

# فلسفه و سیاست

دکتر مصطفی رحیمی

«فلسوفان سیاسی قرن بیستم»، نام کتابی است از مایکل هری لسناف<sup>۱</sup> که به همت خشایار دیهیمی، مترجم آگاه و پرکار و مسئولیت‌شناس به‌فارسی در آمده است.<sup>۲</sup> نویسنده کتاب معرفی نشده است ولی از انتخاب و اظهار نظرهای او پیداست که به کار خود تسلط کامل دارد. فیلسوفانی که وی معرفی کرده و به بحث درباره آثارشان پرداخته عبارتند از وبر، مارکوزه، آرنه، مک‌فرسن، اوکشات، هایک، پوپر، برلین، راولز، نازیک و هابرماس.

گرچه وبر و مارکوزه و آرنه و پوپر و برلین برای خواننده ایرانی ناآشنا نیستند و بعضی از آثار ایشان قبلاً ترجمه شده است، با این همه معرفی نویسنده کتاب از آنان دارای نکات تازه و مهمی است.

اصولاً ترجمه این گونه کتابها هم خدمت به فرهنگ کشور است و هم راهنمای سیاسی عده قابل توجهی که پس از رویدادهای خرداد ۷۶ و بهمن ۷۸ در جست‌وجوی راه تازه و خردمندانه‌ای در جهان سیاست‌اند.

چون معرفی ماکس وبر در چند جمله ممکن نیست، خواننده را به اصل کتاب حواله می‌دهم و به‌سراغ مارکوزه می‌روم. لسناف می‌نویسد:

نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت و مارکوزه، در واقع نیز نظریه‌ای توضیحی پرداختند که برای آن طرح شده بود که این روندها [سرمایه‌داری و کمونیسم] معنایی بیخشد به نظریه‌ای که با ادغام عناصر زیادی از نظریات وبر و بنیانگذار روانکاوی، فروید، در ستون فقرات نئومارکسیستی آن طراحی شده بود. آنچه شاید در این سنتز فرانکفورتی از همه شگفت‌تر است این است که از یک چارچوب توضیحی واحد برای درک هر سه جنبه (از نظر مارکسیست‌ها) ناهنجاریهای تاریخی قرن بیستم استفاده می‌شود. فاشیسم، سرمایه‌داری تجدید حیات کرده پس از جنگ، و شوروی‌گرایی. از نظر مارکوزه، هر سه اینها، تا حدی، مشابه هم هستند. مثلاً او هر سه را «توتالیتری» می‌خواند و محکوم

می‌کند. (ص ۶۶)

درباره «توتالیتر» بودن فاشیسم و کمونیسم تردیدی نیست ولی باید توجه داشت که پس از جنگ جهانی، سرمایه‌داری در اروپا قدمهای بلندی در جهت سوسیالیسم برداشت. البته این اصلاح در انگلستان مرهون جهت‌گیری حزب کارگر بود، در فرانسه مدیون سوسیالیست‌ها و در دیگر کشورها (البته نه تمام آنها) نتیجه توجه مردم به سوسیال-دموکراتها. در این میان سرمایه‌داری آمریکا هرچه بیشتر در گرداب امپریالیسم فرو رفت. در دوران مک‌کارتی، کشور اسپر دیکتاتوری شد ولی هیچ‌گاه آمریکا اسپر توتالیتریسم نگردید. حزبها و رأی‌گیرهای این کشور، با همه نقایص خود، نشان‌دهنده سیستم دموکراسی-هرچند ناقص-است. اگر آمریکا اسپر توتالیتریسم بود دو روزنامه‌نویس نمی‌توانستند نیکسون را سرنگون کنند. بدیهی است نگاه آمریکا به جهان سوم نگاه امپریالیستی است و از نیمه دموکراسی این کشور چیزی به خارج درز نمی‌کند. این نیز مسلم است که دولت آمریکا در «تک‌ساحتی» کردن اتباع خود کاملاً موفق بوده است. به عبارت دیگر، سرمایه‌داری تسلط فکری خود را بر جامعه کامل کرده و نواهای مخالف یا خاموش است یا کم‌تأثیر. بنا به نوشته آرتور میلر، اگر چهل سال پیش به یک آمریکایی می‌گفتی که در این کشور حقوقی هزار برابر حقوق دیگر است، تعجب می‌کرد، ولی امروز مردم آمریکا این امر را چیزی بیش یا افتاده می‌دانند.

مسئله مهم دیگر در آمریکا آن است که در آن کشور رفاه-یا به نوشته مترجم «فرازیستی»-بیشتر از هر کشوری است. ایده «رفاه» موجب سوء تفاهم‌های زیادی شده است: رمون آرون کمونیست‌ها را سرزنش می‌کند که چرا مرفه شدن کارگران را «بورژوا» شدن آنان و در نتیجه فاسدشدن ایشان می‌دانند. سالها پیش یکی از سیاستمداران ایران می‌گفت که «رفاه» ایده‌ای آمریکایی است و مذموم. اگر این سخن بدان معنی باشد که فقر موجب سرفرازی طبقات فرودست است، اشتباه بزرگی است. باید آرزو کرد که این مردمان به «رفاه» برسند، ولی مرفه

بودن را با ولخرجی، بی‌خیالی و تبلی و اسراف و تجمل یکی نگیرند.

به کتاب بازگردیم. نویسنده می‌گوید:

احتمالاً درست نیست که بگوئیم مارکوزه بانفس فراخ‌زیستی مخالف است، اما او قاطعانه با برخورداری و فراخ‌زیستی سرمایه‌دارانه مخالف است. چرا؟ در وهله اول به این دلیل که فراخ‌زیستی سرمایه‌دارانه نه تنها رشوه‌ای است که به مردم داده می‌شود تا آزادی خود را در مقابلش واگذار کنند، بلکه رشوه‌ای کاذب نیز هست. فراخ‌زیستی و برخورداری در نظام سرمایه‌داری بر طرف‌کننده نیازهای اصیل و واقعی نیست، بلکه نیازهای کاذبی را برآورده می‌کند که خود آفریده است، اما کاذب بودن آنها را از دیده‌ها مخفی می‌کند. (صص ۷۴ و ۷۵)

این سخنی است درست، ولی مربوط به آمریکا. آن را چگونه در کشور خود به کار ببریم؟ اگر ترکیب غلط «غریزدگی» معنای درستی داشته باشد این است که ما نباید زندگی آمریکایی را کمال مطلوب بدانیم. وجه آرمانی زندگی رسیدن به رفاه است، همراه با آزادی و همگام با معنویت و برابری (با توجه به این که آزادی مطلق نه ممکن است و نه مطلوب و چنین است برابری هم). باید سخت مراقب بود که نیازهای کاذب، سوار بر مرکب مدرنیته بر مردم کشور ما مسلط نشود. در واقع تمیز این گونه نیازها از مدرنیسم کار ظریفی است، دور از آسانگیری و مغالطه‌کاری. ولی اگر «مصرف‌گرایی»، آدمیان را کودن و کور و برده می‌کند (گفته مارکوزه)، در جهت مقابل، فقر نیز بر اخلاق و رفتار انسانها اثر می‌گذارد.

می‌رسیم به مبحث جنجالی «خشونت». خشونت از نظر مارکس دارای اهمیت درجه دوم است ولی از نظر مارکوزه

«خشونت انقلابی»، هر قدر هم که غیرانسانی باشد، برای آنکه راهگشای جامعه‌ای بهتر شود موجه است (او با فصاحت می‌پرسد: «از کی تا کنون، تاریخ مطابق معیارهای اخلاقی ساخته

می‌شود؟). این وسیله‌ها، هر چند به خودی خود تأسّف آورند، اما در این مورد هدف توجیهشان می‌کند. (ص ۷۷)

در اینجا چند نکته قابل بحث است: اول، «جامعه بهتر» نتیجه خشونت (با هر صفتی که همراه باشد) نیست، بلکه ثمره اندیشه و عمل بهینه است. در عالم نظر، پس از گاندی و ماندلا، ظاهراً این مسئله را حل شده باید شمرد. دوم، اگر تاریخ تاکنون مطابق با معیارهای اخلاقی ساخته نشده است، نمی‌توان گفت که از این پس نیز باید در به‌همین پاشنه بیچرخد. اگر جهان مدرن این مسئله را حل نکند، در واقع هیچ کار مثبتی صورت نداده است. قرن بیست و یکم یا باید قرن اخلاق و معنویت باشد یا باید رضا داد که اوج بشریت، فاجعه هیروشیما و ناکازاکی است. سوم، وسیله و هدف جدایی‌ناپذیرند. با وسیله بد نمی‌توان به هدف خوب رسید. فروپاشی شوروی این معناراً به خوبی نشان داد. آنکه باد بکارد، طوفان درو خواهد کرد.

می‌رسیم به داوری نهایی نویسنده درباره مارکوزه:

درواقع ویژگی‌هایی که او برای جامعه‌ای خوب برمی‌شمارد عمدتاً هیچ عیب و ایرادی ندارد. این ویژگیها عبارتند از صلح... عدالت (که متأسفانه تعریفی از آن به دست داده نمی‌شود)، توسعه آزاد نیازها و قوای بشری (اما کدام قوا؟) و آزادی از زشستی و رنج و زحمت غیرلازم. (ص ۷۹)

مارکوزه از کمونیسم شوروی انتقاد می‌کند. بطور کلی می‌توان گفت که او همچون استاد اولش مارکس منتقد شایسته جامعه سرمایه‌داری است ولی برنامه‌هایی که پیشنهاد می‌کند - باز هم چون مارکس - یوتویایی است.

نویسنده درباره‌ها ناآرنت به نکات جالبی اشاره می‌کند. کسانی که اصالت بنیادین را در «جمع» می‌دانند، هر يك به نوعی، حقوق فرد را پایمال می‌کنند. عکس قضیه هم صادق است، یعنی فیلسوفانی که بنیان کار را بر فرد می‌نهند برای «رسیدن» به جمع دچار مشکل می‌شوند، و این

○ اگر تاریخ تاکنون مطابق با معیارهای اخلاقی ساخته نشده است، نمی‌توان گفت که از این پس هم باید چنین باشد.

امری است لازم زیرا به گفتهٔ لسناف «بعد سیاسی هستی و زندگی را نمی‌توان کنار گذاشت.» (ص ۱۰۲) مثلاً سارتر فردگرا برای رسیدن به جمع، تابع مارکسیسم (و نه کمونیسم) می‌گردد و هایدگر فردگرا در امر سیاسی به ورطهٔ نازیسم می‌غلتد. می‌خوانیم:

«آرنت معتقد است که چیزی همچون طبیعت ثابت یا ذات بشری وجود ندارد.» (ص ۱۰۳) در نتیجه،

انسانها اساساً عواملی آزاد هستند، هرچند نه فارغ از قیود و شرایط. یکی از قیود و شرایط انسان، میراثی اوست. یکی دیگر هم زادایی (natality) اوست. این واقعیت که هر انسانی در جهانی از پیش موجود زاده می‌شود و بنابراین، آن‌گونه که آرنت می‌گوید، آغازی تازه است که آزاد است تفاوتی به وجود آورد... انسانها افرادی هستند یگانه، جان‌نشین ناپذیر و تکرار ناپذیر. (ص ۱۰۳)

آرنت که سخت متوجه امر سیاست در زندگی بشر است می‌خواهد «گرایش ضد سیاسی فیلسوفان را تصحیح کند» (ص ۱۰۵) و البته این نه کاری است خرد. می‌رسیم به اساس فلسفهٔ او:

طرح مفهوم بنیادین آرنت... سرمایه زحمت، کار، و عمل است. نخستین تمایز میان آنها این است که زحمت و کار هر دو حالت‌هایی از فعالیت هستند که در آنها انسان بر روی محیط طبیعی عمل می‌کند. حال آنکه عمل در واقع عمل متقابل میان انسانهاست. (ص ۱۰۶)

آرنت مدعی است که زحمت و کار یکی نیستند و نظریه پردازان پیشین - حتی مارکس - این تفاوت را در نیافته‌اند.

به گفتهٔ آرنت، در نظریات مارکس است که به عرش اعلی بردن کار و زحمت به اوج خود می‌رسد. در نظر مارکس کار تنها منشأ همهٔ تولیدات نبود، بلکه «بیان انسانیت انسان» بود، نظری که درست نقطهٔ مقابل نظر فیلسوفان یونان است. (ص ۱۲۰)

گذشته از این، تجربه نیز نشان داده که نظریهٔ

مارکس در این مورد مبالغه آمیز است.

آرنت میان «هدف زندگی» و «معنای زندگی» تفاوت قائل می‌شود. هدف به مثابهٔ هدف نمی‌تواند به زندگی انسان معنی بدهد، زیرا هر هدف تخته پرشی است برای رسیدن به هدف دیگر، و این سیر و سفر ادامه خواهد داشت. ولی معنا باید دائمی باشد. در اینکه معنا چیست گفتار نویسنده نارساست. گفتیم که آرنت برای سیاست اهمیت زیادی قائل است و نیز او تأثیر گذاردن انسان بر انسان را «عمل» می‌نامد. «بهترین نمونهٔ عمل فعالیت سیاسی است.» (ص ۱۱۳)

از طرف دیگر به گفتهٔ او: «علت وجودی سیاست، آزادی است» در نتیجه سیاست والاترین جایگاه آزادی انسان است. (ص ۱۱۳)

آرنت دربارهٔ مسئلهٔ مهم برای نظریهٔ جالبی دارد: در واقع، هم برابری می‌باید و هم تمایز و تشخیص. بدین گونه برابری انسانها از برابری اشیاء جداست. برای تلفیق برابری و تمایز لازم است که انسانها با هم سخن بگویند.

باید توجه داشت که سخن گفتن - استفاده از زبان - جنبه‌ای نه صرفاً سودمند بلکه جنبه‌ای اساسی از عمل و صرفاً عمل است. عمل به نهایت درجه و به گونه‌ای گریز ناپذیر صورت انسانی فعالیت انسانی است. (ص ۱۱۴)

ارتباط انسانها با یکدیگر و گفت‌و شنود میان آنان، در فلسفهٔ آرنت مرتبهٔ والایی دارد:

انسانها با عمل کردن و سخن گفتن [با یکدیگر] نشان می‌دهند که هستند و فعالانه هویت یگانهٔ شخصی خویش را آشکار می‌سازند و بدین ترتیب در جهان انسانی حضور می‌یابند. (ص ۱۱۴)

هر فرد، انسانی است متمایز از دیگران و دارای شخصیت خاص خود. این افراد چگونه به هم می‌رسند؟ و بنیاد جامعه را پی می‌ریزند؟ از راه «عمل» و گفت‌و گو. بنابراین هدف اصلی انسانها نه همانندی و همترازی است بلکه وحدتی است در عین تکثر.

این معنی پادزهر همهٔ آن صوفی منشی و خود کامل بودنی است که متأسفانه فرهنگ ما ایرانیان

○ سده بیست و یکم یا باید سده اخلاق و معنویت باشد، یا باید پذیرفت که فاجعهٔ هیروشیما و ناکازاکی اوج بشریت است.

را آلوده است و به نقد آن توجه نمی‌شود.

عمل همیشه نجات دهنده نیست:

اما سیاست می‌تواند نجاتبخش عمل و حتی [نجاتبخش] خود وضع بشری شود - می‌تواند، اما به شرطی که به هنجار بنیادین تکثر و فادار بماند. (ص ۱۱۵)

و لازمه وفاداری به تکثر آدمیان، آزادی است: کاش همه گوشها بشنود که «سیاست حوزه افتناع است نه زور.» (ص ۱۱۶)

آرنت سرمایه‌داری کلان را نابودکننده آزادی می‌داند و آنان را که یکسره در خدمت اقتصاد متکی به مالکیت خصوصی اند «حیوان اقتصادی» می‌نامد. وی داشتن توهم قدرت مطلق را با توجه به کژتابی و مقاومت واقعیّت، مقدمه حکومت استبدادی می‌داند. جامعه توده‌وار یعنی بی‌ساختار و همانند جمع اتم‌ها «دروازه دلها و ذهن‌ها را به روی جاذبه‌های توتالتری می‌گشاید.» (ص ۱۲۷)

طبق تعریف، هدف انقلاب آزادی است... انقلاب که عملی خشونت‌آمیز است... بخشی از سیاست نیست، بلکه هدف آن باید استقرار قلمروی سیاسی باشد، قلمرو آزادی. آرنت با پافشاری می‌گوید که این آزادی سیاسی را نباید با رهایی که آن هم جنبه‌ای از انقلاب است، یعنی ساقط کردن رژیم استبدادی یکی گرفت و خلط کرد. این نوع رهایی به خودی خود آزادی به‌بار نمی‌آورد. (ص ۱۲۹)

یعنی انقلاب، بنای استبدادی را ویران می‌کند، اما از عهده ساختن جامعه آزاد بر نمی‌آید. برای این کار باید به سراغ اندیشه و برنامه‌ای متکی به آزادی رفت.

مک‌فرسن مارکسیست است ولی مارکسیسم او مارکسیسمی اومانستی است.<sup>۳</sup> وی یکسره با خشونت انقلابی مخالف است. مک‌فرسن نشان می‌دهد که بی‌توجه به صحه گذاران بر خشونت، می‌توان افکار مارکس را بسط داد. اساس نظریه او «فردگرایی ملکی» است. در این باره می‌نویسد:

فرد اساساً و ذاتاً مالک شخص خویش یا تواناییهای خویش تصور می‌شود که از بابت آنها هیچ دینی به اجتماع ندارد. فرد

نه به صورت بخشی از یک کل اجتماعی بزرگتر، بلکه همچون مالک خویش در نظر گرفته می‌شود. فرد تا جایی که مالک شخص خویش و تواناییهای خویش است، آزاد است. (ص ۱۴۹)

می‌دانیم که هابز انسان را گرگ انسان می‌داند. مک‌فرسن معتقد است که این نظر در واقع تحلیلی از انسان بورژوازی است، یعنی انسان زیاده‌طلب، غیراجتماعی و غیراخلاقی. ولی کتاب درباره اینکه چگونه می‌توان این معایب را اصلاح کرد ساکت است. از نوآوری‌های مک‌فرسن اینکه:

میان دو نوع قدرت و توانایی انسان تمیز قائل می‌شود؛ قدرتی که صرف «کار تولیدی مادی» می‌شود، و قدرت و تواناییهای دیگری که صرف «آفرینش هنری یا تأمل و تفکر... و بازیهای نیازمند مهارت» می‌شود. (ص ۱۶۳)

این نظر که به گفته مک‌فرسن انگیزه دموکراسی از طبقه کارگر ناشی می‌گردد، محل تأمل است ولی شک نیست که بورژوازی پیروز خواستار دموکراسی نیست. دموکراسی خواسته محرومان است از هر طبقه که باشند. به عقیده او: کمپایی تا حدودی ذهنی است، محصول ذهن انسانی است که تمناهایش تمامی ندارد و مصرف‌کننده‌ای سیری‌ناپذیر است. (ص ۱۷۰)

ولی چگونه می‌توان این درد را درمان کرد؟ مک‌فرسن مانند هر مارکسیستی نسبت به تکنولوژی خوشبین است و آن را برای «رهایی و رستگاری» مفید می‌داند.

او کشات لیبرال و خردگراست. وی که درباره سنت مطالعات وسیعی دارد می‌نویسد:

سنت، ثابت، تمام شده و لا یتغیر نیست، بلکه سیال و انعطاف‌پذیر است و می‌تواند بدرستی پاسخگوی شرایط متغیر یا تغییر یافته باشد. (ص ۲۰۰)

دقت و بیطرفی این نظر را تأیید می‌کند. این نظر را نیز که «خردگرایی خرد کردن و از میان بردن سنت نیست، بلکه ادامه منطقی سنت است» باید پذیرفت. ایرادش به مارکس این است که

○ «جامعه بهتر» نتیجه خشونت نیست، بلکه ثمره اندیشه و عمل است. با وسیله بد نمی‌توان به هدف خوب رسید. آن که باد بکارد توفان درو خواهد کرد.

ایدئولوژی ای را که از عمل اقتصادی منتزع کرده بود در سیاست به کار می‌بست (ص ۲۰۳). او کشات بر خلاف ماکس وبر اتحاد میان رهبران کاریزماتیک و پیروانشان را تهدیدی برای آزادی و فردیت می‌داند. بنشینیم و ببندیشیم.

نویسنده کتاب، فردریش هایک را لیبرال می‌داند و او را در کنار پوپر و آیزایا برلین می‌نشانند. وی «استالینیسیم و نازیسم را شکل‌هایی از سوسیالیسم» می‌داند. (ص ۲۳۲) این سخن نیاز به توضیح دارد. اگر سوسیالیسم را تحت اللفظی بگیریم و آن را «اصالت جمع» در نقطه مقابل «اصالت فرد» بدانیم گفته هایک درست می‌نماید. ولی هیچ‌یک از کتاب‌هایی که نویسنده این مقاله درباره سوسیالیسم خوانده است، سوسیالیسم را چنین معرفی نکرده است. راست است که هیتلر مرام خود را «سوسیالیسم ملی» می‌دانست ولی حقیقت آن است که این مرام نه سوسیالیستی بود و نه «ملت» در تکوین آن نقشی مثبت و مؤثر داشت. هنگامی که سرمایه‌داری اصالت فرد را به صورت اصالت سرمایه‌دار در آورد سوسیالیسم به وجود آمد تا این فاجعه را چاره کند. پدیدهی است در یک مقاله نمی‌توان حق این معنی را چنان که باید و شاید ادا کرد. اما این سخن هایک درست می‌نماید که:

صرف فرض گرفتن «کلی اجتماعی» ضمانتی بر وجود آن نیست. زیرا این فرض گرفتن «فقط» یک نظریه درباره رابطه میان افراد است (که چه بسا خطا باشد). بنابراین، ممکن است مفهیمی نظیر «طبقه اجتماعی» یا «پرولتاریا» اندیشه‌ها و روابطی را میان افراد فرض بگیرند که، در شرایطی معین تحقق نیابند یا به طور کامل تحقق نیابند، و بدین ترتیب این کلهای اجتماعی وجود نداشته باشند. به نظر هایک، این فرض که کلهای اجتماعی موجودیتی‌هایی هستند که می‌توان مستقیماً مشاهده‌شان کرد، نوعی خطای «جمع‌گرایی» است؛ خطایی که همانقدر که مربوط به متدولوژی علوم اجتماعی است... مربوط به فلسفه

○ اگر به گفته مارکوزه «مصرف‌گرایی» آدمیان را کودن و کور و برده می‌کند، در مقابل، فقر نیز بر اخلاق و رفتار انسانها اثر منفی می‌گذارد.

سیاسی هم هست. (ص ۲۳۸) و این سخن که: «اگر بناست پیشرفت کنیم، باید جایی برای تجدیدنظر پیوسته در مفاهیم و آرمانهای موجودمان بگذاریم.» (ص ۳۴۳) می‌دانیم که در مارکسیسم، در زمینه اقتصاد، «برنامه‌ریزی» پیشنهاد می‌شود. در مقابل، سرمایه‌داری معتقد به نظام بازار آزاد است. پس از تجربه در دناک شوروی و ملی شدن مکرر منابعی در اروپا به دست سوسیالیست‌ها، معلوم شد که اینگونه برنامه‌ریزی راه به ترکستان دارد. اما در این کتاب نویسنده هرج و مرج بازار آزاد را در گیومه نهاده یعنی که بازار آزاد بهنجار است و گرد هیچ هرج و مرجی بردامن مبارکش ننشسته است. اگر این استنباط درست باشد، باید گفت که به نظر هایک سرمایه‌داری بی‌عیب و نقص است و تمام کسانی که در این صدوینجاه سال در زمینه سوسیالیسم دموکراتیک کوشیده‌اند، آب در غریال بیخته‌اند.

هایک ابتدا تکلیف خود را با جبهه چپ روشن می‌کند: «خواستنه بنیانگذاران مکتب مارکسی حاکمی از فقدان کامل پیش نسبت به اقتصاد است.» (ص ۳۴۷) آنچه او پیشنهاد می‌کند: «ارضای نیازهای افراد با تولید کالاها و تمهید خدمات» (ص ۳۴۷) به اندازه کافی مبهم است و سرانجام زمام کار را به بازار آزاد می‌سپارد. بطوری که در جای دیگر هم نوشته‌ام، بازار آزاد (و رقابت لازمه این آزادی) موجب رونق اقتصادی می‌شود ولی به همان نسبت فاصله توانگر و نادار را زیاد می‌کند.

اما این سخن او درست است که: «در اقتصاد، پیش‌بینی دقیق پدیده‌های خاص ناممکن است.» (ص ۲۴۹)

صریح‌ترین عبارت او این است:

معنایی ندارد که تفکر درباره بازار را به مشابه پردازش «داده‌های معلوم» بدانیم. واقعیت بازار این است که در آن داده معلومی نیست، بلکه داده را باید کشف کرد، و همین است که بازار را ابزاری بسیار قدرتمند و ارزشمند در جهت پیشبرد رفاه انسانی می‌کند. (ص ۲۵۰) تا منظور از انسان که باشد. هایک تأکید

می‌کند که برابری با پیشرفت ناسازگار است. (ص ۶۵۸) باید گفت برابری را هایک و محافظه‌کاران دیگر برابری مطلق معنی می‌کنند و سپس از این غول ذهنی می‌روند. برابری در جهان دموکراسی حساب دیگری دارد.

نکته‌های بسیار ثابت می‌کند که او اساساً جهان سوم را نمی‌بیند. مثلاً می‌گوید که ابتدا ثروتمندان از خرید کالاهاى تازه منتفع می‌شوند و نکته اینجاست که در درآمدت همگان از این پیشرفت استفاده می‌کنند و فقط بدین ترتیب است که پیشرفت مادی برای همگان میسر می‌شود.

بعضی سخنها نشانه آشکار محافظه‌کاری است: «در جامعه‌ای آزاد، و در اقتصاد بازار، مسئله بیعدالتی اجتماعی نمی‌تواند اصلاً پیش بیاید.» (ص ۲۵۸)

هایک که سرمایه‌دار شدن را نتیجه خوش اقبالی و فقر را نتیجه بد اقبالی می‌داند، درباره عدالت اجتماعی چنین نظر می‌دهد:

عبارت «عدالت اجتماعی»، آنگونه که برخی افراد می‌اندیشند، تعبیر معصومانه‌ای از نیکخواهی نسبت به بداقبالان نیست. اگر قرار باشد بحث سیاسی صادقانه باشد، لازم است افراد بفهمند که این اصطلاح از نظر فکری قبیح و ننگین است، علامت نوعی مردم‌فریبی یا ژورنالیسم مبتذل است که متفکران آبرومند باید از به کار بردن آن شرم داشته باشند. (ص ۲۶۲)

با این همه، وی در مورد مجلس‌های قانونگذاری نظر درستی دارد: «این مجمع باید میدان تضارب افکار و آرا باشد، نه میدان تعارض منافع.» (ص ۲۷۰)

اما این که «جامعه بازار و جامعه آزاد، علی‌رغم همه عیبها و ایرادها فعلاً نظام جایگزین بهتر یا هم‌ارزی ندارد» (ص ۲۷۲) ثابت می‌کند که چرا اندیشه‌های هایک در دولت مارگارت تاچر قدر دید و بر صدر نشست.

با وجود این که کتابهای متعدد درباره پوپر و افکار او خوانده‌ایم به نظر می‌رسد که آنچه درباره او در کتاب مورد بحث آمده، به گونه‌ای تازگی دارد و در هر حال خلاصه کردن آن در چند صفحه

به احتمال، برای عده‌ای مفید باشد. لسناف فلسفه پوپر - عقل‌گرایی انتقادی - را چنین خلاصه می‌کند:

در نظر پوپر، همه انسانها، در همه حوزه‌های فعالیت، حیوانهای مشکل‌گشا هستند. آنها به مسائل و مشکلاتی برمی‌خورند، سعی می‌کنند آنها را حل کنند، و احتمالاً موفق هم می‌شوند. اما درحین این کار به مسائل و مشکلات تازه‌ای برمی‌خورند (یا غالباً آنها را خلق می‌کنند). انسانها پیشرفت می‌کنند، اما هرگز به کمال یا نهایت نمی‌رسند. همیشه مسائل و مشکلات تازه‌ای برای حل کردن وجود دارد. انسانها موجوداتی هستند هم عقلانی و هم خطاپذیر... اشتباه می‌کنند، اما درعین حال می‌توانند از اشتباهات خود درس بگیرند. (ص ۲۸۰)

در این جا دو نکته قابل ذکر وجود دارد. اول آن که در این باره که مشکل‌های بشر - به رغم پیشرفتها - هیچ‌گاه به آخر نمی‌رسد، رمون آرون به دنباله نظر هگل و مارکس درباره دیالکتیک می‌گوید که تضاد هیچگاه به پایان نمی‌رسد و با حل شدن هر تضاد، تضاد تازه‌ای سربرمی‌کشد. دوم آن که بشر از اشتباهات خود درس زیادی نمی‌گیرد. کسانی که اسیر تفکر اسطوره‌ای هستند غالباً تا آخر در اشتباه می‌مانند. تفکر اسطوره‌ای انسان را دچار توهم زیاد می‌کند و این درد چاره‌ناپذیر است. به گفته مولانا:

گفت هر مردی که باشد «بدگمان»

نشنود او راست را با صد زبان  
هر درونی که خیال‌اندیشی شد

چون دلیل آری خیالش بیش شد  
امیدوارم این سخن که در همه آثارش منعکس است به تکرارش بیرزد:

اعتقادات انسانی به هیچ روی ممکن نیست معیار صدق و حقیقت باشند. زیرا دانش و شناخت بشری ذاتاً خطاپذیر است، واقعیتی که... اهمیت سیاسی بسیار زیادی دارد. (ص ۲۸۳)

در این باره که در رسیدن به مدرنیته یا تحصیل آن با سنت یا سنت‌ها چه باید کرد زیاد گفت‌وگو

○ هانا آرنست برای سیاست اهمیت بسیار قائل است. به گفته او علت وجودی سیاست آزادی است و در نتیجه، سیاست والاترین مقام آزادی انسان است.

○ کاش همه گوشها بشنود  
که «سیاست حوزه افتناع  
است نه زور».

شده است. عده‌ای سنت‌ها را مانع رسیدن به مدرنیسم می‌دانند و عده‌ای آنها را مقدس می‌دارند. به نظر پوپر:

دور ریختن همه اعتقادات [کهن] و شروع کردن از نو، کار محال جنون‌آمیزی است که ما را کاملاً سردرگم و ناتوان از تطبیق خود با جهان می‌کند. اما به هر روی نمی‌توان از این مطلب نتیجه گرفت که نگرش ما به اعتقادات سنتی (یا هر نوع سنت) باید غیر انتقادی<sup>۴</sup> باشد. (ص ۲۹۱)

مثلاً فرهنگ کهن ما نه یکسره دور ریختنی است و نه یکسره مقدس، بلکه به اقتضای دوران جدید و با توجه به دستاوردهای مدرنیته و در سایه اندیشه‌های نو خردپذیر باید از آن انتقاد کرد و گاه را از دانه جدا کرد. مثلاً صوفیگری و اعتقاد به جبر مخلاً پیشرفت است. پذیرفتن بی‌چون و چرای «آنچه خود داشت»، غلط است. همچنین «بازگشت به خویش» به شرط انتقاد از خویش پذیرفتنی است و الا کار به ارتجاع و تاریک‌اندیشی می‌کشد.

پوپر در اهمیت و قدمت انتقاد می‌گوید:

یونانیان دوران باستان نخستین کسانی بودند که گامهای اولیه‌ای را برداشتند که در وهله نخست این کار را با اتخاذ نگرشی انتقادی و عقلانی به اعتقادات و نهادهای موجودشان انجام دادند... این عمیق‌ترین انقلاب در تاریخ بشر بود. (ص ۲۹۴)

چنان‌که می‌دانیم پوپر واضح جامعه‌بسته را افلاطون می‌داند به این دلیل که او خود را «همه چیزدان» می‌دانست. پوپر می‌نویسد:

سقراط اعتراف می‌کرد که چیزی نمی‌داند. اما در مقابل، فیلسوفان افلاطونی بظاهر مدعی این هستند که همه چیز را می‌دانند و بنابراین شایسته کسب قدرت سیاسی<sup>۴</sup> تمام عیار و بلاعارض هستند. (ص ۳۰۵)

حاصل همه چیزدانی در امور غیرسیاسی تبختر و لافزنی است و در کار سیاسی، استبداد سیاه. در نوشته‌های پوپر انتقاد شدیدی از افلاطون

می‌شود و می‌خوانیم که روزنبرگ فیلسوف رسمی رژیم نازی «جزوه‌ای حاوی قطعاتی از نوشته‌های افلاطون تهیه کرده بود که نازیها آن‌ها را

در مدارس آلمان به صورت گسترده‌ای مورد استفاده قرار داده بودند.» پوپر سپس به هگل می‌پردازد و می‌گوید که وی «پیشگام فکری نازیسم» بود. (هر دو نقل قول در ص ۳۰۸)

لسناف، نویسنده کتاب مورد بحث می‌آورد:

اگر تفسیر پوپر را از هگل غلط هم بدانیم، هگل چندان حقی برای گله‌گزاری ندارد، بس که تشر او، چنان‌که همگان می‌دانند و زبانزد است، بسیار مبهم است و در واقع ابهام آن حد و حسابی ندارد، ابهامی بدان حد غیرقابل نفوذ که بعضاً آدم شك می‌کند که او اصلاً مطالبش را به قصد این نوشته باشد که کسی از آنها سردر بیاورد.

(ص ۳۰۸)

کسانی هگل را پیشوای فلسفه جدید می‌دانند. گویی نویسنده کتاب در پاسخ آنان می‌گوید:

با آنکه هگل دائماً خود را مدافع «خرد» (vernunft) معرفی می‌کند، اما در عمل به گفته پوپر یکی از مرگبارترین دشمنان خرد است. در مورد «آزادی» هم، چنین است؛ هگل لفظاً از آزادی دفاع می‌کند، اما در واقع امر چنان آن را خوار و کوچک می‌کند که در تعریف مجدد خود از آن، آن را با قوانین [فرامین] دولت یکی می‌داند (قوانینی که آن را تجسم زمینی خرد می‌خواند). (ص ۳۰۹)

و این گفته، تنها گفته پوپر نیست. می‌دانیم که پوپر مارکس را هم دشمن «جامعه باز» می‌داند، اما در حق او این انصاف را روا می‌دارد:

در نظر پوپر، مارکس مؤکداً دشمن جامعه باز نبود، یا دست کم عامدانه چنین نبود. پوپر او را مردی می‌بیند که احساسات انسان‌دوستانه قوی انگیزه فعالیت اوست، و به نیابت از ستمدیدگان خشمی شدید ابراز می‌دارد که پوپر با این احساسات او همدلی زیادی دارد. (ص ۳۰۹)

با آمدن لنین همه چیز عوض می‌شود.

(من این معنی را در کتاب «مارکس و سایه‌اش» مشروحاً نشان داده‌ام).

گفتار و کردار خود. لسناف، نویسنده کتاب در تفسیر عقاید پوپر می‌نویسد:

در قلمرو اقتصاد نیز مانند قلمرو خشونت عربان طبیعت، آزادی باید (اگر چه شاید به نظر تناقض آلود بیاید) به خاطر آزادی محدود گردد. (ص ۳۲۰)

یعنی آزادی باید به قانون وضع شده از طرف همگان محدود گردد و نیز باید آزادی سرمایه‌دار به سود مردمان بی سرمایه محدود شود.

داوری نهائی و فشرده نویسنده کتاب درباره پوپر این است:

پوپر در میان تمامی فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، احتمالاً صادق‌ترین فرزند روشنفکری و شجاع‌ترین و راسخ‌ترین مدافع مدرنیته است - مدافع علم، خرد، آزادی فردی، و دموکراسی مبتنی بر نمایندگی. (ص ۳۲۴)

می‌رسیم به آیزایا برلین مدافع دیگر آزادی و مخالف اصالت تاریخ. برلین در کشور ما خوشبختانه ناشناخته نیست. در اینجا نیز می‌کشیم آنچه را تازگی دارد بیاوریم.

برلین دو شکل مختلف از آموزه ناگزیر تاریخی را تشخیص می‌دهد که یکی «خیراندیشانه» و دیگری «کمتر دوستانه» است. اولی... مبتنی بر «اعتقاد به ممکن بودن رسیدن به خوشبختی از طریق سازماندهی عقلانی» است... نمونه بارز شکل «کمتر دوستانه»، نظریات هگل و مارکس است، زیرا هر يك از آنها روایت خود از غایت‌شناسی تاریخی را برای توجیه نابودی همه افرادی به کار می‌گیرد که آنقدر احمق‌اند که با حرکت ضروری تاریخ به سمت غایتش مخالفت می‌کنند... برلین می‌گوید این نگرش «پیامبر از کوره در رفته» است که تاریخ را به چشم انتقامی قهرآمیز از کسانی می‌بیند که از آنان متنفر است... این نگرش هم درد و رنج بشری را به خاطر خیر و نیکی فرضی بزرگتری توجیه می‌کند و هم

پوپر با مارکس هم نظر است که سرمایه‌داری بی‌قیدوبند قرن نوزدهم بسیار بیرحمانه و غیرانسانی بود (این نظر پوپر درست مخالف نظر هایدک است). علی‌رغم همه اینها، مارکسیسم یکی از مرگبارترین تهدیدها نسبت به جامعه باز در طول تاریخ تمدن غرب است (یا تبدیل به چنین تهدیدی شده است)... علتش این است که مارکس، علی‌رغم موهبت‌های عظیم فکری‌اش، و علی‌رغم پیش‌های بسیار عمیق جامعه‌شناختی‌اش، مرتکب خطاهای فکری مرگباری هم شد... این خطاها را باید در آموزه‌های غلط تاریخ‌باوری و اوتوپیا-سیسم جست. (ص ۳۱۰)

در توضیح این مطلب باید گفت که سرمایه‌داری آمریکا، حتی امروز هم «بسیار بیرحمانه و غیرانسانی» است؛ البته در اروپا سرمایه‌داری از خشونت خود نسبت به مردم «خودی» بسیار کاسته است. در مورد مارکس، چنان‌که در جای دیگر نوشته‌ام، داوری پوپر دقیق است. مجموعه افکار مارکس را نمی‌توان در قالب یک ایدئولوژی ریخت. لنین چنین کرد و فاتحه آزادی را خواند. ولی مارکس تاریخ را به جای خدا نشانده و دایره یوتوپیا را بسیار وسعت داد. انقلاب مارکسی نیز «منجر به پدیداری جوامع بسته، اقتدارگرا و غالباً توتالیتری شده است.» (ص ۳۱۱)

کل تاریخ‌باوری که بنیان پیشگوئی‌های مارکس بود، خود بنیانش بر آب و بر اشتباهی اساسی است. (ص ۳۱۱)

بسیاری از اشتباهات مارکس، مستقیم یا غیرمستقیم، ناشی از فلسفه هگل است مثلاً «هگل جنگ را موتور اصلی پیشرفت تاریخی می‌دید و مارکس هم نقش مشابهی برای انقلاب قائل بود.» (ص ۳۱۷)

اما عیب «اصالت تاریخ» (تاریخ‌باوری) از کجا ناشی می‌شود؟ پاسخ پوپر (و بعد از او برشت) این است که «تاریخ هیچ معنایی ندارد، مگر همان معنایی که ما خود به آن می‌دهیم.» (ص ۳۱۷) البته با

○ اوکشات: سنت، ثابت، تمام‌شده و تغییرناپذیر نیست، بلکه سیال و انعطاف‌پذیر است و می‌تواند بدرستی پاسخگوی شرایط متغیر یا تغییر یافته باشد.



واقعیت آزادی فردی و انتخاب فردی را  
انکار می‌کند. (ص ۳۳۶)

اصالت تاریخ منتهی می‌شود به جبر تاریخ، فرضیه باطلی که «هیچ کس تاکنون نشان نداده است که هیچ یک از روایت‌های مختلف آن صحت و حقیقت دارد.» (ص ۳۳۷) موضوع «رهایی» و آزادی فلسفی در آراء هگل و مارکس مبحث مفصلی است. به نظر برلین، در فلسفه این دو «درک و پذیرش یا تسلیم شدن به مسیر ضروری تاریخ به معنای آزاد شدن است.» (ص ۳۴۱) ولی چون در جهان حقیقت «مسیر ضروری تاریخ» معنا ندارد لاجرم جا برای توهم و جنایت باز می‌شود. لنین یقین داشت که آدمکشی‌های او «در مسیر تاریخ» قرار دارد. از این جاست که برلین این گفته الکساندر هر تسن را نقل می‌کند که:

دوران مدرن نوع تازه‌ای از قربانی کردن انسان را ابداع کرده است: قربانی کردن انسانها به پای یک آرمان. (ص ۳۴۵)

هر تسن و برلین فراموش کرده‌اند بنویسند که این «آرمان» به تمامی توهم است: نژاد ناب، جامعه بی طبقه و ...

در تأیید این نظر است که برلین می‌آورد:

در تاریخ، هر دستاوردی با از دست دادنی توأم است. . . . هر پنداری از جامعه کامل، که در آن همه فضیلت‌های همه فرهنگ‌ها به صورتی هماهنگ گرد آیند، پنداری باطل و بی‌معناست. . . اندیشه دیربای جامعه کامل، که در آن حقیقت، عدالت، آزادی، خوشبختی و فضیلت یکجا در کامل‌ترین شکل خود گردآمده باشند، نه تنها اوتویپائی بلکه ذاتاً ناسازگار است، زیرا اگر برخی از این ارزشها در عمل با هم ناسازگار باشند. . . از نظر مفهومی نمی‌توانند یکجا گرد آیند. (صص ۳۴۸ و ۳۴۹)

و تعریف تازه‌ای از لیبرالیسم:

لیبرالیسم به معنای آزاد گذاشتن افراد در محدوده‌ای معین است تا بتوانند آن درکی را که خود از خیر دارند، دنبال کنند: محدوده و محدودیت‌ها را قواعد معینی مربوط به حق فراهم می‌کند و اجتماع آن

را تنفیذ می‌کند. (صص ۳۵۵ و ۳۵۶)

اما فلسفه جان راولز که در ایران کمتر شناخته شده است. نویسنده کتاب جوهر فلسفه او را در دو کلمه خلاصه کرده است: عدالت لیبرالی.

وی دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار و دولت رفاه باز توزیع کننده را با هم تلفیق می‌کند. (ص ۳۶۳)

بدیهی است که امروزه هیچ کشوری نمی‌تواند از دموکراسی بگذرد. و دموکراسی یا دموکراسی لیبرال است یا یکی از انواع متعدد دیکتاتوری. اما جهان پس از هفتاد و اندی سال «تجربه» خونین کمونیسم متوجه شد که اقتصاد ثمربخش، اقتصاد بازار است ولی چون رونق بازار موجب ازدیاد فاصله طبقاتی می‌گردد دولت دلسوز باید توزیع عادلانه ثروت را به عهده بگیرد. به عبارت دیگر:

عدالت زمانی حاصل می‌شود که به توزیع درست سود و مسئولیت در همیاری اجتماعی برسیم. (ص ۳۶۵)

راولز درباره عدالت می‌گوید: «عدالت آن چیزی است که اشخاص آزاد و برابر بر سر آن توافق می‌کنند.» (ص ۳۷۴) با در نظر گرفتن این که «برابری دقیق و کامل در توزیع خیرهای اجتماعی بنیادین در واقع محال است» (ص ۳۷۵) زیرا استعدادها، تلاش و معلومات افراد یکسان نیست، و برابری کامل اگر ممکن هم باشد، کارساز نیست و اجتماع از آن سودی نمی‌برد. نابرابری در حوزه اقتصاد ناگزیر است، ولی در هر صورت باید به «نابرابری عادلانه» رسید. برای رونق گرفتن کشور، اقتصاد بازار ضروری است ولی تقدّم با آزادی است. توزیع خودبه‌خود بازار منافی با عدالت اجتماعی است و از این جاست که دخالت دولت لازم می‌آید. این دخالت به صورت مالیات تحقق می‌یابد. وانگهی دولت باید آموزش و پرورش رایگان را تضمین کند. راولز درباره توزیع ثروت می‌گوید:

عادلانه است که توانا ترها از توانایی بیشتر خود منتفع شوند اما فقط به شرطی که آنانی را هم که بخت مساعد نداشته‌اند منتفع سازند. (ص ۳۸۶)

بدیهی است در این مورد نظارت یا دخالت

○ افلاطون واضع جامعه بسته بود زیرا خود را «همه چیزدان» می‌دانست. فیلسوفان افلاطونی بظاهر مدعی هستند که همه چیز را می‌دانند و بنا بر این شایسته کسب قدرت تمام عیار و بلا معارضند.

دولت ضروری است. اگر اجرای عدالت به توانگران واگذار شود به بی‌عدالتی خواهیم رسید.

هابرماس آخرین نفری است که لسناف به او پرداخته است. این فیلسوف در گذار از یوزیتویسم می‌گوید:

رابطه انسانها به هم در دادوستد و تعامل اجتماعی کاملاً متفاوت از نوع رابطه انسان با محیط طبیعی است، و برای همین، علوم اجتماعی لوازم دیگری می‌طلبند و نیازمند شناخت از نوع دیگری هستند. انسانها در مقام موجودات اجتماعی با یکدیگر تعامل دارند و برای تعامل نیازمند فهم و درک یکدیگرند. این کار را آنها با استفاده از زبان مشترک انجام می‌دهند. (ص ۴۳۴)

وی این تعامل را «عمل ارتباطی» می‌نامد که در فلسفه او جای مهمی دارد. هابرماس منتقد اجتماعی بزرگی نیز هست. مثلاً درباره دولت رفاه می‌نویسد:

دولت رفاه شهروندان را تبدیل به «مشتری» می‌کند که فقدان هرگونه مشارکت سیاسی اصیل را برای آنان پذیرفتنی می‌نماید. (ص ۴۶۴)

و درست این کاری است که سرمایه‌داری آمریکا با مردم آمریکا کرده است. این از مشخصات بارز «فرهنگ بازرگانی» است.

لسناف در بحث کوتاه پایانی کتاب نظر فوکویاما را مبنتی بر پایان تاریخ و اینکه «دموکراسی لیبرال را نمی‌توان بهبود بخشید» می‌آورد:

به عقیده من، عملاً تنش و حتی تناقضی میان دموکراسی (مبنتی بر اصل برابری قدرت) و سرمایه‌داری وجود دارد که

به صورتی ناگزیر نابرابری ثروت و از آن رو نابرابری قدرت را به بار می‌آورد. اما سرمایه‌داری [یعنی اقتصاد بازار] ممکن است از نظر کارایی اقتصادی واقعاً اجتناب‌ناپذیر باشد. در این صورت، نظام حکومتی مدرن غربی، برخلاف آنچه فوکویاما می‌گوید، عملاً در بطن خود تناقضی درونی دارد. (ص ۴۷۶)

مثلاً غرب از نظر پایبندی به دموکراسی مبلغ «حقوق بشر» است ولی در عین حال برای انهدام همین بشر سلاحهای مرگبار می‌سازد، زیرا سرمایه‌داری بر اساس تأمین «سود» هرچه بیشتر است، از هر راهی که به دست آید.

بنابراین، به دلایل بسیار، به نظر می‌رسد که «تاریخ» هنوز باید به سؤالاتی بسیاری پاسخ دهد. بسیار بعید است که تاریخ فلسفه سیاسی در قرن بیستم... آخرین تاریخ فلسفه سیاسی باشد. (همان صفحه)

آنچه، در مقیاسی کوچک نسبت به این بزرگان، به نظر نویسنده این مقاله می‌رسد آن است که باید عدالتی وسیع و آزادی‌ای گسترده با اخلاق معنویت همراه باشد. و این سخن را ترجمه پهنای گفته «باید» در حدیث دیگری

ترجمه این کتاب گرانقدر را به مترجم «خسته نباشید» می‌گوییم و منتظر کارهای بعدی او می‌مانیم.

## یادداشت‌ها

1. M. H. Lessnaff

۲. نشر کوچک، ۱۳۷۸.

۳. برای شناختن رابطه مارکس با اومانیزم، ر.ک. مصطفی رحیمی، مارکس و سایه‌اش (زیر چاپ)

۴. تأکید در همه جا افزوده این مقاله است.

## ○ حاصل احساس

«همه چیزدانی»، در امور غیرسیاسی تبختر و لافزنی است و در کار سیاسی استبداد سیاه.