

مفهوم عمومی انسان در سنت لیبرالی و سوسیالیستی

برگردان از م. ت. توانا

هایک اقتصاددان اتریشی الاصل انگلیسی معترض است که چرا مفهوم «آزادی در رابطه با نیاز» توسط روزولت به تئوری درآمد و سپس در سطر مربوط به «حقوق اجتماعی و اقتصادی» اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد گنجانده شد. او در انتقاد از اعلامیه جهانی حقوق بشر تاکید میکند: «این سند آشکارا کوششی برای درآمیختن حقوق سنت لیبرالی با مفهوم کاملاً متفاوتی است که از انقلاب مارکسیستی روسیه سرچشمه می‌گیرد». برخلاف برداشت سنتامبرینی که «کم‌ترین ویژگی» (۱) را برای چنین اختلاطی قایل است. هایک به این تز درنگ دارد که جامعه کنونی غربی و خود روزولت نمی‌تواند بدون سهم مارکسیسم و حتی بدون سهم «انقلاب مارکسیستی روسیه» درک شود (۲).

در اینجا بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌گردد که کدامیک از این دو برداشت درست است و حق با کیست؟ با هایک یا سنتامبرینی؟ برای پاسخ به این سوال باید به بررسی انتقادی پرداخت که مارکس از جامعه عصر خود بعمل آورد. آنچه در این انتقاد در مرکز توجه قرار دارد مربوط به مساله آزادی - برابری است. زیرا نابرابری شرایط اقتصادی و اجتماعی باعث می‌شود که آزادی علیرغم تضمین‌های رسمی و تبلور در سطح صوری اثربخشی خود را از دست بدهد. مارکس در این زمینه متأثر از هگل است. هگل به این مسئله چهره روشن و قانع‌کننده‌ای بخشیده است. به گفته او کسی که از گرسنگی مفرط و بی‌غذایی تا سرحد مرگ رنج می‌برد، در واقع در شرایط «فقدان کلی حقوق»، یعنی در شرایطی قرار دارد که در آخرین تحلیل با شرایط برده فرق بنیادی ندارد (۳).

البته، آگاهی به این واقعیت گاه در خود سنت لیبرالی بصورت یک تصدیق غیر ارادی بروز می‌کند. چنانکه به گفته ب. کنستان: چرا زحمتکش مزدب‌ناباید از حقوق سیاسی بهره‌مند گردد؟ این نکته کاملاً روشن است: «مالکان صاحب وجود او هستند، زیرا می‌توانند او را از کار بیرون کنند» (۴). توکویل در ۱۸۳۳، در جریان سفرش به انگلیس در برابر منظره دهشتناک فقر توده مردم و نابرابری بسیار فاحش از این اظهار تعجب نتوانست خودداری کند: «اینجا برده، آنجا ارباب. آنجا ثروتهای معدودی و اینجا فقر عده بسیار زیادی» (۵). بنابراین، میان برابری و آزادی و یا دقیق‌تر میان نابرابری مفرط مادی و بردگی واقعی رابطه مستقیم وجود دارد. اما بعد، این تئوری پرداز لیبرال با کمال تعجب تز یاد شده را بطور ضمنی ترک گفت و با متهم کردن جنبش سوسیالیستی (و پیش از آن انقلاب فرانسه) قربانی کردن آزادی در محراب برابری این دو را رودرروی هم قرار می‌دهد. به گفته او «کسی که در آزادی چیزی جز خود آن را جستجو می‌کند، بندگی کردن را پذیرفته است» (۶). در واقع، «آزادی در رابطه با نیاز» که توسط روزولت به تئوری درآمد برای توکویل و همچنین برای هایک غیر قابل تحمل است. این برداشت در حقیقت به سنت سیاسی متفاوت و نویسندگانی بازمی‌گردد که سنت لیبرالی با سوءظن یا خصومت به آن می‌نگرد. در فرانسه، روسو و ژاکوبینسم و در آلمان هگل نخستین کسی که از «حقوق مادی» (۷) سخن گفت و عمدتاً مارکس که میراث فلسفه کلاسیک آلمان و میراث منبع روسویی و ژاکوبینی را جمع و متحد کرد، نمایندگان برجسته این سنت سیاسی متفاوت اند.

اما امروز وضع از چه قرار است؟ در این خصوص باید گفت که تنها سازمان ملل متحد نیست که کم و بیش واضح از «حقوق اجتماعی و اقتصادی» صحبت می‌کند. با وجود این، می‌توان برای رضای خاطر هایک با کمی تسامح در جهت زدودن اصل مورد بحث از غرب «واقعی» تلاش کرد و همچنین درباره واقعیت غربی قانون اساسی جمهوری ایتالیا که به کمک موثر سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها سامان یافت، تردیدهایی برانگیخت و میان آزادی و زدودن «مانع‌های نظم اقتصادی و اجتماعی» که آن را واهی می‌سازد و یا چنین خطری را بر می‌انگیزد، رابطه برقرار کرد. برای پی‌کاوی بحث، سازمان ملل متحد و ایتالیا را کناری می‌نهیم و منحصرآ

به دنیای انگلو ساکسون رجوع می کنیم و نویسنده ای چون رالس را در نظر می گیریم . این تئوری پرداز آمریکایی که مشخصاً تبعیت برابری از آزادی را خواستار است ، از اصلی پیروی می کند که آن را در یک بند محدود کننده مهم به فرمول آورده است . او اجرای این اصل را تنها « بر اساس یک سطح درآمد حداقل » معتبر می داند(۸) . البته ، این فرمول دست کم در جهان سوم (که شامل بزرگ ترین بخش بشریت است) ، فاقد اعتبار است ؛ حتی اگر معنی ظاهری بنده محدود کننده رالس را در نظر بگیریم ، می بینیم که برتری آزادی نسبت به برابری در رابطه با خود کشورهای پیشرفته سرمایه داری ، مخصوصاً ایالات متحد زیر سوال قرار دارد؛ زیرا در این کشور «افزایش درصد بی چیزان» (۹) کتمان ناشدنی است و در آن وجود منطقه های مهم فقیر نشین و حتی گرفتار سو تغذیه دوام دار شده است (۱۰) .

من شخصاً به این اندیشه پای بندم که فرمول بندی مارکس (و پیش از او هگل) درباره مسئله مورد بحث بسیار قانع کننده است . و آن اینکه پایین تر از «یک سطح درآمد حداقل» نه تنها برتری آزادی نسبت به برابری متزلزل می شود و فرومی ریزد، بلکه مساله بیشتر عبارت از این است که در این حالت بطور محسوس دیگر آزادی وجود خارجی ندارد. بعبارت دیگر، برقراری آزادی از برقراری حداقل برابری جدایی ناپذیر است . در این مفهوم است که روزولت «آزادی در رابطه با نیاز» را با دیگر آزادی های اساسی مدنی و سیاسی پیوند داده است . با اینهمه ، علیرغم فرمول بندی های متفاوت و کمتر دقیق تر ، بند محدود کننده اصلی که توسط رالس به تدوین درآمد، بوضوح نشان می دهد که برقراری آزادی در واقعیت مشخص در یک فضای سترون ، بدون رابطه با شرایط زندگی مادی و یک «سطح درآمد حداقل» صورت نمی گیرد. از اینرو ، مشاهده می کنیم که اصل «آزادی در رابطه با نیاز» که هایدک به سیاق خود حق دارد، بوی ناخوش سوسیالیسم و مارکسیسم را از آن استشمام کند و حتی با رفتار مبالغه آمیز یک محافظه کار «خطر بلشویسم» را در آن ببیند، دوباره سر برمی آورد.

هایک از روی دقت و نظم منطقی انکار ناپذیری به نویسنده ای چون رالس با بدگمانی تودارانه ناستوده ای می نگرد (۱۱) . خود آمریکا از این آلودگی سوسیالیستی غرب که تئوری پرداز لیبرال در افشای آن خستگی نمی شناسد، در امان نیست . بعلاوه در آمریکا این رسم و عادت زشت که بعد در اروپا رواج یافت ، دیده میشود که از اصطلاح «لیبرال» برای نشان دادن «آرمانهایی از سرشت اساساً سوسیالیستی» استفاده می کنند (۱۲) . پس باید نویسنده دیگری را دخالت داد که هایدک وقتی «جامعه بزرگ» (به بیان خود) یا «جامعه باز» (۱۳) (به بیان پوپر) را ستایش می کند، بی قید و شرط به او رجوع می کند. ازینرو، ما می توانیم این مطلب را نزد پوپر پی کاوی کنیم . به گفته او : «حتی هنگامی که دولت از شهروندانش در برابر خطر لطمه دیدن از قهر فیزیکی حمایت می کند (آنطور که در اساس وضع سیستم سرمایه داری بی لگام آن را نشان می دهد) ، چنانچه از تعدی قدرت اقتصادی جلوگیری نکند، نمی تواند هدف هایمان را تحقق بخشد. در دولتی از این نوع ، یعنی دولتی که از حیث اقتصادی قوی است ، به مراتب فارغ از ستمکاری دولتی است که از حیث اقتصادی ضعیف و بی بهره از آزادی است . در این شرایط ، آزادی اقتصادی نامحدود می تواند به اندازه آزادی نامحدود فیزیکی خودمخرب باشد و قدرت اقتصادی تقریباً مانند قهر فیزیکی خطرناک باشد. در واقع کسانی که مازاد خوراکی ها را در اختیار دارند، می توانند کسانی را که بی بهره از آن هستند بدون توسل به قهر به انقیاد که «آزادانه» پذیرفته می شود، وادارند» (۱۴) . بدین ترتیب ، پوپر بیهوده مارکس را میان «پیامبران دروغین» طبقه بندی کرده است . زیرا انتقاد اساسی او از لیبرالیسم از مارکس سرچشمه می گیرد. از نظر او نه تنها اجبار فیزیکی ، بلکه اجبار اقتصادی هم وجود دارد، قدرت اقتصادی انحصاری و انحصار یا کنترل «مواد خوراکی» امکان می دهد نسبت به کسانی که این مواد را در اختیار ندارند و در شرایط بی ثباتی مطلق زندگی می کنند، «تعدی» شود. البته این افراد ممکن است از حیث حقوقی کاملاً آزاد باشند. بنابراین ، آنها با وجود برخورداری از آزادی بر حسب موازین حقوقی دچار «بردگی» می شوند. در زمینه اصطلاح شناسی هم آوایی ها روشن اند. زیرا «بردگی» که پوپر اینجا پیرامون آن حرف می زند کاملاً «بردگی مزدبری» را در ذهن تداعی می کند که مارکس درباره وضعیت کارگری زمان خود راجع به آن صحبت کرده است . بدیهی است که عقیده های سیاسی دو نویسنده بسیار متفاوت است . با اینهمه ، با توجه به این که مسئله عبارت از شکل رابطه اقتصاد و

سیاست است ، اتهام زنده «پیامبر دروغین» برای اینکه به مارکس کمتر بدهکار شود، دنباله مطلب را نمی گیرد. حال از دیدی متفاوت ، انتقاد اساسی مارکس را در برخورد به جامعه بورژوازی محصول انقلاب فرانسه مرور می کنیم : « این انقلاب تبدیل وضعیت سیاسی به وضعیت اجتماعی را به پایان رساند. انقلاب تمایزهای وضعیت جامعه مدنی ، تمایزهای فقط اجتماعی و تمایزهای زندگی خصوصی را که در زندگی سیاسی بی معنا است ، موجب گردید» (۱۵) . دولت بورژوازی حتی در پیشرفته ترین شکل خود و حتی هنگامی که محدودیت های حق شرکت در انتخابات را لغو می کند، به « چشم فروستن به این اظهار نظر که اپوزیسیون های واقعی اپوزیسیون هایی هستند که هیچ چیز سیاسی ندارند و مزاحم دولت نمی شوند» اکتفا می کند(۱۶) . لیبرالیسم هایک امروز بر این باور است که قطب بندی ثروت و فقر که فوق العاده زیاد بود واقعیتی است که منحصر از قلمرو خصوصی سرچشمه می گیرد. البته ، بعد چنین اعتقادی از جانب روزولت ، سازمان ملل متحد، قانون اساسی جمهوری ایتالیا ، رالس و خود پوپر ترک شد. در حالیکه به عقیده هایک استبداد هنگامی آغاز می گردد که دولت نابرابری های فاحش در سطح اقتصادی و اجتماعی را بمثابه امری صرفا خصوصی تلقی کند. پوپر (آنطور که اینجا بیان شد) عقیده داشت که عدم دخالت دولت در سطح نابرابری های فاحش زمینه ساز رابطه عینی مستبدانه و بندگی است .

وانگهی ، هنگامی که پوپر کهنگی پذیری ناگزیر مارکسیسم را با تکیه بر این واقعیت که دموکراسی های مدرن «بخش بسیار مهمی» از درخواستهای برنامه ای مانیفست حزب کمونیست را عملی ساختند، در واقع اثبات می کند که وامدار بودن «دموکراسی های مدرن» به مارکسیسم را می پذیرد. بجاست لحظه ای روی یکی از این موردها مانند «مالیات بر درآمد بشدت تصاعدی یا نسبی» (۱۷) درنگ کنیم . در حقیقت ، پوپر از مالیات «بشدت تصاعدی یا نسبی» بصورتی که این دو یکی هستند، صحبت می کند. چون او به مانیفست حزب کمونیست رجوع می کند، میتوان پنداشت که در واقع قصد دارد از *starke Progressivsteuer* یعنی «مالیات قویا تصاعدی» که مارکس و انگلس آن را مطالبه می کردند، سخن گوید(۱۸) . از نظر پوپر این درخواست از این پس بیهوده است ، چون در «دموکراسی های مدرن» وسیعا تحقق یافته است . وانگهی ، هایک نیز در افشای بحران لیبرالیسم و آلودگی های تحمل ناپذیر سوسیالیستی که جامعه غربی دستخوش آن است به « وضع مالیات تصاعدی بمثابه وسیله برای اجرای بازتقسیم درآمدها بفع طبقه های بسیار فقیر» رجوع می کند(۱۹) . هایک در این خصوص خود را دقیق تر از پوپر نشان می دهد. زیرا بدشواری می توان از یکسو ، افشای مارکس بعنوان «دشمن جامعه باز» و از سوی دیگر قبول آشکار وامدار بودن «جامعه باز» به مانیفست حزب کمونیست را با هم آشتی داد ! در هر حال ، هایک «تصمیم انحصاری دولت در عرصه های تامین اجتماعی» (۲۰) را به حساب سوسیالیسم و «عدول» از اصول لیبرالی می گذارد تا درباره سندیکاهایی که «قیمت های رقابتی» نیروی کار و بخش اساسی «اقتصاد بازار» یعنی «بازار کار رقابتی» (۲۱) را از بین می برند و سیستم لیبرالی را از ریشه ویران می کنند، چیزی نگوید . البته ، میتوان مانند دارندورف از یک «لیبرالیسم جدید» سخن گفت . اما گذار از «قدیم» به «جدید» به هیچوجه بی دردسر نبود، بلکه برعکس ، مبارزه های وسیع اقتصادی و اجتماعی و جذب عناصر مسلم آموزش مارکس و دیگر نویسندگان مورد لعن سنت لیبرالی را نه خود بخود ، بلکه بر اثر تحمیل واقعیت ها ایجاب می کرد. هنگامی که دارندورف از «حقوق اجتماعی» حرف می زند، به تکرار مقوله ای می پردازد که هایک آن را آلوده شدن به سوسیالیسم و مارکسیسم اعلام داشته است . همچنین هنگامی که دارندورف بیکاری و فقر را تهدیدی برای «حقوق مدنی» (۲۲) که می توانند این حقوق را به چیز موهومی بدل کنند، اعلام می دارد، روشن است که از آموزش مارکس سود می جوید. گاه این موضوع در سطح خود اصطلاح شناسی رخ می نماید: « برابری در برابر قانون چنانچه رای همگانی و دیگر شانس های مشارکت سیاسی وجود نداشته باشد، چندان معنایی ندارد. شانس های مشارکت در صورتی وعده توخالی باقی می ماند که افراد از موقعیت اجتماعی و اقتصادی در خور برای استفاده از آنچه قوانین و حقوق سیاسی برایشان مقرر کرده ، برخوردار باشند. اندیشه شهروندی بتدریج دارای محتوا شد. شهروندی که مجموعه ای از حقوق صوری بود، به قانونی تبدیل شد که نه تنها حقوق انتخاباتی ، بلکه درآمد مناسب و حق زندگی مدنی از جمله وضعیت شهروند را در هنگامی که بیمار، پیر و بیکار است دربر می گیرد » (۲۳) . اکنون شاهد آنیم که انتقاد ذیقیمت مارکس از حقوق «صوری» دوباره پدیدار می گردد. بنابراین ، اگر درست است که آزادی و برابری بدون «درآمد مناسب» ، «صوری» باقی می ماند، از آن این نتیجه

عاید می‌گردد که دموکراسی هنوز از جمله در کشورهای پیشرفته صنعتی به کمال نرسیده است. دموکراسی در آن عده از کشورهای جهان سوم که خود را جزو غرب و «جهان آزاد» می‌دانند، همچون سراب باقی مانده است.

هنگامی که دارندورف در پایان دهه پنجاه نوشت: «وضع اجتماعی یک فرد از این پس به هدف‌های تحصیلی که به آن نایل می‌گردد، بستگی دارد» (۲۴)، به لیبرالیسم بسیار نزدیک بود. البته، او به سالهای «معجزه اقتصادی» متوسل می‌شود که از حیث ایدئولوژیک تغییر شکل یافته بود. با اینهمه، دارندورف، موضوعی را از سر گرفت که سنت لیبرالی مستقل از مراجعه به وضعیت تاریخی و تامین اجتماعی معین بسط داده بود. مثلا ویلهلم فن همبولت نوشت: «خوشبختی که برای انسان معین شده چیزی جز خوشبختی که از نیرو و عبارت دیگر از استعدادهاش پدید می‌آید، نیست» (۲۵). در سنت لیبرالی فقر شایستگی فردی، بخت و شانس، نظم طبیعی اشیا و حتی نظم ایزدی شان را زیر سوال می‌برد. با این همه، این سنت تلاش می‌ورزد رابطه‌های اقتصادی و اجتماعی نهادهای سیاسی را نجات دهد. چرا به عقیده توکویل، انقلاب ۱۸۴۸ از ماه فوریه آشکارا سوسیالیستی، ضدبورژوازی و (ضدلیبرالی) (۲۶) بود؟ بخاطر اینکه در آن وقت «تئوریهای اقتصادی و سیاسی» زیادی وجود داشتند که می‌خواستند این حقیقت را بیاوراند که بدبختی‌های بشر به عمل قوانین، و نه به مشیت ایزدی ارتباط دارد و از اینرو، می‌توان با دگرگونی جامعه این بدبختی‌ها را از میان برداشت» (۲۷). حتی مقررات قانونی و کاهش ساعت کار («دوازده ساعته») ناشی از آن به حساب «دکترین‌های سوسیالیستی» گذاشته شد و بر این اساس ناگزیر محکوم شناخته شد» (۲۸). توکویل در برابر اندیشه قرار دادن «مال اندیشی و خرد دولت بجای مال اندیشی و خرد فرد» تصریح می‌کند که «هیچ چیز [...] وجود ندارد که به دولت اجازه دهد در قلمرو صنایع دخالت کند» (۲۹). بحث مشهور ۱۲ سپتامبر ۱۸۴۸ این هدف را تعقیب می‌کرد که از مجلس موسسان رد درخواست «حقوق کار» را کسب کند که قبلا در روزهای ژوئن به خون کشیده شد و با اینهمه در خلال راه‌های پر پیچ و خم راه خود را هموار کرد و دیدیم که مثلا در قانون اساسی جمهوری ایتالیا به بار نشست.

البته، اجتماعی شدن بنیادی وسایل تولید که مارکس پیش بینی و آرزو کرده بود، درغرب تحقق نیافت و حتی در کشورهای «سوسیالیسم واقعا موجود» مورد تردید و زیر علامت سوال قرار گرفت. با اینهمه، این واقعیت باقی مانده است که آموزش مارکس هم در غرب و هم در شرق رابطه میان اقتصاد و سیاست، خصوصی و عمومی و خود مفهوم آزادی را عمیقا دگرگون کرده است.

۲- پس، از این قرار هابیک حق دارد که آلوده شدن حقیقی جامعه غربی از سوسیالیسم و مارکسیسم را اعلام دارد. البته او حتی فراتر از آنچه نسبت به آن بدگمان است، حق دارد. خطای او این است که روایتی کاملا آراسته از سنت لیبرالی عرضه می‌کند (و در این زمینه موافقت عینی با ستنامیرینی تجدید می‌گردد). در دفاع از این تز که طبق آن «مبارزه علیه همه تبعیض‌های مبتنی بر منشا اجتماعی، ملیت، نژاد، اعتقاد، جنس و غیره... یکی از برجسته‌ترین مشخصه‌های سنت لیبرالی باقی مانده»، هیچ دلیلی ارائه نشده است. در مورد تری که برپایه آن «لیبرالیسم کلاسیک از درخواست‌های کارگران» در زمینه «آزادی تشکل» (۳۰) حمایت کرده، همین وضع جاری است. در فرانسه، قانون صنف کلاه دوز که انجمن‌های کارگری را منع می‌کرد، در سال ۱۸۸۷ لغو گردید و سیستم پارلمانی مبتنی بر رای همگانی (جنس مرد) تنها با قانون اساسی ۱۸۷۵ به کار منظم پرداخت (۳۱). در چشم انداز، مبارزه‌های عظیم جنبش کارگری و سوسیالیستی وجود داشت که با کمون پاریس به اوج می‌رسد. بعقیده هابیک «افول دکترین لیبرالی» (۳۲) پس از ۱۸۷۰ آغاز می‌گردد؛ این افول با ظهور دموکراسی و پدیداری جنبش سازمان یافته کارگری و سوسیالیستی در صحنه سیاسی تلاقی می‌کند.

در حقیقت، سنت دمکراتیک سوسیالیستی هنوز شایستگی بسیار زیادی در کمک به تدارک مفهوم عمومی انسان دارد که سنت لیبرالی تا امروز از آن بیگانه مانده است. جان لاک از «کشتکاران کمپانی هند شرقی» که مالک بردگان و اسب‌ها بر حسب حقوقی هستند که در جریان خرید و فروش منظم بدست می‌آید، بعنوان یک امر کاملا طبیعی حرف می‌زند و در «تاریخ دریانوردی» حتی درباره تجارت مستقیم با مستعمره‌های آفریقایی می‌خوانیم: «کالاهایی که از این کشورها بدست می‌آیند، طلا، عاج و بردگان

هستند» (۳۳) . اگر می بینیم که لاک برده سیاه را در مقوله «کالا» کنار اسب طبقه بندی کرده ، یک قرن بعد ادموند بورکه (نویسنده محبوب هایک) (۳۴) کارگر کشاورزی یا کارگر مزدبدر را در مقوله «ابزار گویا» طبقه بندی کرد و بدین ترتیب ، طبق یک تقسیم کلاسیک او را با گاو (ابزار نیمه گویا) و خیش (ابزار گنگ) مقایسه نمود (۳۵) . بدون شک ، حتی مشهورترین نویسنده مانیفست انقلاب فرانسه یعنی سی سیس از « بخش بسیار بزرگی از انسان » بعنوان «ماشین های کار» یا «ابزارهای انسانی تولید» و یا «ابزارهای دوپا» سخن می گوید. او حتی تا اندازه ای به نفی آشکار کیفیت انسان می رسد: « سیه روزانی که وقف کارهای دشوار شده اند و از تولیدکنندگان لذت های دیگران بشمار می روند، بزحمت چیزی برای تغذیه تن رنجور اما به غایت نیازمند خود به کف می آورند. آیا این است آن چه بعنوان انسان از آن نام می برند: توده عظیم افزارهای دوپا، بدون آزادی ، بدون اصول اخلاقی و قوه عقلانی که چیزی جز دستان کم درآمد و روح شیدا ندارند و فقط رنج بردن نصیب آن هاست ؟ می گویند آنها متحد شده اند! آیا در میان آنها یک نفر پیدا می شود که شایسته ورود به جامعه باشد؟ » (۳۶) .

لازم به یادآوری است که همین نام گذاری مردم شناسانه است که به شالوده ریزی نظری کتمان حقوق سیاسی غیر مالکان کمک کرده است . کنستان زحمتکش را نظر به کار اجباری شب و روز به «کودکاتی» تشبیه می کند که در وضعیت «وابستگی ابدی» باقی می ماند (۳۷) . آنها به ترتیبی در شمار انسانها به حساب می آیند، اما جزو انسانهایی هستند که بنابر وضعیت ویژه شان هرگز به بلوغ نمی رسند. وانگهی ، کنستان تفادت زیادی با سیس ندارد. هر چند کنستان از «افزارهای انسانی» یا «افزارهای دوپا» حرف نزنده ، اما درباره «مردم همواره کودک» سخن به میان می آورد(۳۸) .

روشی که مارکس بر حسب آن «روی انسان» بعنوان «وجود نوعی» (Être Genérique) درنگ می کند ، تنها در پرتو مبارزه برای تدوین مفهوم عام انسان می تواند ، درک گردد. بیشتر هگل در این باره تاکید کرده بود : کیفیت انسان نه تنها با بردگی که او را تا حد ابزار کار تقلیل می دهد ، بلکه همچنین با گرسنگی که او را به شرایط بردگی سوق می دهد، نفی شده است (۳۹) . مارکس اغلب بنابر تاکید روی انسان بعنوان «وجود نوعی» متهم به کل گرایی Holisme شده است . من اینجا بخاطر ابهام و نارسایی این مقوله از پی گیری مطلب باز نمی ایستم . با اینهمه ، می توان یادآور شد که کاپیتال در بسیاری جنبه ها خود را افشاگر کل گرایی که از اقتصاد سیاسی و سنت لیبرالی عبور می کند ، نشان می دهد . بجاست پاره ای از جمله های مورد انتقاد مارکس را از نظر بگذرانیم . ماندویل گفته است : « برای خوشبخت کردن جامعه لازم است که شمار بسیار زیادی از مردم نادان و بی چیز باقی بمانند» . بعبارت دیگر « مطمئن ترین ثروت بر دوش توده ای از بی چیزان زحمتکش استوار است » (۴۰) آنچه فداکاری توده بیشماری از افراد را می طلبد، جامعه یا «ثروت» است ؛ یعنی کل L'universel عظیمی که اکثریت بسیار زیاد توده مردم را می بلعد. همچنین دستوت دوتراسی را در نظر بگیریم که مارکس از او نیز در این باب انتقاد کرده است . به گفته دوتراسی « ملتهای فقیر در جایی وجود دارند که مردم آسوده اند و ملت های ثروتمند جایی هستند که معمولا مردم فقیرند » (۴۱) . «ثروت ملل» اصطلاح مطلوب و مورد استفاده آدام اسمیث نام جدید Moloch درنده است (بنا بعقیده رایج Moloch خدای فنیقی ها و کنعانی هاست که انسانها را در پای آن قربانی می کردند) . با اینهمه ، به همان اندازه می توان آن را مظهر «آزادی» دانست . بر این اساس ، هایک رسالت کاملا آشکار ضد دولتی و لیبرالی ماندویل را ستایش می کند و طرف یگر مدال یعنی کار برده وار مردم را ندیده گرفته و آن را به سکوت می گذارد. ماندویل اعتراف می کند که «بخش بسیار مسکین و ندار ملت» دقیقا به شیوه بردگان کار می کنند . چنین وضعی از نظر او درست و ناگزیر است . قبلا «ثروت ملل» بود که فقر اکثریت مردم را ایجاد می کرد و اکنون «آزادی ملت ها» است که نیازمند بردگی واقعی آن است . البته هنوز ضروری است که روی ساختار گفتمان انتقادی کاپیتال اندکی مکث کنیم . در فرمول بندی این گفتمان انتقادی آمده است : خوشبختی ، ثروت ، آزادی «جامعه» یا «ملت» به بدبختی ، فقر و بردگی عضوهایش نیاز دارد. چرا خصلت منطقا متضاد این جمله را درک نمی کنیم ؟ موضوع روشن است . بخاطر اینکه زحمتکش مزدبدر بطور واقعی یا با عنوان کامل در مقوله «جامعه» و «ملت» گنجانده نشده اند. بدین ترتیب ملاحظه می شود که این مقوله یک چیز عام را تشکیل می دهد و در نهایت زحمتکش را تنها بعنوان

قربانیان کفاره ای به کار و کوشش فرامی خواند .

با اینهمه ، بدقت آن را از نظر بگذرانیم : تقریباً لیبرالیسم اغلب تنها به محکوم کردن «مردم همواره کودک» از حقوق سیاسی شان اکتفا نمی کند ، بلکه آنها را از حقوق مدنی شان نیز محروم می کند. هایدک بیهوده ماندویل را بعنوان کسی ستایش می کند که به برکت او « کاربرد خودکامانه قدرت از جانب حکومت به حداقل می رسد» (۴۳) . اما در واقع ، ماندویل ، مدافع اخلاق بنیاداً لائیک ، برخلاف این ادعا خواستار است که « دعای یکشنبه ها در کلیسا و آموزش مذهبی «برای بی چیزان و بیسوادان» اجباری شود تا در هر حال «لزوماً» یکشنبه ها دسترسی به هر نوع سرگرمی در خارج از کلیسا ... منع گردد » (۴۴) .

در قرن ۱۹ نیز لیبرالهای آلمانی روتک و ولکر (که مورد عنایت هایدک هستند) (۴۵) درخواست می کردند برای خشکاندن «بنیاد» هر نوع انتقاد علیه حق مالکیت گدایان و همه کسانی که محروم از وسیله های معیشت اند به «تدبیر مقام های پلیس» برای مدت نامعین در «خانه های کار اجباری» حبس شوند تا به انضباط سخت و حتی بیرحمانه خو گیرند» (۴۶) .

ضرورت برقراری محدودیت شدید در زمینه حقوق مدنی گروه های اجتماعی و قومی که چیزی خطرناک و ویرانگر شناخته شده گاه بروشنی به تئوری درآمد است . چنانکه لرد پالمستون مدافع انگلیسی اصول لیبرال در عبارت هایی قبول آزادی های مذهبی کاتولیک های ایرلندی را بدین ترتیب رد می کند: « قانونگذاری یک کشور حق دارد بخشی از اجتماع را از حقوق سیاسی که آن را برای امنیت و آسایش همه لازم می داند ، محروم کند» . در این عبارت بوضوح سربرآوردن شعار کلیدی کل گرایی (امنیت و آسایش همه) مشاهده میشود. پس کل گرایی نخست نزد سخنگوی طراز اول لیبرالیسم سر برآورده است ، نه مارکس که در جدل با پالمستون نظریه پردازی او را در خصوص تبعیت کامل توده مردم از کل موهوم و فریبنده «قانونگذاری» که همانا طبقه مسلط است ، رد کرده است . (۴۷) .

من سهم قاطع جنبش دمکراتیک سوسیالیستی را در تدارک مفهوم عام انسان (شخص یا فرد) تصریح کرده ام. نیچه هنگامی که «برابری شخص» را به حساب سوسیالیسم می گذاشت مطلب را بروشنی می دید. «برابری شخص» که اینجا مورد بحث است تاییدی است بر این نکته که هر عضو نوع بشر باید بعنوان شخص نگرسته شود . بعکس، نیچه در یک جدل پرخاشگرانه علیه سوسیالیسم تایید کرد که « اغلب مردم به هیچوجه در شمار شخص » به حساب نمی آیند. «تنها برخی ها جزو افراد هستند » . همانطور که بورکه هنگام بحث درباره کشاورزی ، زحمتکش مزدبدر را همچون «ابزار گنگ» تعریف می کرد، نیچه هم هنگام بحث درباره صنعت او را همچون «آلت نقلیه» تعریف کرده است که وظیفه او انتقال حرکت به ماشین ها و وسیله های تولید به معنای خاص است . چنانکه پیشتر گفته شد سی یس نیز از زحمتکشان مزدبدر بعنوان «ماشین های کار» سخن گفته است . عینا مانند ماندویل که نفی آموزش «مسکین ترین و فقیرترین بخش ملت» را به ترتیبی که هیچ مانع در روند باز تولید مردم کارورز زحمتکش ایجاد نکند، سزاوار می دانست ، نیچه عقیده داشت که آموزش عمومی با برده داری واقعی که عبارت از مزدبدری بعنوان پیش شرط هر تمدنی است ، کاملاً منافات دارد (۴۸) .

بحث های نیچه مختص دوره ای است که بعقیده هایدک نمایشگر «افول دکترین لیبرالی » در پی گسترش جنبش دمکراتیک سوسیالیستی است . نیچه در جدل علمی با این جنبش و در کوشش نومیدانه برای بازگشت به این سوی گسترش مفهوم عمومی انسان موفق گردید موضوع ها و انگیزه های نمونه وار لیبرالیسم یا دست کم لیبرالیسم نخستین را بنفع خود تغییر دهد.

۳- در انگلستان ، در دوره ای که از میانه قرن ۱۷ تا میانه قرن ۱۸ را دربر می گیرد، رفتار مسلط نسبت به «پرولتاریای جدید صنعتی» به تصریح تاوانی (Tawney) بقدری سخت و خشن بود که « در زمان ما مشابه آن را فقط می توان در رفتار فرومایه ترین استعمارگران سفید نسبت به زحمتکشان رنگین پوست پیدا کرد» (۴۹) . در واقع همانطور که من کوشش کرده ام آن را نشان دهم ما شاهد چنین رفتاری در فراتر از انگلستان و چارچوب زمان مورد اشاره هستیم . دیده ایم که نخست سی یس ، بعد کنستان از زحمتکشان مزدبدر بعنوان کودکان ازلی و ابدی صحبت کرده اند. سپس دگرگونی مکانی جالبی در این استعاره صورت می گیرد. بعقیده جان استوارت میل شکی وجود ندارد که زحمتکشان مزدبدر باید از حقوق سیاسی بهره مند شوند. اما او در صورتی این مسئله را مطرح می

سازد که « افراد هوشمند و برخوردار از تربیت و آموزش بهتر از رای زیادتری بهره مند باشند و عقیده شان نفوذ و تاثیر بیشتری داشته باشد» (۵۰). بدین ترتیب ملاحظه می شود خصلتی که از در رانده شده بود، دوباره از پنجره وارد میشود. با اینهمه، زحمتکشان مزدبر دیگر حاضر نبودند که همچون کودکان ازلی و ابدی با آنها رفتار شود. البته، هر چند این چهره در اروپا بتدریج محو می گردد، اما در مستعمره ها و « جامعه های عقب مانده که نژادشان بمشابه نژاد صغیر نگریسته می شود» دوباره ظهور می کند. در این خصوص چگونگی باید رفتار کرد؟ در این باره سخن را به استیوارت میل وامی گذاریم. « دشواری هایی که نخست در برابر پیشرفت طبیعی سر بلند می کند، بحدی زیاد است که بندرت میتوان بین وسیله های مختلف غلبه بر آنها دست به انتخاب زد. از اینرو، دولتی که در پی هدف های ترقیخواهانه است، می تواند بطور قانونی با استفاده از همه وسیله ها تحقق هدف معین را ممکن سازد؛ بطوری که دست یافتن به آن بنحو دیگر ممکن نباشد. هنگامی که با بربرها سرو کار داریم، استبداد شکلی از حکومت قانونی است؛ به شرطی که هدف عبارت از پیشرفت دادن آنها باشد. پس وسایل بنابر کاربرد واقعی آنها توجیه می شود. آزادی بعنوان یک اصل در شرایطی بکار می رود که افراد به موهبت گفتمان آزاد بین برابرها شایسته بهبود بخشیدن به وضع خویش اند. بدیهی است که تا زمانی که این وضع حاصل نگردد، جز اطاعت مطلق از یک اکبر شاه یا شارلمانی چیز دیگری برایشان باقی نمی ماند. تازه اگر شانس یافتن آن را پیدا کنند». بنابراین، یک چیز روشن است: آزادی « تنها برای موجودهای انسانی که استعدادشان به کمال رسیده است، ارزش دارد» (۵۱). در گذشته اکثریت مردم اروپا چهره کودکان ناتوان از قدرت ادراک و اراده را مجسم می کردند، بعد این چهره به مستعمره ها که اکثریت بشریت را تشکیل می دهند، منتقل گردید. درست است که مسئله دیگر از این قرار نیست که شرایط بعنوان یک چیز جاوید نگریسته شود. با اینهمه، نه تنها رسیده به سن بلوغ موکول به آینده بسیار دور است، بلکه مخصوصاً تایید و تمیزی رسیدن به سن بلوغ در صلاحیت کسانی بود که بنابر تعریف منحصرأ خود را شایسته درک و اراده کردن اعلام می داشتند. استیوارت میل در خصوص این خودشایسته اعلام داشتن و نسبت به این واقعیت که کشورها و خلق هایی که غرب آنها را سرکوب و غارت می کند، نه تنها صغیر، بلکه بربر هستند، شک و تردیدی به خود براف نمی دهد. او غیر مستقیم حتی جنگ تریاک را توجیه می کند و این توجیه بنام اصول لیبرالی انجام می گیرد: « منع وارد کردن تریاک به چین»، « آزادی [...] خریدار» را بسی بیشتر از آزادی « تولید کننده یا فروشنده نقض می کند» (۵۲).

ما در عصر جنگ دوم تریاک بسر می بریم. در آغاز جنگ نخست تریاک توکویل عقیده خود را در عبارت هایی تغزلی اینگونه بیان کرد: « پس سرانجام اینک شاهد تحرک اروپا در غلبه بر بی تحرکی چین هستیم! این یک حادثه بزرگ است. مخصوصاً اگر بیندیشیم که این پیامد آخرین حد شماری از رویدادهای همگون است که بتدریج همه آنها نژاد اروپا را به خارج از خانه خویش سوق دادند و یکی پس از دیگری نژادهای دیگر را تابع امپراتوری و نفوذ خود کردند [...] این بندگی چهار قسمت از پنج قسمت جهان را دربر می گیرد. پس زیاد از قرن مان و خودمان بد نگوئیم. انسانها کوچک ولی حادثه ها بزرگ اند» (۵۳). با اینهمه، چون توکویل ناظر دقیق و هوشیاری بود، واقعیت استعمار را در نظر می گرفت. او در این باره نوشت: « ما جامعه مسلمان را بسیار بدبخت، بی نظم، بی چیز و بربر کردیم که در گذشته سابقه نداشت» (۵۴). او بدرستی این نکته را دریافت که استعمار اروپا تا آستانه نسل کشی رسید. این خطر وجود دارد که « تاریخ فتح آمریکا» (۵۵) تجدید شود. «آری، تن دادن به سرکوبی یا کشتار بومیان نه فقط بیرحمانه، بلکه پوچ و غیر عملی است». با اینهمه، در الجزایر «ما توده مردم را کشتار کرده ایم» که سپس با تحمیل گرسنگی به این مردم که جنگ کشورگشایانه آن را ایجاد کرده بود، ادامه یافت. بدین سان «مرگ هر یک از آنها (عرب ها) نعمتی» برای افسران و سربازان ارتش فرانسه بود (۵۶). با وجود این، علیرغم این تاکیدهایی بسیار واقع گرایانه، توکویل بیرون رفتن فرانسه و اروپا را از مستعمره ها امری تصورناپذیر و غیرقابل دفاع می دانست. برای توکویل تا پایان عمر، اروپا مترادف با تمدن در برابر مستعمره های بربر بود. در ۱۸۵۷ زمانی که واحدهای نظامی انگلیس جابجا می شد و بنظر می رسید که سراسر هند در آستانه شورش است، توکویل طی نامه ای بدوست انگلیسی اش ریو (Reeve) که ۱۷ سال پیش هم آوا با او آغاز جنگ تریاک را ستوده بود، چنین لحن اضطراب آلودی را بکار برد: « سقوط دوباره هند در «بربریت» برای آینده تمدن و پیشرفت بشریت « مصیبت بار است. با اینهمه، میتوان با امید منتظر نتیجه های

سرکوبی قاطع بود: « تقریباً امروز هیچ چیز ناممکن برای ملت انگلیس در صورتی که همه امکانات را بکار گیرد، وجود ندارد» (۵۷) .

با رسیدن به این نقطه بسیار آسان است که در برابر استیوارت میل و توکویل تابلوی دهشت انگیز ترسیمی مارکس از سلطه انگلیس در چین و هند را قرار دهیم . طنز مارکس درباره «جنگ متمدن ساز» قدرتهای استعماری اکنون بسیار گویا است . در جنگ تریاک در حالیکه چین « نیمه بربر به اصول قانون اخلاقی باور داشت » ، طرف متمدن اصل آزادی تجارت و تمدن لیبرالی را در برابر آن قرار داد(۵۸) ، اصلی که جان استیوارت میل با فصاحت از آن دفاع کرد. اما سوال این است که تمدن و بربریت در کدام طرف قرار دارد؟ اروپا می تواند اطمینان خود را در زمینه معرفی تمدن در مقیاسی که هنوز در این سوی مفهوم عام انسان قرار دارد، حفظ کند. از اینرو، اروپا به گفته توکویل (۵۹) در برابر خشونت ها و «دهشت ها» ی شورش ها در چین و هند به خشم درآمده و علیرغم همه جنایتهایی که در مستعمره ها مرتکب می شود به حفظ اعتقاد خود ادامه می دهد. همانطور که مارکس گفت: «بیرحمی ، مانند همه چیزهای روی زمین دارای چگونگی هایی است که بر حسب زمان و مکان فرق می کند. سزار، در عین حال بعنوان نویسنده ای ظریف ، در کمال سادگی حکایت می کرد که چگونه فرمان داد دست راست چندین هزار جنگاور گل را قطع کنند» (۶۰) . البته ، در این دوره [نام طایفه] گل مترادف با بربریت بود، حال آنکه در عصر جان استیوارت میل و توکویل فرانسه مترادف با تمدن بود. توکویل خاطر نشان می کند که در آمریکای لیبرال و دموکراتیک ، سفیدها « ویژگی های عمومی بشریت » را رد می کنند. آنها وجود چنین ویژگی ها را در نزد سرخ پوستان قبول ندارند(۶۱) . او یادآور می شود که در الجزایر از دید افسران فرانسوی « عرب ها مانند حیوانات شرورند» (۶۲) . همین توکویل فرانسه را در برابر خطر ایجاد چنین توهم یا ادعا در نزد عرب ها که آنها می توانند «به شکلی همشهریان و برابری ما باشند» هشدار می داد. اندیشه برابری انسان نمی تواند تا حد دربر گرفتن «خلق های غیر متمدن» توسعه یابد. با اینهمه ، باز همین توکویل ، گاه گاهی وجود بی رحمی در رفتار فرانسه در الجزایر را می پذیرد و از سوی دیگر فرانسه را در برابر خطر تن دادن به «شکیبایی و اغماض» برحذر می دارد؛ این فضیلت ها برای «مردم نیمه متمدن» نامفهوم است ؛ زیرا آنها فقط می توانند گفتمان «عدالت درست ، اما دقیق» را درک کنند. در هر حال ، عرب ها نباید حتی یک لحظه این توهم را داشته باشند که فرانسه (و اروپا) می توانند «موضع سلطه گرانه» خود را ترک کنند. این کار چیزی جز « شبهه افکنی و ابهام در ذهن شان و انباشتن آن از مفهوم های اشتباه آمیز یا خطرناک » (۶۳) نخواهد بود. پس ملاحظه می شود که موضوع مردم بدوی هر چند با تفاوتی در ظاهر و تغییر مکانهای جغرافیایی دوباره پدیدار می گردد و مدام بعنوان سایه فکر لیبرالی همراه آن است و محدودیت های اساسی آن را نشان می دهد. انسانهایی وجود دارند (البته بعضی وقتها تنها با ظاهر انسانی) که در واقع برای آنها آزادی بازپچه و در عین حال زیانبخش و خطرناک است . همانطور که سیس گفته است : « یک اسباب بازی را به کودک بدهید او برای شناختن آن اسباب بازی را می شکند [...] پس ساختکار اجتماعی ، یک اسباب بازی برای مردم همواره کودک است » (۶۴) .

دیده ایم که جان استیوارت میل بطور متفاوت از « نژادهای ... صغیر یا بربر» صحبت می کند. البته بربرها یا «نیمه متمدن ها» خصوصیتی همچون کودکان دارند. همچنین کودکانی که در کلان شهرها زندگی می کنند به آسانی به بربر تبدیل می شوند. قبلاً ماله دوپان درباره روند رادیکال شدن انقلاب فرانسه و پدیدار شدن توده های مردم در صحنه فریاد برداشت که «هون ها» در میان ما هستند. چهار دهه بعد در پی شورش کارگران ابریشم کار در لیون ، سن مارک ژیراردن هجوم جدید «بربرها» را جار زد(۶۵) . پس از ژوئن ۱۸۴۸ توکویل نیز ضمن شرح این نکته که احساس های جمعی زمان، امری واقعی است ، شیخ «واندال ها و گوت ها» را یادآور شد(۶۶) .

۴- اگر امروز هنگامی که از حقوق بشر حرف می زنیم ، دستکم این مطلب از آن دستگیرمان میشود که مسئله عبارت از پیشرفته ترین فرهنگ سیاسی یعنی انسان در کلیت آن و انسان به این عنوان است . پس نمی توان از سهم مهم آن در تحقق این نتیجه و سنت سیاسی که رویسپیر تا لنین (انقلاب اکتبر) ادامه می یابد، غافل بمانیم . زیرا رویسپیر نخستین کسی است که نسبت به محدودیت های پرداخت مالیات برای برخورداری از حق رای به اعتراض برخاست و بردگی در مستعمره ها را لغو کرد. لنین (انقلاب اکتبر) به روند

استعمارزدایی و به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت خلق‌هایی که سابقاً همچون بربر نگریده می شدند، تحرک قطعی بخشید. ملاحظه این واقعیت تاریخی نباید مانع از تدوین ترازنامه انتقادی بی اغماض در برخورد به این سنت انقلابی گردد. آنچه که خیلی خاص به مارکس و مارکسیسم و توهمی که در عمق آن می گذرد، مربوط می گردد و به کوتاهی مرحله گذار به کمونیسم که بطور خیال پرستانه تغییر شکل داده شده ، درنگ دارد، به یقین موجب نتیجه های وخیمی شده است . در واقع ، همین توهم است که به چشم پوشیدن و بدتر از آن به تلقی مسئله ضمانت های دمکراتیک بعنوان صرفاً صوری یا اگر بپذیریم ، به چشم پوشیدن مسئله محدودیت های هر نوع قدرت بنابر دید لیبرالی انجامیده است . البته ، این فکر خطاست که این تم بکلی در آثار مارکس و انگلس حضور ندارد. حتی در این آثار به ستایش شورانگیز از سنت لیبرالی انگلو ساکسون برمی خوریم : به نوشته انگلس در ۱۸۹۲ « حقوق انگلیس تنها حقوقی است که دست نخورده باقی مانده و بهترین بخش آزادی شخصی ، خودمختاری محلی و استقلال نسبت به هر نوع مداخله خارجی به استثنای مداخله دستگاه قضایی را به آمریکا و مستعمره ها منتقل کرد» (۶۷) .

در واقع ، موضوع آزادی فردی نیست که میان مارکس و انگلس از یکسو و سنت لیبرالی از سوی دیگر اختلاف ایجاد می کند؛ برعکس ، مسئله شناخت شایستگی فرد و انسان با همه ویژگی انسان بودن و از سوی دیگر، خودآگاهی که فارغ از «آزادی در رابطه با نیاز» ، آزادی مدنی و سیاسی و بازشناخت شایستگی انسان را در معرض خطر صوری بودن قرار می دهد، مایه اختلاف مورد بحث است . البته ، دگرگونی های عمیق سیاسی و اجتماعی که جامعه های ما با آن مواجه اند ، در شکل هایی بسیار متفاوت با دگرگونی هایی که مارکس پیش بینی و آرزو کرده بود، گسترش یافته است . با اینهمه ، هایک حق دارد در نزد روزولت و در سندهای سازمان ملل متحد و همچنین در شکل ظاهری کنونی جامعه «لیبرال - دمکراتیک» نفوذ جنبش سوسیالیستی و مارکسیسم را کشف کند. تنظیم یک ترازنامه تاریخی درست از جهانی که در آن بسر می بریم ، برای درک اصطلاح های واقعی بحث کنونی سیاسی اهمیت دارد. آنچه امروز شاهد آن هستیم ، کوشش عظیم برای پالودن جامعه لیبرال - دمکراتیک از ویژگی ها (یا شمار بسیار زیادی از ویژگی ها) ی دمکراسی و هر چیزی است که در نتیجه مبارزه های طولانی جنبش دمکراتیک - سوسیالیستی داخل آن شده است . دارندورف در محافظه کاری جدید به درستی کوشش برای عقب گرد از « اندیشه حقوق مدنی اجتماعی » و کوشش برای قطع اندیشه حقوقی این «اصل اجتماعی» را که نتیجه « پاسخ جامعه باز به مصاف های مبارزه طبقاتی » است ، یکسان می داند(۶۸) .

بنابراین ، علیرغم همه تفاوتها، محافظه کاری جدید ناگزیر با راست قدیم و جدید در زدودن نه فقط جنبش سوسیالیستی بلکه همچنین در زدودن آثار انقلاب فرانسه و اندیشه برابری ، «دولت رفاه» و غیره هم فکری دارد (۶۹) . گاهی وقتها راست جدید آشکارا به سنت لیبرالی برای قرار دادن آن در برابر پدیده پر شمار دنیای مدرن متوسل می شود. آلن دو بنوآست در افشای روایت سطحی عرفی کردن توحید یهودی - مسیحی در مفهوم عمومی انسان که «تام گرایی مساواتی» ناشی از آن است ، از پا نمی نشیند(۷۲) . هایک با رجوع به اعلامیه حقوق بشر بنوبه خود «مفهوم حقوق عمومی» را که برای دهقانان و اسکیموها و شاید برای آدم برفی های زشت رو « مرخصی نوبتی با دستمزد » تامین می کند، به ریشخند می گیرد(۷۳) . زدودن میراث جنبش دمکراتیک سوسیالیستی نمی توانست با مفهوم انسان و حقوق بشر به این عنوان برخورد نکند. تنها در این زمینه است که می توان تز پیشنهادی هایک را در ارتباط با مسئله گرسنگی در جهان سوم درک کرد: « در برابر اضافه جمعیت تنها یک وسیله پیشگیری وجود دارد: بایدتنها خلق هایی حفظ شوند و رشد نمایند که قادرند خود غذای خود را تامین کنند» (۷۴) . طبیعی است که بازگشت به سنت لیبرالی کلاسیک در وجه «خاص» و «اصلی» آن مستلزم رد هر نوع بازتولید درآمدها از جمله در سطح بین المللی است . بدیهی است که این درآمدها از احسان فردی بدست نمی آید. گرسنگی حتی هنگامی که بعدهای مصیبت بار پیدا می کند و موجب مرگ میلیون ها نفر میشود، به رونق زندگی خصوصی کسانی که از آن رنج نمی برند، ادامه می دهد. بدین ترتیب خلق ها می آموزند که «خود خویشتن» را تغذیه کنند. البته ، میلیونها کودک حتی فرصت آموختن نخواهند داشت . پاسخ به این ایراد احتمالی قبلا از جانب یک نویسنده کلاسیک از سنت لیبرالی داده شده . بعقیده مالتوس این « به حکومت اخلاقی دنیای ما مربوط می گردد که به خطاهای پدران در حق کودکان شان کیفر داده شود» ، « بنابر قوانین طبیعت ، مراقبت

کودک مستقیماً و منحصرأ به والدین اش سپرده شده است . او هیچ حقی نسبت به جامعه ندارد که مطالبه کند» (۷۵) . شکی وجود ندارد که برنامه لیبرالی و نومالتوسی هایدک امروز با خود جنبش لیبرالی برخورد می کند. از دید هایدک این جنبش حق ندارد به سوسیالیسم و مارکسیسم آلوده شود. من در یک هفته نامه آلمانی اعتراض های پرشور محفل های لیبرالی را خواندم که از این اظهار نظر ریگان سخت برآشفتند: « باید خود را از این چهره دوگانه وارهانیم . وقت آن رسیده است که در برابر مخالفان خود اصطلاح نفرت انگیز «لیبرالیسم» را که دهان مملو از آن است ، دور افکنیم » . آیا باید رنالد ریگان را میان مجازترین سخنگویان جامعه لیبرال دمکراتیک جا داد یا میان مجازترین مخالفان آن ؟ آیا این اظهار نظرها خود به تنهایی کافی نیستند که در شکلواره مورد علاقه ستتامبرینی شک ایجاد کنند؟

پی نوشت ها :

1- F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 1982, trad. it. Milano, 1986, p., 310.

۲- متنی که اینجا ارائه می کنیم در پی بحثی است که در ۱۱ ژوئن ۱۹۸۸ در پزارو توسط محفل «ایده آ ۸۱» پیرامون تز : فقر و تناقض های جامعه لیبرال - دمکراتیک در فکر مخالفانش سازمان داده شده . عنوان آن از جانب دومینیکو ستتامبرینی (از دانشگاه پزارو) القاء شده است .

3- G.W.Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 127: sur ce point, cf. D. Losurdo, *Diritto e violenza: Hegel, il Notrecht e la tradizione liberale*, in *Hermeneutica*, 4, 1985, pp. 11-136.

4- B. Constant, *Principes de politique*, in *Oeuvres*, éditées par A. Roulin, Paris, 1957, p. 1149.

5- A. de Tocqueville, *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, in *Oeuvres complètes*, éditées par J.-P. Meyer, vol. V, 2, Paris, 1958, p. 81.

6- A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, III, 3, *Oeuvres complètes*, op. cit., vol. II, 1, p. 217.

7- Cf. D. Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale, Libertà uguaglianza*, Stato, Roma, 1988, p. 157.

8- J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, trad., it., Milano, 1982, p. 441.

9- R. Dahrendorf *Fragmente eines neuen Liberalismus*, 1987, trad. it., Roma-Bari, 1988, p. 122.

10 - "Le Professeur Larry Brawn , de la Harward Public School of Public Health, Président de la Task Force des médecins sur le probleme de la faim a révélé qu'il y a entre 18 et 21 millions d américains qui ne mangent pas suffisamment. Pami ceux-ci, 7 millions sont des enfants". Cf. S. Ginzberg, "Bimbi alla fame negli USA dei miliardi", dans *l'Unità* du 19/10/1988.

11- Cf. F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, trad. it., op. cit., p. 276 note.

12- F. A. von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, 1978, trad. it., Roma, 1988, p. 137 et p. 147.

13- C'est Hayek lui-même qui établit une équivalence entre les deux expressions in *Law, Legislation and Liberty*, trad. it., op. cit., p. 29, note.

14- K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 1966, trad. it., Roma, 1974, vol. II p. 163; trad. franç., *Seuil*, 1979, t. II, p. 84. Le texte de la traduction française est très différent, dans sa forme, du texte de la traduction italiennement par l'auteur (note du traducteur).

15- K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma, 1963, p. 49. Cf. trad. franc. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Ed. Sociales, 1975, p. 135. G. Della Volpe traduit l'allemand *Stand par classe*, A. Baraquin par état. (Note du traducteur).

16- *Die heilige Familie*, in K. Marx-F. engels, *Werke*, Berlin, 1955, sgg. vol. II, p. 101; trad. franç. *La Sainte Famille*, Ed. Sociales, 1972, p. 120.

17- *The Open Society* , trad. it. p. 186.

18- Cf. K. Marx- F. Engels, *Werke*, Berlin, 1955, sgg. vol. IV, p. 481.

19- *New Studies*, trad. it., p. 158.

20- *Ibid.*, p. 161.

21- *Ibid.* p. 163 ; cf. également in *Law...*, trad. it., p. 516-7.

22- R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, London, 1959, trad. it., Bari, 1963, p. 112.

23- *Ibid.* p. 124, je souligne.

24- R. Dahrendorf, *Fragmente...*, trad. it., p. 122.

25- W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in *Gesammelte Schriften*, ed. dell'Accademia delle Scienze, Berlin, 1903-36, vol. I, p. 117.

26- A. de Tocqueville, *Souvenirs*, in *Oeuvres complètes*, op. cit., vol. XII, pp. 30-31 et p. 92.

27- *Ibid.*, p. 84.

28- *Lettre a de Beaumont du 03/09/1848* in *Oeuvres complètes*, op. cit., vol. VIII, 2, p. 38.

29- Nous citons cette fois d'après l'édition de G. de Beaumont, Paris, 1846-67, vol. 9, pp. 551-2.

30- *New Studies...* trad. it., p. 158, et pp. 162-163.

- 31- A. O. Hirschmann, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, 1982, trad. it., Bologna, 1983, p. 124. Nous arrivons à un résultat semblable si nous prenons l'Angleterre, où c'est en 1867 seulement que le Second Reform Bill "étendait pour la première fois le droit de vote à d'importants groupes de travailleurs et à d'autres groupes à revenus bas", *Ibid.*, p. 125.
- 32- *New Studies...* p. 149.
- 33- Cf. également D. Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, op. cit., p. 15, note 26.
- 34- Il est "grand et clairvoyant" dit Hayek. Cf. *Law...*, trad. it., p. 32.
- 35- E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 1795, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, 1826, vol. VII, p. 383.
- 36- E. -J. Sicyès, *Ecrits Politiques*, sous la direction de R. Yapperi, Paris, 1985, p. 236, (Dire sur la question du veto royal), p. 75 (Fragment Esclaves) et p.81 (fragment Grece. Citoyen-homme).
- 37- B. Constant, *Principes de politique*, in *Oeuvres*, op. cit., p. 1146.
- 38- E. -J. Sicyès, *Ecrits Politiques*, op. cit., p. 80 (fragment Quand on parle mécanisme, il ne faut s'adresser qu'aux mécaniciens).
- 39- Cf. D. Losurdo, *Diritto e violenza...*, op. cit.
- 40- Cf. K. Marx- F. Engels, *werke*, op. cit., vol. 23, p. 643.
- 41- Cf. en particulier *New Studies...*, trad. it., pp. 271-289.
- 42- K. Marx- F. Engels, *werke*, op. cit., vol. 23, p. 677.
- 43- Hayek, *New Studies...*, trad. it., pp. 143.
- 44- B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity Schools*, trad. it., Roma- Bari, 1974, p. 112.
- 45- Hayek, *New Studies...* trad. it. , p. 143.
- 46- Sur ce point , cf. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck, La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, roma, pp. 144-8.
- 47- In K. Marx-F. Engels, *Werke*, op. cit., vol IX, p. 361.
- 48- Sur ce point nous renvoyons a notre " Nietzsche, il Moderno e la tradizione liberale" , in *Metamorfosi del moderno*, a cura di G. M. Cayyaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo, Urbino, 1988, pp. 115-140.
- 49- R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, trad. it., in *Opere*, a cura di F. Ferrarotti, Torino, 1975, p. 513.
- 50- C'est ainsi que John Rawls resume la pensee de J. Stuart Mill in *A theory of Justice*, trad. it., p. 200.
- 51- J. Mill Stuart, *On Liberty*, London, 1926, p. 6*** trad. it. p. 33, C'est moi qui souligne.
- 52- *Ibid.* , p. 56*** trad. it., p. 130.
- 53- Lettre à Reeve du 12/04/1840, in A. de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. VI, 1, p. 58.
- 54- *Ecrits et discours politiques*, in *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. III, 1, p. 323.
- 55- *Ibid.* p. 329.
- 56- Lettre à F. de Corcelle du 01/12/1846, in A. de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. XV, 1, pp. 224-5.
- 57- Lettre du 02/08/1857, A. de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. VI, 1, p. 230.
- 58- K. Marx- F. Engels, *Werke* op. cit., vol. XIII, p. 516 et vol. XII, p. 552.
- 59- Lettre à Reeve du 30/01/1850, in A. de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. VI, 1, p. 254.
- 60- K. Marx- F. Engels, *Werke* op. cit., vol. XII, p. 288.
- 61- De la démocratie en Amérique, in *Oeuvres complètes* , op. cit., vol. I, 1, p. 357 et p. 355 note.
- 62- Lettre à F. de Corcelle du 01/12/1846, in A. de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. XV, 1, pp. 22.
- 63- *Ecrits et discours politiques*, in *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. III, 1, p. 324.
- 64- E. -J. Sicyès, *Ecrits Politiques*, op. cit., p. 80 (fragment Quand on parle mécanisme, il ne faut s'adresser qu'aux mécaniciens).
- 65- Cf. V. Huencke, "Tendenze anticapitalistiche nella rivoluzione francese" , in *Società e Storia*, I, 1978, No 1, p. 164.
- 66- A. de Tocqueville, *Souvenirs*, in *Oeuvres complètes*, op. cit., vol. XII, p. 93.
- 67- F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, préface a l'édition anglaise de 1892.
- 68- Dahrendorf, *Fragments...*trad. it., p. 139 et p. 127.
- 69- Cf. G. Faye et A. de Benoist, " contro lo Stato-Providenza" , in *Trasgressioni*, settembre-dicembre 1987, pp. 81-94.
- 70- A. de Benoist, *Vue de droite*, Paris, 1978, p. 259.
- 71- Cf. G. Faye, "Il neo/conservatorismo americano. Un capitolo dell'ideologia egualitaria", in *Trasgression*, maggio/agosto 1986, pp. 61-71.
- 72- A. de Benoist, *Les Idées à l'endroit*, Paris, 1979, pp. 31, 159 et 167, sgg.
- 73- Hayek, *Law...*, trad. it., p. 311.
- 74- Déclaration faite a la „ *Wirtschaftswoche*„ le 06/03/1891.
- 75- Th. R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione*, trd. it., Torino, 1965, p. 497.
- 76- *Die Zeit*, du 28/10/1988, p. 1 (*Libraler Aufschrei*).