده و همهٔ ما در این مقصد زندگی خواهیم کرد، همهٔ افراد دنیا، از دریاچهٔ ژنو، مرکز سرمایه‌داری اروپایی، تا ایستگاه فنلاند در سن‌پترزبورگ، جایی که در ۳ آوریل ۱۹۱۷ لنین پس از تبعید در سوئیس به آن وارد شد. اما آنچه رخ داد این بود که تاریخ دوباره به جنبش درآمد.

فوکویاما مبنای فلسفی مفهومش از تاریخ را از تفسیر الکساندر کوژو^۲ از هگل قرض گرفت که مطابق آن تاریخ پس از اتمام پدیدارشناسی روح هگل (۱۸۰۷) به نقطهٔ اوج خود رسیده بود.^[۲] این یعنی، تاریخ به نقطه‌ای رسیده بود که در آن انسان دولت ایدئال را جمهوری لیبرالی تفسیر می‌کرد که در آن همه یکدیگر را به‌مثابهٔ شخصی برابر با خود می‌پذیرند. واضحاً، هگل آگاه بود که هیچ دولتی روی زمین وجود ندارد که در واقع چنین باشد. اما این واقعیت تجربی کم‌اهمیتی بود، زیرا ایدهٔ دولت لیبرال در دنیا مستقر شده بود و ضرورتاً خود را پخش می‌کرد. پس از آنکه به نظر می‌رسید دو رقیب دولت لیبرال، یعنی کمونیسم و فاشیسم، پدیده‌هایی باشند در بایگانی

1. Francis Fukuyama

2. Alexandre Kojève

آزادی مثبت و منفی

تفکیک میان آزادی مثبت و منفی مشخصاً به آیزایا برلین گره خورده است، گرچه برلین امتیاز ایجاد این تفکیک را به بنژامن کنستان^۱ می‌دهد. اما، می‌توان ایده‌ مشابهی را در فلسفه عملی کانت هم یافت. در همین حال، شایان ذکر است که برلین تفکیک میان آزادی منفی و مثبت را جامع نمی‌داند. در اوایل جستار معروفش در این باب اشاره می‌کند که بیش از دویست معنای ثبت شده برای واژه «آزادی» وجود دارد، و او تنها قصد دارد به دو مورد از اینها بپردازد.^[۱] البته دو موردی که او برگزید اهمیت بسیاری دارند. برلین تأکید می‌کند که تفکیک میان آزادی منفی و مثبت همچنین تفکیکی میان دو پرسش کاملاً مشروع است که هر یک پاسخ‌های خود را دارند - پاسخ‌هایی که البته غالباً غیرقابل جمع‌اند.

تامس هابز معمولاً به‌عنوان سازنده مفهوم آزادی منفی شناخته می‌شود، گرچه شایان ذکر است که مفهوم هابز از آزادی منفی با مفهومی که اغلب متفکران بعدی در سنت لیبرال ارائه دادند تفاوت دارد. هابز می‌نویسد: «آنچه از آزادی، مطابق معنای صحیح این واژه، فهمیده می‌شود غیاب

1. Benjamin Constant

موانع بیرونی است.»^[۲] مفهوم هابز از آزادی صرفاً منفی و فیزیکی است. او می‌نویسد که، برای مثال، اینکه شما را به زمین تنیس راه ندهند مادامی که نخواهید وارد آن شوید و بازی کنید مانعی برای آزادی شما نیست.^[۳] تنها مسأله مهم در اینجا این است که آیا بدیلی که می‌خواهید در دسترس شما هست یا نه. هابز این را به این شکل صورت‌بندی می‌کند: «انسان آزاد کسی است که در آن چیزهایی که با توجه به قدرت و ذکاوتش بر آنها قادر است، اگر اراده‌ای برای انجامشان داشته باشد، کسی مانعش نمی‌شود.»^[۴] آزاد بودن یعنی اینکه از انجام آنچه شخص به طور فیزیکی اراده می‌کند بدنش انجام بدهد جلوگیری نشود.^[۵] دلایل شخص برای اینکه چرا آن کار را انجام بدهد بی‌اهمیت‌اند. کسی که، برای مثال، از روی ترس عمل می‌کند همان قدر آزاد است که کسی که از روی میلی ایجابی عمل می‌کند. آزاد بودن مترادف است با عمل کردن بر اساس خواسته‌های خود، مطابق امیال خود، و از روی ترس پرهیز کردن از چیزی میلی است مشابه دیگر امیال، و نه چیزی که آزادی را تهدید می‌کند. همان‌طور که پیشتر ذکر شد، هابز اصل ابتدایی «سکوت قوانین» را می‌پذیرد: یعنی، هر آنچه صراحتاً منع نشده آزاد است.^[۶] اما قانون آنجا که ساکت نیست، می‌غرد. قانون باید ترس ایجاد کند، و هابز تأکید می‌کند که هیچ احساسی بیشتر از ترس باعث کاهش تمایل مردم به شکستن قانون نمی‌شود.^[۷] تنبیهی که دولت تهدید می‌کند اجرایش خواهد کرد از هر نوع نفع احتمالی تعرض به دیگران وزن بیشتری خواهد داشت، و بنابراین ترس از تنبیه تضمین می‌کند که شهروندان بتوانند به طور مسالمت‌آمیزی همزیستی کنند. نزد هابز، حکومت ترس به طور بنیادی آزاد است.^[۸]

اما باید اضافه کرد که هابز حامی بیشینه کردن آزادی منفی نیست. تفکر او فاقد آن ضدیتی با قیم‌مآبی است که در سنت لیبرال بسیار فراگیر است. البته، او می‌نویسد: «زیرا کارکرد قوانین (که همان مقررات رسمی شده‌اند) بازداشتن مردم از همه افعال ارادی نیست، بلکه کارکردشان هدایت مردم

مفهوم جمهوری خواهانه آزادی

در سال‌های بعد، دوگانه مفهومی آزادی منفی و مثبت توسط نظریه‌پردازان به اصطلاح «جمهوری‌خواه» مورد اشکال واقع شده است. در این سیاق، «جمهوری‌خواهی» نشانگر سنتی در فلسفه سیاسی است که به گستره‌ای از متفکران بازمی‌گردد، از ماکیاولی و بعد از طریق متفکرانی چون میلتن^۱ و منتسکیو تا تامس جفرسن^۲ و جیمز مدیسن^۳. بسیاری این خط را تاروم باستان و سیسرو^۴ نیز ادامه خواهند داد. در فلسفه سیاسی معاصر، جمهوری‌خواهی خود را بازگشتی به و توسعه‌ای از جمهوری‌خواهی سنتی می‌داند، و نگاهی مشخصاً انتقادی به لیبرالیسم و تأکید آن بر آزادی منفی دارد.^[۱] رابطه میان جمهوری‌خواهی و لیبرالیسم ناواضح است. برخی متفکران، مانند منتسکیو و تامس جفرسن، به‌عنوان نماینده‌های محوری هر دو سنت مورد توجه قرار می‌گیرند. متفکران لیبرال امروزه معمولاً معتقدند که جمهوری‌خواهی صرفاً روی یکی از اجزای سنت لیبرال تأکید می‌کند، و باور ندارند که جمهوری‌خواهی بدیلی واقعی عرضه می‌کند.^[۲] جمهوری‌خواهان نیز معمولاً وجود خویشاندی را می‌پذیرند، اما باور دارند که جمهوری‌خواهی البته بدیل

1. John Milton

2. Thomas Jefferson

3. James Madison

4. Cicero

روشنی برای لیبرالیسم ارائه می‌کند. ماوریتسیو ویرولی^۱، اما، استدلال کرده است که این دو اصلاً بدیل هم نیستند، و لیبرالیسم چیزی جز نسخه‌ای تضعیف‌شده و نامنسجم از جمهوری خواهی نیست.^[۱] گفت‌وگوی میان این دو سنت همچنین بابت استفاده گسترده از توصیفات کاریکاتوری دشوار می‌شود، مثلاً وقتی جمهوری خواهان لیبرالیسم را چنین بازنمایی می‌کنند که گویی تنها مبتنی بر مفهومی منفی از آزادی – معمولاً نسخه هابزی آن – است، حال آنکه اکثریت متفکران لیبرال دیدگاه بسیار پیچیده‌تری درباره آزادی دارند. هدف از این بحث کوتاه درباره مفهوم آزادی نزد جمهوری خواهی این نیست که به مناقشه میان لیبرالیسم و جمهوری خواهی پایان بدهیم، بلکه صرفاً می‌خواهیم قوت‌ها و ضعف‌های این مفهوم آزادی را بشناسیم.

محموری‌ترین نظریه پردازان جمهوری خواه معاصر فیلیپ پتیت^۲ و کوئنتین اسکینر^۳ هستند.^[۲] پتیت و اسکینر در مواضع و بی‌شک در رویکردهایشان متفاوت‌اند – پتیت سیستماتیک‌تر است و اسکینر تمایل بیشتری به تاریخ دارد – اما این دو آن قدر به هم مرتبط هستند که بتوانیم موقتاً هر دو را مدافع یک موضع بدانیم.^[۵]

یک راه برای مواجهه با رابطه میان جمهوری خواهی و لیبرالیسم این است که آنها را نمایندگان چیزهایی بدانیم که بنژامن کنستان، به ترتیب، «آزادی باستانی» و «آزادی مدرن» نامید.^[۶] اولین نوع آزادی مشارکتی است، و در آن شهروندان حق دارند مستقیماً از طریق مباحثه و رأی دادن در نهادهای دولتی روی سیاست اثر بگذارند، و بیشترین کارکرد را در جوامع نسبتاً کوچک و همگن دارد. در مقابل، گونه مدرن آزادی استوار است بر دولتی مبتنی بر قانون اساسی، حقوق مدنی و آزادی در مقابل مداخله گسترده دولتی در زندگی مردم. در این حالت – به سادگی به خاطر اندازه دولت – تأثیر مردم روی سیاست ضرورتاً باید غیرمستقیم‌تر باشد و از طریق نمایندگان

1. Maurizio Viroli

2. Philip Pettit

3. Quentin Skinner