

روحیه انتقادی در گزینش آثار

روی جلد بعضی از کتابها برخی اسمها می درخشند و گاه بعضی از کتابها بی هیچ درخششی وارد بازار فرهنگ می شوند. به خصوص در عرصه ترجمه از این دست کتابهای بی درخشش کم نداریم. عزت الله فولادوند از مجموعه نامهای درخشانی است که وقتی مُهرشان پای کتابی بخورد می توان اطمینان یافت که کتاب خوب و بلکه بسیار خوبی به دست خواننده رسیده است. این نام در کنار نام دیگرانی از قدیم ترها همچون نجف دریابندری، ابوالحسن نجفی، محمد قاضی، مصطفی رحیمی، محمدحسن لطفی و...، یادآور تلاش جدی، پیگیر و مثمرتری است که در بیش از چهار - پنج دهه فضای فکری، فلسفی، ادبی، اجتماعی و فرهنگی جامعه ایرانی را متحول ساخته و راه داد و ستد خردمندان را با فرهنگ و فلسفه و ادبیات و اندیشه غرب هموار کرد. عزت الله فولادوند از معتمدان عرصه ترجمه است و نام او روی جلد یک اثر به تنهایی عاملی می شود برای برگزیدن آن. تلاشهای خستگی ناپذیر عزت الله فولادوند در قلمرو فلسفه سیاسی و اجتماعی به خصوص در این سالها یکی از موثرترین و موفق ترین پلهای ارتباطی قشر دانشجو و کتابخوان جدی با فرهنگ و اندیشه غربی است. آثاری که این مترجم برمیگزیند عموماً به نوعی با مسائل بنیادین نظری و فکری جامعه کنونی ما سر و کار دارد. با ترجمه و طرح این آثار، مسائل مبتلا به جامعه خودمان در حوزه نظر و اندیشه ژرف تر امکان کاویده شدن پیدا می کنند. نگارنده به یاد ندارد که در میان کتابهای افزونی که این مترجم گرانقدر برگزیده است به اثری برخورد کرده باشد که به کلی از فضای فرهنگی ایران معاصر بیرون باشد. اینها حساسیت و تعهد فولادوند را نسبت به وضعیت کنونی فرهنگ و اندیشه ایرانی نشان می دهد و

دغدغه اش را برای اصلاح و تعالی این فرهنگ آشکار می سازد. افزون بر اینها می توان از خلال این ترجمه ها و انتخابها رویکرد انتقادی او را نسبت به این وضعیت مشاهده نمود. گزینشهای او عمدتاً از میان فلاسفه، نویسندگان و متفکرین صورت می گیرد که هر کدام به نوعی منتقد تفکر معاصر خود هستند. گویی «روحیه انتقادی» اثر یکی از شرایطی است که فولادوند در انتخاب اثری برای ترجمه در نظر می گیرد. کمتر ترجمه ای از او می خوانیم که از این روحیه انتقادی دور باشد. نگاهی به ترجمه های همین دو سه سال اخیر برای اثبات این مدعا کافی است.

آثاری همچون **برج فرازان** باربارا تاکن، **خرد در سیاست** مجموعه تألیف و ترجمه مقالات، **اندیشه سیاسی** کارل پوپر جری شی یرمر، **در سنگر آزادی** فون هایک، **مردان اندیشه** برایان مگی و حتی آثار تخصصی ای همچون **اخلاق در فلسفه** کانت راجر سالیوان و **آغاز فلسفه** گادامر هیچ کدام از این روحیه انتقادی دور نیستند. بعضی آثار همچون **آغاز فلسفه** گادامر با زبانی تخصصی و آکادمیک فلسفی روند عقایدنگاری تاریخی فلسفه را به نقد می کشد و نگاهی متفاوت به آغاز فلسفه غرب یعنی فلسفه پیش سقراطیان دارد. بعضی آثار دیگر هم به زبانی عام گرامیانی نظری و فلسفی و ایدئولوژیک نظامهای سیاسی و اجتماعی را به چالش می کشد و ضعف نظامها را نه در بیرون از آنها بلکه در ذات ناهماهنگ و نامتوازن خودشان جست و جو می کند، همچون **برج فرازان** و **در سنگر آزادی**.

طبعاً آثاری که زبان خاص دارند با مخاطبان خاص هم سر و کار دارد، باز مثل همین **آغاز فلسفه** گادامر. این کتاب و ترجمه اش اگر چه سخت



امروز صرفاً از منظر استیلای جهانی مطرح نیست، بلکه به نظر گادامر رسیدن به عدم اعتماد به نفس و تمایلش به ارتباط با دیگر فرهنگها و وجه دیگری از این موقعیت را نشان می‌دهد. بازگشت گادامر به یونان باستان یا همان «آغاز فلسفه» بیشتر برای این است که به منشأ ضعفها و فقدان تفکر فلسفی امروز غرب دست یابد.

گادامر برخلاف دلوز که تأویل و تفسیر اندیشه‌ها را مانع خلاقیت و نوآوری اندیشه می‌داند به تفسیر بها می‌دهد. تا جایی که روش پیشنهادی خودش برای شناخت پیشینیان در برابر روش تاریخی، روش هرمنوتیکی است که در قالب «آگاهی متأثر از تاریخ» یا همان «تاریخ اثرنگر» ارائه می‌شود. او خود به همین طریق «آغاز فلسفه» را شرح و تفسیر می‌کند و همه آنچه را از این دوره تاریخی به جا مانده است حاصل همین تأویل و تفسیرها می‌داند. نخستین تأویل‌گران اندیشه پیش سقراطیان افلاطون و ارسطو بوده‌اند و سپس شارحان این دو و بعد رماتیک‌های قرن نوزدهم خصوصاً اشلايماخر و هگل و شاگردان برجسته‌شان تسلر و دیلتای.

گادامر به رغم اهمیتی که برای تأویل متن قائل است اما از یاد نمی‌برد که نقص این نحوه عقایدنگاری در این است که به مرور دست‌یابی به متون اصلی اگر نه غیرممکن حداقل به ندرت صورت می‌گیرد. آنچه مورد عنایت فلاسفه بعدی واقع می‌شود متون دست‌خورده و متصرف شده است. گادامر در کتاب **آغاز فلسفه** می‌کوشد به خود متن اولیه بپردازد و به کمک اصل متن تفسیر دیگران را مورد ارزیابی قرار دهد. متنی که در این کتاب مورد بازخوانی و تأویل گادامر قرار می‌گیرد شعری از پارمنیدس است. البته او نیز برای ورود به این دوره

نیست و زبان مغلقی ندارد اما برای خوانندگان حوزه مطالعات فلسفه سیاسی و اجتماعی سودمند نیست و بیشتر برای دانشجویان فلسفه قابل استفاده خواهد بود و روح انتقاد را نسبت به آموزش تقلیدی تاریخ فلسفه به شیوه متداول در غرب، در آنها تقویت خواهد کرد و ذهن آنان را نسبت به آموزه‌های به قول ژیل دلوز تک‌ساحتی و یک‌سویه حساس خواهد ساخت و آنان را وادار خواهد ساخت بیرون از چهارچوب بسته عقایدنگاری تاریخی، جوایب تفسیرهایی دیگر و اندیشه‌هایی دیگر باشند مثلاً گادامر در برابر این نحوه تاریخ‌نگاری فلسفه، دو روش «تاریخ مسئله‌نگر» و «آگاهی متأثر از تاریخ» را پیشنهاد می‌دهد و بر روش دوم تأکید بیشتری دارد. برای اینکه مفهوم و کارکرد «روحیه انتقادی» در آثار انتخابی عزت‌الله فولادوند بیشتر نمایان گردد به دو نمونه از ترجمه‌های اخیر ایشان می‌پردازیم: **در سنگر آزادی و آغاز فلسفه**.

آغاز فلسفه

به نظر گادامر در روش تاریخی عقایدنگاری فلسفی صورتی از تکوین فلسفه تحمیل می‌شود که توجیه‌گر وضعیت کنونی فلسفه غرب باشد که وضعیت مسلط است. اما موقعیت کنونی غرب برای فلاسفه

بهترین آستانه ورود را افلاطون و ارسطو می‌داند:

«کار را نه از طالس یا هومر یا زبان یونانی در سده دوم پیش از میلاد مسیح (ع) بلکه از افلاطون و ارسطو آغاز می‌کنم. به قضاوت من این یگانه راه فلسفی ورود به تفسیر اندیشه‌های پیش از سقراطیان است. هر چیز دیگری به معنای اصل قرار دادن تاریخ و حذف فلسفه خواهد بود.» (ص ۲) او اگرچه بهترین مدخل را برای ورود به عصر پیش سقراطیان افلاطون و ارسطو می‌داند، اما برای درک آغاز یونانی فلسفه آنچنان که بوده است به اصل متون نظر دارد و به اصل شعر پارمنیدس مستقل از شروح و تفسیری که دیگران بر آن نگاشته‌اند می‌پردازد و با تکیه بر اصل متن ضعف و کاستی تفسیرهای رایج در تاریخ فلسفه را نمایان می‌سازد و به نتیجه‌ای خلاف نتایج متداول می‌رسد.

به نظر او آغاز فلسفه غرب نه در تعقل به مفهوم ارسطویی‌اش که تا به امروز حیات داشته است، بلکه در سیلان و نوسان عقل در میان مفهوم دوگانه نفس یعنی حیات و جاودانگی از یک سو و ذهنیت انتزاعی و تعقل منطقی از دیگر سو است. یعنی هم وجه هستی‌شناسانه داشته و هم وجه معرفت‌شناسانه و اهمیت این آغاز هم از بابت جدایی‌ناپذیری همین دو وجه مفهومی نفس است. به همین دلیل هم او با برداشت تاریخی نسبت به تأسیس نخستین مکتب فلسفی جهان‌شناسانه در یونان باستان موافق نیست. به نظر او در آن دوره ذهن آدمی بسیار جوان‌تر از آن بوده که بتواند مکتب بپرواند. در نتیجه توجه او به «آغاز» نه برای توجیه «اکنون» و دست و پا کردن یک پیشینه معقول و موجه بلکه برای بازشناسی و بازکاوی آن چیزی است که امروز غرب هست. او با ورود به گذشته و کنکاش ریشه‌ها نه فقط به تکریم عظمت غرب بلکه به علل کمبودها و نقصها نیز می‌خواهد پی ببرد. اهمیت متن خوانی و توجه به خود متن هم به همین خاطر است. مقصود او از متن خوانی، هم‌سخنی دائم با ریشه‌هاست. از این هم‌سخنی با ریشه‌ها از طریق دسترسی هرمنوتیک با متن در فلسفه گادامر به اصلی مهم در فلسفه گادامر می‌رسیم که آن دیالکتیک متن و موقعیت است.

هیچ متنی مستقل از موقعیت نه زاده و نه خوانده می‌شود. به همین سان هیچ فردی بیرون از موقعیت قادر نیست به متن ناب دست یابد. به این معنا نه متن ناب داریم و نه خوانش ناب. البته منظور این نیست که موقعیت به عنوان یک امر مسلط و بیرونی حرف اول را می‌زند، بلکه موقعیت و متن در یک رابطه دیالکتیکی مدام همدیگر را می‌آفرینند، تخریب می‌کنند و چیز دیگری می‌سازند. خوانشگر هم بخشی از این مجموعه است. درباره «موقعیت» می‌توان گفت مفهوم کشداری است که هم بر کنش زمانی و تداخل آغازها دلالت می‌کند و هم دربرگیرنده سنتها و پیش‌داوریه‌ها است. به این معناست که خوانشگر ناب هم نداریم. این تأثیر و تأثر متقابل در مقام یک شنونده یا بیننده اثر هنری هم به چشم می‌خورد:

«ما هرگز در موقعیت بیننده یا شنونده خالص کار هنری نیستیم. زیرا به معنایی خاص، همیشه با سنتهای خویش درگیریم. در بافت هدف‌ها و ساختار درونی و بافت کار هیچ پدیدآورنده‌ای به خودی خود برای زدودن همه پیش‌داوری‌های ما کافی نیست. زیرا پیش‌داوری‌ها از ریشه داشتن ما در سنتی معین برمی‌خیزند.» (ص ۲۴)

بدین ترتیب به هیچ طریقی از طریقهای یاد شده، یعنی اصالت تاریخ،

اصالت ساختار، تاریخ مسئله‌نگر و تاریخ اثرنگر در مطالعه گذشته نمی‌توان ادعا کرد که بررسی و خوانش یک متن کاملاً وابسته به فرد است. حتی هگل و اشلاهماخر و نیچه و دیلتای و دیگرانی که خود بانیان سنتهای فکری جدید در مطالعه گذشته بوده‌اند، پای در سنت داشته و در موقعیتی بوده‌اند که تعیین‌گر افق دید و دریچه نگاهشان بوده است. شاید بتوان این درهم‌تنیدگی سه گانه و پای در سنت داشتن را این‌گونه تعبیر کرد که دیالکتیک متن، موقعیت و خواننده، به معنایی همان درهم‌تنیدگی هستی و زمان و اندیشه در فلسفه هایدگر باشد.

گادامر در دو فصل پایانی کتاب می‌کوشد با تفسیر هرمنوتیکی شعر پارمنیدس، نخستین تحولات معرفتی انسان غربی را در گسست بین نظرگاه دینی - حماسی و تفکر مفهومی نمایان سازد: «بین نظرگاه دینی حماسی و تفکر مفهومی رابطه‌ای نزدیک وجود دارد. نخستین بار که به گسست میان این دو برمی‌خوریم در افلاطون است. به ویژه هنگامی که او صفت خاص پیشینیان خویش را قصه‌گویی معرفی می‌کند. از این نقطه به بعد تفکر در جاده logio یعنی تعقل و استدلال و دیالکتیک می‌افتد. با فلسفه افلاطون و ارسطو راهی نو به سوی حقیقت باز می‌شود.» (ص ۱۳۵)

در تفسیر گادامر از شعر پارمنیدس دو نکته بیش از بقیه قابل توجه است یکی درهم‌تنیدگی راست و دروغ در شعر پارمنیدس و دیگر توجه هم‌ارز او به «حقیقت واحد» و «گمانهای میرنده» است، که منظور همان گمانهای متعدد مردمان است. حقیقت که معلوم است چرا واحد است. اما گمانها چرا میرنده‌اند؟ زیرا مردم میرنده‌اند. گمانها همراه با آدمها می‌آیند و می‌روند اما حقیقت جاودانه می‌ماند و راهی به دل آن باز نمی‌شود مگر به واسطه همین گمانها. نسبت میان این گمانها با حقیقت در واقع بیان متفاوتی از امکانهای بی‌شمار شناخت آدمی است: «انسان دارای این توان است که بیندیشد و بر اوضاع و احوال فائق آید و انبوهی از امکانات را به خاطر راه دهد. راز پذیرندگی او در همین است. یعنی این که او پذیرای امکانات می‌شود و به عنوان موجودی فانی به جای این که قادر به داشتن حقیقت یگانه باشد، امکانات متعدد تشخیص می‌دهد.» (ص ۱۴۳ و ۱۴۴)

او برداشت خود را بر مصراعهایی از شعر پارمنیدس بنا می‌کند که درباره عالم است و امکان شناخت آن. در نتیجه حاوی نخستین نگرشهای انسان غربی به خلقت جهان است به خصوص آنجایی که پارمنیدس نسبت میان حقیقت و نحوه شناخت آن را بیان می‌کند، این نگرش بیشتر آشکار می‌گردد:

«تعلیم ایزدی همه چیز را دربر خواهد گرفت.»

«نه تنها حقیقت گرد شده [یعنی] دل تزلزل‌ناپذیر [آن]»

[بلکه هم چنین] «گمان‌های میرندگان» (ص ۱۴۲)

در این سه مصرع مسئله دانایی آدمیان و امکان شناخت آنها مطرح است. امکانی که از سوی ایزدبانو به آنان داده می‌شود. بهتر است مطابق متن بگوییم تعلیم داده می‌شود. در این آموزش یزدانی امکان شناخت، نه در حد گمان میرنده بی‌اعتبار می‌گردد و نه در حد حقیقت مطلق، اعتبار مطلق پیدا می‌کند. از سوی دیگر بنا بر تصریح گادامر، صیغه مفرد حقیقت و صیغه جمع گمانها نشان می‌دهد که حقیقت گرچه یگانه است اما شناختی واحد را تاب نمی‌آورد و هرشناختی در نسبت با آن چیزی به جز

«گمان‌میرنده» نیست.

امر دیگری که در تعلیم ایزد بانوی شعر پارمنیدس به چشم می‌آید، نقش ایزدان است در ممکن ساختن شناخت آدمی. به این معنا که شناخت جهان نه تنها ممکن بلکه خواسته و آموزه ایزدی هم هست. پس نخستین موقعیتی که تفسیر انسان را از جهان مقید می‌سازد، موقعیت یزدان‌شناختی است. او در یک سنت ایزدی پای دارد و از همانجا به جهان و آنچه در اوست می‌نگرد. شناخت او ناشی از موقعیت در «حضور خدا بودن» است. این «در حضور خدا بودن» شاید همان طور که گادامر می‌گوید سرآغازی باشد که «درهای مهمترین ساخت تفکر انسانی در همین سرآغاز بازمی‌شود.» (ص ۱۵) حتی آنچنان که او دوست می‌دارد «حالتی که باز و پذیرنده به معنای رو به سوی آینده‌ای نامشخص داشتن» باشد (ص ۱۶) نکته دیگری که از این شعر قابل استنباط است این است که نه انسان در حد سوژه‌شناسنده کاسته شده و نه جهان در حد یک ابژه و متعلق شناخت محدود گشته است:

«علم جدید همواره می‌خواهد به وسیله روشی که دارد بر متعلق شناخت سیادت و سیطره پیدا کند و بنابراین مشارکت دوسویه میان شناسنده و متعلق شناخت را حذف می‌کند که نقطه اوج فلسفه یونان است و بهره‌مندی ما را از زیبایی و نیکی و عدالت و ارزشهای زندگی با هم امکان‌پذیر می‌سازد. در چشم یونانیان گوهر معرفت دیالوگ یا هم‌سخنی است نه سیادت و سیطره به متعلق شناخت به مفهوم چیزی



برخاسته از فعالیت یا ذهنیتی مستقل است. (ص ۹۷)

بدین سان می‌بینیم در تخصصی‌ترین گزینشهای فولادوند هم می‌توان آن «روحیه انتقادی» را تشخیص داد.

در سنگر آزادی

رسم عزت‌الله فولادوند در ترجمه آثار، تألیف یک پیش‌گفتار مبسوط یا مجمل، اما مفید در زمینه آن اثر و مؤلف آن است. به طوری

که خود این پیش‌گفتارها، هم به عنوان آغاز و هم به عنوان مکمل در فهم کتاب بسیار مؤثر واقع می‌شود. این پیش‌گفتارها در واقع تفسیر و تأویل مترجم است از اثر و نویسنده آن. این امر به خصوص درباره کتاب **در سنگر آزادی** و معرفی فون هایمیک بسیار چشمگیر است. در گفتار مترجم، خواننده با زندگی و آثار هایمیک آشنا شده و به مهم‌ترین مفاهیم فلسفه سیاسی او پی می‌برد.

اگر خواننده با کارل پوپر به عنوان یک فیلسوف منتقد جوامع بسته و ایدئولوژیک آشنا باشد و نیز با انتقادهای اجتماعی جرج اورول، در این صورت با نشان‌دن نام فون هایمیک در کنار این دو به یک تفکر سه ضلعی انتقادی نسبت به جوامع بسته دست می‌یابد. با این اذعان که نسبت میان هایمیک و پوپر همان نسبتی نیست که این دو با جرج اورول برقرار می‌کنند. این منتقد بیشتر پی آمدها و روستاها را می‌نمایاند و آن دو دیگر میانی معرفتی و تاریخی نظامهای جمع‌گرا و بسته را مورد نقادی قرار می‌دهند. مشابهت و نزدیکی این دو فیلسوف در این است که هر دو در دوره‌های موسوم به عصر روشنفکری و ترویج مدل سوسیالیسم از منتقدین نظامهای سوسیالیستی بوده‌اند. ذکر این مشابهت به این معنا نیست که هر که در عصر روشنفکری به مدل سوسیالیسم دل باخت و آن را افق آرمانی‌اش قرار داد، لزوماً معتقد به نظامهای بسته بوده و غایت اندیشه و آرمانش جز به برپایی نظامهای توتالیتری نمی‌انجامید. در واقع سوسیالیسم به عنوان یک آرمان برابری جویانه و عدالت‌خواهانه بیش از آنکه در ساخت و ساز جوامع بسته مفید واقع شود مبتنی بر مشارکت عمومی است و تعمیم ثروت و در نتیجه تکثیر قدرت. در واقع جمع‌گرایی سوسیالیستی به معنای تکثیر ثروت و قدرت است با پشتوانه دولت. در واقع چنین دولتی نه یک دولت برنامه‌ریز خودمحمور بلکه تسهیل‌کننده مشارکت عمومی است.

به همین معانی است که حتی پوپر نیز در اواخر عمر و در نهایی‌ترین اندیشه‌هایش بار دیگر متمایل به آرمان سوسیالیسم و نه مدل مشخص سیاسی آن، می‌شود بی آنکه این تمایل ذره‌ای از خصومت او نسبت به جوامع بسته و ایدئولوژیک بکاهد. مشابهت دیگر هایمیک با کانت است:

«هایمیک نیز مانند کانت با ابزار عقل آدمی حدود دگرگونی‌ناپذیر آن را نشان می‌دهد.» (ص ۲۳)

هایمیک در امر شناخت از کانت هم فراتر رفته و آن را در نسبتهای میان عین و ذهن ممکن می‌انگارد. ذهن خود یکی از متعلقات عالم عین است و به همین دلیل هم، قادر به شناخت آن است. به جز تداخل عین و ذهن خصوصیت دیگر شناخت به نظر هایمیک (در گفتار مترجم) عمومیت آن است و شناخت هم مثل هر پدیده دیگری راه تکامل و توسعه‌اش از میان هزاران عقل می‌گذرد نه عقلهای محدود و مشخص: «شناخت ضرورتاً میان هزاران میلیون تن از افراد پراکنده است.»

(ص ۲۶) حاصل این شناخت نامتمرکز در جامعه به قدرت و اختیارات نامتمرکز در جامعه تبدیل می‌شود. «وقتی قدرت و اختیارات و امکانات بدین شیوه در میان سازمان‌ها و افراد پخش شد و نظامی نامتمرکز به وجود آمد، هر کسی تشویق می‌شود که از منابع و فرصت‌های در دسترس به بهترین وجه استفاده کند. نامی که هایمیک بر کل این جریان می‌گذارد شیوه اکتشافی است. یعنی فرآیندی که جامعه از طریق آن شناخت‌های

کارآمد و سودمند را کشف می کند و به کار می گیرد.» (ص ۲۷ و ۲۸)

لیبرالیسم راست و دروغ، سوسیالیسم، اخلاق غریزی و اخلاق اکتسابی و فهم خاص هایدک از مدرنیته، بحثهای دیگری است که در ادامه گفتار مترجم پی گیری می شود. بعد از این گفتار به مقاله های گزیده شده از آثار و یا سخنرانیهای هایدک می رسمیم. هر کدام از این مقالات به نوعی بخشی از تفکر انتقادی او را نشان می دهند. سه مقاله «چرا فرومایه ترین عناصر در صدر می نشینند؟» و «پایان حقیقت» و «مسئولیت و آزادی» بیش از مقاله های دیگر دربردارنده دیدگاههای انتقادی او در زمینه جوامع جمع گرا و متمرکزند. در مقالاتی مثل «آزادی اقتصادی و حکومت انتخابی»، «مردداری به نام عدالت اجتماعی»، و «دموکراسی به کجا می رود» با هایدک به عنوان یک منتقد درونی لیبرالیسم آشنا می شویم.

بعضی مقالات هم، دیدگاههای اقتصادی او را نشان می دهند، مثل «کاربرد شناخت در جامعه» و «معضل لایتحل تخصص». مقاله «اقسام خردگرایی» هم، مبانی معرفت شناسانه هایدک را به خوبی شرح می کند. مقاله «چرا فرومایه ترین عناصر در صدر می نشینند؟» با این نظر آغاز می شود که ظهور توتالیتراریسم یک ضرورت اجتناب ناپذیر نبوده است که بعد با پذیرش این ضرورت مجبور شویم پی آمد صد نشینی «مشتی اراذل فرومایه و تبهکاران بی سروپا» را به تصادف تاریخی نسبت دهیم و میان این نتیجه و آن مقدمه فاصله بیفکنیم.

این یکی از معایبی است که هایدک در وصف توتالیتراریسم برمی شمارد. او با این نظر مخالف است که اگر این نظامها به دست افراد خوب هدایت شود از این معایب در امان می ماند، یکی به این دلیل که قدرت مطلق نمی گذارد که خوب، خوب بماند. دیگر آنکه خوبها معمولاً فروتنی می کنند و سکان قدرت را به کسی دیگر می سپارند که به نظرشان صالح تر است و در عمل هم چاره ای جز زیر پا گذاشتن ارزشهای اخلاقی ندارند:

«هم چنان که سیاستمدار دموکراتی که شروع به برنامه ریزی حیات اقتصادی کند به زودی با انتخاب یکی از دو شق روبه رو می شود یا برنامه ها را کنار بگذارد یا با اختیارات دیکتاتوری وارد عمل شود، دیکتاتور توتالیتر نیز هنوز دیری نگذشته باید از نادیده گرفتن اخلاق متعارف یا شکست یکی را برگزیند. به این دلیل است که در جامعه ای که به سوی توتالیتراریسم می رود، افراد غیر اخلاقی و بی وجدانی که از هیچ کاری ابا ندارند، احتمالاً موفق ترند.» (ص ۶۵)

عیب دیگر این نظامها تعارض در مبدأ و مقصد اخلاقی است. به نظر او برای تحلیل سیستم اخلاقی این جوامع نباید به مبانی اکتفا کرد، بلکه مهم تر از آن باید پیگیری نتایج بود. پرسش اصلی او در این بخش از انتقاداتش این است که نتیجه اخلاقی سازمان دهیهای جمع گرایانه در جوامع توتالیتر چیست؟ خود پاسخ می دهد:

«کنش و واکنش میان اخلاق و نهادها احتمالاً به این نتیجه می انجامد که اخلاق محصول جمع گرایی یکسره غیر از آرمانهای اخلاقی از کار درآید که به مطالبه جمع گرایی منجر شده است.» (ص ۶۶). پذیرش این پاسخ برای بسیاری کسانی که از پیروان صدیق و ساده دل این نظامها بوده اند توام با تلخی و حتی انکار است. اینها می کوشند تا با توجیهات متعدد این نتایج را نادیده بگیرند و یا آرام آرام از

جریانات کناره بگیرند و به گوشه انزوا بخرزند. این واکنشها هیچ تأثیری در اصل نتیجه ندارد. نتیجه ای که چیزی نیست به جز تعویض تصویر ایده آل عالی ترین فضایل اخلاقی با تصویر زنده پست ترین ردایل اخلاقی. از نظر معرفتی این دسته از پیروان صدیق نمی توانند گسست میان نگرشها و مبانی را با نتایج آنی شان پذیرا شوند.

سومین عیبی که هایدک برمی شمارد تکیه بر اکثریت عددی و روند شکل گیری پشتوانه مردم در نظامهای توتالیتر است:

«امکان تحمیل رژیم توتالیتر بر کل مردم بستگی به این دارد که رهبر، نخست گروهی را گرد خود فراهم آورد که حاضر باشند به همان انضباط توتالیتری گردن نهند که می خواهند به زور بر دیگران تحمیل کنند.» (ص ۶۷)

یک گروه با چه خصوصیتی می تواند به این انضباط گردن نهد؟ در یک موقعیت انقلابی و بحرانی اعضای این گروه ممکن است از افراد راست اندیش و محافظه کار باشند، اما به مرور با فاصله گرفتن از موقعیت انقلابی و شفاف تر شدن اوضاع، این افراد کم کم سر باز می زنند. اما رژیم توتالیتر بیشتر از زمان آغاز به چنین گروه منضبطی نیازمند است بدینسان اکثریتی از بدترینها به جای آنها می نشینند. در این جابه جاییها چند نکته قابل توجه وجود دارد: یکی میزان اندک تحصیلات افراد است. یکی فقدان اعتقادات شخصی و نظریات فردی و دیگر میل غریزی آدمی به سوی منفی ها است. برای هایدک این سوی مهم تر است. آدمها بنا به سرشتی که دارند بر سر برنامه های منفی و دشمن کمانه زودتر به توافق می رسند تا بر سر کارهای مثبت (البته ناگفته نمی توان گذاشت که این رأی هایدک بیشتر در مورد همان افراد کهنتری صادق است که ابراز وجودشان جز از این طریق امکان پذیر نیست). به هر حال هایدک تبعیض بین «ما» و «آنها» را ناشی از همین سرشت دشمن کامی می داند: «تبعیض بین «ما» و «آنها» و بیکار مشترک با افراد خارج از گروه یکی از اجزای سازنده هر مرامی است که قرار باشد گروهی را برای عمل مشترک به هم جوش دهد.» (ص ۶۹)

انتقاد بعدی او به نظام جمع گرا متوجه محصول جبری، سیاست چنین نظامی است. سیاستهای نظام جمع گرا خواه ناخواه به خاص گرایی و انحصار گرایی منجر می شود. طبق این سیاستها، یک نظام جمع گرا ابتدا بین «ما» و «دیگران» فاصله می نهد و سپس به مرور از دامنه «ما» می کاهد و بر وسعت «دیگران» می افزاید. بدینسان این «ما» به تدریج به «من» نزدیک شده و سرانجام شعاع دایره اش در «من» به صفر می رسد. این «من» گاه صورت ملی دارد گاه نژادی، گاه طبقاتی و گاه اعتقادی:

«آیا اساساً جمع گرایی ممکن است به شکلی غیر از نوعی خاص گرایی وجود داشته باشد که ملت یا نژاد یا طبقه خاصی را اصل و محور قرار ندهد؟» (ص ۷۱)

او بر اساس تجربیات تاریخی، انتر ناسیونالیسم و جهان گرایی نظامهای جمع گرا را شعاری پوچ به حساب می آورد. او اساساً جمع گرایی را در مقیاس جهانی تصویری باطل و غیرممکن می انگارد، زیرا حتی پیروان پر شور این شعار نیز حاضر نیستند پی آمدهای واقعی آن را بپذیرند: «همه سوسیالیستها سرمایه را متعلق به ملت می دانند نه بشریت». حتی مفهوم ملت نیز به مرور تنگ شده و در حد مفهوم جماعتی احزاب



کاهش قدرت انسان بر انسان طراحی شده است.» (ص ۷۷)
هایک از نظام رقابتی نام می برد نه نظام لیبرالی احتمالاً به این دلیل که نظامهای لیبرال کنونی را هم خالی از حب قدرت نمی داند و در دو مقاله «اقسام خردگرایی» و «آزادی اقتصادی و حکومت انتخابی» معایب آن را نیز برمی شمارد.

از مجموعه انتقادات هایک بر نظامهای ذاتاً توتالیتر جمع گرا و نیز نظامهای لیبرالی متمایل به قدرت متمرکز می توان به این نتیجه رسید که بحث از تمرکز قدرت سیاسی و معایب ذاتی آن فراتر از محدوده نظامهای جمع گرا می رود و پدیده‌ای متعلق به همه نظامهای سیاسی است. به همین دلیل او علاوه بر نقد نظامهای توتالیتر، مقوله دموکراسی را هم در جوامع لیبرالی بررسی می کند. او همان طور که میان جمع گرایی و خاص گرایی نظامهای توتالیتر تعارض ذاتی می بیند، میان دموکراسی و سرمایه داری هم تعارضی آشفتنی ناپذیر می بیند و اعتراف می کند که:

«دیرتر از آن چه می بایست با یوزف شوپتر هم عقیده شده‌ام که سی سال پیش استدلال کرد میان دموکراسی و سرمایه داری تعارضی آشفتنی ناپذیر وجود دارد.» (ص ۱۸۸). او در این نقد بیشتر نظر به اشکال دموکراسی دارد: «آن چه به گسترش فزاینده کنترل حکومت بر زندگی اقتصادی می انجامد، خود دموکراسی نیست بلکه شکل‌های خاص تشکیلات دموکراسی است که اکنون تنها صور ممکن دانسته می شوند.» (ص ۱۸۸). با این صورتهای واقعی دموکراسی می توان به تفاوت لیبرالیسم راست و دروغ هم پی برد. هایک لیبرالیسم را بر اساس نوع تکیه‌ای که بر عقلانیت دارد به دو روش تقسیم می کند: یکی لیبرالیسم مبتنی بر خردگرایی محض هگلی و پیشترش دکارتی است که آن را لیبرالیسم دروغین می نامد و یکی هم مبتنی بر خردگرایی معتدل غیرهگلی است.

به نظر او خردگرایی خام دکارتی:

«قطع نظر از این که در حیطه تکنولوژی به چه کامیابی‌های بزرگی دست یافته باشد، از آن زمان تاکنون در حیطه جامعه لطمه‌هایی بی حساب زده است.» (ص ۱۶۸)

هایک با اینکه نسبت به آینده لیبرالیسم راستین خوش بین است و آن را تنها مایه امید بشریت می انگارد، زیرا آن را متکی بر شیوه‌ای از عقل می داند که یکی از مهم‌ترین وظایفش شناخت حدود صحیح کنترل عقلانی است، اما نمی تواند در کنار این امید نسبتاً ضعیف از بیم قوی خود در برابر دانشجوین ژاپنی سخنی به میان نیاورد، آنجا که درباره «اقسام خردگرایی» سخنرانی می کند:

«مهم‌ترین مقصود من از آن چه گفتم هشدار دادن به شما بود در این باره که مکتب‌هایی که بزرگترین ویژگی ظاهری سنت اروپایی را به دورترین نقطه رسانده‌اند همان قدر در این جهت به خطا رفته‌اند که کسانی که قدر عقل را ندانسته‌اند. عقل مانند ماده انفجاری خطرناکی است که اگر با احتیاط از آن بهره بگیرد به غایت مفید است ولی اگر جانب احتیاط را فرو بگذارد ممکن است تمدنی را منفجر کند.

خوشبختانه یگانه فلسفه‌ای که سنت اروپایی به ارمغان آورده این خردگرایی مبتنی بر ساختگرایی نیست. هر چند باید تصدیق کرد که آرای برخی از بزرگترین فیلسوفان اروپا از جمله حتی امانوئل کانت از آن رنگ پذیرفته است.» (ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

حکومتی خلاصه می شدند. این تنگ شدن منافع جهانی گرایی در حد یک حزب یا یک گروه در همه اشکال نظامهای جمع گرای اقتصادی و اعتقادی و طبقاتی و ملی و دینی قابل ملاحظه است و صرفاً به نوع سوسیالیستی آن محدود نمی شود. تناقض دیگری که هایک در ذات نظامهای جمع گرا نشان می دهد تناقض اخلاقی است. به نظر او تصور نظامهای جمع گرا از اخلاق، تصویری انسان گرایانه و مبتنی بر فردگرایی غربی است. از این رو یکی از اهداف اخلاقی این نظامها بهبود اوضاع تک تک افراد است. اما در نهایت این اخلاق انسان گرایانه در درون گروههای کوچک به فراموشی سپرده می شود و دیگر آن فضایل فردی و اخلاقی کاربرد همگانی پیدا نمی کنند. فقط اعضای همین گروههای کوچک منضبط به عنوان انسانهای اخلاقی مورد تأیید قرار می گیرند و بنا به ملاحظاتی که چنین گروهی را پدید آورده است، چنین گروهی از مواهب برنامه‌های جمع گرایانه نظام بهره مند می شوند. این پایان اخلاقی چنین نظامهایی است. در این تصویر نهایی تنها کسانی مانده‌اند که عقده کهنتری و کوچکی خویش را با ذوب شدن در گروه تسلی می بخشند:

«اشتیاق فرد به همانند دین خود با گروه غالباً از احساس کهنتری او نتیجه می گیرد و لذا این خواست او تنها به شرطی ارضا می شود که عضویت در گروه به وی احساس نوعی برتری نسبت به افراد خارج از گروه بدهد. ظاهراً بعضی اوقات به غریز خشن و تجاوزگری که فرد می داند باید آنها را در درون گروه مهار کند، می توان در اعمال جمعی نسبت به غیر خودی‌ها آزادانه میدان داد و این واقعیت به انگیزه دیگری برای ذوب کردن شخصیت خویش در گروه تبدیل می شود.» (ص ۷۳)
بدین ترتیب هایک نزول نظام جمع گرا را از آن اهداف اخلاقی انسانی اولیه به این آمال کوچک بیمارگونه از منظر روان شناسی فردی و اجتماعی تحلیل می کند.

مفهوم «قدرت» یکی دیگر از مقولاتی است که هایک در تحلیل انتقادی نظامهای توتالیتر به آن می پردازد. به نظر هایک قدرت در این نظامها فی نفسه هدف است، در حالی که در نظام رقابتی اصل بر تعمیم آن است نه حفظ آن:

«نظام رقابتی تنها نظامی است که به وسیله تمرکززدایی به منظور