

زبان و آزادی

نوام چامسکی

دکتر رضا نیلی پور

هنگامی که از من دعوت شد دربارهٔ زبان و آزادی^۱ سخنرانی کنم، این عنوان شگفتی و کنجکاوی من را برانگیخت. بخش عمده‌ای از زندگی من در مطالعهٔ زبان سپری شده است. برای من هیچ دشوار نیست دربارهٔ موضوعی در حوزهٔ زبان بحث کنم. دربارهٔ مسائل آزادی و آزادی‌خواهی نیز به شیوه‌ای که در نیمهٔ دوم قرن بیستم بر جامعهٔ ما و دیگران خودنمایی دارند، گفتنی‌ها بسیار است. دشواری کار در پیوند این دو موضوع است. زبان و آزادی به چه شیوه‌ای به هم مربوط می‌شوند؟

اجازه بدهید در ابتدا سخنی کوتاه دربارهٔ شیوهٔ مطالعهٔ زبان در دوران معاصر، به شیوه‌ای که من می‌فهمم، برای شما بگویم. جنبه‌های بسیار زیادی از زبان و کاربرد زبان هست که مسائل مهمی دربارهٔ آن‌ها مطرح شده است، ولی به اعتقاد من، تاکنون تعداد ناچیزی از آن‌ها به آثار نظری سودمندی منتهی شده است، به ویژه ژرف‌ترین شناخت ما در این مورد، در زمینهٔ ساختار دستور زبان صوری است. انسانی که زبانی را می‌داند، دستگاهی از قواعد و اصول و یا به بیان تخصصی یک دستور زبان زایشی^۲ فراگرفته است که به شیوهٔ خاصی صوت و معنی را به هم پیوند



می دهد. من فکر می کنم فرضیه های بسیار استوار و یا بهتر بگویم، روشنگری درباره خصوصیات این دستورها برای تعداد قابل ملاحظه ای از زبان ها در دست است. علاوه بر این، اکنون تجدید علاقه ای به دستور زبان همگانی^۳ پیدا شده که به عنوان یک نظریه تلاش می کند خصوصیات مشترک زبان های بشری را به گونه ای که یک انسان طبیعی می آموزد، مشخص کند. در این زمینه نیز پیشرفت های زیادی شده است. این موضوع دارای اهمیت ویژه ای است. دستور زبان همگانی را می توان به عنوان مطالعه

حضور انسان بزرگ منش تری را اعلام کنیم که دارای روحی آزاد باشد، انسانی که دیگر تاب آن ندارد که برای زنجیرهای رها شده اش اشک بریزد.» در این گفته ها ما واگویی های افکار آزادی خواهانه و اعمال انقلابی پایان قرن هیجدهم اروپا را می شنویم. شلینگ می نویسد که «آغاز و پایان فلسفه آزادی است. این واژه ها در دورانی معنا و فوریت می یابند که انسان ها تلاش می کنند زنجیره ها را پاره کنند و در برابر سلطه ای که مشروعیت مورد ادعای خود را از دست داده، مقاومت کنند و

بی اندازه جالب است اگر بتوان اصول دستور زبان همگانی را که ارزشمند و انتزاعی است، کشف کرد و با آن ها اصول توجیهی مهمی درباره پدیده های گوناگون را پایه ریزی کرد

یکی از توانایی های مهم ذهن در نظر گرفت. بنابراین، بی اندازه جالب است اگر بتوان، چنانچه من اعتقاد دارم می توان، اصول دستور زبان همگانی را که ارزشمند و انتزاعی و تحدیدی^۴ است، کشف کرد و با آن ها اصول توجیهی مهمی درباره پدیده های گوناگون را پایه ریزی کرد. در وضعیت درک کنونی ما اگر بتوان از زبان به عنوان سکوی پرش برای جست و جو درباره سایر مسائل بشری بهره برد، همین مسائل است که باید توجه خود را به آن ها جلب کنیم، صرفاً به سبب این اصل ساده که تنها همین جنبه ها هستند که به خوبی شناخته شده اند. به بیان دیگر، مطالعه خصوصیات صوری زبان مسائلی را به شیوه منفی درباره طبیعت انسان آشکار می کند، یعنی به شیوه بسیار آشکار تأکیدی است بر محدودیت های درک ما از آن دسته خصوصیات ذهن که ظاهراً ویژه انسان است و باید به گونه ای عمیق در دستاوردهای فرهنگی بشری وارد شود. در جست و جوی آغازی برای بحث، به طور طبیعی به دورانی از تفکر غرب می رسیم که در آن باور بر این بوده است که جوهر فلسفه آزادی خواهی روح انسان را در همه جنبه های آن آزاد ساخته است و در همه بخش های علم نسبت به هر انقلاب پیشین دیگری توان بازنگری نیرومندتری بخشیده است. (شلینگ^۵ جست و جوی های فلسفی درباره ماهیت آزادی انسان). واژه انقلاب، این نقل قول تداعی های چندگانه ای به همراه دارد، زیرا به گفته شلینگ «انسان برای عمل کردن زاده شده و نه برای نظریه پردازی. و هنگامی که می گوید «زمان آن رسیده تا

می کوشند تا نهادهای اجتماعی انسانی تر و مردمی تری را بنیاد کنند.»

در همین دوران است که فلسفه می تواند به حوزه ماهیت آزادی های انسانی و مرزهای آن قدم بگذارد و احتمالاً همراه با شلینگ درباره «خود» انسان به این نتیجه برسد که جوهر آن آزادی است و درباره فلسفه اعلام کند که باشکوه ترین سطح فلسفه همین است که در همه زمینه ها از آزادی انسان حمایت کند.

ما هم اکنون در چنین دورانی زندگی می کنیم. شور انقلابی فراگیری جهان سوم^۶ را درنور دیده است و توده های عظیمی از خمودی و تسلیم در برابر سلطه ستی بیدار شده اند. کسانی هستند که احساس می کنند جوامع صنعتی نیز آمادگی برای تحولات انقلابی را دارند. من در این جا فقط به نمایندگان چپ جدید^۷ اشاره ندارم. برای نمونه به نقل اظهارات پال ریکور^۸ درباره شورش دانش جویان فرانسه در سال ۱۹۶۸^۹ نظری بیفک کنید.

خطر تحولات انقلابی گرایش به سرکوب و واکنش را به همراه دارد. آثار آن در شکل های مختلف در فرانسه، اتحاد جماهیر شوروی، ایالات متحد آمریکا، به ویژه در شهری که هم اکنون از آن دیدار می کنیم، دیده می شود. بنابراین، طبیعی است که باید به طور انتزاعی به مسائل آزادی های انسانی توجه کنیم و با علاقه و جدیت خاص به اندیشه های دوره هایی از گذشته نگاه کنیم که نهادهای اجتماعی کهنه مورد انتقاد و حمله دائمی قرار داشتند. طبیعی و مناسب است که هشدار شلینگ را به خاطر

داشته باشیم که انسان زاده نشده که فقط بیندیشد، بلکه باید دست به عمل نیز بزند.

یکی از نخستین و برجسته ترین پژوهش های قرن هیجدهم درباره آزادی و بردگی، اثر ژان ژاک روسو به نام «گفتاری درباره نابرابری»^{۱۰} است. این اثر از بسیاری جهات یک رساله انقلابی است. در این رساله روسو در پی آن است که «منشأ نابرابری و گسترش آن، تأسیس جوامع سیاسی و سوء استفاده از آن‌ها را تا آن‌جا که می‌توان در طبیعت انسان و تنها در پرتو خرد ریشه‌یابی کرد» باز نماید.

نتیجه‌گیری‌های روسو در این رساله چنان تکان‌دهنده بود که داوران جایزه آکادمی دیژون^{۱۱} که رساله برای نخستین بار برای آن‌ها ارائه شد، حاضر نشدند آن را تا پایان گوش کنند. در این رساله، روسو مشروعیت آشکار هر نهاد اجتماعی و کنترل‌های فردی بر مالکیت و ثروت را به چالش می‌کشد. این‌ها «نهادهای غاصبی هستند برای به خطر انداختن و پایمال کردن حقوق انسانی... با توجه به این‌که از طریق زور به دست آمده‌اند، تنها با زور می‌توان آن‌ها را پس گرفت، بدون این‌که شروتمندان جایی برای گلایه داشته باشند.» حتی برای مالکیتی که از راه تلاش فردی به دست آمده باشد، عنوان‌هایی بهتر از این نمی‌توان یافت. در برابر همین ادعاهاست که می‌توان زبان به اعتراض گشود «آیا می‌دانی که انبوهی از هموعان تو به خاطر آنچه تو بیش از نیاز خود داری می‌میرند یا رنج می‌برند و تو لازم بود موافقت یکپارچه نژاد بشری را برای تصاحب کردن آنچه از معاش عمومی و بیش از نیاز در اختیار توست جلب می‌کردی؟» این برخلاف قانون طبیعت است که «مشتی از انسان‌ها غرق در فراوانی و نعمت باشند، در حالی که انبوه عظیمی از مردم در قحطی و فقدان نیازهای ابتدایی خود به سر می‌برند».

روسو استدلال می‌کند که دموکراسی چیزی به جز توطئه ثروتمندان برای صیانت از چپاول‌های آن‌ها نیست. ثروتمندان با ریاکاری همسایگان خود را برای «تدوین قوانین عادلانه و صلح‌آمیزی که همه ملزم به اطاعت از آن هستیم و برای هیچ کس استثنایی قائل نمی‌شود دعوت می‌کنند، تا از طریق حقوق برابر برای آن‌ها هوس‌بازی‌های ثروت‌اندوزی خود را تأمین کنند.» همان قوانینی که به اعتقاد آنتول فرانس^{۱۲} در بهترین شکل خود، حقوق مساوی برای ثروتمندان و مستمندان را برای خوابیدن زیر پل انکار می‌کند. با این استدلال‌ها مستمندان و ضعفا گمراه می‌شوند. «همگی می‌دوند که به زنجیرها برسند، با این تصور که آزادی خود را تأمین می‌کنند.» به این ترتیب، جامعه و قوانین غل و زنجیرهای جدیدی را بر پای فقرا بست، به ثروتمندان نیروهای تازه‌ای بخشید، آزادی‌های

طبیعی را برای همیشه نابود کرد، قانون مالکیت و نابرابری را تثبیت کرد، یک سرقت ماهرانه را به حقوق غیر قابل برگشت تبدیل کرد و برای منافع تعدادی انسان جاه‌طلب، از این پس، همه نسل بشر ملزم به بیگاری، بردگی و فلاکت است.» حکومت‌ها به شیوه اجتناب‌ناپذیری در فساد و در حد نهایت خود، به قدرتی خودسر و استبدادی گرایش پیدا می‌کنند. این نوع قدرت در ماهیت خود، نامشروع است و انقلاب‌های جدید باید:

«حکومت را تمام و کمال منحل و یا آن را در جایگاه مشروع خود نهادینه کند... شورش‌های اجتماعی که به خفه کردن یا به زیر کشیدن سلطان از تخت شاهی منجر می‌شود به همان اندازه قانونی است که روز پیش از آن سلطان جان و دارایی‌های رعایای خود را غصب کرده بود. او تنها با زور بر تخت سلطنت تکیه می‌کند و با زور هم از تخت به زیر کشیده می‌شود.»

آنچه در این رابطه جالب است، مسیری است که روسو تنها در پرتو خرد و با تکیه بر عقاید خود درباره طبیعت انسان طی می‌کند. از طریق طبیعت انسان است که اصول حقوق طبیعی و بنیادهای حضور اجتماعی را باید استنباط کرد. همین مطالعه انسان اصیل، برای نیازهای واقعی او و اصولی که وظایف او بر آن استوار شده، تنها شیوه خوبی است که می‌توان منشأ انبوه مشکلات زیادی درباره نابرابری اخلاقی، مبانی صحیح شهروندی حقوق دوجانبه اعضای آن و هزاران پرسش مشابه مهم دیگر را که به شیوه نامطلوب تعریف شده، ریشه‌یابی کرد.

برای تبیین طبیعت انسان، روسو از مقایسه انسان و حیوان بهره‌جویی می‌کند. انسان موجودی است هوشمند، آزاد... و تنها حیوانی که خرد به او اعطا شده است. حیوانات فاقد خرد و آزادی هستند.

روسو استدلال می‌کند

که دموکراسی چیزی به جز

توطئه ثروتمندان برای صیانت از

چپاول‌های آن‌ها نیست

جوهر طبیعت انسان آزادی عمل انسان است و آگاهی او از این آزادی خود

«من در هر حیوان ماشین ساده‌ای را می‌بینم که طبیعت به آن حواسی را بخشیده تا خود را تا حدی از آنچه در جهت نابودی و یا خرابی است تأمین کرده و تجدید حیات کند. من دقیقاً همین چیزها را در ماشین انسانی هم می‌بینم، با این تفاوت که طبیعت به تنهایی همه چیز را برای اعمال حیوان انجام می‌دهد، در حالی که انسان در اعمال خود دخالت دارد زیرا عاملی است آزاد. حیوان بر حسب غریزه امور را انتخاب یا رد می‌کند، در حالی که انسان در انتخاب خود آزاد است. حیوان توان انحراف از قواعدی که برای او تجویز شده ندارد، حتی هنگامی که این عمل برای او سودمند باشد، ولی انسان اغلب حتی اگر ضرر کند، از آن سرپیچی می‌کند... وجه تمایز انسان و حیوانات خیلی قابل درک نیست، به جز این که انسان عاملی است آزاد. طبیعت به هر حیوان فرمان می‌دهد و حیوان اطاعت می‌کند. انسان همان محرک را احساس می‌کند، ولی تشخیص می‌دهد که مختار است تسلیم شود یا مقاومت کند و بالاتر از همه، از آزادی عملی که زمینه روانی فکرش به او نشان داده آگاه است، زیرا علم فیزیک سازوکارهای حواس و شکل‌گیری مفاهیم را به نوعی توجیه می‌کند، ولی درباره نیروی اراده و یا روشن‌تر بگویم اختیار و انگیزه؛ این نیرویی که فقط در اعمال روانی است، قوانین علم چیزی برای گفتن ندارد.»

بنابراین، جوهر طبیعت انسان آزادی عمل انسان است و آگاهی او از این آزادی خود. لذا روسو می‌گوید «حقوقدانانی که با جدیت اظهار داشته‌اند که فرزند برده از ابتدا برده به دنیا آمده است، به نحو دیگری تصمیم گرفته‌اند که انسان به صورت انسان متولد نشده است.»

سیاستمداران و روشنفکران سوفسطایی در جست‌وجوی شیوه‌هایی هستند تا این واقعیت اساسی را

که خصلت برجسته و معیز انسان آزاد است نادیده بگیرند «آن‌ها به انسان تمایل طبیعی برای بردگی را نسبت می‌دهند، بدون این که فکر کنند همین تمایل را برای آزادی و نیز برای بی‌گناهی و فضیلت می‌توان در نظر گرفت. ارزش این خصلت‌ها تنها زمانی احساس می‌شود که فرد از آن بهره‌مند می‌شود و به محض آنکه آن را از دست داد اعتبار آن از بین می‌رود.» برخلاف این دیدگاه، روسو موضوع را به پرسش می‌گذارد «این که آزادی که شریف‌ترین توانایی‌های بشری است، حقیر شمردن طبیعت انسان نیست، قرار دادن خود در سطح حیوانات نیست که برده غریزه هستند، حتی توهین به آفریدگار هستی انسانی و انکار بی‌پروای گران‌بهارترین موهبت‌هاست و مستعبد کردن خود در برابر همه جنایات‌های منع‌شده برای خشنودی اربابی درنده‌خو و یا دیوانه.» این پرسشی است که به شیوه‌های مشابهی از سوی دیگران نیز مطرح شده، از جمله انبوه سربازان آمریکایی فراری و جوانان مخالف خدمت سربازی (در جنگ ویتنام) در چند سال گذشته و تعداد بسیار زیادی که به تازگی از فاجعه تمدن قرن بیستم هشیار شده‌اند. این مسأله به شدت در تأیید نظر روسو است که می‌گوید:

«به این سبب است که جنگ بین ملت‌ها، نزاع‌های داخلی، قتل و کشتارها و انتقام‌جویی‌ها شروع شد که دل طبیعت را به لرزه درآورد و عقل را ناراحت و همه تعصبات و حسناکی که ریختن خون انسان‌ها را در ردیف فضیلت‌ها بالا برد. شایسته‌ترین انسان‌ها آموختند که یکی از وظایف آن‌ها کشتار هموعان خود است. در دوران‌های طولانی انسان‌ها دست به کشتارهای دسته‌جمعی می‌زدند بی‌آنکه خود علت آن را بدانند. تعداد کشتارها در یک روز جنگ و به وحشت انداختن انسان‌های زیادی در فتح یک شهر از آنچه که در طبیعت در طول قرن‌ها در پهنه زمین رخ داده بود، بسیار فزونی داشت.»

در تأیید این اصل که مبارزه برای آزادی یک خصلت اساسی انسانی است و ارزش آزادی هنگامی احساس می‌شود که انسان از آن بهره‌مند شود، روسو نمود آن را در شگفتی‌هایی که همه انسان‌های آزاده در برابر ستمگری‌ها آفریدند، می‌بیند. درست در برابر آن‌هایی که انسان آزاد را از زیستن محروم کردند:

«کاری نمی‌کنند جز آنکه پیوسته از صلح و آرامش که در غل و زنجیرهای خود دارند لذت می‌برند... اما هنگامی که می‌بینم دیگران لذت‌های خود، آرامش، ثروت، قدرت و خود زندگی را برای صیانت از این تنها کالایی که چنین

از آن محروم بوده‌اند فدا می‌کنند، هنگامی که می‌بینم حیوانات آزاد خلق می‌شوند و زندانیان چنان خوار شمرده می‌شوند که سرهای خود را بر میله‌های زندان می‌کوبند، هنگامی که می‌بینم توده‌های کاملاً عریان و وحشی شهوترانی‌های اروپایی‌ها را به مسخره می‌گیرند و خود گرسنگی، آتش، شمشیر و مرگ را تنها برای حفظ استقلال خود تحمل می‌کنند، احساس می‌کنم شایسته نیست که بردگان درباره آزادی خردورزی کنند.»

چهل سال بعد اندیشه‌های تا حدی مشابه توسط کانت ابراز شده است. او می‌گوید «برای من این موضوع پذیرفتنی نیست که پاره‌ای انسان‌ها برای آزادی آمادگی ندارند، برای مثال، خدمتکاران بعضی از اربابان.»

«اگر این فرض را بپذیریم، آزادی هیچگاه به دست نخواهد آمد، زیرا فرد نمی‌تواند به بلوغ آزادی برسد بدون این که آن را قبلاً به دست آورده باشد؛ انسان باید آزاد باشد تا از توانایی‌های خود آزادانه و به شیوه‌ای مفید بهره‌مند شود. نخستین کوشش‌ها یقیناً خشن خواهد بود و امور به وضعیتی دردناک‌تر و خطرناک‌تر از شرایط پیش از سلطه و حمایت از یک قدرت خارجی تبدیل خواهد شد. با وجود این، انسان خرد را تنها از طریق تجربه‌های خود کسب می‌کند و فرد باید آزاد باشد تا بتواند آن‌ها را تجربه کند... پذیرش این اصل که آزادی برای افراد زیر دست بی‌ارزش است و فرد حق دارد

مصادق دارد. هیچ فرد عاقلی خشونت و ترور را تأیید نمی‌کند. به‌ویژه ترور دوران پس از انقلاب را، ولی با افتادن در چنگال حکومت خودکامه بی‌رحم، بیش از یک بار انسان را به سطوح غیر قابل توصیف و وحشیگری رسانده است. با وجود این، هیچ شخص فهمیده یا مهربانی به این راحتی خشونت درازمدت بر سر توده‌های سرکوب شده را که علیه حاکمان ستمگر به پا خواسته‌اند، تأیید نمی‌کند؛ حاکمانی که نخستین قدم‌ها را در جهت آزادی و بازسازی اجتماعی بر نمی‌دارند.

اجازه دهید هم‌اکنون به بحث روسو علیه مشروعیت حاکمیت، اعم از حاکمیت سیاسی یا مالکیت برگردم. بسیار خیره‌کننده است که استدلال او تا این‌جا یک الگوی مشابه دکارتی را پی می‌گیرد. انسان به شیوه بی‌همتایی فراتر از محدوده‌های توجیه فیزیکی می‌گنجد، برخلاف آن، حیوان، یک ماشین ساده است که زیر فرمان قانون طبیعت است. آزادی انسان و آگاهی او از این آزادی او را از ماشین - حیوان متمایز می‌کند. اصول توجیهی علم مکانیک توان توجیه این خصلت‌های انسانی را ندارند، گرچه ممکن است برای حواس و حتی مجموعه‌ای از مفاهیم برای انسان نسبت به حیوان تنها تفاوت کمی، قائل شوند.

برای دکارت و هواداران نظریه او، همانند کاردوی^{۱۳} تنها نشانه‌های مطمئن برای موجودی که صاحب ذهن است و در نتیجه، فراتر از مرزهای مکانیکی قرار می‌گیرد، توانایی به کار گرفتن زبان است به شیوه طبیعی، خلاق و انسانی و آزاد از کنترل محرک‌های قابل شناسایی، تازه و

روسو نمود این اصل که مبارزه برای

آزادی یک خصلت اساسی انسانی است، را در

شگفتی‌هایی که همه انسان‌های آزاده در برابر

ستمگری‌ها آفریدند، می‌بیند

همراه با نوآوری، متناسب با موقعیت‌ها، منسجم و پدیدآورنده اندیشه‌ها و مفاهیم جدید در ذهن ما. برای طرفداران مکتب دکارت، در بازنگری بدیهی می‌نماید که هر انسانی صاحب ذهن است، ماده‌ای که جوهر آن اندیشه است. کاربرد خلاق او از زبان بازتابی است از این آزادی اندیشه و مفهوم. هنگامی که ما شواهدی داریم که موجود دیگری نیز زبان را به این شیوه آزاد و خلاق به کار می‌برد، به این اندیشه هدایت می‌شویم که او هم ذهنی همانند ما دارد. روسو از فرضیه‌های مشابهی در زمینه

آن‌ها را برای همیشه از حقوق خود محروم کند، دخالت در حقوق آفریدگاری است که انسان را برای آزاد زیستن خلق کرده است.»
این نکته به‌ویژه در موقعیتی که عنوان شده جالب است. کانت در دفاع از انقلاب فرانسه سخن می‌گفت، در دوران وحشت، در برابر کسانی که با ادعاهای خود نشان می‌دادند که توده‌ها آمادگی بهره‌مند شدن از مزایای آزادی را ندارند. این اظهار نظر کانت در دوران معاصر هم

محدودیت‌های ذاتی تبیین مکانیکی، ناتوانی‌های آن برای آزادی انسان و آگاهی از آزادی انسان، استفاده کرده و انتقاد خود را علیه نهادهای خودکامه و استبدادی که برای انسان خصلت اساسی آزادی را به درجات مختلف نفی کرده، به کار می‌برد.

اگر ما بتوانیم این نظریه‌پردازی‌ها را با یک‌دیگر ترکیب کنیم، ممکن است بتوان بین زبان و آزادی رابطه‌ی جالبی برقرار کرد. زبان در خصوصیت‌های بنیادی و شیوه‌ی کاربرد آن، ملاک اساسی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی این‌که این موجود دیگر موجودی است یا ذهن انسانی و توانایی انسانی برای آزاد اندیشیدن و بیان حال خود و دارای نیاز اساسی انسان برای رهایی از محدودیت‌های خارجی حاکمیت سرکوبگر. علاوه بر این، می‌توان موضوع را از طریق مطالعه‌ی گسترده‌ی زبان و کاربرد آن پیش برد و به درک عمیق‌تر و مشخص‌تر ذهن انسان دست یافت. اگر با این الگو موضوع را پیش ببریم، ممکن است همان‌طور که روسو به درستی اظهار داشته، اگر قرار باشد از لحاظ نظری بنیادهای یک نظام اجتماعی عقلانی را پی‌ریزی کنیم، باید در شناسایی درست جنبه‌های دیگر طبیعت انسانی بکوشیم.

من دوباره به این موضوع باز خواهم گشت، ولی ابتدا می‌خواهم اندیشه‌های دیگر روسو را درباره‌ی این موضوع دنبال کنم. روسو از چند جهت از سنت فلسفه‌ی دکارتی جدا می‌شود. او در تعریف خود از خصلت خاص نوع بشر آن را توانایی خود کمال‌یافتگی^{۱۴} انسان برمی‌شمارد که به

خصلت‌های محدودکننده‌ی ذهن که زمینه‌ی تحول تاریخی طبیعت انسان را در مرزهای خود مشخص می‌کند نیست یا در این‌که این خصلت‌های ذهن امکان خودکمال‌یافتگی را فراهم می‌کند یا در این‌که امکان آگاهی از آزادی را فراهم می‌کنند. این خصلت‌های اساسی طبیعت انسانی برای انسان این امکان را فراهم کرد تا شرایط اجتماعی و اشکال اجتماعی را خلق کند تا امکانات آزادی، گوناگونی و خودشناسی^{۱۵} فردی فراهم شود. با استفاده از یک قیاس ریاضی می‌توان گفت برای ارقام، صرفاً به خاطر این‌که از مرز اعداد منطقی نمی‌گذرند، مشکلی برای این‌که به یک مجموعه نامحدود تبدیل شوند، نیست. به همین قیاس، پذیرفتن این‌که در خصوصیات ذاتی ذهن محدودیت‌هایی برای رشد وجود دارد، مانعی بر آن نیست که توانایی خود کمال‌یافتگی انسان به بی‌نهایت برسد. من می‌خواهم استدلال کنم که عکس این موضوع صادق است، زیرا بدون وجود محدودیت‌های دستگاه صوری کارهای اخلاقی وجود نخواهد داشت، به‌ویژه بدون وجود خصوصیات ذاتی و محدودکننده‌ی ذهن، تنها شکل‌گیری رفتار^{۱۶} امکان‌پذیر است، ولی هیچ اثری از خودکمال‌یافتگی نخواهد بود. علاوه بر این، توجه روسو به خصلت تکامل یافتن و خودکمال‌یافتگی، از دیدگاهی دیگر ما را متوجه مسأله‌ی زبان انسان می‌کند که خود به نظر می‌رسد پیش‌نیازی باشد برای چنین تکاملی در جامعه و فرهنگ، زیرا تکامل‌یافتگی نوعی از دیدگاه روسو، برای فراتر رفتن از ابتدایی‌ترین اشکال است.

تفسیر اظهارات روسو را باید به عنوان زمینه‌ی جست‌وجو نشده‌ای در سنت دکارتی تلقی کرد و نه موضوعی که مورد انکار او بوده است

روسو اعتقاد دارد «گرچه اندام گفتار برای انسان طبیعی است، ولی خود گفتار برای او طبیعی نیست.» باز هم در این‌جا من تناقضی بین این نوع برداشت و نمونه‌ی دیدگاه دکارتی که توانایی‌های فطری را سرشتی تلقی می‌کند نمی‌بینم، توانایی‌هایی که ما را به تولید مفاهیم^{۱۷} (به‌طور مشخص مفاهیم ذاتی) به شیوه‌ی خاصی و در شرایط مشخص محرک خارجی رهنمون می‌سازد، ولی در عین حال، به ما توانایی می‌دهد تا بدون این عوامل خارجی تفکر خود ادامه دهیم. بنابراین، زبان هم برای

کمک شرایط محیطی، همه‌ی توانایی‌های دیگر او را به صورت پی در پی پرورش داده و به همان اندازه که در کلیت ما به‌عنوان نوع بشر هست، در فرد ما نیز وجود دارد. به نظر من توانایی، خودکمال‌یافتگی و کمال‌نوع بشر از طریق انتقال فرهنگی، به این شیوه در فلسفه‌ی دکارتی بحث نشده است. با وجود این، فکر می‌کنم تفسیر اظهارات روسو را باید به عنوان زمینه‌ی جست‌وجو نشده‌ای در سنت دکارتی تلقی کرد و نه موضوعی که مورد انکار و یا عدم پذیرش او بوده باشد. تناقضی در مفهوم

انسان به شیوه خاصی طبیعی است. من معتقدم که این مسأله یکی از دریافت‌های کاملاً مهم زبان‌شناسان خردگرا است که تا حد زیادی زیر نفوذ روان‌شناسی تجربه‌گرای قرن هیجده و بعد از آن نادیده گرفته شده است.

روسو منشأ زبان را به تفصیل بحث می‌کند، با وجود این، اعتراف می‌کند که خود نتوانسته با رضامندی به ماهیت موضوع پی ببرد. لذا:

«اگر انسان به گفتار به منظور فراگرفتن اندیشیدن نیاز داشتند، آن‌ها نیاز مهم‌تری داشتند تا بفهمند چگونه فکر کنند، چگونه می‌توان سخن گفتن را کشف کرد... به طوری که فرد به دشواری می‌تواند فرض‌های معقولی درباره این هنر ارتباط اندیشه‌ها و برقراری ارتباط بین ذهن‌ها را شکل بدهد، هنر متعالی که هم‌اکنون از اصل خود بسیار دور شده است.»

او اعتقاد دارد که «اندیشه‌ها تنها به کمک کلمه‌ها می‌توانند به ذهن بیایند و ادراک، آن‌ها را فقط از طریق اصول موضوعه؛ می‌فهمد واقعیتهایی که حیوانات فاقد خرد را، از صورت‌بندی چنین اندیشه‌هایی و یا کسب کمال یافتگی که به آن‌ها بستگی دارد، باز می‌دارد.» بنابراین، او درک نمی‌کند که با چه ابزارهایی دستورنویسان جدید، گسترش اندیشه‌ها و تعمیم گفته‌های خود را شروع کردند و با چه ابزارهایی را تدوین کردند تا به کمک آن‌ها همه اندیشه‌های انسان را بیان کنند مانند اعداد، واژه‌های انتزاعی، ماضی نامعین،^{۱۸} و همه زمان‌های فعل، ادات،^{۱۹} نحو، حروف اضافه پیوندی، استدلال و شکل دادن به کل منطق سخن گفتن. او درباره مراحل بعدی کمال یافتگی نوعی نظر می‌دهد و می‌گوید «هنگامی که اندیشه‌های انسانی شروع به گسترش و فراوانی کرد و هنگامی که بین انسان‌ها ارتباط نزدیک‌تری فراهم شد، آن‌ها در پی نشانه‌های گوناگون و زبانی گسترده‌تر می‌روند.» اما با تأسف این مسأله دشوار را می‌کنند که «کدام یک بیش از همه مورد نیاز بود؛ جامعه از پیش شکل گرفته برای نهادینه کردن زبان‌ها یا زبان‌های از پیش اختراع شده برای تأسیس اجتماع؟»

طرفداران مکتب دکارت این گره کور (گره گوردیاس)^{۲۰} را با فرضیه‌سازی درباره وجود یک خصوصیت ویژه نوعی باز کرده‌اند، جوهری که در خدمت آنچه ما اصل خلاقیت می‌نامیم و در برابر اصل مکانیکی^{۲۱} است که به طور کلی رفتار انسان را از حیوانات متمایز می‌کند. برای آن‌ها نیازی نبود که منشأ زبان را در جریان تکامل تاریخی توجیه کنند. به بیان دیگر، طبیعت انسان از نظر کیفی متمایز است؛ مسیری برای گذر از جسم به ذهن نیست. ما باید این مفهوم را به شیوه‌های

اگر ما بتوانیم این نظریه پردازی‌ها را با یک‌دیگر ترکیب کنیم، ممکن است بتوان بین زبان و آزادی رابطه جالبی برقرار کرد

علمی جدیدتری تفسیر کنیم و فرض کنیم که جهش‌های ناگهانی و شگرفی ممکن است منجر به پیدایش کیفیت‌هایی از نوع هوش شده باشد و تا آنجا که می‌دانیم، به طور انحصاری برای انسان، داشتن زبان به مفهوم انسانی آن برجسته‌ترین شاخص این کیفیت‌ها است. اگر این مسأله درست باشد، همان‌طور که نزدیک‌ترین برداشت به واقعیت است و مطالعه زبان می‌تواند راه ورودی باشد یا شاید الگویی برای جست‌وجو درباره طبیعت انسان که خود می‌تواند زمینه را برای نظریه گسترده‌تری درباره طبیعت انسان فراهم کند.

برای پایان دادن به این اظهارات تاریخی، علاقه‌مندم به نظرات ویلم فن همبولت^{۲۲} اشاره کنم، همان‌طور که در جای دیگر چنین کرده‌ام. او یکی از برجسته‌ترین و جالب‌ترین متفکران دوران خود بوده است. همبولت از یک سو یکی از عمیق‌ترین نظریه‌پردازان زبان‌شناسی همگانی بود و از سوی دیگر، یکی از نخستین و پرنفوذترین حامیان ارزش‌های آزادی خواهانه.

مفهوم بنیادی فلسفه او Bildung است که بنا به گفته بورو،^{۲۳} منظور او عبارت است از «کامل‌ترین غنی‌ترین و هماهنگ‌ترین رشد توانایی‌های فردی و اجتماعی نسل انسانی.» اندیشه او را می‌توان به عنوان نمونه مطرح کرد، گرچه تا آنجا که من اطلاع دارم، او به صراحت اندیشه‌های خود درباره زبان را به اندیشه آزادی خواهی اجتماعی خود نسبت نمی‌دهد؛ با وجود این، زمینه مشترک روشنی وجود دارد که از آن مفهوم طبیعت انسان سرچشمه می‌گیرد. میل^{۲۴} در مقاله خود با عنوان «درباره آزادی»^{۲۵} دستور عمل همبولت را به عنوان اصل راهنما سرلوحه اندیشه خود قرار داده که می‌گوید قطعی‌ترین و اساسی‌ترین اهمیت رشد انسان در بیش‌ترین تنوع او نهفته است. «همبولت نقد خود از حکومت سلطه را چنین جمع‌بندی می‌کند «در زندگی خود همواره احساس کرده‌ام که از عمیق‌ترین احترام به شرافت ذاتی طبیعت انسان و به آزادی که خود به تنهایی شایسته این وقار هست، سرزنده می‌شوم.» او به طور خلاصه مفهوم طبیعت بشر را چنین

درستی متهم به کج فهمی طبیعت انسان کرد، زیرا تمایل دارند انسان‌ها را همانند ماشین بپندارند.»

انسان در اساس موجودی است خلاق، جست‌وجوگر و خودکمال‌یاب؛ جست‌وجوگری و آفرینندگی، این‌ها محورهایی هستند که کم‌وبیش تمام خواسته‌های بشری حول محور آن‌ها می‌چرخد، اما آزادی اندیشه و روشننگری تنها برای نخبگان نیست. بار دیگر این گفته روسو بازگو می‌شود، هنگامی که همبولت می‌گوید «در اندیشه کاهش دادن سطح طبیعت انسانی، سلب کردن حق انسان بودن از هر انسان نهفته است.» به این ترتیب، او نسبت به این همه گسترده‌گی اطلاعات علمی در زمینه آزادی و روشننگری خوش‌بین است، اما «همه فرهنگ اخلاقی صرفاً از حیات درونی روح سرچشمه می‌گیرد و تنها در طبیعت انسان می‌تواند برانگیخته شود و هرگز برخاسته از شرایط بیرونی و ترفندهای ساختگی نیست.» «پرورش شعور، همانند هر توانایی دیگر بشری، عموماً برگرفته از فعالیت خود، ابتکار عمل خود و به کار گرفتن روش‌های خود برای کشف‌های دیگران است.» بنابراین، تعلیم و تربیت باید امکاناتی را برای پرورش شخصی فراهم کند و دست کم در بهترین شکل خود می‌تواند محیطی غنی و چالش‌برانگیز برای جست‌وجوگری فردی، به شیوه هر فرد فراهم کند. حتی زبان را نمی‌توان، به مفهوم دقیق کلمه، آموزش داد بدون این‌که «در ذهن بیدار شود. فرد تنها می‌تواند سررشته‌ای را فراهم سازد تا خود حول محور آن رشد کند.» من تصور می‌کنم همبولت با بخش عمده‌ای از اندیشه دیویی^{۲۶} درباره تعلیم و تربیت نظر موافق داشته است. او احتمالاً برای تعمیم انقلابی این گونه مفاهیم از سوی کاتولیک‌های افراطی آمریکای لاتین که به بیداری آگاهی توده‌ها دل سپرده‌اند، ارج نهاده است. منظور آن‌ها از بیداری آگاهی متوجه تحولاتی است که در طبقات محروم و منفعل اجتماعی به‌عنوان صاحب اختیاران آگاه و نقاد سرنوشت خودشان اتفاق افتاده است که بسیار شبیه تحولات در انقلابیون کشورهای جهان سوم است. من اطمینان دارم که او انتقاد آن‌ها از چنین مدرسه‌هایی را نیز می‌پذیرفت:

«مدرسه‌هایی که دل‌مشغولی آن‌ها بیش‌تر متوجه انتقال اطلاعات است تا از بین سایر ارزش‌ها، خلق روحیه انتقادی. از دیدگاه اجتماعی، جهت‌گیری نظام‌های تعلیم و تربیت حفظ و پای‌بندی به ساختار اجتماعی و اقتصادی موجود است تا ایجاد تحولاتی در آن.»

اما توجه همبولت برای خودجوشی انسان از کاربرد تعلیم و تربیت به مفهوم محدود آن بسیار فراتر می‌رود. او متوجه مسائل مربوط به کار و بهره‌کشی^{۲۷} نیز هست.

جست‌وجوگری و آفرینندگی محورهایی هستند که کم‌وبیش تمام خواسته‌های بشری حول محور آن‌ها می‌چرخد، اما آزادی اندیشه و روشننگری تنها برای نخبگان نیست

بیان می‌کند:

«سرنوشت نهایی واقعی انسان یا آنچه تجویز شده، از بر نوشته‌های جاودانه و غیرقابل برگشت خرد است، و نه آنچه برخاسته از آرزوهای مبهم و گذرا، عسارت است از عالی‌ترین و هماهنگ‌ترین پرورش نیروهای او به یک کل کسامل و یک‌پارچه، آزادی نخستین و اجتناب‌ناپذیرترین شرطی است که پیش‌فرض چنین رشدی را فراهم می‌کند، ولی علاوه بر آن، یک خصیلت اساسی دیگری هم هست که موقعیت‌های مختلف با آزادی عجین شده است.» همبولت هم‌صدا با روسو و کانت می‌گوید:

«هیچ چیز بیش‌تر از خودآزادی، پختگی برای آزادی را تقویت نمی‌کند. این واقعیت ممکن است برای کسانی که به بهانه عدم آمادگی برای آزادی، بارها از ادامه سرکوب استفاده کرده‌اند، مورد تأیید نباشد. ولی به نظر من این مسأله از طبیعت خود انسان نشأت گرفته است. ناتوانی برای آزادی تنها می‌تواند برخاسته از یک نیاز اخلاقی و نیروی فکری باشد، تقویت این نیرو تنها شیوه تأمین این نیاز است، اما پیش‌نیاز آن تمرین کردن با این نیرو است و پیش‌نیاز این تمرین آن است که آزادی فعالیت خود جوش را بیدار می‌کند. روشن است که رهایی از بندهای اسارت را نمی‌توان دادن آزادی نامید. به هنگامی که بندها از کسانی که بر آن‌ها بسته شده بود رها می‌شود، اما برای هیچ انسانی در روی زمین، هر چه قدر هم طبیعت او را فراموش کرده باشد و شرایط محیطی او را فرود آورده باشد، این بندهای سرکوبگری شایسته نیست. بیایید این بندها را یک به یک پاره کنیم و همچنان که احساس آزادی در دل انسان‌ها بیدار می‌شود، پیشرفت همه زمینه‌ها افزایش می‌یابد.»

آن‌هایی که این موضوع را نمی‌فهمند می‌توان به

همین اظهاراتی که به تازگی دربارهٔ پرورش شعور از طریق اعمال خودجوش نقل کردم، به شرح زیر ادامه می‌یابد:

«هیچگاه انسان هیچ‌گاه آنچه را که در تملک اوست از آن خود نمی‌داند، مگر آنچه برای آن کار کرده است؛ کارگری که از باغی نگاه‌داری می‌کند احتمالاً مالک واقعی آن است، تا هوسران بی‌اعتنایی که از میوه‌های آن بهره‌مند می‌شود... با توجه به این نوع ملاحظات، به نظر می‌رسد همهٔ کشاورزان و صنعتگران را می‌توان به سطح هنرمندان ارتقا داد، یعنی انسان‌هایی که به کار خود به خاطر نفس آن عشق می‌ورزند، آن را با شکل‌پذیری استعداد و مهارت خلاق خود اصلاح می‌کنند و از همین راه خرد خود را پرورش می‌دهند، شخصیت خود را ممتاز می‌کنند و لذت‌های خود را تعالی بخشیده و پالایش می‌کنند. و به این ترتیب انسانیت توسط همان چیزهایی که در نوع خود زیبا هستند، ولی اغلب برای تحقیر او به کار رفته ارتقا می‌یابد...

اما هنوز آزادی بدون شک شرط اجتناب‌ناپذیری است که بدون آن حتی مفیدترین فعالیت‌ها برای طبیعت فرد انسانی هرگز نمی‌تواند چنین اثرات سودمندی داشته باشد. هرچه که از انتخاب آزاد انسان سرچشمه نگرفته باشد و یا نتیجهٔ آموزش و راهنمایی باشد، در وجود او وارد نخواهد شد با نیروی واقعی انسانی آن را اجرا نخواهد کرد،

هدف‌های خودسرانه به کار گیرد و اهداف فردی را نادیده می‌گیرد مکتب فکری او از نوع آزادی‌خواهی کلاسیک است که حتی با کم‌ترین نوع مداخلهٔ حکومت در زندگی شخصی و اجتماعی مخالفت شدید دارد.

همبولت هنگام نوشتن آثار خود در دههٔ ۱۷۹۰، تصویری از اشکالی که سرمایه‌داری صنعتی به خود خواهد گرفت نداشت. به همین سبب، او چندان نگران خطرات قدرت بخش خصوصی نیست.

«هنگامی که ما فکر می‌کنیم (با فریض جدا نکه داشتن نظریه از عمل) که نفوذ فردی (بخش خصوصی) در نتیجهٔ رقابت، اسراف در ثروت و حتی مرگ، در معرض خطر کاهش و نابودی قرار دارد و این‌که هیچ‌یک از این احتمالات در مورد حکومت کاربرد ندارد، به این اصل می‌رسیم که بخش دولتی نباید در هیچ یک از اموری که منحصرأ به امنیت مربوط نیست، دخالت کند.»

او در این جا دربارهٔ برابری بنیادین موقعیت بخش خصوصی و شهروندان سخن می‌گوید و البته تصویری از شیوه‌هایی که مفهوم بخش خصوصی^{۲۸} در دوران سرمایه‌داری شرکت‌های بزرگ^{۲۹} به خود خواهد گرفت ندارد. او پیش‌بینی نمی‌کرد که «دموکراسی با شعار برابری همهٔ شهروندان در برابر قانون و لیبرالیسم^{۳۰} با شعار حقوق هر انسانی در اختیار خود، هر دو شعار در مقابل واقعیت‌های اقتصاد سرمایه‌داری در هم شکسته می‌شوند.» او پیش‌بینی نمی‌کرد که با وجود اقتصاد

اگر انسان به شیوهٔ مکانیکی صرف یا آموزش

عمل کند و نه به شیوه‌هایی که برخاسته از علاقه‌ها و

توانایی‌های اوست، ممکن است عمل او را تحسین کنیم،

ولی خود او را حقیر می‌شماریم

بلکه با یک دقت مکانیکی صرف.»

اگر انسان به شیوهٔ مکانیکی صرف و با واکنش به ضرورت‌های بیرونی و یا آموزش عمل کند و نه به شیوه‌هایی که برخاسته از علاقه‌های خویش و نیروها و توانایی‌های او است، ممکن است عمل او را تحسین کنیم، ولی خود او را حقیر می‌شماریم.

بر اساس این مفاهیم است که همبولت نظرات خود را دربارهٔ نقش حکومت پایه‌ریزی می‌کند، حکومتی که تمایل دارد انسان را ابزار برای خدمت کردن به

سرمایه‌داری غارتگر، دخالت دولت یک ضرورت مطلق است برای صیانت از وجود انسان و جلوگیری از تخریب محیط فیزیکی؛ که در این جا با خوش‌بینی سخن می‌گویم. همان‌طور که کارل پولانی،^{۳۱} به عنوان نمونه، مطرح کرده است، بازار خودتنظیم برای مدت طولانی قابل دوام نیست، بدون این‌که منابع انسانی و طبیعی اجتماع را نابود کند، موجودیت فیزیکی انسان را نابود خواهد کرد و محیط او را به بیابانی برهوت تبدیل خواهد کرد. همبولت عواقب خاصیت کالا شدن نیروی کار را پیش‌بینی

نمی‌کرد، اصلی که (به بیان پولانی) «وظیفه کالا نیست که تصمیم بگیرد در کجا باید فروخته شود، برای چه منظوری باید به کار گرفته شود و برای چه قیمتی باید اجازه تبادل داده شود و به چه شیوه‌ای باید مصرف و یا نابود شود.» اما کالا در این مورد، زندگی انسان است و بنابراین، حمایت اجتماعی برای محافظت کارهای غیر عقلانی و تخریب‌کننده بازار آزاد کلاسیک به حداقل خود می‌رسد. همبستگی هم متوجه نبود که روابط اقتصاد سرمایه‌داری می‌تواند به نوعی روابط بندگی^{۲۲} تداوم بخشد، چنان که در سال ۱۷۶۷ سیمون لینگ^{۲۳} آن را حتی بدتر از بردگی اعلام کرده بود.

«ناممکن بودن زندگی به شیوه‌های دیگر است که کارگران مزارع و ادار می‌شوند زمین‌هایی را بیل بزنند که خود میوه‌های آن را نخواهد خورد و بنایان ما ساختمان‌هایی می‌سازند که خود در آن زندگی نخواهد کرد. این نیاز است که آن‌ها را به بازارهایی می‌کشاند که اربابان به آنان محبت کرده و آن‌ها را خریداری می‌کنند. این نیاز است که آن‌ها را وادار می‌کند تا در برابر ثروتمندان زانو بزنند تا از آن‌ها اجازه بگیرند که آنان را غنی‌تر کنند... چه نوع دستاورد مؤثری این سرکوبگری برده‌داری برای او به ارمغان آورده است؟ خواهید گفت، آزاد است. هان، این بدبختی او است. برده به این سبب برای اربابش ارزشمند بود که برای او بهایی پرداخته بود، ولی برای صنعتکاری که ثروتمندان هوسران او را استخدام کرده بهایی

خصلت کالا بودن کار، پایان دادن به بردگی دستمزد و آوردن نهادهای بازرگانی، صنعتی و مالی در کنترل دموکراتیک، پروتاریا را به انسانی آزاد بدل خواهد کرد.

شاید برای همبستگی این نتیجه‌گیری‌ها پذیرفتنی باشد. او قطعاً موافق است که مداخله دولت در زندگی اجتماعی نامشروع است، اگر آزادی همان شرایطی را ناپدید کند که بدون آن‌ها نه تنها آزادی بلکه خود حیات انسان غیرقابل تصور باشد. دقیقاً همان شرایطی که برخاسته از یک اقتصاد سرمایه‌داری آزاد است. در هر صورت، این انتقاد او از حکومت دیوان‌سالاری و حاکمیت مطلق یکی از رساترین هشدارها نسبت به بعضی از فلاکت‌بارترین جنبه‌های تاریخ معاصر است و اساس انتقاد او برای دامنه گسترده‌تری از نهادهای قهری او تصور می‌کرد کاربرد دارد.

گرچه همبستگی یک اصل آزادی خواهانه کلاسیک را بیان می‌کند، او به هیچ وجه یک فردگرای ابتدای به شیوه روسو نیست. روسو حیوانی را که در خود زندگی می‌کند می‌ستاید. او ارزش ناچیزی برای انسان اجتماعی قائل است که همواره در بیرون از خود است و فقط بلد است در باور دیگران زندگی کند و فقط متوجه هستی خویش است. دیدگاه همبستگی کاملاً متفاوت است:

«مفهوم کلی اندیشه‌هایی را که در این مقاله توضیح داده شده است را می‌توان به خوبی به این شیوه خلاصه کرد که در عین حال که همه قید و بندهای جامعه بشری را پاره می‌کنند، ولی تلاش می‌کنند تا آن‌جا که ممکن است زنجیرهای

انتقاد همبستگی از حکومت دیوان‌سالاری و حاکمیت

مطلق یکی از رساترین هشدارها نسبت به بعضی از

فلاکت‌بارترین جنبه‌های تاریخ معاصر است

اجتماعی جدیدی را بیابند. امکان پرورش برای انسان تنها افتاده نسبت به انسان در غل و زنجیر چندان بیش‌تر نیست.»

بنابراین، او اجتماعی را پیش‌بینی می‌کند که از هر نوع قهری از سوی دولت و یا دیگر نهادهای سلطه‌گر آزاد باشد؛ اجتماعی که در آن انسان‌های آزاد بتوانند خلق کنند، به جست‌وجو بپردازند و به بالاترین سطح از پرورش توانایی‌های خود برسند. بسیار فراتر از دوران خود، او

پرداخت نکرده بود... گفته می‌شود این انسان‌ها اربابی ندارند یک ارباب دارند و آن ترسناک‌ترین و مغرورترین ارباب‌ها، یعنی نیاز است. همین نیاز است که آن‌ها را به بی‌رحمانه‌ترین وابستگی‌ها تنزل می‌دهد.»

اگر چیزی برای طبیعت انسان اهانت‌آمیز باشد همانا مفهوم بندگی است، لذا آزادی دیگری باید در انتظار سومین و آخرین مرحله آزادی تاریخ باشد که در آن با محو

دیدگاه دولت آزادی^{۳۴} را ارائه می‌دهد که شاید برای مرحله بعد از جامعه صنعتی مناسب باشد. شاید ما بتوانیم در انتظار روزی باشیم که این مسیرهای گوناگون در چهارچوب سوسیالیسم آزادی خواهانه^{۳۵} به هم بپیوندند، ساختار اجتماعی‌ای که گرچه عناصر آن قابل تصور است ولی نمونه آن را به سختی می‌توان یافت؛ شرایطی که حقوق فردی به بالاترین سطح خود برسد، گرچه هنوز در دموکراسی غربی به شدت معیوب است، ولی در اسرائیل به صورت کیبوتز^{۳۶}، در یوگسلاوی با تجربه‌های شوراهای کارگری و در انقلاب‌های جهان سوم به صورت تلاش‌های بیداری آگاهی همگانی و خلق فضای جدیدی در فرآیند اجتماعی به عنوان یک عنصر اساسی، همگی هم‌زیستی شکننده خود را در کنار حکومت خودکامه غیر قابل توجیه ادامه می‌دهند.

مفهوم مشابهی از طبیعت انسان زیربنای آثار همبولت درباره زبان است. زبان فرآیندی است دارای آفرینش آزاد. قواعد و اصول آن مشخص است، ولی شیوه تولید آن آزاد و دارای بی‌نهایت گوناگونی است. حتی تفسیر و کاربرد کلمات مشمول آفرینش آزاد است. کاربرد معمولی زبان و فراگیری زبان بنا به گفته همبولت بستگی به شکل ثابت شده زبان است، دستگاهی از فرآیندهای زیایی که ریشه در طبیعت ذهن انسان و محدودیت‌هایی دارد، ولی آفرینش‌های آزاد هوش معمولی یا سطح بالاتر یا اصیل‌تر یک نویسنده یا متفکر بزرگ را تعیین نمی‌کند. همبولت، از سوی دیگر، افلاطون‌گرایی است که تأکید بر آن دارد که یادگیری نوعی یادآوری است که در آن ذهن که از تجربه برانگیخته شده، از منابع داخلی خود برداشت کرده و مسیری را که خود تعیین کرده طی می‌کند. از سوی دیگر، او یک رمانتیک دمساز با تنوع فرهنگی و امکانات بی‌پایان برای دستاوردهای فکری استعداد خلاق است. در این مسئله هیچ نوع تضادی وجود ندارد، به همان اندازه که در پافشاری در نظریه زیباشناسی که ادعا می‌کند که آثار خلاقیت‌های فردی محدود به اصل و قاعده است. کاربرد عادی خلاق زبان که بر حسب مکتب خردگرای دکارت بهترین شاخص وجود ذهن دیگر است، معتقد به وجود پیش فرض دستگاهی از قواعد و اصول زایا است؛ اصولی که دستوریون خردگرا با موفقیت نسبی تلاش کردند آن‌ها را تعیین و آشکار کنند.

بسیاری از منتقدان معاصر که در باور آفرینش آزاد درونی انسان احساس تناقضی نمی‌کنند، در حقیقت، چنین پیش فرض می‌کنند که وجود دستگاهی از محدودیت‌ها و اصول حاکم کاملاً اشتباه است، جز این که البته آن را به مفهوم آزاد و استعاری مورد نظر شلینگ به کار بگیرند، آنجا که می‌گوید «بدون تناقض ضرورت و آزادی

نه تنها فلسفه بلکه هر نوع خواسته شریف‌تر روح در مرگ فرو خواهد غلتید که ویژه علمی است که در آن تناقض نقشی ندارد.» بدون این تنش بین ضرورت و آزادی، قاعده و انتخاب، هیچ نوع خلاقیت، هیچ نوع ارتباط، هیچ نوع عمل معنی‌داری وجود نخواهد داشت.

من این اندیشه‌های سنتی را نه از سر علاقه شخصی به مسائل باستانی به تفصیل بحث کرده‌ام، بلکه فکر می‌کنم موضوعات با ارزش و اساساً درستی هستند و مسیری را برای آینده ما روشن می‌کنند که می‌توان با طی کردن مسیر از آن سود جست. حرکت اجتماعی باید با بصیرتی درباره جامعه آینده برانگیخته شود و همراه با قضاوت‌های روشنی درباره خصوصیات ارزشی جامعه آینده باشد. این قضاوت‌ها باید نشأت گرفته از مفاهیمی درباره طبیعت انسان باشد. ما باید در جست‌وجوی مبانی تجربی برای تحقیق درباره طبیعت انسان بر اساس شواهدی که برگرفته از رفتارها و دستاوردهای مادی، فکری و اجتماعی اوست باشیم. شاید ما به مرحله‌ای از تاریخ رسیده‌ایم که باید به طور جدی درباره جایگزینی همبستگی‌های اجتماعی آزاد به جای قید و بندهای نهادهای استبدادی بیندیشیم. به مفاهیمی که از اظهارات همبولت نقل کردم و به مفاهیمی که با تفصیل بیش‌تر از سنت سوسیالیسم آزادی خواهانه سال‌های بعدی نقل کردم.

سرمایه‌داری غارتگر که سیستم صنعتی پیچیده و تکنولوژی پیشرفته‌ای را خلق کرده است، امکان توسعه فعالیت‌های دموکراتیک و پرورش پاره‌ای از ارزش‌های آزادی خواهانه را فراهم ساخت، ولی در محدوده‌هایی که هم‌اکنون آن‌ها را از دست می‌دهیم و باید بر آن‌ها غلبه کرد. این روش‌ها دیگر برای میانه قرن بیستم شایسته و مناسب نیستند. آن‌ها توان برآوردن نیازهای انسانی مبتنی بر نیازهای جمعی را ندارند و مفهوم آن مبنی بر رقابت آزاد برای انسانی که در جست‌وجوی حداکثر ثروت و قدرت است و خود را مطیع روابط بازار می‌کند، برای دستیابی به بهره‌کشی و سلطه بیرونی است؛ این نوع روابط در عمیق‌ترین مفهوم آن غیرانسانی و غیر قابل تحمل است. نه یک دولت خودکامه^{۳۷} به نوعی جایگزین قابل قبولی است و نه یک دولت سرمایه‌داری نظامی که در آمریکا در حال گسترش است و نه دولت دیوان‌سالار رفاه اجتماعی متمرکز^{۳۸} به عنوان هدف برای حیات اجتماعی انسان. تنها توجیه نهادهای سرکوبگر ضعف مادی و فرهنگی است، ولی این نوع نهادها در مقاطعی از سیر تاریخی استمرار پیدا می‌کنند و موجب این نوع ضعف فرهنگی و حتی به خطر افتادن حیات انسانی می‌شوند. علم و تکنولوژی جدید می‌تواند انسان‌ها را از ضرورت کار تخصص‌یافته و ابلهانه رها سازد. این‌ها در اصول

می‌توانند پایه‌های نظم اجتماعی خردورزان‌های را برای روابط آزاد و نظارت دموکراتیک فراهم کنند، در صورتی که ما ارادهٔ خلق و پدید آوردن آن را داشته باشیم.

جلوهٔ اعلائی نظم اجتماعی آینده در عوض بر پایهٔ مفهوم طبیعت انسان پایه‌ریزی شده است. در حقیقت، اگر انسان موجودی است برای همیشه انعطاف‌پذیر و کاملاً پذیرا^{۳۹} و بدون ساختارهای فطری ذهن و بدون نیازهای ذاتی فرهنگی یا خصلت اجتماعی، بنابراین، باید بپذیریم او موجود مناسبی است برای شکل‌پذیری رفتار^{۴۰} توسط سلطهٔ دولتی، مدیران شرکت‌های بزرگ، فن‌سالاران و یا کمیتهٔ مرکزی. (حزب) آنان که تا حدی به نوع بشر ایمان دارند، امیدوارند که چنین نباشد و تلاش خواهند کرد خصلت‌های ذاتی انسان را به عنوان چهارچوبی برای پرورش عقلانیت، رشد آگاهی اخلاقی، دستاوردهای فرهنگی و مشارکت در یک جامعهٔ آزاد مشخص کنند. در یک سنت کلاسیک، به شیوه‌ای نسبتاً مشابه، سخن از کارکرد درونی خلاقیت هنری رفته است که به شیوه‌ای چهارچوب قانون را به چالش کشیده است. در این جا ما به موضوعاتی می‌پردازیم که بسیار کم شناخته شده‌اند. به نظرم اگر قرار باشد به سمت درک عمیق‌تری از این موضوعات حرکت کنیم، باید با قاطعیت و به شیوه‌ای بنیادی، از بخش عمده‌ای از علوم اجتماعی و رفتاری جدید دست برداریم.

من فکر می‌کنم سستی که در این جا به طور خلاصه مرور کرده‌ام، نقش عمده‌ای برای ایفا کردن دارد. همان‌طور که پیش از این اظهار داشتیم، آنان که به برجستگی و استعداد انسان توجه داشتند به ملاحظاتی دربارهٔ خصوصیات زبان انسان هدایت شدند. من فکر می‌کنم مطالعهٔ زبان انسان می‌تواند بارقه‌هایی از امید برای درک رفتار قانونمندار^{۴۱} و امکانات عمل آزاد و خلاق را در چهارچوب نظامی از قواعد فراهم کند که تا حدی دست کم بازتابی از خصلت‌های ذاتی ساختار ذهن انسان باشند. به نظر می‌رسد معقول باشد بگویم شیوهٔ نوین مطالعهٔ زبان در دوران معاصر بازگشتی است به اندیشهٔ همبولت دربارهٔ ساخت زبان؛ دستگاهی از فرآیندهای زایشی^{۴۲} که ریشه در خصوصیات فطری ذهن دارند که به بیان همبولت، امکان تولید کردن مجموعهٔ نامحدودی را ایجاد می‌کند. زبان را نمی‌توان به عنوان دستگاهی از سازماندهی رفتار توصیف کرد، بلکه برای این که بفهمیم زبان چگونه به کار برده می‌شود، باید شکل انتزاعی زبان همبولت را کشف کنیم که به تعبیر امروزی آن یک دستور زایشی^{۴۳} است. یاد گرفتن یک زبان عبارت است از ساختن این نظام انتزاعی برای خود، البته به شیوهٔ ناآگاهانه. زبان‌شناس و روان‌شناس تنها زمانی می‌توانند به

مطالعهٔ کاربرد و یادگیری زبان بپردازند که درکی از خصوصیات نظام یاد گرفته شده توسط شخصی که این زبان را می‌داند در اختیار داشته باشند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد از این ادعای تجربی می‌توان به خوبی دفاع کرد. به چنین نظامی تنها در شرایط معین زمانی می‌توان دسترسی داشت و تنها توسط ذهنی آموخته می‌شود که از موهبت خصوصیات معین برخوردار شده باشد و هم‌اکنون می‌توان با تفصیل نسبی آن را توصیف کرد. هرچه قدر که از نظر مفهومی، خود را در بررسی رفتار، سازمان‌دهی و رشد آن نسبت به محیط محدود کنیم، ناگزیر این خصوصیت‌های زبان و ذهن را نادیده خواهیم گرفت. سایر جنبه‌های روان‌شناسی انسان و فرهنگ او را در اصول باید به شیوهٔ مشابهی مطالعه کرد.

به احتمال زیاد، ما در این راه باید نوعی از علوم اجتماعی را پایه‌ریزی کنیم که بر پایهٔ احکام استوار تجربی دربارهٔ طبیعت انسان پی‌ریزی شده باشد. درست همچنان که دامنه‌ای از زبان‌های قابل دسترس را مطالعه می‌کنیم، ما باید اشکال بیان هنری یا حتی دانش علمی که انسان درک می‌کند و شاید حتی مجموعه‌ای از نظام‌های اخلاقی و ساختارهای اجتماعی را که در آن‌ها انسان امکان زندگی و عملکرد دارد، با توجه به قوا و نیازهای ذاتی آن‌ها مطالعه کنیم. شاید باید مفهومی از سازمان اجتماعی جدیدی را برنام‌ریزی کنیم که در شرایط خاص فرهنگ مادی و معنوی - به بهترین شکل نیازهای اساسی انسان را ترغیب و سامان‌دهی کند. اگر بتوان چنین کرد، می‌توان ابتکار عمل‌های خودجوش، کار خلاق، همبستگی و حمایت از عدالت اجتماعی را پی‌گیری کرد.

من قصد آن ندارم همچنان که بدون شک چنین کرده‌ام، در نقش مطالعات مربوط به زبان مبالغه کنم. زبان که محصول هوش و استعداد انسان است، هم‌اکنون قابل دسترس‌ترین پدیده برای مطالعه است. در یک سنت غنی باور بر این بود که زبان آینهٔ ذهن است. تا حدی با اطمینان می‌توان گفت که این اندیشه مفید و درستی است. اکنون میزان شگفتی و کنجکاوای من دربارهٔ عنوان زبان و آزادی نسبت به هنگامی که سخن را آغاز کردم، کم‌تر نشده است. در این اظهارات نظری و خلاصه خلأهای بزرگی هست که هنگامی می‌توان پرسید که استعاره و حدس‌های تأیید نشده را کنار بگذاریم دیگر چه باز خواهد ماند. آگاهی از این نکته تأمل‌برانگیز است - همان‌طور که من اعتقاد دارم باید چنین باشد - که پیشرفت ما در دانش دربارهٔ انسان و اجتماع و یا حتی جمع‌بندی روشن از مسائلی که به طور جدی باید مطالعه شود بسیار ناچیز است، اما من فکر می‌کنم، رد پای نسبتاً محکمی هم وجود دارد. من با خوش‌بینی بر این باورم که مطالعهٔ گستردهٔ یکی

26. Dewey
27. Exploitation
28. Private Person
29. Corporate Capitalism
30. Libeberalism
31. Karl Polanyi
32. Bondage
33. Simon Linguet
34. Anarchist
35. Libertarian Socialism
36. Kibbutzim
37. Autocratic State
38. Centralized Wefare State
39. Plastic
40. Shaping of Behavior
41. Rule-governed
42. Generative Processes
43. Generative Grammar
44. Humaistic
45. Social Action



از جنبه‌های روان‌شناسی انسان - زبان انسان - می‌تواند در پایه‌ریزی علوم اجتماعی انسان‌مدارانه^{۴۴} کمک کند و همچنین ابزاری باشد برای کنش اجتماعی^{۴۵} باید تأکید کنم بدون شک، نه کنش اجتماعی می‌تواند در انتظار یک نظریه پایدار و پابرجا درباره انسان و اجتماع بماند، و نه اعتبار نظریه علمی را می‌توان بر پایه امیدها و قضاوت‌های اخلاقی ما محک زد. هر دوی آن‌ها - نظریه و عمل - باید در بهترین شکل خود پیشرفت کنند و چشم به راه روزی باشیم که پژوهش نظری راهنمای استواری باشد فراراه مبارزات بی‌پایان و اغلب ناگوار انسان، برای دست‌یابی به آزادی خواهی و عدالت اجتماعی.

پی‌نوشت:

* این مقاله در ژانویه ۱۹۷۰ در سمپوزیوم آزادی دانشگاه و علوم انسانی به صورت سخنرانی در دانشگاه لایولا در شیکاگو ارائه شد. در مجموعه مقالات همین سمپوزیوم و در کتاب مجموعه مقالات چامسکی (۱۹۷۰) با عنوان «برای مصالح حکومتی» (ص ۳۸۷-۴۰۸) به چاپ رسید.

1. Language and Freedom
2. A General Grammer
3. Universal Grammer
4. Restrictive
5. Schelling
6. Third World
7. New Left
8. Paul Ricoeur

۹. چامسکی، ۱۹۷۰، فصل ۶، صفحه ۹ و ۳۰۸.

10. Discourse on Unequality, 1755.
11. Dijon
12. Anatole France
13. Cordemoy
14. Self-Perfection
15. Self-Realation

16. Shaping of behavior
17. Ideas
18. Aorist
19. Particles

۲۰. Geordian Knot, عبارت استعاری Geordian Knot در این جا برگرفته از یک اسطوره یونانی و به معنی حل یک مسأله دشوار (بازکردن گره کور) با یک عمل شجاعانه است.

21. Mechanical Principle
22. Wilhelm Von Humboldt
23. J. W. Burrow
24. Mill
25. On Liberty