

آزادی جمهوری خواهانه: خود آیینی و صدای سیاسی

مهسا اسداله نژاد



برای پرداختن به چگونگی تحقق آزادی، از منظری جمهوری خواهانه، بهتر است ببینیم از این منظر، ناآزادی چگونه تولید می‌شود. در واقع به واسطه‌ی بررسی منفی مواقع تولید ناآزادی، می‌توانیم به چگونگی تحقق آزادی نزدیک شویم. در ابتدا باید بررسی کنیم که از قدرت اجتماعی در نسبت با ناآزادی چه چیز می‌فهمیم؟ به زبان ساده‌تر، ما در کدام دست از روابط قدرت، ناآزادیم و آزادی را تجربه نمی‌کنیم؟ یک لیبرال اگر بخواهد ناآزادی را تعریف کند، انگشتش را به سمتِ قلمرو «دولت» می‌گیرد و یک جمهوری خواه اگر بخواهد ناآزادی را تعریف کند، انگشتش را به سمتِ قلمرو «قدرت» می‌چرخاند. برای یک لیبرال این دولت است که شر محدودیت‌بخش آزادی‌ست و ناآزادی تولید می‌کند، درحالی‌که برای یک جمهوری خواه آزادی در قلمرو روابط قدرت که از قلمرو روابط دولت بسیار وسیع‌تر است، معنادار می‌شود و زمانی ناآزادی پدید می‌آید که رابطه‌ی قدرت برابر نباشد. در واقع در این قسم از رابطه‌ی نابرابر قدرت که مولد ناآزادی‌ست، دو طرف از امکان پیش‌گرفتن منافع خود و عدم محروم کردن دیگری از منافع‌اش، به یکسان برخوردار نیستند. ساده‌تر اینکه نمی‌توانند «بر» یک‌دیگر، متقابلاً به یک میزان، اعمال قدرت کنند. قدرت اجتماعی اگر برابر نباشد، دو حالت به خود می‌گیرد: یا یک قدرت پاداش‌دهنده^۱ است و یا یک قدرت سرکوب‌گر؟ در واقع یا می‌تواند سودی برساند تا تو را به انجام نفع خویش ترغیب کند و یا می‌تواند تو را از چیزی محروم کند به این منظور که کسی را به انجام نفع خویش ترغیب کند، که اگر ترغیب نشد، از رابطه بیرون برود.

برای بررسی دقیق‌تر اینکه دریا بیم رابطه‌ی قدرت نابرابر به چه معنی‌ست، می‌شود از ایان کارتر، شارح جمهوری خواه، کمک بگیریم که می‌نویسد A قدرتی را بر B اعمال می‌کند، زمانی که رفتار A، B را برمی‌انگیزاند که مسیر کنش را در تطابق با منافع A پیش بگیرد (کارتر، ۲۰۰۷). این رفتار می‌تواند شامل یک امتیاز هم باشد. در واقع A با

^۱ Remunerative power

^۲ Coercive power

در این متن به مقوله‌ی مجازات و بنابراین مشروعیتِ سلب آزادی نمی‌پردازیم. به عبارت بهتر با judiciary power (قدرت قضایی) کاری نداریم.

دادنِ وعده‌ای به B، او را متقاعد می‌کند که به نفعِ A کاری را انجام دهد که اگر آن وعده نبود، B آن کار را انجام نمی‌داد و باز هم این قدرتِ نابرابرِ پابرجاست اگر B خودش را در «واکنشی پیش‌دستانه» با منافعِ A برای عدم محرومیت خود منطبق کند. در این حالت A نه تهدید و نه وعده‌ی روشنی از خود بروز می‌دهد، اما B به‌درستی آن وعده یا تهدید را پیش‌بینی می‌کند که اگر رفتار او با اراده‌ی A منطبق نشود، آنگاه A محرومیتی تحمیل می‌کند و یا سود مشخصی را نمی‌رساند. مهم است که دقت کنیم این پیش‌بینی یا براساسِ رفتارِ پیشین A صورت می‌گیرد و یا براساسِ جایگاهی که A اشغال کرده و به او امکانِ ایجاد محرومیت و یا رساندن سود مشخص به B می‌بخشد. اگر مسئله‌ی جایگاه و نقش را لحاظ کنیم، دیگر نمی‌توان گفت که قدرت «قصدی» به اجرا درمی‌آید. در این حالت ما با قدرتِ «غیرقصدی» یا آن چیزی که پتیت «کنترلِ مجازی^۳» عاملِ A بر B می‌نامد، طرف هستیم (پتیت، ۲۰۰۱). در واقع قدرت مسئله‌دار، غیرمستقیم و در یک موقعیتِ ساختاری شکل می‌گیرد.

زمانی که مسئله‌ی واکنش‌ها و رفتارهای پیش‌دستانه مطرح است، اشکالِ مختلفی از «دست‌کاری» B توسط A در کار است. مثلاً A عملکردِ B را بدونِ این که او آگاه باشد، در جهتِ منافعِ خود هدایت می‌کند: (۱) نوع و حجمِ دانشی را که B نیاز دارد، تحت تأثیر قرار می‌دهد. (۲) طرف‌هایِ دیگر را درگیر می‌کند تا B را به‌طور غیرمستقیم مجاب کنند تا منافع او را تعقیب کند. گاهی حتی ممکن است رفتارهایی که در جهتِ برآورده کردنِ منافعِ A برانگیخته شده‌اند، به نفعِ B هم باشد، اما آن رفتارها هم‌چنان «محصول» رابطه‌ی قدرتِ نابرابرند و با اینکه به B نیز نفعی برسانند، چیزی از دستکارانه‌بودنِ این رابطه‌ی قدرت کم نمی‌کند.

با وجود این، می‌شود گفت که این رابطه‌ی مبتنی بر دستکاری، در یک رابطه‌ی قدرت، یعنی زمانی که قدرت نه به‌طور مستقیم، بلکه به‌طور غیرمستقیم امکانِ اعمال شدن دارد، B هم‌چنان نآزاد است؟ از دید پتیت و اسکینر، به‌طور کلی، لیبرال‌ها

^۳ Virtual control

روایت کم‌دامنه‌ای از آن چیزی که آزادی را محدود می‌کند، ارائه می‌دهند^۴. لیبرال‌ها نمی‌توانند این دستکاری‌ها را لحاظ کنند و در واقع تنها به «مداخله»ی آشکار غیردلخواه بسنده می‌کنند. و به این معنا اشکالی از قدرت را از محدوده‌ی توضیح وضعیت نآزادی بیرون می‌اندازند؛ اشکالی که حتی اگر صورت آشکار و عریان به خود نگیرند، همچنان وجود دارند و نآزادی را رقم می‌زنند. در تصور لیبرالی از آزادی، که می‌توان به آن «آزادی یک‌سر منفی» گفت، یک شخص نآزاد است که کاری را انجام دهد، اگر و فقط اگر، دیگر اشخاص آن کنش را به‌طور فیزیکی ناممکن کرده باشند (کرامر، ۲۰۰۳؛ کارتر، ۱۹۹۹).

از این منظر لیبرالیستی، آزادی یک «مفهوم فرصت‌محور^۵» است و نه یک «مفهوم اعمال‌شونده»^۶ (کارتر، ۲۰۰۴). آزادی مرتبط است با درهایی که باز هستند و نه درهایی که کسی از آن‌ها عبور می‌کند و یا اینکه چطور از آن‌ها عبور می‌کند. در واقع آزادی به کنش‌های ممکن ناظر است که می‌توانند صورت گیرند، بیش از اینکه ناظر بر این باشد که چه کنش‌هایی واقعاً اعمال می‌شوند. تصور اجرایی از آزادی، متکی به «عمل آزادانه»

^۴ گرهارد وگنر (۲۰۰۹) بین لیبرالیسم جوهری و لیبرالیسم رویه‌ای تفاوت قائل می‌شود. در لیبرالیسم جوهری دامنه و حدود سیاست‌گذاری اقتصادی از سوی دولت کاملاً مشخص و تعیین شده است. خط قرمز بنیادی برای نآزادی، ورود دولت به بازار است. این نحله، کمینه‌ی نقش سیاست‌گذاری را برای دولت در حیطه‌ی مسائل اقتصادی قائل است. لیبرترین‌های راست در این دسته جا می‌شوند. در برابر، لیبرال‌های رویه‌ای‌اند که معتقدند سیاست‌گذاری دولت، به‌طور کلی، باید متکی بر ترجیحات شهروندان باشد. لیبرال‌های رویه‌ای بیشتر متکی به سنت قرداد اجتماعی‌اند و بنابراین خود را پایبند به دموکراسی و مشارکت عموم مردم در سیاست‌گذاری می‌بندند. به‌طور کلی می‌توان گفت اجتماع‌باوران و لیبرال‌های اجتماع‌باور/چپ‌گرا با نقدهایی به این سنت، با این دسته اشتراکات مهمی دارند. در حالی که کانون بحث لیبرال‌های جوهری این است که چگونه حدود فعالیت‌های دولتی را از مدل‌هایی بیرون بکشند که توضیح می‌دهند بیشترین ثروت در یک جامعه چطور به دست می‌آید، کانون بحث لیبرال‌های رویه‌ای این است که از دولت تنها آن فعالیت‌هایی سر می‌زند که مطابق با رضایت شهروندان باشد. در متن حاضر هر جا که صحبت از لیبرالیسم و لیبرال‌ها به معنای عام است، مراد لیبرال‌های جوهری‌اند. در غیر این صورت نام لیبرالیسم رویه‌ای آمده‌است.

^۵ Opportunity concept

^۶ Exercise concept

است. منظورمان از «عمل آزادانه» چیست؟ یک نفر زمانی می‌تواند بگوید که در انجام یک فعل مشخص، آزادانه عمل کرده‌است که در انجام آن فعل، «داوطلب» بوده باشد و این یعنی دلایل مشخصی برای انجام کار داشته و آن دلایل را به دیگر دلایل «ترجیح» داده است و زمانی شخصی کاری را غیرآزادانه انجام می‌دهد که دلیلی که آن را انجام داده این است که هیچ آلترناتیو دیگری در اختیار نداشته است (الُسارتی، ۲۰۰۴). اما آزادی منفی لیبرالی این تصور را نمی‌پذیرد. برای یک لیبرال، اساساً آزادی با رجحان تعریف نمی‌شود. قرار نیست برای آزادی عمل کردن آلترناتیوهای گسترده‌ای داشته باشیم تا آزاد محسوب شویم. همین که امکان انتخاب، به صورت بالفعل، سلب نشده باشد، آزادی رخ داده‌است. مثالش چنین چیزی می‌شود: وقتی یک راهزن سد راه شما می‌گردد و شما را بین «دو» آلترناتیو «پول‌تان» یا «جان‌تان» مخیر می‌کند، شما می‌توانید از تسلیم پول‌تان سر باز زنید، هیچ مانع فیزیکی‌ای هم سر راه‌تان نیست. اما این کار را با هزینه‌ی گزافی صورت می‌دهید. اما همان آزادید. و بنابراین بنابر محاسبه‌ی هزینه و فایده، درحالی که آزادید اقدام به عمل می‌کنید. اینجا می‌توان تفاوتی قائل شد بین «آزادبودن برای عمل کردن»^۷ و «عمل آزادانه»^۸ (کارتز، ۲۰۰۸).

لیبرال‌ها به این تمایز حساس‌اند. در تسلیم کردن پول، شما آزادانه عمل نمی‌کنید. نیازی هم نیست که حداقلی از کنترل عقلانی بر اعمال‌تان داشته باشید که برای آزادانه عمل کردن به آن نیاز دارید. اما آزادی برای عمل دارید. چگونه؟ نگرش یک‌سر منفی به آزادی می‌گوید که زمانی که عامل A، عامل B را با تهدیداتی مشخص و معین برمی‌انگیزاند که کار خاصی را انجام دهد، آن‌گاه B «آزاد» است که آن کار را نکند، اما این به این معنا نیست که اگر B کار را انجام داد، دارد آزادانه و یا داوطلبانه آن را انجام می‌دهد. در این حالت، هرچند قدرت A توانسته که آزادی و میزان داوطلبانه‌بودن کنش B را کاهش دهد، اما هرگز نمی‌تواند «آزادی» اقدام به عمل را از B بگیرد. B آزاد است که آن را انجام ندهد و در این حالت متحمل هزینه‌ی گزافی شود. این یک دقیقه‌ی هابزی‌ست (پتیت، ۲۰۰۱: ۴۶) پتیت این مثال از دقیقه‌ی کاملاً هابزی را می‌گیرد تا

^۷ Freedom to act

^۸ Acting freely

بر فهم سنت لیبرالیستی از اراده‌ی آزاد دست بگذارد. در این معنا جمهوری خواهی «آزادی» برای عمل را منظرگاهِ درستی نسبت به عملِ آزادانه، یا آزادانه عمل کردن، نمی‌داند. فهم از اراده‌ی آزاد در سنت لیبرالیستی، به‌طور عام، ناظر به «دقیقه»ی انتخاب است. چه این «دقیقه» در یک قرارداد عادلانه مطرح باشد، چه خارج از این قرارداد، هم‌چنان فهم از اراده‌ی آزاد نه ناظر به «فرایند» بلکه ناظر به «دقیقه»ی تصمیم است در خلأ مانع فیزیکی. در شرایطی که شما بتوانید بین آلترناتیوهای محدود و معین بگویید «نه» و متحمل هزینه‌ی گزافی هم شوید، هم‌چنان آزادید. نگرش منفی به آزادی، آزادی را از هر پرسشی درباره‌ی ملاحظاتِ متافیزیکی/عقلانی تهی می‌داند.

آیا می‌توان گفت که هر دو تصور آزادی برای عمل کردن و عملِ آزادانه، برای جمهوری خواهی لازم است و جمهوری خواهی علاوه بر آن که دقیقه‌ی منفی از آزادی را در برمی‌گیرد، از آن نیز فراتر می‌رود و به عمل آزادانه می‌اندیشد؟ فیلیپ پتیت، سعی می‌کند تا نگرش منفی به آزادی را از تعریف محدودِ سنت لیبرالیستی رها سازد. به این ترتیب، عدم سلطه را در تخالف با عدم مداخله قرار می‌دهد و در واقع آزادی منفی را نه با عدم مداخله، بلکه با عدم سلطه توضیح می‌دهد. عدم مداخله در سنت لیبرالیستی غیابِ مانعی است که توسط دیگر عاملان تحمیل شده باشد. مخالفت پتیت به دو دلیل شکل می‌گیرد: (۱) یک شخص می‌تواند تحت سلطه باشد، بدون آن که متحمل مداخله‌ی بالفعلی شود و (۲) یک شخص می‌تواند متحمل مداخله شود، بدون آن که تحت سلطه باشد. اولی زمانی اتفاق می‌افتد که تهدیداتی واقعی وجود دارند اما به کار بسته نمی‌شوند، واکنش‌هایِ پیش‌دستانه حاضرند در جایی که حتی به‌ظاهر تهدیدی وجود ندارد. قدرتِ دست‌کاری‌کننده‌ای در کار است که اجرا نشده است. حالت دوم زمانی است که مداخله به نفعِ شخصی است که در معرض مداخله است و این حالتی است که پتیت آن را «مداخله‌ی غیرخودسرانه» می‌نامد (پتیت، ۱۹۹۷). از دید پتیت مداخله‌ی بدون سلطه، مداخله‌ای است که ناآزادی تولید نمی‌کند. این مداخله به‌منظور تأمین منفعتِ مصرحِ افرادی که قدرت کم‌تری در یک رابطه‌ی اجتماعی دارند، صورت می‌پذیرد. معمولاً مداخلاتِ دولتی به‌منظور تأمین منافعِ کم‌تر برخورداران از این جنس مداخلات‌اند.

دلیل دوم مخالف پتیت، می‌تواند «آزادی» برای عمل را، به نفع عمل آزادانه‌ی دو سمت رابطه، تحت تأثیر قرار دهد. در واقع ویژگی دومی که پتیت برای تمایز عدم سلطه^۹ از عدم مداخله^{۱۰} ذکر می‌کند، مستقیماً آزادی منفی لیبرالی را هدف می‌گیرد. آزادی منفی به مثابه‌ی عدم مداخله، ساختارهای ازپیش تضعیف‌کننده‌ی آزادی را در یک رابطه‌ی قدرت نادیده می‌گذارد و گویی همه چیز از نقطه‌ی صفر آغاز می‌شود. نگرش جمهوری خواهانه‌ی پتیت پیش‌فرض می‌گیرد که چنین آغاز از صفری در هیچ رابطه‌ی قدرتی وجود ندارد. هر رابطه‌ی قدرتی در یک موقعیت واقع شده‌است؛ و آن موقعیت محصور است در ساختارهای گوناگون. این مداخله‌ی غیرخودسرانه نیست که سبب نفی آزادی برای عمل کردن می‌شود، بلکه آزادی برای عمل کردن از پیش و به واسطه‌ی ساختارهای تضعیف‌کننده دیگر چندان آزادی نیست. با این حال این دست مداخلات غیرخودسرانه، که برای پتیت شرط عدم سلطه‌اند، می‌توانند دو مسئله به همراه بیاورند: قیوم‌مآبی و اخلاقی کردن آزادی. اولی را به مثابه‌ی یک مخاطره بررسی می‌کنیم و دومی را چون پیامدی که از آن گریزی نیست در نظر می‌گیریم.

اما چرا قیوم‌مآبی مخاطره است و آیا مخاطره‌بودنش به این معنی است که باید از آن چشم‌پوشیم؟ لیبرال‌ها در بهترین حالت، اگر بخواهند از در نظرگیری عامل فیزیکی برای محدود کردن آزادی فراتر بروند، مفهوم عدم مداخله‌ی بالفعل را بر «شهود» فردی از نآزاد بودن استوار کرده‌اند. این که آیا هر شخصی «احساس» می‌کند تحت مداخله است یا نه و آزاد است یا نه، اما یک جمهوری خواه بسته کردن عدم مداخله‌ی بالفعل را به «شهود» شخص نابسند می‌داند. در واقع ای بسا که شخصی نآزاد باشد، اما خود ادراکی از وضع‌اش نداشته باشد^{۱۱}. یا به تعبیر دیگر، درکی از این که نفع‌اش در چیست

^۹ Non-domination

^{۱۰} Non-interference

^{۱۱} جمهوری خواهی پتیتی، لزوم مداخله‌ی غیرخودسرانه را زمانی که مسئله رعایت شأن گفتاری افراد باشد، مدنظر قرار می‌دهد. در واقع او نسبت به تحقیر، نادیده‌انگاری و انگ‌خوردن شهروندان در یک جمهوری حساس است. بنابراین تحقیر وجهی قصدی برای نآزادی پیدا می‌کند. اما مهم است که توجه داشته باشیم، پتیت «موانع غیرقصدی» را از ایجاد نآزادی و بنابراین ایجاد سلطه بری می‌داند. این موانع غالباً برای پتیت در توضیح محدودیت‌های مالکیت منابع و مسائل اقتصادی می‌گنجد. از همین جا هم

نداشته باشد و بنابراین هم هنگام اقدام به عمل آزادی لازم را نداشته باشد و هم پس از آن نتواند که آزادانه پیش برود و عمل کند. باین حال زمانی که قرار است مداخله‌ای غیرخودسرانه و به نفع فرد تحت مداخله صورت گیرد، فرضی حاضر است: مداخله‌ی غیرخودسرانه «نفع» را «بهتر» و «دقیق‌تر» از فردی که تحت مداخله‌ی غیرخودسرانه است، تشخیص می‌دهد. به این ترتیب خودآیینی شخصی که تحت مداخله است، در معرض مخاطره قرار می‌گیرد و امکان قییم‌مآبی پدیدار می‌شود. به این مسئله بعدتر خواهیم پرداخت.

دومین مسئله ناظر است به «اخلاقی» کردن آزادی. بنا به تعریفی اخلاقی^{۱۲} از آزادی، هنگامی می‌شود موانعی بر سر اقدام به آزادی برای عمل کردن وارد کرد، یعنی مداخله‌ی غیرخودسرانه صورت داد، که این موانع از حیث اخلاقی مشروع باشند: و این یعنی به نفعِ مصرحِ فرد تحت مداخله. از دید لیبرال‌ها، مداخله‌ی دولت زمانی نامشروع است که از حقوق مرتبط با مالکیت سرپیچی صورت گیرد. اما از دید پتیت، موانع تنها زمانی نامشروع خواهند بود و آزادی را محدود خواهند کرد که «منافع مصرح» را دنبال نکنند و به این معنی «نه مالیات و نه حتی زندانی کردن، هیچ یک آزادی شخصی را از بین نمی‌برند» (همان). بنابراین اخلاقی کردن آزادی نزد پتیت به این معناست که هر آزادی اقدام به عملی، نمی‌تواند ناظر به آزادی شخص باشد. تنها زمانی شخص آزاد است که اقدام به عمل کند که تحت سلطه نباشد و این یعنی زمانی که بتواند در راستای منفعت خود اقدام کند. در این میان اگر نیاز باشد مداخله‌ای غیرخودسرانه صورت گیرد و مانعی بر سر راه عمل خلق گردد، اگر از حیث اخلاقی مشروع باشد، یعنی در راستای منفعت مصرح باشد، آزادی تأمین شده‌است. به این ترتیب این منفعت

هست که از دیدن سلطه‌ی ساختاری ناتوان می‌شود و بعدتر جمهوری خواهان رادیکال، انتقادی، به این دست سلطه توجه کردند.

پتیت می‌نویسد که اگر اشکال غیرقصدي مانع را در مقام مداخله‌ای که تولید ناآزادی می‌کند، مداخله‌ی خودسر، به حساب بیاوریم، آن وقت تمایزی را از دست می‌دهیم: میان آنچه که مردم علیه هم صورت می‌دهند با تأثیرات طبیعی فرصت و عدم ظرفیت. از دید پتیت باید مردم را از اولی حفظ کرد اما از دومی خیر، زیرا اولی ناآزادی تولید می‌کند اما دومی نه (پتیت، ۱۹۹۷).

مصرح است که شاخصه‌ی تحت سلطه‌بودن یا نبودن است. اگر قرار است بینم که کسی برای آزاد عمل کردن تحت سلطه است یا نه، باید دید که منفعتِ مصرح‌اش را تعقیب می‌کند یا نمی‌کند و نه این که بینیم مانع بالفعل، مداخله‌ی بالفعل، سر راهش حاضر است یا خیر. شهودش از آزادبودن یا نبودن، برای فهم میزان آزادبودنش نیز بسنده نیست. با وجود محدودیت بر آزادی برای عمل کردن، تنها در صورتی می‌توان هم‌چنان از آزادی گفت که آن مانع از حیث اخلاقی صحیح باشد و بواسطه‌ی آن امکان اقدام در راستای منفعتِ مصرح شدنی گردد.

پتیت نهایتاً به آزادی مثبت روی نمی‌آورد. درواقع او حتی مشارکت سیاسی را هم مؤلفه‌ی توضیح‌دهنده‌ی آزادی نمی‌داند^{۱۳}. اما آزادانه عمل کردن، بر اثر مداخله‌ی غیرخودسرانه، یا به تعبیر دیگر قانون، هموار می‌شود. درواقع پتیت سرمایه‌گذاری نظری-سیاسی متمایزی روی آزادانه عمل کردن یا عمل آزادانه صورت نمی‌دهد و یا به تعبیر بهتر چنین چیزی فرقی با سوژه‌شدن در قانونی که مطابق با منافع مصرح شهروندان باشد، ندارد. از دید اسکینر، پتیت بواسطه‌ی چنین خوانشی از آزادی در گرفتاری‌هایی دچار می‌شود. از دید اسکینر از آن جایی که پتیت نهایتاً می‌خواهد منقادِ قانون‌شدن را در هم‌خوانی با آزادبودن ببیند، نمی‌تواند به مفهوم آزادی جمهوری خواهانه، به معنی نئورومی‌اش، به تمامی وفادار بماند. درواقع برای یک رومی، تفاوتی نداشت که خود را بنابر منافعِ مصرح منقادِ قانون کند یا یک حکومتِ شخصی. از دید یک رومی، انسان زمانی آزاد است که اراده‌اش «وابسته» به اراده‌ی دیگری نباشد. درحقیقت، آزادی را بهتر است به جای عدم سلطه با «غیابِ وابستگی» تعریف کرد (اسکینر، ۲۰۰۲: ۲۵۵). از دید اسکینر، ناآزادی نباید با «مداخله... به هر شکلی» تعریف شود، بلکه باید با توجه به «انقیاد» به اراده‌ی دیگری فهمیده گردد. و این یعنی «صحبت از یک نظریه‌ی دیگر درباره‌ی آزادی» (همان، ۲۶۲). از دید اسکینر، نگرستن به آزادی از چشم‌انداز مداخله‌کردن از سویی، و از چشم‌اندازِ وابستگی به اراده‌ی دیگری، از سوی

۱۳ بنگرید به «نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی درباره‌ی آزادی و حکومت»، یافتنی در [نقد](#)

دیگر، دو مسیر کاملاً متفاوت در خصوص «خودآیینی» پیش می‌کشد.^{۱۴} از دید کسانی که آزادی را به مثابه‌ی عدم مداخله می‌بینند، اراده تا جایی خودآیین است که نه مورد تهدید واقع و نه سرکوب شود. در حالی که از منظر نئورومی، اراده نمی‌تواند خودآیین باشد، مگر آن که «آزاد از هر وابستگی‌ای به اراده‌ی دیگری» فهمیده شود (همان، ۲۶۳). در واقع اسکینر می‌خواهد بگوید که پتیت در قرائتش از آزادی بیش از حد درگیر پاسخ‌گویی به نگرش منفی به آزادی شده و خود نیز نهایتاً از «آزادانه عمل کردن» تنها قانونی عمل کردن را احصا کرده است. پتیت پاسخ روشنی برای قانون ستمگر ندارد. در واقع نظریه پتیت درباره‌ی آزادی، وجه هنجاری صریحی ندارد. و به زعم اسکینر این معضل از جایی ناشی می‌شود که قرائت منفی از آزادی جدی می‌گردد. نظریه پردازان لیبرال، هیچ توجه مشخصی به شرایطی که تحت آن اراده خودآیین است، ندارند. از دید آن‌ها تعریف منفی از آزادی، همواره از طبیعت اراده و شرایط خودآیینی یا آزادی اراده جدا می‌شود. از دید آن‌ها هیچ ارتباطی بین آزادی و اراده نیست.

اگر آزادی، عدم وابستگی اراده‌ی من به اراده‌ی دیگری باشد، آن وقت تفاوتی شکل می‌گیرد بین اینکه آن قدرت دارد چیزی را به من ارائه می‌کند که من می‌توانم رد یا قبولش کنم، و یا اینکه از اساس من را سرکوب می‌کند؟ در واقع تفاوت می‌کند که با قدرت سرکوب‌گر یا قدرت پاداش‌دهنده روبه‌رو هستیم؟ برای توضیح این مسئله، نیاز است ببینیم تا از وابستگی چه چیز را می‌فهمیم؟ اگر منظور از عدم وابستگی، عدم

^{۱۴} اسکینر می‌گوید: «نویسندگان جمهوری خواه مدنی پیش از هر چیز به این پیش‌فرض لیبرالیسم کلاسیک می‌پردازند که زور یا تهدید سرکوب‌گر چطور اشکال محدودیت/قید را می‌سازند که در آزادی فردی مداخله می‌کنند. در عوض لیبرالیسم کلاسیک، نویسندگان جمهوری خواه مدنی پافشاری می‌کنند که زیستن در شرایط وابستگی خود منبعی و شکلی از محدودیت/قید است. به محض این که شما تشخیص می‌دهید که تحت چنین شرایطی هستید، خود این تشخیص جلوی شما را از اعمال شماری از حقوق مدنی تان خواهد گرفت. به همین دلیل است که آن‌ها اصرار می‌ورزند... که زندگی تحت چنین شرایطی متحمل نه تنها کاهش امنیتی‌ست که برای آزادی تان به آن نیاز دارید، بلکه کاستن از خود آزادی‌ست» (اسکینر، ۱۹۹۷: ۸۴).

انقیاد باشد، آن‌گاه بین این دو دسته قدرت تفاوت وجود دارد. اما اگر منظور از عدم وابستگی امکان پیش‌برد آزادانه‌ی خود باشد، چندان تفاوتی بین این دو دسته از قدرت نیست و هر دو می‌توانند آزادانه عمل کردن را به شیوه‌ی خود محدود کنند.

پتیت نسبت عدم وابستگی را با مفهوم آزادی، نه از طریق عدم وابستگی اراده، که از طریق بهره‌مندشدن از شأن گفتاری مشخص توضیح می‌دهد. شأن گفتاری یعنی بازشناسی توان فراهم‌کردن دلیل و رفتار با دیگران به‌منابه‌ی کسی که با او در توان دلیل‌آوری مشترکیم^{۱۵}: «داشتن ظرفیت دآوری منطقی مطابق با گفتار و ظرفیت ارتباطی که گفتار را به دیگران وصل می‌کند». (پتیت، ۲۰۰۱: ۷۲). زمانی که یک شخص منقاد زور عریان یا تهدیدات سرکوب‌گرایانه می‌شود، نمی‌تواند از این شأن بهره ببرد. درواقع با او چون کسی که دارای قوه‌ی استدلالی است رفتار نمی‌شود و درواقع او منقاد اراده‌ی دیگری می‌شود بدون توجه به ظرفیت‌اش برای فراهم‌آوردن دلیل. اگر من تو را سرکوب کنم، دیگر با تو در یک گفتار نیستم و تو را از ظرفیتات برای اقدام بر مبنای دلیلی که به آن نیاز داری، محروم کرده‌ام (همان). اما پاداش‌ها، از سوی دیگر، با گفتار در آشتی‌اند. این پاداش‌ها ظرفیت کسانی را که در معرض این پاداش‌ها، این اقدام‌کردن بر مبنای دلایل از بین نمی‌برند. در این حالت پاداش‌های A قرار نیست که موقعیت B را از حیث آزادی ضعیف‌تر کند. یعنی این پاداش‌ها، از آزادی B، در مقایسه با وضعیتی که هنوز این پاداش به او ارائه نشده‌بود، نمی‌کاهند.

تفاوت یک پاداش با یک تهدید از همین‌جا مشخص می‌شود. اگر پذیرش یک پاداش موقعیت B را نسبت به قبل بهتر کند، ما با یک پاداش سروکار داریم؛ اما اگر موقعیت B با پذیرش آن، بدون زور عریان، بدتر شود یا در همان موقعیت بد باقی بماند، آن‌گاه ما با یک تهدید روبه‌رو هستیم (استینر، ۱۹۹۴). اما آیا می‌توان گفت که یک تهدید، و نه زور عریان، به کاستن از شأن گفتاری B منجر می‌شود؟ پاسخ به این سوال بستگی دارد به تأثیراتی که بر ظرفیت B جهت اقدام براساس دلایل مقبولش برجای می‌ماند. A به دو طریق می‌تواند این ظرفیت را محدود کند: از سویی تطمیع ایجاد کند و درواقع دلایلی فراهم آورد که بر دلایل خود B برای اقدام به عمل بیارزد و از سوی دیگر

دشواری روان‌شناختی بیشتری برای B فراهم آورد که با همان دلایل خودش اقدام به حرکت کند.

تأثیراتی که تهدید یا پاداش بر عامل تحت قدرت برجای می‌گذارند، تعیین‌کننده‌ی این است که یک تهدید یا یک پاداش از شأن گفتاری ما می‌کاهد یا خیر. به فی‌نفسگی خود تهدید یا پاداش کاری ندارد. به‌طور مثال فرض کنید که من اطلاعاتی درباره‌ی یک گروه تبهکار در اختیار دارم، که به «دلیل» اینکه از تبعات واکنش آن‌ها می‌ترسم این داده‌ها را در اختیار پلیس قرار نمی‌دهم. تا این‌جا کار من با دلایل خودم در حال عمل کردنم. حال اگر پلیس موفق شود با ذکر مجازات (تهدید) و یا پرداخت پول (پاداش) اطلاعات را از من بگیرد، من دیگر با دلایل خودم در حال عمل کردن نیستم. با این حال می‌توان بواسطه‌ی یک قید، میان تهدید و پاداش از جهت کاستن از شأن گفتاری تمایز گذاشت. تهدید معمولاً دلایل بنیادی ما را برای عمل کردن زیر سوال می‌برد، درحالی‌که پاداش می‌تواند وزن این دلایل را افزایش دهد. فرض کنید دلیل بنیادی من، رفاه یا حفظ کنترل خود بر بدن^{۱۶} باشد، طبعاً پرداخت پول این دلیل را تقویت می‌کند، درحالی‌که تهدید به مجازات آن را تحلیل می‌برد.

پتیت از اشکال «غیرگفتاری» قدرت سخن می‌گوید که آزادی را کاهش می‌دهند، زیرا «آمادگی عامل را برای مسئول بودن در قبال عمل، کاهش می‌دهند» (پتیت، ۲۰۰۱: ۷۹). این امر در واقع برای پتیت آزمون نهایی‌ست جهت سنجش این‌که یک شخص تا چه اندازه در یک موقعیت آزاد است؛ سنجش این‌که عامل A مشغول ارائه‌ی تهدید است یا پاداش. بنابراین زمانی که A، B را با ابزار تهدید به انجام عمل ترغیب می‌کند، خواهان‌خواه آمادگی B برای مسئول بودن در قبال عمل کاهش می‌یابد. درحالی‌که به‌زعم پتیت هنگام پاداش چنین نیست. مسئله‌ی مسئولیت‌پذیری، می‌تواند استقلال اراده را نیز تبیین کند. ما معمولاً گمان می‌کنیم که مسئولیت در نتیجه‌ی استقلال اراده به بار می‌آید؛ درحالی‌که این امکان مسئولیت‌پذیری‌ست که توضیح می‌دهد اراده‌ی شما تا چه حد مستقل است. هرچقدر من با دلایل خودم، خصوصاً دلایل بنیادینی چون حفظ

^{۱۶} Bodily integrity

کنترل بر بدن خود، در راستای منفعتِ مصرح^{۱۷} ام دست به عمل بزنم، آزادترم و هرچقدر کنش عامل قدرت چنین شرایطی را برای من محدود کند، من ناآزاد می‌شوم. در لیبرالیسم رویه‌های^{۱۸}، شکلی از قراردادگرایی، شکاف بین منفعتِ مصرح و پاداش به شیوه‌ی خود پُر می‌شود؛ اگر در نظر بگیریم که با فرض در نظرگیری قرارداد، قدرت زور خواه‌ناخواه از موضوع بحث ایشان کنار می‌رود. در واقع می‌توان گفت اگر در یک قرارداد، با در نظرگیری حداقلی از انتخاب گزینه‌های قرارداد، عامل تحت قدرت پاداش‌های عامل قدرت را بپذیرد، دارد منفعتِ مصرح خود را نشان می‌دهد. مشکل لیبرالیسم رویه‌ای از یک منظر جمهوری خواهانه از این قرار است: (۱) شرایطی که قرارداد در آن بسته می‌شود، می‌تواند در راستای منفعتِ مصرح عامل تحت قدرت نباشند و در واقع صرفاً مقوم پاداش‌های عامل قدرت گردند. در اینجا مسئله‌ی سلطه‌ی ساختاری مطرح است. این قسم سلطه که ناظر بر سلطه‌ی طبقاتی، جنسیتی، دینی، ملیتی و قومیتی و غیره می‌تواند باشد، اجازه نمی‌دهد تا به همین سادگی شکاف منفعت مصرح عامل تحت قدرت و پاداش‌های عامل قدرت رتق و فتق شود و به هم آید. سلطه‌ی ساختاری به ما می‌گوید که پاداش‌ها از پیش به نفع عامل قدرت ساخت یافته‌اند و نه لزوماً در راستای منفعتِ مصرح عامل تحت قدرت، (۲) منفعت مصرح برای لیبرالیسم رویه‌ای، تنها در قرارداد امکان بروز و ظهور دارد. در حالی که برای یک جمهوری خواه مهم‌تر و هم‌زمان پیش و پس از قرارداد، این خودِ جامعه با همه‌ی فضاهای ممکن‌اش است که عرصه‌ی بروز و ظهور منفعتِ مصرح است. شهروندان می‌توانند منافعِ مصرح‌شان را به شیوه‌های مختلفی و در چارچوب‌های متعددی تصریح کنند. عرصه‌ی بیانگری آنان محدود به قرارداد نیست.

جمهوری خواهی پتیت، با در نظرگیری «شان گفتاری» و رعایت آن، توضیحی از اینکه چرا آزادی یک شخص با دریافت تهدید نسبت به دریافت پاداش‌ها کاهش می‌یابد، ارائه می‌دهد. راه توضیح این امر از رهگذر کاهش یا افزایش مسئولیت‌پذیری ممکن

^{۱۷} Avowed interest

^{۱۸} Procedural liberalism

می‌شود. پاداش‌ها ما را کم‌تر وابسته می‌کنند، درحالی که تهدیدها می‌توانند به انقیاد ما منجر شوند. در مواجهه با پاداش، می‌توانیم مسئول کنشی که صورت می‌دهیم باشیم، درحالی که هر چقدر بر اثر تهدید کاری از ما سر بزند، کم‌تر از همیشه مسئولیم. و این میزان مسئولیت‌پذیری‌ست که شاخصه‌ای برای میزان آزادی ما، میزان عدم وابستگی اراده‌ی ما به اراده‌ی دیگری، فراهم می‌آورد.

آنچه که تحت عنوان رعایتِ شأنِ گفتاری هنگام مواجهه با قدرتِ پاداش‌دهنده، از سوی پتیت، در یک رابطه‌ی قدرت به آن پرداخته می‌شود، ذیل نگاه جمهوری خواهی به آزادی منفی مد نظر لیبرالی قرار می‌گیرد. درواقع مسئله‌ی توجه به پاداش یا پاداش، هنگام «آزادی» برای عمل کردن معنادار است. درواقع نخست کنشی از سوی قدرت سر می‌زند، «آن‌گاه» می‌توان دید که آیا شأنِ گفتاری با رد یا قبول آن لحاظ می‌شود یا خیر. اگر این کنش تهدیدآمیز باشد، ازپیش شأنِ گفتاری نادیده گرفته شده، و اگر این کنش پاداش‌دهنده باشد، با درنظرگیری اینکه با رد یا قبول آن شأنِ گفتاری فرد رعایت می‌گردد یا خیر، امکان ارزیابی میزان آزادی پدید می‌آید. پرواضح است که این نگاه کاری به آزادی مثبت و یا اعمال‌شونده ندارد. درواقع پتیت عمل آزادانه را در نسبت با عدم وابستگی اراده و در شرایطی که کنشِ آغازگر از سوی عامل تحتِ قدرت است، توضیح نمی‌دهد. اما اگر از منظر اسکینر به عدم وابستگی نگاه کنیم چه تفاوتی در صورت‌بندی رخ می‌دهد؟ آیا اسکینر با قید «عدم وابستگی اراده» به فهمی از آزادی مثبت، آزادی مؤسس، آزادی کسی که تحت قدرت است و خود «آغازگر» کنش است، متصل می‌شود؟

جمهوری خواهی اسکینری، این امکان را فراهم می‌آورد که هر توجه و تأکیدی بر قدرتِ پاداش‌دهنده، در یک نگاهِ حداکثری، مستعد «نوکرصفتی»^{۱۹} و چاکرماپی شود. درواقع عامل تحت قدرت اگر باند قدرت مزدهنده‌ای وجود دارد، برای اینکه بتواند توجه قدرتِ مزدهنده را به سوی خود جلب کند، گُرنش از خود نشان می‌دهد. به همین معناست که برای اسکینر، پارادایم «بردگی» معنادار است. درواقع «بردگی» شبیه یک استعاره عمل می‌کند و در هر رابطه‌ی قدرتی می‌تواند سروکله‌اش پیدا شود،

^{۱۹} Servitude

حتی اگر سمتِ عاملِ قدرت، بیش‌ترین حسن نیت^{۲۰} را داشته باشد یا از خود نشان دهد. اسکینر می‌نویسد که از دید جمهوری‌خواهان روم باستان، چون تاکیتوس، و جمهوری‌خواهان انقلاب انگلستان، چون جان میلتون، «محدودیت‌های متعددی نسبت به آزادی عمل ما وجود دارد که نه از موانع فیزیکی ناشی شده و نه از تحمیل اراده‌ی دیگری، و حتی نه از خطر و تهدیدی که بر اثر اجبار و تحمیل ممکن است اتفاق افتد». این محدودیت‌ها از برده‌واری ناشی می‌شوند. در این حالت ما از کسانی که منشی برده‌وار دارند، «نمی‌توانیم کلام یا عملی ناب و باعظمت انتظار داشته باشیم، یا تمایلی به سخنِ حق گفتن به صاحبِ قدرت، یا آمادگی برای ارائه‌دادن داورهای صادقانه و عمل کردن مطابق آن‌ها» (اسکینر، ۱۳۹۷).

هرچند اسکینر «برده‌واری» را خصلتِ کسانی می‌داند که ذیلِ قدرتِ خودسرانه به سر می‌برند، اما به نظر می‌رسد که امکان رادیکالی در آن نسبت به نگاهِ پتیت نهفته است. در واقع می‌توانیم داعیه‌ی «برده‌واری» و «نوکرصفتی» را تا حد نهایی خود برای تصور «عمل آزادانه» و پرداختن به آزادی مثبت، آزادی مؤسس، بکشانیم. کسانی که نتوانند از این‌که هر مناسبتی را به چالش بکشند و با روحیه‌ی «ستیزه‌جو» با محدودشدنِ امکان‌های کنش‌ورزی‌شان روبه‌رو شوند، در خطر انجامِ کنشی «برده‌وار» اند. زندگی «برده‌وار» به این معنا می‌تواند یک زندگیِ روزمره‌ی اجتماعی باشد، اما از آن حیث که از قدرت‌های انتقادی خود برای تغییر امور بی‌بهره مانده‌است. اگر نقطه‌ی کانونی تعریفِ آزادی، امکان عمل غیرنوکرصفتانه و بنابراین بازیابی دائمی و مستمر خودآیینی باشد، آن‌گاه می‌توانیم یک مفهوم رادیکال از آزادی در اختیار داشته باشیم که از اساس با اجرایی‌شدن و تمرین مداومِ خودآیینی گره خورده‌است. درست است که از یک منظر لیبرالیستی، قدرت تنها در شکل مداخله‌ی بالفعل در نظر گرفته می‌شود و آزادی یک فرصت است که در یک دقیقه به چنگ می‌آید و مشخص نیست در یک فرایند چطور امکان محقق‌شدن دارد، اما از یک منظر جمهوری‌خواهانه‌ی رادیکال، این قدرت است که «حتی» اگر یک فرصت و یک نهفتگی باشد هم باز قدرت است و به ناآزادی منجر می‌شود و از این رو آزادی، مفهومی است که باید اجرا و اعمال

۲۰ Goodwill

شود تا هم‌چنان «آزادی» باشد. قدرتی که به اجرا در نمی‌آید هم هم‌چنان یک قدرت است (کارتز، ۲۰۰۴)، و این آزادی‌ست که برای آن که آزادی باشد، باید اعمال و اجرا شود و نه این که یک فرصت و دقیقه باقی بماند. به این ترتیب جمهوری خواهی رادیکال با شاقول برده‌واری^{۲۱}، به سنجش موقعیت‌های ناآزادی می‌رود که همیشگی و همواره است و در پی آن است که آزادی را چون تحقق فرایندی که یک لحظه از پای نمی‌نشیند، پی بگیرد. اما آزادی اعمال‌شونده، آیا می‌تواند از وقوع مداخلات غیرخودسرانه بی‌نیاز باشد؟ و اگر نیازمند است، آن‌گاه چطور می‌تواند از خودآیینی سخن بگوید و قیّم‌مآبی را پس زند؟

معضل خودآیینی و دوسویه‌گی قیّم‌مآبی

رابطه‌ی اجتماعی یا بهتر بگوییم رابطه‌ای مبتنی بر قدرت اجتماعی، همواره پشت‌گرم به باورهای اجتماعی یا ایدئولوژی‌هاست. در واقع ایدئولوژی‌ها که هنجارهای پذیرفتنی را جا می‌اندازند، نقش مرکزی در پایداری روابط سلطه ایفا می‌کنند. اکثر جامعه‌شناسان این نقش محوری را تأیید کرده‌اند. هم‌زمان جمهوری خواهان هم به سه دلیل روشن با این تأیید همراه‌اند: (۱) بسیاری از ارزش‌ها، باورها و ترجیحات موجود تحت محدودیت‌های ساختاری شرایط غیرایده‌آل سلطه شکل گرفته‌اند و بنابراین بیش‌تر بیان‌گر روابط سلطه‌اند، (۲) از سوی دیگر جمهوری خواهان برای اینکه بتوانند قانونی خوب را پایدار نگه دارند، نیاز به ارزش‌ها و باورهای اجتماعی دارند. در واقع ارزش‌ها و باورهای اجتماعی باید مبلغ سلطه‌ستیزی باشند تا بتوانند قانون خوب را پشتیبانی کنند و اگر چنین نباشد، فضیلت مدنی تضعیف خواهد شد و اخلاقیات باهم‌زیستن آب خواهد رفت (۳) و آخر اینکه ایدئولوژی‌ها و باورهای اجتماعی منتفی‌کننده‌ی استقلال و خودآیینی‌اند. همان چیزی که فضیلت طلایه‌دار یک جمهوری به شمار می‌رود. شهروندانی که وابسته به اراده‌ها و، در اینجا، نظرات دیگران‌اند،

^{۲۱} Slavishness

نمی‌توانند قوای انتقادی خویش را به کار گیرند و عزت نفس‌شان را که لازمه‌ی شهروندی است، به نمایش بگذارند. عزت نفسی که ادراکی پایدار است از اینکه آن‌ها در مقام هویت‌هایی مجزا به اندازه‌ی کافی ارزشمند که در حیات سیاسی مشارکت کنند. استقلال و خودآیینی شهروندان صرفاً یک وضعیت ابژکتیو و حتی سوژکتیو نیست، بلکه ناظر بر الگوهای بیناسوژکتیو بازشناسی‌ست. به‌زعم پتیت، این شکل از خودآیینی بیناسوژکتیو یعنی، «توانایی نگاه کردن به یکدیگر، در چشمان یک‌دیگر، با اطمینان از شأن اجتماعی یک شخص، یعنی داشتن حق اجتماعی و قانونی» (پتیت، ۱۹۹۷:۷۱). به این ترتیب تحت سلطه‌نبودن، بازشناسی شدن بیناسوژکتیو است. اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد، به نظر می‌رسد تاحدودی فاصله‌ی میان منفعت مصرح و پاداش‌هایی که به من در یک رابطه‌ی قدرت ارائه می‌شود، پُر می‌گردد. درواقع سمت واجد قدرت بیشتر در یک رابطه‌ی اجتماعی پاداشی به من ارائه می‌دهد که از بازشناسی من به‌عنوان یک شخص صاحب حق اجتماعی و قانونی حکایت دارد و من نیز می‌توانم نفع خودم را، هم‌سو با دیگر افراد هم‌نفع خودم، به عامل قدرت نشان دهم و در جهت آن گام بردارم. درواقع در شرایط بازشناسی بیناسوژکتیو، هر پاداشی، اگر قرار است به آزادی بیشتر من کمک کند و نه اینکه من را نآزادتر سازد، در راستای منفعت مصرح من خواهد بود. به زبان پتیت، آزادی‌ای که سلطه‌ناقص آن است، به‌مثابه‌ی «کنترل گفتاری»^{۲۲} فهمیده می‌شود: «کنترل گفتاری باید گواهی باشد علیه ساکت شدن یا نادیده‌گرفته‌شدن یا نشنیده باقی ماندن یا انکارشدن و پاسخی نشنیدن. کنترل گفتاری یعنی بازشناسی شدن به‌مثابه‌ی سوژه‌ای درون گفتار^{۲۳} با صدا و گوشی از آن خود» (پتیت، ۲۰۰۱: ۱۴۰). شهروندان درون یک جمهوری زمانی از کنترل گفتاری بهره‌مندند که مستحق و توانمند برای مجادله کردن با قدرتی باشند که بر آن‌ها اعمال می‌شود. زمانی می‌توانیم بگوییم شخصی یک «سوژه درون گفتار» است که او را چون کسی در نظر بگیریم که ارزش توجیه کردن دستورها و کنش‌هایی که به سمت‌اش روانه می‌شود را دارد. زمانی که چنین نباشد، و او در آن حدی نباشد که دستورها و کنش‌هایی

^{۲۲} Discursive control

^{۲۳} Discursive subject

که از سوی عامل قدرت به سمت‌اش روانه می‌شود را ارزیابی کند و اگر موجه نیافت، رد کند، او یک سوژه‌ی درون گفتار نیست و یک برده است.

عدم سلطه به‌مثابه‌ی کنترل گفتاری، توضیح جذاب‌تریست برای مفهوم خودآیینی، تا قرائتی استعلایی و عقلانی از این مفهوم. درواقع خودآیینی را می‌توان این‌گونه تصویر کرد: من هم‌چون یک سوژه‌ی درون گفتار، واجد صدا و گوش‌ی از آن خودم هستم و هیچ‌کس نمی‌تواند که این صدا و گوش را، ذیل هر نام و یا با هر عنوانی از من بگیرد. حتی یک قانون خوب، یک ایده‌ی مترقی، یک ایده‌آل برابری‌جویانه، تا زمانی که صدا و گوش من را از من نگرفته‌است، می‌تواند ادعا کند که سلطه‌گر نیست؛ زمانی که صدا و گوشم را تصاحب کند، خود یک سلطه‌گر، با لباس مبدل است. به همین منوال، قیوم‌مآبی نهفته در آزادسازی، یا دقیق‌تر اگر بگوییم قیوم‌مآبی نهفته در این رویکرد که «منفعت» را چه کسی بهتر می‌داند و درواقع منفعت «واقعی» را چه کسی تشخیص می‌دهد، تا زمانی می‌تواند هم‌چنان رهایی‌بخش باشد که دست به تحمیق یا ازبین‌بردن صدا و قوه‌ی تشخیص‌عاملی که قدرت بر آن اعمال می‌شود، نزند. «به‌محض» اینکه چنین تحمیق و نادان‌پنداری‌ای اتفاق بیفتد و صدا و گوش عامل تحت قدرت، به قول پتیت، سلب شود، آن‌گاه هر ایده‌ی پیشرویی، با رویکرد قیوم‌مآبانه، سلطه‌ی جدیدی آفریده‌است؛ آزادسازی، انقیاد دیگری به همراه آورده‌است.

یک لیبرال‌جوهری^{۲۴} و یک مارکسیست ارتدوکس^{۲۵}، در دو طرف مخالف نگاه جمهوری خواهانه به خودآیینی ایستاده‌اند. از منظر یک لیبرال کمینه‌ی محدودیت بالفعل بر انتخاب کفایت می‌کند تا بگوییم که آزادی عامل تحت قدرت حاصل شده‌است. هرچند که او دغدغه‌ی خودآیینی ندارد و بیش‌تر درگیری آزادی انتخاب است، اما می‌توان گفت از نگاه یک لیبرال، خودآیینی زمانی‌ست که من «آزادی» اقدام به عمل را، با درنظرگیری نبود عاملی فیزیکی برای انتخاب، داشته باشم. آنچه کم‌ترین تراحم

^{۲۴} Substantive Liberalism

^{۲۵} Orthodox Marxism

نزد این قسم از مارکسیسم و مارکسیسم ساختارگرا، قوانین حرکت تاریخ را چون قوانین طبیعی می‌توان شناخت و این قوانین مستقل از اراده‌ی انسانی هستند (ماگرتا برتلسون و ران آپرمن، ۱۹۹۷).

را در زمان مقرر برای انتخاب ایجاد می‌کند، شرایط فراهم‌آورنده‌ی آزادی انتخاب است. دایره‌ی «محدودیت» انتخاب برای یک لیبرال بسیار محدود است. تو گویی که همه‌جا عرصه‌ی امکان آزادی انتخاب است، مگر خلافتش ثابت شود. دربرابر، یک مارکسیست ارتدوکس است که با درنظرگیری آگاهی به «منفعت واقعی» و کنارزدن پرده‌ی «ازخودبیگانگی» ایدئولوژیک، هر امکانی را برای آزادی انتخاب، به تحقق منفعت «واقعی» گره می‌زند. تو گویی که تا پیش از تحقق «منفعت» واقعی هیچ امکانی برای آزادی انتخاب وجود ندارد و هر انتخابی، تنها یک انتخاب برده‌وار و ذیل شرایط سرمایه‌دارانه‌ی کار و ایدئولوژی‌های طبیعی جلوه‌دهنده‌ی این شرایط است. برای یک مارکسیست ارتدوکس، درست عکس یک لیبرال، دایره‌ی «محدودیت» انتخاب که باید برای آزادی عمل برچیده شوند، به گستره‌ی خود نظام سرمایه‌داری است. تا وقتی که سرمایه‌داری پابرجاست، منفعت «واقعی» ای برای کارگران وجود ندارد و تا زمانی که این نظام پابرجاست، کنش آزادانه معنای چندانی ندارد مگر آن که سرنگونی آن را هدف گرفته باشد. خودآیینی واقعی، زمانی ممکن می‌شود که سرمایه‌داری برچیده گردد.

در دو سر این دو طیف گرایش‌های مختلفی از نگاه مارکسیستی و لیبرالیستی واقع شده‌اند. به زعم این متن اما، نقطه‌ی مناسب درنظرگیری خودآیینی از آن جمهوری خواهی انتقادی است. از منظر چنین جمهوری خواهی‌ای، محدودیت‌های حاکم بر انتخاب در یک قرارداد، چه با شرایط حداقلی و چه حداکثری، مرتفع نمی‌شوند. به تعبیری قرارداد ضمن آزادی شهروندان نیست. از سوی دیگر، تمایز برقرار کردن میان منفعت «واقعی» با منفعت «مصرح» و درواقع تلاش برای نشان دادن اینکه ایدئولوژی‌ها تمام آزادی انتخاب ما را به بند کشیده‌اند، می‌تواند به راحتی سر از قیم‌مآبی، تحقیر ادراکات عمومی و بازتولید نظم سلسله‌مراتبی تشخیص درست از غلط درآورد. دربرابر عدم کفایت قرارداد و خطر بازتولید نظم سلسله‌مراتبی در تشخیص منفعت «واقعی» (درست)، برای یک جمهوری خواه شهروندان زمانی آزاد و خودآیین‌اند که صدا و گوشی از آن خود داشته باشند و در جامعه‌ای به سر ببرند که «مجادله‌پذیری»^{۲۶} به رسمیت شناخته شده و نهادهای مختلف حکمرانی بر اساس آن سامان گرفته باشند.

^{۲۶} Contestability

جمهوری خواه انتقادی، مانند یک مارکسیست ارتدوکس، خودآیینی را چون یک ایده‌آل استعلایی که تنها پس از سرمایه‌داری میسر خواهد شد، نمی‌بیند. او هم‌سو با دیگر دموکراسی خواهان، به خودآیینی از منظر توان‌بخشی و قدرت‌مندشدن شهروندان در پیش‌برد منافع خود نگاه می‌کند. برای او منفعت «مصرح» منفعتی که خود شهروندان براساس یک گفتگوی پایان‌ناپذیر، بر سرش توافق می‌کنند، به منفعت «واقعی» اولویت دارد.^{۲۷} منفعت «مصرح» منفعتی است که صاحب منفعت آن را آشکار و با صدای بلند اعلام می‌کند. منفعت «واقعی» آغشته به حجاب ایدئولوژی‌ست و باید به آن آگاه شد. در تعبیر نخست امکان قدرت‌یابی خود شهروندان بیشتر از زمانی‌ست که دومین تعبیر را از منفعت ملاک قرار دهیم. چراکه در تعبیر دوم، لزوم کسب آگاهی‌ای برای کنارزدن ایدئولوژی وجود دارد که خود بالقوه می‌تواند مولد فرادستی و فرودستی باشد و مقوم قسمی قیوم‌آبی گردد.

این ترجیح به این معنا نیست که در این قسم از جمهوری خواهی هنجاری وجود ندارد. اگر چنین بود که دیگر جمهوری خواهی انتقادی نبود. اما هنجار آن موسعاً ناظر به رعایت حق همگان برای داشتن صدا و زیستنی عادلانه و آزادانه است. به این ترتیب هنجار «صدای سیاسی» و قدرت‌بخشیدن به شهروندان برای داشتن چنین صدایی، تأمین‌کننده‌ی حداقلی از خودآیینی برای شهروندان است. آرمان جمهوری خواهی انتقادی برخلاف مارکسیسم ارتدوکس، تحقق خودآیینی کامل نیست؛ بلکه به خودآیینی چون یک نبرد بی‌پایان می‌نگرد که وظیفه‌ی مبنایی سیاست‌گذاری، برآوردن شرط حداقلی آن است: تضمین تحقق صدای سیاسی.

برای یک جمهوری خواه از آن‌جایی که «عدم وابستگی» در تعریف آزادبودن، گنجانده شده‌است، «وابستگی» به یک ایده برای خودآیین‌شدن هم، «هم‌چنان» یک وابستگی است. بنابراین هر ایده‌ای، هر چقدر هم رهایی‌بخش، هر اراده‌ای، هر چقدر هم

^{۲۷} منفعت «واقعی» از ایدئولوژی آلمانی برگرفته شده‌است: «تقسیم کار بر تضاد میان منفعت فرد جداگانه یا خانواده جداگانه و منافع مشترک تمامی افرادی که با یکدیگر مرادده دارند، دلالت می‌کند. و درواقع این منفعت مشترک نه صرفاً در تخیل، زیر عنوان «منفعت عام»، بلکه بیش از هر چیز در واقعیت وجود دارد» (انگلس، مارکس، پلخانف، ۱۳۸۹: ۳۱۰).

وعده‌دهنده، نمی‌تواند تا بدان پایه جای‌گیر شود که «وابستگی» رقم بزند و خود در مقامِ قیمی دست‌گیر و راه‌بر گردد. اما بدبینی به وابستگی، به‌معنای انکار هر شکلی از وابستگی نیست. وابستگی‌ای که می‌تواند از منظر دیگری خواهانه و هم‌زمان غیرقیم‌مآبانه مدنظر قرار گیرد، «وابستگی متقابل» است.

هر نقدی به قیم‌مآبی باید به دوسویگی آن دقت کند. درواقع گاهی ممکن است هر حرکتی که قرار باشد فرد یا گروهی را که در معرض آسیب بیشتری قرار دارند، از موقعیت خطر دور کند، قیم‌مآبانه تلقی شود. اما مهم است که مرز بین نیاز به کمک‌رسانی را با نادیده‌گرفتن قدرت و صدای فرد یا گروه در معرض آسیب بیشتر نگه داشت. این مرز به آن سیاستی که معطوف به افراد و یا گروه‌های در معرض آسیب بیشتر است، هوشیاری مداوم می‌بخشد. هوشیاری در قبال اینکه روی‌آورد و کمک‌رسانی‌شان از جنس قیم‌مآبی نگردد. گویی که بر همه‌ی قدرت و توانایی‌ای که از کسان در معرض آسیب‌پذیری بیشتر می‌تواند سر بزند، مشرف است. پیداکردن چنین هوشیاری‌ای، به‌زعم جودیت باتلر، در گرو فهم از وابستگیِ مقابل ما به هم و بنابراین آسیب‌پذیریِ دوجانبه‌ی ماست. هم وابستگی و هم آسیب‌پذیری ما بسته به شرایط زیست ما مطرح می‌شوند و به همین معنا ما هم به‌طور اشتراکی آسیب‌پذیریم و هم در شرایط زیست‌مان به هم وابسته‌ایم. هرچند که میزان آسیب‌پذیری متفاوت است، اما چون وابستگی متقابل زیستی وجود دارد^{۲۸}، امکان سرایتِ آسیب‌پذیری بیشتر نیز همواره حاضر است (باتلر، ۱۴۰۱). به همین منظور است که هر سیاستی که معطوف به آسیب‌پذیری‌ست، باید این شرایط دوجانبه را پیش چشم داشته باشد تا حتی‌الامکان از رویکرد قیم‌مآبانه‌ای که آسیب‌پذیران را تماماً بی‌قدرت در نظر می‌گیرد و مقاومت‌های‌شان را نادیده می‌انگارد، فاصله ایجاد کند.

^{۲۸} انسان‌ها مانند دیگر ارگانیسم‌های طبیعی، هم‌زیست‌اند (symbiotic). درواقع آن‌ها به سبب پیوندِ فیزیکی و نزدیکی مکانی، به‌طور دوجانبه برای زنده‌ماندن به یک‌دیگر نیازمندند و با یکدیگر در بده‌بستان‌اند.

متافیزیکِ صدا

دریدا می‌گوید ایده‌ی دموکراسی متحمل یک «خودآیینی» مقدر است: لوازمات آزادی و برابری با هم جور در نمی‌آیند. اما دقیقاً به سبب همین بیماری‌ست که دموکراسی از شکلی از «پذیرایی تفکر و دلیل‌آوری»^{۲۹} و «ممکن‌بودن در قامت یک ناممکن» بهره‌مند است که به آن در نسبت با هر «واحد سیاسی» اولویت می‌بخشد (اوانس، ۲۰۱۶). در واقع بازشناسی محدودیت‌های درونی این خودآیینی می‌تواند علیه هر سیاستِ آسیب‌زایی که تحت نام دموکراسی عمل می‌کند، قد علم کند. از دید اوانس، وعده‌ی درون خودآیینی دموکراسی، یعنی دموکراسی در راه، از وجه دیگری از اندیشه‌ی او قابل ردگیری‌ست: صدا و دلالت‌هایش برای سه فضیلت سیاسی؛ همبستگی^{۳۰}، دیگرگونگی^{۳۱} و باروری^{۳۲} یا همان خلق صداهای جدید. در واقع، ایده‌ی دریدا از دموکراسی در راه، هم‌نشینی رادیکال تفاوت و اتحاد است. اتحادی که درون خودش متفاوت است و این متفاوت‌بودن را از درون خودش می‌آفریند؛ هیچ‌وقت با خودش یکی نمی‌شود. دموکراسی در راه، به مثابه‌ی یک دستور نامشروط^{۳۳}، یک وعده، دلالت‌های مهمی به همراه دهد. این دموکراسی، از جنس یک ایده‌آل مدنظر ایده‌آلیست‌ها نیست؛ چراکه «محسوس» و «واقعی» ما را در برمی‌گیرد و نمی‌گذارد که آن را به بعد موکول کنیم؛ «همین‌جا و هم‌اکنون» ما را تصرف می‌کند. و از سوی دیگر هیچ «من می‌توانم»ی نمی‌تواند که آن را به سرانجام برسند و «محقق» کند و به تمامی «فعلیت» ببخشد. دلالت دیگر این است که قلمرو امر مشروط و نامشروط، ممکن و ناممکن، «کاملاً» دگرگون‌شونده و به‌گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر مرتبط با هم‌اند. (همان)

^{۲۹} reasonableness

^{۳۰} Solidarity

^{۳۱} Heterogeneity

^{۳۲} Fecundity

^{۳۳} Unconditional injunction

این دموکراسی بیشتر از آن که «از بالا» و «بی تفاوت به محتوا» هم چون دستوری نامشروط باشد، «از پایین» و از درون بازی متقابل گفتگومحور صداها از راه می‌آید (دریدا، ۲۰۰۵). به‌طور دقیق‌تر، بازی متقابل خلاق میان صداها، آن‌ها را با هم و هم‌زمان جدای از هم نگه می‌دارد. صداهایی که بدن آگنوستیک جامعه و زمان و مکان این بدن را می‌سازند. هر صدا با خودش این همان و در عین حال، دیگر است. بنابراین، تفاوت در واقع رانه‌ی این‌همانی (هویت) است و ما میانه‌ی صداهایی که درحالتی پیش از آگاهی به هم مرتبط‌اند، ساکنیم و این به تلاش ما بستگی دارد که تا چه میزان از جهانی که ما را احاطه کرده، سخن می‌گوییم. ارجاع به نقش ما به مثابه‌ی سخن‌گویان این صداها، زمان‌بندی این بدن را نشان می‌دهد. زمان‌بندی بدن جامعه از دیالوگ پایان‌ناپذیر میان صداها جدا نیست. این صداها یک‌دیگر را برای شنوایی‌پذیری وسیع‌تر به چالش می‌کشند و معانی مختلفی را به فضای باز دموکراسی منتسب می‌کنند. به‌واسطه‌ی حرکت صداهایی که این‌همانی و دیگری را با خود حمل می‌کنند، بدن اجتماعی به «دگردیسی»^{۳۴} دائمی‌اش ادامه می‌دهد؛ بدنی که همواره این‌همان و در عین حال متفاوت متفاوت باقی می‌ماند. از آن جایی که هر صدایی بخشی از این‌همانی و هم‌زمان دیگری باقی مانده است، تصدیق هر صدایی، بی‌درنگ و بی‌واسطه، ارزش‌بخشی به صدایی دیگر است. هر کس از آن‌چه در ذهن دارد بدون ترس سخن می‌گوید و دیگری را شجاعانه می‌شنود. همبستگی در گرو این امکان توأمان است: سخن‌گفتن از خود بدون ترس و شنیدن شجاعانه.

بدون ترس حرف‌زدن، کنشی‌ست که باید از یک سمت رابطه‌ی اجتماعی سر بزند. اما برای دگرگونی اجتماعی به چیزی بیش از حرف‌زدن بدون ترس نیاز است. اگر تنها صداها قدرت بیابند، دگرگونی حاصل نمی‌شود. سمتی که باید صداها را بشنود نیز باید مهیای شنیدن شجاعانه باشد. بنابراین حرف‌زدن بدون ترس و شنیدن شجاعانه، دو روی سکه‌ی تغییری‌ناپذیرند. دگرگونی نیز در دریدا، خیری جدای از ایده‌ی مهمان‌پذیری نیست: همه‌ی صداها، حتی آن‌هایی که برخلاف دموکراسی به نظر می‌رسند، باید بتوانند

۳۴ Metamorphosis

دگردیسی، دیگرگونی تام‌وتمام است.

شنیده شوند و از آن‌ها سخن گفته شود و بر گفتارِ شنونده تأثیر بگذارند. دگرگونگی خود به باروری صداها، سومین فضیلت سیاسی، کمک خواهد کرد. و این زمانی است که هیچ «ناب‌بودنی» در کار نباشد و گمان نکنیم در بدنِ دگردیسی‌شونده‌ی جامعه «آلودگی» وجود ندارد. در این میان اگر کسی بخواهد از اصلِ عدالت بپرسد، می‌توان به او پاسخ داد: شنوایی‌پذیریِ یکسانِ صداها و شرایط اقتصادی و اجتماعیِ ناتمام برای تحقق این امکان. این اصل از اصلِ اخلاقیاتی دریدا می‌آید: «ما باید به هر زبانی یک‌دیگر را بشنویم» (دریدا، ۱۹۹۲).

دریدا از دموکراسی، و نه جمهوری، حرف می‌زند. اما تعبیری که او از دموکراسی در راه در کنار دموکراسیِ دچار خودایمنی ارائه می‌دهد، می‌تواند به ما در بسط فهم‌مان از جمهوری کمک کند. جمهوری خواهی در بنیادِ خود یک نظریه‌ی شهروندی‌ست. جمهوری خواهی انتقادی نیز نسخه‌ای پیشرو، مبتنی بر سوسیال‌دموکراسی و فراگیر از جمهوری خواهی را صورت‌بندی می‌کند (لابورد، ۲۰۰۸). در امتداد با دیگر نظریه‌هایی که به برابری دموکراتیک نظر دارند، ایده‌آل جمهوری خواهی انتقادی، «جامعه‌ای‌ست که شهروندان در آن از موقفِ مدنی مبنایی اما پُرپار و غنی در شکلِ داشتنِ صدای سیاسی، خودمختاریِ مبنایی شخصی، فرصت‌های برابر، ظرفیت‌های مادی و بازشناسیِ دوجانبه‌ی بیناسوبژکتیو در مقامِ شهروندانی برابر بهره می‌برند. در یک جمهوری شهروندان نه‌تنها از مواهب عینی‌ای که عضویت براساسِ طرحی عادلانه از اصناف اجتماعی به همراه می‌آورد، برخوردارند بلکه از مواهب سوبژکتیو و بیناسوبژکتیو گره‌خورده با چنین عضویتی بهره می‌برند. در میانه‌ی همه‌ی این مواهب حسی مهم وجود دارد؛ حس اینکه آن‌ها توسط دیگران دیده می‌شوند و خود نیز دیگران را می‌بینند هم‌چون کسانی که عضوی تمام و بدونِ نقص از چنین طرحی‌اند... به این معنا جمهوری خواهان انتقادی برابری خواهان اجتماعی نیز هستند. آن‌ها دل‌نگران کیفیتِ روابطی‌اند که شهروندان با هم از آن برخوردارند و به این می‌پردازند که نابرابری‌های وسیع در شرایط و تفاوت‌ها در تجارب زندگی چگونه شأنِ مشترکِ شهروندی را متأثر می‌کند» (همان، ۱۱). در جمهوری خواهی انتقادیِ مد نظر لابورد، می‌توان امید داشت که بواسطه‌ی تأمینِ صدای سیاسیِ شهروندان و توجه به شرایطی که این صدا را متأثر

می‌کنند، «سیاسی‌شدن هویت‌ها»، چه از سوی اکثریت باشد چه اقلیت، فعال نگردد؛ چراکه در ایده‌آل جامعه‌ی جمهوری خواهانه، دعاوی مرتبط با هویت منقادِ عدالتی برابری طلبانه و ایده‌آلی از همبستگی فراقومیتی هستند.

رعایت صدایِ سیاسی شهروندان در قلمرو جمهوری، تأمین «حداقلی» از خودآیینی برای ایشان است. در واقع قرار نیست که رویکردی قیم‌مآبانه که غالباً از سوی دولت یا نهادها و سازمان‌هایی با مشی دولتی، به اجرا درمی‌آید، شخص یا گروهی را از «منفعت مصرح» اش آگاه کند، بلکه قرار است تا اطمینان حاصل یابد که شرایط را برای تأمین حداقلی از خودآیینی هنجاری، امکان فراتر رفتن از آن چه که سازوکارهای ایدئولوژی به‌عنوان «منفعت مصرح» تبلیغ و تبیین می‌کنند، فراهم آورده‌است. این تأمین حداقلی در امن کردن شرایطِ بروز صدا، بدون ترس، و شنیدن صدا، باشجاعت، صورت می‌پذیرد. به قول لاورد، جمهوری خواهی انتقادی در برابر استراتژی لیبرالی «انتخاب»، «صدا» را می‌نشانَد (لاورد، ۲۰۰۸: ۲۴). از دید او آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه، زمانی‌ست که شهروندان به اجبار از کردارهایی که به‌طور مناقشه‌انگیزی سرکوب‌گردند، آزاد نشده باشند و به جای این مشیِ قیم‌مآبانه، مجهزند به مهارت‌هایی که جدای از سوگیری‌های فرهنگی، به تمرین خودآیینی کمک می‌کنند و به شهروندان فرصت‌هایی داده می‌شود که صدای مؤثر سیاسی داشته باشند و به این ترتیب آن‌ها می‌توانند در برابر سلطه، سرکوب و دستکاری و حقنه‌ی آموزه‌های ایدئولوژیک، چه در زندگی خصوصی و چه در حیات اجتماعی، مقاومت کنند. تأکید بر صدایِ سیاسی، خودآیینی کامل را به‌مثابه‌ی هدفِ جمهوری زیر سؤال می‌برد. در واقع یک جمهوری بیش‌تر از آن‌که دنبال خودآیینی کامل باشد، که به‌محض اینکه مسئله‌ای اجتماعی شود ردایِ رویکردی قیم‌مآبانه به خود می‌پوشد، به دنبال آموزشِ مهارت‌های کسبِ خودآیینی است از این‌رو که شهروندان بتوانند با سلطه مبارزه کنند. آنچه که مسئله‌ی سیاست‌گذاری در یک جمهوری‌ست این است که اطمینان بیابد افراد از «کنترل گفتاری» یا «صدا» بهره‌مند باشند و به این معنا بتوانند با قدرتی که بر ایشان اعمال می‌شود، ستیز ورزند. آموزشی که به ارتقایِ خودآیینی کمک کند، مکملی‌ست بر تأکید بر صدا به‌مثابه‌ی ضمانتی جهت غیرخودسرانه‌بودنِ قدرت.

در یک جمهوری، صداهای گوناگونی وجود دارند. در واقع هیچ صدایی قرار نیست بر صدای دیگر غلبه پیدا کند و یا جای آن را بگیرد. ممکن است صدایی، صدای دیگری را بلندتر کند، اما هرگز «به جای» آن صدا نمی‌نشیند. به این معنا صداها در هم‌آوردجویی‌ای با هم به سر می‌برند که گاه می‌تواند به شدت نفس‌گیر باشد. اما از آن جایی که جمهوری متعهد به آزادی فرایندی و اجرایی شهروندان‌اش است، زمانی که یک صدا مشکوک می‌شود که آن را در جهت تولید نآزادی شهروندان و کاستن از امکان بروز و ظهور صداهای مختلف و هم‌زیستی دموکراتیک آنان بیابد. زمانی که صدایی گوش‌خراش قرار است تولید نآزادی کند، جمهوری اطمینان می‌ورزد که صداهای دیگر به قدری قدرتمند هستند که آن صدا را به حاشیه برانند و در راستای عدم اقبال اجتماعی به آن بکوشند. کار جمهوری این است که صداهای خودآیین در پیوند با یکدیگر را تقویت کند و صداهایی را که مولد خشونت‌اند و با انحصارطلبی و حق‌زدایی، خود پیوند اجتماعی را هدف قرار می‌دهند، محدود سازد. برای یک جمهوری اعتباربخشی به کردارها و گروه‌های ستیزه‌جو^{۳۵} اهمیت دارد. جمهوری انواع و اقسام مجاری رویارویی صداها را، از کارزارها و مجامع مختلف تا فراندوم‌های گوناگون به طرق مختلف، به رسمیت می‌شناسد و از ستیز روی نمی‌گرداند. با این حال هوشیار است که کسی قرار نیست بر این نزاع غلبه‌ی همواره و همه‌شمول پیدا کند. در واقع ابزار چنین غلبه‌ای از پیش، بالاخص از مسیر قانونی، سلب شده‌است. جمهوری عرصه‌ی صداهای درستیز است که حد یقف نزاع در آن، ایجاد سلطه بر دیگران و تولید نآزادی‌ست. آشتی در جمهوری حامل خطر سرکوب‌گری‌ست، اما هم‌زیستی ستیزه‌جویانه و حساس به نآزادی، چه فردی و چه ساختاری، هم جمهوری را در برمی‌گیرد و هم راه را نشان می‌دهد. به همین ترتیب، همبستگی^{۳۶} یکسانی و یکپارچگی^{۳۷} نیست. در یکسانی و یکپارچگی، آشتی حاصل می‌شود؛ اما همبستگی رو

^{۳۵} Contestatory

^{۳۶} Solidarity

^{۳۷} Uniformity

به دیگری و دیگر شدن است. فرایندی که هم با «خود» بودن خود در ستیز است و هم از دیگری می‌خواهد که به دگرگونی حین مواجهه گشوده باشد؛ دیگر شدن دیگری^{۳۸}. متافیزیک صدا در جمهوری یک اصل استعلایی نیست. دقیقاً به همان معنا که دموکراسی در راه دریدا نیز یک اصل استعلایی نیست. هر دو اما در مقام شرطِ ضروری‌اند؛ از جنس امکان‌بخشی. به این معنا که اگر نباشند، جواب شرط نخواهد بود. اگر «وعده» دموکراسی نباشد، دموکراسی بدل به آن چیزی می‌شود که خودش را محقق می‌کند و بنابراین در حصار اشکال کج و معوج خود بی‌رمق و بی‌نیرو خواهد شد. اگر «صدا» نیز نباشد، جمهوری چیزی خواهد شد از جنسِ قُرم محضِ قانون‌گرایی. بدون آنکه این قُرم محتوایی را بازتاب دهد. در عین حال، «صدا» به جمهوری این امکان را می‌بخشد که هرگز در شکل دولت خلاصه نشود. به عبارت بهتر، شرط ضروریِ «صدا» تفوقِ جمهوری در مقام یک جامعه را به جمهوری در مقام یک دولت، نشان می‌دهد. اگر دولتِ جمهوری با قانون سروکار دارد، جامعه‌ی جمهوری با «صدا» شناخته می‌شود. صدا در مقام شرط ضروری‌ای که هرگز کاملاً محقق نمی‌شود، موجب می‌گردد که جمهوری به سببِ قانون‌گرایی‌اش نتواند در جمهوری بودنِ خود مدعی باشد. یک جمهوری زمانی می‌تواند بگوید که هم‌چنان یک جمهوری‌ست که قوانین‌اش را در معرض صداهای آزادی‌خواهانه و برابری‌جویانه‌ای قرار دهد که از جامعه برمی‌خیزند. پیوند قانون و صدایی که به نشانه‌ی حق‌طلبی بلند می‌شود، اگر قطع گردد، جمهوری قُرم محضی خواهد بود که محتوای دموکراتیک‌اش را از کف داده و به هیئت قسمی استبدادِ قانونی درآمده‌است.

^{۳۸} این فهم از همبستگی، شبیه به تعبیری‌ست که دریدا از «واسازی» (deconstruction) عرضه می‌کند: همواره چیزی دیگر است. فرایند بی‌پایان تحلیل که از درون مغشوش می‌شود و متن‌ها هرگز به معنایی کامل دست پیدا نخواهند کرد. دریدا در سیاست دوستی، به‌صراحت می‌گوید که هیچ واسازی‌ای بدون دموکراسی و هیچ دموکراسی‌ای بدون واسازی در کار نیست. تو گویی که دموکراسی چیزی جز واسازی نیست (دریدا، ۲۰۰۵).

جمهوری توافق می‌کند

والتر بنیامین می‌نویسد که فاشیسم در پی «محسوس‌گردانی»^{۳۹} سیاست است. توده‌های مردم «حق دارند روابط مالکیت را تغییر دهند» اما «فاشیسم به آن‌ها بیان»^{۴۰} می‌بخشد تا این روابط را تغییرناپذیر نگه دارد» (بنیامین، ۲۰۰۳: ۲۶۹). به این ترتیب حق آزادی آن‌ها علیه ضرورت اقتصادی تحت لوای «آزادی بیان» می‌گنجد. قسمی از سخن‌گفتن که نه درگیر صحت سیاسی‌ست و نه هیچ شکلی از صحت؛ چه از حیث منطقی چه از حیث واقعی. دعوت به صداداشتن، در این صورت، بر فانتزی‌های انتقام و دفاع از خود مرهم می‌گذارد تا فقر غیرقابل تحمل، تحمل‌کردنی شود. سرمستی ناشی از آزادی بیان می‌تواند آنقدر قدرت‌مند باشد که فیگور «مردم» را بالاتر از قانون بنشانند و حتی از قانون کمک گیرد تا آسیب‌پذیران را بیشتر منقاد سازد. دموکراسی این‌جا با عوام‌فریبی قرین است و این جایی‌ست که «تأثر»^{۴۱} یک‌سر جای دلیل‌آوری را می‌گیرد. «مردم» به دموکراسی خیانت می‌کنند.

چنین خوانشی از آزادی بیان، می‌تواند قیّم‌مآبانه و نخبه‌گرایانه باشد و از همه مهم‌تر آنکه، در اهمیت بیان آزاد تردید ایجاد کند. درست است که صدابخشیدن، اگر با فاشیسم روبه‌رو باشیم، می‌تواند به سرعت به ضد هدف خود بدل شود و در عوض آن‌که به هم‌زیستی آزادانه و برابانه کمک کند، منجر به موج‌سواری بر بیان مردم و به خدمت‌گیری اهداف حاکمانه شود. اما جمهوری‌خواهی می‌تواند هم‌چنان بر امر محسوس، بر بیانگری و بر صداداشتن تأکید کند و در عین حال وجه هنجاری خود را از دست نگذارد. این مهم را با تعریف هنجاری از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه صورت می‌دهد. صداهایی که در راستای این هنجار به گوش می‌رسند، تقویت و صداهایی که در پی تولید ناآزادی هستند، محدود خواهند شد. اگر یک صدا مشخصاً و با عینیت قابل ملاحظه‌ای، در پی حذف و طرد دیگری باشد، هم قانون جمهوری و هم آموزش

^{۳۹} Aestheticization

^{۴۰} Expression

^{۴۱} Affect

جمهوری می‌توانند آن را به طرق مختلفی کنترل کنند. با این حال، لحظه‌ی برخورد قضایی با صدایی که در پی حذف دیگری است، به‌سادگی قابل ارزیابی نیست. در واقع تلاش بر این است که این صدا بواسطه‌ی ابزارهای دموکراتیک محدود شود و نه آن که برخوردی قضایی با آن صورت گیرد. یک راهش این که این صدا نمی‌تواند بدون ائتلاف با صداهای دیگر، خواسته‌ای را به منصفی قانون‌گذاری برساند. همه‌ی ابزارهای دموکراتیکی که جمهوری برای کنترل صدایی که در پی سلطه است، به کار می‌بندد، نهایتاً بر یک «امید» نیز استوارند. امید به آن که قدرت صداهایی که دیگری‌محورند، بیشتر و بیشتر شود.

جمهوری توافق می‌کند که در مسیر اجرا و تحقق آزادی، شهروندان به سوی خودآیین‌شدن بیشتر حرکت کنند و در این حالت قرار نیست که هیچ‌کس صدایش را به دیگری «واگذار» کند و یا گوشش را از دیگری «وام» بگیرد. به این معنا حرکت در و رای قانون همواره ادامه دارد. در این بین حواس جمهوری معطوف به قدرت‌یابی کارگران، معلمان، کارمندان و همه‌ی دیگر کسانی که در معرض اعمال قدرت بیشترند، و از هر استراتژی قانونی و فراقانونی‌ای در راستای این قدرت‌یابی بهره می‌برد. جمهوری همواره از نهادهایش فراتر می‌رود. نهادهایی که امکان قدرت‌یابی به شهروندان می‌بخشند و در راستای حقوق ایشان سامان گرفته‌اند. جمهوری توافق می‌کند که یک زیست موازی، ایده‌آل تحقق صدای سیاسی است. منظور از زیست موازی، توأمانی و تقارن رسمیت و غیررسمیت است. مرزی که گاه می‌تواند بسیار سیال و در برخی مواقع شکننده باشد. اما از این سیالیت و شکنندگی هراسی وجود ندارد؛ چراکه زندگی رسمی، زندگی غیررسمی را چون دیگری خود می‌یابد. با این دیگری باید همبسته بود و از تغییراتی که می‌تواند به‌واسطه‌ی موجودیتش صورت گیرد، روی نگرداند. از سویی، ساحت زندگی رسمی برای رتق و فتق امور بوروکراتیک و قضایی، ضروری است، از سویی دیگر اگر ساحت زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی پررنگ و قدرتمندی وجود نداشته باشد، محدوده‌ی قانون‌گذاری میل به پیشروی می‌یابد و هم‌زیستی آزادانه و برابرانه‌ی شهروندان را در معرض خطر قرار می‌دهد. محدوده‌ی قانون‌گذاری و محتوای آن باید به‌گونه‌ای متداوم و پایان‌ناپذیر در معرض دید و کنترل قدرت شهروندان در زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی‌شان قرار بگیرد تا میزان نمایندگی آن را بسنجند. اگر چنین

نباشد، صلبیتِ قانون چیزی از جمهوری باقی نمی‌گذارد. با این حال این توأمانی منجر به «آپوریا»^{۴۲} یا یک بن‌بستِ منطقی برای حرکت کردن نمی‌شود، بلکه «دیگری» را درونِ سیستمِ قانونی و زیستِ رسمی می‌برد و بنابراین «تخالف» یا «عدم موافقت»^{۴۳} را جایِ آپوریا یا بن‌بست می‌نشانند. به این معنا، مسئله این نیست که جمهوری از آن زیست رسمی و قانون است یا از آن زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی. زیرا جمهوری در واقع «نااین‌همانی»^{۴۴} قانون با خودش و زندگی غیررسمی با خودش است. آن‌جا که دیگری و صدایِ بالقوه‌اش حاضرند، جمهوری به سمت‌اش گشوده می‌شود. جمهوری بر «تخالف» توافق می‌کند.

جمع‌بندی

می‌توانیم از آخر به اول برگردیم. در یک جمهوری، بدبینی به آزادی بیان وجهی ندارد. حتی اگر قدرت‌های استبدادی هم بتوانند با تکیه بر صدابخشی‌های محدود و تصنعی، خود را مشروع جلوه دهند، چیزی از اهمیتِ بیانِ آزادانه‌ی صداها در یک جمهوری کم نمی‌شود. آزادیِ اعمال‌شونده و اجرایی در یک جمهوری با امکانِ تحققِ صداها، گوناگون‌گره خورده‌است. حتی صداهایی که خودآیین نیستند. صداها، غیرخودآیین اغلب دیگری‌ستیزند و با تکیه بر منابعِ هویتیِ پیشینی در پی انکارِ دیگرشدنِ خود، در وهله‌ی نخست، و دیگربودنِ دیگری، پس از آن، می‌گردند. با این حال راهِ غلبه بر این صداها، انکارشان نیست. اگر نگوییم از برخورد قضایی نیز باید به تمامی پرهیز کرد، صحیح‌تر است که بگوییم آخرین دستاویز است. اما این به معنایِ واسپاریِ فضاها، اجتماعی درگیرِ مناسباتِ قدرت به صداها، غیرخودآیین نیست. یک جمهوری از هر ابزار دموکراتیکی برای بسط و گسترش صداها، خودآیین بهره می‌گیرد؛ از آموزش تا قانون غیرسلطه‌گرانه.

۴۲ Aporia

۴۳ Dissensus

این مقابله از ژاک رانسیر وام گرفته شده‌است (رانسیر، ۲۰۰۹).

۴۴ Non-identity

برای فهم این‌که در یک رابطه‌ی قدرت، میل به غلبه بر سلطه وجود دارد، راهی نداریم جز این‌که به صدای عاملِ تحتِ قدرت تکیه کنیم. از سویی باید تلاش کرد تا صداها هر چه بیشتر خودآیین باشند و از سوی دیگر هراس از صداها، جامعه را در یک وضعیتِ ایستا نگه می‌دارد. از منظری جمهوری‌خواهانه رشد و گسترش صداهای خودآیین، در یک همبستگی فراهویتی، می‌تواند ما را به زیستن در جامعه‌ای آزاد و برابر امیدوار کند. صدای خودآیین، آن صدایی است که می‌تواند منفعتِ مصرحِ خویش را بدونِ نادیده‌گیری این امر که همه‌ی شهروندان سوژه‌هایی متعلق به گفتار و درونِ آن هستند، دنبال کند. این صدا درونِ یک رابطه‌ی قدرت، به نابرابری توزیعِ قدرت واکنش نشان می‌دهد و در عینِ آن‌که می‌کوشد تا قدرت را برابر کند، رو به دیگری و دیگرشدنِ خویش در تصادمِ صداها گشوده است. جمهوری‌ای که به ستیزه، ارزش می‌نهد و سلطه را تقبیح می‌کند، آزاده‌ی آزاد شهروندان را برای پیگیریِ منفعتِ مصرحِ خود، که اندازه‌ی اشتراکی‌بودنش بسته به موضوع متفاوت است، پاس می‌دارد. همبستگیِ صداهای خودآیین دگردیس‌شونده افقِ پیش رویِ یک جمهوری‌ست.

منابع

- اسکینر، کوننتین (۱۳۹۷)، هابز و آزادی جمهوری‌خواهانه، ترجمه‌ی هرمز همایون‌پور، تهران: فرهنگ جاوید
- انگلس، ف. مارکس، ک. پلخائف، گ. (۱۳۷۹)، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی پرویز بابایی، تهران: نشر چشمه
- باتلر، جودیت (۱۴۰۱)، نیروی خشونت‌پرهیزی (پیوندی سیاسی-اخلاقی عرفی)، ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد، انتشارات ایران آکادمیا

-Benjamin, W. (۲۰۰۳), "The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility", translated by Edmund Jephcott, in *Selected Writings*, Volume ۴, ۱۹۳۸-۱۹۴۰, edited by

Howard Eiland and Michael W. Jennings Cambridge, MA:
Harvard University Press

-Bertilsson, M. and Eyerman, R. (۱۹۷۹), "Interest as a
Problematic Concept in Marxist Social Science", *Acta
Sociologica*, Vol. ۲۲, No. ۴

-Carter, I (۱۹۹۹), *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford
University Press

-Carter, I (۲۰۰۴). "Choice, Freedom and Freedom of Choice."
Social Choice and Welfare, No.۲۲, ۶۱-۸۱

-Carter, I (۲۰۰۷). "Social Power and Negative Freedom." *Homo
Oeconomicus*, No.۲۴, ۱۸۷-۲۲۹

-Carter, I. (۲۰۰۸), "How are Power and Unfreedom Related?"
in *Republicanism and Political Theory*, edited by Cécile
Laborde and John Maynor, Blackwell Publishing

-Derrida, J. (۱۹۹۲), *The Other Heading: Reflections on Today's
Europe*, translated by Pascale-Ann Brault and Michael Naas,
Bloomington: Indiana University Press

-Derrida, J (۲۰۰۰), *Of Hospitality*, translated by Rachel Bowlby,
Stanford: Stanford University Press

-Derrida, J (۲۰۰۵), *Politics of Friendship*, translated by George
Collins, London and New York: Verso

-Evans, F (۲۰۱۶), "Derrida and the Autoimmunity of
Democracy" in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. ۳۰,
No. ۳

- Kramer, M. H. (٢٠٠٣), *The Quality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press
- Laborde, C (٢٠٠٨), *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press
- Olsaretti, S. (٢٠٠٤), *Liberty, Desert and the Market*, Cambridge: Cambridge University Press
- Pettit, P (٢٠٠١), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford: Oxford University Press
- Pettit, P (١٩٩٧), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press
- Rancière, J. (٢٠٠٩) "Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida" in *Derrida and the Time of the Political*, edited by Pheng Cheah and Suzanne Guerlac, Durham, NC: Duke University Press
- Steiner, H. (١٩٩٤), *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell
- Skinner, Q. (١٩٩٧), *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press
- Skinner, Q. (٢٠٠٢). "A Third Concept of Liberty." *Proceedings of the British Academy*, ١١٧, ٢٣٧-٤٨
- Wegner, G (٢٠٠٩), "Substantive versus Procedural Liberalism: Exploring a Dilemma of Contemporary Liberal Thought" in *Journal of Institutional and Theoretical Economics (JITE) / Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Vol. ١٤٥, No. ٣