

فلسفه سیاسی به عنوان یک حوزه معرفتی، تحولات معرفتی بسیاری را در تاریخ خود تجربه کرده است. این تحولات که از آتن عصر کلاسیک تا قلمرو اسلامی و تفکر سیاسی مدرن و سپس معاصر را شامل می‌شود، چنان متعدد بوده‌اند که می‌توان از "تحولات پارادایمی" در اندیشه سیاسی سخن گفت. "پارادایم" یک الگوی نظری است که مشتمل بر مفروضات بنیادین، شیوه‌های مشخص تفحص و زمینه‌های معین تاریخی - اجتماعی است. در فلسفه سیاسی، انسان‌شناسی یکی از عناصر عمده در مفروضات بنیادین است که به همراه هنجار معینی و در شرایط تاریخی خاصی، یک پارادایم را می‌سازد.

آنچه از تفسیر پارادایمی فلسفه سیاسی قابل حصول است این که در مقاطع مختلف سیر اندیشه سیاسی، الگوهای متفاوتی برای فهم و درک شکل گرفته است. الگوهایی که مشتمل بر مفروضاتی بنیادین و متضمن پاسخ‌های معینی به معضل خوب زیستن بوده‌اند. در همین راستا، هنجارهای محوری در فلسفه سیاسی نیز خود دچار تحولات پارادایمی شده‌اند. از جمله آنها، هنجار "آزادی" است که در تاریخ اندیشه سیاسی چنان دچار تحولات پارادایمی شده است که امروزه نمی‌توان از معنای هنجاری معینی برای آن سخن گفت. در این میان، وقوع چرخش‌های معرفتی مهمی همچون "چرخش زبانی" و "چرخش بینا ذهنی" در تحولات پارادایمی آزادی موثر بوده‌اند.

در این نوشتار، تلاش می‌شود از طریق "تحلیل پارادایمی"، فهم بهتری از مفهوم هنجاری "آزادی" ایجاد شود. به عبارت دیگر، پس از بررسی نظریه‌های موجود درباره اندیشه "آزادی"، تحلیلی پارادایمی از "آزادی" به‌عنوان شیوه‌ای برای فهم بهتر مفاهیم هنجاری در فلسفه سیاسی ارائه می‌شود.

۱- نظریه‌های آزادی

آیزایا برلین در تقسیم‌بندی کلاسیک خود به دو نوع تعبیر از آزادی در تفکر مدرن اشاره دارد: "آزادی منفی" و "آزادی مثبت". وی شاخص "آزادی منفی" را "آزادی از" و "آزادی مثبت" را "آزادی برای" می‌نامد. به تعبیر برلین، "آزادی منفی"، آزادی از چیزی است، یعنی محفوظ ماندن از مداخلات غیر. اما، "آزادی مثبت"، از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد برمی‌خیزد. وجه ممیزه این دو نوع آزادی در این است که در نوع اول، آزادی یعنی نبودن مانع در مسیر اعمال خواست فردی؛ و در نوع دوم، آزادی

"آزادی" در روایتی پارادایمی

عباس منوچهری*

سیر اندیشه سیاسی به صورت‌های گوناگون و با به کارگیری شیوه‌های تحلیلی مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. در این ارتباط، شناخت مفاهیمی چون "آزادی" و "عدالت" در سیر تاریخی اندیشه سیاسی از اهمیت به سزائی برخوردار بوده است. هر یک از رهیافت‌های تحلیلی به فهمی از این مفاهیم دست یافته‌اند و سیر تحول آنها را توضیح داده‌اند. در این نوشتار از رهیافتی پارادایمی برای توضیح مفهوم "آزادی" و سیر تحول آن بهره گرفته شده است تا به فهم بهتری از آن یاری رساند.

کلیدواژه‌ها: آزادی، پارادایم کلاسیک، پارادایم مدرن، پارادایم معاصر، سوژه خود بنیاد

مقدمه

آزادی (۱) یکی از مفاهیم محوری در فلسفه سیاسی است. اگر چه مفاهیمی چون اختیار و اراده قرابت نزدیکی با مفهوم آزادی دارند، اما این دو مفهوم متعلق به قلمرو فلسفه نظری هستند. آزادی با رهایی نیز قرابت مفهومی خاصی دارد. این دو مفهوم، به‌طور جداگانه و یا در ارتباط با هم، در فلسفه سیاسی دارای اهمیت می‌باشند و فلسفه سیاسی تفکری هنجاری است که دغدغه سامان‌دهی به زندگی جمعی را در راستای نیک زیستن دارد. هنجار، به معنای ملاک و معیار برای خوب یا درست زیستن است؛ برای مثال، در اندیشه افلاطون، عدالت و در آرای جان لاک، آزادی به همین معناست (۲).

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس. <amanoocheri@yahoo.com>

همانا مقهور نشدن توسط دیگری است (۳).

برخلاف تقسیم‌بندی دوگانه برلین، مک کالوم قایل به وجود سه مولفه برای مقوله آزادی است: آزادی چیزی (عامل انسانی)، از چیزی (مانع)، برای انجام چیزی (مقصود). وی معتقد است که دو نوع آزادی "مثبت" و "منفی" برلین انواع مختلف این مؤلفه‌ها را داراست. بنابراین، آن‌گاه که عامل همانا فرد عینی است "آزادی منفی" مطرح است، اما آنجا که عامل انسانی بر حسب واقعی بودن، "عاقل بودن"، اخلاقی بودن یا "حقیقی بودن"، که می‌تواند در نهادها یا اجتماعات هم هویت بیابد، فهمیده شود "آزادی مثبت" مورد نظر است. به همین ترتیب، اگر آزادی از دیگر انسان‌ها باشد، از نوع "منفی" است و اگر از عوامل درونی خود فرد باشد از نوع "مثبت". از طرف دیگر، اگر هدف آزادی عمل خاصی باشد از نوع "منفی" است، و اگر هدف آن یک وضعیت^۱ یا یک خصلت باشد، آزادی از نوع "مثبت" است (۴).

کرنستون نیز در کتاب "تحلیلی نوین از آزادی"، مقوله "آزادی" را در دو قالب "جدل‌های سیاسی" و "جدل‌های فلسفی" به بحث می‌گذارد. وی در قالب جدل‌های سیاسی به دو نوع آزادی "مترقی" و "رمانتیک" اشاره کرده است. از نظر کرنستون نوع "مترقی" بر آزادی از قیود طبیعت، آزادی از مرض و گرسنگی و ناامنی و نادانی و خرافه اندیشی تاکید می‌ورزد (۵). اما در آزادی "رمانتیک" تاکید بر آزادی از قیود نهادهای سیاسی پیشرفت، از پادشاهی‌ها، امپراطورها، کلیساها و... بوده است (۶). در "جدل‌های فلسفی" کرنستون به دو نوع آزادی، یعنی آزادی چونان "قوه (قدرت)" و آزادی چونان "حکومت عقل" اشاره می‌کند. به نظر وی لاک، ولتر، کانت، هیوم و منتسکیو از جمله پیروان آزادی چونان قدرت هستند. لاک، آزادی را قدرتی می‌داند «که انسان برای انجام یا احتراز از عمل خاصی داراست» (۷). کرنستون از میان پیروان آزادی چونان "حکومت عقل" به ارسطو اشاره دارد. به نظر وی این نگرش آدمی را به دو شاخه تقسیم می‌کند...؛ خود (نفس) عاقل که باید برتر باشد، و یک خود حیوانی یا غیرعاقل، که باید فروتر باشد... (۸).

شاید بتوان گفت که تقسیم‌بندی کرنستون در جدل‌های فلسفی همان تقسیم‌بندی

برلین به دو نوع "منفی" و "مثبت" است. در نوع "منفی" محوریت با اعمال خواست و قدرت انسانی است و در نوع "مثبت" معطوف نمودن خویشتن انسانی توسط عقل به وضعی والاتر.

علاوه بر کرنستون، برلین و مک کالوم، فردریک فون هایک نیز سعی در دسته‌بندی اندیشه آزادی داشته است. متاهی، تقسیم‌بندی وی بگونه‌ای است که آن را از دو دسته‌بندی دیگر کاملاً متفاوت می‌سازد. هایک با اتخاذ مبنا و موضع فلسفی خاصی این کار را انجام داده است. هایک در انجام این کار، دو نگرش فلسفی هیوم و کانت را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. وی این دو نگرش را در قالب "تکاملی" (یا تجربی و تقلیدی) و "عقلانی" (یا تأملی و هدف‌دار) دسته‌بندی می‌کند (۹): وی از آدام اسمیت، هیوم و فرگوسن بعنوان بنیان نگرشی که قایل به تکامل خودانگیخته و اجتناب‌ناپذیر بوده‌اند نام می‌برد (۱۰). براساس این نگرش، ارزش آزادی عمدتاً به امکانی است که برای رشد اموری که از پیش طراحی نشده‌اند فراهم می‌آورد. هایک با تاکید بر این نگرش، آزادی را این‌گونه تعریف می‌کند: آزادی وضع طبیعی نیست، ساخته تمدن است، ولی به قصد و عمد به وجود نیامده است. از متفکران صاحب نگرش "عقلانی" وی به دکارت، روسو و فیزیوکرات‌ها اشاره می‌کند. براساس این نگرش، که هایک آن را "سنت فرانسوی" می‌نامد، تاکید بر نیروی نامحدود عقل است و در همه چیز باید قصد و طرحی وجود داشته باشد (۱۱).

نوع دیگری از دسته‌بندی نیز توسط پل کوهن انجام شده است. وی از منظری متفاوت با برلین، کرنستون، مک کالوم و فون هایک به انواع متفاوتی از نظرات در باب آزادی اشاره می‌کند. وی قایل به وجود نوعی ایده در باب آزادی است که نه تنها با انواع مورد اشاره برلین، کرنستون و فون هایک متفاوت است، بلکه اساساً از تقسیم‌بندی‌های رایج در اندیشه‌شناسی هم فراتر می‌رود. در نحله فکری مورد نظر کوهن، متفکرانی چون روسو، سارتر، پگی، استاندل، برگسون، رویسپیر، فوکو و میشله بنا به نگرشی که در باب آزادی دارند، علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین فکری، در کنار هم قرار می‌گیرند. همچنین، اگر چه این هشت نفر همگی فرانسوی هستند، اما نمی‌توان آنان را ذیل "نگرش فرانسوی" قرارداد؛ چه در میان متفکران فرانسوی افرادی هستند که

آرای آنها در باب آزادی، آنان را در زمره اصحاب "آزادی منفی" قرار می‌دهد. کوهن خصلت مشترک ایده آزادی برای این هشت متفکر را در "عصیان‌گرایی" و نفی هر گونه استیلا بر فرد، حتی در نتیجه تمایلات درونی خود فرد توسط آنها، می‌شناسد (۱۲).

آنچه به وضوح می‌توان در دسته‌بندی‌های فوق مشاهده کرد، مفروض انگاشتن محوریت "انسان" در بحث آزادی است. در تمامی انواع فوق، سوژه انسانی، محور و اساس است. آنچه مابین این چهار دسته نگرش به‌طور بنیادین مشترک است، مونولوژیک (تک‌گو) بودن انسان است. چه در آزادی "منفی"، چه در آزادی "مثبت"؛ چه در آزادی چونان "قدرت"، چه در آزادی چونان "حکومت عقل" و چه در آزادی به‌عنوان "نافی همه قدرت‌ها" سوژه انسانی محور انگاشته می‌شود. به عبارت دیگر، در کانون همه این نگرش‌ها فهم معینی از انسان نهفته است که خود در قالب مفاهیمی چون سوژه و فرد، و مقولاتی چون اومانیزم، فردگرایی، ایده‌الیسم و حتی رومان‌تیسیم قابل درک است. در این نگرش‌ها ذهن انسانی از نقش تعیین‌کننده‌ای برخوردار است. ذهن انسانی شاخص یک خود انسانی است که یا چونان شناسنده حقایق عمل می‌کند یا اساساً مقوم واقعیت بیرونی و شکل‌دهنده به اصول اخلاقی برای زندگی است. در این راستا، پس از کانت، در آرای فیشته و هگل، انسان شناسنده تا حد "مطلق" استعلا می‌یابد.

نگرش‌های قایل به سوژه محوری، انسان را قائم به خود پنداشته‌اند و جهان را چونان آنچه ممکن است به اختیار انسان درآید در نظر گرفته‌اند. برخی انسان و محوریت او را یک واقعیت انکارناپذیر می‌دانند و برخی بر محوریت انسان چونان یک هنجار و ارزش تاکید دارند. برخی در عین اصالت دادن به خواسته‌های فردی، بر انسانیت تاکید دارند و برخی، انسان بودن بدون ارتباط و توجه به دیگر انسان‌ها را ناممکن می‌دانند (۱۳). اما برخلاف روند فوق، در دهه‌های اخیر محوریت "انسان" اومانستی و تعیین‌کنندگی سوژه "شناسنده" بطور جدی مورد تردید قرار گرفته و یک تحول پارادایمی جدید را به همراه داشته است که به تبع این تحولات پارادایمی، مفهوم آزادی نیز تحولات پارادایمی را تجربه کرده است.

۲- روایت پارادایمی از آزادی

فلسفه سیاسی از یکسو مشتمل بر سه پرسش اولیه، یعنی "انسان"، "سعادت" و "قدرت" است، و از سوی دیگر، مشتمل بر مفاهیم هنجاری ثانویه، یعنی پاسخ‌هایی که به این سه پرسش داده شده، می‌باشد. فلسفه سیاسی در طول تاریخ خود به این پرسش‌های یکسان، پاسخ‌های بسیار گوناگونی داده است. شاید بتوان در یک نگرش کلی، سیر تاریخی فلسفه سیاسی را در قالب چهار پارادایم بررسی کرد و مفهوم "آزادی" را در چارچوب آنها فهمید.

۱-۲- پارادایم کلاسیک

فلسفه سیاسی کلاسیک دو خصلت ویژه دارد؛ یکی فلسفی بودن و دیگری اخلاقی بودن. به این معنا که فلسفه سیاسی کلاسیک امتداد یا حتی جزئی از فلسفه کلی است. برای افلاطون پرسش "حقیقت" آنجاست که با پاسخ "عدالت" روبرو می‌شود و وجهی سیاسی به خود می‌گیرد؛ زیرا معطوف به پرسش قدرت می‌شود. به عبارت دیگر، از یکسو فیلسوف تحقق وجودی خودش را در راهبری جامعه به سوی خیر برین می‌بیند و از سوی دیگر، "خیر" و "عدالت" "توزیع قدرت" در جامعه‌ای حاکم است که فیلسوف در مقام حاکم قرار داشته باشد. Polis، هم ظرف عیان شدن حقیقت است و هم موضوع آن (۱۴). در قالب اندیشه ارسطویی، رابطه فلسفه سیاسی و فلسفه با وساطت فلسفه، اخلاق ایجاد می‌شود. انسان، وجه ممیزه‌ای نسبت به دیگر موجودات دارد که در ارتباط وی با کالبد اجتماعی و روح سیاسی پیرامون وی تجلی می‌یابد. تحقق عینی چنین وجهی در صورتی ممکن است که انسان به عنوان عضوی از پیکره این کالبد و آن روح، براساس موازین اخلاقی که زمینه ساز بالفعل شدن توانمندی‌های بالقوه انسان است، انتخاب کند و عمل نماید.

در یونان باستان مفهوم آزادی ابتدا در کلمه eleuthei مستتر بود. در نگرش اخلاقی هومر، eleuthei و فضیلت^۱ با هم عجین بودند. به تعبیر وی فضیلت هم جنبه اختیاری داشت و هم جنبه جبری، اما در عین حال که فضیلت فردی مستلزم "دل‌نگرانی برای

دیگری" بود، "بردگی" هم به معنای از دست رفتن نیمی از فضیلت شخص بود. به طور خلاصه، هومر مفاهیم فردیت، فضیلت و سروری و قید اجتماعی را جدای از یکدیگر نمی‌دید (۱۵). هومر از واژه "حق" به عنوان سامان اجتماعی در کنار عدالت^۱ که به معنی تعهد شهروندان به حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین آنها بود، اشاره می‌کند و آنها را دو ویژگی برجسته تمدنی می‌داند (۱۶).

هرودوت با تاکید بر واژه *isonomy*، که اساساً به معنی برابری است، برابری همگان در فرماندهی و فرمانبری را چونان آزادی سیاسی مطرح کرد (۱۷). بدین‌سان وی فضای مفهومی گسترده‌تری برای آزادی فراهم آورد. توکودیدس، از طرف دیگر، چون آزادی را مستلزم سروری بر دیگران می‌دانست، معتقد بود که آزادی همگان به جنگ آنها علیه همدیگر ختم می‌شود. لذا وی عدالت را در "اجبار مساوی" می‌دید (۱۸).

سوفیست‌های یونان هم بر عدالت به عنوان هنجار محوری تاکید می‌ورزیدند. این تاکید در تفکر افلاطون و ارسطو نیز تداوم یافت و در دستگاه فکری آنان کاملاً متجلی شد (۱۹). افلاطون با استدلالی متفاوت از توکودیدس به نتیجه مشابه با نظر وی رسید. وی با اصیل دانستن خیر برون - ذهنی در مقایسه با آنچه ذهن انسانی می‌تواند تعیین کند، نافی خودبنیادی انسان و اراده او بود (۲۰). بنابراین، تنها در صورت انطباق وضعیت عینی هر فرد با خصلت‌های جوهری او، خیر انسانی محقق می‌شود و اراده و خواست او هیچ نقشی در این میان ندارد.

در این الگو، آزادی همانا فراغت انسان از غلبه خواسته‌ها و امیال بر خویشستن انسانی است. آزادی بدین‌سان چونان کنترل این نیروها با نیروی عقل در راستای ساماندهی درونی انسان است که انسان عادل افلاطونی و حاکمیت عقل ارسطویی از مصادیق آن هستند.

ارسطو، اگرچه همچنان اصول کلی تفکر پیش افلاطونی را حفظ کرد، اما به مقولاتی اشاره کرد که وجوهی از مفهوم آزادی را در بر داشت. البته نهایتاً برای وی "دوستی" مفهوم و فضیلتی بس والاتر از آزادی است. ارسطو در کتاب "سیاست" به دو مفهوم مرتبط با

آزادی اشاره دارد. در فصل دوم از کتاب سیاست، وی از مفهوم *eleutherou bios* یا "زندگی آزاد" استفاده کرده است. وی این مفهوم را با مفهوم *theoria* یا تامل مرتبط نموده و از آن به عنوان نوعی از زندگی که در آن سروری بر دیگری در میان نباشد، نام می‌برد. وی از این مفهوم در مقابل *despotikos* یا سروری بر دیگری استفاده کرده است. در فصل نهم نیز از مفهوم *soteria* یا "رهایی" استفاده کرده است. ارسطو این مفهوم را به عنوان آنچه قانون اجازه می‌دهد معنی می‌کند (۲۱).

در تفکر رواقی، مفهوم آزادی با نگرشی کاملاً غیرسیاسی مورد اشاره و توجه واقع شد. برای رواقیون، عقل^۱ عنصر نظام بخش کل خلقت است و عقل انسانی شاخص و بیانگر آن است. بر این اساس، رواقیون از واژه *autarkeia* به معنای خود - اتکایی استفاده می‌کردند. به نظر آنان آزادی حقیقی، آزادی درونی است و از طریق اعراض از دنیا حاصل می‌شود. آنان آزادی را به معنای محدود کردن مختارانه خویش به آنچه در قدرت فرد است می‌فهمیدند. به تعبیر رواقی، انسانی آزاد است که به تبع کنترل درونی خویشتن، تابع هیچ قدرت بیرونی نباشد (۲۲).

۲-۲- پارادایم مدرن

عصر مدرن مشتمل بر دو پارادایم در فلسفه سیاسی است؛ پارادایم فردی و پارادایم اجتماعی. پارادایم فردی با ماکیاولی و هابز آغاز می‌شود، با آرای لاک ادامه می‌یابد و به آرای هایک می‌رسد. پارادایم اجتماعی با روسو آغاز می‌شود، با هگل ادامه می‌یابد و اکنون در آرای هابرماس تداوم یافته است.

۱-۲-۲- پارادایم مدرن فردی

در پارادایم مدرن، محوریت با سوژه مونولوگ است و فرد انسانی به تمایلات فردی تقلیل یافته است. همچنین بر تملک، دارایی و غلبه بر طبیعت توسط سوژه تأکید می‌شود. در اندیشه هابز وجه غالب، خروج از "وضع طبیعی" و ورود به "وضع مدنی" است. در این چارچوب، ضرورت نظم مدنی، پاسخی است به پرسش قدرت. اما این

1. themis

2. dike

نظم به اعتبار اصالت فرد ذره‌ای شکل می‌گیرد. برای حفظ این اصالت، جابجایی در قدرت از جامعه به دولت صورت می‌گیرد و نهایتاً به دولت حداقل هایدک ختم می‌شود. در پارادایم هابزی، حرکت فکری از تشخیص بی‌نظمی به تجویز اقتدارگرایی است، حرکتی که معطوف به بازسازی وضع موجود است. در پارادایم هابزی، روان‌شناسی فرد، سرمنشأ هنجار‌گزینی است. اخلاق یا مکانیکی است یا فایده‌گرایانه و حق فردی مقدم بر هرگونه مسئولیت جمعی است. اما لاک با تغییر متفاوتی از سرشت انسان و تعبیر متفاوتی از "وضع طبیعی" به منابع متفاوتی در مورد ماهیت دولت مدرن می‌رسد. اگرچه وی نیز همچون هابز بر محوریت فرد تأکید دارد، اما بر خلاف وی حق و قدرت فردی را به دولت واگذار نمی‌کند، بلکه دولت را همچون حافظ حقوق فردی می‌داند. دولت، نماینده افراد است برای انجام کار معینی که همانا ممانعت از خدشه وارد شدن به حق مالکیت فردی در کنار حق زندگی و آزادی (۲۳).

در این دوران دو واژه liberty و freedom از زمان ماکیاولی تا جان استوارت میل مورد استفاده بوده است. البته اکنون در مجادلات اصحاب اندیشه پسامدرن با مدرن‌ها، این مفاهیم دچار تعدیل‌هایی شده‌اند. مفهوم liberty و liberte ریشه در واژه libertas لاتین دارند. در دوران رنسانس از این واژه به معنای آزادی سیاسی از دخالت بیگانگان در سرنوشت شهرهای مستقل ایتالیا استفاده می‌شد. ماکیاولی در کتاب "گفتار" خود از "آزادی مدنی" نام برده است و در ارتباط با حکومت مطلوب بر آن تأکید ورزیده است. البته وی این مقوله را با ضرورت قانون اساسی مرتبط می‌بیند (۲۴). جان لاک از آزادی به‌عنوان یک "حق طبیعی" نام می‌برد که در جامعه سیاسی تنها قانون است. وی آزادی را به همراه "زندگی" و "تملک" چونان "دارایی" بنیادین انسان تلقی می‌کرد (۲۵). زمان دکارت تمایل به فهم آزادی بر اساس خود بنیادی سوژه انسانی در حال رشد بوده است. خود بنیادی به‌عنوان حکمرانده شدن «فقط توسط هنجارهایی که توسط خود فرد تدوین و تجویز شده است»، می‌باشد (۲۶).

جان لاک در چارچوب نظریه دولت مدنی خود، آزادی را چونان "دارایی" طبیعی انسان، که از سه عنصر "زندگی، آزادی و دارایی" تشکیل شده است، می‌شناسد. وی

آزادی را همانا «عدم الزام به تبعیت از اراده و اقتدار فرد دیگر» معنا کرده است، و هدف از تشکیل "دولت مدنی" را حفظ این "دارایی" برمی‌شمرد (۲۷). تعبیر کلاسیک از لاک این است که وی قایل به آزادی منفی بود، یعنی آن نوع آزادی که به معنای فراغت از دخالت دولت در قلمرو زندگی خصوصی فرد بود. اما ضرورتاً نباید نظریه آزادی لاک را به آزادی منفی تقلیل داد. چه، آزادی برای لاک در راستای عقل است که عمل می‌شود: «همان سان که آزاد به دنیا آمده‌ایم، عاقل هم به جهان آمده‌ایم» (۲۸). به نظر لاک، حاکمیت قانون همان حاکمیت عقلی است که منبعث از "قانون طبیعی" است. برای لاک، آزادی (لیبرتی) چیزی است که برای هر کسی که بهره‌مند از قوه عقلانی باشد قابل اعمال است (۲۹). منتهی، در اعمال آزادی نباید مورد فشار واقع شد، به‌خصوص از طرف دولت. بنابراین بهره‌مندی از آزادی عمدتاً منوط به معقولیت و عدالت قوانین است:

آزادی طبیعی انسان آن است که در روی زمین تابع قدرتب برتر از خود نباشد
و بر او قانونی که ساخته بشر است حکومت نکند و تنها قوانین طبیعت بر او
حاکم باشند. ... آزادی انسان در اجتماع آن است که در زیر فرمان هیچ قدرت
قانونگذاری نباشد، مگر آنکه خود با ایجاد دولت، به رضا و رغبت بر پا کرده
است (۳۰).

امانوئل کانت به‌عنوان فیلسوف مدرنیته، آرای خود را در چارچوب تمایزی بنیادین بین عرصه "آزادی" و عرصه "اجبار" ارائه کرده است. او طبیعت را قلمرو "اجبار" و اخلاق را قلمرو "آزادی" می‌نامد. به عقیده کانت، «انسان موجودی است که قدرت عقل عملی دارد و آگاه است که انتخاب او آزاد است» (۳۱). کانت این اصل را بر مبنای "خودبنیاد" انگاشتن انسان مبتنی کرده است. بر این اساس، انسان چونان موجودی "خرد ورز" می‌تواند با اتکاء به خرد خویش، به اصول اخلاقی برای کردار خویش دست یابد. چنین اصولی هم شمولیت دارند و هم آزادانه تدوین شده‌اند؛ چون برخاسته از خرد عام انسانی هستند، خردی که خود بنیاد است و لذا آزاد.

۲-۲-۲- پارادایم مدرن اجتماعی

بر خلاف پارادایم فردگرایی در تفکر مدرن متقدم که قایل به جایگزینی وضع طبیعی با

وضع مدنی است، روسو، هگل و هابرماس قایل به ضرورت تغییر از وضع مدنی موجود به وضع مدنی مطلوب‌اند. اگر چه روسو وضعیت طبیعی را، یعنی شرایطی را که در آن فرد انسان فارغ از هر قیدی در رابطه آزاد با طبیعت زندگی می‌کند، مطلوب‌ترین می‌داند، اما امکان بازگشت به آن را قابل تصور نمی‌داند و به جای آن، وضع مدنی که با آن قرابت داشته باشد را پیشنهاد می‌کند. وجه غالب در حرکت فکری در این پارادایم از تشخیص انحطاط سیاسی - اجتماعی به تجویز مسئولیت جمعی است. در این میان، قدرت از سیاسی - اقتصادی به حوزه اجتماعی منتقل می‌شود. یا به تعبیر هابرماس از سیستم به عالم زندگی^۱.

پارادایم اجتماعی، پارادایم اخلاق ارگانیکی است و مسئولیت جمعی و آزادی فردی تفکیک‌ناپذیرند. اندیشه روسویی، استقرار یک نظم مدنی متفاوت با نظم مدنی مستقر است. چنین رویکردی مستلزم برهم زدن ساخت موجود قدرت است. ویژگی برجسته این پارادایم تلاش فکری در جهت واسازی وضع موجود است. منش^۲ و اخلاق^۳ دو لحظه از یک فرآیند هستند و ارزش‌ها با وساطت گفتگو خصلت جمعی پیدا می‌کنند. از نظر روسو، آزادی یک ارزش مطلق است. برای وی انسان بودن همانا آزاد بودن است. او در انسان‌شناسی خود نگرشی اجتماعی دارد. به نظر وی نیک بودن همان طبیعی بودن است. لذا، «اگر همه مردم طبیعی باشند، همه مردم نیک خواهند بود و در این صورت به دنبال چیزی خواهند رفت که یک یک آنان و همه آنان را در جمع و به‌عنوان یک کل هماهنگ راضی خواهد کرد.» (۳۲) بنابراین،

آزادی بیشتر به معنای زیر سلطه دیگران قرار نگرفتن است تا اعمال اراده خویش. آزادی به تعبیری دیگر، قرار ندادن اراده دیگران تحت سلطه اراده ماست (۳۳).

هگل نیز صاحب تعبیری اجتماعی از آزادی بود. آزادی که ذاتی آدمی است صرفاً استقلال مجرد یا منفی نیست، بلکه فعلیت یافتن خود آدمی «در یک نظم معقول

سازگار، و اجتماعی است» (۳۴):

افراد فقط تا آنجا می‌توانند به هدف‌های خود نایل شوند که خود دانایی، خواست و عمل خویش را به طریقی کلی تعیین کنند و خود را به حلقه‌ای در زنجیر پیوندهای اجتماعی تبدیل کنند. (فلسفه حق: بند ۱۸۷).

پارادایم اجتماعی پس از روسو و هگل در اندیشه هابرماس تداوم یافته است. اندیشه سیاسی هابرماس از یک سو مبتنی بر نظریه انتقادی^۱ و اندیشه مارکسیستی، و از سوی دیگر مبتنی بر محوریت "عرصه عمومی" به عنوان قلمرو سیاسی است. دو ویژگی تفکر اصلی انتقادی، نقد غلبه عقلانیت ابزاری بر تفکر مدرن و نقد ساختار قدرت مبتنی بر سرمایه‌داری متأخر است. تفکر انتقادی هم از متافیزیک کلاسیک و هم از سوژه محوری دکارتی مدرن جدا شده است و در عین تاکید بر محوریت عقل انسانی، آن را در فرایند ارتباط و هابرماس فلسفه سیاسی را به عنوان بخشی از فلسفه عملی می‌شناسد و سیر آن را طی سه دوره تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر وی فلسفه عملی کلاسیک (ارسطویی) اخلاق و سیاست را در چارچوب اجتماعی - سیاسی، یعنی polis، محقق می‌دانست، اما با سوژه‌گرایی مدرن دکارتی و ذره‌گرایی طبیعت‌انگارانه هابزی، فرآیند جداسازی اخلاق از اجتماعات آغاز شد. فلسفه سوژه مدرن در عین اینکه عقل عملی را به سعادت خصوصی و استقلال اخلاقی فرد مرتبط کرد، آن را از تکیه‌گاه‌های فرهنگی و اشکال زندگی و نظام‌های سیاسی - اجتماعی جدا کرد. البته هگل تلاش کرد مجدداً در قالب فلسفه تاریخ و تاریخ حیات سوژه مجدداً ارتباط بین عقل عملی مدرن را با چارچوب فرهنگی - اجتماعی برقرار سازد. اما پیچیدگی‌های جامعه مدرن متأخر، آن را از تاثیرگذار بودن بی‌بهره ساخت. لذا، مارکس جهت استفاده از فلسفه تاریخ در فراغت از نظریه هنجاری دولت، سعی در ارائه راه‌حل عملی برای پرسش‌های ارزشی داشت. اما با طرح نظریات کارکردگرایانه و سیستمی، حذف کامل عقل عملی از عرصه اجتماعات محقق شد و نهایتاً در عصر پس از نیچه اساساً هرگونه اعتقادی به حجیت عقل در حیات انسانی مورد پرسش قرار گرفت و نفی شد (۳۵).

لذا، "فردی" و "تک ذهنی" (تک گو) بودن انسان در قالب مباحث و مقولاتی چون "بین الاذهانیت"^۲ و "دیگریت"^۳ مورد پرسش و رد و طرد قرار گرفته است. آرای متفکرانی چون هوسرل، هایدگر، مرلوپونتی، هابرماس، آپل، لویناس و گادامر هر یک به گونه‌ای تأکید بر عدم اصالت سوژه تک گو دارد.

در اندیشه سیاسی هابرماس، این تحول پارادایمی محوریت یافته و "تفاهم" در اندیشه سیاسی وی هنجار محوری شده است. آزادی نیز در اندیشه وی با ابتدا بر تعامل و بینا سوژگی تعریف می‌شود (۳۶). بر این اساس هابرماس با بازسازی انتقادی مدرنیته و عقلانیت، عرصه عمومی را قلمرویی می‌شناسد که در آن افراد جامعه با شرکت در گفتگوی جمعی می‌توانند ملاک‌ها و راه‌های درست زیستی را بیابند.

۲-۲-۳- آزادی بینا - سوژه‌ای

در این الگو، به جای سوژه تک گو، سوژه تعاملی دارای محوریت است. آرای هوسرل، مرلوپونتی، آرنه و هابرماس شاخص‌ترین آرای هستند که نافی محوریت سوژه فردی بوده و در مقابل بر تعامل بین سوژه به عنوان محور تأکید می‌ورزند. اما دلایل زیادی وجود دارد که ابتدای آزادی بر خود بنیادی را نقض می‌کنند و بیناذهانیت، از جمله بارزترین دلایل بر این نقض است (۳۷). خود بنیادی فرد مستلزم این است که انسان ابتدا موجودی اتمیستی و سپس به شکل مشتق شده اجتماعی باشد. حال اگر به نتیجه برسیم که انسان کمتر از انفرادی بودن، اجتماعی نیست، اساس مباحث مدرن آزادی که آن را مبتنی بر خود بنیادی انسان کرده دچار مشکل می‌شود (۳۸).

هوسرل و مرلوپونتی نشان داده‌اند که انسان تا جایی آزاد است که در بیناذهانیت مشارکت داشته باشد. لذا آزادی ضرورتاً مستلزم ارتباط با افراد متفاوت دیگر است. بنابراین، «هیچکس به تنهایی آزاد نیست»؛ «آزاد بودن مستلزم حمایتی است که دیگران ممکن است ارائه دهند» (۳۹). یکی از مهم‌ترین دستاوردهای هوسرل این است که

درگیری هر شخص در زندگانی دیگران اساس بیشترین دستاوردهای مثبت انسان است. بر این مبنا باید گفت، پراکسیس فردی و جمعی متقابلاً با هم مرتبط‌اند. وی به بیناذهانیت به عنوان مبنای ادبیات، هنر، تکنیک علم، قانون و سنت اشاره کرده است (۴۰). مرلوپونتی به غیر فردی بودن زبان و به گفتگو به عنوان فعالیتی که در آن نه رقابت و نه تلاش برای برتری هست، اشاره دارد. او از گفتگو به عنوان یک مدل استفاده می‌کند و مرتبط بودن طرفین را شامل درک، تفکر و عمل هم می‌داند. «اما درک، دلالت، تفکر و عمل خصوصیات ممیزه انسانند. پس اگر این خصوصیات نمی‌توانند فارغ از تعاملی بودن باشند، هیچ مبنای وجودی برای اینکه خودبنیادی خصلت و معیار آزادی است وجود ندارد» (۴۱). یورگن هابرماس، با ابتناء بر این انسان‌شناسی بینا سوژه‌ای، در عین حفظ اصالت خرد در حیات انسانی، بر وجه غیر فردی عقل و آزادی تأکید می‌ورزد. وی برای آزادی خصلت "تفاهمی" قایل می‌شود. وی از یکسو قایل به فرایند تکاملی برای آزادی است و از سوی دیگر معتقد است که سوژه انسانی از طریق فرایند تعاملات اجتماعی، که در گفتگوی معطوف به اقتناع و وفاق تجربه می‌شود، می‌تواند به خود بنیادی^۱ نایل آید. به گفته وی:

آزادی تفاهمی فقط بین کسانی وجود دارد که خواهان رسیدن به فهم مشترک درباره چیزی هستند و از یکدیگر انتظار دارند که درباره مدعاها همکاری اتخاذ موضع کنند (۴۲).

۲-۳- پارادایم‌های معاصر

در حال حاضر، با توجه به تحولات جدیدی که در چند دهه اخیر در قلمرو فلسفی و در قلمرو سیاسی در حال تکوین بوده است، فلسفه سیاسی در چارچوب‌های پارادایمی گوناگون و متنازع در حال شکل‌گیری است. البته علی‌رغم تفاوت‌های جدی که بین این چارچوب‌ها وجود دارد، وجه مشترک آنها تأکید بر ترک محوریت سوژه فردی است. چنین تأکیدی هم در تعاملات و آرای ناقدان مدرنیسم به عنوان پسامدرنیسم قابل

1. monologic
2. intersubjectivity
3. otherness

مشاهده است و هم در آرای زمینه‌گرایان که ناقد عام‌گرایی^۱ مدرن هستند.

در یک تحول پارادایمی، روانکاوان انسان را از تخت سروری بر حیات ذهنی خویش پایین کشیدند و دوسوسور او را از فرماندهی بر زبان پایین کشید (۴۳). آلتوسر هم بر حاکمیت نیروها و روابط تولید بر انسان تأکید کرد. خلاصه اینکه گفتمان فوکو، رابطه تولید مارکس، ناخودآگاه فروید، قوانین غیرشخصی دوسوسور، و ایده نولوژی آلتوسر همگی یک معنا دارند: "نفی محوریت انسان" (۴۴). سوژه تک گو از سوی فمینیست‌ها نیز به علت مردگرایی و از سوی مردم‌شناسانی چون لوی اشتراوس به علت قوم‌محوری مورد نقد جدی قرار گرفته است و فراتر از همه اینها، اکنون برخی از نظریه‌پردازان مانند دریدا و بودریار، اشاره به "مرگ سوژه" دارند.

بنابراین، نگرش پسامدرن در ترک سوژه تک گو با نگرش انتقادی همصدا است. سوژه انسانی در این الگو، که ناقد مدرنیته و نگرش متافیزیکی است، سوژه‌ای است که از نظر وجودی، هم مقید است و هم آزاد؛ او مقید است به آنچه از پیش بودن او در دنیا را تعیین می‌کند و آزاد است برای بودن به گونه‌ای که بودن او در دنیا امکان آن را برای وی فراهم آورده است. لذا، این الگو به جای محوریت سوژه انسانی، تأکید را بر بودن انسان می‌گذارد و نه بر انسان بودن. آرای نیچه و هایدگر و فوکو درباره آزادی از این نوع هستند.

آزادی پست مدرن، که در آرای فوکو آمده است، آزادی را "امکان خلاق بودن" می‌داند. نقد پست مدرن به آزادی مدرن این است که قدرت همان عاملی است که در انسان تولید میل و خواسته می‌کند (۴۵). لذا "آزادی" مدرن پاسخ موافقی است به قدرت. بر اساس این تعبیر، حتی خود سوژه انسانی نیز که طالب آزادی است، محصول گونه‌ای از اعمال قدرت است. به تعبیر فوکو و دیگر پست‌مدرن‌ها، خواسته‌ها ساخته می‌شوند و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند (۴۶). فوکو آزادی را گونه‌ای عمل و مبارزه برای آزاد بودن از تحمیلات قدرت می‌شناسد. این نوع آزادی همانا "آزادی در" است. اما به هر روی، با توجه به اینکه فوکو آزادی را به معنای "خود خلق کردن مختارانه" می‌بیند، برخی معتقدند که در تعبیر وی از آزادی نیز عنصر سروری جویی وجود دارد (۴۷).

نتیجه‌گیری

اندیشه‌شناسی مستلزم به‌کارگیری چارچوب‌های نظری و روش‌های مناسب است. یکی از رهیافت‌هایی که می‌تواند در اندیشه‌شناسی به فهم درست‌تر مفاهیم هنجاری یاری رساند، رهیافت پارادایمی است. در طول تاریخ تفکر سیاسی، مقوله آزادی معانی گوناگونی به خود گرفته است که آن را در پرتو تحولات پارادایمی در تاملات فلسفی و نظریه‌پردازی‌های اجتماعی بهتر می‌توان شناخت. تحول پارادایمی در فهم انسان در دوران مدرن به درک متفاوتی از آزادی نسبت به دوران کلاسیک رسید. در دوران معاصر نیز در سه مکتب پدیدارشناسی، نظریه انتقادی، و هرمنوتیک، که به‌جای سوژه خودبنیاد بر بینادهنیت (بین سوژه‌ها) متکی هستند، معنای دیگری به خود گرفته است. از طرف دیگر، در انسان‌شناسی پسا مدرن، به نفی محوریت سوژه مدرن در عالم واقع توسط ساختارهای گوناگون و اشکال خاصی از قدرت توجه شده است و لذا "آزادی" معنایی متفاوت از دیدگاه مدرن و کلاسیک به خود گرفته است. بنابراین، اساساً امکان سخن گفتن از مفهوم آزادی بدون توجه به تحولاتی که در حوزه معرفتی و شرایط اجتماعی - تاریخی، و به‌خصوص در انسان‌شناسی فلسفی حادث شده است ناممکن به نظر می‌رسد. شاید بتوان بحث مشابهی را در مورد دیگر مفاهیم هنجاری نیز مطرح کرد.

از منظر پارادایمی می‌توان گفت که "جمهور" (۴۸) افلاطون، به‌عنوان شاخص پارادایم کلاسیک تجلی‌گاه پیوند فلسفه و سیاست بوده است. اما در یک شیفت پارادایمی، لویاتان هابز، الگوی بارزی از گسستن سیاست از فلسفه عملی بوده است. روسو از سوی دیگر، سعی در احیای روح حاکم بر فلسفه عملی کلاسیک در چارچوب دغدغه‌های سیاسی عصر مدرن داشت، لذا سنتزی از حق فردی و فضیلت‌جویی هنجاری را ایجاد کرد که هم دربردارنده دیدگاه ارگانیکی عصر کلاسیک بود و هم دربرگیرنده وجه مکانیکی الگوی قرارداد اجتماعی. در این تحول پارادایمی، آزادی از یکسو محوریت یافت و از سوی دیگر با آنچه "خیر عمومی" انگاشته می‌شد پیوند خورد. این پارادایم در قالب منطق دیالکتیکی هگل و در سیالات حیات تاریخی^۲

1. Politheia

2. geist

1. universalism

خصلت فلسفی به خود گرفت و در چارچوب دولت - ملت هگلی متجلی شد. بدین‌سان، هگل با وساطت انسان‌شناسی بیناسوژه‌گی، آزادی را غایت تاریخ دید و تحقق آن را در دولت مدرن. اکنون هابرماس با بهره‌گیری از وساطت نظری جامعه‌شناسی مارکسیستی و "چرخش زبانی" در فلسفه، به جای سنتز روسویی - هگلی، "اجماع دیالوگی" و "اخلاق گفتگویی" خویش را نشانده است. بدین‌سان "ارزش" و "داده"، فرد و جمع، و "ضرورت" و "مطلوبیت" بار دیگر به آشتی کشانده شده‌اند.

در مجاورت این پارادایم، پس از هگل مقدمات تکوین پارادایم دیگری فراهم شد. ابتدای نیچه و فروید و سپس ویتگنشتاین و هایدگر هر یک به نحوی زمینه ساز شکل‌گیری پارادایمی - یا شاید پارادایمی - در فلسفه سیاسی شدند که اکنون در قالب نگرش ساخت‌شکنانه، تبارشناسانه و ستیزه‌گرایانه به دولت منفصل^۱ قایل شده‌اند. پارادایم پست مدرنیستی دست به واسازی پارادایمی زده و در عین حال "پارادایم واسازی" را ایجاد کرده است. بدین‌سان اجزای فلسفه سیاسی، که از هم منفصل شده است و منطوق درونی آن از حالت خود اتکایی خارج شده است، منشأ شناسی می‌شود. منشأ واقعی فلسفه سیاسی یا در ساختار زبان یافت می‌شود یا در ساختار قدرت، و این یعنی "واسازی پارادایمی". این خود مبدل به پارادایمی دیگر شده است، یعنی پارادایم واسازی. در این چارچوب نظری، "آزادی" ماهیت سوژه‌گی خود را از دست داده است و غلبه کانون‌های قدرت به شکل جدیدی آن را به حاشیه رانده‌اند.

این سیر را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان دید؛ از منظری کاملاً تاریخی - اجتماعی. پارادایم کلاسیک، از این منظر، پاسخی بود به بحران‌های هنجاری حاصل از توزیع و اعمال قدرت در دموکراسی در حال افول شهر - جهان آتنی، در این وضعیت، پاسخ هنجاری، عدالت بود و لذا آزادی هنجار اصلی نشد. پارادایم هابزی بیانگر دل‌مشغولی بورژوازی مضطرب اروپایی بود و "لویاتان" سپری برای مصون داشتن بورژوازی نوپای اروپایی. این پارادایم در آرای لاک و منتسکیو، دولت را چونان آزادی برای بورژوازی بالغ اروپایی می‌خواست. با پارادایم روسو، بخش ناخرسند وجدان اروپای مدرن دست به بازنگری در ضرورت دولت زد. این ناخرسندی با کانت ادامه یافت تا در میان‌سال

بورژوازی اروپایی به وحدت سیاست، اخلاق، اقتصاد، دین و فلسفه در قالب نظام فکری هگل برسد. در این میان، در نظریه دولت هگلی، آزادی با اطاعت از دولت عقلانی به آشتی رسیدند.

اگر Eros و Logos در فیلسوف افلاطونی هگل و دولت - ملت جدید آلمان به آشتی رسیدند، نیچه، فروید، ویتگنشتاین و هایدگر حاصل این آشتی را به حاشیه راندن Eros و به انحراف کشاندن و ابزار ساختن لوگوس دانستند. لذا فراپارادایم هگلی - مارکسی به نفع اصالت Eros و خلع ید از لوگوس رد و طرد شد. اکنون حقیقت، حاصل "بازی زبانی" و یا محصول باز تولید معرفتی قدرت شناخته شده است. آنچه هابز در مورد دور کردن اندیشه سیاسی از هنجارگرایی انجام داد و آنچه نظریه اجتماعی کارکردگرایی ساختاری - سیستمی در مورد تابع کردن نهاد سیاست در مجموعه سیستمی انجام داده است، که معنا و ارزش را به بیرون از سیستم اجتماعی هدایت کرد، اکنون توسط نظریات پست مدرنیستی در مورد عقل و عقلانیت در عرصه حیات انسان انجام می‌شود. اکنون شک دکارتی و هیومی در قالب نفی نقش "عقل" و "ارزش" در حیات جمعی و در جدال با پارادایم روسویی ارتباطی، بازسازی حیات مدنی را فقط در سطح محلی ممکن می‌داند و امکان تعمیم و اشتراک در اصول را نفی می‌کند. لذا اساساً از ارائه مفاهیم هنجاری عام اجتناب می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ریشه واژه "آزادی" در کلمه کلدانی - سریانی ازات (azat) متعلق به قرن پنجم پیش از میلاد است. این واژه در فارسی باستان به معنی "نجابت"، "عفت" و "شرف" بود. در ایران پس از اسلام، آزادی با تأثیرپذیری از واژه "حر" معنای آزادگی و نفی سرسپردن به قدرت و زور را پیدا کرد. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: فرانتس روزنتال، *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹).

۲. باید توجه داشت که "هنجار" در جامعه‌شناسی به معنای معیار رایج و پذیرفته شده در یک جامعه است. اما در اندیشه سیاسی، و از جمله فلسفه سیاسی، به معنای معیاری برای خوب زیستن ارایه می‌شود.

۲۸. لاک، دو رساله، رساله دوم قطعه ششم.
29. John Deigh, "Liberalism and Freedom". In: *Social and Political Philosophies: Contemporary Perspectives*, (New York: Routledge, 2001), P. 155.
۳۰. لاک، رساله دوم، قطعات ۲۱ و ۲۲.
31. J.F. Randell, *The Origin of Modernity*, (London: Polity Press, 1989), P. 28.
۳۲. به نام آزادی، ص ۶۵.
۳۳. قرار داد اجتماعی، ص ۲۳۹.
۳۴. چاندوک، ص ۲۵.
۳۵. روسو، قرار داد اجتماعی.
۳۶. در الگوی بینا ذهنی، به جای سوژه تک گو (Monologic)، سوژه تعاملی دارای محوریت است. هوسرل و مرلوپونتی نشان داده‌اند که انسان تا جایی آزاد است که در بیناذهنیت مشارکت داشته باشد. لذا، آزادی ضرورتاً مستلزم ارتباط با دیگر افراد است و "هیچ‌کس به تنهایی آزاد نیست". چه، "آزاد بودن مستلزم حمایتی است که دیگران ممکن است ارائه دهند." یکی از مهمترین دستاوردهای هوسرل این است که درگیری هر شخص در زندگی دیگران اساس بیشترین دستاوردهای مثبت انسان است. بر این مبنا باید گفت، پراکسیس فردی و جمعی متقابلاً با هم مرتبط‌اند. هوسرل به بیناذهنیت به‌عنوان مبنای ادبیات، هنر، تکنیک علم، قانون و سنت اشاره کرده است. مرلوپونتی نیز به "غیر فردی" بودن زبان اشاره دارد و گفتگو را به عنوان فعالیتی که در آن نه رقابت و نه تلاش برای برتری وجود دارد، می‌شناسد. او از گفتگو به عنوان مدلی استفاده می‌کند که مرتبط بودن طرفین را شامل درک، تفکر و عمل هم می‌داند. استدلال مرلوپونتی این است که اگر درک، دلالت، تفکر و عمل خصوصیات ممیزه انسانند، و این خصوصیات هیچ‌یک فارغ از رابطه تعاملی نیستند، هیچ مبنای وجودی برای اینکه خصلت و معیار آزادی "خودبنیادی" آدمی باشد وجود ندارد.
37. Danhauer, PP. 77-101.
38. Ibid, p. 80.
39. Ibid, P.81.
40. Ibid, p. 82.
41. Ibid, p.83.
42. Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms*, (London: Polity Press, 1992), p. 119.
43. Davis, P.60.
44. Ibid, P. 71.
۴۵. اخیراً نیز لسلی تیل، با توجه به دیدگاه‌هایی که از نظر وی در عین تأکید بر آزادی ناقد و نافی
۳. آیزیا برلین، *چهار مقاله در باب آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸)، صص ۲۴۳ و ۲۴۹.
4. Tim Gray, *Freedom*, (London: Macmillan, 1991), PP. 11-12.
۵. موریس کرنستون، *تحلیلی نوین از آزادی*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، ج ۲ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹)، ص ۱۷.
۶. همان‌جا.
۷. همان، ص ۳۰.
۸. همان، ص ۳۷.
۹. کرنستون، در فولادوند، عزت الله، *خرد در سیاست*، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶)، صص ۱۴۲ - ۱۲۱.
۱۰. همان، ص ۱۲۶.
۱۱. همان، صص ۱۳۱-۱۲۲.
12. Paul Cohen, *Freedom 's Moment*, (chicago: The University of Chicago Press, 1997).
13. Tony Davis, *Humanism*, London: Routledge, 1997), pp. 17-19.
14. M Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, (New York: Routledge, 1983), P.102.
۱۵. ترنس اروین، *تفکر در عصر باستان*، ترجمه سعید حنائی کاشانی (تهران: قصیده، ۱۳۸۰)، ص ۸۳.
16. M Gagarin, and P Woodruff, *Early Greek Political Thought From Homer to the Sophists*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), P. p. xxvi.
۱۷. هانا آرنهت معتقد است که isonomy همان مفهوم آزادی در مشارکت سیاسی را داشته است. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: Hanna Arendt, On Revolution, pp. 30-31.
۱۸. اروین، ص ۸۴.
19. Gagarin, p. xxviii.
۲۰. همان، صص ۱۵۶-۱۵۵.
21. L.C McDonald, *Western Political Theory*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1965) PP.65-66.
22. Ibid, PP. 79-80.
23. John Locke, *Two Treaties of Government*, (New York: Mentor Book, 1965), PP.26.
۲۴. Louis Dumont, *Essays on Individualism*, (chicago: University of Chicago Press, 1986)
- کتاب اول، فصل ۵ و فصل ۳۴. همچنین، کتاب سوم، فصل ۷.
25. Locke, Ibid, PP. 346, 375.
26. Bernard P Dauenhauer. *Relational Freedom, Review of Metaphysics*, No. 36, September 1982, P. 77.
27. Locke, Ibid, PP. 346, 375.

سوژه محوری هستند، گونه متفاوتی از دسته‌بندی ارایه داده است. تیله، با تقسیم آرای آزادی به دو نوع "مدرن" و "پسا مدرن" معتقد است که هر دو نوع آزادی مورد نظر برلین (نوع مدرن) معطوف به سلطه‌اند. به این معنا که آزادی "منفی"، که مینا را بر عدم ممانعت از تأمین خواسته‌های فردی می‌گذارد، میل به غلبه بر چیزها و تملک آنها دارد. از سوی دیگر، آزادی "مثبت" هم با عطف به غلبه وجهی از وجود انسان بر وجهی دیگر، به نحوی مؤید سلطه‌گری است. بنابراین می‌توان گفت به هر حال در هر دو نوع آزادی، کنترل عنصری محوری است.

46. Ibid.

47. Ibid, P. 281.

۴۸. یا صحیح‌تر، "سامان سیاسی".

