

<https://www.pecritiue.com>

نقد اقتصاد سیاسی
مردادماه ۱۴۰۲

آزادی به مثابه غیاب قدرت خودسر

کوئنتین اسکینر



ترجمه‌ی پریسا شکورزاده



۱

در این متن دو هدف اصلی را دنبال می‌کنم، [۱] هدف نخست ارائه‌ی طرحی تاریخی از نظریه‌ای است که به نظریه‌ی «جمهوری خواهانه» آزادی معروف شده است. این اصطلاح را مرهون فیلیپ پتیت هستیم که بیشترین تلاش را برای بدل کردن جمهوری خواهی به نیرویی حیات بخش در فلسفه‌ی سیاسی معاصر انجام داده است (پتیت، ۱۹۹۷، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲). من نیز، همچون پتیت که آشکارا متأثر از وی هستم، در ابتدا قصد بازنگری در نظریه‌ی جمهوری خواهی را داشتم، تاحدی به این دلیل که آن را اصلاحی بر مفروضات کوتاه بینانه‌ای می‌دیدم که مبنای مباحث رایج در باب آزادی منفی هستند (اسکینر، ۱۹۹۸ و ۲۰۰۲). از آن زمان این دیدگاه که جمهوری خواهی آورده‌ی متفاوتی برای افزودن بر تحلیل آزادی دارد، در آثار ارزشمند متعددی بررسی شده، اما هم‌زمان انتقادات تندی بر آن وارد شده است. حمله به جمهوری خواهی از جناح‌های متفاوتی صورت گرفته است، اما یان کارتر و متیو کرامر احتمالاً چالش برانگیزترین پرسش‌ها را مطرح کرده‌اند. هر دوی آنها در آثار اصلی‌شان درباره‌ی نظریه‌ی آزادی تردیده‌هایشان را بیان کرده‌اند و در مقالات‌شان در این مجلد نیز انتقاداتشان را شرح و بسط داده‌اند. براساس ادعای آنها، آنچه من و پتیت ویژگی‌های ممیزه‌ی فهم جمهوری خواهانه از آزادی می‌دانیم، همگی می‌توانند در چارچوب نظریه‌ی رقیب کارتر و کرامر در باب آزادی منفی قرار بگیرد. بنابراین، در ادامه هدف دوم من تلاش برای ارزیابی میزان موفقیت آنها در اثبات این ادعایشان خواهد بود (کارتر ریال ۱۹۹۹: ۴۵-۲۳۷، کارمر، ۲۰۰۳: ۹۱-۱۴۹).

۲

پیش از آغاز طرح تاریخی‌ام، باید تأکید کنم که من صرفاً برای همسویی با نویسندگان دیگر این مجلد از نظریه‌ی «جمهوری خواهی» حرف می‌زنم. اگر نه ترجیح خودم پرهیز از این برچسب است، چرا که به نظرم جمهوری خواهی به‌عنوان وصفی برای نظریه‌ی مورد بحث من گمراه‌کننده است. در حقیقت، در اوج نظریه‌ی جمهوری خواهی در دوران مدرنیته‌ی اول، کسانی که ادعای جمهوری خواهی داشتند

(به‌معنای دقیق مخالف پادشاهی بودند)، هیچ‌یک نمی‌توانستند از نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی پشتیبانی نکنند. اما نویسندگانی - مانند جان لاک - که هراس داشتند جمهوری‌خواه خوانده شوند نیز از نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی پشتیبانی می‌کردند. ترجیح می‌دهم در تصدیق منبع الهام و منشأ این نظریه، از آن همچون نظریه‌ی نو-رومی (neo-Roman) سخن بگویم، اما به استدلال در این باره در اینجا نمی‌پردازم.

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی در گفتار سیاسی انگلیسی‌زبان، نخست در جریان اختلافات میان پادشاه و پارلمان، پیش از آغاز جنگ‌های داخلی انگلستان در سال ۱۶۴۲ برجسته شد. شکایت مدافعان پارلمان در درجه‌ی نخست این بود که سیاست‌های قانونی و مالی پادشاه برخی از حقوق و آزادی‌های معین را تضعیف کرده است. اما هم‌زمان استدلال می‌کردند که این تعدی‌ها به حقوق و آزادی‌های افراد صرفاً تجلیات ظاهری بی‌حرمتی عمیق‌تری به آزادی است. آنچه اساساً آنها را پریشان می‌کرد این بود که پادشاهی با پافشاری بر اختیارات ویژه‌اش، مدعی شکلی از تام‌الاختیاری و در نتیجه قدرت خودسری بود که به او این امکان را می‌داد که بدون عواقب و کیفری، آزادی‌ها و حقوق افراد را تضعیف کند.

قبل از آن که پیش‌تر بروم، باید اذعان کنم که در چکیده‌ی بالا، تبیین اولیه‌ام از دیدگاه‌های مخالفان پادشاهی را بار دیگر صورت‌بندی کرده‌ام. من ادعای آنها را در وهله‌ی نخست چنین درک کرده بودم که آزادی مدنی چه با اعمال مبتنی بر مداخله‌ی خودسرانه، چه با شرایط زمینه‌ای سلطه و وابستگی به یک اندازه می‌تواند ملغی شود (اسکینر، ۱۹۹۸: ۳-۸۲). اما پتیت به‌درستی این صورت‌بندی را به پرسش کشید، با این ملاحظه که مبادرت به مداخله‌ی خودسرانه مستلزم داشتن قدرت خودسر از پیش است و به همین دلیل است که وجود قدرت خودسر اساساً بی‌حرمتی بنیادی نسبت به آزادی است (پتیت ۲۰۰۲). من با خرسندی این تصحیح پتیت را می‌پذیرم، چرا که اکنون به نظرم می‌رسد که معنای امتیازاتی که در نقدهای نخست بر پادشاهی خاندان استوارت با آن مواجهیم به‌طور قطع همین بوده است.

این ادعا که قدرت خودسر آزادی را ملغی می‌کند، به‌سرعت از سوی بسیاری پذیرفته شد. تاریخ مفصل این تعهد جمهوری‌خواهانه را باید دست‌کم در چهار دوره‌ی

آخر مناقشات عام انگلستان خلاصه کرد. در دوره‌ی نخست، پارلمان مشروعیت بخشیدن به لغو پادشاهی و تأسیس «دولت آزاد» را در سال ۱۶۴۹ تاحدی تحت تأثیر این استدلال [که قدرت خودسر آزادی را ملغی می‌کند] دنبال کرد. بدین ترتیب، می‌بینیم که در طول دهه‌ی ۱۶۵۰، مدافعان پیشتاز مشترک‌المنافع^۱ در انگلستان، مانند مارکامنت ندهام، جان میلتون، ویلیام اسپریگ و بیش از همه جیمز هرینگتون در کتاب «اوشنا» (۱۶۵۶) نظریه‌ی جمهوری‌خواهی را با شور و حرارت بسیاری دوباره تأیید کردند. سپس، این نظریه در دهه‌های پایانی قرن هفدهم به‌عنوان واکنشی علیه دفاع احیاشده از مطلق‌گرایی پادشاهی بسط یافت، به‌ویژه آن‌گونه که در «پدرسالاری» اثر سررابرت فیلمر که پس از مرگ وی منتشر شد، برجسته شد. ویلیام پتیت، الگرنن سیدنی، جیمز تایرل و به‌خصوص جان لاک در دو رساله در باب حکومت، همگی در پاسخ به استدلال‌های فیلمر، فقهی جمهوری‌خواهانه از آزادی را مطرح کردند. در یک نسل، این فهم از آزادی برای تقبیح آنچه استفاده‌ی دولت از قدرت‌های خودسر در دوران طولانی نخست‌وزیری سر رابرت والپول دانسته می‌شد، بسیار به کار گرفته شد. نظریه‌ی جمهوری‌خواهی توسط اعضای رادیکال حزب ویگ، جان ترنچارد و توماس گوردن در دهه‌ی ۱۷۲۰ و بعدتر، توسط برخی از مبلغان متعدد مرتبط با بولینگبروک و حلقه‌ی او در دهه‌ی بعدی نیز با این قصد تغییر شکل یافت. در نهایت، این نظریه هنگامی که توسط جوزف پریستلی، ریچارد پرایس و دیگر حامیان مستعمرات امریکا در دهه‌ی ۱۷۷۰ علیه پادشاهی بریتانیا به کار بسته شد، در خدمت ایدئولوژی متفاوتی قرار گرفت. تنها با برآمدن فایده‌گرایی کلاسیک در همان دوران بود که نظریه‌ی جمهوری‌خواهی بالاخره مورد تردید و مخالفت گسترده قرار گرفت.

همان‌طور که در آغاز اشاره کردم، باور متمایز این گرایش‌های مختلف فکری که آنها را با یکدیگر پیوند می‌زند این است که صرف وجود قدرت خودسر آزادی سیاسی را نابود می‌کند. سپس لازم است اشاره کنیم که این نسبت در قالب ادعای خاص‌تری درباره‌ی آزادی و بندگی نیز بیان شد. بیانات نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه متکی بر این

¹ Commonwealth

استدلال مبنایی بود که وجود قدرت خودسر در اجتماع مدنی منجر به -به قول آنها- تبدیل اعضای آن جامعه از انسان‌های آزاد به برده می‌شود.

تبیین کلاسیک این تضاد بین انسان آزاد (*liberi homines*) و برده (*servi*) را می‌توان در چکیده‌ی قانون روم یافت، اما در قانون انگلستان در روزگاران بسیار قدیم نیز این تمایز وجود داشت. بعدتر می‌بینیم که براکتون نیز در فصول آغازین رساله‌ی خود درباب قوانین انگلستان در قرن سیزدهم به آن پرداخته است و تحلیل او متعاقباً تأثیر بسیار زیادی بر جای نهاده است. در سنت حقوقی، بنابه تعریف، برده کسی است همواره تابع قدرت خودسر ارباب یا *dominus* است. قدرت ارباب از این جهت خودسرانه دانسته شده است که همواره می‌تواند بر بردگانش بدون کیفر و براساس *arbitrium* صرف، یعنی میل و اراده‌ی خودش فرمانروایی کند. به همین طریق، شرایط برده این‌گونه توصیف شده است که آنها محکوم به زندگی «در حصار قدرت»، *in potestate* و در نتیجه، وابسته به اراده‌ی اربابی‌اند که همواره تحت فرمان او هستند (دایجست ۱۹۶۱، ص. ۱۰۶۱).

نزد مدافعان آزادی جمهوری خواهانه با این فهم از بردگی مواجهیم. برای مثال، نزد مخالفان اولیه‌ی پادشاهی خاندان استورات، مانند جان گودوین و اثرش علیه *شهبوسوارگری*^۲ (۱۶۴۲) شرح نظام‌مند این درونمایه را می‌یابیم. گودوین توضیح می‌دهد که مراد از زندگی در «بردگی و بندگی» داشتن حاکمان «متکبر»ی است که باید تحت امر آنها «بر طبق قوانین میل و لذت آنها زندگی کنید، در هر چیز تابع خودسری و اراده‌ی آنها باشید، بکوشید و رنج ببرید، صاحب و مالک چیزی باشید که آنها مقرر می‌کنند (گودوین ۱۶۴۲:۳۹). پس از او جان لاک بیان مشهوری از همین نسبت را در فصلی در باب بردگی در دو رساله‌اش ارائه کرد. براساس متن کوتاه لاک، زیستن در بندگی، زیستن «تحت قدرت مطلق، خودسر و استبدادی» است؛ به بیان دقیق‌تر، برده کسی است که محکوم به زیستن تحت فرمان اربابی با «قدرتی خودسر بر زندگی او» است (لاک II:۱۹۸۸، ص. ۲۴-۲۸۵).

² Anti-cavalierism

اگر به سنت حقوقی روم بازگردیم، مفهوم انسان آزاد (*liberi homines*) را می‌یابیم که در مقابل برده تعریف می‌شود. براساس چکیده‌ی قانون رومی، انسان آزاد نباید در سیطره‌ی قدرت (*potestate domini*) ارباب باشد. بلکه انسان آزاد باید صاحب قدرت (*suae potestatis*) باشد تا براساس اراده‌ی خودش عمل کند و مجبور نباشد تحت تابعیت اراده‌ی دیگری زندگی کند (دایجست I، ۱۹۸۵، ص. ۶۴، ۱۸). بنابراین، مسئله توانایی عمل کردن (*sui iuris*) به عنوان «صاحب‌اختیار خود» و به تبع آن «بدون اتکاء به غیر» است (دایجسن I، ۱۹۸۵، ص. ۶۱، ۱۸).

مدافعان آزادی جمهوری خواهانه نیز این مفهوم از انسان آزاد را به کار گرفتند. مسلماً آنها انکار نمی‌کردند که به‌منظور دوام اجتماعات مدنی همراه با امنیت و صلح، آزادی انسان آزاد باید قانونمند شود. انسان آزاد بودن در چنین اجتماعی بدین معناست که آزادی شما هرگز توسط قدرت خودسر محدود نشود؛ این آزادی صرفاً با قوانینی محدود می‌شود که رضایت قطعی‌ای بر آن قوانین باشد. مدافعان آزادی جمهوری خواهانه تصدیق می‌کنند که گردن نهادن بر قانون، آزادی عمل را تا اندازه‌ای محدود خواهد کرد. اما مصرّند که از آن جایی که قانون مورد رضایت شماست، می‌توان آن را تجلی اراده‌ی شما دانست و در نتیجه، با اطاعت از این قانون شما همچنان انسانی آزاد هستید.

در حقیقت همان‌طور که برخی از نویسندگان پادشاهی خواه نقد کرده‌اند، رضایت داشتن تضمین نمی‌کند که قدرتی که بدین‌گونه تأسیس شده است، سلطه‌گر و از این‌رو برده‌کننده نباشد. حتی اگر رضایت داشته باشید که تنها نمایندگان منتخب، برای دوره‌ی محدودی بر شما حاکم باشند، به محض اعلام رضایت، تحت اراده‌ی این نمایندگان قرار خواهید گرفت. همان‌طور که یکی از رساله‌نویسان پادشاهی خواه در سال ۱۶۴۲ بیان کرد، حاصل این کار، تفویض «قدرت مطلق و خودسر» به مجلس نمایندگان است «که حقوق و امنیت پادشاه و مردم را کاملاً متکی بر آرای آنها می‌کند» (انیمادورژنز ۱۶۴۲، ص. ۲). پس چگونه حکومت مجلس نمایندگان حاکم کم‌تر از حکومت پادشاه حاکم خودسرانه است؟

تعداد معدودی از نویسندگان جمهوری خواه به دشواری‌های مستتر در این ایده توجه کردند. اغلب تأکید می‌کردند که ایده‌ی رضایت می‌تواند برای ایجاد آشتی ضروری میان آزادی و قانون به‌طور غیرمسئله‌زا به کار گرفته شود. برای مثال، جیمز هرینگتون در «اوشنا» (۱۶۵۶) اطمینان خاطر خوش‌بینانه‌ای دارد. آزادی تحت حکومت یعنی «کنترل نشدن مگر توسط قانون؛ و قانون توسط هر یک از آحاد جامعه برای هدفی غیر از حراست از آزادی آنها تدوین نشده است و بدین طریق است که آزادی جمهور را فراهم می‌کند (هرینگتون ۲۰: ۱۹۹۲). به عبارت دیگر، مشروط بر این که تنها قوانین حاکم باشند و خود ما قوانین را تدوین کنیم، آنگاه می‌توان گفت به‌عنوان انسان آزاد در دولتی آزاد زندگی می‌کنیم.

شاید بهتر باشد این اقوال را همانند پتیت، بدون استفاده از واژگان جنسیت‌زده و منسوخ «مرد آزاد» و «دولت آزاد» به زبان دیگری بیان کنم. پیشنهاد بدیل پتیت این است که «هنگامی که من تحت سلطه‌ی عامل دیگری هستم، باید گفت فاقد آزادی هستم» و «هنگامی که تحت سلطه نیستم، بلکه محدود شده‌ام - برای مثال با عاملی مشروط‌کننده مانند مانعی غیرعمد یا قانونی غیرخودسرانه - آنگاه باید گفت آزادی مشروط دارم (پتیت ۲۰۰۲: ۳۴۷). حُسن دیگر این شیوه‌ی صورتبندی استدلال آن است که ماحصل آن تأکید بر این دلالت شگرف است که به گفته‌ی پتیت، «برای سلب آزادی فرد نه به جریمه شدن نیاز است و نه حتی به حکم حبس (پتیت ۱۹۹۷: ۵۶. (۳n.

اما مشکل امروزی کردن ترمینولوژی جمهوری خواهی توسط پتیت آن است که این استدلال بارها به‌سادگی مورد سوءفهم قرار گرفته است. خود من هم در این سوءفهم شریک بودم وقتی که در وهله‌ی نخست چنین برداشت کردم که از نظر وی نظریه‌پردازان جمهوری خواه دچار این تناقض هستند که به‌اجبار می‌توان به افراد آزادی بخشید (اسکینر ۱۹۹۸: n.۸۳). کارتر در مقاله‌اش در همین کتاب دچار سوءفهم جدی‌تری درباره‌ی موضع پتیت است. در این برداشت که از نظر پتیت هر محدودیتی که به نفع ما بر ما تحمیل می‌شود، نباید نوعی مداخله قلمداد شود. او به این نتیجه می‌رسد که احتمالاً پتیت از تبیین به توصیف وی «اخلاقی» محدودیت دفاع می‌کرده است.

بی تردید برخی از نظریه پردازان آزادی جمهوری خواهانه در مدرنیته‌ی اول دقیقاً از چنین تبیینی حمایت می کردند. برای مثال، جان لاک تا جایی پیش می رود که در دو رساله / از ایده‌ی اختیارات ویژه در چارچوب کاملاً اخلاقی دفاع می کند. با این که او می پذیرد که حاکمانی که دارای این اختیارات ویژه هستند، ممکن است به نظر برسد «مدعی قدرت خودش» هستند، تأکید می کند که در این موارد ظاهر چنین دعوی‌ای گمراه کننده است. علت آن است که «اختیارات ویژه چیزی غیر از قدرت انجام خیر عمومی بدون دستورالعمل قانون نیست» و در نتیجه از اتهام خودسرانگی میراست (لاک ۱۹۹۸، II، ۱۶۴، II، ۱۶۶، صص ۳۷۷-۸؛ مقایسه کنید با هالدنیس ۲۰۰: ۲۶۲-۶).

پتیت در مقاله اش در این کتاب کاملاً روشن می کند که هیچ تمایلی به تأیید چنین دیدگاه اخلاقی‌ای درباب محدودیت ندارد. اما برای پیشگیری از این سوءفهم، شاید بهتر بود بین برخورداری از آزادی‌های معین به عنوان انسان‌های آزاد و برخورداری از آنها در سازگاری با بردگی تمایز قائل می شد. چنان که دیدیم، براساس این شیوه‌ی صورتبندی استدلال، اگر صرفاً به لطف صاحب قدرت خودش از آزادی برخوردار باشیم، همچنان برده‌ایم؛ در مقابل، اگر آزادی‌هایمان صرفاً با رضایت خودمان محدود شود، انسان‌های آزادی هستیم. بنابراین، می توان گفت شهروندانی که به علت تخطی از قوانینی زندانی می شوند که مورد رضایت آنهاست، حتی هنگامی که در زندان هستند، جایگاه اصلیشان به عنوان انسان آزاد را حفظ می کنند. با این که به وضوح محروم از یکی از آزادی‌های مدنی شان هستند. بدین طریق، تناقض آشکار درباره‌ی سازگاری آزادی و زندانی شدن حل شده است، بدون آن که چیزی شبیه به دیدگاه اخلاقی محدودیت را به میان آورد. پس جوهره‌ی نظریه‌ای را که اجمالاً شرح دادم، می توان چنین خلاصه کرد: اگر تحت فرمان قدرت خودش باشی، برده‌ای؛ اما اگر برده باشی، بنابر فرضیه، دیگر صاحب آزادیت نیستی. هر چند ممکن است بخواهیم اعتراض کنیم که این استدلال اصلاً روشن نیست. به هر حال، همچنان می خواهیم بدانیم، خود واقعیت زیستن تحت تابعیت قدرت خودش که نتیجه اش سلب آزادی عمل است، چیست؟

قابل اثبات است که در توجهات اخیر به نظریه‌ی جمهوری خواهی، اغلب به این مسئله به طور مستقیم پرداخته نشده است. هر چند اگر به مدافعان اولیه‌ی این نظریه

در روزهای اوجش بازگردیم، می‌بینیم که آنها به‌اتفاق این پرسش را طرح کرده و به آن پاسخ داده‌اند. بنابر استدلال آنها، داشتن آزادی عمل یعنی داشتن امکان انتخاب بین گزینه‌ها (یا دست‌کم بدیل‌ها)؛ یعنی داشتن امکان عمل یا امتناع از عمل به‌طور آزادانه، عمل براساس میل و اراده‌ی خود. الگرون سیدنی در گفتارهایش به صریح‌ترین شکل ممکن این تعهد را اعلام می‌کند: «آزادی صرفاً عبارت است از وابسته نبودن به اراده‌ی دیگری» (سیدنی ۱۹۹۰: ۱۷). نتیجه‌ی سخنان ترنچارد و گوردون در مراسلات کاتو نیز همین است: انسان صاحب «آزادی حقیقی و عادلانه» کسی است که می‌تواند «به آنچه اراده می‌کند بیندیشد و چنان‌که می‌اندیشد عمل می‌کند (ترنچارد و گوردون ۱۹۹۵: ۴۲۹). ریچارد پرایس در دو رساله درباب آزادی روشن‌ترین چکیده را ارائه می‌کند: «آزادی راهبری اراده‌ی خود است»؛ «توانایی عمل کردن یا امتناع از عمل کردن، براساس آنچه به باورمان بهترین است» (پرایس ۱۹۹۱: ۲۶، ۷۶).

با درنظر گرفتن این تحلیل، می‌توانیم ببینیم چرا این نویسندگان تأکید می‌کنند که اگر تحت فرمان قدرت خودسر کس دیگری دربیایید، آزادیتان را ملغی کرده‌اید. به این دلیل ساده که دیگر نمی‌توانید براساس میل و اراده‌ی خودتان کاری را انجام دهید یا از آن امتناع کنید. هیچ یک از اعمال شما اساساً براساس میل و اراده‌ی شما نیست. وقتی عملی را انجام می‌دهید، همواره به اذن و ازاین‌رو با اجازه‌ی ضمنی ارباب یا حاکمی است که زیر سایه‌ی قدرت او زندگی می‌کنید. همان‌طور که سیدنی در گفتارهایش اظهار کرد، شما امکان عمل ندارید مگر به «لطف شه‌ریار که هر آن، که مایل باشد شامل می‌شود (سیدنی ۱۹۹۰: ۱۷). درحالی‌که چنان‌که سیدنی پیش‌تر بیان کرده است، آزادی قائم به برخورداری از اراده‌ی مستقل است، طوری‌که هر کسی «که نمی‌تواند از تن و اموالش بهره‌بربرد، اما به اراده‌ی اربابش از آنها بهره‌مند می‌شود» در بندگی زندگی می‌کند (همان).

پس اهمیت نظریه‌ی جمهوری‌خواهی در آن است که فقدان آزادی را از تحمیل مداخله جدا می‌کند. فقدان آزادی بردگان در وهله‌ی نخست به دلیل محدودیت یا مداخله در انتخاب‌های معین آنها نیست. بردگانی که انتخاب‌هایشان هرگز مخالف اراده‌ی اربابانشان نیست، ممکن است بتوانند بدون کم‌ترین دخالت عمل کنند. بنابراین، چون از هیچ‌یک از اعمال‌شان ممانعت نمی‌شود و مجازات نمی‌شوند، به‌طور متناقضی

شاید به نظر برسد مالک تام آزادی‌شان هستند. اما این بردگان همچنان کاملاً محروم از آزادی‌اند. آنها تابع اراده‌ی ارباب‌شان و ناتوان از عمل بر طبق اراده‌ی مستقل خود در هر زمان که بخواهند هستند. به عبارت دیگر، آنها اصلاً عامل نیستند. همان‌طور که هرینگتون بیان می‌کند، آنها کنترلی بر زندگی‌هایشان ندارند و در نتیجه محتوم به زندگی در وضعیت تردید و نگرانی بی‌پایان درباره‌ی آنچه در شرف وقوع بر آنهاست، هستند (هرینگتون ۱۹۹۲: ۲۰). ترنچارد و گوردون در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت و حد آزادی» در *مراسلات کاتو*^۳ تبیین مشابهی از وضع ناگوار برده ارائه می‌کنند. زندگی در بردگی «زندگی به اختیار دیگری است؛ و زندگی برده، برای آنهایی که می‌توانند آن را تحمل کنند، وضعیت دائمی بلا تکلیفی و فلاکت است (ترنچارد و گوردون ۱۹۹۵: ۴۳۰). البته حقیقت این است که اگر ارباب تصمیم بگیرد که عدم قطعیت برده را از میان بردارد، برده آزاد می‌شود. اگر ارباب یا حاکم دارای قدرت خودش و مطلق موافقت کند که به کارگیری این قدرت را امکان‌ناپذیر کند، افراد تابعش را از بردگی می‌رهاند. اما تا وقتی که این حاکم این قدرت خودش و مطلق را حفظ کند - حتی اگر هرگز از آن استفاده نکند - افراد تابعش در وضعیت بردگی باقی می‌مانند و بدین طریق از آزادی محروم می‌شوند. صرف قدرت (potentia) حاکم برای پدید آوردن چنین نتیجه‌ای - بردگی - کافی است.

پس ادعای اصلی نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه این است که حضور قدرت خودش در فی‌نفسه در خدمت برده‌شدن ماست. هرچند، جمهوری‌خواهان به سادگی تصدیق می‌کنند که بسیار نامحتمل است که کسی برای مدت طولانی برده باشد، بدون آن که دلالت‌های وضع ناگوارش را بپذیرد. در نتیجه، برخی از نویسندگان جمهوری‌خواه استدلال دیگری را درباره‌ی فقدان آزادی که محکومان به بردگی متحمل آن می‌شوند، طرح کرده‌اند. آنها می‌گویند، فرض کنید شما با خودآگاهی کامل تشخیص می‌دهید که اربابی دارید که دارای چنین قدرتی است که هر طور که بخواهد با شما رفتار کند، بدون آن که عواقبی برایش داشته باشد. حاصل این آگاهی تحمیل محدودیت‌های بیشتر و خاص‌تر بر آزادی عمل شما خواهد بود. زیرا شما اکنون ترجیح می‌دهید رفتارتان را

³ Cato's Letters

به‌گونه‌ای تعیین و تعدیل کنید که خطر مداخله‌ی زیان‌بار ارباب را در زندگی‌تان به حداقل برسانید.

این استدلال از جنبه‌ای کاملاً مخالف استدلالی است که من تا اینجا به آن پرداختم. در این استدلال دیگر وجود صرف قدرت خودسر محدودکننده‌ی آزادی عمل شما در نظر گرفته نمی‌شود. بلکه گفته می‌شود که تأمل شما بر وضع ناگوارتان محدودیت‌های بیشتری را ایجاد می‌کند. هرچند از جنبه‌ای دیگر، همان استدلال قبلی است. یعنی، هیچ دلالتی وجود ندارد که این محدودیت‌های بیشتر لزوماً به علت مداخله‌ی ارباب یا حتی خطر این مداخله باشد. از دست دادن آزادی بیشتر کاملاً محصول خودسانسوری خودتان دانسته می‌شود.

یقیناً تمام طرفداران نظریه‌ی جمهوری خواهی به این درونمایه‌ی دوم توجه ندارند. برای مثال، جان لاک تقریباً هیچ علاقه‌ای به این موضوع نشان نمی‌دهد که زندگی تحت تابعیت قدرت خودسر دیگری چگونه است (هالنیوس ۲۰۰۲: ۲۶۶). اما اگر به سراغ مورخان و اخلاق‌گرایان رومی برویم که نخستین‌بار این نظریه را بیان کردند، نه تنها می‌بینیم که بسیار درگیر دلالت‌های روانی بردگی هستند، بلکه بینش‌هایشان نیز پیشروتر از برخی نظریه‌پردازان مدرنیته‌ی اول است که دغدغه‌شان ارزش و معنای آزادی فردی بود.

نویسندگان رومی به دو شیوه‌ی متمایزی توجه دارند که تجربه‌ی بردگی می‌تواند در تعیین و تحدید رفتار ما مؤثر باشد. پیشنهاد اول که ابتدا سالوست آن را مطرح کرد آن است که اجتماعی که تحت حکومت خودسرانه زندگی می‌کند، به علت فقدان نیرو، راکد و به‌ویژه در فعالیت‌های اقتصادی‌اش ابتدایی و محدود خواهد بود. در میان مدافعان آزادی جمهوری خواهانه در مدرنیته‌ی اول، ترنچارد و گوردون در *مراسلات کاتو* با مقایسه‌ی موفقیت تجاری کشورهای آزادی مانند بریتانیای کبیر و فقر حکومت‌های خودسرانه‌ای مثل ترکیه و فرانسه، همراه با خودتحسینی، تأکید ویژه‌ای بر این استدلال می‌کنند.

جوهره‌ی استدلال ترنچارد و گوردون آن است که «جایی که آزادی وجود دارد، کار مورد تشویق قرار می‌گیرد، چون افراد برای خودشان کار می‌کنند؛ و هیچ‌کس نمی‌تواند دستاوردهایشان را از آنها بگیرد» درحالی‌که «در ممالک با قدرت خودسر،

صاحب‌پیشگان هر آن ممکن است به روز سیاه بنشینند (ترنچارد و گوردون ۱۹۹۵: ۴۷۵). اگر در حکومت خودسر ثروت چشم‌گیری عایدتان شود، حاکم همواره ممکن است آن را بدون عواقب از شما بدزدد. شاید حتی فکر کنید هرچه بیشتر به دست بیاورید، احتمال بیشتری هست که زیان کنید. البته این نگرانی‌ها شاید بیهوده باشد. اما ترنچارد و گوردون فرض می‌کنند که این نگرانی‌ها به قدری هستند که به‌عنوان بازدارنده‌های قوی عمل کنند. احتمالاً دیگر از نظر شما ارزش نخواهد داشت که متحمل خطرات و مخاطرات کسب‌وکار تجاری بزرگ شوید. پیامد اجتناب‌ناپذیر این امر عبارت از این است که آنهایی که در حکومت‌های خودسر زندگی می‌کنند، در رخوت و سستی فرو می‌روند و این رخوت به قدری مانع سخت‌کوشی زاهدانه‌شان می‌شود و آن را محدود می‌کند که دیگر نمی‌توان انتظاری از آنها در علوم و فنون داشت. همان‌طور که ترنچارد و گوردون نتیجه‌گیری می‌کنند، «بردگی، هنگامی که برقرار است و ترس دایمی از آن در دل‌هاست، روح را فسرده می‌کند و شجاعت فطری را می‌کشد» (ترنچارد و گوردون ۱۹۹۶: ۴۳۱) آنها برای اثبات استدلالشان مشتاقانه از اثر پل ریکات وضع کنونی *امپراتوری عثمانی* نقل قول می‌کنند. «علل زوال صنایع در میان ترک‌ها و اهمال و بی‌توجهی به تولید و کاشت زمین‌هایشان» در این واقعیت است که «مردانی که نه وارثی داشتند و نه امکان توفیق در کارشان، فقط برای چند سال لذت‌گزاران می‌کردند (ترنچارد و گوردون ۱۹۹۵: ۲۳۷).

به دعوی دیگری می‌پردازم که اخلاق‌گرایان و تاریخ‌نگاران رومی درباره‌ی نتایج محدودکننده‌ی بردگی طرح کرده‌اند. این استدلال را به‌طور خاص کرنلیوس تاسیتوس در حکایات متعدّدش در *وقایع سالیانه* و *تواریخ گنجانده* است. پیشنهاد او که به اصلی بدیهی تبدیل شده آن است که همواره می‌توان از کسانی که در بردگی زندگی می‌کنند، انتظار رفتار نوکرمآبانه داشت. مدافعان آزادی جمهوری خواهانه در مدرنیته‌ی اول نیز این بینش را پذیرفته و آن را بسط داده‌اند و جان میلتون در رسالات ضدپادشاهی‌اش، به‌ویژه در *طریق سهل و ممکن برای تأسیس یک مشترک‌المنافع آزاد* (۱۶۶۰) به فصیح‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین شکل ممکن آن را بسط داده است.

باید توجه کرد که این نویسندگان مدعی تشخیص گرایش عمومی برده به عمل نوکروار هستند. آنها نمی‌گویند کسانی که محکوم به بردگی هستند، به این علت مجبور به رفتار نوکرمانه هستند که می‌دانند اگر بخواهند به گونه‌ای دیگر رفتار کنند، به‌طور قطع تنبیه و متوقف خواهند شد. همان‌طور که دیدیم، نزد نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه، تفاوت وضعیت ناگوار بردگان آن است که در شرایط آنها مطلقاً هیچ چیز قطعی نیست. بردگان اگر تن به تسلیمی که از آنها انتظار می‌رود ندهند، مسلماً اربابشان انتقام سختی از آنها خواهد گرفت؛ اما از سوی دیگر، ممکن است ارباب مجذوب نشانه‌های شجاعت و اعتماد به نفس برده شود و تحت‌تأثیر قرار بگیرد و حتی به نفع خود بدارند که از آنها تقدیر کند (همان‌طور که سنکا زمانی پیشنهاد می‌کرد (سنکا ۱۹۱۷ XLVII: ص. ۴، ۳۰۲). اخلاق‌گرایان رومی به امکان‌پذیری این دیالکتیک ارباب-برده عمیقاً علاقمند بودند. تاسیتوس با شیفتگی داستان کلمنتز، برده‌ای «با روحی عاری از نوکرمانی» را شرح می‌دهد که با شجاعت نابش امپراتور تیریوس را وحشت‌زده کرد. یا سنکا اربابانی را تمجید می‌کند که می‌خواهند رابطه‌ی نزدیکی با بردگان‌شان داشته باشند و با آنها «مثل رفیق و دوست جان‌نثار» رفتار کنند (تاسیتوس ۱۹۳۱ Tacitus: II: ص. ۳۹؛ سنکا، ۴۴۲؛ سنکا ۱۹۱۷ XLVII: صص ۳۰۰-۲).

هرچند، همان‌طور که تاسیتوس به‌کرات تأکید می‌کند، کسانی که در انقیاد می‌زیند، همواره قوی‌ترین انگیزه را برای خطر نکردن دارند و در نتیجه نمی‌توانیم از آنها انتظار چیزی بیش از نوکرمانی خفت‌آور داشته باشیم. جان میلتون در طریق سهل و ممکن برای تأسیس یک مشترک‌المنافع آزاد با اتکالی به مرجعیت تاسیتوس، احیای قریب‌الوقوع پادشاهی انگلستان را دقیقاً همچون بازگشتی به همین شرایط بردگی می‌بیند و تصویری دهشتناک از نوکرمانی در آینده ارائه می‌کند. او ابتدا اظهار می‌کند که برای آنهایی که در بردگی می‌زیند، پرهیز از رفتارهای عمیقاً نکوهیده تقریباً غیرممکن است. با این‌که می‌دانند چه بر سرشان خواهد آمد و از در امان ماندن از خشم جبار نومید هستند، اغلب به شیوه‌های دلجویانه و چاپلوسانه رفتار می‌کنند و «دسته‌ی نوکران» را تشکیل می‌دهند که مشغول «تملق و به خاک افتادن‌اند» و اجرای «تعظیم‌ها و تاشدن‌های مدام مردمان پست» هستند (میلتون ۱۹۸۰: ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۸). هم‌زمان شیوه‌های رفتار متعددی هست که اتخاذ آنها برای بردگان غیرممکن است. هرگز

نمی‌توانیم از آنها توقع «کلام و اعمال اصیل»، تمایل به حقیقت‌گویی به قدرت، توانایی داوری صریح و آمادگی عمل بر اساس داوری‌ها داشته باشیم (میلتون ۱۹۸۰: ۴۲۸). در بحث قبلی‌ام درباره‌ی نظریه‌ی آزادی بیشتر تمایل داشتم بر شیوه‌های متعددی متمرکز شوم که تجربه‌ی بردگی الگوهای خودسانسوری را پدید می‌آورد. هرچند مهم است اضافه کنم که تأکیدم بر این ملاحظات عمدتاً به قصد مناقشه بوده است. اغلب گفته شده است که آزادی تنها با مداخله‌های آشکار سلب می‌شود. اما من می‌خواستم توضیح بدهم که این‌طور نیست و با تأمل بر رفتار بردگانی که از وضع ناگوارشان کاملاً آگاهند، به‌آسانی می‌توان از این توضیح دفاع کرد. از سوی دیگر، می‌توانیم از آنها انتظار سانسور رفتارشان را داشته باشیم و در این صورت می‌توانیم آنها را کاملاً محدودکننده‌ی آزادی عمل خودشان بدانیم. اما از سوی دیگر، این محدودیت‌ها ضرورتاً به علت مداخله‌ی دیگری یا تهدید به مداخله نیستند.

تأکید اصلی پتیت هم در مقاله‌اش در این کتاب بر پدیده‌ی خودسانسوری است. هرچند اکنون به نظرم می‌رسد که هر دوی ما شاید اهمیت بیش از حدی به این استدلال داده‌ایم. از چشم‌انداز تحلیل جمهوری‌خواهانه‌ی عدم‌آزادی، خودسانسوری دارای اهمیت فرعی است و رجحان‌بخشی به آن ممکن است توجه را از آن ادعای مفهومی پایه‌ای دور کند که مورد تأکید مروّجان نظریه‌ی جمهوری‌خواهی است. شاید خالی از لطف نباشد که این طرح تاریخی را با تأکید بر آنچه نقطه‌ی کانونی نظریه‌ی جمهوری‌خواهان می‌دانم، به پایان ببرم. آنها توافق دارند که هر کسی که بر بردگی خودش تأمل کند، احتمالاً عدم‌آزادی در عمل یا موانع عمل به شیوه‌ای معین را احساس خواهد کرد. اما آنچه در واقع آزادی بردگان را سلب می‌کند، واقعیت محض زندگی در انقیاد قدرت خودسر است. این چیزی است که آنها را به اختیار دیگران واگذار می‌کند و از آنها جایگاه انسان آزاد را گرفته و اسیرشان می‌کند.

۳

اکنون می‌توانم ارتباط این ملاحظات را با ادعاهای کارتر و کرامر در دفاع از آنچه نظریه‌ی منفی محض آزادی توصیف می‌کنند، بررسی کنم. علاوه بر آن که هر دوی آنها

استدلال‌هایشان را در کتاب‌های اخیرشان به تفصیل ارائه کرده‌اند، در این کتاب نیز بیانی مفید از نتایج اصلی‌شان عرضه کرده‌اند و برای پاسخ به مدعیات آنها ارجاع به این بیانات اخیر کافی است.

کارتر و کرامر از تحلیل بسیار دقیق مفهوم عمل آزادانه آغاز می‌کنند. هر دو این فرض لیبرال معیار را رد می‌کنند که یکی از شیوه‌های اصلی برای محدود کردن آزادی فرد، تحمیل اراده و بدین‌وسیله از دسترس خارج کردن گزینه‌های معین است. در عوض، آنها بر این ادعای روشن تأکید می‌کنند که فرد در انجام عملی معین آزاد نیست، اگر و تنها اگر عمل مورد نظر ممنوع و در نتیجه انجام آن غیرممکن باشد (کارتر ۱۹۹۹: ۳۴-۲۱۹؛ کرامر ۲۰۰۳: ۸۴-۱۶۹، ۲۴۵-۵۴). بنابراین، آنها به ارائه‌ی تحلیلی از آزادی عمل سوق می‌یابند که یادآور تحلیل هیلر اشتاینر، مایکل تیلور و دیگر ستایش‌کنندگان هابز است (استینر ۱۹۷۴-۵؛ تیلور ۱۹۸۲: ۵۰-۱۴۲) کارتر و کرامر برای شرح تحلیل‌شان هر دو از مثال راهزنی استفاده می‌کنند که با طلب «مال یا جان» به سراغ‌تان می‌آید. آنها به سبک هابزی به‌صراحت تأکید می‌کنند که راهزن شما را در برابر انتخابی اصیل قرار می‌دهد. شما آزادید از مالتان دست بکشید و همان‌قدر هم آزادید که از جانتان دست بکشید. آنچه آزاد به انجامش نیستید - آنچه طلب راهزن مانع آن است - پی‌گرفتن هر دو گزینه‌ی حفظ جان و حفظ مال است. این عملی است که اکنون در انجام آن آزادی ندارید، چون راهزن انجامش را غیرممکن کرده است.

در پرتو این تحلیل است که کارتر و کرامر هر دو انکار می‌کنند که نظریه‌ی آزادی جمهوری‌خواهانه رجحان خاصی دارد و وظیفه‌ی بعدی من تلاش برای ارزیابی استدلال آنهاست. گفته‌ی آنها شاید در جاهایی درست باشد که من و پتیت درباره‌ی برتری نظریه‌ی جمهوری‌خواهی عراق کرده‌ایم. ما نه‌تنها استدلال کردیم که رابطه‌ی تابع و متبوع فی‌نفسه در خدمت سلب آزادی عمل است، بلکه این سرسپردگی را در مقابل نظریه‌ی لیبرال آزادی منفی قرار دادیم. کرامر می‌تواند از من نقل کند که با کمی بی‌احتیاطی می‌گویم «فرض اصلی لیبرالیسم کلاسیک» آن است که «زور یا تهدید اجباری تنها قیود مانع آزادی فرد هستند (اسکینر ۱۹۹۸: ۸۴).

چنین فرضی همچون تبیین تردیدناپذیری از نظریه‌ی آزادی منفی به نظرم می‌رسد که توسط نویسندگان فایده‌باوری کلاسیک مثل ویلیام پیللی، جرمی بنتام و هنری

سیچویک بیان شده است. اما همان طور که کرامر به درستی می‌نگرد، این توصیف صحیحی از نظریه‌ی آزادی منفی خود او نیست که براساس آن آزادی شما حتی بدون مداخله‌ی کسی می‌تواند محدود شود. امکان محدودیت آزادی از این واقعیت پدید می‌آید که، همان طور که کرامر بیان می‌کند، موانعی که آزادی را سلب می‌کنند، شاید در حقیقت کاملاً فرضی باشند. چون ممکن است تنها اثرشان حذف گزینه‌ها از انتخاب بالقوه باشد. چنان که دیدیم، کرامر این را شیوه‌ی صحیح توصیف از دست دادن آزادی در هنگام بیان دو گزینه‌ی «مال یا جان» توسط راهزن می‌داند. تهدید موجب کنار گذاشتن گزینه‌ی نافرمانی به عنوان انتخابی بالقوه می‌شود و هم‌زمان زندگی‌تان را نجات می‌دهد. به عبارت دقیق‌تر، کرامر باید اضافه می‌کرد که گزینه‌ی نافرمانی کنار گذاشته می‌شود، اگر و تنها اگر تهدید راهزن را بی‌تردید و فوری باور کنیم. با این حال، استدلال او شاید برای متهم کردن من به اغراق کافی باشد. اگرچه گزینه‌ی نافرمانی و نجات زندگی حذف شده است، این پیامد نتیجه‌ی عمل آشکار مداخله نیست. به عبارت دیگر، معلوم می‌شود که این مدعا که آزادی بدون مداخله می‌تواند از دست برود، به هر حال ویژگی متمایز سنت جمهوری خواهی نیست.

هرچند محل تردید است که کارتر و کرامر به طور رضایت‌بخشی صحنه‌آرایی خود را توصیف کرده باشند. آنها به گونه‌ای می‌نویسند که گویی تنها تغییری که با مداخله‌ی راهزن در سفر شما پدید آمده، حذف و جایگزینی ابژه‌ی انتخاب فرضی^۴ است. اما این ساده‌سازی بیش از حد وضعیت ناگوارتان است. تغییر دیگری که توسط راهزن پدید آمده، جایگزین شدن ابژه‌ی موجود^۵ انتخاب است. [۲] تا وقتی که سفر شما مختل نشده بود، شما در موقعیتی بودید که هم مالتان را حفظ کنید و هم جانتان را. اما اکنون گزینه‌ی امکان حفظ جان تنها به قیمت گذشتن از مال، جایگزین گزینه‌ی قبلی (هم حفظ جان و هم حفظ مال) شده است. اهمیت این ملاحظات در اینجا است که بحث کرامر که موقعیتی را در نظر می‌گیرد که بدون هیچ مداخله‌ای آزادی تقلیل یافته است، دیگر قابل اعتنا به نظر نمی‌رسد. عمل مداخله وجود دارد، چون اگر گزینه‌ای که پیش‌تر

4 Hypothetical choice

5 Existing object

در دسترس شما بود جایگزین شده است، باید عاملی با نیروی اجباری کافی برای جایگزینی آن مداخله کرده باشد.

جمهوری خواهان هیچ دلیلی برای انکار شیوه‌ی اندیشیدن درباره‌ی چگونگی محدود شدن آزادی عمل به واسطه‌ی اجبار را ندارند. برخلاف نظریه‌پردازان لیبرال که گرایش به این باور دارند، حقیقتاً جمهوری خواهان باور ندارند که این اعمال اجباری بی‌احترامی اساسی به آزادی است. نزد جمهوری خواهان، بی‌احترامی اساسی همواره به سبب وجود صرف قدرت خودسر است. با این حال، آنها می‌پذیرند که وقتی کسی شما را مجبور می‌کند و در نتیجه اراده‌تان را تغییر می‌دهد، به‌ویژه از طریق تهدیدهای جدی و راسخ، چنین مداخلاتی اثر مستقیمی بر محدود کردن الگوهای انتخاب شما دارد و بنابراین می‌توان گفت به شیوه‌های دیگری آزادیتان در اعمال قدرت بنا به میل‌تان را تقلیل می‌دهد.

سرانجام قصد دارم به معضل اصلی‌ای بپردازم که در نظریه‌ی کارتر و کرامر می‌بینم. آنها مکرراً تصدیق می‌کنند که آنچه ویژگی متمایز نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی آزادی تلقی می‌شود، در تبیین کاملاً سلبی خود آنها هم وجود دارد. اما به نظر من آنها صرفاً به این علت می‌توانند این موضع را بگیرند که دچار سوءفهم درباره‌ی نظریه‌ی جمهوری خواهی از دو جهت مرتبط هستند.

سوءفهم نخست آنها با پافشاری بر این امر آشکار می‌شود که اگر نظریه‌پردازان جمهوری خواه سخن منسجمی درباره‌ی نسبت سلطه و از دست دادن آزادی می‌گویند، از احتمال سخن می‌گویند. کارتر بر این باور است که از دست دادن آزادی برای بردگان کاملاً وابسته به این احتمال است که ارباب‌شان قدرت سلطه‌اش را به کار گیرد. کرامر موافق است که هر وقت ارباب تا حدّ زیادی سهل‌گیر باشد، برده نیز به همان نسبت تا حدّ زیادی آزاد خواهد بود. کارتر و کرامر به یک نتیجه می‌رسند، همان نتیجه که کرامر در مقاله‌اش در این کتاب نوشته است، «تا آن حدّی که سلطه‌گر مداخله نکند، تا همان حد بر آزادی فرد تحت سلطه خللی وارد نشود».

این اظهارات درباره‌ی شرط وجودی برده که مورد نظر نظریه‌پردازان جمهوری خواه است، دچار سوءفهم هستند. همان‌طور که دیدیم، آنها برده را کسی در نظر می‌گیرند که تمام رفتارشان تابع اراده‌ی کس دیگری است، یعنی تابع اراده‌ی ارباب یا حاکم خودسر

که بردگان مجبور به زندگی تحت اختیار او هستند. بردگان هرگز آزاد نیستند، چون هرگز آزاد از اراده‌ی ارباب‌شان نیستند؛ اعمال آنها پیوسته به قهر و لطف دیگری وابسته است. در نتیجه، الگوی رفتاری برده چیزی غیر از بازتاب آنچه اربابش جایز می‌دارد، نیست. این امر نیز بدین معناست که حتی اگر غیرممکن باشد که بردگان در به کارگیری قدرتشان در معرض مداخله‌ی ارباب باشند، بر وضعیت بردگی بنیادی آنها تأثیری ندارد. واقعیت محض این است که ارباب یا حاکم، قدرت خودسری برای مداخله دارد که آزادی بردگان را سلب می‌کند، مهم نیست احتمال به کار گرفته شدن این قدرت چقدر است.

کرامر می‌کوشد این استدلال را با افسانه‌ی غول نجیب پاسخ دهد. دلالت‌های سیاسی داستان کاملاً روشن نیست، اما احتمالاً تمثیلی از فیگور حاکم تماماً فضیلت‌مندی است که مورد علاقه‌ی مدافعان پادشاهی در مدرنیته‌ی اول بود. براساس قصه‌ای که کرامر در مقاله‌اش نقل می‌کند، قدرت غول نجیب برای برتری او بر مردمش کافی است و او از این واقعیت کاملاً آگاه است. اما به ما گفته شده که میل و گرایش او به گونه‌ای است که «انتظار نمی‌رود» که او اراده‌اش را بر دیگران تحمیل کند. کرامر نتیجه می‌گیرد که توصیف غول به «سلب‌کننده‌ی آزادی هم‌عصرانش» بازنمایی آشکارا نادرستی است، چون «در مجموع آزادی را به‌طور چشمگیری کاهش نمی‌دهد».

همان‌طور که هر جمهوری‌خواهی به‌سرعت اشاره خواهد کرد، مشکل در این‌جا این است که کرامر قصه‌اش را با دقت کافی تعریف نکرده است. اگر چنان‌که وی ادعا می‌کند، انتظار مداخله‌ی غول نمی‌رود- اگر این مداخله‌ای به‌طریقی غیرممکن شده باشد- آنگاه یک جمهوری‌خواه می‌تواند از کرامر هم پیش‌تر برود. کرامر می‌گوید، غول «آزادی را به‌طور چشم‌گیری کاهش نمی‌دهد»، اما جمهوری‌خواه خواهد گفت که او اصلاً آن را کاهش نمی‌دهد: اجتماع کاملاً آزاد است، چون از قدرت خودسر غول کاملاً آزاد است. از سوی دیگر، اگر آزادی اجتماع، همان‌طور که کرامر می‌گوید، وابسته به میل و گرایش غول باشد، آنگاه جمهوری‌خواه پافشاری خواهد کرد که این اجتماع کاملاً در بردگی است. اگر غول هر وقت که می‌خواست می‌توانست بدون عواقب مداخله کند، آنگاه

اجتماع تحت قدرت او باقی می‌ماند؛ و جوهره‌ی استدلال جمهوری خواه این است که زندگی در چنین انقیدادی برابر با زندگی در بردگی است.

سرانجام، به سراغ سوءبرداشت دیگر کارتر و کرامر درباره‌ی وضع ناگوار برده می‌روم که نظریه‌پردازان جمهوری خواهی که به آنها پرداختم، توصیفش کرده‌اند. آنها چنین می‌پندارند که فقدان آزادی بردگان ناشی از نیاز داریم آنها به انجام اقداماتی برای تضمین برانگیخته نشدن خشم اربابانشان است. کارتر این فرض را در آغاز بحثش از «عدم‌مداخله‌ی انعطاف‌پذیر» بیان می‌کند، اما کسی که از تمام جهات آن را بررسی می‌کند، کرامر است. همان‌طور که وی در فصل خود در این کتاب شرح می‌دهد، دلیل این که بردگان در الگوهای غیرافتراقی رفتاری آزاد نیستند، این است که «کسی که از چنین آزادی‌هایی استفاده کند، خشم گروه مسلط را برخواهد انگیخت و در نتیجه موجب مجازات‌های سخت خواهد شد». بنابراین، آزادی بردگان در رفتار غیرمتملقانه «دیگر در پیوند با آزادی در اجتناب از منع یا مجازات شدن نیست». کرامر نتیجه می‌گیرد که «موقعیت سلطه به این شیوه به آزادی کلی هر فرد وابسته لطمه می‌زند». به‌طور خلاصه، فقدان آزادی بردگان ناشی از این واقعیت است که اگر آنها «به طریقی که به قدر کافی فروتنانه و مخفیانه نباشد، رفتار کنند، انتقام را خواهند پذیرفت».

همان‌طور که نشان دادم، به‌یقین درست است که بسیاری از نظریه‌پردازان جمهوری خواه عمیقاً به این موضوع توجه می‌کنند که وقتی بردگان آغاز به تأمل بر دلالت‌های بردگیشان می‌کنند، چه رخ می‌دهد. هرچند، چنان‌که از طرح تاریخی‌ام روشن است، کرامر برداشت گمراه‌کننده‌ای از تحلیل نظریه‌پردازان جمهوری خواه درباره‌ی وضع ناگواری که این بردگان مجبور به زیستن در آن هستند، ارائه می‌دهد. این نظریه‌پردازان فکر نمی‌کنند - و می‌پندارند که بردگان هم فکر نمی‌کنند - که کسانی که در بردگی می‌زیند، اگر کاملاً فروتنانه و مخفیانه رفتار نکنند، منع یا مجازات خواهند شد. بلکه به باور آنها موقعیتی که بردگان خود را در آن می‌یابند چنین است که درحالی که ممکن است منع یا مجازات شوند، ممکن است کاملاً بدون قید و محدودیت رها شوند.

باید اذعان کرد که حرف‌های اضافی در متن من در صورتبندی اولیه‌ی استدلال احتمالاً کرامر را گمراه کرده است. وی از من نقل قول می‌کند که شما به محض آن که

آغاز به تأمل بر وضعیت وابسته‌ی خود کنید، «می‌بینید که در آنچه می‌توانید بگویید یا انجام دهید، محدود هستید» (اسکینر ۱۹۹۸: ۸۶). باین که، من در ادامه تلاش کردم تصریح کنم که براساس سنت جمهوری خواهی چیزی که اساساً زندگی بردگان را متمایز می‌کند، محکوم بودنشان به زندگی با عدم قطعیت کامل است. آنها هرگز نمی‌دانند چه چیزی برایشان پیش خواهد آمد. اما اگر این ملاحظه آنها را به عمل نوکرمآبانه‌ای بکشاند - چنان که احتمالاً خواهد کشاند - که به‌طور معمول از آنها انتظار می‌رود، به این دلیل نیست که اگر به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنند، بی‌تردید منع یا مجازات خواهند شد. بلکه از آنجاست که آنها در نتیجه‌ی حس عدم قطعیت اولیه، گرایش قابل‌درکی به خطر نکردن دارند.

اهمیت این ملاحظات در این جاست که اگر با تحلیل کارتر و کرامر درباره‌ی آزادی منفی موافق باشیم، باید بگوییم که بردگان در وضع ناگواری که هم‌اکنون توصیف کردم، آزادند که جسورانه رفتار کنند. یعنی ضرورتاً این‌طور نیست که برای بردگان انتخاب تئوآمان گزینه‌ی رفتار جسورانه و گزینه‌ی فرار از تنبیه امکان‌ناپذیر باشد. چون قطعی نیست که ارباب مانع آنها شود یا آنها را مجازات کند. شاید این کار را انجام دهد، شاید ندهد. اما معنایش آن است که انجام هیچ‌یک از این دو گزینه به‌طور قطع ناممکن نشده است. همچنین بدین معناست که براساس نظریه‌ی آزادی منفی ناب کارتر و کرامر، آزادی این بردگان بی‌نقص است.

در مقابل، براساس سنت جمهوری خواهی، هر برده‌ای در وضع ناگواری که توصیف کردم، بی‌تردید آزاد نیست. پیش از هر چیزی یادآوری این امر اهمیت دارد که برخلاف نظریه‌پردازان آزادی منفی، جمهوری خواهان محدود به تفسیر ایده‌ی عدم‌آزادی صرفاً در چارچوب امکان‌ناپذیری^۶ نیستند. آنها می‌خواهند بگویند از آنجایی که بردگانی که تملق کافی نمی‌گویند، در معرض منع یا مجازات شدن هستند، توانایی آنها حتی برای تحقق انتخاب‌های مشروطی که می‌توانند انجام دهند، اغلب محدود و بنابراین، می‌توان گفت محدودیتی افزون بر آزادی آنها خواهد بود. جمهوری خواهان اضافه می‌کنند که گرایش مشهود بردگان به رفتار بنده‌وار تصدیق قاطعانه‌ی این استدلال است.

⁶ Impossibility

دره‌روی، نظریه‌پردازان جمهوری خواه عمدتاً به معنای فراتر و عمیق‌تری به عدم‌آزادی بردگان در وضع ناگواری که وصف کردم، توجه دارند. براساس سنت جمهوری خواهی، فقدان آزادی به دلیل اعمال متعددی که بردگان ممکن است خود را مجبور به انجام آنها یا پرهیز از آنها بدانند، صرفاً ثانوی است. مقدم دانستن این ملاحظه، همان‌طور که کارتر و کرامر انجام داده‌اند، خلط شرایط وجودی بردگی با وضع ناگواری است که وقتی بردگان آغاز به تأمل بر بندگی‌شان می‌کنند، خود را در آن می‌یابند. شرایط اولیه‌ای که بردگان خود را در آن می‌یابند، این‌گونه نیست که شاید صرفاً برخی از اعمال خاص آنها تحت درجه‌ای از فشار یا تهدید باشد؛ بلکه آنها تماماً محکوم به زیستن تحت قدرت خودسر ارباب‌شان هستند. همان‌گونه که پتیت امروز علاقه دارد بیان کند، آنها تحت کنترل بیگانه‌کننده هستند و این شرایط است که آنها را محروم از آزادی می‌کند.

موضع جدلی اصلی‌ای که کارتر و کرامر اتخاذ می‌کنند، این است که نظریه‌ی آزادی منفی محض آنها ویژگی‌های خاص آزادی جمهوری خواهانه را کاملاً دربرمی‌گیرد. هرچند همان‌طور که تلاش کردم نشان دهم، بین دو خط استدلال یک دنیا فاصله هست. براساس سنت جمهوری خواهی، وجود صرف قدرت خودسر و بنابراین وجود کنترل بیگانه‌کننده منجر به نابودی آزادی عمل می‌شود. اما براساس نظریه‌ی آزادی منفی محض، حداکثر چیزی که درباره‌ی وضع ناگوار کسی که در چنین شرایط انقبادی زندگی می‌کند، می‌توان گفت این است که گزینه‌های توأمان معین، یعنی برخی از ایزه‌های ممکن انتخاب، حذف و جایگزین خواهند شد. چنان‌که نشان دادم، جمهوری خواهان دو پاسخ متمایز در مقابل این ادعا می‌توانند ارائه کنند؛ پاسخ اول این است که در موقعیتی که کارتر و کرامر توصیف کرده‌اند، ایزه‌های بالفعل معین انتخاب نیز خودشان جایگزین شده‌اند؛ پاسخ دیگر این است که تحلیل آنها در هر صورت مسیر اصلی الغای آزادی توسط بندگی را به‌درستی در نمی‌یابد. در نتیجه، به‌رغم اعلام فروتنانه‌ی نزدیکی دو سنت جمهوری خواهی و نظریه‌ی آزادی منفی محض توسط کارتر و کرامر و به‌رغم باورشان مبنی بر این‌که توانسته‌اند چنین نزدیکی‌ای را عملی کنند، جمهوری خواهان و نظریه‌پردازان آزادی منفی محض همچنان اختلاف جدی دارند.

این متن ترجمه‌ای است از:

Skinner, Q. (2008), "Freedom as the Absence of Arbitrary Power", in *Republicanism and Political Theory*, edited by Cécile Laborde and John Maynor, Blackwell Publishing

یادداشت‌ها:

۱. برای ارائه‌ی نظرات در پیش‌نویس‌های اولیه‌ی این مقاله عمیقاً وام‌دار کینچ هکسترا Kinch Hoekstra، سوزان جیمز Susan James، سسیل لابورد Cecil Laborde، فیلیپ پتیت Philip Pettit و جیمز تالی James Tully هستیم.
۲. این شیوه‌ی صورت‌بندی مسئله را مدیون مقاله‌ی پتیت در این کتاب هستیم. همان‌طور که پتیت بیان می‌کند، وقتی برهان نخست او را بیان کنیم، «تحمیل مسئولیتی محتمل یا حتمی جایگزین یک گزینه خواهد شد و جانشین گزینه‌ی قرین‌تحمیل شده می‌شود.»

کتاب‌شناسی

- Animadversions upon those notes which the late observator hath published (۱۶۴۲). London. Carter, Ian (۱۹۹۹). *A Measure of Freedom*. Oxford.
- Digest of Justinian (۱۹۸۵). Ed. Theodor Mommsen and Paul Krueger, tr. ed. Alan Watson, ۴ vols. Philadelphia.
- Goodwin, John (۱۶۴۲). *Anti-Cavalierisme*. London.
- Haldenius, Lena (۲۰۰۲). "Locke and the Non-Arbitrary." *European Journal of Political Theory*, ۲, ۲۶۱-۲۹.
- Harrington, James (۱۹۹۲). *The Commonwealth of Oceana*, ed. J. G. A. Pocock. Cambridge.
- Kramer, Matthew H. (۲۰۰۳). *The Quality of Freedom*. Oxford.

- Locke, John (۱۹۸۸). *Two Treatise of Government*, ed. Peter Laslett. Cambridge.
- Milton, John (۱۹۸۰). *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth in Complete Prose Works of John Milton*, vol. VII, rev. ed., ed. Robert W. Ayers. New Haven, CT, pp. ۴۰۷–۶۳.
- Pettit, Philip (۱۹۹۷). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford.
- Pettit, Philip (۲۰۰۱). *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford.
- Pettit, Philip (۲۰۰۲). “Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner.” *Political Theory*, ۳۰, ۳۳۹–۵۶.
- Price, Richard (۱۹۹۱). *Political Writings*, ed. D. O. Thomas. Cambridge.
- Seneca (۱۹۱۷). *Epistulae Morales*, vol. ۱, tr. Richard M. Gummere. Cambridge, MA.
- Sidney, Algernon (۱۹۹۰). *Discourses Concerning Government*, ed. Thomas G. West. Indianapolis.
- Skinner, Quentin (۱۹۹۸). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge.
- Skinner, Quentin (۲۰۰۲). “A Third Concept of Liberty.” *Proceedings of the British Academy*, ۱۱۷, ۲۳۷–۶۸.
- Steiner, Hillel (۱۹۷۴–۵). “Individual Liberty.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, ۷۵, ۳۳–۵۰.
- Tacitus (۱۹۳۱). *The Annals Books I–III*, tr. John Jackson. Cambridge, MA.
- Taylor, Michael (۱۹۸۲). *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge.

Trenchard, John & Gordon, Thomas (۱۹۹۵). *Cato's Letters or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, ed. Ronald Hamowy, ۲ vols. Indianapolis, IN.