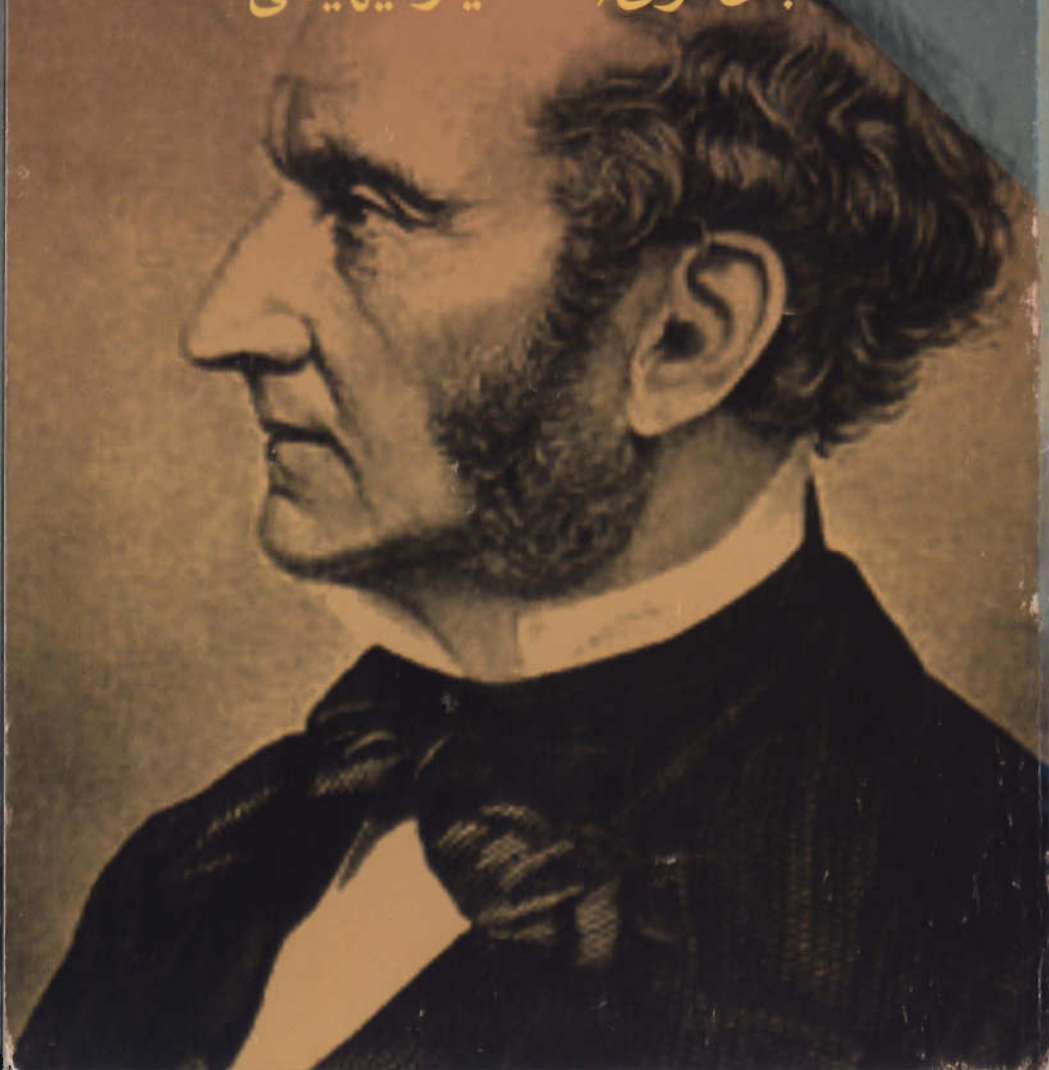




فلسفه سیاسی

استوارت میل

جان گری / خشایار دیهیمی





در این کتاب نظر معمول و مقبول دربارهٔ خصلت نوشته‌های جان استوارت میل دربارهٔ آزادی به منازعه گرفته شده است. در مورد رسالهٔ دربارهٔ آزادی از دیرباز نظر رایج و مرسوم این بوده است که میل در این رساله دست به کاری محال زده است - یعنی عرضهٔ دفاعی فایده‌گرایانه از الویت آزادی نسبت به سایر ارزشها.

هدف نویسنده در این پژوهش این است که با تحلیل متن و باز ساختن استدلال میل نشان دهد که دفاع فایده‌گرایانهٔ میل از الویت آزادی نسبت به سایر ارزشها، آن کار محالی نیست که منتقدان نمایانده‌اند و آموزهٔ آزادی میل بخوبی در دل فایده‌گرایی غیر مستقیم و نوعی لیبرالیسم کمال خواهانه می‌گنجد. اما جان گری در ویراست دوم این کتاب که ترجمهٔ حاضر، ترجمهٔ همان ویراست است، فصلی به کتاب افزوده و هر آنچه را خود رشته، پنبه کرده است. و نه تنها لیبرالیسم میل، بلکه همهٔ لیبرالیسمها را به باد انتقادی ویرانگر گرفته است. پاسخی از جورج کراودر به انتقادهای جان گری هم ضمیمهٔ این کتاب شده است.

اخلاق، سیاست، اجتماع

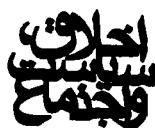
(فلسفهٔ سیاسی، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۲) (طرح نو)



۹۰,۰۰۰ ریال

کتابخانه طرح نو

9 789647 134118



https://telegram.me/philosophic_books





فلسفہ کانال کتب

کلیک کنید



https://telegram.me/philosophic_books

فلسفۂ سیاسی

جان استیوارت میل

جان گری

خشایار دیهیمی



طرح نو

انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادان) - خیابان نوبخت

کوچه دوازدهم - شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۷۳۵۶۰۶

تلفن فروشگاه: ۸۸۵۰۰۱۸۳ تلفن مرکز پخش ۸۸۷۸۳۸۵

tarh_e_no@yahoo.com

فلسفه سیاسی جان استیوارت میل • نویسنده: جان گری • مترجم: خشایار دیهیمی

ویراستار: محمد اسکندری • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هما (امید سیدکاظمی)

چاپ و صحافی: فرنگ‌رنگ • نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۹، چاپ دوم ۱۳۸۹، شمارگان: ۱۵۰۰ جلد

تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً یا جزاً به هر صورت (چاپ، فتوکپی، تصویر و انتشار الکترونیکی)

بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

ISBN: 978-964-7134-11-8

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۱۳۴-۱۱-۸

این اثر ترجمه‌ای است از:

Mill on Liberty: A Defence

John Gray

Second Edition, Routledge, 1996.

گری، جان، ۱۹۴۸- Gray, John

فلسفه سیاسی جان استیوارت میل / جان گری؛ مترجم خشایار دیهیمی. - تهران: طرح

نو، ۱۳۸۰.

۲۳۵ ص. - (اخلاق، سیاست، و اجتماع)

Mill on Liberty: A Defence

عنوان اصلی:

۱. میل، جان استیوارت، ۱۸۰۶-۱۸۷۲. Mill, John Stuart - درباره آزادی. ۲. آزادی.

الف. دیهیمی، خشایار، مترجم بد عنوان.

۲۳۲ / ۴۴

۵۹ م / ۵۸۵ JC

۱۳۸۰

فهرست

۷	□ پیشگفتار مترجم
۹	□ سپاسگزاری
۱۱	□ پیشگفتار
۱۵	□ پیشگفتار چاپ دوم
۱۷	۱. مشکل و مسئلهٔ میل در رسالهٔ دربارهٔ آزادی
۴۹	۲. فایده‌گرایی میل
۹۹	۳. اصل آزادی
۱۲۵	۴. درک و مفهوم میل از خوشبختی و نظریهٔ فردیت
۱۶۹	۵. کاربردها
۲۰۳	۶. آموزهٔ آزادی میل: ارزیابی مجدد
۲۳۳	□ بعدالتحریر
۲۸۱	□ ضمیمه: نقد پلورالیستی جان گری بر لیبرالیسم
۳۰۹	□ نمایه

پیشگفتار مترجم

کتابی که در دست دارید سوّمین کتاب از مجموعه جدیدی است که طرح نو با عنوان «اخلاق، سیاست، و اجتماع» انتشار آن را آغاز کرده است و قرار است زیر نظر نگارنده سه گروه کتاب را در این مجموعه به خوانندگان عرضه کند. گروه اوّل کتابهای پایه در زمینه‌های فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، و فلسفه علوم اجتماعی خواهند بود. گروه دوّم کتابهای تخصصی‌تری خواهند بود که خواننده را از آخرین مباحث در سه زمینه فوق مطلع خواهند کرد. و گروه سوّم، نه کتابهای تفسیری، بلکه کتابهای اصلی متفکران بزرگ این سه رشته خواهند بود. این مجموعه دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: اوّل، فراهم آوردن مجموعه‌ای از کتابها در سه زمینه فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، و فلسفه علوم اجتماعی که بتوانند چشم‌انداز کاملی از آنچه در این عرصه اکنون در غرب می‌گذرد با توجّه به ریشه‌ها و سوابق امر به خواننده بدهند؛ و دوّم، نمایاندن ارتباط وثیقی که میان این سه حوزه از دانش وجود دارد. آنچه گفتی است این است که حداکثر تلاش شده است و خواهد شد تا انتخاب کتابها برای این مجموعه با وسواس و دقّت زیاد صورت گیرد و ترجمه‌ها در حدّ امکان درست و روان و روشن باشد.

اما در مورد کتاب حاضر چند نکته گفتنی است. اوّل، چنانکه خوانندگان در دو کتاب پیشین جان گری هم ملاحظه فرموده‌اند، شیوه بحث او تحلیلی منطقی است و برای همین سیاق عباراتش همخوان با این شیوه است و در ترجمه نیز سعی شده است همین سیاق حفظ شود تا به دقّت منطقی بحث آسیبی نرسد. به همین دلیل نیز در نقل قولهای بسیاری که از رساله درباره آزادی جان استیوارت میل آمده است، با آنکه دو ترجمه از این رساله به فارسی موجود است، از آنها نقل نکردیم و ترجمه مجدّدی

عرضه کردیم که در آن دقت فتنی بیشتر مد نظر بوده است. اما به هر صورت خواننده در صورتی بیشتری بهره را از این کتاب خواهد گرفت که قبلاً رساله درباره آزادی را بدقت بخواند. خوشبختانه هر دو ترجمه فارسی از این رساله اکنون در بازار موجودند و هر دو ترجمه نیز قابل اعتمادند. ترجمه مرحوم دکتر محمود صناعی بسیار خوشخوان و روان و سلیس است و ترجمه مرحوم دکتر جواد شیخ الاسلامی هم به متن بیشتر وفادار است، اما هیچ یک از دو ترجمه «فتنی» به معنای دقیق کلمه نیستند، ولی به هر صورت برای منظور ما مطالعه هر یک از دو متن وافی به مقصود خواهد بود.

نکته دیگر نگاه خاصی است که جان گری در این هر سه کتاب نسبت به فلسفه سیاسی به طور کلی و نسبت به لیبرالیسم بالاخص دارد. برای آنکه خواننده، احیاناً بیش از اندازه تحت تأثیر این نگاه قرار نگیرد، بخصوص در فصلهای بعدالتحریری که سخت به همه لیبرالیسمها می تازد و حتی هرآنچه را خود در متن اصلی کتاب ساخته و پرداخته است ویران می کند، نقدی بر نظریات او را به قلم جورج کراودر در بخش ضمیمه این کتاب آورده ایم. امیدوارم برابر نهادن مواضع جان گری و نقدهای جورج کراودر مایه ای برای تفکرات بعدی به خواننده بدهد و انگیزه ای برای تلاش فکری فراهم آورد.

سپاسگزاری

افراد نسبتاً زیادی در نوشتن این کتاب کوچک مرا یاری کرده‌اند. نطفه این کتاب در دوره‌ای بسته شد که من رسالهٔ دکترای خود را در مورد لیبرالیسم زیر نظر مرحوم جان پلاماتز تهیه می‌کردم. بدون علاقهٔ مشفقانه‌ای که جان پلاماتز به آثار اولیهٔ من نشان داد، و بدون تشویق‌ها و پشتیبانی‌های سوپروایزرهای بعدی من، آلن رایان و استیون لیوکس، واقعاً جای تردید است که هرگز می‌توانستم این کتاب را به عرصهٔ نشر برسانم. کریستوفر کیروان، معلم فلسفهٔ من در دورهٔ تحصیلات لیسانس در کالج اکستر آکسفورد از آغاز نگارش کتاب تا پایان پروژه همواره نظرها و پندهای ارزشمندی در مورد دستنویسهای اولیهٔ به من داده است. مرحوم جان ریز سخاوتمندانه و بیدریغ نظرهایش را کتباً و شفاهاً در مورد دستنویسهای اولیهٔ کتاب ابراز کرد. گریم دانکن یکی از دستنویسهای اولیهٔ را خواند و کمک مؤثری کرد که بتوانم منظورم را روشتر بیان کنم. سر آیزایا برلین، که نقد و نظرهای فوق‌العادهٔ نافذی در مورد متن نهایی داد، و ایچ. ال. ای. هارت، که نقدهایش در مراحل مختلف تألیف کتاب برایم فکربرانگیز بودند، شایستهٔ قدردانی برای نقش مهمشان در تکوین این کتاب هستند. سپاس از تد هاندریج هم بر دتمهٔ من است که در چندین مرحلهٔ نظرش را دربارهٔ دستنویسها ابراز کرد و نقدها و تشویقهایش برایم ارزش فراوانی در سرتاسر دوران آماده‌سازی کتاب داشت. دلم می‌خواهد از رئیس و همکارانم در کالج سپاسگزاری کنم که امکان استفاده از مرخصی با استفاده از حقوق برای انجام مطالعات را برایم فراهم آوردند و در همین دوره بود که توانستم بخش اعظم کار را پیش ببرم.

افراد زیادی این محبت و عنایت را داشتند که کتاب را در مراحل پایانی بخوانند

و درباره‌اش ابراز نظر کنند. در این میان دلم سی‌خواهد خصوصاً از برایان بری، فرد برگر، جی. بی. دی. دیوید گوردون، دی. ان. مک‌کورمیک، جوزف راز، دی. ای. ریز، ای. کی. سن، سی. ال. نن، و دبلیو. ال. واینستاین تشکر کنم. چون طبیعتاً هر کس که کتاب را خوانده است با نعامی مفاذ آن موافقت نداشته است، و چون من بعضاً علی‌رغم نقدها همچنان نظر خودم را حفظ و اعمال کرده‌ام، لازم است تأکید کنم که مسئولیت همه مطالب عرضه‌شده در این کتاب صرفاً با من است.

روایتی اولیه از بحث من راجع به جان استیوارت میل به صورت مقاله‌ای با عنوان «جان استیوارت میل درباره آزادی، فایده، و حقوق» انتشار یافت. بخشهایی از این مقاله دوباره در این کتاب با اجازه انتشارات دانشگاه نیویورک، مجله هیومن رایتز (نوموس XXXIII)، به سردیری جی. رولند میوک و جان دبلیو چپمن، کپی‌رایت ۱۹۸۱ متعلق به دانشگاه نیویورک، چاپ شده است. از پروفیسور رولند پنوک و انتشارات دانشگاه نیویورک از بابت این اجازه‌ای که به من دادند تا از مقاله چاپ‌شده در مجله‌شان دوباره استفاده کنم سپاسگزارم.

جی. ان. گری

جیزس کالج، آکسفورد

پیشگفتار

در این کتاب نظر معمول و مقبول دربارهٔ خصلت نوشته‌های جان استیوارت میل دربارهٔ آزادی به منازعه گرفته شده است. این دیگر از بدیهیات تاریخ فکری انگلستان قرن نوزدهم شده است که جان استیوارت میل جوان دست بالای بالا متفکری حد واسط است که نوشته‌هایش دربارهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی آموزه منسجم یا نظم استدلالی منطقی و معقولی را به دست نمی‌دهد، بلکه فقط کوششهایی برای ترکیب و تلفیق افکاری پراکنده است که در نهایت هم راه به جایی نمی‌برد. در مورد رساله دربارهٔ آزادی از دیرباز نظر رایج و مرسوم این بوده است که میل در این رساله دست به کاری محال زده است - یعنی عرضهٔ دفاعی فایده‌گرایانه از اولویت آزادی نسبت به سایر ارزشها. کدام کار خطیری فکری می‌تواند بیش از این خطا یا محکوم به شکست باشد؟

هدف من در این پژوهش این است که با تحلیل متن و بازساختن استدلال میل نشان دهم که دربارهٔ آزادی آن رسالهٔ احمقانه‌ای نیست که در طول یک قرن منتقدان و مفسران ناهمدل سعی کرده‌اند آن را چنان بنمایانند، بلکه مهمترین حلقه در سلسله استدلالهای میل در مورد آزادی، فایده، و حقوق است که او در تعدادی از وزین‌ترین نوشته‌های اخلاقی و سیاسی‌اش عرضه کرده است. دربارهٔ آزادی، برخلاف ادعای سخره‌آمیز و گزاف منتقدان میل، نه تنها نشانهٔ ماندگار و تاریخی ضد و نقیض‌گویی و تلون اندیشه‌های میل نیست، بلکه به عکس استدلالهای عرضه‌شده در آن به حد افراط منسجم و منطقی است و تازه علاوه بر این پایه و بنیادی هم برای استدلالهای فراوان سردستی، که میل در دیگر نوشته‌هایش پرورانده است، فراهم می‌آورد - نوشته‌هایی که در آنها نظریه‌ای فایده‌گرایانه در مورد رفتار بر مسائل زیادی در زندگی اخلاقی و

سیاسی اعمال شده است. درباره آزادی حاوی پاره‌ای از چیزی است که من آن را «آموزه آزادی میل» می‌نامم، و در آن دفاعی بر اساس فایده‌گرایی از پایه‌گذاری سیستمی از حقوق اخلاقی عرضه می‌شود که در آن حق آزادی در اولویت قرار می‌گیرد.

هنوز هم که هنوز است بیشترین اصالت و نوآوری میل در عرضه نظریه فایده‌گرایانه‌ای در مورد عدالت و در مورد حقوق اخلاقی، و در دفاع او از اهمیت درجه اول حق آزادی است. ادراک نظریه‌ای فایده‌گرایانه در مورد عدالت و حقوق اخلاقی همچنان سنگ بزرگی بر سر راه اکثر فیلسوفان اخلاق معاصر است که بیشتر آماده آن هستند که دفاع از چنین نظریه‌ای را اگر نه ضد و نقیض گویی آشکار، دست کم نشانه آشفتگی فکری به حساب آورند. به عقیده من این مقاومت در برابر اندیشه دفاع فایده‌گرایانه از عدالت و حقوق ناشی از درک سطحی و محدود و تنگی از خود فایده‌گرایی و نادیده گرفتن برخی از شاخصترین ویژگیهای نوآوریهای میل در سنت فایده‌گرایی است. من با دلیل و مدرک نشان خواهم داد که فایده‌گرایی میل نوع نیرومند و ممتازی از فایده‌گرایی غیرمستقیم است که عاری از اکثر خطاها یا نقصهایی است که بدروستی به سایر اشکال فایده‌گرایی نسبت داده می‌شود، و در عین حال قادر به خلق نظریه پذیرفتنی و منطقی و منسجمی در مورد عدالت و حق اخلاقی نسبت به آزادی است.

میل در نوشته‌هایش درباره آزادی همچون متفکری نیرومند و بالابته و سیستماتیک جلوه‌گر می‌شود که هنوز تا اندازه زیادی جزئی از سنت فایده‌گرایی بریتانیایی است. «آموزه آزادی» او هنوز هم مانند آن زمان که نخستین بار آنرا ساخته و پرداخته کرد جای نقد و نظر دارد. اما جدّی‌ترین نقدهای وارد بر آن، نقدهایی نیستند که پرداختن نظریه‌ای فایده‌گرایانه در مورد حقوق اخلاقی را محالی مسلم می‌دانند، و آنهایی هم نیستند که همچنان آن تصویر نخ نما را از میل عرضه می‌کنند - تصویری که میل را همچون آدمی به نمایش می‌گذارد که اندیشه‌هایی ناپخته و شکل‌ناگرفته دارد و میان وفاداری به سنت فایده‌گرایی و عقاید لیبرالی‌اش گیر کرده است. به عکس، واردترین نقدها بر دفاع میل از آزادی، آنهایی هستند که این ادعا را در کانون توجه خود قرار می‌دهند که میل شرایط و اجزای گوناگون خوشبختی بشری را که ممکن

است عملاً در رقابت با هم قرار گیرند دست کم می‌گیرد و در نتیجه نمی‌تواند با لایه‌های عمیق‌تر و دشواری حقیقی بسیاری از معضلات اخلاقی واقعی رویارو شود. در بحث من، اینکه نوشته‌های میل حاوی پاسخی رضایتبخش به این نقدهای اخیر است، جایی ندارد، اما هدف من آن است که نشان دهم بخش عمده‌ای از آموزه آزادی میل، حتی اگر این نقدها را معتبر بدانیم، باز قدرت و اهمیت خود را حفظ می‌کند. این کتاب اگر بتواند نشان دهد که میل متفکری سیستماتیک بوده است و کتاب درباره آزادی بیانگر آموزه‌ای منسجم و منطقی است، و بدین ترتیب به خوانندگان آثار میل کمک کند که استدلالهای او را چنان ارزیابی کنند که حق و انصاف در مورد نیت و دستاوردهای او رعایت شود، به هدف خود نائل آمده است.

پیشگفتار چاپ دوم

در بعدالتحریر تازه‌ای که بر این چاپ افزوده‌ام، تأملات ثانوی خود را در مورد لیبرالیسم میل و پروژه لیبرالی عرضه داشته‌ام. در متن اصلی کتاب به هیچ وجه دست نبرده‌ام و در پی آن نبوده‌ام که تفسیرم از نوشته‌های میل را در نکات اساسی ترمیم یا اصلاح کنم، بلکه سعی کرده‌ام دلایل خود را در مورد اینکه چرا دیگر به نظرم استدلال میل در دفاع از آزادی قابل دفاع نیست عرضه دارم. بر همین اساس، نقدهای سنتی اصلی بر نظر میل درباره آزادی را مورد بررسی مجدد قرار داده‌ام و نتیجه گرفته‌ام که این نقدها توان و نیرویی دارند که استدلال میل از پس آنها برنمی‌آید - استدلال میل به نحوی که در چاپ اول این کتاب عرضه کرده بودم و درکم از آن هنوز هم همان است. اما دلایل عمیقتر عدم موفقیت پروژه میل در رساله درباره آزادی مربوط به ویژگیهایی از لیبرالیسم میل است که در همه انواع لیبرالیسم مشترک است، و مهمترین آنها در بحث فعلی ما درک اروپا-محورانه از تاریخ و پیشرفت بشری است. چون مدعای مرجعیت عام اندیشه لیبرالی مربوط به چنین درک و برداشتی است، عدم موفقیت پروژه میل در کتاب درباره آزادی در واقع عدم موفقیت و شکست خود پروژه لیبرالی است.

گفتگوهای من در طول سالیان با آیزایا برلین و جوزف راز یاور من در شکل دادن به این تأملات ثانوی در مورد میل و لیبرالیسم بوده است، اما هیچ یک از آنان مسئول هیچ یک از این تأملات ثانوی نیستند.

بیشترین دین را همسر، میکو، برگردن من دارد.

جان گری
جیز سی کالج، اکسفورد
آوریل ۱۹۹۵

برای کسی که دل به آزادی سپرده است، هیچ چیز نیست که بتواند به آزادی اهمیت ببخشد. چنین شخصی هیچ دلیلی برای این دلسپردگی ندارد.

ر. ریز، بی پاسخ، لندن،

راتلج اند کیگان پل، ۱۹۶۹، ص ۸۴

حال که گفتم فردیت چیزی جز همان تکوین و تکامل [شخصیت] نیست، و تنها پرورش و اصلاح فردیت است که انسانهای متکاملتری به وجود می آورد یا می تواند به وجود آورد، دیگر می توانم استدلال را به پایان برم: زیرا در مورد فلان وضعیت امور بشر چه چیزی بیشتر و بهتر از این می توان گفت که این وضعیت انسانها را به کمال ممکنشان نزدیک می کند؟ و بدتر از این درباره هر مانع خیری چه می توان گفت که این مانع جلوی رسیدن به چنین وضعیتی را می گیرد؟ اما، بی تردید، این ملاحظات کافی نیست تا آنهايي را که بیش از همه نیازمند مجاب شدن هستند مجاب کند؛ و باید بحث را بیشتر برد و نشان داد که این انسانهای متکامل برای انسانهای تکامل نیافته منشأ فایده ای هستند. و به کسانی که سودای آزادی ندارند و نمی خواهند هم بهره ای از آن بگیرند، خاطر نشان کرد که اگر اجازه دهند افراد دیگر بی مانع و رادع از آزادی شان بهره ببرند آنها نیز بیگمان اجر و پاداشی خواهند یافت.

جی. اس. میل، درباره آزادی، لندن،

دنت، ۱۹۷۲، صص. ۱۲۱-۱۲۲

مشکل و مسئله میل در رساله درباره آزادی

۱. تفسیری سستی

طبق نظری سستی، مشکل و مسئله میل در رساله درباره آزادی حل ناشدنی است. میل خود به صراحت می‌گوید که هدفش در این رساله دفاع از یک اصل واحد است که تنظیم‌کننده [حدّ] مداخله در آزادی فرد برای اندیشه و عمل باشد. او در آن جمله مشهورش می‌نویسد: «هدف این رساله تثبیت و روشن کردن [یک اصل بسیار ساده است که شایسته حاکمیت مطلق بر اجبارها یا نظارت‌هایی باشد که جامعه بر فرد اعمال می‌کند. ۱۱] توصیفی که او از این اصل می‌کند - اصلی که او می‌خواهد در مقام اصلی «شایسته حاکمیت مطلق» بر تحذید آزادی و مداخله دولت و جامعه در فعالیت‌های فردی از آن دفاع کند - به ما نشان می‌دهد که میل به دنبال اصلی است که بلااستثناء قابل اعمال در همه جوامع باشد - البته بنا به عبارت پایانی جمله‌اش، منهای «جوامع عقب‌مانده‌ای که در آنها نژاد اصلی را می‌توان نابالغ به حساب آورد. ۱۲] میل به هنگام مشخص کردن انواع استدلال‌هایی که در توجیه گردن نهادن به اصل خود اقامه خواهد کرد، اعلام می‌دارد که در این استدلال‌ها جز به ملاحظات فایده‌گرایانه متوسل نخواهد شد: «شایسته است این را نیز بگویم که من از هر امتیازی که توسل به اندیشه انتزاعی حق، در مقام چیزی مستقل از فایده، می‌توانست عاید استدلال‌هایم کند چشم می‌پوشم ۱۳] کسانی که معتقد به این نظر سستی و معمول هستند تردیدی ندارند که کار خطیری که میل در این

اظهارات پیشه کرده است چندان ناشی از درک اشتباه و غلط است که عملاً آن را ناساز و ضد و نقیض می‌کند.

جریان نیرومند نقد مخرب و ویرانگر بر نوشته‌های میل درباره آزادی، که از زمان انتشار «رساله» در ۱۸۵۹ بر دیدگاه و نظر ما نسبت به آن حالت غالب و مسلط داشته است، حاوی عناصر مشترکی است. مجموعه این نقدها بر روی هم بدل به حکم محکومیت قاطعی علیه هدف خطیری می‌شوند که میل در رساله درباره آزادی مد نظر قرار داده است. این نقدها می‌گویند شهودهای اخلاقی میل با پیامدهای ضمنی نظریه اخلاقی اش مغایرت دارد، و فقط با فدا کردن این یا آن می‌توانسته است این دو را به تعادل برساند. این نقدها می‌گویند استدلالها و ارزشهایی که او در رساله درباره آزادی بدانها متوسل می‌شود مغایرت لاعلاجی با اخلاق فایده‌گرایانه‌ای دارند که او در رساله و در دیگر نوشته‌هایش به حمایت از آن می‌پردازد، و در نتیجه چاره‌ای نیست جز آنکه رساله درباره آزادی را نیز، مانند خود میل، به دو بخش قسمت کرد. این سنت نقد و تفسیر بیانگر نظر و دیدگاه مرسوم دربارۀ تاریخ فکری انگلستان در قرن نوزدهم است، که در آن جان استیوارت میل گسسته از نظامی فکری در نظر گرفته می‌شود که بتنام و پدر میل نمایندگان اصلی اش بودند، و در عین حال خود میل هرگز به طور کامل متوجه این گسست و ارتداد خود نشد و بدان اذعان نکرد. بدین ترتیب اندیشه میل طبیعتاً مخلوطی التقاطی از عناصر ناسازگاری در نظر گرفته می‌شود که با هر فشار انتقادی متداوم براحتی از هم می‌پاشد. این نوع نگاه به میل، یعنی او را متفکری التقاطی و بینابینی در نظر گرفتن، به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر و وسوسه‌انگیز این فکر را پیش می‌آورد که نمی‌توان انتظار داشت نوشته‌های اخلاقی و سیاسی او آموزه‌ای منسجم و منطقی به دست دهد، و بی‌حاصلی و بی‌سرانجامی استدلالهای او، خصوصاً در رساله درباره آزادی، باید بناگزیر در عمل آشکار شود.

خطایی ساده‌لوحانه است اگر بپنداریم که همه منتقدان میل در صد و اندی

سال گذشته بر سر همه نکات مهم در تفسیر رساله درباره آزادی توافق داشته‌اند. اما عناصر مشترک در تفاسیر آنان را براحتمی می‌توان تشخیص داد، و این عناصر بر روی هم نقدی بر این رساله را شکل می‌دهند که آنقدر استوار و مستدل و آنقدر نافذ و مؤثر هست که بتوان آن را دیدگاه معمول و مقبول درباره رساله خواند. در این دیدگاه معمول و مقبول، می‌توان سه پایه و رکن شاخص برای این اعتقاد تمیز داد که کار خطیری که میل در رساله درباره آزادی در پیش گرفته بود از پیش محکوم به شکستی مفتضحانه بود. نخستین استدلال به منطقی فایده‌گرایی در مقام اخلاقی تک‌اصلی متوسل می‌شود. هر چه باشد، فرض بر این است که فایده‌گرایان با این سؤال به پیشباز هر موقعیت عملی می‌روند: از میان همه اعمالی که می‌توانم انجام دهم کدامیک بهترین نتیجه را به بار خواهد آورد؟ خود میل هم می‌گوید: «آیینی که "فایده" یا "اصل بیشترین خوشبختی" را به عنوان پایه اخلاقیاتش می‌پذیرد، بیانگر این اعتقاد است که هر عملی به نسبتی که می‌تواند خوشبختی را بیشتر کند درست است، و به نسبتی که ممکن است موجب بدبختی شود غلط است.»^{۱۲۱} کسی که یگانه هدفش به بار آوردن بهترین نتیجه است. بر این اساس بی‌میل نخواهد بود دستش را در انتخاب مؤثرترین راهکار برای رسیدن به هدف باز بگذارد. به همین دلیل او هرگز هیچ اصل و حکم اندرزینی^۱ را که پیشاپیش راه‌گزینش برخی شقوق را در میان تمام شقوق ممکن مسدود می‌کند راهنمای عمل خود قرار نخواهد داد. علی‌الخصوص، او هرگز هیچ اصل و حکم اندرزینی را که ممکن است او را وادار کند در تأملات خود مجموعه‌ای از نتایج و پیامدهای خوب را کنار بگذارد اختیار نخواهد کرد. اما ظاهراً این دقیقاً همان کاری است که میل در رساله درباره آزادی انجام می‌دهد. طبق اقرار خود میل در این رساله، او خود را متعهد می‌کند که «اصل فایده» را چارچوب پاسخ به هر پرسش اخلاقی قرار دهد: پس چرا میل به هنگام بحث از مسائل اخلاقی مربوط

به تحدید آزادی به اصل دیگری نیاز پیدا می‌کند؟ آیا او می‌تواند در این زمینه اصل دیگری عرضه کند؟ اگر میل واقعاً و از همه جهت اخلاق‌پردازی فایده‌گرا باشد، بی‌تردید به هر سؤالی در مورد توجیه تحدید آزادی بایستی صرفاً بر اساس نتایج خوب و بد سیاستهای گوناگون تحدید آزادی پاسخ دهد. اخلاق‌پردازان فایده‌گر نمی‌توانند در هیچ زمینه مربوط به تصمیم‌گیری درباره اینکه چه باید کرد نیازمند استفاده از اصلی سواى خود «اصل فایده» باشند. می‌توان این ایراد را به این استدلال گرفت که اخلاق فایده‌گرایانه را تا حد زیادی کاریکاتوری می‌کند. هر چه باشد، مدافعان میل می‌توانند بگویند، هر فایده‌گرای موجه و معقولی می‌پذیرد که احکام و اصول اندرزین خاصتری از خود «اصل فایده» هم هستند که در رفتار ما در زندگی عملی مفید و حتی صرف نظرناکردنی هستند (و این را همه نویسندگان بزرگ فایده‌گرا پذیرفته‌اند). دلایل اقتصادی، محدودیت اطلاعات، و همدلیهای جانبدارانه قویاً علیه پیشه کردن این خط مشی هستند که در مورد هر مسئله عملی با توسل به «اصل فایده» تصمیم‌گیری کنیم. بنابراین، اخلاق‌پردازی فایده‌گرا هم، چه در زمینه دادن رهنمودهای اخلاقی و چه در مسیر زندگی عادی‌اش، نیازمند استفاده از اصولی غیر از «اصل فایده» خواهد بود. در برابر این ایراد، مفسران سنتی رساله درباره آزادی می‌گویند درست است که اتخاذ چنین شیوه‌ای معقول است، اما یقیناً این شیوه‌ای نیست که میل در رساله‌اش اتخاذ کرده باشد. آنها تأکید می‌کنند که میل در رساله‌اش «اصل آزادی» را نه به عنوان قاعده‌ای تجربی و خطاپذیر، بلکه به عنوان منعی مطلق در برابر بسیاری از سیاستهای فزاینده فایده‌محور می‌کند. «اصل آزادی» به ما چه می‌گوید؟ می‌گوید هیچ حدی را برای آزادی نمی‌توان مقرر کرد مگر آنکه آن حد مانع از صدمه رسیدن به دیگران شود. اگر تحدید آزادی صرفاً خوشبختی با رفاه را، مثلاً با اعطای منافع فراوان به سایر انسانها، فزونتر کند، نمی‌توان آنرا موجه دانست. میل «اصل آزادی» خود را این اصل می‌خواند که «بگانه مقصودی که به افراد بشر

اجازه می‌دهد، به صورت فردی یا جمعی، در آزادی عمل هر فرد دیگری دخالت کنند، صیانت ذات است. یگانه منظور و هدفی که در راه آن می‌توان به حق بر هر عضو جامعه متمدن، برخلاف خواستش، اعمال زور کرد ممانعت از صدمه رسیدن به دیگران است. «۱۵» اصل آزادی، میل با مشخص کردن این شرط ضروری برای هرگونه تحدید موجه آزادی، که باید مانع از صدمه رسیدن به دیگران باشد، شرطی لازم و کافی برای وجود هر نوع دلیلی برای تحدید آزادی معین می‌کند. حال مشکل میل واضح و لاعلاج است. طبق نظر خود او، «اصل فایده» باید خود تمامی دلایل له و علیه برای هر عمل یا سیاستی را فراهم آورد. با اینهمه می‌بینیم که او در رساله درباره آزادی اصرار دارد که اصل و حکم اندرزینی را اختیار کنیم که نه تنها محتوایی متفاوت از «اصل فایده» دارد، بلکه عملاً از ما می‌خواهد که تأثیرات فایده‌تی کرده‌ها (و نکرده‌ها) یمان را در حوزهای فوق‌العاده وسیع نادیده بگیریم. می‌توان پذیرفت که میل مورد استفاده‌ای برای اصل اندرزینی یافته است که محتوایی متمایز از «اصل فایده» دارد، اما فرض اینکه او مورد استفاده‌ای برای اصل اندرزینی یافته است که این شرط را می‌گذارد که صرف این واقعیت که عملی فایده را فزونتر می‌کند دلیلی برای ترجیح آن عمل نیست، مگر آنکه در ضمن مانع از صدمه رسیدن به دیگران شود، بسیار پارادوکسی خواهد بود.

پس طبق این رشته نخست ایرادها، مشکل میل در رساله‌اش ناشی از کوشش او برای عرضه دفاعی فایده‌گرایانه از اصل اندرزینی است که نه تنها متفاوت از «اصل فایده» است، بلکه لازمه اختیار کردن آن اصل برای هر فرد نادیده گرفتن پیامدهای «اصل فایده» در طیف وسیعی از اوضاع و احوال و شرایط است. منتقدان متأخرتر میل می‌گویند معضل او در اینجا مورد بسیار آشکاری از معضلی است که گریبانگیر همه اخلاق‌پردازان فایده‌گراست. میل هم مانند بسیاری از متفکران دیگر در این سنت، متوجه است که ما همیشه نمی‌توانیم دست به محاسبه نتایج و پیامدها بزنیم؛ ما در زندگی روزمره‌مان

نیازمند احکام یا قواعدی هستیم که محتوایی خاص‌تر از «اصل فایده» داشته باشند. اما، اگر نخواهیم به عقیده فایده‌گرایانه‌مان پشت پا بزنیم، لازم است همیشه اختیار کردن این اصول اندرزین خاص‌تر را بر اساس فایده‌شان توجیه کنیم. این بدان معناست که این اصول اندرزین نه تنها باید با اقتضانات فایده همخوان باشند، بلکه باید نشأت گرفته از آن هم باشند: این اصول نمی‌توانند وزن و اعتباری و رای اعتبارشان به دلیل سهمی که در فروودن بر فایده دارند داشته باشند. این اصول یا احکام فقط می‌توانند قواعد فوری و فوری یا قواعد تجربی و موردی باشند که چکیده پهنه‌های وسیع‌تری از تجربه‌های پیچیده را در دل خود جای داده باشند. اگر این اصول یا احکام چیزی فراتر از قواعد فوری و فوری و تجربی باشند، فایده‌گرایی که چنین نگاهی به آنها دارد در واقع دست از اعتقاد فایده‌گرایانه‌اش شسته است و بایستی او را محکوم به خطای قاعده‌پرستی کرد. از زبان و اصطلاحات مطلق‌گرایانه‌ای که میل در تنظیم «اصل آزادی» به کار برده است آشکار است که او دقیقاً مرتکب همین خطای قاعده‌پرستی در مورد قاعده خودش شده است. میل می‌گوید: «یگانه بخشی از رفتار فرد، که فرد باید در قبال آن پاسخگوی جامعه‌اش باشد، آن بخشی است که به دیگران مربوط می‌شود. در بخشی از رفتار فرد که صرفاً مربوط به خودش است، استقلال او، بنابر حق، مطلق است. فرد بر خود، بر جان و تن خود، حاکمیت مطلق دارد.»^{۱۶۱} بنابراین، میل دائماً چنان نگاهی به «اصل آزادی» دارد که گویی نه تنها این اصل متمایز از «اصل فایده» است، بلکه از آن استقلال هم دارد، گویی چیزی فراتر از صرفاً موردی از موارد کاربرد اصل حاکم مطلق فایده است. اصل آزادی اگر بنا باشد توجه خاصی به آزادی داشته باشد، بایستی چیزی سواي موردی از موارد کاربرد «اصل فایده» باشد. مشکل میل دقیقاً در این واقعیت نهفته است که «اصل آزادی» او تا زمانی که معتقد است «اصل فایده» اصل غائی اوست نمی‌تواند چیزی جز مرحله یا درجه‌ای از «اصل فایده» باشد.

این رشته نخست از ایرادها منطق فایده گرایی را در مقام اخلاقی تک‌اصلی ملاک قرار می‌دهند، حال آنکه رشته دوم ایرادها به این واقعیت اشاره می‌کنند که «اصل فایده» و «اصل آزادی» حافظ ارزشهای متفاوت و غالباً متنافر هستند. «اصل آزادی» می‌گوید که ما نباید آزادی را فدا کنیم مگر در مواردی که امکان صدمه رسیدن به دیگران باشد، حال آنکه «اصل فایده» می‌گوید فقط خوشبختی یا خوشی و لذت است که ارزشی فی‌نفسه دارد. بدین ترتیب ناگهان مشکلات میل و خیمتر و جدّیتر می‌شوند. چه دلیلی دارد که فکر کنیم دو ارزش آزادی و خوشبختی همیشه مکمل هم و متقابلاً مؤید هم هستند، حال آنکه طبیعتاً آن دو را در بسیاری از مُعضلات زندگی متعذّنانه رقیب و معارض هم می‌دانیم؟ آری، هیچ ناسازگاری صوری در تصدیق این دو اصل بی‌استثنا نیست که «همیشه چنان عمل کن که بیشترین خوشبختی را به بار آورد» و «اگر صدمه‌ای به دیگران نمی‌رسد، هرگز آزادی را محدود نکن». مسئله و مشکل میل این است که باید نشان دهد چگونه پذیرش یک اصل بی‌استثنا («اصل آزادی» او) با پیروی از اصل بی‌استثنای دیگری («اصل فایده») تکلیف می‌شود. اما اصلی بی‌استثنا در مورد شرایط تحدید بحق آزادی تنها در صورتی همان نتایج و پیامدهای اصل فایده را خواهد داشت که فرض تردیدآمیز پیش‌بینی‌پذیری و بقاعدگی امور بشری را بپذیریم. در هر نگاه واقع‌بینانه قابل قبول به انسان و جامعه، بعضاً پیروی بی‌چون و چرا از چنین اصلی خسرانهای جدّی بر خوشبختی وارد خواهد کرد. تطابق طابق‌النعل بالنعل نتایج و پیامدهای این دو اصل را باید از آن احتمالات بسیار بعید دانست. با توجه به اینکه اصول میل ارزشهای متفاوت و بعضاً متضادّ را در دل خود جای داده‌اند، او چه دلیلی می‌تواند برای امتناع از غلبه اصل برتر خود بر اصل آزادی، در موارد تضادّ این دو، عرضه کند؟ تا زمانی که او خود را فایده‌گرا می‌داند، بی‌تردید هیچ چیزی به او اجازه نمی‌دهد از به‌کارگیری اصل فایده سر باز زند؛ اما نیروی اصل آزادی او دقیقاً در همین است که مانع از توسّل

به فایده برای توجیه تحدید آزادی جز در طیف بسیار محدودی از شرایط می‌شود. اگر آزادی و فایده واقعاً دو ارزش متمایزند، آیا نیاستی گه‌گذار در رقابت و تعارض با هم قرار گیرند؟ و در چنین شرایط رقابت و تعارضی، چگونه فردی فایده‌گرا می‌تواند با حفظ اصول خود اولویت را به آزادی بدهد؟ در اینجا، می‌توان در دفاع از میل گفت که از نظر او فایده یا خوشبختی چیزی متمایز از آزادی، آنگونه که متقدانش فرض گرفته‌اند، نبود. او می‌گوید فایده‌ای را که او از آن سخن می‌راند «باید فایده در گسترده‌ترین معنایش گرفت که مبتنی بر منافع همیشگی انسان در مقام موجودی پیشرفته‌خواه است»^{۱۷۱} این نکته که میل در همان صفحات آغازین رساله درباره آزادی تأیید اخلاق فایده‌گرایانه را با اشاره‌ای به «فایده در گسترده‌ترین معنایش» مقید و مشروط می‌کند، می‌تواند منطقاً نشانگر این باشد که او خوشبختی را شامل عناصری (احتمالاً ضروری) چون فردیت و خودپروری می‌داند. این عناصر خوشبختی هم به نوبه خود می‌توانند تا حدودی مشروط به شرایط مربوط به آزادی (یا حاوی آزادی) باشند.

حال بسادگی می‌توان در برابر این ایراد گفت که سخن گفتن از آزادی و خوشبختی چنانکه گویی این دو، دو ارزش کاملاً متفاوتند در پیش گرفتن راهی کاملاً خلاف مفاد و محتوای نوشته‌های میل است. اما حتی اگر این امتیاز را به او بدهیم، باز مشکل او به جای خود می‌ماند. آزادی و خوشبختی را نمی‌توان به نحوی معقول با هم یکی دانست؛ خوشبختی شرایط و اجزای سازنده دیگری جز آزادی هم دارد که نظریه پرداز فایده‌گرا باید آنها را هم مورد توجه قرار دهد و به حساب آورد. و باز، حتی اگر آزادی را در رده یکی از اجزای ضروری خوشبختی قرار دهیم، به نظر می‌رسد مجاز نباشیم وزن و اعتباری بی‌حد و حصر برای آن در تضاد با سایر اجزای ضروری قائل شویم. و یافتن مواردی که در آن سایر اجزای ضروری خوشبختی در رقابت و تعارض با آزادی قرار گیرند دشوار نیست. خوشبختی بسیاری از انسانها موکول

به رسیدن به آرمانهایی غیرلیبرالی است که ترجیحات آنها را شکل می دهد، و سیاستهایی که اساساً سرمشقشان دلبستگی به فزودن خوشبختی (یا ارضای ترجیحات و سلیقه ها) است، طبعاً تابع اصول لیبرالی نخواهد بود. در واقع، اگر خود لیبرالیسم را آموزهای بدانیم که ارضای ترجیحات و سلیقه ها را تا بیشترین حد ممکن تکلیف می داند، آن هم فارغ از هر آرمانی، جز آنچه در ترجیح و سلیقه فرد به بیان درمی آید (یعنی شبیه همان تصویری که برایان بری از لیبرالیسم دارد^{۱۸})، آنگاه لیبرالیسم برنامه ای خودشکن خواهد بود. زیرا، طبق برآوردی عادی، آزادی همیشه، یا حتی عموماً، وزن ترین عنصر در خوشبختی انسان نیست. نسبت دادن چنان وزن و قدری به آزادی، در مقام جزئی ضروری از خوشبختی، که هرگز نتوان آن را فدای هیچ یک از دیگر اجزای خوشبختی کرد، صرفاً توسل به قید و شرطی است که دلیل موجه و معقولی ندارد و به نوعی عقب نشینی و پاپس کشیدن از بررسی جدی معضلات عملی، آن هم دقیقاً از آن نوعی است که رساله درباره آزادی قصد بررسی و حلشان را دارد.

هرگونه استدلال فایده گرایانه در دفاع از آزادی که در آن این قید و شرط ذکر شود که خوشبختی نمی تواند در تعارض یا رقابت با آزادی قرار گیرد، جنبه ای سؤال انگیز دارد. حال می توان گمان را بر این گذاشت که استدلال میل این نیست که آزادی نمی تواند هرگز در تضاد با سایر ارزشها قرار گیرد؛ بلکه، به عکس، استدلالش این است که باید خوشبختی را چنان به تصور آورد که دربرگیرنده درک و برداشت معینی از کمال شخصی یا آرزومندی آن باشد. سوای این نکته که روشن نیست چگونه می توان چنین نظر دست و پاگیری را نسبت به خوشبختی مستدل یا پذیرفتنی کرد، ابراز چنین نظری به معنای فدا کردن یکی از جنبه های اصلی لیبرالیسم خواهد بود که غالباً آن را مشخصه لیبرالیسم می دانند^{۱۹}، جنبه ای که خود میل هم غالباً بدان تکیه می کند. این جنبه آن است که نهادهای جامعه لیبرالی، و بنابراین اصول اساسی لیبرالیسم،

که این نهادها مظهر آن هستند، در برابر دیدگاههای رقیب راجع به کمال شخصی بیطرف هستند. فردی لیبرال ممکن است عملاً پایبند درک و برداشت خاصی از زندگی خوب باشد، و کاملاً ممکن است فکر کند که جامعه لیبرالی مساعدترین جامعه برای رسیدن به این زندگی خوب و گسترش و ارتقای آن است؛ اما چنین فردی به این فکر نخواهد کرد که اصول و نهادهای جامعه لیبرالی به قیمت فدا کردن درکها و مفاهیم دیگر از زندگی خوب در خدمت گسترش و ارتقای درک و برداشت خود او از زندگی خوب قرار گیرد. استدلال فایده‌گرایانه در دفاع از آزادی را، که در آن برخی آرمانهای زندگی اصلاً به عنوان جنبه‌هایی از رفاه و سعادت مورد بررسی قرار نمی‌گیرند، باید استدلالی دانست که چیزی از روح لیبرالیسم در آن از دست رفته است، حتی اگر نتوان با استناد به آن از نظری حمایت کرد که میل را توتالیتری اخلاقی قلمداد می‌کند، [۱۰] یا نوعی ناسازگاری منطقی به او نسبت داد.

مرکز ثقل رشته دوم از نقدهایی که مورد بحث قرار داده‌ایم این است که «اصل آزادی» و «اصل فایده» میل ارزشهای متفاوتی را به میان می‌آورند یا طلب می‌کنند که ممکن است در تضاد با هم قرار گیرند. در مواردی که این ارزشها در تضاد قرار می‌گیرد، میل بایستی طبق اعتقاد فایده‌گرایانه‌اش، که در واقع اعتقاد برتر یا درجه‌اول اوست، اولویت را در برابر آزادی به خوشبختی بدهد. چون این دو ارزش در عمل در تضاد قرار می‌گیرند، حتی پیوستگی و مقارنه‌ای دائمی هم میان آنها نیست: هر تعمیمی که بنا بر آن آزادی مقارن خوشبختی است بی‌تردید گرفتار استثنای فراوانِ دردسرافزین خواهد بود. این مطلب برای هدفی که میل در پیش گرفته است اهمیت دارد، زیرا هر استدلال فایده‌گرایانه را می‌توان علی‌الاصول معکوس کرد و اگر، آنگونه که منتقدان میل می‌گویند، آزادی همیشه مؤثرترین راه برای رسیدن به خوشبختی نباشد، پس میل ناگزیر است بر سیاستهای غیرلیبرالی صحه بگذارد. در رشته سوم نقدهایی که در میان منتقدان سنتی میل می‌توان یافت، دو رشته نخست

نقدها به هم می‌پیوندند و عناصر تازه‌ای هم بر آنها افزوده می‌شود. پیشتر گفتیم که هیچ اصل اندرزین استثناء‌کننده فایده نظیر «اصل آزادی» نمی‌تواند از منشأیی فایده‌گرایانه گرفته شده باشد. ایراد سوم، و در نظر بسیاری از منتقدان حادث‌ترین ایراد وارد بر برنامه میل، این است که «اصل آزادی» که او می‌خواهد بر اساس فایده‌گرایی از آن دفاع کند اصلی استثناء‌کننده فایده از نوعی خاص است، یعنی اصلی است که مدعاهای اخلاقی سنگینی برای افراد قائل می‌شود. خلاصه، اصلی است که حقوق اخلاقی را توزیع^۱ می‌کند. اما چنین اصل اعطاکننده حقوقی را نمی‌توان به نحوی رضایتبخش به ریشه‌ای فایده‌ای وصل کرد یا بر اساس اصول فایده‌گرایی از آن دفاع کرد. هر اصل فایده‌ای که بتوان آن‌را واقعاً اصل فایده دانست باید شکل و صورتی تجمیعی^۲ داشته باشد، یعنی موضوع آن باید جمع خوشبختی موجود یا خوشبختی مورد انتظار در نتیجه عمل باشد. از سوی دیگر، «اصل آزادی» آشکارا و به نحوی بارز خصلت توزیعی^۳ دارد: این اصل حقوق را به صاحبان آنها برمی‌گرداند و از بیشینه کردن یا حتی فزونتر کردن هیچ ارزشی سخن به میان نمی‌آورد. به نظر می‌رسد اصل آزادی میل طبیعتاً عنصری از نظریه عدالت باشد و نه عنصری از نظریه خیر. بی‌تردید نظریه‌ای درباره اینکه چه چیزی خوب است برای مشخص کردن محتوای حقوقی که تحت درک و مفهومی از عدالت توزیع می‌شود ضروری است، اما این نکته به جای خود باقی است که «اصل آزادی» اعتنایی به مقدار مجموع خیری که اجرای آن می‌تواند به بار آورد ندارد. این نکته را می‌توان با قوت بیشتری مطرح کرد اگر «اصل آزادی» میل را به شکلی کاملاً طبیعی اصلی در نظر بگیریم که محدودیتی اخلاقی برای رفتن در پی خوشبختی وضع می‌کند نه آنکه راهکار و استراتژی مؤثری را برای افزودن بر خوشبختی در دل خود جای می‌دهد.

1. distributes

2. aggregative

3. distributive

باید منطقاً روشن باشد که این ایراد سَوَم چگونه از معنای نهفته در دو ایراد اول بهره‌برداری می‌کند و آن را توسعه می‌دهد. پیشتر گفته شد که اخلاق فایده‌گرایانه میل تنها جا برای یک اصل اخلاقی دارد و آن خود «اصل فایده» است. بنابراین میل نمی‌تواند جایی برای اصول تکلیف یا حق در تصویری که از زندگی اخلاقی می‌پردازد پیدا کند. بنابر فرض، برای فایده‌گرایان تکلیف و صلاح بایستی نامتمایز یا تمیز ندادنی باشند: یگانه وظیفه‌ای که هر کس در هر زمان می‌تواند بر عهده داشته باشد به بار آوردن بهترین نتایج است. جی. ئی. مور، یکی از پیروان این نظر، خود مطلب را چنین بیان می‌کند: «وظیفه هر فاعلی همواره باید این باشد که در میان همه افعالی که می‌تواند در شرایط معینی انجام دهد، آن فعلی را انجام دهد که مجموع نتایجش بیشترین ارزش ذاتی را در بر داشته باشد.»^۱ علاوه بر این، گفته شد که دو اصل آزادی و فایده ارزشهای متفاوت و متضادی را به بار می‌آورند. حال گفته می‌شود که این اصول اساساً و در نهایت از دو جنس متفاوتند. درواقع، در نظر برخی متقدان، اینکه «اصل آزادی» را نمی‌توان از «اصل فایده» مشتق کرد، نتیجه ناگزیر خصلت این اصل است که نوعی حقوق اخلاقی به افراد اعطا می‌کند. مثلاً، دوورکین^۲ حقوق را اساساً گذارنده محدودیت و قیدهای اخلاقی بر پیجویی رفاه عمومی می‌داند،^۳ حال آنکه نوزیک^۴ قید و بندهای جانبی^۵ یا حقوق اخلاقی‌اش را مرزهای محدودکننده بیشینه کردن یا کمینه کردن هر نوع ارزشی می‌داند. دیگر نویسندگان متأخر، نظیر لوکاس^۶، نیز تا جایی که موضوع اصلی حقوق را ذاتاً توزیعی می‌بینند با این نکته موافقت دارند.

به نظر می‌رسد که میل خوب دوسر طلا شده است. از سویی، اصل میل با وضع این قاعده که هیچ مقداری از نفع، مگر جلوگیری از صدمه به دیگران، نمی‌تواند توجیه‌کننده تحدید آزادی باشد، قید و بند و محدودیتی اخلاقی را بر

1. Ronald Dworkin

3. side-constraints

2. Robert Nozick

4. John Lucas

دنبال کردن فایده تحمیل می‌کند که این از موضع فایده‌گرایی قابل دفاع نیست. از سوی دیگر، با قبول اینکه ملاحظات فایده‌گرایانه زمانی که از سدی که «اصل آزادی» در برابرشان علم می‌کند گذشتند دوباره در اولویت اول قرار می‌گیرند، باز موفق نمی‌شود از چنگ تضاد قدیمی میان عدالت و رفاه عمومی بگریزد. ممکن است بتوان با سیاستهای باصرفه اما ناعادلانه جلوی صدمه‌ای کوچک اما شایع و گسترده را گرفت - سیاستهایی که گرچه از آزمون «اصل آزادی» می‌گذرند، اما بار سنگینی را بر دوش بخش کوچکی از اجتماع می‌گذارند. بنابراین، به نظر می‌آید، در اصل، در اخلاق فایده‌گرایانه مانعی برای سیاستی وجود ندارد که واقعاً جلوی صدمه را می‌گیرد، اما به‌بهای فدا کردن اصلی‌ترین منافع اقلیت. پس حتی اگر «اصل آزادی» قابل اشتقاق از «اصل فایده» می‌بود، باز میل نیازمند اصل دیگری بود تا مجال بروز به چنین امکانهایی ندهد. چنین اصلی فقط می‌تواند اصل مستقل برابری یا انصاف باشد. اما روشن نیست چگونه می‌توان برای چنین اصلی ریشه‌ای فایده‌گرایانه پیدا کرد، چون (همانگونه که میل در جایی دیگر بصراحت می‌گوید) (۱۵) در اخلاق فایده‌گرایانه افراد برابر هستند، اما نه صاحب حقوق برابر، بلکه صرفاً در مقام ظرفهای^۱ لذت که ارزش آن لذتها را باید بدون توجه به هویت شخصی که لذت به او نسبت داده می‌شود محاسبه کرد. مرکز ثقل این رشته سؤم از نقدها این است که دو اصلی که میل در رساله درباره آزادی به کار می‌گیرد نمی‌توانند آنگونه‌ای که او تصور می‌کند به هم ربط داده شوند، و همین یک دلیل برای آن کافی است که این دو اصل دو نوع ملاحظه اساساً متفاوت (توزیعی و تجمیعی) را پیش می‌کشند. در این رشته‌ها از نقدها استدلال می‌شود که هیچ دفاع فایده‌گرایانه از اصلی توزیعی هرگز نمی‌تواند به نتیجه برسد، زیرا چنین دفاعی سعی در انجام امر محال اشتقاق یک نوع اصل از نوع

۱. Placeholders: اصطلاحی ریاضی، نشاندنده جایی خالی، که هر مقداری را می‌توان به آن نسبت داد. - م.

دیگری از اصول است که تفاوتشان با هم از میان بردنی نیست. چون این نقد سؤم بر مبنای دو نقد قبلی ساخته شده و چکیده آنها را در دل خود دارد، عموماً این نقد را فیصله دهنده بحث و قطعی کننده این استدلال می دانند که سعی میل در رساله درباره آزادی سعی برای انجام کاری محال است.

۲. نظری تازه و بازنگرانه

در جریان نقد ویرانگری که در طول یک قرن پس از انتشار رساله درباره آزادی بر میل پژوهی حاکم بوده است، عناصر مشترک چندی را می توان تشخیص داد، و من در شرح دلایل عمده ای که منتقدان میل برای این نظرشان عرضه کرده اند که سعی میل در رساله اش اساساً سعی بر مبنای خطاست سه عنصر از این عناصر مشترک را نمایاندم. اگر کسی مثال و نمونه ای از، به تعبیر من، نقد سنتی بر نظر میل درباره آزادی بخواهد نمونه ای بهتر از کتاب جیمز فیتس جیمز استیون^۱، آزادی، برابری، برادری^۲، نخواهد یافت. در این کتاب آن سه عنصر یاد شده به شکل شگفتی بارز و آشکار به چشم می آیند. در این نقد که هنوز هم قطعاً قدرتمندترین نقد بر آموزه آزادی میل است، استیون می گوید که میل نیازی به اصلی که اختصاصاً برای آزادی طراحی شده باشد ندارد، زیرا برای میل خود فایده می تواند یگانه آزمون برای توجیه همه سیاستها و همه نهادها باشد. علاوه بر این، استیون می گوید آزادی و خوشبختی کاملاً از هم متمایزند، و آزادی نمی تواند در اخلاق فایده گرایانه هیچ ارزش ذاتی داشته باشد، و فراتر از آن، نمی تواند زمانی که در رقابت با اقتضائات فایده قرار می گیرد هیچ اولویتی داشته باشد. و سرانجام، استیون مصرانه می گوید سخن گفتن از حقوق اخلاقی همیشه با نگاه فایده گرایانه به مسائل سیاسی بیگانه بوده است و اگر بخواهیم به اصول فایده گرایی مقید بمانیم باید همچنان نسبت

۱. James Fitzjames Stephen (۱۸۲۹-۱۸۹۴)، قاضی و حقوقدان انگلیسی.

2. *Liberty, Equality, Fraternity*

به این نگاه بیگانه باشد. استدلالهای استیون تعدادی از فرضیاتی را که اکثر منتقدان میل مسلّم گرفته بودند به روشترین وجه نمایان می‌کند. اما این فرضیات را موج تازه‌ای از میل‌پژوهی که در دهه ۱۹۶۰ آغاز شد مورد تردید قرار داد. ماحصل کلام این موج تفسیر تازه و بازنگرانه ۱۱۶۱ این است که نقدهای ستنی بر نوشته‌های میل درباره آزادی و فایده نشانگر نوعی عدم حساسیت به ظرافت و پیچیدگیهای بحثهای مطروحه در رساله درباره آزادی هستند و ربطهای بسیاری را که میان بحثها و استدلالهای این رساله و آموزه‌های طرح‌شده در بسیاری از دیگر نوشته‌های میل وجود دارد نادیده می‌گیرند. ما حتی می‌توانیم آنچه را که یکی از مفسران تازه میل (۱۷۱) با نظری بازنگرانه اخیراً درباره کتاب فایده‌گرایی گفته است با قوّت و قدرت بیشتری در مورد رساله درباره آزادی تکرار کنیم:

تفسیر ستنی میل یقیناً اشتباه است؛ در واقع، با توجه به شیوع این تفسیر، عجیب است که مؤیدات متنی برای آن اینهمه اندک است. این تفسیری نیست که خواننده‌ای بیطرف با مطالعه دقیق کتاب فایده‌گرایی خود بدان برسد، و دوام این تفسیر تا حدود زیادی ناشی از نفوذ بسیار گسترده جی. نی. مور است. (۱۸)

کلاً، ما اکنون می‌توانیم ببینیم که گزارش ستنی از فایده‌گرایی میل صرفاً نادرست است. خصوصاً، همه مفسران تازه میل در این نظر مشترکند که بحث و استدلالهای مطرح‌شده در رساله درباره آزادی (۱۸۵۹) را نمی‌توان بدرستی فهمید یا نقد کرد، مگر آنکه آن‌را در بستر نظریه «هنر زندگی» قرار دهیم که در کتاب نظام منطق (۱۸۴۳) ساخته و پرداخته شده است – نظریه‌ای که به گزارش میل از عدالت و حقوق اخلاقی در فصل پایانی کتاب فایده‌گرایی ربط یافته است (فایده‌گرایی در فاصله ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۹ نوشته شد و در شماره اکتبر-دسامبر ۱۸۶۱ فریزرز مگزین^۱ انتشار یافت).

درست همانطور که در میان منتقدان سنتی میل تفاوت‌های مهمی وجود دارد که خطاست نادیده‌شان بگیریم، بر همان نهج اشتباه است که گمان بریم مفسران تازه‌میل در تفسیر نوشته‌های اخلاقی و سیاسی او در همه مسائل مهم اشتراک نظر و توافق دارند. اما بستر مشترک وسیعی هست که در آن بستر تفسیرهای تازه از میل توجه ما را به طیفی از ربط‌های پنهان‌مانده از نظر میان نوشته‌های او جلب می‌کنند و مجموعه‌ای از تمایزاتی را که در تعدادی از مهمترین کتاب‌های او در کار هستند در کانون توجه قرار می‌دهند - تمایزاتی که تا همین دهه‌های اخیر تقریباً بکلی از آنها غفلت شده بود. در بخش‌های بعدی کتاب این از وظایف من خواهد بود که برخی از منازعات و مناقشات موجود در میان مفسران تازه‌تر میل را روشن کنم و سعی کنم آنها را حل و فصل کنم. اما فعلاً بهتر است با تفصیل بیشتر خطوط کلی آن بستر و پایه‌های مشترک میان همه آنها را مشخص کنم. اکنون دیگر پذیرفته شده است که بخش عمده بحث و استدلال در رساله درباره آزادی متوجه مجموعه‌ای از تمایزات است که در این رساله و جاهای دیگر در نوشته‌های میل تصویری از آن به دست داده شده است - تمایز میان مسئله عدالت، تکلیف، و رفتار درست از یک‌سو، و ارزش از سوی دیگر. برای درک آموزه آزادی میل پیشتر لازم است درکی از گزارش او از «هنر زندگی» داشته باشیم که در نظام منطق عرضه شده است و در آن «اصل فایده»، نه در مقام اصلی اخلاقی که بتوان براساس آن به شکلی مستقیم دست به داوری در مورد درستی اعمال زد، بلکه در مقام اصلی ارزش‌شناختی^۱ مطرح شده است که مشخصاً می‌گوید فقط خوشبختی است که واجد خیر ذاتی است. با آنکه «اصل فایده» ربط مستقیمی به اعمال و رفتار ندارد، دلایلی له و علیه هر مسیر عمل یا سیاستی در همه حوزه‌های زندگی عملی به دست می‌دهد، ولی نمی‌تواند خود ملاکی برای داوری در مورد درستی یا نادرستی اعمال به دست دهد. از سوی دیگر، «اصل آزادی» اصلی

اخلاقی و انتقادی است که پیامدهای مهم (هرچند غالباً توأم با درک غلط) برای درستی و عادلانه بودن اعمال و قواعد دارد. این دو اصل از دو نوع منطقی چنان متفاوتی هستند که رابطه میان آنها را نمی‌توان بروشنی برحسب هم‌ارزی یا ناهم‌ارزی مصداقی‌شان - یعنی برحسب نتایج و پیامدهای ضمنی آنها به هنگام کاربرد عملی‌شان - مشخص کرد. پس، بنا به گزارش میل از «هنر زندگی»، رابطه میان «اصل فایده» و اصولی اخلاقی نظیر «اصل آزادی» او چیست؟

معین کردن خصلت دقیق این رابطه با تمام جزئیات، که قطعاً جدلی‌ترین نکته در تفسیر تازه «آموزه آزادی» میل است، مهمترین مشغله من در بخش اعظم فصل بعدی این کتاب خواهد بود. به هر حال، در خطوط بسیار کلی، همه مفسران تازه میل بر سر این مسئله توافق دارند که «اصل فایده» در اندیشه اخلاقی و سیاسی میل، نه در مقام اصلی درباره درستی عمل، بلکه به صورت اصل عام ارزشگذاری جلوه‌گر می‌شود. در درک و برداشتی که میل از «اصل فایده» دارد، این اصل اصلی ارزش‌شناختی است که مشخص می‌کند خوشبختی و فقط خوشبختی واجد خیر ذاتی است. «اصل فایده» در مقام اصلی ارزش‌شناختی - اصلی که مشخص می‌کند چه چیزی فی‌نفسه ارزشمند است - هیچ ربط مستقیمی به هیچ صورت به عمل پیدا نمی‌کند. فقط با کمک اصول دیگر نظیر «اصل مصلحت»^۱ میل (که بعداً بیشتر بدان خواهم پرداخت) می‌توان ربط «اصل فایده» را به عمل ارزیابی کرد. «اصل مصلحت»، که میل هرگز بصراحت آن‌را بیان نمی‌کند، اما گواهیهای متعددی بر آن در نوشته‌های او می‌توان یافت، اصل پیامدگرایانه‌ای^۲ است که می‌گوید عملی بیش از همه مقرون به صلاح است و بایستی انجام گیرد که بهترین پیامدها را

۱ expediency

۲. consequentialist: پیامدگرایی دیدگاهی است که می‌گوید ارزش هر عمل مطلقاً ناشی از ارزش پیامدهای آن است. این دیدگاه نقطه مقابل دیدگاههای قائل به ارزش خصلتی عمل یا ارزش ذاتی عمل است - م.

دارد. دو اصل فایده و مصلحت میل بر روی هم این اصل را به صورت قضیه به دست می‌دهند که عملی را باید انجام داد که بیشترین خوشبختی را به بار آورد. حال به نقطه عطفی در تفسیر تازه نظریات میل درباره آزادی و فایده می‌رسیم. اگر، چنانکه گفتیم، میل مقید به هر دو اصل فایده و اصل پیامدگرایانه خود است، پس چه نیازی به اصل دیگری نظیر «اصل آزادی» دارد؟ بر سر این مسئله، و بر سر مسئله عامتر رابطه میان فایده در مقام اصلی ارزش‌شناختی، و دیگر اصول راهنمای عمل و نوشته‌های میل، توافق عام و اجماعی میان مفسران متأخر میل نیست. برخی با استناد به متن و منطق می‌گویند که نظریه اخلاقی میل برای اصولی نظیر «اصل آزادی» او فقط به این شرط جا دارد که او را پایبند نوعی از قاعده-فایده‌گرایی^۱ بدانیم، حال آنکه دیگران معتقدند چنین اصولی را به شرطی می‌توانیم در دل آموزه میل جای دهیم که نوع و شکل پیچیده‌ای از عمل-فایده‌گرایی^۲ را به او منتسب کنیم. نظر خود من این است که موضع میل در هیچ‌یک از تمایزات مدرن میان انواع فایده‌گرایی «عملی» و «قاعده‌ای» نمی‌گنجد. بهترین راه تفسیر نظریات میل آن است که آن را روایتی از فایده‌گرایی غیرمستقیم^۳ به حساب آوریم، که در آن «اصل فایده» را نمی‌توان

۱. rule-utilitarianism: شکلی از فایده‌گرایی که طبق آن اعمال فردی بر این اساس ارزیابی می‌شوند که آیا اعمال با قاعده اخلاقی موجهی تطبیق دارند یا نه. البته خود قاعده-فایده‌گرایی هم اشکال متفاوتی دارد. -م.

۲. act-utilitarianism: منظور شکلی از فایده‌گرایی است که بنیاد بر آن تأکید می‌کرد و طبق آن معیار ارزش هر عمل، مقدار افزایشی است که به فایده عام یا خوشبختی عمومی می‌دهد. هر عملی زمانی بر اعمال مشابه یا متفاوت دیگر ترجیح دارد که در مقایسه با آنها افزایش بیشتری به فایده عام یا خوشبختی عمومی بدهد. پس هر عملی به تناسب افزایشی که به فایده عام یا خوشبختی عمومی می‌دهد خوب یا بد ارزیابی می‌شود. وجه شاخص عمل-فایده‌گرایی صرفاً در تأکیدش بر فایده نیست، بلکه در این نیز هست که هر عمل منفرد را موضوع اصلی ارزیابی اخلاقی قرار می‌دهد. -م.

۳. indirect-utilitarianism: منظور شکلی از فایده‌گرایی است که در آن ارزش هر عمل منفرداً و مستقیماً در جهت افزودن بر فایده عام مورد سنجش قرار نمی‌گیرد، بلکه در وهله نخست هر عملی برحسب نهادها، نظامهای قواعد رفتاری، و شخصیت انسانی که بهترین نهادها، نظامها، و شخصیتها برای پیشینه کردن خوشبختی هستند مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. -م.

مستقیماً در مورد اعمال فردی یا قواعد اجتماعی به کار بست، زیرا چنین کاربستی کلاً و در بسیاری موارد ضرورتاً، خودشکن است. یکی از اهداف من در این کتاب این است که علاوه بر نشان دادن اینکه فایده‌گرایی میل از نوع فایده‌گرایی غیرمستقیم بوده است، این را نیز پیش بکشم که فایده‌گرایی او دربرگیرنده نظریه‌ای استدلالی و اخلاقی عملی است که بسیار جالب و (با چندین قید مهم) پذیرفتنی است.

در هر تفسیری درباره نظر میل درباره آزادی، که در آن نظریه «هنر زندگی» او چنان در نظر گرفته شود که ربطی حیاتی به نظرش درباره آزادی بیابد، قطعاً اذعان خواهد شد که بسیاری از عناصر نقد سنتی بر آموزه او به هدف مورد نظر خود نمی‌رسند. زیرا، نخست، ربط دقیق «اصل فایده» به عمل هر چه باشد، این اصل در نظریه میل اصلی اخلاقی نظیر «اصل آزادی» او نیست، و تضاد یا رقابت مستقیمی هم میان آنها ممکن نیست به وجود آید. «اصل فایده» در مقام اصلی ارزش‌شناختی خود نمی‌تواند ملاک داوری درباره آنچه باید بدان عمل شود باشد، برای همین بسیار اشتباه است که، مانند معتقدان به رشته اول نقدها بر میل، بگوییم که او نیازی به هیچ اصل، حکم، یا دستور اندرزینی جز «اصل فایده» ندارد. هر فایده‌گرایی، حتی اگر عمل-فایده‌گرا باشد، بنا به دلایلی که بیشتر برشمردم، به هر صورت نیازمند استفاده از دستورهای اندرزینی سواي «اصل فایده» است. اگر فایده‌گرایی غیرمستقیم میل را بپذیریم و در ضمن قبول کنیم که اعمال مستقیم «اصل فایده» خودشکن است، آنگاه می‌پذیریم که فایده‌گرایان دلیل کافی برای عمل بر اساس دستور اندرزین ثانوی دارند، حتی در شرایطی پارادوکسی که دست زدن به چنین کاری علی‌الظاهر منجر به از دست رفتن خوشبختی قابل تحصیلی می‌شود. اگر فایده‌گرایی غیرمستقیم میل اصلاً پذیرفتنی باشد، آنگاه دستورهای اندرزین ثانوی - یعنی احکامی متمایز از فایده که پیامدهایی ضمنی سواي آنچه از محاسبه مستقیم پیامدها و عواقب ناشی می‌شود دارند - نه تنها کمک کار خواهند بود، بلکه عملاً در

زندگی عملی فایده‌گرایان عنصری صرف نظرناکردنی به حساب خواهند آمد. میل در آموزه «هنر زندگی» خود، آنگونه که در نظام منطق پیش نهاده است، دقیقاً به دنبال تأمین همین نوع اصول ثانوی یا احکام عملی برای هدایت رفتار است. زیرا در آنجا میل پیشنهاد می‌کند که کل زندگی عملی را به چند شاخه تقسیم کنیم که احکام اندرزین مختلفی در هر شاخه یا قسمت بر رفتارهای عملی در آن حوزه‌ها حاکم باشد. خود میل در اکثر مواقع زندگی عملی را به سه دسته «اخلاق»، «تدبیر» و «کمال» (که بعضاً آن‌را «زیبایی‌شناسی» یا «اصالت» می‌خواند) تقسیم و طبقه‌بندی می‌کند. ثانیاً، به این دلیل که «اصل فایده» و «اصل آزادی» در نظریه میل اصولی از انواع بسیار متفاوتی هستند، نمی‌توانند به آن شکل ساده‌ای در رقابت قرار گیرند که کسانی که آن‌ها را اصول فراآورنده ارزشهای مغایر می‌دانند گمان می‌برند. علاوه بر این، همانگونه که در فصل سوم بحث خواهم کرد، میل با نگاهی که به طبیعت بشری دارد و براساس نظریه‌اش درباره فردیت دلایل محکمی برای مقاومت در برابر جداسازی زیاده از حد قاطعانه آزادی از خوشبختی دارد. ثالثاً، عنصر کلیدی در تمام تفسیرهای متأخر از نظریه‌های میل این است که فایده در نظریه‌های او خود اصلی اخلاقی چه از نوع تجمیعی و چه از نوع توزیعی نیست، هرچند فایده شرایطی را معین می‌کند که نظریه اخلاق او را باید در قالب آن شرایط درک کرد و از آن به دفاع برخاست. این از آن ویژگیهای آموزه میل است که کسانی که می‌گویند ملاحظات توزیعی و تجمیعی توافق‌ناپذیرند و بنابراین اعتقاد دارند که نظریه فایده‌گرایانه در باب عدالت و حقوق اخلاقی، به لحاظ مفهومی محال است آن‌را نادیده می‌گیرند. همه انواع تفاسیر تازه‌بازنگرانه به نوعی می‌گویند که هیچ چیز ناساز یا سهل‌انگارانه‌ای در پروژه میل برای بنا کردن نظریه‌ای در باب عدالت که در آن حق اخلاقی نسبت به آزادی اولویت داشته باشد نیست. با اینهمه می‌توان نشان داد که نظریه او به توفیق نمی‌رسد، اما اگر چنین باشد، علت عدم توفیق آن این نیست که از آغاز بر انگاره‌ای خطا

بنیان شده است. نظریه «هنر زندگی»، این امکان را فراهم می‌آورد که در مواردی که احترام به حقوق دیگران با خسرانی بر فایده همراه می‌شود، عمل افراد غلط به حساب نیاید، حتی اگر عملشان را مقرون به صلاح ندانیم. زیرا نکته‌ای که در نظریه «هنر زندگی» هست دقیقاً همین تمیز دادن میان انواع داوریه‌های متفاوت درباره عملی است که باید انجام شود. داوروی مصلحتی، داوروی اخلاقی، داوروی تکلیفی، و داوروی عدالتی. اگرچه بیانهای گوناگون میل درباره این مسائل و موضوعات جایی برای تفاوت عقیده معقول باز می‌گذارد، اما نمی‌توان تردید داشت که او با این تمایزات ور می‌رود و این تمایزات او را قادر می‌سازد که در برابر بسیاری از نقدهای آشنا بر آموزه‌اش تاب آورد.

۳. بحث و استدلال این کتاب

وظیفه من در این کتاب تا حدودی روشن کردن الگوی تازه تفسیرها بر نوشته‌های میل درباره آزادی و فایده است که در پانزده سال گذشته پدیدار شده است، و خواهم کوشید برخی از اختلافهای مهم در میان مفسران تازه را حل و فصل کنم و برخی مشکلات موجود در کارهای بازنگرانه‌ای را که تاکنون در مورد آثار میل انجام گرفته است رفع کنم. اما سودای بزرگترم این است که نشان دهم نوشته‌های میل حاوی دفاع فایده‌گرایانه منسجم و نیرومندی از اصول لیبرالی در مورد حق آزادی است. ما فقط در صورتی نظر و تصور روشنی از نظریه فایده‌گرایانه حق آزادی میل خواهیم داشت که بحث و استدلالهای رساله درباره آزادی را برحسب گزارش میل از عدالت و حقوق اخلاقی در کتاب فایده‌گرایی و گزارش او از طبیعت «اصل فایده» در فصول مرتبط نظام منطق ببینیم و در نظر آوریم. رساله‌های فایده‌گرایی و درباره آزادی تقریباً در یک زمان نوشته شدند (۱۸۵۴-۱۸۵۹)، و هرچند خطاب آنها به افراد عادی هوشمند بود و نه فیلسوفان، در آنها بحثهای مطرح شده در «هنر زندگی» در نظام منطق (۱۸۴۲)، که مخاطبان فرضی اش سایر فیلسوفان بودند،

مسلم و فرض گرفته شده است. عقیده من این است که اگر این نوشته‌های میل را در کنار هم قرار دهیم و مطالب گوناگون مطرح شده در آنها را یکپارچه و یک کاسه کنیم، آنگاه خواهیم دید نظریه میل دفاع قدرتمندی از اصول لیبرالی است که سه ویژگی مهم دارد. نخست، آموزه آزادی میل مبتنی بر شکلی از فایده‌گرایی غیرمستقیم است که در آن برای اصول ثانوی مهم و وزینی، از جمله اصول اخلاقی مربوط به عدالت و حقوق اخلاقی، جا هست. ثانیاً، آموزه آزادی میل درک و برداشت او از خوشبختی و نظریه فردیتش را مورد استفاده قرار می‌دهد؛ این نظریه را اگر از این بسترش بیرون بکشیم تقریباً غیرقابل فهم می‌شود. درواقع، دفاع او از آزادی چنان در دل درک و برداشت او از انسان و گزارشش از تکوین و تکامل شخصیت جای گرفته است که برخی از منتقدان او به این گمان افتاده‌اند که آن رابطه‌ای که او میان آزادی، خودپروری، و خوشبختی برقرار می‌کند چیزی جز سلسله‌ای از هم‌ارزیهای تحلیلی نیست. این نظری است وابسته به نظری که ضرورت را در ماهیت تحلیلی یا هم‌ارزی معنایی می‌داند - چیزی که یقیناً میل بر آن صحه نمی‌گذاشت - و من نشان خواهم داد که نظری اشتباه است. آری این درست است که درک و برداشت میل از طبیعت بشری ربطی به دفاع او از ارزش آزادی، آنگونه‌ای که مجموعه‌ای عادی از واقعیات به هم ربط می‌یابند، ندارد. هدف گزارش میل از انسان معین کردن ویژگیهایی از زندگی انسانی است که، گرچه می‌توانستند بنابر تصور به گونه‌ای دیگر باشند و از این جهت ممکن به امکان خاص هستند، اما در عین حال چنان فراتر از قدرت ما برای تغییر دادنشان هستند که باید در هر تأمل معقول درباره شرایط زندگی اخلاقی و سیاسی مان آنها را مفروض بگیریم. در گزارش میل درباره شرایط نظم اجتماعی پایدار و نیز در گزارش تلویحی او از معیارهای صدمه به دیگران نظری راجع به اقتضائات غیرقابل تغییر زندگی اجتماعی نهفته است که شبیه نظری است که ایچ. ال. ای. هارت^۱ در تزه‌های خود درباره محتوای حداقلی قانون طبیعی پیش نهاده

۱. H. L. A. Hart (۱۹۰۷-۱۹۹۲)، فیلسوف حقوق انگلیسی.

است. (۱۹۱، اما، ثالثاً، آموزه آزادی میل از آن جهت که مبتنی بر شماری از ادعاهای روانشناختی و تاریخی درباره شرایط اجتماعی فردیت و خودپروری است می تواند در معرض نقد تجربی قرار گیرد، حتی اگر نتوان بسادگی با تغییر دادن واقعیتها آنرا از اعتبار انداخت. آموزه آزادی میل رابطه میان آزادی، خودپروری، و خوشبختی را، که البته نه رابطه ای صرفاً علی و نه رابطه ای صرفاً مفهومی است، اصل و فرض می گیرد. اگر آموزه او اصلاً موفقیتی داشته باشد، باید به ما نشان دهد چگونه نظریه ای فایده گرایانه می تواند مبتنی بر واقعیات ممکن به امکان خاص درباره زندگی انسانی باشد و در عین حال با توجه به تغییرات اجتماعی، که دقیقاً بر همین مبنای ممکن بودن به امکان خاص پیش می آید، نیازمند بازنگری دائم نباشد.

طبق تفسیر من، ساختار بحث و استدلال فایده گرایانه میل در دفاع از حق اخلاقی آزادی چنان است که به سه مدعا بستگی پیدا می کند. نخست، مدعای تأثیر خودشکن توسط مستقیم به فایده است: میل با تکیه بر برخی ویژگیهای ممکن به امکان خاص (و در عین حال تغییرناپذیر) انسان و جامعه، که عمدتاً مربوط به ویژگیهای شاخص خوشبختی بشری و شرایط لازم همکاری اجتماعی است، اختیار کردن اصلی را توصیه می کند که تعقیب مستقیم خوشبختی را نهی می کند، زیرا این حکم به منظور خود، که ارتقای خوشبختی است، نائل نخواهد شد (۲۰). زیرا می گوید می توان با کمک برخی فرضیات شبه تجربی درباره تأثیرات پارادوکسی و خودشکن سعی مستقیم در راه افزودن بر خوشبختی، از اصولی که امر به بیشینه کردن خوشبختی می کنند، اصلی نهی کننده تعقیب خوشبختی را نتیجه گرفت، اما این تز چیزی هم درباره محتوای چنین اصلی که باید از این طریق به دست آورد و نتیجه گرفت نمی گوید. اگر این اصل مثلاً حقوقی اخلاقی را به انسان نسبت می دهد، ما هنوز نمی دانیم این حقوق چه حقوقی هستند - مثلاً حق رفاه یا مصونیت از دخالت - و نیز نمی دانیم در مواردی که این حقوق با هم در تضاد قرار

می‌گیرند، چگونه باید آنها را نسبت به هم سنجید. دوم، بر همین اساس، مدّعی تاریخی در روانشناسی تکوینی بشر مطرح می‌شود: میل مدّعی می‌شود که با بسط و پیدایش نوبه‌نوی نیروهای تفکر و عمل خودمختار، انسانها هر چه بیشتر از فعالیتهایی که شامل استفاده از این نیروهاست احساس رضایت می‌کنند. برای چنین انسانهایی، خوشبختی یا لذّت حالتی انفعالی از رضایت نیست، بلکه صرفاً با فعالیت است که به دست می‌آید، آن هم در فعالیتی که در آن پروژه‌های بسیار متنوع و نامعینی در پیش گرفته می‌شود و در معرض نقد و بازنگریهای مکرر قرار می‌گیرد. در این مدّعی دوم، درک و برداشت ارسطویی میل از خوشبختی به نگاه هومبولتی او به فردیت گره می‌خورد. سوم، این ادّعاست که در نظم اجتماعی لیبرالی است که تواناییهای انسانها، پس از رسیدن به سطح لازم برای بیرون کشیدن آنان از بربریت، پالایش و بسط بیشتری می‌یابد، و اشکال بسیار متنوع خوشبختی، که شامل به‌کارگیری این تواناییها می‌شود، کشف و ساخته و پرداخته می‌شوند. این ادّعاها کم و بیش ادّعاهایی تجربی و قابل تجدید نظر براساس تجربه هستند، اما اگر مسلم گرفته شوند دیگر چیزی ناساز یا سهل‌انگارانه در بحث و استدلال فایده‌گرایانه میل در دفاع از حقوق اخلاقی یا اولویتی که به حقّ آزادی می‌دهد وجود نخواهد داشت.

زمانی که سازگاری درونی روایت میل از فایده‌گرایی غیرمستقیم را روا دانستیم، آنگاه دیگر می‌توانیم ببینیم و دریابیم که چگونه اخلاق فایده‌گرایانه می‌تواند اصول وزین اعطاءکننده حقوق را در دل خود جای دهد. تأثیر خودشکن عمل کردن براساس محاسبه مستقیم بهترین پیامدها خودگویای ضرورت استفاده فایده‌گرایان از احکام اندرزینی است که مانع از دست زدن به چنین اعمالی می‌شوند (دست‌کم در شرایط خاصی که بعداً آن شرایط را مشخص خواهیم کرد). میل در نهایت با اتکای به اینکه «اصل آزادی» او همان حکم اندرزین استثناءکننده فایده است که رعایت آن بهترین تأثیر را در افزودن

بر فایده خواهد داشت اختیار کردن این اصل را توجیه می‌کند. آزادی عملی که «اصل آزادی» از آن حفاظت می‌کند، در واقع، در مقام حقی اخلاقی حفاظت می‌شود که محتوای آن را تا حدودی نظریه عدالتی معین می‌کند که این حق خود عنصری از آن است، و تا حدودی هم با ارجاع به مفهوم محدودکننده صدمه است که محتوایش معین می‌شود و میل این مفهوم را با رجوع به نظریه‌ای در مورد علاقه حیاتی انسان به استقلال و امنیت توجیه می‌کند. این حق اخلاقی حقی اسقاط‌کردنی است (درست مانند حقوقی اخلاقی که در بسیاری از نظریه‌های غیرفایده‌گرایانه عدالت هستند)، اما اسقاط و نقض این حق هم، هرگاه که براساس محاسبه پیامدها به نظر آید که نقض و اسقاط آن ممکن است منفعت فایدتی خالصی عاید کند، صحیح نیست؛ این حق تکالیفی را به وجود می‌آورد که مستقیماً قابل اشتقاق از اقتضائات فایده نیستند و اعطای آن هم صرفاً به دلیل منفعتی نیست که در موردی خاص عاید می‌کند. برای اینکه دربابم چگونه باید «اصل آزادی» را به کار بست، و ببینیم کاریست و اعمال آن توسط میل با فایده‌گرایی او سازگار و همخوان است یا نه، لازم است نگاهی به آموزه او در کلیتش بیندازیم. در این صورت خواهیم دید که آموزه او شامل اصولی جز «اصل آزادی» هم می‌شود - مثلاً نوعی «اصل نصیفت»^۱ که میل هرگز صراحتاً از آن نام نمی‌برد و بیانش نمی‌کند، اما غالباً در رساله درباره آزادی به این صورت مطرحش می‌کند که از چه مقدار آزادی باید در مقابل چه مقدار پیشگیری از صدمه چشم پوشید. خصلت فایده‌گرایانه «اصل آزادی» میل در کلیتش در صورتی حفظ می‌شود که بتوانیم نشان دهیم این اصول دیگر، همراه با خود «اصل آزادی»، سرمنشأ و توجیهی فایده‌گرایانه دارند و می‌توان از خود نظریه «هنر زندگی» هم (که نظریه عدالت و آموزه آزادی» میل فقط بخشی از آن هستند) براساس اصول فایده‌گرایانه دفاع کرد.

من در جریان بحث و استدلالم به حوزه‌هایی از میل‌پژوهی و نقد میل

خواهم پرداخت که پیش از این بسیار بدان پرداخته شده است. در کل، حاصل تفحصات من این خواهد بود که میل بندرت گرفتار آن خطاهای منطقی خامی می‌شود که غالباً به او نسبت می‌دهند. گزارش او از شناخت اخلاقی او را گرفتار هیچ خطای منطقی و مغلطه طبیعت‌گرایانه‌ای^۱ نمی‌کند، و «برهان» مشهور او برای فایده، خطای منطقی تألیفی^۲ ندارد. روانشناسی فلسفی میل پیچیده‌تر از آنی است که بسیاری از مورخان اندیشه‌ها یا منتقدان گمان برده‌اند، و نسبت دادن هرگونه آموزه خودخواهی روانشناختی به میل اشتباه و غلط است. تمایز میان لذات عالی و دانی، که بسیار مورد سوء استفاده قرار گرفته است، باید به صورت تمایزی میان صورتهای زندگی و فعالیت دیده شود که وقتی در چارچوب نظریه فردیت طرح شده در رساله درباره آزادی قرار گیرد، خصلت ناظر به نیاز بودن «اصل فایده» را حفظ می‌کند. در هیچ یک از این حوزه‌های آشنا میل مرتکب گافهایی نمی‌شود که معمولاً به او نسبت می‌دهند. هدف اصلی من تبرئه میل از همه این اتهامات مربوط به خطای منطقی یا مغلطه یا گنگی کلام که علیه جنبه‌های مختلف فلسفه اخلاق و عمومی او اقامه شده است نخواهد بود، بلکه هدف اصلی‌ام تبیین پایه‌های، به اصطلاح من، «آموزه آزادی» او و دفاع از آنها خواهد بود. «آموزه آزادی» میل، آنگونه‌ای که من تعریفش خواهم کرد، از بسیاری از ادعاهای فلسفه عمومی او مستقل است و حتی کسی که اعتقادات گسترده‌تر لیبرالیسم میل را نمی‌تواند بپذیرد می‌تواند بر آن صحه بگذارد. «آموزه آزادی» میل شامل اصول مختلفی است که در رساله درباره آزادی بیان و از آنها دفاع شده است؛ نظم و الگوی بحث و استدلال در آن رساله و در سایر نوشته‌های میل نیز پشتوانه این اصول است. یکی از وظایف مهم در تفسیر نظریات میل معین کردن دقیق این است که از چه اصولی در رساله درباره آزادی دفاع می‌شود و استدلالهایی که در حمایت و

۱. naturalistic fallacy، برای توضیح رجوع کنید به پانوش صفحه ۹۰.

۲. composition fallacy، برای توضیح رجوع کنید به پانوش صفحه ۹۱.

پشتیبانی از آنها عرضه می‌شود و خود میل آنها را حیاتی می‌داند کدامند. معین کردن استدلالها و اصول سازنده «آموزه آزادی» به ما امکان می‌دهد ببینیم که این آموزه درباره حدود صحیح فعالیت دولت ساکت است و هیچ تعهدی به هیچ یک از اصول «سیاست آزادگذاری محض»^۱ ندارد. «آموزه آزادی» میل آموزه‌ای محدودتر و مقتدرتر از آموزه‌هایی است که لیبرالیسم کلاسیک یا معاصر در بر می‌گیرد. «آموزه آزادی» میل با برخی انواع سوسیالیسم و سوسیال دموکراسی سازگاری دارد، و به همان اندازه با برخی آموزه‌های کارکرد حداقل دولت نیز همخوان و سازگار است. دفاع از آن باید جدا از دفاع از عقیده‌های گسترده‌تر لیبرالیسم، چه لیبرالیسم میل و چه لیبرالیسم خودمان، صورت گیرد. در مقوله نقد، هدف من دفاع از «آموزه آزادی» و پیش کشیدن این بحث خواهد بود که این آموزه اگرچه در همه موارد خواسته‌هایی را میل که از آن دارد برآورده نمی‌کند، اما به هر حال این آموزه آموزه‌ای عبث یا ناسازگار یا ضعیف و شکننده در برابر نقدهای سستی نیست - نقدهایی که عموماً گمان می‌برند بسیار مؤثر و نافذ هستند. من خواهم پذیرفت که هرچند نمی‌توان به گونه‌ای موجه و معقول مدعی شد که تجربه قاطعانه مدعاهای تاریخی و روانشناختی حامی «آموزه آزادی» را رد کرده است، اما به هر صورت این آموزه بنیان محکمی در علوم مربوط به طبیعت انسان، آنگونه‌ای که میل آرزومندش بود، ندارد. برای ما نیز، مانند خود میل، اعتقاد به آزادی نمی‌تواند عاری از جنبه‌ای قلبی باشد، چون ما نیز برای آنکه به شناخت عادی‌مان از زندگی انسانی مبنایی علمی بدهیم وضع چندان بهتری از او نداریم. و باز، خواهم پذیرفت که «اصل آزادی» مورد دفاع میل، حتی اگر آن را در بستر کل «آموزه آزادی» قرار دهیم، معیار قاطعی برای حل و فصل مسئله مداخله در آزادی به دست نمی‌دهد. یکی از نواقص اصلی استدلالهای میل این است که مسئله تضاد ارزشها در زندگی اخلاقی و سیاسی، و نقش محدودی را که توسل

1. laissez-faire

به اصول یا نظریه‌ها می‌تواند در حل چنین معضلاتی داشته باشد، نادیده می‌گیرد. در عین حال، آموزه میل با آنکه نمی‌تواند به صورت مکانیکی تمام مسائل مربوط به مداخله در آزادی را حل کند، اما به هر صورت چارچوبی فراهم می‌آورد تا ملاحظات مربوط به چنین مسائلی در قالب آن به بحث گذاشته شود. مهمتر و آشکارتر اینکه، آموزه میل طیف کاملی از ملاحظات را که هنوز با این مسئله مرتبط دانسته می‌شود کنار می‌گذارد، و این کنار گذاشتن را با طرح ادعاهایی درباره مقام آزادی در زندگی ما مدلل می‌کند. این ادعاها معقول و پذیرفتنی هستند، هرچند هنوز باید به دنبال مبنایی برای آنها در علوم مربوط به طبیعت بشری گشت. «آموزه آزادی» که میل پرورانده و در این کتاب از آن دفاع شده است، امروز هم به همان اندازه زمان انتشار درباره آزادی قابل بحث و جدل و مناقشه‌انگیز است.

یادداشت‌های فصل اول

1. J. S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, London, Dent, 1972, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 73.

3. *Ibid.*, p. 74.

4. *Ibid.*, p. 6.

5. *Ibid.*, pp. 72-3.

6. *Ibid.*, p. 73.

7. *Ibid.*, p. 74.

۸. استدلال‌های بَری درباره نتیجه خود شکن اصول لیبرالی، که مبتنی بر تمیز میان ملاحظات ناظر به نیاز و ملاحظات ناظر به آرمان است، به طور مفصل در کتاب زیر و مجدداً به شکل خلاصه در کتاب بعدی آمده است:

Political Argument, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 41-2.

The Liberal Theory of Justice, Oxford, Clarendon Press, 1973.

۹. اینکه لیبرالیسم در برابر دیدگاه‌های رقیب درباره زندگی خوب حالتی خشتی دارد، ادعایی است که دوورکین مطرح می‌کند، و واضحتر از همه در:

«Liberalism», in *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire, Cambridge University Press, 1978.

۱۰. تصویر میل همچون توتالتری اخلاقی در دو کتاب زیر پروراند شده است:

Maurice Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge University Press, 1963.

S. R. Letwin, *The Pursuit of Certainty*, Cambridge University Press, 1965.

این نظر که اگر میل بر آرمان خاصی درباره کمال بشری صحه می‌گذارد، پس لزوماً درگیر نوعی توتالیتاریسم اخلاقی شده است، با استدلالهای قوی در کتاب زیر نقد شده است:

C. L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 146-51.

11. *Ethics*, Oxford University Press, 1966, p. 121.

12. See Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977, pp. 90-4, 188-92.

در چاپ تجدید نظر شده این کتاب، دوورکین در صفحات ۲۹۴ تا ۳۰۱ و ۳۱۳ تا ۳۱۵ می‌پذیرد که می‌توان نظریه پیامدگرایانه‌ای در مورد حقوق داشت.

13. See Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, pp. 28-33.

14. See John Lucas, *On Justice*, Oxford University Press, 1980, ch. 2.

15. See Mill, *op.cit.*, p. 58. f.

16. See Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Cambridge University Press, 1967.

۱۷. منظور من از تفسیرهای «ستی» و «نازه و بازنگرانه» اشاره به دو دسته نویسنده متفاوت نیست که هر دسته‌ای نظریات کاملاً مشترکی درباره نکات مهم در تفسیر و نقد نظریات میل درباره آزادی داشته باشند. اما بیان مهم و تازم‌ای از نظرستی را می‌توان در کتاب زیر یافت:

H. J. McCloskey, *John Stuart Mill: A Critical Study*, London, MacMillan, 1971.

در نوشته‌های تد هاندبریج هم، خصوصاً نوشته‌های زیر، این نظرستی را می‌توان یافت:
Ted Honderich, *Punishment: the Supposed Justifications*, London, Hutchinson, 1969, p. 175 et seq.

«The Worth of J. S. Mill on Liberty», *Political Studies*, December 1974, vol. XXII, no. 4, pp. 463-70.

نیز در نوشته زیر از آیزایا برلین:

Isaiah Berlin, «John Stuart Mill and the Ends of Life», in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p. 173 et seq.

نظر نازه و بازنگرانه مربوط به موج تفسیر مجددی است که با نوشته‌های زیر از آلن رابان و جی. سی. ریز از دهه ۱۹۶۰ آغاز شد:

- Alan Ryan, «Mr McCloskey on Mill's Liberalism», *Philosophical Quarterly*, 1964, vol. 14, pp. 620-2.
- Alan Ryan, «John Stuart Mill's Art of Living», *The Listener* 22 October 1965, vol. 74, pp. 620-2.
- Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, London, MacMillan, 1970.
- Alan Ryan, *John Stuart Mill*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- «John Stuart Mill and the Open Society», *The Listener*, 17 May 1973, pp. 633-5.
- J. C. Rees, «A Rereading of Mill on Liberty», *Political Studies*, 1960, vol. 8, pp. 113-23, reprinted with an important postscript (1965) in P. Radcliff (ed.), *Limits of Liberty*, Belmont, California, 1966, pp. 87-107.
- J. C. Rees, «A Phase in the Development of Mill's Ideas on Liberty», *Political Studies*, 1958, vol. 6, pp. 33-4.
- J. C. Rees, «Was Mill for Liberty?», *Political Studies*, 1966, vol. 14, pp. 72-77.
- «The Reaction to Cowling on Mill», *Mill News Letter*, Spring 1966, vol. 1, no. 2, pp. 2-11.
- J. C. Rees, «The Thesis of the "Two Mills"», *Political Studies*, 1977, vol. 25, pp. 368-82.
- J. C. Rees, *Mill and his Early Critics*, Leicester University College, 1956.
- در میان سایر مفسران صاحب‌نظر تازه و بازنگرانه مهتر از همه ای. جی. براون، دیوید لیونز، و سی. ال. تن هستند؛ رجوع کنید به نوشته‌های زیر:
- D. G. Brown, «Mill on Liberty and Morality», *Philosophical Review*, 1972, vol. 81, pp. 133-58.
- D. G. Brown, «What is Mill's Principle of Utility?», *Canadian Journal of Philosophy*, 1973, vol. 3, pp. 1-12.
- D. G. Brown, «Mill's Act-Utilitarianism», *Philosophical Quarterly*, 1974, pp. 67-8.
- D. G. Brown, «John Rawls: John Mill», *Dialogue*, 1973, vol. VII, no. 3.
- D. G. Brown, «Mill on Harm to Others' Interests», *Political Studies*, 1978, vol. XXVI, pp. 395-9.
- به نوشته فوق جی. ال. ویلیامز پاسخ کوتاهی داده است، رجوع کنید به:
- Political Studies*, 1980, vol. XXVIII, pp. 295-6.
- برای اطلاع از نظر قطعی سی. ال. تن درباره میل به کتاب فوق‌العاده عالی او با مشخصات زیر رجوع کنید:
- C. L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- نوشته‌های زیر از دیوید لیونز هم مهم هستند:
- David Lyons, «Mill's Theory of Morality», *Nous*, 1976, vol. 10, pp. 101-20.

_____, «Human Rights and the General Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 1977, vol. 6, pp. 113-29.

_____, «Mill's Theory of Justice», in A. I. Goldman and J. Kim (eds), *Values and Morals*, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. 1-20.

_____, «Mill on Liberty and Harm to Others», *Canadian Journal of Philosophy*, 1979, Supplementary volume V, pp. 1-19.

از نوشته‌های فوق‌العاده مهم در ساختن و پرداختن تفسیر میل به عنوان فایده‌گرایی غیرمستقیم نوشته‌های زیر است:

Richard Wollheim, «John Stuart Mill and Isaiah Berlin: The Ends of Life and the Preliminaries of Morality», in Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, 1979, pp. 253-69.

_____, *The Sheep and the Ceremony: the Leslie Stephen Lecture*, 1979, Cambridge University Press, 1979, pp. 28-33.

G. L. Williams, «Mill's Principle of Liberty», *Political Studies*, 1976, vol. XXIV, pp. 13-140.

G. L. Williams, «Introduction», *J. S. Mill on Politics and Society*, London, Fontana, 1976, pp. 41-2.

پاسخ جی. ال. ویلیامز به براون هم که در فوق ذکر شد از این نظر حائز اهمیت است. من از نوشته‌های زیر هم بسیار بهره برده‌ام:

R. J. Halliday, «Some Recent Interpretations of J. S. Mill», in J. B. Schneewind (ed.), *Mill, A Collection of Critical Essays*, London, MacMillan, 1968, pp. 354-78.

A. J. Halliday, *John Stuart Mill*, London, Allen & Unwin, 1976.

Rolf Sartorius, *Individual Conduct and Social Norms*, Enrico and Belmont, California, Dickenson, 1975.

J. P. Dryer, «Mill's Utilitarianism», in *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J. M. Robson, *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, Toronto University Press, 1969, pp. lxii-cxiii.

Richard B. Friedman, «A New Exploration of Mill's Essay on Liberty», *Political Studies*, 1966, vol. XIV, pp. 281-304.

من از نوشته‌های چاپ‌شده و چاپ‌نشده فرد برگر هم بهره‌های بسیار برده‌ام. بیشتر نوشته‌های چاپ‌شده او در مآخذ زیر آمده است:

Canadian Journal of Philosophy, 1979, Supplementary volume V.

کتاب زیر تحقیق مهمی درباره اندیشه فایده‌گرایان است و ضمیمه آن درباره نظر بستم و میل درباره آزادی را حتماً باید خواند:

D. G. Long, *Bentham on Liberty*, University of Toronto Press, 1977.

مرجع زیر گنجینه ارزشمندی از تفاسیر بازنگرانه است:

New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism, ed. W. E. Cooper, Kai Nielson and S.

C. Pattern, *Canadian Journal of Philosophy*, 1979, Supplementary volume V.

مقالات دیوید لیونز، جی. پی. درایر، دیوید کاپ، ال. دبلیو. سامنز، و فرد برگر در مرجع فوق شایسته توجه ویزمانند.

18. L. W. Sumner, «The Good and the Right», *Canadian Journal of Philosophy*, 1979, Supplementary volume V, pp. 102-3.

19. See H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961, pp. 189-195

۲۰. اصل قید و بندهای جانبی که من در اینجا به کار گرفته‌ام در اصل از آن رابرت نوزیک است که من از کتاب زیر به عاریت گرفته‌ام:

Anarchy, State and Utopia, pp. 28-35.

خود نوزیک البته منکر آن است که می‌توان گزارش فایده‌گرایانه مناسبی از اهمیت اخلاقی قید و بندهای جانبی به دست داد. رجوع کنید به کتاب درخشان زیر از او:

Philosophical Explanations, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 495.

فایده‌گرایی میل

۱. هنر زندگی و فایده‌همچون اصلی ارزش‌شناختی

نقطه عزیمت در نظریه «هنر زندگی» میل تمیزی است که او میان قوانین علمی و احکام عملی قائل می‌شود. میل در نظام منطق از «منطق عمل» یا «منطق هنری» سخن می‌گوید که به وجه امری بیان می‌شود، حال آنکه منطق علم به وجه خبری بیان می‌شود. موضوع «منطق عمل» اهداف یا نتایج نهایی عمل یا غایت‌شناسی است، و می‌خواهد این نتایج نهایی را در دسته‌ها یا خانواده‌هایی طبقه‌بندی کند و تضادهای میان آنها را حل و فصل کند. نکات بسیاری در این توصیف مختصر ویژگیها نیازمند تأکید و تصریح است. نخست، در عین اینکه میل با قدرت بر اهمیت تمیز میان هنر و علم تأکید و اصرار می‌کند، باز برای تأکید بر این مطلب که احکام عملی هم مبتنی بر قضایایی در علوم مربوطه‌شان هستند یا چنین قضایایی مؤید آنها هستند زحمت زیادی می‌کشد. احکام عمل یا هنر را با هیچ قضیه علمی نمی‌توان توجیه کرد، اما این احکام همواره تعدادی از چنین قضایایی را پیش‌فرض دارند. هر هنر عملی - معماری و پزشکی مثالهایی از هنر عملی هستند که میل می‌آورد (۱۱) - «یک اصل نخستین یا فرض اصلی دارد که از علوم وام نگرفته است، و آن اصل یا فرضی است که هدف مورد نظر را تبیین، و تصریح می‌کند که این هدف هدفی دلخواه و مطلوب است.» (۱۲) میل در ادامه تأکید و تأیید می‌کند که:

اصول یا مفروضات هنرهای عملی، همراه با نتایج اصلی که می‌توان از آنها بر وجه قیاس گرفت، آموزهٔ متشکلی را شکل می‌دهند (یا می‌توانند شکل دهند) که بدرستی «هنر زندگی»، در سه بخش آن، اخلاق، تدبیر یا سیاست، و زیبایی‌شناسی است؛ یعنی امر درست، امر مقرون به صلاح، و امر زیبا یا شریف در رفتار و کارهای انسانی. همهٔ هنرها فرع بر این هنر هستند (که هنر اصلی است، و بدبختانه، هنوز خلق نشده و باید خلق شود)؛ علتش این است که اصول این هنر اصولی هستند که باید معین کنند آیا هدف خاصی هر هنر خاص ارزشمند یا خواستنی است یا نه، و جایگاه هر کدام در ردیف چیزهای خواستنی چیست. بنابراین، هر هنری حاصل مشترک آن دسته از قوانین طبیعت، که علوم آشکار می‌کنند، و اصول عام چیزی است که می‌توان آن را غایت‌شناسی یا «آموزهٔ غایات» نامید؛ که... بدان می‌توان «اصول استدلال عملی» هم نام داد. [۳۱]

میل در جهت خلاف این آموزهٔ شهودگرایانه که در هر موردی عمل درست به نوعی مستقیماً بر ما معلوم می‌شود، می‌خواهد نشان دهد که برای حل و فصل تضادها میان احکام در شعبه‌ها یا شاخه‌های مختلف «هنر زندگی» به اصل اولی نیازمندیم. این تک‌اصل اول «حکمت برین» خاص هنر یا عمل را در اختیار ما قرار می‌دهد و این اصل اول چیزی جز همان «اصل فایده» نیست؛ زیرا، همانگونه که میل در نظام منطق بیان می‌کند، «ارتقای خوشبختی اصل نهایی غایت‌شناسی است». چگونه فایده اصلی اساسی و آگاهاننده برای «هنر زندگی» فراهم می‌آورد و احکامی عملی در زمینهٔ اخلاق و سایر زمینه‌ها به دست می‌دهد؟

هر گزارشی از فهم میل از خصلت و موارد استفادهٔ «اصل فایده» باید با پذیرش این مطلب آغاز شود که میل بیانهای متعددی در این باب دارد. دی. جی. براون^۱ به «پانزده صورتبندی ممکن (از اصل فایده) اشاره می‌کند که

ظاهراً میل آنها را هم‌ارز در نظر می‌گرفته است» و اعتراف می‌کند که آن روایتی از این اصل که او در نهایت به مقصود و نیت میل نزدیکتر می‌یابد خالی از دشواریهای خاصّ خودش نیست. [۴۱] اما این از ویژگیهای عامّ محوری‌ترین صورتبندیهای میل از اصل فایده است که «فایده» اصلی است که به کمک آن می‌توان همه جنبه‌های زندگی را ارزشیابی کرد و می‌توان آنرا آزمون همه رفتارها قرار داد. بنابراین، میل در فصل دوم رساله فایده‌گرایی، فایده‌گرایی را چنین تعریف می‌کند:

آینی که «فایده» یا «اصل بیشترین خوشبختی» را به عنوان مبنا و پایه اخلاقیات می‌پذیرد، قائل به این اعتقاد است که درستی اعمال متناسب با سیر آنها در جهت ارتقای خوشبختی، و نادرستی اعمال متناسب با سیر آنها در جهت به وجود آوردن خلاف خوشبختی است. مقصود از خوشبختی، لذّت و نبودن درد است؛ و منظور از خلاف خوشبختی، درد و فقدان لذّت است. برای آنکه تصوّر روشنی از معیاری اخلاقی به دست دهیم که این نظریه تدارک می‌بیند مسائل و مطالب بیشتری باید گفته شود: خصوصاً این نکته را باید گفت که این نظریه چه چیزهایی را در بطن تصوّر درد و تصوّر لذّت قرار می‌دهد؛ و تا چه میزان این مطلب را باز می‌گذارد و پاسخی قطعی برای آن معین نمی‌کند. اما این سؤالات تکمیلی تأثیری بر نظریه زندگی که مبنای این نظریه اخلاق است نمی‌گذارند - یعنی اینکه لذّت، و فراغت از درد، تنها چیزهای مطلوب در مقام غایت هستند؛ و اینکه همه چیزهای خواستی و مطلوب (که در طرح و برنامه فایده‌گرایانه هم مثل هر طرح و برنامه دیگری بشمارند) یا به دلیل لذّتی که ذاتاً دارند مطلوبند، یا به دلیل اینکه وسیله‌ای هستند در جهت ارتقای لذّت و پیشگیری از درد. [۴۵]

این قطعه نوشته رویهم‌رفته خیلی روشن و واضح نیست. در آغاز کار «اصل فایده» به شکلی کلی و عامّ به درستی و نادرستی اعمال ربط داده

می‌شود. اما در ادامه «معیاری اخلاقی که این نظریه تدارک می‌بیند» از «نظریه زندگی که این نظریه اخلاق مبتنی بر آن است» متمایز می‌شود. طبق این «نظریه زندگی»، تنها لذت و نبودن درد غایات مطلوب هستند. اندکی بعد، در همان فصل، میل به ما می‌گوید:

طبق «اصل بیشترین خوشبختی»، که در بالا توضیح دادیم، آن هدف نهایی، که با ارجاع به آن و به خاطر آن همه چیزهای دیگر مطلوب و خواستی هستند (چه خیر خودمان را در نظر داشته باشیم و چه خیر دیگران را)، زندگی است که تا حد ممکن فارغ از درد، و نیز تا حد ممکن مملو از شادی باشد... این امر، که طبق عقیده فایده‌گرایانه، هدف و غایت عمل انسانی است، ضرورتاً معیار اخلاق هم هست؛ که می‌توان بر این اساس چنین تعریفش کرد: قواعد و احکام رفتار انسانی، که با رعایت آنها می‌توان زندگی از آن نوع که گفته شد، به حدّ اعلای ممکن، برای همه نوع بشر تأمین کرد. [۶]

باز، میل در فصلی که سعی شده است برهانی برای این اصل اقامه شود، با بیانی موجز می‌گوید: «آموزه فایده‌گرایان این است که خوشبختی، مطلوب و یگانه مطلوب در مقام هدف و غایت است.» [۷] به عقیده من این استنتاج معقولی از این صورتبندیها و صورتبندیهای مشابه است که «اصل فایده»، با تصویری که میل از آن دارد، مشخصاً می‌گوید که فقط خوشبختی در مقام هدف و غایت خواستنی و مطلوب است، و البته منظور میل در اینجا از خوشبختی همان لذت و نبودن درد است. در نظریات میل این اصل مشمول همه حوزه‌های عمل می‌شود، و نه صرفاً عمل اخلاقی، و در واقع اصلی برای ارزیابی چیزهای دیگر به غیر از افعال و اعمال انسانی هم هست. چون ارزشیابی اخلاقی فقط یک نوع از ارزشیابی رفتار است، و اخلاق صرفاً یک حوزه از عمل یا هنر است، «اصل فایده» را نمی‌توان چنان در نظر گرفت که

گویی در نظریه اخلاقی میل صرفاً اصلی اخلاقی است. چون «اصل فایده» در نظریات میل اصلی برای ارزیابی همه شاخه‌ها و شعبه‌های رفتار است، و چون این اصل مشخص می‌کند که چه چیزی ارزش ذاتی دارد اما خود هیچ مسیر رفتاری بخصوصی را تجویز و تحمیل نمی‌کند، آن عده از نویسندگان مکتب سنتی نقد میل بر خطا هستند که فرض را بر این می‌گذارند که اصل فایده بایستی وظیفه‌ای اخلاقی در جهت پیشینه کردن فایده بر دوش عاملان بگذارد. یعنی، اگر «اصل فایده» نقش مستقیم مهمی در سطح انتقادی داشته باشد اما به طور کلی نقش تعیین‌کننده‌ای در سطح عملی اندیشه اخلاقی نداشته باشد، نمی‌تواند به خودی خود تکالیفی بر دوش افراد بگذارد یا داوری‌هایی درباره عمل درست به دست دهد.

اما پیش از آنکه بتوانیم خرسند شویم که در این دیدگاه تازه بازنگرانه به تفسیری از نظریه اخلاقی میل رسیده‌ایم که نظری منسجم و قابل دفاع به دست می‌دهد لازم است به چند سؤال پاسخ دهیم. اصل فایده به آن صورتی که در اینجا تعبیر و تفسیر شده است دقیقاً چه استلزاماتی برای عمل دربر دارد؟ اگر اصل فایده واقعاً تفاوت مقوله‌ای با هر اصل عملی دیگری دارد، چگونه ممکن است هر اصل اخلاقی دیگری — مثلاً «اصل آزادی» — از آن مشتق شود یا حتی به کمک آن تأیید و تصدیق شود؟ بیانها و سخنان میل در زمینه این سؤالات خیلی واضح و روشن نیستند: همانگونه که پیشتر گفتیم، او فقط در یک پاراگراف می‌گوید «آیینی که «فایده» یا «اصل بیشترین خوشبختی» را به عنوان مبنا و پایه اخلاقیات می‌پذیرد، قائل به این اعتقاد است که درستی اعمال متناسب با سیر آنها در جهت ارتقای خوشبختی، و نادرستی اعمال متناسب با سیر آنها در جهت به وجود آوردن خلاف خوشبختی است؛ و بعد هم به توضیح این مطلب می‌پردازد که آن «نظریه زندگی» که مبنای این «نظریه اخلاق» است مشخصاً می‌گوید که «لذت، و فراغت از درد، تنها چیزهای مطلوب در مقام غایت هستند» (۸۱). در این بیانهای تا حدودی

غیرشفاف و ناروشن ظاهراً میل می‌خواهد اذعان کند که اصل فایده اساساً خصلتی ارزش‌شناختی دارد، اما در عین حال همچنان مصرّ است که نتیجه‌گیری‌هایی درباره‌ی عمل به نحوی از آن نشأت می‌گیرد. تلفیق این دو مدعا نطفه‌ی تولید حجم عظیمی از نوشته‌های تفسیری در باب مسئله‌ی ساختار فایده‌گرایی میل شده است. طبق نظر تازه‌ی بازنگرانه، در وهله‌ی نخست باید روشن باشد که اصل فایده، هر چه هم باشد، نمی‌تواند در گزارش میل از آن صرفاً ناظر بر اعمال باشد. اصل فایده در مقام اصلی که مشخص می‌کند در جهان چه چیزی واجد ارزش است، به صورت معیاری برای ارزیابی وضع جاری امور عمل می‌کند، حتی در مواردی که کاری از دست ما برای تغییر آن وضع ساخته نیست. (اصل فایده ما را قادر می‌سازد که بگوییم وضعیتی که در آن جانور وحشی تنهایی آهسته‌آهسته با بیماری دردناکی از پای درمی‌آید وضعیتی ناخوشایندی است، اگرچه این وضعیتی نتیجه‌ی عمل کسی نیست و کسی هم نمی‌تواند آن را تغییر دهد.) پس، «اصل فایده» صرفاً ناظر بر عمل نیست، و چون ناظر بر سایر حوزه‌های زندگی هم هست، نمی‌تواند صرفاً اصلی اخلاقی باشد. اما آیا «اصل فایده» بالاخره به یک معنی اصلی اخلاقی هست و اصلاً ناظر بر اعمال می‌تواند باشد؟ یکی از وجوه مشترک در تفاسیر تازه‌ی بازنگرانه این است که اصل دیگری، جز «اصل فایده»، را تمیز می‌دهند که موضوعش عمل است. این اصل همانی است که میل غالباً با عنوان مصلحت بدان متوسل می‌شود، اما هیچ‌جا خود نامی بر آن نمی‌نهد. من به پیروی از چندین تن از مفسران معاصر این اصل را «اصل مصلحت» خواهم نامید. طبق این اصل، عملی مصلحت‌آمیز است که بهره‌ی فایده‌ی خالصی داشته باشد، و عملی حداکثر مصلحت را دربر دارد که فایده‌ای به اندازه‌ی هر عمل متفاوتی ممکن دیگر به بار آورد. میل به این اصل متوسل می‌شود تا به کمک آن بتواند داوریه‌ها در مورد اخلاقی بودن و درست بودن اعمال را از مسئله‌ی مصلحت‌افزایی و فایده‌افزایی آنها متمایز کند: طبق نظر میل، زمانی که شخصی برخلاف

مصلحت عمل می‌کند، لزوماً نادرست عمل نکرده است. اینکه چگونه مصلحت‌آمیز بودن عملی به درستی آن عمل ربط می‌یابد، موضوعی است که بعداً به آن خواهیم پرداخت: اما مصلحت چگونه به فایده ربط می‌یابد؟ آیا «اصل مصلحت» از ایجابات ضروری «اصل فایده» است، یا اینکه این دو اصل کاملاً مستقل از یکدیگرند؟ و چگونه پاسخ این سؤال به ساختار اخلاق فایده‌گرایانه میل ربط می‌یابد؟

اگر اصل مصلحت به شکلی محتوم از «اصل فایده» صادر شود چه نتیجه‌ای در پی می‌آید؟ اگر چنین باشد، تقابل حادّ میان فایده در مقام اصلی ارزش‌شناختی با آزادی در مقام اصلی عملی (یا راهنمای عمل) محو می‌شود. زیرا، در این صورت، درست است که اصول «فایده» و «مصلحت» ممکن است معادل هم نباشند، اما به نظر می‌رسد که اصل مصلحت تجسم رویکردی بیشینه‌کننده به هر چیزی باشد که فایده‌ای دارد. در چنین موردی، صحّه گذاشتن بر اصل فایده ظاهراً مستلزم اختیار کردن استراتژی بیشینه‌کننده‌ای در مورد فایده خواهد بود، و رقابت قدیمی میان فایده و آزادی به صورت تعارضی میان مصلحت و آزادی سر برخواهد آورد. بدین ترتیب، اگر بخواهیم رقابت میان آزادی و خوشبختی را در چارچوب آموزه میل حل کنیم، هر اصلی درباره محدود کردن آزادی که براساس فایده‌گرایی قابل دفاع باشد بایستی مصداقی از خود «اصل فایده» باشد. آنچه در اینجا با آن مواجه هستیم چیزی نیست مگر همان ایراد سنتی به کار خطیری که میل در رساله درباره آزادی در پیش گرفته است – ایرادی که هاندریچ^۱ با قوّت و قدرت مجدداً به بیان درآورده است. هاندریچ به هنگام سخن گفتن از آنچه آن‌را «اصل فایده‌گرایانه درباره مداخله [در آزادی]» می‌خواند، می‌گوید: «چندان چیزی در دفاع از این اصل نمی‌توان گفت. منظورم این است که چنین چیزی پیشرفتی در زمینه آنچه در سرتاسر این تأملات بدان مشغول بودیم به بار نمی‌آورد. آنچه بدان

رسیده‌ایم آشکارا همان "اصل فایده" است که در مورد مسئله مداخله به کار بسته شده است.^۱ پس، از نظر هاندریچ، «اصل آزادی» یا بایستی در نهایت از «اصل فایده» غیر قابل تمیز باشد یا آنکه براساس این اصل نمی‌توان از آن دفاع کرد. در پاسخ به این ایرادات و اشکالات چه می‌توان گفت؟

دو نکته درخور و بجا هستند. نخست، به هیچ‌روی به خودی خود آشکار و بدیهی نیست که «اصل فایده» و «اصل مصلحت»، آنگونه که من تا بدینجا فرض گرفته‌ام، رابطه‌ای بسیار نزدیک داشته باشند. این دو اصل آشکارا دو اصل متمایزند، و دست‌کم آشکار و بدیهی نیست که هرکسی که چنین اصل ارزش‌شناختی را بپذیرد ملزم و متعهد به پیشینه کردن هرآن‌چیزی می‌شود که این اصل به او می‌گوید واجد ارزش ذاتی است. مثلاً شخص می‌تواند اصلی ارزش‌شناختی از این دست را مشخص‌کننده مرزهای عمل مجاز بداند که او را از دست زدن به عملی که در جهت کاستن از میزان فایده موجود در جهان است منع می‌کند، اما افزایش فایده، و به طریق اولی پیشینه کردن فایده را بر او واجب نمی‌گرداند. به هر صورت، مفهوم ارزش ذاتی خود به قدری گنگ است که کسی نمی‌تواند با اطمینان خاطر محض از اصلهای ارزش‌شناختی که فقط می‌گویند ارزشها در کجا هستند، احکام اندرزین عملی بیرون بکشد. به نظر می‌رسد در مورد رابطه میان اصولی که معین می‌کنند چه چیزی ارزش ذاتی دارد و اصولی که نیروی زیادی در هدایت اعمال دارند دو دیدگاه رقیب وجود دارد. یک دیدگاه، دیدگاه پریچارد^۱ است که از بحث و استدلال رشدال^۲ در باب این مسئله استفاده می‌کند و می‌گوید:

آنچه را که می‌توان «فایده‌گرایی» در معنایی عام نامید در نظر بگیرید... که در آن آنچه خوب و خیر است محدود به لذت نمی‌شود. این

۱. Harold Arthur Prichard (۱۸۷۱-۱۹۴۷)، فیلسوف آکسفوردی انگلیسی.

۲. Hastings Rashdall (۱۸۵۸-۱۹۲۴)، فیلسوف انگلیسی.

فایده‌گرایی موضعش را از تمیز میان چیزی که خود یک عمل نیست، اما می‌تواند حاصل یک عمل باشد، و عملی که آن چیز را به بار آورده است اخذ می‌کند، و می‌گوید اگر چیزی که خود یک عمل نیست خوب و خیر باشد، ما باید دست به عملی بزنیم که، مستقیم یا غیر مستقیم، موجب آن چیز می‌شود.

اما این استدلال، اگر قرار باشد که احساس تکلیف را به عمل بازگرداند، بایستی یک حلقه واسطه را پیش‌فرض قرار دهد، و آن این تر دیگر است که آنچه خوب و خیر است باید باشد. ضرورت وجود این حلقه واسطه بدیهی است. هر «باید»ی، اگر اصلاً قرار باشد از چیزی نتیجه گرفته شود، فقط می‌تواند از «باید»ی دیگر نتیجه گرفته شود. علاوه بر این، این حلقه واسطه به شکلی پوشیده و مکتوم حلقه دیگری را پیش‌فرض قرار می‌دهد، و آن این است که درک اینکه چیزی که عمل نیست و خوب و خیر است باید باشد، دقیقاً متضمن آن احساس الزام یا تکلیفی هم هست که بایستی اندیشه عملی که باید به وجود آورنده آن وضع خوب و خیر باشد برانگیزاند. در غیر این صورت این استدلال ما را به احساس تکلیف برای خلق آن چیز یا وضع با عملمان رهنمون نمی‌شود. [۱۰]

در دیدگاهی که پریچارد عرضه می‌دارد، از این ادعا که چیزی ارزش ذاتی دارد، حتی زمانی که ادعا می‌شود یک چیز و فقط همان چیز ارزش ذاتی دارد، نتیجه‌ای برای عمل حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر، در نظر برخی نویسندگان در سنت فایده‌گرایی، ادعای وجود ارزش ذاتی بایستی مستلزم ادعا درباره دلایلی برای دست زدن به عمل باشد: زیرا مراد از تأکید بر ارزش ذاتی چیزی جز این چه می‌تواند باشد که (با توجه به برابری سایر چیزها) دلیلی به ما می‌دهد که دست به عملی بزنیم تا آن چیزی را که ارزش ذاتی دارد به بار آورد؟ این دو دیدگاه درباره رابطه میان احکامی درباره ارزش ذاتی چیزها و احکامی درباره عمل در نوشته‌های بازنگرانه اخیر درباره میل انعکاس یافته‌اند. به نظر

می‌رسد لیونز^۱ آماده است با دیدگاهی مشابه دیدگاه پریچارد موافقت کند. او تصدیق می‌کند که فایده در مقام اصلی درباره اهداف غایی یا ارزش ذاتی هیچ مدّعایی درباره عمل از هر نوع، عقلانی یا اخلاقی، نمی‌تواند داشته باشد. [۱۷۱] اما درایر^۲ در تفسیری که بر میل نوشته است دیدگاه متفاوتی را اختیار می‌کند:

استدلال میل این است که چون خوشبختی یگانه چیز مطلوب فی‌نفسه است برای همین آزمون رفتار عموماً این است که آیا خوشبختی را افزون‌تر می‌کند یا نه. اصلی که او در برداشتن این گام به کار می‌گیرد این است که، اگر فقط یک قسم چیز باشد که فی‌نفسه خواستی و مطلوب است، آنگاه ارتقای آن سنگ محک کلّ رفتارهای بشری است... میل این نکته را مسلّم می‌گیرد که کاری را باید انجام داد اگر و فقط اگر پیامدهای آن مطلوب‌تر از هر کار مشابه دیگر باشد. [۱۷۲]

به نظر می‌رسد بیان درایر از دیدگاه میل درست و عمیق باشد. این بیان می‌گوید که فایده‌گرایی میل دو اصل متمایز را دربر می‌گیرد. خود «اصل فایده» (البته با درکی که آن را اصلی ارزش‌شناختی در نظر می‌آورد که این قید را دارد که فقط خوشبختی است که ارزش ذاتی دارد) و «اصل مصلحت»، با درکی که آن را اصلی پیامدگرایانه در نظر می‌گیرد که به ما می‌گوید همیشه باید چنان عمل کنیم که بیشترین مقدار از چیزی که واجد ارزش ذاتی است به بار آید. علاوه بر این، این بیان مشخص می‌کند که هرچند این دو اصل اصولی متمایزند، خود میل همواره این نکته را مسلّم می‌گرفت که ملاحظات ارزش‌شناختی نهایتاً به دلایل عملی ترجمه و تعبیر می‌شوند. پس باید با پنجه‌افکنی هاندریچ با نظریه میل مستقیماً مواجه شد. زیرا، حتی اگر هیچ رابطه استلزامی یا دلالتی میان اصل ارزش‌شناختی و اصل پیامدگرایانه در

نظریه میل نباشد، باز تردیدی نمی‌توان داشت که او به هر دوی آنها قائل و معتقد بود. از این بابت فرقی میان او و اجداد فایده‌گرای کلاسیک‌اش نبود، زیرا آنها هم همگی آموزه پیامدگرایانه این‌که چه باید کرد را با دیدگاهی لذت‌پرستانه و رفاه‌گرایانه که چه چیزی ارزش دارد درمی‌آمیختند. همانگونه که به هنگام بحث درباره نظریه میل در زمینه لذات عالی و دانی سعی خواهم کرد نشان دهم، او (آنگونه که بعضاً گفته می‌شود) دست از لذت‌پرستی یا رفاه‌گرایی برنداشته و روی به روایتی نخستین از فایده‌گرایی آرمانی، شبیه آنچه مور^۱ از آن دفاع می‌کرد، نیاورده بود. به عکس، میل با ربط دادن گزارش سنت فایده‌گرایی از استدلال عملی به نظریه اخلاقی شاخص و با ساختن و پرداختن مفهومی پیچیده‌تر و پذیرفتنی‌تر از خوشبختی به سنت فایده‌گرایی غنای بیشتری بخشید. آنچه اکنون لازم است نشان داده شود این است که آموزه «هنر زندگی» میل بسط و پرورش مشروع همان نظریه عملی است که او بدان قائل بود، و خصوصاً باید نشان داده شود که میل بدرستی فکر می‌کرد که اخلاقی که بیشترین مجال و میدان را به آزادی می‌دهد خواهد توانست بیشترین خوشبختی را به بار آورد.

پس استدلال میل چگونه پیش می‌رود؟ او در فصل پایانی فایده‌گرایی، که شاخصیت آن نسبت به رساله درباره آزادی مدتها مورد غفلت قرار گرفته بود، اخلاق را به عنوان شاخه‌ای از فایده، و عدالت را به عنوان شاخه‌ای از اخلاق معرفی می‌کند. میل در تشریح این گزارش و این نظر می‌گوید مسائل مربوط به ارزش را باید از مسائل مربوط به درست و نادرست، و مسائل مربوط به درست و نادرست را هم به نوبه خود باید از مسائل مربوط به عدالت و بیعدالتی تفکیک و متمایز کرد. نکته مورد نظر میل این است که ما همیشه نمی‌توانیم بگوییم که شخص هرگاه که آنچه را باید انجام دهد انجام نمی‌دهد مرتکب عمل نادرستی می‌شود؛ و حتی در مواردی که عمل شخص نادرست است، لزوماً نمی‌توان گفت عملش ناعادلانه است. به بیان خود میل:

۱. G. E. Moore (۱۸۷۳-۱۹۵۸)، فیلسوف انگلیسی.

ما چیزی را نادرست نمی‌خوانیم، مگر منظورمان القای این مطلب باشد که شخص باید به دلیل انجام آن کار نادرست به این یا آن شیوه مجازات شود؛ اگر نه به حکم قانون، دست کم در عقیده اشخاص دیگر؛ اگر نه در عقیده دیگران، دست کم با سرزنش وجدان خودش. به نظر می‌رسد که این نقطه عطف واقعی برای تمیز میان رفتار اخلاقی و مصلحت صرف است. این بخشی از مفهوم «وظیفه» در همه اشکال گوناگونش است که شخص را می‌توان بدرستی و بحق مجبور به انجام آن کرد. «وظیفه» کاری است که می‌توان از شخص طلب کرد. درست همانطور که قرضی را طلب می‌کنیم. ما کاری را وظیفه نمی‌خوانیم، مگر آنکه آن را از شخصی طلب کنیم. احتیاط و دوراندیشی، یا ملاحظه منافع دیگران، ممکن است مخالف مطالبه عملی آن شود؛ اما روشن است که خود شخص، اگر وظیفه‌اش را بدرستی فهمیده باشد، نمی‌تواند شکایت و گله‌ای در برابر مطالبه آن داشته باشد. اما در مقابل، کارهای دیگری هست که ما دلمان می‌خواهد دیگران انجام دهند، و اگر آن کارها را بکنند دوستان می‌داریم و تحسینشان می‌کنیم، و اگر آن کارها را نکنند شاید از آنها پدمان بیاید و خوارشان بشماریم، اما با اینهمه می‌پذیریم که آنها موظف به انجام آن کارها نیستند؛ چنین مواردی جزو تکالیف اخلاقی نیستند؛ ما در این موارد گناهی را متوجه آنها نمی‌کنیم، یعنی فکر نمی‌کنیم آنها بدرستی باید تنبیه و مجازات شوند.^[۱۳]

در بخشی که درست پیش از این قطعه آمده است، و در آن بر رابطه مفهومی میان وظیفه اخلاقی و تنفیذپذیری تأکید می‌شود، میل این نکته را پیش می‌کشد که هنوز هیچ چیزی مشخص نشده است که بتواند اندیشه عدالت را در اندیشه تکلیف اخلاقی به صورت عام و کلی متمایز کند. او تأکید می‌کند که در مواردی که مسائل مربوط به عدالت مطرح هستند، ما صرفاً از اعمال درست و نادرست سخن نمی‌گوییم، بلکه از خود درست و نادرست سخن می‌گوییم که موضوعی کاملاً متفاوت است. در نظریه میل قطعاً شکافها

و خلاهایی وجود دارد، اما این شکافها و خلاها به نظرها و ادعاهای اصلی او آسیبی نمی‌رسانند. مثلاً، روشن نیست که میل دوست دارد اعمال مافوق وظیفه را چگونه طبقه‌بندی کند - اعمالی که گرچه شایسته ستایشند اما از نظر اخلاقی تکلیف نیستند. آیا او می‌خواهد مقوله اخلاق را چنان تفسیر کند که دربرگیرنده اعمالی نیز باشد که از نظر اخلاقی شایسته ستایشند، یا اینکه می‌خواهد چنین اعمالی را در بخش سجایای برتر [اخلاقی] قرار دهد؟ آیا میل می‌خواهد اعمالی را که از نظر اخلاقی تکلیف هستند و اعمالی را که از نظر اخلاقی درست هستند یکسان بشمارد؟ من نخواهم کوشید به این سؤالات پاسخ دهم، زیرا ربطی به استدلال اصلی من ندارند، و نوشته‌های میل هم به هر صورت امکان فراهم آوردن پاسخی بی‌ابهام به این سؤالات را نمی‌دهند. سؤالی اساسی‌تر هست که مربوط به موقع و مقام خود «اصل فایده» است. پیشتر مدعی شدم که «فایده»، زمانی که با «مصلحت» توأم شود، نتایجی در زمینه آنچه باید انجام دهیم به دست می‌دهد، و نیز گفتم این واقعیت که «فایده» ناظر بر تمام بخشهای «هنر زندگی» است نشانگر این نیست که «فایده» اصلی اخلاقی نیست، بلکه صرفاً و دقیقاً نشانگر این است که «فایده» نمی‌تواند صرفاً اصلی اخلاقی باشد. و سرانجام این که میل خود می‌پذیرد که این «فایده» است که باید در آن موارد افراطی که احکام اندرزین در بخشهای مختلف در تضاد با هم قرار می‌گیرند معیار حل و فصل مسئله باشد، و بدین ترتیب روا می‌دارد که از «فایده-مصلحت» به صورت اصلی عملی، دست کم در چنین مواردی، استفاده شود. من گمان نمی‌کنم هیچ یک از این ایرادها نشان دهد که در استدلال میل باید «فایده» را چنان در نظر گرفت که گویی اصلی اخلاقی است. اینکه در برخی موارد می‌توان برای حل و فصل تضادهای عملی به «فایده» توسل جست، به خودی خود نشان نمی‌دهد که «فایده» اصلی اخلاقی است، درست همانطور که این واقعیت هم که «فایده» در بخش اخلاق مصداق دارد چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. فراتر از همه، این واقعیت که

«فایده» و «مصلحت»، اگر توأمان در نظر گرفته شوند، این داوری را به صورت قضیه منطقی به دست می‌دهد، که هر عملی که به اندازه اعمال دیگر خوشبختی به بار می‌آورد باید انجام گیرد، نشانگر این نیست که «فایده» و «مصلحت» همراه با هم اصلی اخلاقی درست می‌کنند. زیرا هیچ‌یک از چیزهایی که تا بدینجا بیان شده چیزی درباره اینکه معیار میل برای رفتار درست از نظر اخلاقی چیست به ما نمی‌گوید. بعداً نشان خواهیم داد که رفتار درست از نظر میل یقیناً همان رفتاری نیست که حداکثر مصلحت را در بر دارد. در واقع، در درک و برداشت خود میل از رفتار اخلاقی، که در آن این رفتار به گونه‌ای ضروری به قابلیت مجازات ربط می‌یابد، «فایده» نمی‌تواند اصلی اخلاقی باشد. حال، با توجه به این ملاحظات، نتیجه‌ای که من می‌گیرم این است که «فایده» در تصویری که میل از آن دارد بر همه حوزه‌های «هنر زندگی»، و نه فقط رفتار اخلاقی، حاکم است، و هرگز خصلت اصلی اخلاقی را پیدا نمی‌کند.

نظریه میل در مورد رفتار اخلاقی و تعقل عملی را تا بدینجا می‌توان چنین خلاصه کرد: او در عین اینکه فایده را بهترین محک هر رفتاری می‌داند، در ضمن تصدیق می‌کند که مسائل مربوط به فایده و رفتار اخلاقی را باید از هم تمیز داد. چون فایده فی‌نفسه الزاماتی اخلاقی بر عمل تحمیل نمی‌کند، پس خطاست اگر گمان ببریم که شخصی که از بیشینه کردن آن قاصر می‌ماند، حتماً کارش نادرست است. استدلال میل در دفاع از متمایز کردن فایده از رفتار اخلاقی چندین لایه دارد. از جهاتی این استدلال از طریق تجزیه و تحلیل مفاهیم اخلاقی اصلی پیش می‌رود و نه فایده‌گرایی را پیش فرض قرار می‌دهد و نه هیچ نظریه اخلاقی قائم به ذات و اساسی دیگری را. در کتاب فایده‌گرایی، میل به گونه‌ای اثباتی‌تر این استدلال را هم مطرح می‌کند که نمی‌توان نشان داد عملی نادرست است مگر آنکه بتوان با توسل به معیار فایده وضع عمومی جزا علیه آن را توجیه کرد. تا جایی که می‌توان هر قید و بند و محدودیت حقوقی یا

اجتماعی را متضمّن نوعی کاهش فایده دانست، پس دلیل فایده‌گرایانه معتبری علیه هر قید و بند و محدودیتی در دست داریم. میل با توجّه به ربط میان وظیفه اخلاقی و اجبار، می‌تواند از هر کوتاهی در بیشینه کردن فایده متأسف باشد و بر آن حسرت بخورد، بی‌آنکه این کوتاهیها را به عنوان کوتاهیهای اخلاقی محکوم کند. از این بابت نظریه او در مورد رفتار اخلاقی شبیه گزارش هیوم از فضایل غیرطبیعی است زیرا دلیل منطقی فایده‌گرایانه‌ای برای حفاظت حوزه‌ای از بی‌تفاوتی اخلاقی در بر دارد. گزارش میل از حقوق اخلاقی و تکالیف ناشی از عدالت حاوی بازشناسی این نکته است که توسّل مستقیم به فایده حتّی ممکن است خودشکن باشد. بحث او در فصل پایانی کتاب فایده‌گرایی، از این جهت که می‌گوید دلبستگی به کسب بهترین نتایج ممکن است به ما حکم کند از نهادهای حقوقی و ورزشهای اخلاقی حمایت کنیم که بیان مستقیم این دلبستگی را نهی می‌کند، یادآور بحث هیوم است و از بحثهای آتی نویسندگان متأخّر خبر می‌دهد. [۱۳۱] بعداً به این بحث و استدلال بازخواهم گشت.

پس چگونه باید حیطه تکلیف اخلاقی را معین کرد؟ در وهله نخست با اعمال «اصل مصلحت» بر مسئله اجبار و قابلیت مجازات. طبق نظر میل، اینکه عملی حداکثر مصلحت را در بر دارد برای نشان دادن اینکه انجام آن عمل از نظر اخلاقی درست یا تکلیف است کافی نیست: بایستی این نکته هم در موردش صادق باشد که تعیین مجازاتی برای انجام ندادن آن عمل هم حداکثر مصلحت را در بر دارد. پس این «اصل مصلحت» به تنهایی نیست که معیار میل در مورد رفتار درست را به دست می‌دهد، بلکه آنچه این معیار را به دست می‌دهد مصلحت توأم با نظریه او در زمینه رفتار اخلاقی است — نظریه‌ای که بیشترین ربط را به اجبار و مجازات دارد. جا دارد توجّه کنیم که در اینجا نظر مفسران جدید در این باب که نظریه میل در مورد رفتار اخلاقی در رده «عمل» — فایده‌گرایی قرار می‌گیرد یا «قاعده» — فایده‌گرایی متفاوت است. تا

حدودی، این بحث و جدل ناشی از عدم توافق بر سر این است که نظریهٔ «هنر زندگی» را چگونه باید ارزیابی کرد. آیا میل در وهلهٔ نخست آنرا به قصد رفع ابهام و روشن ساختن مطلب به صورت تحلیلی مفهومی طرح کرده است، یا آنکه این نظریه پیشنهادی بازنگرانه در این زمینه بوده است که از لفظ «رفتار اخلاقی» چگونه باید استفاده کرد؟ به این سؤالات تا زمانی که پیامد تمیز میان مصلحت و رفتار اخلاقی را برای ساختار فایده‌گرایی میل بدرستی ارزیابی نکرده‌ایم نمی‌توان پاسخ داد.

۲. اعمال، قواعد، و هنر زندگی

پیشتر در تشریح تفسیر تازه و بازنگرانه نظریهٔ میل دربارهٔ آزادی، فایده، و اخلاق، بادی از «اصل مصلحت» کردم، که میل خود هرگز با این نام از آن یاد نمی‌کند، اما همواره آنرا مسلم می‌گیرد و در بستر بحث تفصیلی ترش دائماً به آن متوسل می‌شود. به هر صورت، عجالتاً می‌توان اصل مصلحت را چنین بیان کرد: اصلی که حکم می‌کند آن عملی را باید انجام داد که دست‌کم فایده‌ای به اندازهٔ هر عمل بدیل دیگر به بار آورد. به نظر من نمی‌توان منکر شد که، چه میل این اصل را از «اصل فایده» کاملاً متمایز می‌کرد و چه نه، به هر صورت معتقد بود که این اصل معیاری برای آنچه باید در همهٔ حوزه‌های زندگی انجام گیرد فراهم می‌آورد. برخلاف «اصل فایده»، که به صورت اصلی برای ارزیابی همهٔ حالات و وضعیتهای جلوه‌گر می‌شود، و فرقی هم نمی‌کند که اعمال انسانی تأثیری بر این حالات و وضعیتهای داشته باشند یا نه، اصل مصلحت اصلی دربارهٔ عمل است. اما «اصل مصلحت» در چنین مقامی ممکن است به نظر بیاید که برخی از ادعاهای محوری و اصلی من دربارهٔ «هنر زندگی» را سست و بی‌پایه می‌کند. زیرا ظاهراً این اصل عنصری بیشینه‌کننده را وارد قضیهٔ تعقیب و پیجویی فایده می‌کند که این خشی‌کننده بسیاری از چیزهایی است که میل می‌خواهد دربارهٔ مطلوبیت تعقیب و پیجویی غیرمستقیم فایده و دربارهٔ

اهمیت قواعد اخلاقی در این زمینه بگوید. پس چگونه میل می‌تواند از درافتادن به یکی از دو سوی آن شقاق سنتی پرهیز کند؟ - شقاقی که در یک‌سویش عمل-فایده‌گرایی بیشینه‌کننده‌ای است که می‌گوید آن عملی درست است که دست‌کم به اندازه هر عمل بدیل ممکن دیگر خیر و خوبی به بار آورد، و در سوی دیگرش روایتی از قاعده-فایده‌گرایی است که می‌گوید درستی هر عملی را باید با ارجاع به یک قاعده فزاینده فایده‌ارزایی کرد.

در اینجا لازم است چند نکته را مطرح کنیم. نخست، «اصل مصلحت»، آنگونه‌ای که من بیانش کرده‌ام و گمان می‌کنم میل هم آن‌را به این صورت می‌پذیرفت، چیزی درباره درستی اعمال نمی‌گوید. آنچه می‌گوید موضوعش مقوله بسیار جامعتری است، یعنی اینکه «چه کاری باید انجام گیرد». در اینجا سخنی از درستی عمل در میان نیست، چه رسد به درستی و نادرستی اخلاقی. در واقع، همانطور که پیشتر اشاره کردم، معیار میل برای درستی رفتار کاملاً متمایز از «اصل مصلحت» است، اگرچه این اصل هم جزو اصولی است که معیار رفتار درست را به دست می‌دهند. ثانیاً، ما نبایستی دشواریها و مشکلات منطقی پذیرش «اصل مصلحت» به عنوان معیار کامل یا (همراه با «اصل فایده») معیار جزئی رفتار درست را از نظر دور بداریم. برای ما آشکار و بدیهی است، و برای میل هم آشکار و بدیهی بود، که ما اگر هم احیاناً بدانیم که کدام عمل بیشترین فایده را به بار می‌آورد صرفاً در موارد بسیار نادری است، و حتی اگر بعضاً دست به چنین اعمالی بزنیم، صرفاً برحسب تصادف است. پس با حساب کل آن چیزی که می‌توانیم بدانیم، ما هرگز دست به عمل درست، به آن معنایی که معیار اصل مصلحت تعیین می‌کند، نمی‌زنیم. با توجه به اصرار زیاد میل درباره محدودیت و خطاپذیری هرآنچه ما دانش و شناخت به حساب می‌آوریم، نسبت دادن چنین فهمی از اصل مصلحت به او عمیقاً ناموجه است.

پس باز می‌گردیم به آن صورتبندی که من در پایان بخش پیشین این فصل

عرضه کردم. درستی اخلاقی یک عمل را صرفاً حداکثر مصلحتی که آن عمل دربر دارد نمی‌تواند نشان دهد، بلکه دربر داشتن حداکثر مصلحت باید با حداکثر مصلحت در تعیین مجازات برای قصور در انجام آن عمل توأم شود تا معلوم گردد که آن عمل از نظر اخلاقی درست است. اما ممکن است در اینجا اعتراض شود که با پذیرش این مطلب میل در ردهٔ قاعده-فایده‌گرایان قرار می‌گیرد؛ زیرا مگر نه این است که مجازات موضوعی مربوط به قواعد و تحمیل جزا برای نقض آنهاست؟ باز، شماری از مفسران (۱۵) به بحث میل دربارهٔ گرایشهای اعمال اشاره کرده و آن را گواهی قطعی در حمایت از تفسیری قاعده-فایده‌گرایانه از نظریهٔ اخلاقی او به حساب آورده‌اند. اگر، همانگونه که به نظر معقول می‌آید، بتوانیم از گرایشهای دسته‌ای از اعمال سخن بگوییم، اما توانیم از گرایشهای اعمال منفرد صحبت کنیم، و اگر معیار میل برای درستی رفتار نیازمند رجوع به گرایشهای اعمال باشد، به نظر می‌رسد که تفسیری قاعده-فایده‌گرایانه صحیح و بجا باشد.

اما این استدلال به دلایل مختلف ضعیف است. زمانی که میل از مجازات سخن می‌گوید، مقصودش صرفاً تحمیل جزا (با قوانین یا افکار عمومی) به دست عاملانی سوای خود عاملی که باید مجازات شود نیست؛ او صحنه نگذاردن درونی وجدان خود عامل را هم در نظر دارد و اهمیت زیادی هم به آن می‌دهد. این ویژگی و دیگر ویژگیهای گزارش میل از مجازات نشان می‌دهد که پیش‌فرض معیار او برای رفتار درست یک قانون کلی اخلاقی، با همهٔ احساسات و گرایشهای ملازم آن است، و نه صرفاً مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی. درستی یک عمل را دربر داشتن حداکثر مصلحت بتهنایی معین نمی‌کند، حتی دربر داشتن حداکثر مصلحت همراه با حداکثر مصلحت در وضع قاعده‌ای اخلاقی یا حقوقی که انجام آن عمل را ایجاب کند معین نمی‌کند، بلکه عمل باید حداکثر مصلحت را دربر داشته باشد و در عین حال کل آداب و احساسات اخلاقی هم حداکثر مصلحت را در قائل شدن مجازات برای قصور در انجام آن عمل بداند تا بتوان آن عمل را درست دانست.

ثانیاً، خطاست که گمان بریم استفاده میل از لفظ و زبان گرایشها^۱ تفسیری قاعده-فایده‌گرایانه از نظریه او را اجباری می‌کند. پدر او، بتام، و جان آستین هم از این لفظ و زبان استفاده می‌کردند، و در واقع این لفظ و زبان، زبان نوعی فایده‌گرایان انگلیسی‌زبان قرن نوزدهمی در بحث از این مسائل بود. تا جایی که من می‌فهمم، کل چیزی که این لفظ و زبان معین می‌کند قدرت علی یا صفات علی اعمال است، که ممکن است بسیار گوناگون باشند، و ممکن است بتوان یا نتوان با قوانین علی بیانشان کرد. اصول راهنمای هنر میل، اصول بدیهی میانی او یا احکام اندرزین ثانوی‌اش تا بدانجا مبتنی بر گرایشهای اعمال هستند که از آنها در جهت طرح دعوיהای علی درباره اعمال سود می‌برند، اما در نظریه اخلاقی میل چنین فرضی وجود ندارد که عملی را باید صرفاً به دلیل آنکه از نوع اعمالی است که اصل راهنمای هنری طلب می‌کند انجام داد. میل خود در نامه‌ای که مفسران اخیر ۱۹۶۱ بسیار نقلش کرده‌اند، کاملاً روشن می‌کند که طبقه‌بندی اعمال براساس گرایشهایشان از نظر او صرفاً تمهیدی مفید و صرف نظرناکردنی برای پیکره‌بندی اصول راهنمای هنر بوده است و نه وسیله‌ای مستقیم برای داوری درباره عمل درست. سخن گفتن میل از گرایشهای اعمال به هیچ وجه نشانه آن نیست که او قاعده-فایده‌گرا بوده یا حتی عمل-فایده‌گرا نبوده است.

اگر بتوانیم معیار میل را برای رفتار نادرست محرز کنیم، این سؤال که آیا او عمل-فایده‌گرا یا قاعده-فایده‌گرا، یا فایده‌گرایی از هر نوع دیگر بوده است خود به خود حل خواهد شد. در اینجا باید حکم روشن میل را که پیشتر نقل کردیم به یاد آوریم:

ما چیزی را نادرست نمی‌خوانیم، مگر منظورمان القای این مطلب باشد که شخص باید به دلیل انجام آن کار نادرست به این یا آن شیوه مجازات شود؛

اگر نه به حکم قانون، دست کم در عقیده اشخاص دیگر؛ اگر نه در عقیده دیگران، دست کم با سرزنش وجدان خودش. به نظر می‌رسد که این نقطه عطف واقعی برای تمیز میان رفتار اخلاقی و مصلحت صرف است. [۱۷۱]

این نقل قول دست کم از نظر صوری چارچوب معیار میل برای رفتار نادرست را به دست می‌دهد. نخست، این نقل قول محرز می‌کند که میل نمی‌تواند عمل-فایده‌گرا باشد. زیرا، طبق نظر عمل-فایده‌گرایان، شرط لازم و کافی برای آنکه عملی نادرست باشد این است که عمل بدیل بهتری نسبت به آن وجود داشته باشد، و برای همین، طبق این نظر عمل-فایده‌گرایان، عملی درست است که بهترین پیامدها را داشته باشد. میل نمی‌تواند عمل-فایده‌گرا باشد، زیرا در دیدگاه او این واقعیت که عملی بهترین پیامدها را ندارد، نه شرط لازم برای نادرست بودن آن عمل است، نه شرط کافی؛ شرط لازم و کافی برای نادرستی عمل این است که مجازات ارتکاب آن عمل بهترین پیامدها را داشته باشد. پس در نظر میل، اعمال درست طبقه‌ای فرعی از اعمالی هستند که حداکثر مصلحت را دربر دارند، اما عمل نادرست ممکن است حداکثر مصلحت را دربر داشته باشد. (علتش این است که ممکن است حداکثر مصلحت در انجام دادن عملی باشد که حداکثر مصلحت در این باشد که آن عمل بدل به موضوع مخالفت عمومی یا موردی برای تنبیه از سوی افکار عمومی شود.) پس تمایز بسیار مهم در نظریه میل تمایز میان اعمالی است که حداکثر مصلحت را دربر دارند و اعمالی که اخلاقاً الزامی هستند. اما اگر این تمایز را، آنگونه که نیت میل بود، جدی بگیریم، معلوم می‌شود که میل قاعده-فایده‌گرا هم نیست. زیرا، در نظر قاعده-فایده‌گرایان شرط لازم و کافی برای آنکه عملی نادرست باشد این است که آن عمل ناقض قاعده‌ای باشد که رعایت عمومی آن بهترین پیامدها را خواهد داشت، حال آنکه برای میل چنین نیست. در نظر میل، در بیان شرایط لازم و کافی برای نادرست بودن عملی

نیازی نیست حتی ذکر از قواعد اجتماعی شود. شرط لازم و کافی برای آنکه عملی را از نظر اخلاقی نادرست به حساب آوریم این است که احساسات عمومی آن‌را نامطلوب بدانند، و حداکثر مصلحت در این باشد که به همگان تلقین و تفهیم کنیم که بهتر است از آن پرهیز کنند و گرایش به احساس پشیمانی در صورت ارتکاب آن عمل در آنها به وجود آوریم. تردیدی نیست که قواعد اجتماعی بخشی از هر قانون کلی اخلاقی خواهند بود، و اگر بتوان قاعده‌ای اجتماعی علیه عملی وضع کرد که آن قاعده در صورت رعایت همگانی بهترین پیامدها را داشته باشد، معلوم خواهد شد که آن عمل از نظر اخلاقی نادرست است. اما قانون کلی اخلاقی چیزی بسیار گسترده‌تر از صرفاً مجموعه‌ای از قواعد اجتماعی است، و اینکه قاعده‌ای اجتماعی عملی را غدن کند شرط لازم برای نادرستی آن عمل از نظر اخلاقی نیست (هرچند ممکن است شرط کافی برای آن باشد). بخش اعظم هر قانون کلی اخلاقی سروکارش نه با وضع یا تنفیذ قواعد اجتماعی، بلکه با تلقین و جایگیر کردن احساسات و نگرشها و القای تمایلات و گرایشهاست. ارجاع میل، زمانی که از صحه نگذاردن وجدان به عنوان جزایی بسیار مهم سخن می‌گوید، به همین بخش از اخلاق است و نه به قواعد اجتماعی. البته نباید انکار کرد که قواعد اجتماعی، مانند اعمال فردی، می‌توانند در نظر میل، تا جایی که خوشبختی را ارتقا می‌دهند و افزونتر می‌کنند، فایده داشته باشند یا سعادتبخش باشند. اما فقط اینها نیستند که خاصیت سعادتبخشی دارند، و میل در واقع به نظر می‌رسد که تلقین و جایگیر کردن انگیزه‌ها و تمایلات را در ذهن انسانها، در قیاس با انجام اعمال یا وضع قواعد، عامل بسیار مهمتری در جهت ارتقا و افزودن بر فایده می‌داند.

اینکه میل منکر آن می‌شود که فایده، یا اصل مشتق از آن، یعنی مصلحت، که راهنمای عمل است، می‌تواند مستقیماً ناظر بر نادرستی اعمال باشد، تفسیر عمل-فایده‌گرایانه از نظریه اخلاقی او را از اعتنا می‌اندازد، و در مقابل تفسیر

قاعده-فایده‌گرایانه هم از آن به دلیل تأکید محدودکننده غیرقابل پذیرش آن بر وضع قواعد اجتماعی برای تحصیل پیامدهای خوب از اعتبار ساقط می‌شود. علاوه بر این، هر دو صورت استاندارد فایده‌گرایی (اگر خیلی خفیف بگوییم) مشکلاتی در کنار آمدن با این واقعیت دارند که قصد میل از طرح «هنر زندگی» در کلیتش حفظ و تضمین حوزه گسترده‌ای از بی تفاوتی اخلاقی است - حوزه‌ای که در آن درستی و نادرستی اخلاقی اصلاً مصداق ندارد. سرانجام، جا دارد خاطر نشان کنیم که هر دو صورت استاندارد فایده‌گرایی بیشتر استعداد آن را دارند که نوعاً بر حسب درستی و نادرستی بیان شوند. بنابراین، در نظر عمل-فایده‌گرایان، آن عملی درست است که دست کم خیری به اندازه هر عمل دیگر به بار آورد، حال آنکه در نظر قاعده-فایده‌گرایان عملی درست است که با قاعده‌ای اجتماعی تطبیق داشته باشد که مراعات همگانی آن بهترین پیامدها را دارد. (من در اینجا برخی صورتهای رقیب قاعده-فایده‌گرایی را، که در آنها درستی به نحو دیگری معین می‌شود، نادیده می‌گیرم، زیرا ربط آن به بحث اصلی من ربطی فرعی است). اما در بیرون از دایره تنگ رفتار اخلاقی، اصول راهنمای «هنر زندگی» میل اصلاً نیازی به ذکر درستی یا نادرستی ندارند. مثلاً در حوزه دوراندیشی و شرف، اعمال را می‌توان بر این اساس ارزیابی کرد که کمتر یا بیشتر خردمندانه یا تحسین‌انگیز هستند، بی‌آنکه فرضی در این باره پیش کشیده شود که دوراندیشانه‌ترین یا شریف‌ترین عمل ممکن برای عامل همان عمل درست است. اصول راهنمای شرف و دوراندیشی، مانند بیشتر اصول راهنمای رفتار اخلاقی، تا زمانی مؤثر خواهند بود که افراد تمایل راسخی برای پیروی از آن داشته باشند. آن قواعد اجتماعی که اعمالی را تجویز یا منع می‌کنند صرفاً جای بسیار محدودی در «هنر زندگی» در کلیتش دارند.

این نکات را می‌توان با بررسی مختصر رساله بحق تجلیل‌شده ارمسون^۱

در تفسیر فلسفه اخلاقی میل روشن کرد. در این رساله ارمسون با توانایی از تفسیری قاعده-فایده‌گرایانه از فلسفه اخلاقی میل دفاع کرده است. ارمسون نظریه میل درباره رفتار اخلاقی را در چهار گزاره یا حکم بیان می‌کند: (۱۸)

- الف. یک عمل بخصوص را می‌توان موجه و درست قلمداد کرد اگر نشان دهیم که با قاعده‌ای اخلاقی تطابق دارد. و اگر نشان دهیم که از قاعده‌ای اخلاقی تخطی کرده است نادرستی آن را نشان داده‌ایم.
- ب. قاعده‌ای اخلاقی را می‌توان درست قلمداد کرد اگر نشان دهیم که به رسمیت شناختن آن قاعده در جهت ارتقا و حصول هدف غایی است.
- ج. قواعد اخلاقی را فقط در زمینه مسائلی می‌توان توجیه کرد که تأثیر آنها بر رفاه عمومی بیشتر از آن باشد که صرف نظرکردنی است.
- د. در مواردی که قاعده‌ای اخلاقی قابل اعمال نیست و مصداق ندارد مسئله درستی و نادرستی اعمال بخصوص پیش نمی‌آید، هرچند به طرق دیگر ارزش اعمال را می‌توان برآورد کرد.

در اینجا ما بلم این نظر را ابراز کنم که گزاره‌های ب و ج توجیهی آشکار دارند، حال آنکه من در نوشته‌های میل مدرکی دال بر صحت گزاره‌های الف و د نمی‌بینم. میل فقط در بخش فرعی رفتار اخلاقی که مربوط به عدالت است آشکارا از قواعدی که سازنده رفتار اخلاقی هستند سخن می‌گوید:

عدالت نامی برای طبقه معینی از قواعد اخلاقی است که ربط نزدیکی به ضروریات رفاه و سعادت انسانی دارند، و بنابراین بیش از هر قاعده دیگر در هدایت زندگی حالت تکلیفی مطلق دارند؛ و مفهومی که دیدیم همان جوهر و همان ماهیت اندیشه عدالت را دارد، یعنی حق که متعلق به فرد است، گواه و القاء‌کننده این تکلیف الزام‌آورتر است. (۱۹)

در جاهای دیگر، اگرچه میل از مجازات، از احکام اندرزین ثانوی و غیره

صحبت می‌کند، اما ذکر بخصوصی از قواعد به میان نمی‌آورد. بنابراین، ارمسون به ما می‌گوید که «میل می‌گوید قابلیت اعمال قواعد اخلاقی تفاوت ویژه‌ای است که نه تنها عدالت، بلکه رفتار اخلاقی را کلاً از سایر حوزه‌های مصلحت و ارزشمندی جدا می‌کند» (ص ۴۶ فایده‌گرایی، چاپ اوری‌من). اما در پاراگراف ماقبل قطعه‌ای که ارمسون نقل کرده است، (۲۰۱) من ذکر می‌کنم از قواعد نیافتم، و تنها صحبت از تناسب یا شایستگی مجازات و ربط آن به تکلیف اخلاقی است. میل می‌نویسد:

اینکه ما چگونه به این اندیشه‌های شایسته مجازات و نه شایسته مجازات می‌رسیم شاید در دنباله مطلب مشخص شود؛ اما من گمان می‌کنم تردیدی نباشد که این تمایز در بُن مفهوم درست و نادرست جای دارد؛ اینکه ما رفتاری را نادرست بخوانیم، یا به جای آن از اصطلاح دیگری برای ابراز اکراه و مذمت خود استفاده کنیم، معادل آن است که بگوییم شخصی باید، یا نباید، به خاطر فلان عمل مجازات شود؛ وقتی می‌گوییم درست این است که چنین کند، یا صرفاً مطلوب و پسندیده است که چنین کند، در واقع معادل این است که دلمان می‌خواهد شخص مزبور را وادار به انجام آن عمل کنند، یا آنکه صرفاً قانع یا تشویقش کنند که بدان ترتیب عمل کند. (۲۱۱)

پس این قابلیت مجازات، و نه وضع قاعده‌های اخلاقی، است که معیار میل برای درستی و نادرستی اخلاقی است، و بر همین اساس است که گزاره‌های الف و د باید صورتبندی شوند، نه بر اساس قواعد اخلاقی.

سرانجام یک نکته ایضاحی را باید مطرح کرد که می‌تواند روشنگر تفاوت عمیق میان نظر میل درباره رفتار اخلاقی و نظر دست‌کم برخی از قاعده-فایده‌گرایان است. میل هرگز نظرش این نبود که شرط کافی یا حتی لازم درستی یک عمل این باشد که قاعده‌های اخلاقی را بیان کنیم که ناظر بر آن

است و رعایت همگانی آن می‌تواند به بهترین وجه سعادتبخش باشد. چنین ارجاعی به قواعد اخلاقی فرضی یا آرمانی هیچ نقشی در نظریه فایده‌گرایانه میل در زمینه رفتار اخلاقی ندارد. در نظریه او قواعد اخلاقی وزن و اعتبار اندکی دارند یا اصلاً وزن و اعتباری ندارند، مگر آنکه در جهان اجتماعی واقعی تجسم یافته باشند یا بتوانند به گونه‌ای پذیرفتنی در آن جهان وضع شوند. و باز، میل در جهت این فرضیه نیرومند استدلال می‌کرد که قواعدی که فعلاً در جامعه حاکمند تجسم مجموعه تجاربی هستند که بسی بیشتر از مجموعه تجاربی است که هر فردی می‌تواند داشته باشد، و نباید این مجموعه تجارب را با بی‌اعتنایی و صرفاً بر مبنای محاسبات فایده‌ای کنار بگذاریم یا جرح و تعدیل کنیم. در زمینه قواعد اخلاقی، می‌توان گفت، میل فایده‌گرایی کولریجی بود، اما این بدان معنا نیست که میل وجود قاعده‌ای در جهان اجتماعی واقعی را هرگز توجیهی برای تبعیت از آن می‌دانست. واقعیت این است که فایده‌گرایی غیرمستقیم میل نه کاملاً با روایت «قاعده آرمانی» از قاعده-فایده‌گرایی جور درمی‌آید نه با روایت «قاعده عملی» از آن. پس من نتیجه می‌گیرم که درست است که رساله ارمسون موفق می‌شود نشان دهد که میل عمل-فایده‌گرا نبود، اما استدلال قانع‌کننده‌ای برای این ادعا عرضه نمی‌کند که او قاعده-فایده‌گرایی از هیچ‌یک از انواع شناخته موجود آن بود. به گمان من، ما بیشترین بهره را در صورتی می‌بریم که نقد کارساز ارمسون بر تفسیر عمل-فایده‌گرایانه از نظریه اخلاقی را اختیار کنیم، و در عوض این ادعای بی‌دلیل و مدرک او را رها کنیم که نظریه میل در زمینه رفتار اخلاقی و تعقل عملی بایستی قواعدی وضع کند و چنین نیز می‌کند.

اما چندین سؤال به یکباره به ذهن هجوم می‌آورند. نخست، باز لازم است بپرسیم در گزارش میل مصلحت دقیقاً چگونه از رفتار اخلاقی متمایز و تفکیک می‌شود؟ آشکارا، این از معانی و پیامدهای ضمنی «اصل مصلحتی» است که من پیش نهاده‌ام، که عامل فایده‌گرا باید دست به عملی بزند که بهترین

پیامدها را دارد: اما زمانی که یک مجموعه کلی قوانین اخلاقی فایده‌گرایانه وضع شد چه بر سر این «باید» سنجشگرانه محض می‌آید؟ ثانیاً، رابطه میان معیار صوری میل برای نادرستی (برحسب بیشترین مصلحت در تعیین مجازات برای عملی) و معیار مادی - اصل آزادی - که میل در رساله درباره آزادی مطرح می‌کند چیست؟ و سرانجام، چرا میل توسل مستقیم به مصلحت را در مواردی که باید در مورد مسائل عملی تصمیمی بگیریم بخصوص خودشکن می‌داند؟

اگر این سؤالات را به ترتیب معکوس در نظر آوریم قادر خواهیم بود ربط پیچیده میان آنها را درک کنیم. در پاسخ به سؤال آخر، مهم است توجه داشته باشیم که میل توسل مستقیم به مصلحت را، چه فردی و چه جمعی، خودشکن می‌داند. توسل فردی مستقیم به مصلحت تا حدودی به این دلیل خودشکن است که ما نوعاً فاقد اطلاعات لازم و فاقد توانایی لازم برای مشخص کردن عملی هستیم که بهترین پیامدها را دارد، و تا حدودی هم به این دلیل که خوشبختی چیزی نیست که انسانها بتوانند مستقیماً به دست آورند. این نکته دوم مربوط به روانشناسی اخلاقی پیچیده مابعدبتامی میل است، که در آن گفته می‌شود خوشبختی انسانی از طریق تجربه انفعالی احساسی بخصوص به دست نمی‌آید، بلکه با تعقیب توفیق‌آمیز اهدافی به دست می‌آید که فی‌نفسه واجد ارزشند. تقریباً می‌توان گفت که در نظر میل این اندیشه که فرد می‌تواند مستقیماً خوشبختی خود را دنبال کند شامل نوعی اشتباه مقوله‌ای^۱ یا دست‌کم پارادوکسی روانشناختی است. میل این اعتقاد خود را که تعقیب خوشبختی خود به هر شیوه مستقیمی خودشکن است در زندگینامه شخصی‌اش بروشنی بیان می‌کند. میل در آنجا ضمن سخن گفتن از «تأثیرات بسیار چشمگیر» بحران روانی او در اوایل میانسالی بر عقاید و شخصیتش می‌گوید:

۱. category mistake: مفهومی شاخص در فلسفه گیلبرت رایل. اشتباه مقوله‌ای زمانی پیش می‌آید که واقعیاتی از یک نوع چنان عرضه شوند که متعلق به نوعی دیگر جلوه کنند. -م.

من در واقع هرگز تزلزلی در این اعتقاد نداشتم که خوشبختی آزمون همه قواعد رفتاری، و هدف زندگی است. اما حال به نظر می‌رسید که فقط بدین شکل می‌توان به این هدف رسید که آنرا هدف مستقیم خود قرار ندهیم. فکر می‌کردم آنهايي فقط خوشبختند که ذهن خود را بر هدفی جز خود خوشبختی‌شان متمرکز کرده‌اند؛ بر خوشبختی دیگران، بر اصلاح وضع بشر، حتی بر نوعی هنر یا مشغله، که در نظرشان وسیله نیست، بلکه خود هدفی آرمانی است.

در واقع، در نظر میل، چنانکه بعداً سعی خواهم کرد نشان دهم، این مشغولیات و آرمانها را اگر مستقل از سهمی که در خوشبختی خود فرد دارند در نظر بگیریم عملاً به صورت اجزائی از آن خوشبختی جلوه خواهند کرد که او در نظر دارد. (۱۳۱)

تعقیب مستقیم جمعی خوشبختی را هم میل خودشکن می‌داند، تا حدودی باز به این دلیل که هیچ آزمون قابل اتکایی وجود ندارد که بهترین عمل را مشخص کند، اما همچنین به این دلیل که همکاری و تعاون اجتماعی شرایط یا مقتضیاتی صرف نظرناکردنی دارد. من در فصل بعد، زمانی که به بحث درباره «اصل آزادی» به عنوان اصل همکاری و تعاون اجتماعی می‌رسم، سعی خواهم کرد تک به تک این شرایط را مشخص کنم، اما فعلاً کافی است بگویم که در نظر میل هر اصلی که بخواهد شرایط همکاری و تعاون اجتماعی را مقرر کند، اگر نتواند از علائق و منافع حیاتی انسانها حفاظت به عمل آورد در مقام اصلی راهنما برای مقرر کردن این شرایط فاقد اعتبار خواهد بود. در نظر میل، به گونه‌ای اساسی، حفاظت از این علائق و منافع حیاتی خود منطقی فایده‌گرایانه دارد که در نظریه عدالت او مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

کامل کردن ربط میان عناصر صوری و عناصر مادی معیار میل برای نادرستی رفتار عمدتاً شامل برشمردن نکاتی خواهد بود که پیشتر طرح کردم.

یکی از محورهای استدلال میل تحلیل مفهومی او از نادرستی است، که پیشتر ذکر کردیم، و در آن نادرستی به گونه‌ای ضروری به قابلیت مجازات ربط داده می‌شود. این مسئله در قطعات مرتبط با آن در کتاب فایده‌گرایی با آنچه شاید بهترین تعریفش گریزی به تاریخ طبیعی اخلاقیات باشد، مورد پشتیبانی قرار می‌گیرد. میل پایه احساس اخلاقی، و خصوصاً احساس عدالت را، در احساسی می‌بیند که خود اخلاقی نیست - احساسی که با آن به دنبال تلافی صدمه وارده به علائق و منافعمان، و با بسط همدلی که میل آن‌را در انسان طبیعی می‌داند، به دنبال تلافی صدمه وارده به علائق و منافع دیگر اعضای جامعه‌ای هستیم که خود بخشی از آن‌را تشکیل می‌دهیم. به عبارت خود میل: «بنابراین، من گمان می‌کنم، احساس عدالت... احساس طبیعی تلافی یا انتقام است، که عقل و همدلی آن‌را قابل اعمال بر آن دسته از صدمات، یا آزارها و لطماتی، می‌کند که ما را در کلّ اجتماع، یا همراه با آن، جریحه‌دار می‌کند.» (۱۳۳) در اینجا میل درک و مفهومی از رفتار اخلاقی را همچون دفاع جمعی از خویشتن پیش می‌نهد که در آن احساس عدالت جایگاه والایی دارد. توصیف منصفانه‌ای نخواهد بود اگر این قطعه نوشته را تحلیل مفهومی بخوانیم، هرچند جنبه‌های دیگر استدلال میل، نظیر صحت گذاشتن او بر رابطه ضروری میان نادرستی و قابلیت مجازات، شامل تحلیلی از مفاهیم اخلاقی است. نه، در اینجا میل خود را درگیر جامعه‌شناسی اخلاقی نظری از نوع تاریخی کرده است تا حدس بزند موارد استفاده اجتماعی یا کارکردهای طبیعی احساس اخلاقی چیست. پس از آن، هنگامی که میل در ادامه سعی می‌کند با استدلال از مفهوم رفتار اخلاقی همچون دفاع جمعی از خویشتن به اصل آزادی برسد، به این گزاره‌های نظری در جامعه‌شناسی اخلاقی متوسّل می‌شود، دست‌کم تا جایی که فرض می‌کند دفاع از خویشتن منبع نخستین و بدوی احساس اخلاقی در احساسات طبیعی است.

حال در جستار خود به نقطه‌ای رسیده‌ایم که دیگر می‌توانیم با، شاید،

بدیهی‌ترین و در عین حال هولناکترین مشکل در گزارش میل از رابطه میان رفتار اخلاقی و مصلحت مواجه شویم. بیشتر پرسیدم که وقتی یک قانون کلی اخلاقی فایده‌گرایانه تثبیت شود و استقرار یابد چه بر سر آن «باید» مصلحت می‌آید؟ تین^۱ در کتاب اخیرش، این سؤال را با قدرت بیشتر اما منصفانه مطرح می‌کند و می‌پرسد چگونه میل می‌تواند از عهده برخورد اقتضائات رفتار اخلاقی با اقتضائات مصلحت برآید. بعد چنین نتیجه می‌گیرد:

در تحلیل میل از مفهوم رفتار اخلاقی چیزی نیست که نشان دهد اقتضائات رفتار اخلاقی را باید بر همه ملاحظات غیر اخلاقی مقدم داشت... بنابراین ما همیشه تکلیفی اخلاقی برای بیشینه کردن خوشبختی نمی‌توانیم داشته باشیم، اما از این یک نکته پتهایی نتیجه می‌شود که ما نایستی همیشه در جهت بیشینه کردن خوشبختی عمل کنیم حتی در مواردی که چنین کاری شامل تقض تکالیف اخلاقی مان می‌شود. (۱۳۱)

همانگونه که تین اذعان می‌کند، تعدادی از نویسندگان اخیر کوشیده‌اند پاسخی برای این نقد بیابند، که در میان آنها شاخصتر از همه رولف سارتوریوس^۲ و آر. ام. هنر^۳ هستند. سارتوریوس استدلال کرده است که حتی عمل-فایده‌گرایان کلاسیک هم می‌توانند وزن و اعتبار مستقّلی برای هنجارهای اخلاقی قائل شوند:

بنابراین عمل-فایده‌گرایان در واقع قادرند گزارشی از هنجارهای اجتماعی بدهند که راه توسّل مستقیم به فایده را به عنوان چیزی بیش از قاعده تجربی صرف به دو معنا سد کند. نخست، هنجارهای اجتماعی این کارکرد محوری را دارند که رفتار انسانی را، با شکل دادن دوباره مجموعه

1. C. L. Ten

2. Rolf Sartorius

3. R. M. Hare (۱۹۹۹)، فیلسوف اخلاق انگلیسی.

ملاحظات مربوط به پیامدها، که عاملان اخلاقی فایده‌گرا باید به حساب آورند، به کانا‌لهایی هدایت می‌کنند که در غیر این صورت در آن کانا‌لهای قرار نمی‌گرفتند. ثانیاً، هنجارهای اجتماعی از این جهت مهم دلالی برای عمل فراهم می‌آورند که پذیرش قراردادی آنها در حکم وجود نظامهای توقعات موجهی است که برآورده نشدن آنها طبق موارد معیار یا عادی نقض آنها نوعی کاهش فایده است. [۲۵]

این استدلالها تین را قانع و خرسند نمی‌کند. او در برابر سارتوریوس چنین اقامه دلیل می‌کند که، حتی اگر استدلالهای فایده‌گرایان بتواند حامی وضع قواعد اخلاقی مطلق باشد، این قواعد لزوماً محتوای لیبرالی نخواهند داشت و غالباً هم ندارند، و از جیمز فیتس‌جیمز استیون^۱ به عنوان نمونه فایده‌گرایی دارای نظر منسجم و سازگار یاد می‌کند که اعتبار زیادی برای قواعد اخلاقی قائل می‌شود اما منکر آن می‌شود که این قواعد بر مبنای فایده‌گرایانه بایستی رأفت و نرمی خاصی در قبال آزادی داشته باشند. [۲۶] تین باز — به هنگام بحث درباره این پیشنهاد آر. ام. هتر که سطوح متفاوت اندیشه اخلاقی را می‌توان چنان از هم متمایز کرد که هنجارهای اخلاقی به نحوی سازگار با اقتضائات فایده وزن و اعتباری بیش از قواعد تجربی پیدا کنند — در هر تفسیر نظریه میل در این جهت «نقصی مهلک» [۳۷] می‌بیند که سبب محکم و قاطع شدن رویکرد و نگرش به اصول راهنمای رفتار اخلاقی (از جمله «اصل آزادی») می‌شود و این کلاً با مخالفت عام میل با تعصب و احساسات اخلاقی که خرد و منطقی حامی آن نیست سازگاری ندارد.

من آن نیرو و قوتی را که تین به این نقدها نسبت می‌دهد در آنها نمی‌بینم. آری، این درست است که میل هم، مانند دیگر اصلاح‌گران اخلاقی، دلسپرده یافتن نقطه تعادلی میان دست زدن به نقد اخلاقی و حفظ زندگی اخلاقی

موجود است. با آنکه میل همواره مخالف شهودگرایی و توسل به احساسات به عنوان عناصر نظریه شناخت اخلاقی بود، اما هرگز منکر اهمیت احساسات پایدار اخلاقی و واکنشهای اخلاقی خودانگیخته برای جامعه‌ای آزاد نبود. آن تعادلی که میل می‌خواهد بیابد بی‌تردید تعادلی حساس و ظریف است، اما آرمان و کمال مطلوب او به هیچ‌روی پوچ و یاوه نیست - یعنی صورتی از زندگی اخلاقی که در آن به اصول راهنمای مورد تأیید براساس فایده بها و اعتبار زیادی داده می‌شود اما در عین حال جایی برای چون و چرا کردن در آنها هم باز گذاشته می‌شود. خلاصه، من نمی‌توانم قبول کنم که تین نشان داده است که پیشنهاد هئر درباره سطوح اندیشه اخلاقی یک محال روانشناختی یا جامعه‌شناختی است، یا با نگرش میل به زندگی عادی اخلاقی جور در نمی‌آید.

در مورد کوشش سارتوریوس برای توجیه فایده‌گرایانه وضع هنجارهای اخلاقی «مطلق»، تین موفق نمی‌شود وزن و اعتبار تام و تمامی به تمایزی بدهد که من پیشتر متذکرش شدم - تمایز میان جنبه‌های صوری و مادی معیار میل برای رفتار نادرست. مدّعی کلیدی استدلال سارتوریوس درواقع این‌تر صوری است که در فایده‌گرایی هیچ چیزی علیه بخشیدن موقعیتی مطلق یا شبه‌مطلق به هنجارهای اخلاقی وجود ندارد و حتی شاید دلایلی فایده‌گرایانه به نفع این کار وجود داشته باشد. برای استدلال در جهت اینکه چنین قواعدی می‌توانند محتوایی لیبرالی داشته باشند، ما باید به نظریه خوشبختی میل و درک برداشت او از منافع و علائق حیاتی روی کنیم. اگر این عناصر در نظریه میل نمی‌بودند، آنگاه استدلال علیه میل و سارتوریوس (به نحوی که تین و فیتس جیمز استیون می‌کنند) موجه و درست می‌بود که دادن وزن و اعتباری فایده‌گرایانه به احساسات موجود غالباً به احکام اندرزین غیرلیبرالی منجر خواهد شد. این نکته‌ای است که من در فصل بعد بدان بازخواهم گشت.

اساسی‌ترین ایراد تین به تفسیر مجدّد میل که نویسندگان جدید با نگاه

بازنگرانه عرضه کرده‌اند این است که این تفسیر مجدد توجیه‌کننده اولویت ملاحظات اخلاقی بر سایر ملاحظات عمل نیست یا نشان نمی‌دهد که چرا رفتار اخلاقی در مواقعی که در رقابت با مصلحت قرار می‌گیرد نباید کنار گذاشته شود. به نظر من این بیان همان نظر هاندریچ با عبارات دیگر است که می‌گوید (۲۸) «اصل آزادی» بایستی یا همان «اصل فایده» در درجه‌ای دیگر باشد، یا آنکه توجیهی بر مبنای فایده‌گرایی نخواهد داشت. ایرادی که تن و هاندریچ، هر دو، مطرح می‌کنند این است که نمی‌توان هنجارهای اخلاقی را از فایده نتیجه گرفت و در نتیجه از شمول فایده‌گرایی خارج هستند. اما استدلال من این است که این نتیجه‌گیری و اشتقاق دقیقاً همانی است که باید در پی بیاید، البته اگر میل در این اعتقاد خود برحق باشد که توسل مستقیم به فایده به شیوه‌های گوناگون خودشکن است. براساس این دیدگاه، اگر قرار باشد هنجارهای اخلاقی حداکثر کارآیی را در ارتقای فایده و افزودن بر آن داشته باشد، باید وزن و اعتباری مستقل از فایده مستقیمشان داشته باشند. من سعی خواهم کرد دلایلی در دفاع از این تز میل که فایده‌گرایی مستقیم نتیجه‌ای خودشکن دارد در فصل بعد عرضه کنم.

حاصل بحث من تا بدینجا این است که من نوعی نظریه اخلاقی فایده‌گرایانه را به میل نسبت می‌دهم که متمایز از عمل-فایده‌گرایی و قاعده-فایده‌گرایی است. من به پیروی از برخی نویسندگان اخیر (۳۹)، فایده‌گرایی میل را فایده‌گرایی غیرمستقیم می‌نامم. ویژگیهای شاخص فایده‌گرایی غیرمستقیم میل چیست؟ من دو ویژگی را پیش می‌نهم: نخست اینکه نه خوشبختی عام و کلی باید موضوع پیجویی مستقیم قرار گیرد و نه خوشبختی خود فرد عامل؛ و دوم اینکه فایده، همراه با اصل راهنمای عملی که از آن مشتق می‌شود، یعنی اصل مصلحت، به صورت اصلی برای ارزیابی کل نظامهای اصول راهنمای هنر عمل می‌کند که در میان این اصول قوانین کلی اخلاقی نقش محوری (اما نه انحصاری) دارند. هدف من القای قدرت و

موجه بودن این کار میل است که با فایده‌گرایی غیرمستقیم اصول راهنمای مهمی از هنر، همچون اصل آزادی، را نتیجه می‌گیرد، و نیز القای همگرایی باطنی^۱ آن با گزارش فایده‌گرایانه عامتری از عدالت و حقوق اخلاقی است. آشکار است که در چنین تفسیری از میل رفتار اخلاقی به عنوان ابزار اجتماعی مهمی نگریسته خواهد شد که با هماهنگی فعالیت‌های انسانها در جهت پیشینه کردن فایده مرتبط است. برخی ممکن است چنین درک بیرونی و ابزاری از رفتار اخلاقی را مشکل‌ساز ببینند زیرا تا حدودی به نظر می‌رسد که این درک نوعی شقاق میان دیدگاه‌های عامل اخلاقی فایده‌گرا و مشاهده‌گر آرمانی فایده‌گرا ایجاد کند. وقتی که متوجه شدیم که در جامعه فایده‌گرایی میل ممکن است فایده اقتضا کند که عاملان دست به اعمالی بزنند که ارزشهای اخلاقی مجاز از نظر فایده‌گرایی که او در آنها مشارکت دارد صرفاً روا می‌دارند، به آسانی می‌توان تصور پیش آمدن چنین شقاقی را کرد. تا جایی که حیطه آزادی دربرگیرنده ورزش اخلاقی برای میل حیطه بی‌تفاوتی اخلاقی است، فرد چگونه باید تصمیم بگیرد که چه کند؟ میل بی‌تردید در این حوزه تا حدودی از بتام پیروی می‌کرد - همچنانکه در بخش اعظم آموزه «هنر زندگی» چنین می‌کند. میل با استفاده از تمایز در صورت متفاوت اما جوهرأ مشابه بتام میان اخلاق عمومی و اخلاق فردی، می‌توانست بگوید که فایده کلاً ارتقا و فزونی خواهد یافت اگر که افراد، در حوزه شخصی یا معطوف به خود، دوراندیشی و ارزشمندی را مدّ نظر قرار دهند. بی‌تردید این ایراد بر این نظر وارد خواهد شد که درست است که مدّ نظر قرار دادن دوراندیشی و ارزشمندی در حوزه بی‌تفاوتی اخلاقی می‌تواند به صورت کلی فایده را ارتقا و فزونی بخشد، اما لزوماً در تمامی موارد چنین نخواهد بود. از دیدگاه

۱. *consilience*: اصطلاحی که ویلیام ویول (۱۷۹۴-۱۸۶۶)، فیلسوف انگلیسی علم ابداع کرده است، و مراد از آن کشف توضیح استقرایی دو یا چند پدیده از انواع متفاوت به صورت جداگانه است که به صورتی غیرمنتظره دانشمندان را به همان علت نهفته واحد رهنمون می‌شود. -م.

فایده‌گرایانه ممکن است همچنان این مطلب صادق باشد که فرد بایستی دست به کاری بزند که بنابر تجویزات فایده‌گرایانه مکلف به انجام آن نیست. مقاومت در برابر این جنبه از استدلال میل، به احتمال قوی، از سوء‌ظن به گزارشی از رفتار اخلاقی نشأت می‌گیرد که در آن اهمیت رفتار اخلاقی مقوله‌ای یا مطلق نیست، بلکه ابزاری است. اما چنین گزارشی جزئی تفکیک‌ناپذیر از فایده‌گرایی در همه اشکال آن است.

نظر من این است که میل می‌تواند بی‌آنکه گرفتار تناقض شود جایگاه مهمی برای قواعد اخلاقی و هنجارهای اجتماعی قائل شود، که تکالیفی به وجود خواهند آورد و مانع از توسل مستقیم به فایده خواهند شد، بی‌آنکه بدین ترتیب او ناگزیر از ترک اعتقاد فایده‌گرایانه‌اش شود. ادعای میل این است که تمامی چنین قواعد یا احکام اندرزی، که از جمله شامل اصل بسیار مهم آزادی می‌شود، قابل اشتقاق از فایده هستند، هرچند نقش آنها بی‌اعتبار کردن توسل مستقیم به فایده است. باز هم همچنان می‌توان بر این نکته پای فشرده که نظریه «هنر زندگی» که من تشریحش کرده‌ام شامل تفکیک دیدگاه مشاهده‌گر فایده‌گرا از دیدگاه عامل اخلاقی است، که این تفکیک شگفت و سردرگم‌کننده است و خود میل هم در پیروی از این نظر دچار مشکل بود. شاید گواه مشکل او در این زمینه آن تردید و عدم یقینی باشد که در مورد اینکه بخشهای مختلف «هنر زندگی» را دقیقاً باید چگونه از هم متمایز کرد نشان می‌دهد. میل در نظام منطق از «هنر زندگی» و از سه بخش آن، «رفتار اخلاقی»، «دوراندیشی» یا «تدبیر»، و «زیبایی‌شناسی» سخن می‌گوید؛ یعنی «درست»، «مصلحت‌آمیز»، و «زیبا» یا «شریف» در رفتار یا کردار انسانها. اما در رساله خود دربارهٔ بنتمام، میل می‌گوید عمل «واجد جنبه‌ای اخلاقی، یعنی درست یا نادرست؛ جنبه‌ای زیبایی‌شناختی، یعنی زیبایی عمل؛ و جنبه‌ای همدلانه، یعنی دوست‌داشتنی بودن عمل است.» او می‌نویسد: «جنبه نخست خود را به عقل و وجدان ما عرضه می‌کند؛ جنبه دوم به تخیل ما؛ و جنبه سوم به احساس هموعی انسانی ما.» (۳۱)

در تقابل با این طبقه‌بندی، که در آن دوراندیشی از دایره بیرون مانده است، تقسیم‌بندی سومی را هم در رساله فایده‌گرایی می‌یابیم که در آن (همانگونه که براون متذکر شده است) رفتار اخلاقی از سایر قلمروهای مصلحت و ارزشمندی متمایز و منفک می‌شود.^{۱۳۲}

براون خاطر نشان کرده است که گزارش بدیع آلن رایان از «هنر زندگی» پذیرفتنی نیست، زیرا این گزارش دوراندیشی و رفتار اخلاقی را از هم متمایز و اولی را مربوط به خوشبختی خود شخص و دومی را مربوط به خوشبختی دیگران قلمداد می‌کند، حال آنکه اقتضای رفتار اخلاقی – در نظر میل و در واقع امر – فرق نگذاشتن میان خود و دیگران است. مشکل نظر ما درباره جایگاه فایده در اندیشه میل این است که بعضاً اقتضائات دوراندیشی با اقتضائات رفتار اخلاقی در تضاد قرار می‌گیرد، و این همان چیزی بود که سیجویک^۱ به هنگام بحث از رابطه میان وظیفه و علاقه و منفعت در اندیشه میل کشف کرد و دید تحت تأثیر باتلر^۲ به سمت پذیرش نوعی «دوگانگی اساسی در عقل عملی» سوق پیدا می‌کند. اگر اصل فایده فرق نگذاشتن میان خود و دیگران را اقتضا می‌کند، پس آیا این اصل اصلی اخلاقی نیست؟ مشکل را این ادعای میل عمیقتر می‌کند که بتام با نادیده گرفتن روابط میان شخصیت و عمل موجب تضعیف اندیشه رفتار اخلاقی شده بود. همانگونه که هالیدی^۳ در این باره نوشته است: «اخلاق جدید پرورش خویشتن‌القاکنده هر چیز دیگری هم می‌بود، فهم بتامی از دامنه و کاربرد داوری اخلاقی کاملاً ناکافی و نامناسب بود.»^{۱۳۳} این نکته را رایان در گزارش خود از «هنر زندگی» کاملاً روشن می‌کند: «مشکل... وفق دادن پیامدهای ضمنی آشکار این تمایزات (که در «هنر زندگی» انجام گرفته است) با شکایت میل از این است

۱. Henry Sidgwick (۱۸۳۸-۱۹۰۰)، فیلسوف اخلاق بریتانیایی.

۲. Samuel Butler (۱۸۳۵-۱۹۰۲)، نویسنده انگلیسی.

که... بتام با ننگریستن به رابطه میان شخصیت عامل و اعمالی که انجام می‌دهد ملاحظات اخلاقی مهمی را حذف کرده است.» اگر میل معتقد است که رفتار اخلاقی با حوزه وظیفه همگستره است، و به ما می‌گوید که چه کاری را باید انجام دهیم و چه کاری را بدرستی می‌توان مجبورمان کرد که انجام دهیم، پس به نظر می‌رسد که ارزشمندی در حیطه اجبار قرار می‌گیرد. ۱۳۱ بیشتر دیدیم که فایده با الزام ما به فرق نگذاشتن میان خوشبختی خود و خوشبختی دیگران اندک‌اندک به نظر همچون اصل اخلاقی می‌آید. حال می‌بینیم که میل داورهای ظاهراً زیبایی‌شناختی (داورهای ارزشی) در مورد تکوین خویشتن را هم وارد حوزه اخلاق می‌کند.

این تردیدها و عدم یقینها در صورتبندی میل از «هنر زندگی» نشان‌دهنده مشکلی در تفسیر فایده‌گرایانه غیرمستقیم از آن است که من پیش نهاده‌ام؛ چگونه میل می‌تواند بی‌آنکه گرفتار تناقض شود به ارزش شخصیت اهمیت ببخشد؟ چگونه می‌توان فایده‌گرایی او را با این اعتقاد بدیهی‌اش وفق داد که ارزشمندی انسان را می‌توان و باید بدون رجوع به خوبی و خوشی امور ناشی از آن ارزیابی کرد؟ بار دیگر در اینجا به مهمترین ویژگی فایده‌گرایی میل می‌رسیم، یعنی خصلت غیرمستقیم بودن آن. همانگونه که خود میل در رساله بتام می‌نویسد: «به نظر ما فایده، یا خوشبختی، هدفی پیچیده‌تر و نامعین‌تر از آن است که بتوان جز به وساطت اهداف ثانوی گوناگون به دنبالش بود... آنهایی که فایده را اختیار می‌کنند بندرت می‌توانند جز از طریق اصول ثانوی بدرستی آن را به کار برند.» ۱۳۵ اعتقاد میل، که در این قطعه و جاهای دیگر بیان شده است، این بود که فرد فقط تا جایی می‌تواند منبع قابل اتکایی برای خوشبختی خود و دیگران باشد که به چیزهای خاص (پروژه‌ها، فعالیتها، اشخاص) به خاطر خود آنها اتصال می‌یابد. اگر پیجویی مستقیم خوشبختی یا فایده عموماً خودشکن است، پس فایده نیازمند و اقتضاکننده نوعی از شخصیت بشری است که چنان شکل گرفته باشد که چیزها را در خودشان و

برای خودشان ارج بنهد، و این نیازمند تکوین حس احترام به خود یا شأن اخلاقی است که با توسل بدان فرد خود و دیگران را داوری می‌کند. پس آنچه فرد باید در امور عادی زندگی بدان توسل جوید معیارهای شرف یا ارزشمندی، و نیز معیارهای اخلاقی است. پارادوکس ظاهری پافشاری میل بر اهمیت ارزشمندی انسان برای ارتقای خوشبختی به محض آنکه دریابیم میل فکر می‌کرد فایده‌اقتضاء می‌کند که ارزشمندی انسان هم، مانند دیگر چیزهای خوب و خیر، بایستی به عنوان هدف و غایتی در خود دنبال و پیجویی شود حل می‌شود.

پس از حل این مشکل آشکار در گزارش میل از ارزش شخصیت، قادر می‌شویم به مشکلات گسترده‌تر در زمینه خصلت «بیرونی» و «ابزاری» رفتار اخلاقی در نظام میل بپردازیم. شاخصترین ویژگی فایده‌گرایی غیرمستقیم میل را باید در تفکیک میان سطوح عملی و انتقادی تعقل در مورد رفتار جست. طبق گزارش میل، اصول راهنمای هنر، چه در محتوا و کارکرد اخلاقی باشند و چه نباشند، ملاحظات را فراهم می‌آورند که ما در تأملات عملی خود باید به آنها متوسل شویم. فقط در سطح انتقادی تعقل درباره رفتار است که نوعاً به «اصل فایده» متوسل می‌شویم. در سطح عملی، باید به ملاحظات منکی باشیم که در دل اصول راهنمای مختلفی جای گرفته‌اند و به بخشهای متعدد «هنر زندگی» محتوا می‌بخشند. توسل مستقیم به «فایده» در نظر میل فقط زمانی مجاز است که اجتناب‌ناپذیر باشد، یعنی زمانی که اصول راهنمای هنری که در دست داریم با یکدیگر در تضاد قرار گیرند یا (شاید به دلیل نبودن شرایطی که در آن قرار گرفته‌ایم) راهنمای روشنی برای عمل نباشند. پس، فایده‌گرایی غیرمستقیم میل در برگزیده نظریه سلسله‌مراتبی در زمینه تعقل در مورد رفتار است، آن هم نه صرفاً رفتار اخلاقی، بلکه همه شاخه‌های زندگی عملی. در شرایط عادی، نه رفتار اخلاقی جنبه «بیرونی» برای عامل خواهد داشت، نه دوراندیشی یا شرف، زیرا فرد عامل اصول راهنمای آنها را

درونی کرده است. صرفاً اگر تمایز میان آن ملاحظات را که فرد عامل بایستی در تأملات عملی خود در نظر آورد و ملاحظات که در نهایت اعمال او را توجیه می‌کنند درک نکنیم، نظریه رفتار اخلاقی میل و نظریه تعقل عملی او در کل به نظرمان غریب یا مغلوط خواهد آمد.

۳. فایده، لذت، و خوشبختی

امیدوارم تا بدینجا برخی از مهمترین جنبه‌های صوری فایده‌گرایی میل را روشن کرده و از آنها دفاع کرده باشم. حتی اگر این بخش از آموزه میل پذیرفته شود، باز باید نشان دهیم چرا این فقط خوشبختی است که ارزش دارد و این خوشبختی چگونه به آزادی ربط می‌یابد. پیش از آنکه نگاهی به «برهان» مشهور فایده میل بیندازیم — برهانی که می‌بایست در برابر ردیه‌های پر از تحقیر چهره‌هایی چون جی. ئی. مور، اف. ایچ. بردلی^۱، و ایچ. دبلیو. بی. جوزف^۲ دوام و تاب آورد — اجازه دهید بروشنی بیان کنیم که دیدگاه‌های میل از چه جنبه‌هایی متفاوت با آن چیزی است که غالباً به او نسبت می‌دهند. همانگونه که فرد برگر^۳ با تفصیلی سیستماتیک در اثر مهمش درباره میل (۱۳۷) نشان داده است، میل هرگز نه مؤید لذت‌پرستی روانشناختی بود نه مؤید خودپرستی روانشناختی: یعنی او هرگز معتقد نبود که انسانها همیشه از سر طلب لذت یا خوشبختی عمل می‌کنند، چه لذت و خوشبختی خودشان باشد، چه لذت و خوشبختی دیگران که از اعمال مقدور برای آنها تأثیر می‌پذیرند. به عکس، نظر او این بود که لذت و درد ربط علی به همه اعمال داوطلبانه انسانها دارند (هرچند این ربط بعضاً فقط غیرمستقیم و از طریق تداعی پیوندهای قبلی عمل با لذت است). گواهیهایی در حمایت از نسبت دادن

۱. F. H. Bradley (۱۸۴۶-۱۹۲۴)، فیلسوف بریتانیایی.

2. H. W. B. Joseph

3. Fred Berger

چنین دیدگاهی به میل را می‌توان در رسالهٔ اولیهٔ نکته‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ بنتام^۱ (۱۸۳۲)، و در رسالهٔ متأخر و مشهورتر بنتام (۱۸۳۸)، و در یادداشتی که میل بر چاپ ۱۸۶۹ کتاب پدرش، تحلیل پدیدهٔ ذهن بشر^۲، افزوده بود یافت. اما با در نظر گرفتن میزان سوء فهمها و سوء تفسیرها از دیدگاههای میل، مهمتر از همه ردّ آشکار این دیدگاه، در کتاب فوق‌العاده پرتأثیر نظام منطق، است که انسانها همیشه یا نوعاً از سر طلب لذت دست به عمل می‌زنند. میل در آن کتاب می‌نویسد:

وقتی که گفته می‌شود آنچه خواهش را معین می‌کند انگیزه‌ها هستند، منظور از انگیزه همیشه، یا صرفاً، پیش‌بینی لذت یا درد نیست... فقط زمانی می‌توان گفت که ما شخصیت پابرجایی داریم که اهداف ما مستقل از احساس درد یا لذتی باشند که در اصل از آنها نشأت گرفته‌اند. [۳۸]

و باز، درست در جهت عکس این اعتقاد که هر فردی همیشه به دنبال خیر و لذت خویش است، میل مکرراً و مصرّانه تأکید می‌کند که بسیاری از دردها و لذتها اساساً خصلتی همدلانه یا نودوستانه دارند. میل در یادداشتی که بر چاپ ۱۸۶۹ کتاب تحلیل پدرش ضمیمه کرده است می‌نویسد:

آشکار است که چون تنها لذتها و دردهایی که ما تجربهٔ مستقیمی از آنها داریم دردها و لذتهایی است که خودمان احساس کرده‌ایم، پس تصویری که از لذت یا درد داریم از آنها سرچشمه گرفته است. همچنین آشکار است که لذت یا دردی که ما با آن لذت یا دردی را که دیگری احساس کرده است می‌سنجیم، لذت یا درد خودمان است. اما اگر منظور این باشد که در چنین مواردی لذت یا درد را آگاهانه به خود رجوع می‌دهیم، باید بگوییم به نظر من این اشتباه است. [۳۹]

1. *Remarks on Bentham's Philosophy*

2. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*

پس نظر میل این نیست که انسانها صرفاً از سر طلب لذت خود یا دیگران عمل می‌کنند، بلکه این است که آن طلبها یا تمناهایی که به خاطرشان دست به عمل می‌زنند از طریق تداعی ربط علّی به اندیشه‌های لذت و درد پیدا می‌کنند. این نظر میل است، و برای همین است که می‌تواند در فایده‌گرایی، بی‌آنکه تناقضی در اندیشه‌اش پدید آید، بگوید که انسانها فارغ از لذت چیزها را طلب می‌کنند، و این چیزها را به خاطر خود آنها طلب می‌کنند. خودش مطلب را چنین بیان می‌کند:

هر چیزی را که جز به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی فراسوی خودش، و نهایتاً رسیدن به خوشبختی، طلب می‌کنیم، خود آن را به عنوان بخشی از خوشبختی طلب می‌کنیم، و تا چنین نشده است آن را به خاطر خودش طلب نمی‌کنیم. آنهایی که فضیلت را به خاطر خود فضیلت طلب می‌کنند، یا به این دلیل طلبش می‌کنند که آگاهی بر آن لذت است، یا به این دلیل که آگاهی بر نداشتن آن درد است، یا به هر دو دلیل با هم. (۱۴۰)

در اینجا ادعای میل این است که چیزهایی سوای لذت ممکن است فی‌نفسه و به خاطر خودشان طلب شوند، و چون این چیزها به خاطر خودشان طلب می‌شوند، باید به عنوان جزئی از خوشبختی به شمار آیند که، به اصطلاح او، «اندیشه‌ای انتزاعی نیست، بلکه کلی انضمامی و ملموس است». (۱۴۱) درواقع، نظر میل این بود که به خوشبختی، نه از طریق پیجویی مستقیم لذت، بلکه از طریق پیجویی چیزهایی سوای لذت، با درگیر شدن در فعالیتها و پروژه‌هایی که به خاطر خودشان ارج نهاده می‌شوند می‌توان رسید. در اینجا است که باید از سوء فهمی دربارهٔ میل، که گزارش درایر^۱ پیش می‌آورد، پرهیز کرد. درایر بدروستی خاطر نشان می‌کند که میل گرچه اصل خوشبختی خود را به عنوان «یگانه معیار» برای ارزیابی رفتار توصیف می‌کند،

اما این بدان معنا نیست که یگانه راه برای هر کس برای آنکه بداند فلان عمل را باید انجام می‌داد یا نه، جستجو برای روشن کردن این مطلب است که آن عمل از هر عمل بدیل دیگری خوشبختی بیشتری به بار می‌آورد است. به کلام خود درایر: «اصل میل یگانه آزمون را به دست نمی‌دهد؛ اصل او صرفاً شرطی را مقرر می‌کند که در هر آزمونی باید آن شرط رعایت شده باشد.» [۴۲] اما اگر نظر درایر را درست فهمیده باشیم، او زمانی که در ادامه مطلب درباره اصل فایده چنین می‌گوید بر خطاست:

[اصل فایده میل] به ما می‌گوید که هیچ بشری یا هیچ سرشت بشری فی‌نفسه مطلوب یا نامطلوب نیست. طبق این اصل، یگانه قسمی از ماده که فی‌نفسه مطلوب یا نامطلوب است حالتی از ماده است که مربوط به موجودات ذی‌حس است. این بدان معناست که نه عدالت، نه آزادی، نه صلح، هیچ‌یک، فی‌نفسه مطلوب نیستند. [۴۳]

نظری که در جمله پایانی نقل شده در فوق آمده است اشتباه است، زیرا، اگر خوشبختی یگانه چیز مطلوب به خاطر خودش باشد، چیزهای بسیاری خواهند بود که به دلیل آنکه اجزای ضروری خوشبختی هستند فی‌نفسه و به خاطر خودشان مطلوب خواهند بود. علاوه بر این، اگر خوشبختی شامل چیزهای مطلوب به خاطر خودشان و سوای از لذت باشد، پس در گزارش میل خوشبختی و لذت از هم متمایز شده‌اند. اما در این صورت، راه برای میل باز است که اعتقاد داشته باشد برخی از انواع لذت ارزشمندتر از برخی دیگر از انواع لذت هستند، چون سهم بیشتری در خوشبختی دارند. من در فصل چهارم، به هنگام ربط دادن درک و برداشت میل از خوشبختی همراه با گزارش او از لذات عالی و دانی به نظریه فردیت او، به این نکته بازخواهم گشت.

فعلاً در این مقطع از شرح و تفصیل من، می‌توان بدرستی به طرح این ایراد پرداخت که، تصوّر میل از خوشبختی هر چه باشد، او نشان نداده است که خوشبختی یگانه چیزی است که ارزش غایی دارد. حال من در اینجا

نمی‌خواهم به بحثی سیستماتیک درباره «برهان» میل بپردازم، اما شاید جا داشته باشد که چند ملاحظه را که فارغ از بحث و جدل هستند مطرح کنم. نخست، همانگونه که از این تذکر مشهور میل، که «هدفهای غایی امکان اثبات برهانی، به معنای پذیرفته شده این اصطلاح را ندارند» هرچند «ملاحظات را می‌توان مطرح کرد که معین کنند آیا عقل باید آن را تصدیق کند یا نباید» (۳۳)، پیداست، میل قصدش عرضه نوعی استدلال برهانی دقیق در دفاع از این ادعا نیست که فقط خوشبختی (با اجزای ضروری آن) ارزش ذاتی دارد. ثانیاً، او مرتکب مغالطه طبیعت‌گرایانه^۱، اگر منظور از آن نوعی مغالطه تعریفی^۲ باشد، نمی‌شود. میل مدعی نمی‌شود که «مطلوب بودن» به همان معنای «طلب شده» یا حتی «طلب کردنی» باشد. برعکس، استدلال او این است که فقط چیزهای طلب کردنی می‌توانند ذاتاً مطلوب باشند، و علاوه بر این، این واقعیت که چیزی طلب می‌شود گواه مطلوب بودن آن است. در عین اینکه این استدلالها ممکن است مؤید نظریه‌ای در مورد ارزش باشند که به معنایی خاص «طبیعت‌گرایانه» است، و در عین اینکه ممکن است نقدهایی جدی بتوان بر چنین نظریه‌ای طرح کرد، اما باید کاملاً روشن باشد که میل در هیچ جا به دنبال تعریف مطلوبیت ذاتی برحسب طلب کردنی بودن چیزی نیست. بنابراین، میل در این بخش از استدلالش مرتکب مغالطه ایهام^۳ نمی‌شود. سوماً و نهایتاً،

۱. naturalistic fallacy: اصطلاحی بر ساخته جی. ئی. مور بود در کتاب اصول اخلاق (۱۹۰۳). مور می‌گوید فرقی نمی‌کند چه تعریفی از «خوب» یا «خیر» به دست دهیم (مثلاً آنچه مطلوب ما را برآورده می‌کند، یا آنچه خوشبختی را بیشینه می‌کند، و غیره)، به هر حال همیشه می‌توان پرسید «اما واقعاً فلان چیز خیر است؟» این سؤال همواره به قوت خود باقی می‌ماند. تلاش برای دادن پاسخ قطعی به این سؤال از نظر مور یکسان گرفتن مفهومی اخلاقی با مفهومی «طبیعی» است. -م.

۲. definist fallacy: نوعی مغالطه منطقی، بدین ترتیب که در استدلال خود تعریفی از چیزی به دست دهیم که با موضع ما در جدل همخوانی بیشتری داشته باشد. مور این مغالطه را در حوزه اخلاق هم در کار می‌دید؛ بدین ترتیب که صفی اخلاقی را با صفت مشابه دیگری تعریف کنیم. -م.

۳. equivocation fallacy: نوعی مغالطه منطقی که در آن از دو چیز مختلف با یک لفظ یا عبارت واحد یاد می‌شود، و از این دو پهلوی واژه یا عبارت در جهت مقصود به شکلی سفسطه‌آمیز استفاده می‌شود. -م.

میل مرتکب مغالطه تألیف^۱ هم نمی‌شود. میل در پاسخ نامه شخصی بصراحت از چنین حرکت تألیفی تبری می‌جوید: «زمانی که گفتم خوشبختی عمومی خیری برای سرجمع همه اشخاص است، منظورم این نبود که خوشبختی هر انسانی خیری برای همه دیگر انسانهاست.» (۲۵)

پس باید فرض را بر این بگذاریم که میل دلیلی در تأیید این ادعایش که فقط خوشبختی ارزش ذاتی دارد اقامه کرده است. حال ربط میان خوشبختی و آزادی چیست؟ در این مقطع دلم می‌خواهد صرفاً طرحی کلی از استدلال میل عرضه کنم که در فصل چهارم با تفصیل بیشتر به تحلیل آن خواهم پرداخت.

فاصله‌گیری میل از دیدگاه کلاسیک فایده‌گرایی در مورد طبیعت بشری، که او در کتابهای بتام و کولریج آن‌را سخت به باد انتقاد می‌گیرد، دست کم به چهار طریق مؤید و پشتیبان «آموزه آزادی» است. نخست، میل با دست شستن از مفهوم انفعالی ذهن، که او به بتام و پدرش نسبت می‌داد، به مفهومی از خوشبختی رسید که ارسطویی است، زیرا به نحوی جدایی‌ناپذیر با فعالیت مرتبط است. دیگر [برای میل] زندگی خوش انسانی به صورت زندگی شامل تعدادی از خیرها که بنابر فرض می‌شد مستقل از پیجویی فعالانه از آنها بهره‌مند شد متصور نبود. دوم، این از اعتقادات میل بود که وقتی به سطح معینی از تکامل اجتماعی رسیدیم، انسانها خوشبختی‌شان را در فعالیت‌هایی خواهند یافت که انتخاب یا «فردیت» از اجزاء ضروری آنهاست. همانگونه که امیدوارم بتوانم نشان دهم، میل ارزش مستقلی برای دست زدن به انتخاب، سوای سهمی که این کار در خوشبختی دارد، قائل نمی‌شود، اما در عین حال مدعی می‌شود که انسانها موجوداتی هستند که وقتی با صورتهایی از خوشبختی آشنا شدند که در آنها دست زدن به انتخاب جزئی ضروری است

۱. composition fallacy؛ نوعی مغالطه منطقی که در آن صدق مطلبی دربارهٔ اعضای یک گروه اثبات می‌شود و از آن صدق مطلب در مورد کل گروه نتیجه گرفته می‌شود. -م.

دیگر به این آسانی دست از این صورتهای خوشبختی برنخواهند داشت. سوّم، درک و برداشت میل از خوشبختی آشکارا فردگرایانه و پلورالیستی بود. طبق نظر میل، هر انسانی ماهیت یا موهبتی ویژه دارد که بسط و توسعه آن برای خوشبختی اش صرف نظرناکردنی است. چهارم، به گمان میل پیجویی خوشبختی منجر به سلسله‌ای از «آزمونهای در زیستن» (۴۶) می‌شود، و نه منجر به طرح و نقشه‌ای عقلانی برای زندگی از نوع راولزی آن، و هریک از این آزمونها در زیستن طبیعتاً براساس آنچه از آزمونهای دیگر می‌آموزیم مرتباً تغییر می‌یابند. این آزمون را برای افراد و نیز برای نوع بشر باید به صورت ماجرایی باز و بی‌انتهای در نظر آورد. حتی در مواردی که آزمونهای خاص بازگشت‌ناپذیر و فاجعه‌بار هستند، آزادی دست زدن به این آزمونها ضروری است تا معاصران و نسلهای آینده قادر باشند از شناختی که حاصل این آزمونهاست بهره‌مند شوند.

اگر فایده‌گرایی میل را چنین در نظر بگیریم که مثلاً ساختاری سلسله‌مراتبی دارد، به درک و فهم ما از آن کمک خواهد کرد. فایده‌گرایی میل دست کم سه رده متمایز دارد. نخست اصل فایده است که در اینجا نقش اصلی ارزش‌شناختی را ایفا می‌کند و فقط خوشبختی را واجد ارزش ذاتی معرفی می‌کند. خوشبختی در اینجا خوشبختی هر موجود ذی‌حسّ، عروس دریایی، پستانداران پست، و انسانهایی است که حالات ذهنی، احساسات، یا ترجیحاتشان آنقدر معین است که اصل فایده بتواند شاملشان شود. پس از آن فایده در تطبیق عملی اش با انسانهاست که قدرتهای عاشان امکان زندگیمهای شاد و ناشادی را به آنها می‌دهد که کیفیات این زندگیمها (تا جایی که می‌دانیم) منحصر به نوع انسان است. در این سطح رده است که واقعیتهای عام طبیعت بشری وارد کار می‌شوند - واقعیتهای عامی که گرچه چون می‌توانستند دیگر باشند ممکن به امکان خاص هستند، اما تا جایی که به انسانها مربوط است تغییرناپذیرند، و احکام گوناگون «هنر زندگی» را به بار می‌آورند و شکل

می‌دهند. سوّم، موارد اعمال اصل فایده بر انسانهای متفکر و متمدّن است که توانایی زندگی خودمختارانه در آنها بسط یافته و لذّات عالیتَر برایشان قابل حصول شده است. در اینجا خود «آموزه آزادی» وارد کار می‌شود. با قائل شدن اهمیتی خاصّ برای لذّات عالیتَر، ممکن است به نظر بیاید که اصل فایده نزد میل جنبه‌ای آرمانی پیدا کرده است و بیانگر نوعی کمال‌گرایی رویه‌ای است که در آن خود دست زدن به انتخاب و نه شیوه زندگی انتخاب‌شده ارزش ذاتی دارد. اگر بدرستی به بطن ساختار فایده‌گرایی سه‌رده‌ای میل پی ببریم، خواهیم دید که نسبت دادن جنبه‌ای کمال‌گرایانه به آموزه او [۴۷] کاملاً گمراه‌کننده است. این آموزه فقط از جهت اعمالش بر انسانهایی که به مرحله معینی از پیشرفت فرهنگی رسیده‌اند به نظر می‌رسد که چنین جنبه‌ای داشته باشد. این آموزه کلاً ناظر به نیاز [۴۸] است زیرا رده سوّم فایده‌گرایی میل متکی بر این شرط است انسانهای متمدّن در واقع زندگی انسانهای آزاد را ترجیح می‌دهند زیرا در چنین زندگی است که آنان به خوشبختی می‌رسند.

فایده‌گرایی غیرمستقیم میل مشتمل بر این تراز است که در عین اینکه اصل فایده، معیار ارزیابی همه قوانین رفتاری را فراهم می‌آورد، اما توسّل مستقیم به «فایده» برای حلّ و فصل مسائل عملی نوعاً خودشکن است. برای این خودشکن بودن فایده‌گرایی مستقیم تا حدودی با رجوع به ویژگیهای شاخص خوشبختی انسانی و تا حدودی با ادعاهایی نسبت به شرایط ضروری همکاری اجتماعی پایدار دلایلی فراهم آورده می‌شود. همچنین، تردیدی نیست که میل فکر می‌کرد همه صورتهای فایده‌گرایی مستقیم با توجه به واقعیت بسیار مهمّ خطاپذیری انسان از اعتبار ساقط می‌شوند. اشکال دیگری از فایده‌گرایی غیرمستقیم هم قابل تصوّرند، که با استدلالاتی سواى استدالات میل پشتیبانی شوند، اما همه این اشکال در این تز میل سهم خواهند بود که توسّل به «فایده» در زمینه معضلات عملی کلاً خودشکن است و همه آنها ختم به نظریه‌ای پیچیده و سلسله‌مراتبی در تعقّل عملی خواهند

شد. اهمیت ساختار سلسله‌مراتبی فایده‌گرایی میل در این واقعیت خود را نشان می‌دهد که در سطح یا رده‌دوم، دست زدن به انتخاب یا خودمختاری در میان منافع و علائق حیاتی انسان آن محوریت و اولویت را نخواهد داشت که در سطح یا رده‌سوم دارد. در واقع، این نقدی بر آموزه آزادی میل است که طبق شرایطی ضروری که او در منطق معین می‌کند و آن شرایط را برای نظم اجتماعی پایدار صرف نظرناکردنی می‌خواند، هرگز به سطح یا رده‌سوم نخواهیم رسید. من در اینجا نظرم را درباره این نقد، یا درباره امکان پیش آمدن تضاد میان سه رده در نظریه فایده‌گرایی میل، که این نقد ممکن است افشا کند، بیان نخواهم کرد، زیرا قصدم آن است که به برخی از این نقدها در فصل پایانی کتاب بپردازم. در اینجا صرفاً این اعتقاد خود را دوباره بیان می‌کنم که جز با توجه کامل به خصلت غیرمستقیم و سلسله‌مراتبی فایده‌گرایی میل، و وابستگی آن به روانشناسی فلسفی میل و ریشه داشتن آن در درک و برداشت میل از طبیعت انسانی، مفسران و منتقدان میل در برابر استدلال او در مورد محوریت و اولویت آزادی در میان سایر اجزای ضروری رفاه و خوشبختی انسانهایی از آن دست که رساله درباره آزادی خطاب به آنان است همچنان حیران خواهند ماند. اما باز می‌ماند این مسئله که دقیقاً مشخص کنیم آن «اصل آزادی» که میل در رساله مشهورش به دنبال دفاع از آن بود چه بود.

یادداشت‌های فصل دوم

1. J. S. Mill, *A System of Logic*, bk VI, ch XII, section 6.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

۴. در این مورد رجوع کنید به:

D. G. Brown, «What is Mill's Principle of Utility?», *Canadian Journal of Philosophy*, 1973, vol. 3, pp. 1-12.

5. J. S. Mill, *Utilitarianism, on Liberty and Considerations on Representative Government*, London. Everyman, 1972, p. 6.

6. *Ibid.*, p. 11.

7. *Ibid.*, p. 32.

8. *Ibid.*, p. 6.

9. Ted Honderich, «The Worth of J. S. Mill on Liberty», *Political Studies*, December 1974, vol. XXII, no. 4, p. 467.

10. See H. A. Prichard, «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», in Samuel Gorovitz (ed.), *Mill: Utilitarianism*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1971, p. 63.

11. See David Lyons, «Mill's Theory of Morality», *Nous*, 1976, vol. 10, pp. 101-20.

12. J. P. Dryer, «Mill's Utilitarianism» in Mill's *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J. M. Robson, Collected Works of John Stuart Mill, vol. X, Toronto University Press, 1969, p. lxiv.

13. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 45.

۱۴. نویسندگانی که در نظر دارم عبارتند از:

D. H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1967,

G. J. Warnock, *The Object of Morality*, London, Methuen, 1971, pp. 31-4.

وارناک در کتاب فوق روایت تاحدودی متفاوتی از این استدلال عرضه می‌کند که بسیاری یا اغلب یا شاید همه صورت‌های فایده‌گرایی خودشکن هستند.

۱۵. اشارهای خصوصاً به نوشته زیر است:

J. O. Urmson, «The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill», *Philosophical Quarterly*, 1954, pp. 33-9.

۱۶. در این مورد رجوع کنید به:

Borwn, *op.cit.*

17. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 45.

18. See Urmson's Paper, *op.cit.*, Collected in J. B. Schneewind's *Mill: A Collection of Critical Essays*, London, MacMillan, 1968, p. 183.

19. See Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 55.

20. Urmson, *op.cit.*, Schneewind, p. 189.

21. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 45.

22. J. S. Mill, *Autobiography*, in Max Lerner (ed.), *Essential Works of J. S. Mill*, New York, Bantam Books, 1961, ch. 5, para. 5.

23. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 45.

24. C. L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 48.

25. Rolf Sartorius, *Individual Conduct and Social Norms*, Encino and Belmont, California. Dickenson, 1975, pp. 70-1.

برای اطلاع از روایت هنر از این تر، که نین آنرا نقد کرده، اما پس از انتشار کتاب نین منتشر شده است، رجوع کنید به:

R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

بخصوص مسائل و سؤالات روشن‌کنندای در فصل ۹ این کتاب درباره عدالت و حقوق در چارچوبی فایده‌گرایانه مطرح شده است.

26. Ten, *op.cit.*, pp. 34-6.

27. *Ibid.*, p. 38.

28. Honderich, *op.cit.*

۲۹. اطلاع و آگاهی‌ام از امکانات و مشکلات فایده‌گرایی غیرمستقیم در مقام آموزای اصیل را، که فایده‌گرایی غیرمستقیم میل فقط یک نوع از آن است، به بحث برنارد ویلیامز در مورد آن در فصل ششم نوشته زیر مدیونم:

«A Critique of Utilitarianism» in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: for and against*, Cambridge University Press, 1973, pp. 118-35.

30. «Bentham», in G. Himmelfard (ed.), *J. S. Mill on Politics and Culture*, New York, Doubleday, 1963, p. 116.

32. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 46.

بحث براون درباره صورتبندیهای متفاوت میل از «هنر زندگی» در نوشته زیر آمده است: «Mill on Liberty and Morality», *Philosophical Review*, 1972, vol. 81, pp. 133-58.

33. R. J. Halliday, *John Stuart Mill*, London, Allen & Unwin, 1976, p. 58.

34. A. Ryan, *John Stuart Mill*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 106.

35. «Bentham», in Himmelfard (ed.), *op.cit.*, p. 114.

۳۶. درباره مواجهه با «برهان» میل رجوع کنید به:

Norman Kretzman, «Desire as proof of desirability», in Gorovitz, *op.cit.*, pp. 231-41.

۳۷. از پروفیسور برگر بسیار ممنونم که اجازه دادند بسیاری از فصول کتاب فوق‌العاده مفیدشان را بخوانم. گزارش برگر از مفهوم و درک میل از خوشبختی در نوشته زیر آمده است:

«Mill's Concept of Happiness», *Interpretation*, 1977, vol. XII, no. 3.

38. J. S. Mill, *A System of Logic*, bk VI, ch. 2, sect. 4.

همچنین رجوع کنید به بخش مربوط به خواست و خواش عادت‌ی در فصل ۴ فایده‌گرایی، که در آنجا میل می‌گوید: «خواست و اراده فرزند تمنا و طلب کردن است، و از قلمرو والدش زمانی درمی‌گذرد که به قلمرو عادت وارد می‌شود.» من مدیون دکتر دی. ای. ریز هستم که توجه مرا به این قطعه جلب کرد.

39. James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, London, 1896, pp. 217-18.

40. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 35.

41. *Ibid.* , p. 35.

42. Dryer, *op.cit.* , p. lxxviii.

43. *Ibid.* , p. lxxii.

44. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 4.

45. F. E. Mineka and D. N. Lindley (eds.), J. S. Mill, *Later Letters, Collected Works*, University of Toronto Press, 1972, vol. XVI, p. 1414.

46. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 115.

۴۷. در نوشته زیر جنبه‌ای کمال‌گرایانه به فایده‌گرایی میل نسبت داده شده است:

V. Haksar, *Liberty, Equality and Perfectionism*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 230-5, 236-57 *Passim*.

۴۸. اصطلاح «ناظر به نیاز» را به همان معنایی در اینجا به کار بردم که در اثر زیر تعریف شده است:

Brian Barry, *Political Argument*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 38-45.

اصل آزادی

۱. حوزه حفظ منافع خود، صدمه به دیگران، و نظریه منافع حیاتی

وقتی که میل اصل اندرزینی را که می‌خواست در رساله درباره آزادی از اختیار کردن آن دفاع کند «یک اصل بسیار ساده» [۱] خواند، در واقع ادعای گزافی کرد. اصل آزادی هر صفتی می‌تواند داشته باشد الا ساده، و بحث و جدل درباره قوت و جایگاه آن در کل «آموزه آزادی» میل همچنان ادامه دارد و روز به روز رونق بیشتری پیدا می‌کند. گفته‌های خود میل در این مورد خیلی به درد مفسران نمی‌خورد. در عین اینکه او در زندگینامه شخصی [۲] رساله درباره آزادی را «نوعی کتاب درسی فلسفی درباره حقیقتی منفرد» می‌خواند، اما در خود رساله، نه از «یک اصل بسیار ساده» بلکه از «دو اصل اندرزین» به عنوان محتوای تجویزی آن سخن به میان می‌آورد. سوای سؤال کلی درباره ربط «اصل آزادی» او به کل «آموزه آزادی» اش، که در بخش آخر همین فصل به‌کندوکاو درباره آن خواهم پرداخت، خود «اصل آزادی» جنبه‌ای از عدم قطعیت یا دوپهلویی و ابهام را به نمایش می‌گذارد که من مایلم آن را تقلیل دهم. یک حوزه دشواری و مشکل در تفسیر «آموزه آزادی» میل از این سؤال پدید می‌آید که آیا اصل میل درباره آزادی اصلی روادارنده محدود کردن آزادی در مواردی است که با این محدود کردن از صدمه به دیگران پیشگیری می‌شود، یا آنکه اصلی محدودتر و مؤکدتر است که محدود کردن آزادی را فقط در قبال رفتاری که صدمه به بار می‌آورد مجاز می‌شمارد. اما پیش از آنکه بیشتر برویم و

بکوشیم این حوزه ابهام را روشن کنیم، نیاز داریم بروشنی بگوئیم درک و فهم میل از صدمه چیست. همین که دست به این کار بزنیم خود را با مشکلاتی مواجه خواهیم دید.

شدت مشکلات ما (و میل) را می توان با این واقعیت اندازه گرفت که نویسندہ‌ای تا بدانجا پیش رفته است که مؤکداً گفته است کل بحث و استدلال عرضه شده در رساله درباره آزادی «با ابهام و دوپهلویی موجود در استفاده میل از واژه «صدمه» سست و باطل شده است».^{۱۲۱} بی تردید مسائل و مشکلاتی واقعی استفاده میل از این واژه را احاطه کرده اند. آیا قصد او این بوده است که خواننده از واژه «صدمه» صرفاً صدمه جسمانی را بفهمد، یا اینکه طبقه ای از صدمات اخلاقی به شخصیت را هم در کاربرد اصل آزادی باید در نظر گرفت؟ آیا صدمه ای که محدود کردن آزادی از آن پیشگیری می کند صدمه مستقیم به افراد حقیقی است، یا می توان آن را مرتبط با صدمه به نهادها، ورزشهای اجتماعی، و صورتهای زندگی هم دانست؟ آیا تعرض جدی به احساسات را هم تا آنجا که مربوط به تحدید آزادی است باید صدمه به حساب آورد، یا صدمه باید به منافع، یا آن دسته از منافع باشد که حفاظت از آنها در حد و اندازه های حق است؟ آیا قصور در رساندن نفعی به کسی، یا قصور در انجام تکالیف خود در برابر عموم را می توان موردی دانست که در آن صدمه ای وارد آمده است؟ این مشکلات بیانگر مشکلی فلسفی در تحلیل مفهوم صدمه هستند - مشکلی که از این واقعیت نشأت می گیرد که داورها درباره صدمه غالباً در میان کسانی که دیدگاههای اخلاقی مختلفی دارند محلّ جدل و مناقشه است. آیا می توان گزارشی مطلقاً طبیعت گرایانه را از معنای «صدمه» به عنوان گزارشی متناسب با اقتضائات اندیشه و عمل عادی و معمولی و روزمره پذیرفت؟ یا، اگر حق با نویسندگانی چون وینچ^{۱۲۲} باشد که گمانشان بر این است که داورها درباره صدمه مبنای مشترکی از بیطرفی اخلاقی نسبت

به شیوه‌های مختلف زندگی ندارد، آیا می‌توان این کار میل را موجه دانست که مفهوم جدیدی برای صدمه اختیار کرده است؟ اینها برخی از مشکلاتی هستند که طبیعتاً خود را به رخ هر کسی می‌کشند که دلش می‌خواهد «اصل آزادی» میل را توضیح دهد یا به کار بندد. زیرا اصلی که به ما می‌گوید آزادی را نباید جز برای پیشگیری از صدمه به دیگران محدود کرد چه معنا یا کاربردی می‌تواند داشته باشد اگر که خود را بی‌هیچ راه خروجی در بن‌بست این سؤال گیج و حیران بباییم که اصلاً چه چیزی را باید «صدمه» به حساب آورد؟

پس ظاهراً جای بحث و مناقشه نیست که اگر قرار باشد «اصل آزادی» به کاری بیايد، باید این مطلب را پیش فرض گرفت که قلمرویی از عمل انسانی هست که در آن آنچه فرد انجام می‌دهد، حتی اگر متضمن صدمه‌ای به خودش باشد صدمه‌ای به دیگران نمی‌رساند. از زمانی که درباره آزادی متشکر شده است، شایعترین خط و مسیر نقد بر استدلال و بحث میل این بوده است که در این استدلال و بحث چیزی پیش فرض گرفته شده است که وجود ندارد. یعنی قلمرویی از اعمال معطوف به نفع شخصی که تأثیرات جدّی‌اش فقط شامل حال خود فرد عامل می‌شود و نه هیچ‌کس دیگر. اگر چنین باشد، پس اصل میل نمی‌تواند وظیفه و کاری را که میل برای آن در نظر داشت به انجام برساند. یعنی مصون داشتن حوزه معین و مهمی از زندگی بشری از تعرض محدودکننده آزادی.

یکی از کوششها برای پاسخ دادن به این نقد سنتی کوششی است که جان ریز^۱ در رساله‌ای مشهور ۱۵۱ به انجام رسانده است. ریز میان اعمالی که بر دیگران تأثیر می‌گذارد و اعمالی که بر منافع دیگران تأثیر می‌گذارد تمایز قائل می‌شود، و مدّعی می‌شود که درک و برداشت مؤثر میل از صدمه، صدمه به منافع دیگران است. حال، طبق گفته ریز، «می‌توان تصوّر کرد که شخصی منافعی داشته باشد و از آن رهگذر صاحب حقّی شود، حتی اگر آن حق صرفاً

این باشد که منافع او به حساب آید. ریز تأکید می‌کند که منافع «برای آنکه وجود داشته باشند وابسته آن هستند که اجتماع آن منافع و علائق را به رسمیت بشناسد و آن منافع ربط نزدیکی به معیارهای حاکم در مورد نوع رفتاری دارند که شخص می‌تواند به نحوی مشروع از دیگران انتظار داشته باشد.» (۱۶۱ درباره تفسیر ریز دو نکته را می‌توان بدرستی مطرح کرد. نخست، اگرچه او تأکید می‌کند که نه او و نه میل، هیچ‌یک، نمی‌گویند که حقوق و منافع اصطلاحات هم‌معنایی هستند، بلکه فقط می‌گویند که این دو اصطلاح روابط نزدیکی با هم دارند، اما حقوق و منافع از جهات گوناگون تفاوت‌های مهمی دارند، که در نوشته‌های میل می‌توان گواهی‌هایی یافت مبنی بر اینکه او برخی از این تفاوت‌ها را به بحث خود مربوط می‌داند. شاید این نکته‌ای بسیار پیش پا افتاده باشد که فرایندهای غیرشخصی مثل فجایع طبیعی می‌توانند به منافع فرد لطمه زنند یا مانع حصول آن منافع شوند، حال آنکه تنها اعمال دیگر افراد است که می‌تواند به حقوق فرد لطمه وارد آورد. (۱۷۱ البته درست است که میل در رساله درباره آزادی به همه مواردی که منافع فرد لطمه می‌بیند نمی‌پردازد، بلکه فقط به مواردی می‌پردازد که منافع فرد مورد تجاوز قرار می‌گیرد، یعنی سایر اشخاص به آن لطمه می‌زنند؛ اما این واقعیت که چنین مواردی را می‌توان متمایز کرد خود نشان می‌دهد که مواردی هست که آنچه درباره منافع فرد می‌گوییم لزوماً پیامدی برای آنچه درباره حقوقش می‌اندیشیم ندارد. ثانیاً، باید توجه کرد که وقتی در قطعه نوشته‌ای که ریز نقل می‌کند میل می‌گوید حوزهای از زندگی را مشخص کند که در آن می‌توان فرد را در قبال جامعه مسؤول دانست، سخنی از معین کردن اینکه منافع افراد چیست به میان نمی‌آورد، بلکه از معین و معرّض کردن حقوق افراد سخن می‌گوید. او می‌گوید: «این رفتار شامل صدمه نزدن به منافع یکدیگر است: یا، درست‌تر بگوییم، صدمه نزدن به منافع معینی که طبق ماده قانونی صریح یا ادراک سر بسته و ضمنی بایستی به عنوان حقوق در نظر گرفته شوند.» در اینجا محک این نیست

که آیا دیگران به منافع فرد لطمه وارد آورده‌اند یا نه، بلکه این است که آیا این منافع باید به عنوان حق و حقوق محافظت شوند یا نه.

پس میل گمان ندارد که اگر فردی نفعی دارد، «از رهگذر آن» صاحب حقی می‌شود. اشاره او به «منافعی معین» معلوم می‌کند که فقط برخی منافع منشأ حق هستند، اما این منافع کدامند؟ برای متمایز کردن منافع یا علائق از «آرزوهای دلبخواهی، هوسهای گذرا، یا تمناهای هوسبازانه»،^{۱۸۱} ریز بر بستگی منافع به هنجارها و ارزشهایی که جامعه آنها را به رسمیت می‌شناسد تأکید می‌کند. اما این نکته همچنان در معرض این انتقاد است (چنانکه وولهایم^۱ مطرح می‌کند)^{۱۹۱} که اصل آزادی در تفسیر ریز خصلتی نسبی‌گرایانه و محافظه‌کارانه پیدا کرده است و نمی‌تواند آن کارکردهای اساسی و حادثی را داشته باشد که میل از این اصل انتظار داشت. مرزهای قلمرو معطوف به نفع شخصی را در این حالت همان مفاهیم مسلط فعلی از منافع معین خواهند کرد و اصل آزادی فقط تا جایی آزادی را بسط خواهد داد که محدودیتهای حقوقی بر آزادی پشت سر مفاهیم تغییر یابنده از منافع بشری لنگ‌لنگان حرکت می‌کنند. ایراد وولهایم به ریز نیرومند است، البته اگر گزارش ریز را بتوان چنان تفسیر کرد که منافع بشری را تابع به رسمیت شناخته شدن آن منافع در اجتماع کند؛ و تردیدی نمی‌توان داشت که مفهومی چنین نسبی‌گرایانه از منافع نمی‌تواند با مقاصد میل جور دربیاید. اما می‌توانیم از چنین نسبی‌گرایی پرهیز کنیم بی‌آنکه منافع را کلاً از نظر اجتماعی و تاریخی لایتغیر سازیم. منافع افراد می‌تواند و درواقع باید بر اساس معیارها و شرایط زمانه و فرهنگشان شکل گیرد، اما گفتن چنین حرفی به معنای این نیست که گفته باشیم منافع افراد کلاً وابسته به این است که جامعه آنها را به رسمیت بشناسد یا اینکه این منافع کلاً از این شناسایی است که پدید می‌آیند. اصل آزادی خود لزومی ندارد که خصلت نسبی‌گرایانه داشته باشد، حتی اگر کاربرد آن تا حدودی نسبی‌گرایانه

باشد (که یقیناً هم باید چنین باشد). میل نیازمند مفهومی از منافع است که تا جایی که حوزه‌ای اساسی برای رفاه انسانی را معین می‌کنند جهانشمول باشد، اما در عین حال جنبه‌ای بسط‌یابنده یا تاریخی هم داشته باشند. تصریح اینکه میل نیازمند چنین مفهومی است - و دست زدن به این استدلال، چنانکه من خواهم کرد، که این همان مفهومی است که در نوشته‌های او هست - به معنای به فراموشی سپردن آن بینش عمیق موجود در تفسیر ریز نیست، یعنی اینکه در نظر میل ربط نزدیکی میان حقوق اخلاقی و «منافعی معین» وجود دارد. درواقع، در نظر میل حقوق اخلاقی صرفاً برحسب منافع اولیه یا اساسی انسانها قابل تعریف، یا دست‌کم قابل دفاع، هستند. حقوق اخلاقی بنیادین انسان در نظر میل حقوقی برای حفاظت قانونی و عرفی اخلاقی از این منافع هستند.

پس آن «منافع اساسی» که، طبق نظر میل، باید پس از برآورده شدن شرایطی معین به عنوان حقوق اخلاقی مورد محافظت قرار گیرند کدامند؟ میل در فایده‌گرایی با تأکید می‌نویسد:

آن قواعد اخلاقی که نوع انسان را از صدمه زدن به یکدیگر منع می‌کنند (و هرگز نباید فراموش کنیم که مداخله نابجا در آزادی یکدیگر را هم در زمره آنها قرار دهیم) از هر حکم اندرزین دیگری، هر قدر هم مهم، که صرفاً بهترین شیوه اداره بخشی از امور بشری را یادآور می‌شوند، برای رفاه انسان حیاتی‌تر است.

او در ادامه مطلب باز هم تأکید می‌کند که:

اخلاقیاتی که هر فردی را از آزار دیگران، چه آزار مستقیم باشد چه آزار از طریق سد کردن راه او برای تعقیب آزادانه خیر خویش، محافظت می‌کنند، اخلاقیاتی هستند که در آن واحد هم در دل او جای دارند و هم

فرد بیشترین نفعش در انتشار و تقویت آنها با کلام و عمل است... همین اخلاقیات هستند که در وهله نخست الزامات و تکالیف عدالت را شکل می‌دهند.

میل در ادامه مطلب تصدیق می‌کند که:

شاخصترین موارد بیعدالتی... موارد تهاجم نابجا، یا موارد نابجای اعمال قدرت بر افراد هستند؛ موارد بعدی مواردی هستند که شامل دور نگه داشتن نابجای فرد از خیری است که قسمت اوست؛ در هر دو مورد، صدمه‌ای عیان به فرد وارد می‌آید، چه به شکل رنج و عذاب مستقیم، چه به شکل محروم کردن او از خیری طبیعی یا اجتماعی که آن فرد دلیل معقولی برای بهره‌مندی از آن دارد.

میل در نهایت در جمع‌بندی خلاصه‌ای نتیجه می‌گیرد که: «عدالت نامی است برای اقتضائات اخلاقی معینی، که اگر جمعاً در نظر گرفته شوند، در مقیاس فایده اجتماعی در رده بالاتری از بقیه قرار می‌گیرند و بنابراین فوق‌العاده الزام‌آورتر از بقیه هستند.» [۱۰]

میل در اینجا علاقه فرد به خودمختاری و امنیت را به عنوان حیاتی‌ترین منافع او مشخص می‌کند. در اهمیت این ادعا برای بحث و استدلال مطرح شده در رساله درباره آزادی هر چه بگوییم کم گفته‌ایم. اینها همان «منافع معینی» هستند که میل در رساله درباره آزادی به عنوان منافع معینشان می‌کند که باید در مقام حق از آنها حفاظت شود. به استثنای شرایط قراردادی معینی که در آنها حقوق بخصوصی وجود دارد، و به استثنای برخی شرایط اضطراری، [۱۱] این منافع زمانی تأمین می‌شوند که افراد از تعرض به خودمختاری یکدیگر، و از به خطر انداختن امنیت یکدیگر خودداری کنند. جز در مواردی که این منافع حیاتی به خطر افتاده باشند، هیچ سیاستی که هدفش پیشگیری از صدمه زدن

افراد به خودشان، یا واداشتن آنان به بهره رساندن به دیگران باشد، نمی تواند به هیچ وجه موجه باشد. در فصل مقدماتی درباره آزادی، آنجا که میل به «منافع دائمی انسان در مقام موجودی پیشرفتخواه» متوسل می شود در واقع اشاره اش به همین منافع است؛ این منافع در نظریه آزادی میل نقش و کارکردی شبیه به خیرهای اولیه در نظریه عدالت راولز دارند. این منافع حیاتی باید پیش از هر نفع دیگری که انسان می تواند داشته باشد محافظت شوند؛ و نباید تعدی و تجاوزی به این منافع صرفاً به این دلیل صورت گیرد که به نظر می رسد از رهگذر تعدی به این منافع ارضای سرجمع ترجیحات بیشتر خواهد شد. میل در کتاب اوگوست کنت و پوزیتیویسم در جهت رسیدن به این نتیجه به استدلال می پردازد و تأکید می کند که «بر هرکس فرض است که پیجویی اهداف شخصی اش را محدود به حدودی کند که با منافع اساسی دیگران سازگار باشد.» (۱۷۱) در اینکه میل نظریه ای در باب منافع اساسی یا حیاتی را به کار می گیرد جای تردیدی نیست. ممکن است هنوز هم این ایراد مطرح شود که تا بدینجا چیزی گفته نشده است که مؤید این اعتقاد باشد که این منافع همان امنیت و خودمختاری هستند. این نکته هم به هیچ وجه نشان داده نشده است که در نظریه میل استدلالهای موجهی برای نسبت دادن اولویت و برتری به نفع و علاقه به خودمختاری در مواردی که این نفع و علاقه در تضاد با اقتضائات امنیت قرار می گیرد وجود دارد. تا زمانی که از گزارش میل از دامنه و اهمیت این منافع حیاتی باخبر نشویم، درواقع ساختار استدلال او در جهت رسیدن از فایده به «اصل آزادی» را درست درک نمی کنیم.

بنابراین، یک شکل اساسی در تشریح نظریه حقوق اخلاقی میل، و از آنرو معین کردن نیروی اصل آزادی، مشکل معین کردن این است که منافع حیاتی امنیت و خودمختاری مشتمل بر چه چیزهایی هستند. زیرا، جز با مشخص کردن دقیق قلمرو این منافع و مرزشان با سایر منافع انسانی، اصل آزادی نخواهد توانست راهنمای عمل به آن شکلی باشد که میل انتظارش را

داشت. ممکن است فکر کنیم که مشکلات مربوط به مفهوم صدمه در نزد میل بار دیگر اینجا به شکلی جدّیتر بروز می‌کنند. من به هنگام بحث از طبیعت اقتضائاتی که «اصل فایده» بر عمل تحمیل می‌کند، این استراتژی را در پیش گرفتم که با در نظر گرفتن قصدی که از تفسیرم داشتم فرض را بر این گذاشتم که فایده‌گرایی میل متضمّن باور به پیشینه کردن تعهد به ارتقای فایده نیست. با این کار من از استراتژی متقابل آن چشم پوشیدم، یعنی انکار اینکه پیشینه کردن از مقتضیات عقلانی یا اخلاقی نظریه‌ای پذیرفتنی در مورد ارزش است. ما اکنون می‌توانیم به دو ابهام اساسی در منطق استدلال میل در دفاع از حقوق اخلاقی، بدان نحوی که من تا بدینجا عرضه کرده‌ام، اشاره کنیم. نخست، چه چیزی است که به منافع حیاتی وزن و اعتباری بیش از همه دیگر منافع انسانها می‌بخشد؟ چگونه نظریه‌ای که در نهایت متوسّل به رفاه عمومی می‌شود می‌تواند در برابر فدا کردن برخی منافع، هر قدر هم که حیاتی باشند، در برابر منافع دیگر مقاومت کند، اگر که حفاظت از این منافع دیگر بهره‌فایدتی بیشتری به دست دهد؟ ثانیاً، به هیچ‌روی روشن نیست که ما به نحوی رضایتبخش توانسته باشیم تا بدینجا مرز منافع حیاتی را با سایر منافع مشخص کنیم - یعنی نتوانسته‌ایم تا بدینجا به نحوی پذیرفتنی چارچوب حوزه‌ناظر به نفع شخصی را مشخص کنیم.

پیش از آنکه در ادامه سخن بگویم به سؤال نخست پاسخی بدهم، بد نیست نگاهی دوباره بیندازیم به اینکه چه چیزهایی می‌تواند در مقوله منافع اساسی یا دائمی انسان قرار گیرند. پیشتر گفتم که از نظر میل این منافع حیاتی یا اساسی همان منافع هستند که همه انسانها در امنیت و در خودمختاری دارند. اما چه منفعی در محدوده امنیت و خودمختاری جای می‌گیرند؟ با توجه به نفع اساسی انسانها که در امنیت است، مشکل زیادی در روشن کردن این مطلب نداریم که میل دلش می‌خواهد از این اصطلاح چه چیزی بفهمیم. میل به هنگام سخن گفتن از «نوعی از فایده» که اهمیت فوق‌العاده و تأثیر قاطع دارد» در ادامه مطلب می‌نویسد:

نفعی که در اینجا دخیل است امنیت است که همه این احساس را نسبت به آن دارند که حیاتی‌ترین همه منافع است. همه دیگر منافع و بهره‌های دنیوی منافع و بهره‌هایی هستند که شخصی لازم دارد و شخص دیگری لازم ندارد، و بسیاری از منافع و بهره‌ها هستند که در صورت لزوم می‌توان به طیب خاطر از آنها چشم پوشید یا با چیز دیگری جایگزینش کرد، اما امنیت چیزی است که احتمالاً هیچ‌کس بی‌آن نمی‌تواند سر کند؛ همه ما برای مصونیت از شر، و برای کلّ ارزش هر خیری و همه خیرها، در ماورای این لحظه گذرا، نیازمند آن هستیم؛ زیرا اگر هر کس که موقتاً قدرتی بیش از ما داشته باشد بتواند ما را در لحظه دیگر از هر چیزی محروم کند، هیچ چیز جز لذّت بردن از لحظه حاضر نمی‌تواند برای ما هیچ ارزشی داشته باشد. (۱۳)

همانگونه که از این قطعه نوشته و قطعه نوشته‌های دیگر در آخرین مقاله از سلسله مقالاتی که میل تحت عنوان فایده‌گرایی منتشر کرد برمی‌آید، درک و تصویری که او از امنیت دارد در وهله نخست بر اساس روایی توقعات تثبیت‌شده موجود شکل گرفته است. نقض حقوق قانونی فرد، نقض عهد یا پیمان، آن نوع عدم یقینی که عموماً با استبداد دلبخواهی و حکومت ضعیف همراه است - همه اینها شرایطی فراهم می‌آورند که در آن شرایط توقعات افراد در معرض خطر نقش بر آب شدن قرار می‌گیرد، آن هم در شرایطی نامعین و پیش‌بینی‌ناپذیر، که این از نظر میل در حدّ تجاوز و تعدی به حقّ اخلاقی امنیت است. بی‌تردید، بلافاصله خاطرنشان خواهد شد که اگر کلّ امنیت چیزی جز این نباشد، همه افرادی که در جامعه‌ای پایدار زندگی می‌کنند، بی‌توجه به ویژگیهای دیگر آن جامعه، از امنیت برخوردارند. و چنین چیزی غلط و نادرست هم نیست: اما لازم است دو قید بر آن نهاده شود. نخست، تعداد جوامع پایدار در تاریخ احتمالاً بسی کمتر از آن تعدادی بوده است که کسانی که این ایراد را می‌گیرند فکر می‌کنند. درست است که در

صورت اعمال آزمون امنیت تعداد زیادی از نظامهای اجتماعی غربال نمی‌شوند، اما چنین نیست که این آزمون آنقدر ضعیف باشد که هیچ نظام اجتماعی در این آزمون غربال نشود. ثانیاً، باید متذکر شویم که میل، در تصویری که از امنیت برای جان و مال مردم دارد، بی‌تردید پیرو بتنام است. او مسلّم می‌گیرد که بنا به پیش‌شرطهای مربوط به فایده، افراد بایستی به نحوی مطمئن از حملات جسمانی همسایگان، از مصادره اموال، از دستگیری خودسرانه و نظایر آن محافظت شوند. اگر طبق معیار فایده دلایل بهتری برای افزودن این اقتضانات اساسی‌تر بر آزمون امنیت وجود داشته باشد (که دارد) آنگاه تعداد جوامعی که از این شکلی سختگیرانه‌تر آزمون سربلند بیرون آیند به نحوی جدّی کاهش خواهد یافت. علاوه بر این می‌توان متذکر این نکته هم شد که درست است که امنیت با این درک جدید از آن آزمون دشوارتری را بر جوامع تحمیل می‌کند، اما به همین دلیل معیار محدودکننده‌تری است که اعمال می‌شود. هرگاه چنین مفهومی از امنیت را قبول کنیم، میل محق خواهد بود که ادعاهای آنان را که در نظرشان هر تغییر اجتماعی منتهی به نقض حقّ اخلاقی‌شان نسبت به امنیت می‌شود - مثلاً ادعاهای سنت‌گرایان یا محافظه‌کاران اخلاقی را - رد کند.

اگر در بیان اقتضانات امنیت مشکلی اساسی پیش پایمان نیست، در مقابل در بیان حقّ اخلاقی نسبت به خودمختاری وضع کاملاً به‌گونه‌ای دیگر است. هر چه باشد، میل، جز در نامه‌ای به یک طرف مکاتبه، ۱۳۱ هرگز از واژه «خودمختاری» در بستر استدلال درباره آزادی استفاده نکرده است. شاید به نظر بیاید که میل تحت فشار و برای اینکه به استدلالش انسجامی بدهد که در اصل فاقد آن است به چنین درک و برداشتی از خودمختاری می‌رسد. چنین احساس و درکی گمراه‌کننده خواهد بود. آشکار است که میل در رساله درباره آزادی در دفاع از آزادی به بحث و استدلال می‌پردازد - که البته درک از آزادی در اینجا هم شامل نبود الزام و تکلیف اخلاقی و حقوقی و هم شامل نبود

پدیده زور و اجبار است که البته میل استفاده دولت از آنها را به کاربرد مجازات در موارد نقض و قصور در الزام و تکلیف اخلاقی یا حقوقی مرتبط می‌کند. دفاع میل از آزادی در رساله درباره آزادی در این مفهوم تا حدودی با توسل به سهم و نقش آن در شیوه دیگری از آزادی عمل صورت می‌گیرد. این همان نوعی از آزادی عمل است که من آنرا «خودمختاری» نامیده‌ام و آنچه میل آنرا «اجبار اخلاقی» می‌نامد تقلیلش می‌دهد و افکار عمومی جبّارانه، که میل به پیروی از توکویل معتقد است در دموکراسی امریکایی وجود دارد، بنیانش را تضعیف می‌کند. حق اخلاقی نسبت به خودمختاری، به نحوی اساسی، برخلاف امنیت، حقی نیست که در اختیار همه انسانها باشد، بلکه فقط متعلق به کسانی است که حداقلی از تواناییهای عاملی خودمختار را داشته باشند: این حق فقط در به اصطلاح لایه سوم فایده‌گرایی سلسله‌مراتبی میل وارد کار و مطرح می‌شود. همانگونه که از بحث فردیت در فصل سوم درباره آزادی برمی‌آید، آنچه در خودمختاری مطرح است قدرتهایی است که برای مشخص کردن و اجرای طرحها و نقشه‌های متوالی زندگی به کار گرفته می‌شود. اولویت آزادی در گزارش فایده‌گرایانه میل از حقوق اخلاقی تا حدودی از ارتباطات مفهومی و تجربی آن با خودمختاری نشأت می‌گیرد. خودمختاری معین‌کننده تواناییها و امکانات موجود در دست زدن خودسنجانه و تخیلی به انتخاب است، و همه اقلام فهرستی را که از آزادیهای لیبرال کلاسیک در فصل مقدماتی درباره آزادی آمده است می‌توان برای به کارگیری قدرتهای خودمختارانه اندیشه و عمل، واجب و صرف نظرناکردنی دانست. آزادی به دلیل پیوستگی‌اش با خودمختاری، در آموزه میل تبدیل به جزئی ضروری از خوشبختی می‌شود و نه صرفاً وسیله‌ای علی و مؤثر برای آن.

می‌توان مشاهده کرد که در استفاده میل از این مفهوم، و در واقع در استفاده کل سنت جاری از روسو و کانت تا هومبولت و توکویل از این مفهوم، که در نهایت به رساله درباره آزادی هم می‌رسد، خودمختاری مشخص‌کننده مفهومی

دو وجهی است. برخلاف مفاهیمی از آزادی چون خودخواستگی^۱ که مثلاً در میان رواقیون رواج داشت، خودمختاری هم از مداخله دیگران کاستی می‌پذیرد و هم از نقصانهای درون‌شخصی (نظیر ضعف اراده، فقدان قوه تخیل، و غیره). آزادیهای لیبرالی کلاسیک نظیر آزادی مشارکت، آزادی اندیشه، و آزادی بیان در نظر میل هم به عنوان اجزای ضروری خودمختاری ارزشمندند و هم به عنوان شرایط ابزاری مفید در راه ارتقای خودمختاری در مجموع. بنابراین، با آنکه آزادی و خودمختاری در واقع ربط درونی به هم دارند، اما متقابلاً سازنده و به وجود آورنده یکدیگر نیستند؛ ربطی که میل مدعی می‌شود میان آنها وجود دارد تا حد زیادی با اتکا بر تجربه قابل تأیید و قابل دفاع است.

یک نکته دیگر هم لازم است درباره درک و برداشت میل از خودمختاری گفته شود. در نظر میل، و در نظر اکثر کسانی که با مفهومی مشابه از آزادی عمل سروکار دارند، خودمختاری شامل عمل کردن بر وفق ارزشها، پروژه‌ها، و نقشه‌ها و طرحهای جاری زندگی است. پس در نظر گرفتن منفعت حیاتی فرد در خودمختاری بعضاً ممکن است به معنای اجازه دادن به او برای تعقیب اهدافی باشد که رسیدن به آن اهداف بر منافع همه‌عمری او در کلیتش لطمه بزند. این نتیجه‌گیری اجتناب‌ناپذیر است که فقط با توسل به مصلحت جعلی قائل شدن اهمیتی بی‌اندازه برای منفعتی که هر فرد در خودمختاری دارد می‌توان با زیرکی از زیر آن دررفت (و البته میل این کار را نمی‌کند). این جنبه‌ای از استدلال میل است که من در فصل ۵، زمانی که به بررسی نحوه مواجهه او با پاترنالیسم خواهم پرداخت، آن را به گونه‌ای سیستماتیک‌تر مورد توجه قرار خواهم داد. فعلاً در این مرحله صرفاً می‌خواهم خاطرنشان کنم که نقشی که من به مفهوم خودمختاری در استدلال میل در دفاع از آزادی نسبت داده‌ام، در بستر آن روانشناسی فلسفی که به او منسوب ساخته‌ام بسادگی قابل

فهم است. هر چه باشد، این از ادعاهای میل است که انسانها نه با نگاهی به لذات آتی، بلکه با تداعیهای فعلی عملشان با لذت و درد است که به سمت دست زدن به آن عمل می‌روند. پس در نظر میل، در عین اینکه درست است که خودمختاری فقدان طیفی از تواناییها و رگه‌های شخصیتی را، که معیار رسیدن به آرزوهایمان است، محسوس می‌کنند، اما در عین حال خودمختاری جزئی آرمانی از خوشبختی هم هست که عمیقاً در دل طبیعت عمل انسانی جای گرفته است. درست همانطور که امنیت، هرگاه که از قواعد تبعیت کنیم، در ضعیفترین شکلش وجود خواهد شد، بر همان نحو خودمختاری نیز، هرگاه انسانها هدفمندانه عمل کنند، [در ضعیفترین شکلش] وجود خواهد داشت. هرچند این اصطلاحات معانی «توصیفی» عام پنهانی دارند، در عین حال در نظریات و نوشته‌های میل می‌توانستند کاربرد کلمات تحصّلی را هم داشته باشند، اگر که او اصطلاح «خودمختاری» را اختیار کرده بود تا با آن از شکلی از آزادی عمل سخن بگوید که آزادی اجتماعی در خدمت آن است. درواقع، این از ادعاهای میل است که، هرگاه شرایط لازم برای داشتن و استفاده از حقّ امنیت به دست آمد، خودمختاری هر چه بیشتر جزئی ارزشمندتر از خوشبختی را تشکیل می‌دهد. البته، بیان ادعای میل در این شکل لخت و عریان بلافاصله مشکلاتی در زمینه امکان پیش آمدن تضادّ میان اقتضائات خودمختاری و اقتضائات امنیت را به ذهن متبادر می‌کند. زیرا، در عین اینکه این دو منفعت حیاتی نبایستی کاملاً از هم متمایز باشند، کلاً از هم جدایی‌ناپذیر هم نیستند. دست‌کم، سیاستهای متفاوت ممکن است تأثیرات متفاوتی بر خودمختاری و امنیت داشته باشند، حتّی اگر در جهت ارتقا یا محافظت از هر دو باشند. اما من بحث درباره‌ی این مشکلات را به فصل پایانی این پژوهش وامی‌گذارم، که در آن به ارزیابی «آموزه آزادی» در کلیتش خواهم پرداخت.

گفتم که فایده‌گرایی میل پلورالیستی و از نظر ساختار سلسله‌مراتبی است،

و طرحی عرضه داشتیم از اینکه چگونه منافع حیاتی امنیت و خودمختاری در این سلسله مراتب تشخیص می‌یابند. حال می‌خواهم نشان دهم که نظریه منافع حیاتی میل، آن‌گونه‌ای که در رساله درباره آزادی و فصل پایانی فایده‌گرایی عرضه شده است، زمانی که به بحث او در مورد شرایط گریزناپذیر و صرف نظرناکردنی پایداری و ثبات اجتماعی در نظام منطق پیوند خورد، موجه و معقول و پذیرفتنی می‌شود. در نظام منطق می‌بینیم که میل به شیوه‌ای شبیه استدلالهای هارت درباره «محتوای حداقلی قانون طبیعی» در کتاب مفهوم قانون (۱۹۵۱) دست به این استدلال می‌زند که برخی قواعد یا قراردادها برای پایداری و بقای هر جامعه‌ای صرف نظرناکردنی هستند. آن کاربردی که واژه «صدمه» در رساله درباره آزادی پیدا کرده است مرتبط با قاعده است، زیرا موارد اصلی وقوع صدمه از نظر میل مواردی است که شامل نقض آن دسته از قواعدی می‌شود که وجودشان برای پایداری و بقای اجتماعی ضروری است. خود میل این مطلب را در فایده‌گرایی چنین بیان می‌کند: «انسان می‌تواند اشتراک منافع میان خودش و اجتماعی انسانی که او جزئی از آن است ببیند، به نحوی که هر رفتاری که امنیت جامعه را در کل تهدید کند، برای خود او نیز تهدیدکننده باشد.» (۱۹۶) پیشتر گفتم که هرچند همه جوامع برآورنده خواستها و مقتضیات نیستند که میل در زمینه امنیت در ذهن دارد، بسیاری از جوامع پاسخگوی این نیاز هستند، و فقط شمار اندکی از آنها شباهت به آن جامعه لیبرالی دارند که میل در نظر داشت. پس چگونه میل می‌تواند این دامنه را چنان تنگ کند که فقط جوامعی در محدوده آن باقی بمانند که در آنها شرایط حداقلی قانون طبیعی برآورده می‌شود و مدعاهای آزادی مورد توجه و احترام قرار می‌گیرد؟ در آموزه میل، این تنگ کردن دامنه می‌تواند انجام گیرد فقط به این شرط که پذیرفته شود مدعاهای تاریخی و روانشناختی مندرج در نظریه او در مورد انسان دارای پایه منطقی و عقلانی هستند و احتمالاً صادقند. آنچه در فصل بعدی این کتاب به بررسی اش خواهم پرداخت همین مدعاها هستند. پیش از

آنکه بتوانیم نگاهی سودمند به بنیاد تصویری از انسان که در «آموزه آزادی» میل هست بیندازیم، لازم است نگاهی دوباره به «اصل آزادی» او بیندازیم تا ببینیم آیا توانسته‌ایم از آن ابهام‌زدایی کنیم و جایگاهش را بدرستی در کل آموزه او معین کنیم یا نه.

۲. اصل آزادی در آموزه آزادی

«اصل آزادی» به ما می‌گوید که فقط پیشگیری از صدمه به دیگران می‌تواند توجیه‌گر محدود ساختن آزادی باشد. در بخش اول این فصل، تلاش نسبتاً زیادی به خرج دادم تا مشخص کنم مفهوم صدمه در اصل میل چیست. گفتم که بهترین تفسیر از «صدمه به دیگران» می‌تواند «صدمه به منافع حیاتی دیگران» باشد و منظور از منافع حیاتی همان خودمختاری و امنیت است. حوزه‌ای از ابهام که در «اصل آزادی» هست و من به بحث درباره آن نپرداختم، و در اینجا هم بررسی‌اش نخواهم کرد، از این اذعان‌گه‌گذاری میل نشأت می‌گیرد که فقط صدمه به دیگران نیست که می‌تواند توجیه‌گر محدود ساختن آزادی باشد، بلکه خطر وارد آمدن چنین صدمه‌ای هم توجیه‌گر چنین محدودساختنی است. وارد کردن محاسبه احتمالات در کاربرد اصل آزادی دشواریها و مشکلات آن را بینهایت بیشتر می‌کند، اما من گمان نمی‌کنم اضافه کردن منافع حیاتی به خطرافتاده یا مورد تهدید به منافع حیاتی صدمه‌دیده به خودی خود نامعقول یا ناموجه باشد. حوزه دیگری از ابهام در اصل آزادی، که ابهامی است که بظاهر در دسراقرین تر است، ابهام در دو تفسیر متفاوت از این اصل است: تفسیری که آن را اصلی می‌داند که مجوز محدود ساختن آزادی را فقط برای پیشگیری از رفتار صدمه‌زننده می‌دهد، و تفسیری که آن را اصلی می‌داند که محدود ساختن آزادی را به خاطر پیشگیری از صدمه روا می‌دارد. در تفسیر نخست، که تفسیر سختگیرانه‌تر و مقیدتری است، می‌توان بحق آزادی فرد را محدود کرد، صرفاً اگر رفتارش به منافع حیاتی دیگران صدمه زده

باشد یا آن را به مخاطره افکنده باشد. در تفسیر دوم، آزادی فرد را بحق می‌توان محدود کرد، حتی اگر آنچه انجام می‌دهد است بر هیچ‌کس دیگر تأثیری نمی‌گذاشته است، فقط به شرطی که چنین محدود ساختنی مانع از صدمه رسیدن به دیگران شود. برخی از مفسران جدید میل گمانشان بر این است که بسیاری چیزها به این برمی‌گردد که قرائتمان از «اصل آزادی» میل قرائتی باشد که این اصل را اصل رفتار صدمه‌زننده به حساب آورد یا آنکه اصل عامی برای پیشگیری از صدمه، و بحث و جدل میان این مفسران ادامه دارد که کدامیک از این قرائتها قرائت مدللتر و درست‌تری است.

من بیشتر متعالم تا همانند لیونز^۱ و برخلاف براون، فرض را بر این بگذارم که درک خود میل از این اصل بر اساس پیشگیری از صدمه بوده است و نه بر اساس رفتار صدمه‌زننده، اما چندان دلبسته استدلال در جهت این تفسیر نیستم. (۱۷) این بحث و جدل وارد بطن مشکلاتی که ما در توضیح و تشریح «آموزه آزادی» میل داریم نمی‌شود. بنا به هر دو تفسیر، اصل آزادی آشکارا محدود ساختن آزادی به خاطر رفاه و سعادت را منع می‌کند، و مسئله و مشکل اشتقاق چنین اصلی از فایده همچنان همان مسئله و مشکلی است که من در فصل نخست این کتاب مطرح و مشخص کردم: چگونه «اصل فایده» می‌تواند مؤید اختیار کردن حکم اندرزینی باشد که ارتقای خوشبختی را به عنوان دلیلی برای عمل در مواردی که محدود ساختن آزادی مطرح است از حیث انتفاع ساقط می‌کند؟ و باز، تضاد میان بیشینه کردن یک ارزش و توزیع منصفانه آن، که من به عنوان مشکل بزرگ دیگری برای آموزه میل مشخص کردم، بر سر راه هر دو قرائت از اصل او قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که این مشکل بر سر راه قرائت سهل‌گیرانه‌تر از این اصل همچون اصلی پیشگیری‌کننده از صدمه بزرگتر باشد، اما به هر صورت در برابر قرائت سخت‌گیرانه‌تر نیز مشکل بزرگی است. عرضه اصل میل به شکل سهل‌گیرانه‌اش این مسئله و

1 Lyons

مشکل بدیهی را پیش می‌آورد که کم‌هزینه‌ترین استراتژی برای به حداقل رساندن صدمه ممکن است منصفانه‌ترین استراتژی نباشد: این به یاد ما می‌آورد که استراتژیهای منفی فایده‌گرایانه در مورد به حداقل رساندن صدمه (یا درد) لزوماً منصفانه‌تر از استراتژیهای مثبت در زمینهٔ بیشینه کردن خوشبختی یا منفعت نیستند. اما حتی قرائت سختگیرانه‌تر از این اصل هم همین مشکل را پیش روی ما می‌نهد. زیرا، حتی در این قرائت، یک صدمهٔ بسیار کوچک ممکن است به نظر خسران بزرگی بر آزادی را توجیه کند، و این خسران ممکن است توزیعی بس نامتعادل و نامتوازن داشته باشد. مسلماً، قرائت سختگیرانه و مقیدتر از «اصل آزادی» در مقام حاصل رفتار صدمه‌زننده این مزیت بزرگ را دارد که، جز در مواردی که صدمه به دیگران مطرح است، همهٔ انسانها از همان حقِ بیشینه نسبت به آزادی برخوردارند. «اصل آزادی» تا جایی که دلیلی برای محدود کردن آزادی تا زمانی که مسئلهٔ صدمه به دیگران پیش می‌آید نمی‌بیند، پیش‌فرض همان اصل لیبرالی کلاسیک تجویز بیشترین آزادی برابر ممکن است. زیرا، اگر این اصل پذیرفته شود، هیچ فردی آزادی دیگری را محدود نخواهد کرد مگر آنکه توجیهی برای چنین محدودساختنی براساس پیشگیری از صدمه داشته باشد. اما زمانی که از سد و مرز پیشگیری از صدمه درگذشتیم، محدود کردن آزادی در اصل و اساس مجاز می‌شود، و آنچه تاکنون گفته شده به ما نمی‌گوید که باید توزیع منصفانهٔ محدودیتها را هدف قرار دهیم. پس، حتی در قرائت سختگیرانه و مقیدتر، بار دیگر، زمانی که از سد و مانع برپاشده در برابر استراتژیهای عادی بیشینه‌کننده درگذشتیم، رقابتی میان فایده و انصاف درمی‌گیرد. و سرانجام، من گمان می‌کنم که فرقی نمی‌کند کدام یک از دو تفسیر را اختیار کنیم چون به مرحلهٔ مشکلی یافتن منشأیی فایده‌گرایانه برای اصل میل بدین ترتیب حل نمی‌شود. آنچه تا بدینجا دربارهٔ تفسیر صدمه براساس لطمه به منافع حیاتی عرضه داشته‌ایم ممکن است پذیرفته شود، اما در عین حال خود «اصل آزادی» رد و

انکار شود. زیرا ممکن است شخص قبول داشته باشد که امنیت و خودمختاری مهمترین منافع انسان و شایسته قرار گرفتن در رده‌ای برتر از سایر منافع انسان هستند، اما در عین حال حتی به چنین محدودیت آشکارا ضعیفی بر مؤثرترین استراتژی برای حفاظت و ارتقای این منافع، آن‌گونه‌ای که «اصل آزادی» به وجود می‌آورد، رضایت ندهد. پس ما چه تفسیری سهل‌گیرانه و چه تفسیری سختگیرانه از اصل آزادی ارائه دهیم، باز مشکل اصل آزادی این است که همچنان نیازمند منشأیی فایده‌گرایانه است، و حتی اگر چنین منشأیی هم برای آن یافته شود، باز به نظر می‌آید که نیازمند اصل تکمیلی مستقلی در زمینه توزیع است. چگونه باید این مسائل و مشکلات را حل کرد؟

نخستین حلقه در زنجیره ارتباطاتی که «آموزه آزادی» میل متکی بدان است حلقه رابط میان حفاظت از منافع حیاتی و رعایت حقوق اخلاقی است. تکلیف شاقی که میل در فصل پایانی فایده‌گرایی به عهده گرفته است نشان دادن این است که حقوق اخلاقی خود پایه در منافع حیاتی دارند و عدالت خود با حفاظت از حقوق اخلاقی مرتبط است. باید به شکلی گذرا متذکر شویم که میل روشن نمی‌کند که آیا اقتضائات عدالت با حفاظت از حقوق به طور کامل برآورده می‌شود یا نه، و از زیر بار این سؤال خالی می‌کند که آیا الزامات عدالت ممکن است در مواردی تحت الشعاع دیگر الزامات اخلاقی قرار گیرد یا نه. من این مشکلات را در بخش بعدی همین فصل در بستر نظر میل درباره انصاف در آموزه آزادی مورد بحث قرار خواهم داد. اما جدا از این پیچیدگیها، استدلال میل در فصل آخر فایده‌گرایی این است که فایده اقتضا می‌کند که اصلی شبه‌مطلق در زمینه رعایت حقوق اخلاقی اختیار کنیم. در فایده‌گرایی حق اخلاقی که معین می‌شود و به شکل محوری تصدیق می‌شود ریشه در علاقه به امنیت دارد، حال آنکه در رساله درباره آزادی گفته می‌شود که در میان منافع حیاتی این خودمختاری است که جنبه محوری دارد. اما در هر دو متن روشن است که استدلال میل این است که خود فایده اقتضا می‌کند اصل قیدگذار

جانبی وزینی (اما نه بینهایت وزینی) در زمینه حفاظت از حقوق اخلاقی اختیار شود.

اینکه این اصل قیدگذار جانبی همان «اصل آزادی» است فقط در صورتی نتیجه می‌شود که آمادگی آن‌را داشته باشیم که نظریه منافع حیاتی را به عنوان نظریه‌ای معتبر بپذیریم. بر همین وجه، «اصل آزادی» فقط در صورتی می‌تواند پایه در منافع حیاتی داشته باشد که حاضر باشیم بپذیریم که استراتژیهای مستقیم برای افزایش و ارتقای رفاه خودشکن هستند. در اینجا به نظر می‌رسد میل می‌خواهد میان اصولی که قید و بندها و محدودیتهای اطلاعی بر ملاحظات تحمیل می‌کند که باید در تأمل عملی به حساب آوریم و سایر اصول اساسی‌تر تمایزی قائل شود، یعنی همان کاری که آ.ک. سن^۱ می‌کند. (۱۸۱)

اگر درباره آزادی و فایده‌گرایی را با هم در نظر آوریم، به نظر می‌رسد استدلال او این باشد که بهترین راه حفظ و ارتقای منافع حیاتی این نیست که مستقیماً در جهت حصول این هدف حرکت کنیم. بهترین بخت ما برای این کار توسل به استراتژی متجسم و مندرج در «اصل آزادی» است - استراتژی کاستن از آزادی فقط در مواردی که منافع حیاتی دیگران به مخاطره می‌افتد. اما این «اصل آزادی» در کل «آموزه آزادی» چگونه جلوه‌گر می‌شود؟ اگرچه من تا بدانجا پیش نرفته‌ام که ادعا کنم «اصل آزادی» کل باقیمانده نظریه عدالت میل را پیش‌فرض قرار می‌دهد، اما می‌خواهم بگویم که معنای پیشگیری از صدمه در بحث از منافع حیاتی و حقوق اخلاقی ارائه می‌شود که میل در فصل پایانی فایده‌گرایی انجام می‌دهد و مبنای آن‌را حفاظت از منافع حیاتی و حقوق اخلاقی می‌داند. اگر بپذیریم این پیوند در نوشته‌های میل قابل فهم و قانع‌کننده است، می‌توانیم پا در راه فهم این مطلب بگذاریم که چگونه میل می‌توانسته است محدود کردن سیاست فایده‌گرایی به پیشگیری از صدمه، و محدود کردن پیشگیری از صدمه به لطمه به منافع حیاتی را به عنوان استراتژیهای قابل دفاع

بر اساس فایده‌گرایی در نظر آورد. در واقع، علقه اصلی در فایده‌گرایی غیرمستقیم میل این است که فایده‌گرایی غیرمستقیم منجر به مفهومی از عدالت می‌شود که دقیقاً بر همین اساس از آن دفاع می‌شود.

پیش از آنکه بکوشم به گونه‌ای سیستماتیک‌تر حلقه‌های ارتباطی «اصل آزادی» را با نظریه عدالت میل تکمیل کنم، جا دارد با یک ایراد عام بر درستی و صحت اخلاقی نظریه میل مواجه شوم که به نظر من براحتمی می‌توان نشان داد که ایرادی مبتنی بر درکی ساده است. این ایراد، که براون با وضوح و قدرت آن را مطرح کرده است، این است که «ما وظیفه داریم به کمک سایر افراد بشتاییم، وظیفه‌ای که فراتر از صرفاً اجتناب از صدمه زدن به آنان است؛ و انجام دادن این وظیفه در مقام شهروندان و مالیات‌دهندگان می‌تواند از ما خواسته شود؛ و اصل اساسی میل جایی برای چنین درخواستهایی نمی‌گذارد.»^{۱۹۱} ایراد براون را حتی آنهایی هم تکرار می‌کنند که قرائت او از «اصل آزادی» را بر اساس رفتار صدمه‌زننده نمی‌پذیرند؛ زیرا مگر ما وظایفی اخلاقی بر عهده نداریم که فراتر از صرفاً پیشگیری از صدمه است و عملاً دامنه‌اش به کمک کردن و نفع رساندن به دیگران می‌رسد؟ حال من در اینجا به بررسی مواردی نمی‌پردازم که انجام ندادن عملی خود می‌تواند صدمه‌آور تلقی شود، مواردی که خود میل بدانها پرداخته است و کانون اصلی حمله منتقدانش هم نیست. گذشته از موارد دارای فوریت یا نیکوکاری، کاملاً می‌توان این را امر مطلوب، یا حتی از نظر اخلاقی تکلیف به حساب آورد، که ما به افراد کمک کنیم تا حداکثر استفاده را از زندگی‌شان ببرند. آیا «اصل آزادی» در تمامی مواردی که این کمکها کمکهای نیکوکارانه داوطلبانه نیستند سد راه رساندن چنین کمکهایی نمی‌شود؟ آیا «اصل آزادی» تمام کوششهای مؤسسات دولتی یا حکومتی برای کمک یا نفع رساندن به افراد را در مواردی که پیشگیری از صدمه مطرح نیست محکوم نمی‌کند؟

بسیار جالب است که در این مورد به ملاحظات میل در فصل آخر درباره آزادی توجه کنیم:

من بحث دربارهٔ یک رشته سؤال مربوط به حدود مداخلهٔ دولت را به ختم مقال گذاشته‌ام، سؤالاتی که گرچه به موضوع «رساله» ربط نزدیکی دارند، اما دقیقاً در محدودهٔ موضوع آن قرار نمی‌گیرند. این سؤالات مربوط به مواردی هستند که دلایل علیه مداخلهٔ دولت ربطی به اصل آزادی ندارند؛ مواردی که مسئله مربوط به محدود کردن اعمال افراد نمی‌شود، بلکه مربوط به کمک رساندن به آنهاست. سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا دولت باید کارهایی را که به نفع شخصی افراد است به انجام برساند یا اسباب انجام آن کارها را فراهم آورد یا آنکه افراد را به حال خود بگذارد تا به صورت فردی یا داوطلبانهٔ جمعی آن کارها را به انجام برسانند. [۲۰]

حاصل بسیار مهم این قطعه نوشته این است که دلایلی که علیه مداخله اقامه می‌شود از «اصل آزادی» به دست نمی‌آید، بلکه از ملاحظات دیگر، ملاحظات گسترده‌تر مبتنی بر مصلحت عام، به دست می‌آید. میل در ادامه بحثش می‌گوید علی‌القاعده بهتر این است که افراد در پیشبرد امورشان به حال خود واگذاشته شوند بی‌آنکه دولت یا حکومت به کمکشان بشتابد، زیرا نوعاً این کمکها تأثیری خشی‌کننده و فلج‌کننده بر قوهٔ ابتکار و تکاپوی آنان می‌گذارد. اما این ملاحظات مبتنی بر مصلحت در جهت منع تقریباً مطلق اقدام مثبت دولت برای نفع رساندن یا کمک نیست و هرگز در رسالهٔ دربارهٔ آزادی به این ملاحظات چنین وزن و اعتباری داده نشده است. اصل عدم مداخلهٔ دولت در زندگی اجتماعی، که میل در رسالهٔ دربارهٔ آزادی از آن یاد می‌کند و در جای خود در اصول اقتصاد سیاسی به تفصیل از آن دفاع می‌کند، طبق تصریح خود میل نوعی نتیجه‌گیری براساس مصلحت است، قاعده‌ای خط‌پذیر و تجربی که به کار بستنش بستگی به زمان، مکان، و شرایط دارد. خلاصه، این قاعده به هیچ وجه آن حالت مؤکد و قوت و قدرت «اصل آزادی» را ندارد. دلایل هم روشن است، فقط کافی است تمایزی را که میل در اصول

اقتصاد سیاسی میان استفاده‌های حکمی^۱ و غیرحکمی^۲ از اقتدار دولت قائل می‌شود به یاد آوریم:

بایستی از تمیز میان دو نوع مداخله دولت بیاغازیم، که گرچه ممکن است مربوط به یک موضوع باشند، اما ماهیت و عوارضشان تفاوت عظیمی دارد، و برای توجیه نیازمند انگیزه‌هایی با درجات بسیار متفاوتی از ضرورت و میریت هستند. مداخله ممکن است به حد مهار کردن عاملیت آزاد افراد برسد. دولت ممکن است همه اشخاص را از دست زدن به بعضی کارها نهی کند؛ یا از دست زدن به آن کارها بدون مجوز دولت بازدارد؛ یا ممکن است انجام بعضی کارها را یا شیوه بخصوصی در انجام کارها را، که به اختیار افراد است که انجامشان دهند یا از انجامشان سر باز زنند به آنها تجویز کند. این مداخله حکمی دولت است. مداخله دیگری هست که حکمی نیست: زمانی که دولت به جای صدور حکمی و تنفیذ آن با تعیین مجازات، به شیوه‌ای متوسل می‌شود که کمتر دولتها بدان رجوع می‌کنند، شیوه‌ای که می‌توان استفاده‌های بزرگی از آن کرد، و آن راهنمایی کردن و اطلاع‌رسانی است؛ یا زمانی که دولت، در عین آزاد گذاشتن افراد برای استفاده از امکاناتشان در جهت هر چیز مربوط به منافع عام، بی‌آنکه کارش تداخلی با کارهای آنها پیدا کند، صرفاً مسئله را به امید آنها رها نمی‌کند، و در کنار ترتیباتی که آنها داده‌اند، خودش هم مؤسسه‌ای برای تعقیب همان اهداف تأسیس می‌کند....

حتی از همان نظر اول پیداست که محدوده کاربست مشروع نوع حکمی مداخله دولت بسیار محدودتر از آن نوع دیگر مداخله است. [مداخله حکمی] در هر مورد و در هر صورت نیازمند ضرورت قویتری است تا موجه باشد؛ حال آنکه در بخشهای زیادی از زندگی انسان چنین مداخله‌ای باید بی‌هیچ ملاحظه و قید و شرطی حذف شود. (۲۱)

پس عاملیت حکمی دولت اساساً نهی‌کننده یا اجبارکننده است و مشتمل بر محدود کردن آزادی است، حال آنکه اقدام و عمل غیرحکمی هیچ اجبار یا محدود کردن آزادی را دربر ندارد، الا آنچه برای بالاتر بردن درآمدهای دولت ضروری است. نظر من در اینجا این است که میل «اصل آزادی» را صرفاً برای کنترل آنچه پیشتر اقدام «حکمی» دولت خوانده است پیشنهاد می‌کند و این اصل در مورد اقدامات دیگر دولت در جهت نفع دیگران یا صرفاً پیشگیری از صدمه رسیدن به آنان، در مواردی که آن اقدام دربرگیرنده تجاوزی به آزادی، سوای ضرورت بالاتر بردن مالیاتها، نیست، ساکت است. پس هیچ تناقضی در این نیست که میل ابتدا در اصول اقتصاد سیاسی طیف وسیعی از فعالیتهای مطلوب دولتی را معین می‌کند که ربطی به پیشگیری از صدمه ندارند و بعد «اصل آزادی» خودش را مطرح و پیشنهاد می‌کند. زیرا «اصل آزادی» صرفاً مربوط به محدودسازی آزادی است و دیگر فعالیتهای دولت از هر نوع آن را نقض نمی‌کند، البته به شرطی که این فعالیتها بیرون از حوزه حکمی باشند.

۳. فایده، عدالت، و شرایط

همکاری اجتماعی در آموزه آزادی

در همان آغاز این جستار، من به مواجهه با ایرادی اساسی در مورد امکان پرداختن هرگونه نظریه فایده‌گرایانه در مورد حقوق اخلاقی پرداختم. چگونه اعتقادی محکم به حقوق اخلاقی فرد می‌تواند با تأیید و تصدیق ادعاهایی همزیستی داشته باشد که رفاه همگانی را در درجه اول اهمیت قرار می‌دهند؟ هر چه باشد، عموماً فرض را بر این می‌گذارند که حقوق اخلاقی نسبت به رفاه عمومی دست بالا را دارد - یا به عبارت دیگر، حقوق اخلاقی است که محدودیتهایی اخلاقی برای پیجویی فایده را معین می‌کند. خود میل در فصل پایانی فایده‌گرایی اشاره‌ای به مسئله دارد: «پس، به تصور من، داشتن حقی به منزله داشتن چیزی است که جامعه باید از من صاحب حق برای تملک آن

دفاع کند. اگر ایرادگیرنده در ادامه سخنش بپرسد، چرا جامعه باید چنین کند؟ پاسخی جز این برایش ندارم که به خاطر فایده عمومی. «۱۲۲» با این توان آزمایی اساسی چگونه باید مقابله کرد.

می توان با این ایراد مقابله کرد، اگر که حق با میل باشد که فرض را بر این می گذارد که توسل مستقیم به فایده نتیجه ای خود شکن دارد، و اگر این استدلال او در حمایت از این ادعا محکم و متین باشد، که این نتیجه خود شکن توجیهی فایده گرایانه برای اختیار کردن اصل قیدگذار جانبی در مورد محدود کردن آزادی در جامعه ای متمدن فراهم می آورد. فقط در صورتی می توانیم بگوییم که این اصل قیدگذار جانبی همان اصل آزادی است که حاضر باشیم درک و تصور میل از طبیعت بشری را معتبر بدانیم.

همانگونه که پیشتر گفتم، آشکار است که اگر اصل آزادی را چنان تفسیر کنیم که مانع هرگونه محدود کردن آزادی جز در مواردی باشد که احتمال رسیدن صدمه به منافع حیاتی (و بنابراین نقض حقوق اخلاقی) وجود دارد، آنگاه، بر همین اساس، مداخله در جهت محدود کردن آزادی برای نفع رساندن به عده ای به هزینه عده ای دیگر ممنوع خواهد بود. این درخواست که حقوق اخلاقی امنیت و خودمختاری متساویاً توزیع شوند چیزی بر اصل آزادی اضافه نمی کند، زیرا اصل آزادی (برخلاف اصل فایده) عملاً چنین درخواستی را پیش فرض قرار می دهد. اگر اصل آزادی را (چنانکه پیشتر گفتم) چنان تفسیر کنیم که اصل قیدگذاری جانبی باشد که ایجاد موازنه میان منافع حیاتی و دیگر منافع انسانی را منع می کند، چگونه می توان نشان داد که اصل آزادی از اصل فایده ای نشأت می گیرد که پیامدهای بیشینه کردن آن را من مورد اعتراض قرار نداده ام؟ نظر میل در این مورد نباید مورد تردید قرار گیرد. او در نظر تورنتون درباره کار و ادعاهای آن تأکید می کند:

ظاهراً آقای تورنتون قبول دارد که خوشبختی همگانی معیار فضیلت اجتماعی است، اما قبول ندارد که معیار وظیفه ایجابی - عدالت و

بیعدالتی در معنای دقیق آن - است؛ و ایشان تصوّر می‌کنند که قائل شدن به تمایز میان دو اندیشه است که آموزه او را از آموزه اخلاقیون فایده‌گرا متفاوت می‌کند. اما در واقع چنین نیست. اخلاق فایده‌گرایانه کاملاً تفاوت و تمایز میان دو حوزه وظیفه‌ایجایی و فضیلت را به رسمیت می‌شناسد، اما می‌گوید معیار و قاعده هر دو منافع همگانی است. پس از نظر فایده‌گرایان تمایزی که مطرح است بدین قرار است: - اعمال فراوان، و فراوانتر از آن گذشتهایی، هست که دست زدن و تن دادن بدانها چندان برای رفاه و آسودگی همگانی ضروری است که مردم را باید به اجبار قانون یا فشار اجتماعی بدانها واداشت. این اعمال و گذشتها وظیفه را به وجود می‌آورند. بیرون از این دایره انواع گوناگونی از حالات هست که در آنها اعمال انسانی مسبب یا مانع رسیدن خیری به هموعانشان است، اما در کلّ برای نفع همگانی لازم است که در این موارد آزاد گذاشته شوند، و فقط با ستایش و شرف و افتخار تشویق به انجام آن کارهای خیری شوند که منافع حاصل از آنها برای فرد عامل انگیزه کافی برای اقدام در آن موارد به آنها نمی‌دهد. این حوزه گسترده‌تر حوزه «شایستگی» یا «فضیلت» است. [۱۳۳]

بار دیگر، میل در اوگوست کنت و پوزیتیویسم، در همان قطعه‌ای که بخشی از آنرا قبلاً نقل کردم، می‌نویسد:

بر هرکس فرض است که دنبال کردن هدفهای شخصی‌اش را محدود به محدوده‌ای سازگار با منافع اساسی دیگران کند. اینکه مرزهای این محدوده چیست، چیزی است که علم اخلاق باید معین کند؛ و نگاه داشتن افراد در این محدوده، وظیفه اصلی و بجای مجازات و سرزنش اخلاقی است... وظیفه اصلی و بجای این احکام کیفری تحمیل رفتار ضروری بر هرکس برای دادن بخت و فرصت عادلانه‌ای به همه کسان

دیگر است: رفتاری که عمدتاً شامل صدمه رساندن به دیگران است، و نه در ممانعت از انجام هر کاری که بی صدمه رساندن به دیگران خیر و نفعی به خودشان می‌رساند.^{۱۲۴}

علاوه بر این میل در نقد و بررسی کتاب جورج کورنوال لوئیس^۱، استفاده و سوء استفاده از اصطلاحات سیاسی^۲، می‌نویسد:

همان تکلیفی که بر دوش هر فردی در حالت طبیعی هست که به خاطر خیر و نفع خودش شری به دیگری نرساند، همان تکلیف را هم جامعه نسبت به هر یک از اعضایش دارد. اگر فرد به هر یک از همشهریانش صدمه‌ای برساند یا تعدی بکند، عواقب آنچه آنان مکلفند در دفاع از خویش انجام دهند بر عهده خود او خواهد بود؛ اما حالت دیگر آن است که دولت به وظیفه‌اش عمل نکند، یعنی به بهانه انجام کاری خیر برای جماعت در کلیش، فرد را به چنان حالتی دراندازد که در کل آن فرد از زیستن تحت حاکمیت آن دولت زیان ببیند، و آن فرد وضعش بهتر شود اگر که اصلاً دولتی در کار نباشد. این حقیقتی است که در نظریه‌های قرارداد اجتماعی و حقوق بشر به شکلی کلی و مبهم و خام و نسبی‌ورده مطرح بوده است.^{۱۲۵}

این قطعه نوشته‌ها در معرض تفاسیر و تعبیر گوناگون هستند، اما برخی مدّعاها از خلال این حرف‌ها کاملاً عیان هستند. ظاهراً میل اصول اخلاق عملی نظیر «اصل آزادی» خودش را تا حدودی برای معین کردن شرایط همکاری اجتماعی مفید می‌یابد. «اصل فایده» خود برای ایفای نقش اصلی عملی و عمومی نامناسب دانسته می‌شود، اولاً به دلیل خصلت ارزش‌شناختی‌اش، و ثانیاً به دلیل اینکه این اصل می‌تواند خواسته‌هایی را بر اعضای جامعه‌اش

1. George Cornwell Lewis

2. *The Use and Abuse of Political Terms*

تحمیل کند (و فدا کردن منافع حیاتی را از آنان بخواهد) که آنها چاره‌ای جز این نداشته باشند که چنین خواسته‌هایی را نامعقول بپندارند و در نتیجه این خواسته‌های تحمیلی ثبات وحدت اجتماعی را برهم بزنند. در نظر میل هم، درست مثل راولز، اصلی که شرایط همکاری اجتماعی را مقرر می‌کند به دلیل برخی واقعیتهای عام مربوط به طبیعت بشری از اعتبار ساقط خواهد شد اگر که نتواند نوعی ثبات اجتماعی و حسن وفاداری نسبت به نهادهای عمومی به بار آورد. حدسی که میل می‌زند این است که در حالی که «فایده» بدین ترتیب از اعتبار ساقط می‌شود، «اصل آزادی» از این آزمون سربلند بیرون می‌آید (و می‌توان نشان داد که این اصل از بسیاری جهات دیگر هم ضامن سعادت است). بر همین اساس است که میل «اصل آزادی» را به عنوان نوعی قید پیشینه‌کننده در سیاستگذاری توصیه می‌کند. اگرچه خود میل نمی‌توانست نظرش را چنین بیان کند، اما شهود نهفته در بیان و حکم میل این است که در جهانی که سیاستگذاری با قید «اصل آزادی» مقید می‌شود حدّ حداکثر فایده بیشتر از آنی خواهد بود که مستقیماً و بدون قید و بند به دنبال فایده برویم. اندیشه و تصوّر چنین قید پیشینه‌کننده‌ای ممکن است به نظر مشکل یا حتی پارادوکسی بیاید، اما تصوّر آن ناساز نیست و اگر بپذیریم که هر نوع دنبال کردن مستقیم خوشبختی خودشکن است، این اندیشه و تصوّر قابل قبول و پذیرفتنی می‌شود.

مهم است که کاملاً روشن کنیم که چه ادعاهایی در این قطعات و قطعات مشابه وجود ندارد. میل نمی‌گوید که اجبار فقط و فقط زمانی موجه است که هدف آن ناکام گذاشتن اجباری دیگر باشد. او در اینجا از سیاستی حمایت نمی‌کند که اصل حاکم بر آن این است که آزادی را فقط به خاطر آزادی می‌توان محدود کرد؛ او در اینجا تلویحاً، و در رساله درباره آزادی آشکارا، می‌پذیرد که آزادی فردی را می‌توان بحق به خاطر پیشگیری از صدمه محدود کرد. و باز، با آنکه میل سیاستهایی را که در نتیجه آن وضع فرد بدتر از آن می‌شود که در

حالت آنارشی طبیعی خواهد بود رد می‌کند، و حتی در مواردی هم که به احتمال معقول این سیاستها سرجمع بیشینه‌ای از رفاه را پیش خواهند آورد چنین می‌کند، اما به هیچ‌روی معتقد نیست که حقوق اخلاقی انسان نقض‌ناپذیرند. رابرت نوزیک در جایی که امتناع از نقض حقی اخلاقی امکان به بار آوردن فاجعه‌ای اخلاقی را در پی داشته باشد به تردید می‌افتد، [۲۶] و آموزه راولز آشکارا تخطی به آزادی به نام عدالت را می‌پذیرد. [۲۷] اما در مقابل استدلال میل این است که اصولی نظیر «اصل آزادی» او اصولی عام و عملی برای ارزیابی سیاستهایی هستند که افراد به عنوان خط مشی اختیار می‌کنند در عین اینکه می‌دانند جانبداری مداومشان از منافع خودشان مخل هرگونه توسل مستقیم به «فایده» در مقام اصلی است که بتواند وحدت اجتماعی پایداری را دوام بخشد. از این جهت آموزه میل شبیه فایده‌گراییهای مبتنی بر تعاونی است که ریگان^۱ به عنوان یگانه شکل پیامدگرایی که برابری و استقلال متقابل اشخاص اخلاقی را در عمل برای رسیدن به پیامدها و مقاصد به رسمیت می‌شناسد تبیین و از آنها دفاع کرده است. [۲۸] «آموزه آزادی» میل جنبه کانتی و راولزی هم دارد، از این جهت که شرایطی که برای همکاری اجتماعی طلب می‌کند شامل حفاظت از منافع حیاتی هم می‌شود که از نظر او شرط حداقل برای وحدت اجتماعی پایدار است، اما ارتقای ایجابی رفاه اجتماعی را از طُرُقی که به محدود کردن آزادی بینجامد نمی‌پذیرد. «آموزه آزادی» این جنبه کانتی و راولزی را دارد، اما حدی برای آن هست، و آن حدی است که «اصل آزادی» که جزئی از «آموزه آزادی» است مقرر می‌دارد، بدین ترتیب که دست‌اندازی به آزادی را فقط در مواردی مجاز می‌دارد که این دست‌اندازی حفاظت از حقوق اخلاقی را تسهیل کند - یا در روایت محدودکننده این اصل، فقط در مواردی که از عدم تجاوز تخطی شده است. آموزه میل حتی اگر نوعی فایده‌گرایی حقوق را مجاز بدارد، [۲۹] جز در موارد افراطی، فروگذاشتن حقوق در مقابل سایر مزایا را منع می‌کند.

باز این سؤال برجای مانده است که آیا «آموزه آزادی» نیازمند «اصل انصاف» هم هست و جایی برای آن دارد؟ - اصلی که متمایز و مستقل از «اصل آزادی» است. به احتمال زیاد، میل زمانی که می‌گوید سهم هر فرد از «زحمات و فداکاریها در راه دفاع از جامعه یا اعضای آن» بایستی براساس «اصلی منصفانه» معین شود،^{۱۳۰} اشاره به اصلی از این دست دارد. ظاهراً به قدر کافی آشکار است که «آموزه آزادی» اگر چنین اصلی را در خود جای نداده باشد نیرویش برای آنکه راهنمای عمل قرار گیرد ناکامل خواهد بود، اما میل در هیچ جا راهنمایی در اختیار ما نمی‌گذارد که چارچوب «اصل انصاف» را چگونه باید معین کرد. میل نیازمند حکمی اندرزین است که به ما بگوید چه مقدار آزادی را می‌توان با چه مقدار پیشگیری از صدمه تاخت زد. نامنصفانه است اگر بگوییم «آموزه آزادی» اصلاً هیچ راهنمایی در این حوزه نمی‌کند. «آموزه آزادی» دست‌اندازی به منافع حیاتی، و از جمله خودمختاری، را منع می‌کند، مگر برای پیشگیری از فاجعه، و بدین ترتیب از حداقل رفاه همگانی در همه شرایط عادی حفاظت می‌کند. و باز، در حفاظت از نفع حیاتی خودمختاری، «اصل آزادی» خود درجه‌ای از برابری را، تا جایی که خودمختاری نافی سلطه است، در حفاظت خود قرار می‌دهد. آری، اینها راهنماها یا هادیهای قاطعی نیستند، اما احتمالاً میل گمان می‌کرده است اصل انصافش را درواقع نمی‌توان خیلی بدقت بیان کرد. واقع امر هر چه باشد، این یک نکته روشن است که میل خود را موظف و متعهد می‌دید که به اصل انصافی از این دست به صورت اصل اشتقاقی دیگری از فایده پردازد. اگر من در این نکته برخطا نباشم که «اصل آزادی» را بخشی اصلی از نظریه اساسی عدالت میل به حساب می‌آورم، پس «اصل انصاف» تعریف‌نشده میل در این نظریه باید به صورت اصلی مکمل «اصل آزادی» و متمم «آموزه آزادی» به حساب آید.

پس ظاهراً بدین ترتیب «آموزه آزادی» احکام اندرزین دیگری جز «اصل

فایده» و «اصل آزادی» را هم دربر می‌گیرد، اما از این اصول اضافی، مانند «اصل آزادی»، بر این اساس دفاع می‌شود که اصولی مشتق از خود «فایده» هستند. سوای حکم اندرزین (بیان‌نشده) درباره انصاف، که ذکرش کردم، گواهیهای بسیاری هست که به ما می‌گوید میل پیشگیری از صدمه‌ای را که اصل آزادی روا می‌دارد چونان مشخص‌کننده مرزهای تکلیف اخلاقی در نظر می‌گیرد. بنابراین ما اولاً «اصل آزادی» را داریم که اصل راهنمای عدالت است و از منافع اساسی حفاظت می‌کند (منفعی که بتنهایی بنیان حقوق اخلاقی هستند)، البته جز در مواردی که پای صدمه به دیگران در میان است، و ثانیاً گزارش فایده‌گرایانه منفی از تکلیف اخلاقی را داریم که صرفاً با پیشگیری از صدمه ربط پیدا می‌کند. در مواردی مانند مداخله «غیرحکمی» که عمل دولت را می‌توان کمکی برای فعالیتهای ارزشمند و کارهای جسورانه‌ای در نظر گرفت که هیچ هزینه‌ای بار آزادی نمی‌کنند، و این کارهای جسورانه بر مبنای پیشگیری از صدمه هم قابل توجه نیستند، میل خود را موظف می‌بیند که چنین فعالیتهای دولتی را شبیه اعمال نیکوکارانه شخصی داوطلبانه بداند، یا به عبارت دیگر، عمل نیکوکارانه انتخابی بسته به مصلحتی که هیچ تکلیف اخلاقی معینی آن را الزامی نمی‌کند.

در نوشته‌های میل نه فقط در مورد این مسئله که آیا ارزیابی اخلاقی همیشه صرفاً مربوط به تکلیف اخلاقی است یا نه (که پیشتر متذکرش شدم)، بلکه در مورد این مسئله هم که آیا مقتضیات عدالت با حقوق اخلاقی هم‌دامنه است یا نه ابهامهایی وجود دارد. در مواردی به نظر می‌رسد که میل مایل است رفتار اخلاقی را به تکلیف اخلاقی، تکلیف اخلاقی را به مقتضیات عدالت، و خود عدالت را به حفاظت از حقوق گره بزند، اما چنین چیزی نمی‌تواند سازگارانه بیانگر نظر حساب‌شده او باشد. زیرا، سوای این واقعیت که در برخی موارد او اعمال ماورای وظیفه را از نظر اخلاقی قابل ستایش توصیف می‌کند، چنانکه همه می‌دانند او در فایده‌گرایی میان تکالیف «کامل» و «ناکامل»

تمیز قائل می‌شود^{۱۳۱} و نیکوکاری را جزو تکالیف اخلاقی به شمار می‌آورد، اما نه تکلیفی از نوع «کامل» که از عدالت صادر شده باشد. و باز، به نظر می‌رسد میل می‌خواهد به «اصل انصاف»، که من پیشتر سعی کردم روشنش کنم، در مقام مشخص‌کننده یکی از مقتضیات و الزامات عدالت بپردازد، اما تفسیری که از آن به دست می‌دهد به صورت موجه و قانع‌کننده‌ای آن را به حفاظت از حقوق ربط نمی‌دهد، زیرا نقض آن نوعاً صدمه‌ای به منافع حیاتی افراد معین نمی‌زند (حتی در مواردی که این نقض شامل لطمه به نهادها یا ورزشهای عمومی پیشگیری‌کننده از صدمه باشد).^{۱۳۲} آنچه میل در این موارد برای گفتن دارد همواره روشن و منطقی و سازگار و قانع‌کننده نیست، اما در عین حال به هیچ‌روی بدیهی نیست که این نقصانها در آموزه او نقصهای مهلکی پدید می‌آورند. آموزه میل از تلفیق این ادعاها شکل گرفته است که درست است که فقط صدمه به منافع حیاتی است که می‌تواند توجیه‌کننده ایجاد هرگونه محدودیت برای آزادی باشد، اما نفع عمومی حکم می‌کند آن دسته از سیاستهای پیشگیری از صدمه انتخاب شوند که کمترین هزینه را از بابت آسیب رسیدن به منافع حیاتی دربر دارند. ادعاهای من این است که ادعای نخست به نحوی قابل درک به آن گزارشی از عدالت که برحسب فایده‌گرایی در فصل آخر فایده‌گرایی ارائه شده است ربط می‌یابد، اما ادعای دوم استنتاج منطقی مستقیمی از مقتضیات مصلحت است - استنتاجی انجام گرفته در بستر واقعیات عام زندگی اجتماعی انسان. پس «آموزه آزادی» تا حدودی متکی بر نظریه عدالت میل است، اما نظریه عدالت کل این آموزه را توضیح نمی‌دهد.

محدود کردن سیاست محدود کردن آزادی به پیشگیری از صدمه و محدود کردن پیشگیری از صدمه به سیاستهایی که آسیبی به منافع حیاتی نمی‌رسانند چیزهایی هستند که میل در نوشته‌هایش بر اساس استراتژیهای فایده‌گرایانه از آنها دفاع می‌کند. بنابراین، «اصل آزادی»، پیش‌فرضها و پیامدهای ضمنی آن، چارچوب شرایط همکاری اجتماعی را معین می‌کنند و به عنوان اصول

استراتژیکی در نظر گرفته می‌شوند که قابل دفاع برحسب فایده‌گرایی هستند. «آموزه آزادی» میل به نظریه کلی فایده‌گرایانه حقوق اخلاقی او متوسل می‌شود که متکی بر حدسی در این زمینه است که اگر قرار بر ارتقای فایده است کدامین احکام اندر زین عملی را باید اختیار کرد. این بخش از آموزه او هم، مانند بقیه آموزه او، از نظر او در مورد انسان مایه می‌گیرد، نظری که بی‌آن این آموزه دیگر پذیرفتنی نخواهد بود. در واقع یک ایراد وارد بر این نظریه‌پردازی جسورانه میل این است که نظر میل درباره انسان نظری از پیش ساخته است تا کاملاً با آرمانهای جانبدارانه او جور در بیاید، و برای همین درک و برداشتی از طبیعت بشری نمی‌تواند نقش حمایتی اصلی در نظریه او ایفا کند. نظر من خلاف این است، و برای ردّ این ایراد می‌خواهم در فصل بعد با بحث و استدلال نشان دهم که میل ادعاهای روانشناختی و تاریخی خاصی درباره طبیعت و تحول و تکوین بشر دارد که مستقلاً قابل نقد است و تا حدودی پشتیبان نظریه او است.

یادداشت‌های فصل سوم

1. J. S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, London, Dent, 1972, p. 72.

2. J. S. Mill, *Autobiography*, in Max Lerner (ed.), *Essential Works of J. S. Mill*, New York, Bantam Books, 1961, p. 149.

3. J. R. Lucas, *Principles of Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 174.

4. Peter Winch, «Can a Good Man be Harmed?», in *Ethics and Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976, pp. 193-209.

5. J. C. Rees, «A Re-reading of Mill on Liberty», *Political Studies*, 1960, vol. 8, pp. 113-129, reprinted in P. Radcliff (ed.), *Limits of Liberty*, Belmont, California, 1966, pp. 87-107.

6. *Ibid.*, p. 94

۷. این نکته را مدیون نوشته زیر هستم:

Joel Feinberg. «Harm and Self-Interest», in P. M. S. Hacker and J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 285-308.

8. Rees, in Radcliff, *op.cit.*, pp. 101-2.

9. Wollheim, «J. S. Mill and the Limits of State Action», *Social Research*, Spring 1973, vol. 40, no. 1, pp. 1-30.

10. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , pp. 55-6, 59-60.

۱۱. میل حائلهای اضطراری را دلیل کافی برای توجیه محدود کردن آزادی می‌داند. رجوع کنید به:

Ibid., pp. 59-60.

12. *Ibid.*, p. 406.

13. *Ibid.*, p. 50.

14. F. E. Mineka and D. N. Lindley (eds.), J. S. Mill, *Later Letters*, University of Toronto Press, 1972, vol. XVII, pp. 1831-2.

15. See H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 189-95.

16. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 48.

۱۷. سی. ال. تین گزارشی مفید از مجادله بر سر قوت «اصل آزادی» در کتاب زیر ارائه کرده است:

C. L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 61-7.

18. See A. K. Sen, «Informational Analysis and Moral Principles», in Ross Harrison (ed.), *Rational Action*, Cambridge University Press, 1979, pp. 115-32.

19. D. G. Brown, «Mill on Liberty and Morality», *Philosophical Review*, 1972, vol. 81, p. 135.

20. Mill, *Utilitarianism* . . . , pp. 163-4.

21. J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, bk V, ch. XI, secs. 1-2.

22. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 50.

23. This Passage is reproduced on p. 309 of G. L. Williams (ed.), *John Stuart Mill on Politics and Society*, London, Fontana, 1976.

24. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 406.

25. Quoted by D. G. Brown, *Dialogue*, 1973, vol. XII, no. 3, pp. 478-9.

26. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 30 (footnote).

27. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, pp. 62-3.

28 D. H. Regan. *Utilitarianism and Cooperation*, Oxford. Clarendon Press, 1980.

۲۹. اندیشه فایده‌گرایی حقوق را نوزیک عرضه کرده است:

op.cit. , pp. 28-9.

30. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , p 132.

31. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , pp.46-7.

۳۲. در مورد صدمه‌های «عمومی» و «شخصی» رجوع کنید به:

J. Feinberg, *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, New Jersey. Prentice-Hall, 1973, pp.

25-35, 52-4.

درک و برداشت میل از خوشبختی و نظریهٔ فردیت

۱. فردیت، خوشبختی، و لذت‌های والا

پشتوانهٔ «آموزهٔ آزادی» میل نظری دربارهٔ خوشبختی انسان است که آن هم به نوبهٔ خود متکی به درک و برداشتی از طبیعت بشر است. آنچه هم در رسالهٔ دربارهٔ آزادی و هم در فایده‌گرایی آشکارا به چشم می‌آید این اعتقاد میل است که صورتهایی از خوشبختی که بیش از همه مشخصاً انسانی هستند به دست نمی‌آیند الا در بستر و پس‌زمینه‌ای از خودمختاری و امنیت. پیش‌فرض کاملترین وجه خوشبختی انسان نظامی اجتماعی است که در آن به نحو قابل اعتماد و اتکایی از منافع حیاتی حفاظت شود و نیز در آن سطح معینی از پیشرفت در زمینهٔ فرهنگ و اخلاق حاصل شده باشد. امیدوارم در فصلهای قبلی این کتاب تا این اندازه از مطلب را به نحوی پذیرفتنی مورد بحث و استدلال قرار داده باشم. حال می‌خواهم به این بحث بپردازم که حلقهٔ ارتباطی بسیار مغفولی میان نظریهٔ لذات عالتر در فایده‌گرایی و گزارشی از فردیت که در فصل سوم دربارهٔ آزادی آمده است وجود دارد. این حلقهٔ ارتباطی را می‌توان در اندیشهٔ انتخاب خودمختارانهٔ جست که جزئی ضروری از هرگونه لذت عالتر یا هر صورتی از زندگی یا فعالیت است که می‌تواند بیانگر فردیت باشد. در واقع، می‌خواهم ادعا کنم که آموزهٔ لذات عالتر نه تنها آن حرف یاوهای نیست که غالباً آن را چنان می‌نمایانند، بلکه جزء سازندهٔ «آموزهٔ آزادی» هم هست. طبق نظریهٔ لذت‌طلبی کیفی میل، لذات عالتر را باید در صورتهایی از

زندگی و فعالیت جُست که محتوایشان در هر مورد متمایز و ویژه‌اند، اما در عین حال ضرورتاً شامل به‌کارگیری قدرت تفکر و عمل خودمختارانه نوعاً انسانی هستند. میل همین صورتهای زندگی را بیانگر فردیت و گشاده‌به‌روی همه می‌بیند، البته صرفاً در جامعه‌ای که در آن «اصل آزادی» مراعات و تنفیذ شود؛ این صورتهای مشخصاً انسانی هستند و در هر موردی ویژگیهای خود را دارند.

پس از مشخص کردن این حلقه‌های ارتباطی در «آموزه آزادی»، با چند معماً مواجه می‌شویم. ما نیاز داریم بدانیم چگونه انتخاب خودمختارانه در نظریه میل به تکوین فردیت و به دست آوردن لذات عالتر ربط می‌یابد، و تازه پس از آن است که می‌توانیم به نظری در این باره برسیم که نظریه لذات عالتر چگونه و از چه راههایی حامی و پشتوانه «آموزه آزادی» می‌شود. به دلایلی چند، وظیفه‌ای که پیش رو داریم وظیفه‌ای آسان نیست. میل، علی‌رغم تمایلی که به نقد خود داشت، ندرتاً در مورد مفاهیمی که در استدلالهایش به کار می‌گرفت صریح و واضح بود، و بسیار بندرت در نوشته‌های او به تعریف صوری اصطلاحاتی برمی‌خوریم که به کار گرفته است. علاوه بر این، چنانکه پیشتر متذکر شدم، «خودمختاری» اصطلاحی نیست که او خود به کار گرفته باشد، و من لازم است دلیلی برای این ادعای خود اقامه کنم که مفهوم انتخاب خودمختارانه در واقع امر جنبه اساسی و محوری برای استدلالهای عرضه‌شده در رساله درباره آزادی دارد. من به گونه اجتناب‌ناپذیری ناچار از استفاده از اصطلاحات و تمایزاتی خواهم بود که قرابتی با اصطلاحات و تمایزات خود میل نخواهند داشت، و تفسیر من بناگزیبر ماهیتی بازسازانه و آشکارا مبتنی بر حدس و گمان خواهد داشت و منحصر به بازگویی عینی و کلمه به کلمه استدلال میل نخواهد بود. با اینهمه، گرچه این کار توأم با تحمیل واژگان و اصطلاحاتی ناآشنا برای میل بر نوشته‌های او خواهد بود، ادعای من این است که بدین ترتیب اعتقادات و دلبستگیهای نهفته میل بهتر از آنچه در هر تفسیر دیگری که از او در اختیار داریم انعکاس خواهد یافت و به بیان درخواهد آمد.

یگانه آزمون برای صحت و کارایی چنین تفسیری این است که ببینیم آیا دیدگاهی منسجم و منطقی و پذیرفتنی از استدلال میل به دست می‌دهد یا نه. پس حال به پاسخ به این سؤال پردازیم که چگونه درک و برداشت میل از خوشبختی پستوانه «آموزه آزادی» قرار می‌گیرد؟

اگر بپذیریم که درک و برداشت میل از خوشبختی انتزاعی و پیچیده است گامی در راه سر و صورت دادن به این مسئله برداشته‌ایم. علی‌رغم همه اشارات میل به لذت و نبودن درد، او هرگز بر این نظر ابتدایی صحنه نمی‌گذاشت که لذت نوعی حس است که همراه اعمال ماست. گسست میل از فایده‌گرایی بتامی تا حدودی نتیجه آگاهی او بر نواقص روانشناسی اخلاقی فایده‌گرایی کلاسیک بود. او در عین اینکه همچنان پیرو این اعتقاد است که طبیعت بشری وحدت و هماهنگی دارد (و این را می‌توان از اینجا فهمید که او هرگز دست از این اعتقاد برنمی‌دارد که راه فهمیدنی کردن اعمال بشری و توضیح آنها این است که تحت اصول قانون‌مانندی رده‌بندی‌شان کنیم)، اما از این اعتقاد نهضت روشنفکری می‌گسلد که طبیعت بشری ثابت و پایدار است. او گرچه تصدیق می‌کند که علم رفتارشناسی^۱ (پژوهش در قوانین شکل‌گیری شخصیت) روزی قوانین ذهن را تثبیت خواهد کرد، اما پا را از هیوم فراتر می‌گذارد که معتقد بود آداب و نهادهای متغیر انگیزه‌های انسان را تغییر می‌دهند، و به طبیعت بشری قوه جهش ناگهانی پیش‌بینی‌ناپذیر و قوه دگرگون کردن خود را نسبت می‌دهد. درک و برداشت او از طبیعت بشری و نظر او درباره خوشبختی با این حساب بُعدی تاریخی دارد و امکان تحول پایان‌ناپذیر در آنها به حساب آمده است. درک و برداشت او از خوشبختی از این جهت این بُعد تاریخی را دارد که میل تصدیق می‌کند که پیش از امکان حصول خوشبختی تام برای افراد بسیار، حصول دستاوردهای فرهنگی معینی اجتناب‌ناپذیر است. نظر او درباره خوشبختی جنبه تکوینی و تحولی هم دارد،

زیرا میل معتقد بود که تحول اخلاقی و رشد شخصی مراحل متمایز گوناگونی دارد. در نوشته‌های میل مختصراً و به شکلی کلی به این مطالب پرداخته شده است، اما تشخیص چنین درکها و برداشتهایی در نوشته‌های او خیالپردازانه نیست. پس ببینیم میل پیشنهاد می‌کند چه تصور و درکی از خوشبختی بشری داشته باشیم؟

درک و برداشت میل از خوشبختی سلسله‌مراتبی و پلورالیستی است، زیرا او خوشبختی را به پروژدها، وابستگیها، و آرمانهایی تجزیه می‌کند که در مجموعه بینهایت گسترده‌ای از زندگیهای توأم با خوشبختی بشری به بیان درمی‌آیند. اگر ما تمایزی را که میل میان لذات عالیت‌ر و لذات دانی قائل می‌شود نه به صورت تمایزی میان حالات ذهنی، بلکه به صورت تمایزی میان انواع مختلف فعالیت و صورتهای مختلف زندگی در نظر آوریم، می‌توانیم ببینیم که او، گرچه اصلاً فرضش بر این نیست که لذات عالیت‌ر برای همه انسانها یک صورت دارند، اما گمانش بر این است که این لذات عالیت‌ر این ویژگی مشترک را دارند که فقط برای انسانهایی قابل حصول هستند که توانایی مشخصاً انسانی‌شان را برای تفکر و عمل خودمختارانه پرورش داده‌اند. درواقع، نظر میل این نیست که انسانهای فوق‌العاده خودمختار لزوماً خوشبخت هستند، بلکه این است که اندیشه و عمل خودمختارانه ویژگی ضروری زندگی انسانی است که به لذات عالیت‌ر دست می‌یابد. اما چه چیز دیگری جز دست زدن به انتخاب و آگاهی تخیلی بر صورتهای متفاوت و متقابل زندگی و فعالیت در خودمختاری مندرج است؟

پیش از آنکه بکوشم به این سؤال دشوار پاسخ دهم، شاید جا داشته باشد با تفصیل بیشتر به ربطهایی که گفتم میان استدلالهای عرضه‌شده در رساله درباره آزادی و آموزه غالباً بد تعبیرشده لذات عالیت‌ر در فایده‌گرایی هست نگاه می‌بندازیم. نخست، رابطه میان مفهوم انتخاب خودمختارانه (که چنانکه خواهم گفتم مفهومی محوری برای تصور و اندیشه انسان آزاد بدانگونه‌ای است که

در رساله دربارهٔ آزادی ساخته و پرداخته شده است) و لذات عالتر مورد بحث در فایده‌گرایی چیست؟ آیا رابطهٔ میان انتخاب خودمختارانه و لذات عالتر رابطه‌ای مبتنی بر اصول و معیارهاست یا رابطه‌ای صرفاً مبتنی بر قرائن و امارات؟ اگر آنچه فرد خودمختارانه انتخاب می‌کند معیار عالتر بودن لذت آن برای اوست، پس فرد تا زمانی که انتخابهایش خودمختارانه است نمی‌تواند در مورد اینکه لذات عالترش کدامند به اشتباه بیفتد، و اگر الگوی انتخابهای خودمختارانه او تغییر کند، بناچار باید محتوای لذات عالترش هم دستخوش دگرگونی شود. از سوی دیگر، اگر رابطهٔ میان لذات عالتر و انتخابهای خودمختارانه رابطه‌ای بر این مبنا باشد که انتخابهای خودمختارانه گواه و قرینه‌ای بر محتوای لذات عالتر هستند، آنگاه نیازمند راهنمایی خواهیم بود که به ما بگوید معیار لذات عالتر چیست.

می‌خواهم بگویم که این تمایز میان این دو نظر در مورد رابطهٔ میان خودمختاری و لذات عالتر، که یکی آن‌را مبتنی بر معیار می‌کند و دیگری مبتنی بر قرائن و امارات، نمی‌تواند بدرستی روح نظر میل در این باب را انتقال دهد. تردیدی نمی‌توان داشت که میل خود دست زدن به انتخاب را جزئی ضروری از خوشبختی و هرگونه لذت عالتر می‌داند: برای آنکه لذتی از نوع لذات عالتر باشد ضروری است حاصل فعالیت باشد که پس از آزمودن طیف نسبتاً گسترده‌ای از شقوق مختلف انتخاب شده باشد. اما شرط کافی برای آنکه لذتی از نوع لذات عالتر باشد این است که آن لذت بیانگر طبیعت فردی شخصی باشد که آن لذت را می‌برد، و این امری است که برای خود شخص، همچنانکه برای دیگران، مسئله‌ای مربوط به کشف است نه انتخاب. موضع میل در این مورد موضع پیچیده‌ای است. از سویی، او نیز، مانند ارسطو، تأیید می‌کند که انسانها سازندهٔ شخصیتهای خودشان هستند. از سوی دیگر، تردیدی نیست که میل قائل به این اعتقاد و باور رمانتیک بود که هر انسانی ماهیت و ذاتی دارد که باید خود کشفش کند و، اگر آن شخص خوش‌اقبال

باشد، می‌تواند این ماهیت و ذات را در هر یک از محدود سبکهای زندگی به بیان آورد. به نظر می‌رسد میل در این نظر پیچیده‌اش خود دست زدن به انتخاب را تا حدودی سازنده زندگی خوش انسانی و ابزار ساختن آن می‌داند. این گزارشهای مختلف از نقش دست زدن به انتخاب خودمختارانه در خوشبختی بشری چگونه در نظریه فردیت میل به هم گره زده می‌شوند؟ سؤال دیگری رخ می‌نماید. تا آنجا که میل انتخاب خودمختارانه را در بطن لذات عالیت و صورتهایی از فردیت و پرورش خویشتن که در آنها نمی‌توان لذات عالیت را سراغ گرفت قرار می‌دهد، و تا آنجا که او منکر آن می‌شود که پرورش خویشتن جزو وظایف ماست، می‌توان بروشنی گفت که لذات عالیت را باید با معیارهای زیبایی‌شناختی و خردمندانه سنجید و نه با معیارهای اخلاقی. تردیدی نیست که زندگی اخلاقی ممکن است حاوی لذات عالیت باشد، اما نقش و مقام رفتار اخلاقی حفاظت از لذات عالیت و جای دادن به آنهاست، نه طلب و استلزام آنها. بخشی از پایه عقلانی اختیار کردن «اصل آزادی» این است که با این کار وجود فضای بازی که در آن لذات عالیت شکوفا می‌شوند تضمین می‌شود. اما اگر افراد در مورد لذات عالیت به نقطه مشترک نرسند چه؟ فرض کنید آنها پس از اندیشیدن و آزمون کافی به این نتیجه برسند که آن صورتهایی از زندگی و فعالیت برایشان ارجح است که انتخاب خودمختارانه در آن جای اندکی دارد - آن وقت چه؟ آیا پیش فرض «آموزه آزادی» این است که شرط آزادی بازگشت‌ناپذیر است و لذات عالیت ترجیحی انسانها بنیانی دارد که لرزه بر آن نمی‌افتد؟

۲. خودمختاری، اصالت، و دست زدن به انتخاب

برای پاسخ دادن به این سؤالات، لازم است نگاهی دقیقتر به این مسئله بیندازیم که در دل مفهوم خودمختاری چه چیزهایی جای گرفته‌اند. می‌توانیم بررسی خود را با این یادآوری آغاز کنیم که مفهوم آزادی نزد رواقیون همان

خواست آزاد یا خودخواستگی^۱ بوده است. طبق این نظر، می‌توان گفت شخص آزادانه عمل می‌کند اگر و فقط اگر دست به تأمل عقلانی در مورد شقوق مختلف ممکن برای خود بزند. این درک و برداشت از آزادی یعنی خودرهبری^۲ عقلانی را می‌توان بدرستی در مورد حتی بردگان یا عاملان تحت اجبار هم به کار برد، فقط به شرطی که آن برده یا شخص تحت اجبار بتواند طبق سیاستهای عقلانی خودش عمل کند. مفهوم آزادی در مقام خودرهبری عقلانی به این درد می‌خورد که آزادی عمل دو نوع عامل را از هم تمیز دهیم - آزادی عمل عاملی که گرچه تحت اجبار عمل می‌کند اما قدرت تأمل عقلانی دارد و صاحب اراده است، و آزادی عمل عاملی که نه قدرت اراده و نه برنامه‌ای برای زندگی دارد اما آزاد خوانده می‌شود چون مداخله تحمیلی یا اجبار دیگری مانع از عمل او نیست - عاملی که به عبارت دیگر نسبت به عملش آزادی منفی دارد.^{۱۱} پس نخستین نکته مورد نظر من این است که عامل ممکن است این آزادی منفی را داشته باشد اما در عین حال فاقد آزادی خودرهبری عقلانی باشد و بالعکس.

نوع قویتری از آزادی عمل را اصطلاح خودکامی^۳ می‌رساند. وقتی می‌گوییم عاملی «خودکام» است منظورمان چیست؟ استعمال این کلمه در بحثهای اخیر^{۱۲} رساننده این معناست که خودکامی آزادی عمل عاملی است که در عین برخورداری از آزادی منفی در حوزه گسترده‌ای از اعمال، یعنی فارغ بودن از جبر و اجبار، بی‌هیچ نقصانی همه تواناییها و قدرتهای انتخاب‌کننده‌ای عقلانی را هم، که تعریف آزادی در مقام خودرهبری عقلانی است، دارد. حال صورت دیگری از آزادی را می‌توان مشخص کرد - آزادی انسان خودمختار. چگونه می‌توان عامل خودکام را از عامل خودمختار تمیز داد؟ واضح است که عامل خودمختار همه ویژگیهای معرف عامل خودکام را

1. self-determination

2. self-direction

3. autarchy

خواهد داشت: اما عامل خودمختار علاوه بر استفاده از توانایی تأمل عقلانی و قدرت اراده در هنگام دست زدن به انتخاب در شرایطی عینی که جبر یا اجباری در آن تحریفی ایجاد نکرده است، همچنین باید تا حدودی خود را از قید قراردادها و آداب محیط اجتماعی و نفوذ و تأثیر افراد دوروبرش رهانده باشد. اعمال او بیانگر اصول و سیاستهایی است که او خود طی فرایند تأمل نقادانه بدانها رسیده است و تصویبشان کرده است.

آشکار است، حتی آشکارتر از مورد عاملیت خودکامانه، که عاملیت خودمختارانه چیزی است که باید به دست آورد (و هرگز هم به طور کامل به دست نمی‌آید) نه چیزی که از موهبت‌های طبیعت بشری یا چیز موروثی اصیلی باشد.

تمایز میان مقام و موقع عامل خودکام و مقام و موقع عامل خودمختار زمانی آشکارتر می‌شود که نگاهی بیندازیم به اینکه چگونه عامل از خودمختاری ساقط می‌شود اما از خودکامی ساقط نمی‌شود. می‌توانیم از اینجا بیاغازیم که عامل از خودکامی ساقط می‌شود اگر رفتارش به نحوی ملموس و سواسی^۱ باشد، یعنی مبتنی بر اندیشه‌هایی و همی باشد که او قادر به ارزیابی نقادانه‌شان نیست، و این او را از دست زدن به انتخاب‌های عقلانی در حیطه امکانات جهان واقعی ناتوان می‌سازد. همچنین فرد از عاملیت خودکامه باز می‌ماند اگر رفتار او در هدایت شخص دیگری باشد که تحت سلطه، یا مسحور، یا مرعوب اوست: چنین عاملی را می‌توان دگرسُرور^۲ خواند، شخصی که خود سرور خویش نیست، بلکه دیگری سرور اوست. ممکن است دلمان بخواهد در مورد عامل دگرسُرور بگویم که کارکرد عادی او به عنوان انتخاب‌کننده با مداخله دیگری نقصان پیدا کرده است و تصمیمات او فقط در معنایی پیکویکی^۳ تصمیمات خود او هستند - و در واقع امر

1. compulsive

2. heterarchic

۳. اشاره است به رمان نامه‌های پیکویک چارلز دیکنز و شخصیت اصلی آن که تحت تأثیر اتفاقات دیگران عمل می‌کند...م.

تصمیمات کس دیگری هستند. چون رفتار فرد دگر سرور تحت سلطه و هدایت اراده شخص دیگری است و نه اراده خودش، کاملاً آشکار است که آزادی عمل او به نحوی مؤثر کاهش یافته است؛ اما همچنان مهم است که میان این نوع از دست دادن آزادی و نوع دیگر از دست دادن آزادی که در آن عامل تحت اجبار دست به عمل می‌زند فرق قائل شویم. هرگاه پای اجبار به میان بیاید، شخص زیر دست دیگری می‌شود: عامل تحت اجبار دیگر عاملی مستقل نیست، زیرا اراده آن فرد اجبارکننده مافوق اراده او قرار گرفته است. فرد عاملی که تحت اجبار عمل می‌کند همچنان فردی خودخواسته است (اگرچه دیگر خودکام نیست): زیرا در هر نمونه‌ای از اجبار تضاد و کشمکشی میان اراده‌ها هست، و وقتی می‌گوییم فردی مجبور به عملی شده است معنا و پیش‌فرضش این است که عامل مجبور اراده‌ای از خودش دارد، که چنین چیزی در مورد عامل دگر سرور دقیقاً صدق نمی‌کند. (البته من منکر این نیستم که حاصل درازمدت، و در برخی موارد هدف درازمدت اجبار کردن می‌تواند تباه کردن یا دست‌کم لطمه زدن به توانایی خودخواستگی فرد باشد. این امکان و احتمال پیچیدگی‌هایی پیش می‌آورد که من در اینجا نمی‌توانم واردش شوم، همینقدر می‌گویم که وقتی اجبار توانایی خودخواستگی را تباه می‌کند بجاست که بگوییم جای عدم آزادی ناشی از اجبار را صورت دیگر — و بدتری — از عدم آزادی گرفته است.) پس فرد مجبور نمی‌تواند چیزی جز عامل قادر به خودرهبی عقلانی و بنابراین توانا به خودخواستگی باشد.

این نکته را که فقط عاملان قادر به خودرهبی عقلانی می‌توانند در معرض اجبار باشند می‌توان بار دیگر با بررسی مواردی که در آن عامل از خودکامی ساقط می‌شود بی‌آنکه دگر سرور باشد روشن کرد: مثلاً مورد افراد «بی‌مغز»^۱ یا «بی‌اراده»^۲ طبق نامگذاری فرانکفورت^۳ از این موارد است.

1. anomic

2. wanton

3. H. G. Frankfurt

افرادی که در این رده جای می‌گیرند شرایط عاملیت انسانی را دارند: آنها افرادی هستند که تمایلاتشان نظم و نظام سلسله‌مراتبی پایدار و باثباتی ندارد، و معیاری ندارند که با توسل بدان بتوانند داوری کنند و احتمالاً هوسهای لحظه‌ای‌شان را سرکوب کنند. پس فرد «بی‌مغز» یا «بی‌اراده» فردی است که تصویری آرمانی از خودش ندارد تا با رجوع به آن بتواند کرده‌هایش را ارزیابی کند. فرانکفورت گفته است [۲] که ویژگی معرف فرد بی‌اراده این است که او اعتنایی به اراده و خواستش ندارد، و بنابراین هیچ‌یک از آن تمایلات و اختیارات درجه‌اولی را که انسان را از حیوان و برخی انسانهای دیگر متمایز می‌کند ندارد: طبقه افراد «بی‌اراده» شامل همه (یا با احتیاط بیشتر اگر بگوییم، تقریباً همه) جانوران (به جز انسان) و همه کودکان، و برخی انسانهای بالغ می‌شود. چون فرد «بی‌مغز» اراده‌ای از آن نوع که معمولاً به اشخاص متسبب می‌کنیم ندارد، محملی ندارد که در مورد چنین فردی بگوییم که اراده دیگری مافوق اراده او قرار گرفته است (مثل موارد اجبار)، یا اراده دیگری جایگزین اراده او شده است (مثل موارد دگرسروزی). آشکار است که چون اجبار همواره شامل تضاد و کشمکش اراده‌هاست، اجبار کردن فرد «بی‌اراده» معنایی ندارد، درست همانطور که اجبار کردن حیوان یا کودک معنایی ندارد (هرچند ممکن است هر سه اینها تابع زور و جبر شده باشند). پس، فقط معنای بسیار محدودی از آزادی منفی یعنی نبودن زور قابل اطلاق بر طبقه «بی‌ارادگان» است: «بی‌اراده» را نمی‌توان گفت آزادی از آن نوع دارد (که خودخواستگی، خودکامی، و خودمختاری مولودش هستند) که داشتن آن ما را مجاز می‌کند فرد را مسؤول اعمالش بدانیم و نبودن آن در مورد «بی‌ارادگان» معذورتی همیشگی برایشان به بار می‌آورد.

گفتم که یکی از مهمترین راههای ساقط شدن فرد از خودکامی دگرسرو شدن است. همچنین بدیهی است عاملی که دگرسرو نیست ممکن است در

عین حال دگرسالار^۱ باشد. زیرا ممکن است فردی همه صفات انتخاب‌کننده‌ای عقلانی را (و از جمله ارادهای از خویش) داشته باشد و در عین حال کاملاً تحت نفوذ آداب و عادات، یا انتظارات گروه افراد هم‌شان و هم‌ترازش باشد. طبق اصطلاح مفیدی که دیوید ریزمن وضع کرده است [۵] چنین شخصی ممکن است «دگر-رهبر»^۲ باشد - یعنی ممکن است بی‌آنکه اندیشه کند براساس معیارها و اصولی که از محیط اجتماعی و فرهنگی‌اش برگرفته است عمل کند و حتی آنها را مورد ارزیابی نقادانه قرار ندهد. چنین عاملی، هرچند اگر دقیق سخن بگوییم دگرسرور نیست، اما به هر صورت به نوعی دگرسالار است زیرا آنچه بر رفتارش حاکم است قانونی است که از دیگران برگرفته است، بی‌آنکه بدرستی در آن اندیشه کند، و قانون خودش به آن معنای مقتضی نیست. یکی از تفاوت‌های بسیار مهم میان خودکامی و خودمختاری را می‌توان در این واقعیت جست که عامل خودمختار عاملی است که، بنا به بیان روسو، به تبع قانونی عمل می‌کند که خودش برای خودش تجویز کرده است. در اصطلاح‌شناسی فرانکفورت [۶] عامل خودمختار عاملی است که ارادهای از خودش دارد و خواسته‌های خودش را دائماً مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌دهد و این فرصت و امکان را دارد که اراده‌اش را به عمل درآورد و اراده‌اش آزاد است. مهم است توجه کنیم که دو شرط آخر از این چهار شرط عین هم نیستند و از هم متمایزند. زیرا این مسئله که آیا شخصی اراده آزاد دارد معادل این مسئله نیست که آیا در موقعیتی هست که بتواند تمیّات درجه‌اولش را به عمل درآورد یا نه؛ این مسئله دوم در واقع مسئله آزاد بودن فرد برای انجام دادن عملی است که می‌خواهد؛ یا به عبارت دیگر مسئله وجود یا عدم وجود مداخلات اجبارکننده برای جلوگیری از عمل کردن شخص به آن نحوی است که دلش می‌خواهد. در مقابل، اراده آزاد در اینجا به معنای این است که آیا شخص آزاد است چیزی را بخواهد که می‌خواهد بخواهد یا نه. آزادانه عمل

کردن در معنای صوری اش به معنای آزادانه عمل کردن در مقام عاملی خودکام است؛ حال آنکه، اگر عاملی هم از آزادی عمل عاملان خودکام و هم از آزادی اراده بهره‌مند باشد، آنگاه می‌توان بدرستی او را عاملی خودمختار خواند. جنبه دوگانه عاملیت خودمختارانه، که من با دو شرط آزادانه عمل کردن و اراده آزاد داشتن بیانش کردم، به صورت دقیق و جالبی در این جمله جونل فاینبرگ^۱ آمده است: «من خودمختارم اگر خودم بر خودم حاکم باشم، و دیگری بر من حاکم نباشد.»^{۱۷}

آشکار است چهار مفهومی از آزادی که من سعی کرده‌ام روشنشان کنم — یعنی آزادی منفی، خودرہبری عقلانی، خودکامی، و خودمختاری — چنان تعریف و مشخص شده‌اند که خودمختاری آن سه نوع آزادی دیگر را دربر می‌گیرد، زیرا هرگاه بگوییم که شخصی از آزادی خودمختاری بهره‌مند است در واقع گفته‌ایم که آن سه نوع آزادی دیگر را هم دارد. پس جامعه‌ای متشکل از عاملان خودمختار جامعه‌ای خواهد بود که اعضای آن از امنیت حقوقی لازم برای به‌کارگیری برخی قدرتهای مهم برخوردارند و در عین حال این مسئله نیز در موردشان صادق است که تواناییها و قابلیت‌های خود را دست‌کم در سطح حداقل لازم پرورش داده‌اند. جنبه دوگانه مفهوم خودمختاری در این واقعیت خود را آشکار می‌سازد که هرگونه کاربرد آن باید همواره و همزمان اشاره و ارجاعی به طیفی از آزادیهای حقوقی و دایره‌ای از قدرتهای شخصی برای عمل کردن به شیوه‌های ویژه کسانی که عاملیت خودمختارانه بر آنان اطلاق شده است داشته باشد. جا دارد تأکید کنیم که خودمختاری هم زمانی نقصان می‌گیرد که مانعی بیرونی نظیر محدودسازی اجباری یا تهدید به مجازات قانونی مانع عمل شود، و هم بیش از آن زمانی که فشار عقاید عمومی به حدی باشد که امکان برخی انتخابها حتی قابل تصور نباشد، یا اگر هم قابل تصور باشد، امکان اصیلی برای انتخاب صورتهایی عملی از زندگی

به حساب نیاید. میل از آزادی دفاع می‌کند، نه به این دلیل که گمان می‌برد اگر از آزادی حفاظت شود جامعه‌ای از انسانهای آزاد به وجود خواهد آمد؛ بلکه به این دلیل که او می‌خواهد امکان به وجود آمدن جامعه‌ای از انسانهای آزاد یا خودمختار را بیشتر کند، و می‌گوید اگر آزادی فراسوی قلمرو مشخص شده در اصل او لطمه‌ای ببیند به وجود آمدن چنین جامعه امکان‌ناپذیر خواهد شد.

خواننده ممکن است به نحوی معقول تردید کند که دستگاه اصطلاحات و تمایزاتی که من در اینجا به شکلی کلی طرح کرده‌ام اصلاً بنیادی در نوشته‌های خود میل نداشته باشد، اما، اگرچه این تردید و احتیاط نامعقول نیست که این تمایزات به هیچ‌روی برگرفته از نوشته‌های میل نباشد، اما اگر این تردید به این معنا باشد که این تمایزات هیچ ربطی به نوشته‌های میل ندارند تردیدی کاملاً بی‌اساس است. همین‌که میل کودکان، آدمهای فاقد تعادل ذهنی، و آدمهای عقب‌مانده را از شمول «اصل آزادی» استثناء می‌کند خود قویاً گویای آن است که او در مقام خودکامی بودن را شرط ضروری کاربرد این اصل می‌دانسته است. اما سند و گواه ما بر اینکه میل معتقد به آرمان خودمختاری شخصی بوده است چیست؟ روستترین گواه را می‌توان در آن فصل سوم مشهور رساله دربارهٔ آزادی یافت. مثلاً قطعهٔ زیر را در نظر بگیرید:

قوای بشری ادراک حتی، داوری، حس تمیز، فعالیت ذهنی، و حتی رجحان اخلاقی فقط به هنگام دست زدن به انتخاب است که به کار گرفته می‌شوند. آن کس که هر کاری را به این دلیل می‌کند که مرسوم است دست به انتخابی نمی‌زند... قوای ذهنی و اخلاقی هم مثل قوای عضلانی فقط در نتیجهٔ مورد استفاده قرار گرفتن تقویت می‌شوند. ۱۸

و باز:

شخصی که تمنیات و انگیزه‌هایش از خودش است - یعنی بیان طبیعت خود او به شکلی است که فرهنگ خودش آن را پرورانده و جرح و تعدیل

کرده است. می‌توان گفت شخصی است که شخصیت دارد. شخصی که تمنیات و انگیزه‌هایش از خودش نیست، شخصیتی ندارد، درست همانطور که ماشین بخار شخصیتی ندارد.^{۱۹}

در اینجا ما ردی غیر قابل اشتباه از مفهوم کانتی خودمختاری می‌یابیم که میل (صورت نورمانتیک آن‌را) از هومبولت اخذ و جذب کرده است. علی‌رغم اینکه در نوشته‌های میل هیچ استفاده مستقیم و صریحی از اصطلاحات خودمختاری و اصالت نشده است، من گمان می‌کنم مبانی ما برای آنکه آرمان خودمختاری شخصی را جزو اعتقادات بنیادین میل به حساب آوریم به قدر کافی محکم است. در دیدگاه میل، اگر فردی در حوزه شخصی تابع زور و اجبار شود، یا اگر فشار افکار عمومی به حوزه شخصی کشانده و وارد شود، آن فرد دیگر انسانی آزاد نخواهد بود. انسانها دیگر خودمختار نخواهند بود اگر به قول میل، مثل زنان در ترتیبات سنتی ازدواج - این فرصت و اختیار را نداشته باشند که اراده‌ای از خودشان داشته باشند و طبق آن اراده عمل کنند. در این مورد اخیر، که میل آن‌را بتفصیل در انقیاد زنان^۱ مورد بررسی قرار می‌دهد، حالت دگرسروری است که خودمختاری را محو می‌کند. حالت شایعتر دگرسالاری که میل در رساله درباره آزادی آن‌را مورد حمله قرار می‌دهد حالتی است که در آن انسانها دائماً به فشارهای آداب و رسوم و قراردادهای اجتماعی و افکار عمومی تن می‌دهند، و ذوق و پسند خود را (اگر اصلاً ذوق و پسندی از خود داشته باشند) و امی نهند و تسلیم داور بی‌نام و نشان توده می‌شوند. تردیدی نیست که از نظر میل بخش عمده اهمیت «اصل آزادی» در واپس زدن همین نوع آخر از دگرسالاری است (حتی اگر اختیار کردن این اصل توسط جامعه به خودی خود خودمختاری را ایجاباً و اثباتاً ارتقا ندهد). اما، علاوه بر این، باز هم تردیدی

نیست که میل تلاش برای رسیدن به خودمختاری را جزئی دائمی، هرچند بسادگی محو و ختنی شدنی، از تلاش انسان برای رسیدن به خوشبختی می‌داند. در واقع، عین انصاف است اگر بگوییم که میل این آرمان را تطبیق مفهوم خوشبختی بتامی با واقعیات روانشناسی انسانی قلمداد می‌کرد. من بعداً در بخش آخر همین فصل دوباره به این نکته بازخواهم گشت.

حال می‌توانیم به سراغ سؤال اصلی‌مان برویم: خودمختاری چه چیزی جز دست زدن به انتخاب بر پایه‌ارج‌گذاری تخیلی به صورتهای مختلف زندگی را شامل می‌شود؟ در اینجا است که به جنبه بنیادینی از نظریه فردیت میل می‌رسیم، یعنی این ادعای او که فردی که به فردیت می‌رسد یا فردیتش را بروز می‌دهد تمناها و برنامه‌های خاص خودش را خواهد داشت - چنین فردی، بنا به اصطلاحی که من اختیار کرده‌ام، اصالتش را به نمایش خواهد گذاشت. حال سؤال بسیار مهم این است که اصالت چگونه به خودمختاری ربط می‌یابد. در برخی گزارشها، مثل گزارش لیدنسن^۱، اصالت قابل فشرده شدن در خودمختاری است. خود لیدنسن می‌نویسد: «در نظر میل... پرورش فردیت پرورش خرد و منطق است.»^{۱۰۱} اگرچه این ادعا جنبه‌ای از نظریه فردیت میل را دربر می‌گیرد و بازگو می‌کند، اما جنبه‌ای دیگر را مغفول می‌گذارد. در نظر میل، چنانکه خاطر نشان کردم، فرد فقط زمانی فردیتی از خود بروز می‌دهد که تمناها و برنامه‌های خاص خودش را داشته باشد. تردیدی نیست که خرد و منطق - نقادی خود، اندیشیدن دقیق، و غیره - نوعاً ابزارهای ناگزیری برای هر عاملی در راه تعیین کردن تمناات و برنامه‌هایش هستند؛ اما نکته اینجا است که در نظر میل این امر تا حدودی مسئله اکتشاف هم هست. طبق گزارش میل، خودمختاری و اصالت معادل هم نیستند، زیرا فرد می‌تواند خودمختاری زیادی بروز دهد، و با اینهمه (به دلیل باورهای کاذب، شاید) در تشخیص اینکه قابلیت‌ها و تواناییهای طبیعی و یگانه او کدامند

به خطا رود. چون به هر حال بخشی از دلیل اساسی تشویق افراد به آزمون در زندگی این است که این آزمونها کمکی برای شناخت خویشتن هستند (که البته این شناخت خویشتن هم به نوبه خود می تواند برای دیگران سودمند باشد). اگر داورى درباره اینکه کدام تمنیات و برنامه ها مال خود ما هستند بُعدی شناختی نمی داشت، اگر چنین داوریهایی در نهایت خصلت اعتقادات بی پایه محض را داشت، دفاع منطقی از آزادی دیگر نمی توانست آن جنبه ابزاری اساسی را داشته باشد - جنبه ای که اگر قرار باشد دفاع از آزادی دفاع و استدلالی فایده گرایانه باشد باید آن جنبه را داشته باشد. در چنین صورتی این دفاع و استدلال دفاع و استدلالی صرفاً یا در وهله نخست بر پایه ارزش انتخاب می شد؛ و در این حالت دفاع و استدلالی می شد که کمتر از دفاع و استدلال میل پیچیده، کمتر از آن قانع کننده، و کمتر از آن جالب می بود.

یافتن قطعاتی در خود متن درباره آزادی که پشتوانه تفسیری قرار گیرد که من عرضه کرده ام دشوار نیست. میل به تأکید می گوید:

طبیعت بشری دستگاهی مکانیکی نیست که از روی الگوی قبلی ساخته شود و به راه انداخته شود تا کاری را که از پیش برای آن معین شده است انجام دهد، بلکه درخت است، درختی که نیازمند رشد و گسترش خود از همه سو بر اساس میل و گرایش نیروهای درونی است که آن را چیزی زنده می کند. [۱۱]

در اینجا با شکلی از بیان مواجهیم که طبق سنت ارسطویی می گوید که در انسان میلی طبیعی برای تحقق بخشیدن به خویش هست که ترتیبات اجتماعی می توانند این میل را پروبال دهند یا بالعکس خنثی سازند. بی تردید، اعتقاد میل به اینکه آداب و سنن نیروهای سرکوبگری هستند او را به نظر فوق العاده بدبینانه ای در مورد تواناییهای اکثر انسانها برای ابراز گرایشات و تمایلات ذاتی خود در برابر آداب و سنن تثبیت شده رهنمون شد.

ولی باز، آن زبان غایت‌شناسانه‌ای که میل به کار می‌برد، و کل زمینه و بستر بحثش، این تر را القا می‌کند که هر انسانی رشته‌ای از تواناییهای بالقوه منحصر به فردی را دارد که فقط در طیف نسبتاً محدودی از زندگیهای ممکن و مقدور قابل بیان هستند و به فعل درآمدن این تواناییهای بالقوه شرط ضروری برای آن است که هر انسانی بتواند به حداکثر خوشبختی و بهزیستی برسد. این تر یکی از محورهایی است که بحثهای رساله درباره آزادی حول آن می‌چرخد.

البته حقیقت دارد که در گزارش میل پاره‌ای ابهامات هست که همگی آنها حول محور رابطه میان انتخاب و شناخت چیزی دور می‌زنند که می‌تواند در مورد هر شخص اسباب خوشبختی یا زندگی بهتر شود. تا بدینجا من چنان نوشته‌ام که گویی پنداری واحد و تک معنا از خودمختاری وجود دارد که در نوشته‌های میل متجسم شده و نمونه‌وار بروز یافته است. ایجاد چنین حسی در خواننده جداً گمراه‌کننده است. قضیه اتفاقاً به عکس است، یعنی ما در طیفی از نویسندگان، و حتی در نوشته‌های یک متفکر، به رشته‌ای از مفاهیم و استنباطات برمی‌خوریم. در یک قطب، اسپینوزا را داریم که درک و مفهومش از خودمختاری را می‌توان «بسته» نامید، از این جهت که طبق این درک و برداشت از خودمختاری عامل کاملاً خودمختار (اگر بتواند وجود داشته باشد) می‌تواند برای همه مسائل عملی راه‌حلهای مشخص منحصر به فردی پیدا کند. طبق این نظر، هر یک از معضلات اخلاقی و عملی را می‌توان با به کار گرفتن خرد و منطق حل کرد و خرد و منطق (دست‌کم از نظر اصولی) کاملاً قادر به مشخص کردن زندگی خوب برای انسان، و بنا بر فرض، برای هر کس است. در قطب دیگر، نوشته‌های نخستین سارتر را داریم که نظری «باز» نسبت به خودمختاری را عرضه می‌دارند، که در آن این اندیشه که خرد و منطق می‌توانند مسائل عملی را حل و فصل کنند رد می‌شود زیرا چنین اندیشه‌ای صرفاً بیانگر «روحیه [دگر سالار] جدی بودن» است.

به گمان من درک و برداشت خود میل از خودمختاری، بسیار شبیه درک و

برداشت ارسطویی است. همانگونه که تعدادی از مفسران متذکر شده‌اند،^{۱۲۱} گزارش میل از شخصیت انسانی همچون خوشه‌ای از «خواسته‌های عاداتی» بسیار شبیه گزارش ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی است. اما یک تفاوت عمده میان این دو گزارش پلورالیسم رادیکال میل است. میل هرچند مثل ارسطو گمان دارد که همه فضایل و محاسن بشری با به‌کارگیری تواناییهای نوعی خاص انسانی است که بروز می‌یابند یا تعین پیدا می‌کنند، اما با ارسطو این تفاوت را دارد که بر منحصر به فرد بودن و یگانگی ویژه خوشبختی هر فرد، اگر به شکل «کلی ارگانیک» در نظر گرفته شود، اصرار می‌ورزد. پس انسان خوشبخت صرفاً موردی متمایز از یک نوع عام نخواهد بود، بلکه طبق نظر میل، بخشی از خوشبختی او، که بخشی ضروری هم هست، این خواهد بود که آن شخص پاسخگوی نیازهای خاص طبیعت خودش باشد. توجه کنید که اصرار میل بر این امر بدیهی نیست که شرایط و اعراض استعداد ذاتی فرد فرصتهای او را برای به دست آوردن فضیلت یا حُسن محدود و مقید خواهد کرد. فراتر از آن، میل تأکیدش بر این است که آن طبیعتی که در انتظار به فعل درآمدن از قوه است ویژگیهای یگانه و منحصر به فردی دارد. همین ادعای اخیر است که برخی نویسندگان آن را به سخره گرفته و بیانگر آموزه «قدسیّت خصیصه فردی»^{۱۲۲} دانسته‌اند. اگر از لحن تحقیرآمیز چنین وصفی درگذریم، آنهایی که از این وصف استفاده می‌کنند بیگمان برحقند که می‌گویند نظر میل این است که افراد خودمختار، که هریک در جستجوی طبیعت خویشند، هرچه به پاسخگویی به اقتضانات طبیعتهای فردی خویش نزدیکتر شوند تفاوت بیشتری با هم پیدا خواهند کرد. آشکار است که با توجه به تأکید میل بر پلورالیسم یا تکثر طبیعتهای فردی، هم در معین کردن مرزهای بیرونی تفاوتها و گوناگوניהا و هم در معین کردن طیف محدود سبکهایی از زندگی که در دل آنها هر انسانی می‌تواند امیدی به دست یافتن به فضیلت و حُسن داشته باشد، به مشکلات شناخت‌شناسانه (اپیستمولوژیک) برخوردیم خورد.

حیطه دَوم تفاوت میان گزارش میل از فردیت و گزارش ارسطو از شکوفایی انسان در تأکید و اصرار میل بر این نکته است که دست زدن به انتخاب جزئی ضروری از زندگی خوب برای هر فرد است. به هر صورت، در برخی تفاسیر از نظر ارسطو درباره تأمل و تفکر عملی، انتخاب صرفاً در نقش وسیله‌ای برای رسیدن به زندگی خوب جلوه‌گر می‌شود: انتخاب حتی به صورت جزئی، بخش سازنده‌ای از آن به حساب نمی‌آید. در واقع، در نوشته‌های میل کشمکش هست میان لحن شناخت‌گرایانه^۱ صحبت او از «آزمون در زیستن» و اراده‌گرایی اخلاقی تلویحاً بیان‌شده در برخی بخشهای توضیح او درباره عناصر فردیت. بدین ترتیب برخی سؤالات دشوار روی می‌نمایند. آیا فردی که تمنیات و برنامه‌های خاص خودش را دارد و اصالتی از خود بروز می‌دهد باید خودمختار باشد؟ (آیا ممکن نیست چنین فردی صرفاً به شکل تصادفی به صورتی از زندگی بر بخورد که [مقتضیات] طبیعت یگانه او را برآورده می‌کند؟) آری، فردی که در او تواناییهای نوعی انسانی دست زدن به انتخاب و غیره تکوین و بسط نیافته است به خوشبختی کاملی که در مقام انسان می‌تواند داشته باشد نخواهد رسید. از سوی دیگر، برخی از انواع شناختها از خویشتن که با خودمختاری ربطی دارند ممکن است عملاً مانع شکوفایی استعداد و تواناییهای یگانه فرد شود (مثلاً هنرمند خلاق را در نظر بگیرید که پس از روانکاوی دیگر قادر به خلق آثاری همانند آثار قبلی‌اش نیست). این وادی، وادی بسیار دشواری برای درک و برداشت میل از خوشبختی و درک و برداشت او از جایگاه فردیت در آن، است.

و باز، بعضاً، چنانکه خود من هم در بحث از نظریه رفتار اخلاقی میل متذکر شدم، میل به شکل گیج‌کننده‌ای میان منظر عامل درگیر در عمل و منظر مشاهده‌گر بیرون از بحبوحه حرکت می‌کند. طبق برخی نظرهای میل درباره شناخت عملی، ممکن است چنین به نظر بیاید که دست زدن به آزمون در

زیستن می‌تواند شناختی فقط به حامی متعهد^۱، یعنی عاملی بدهد که فعالانه درگیر ماجراست. طبق نظرهای دیگر، درست عکس این مطالب صادق است. میل در نوشته‌هایش به هیچ‌وجه آشکارا و صراحتاً به این مسائل و مشکلات نپرداخته است، و البته این دیگر برای ما جای شگفتی ندارد. می‌توان حدس زد که نقش دست زدن به انتخاب تا حدودی در نظریه میل از این اعتقادش سرچشمه گرفته است که بسیاری از خیرها فقط در صورتی خیر هستند که انتخابی باشند، و شاید از این اعتقاد دیگرش هم سرچشمه گرفته باشد که در عین اینکه عناصر یگانه شخصیت هر فردی از طبیعتش مایه می‌گیرد، اما رسیدن این عناصر به هرگونه وحدت ارگانیکی فقط می‌تواند محصول دست‌زدنهای مکرر به انتخاب باشد. [۱۴] می‌توان آنچه را احتمالاً نظر میل در این زمینه‌ها بود با توسل به اصطلاحات و برداشتهای «باز» و «بسته» از خودمختاری که پیشتر اختیار کردم بیان کرد و گفت که احتمالاً درک و برداشت میل از خودمختاری صرفاً درک و برداشتی نسبتاً «بسته» بود. با توجه به اینکه در نوشته‌های میل به شکل پیوسته و پیگیرانه‌ای به این مسائل پرداخته نشده است، چنین تفسیری معقول است، اما یگانه تفسیر قابل تأیید با مدارک و گواهیها نیست.

بحثی که گذشت شاید ما را قادر سازد که با دقت بیشتری رابطه میان نظریه فردیت میل، روانشناسی فلسفی او، و دفاعش از آزادی را معین و بیان کنیم. میل همواره بر حضور عنصری فعال در ذهن تأکید می‌کند: میل، چه در بحثهای رسمی و صوری از روانشناسی، و چه در نوشته‌های موردی، مثلاً مقالاتش درباره شعر، این نظر را رد می‌کند که ذهن مطلقاً و صرفاً دریافت‌کننده تأثرات بیرونی است. بر همین وجه، طبق نظر میل، خوشبختی را باید در فعالیت جست: به گفته او، خوشبختی «چیزی جمع‌شدنی» نیست که بتوان آنرا «فزودن بر هر سرجمعی» به حساب آورد؛ [۱۵] بلکه خوشبختی

صورتی از زندگی است که بیانگر طبیعت خاص هر فرد باشد. و باز، به یاد بیاورید این استدلال میل را که فرض اینکه انسانها می‌توانند خوشبخت باشند بی‌آنکه قوای فعالشان را به کار گیرند، در واقع خلط دو اندیشه خوشبختی و خرسندی است. (۱۶۱) در مواردی، میل به پذیرش نوعی فردگرایی اخلاقی نزدیک می‌شود که در آن مفهوم بهزیستی یا خوشبختی همه معانی‌اش را از دست می‌دهد الا معنایی انتزاعی که قابل اطلاق به مقاصد هرگونه تلاش و کوشش بشری است. در واقع، خوشبختی واژه‌ای کاملاً انتزاعی هم نیست، زیرا میل گمان دارد این واقعیتی است که افراد به سمت اتفاق در صورتهایی از زندگی خواهند رفت که ویژگیهای مشترکی دارند. در واقع، همین اعتقاد اخیر است که گرفتاریها و مشکلاتی برای میل به بار می‌آورد. زیرا، اگر من فایده‌گرایی او را سلسله‌مراتبی و پلورالیستی توصیف کرده‌ام، واضح است که میل نیاز دارد توضیح بدهد چگونه در مواردی که عناصر مختلف فایده مقتضیات متفاوتی را ایجاب می‌کنند باید کشمکش و تضاد را حل و فصل کرد؛ و این چیزی است که در نوشته‌های او یافت نمی‌شود. اما آنچه روشن است این است که میل منکر این است که کسی بتواند به خوشبختی یا زندگی خوب برسد، مگر آنکه درک و برداشت خاص خودش از خوشبختی را داشته باشد؛ و تنوع درکها و مفاهیم مشروع از خوشبختی مبتنی بر تکثر طبیعتهای فردی است.

یک سؤال جدی در مورد «آموزه آزادی» مربوط به اقتدار و مرجعیتی است که میل برای نظرش درباره طبیعت بشری قائل می‌شود. میل در مقام فیلسوف تجربی ناچار است نظریه‌اش درباره انسان را بر مبنای مستندات مشاهده‌ای و آزمونی بنا کند. در نظام منطق میل پروژه علم تجربی رفتارشناسی را پیش کشیده بود. علمی که بتواند از قوانین تکوین شخصیت انسانی پرده بردارد. شکست خود میل در برداشتن گامی در راه بنیان نهادن چنین علمی (که ما امروزه آنرا روایت نخستینی از روانشناسی اجتماعی به حساب می‌آوریم)

مایهٔ یأس و شرمندگی او شد، و این یأس و شرمندگی بی دلیل هم نبود. زیرا بر اساس قوانین رفتارشناسی بود که احکام گوناگون «هنر زندگی» می‌بایست بنا شود، و شک دربارهٔ امکان بنیان نهادن علم اخلاق و علم سیاستی تازه و پیشرو مبتنی بر طبیعت بشری - شکی که مکولی^۱ با بیانی گزنده در حملهٔ خود به رساله‌ای دربارهٔ حکومت^۲ جیمز میل ابراز کرده بود - سرانجام غالب شد. متأسفانه میل هیچ پیشنهادی در مورد قوانین رفتارشناسی عرضه نکرد، و در نتیجه «آموزهٔ آزادی» (همراه با بقیهٔ بخشهای «هنر زندگی») بنیادی تجربی در شناخت علمی انسان و جامعه نیافت - بنیادی که میل می‌خواست به آن بدهد. بدین ترتیب خود میل موفق نشد «هنر زندگی» را به قوانین رفتارشناسی ربط دهد، و ما در ارزیابیمان از معقول و پذیرفتنی بودن نظر میل باید به سراغ همهٔ باورهای نظری و رایج دربارهٔ طبیعت انسان برویم که در انبان داریم. اینکه در فلسفهٔ گسترده‌تر میل بنیانی علمی برای «هنر زندگی» وجود ندارد نشانهٔ این نیست که چنین بنیانی را نمی‌توان فراهم آورد. یک ایراد اساسی بر انسجام فلسفهٔ میل و، من غیرمستقیم، به اعتبار فایده‌گرایانه «آموزهٔ آزادی»، مربوط به این سؤال می‌شود که آیا نظری دربارهٔ طبیعت بشری که پیش فرض دربارهٔ آزادی است اصلاً تجربی است یا نه. می‌توان بر این نکته پافشاری کرد که نه تنها شباهت نظر میل با نظر ارسطو در مورد ماهیت خوشبختی، بلکه زبان غایت‌شناختی او در رسالهٔ دربارهٔ آزادی و نیز خصلت پیشینی یا ماقبل تجربی بخش اعظم روانشناسی اخلاقی میل هم نشان می‌دهد که درک و برداشت او از انسان ذات‌گرایانه است و نه تجربی. این بدان معناست که میل گواهیهای موجود دربارهٔ رفتار بشری را در تعیین صفات ذاتی انسان، که کم و بیش در رفتار انسانی آشکار می‌شود، چیزی قطعی و تعیین‌کننده نمی‌دانست. مشکل البته این است که نظریهٔ تجربی میل در زمینهٔ شناخت ظاهراً راه چنین انتخابی را بر میل می‌بندد. با این مشکل چگونه باید کنار آمد؟

۱. Thomas Macaulay (۱۸۰۰-۱۸۵۹)، نویسنده و سیاستمدار انگلیسی.

2. *Essay on Government*

تا حدودی، این اندیشه که ذاتها یا طبیعت‌هایی بشری وجود دارند مشکلی برای میل پیش نمی‌آورد، حتی با وجود این که نگاه تجربه‌گرایانه او با زبان ذات‌گرایانه جور در نمی‌آید. پیشتر گفتم که میل این باور رمانتیکی را برگرفته و جذب کرده بود که هر انسانی استعدادی ویژه و ذاتی دارد که ممکن است در طول زندگی‌اش متحقق شود یا نشود. این باور، تا زمانی که معین کردن ذات یا طبیعت بشری همچنان مسئله‌ای مربوط به مشاهده و آزمون بهمانند، تجربه‌گرایی میل را ساقط نمی‌کند. اما آیا برای خود مفهوم طبیعت یا ذات فردی می‌توان تفسیری تجربه‌گرایانه ارائه کرد؟ من فکر نمی‌کنم این مشکل برای میل مشکلی مهلک و ازپادرآورنده باشد. همانگونه که استیوارت همشر^۱ به هنگام بحث از اندیشه آزادی‌اسپینوزا متذکر شده است:

انگاره طبیعت یا ذات بشری شاید رویهمرفته به نظر انگاره‌ای گنگ و مبهم بیاید. من گمان می‌کنم، ما هنوز می‌توانیم معنایی برای انگاره خصوصیات ذاتی یک نوع، و برای حکم دادن در مورد افراد که نمونه‌های کاملتر یا ناقص‌تری از نوع خود هستند قائل شویم. اما آیا می‌توان به گونه‌ای معنادار و قابل فهم از این سخن گفت که فرد یا چیز خاصی کمتر یا بیشتر فرد است؟ اسپینوزا معیاری به دست می‌دهد که با آن بتوان کمال فرد را در مقام فرد داوری کرد: این معیار درجه فعال بودن و خودخواستگی فرد است. (۱۷)

بحث و استدلال من در اینجا این است که تا زمانی که انگاره استعدادی فردی را که امکان کشف آن با مشاهده و آزمون در زیستن وجود دارد بر میل روا بداریم، می‌توان برای اصطلاح خردگرایانه یا ذات‌گرایانه ذاتها یا طبیعت‌های بشری تعبیری تجربه‌گرایانه قائل شد. اینکه آیا جستار تجربی مصدق ادعاهای نظریه لذات‌عالیتر هست یا نه و از این رو پستوانه‌ای برای «آموزه آزادی» فراهم

می‌آورد یا نه، سؤالی است که در فصل پایانی این کتاب بدان خواهم پرداخت. فعلاً فقط مایلم خاطرنشان کنم که، جدا از این ادعا که افراد طبیعتاً یا ذاتی‌هایی دارند، میل ادعای دیگری دربارهٔ صفات عام طبیعت بشری نمی‌کند. آن قوانین روانشناختی که او ذکرشان می‌کند و در واقع کلاً انتزاعی و صوری هستند، همگی قابل فروکاستن به خود قانون همخوانی اندیشه‌ها یا تداعی معانی‌اند. بخش عمدهٔ بحث‌های غیر صوری میل دربارهٔ مسائل مربوط به اخلاق و سیاست این نظر را القا می‌کنند که او گمان می‌برد طبیعت بشری مستعد تغییر و تعدیلهای تقریباً نامحدودی است و بنابراین اندیشهٔ طبیعت نوعی برای انسان (سواى آنچه ساختمان بیولوژیکی‌اش معین می‌کند) کاربرد چندانی برای میل نداشت. البته در مواردی میل به سمت روایتی پارادوکسی از ذات‌گرایی کشیده می‌شد که طبق آن خود تغییرپذیری نامحدود طبیعت بشری را باید براساس قدرتی توضیح داد که ریشه در خوداندیشی^۱ دارد، یعنی قدرتی که انسانها برای تجربه کردن بر روی خود دارند. همین نظر دربارهٔ طبیعت بشری است که بیش از هر نظر دیگر با بحث و استدلالهای رسالهٔ دربارهٔ آزادی همخوانی دارد. من در فصل پایانی این کتاب دوباره بر سر این مطلب بازخواهم گشت و مقام و موقع و موارد استفادهٔ آن‌را در نظریات میل مورد بررسی قرار خواهم داد. سؤال و مسئلهٔ اصلی آشکارا این است که آیا می‌توان دفاعی تجربه‌گرایانه از این تز ذات‌گرایانه ارائه داد یا نه.

پس آن نظریه دربارهٔ طبیعت بشری را که در رسالهٔ دربارهٔ آزادی پیش فرض گرفته شده است می‌توان در قالبی تازه چنین بیان کرد: طبق این نظریه، انسانها درگیر در بازنگری مکرر صورتهای زندگی و شیوه‌های تجربه‌ای هستند که به‌ارث برده‌اند، و خود «طبیعت بشری» در هر زمان و مکان معین از این صورتهای زندگی و شیوه‌های تجربه است که شکل می‌گیرد. طبق این گزارش از انسان همچون موجودی درگیر در فرایند بی‌انتهای دگرگون کردن خود،

آنچه انسان را از سایر اعضای دیگرگونه‌های جانوران متمایز می‌کند همان قدرت خوداندیشی و انتخاب متأملانه است که به اندیشه و عمل انسانی جنبهٔ غیرقطعی و نامعین می‌بخشد (البته این قدرت با صفاتی توأم است که از ساختمان بیولوژیکی کم و بیش تغییرناپذیر انسان ناشی می‌شود). باز در چنین گزارشی، هیچ حکمی که اعتبار عام داشته باشد نمی‌توان در مورد صفات و ویژگیهای طبیعت بشری صادر کرد، به استثنای این حکم که طبیعت بشری اساساً و ذاتاً نامعین، و بنابراین در معرض تصحیح در جهات متفاوت بشمار و نامحدود است. همین درک و برداشت از انسان، که در آن عدم قطعیت اساسی طبیعت بشری شکل‌دهندهٔ نوع انسان به شمار می‌رود، است که به شکلی بسیار طبیعی با [آموزه‌های] دربارهٔ آزادی جور درمی‌آید. اگر این درک و برداشت از طبیعت بشری به میل نسبت داده شود، آنگاه قابل درک می‌شود که چرا میل پیشرفت را برحسب ساخته شدن و تولید انبوه هیچ‌یک از انواع نمونه‌های نوع بشر نمی‌سنجید، بلکه پیشرفت را فزونی بخشیدن به قدرتها و تواناییهای اندیشه و عمل خودمختارانه می‌داند. رشد این قدرتهاست که امکان پرورش فضایل گوناگون یا صورتهای گوناگون خودپروری را فراهم می‌آورد و خصلت نیازهای بشری را ارتقا می‌دهد، و تحوّل و پیشرفت فرهنگی و اجتماعی را در «جهات متفاوت بشمار» با تسهیل «دست زدن به آزمون در زیستن» تسریع می‌کند.

بحث و استدلال دربارهٔ آزادی، آنگونه که من بازسازی‌اش کرده‌ام، این است که آزادی اجتماعی را (که، طبق فرض من، هم دربرگیرندهٔ آزادی قانونی و هم دربرگیرندهٔ مصونیت از مجازاتها و فشارهای افکار عمومی است) باید بر سایر خیرها برتری داد زیرا فزونی بخشیدن به تنوع سبکهای زندگی و شیوه‌های تفکر تا حدودی شکل‌دهندهٔ تحوّل و تکامل بشر در مقام عامل خودمختار است. پس در رسالهٔ دربارهٔ آزادی پیشرفت اجتماعی را نمی‌توان جدا از ارتقای آزادی در نظر آورد. به کلام خود میل:

روح پیشرفت^۱ همیشه نوعی روح آزادی نیست، زیرا روح پیشرفت ممکن است بخواهد به زور پیشرفتهایی را بر مردمی که خواستار آن نیستند تحمیل کند؛ و روح آزادی ممکن است در مواردی که در برابر چنین کوششهایی ایستادگی کند، موقتاً و به شکل موضعی موافق مخالفان پیشرفت شود؛ اما یگانه منبع دائمی و لایزال پیشرفت آزادی است، زیرا با آزادی است که کانونهای پیشرفت مستقل و ممکن بسیاری به تعداد افراد موجود وجود خواهد داشت.

بنابراین، اگر این راست است که قدرت خوداندیشی مانع از آن می‌شود که هر چیزی در زندگی اجتماعی انسان برای همیشه ثابت، بسته، و خاتمه‌یافته بماند، پس پیشرفت شامل دگرگون‌سازیهایی بی‌پایان صورتهای زندگی اجتماعی انسان همراه با جستجوی (آن هم بی‌پایان) برای یافتن ضعفها، ناسازگاریها، و دیگر نواقص در فهم او از صورتهای زندگی خویش خواهد بود. این نگاهی ذات‌گرایانه به طبیعت بشری است که طبق آن، به‌گونه‌ای پارادوکسی، ذات انسان در این کشف تعین می‌یابد که انسان فاقد هرگونه طبیعت قطعی نوعی عام از آن گونه‌ای است که سایر اشیاء مادی و موجودات غیرمتفکر دارند. این روایت از این نظر نیز روایتی پارادوکسی از ذات‌گرایی است که عدم تعینی که خصلت انسان را در مقام نوع و گونه مشخص می‌کند مشروط به ذات قابل کشفی می‌شود که به اعتقاد میل هر یک از اعضای نوع بشر در این ذات ویژه‌اند. پس نظریه فردیت میل این ادعا را که انسان سازنده خویش است با این ادعا ترکیب می‌کند که هر انسان طبیعتی دارد که باید کشف شود. تز میل این است که زندگی خوش انسانی مستلزم دست‌زدنهای مکرر به انتخاب است، زیرا فقط دست زدن به انتخاب می‌تواند مقتضیات گوناگون و احتمالاً مختلف و رقیب طبیعت انسانی را در کل ارگانیکی به هم

جوش دهد. در اینجا این سؤال اساسی پیش می‌آید که آیا این نظر درباره خوشبختی انسانی کاملاً ناظر به یک آرمان نیست، و اگر چنین است، آیا این امر موجب گسستی قطعی و مهلک از هر چیزی که بتوان نام فایده‌گرایی بر آن گذاشت نمی‌شود؟

۳. نیازها و آرمانها در آموزه آزادی

بسیاری از منتقدان میل او را متهم کرده‌اند که نوعی روانشناسی اخلاقی پیشینی و ماقبل تجربی را که توجیه مستقلی ندارد پشتوانه آموزه آزادی کرده است. یقیناً اگر بتوان نشان داد که درک و برداشت او از خوشبختی صرفاً فشرده آرمانهای اخلاقی او با عباراتی دیگر است آموزه او تا حدودی گرفتار دور خواهد شد. تا جایی که به نظر خود میل در این زمینه مربوط است، موضع او روشن و معقول است. تردیدی نمی‌توان داشت که میل معتقد بود که اگر طیف متناسبی از تجربه‌ها را در این زمینه در نظر بگیریم خواهیم دید در واقع انسانها فعالیت‌هایی را که در آنها برترین قوای تمیز و داوری‌شان را به کار می‌گیرند بر فعالیت‌هایی که در آنها این قوا را به کار نمی‌گیرند ترجیح می‌دهند. میل معتقد به این نظر نیست که انسانها همواره این ترجیحشان را به نمایش می‌گذارند - او خود را ملتزم به این نظر عبث نمی‌کند که مثلاً میان آبجو خوردن و شراب خوردن، انسانهایی که تجربه هر دو را دارند، همیشه شراب خوردن را ترجیح می‌دهند زیرا قوه تمیز حس چشایی در آن بیشتر به کار می‌آید؛ اما او به این نظر اعتقاد دارد که ترجیح فعالیت‌هایی که توأم با به کارگیری اندیشه خودمختارانه و تواناییهای تخیل و تمیز است همواره بر زندگی داوران آزموده حاکم خواهد بود.

موضع میل در این حوزه هنوز هم ممکن است به نظر بسیاری از خوانندگان ناروشن یا ناپذیرفتنی بیاید. در واقع، بسیاری از منتقدان متأخرتر

میل موضع او را چنین یافته‌اند. هکسار^۱ در نقد نیرومند خود بر لیبرالیسم میلی می‌گوید که میل به مفهوم والایی از خیر چسبیده است که وابسته به آرمان خاصی دربارهٔ شخص است؛ هکسار معتقد است که آموزهٔ میل «او را ملزم نمی‌کند که مقام و موقع یکسانی برای همهٔ صورتهای زندگی قائل شود»، حتی با آنکه مشخص کردن صورتهای والایتر زندگی میل را درگیر داوریهای کمال‌جویانه‌ای می‌کند که نظریهٔ رسمی فایده‌گرایانه‌اش روانی دارد. (۱۸۸۱) و باز، درک و برداشت میل از خوشبختی هنوز در معرض ایرادی است که بر همهٔ انواع پیامدگرایی وارد می‌شود، ایرادی که فینیس^۲ مطرح می‌کند (۱۹۹۱) و می‌گوید این درک و برداشت متضمن انجام قیاس میان خیرهایی است که قطعاً قیاس‌ناپذیرند: لازمهٔ چنین درک و مفهومی این است که بکوشیم ارزشهایی را که معیار مشترکی ندارند در مقیاس واحدی از ارزشها رده‌بندی کنیم. شاید حادثه‌تر از همه پیش کشیدن این ایراد باشد که این اعتقاد میل که طبقهٔ معینی از لذات عالیت‌ر هست در تضاد با اعتقاد او به تنوع بیشمار طبیعتهای بشری قرار می‌گیرد: او نمی‌تواند همزمان به هر دوی اینها معتقد باشد. یا آموزهٔ لذات عالیت‌ر او مؤید نظریهٔ آزادی اوست صرفاً به این دلیل که پیشاپیش تجسم ترجیح لیبرالی انواع بخصوصی از شخصیتهاست (که در این صورت این آموزه هیچ دلیل مستقلاً به نفع «اصل آزادی» به دست نخواهد داد) یا آنکه آموزهٔ لذات عالیت‌ر مبتنی بر فرضیاتی در روانشناسی تجربی و جامعه‌شناسی تجربی است که ممکن است فرضیاتی غلط باشند. در پاسخ به این نقدها چه می‌توان گفت؟

نخستین این ایرادها، که بهتر از همه هکسار بیانش کرده است، مدعی است که نظریهٔ اخلاقی نهفته در پایهٔ [آموزهٔ خوشبختی میل] کمال‌جویانه است. منظور از این (همانگونه که راولز می‌گوید) این است که این آموزه در وهلهٔ نخست هدفش حمایت از نوع خاصی از فضیلت انسانی است، و فقط

در وهله بعدی است که به ارضای نیازها می‌پردازد. این نظریه کمال‌جویانه از نوع نظریات پیامدگرایانه بیشینه‌ساز است، اما نه از نوع ناظر به نیازها و احتیاجات. اگر نسبت دادن چنین درک و برداشت ناظر به کمال آرمانی ۱۲۰۱ به میل صحیح می‌بود، می‌توانست ضربه مهلکی بر «آموزه آزادی» وارد آورد که می‌خواهد نیروی مجاب‌کننده‌ای حتی برای آنانی داشته باشد که آرمانهایی غیرلیبرالی در مورد شخصیت انسانی دارند. اما من قوتی در این ایراد نمی‌بینم. در درجه اول، خصلت کمال‌جویانه خصلتی است که به درجات در همه نگرشهای اخلاقی هست. قانون اخلاقی کمال‌جویانه (قانونی که اهمیت زیادی به ملاحظات مربوط به فضایل و محاسن شخصی می‌دهد) می‌تواند احکام بسیار خاصی درباره رفتار را در دل خود جای داده باشد، یا آنکه کم و بیش در این زمینه انعطاف داشته باشد و مسئله را باز گذاشته باشد. تردیدی نیست که خود میل اشخاص ماجراجو، گشاده‌دست، و گشاده‌نظر را بر اشخاص کم‌دل و جرأت، فرومایه، و تنگ‌نظر ترجیح می‌داد، اما استدلال او در دفاع از ارزش آزادی چنان است که برای هر دو بتواند معتبر باشد و قوت داشته باشد. درک و برداشت میل از زندگی خوب ممکن از این جهت که زندگیهایی را که تا حد زیادی حاصل انتخاب شخصی هستند بر زندگیهای عادت‌ی و سنتی ترجیح می‌دارد کمال‌جویانه باشد، اما این صرفاً نوعی کمال‌جویی رویه‌ای است و نه نظریه کاملی درباره زندگی خوب. میل در اهمیت بسیار دادن به خودمختاری و امنیت در هر طرح مربوط به رفاه و سعادت انسانی، و در اولویت دادن به خودمختاری پس از برآورده شدن برخی شرایط، در واقع سر و کارش با همان چیزی است که راولز آنرا نظریه رقیب خیر خوانده است – مفهومی کمینه‌گرایانه از رفاه و سعادت انسانی که برحسب نظریه منافع حیاتی یا خیرهای اولی به بیان درمی‌آید. ۱۲۱۱ نظریه پردازی با ارجاع به شرایط حداقل دستیابی کامل به رفاه و سعادت انسانی به خودی خود سبب می‌شود که میل کمال‌جو خوانده شود. در واقع، ادعای خود میل این است که آنانی که عادت

به دست زدن به انتخابهای شخصی خود دارند به این آسانها دست از این عمل برنخواهند داشت، و این ادعایی تجربی است، نوعی حکم تجربه پذیر^۱ است، و نه صَحّه گذاشتن بر یک آرمان. اگر میل هرگز به این امکان نپرداخت که انسانها ممکن است آزادانه دست از آزادی شان بشویند، به این دلیل بود که فکر می کرد دلایل کافی برای باور داشتن به اینکه مزایای آزادی مشدّد خودشان هستند دارد. اقامه دلیل بر اینکه میل در این مورد اشتباه می کرد، حتّی اگر استدلال بی چون و چرا صحیح باشد، باز مؤیّد این ادعای بسیار متفاوت نخواهد بود که نظریه اخلاقی واقعی او کمال جویانه است.

دو ایراد بعدی از جهات بسیار اساسی ترند. میل اذعان داشت که درک و برداشت هر فردی از خوشبختی اش به احتمال بسیار حاوی عناصر متفاوتِ رقیبی خواهد بود، اما هیچ اصل راهنمایی به دست نمی داد که این تضادها چگونه باید حلّ و فصل شوند: این نکته ای است که من به هنگام ارزیابی آموزه او در کلیتش بدان بازخواهم گشت. آیا اعتقاد میل به تنوع طبیعتهای بشری با گزارش او از لذّات عالتر در تضاد است؟ من نمی فهمم چگونه می تواند چنین باشد: معیارهای میل برای عالتر به حساب آوردن لذّتی این بود که آن لذّت انتخابی باشد پس از فرایند تأمل خودمختارانه و انتخاب خودمختارانه و اینکه آن لذّت بیانگر مقتضیات منحصر به فرد خود فرد باشد. این دو شرایط بر روی هم لذّات بسیاری را از این دایره بیرون می گذارند، حال آنکه باز لذّات معنوی و لذّات دیگر متنوع بشمار می آید، در این دایره باقی می گذارند. هیچ ناسازگاری در این نیست که میل معتقد است برخی لذّات از آزمون این دو شرط ذکر شده موفق بیرون نمی آیند، حال آنکه در عین حال ممکن است لذّات تازه ناشناخته ای باشند که از این آزمون سربلند بیرون بیایند. آری، قابل تصوّر است که برخی لذّات خودمختارانه و مطابق با طبیعت خود فرد برگزیده شده باشند، اما در عین حال نتیجه شان چشمپوشی از

خودمختاری باشد. من گمان می‌کنم نظر میل دربارهٔ این امکان نظر پیشینی و ماقبل تجربی نیست؛ او به دنبال نفی چنین امکانی نیست، بلکه نامحتمل بودن یا نادر بودن آن را مطرح می‌کند. این ممکن است موضعی برجسته نباشد، اما موضعی عبث و یاوه نیست. میل به این حکم دل سپرده است که انسانهایی که طعم مزایا و لذات آزادی را چشیده‌اند، این لذات و مزایا را با هیچ نفع دیگری تاخت نخواهند زد؛ او معتقد است که این امری تجربی است که وضعیّت آزادی در این مورد وضعیّت بازگشت‌ناپذیر است.

مستقیماً و بدرستی روشن نیست که چگونه گواه و ملاکی را میل در نفی اعتقادش در این حوزه می‌پذیرفت. همچنین در واقع بدرستی روشن نیست که چه گواه و مدرکی را میل می‌بایست منطقاً و عقلاً در این حوزه بپذیرد. در بخش آخر فصل نهایی این کتاب من ملاحظاتی را در باب این سؤال دشوار مطرح خواهم کرد. فعلاً می‌خواهم فقط خاطرنشان کنم که به شرطی که پیش‌گویی میل در عموم موارد صادق باشد در درک و برداشت او از خوشبختی هیچ چیز ناظر به آرمانی وجود نخواهد داشت. میل مقید به اخلاق کمال‌جویانه‌ای نیست که در آن ارتقای آرمانی در مورد فضیلت انسانی، حتی اگر این آرمان در تقابل با ارضای نیازها قرار گیرد، وظیفه باشد. به عکس، نظر او این است که خوشبختی انسانی بستگی به نوع خاصی از پایداری شخصیت دارد. اما سؤال حادّ و حیاتی این است که آیا میل معتقد به آرمان شخصیت، مستقل از نقش داشتن آن در ارضای عمومی نیازها هست یا نه. هیچ گواه و مدرک تاریخی یا متنی در دست نیست که بگوید او معتقد به چنین آرمانی بوده است، و حدسهایی که در این مورد زده می‌شود که اگر انتظارات او در مورد تحوّل و پیشرفت انسانی برآورده نمی‌شد چه فکر می‌کرد همه فوق‌العاده گمانه‌ای و بی‌پایه در واقعیت هستند. اگرچه چنین نیست که مورد غریبی از آدم تنبل خشنود بتواند آموزه میل را از اعتبار بیندازد، اما بیگمان آموزه میل در برابر تجربه انسانی آسیب‌پذیر است. بنابراین این آموزه فقط می‌تواند مدّعی

این باشد که حکم تجربه‌پذیر نامعقولی نیست. این آموزه قابل تجدید نظر یا لغو بر اثر تجربه و قابل نقد با گواهیهای زندگی است - نکته‌ای که من در مواردی ضرورتاً به آن بازخواهم گشت. اما یک جنبه از این نقد در حوزه کاربردهای «اصل آزادی» میل است، و من می‌خواهم در فصل بعدی به برخی از مهمترین جنبه‌های کاربرد «اصل آزادی» میل بپردازم.

یادداشتهای فصل چهارم

۱. من در مقالة زیر آزادی منفی را مورد بحث قرار داده‌ام:
«On Negative and Positive Freedom», *Political Studies*, December 1980, vol. XXVIII, no. 4, pp. 507-26.
2. See S. I. Benn's «Freedom, Autonomy, and the Concept of a Person», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1976, vol. LXXVI, pp. 109-30.
۳. من واژه‌های «بی‌مغز» (anomy) و «بی‌اراده» (wanton) را از نوشته زیر برگرفته‌ام:
H. G. Frankfurt, «Freedom of the Will, and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, 1971, vol. LXVIII, pp. 5-20.
4. See *Ibid.*, pp. 11-12.
5. See David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven. Yale University Press, 1950.
در کتاب فوق اصطلاح «دگر-رهبر» (other-directed) بروشنی توضیح داده شده است.
6. See Frankfurt again, *op.cit.*
7. Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, pp. 15-17.
8. J. S. Mill, *On Liberty, Utilitarianism and Considerations on Representative Government*, London, Dent, 1972, pp. 116-17.
9. *Ibid.*, p. 118.
10. Robert F. Ladenson, «Mill's Conception of Individuality», *Social Theory and Practice*, 1972, vol. 4, no. 2, pp. 167-82.
11. Mill, *op.cit.*, p. 117.
۱۲. مثلاً فرد برگر در اثر بسیار مهم منتشر نشده‌ای درباره میل.
13. Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism*. Boston. Beacon Press. 1968.
p. 19.

14. See, especially, Anthony Thorlby, «Liberty and Self-Development: Goethe and J. S. Mill», *Neohelicon*, 1973, vol. 3-4, pp. 91-110.

15. Mill, *op.cit.*, p. 34.

16. *Ibid.*, p. 9.

17. Stuart Hampshire, *Freedom of Mind*, Oxford University Press, 1972, pp. 193-4.

18. Mill, *op.cit.*, p. 128.

19. V. Haksar, *Liberty, Equality and Perfectionism*, Oxford University Press, 1978, p. 233.

20. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 111-18.

۲۱. برایان بری در کتاب زیر این نظر را به راولز و تلویحاً به میل نسبت می‌دهد:
The Liberal Theory of Justice, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 88.

۲۲. راولز درباره استفاده‌اش از اصطلاح «نظریه رقیق خیر» در کتاب زیر توضیحاتی داده است:

A Theory of Justice, Oxford, Oxford University Press, 1972, pp. 395-9.

کاربردها

۱. پاترنالیسم^۱

جا دارد در همان آغاز بررسی گزارش میل از پاترنالیسم دولت یادآور شویم که پیش فرض هر اصل پاترنالیستی (و بنابراین پیش فرض همه بحث‌های مربوط به مسائل اخلاقی منتج از پاترنالیسم) این است که بتوان واقعاً تمایز معناداری میان رفتار (دست کم عمدتاً و به طور مستقیم) ناظر به خود و رفتار ناظر به دیگران قائل شد. زیرا اگر به هر نحوی این تمایز را قائل شویم، هیچ مسئله اخلاقی شاخصی در مورد پاترنالیسم نخواهد بود مگر آنکه این تمایز به این یا به آن نحو معنادار باشد، چون (با فرض اینکه تمایزی از این نوع نامشروع یا اشتباه باشد) همه انواع تجاوزات «پاترنالیستی» به آزادی در مقام ضرورتی برای حفظ رفاه و سعادت اشخاصی جز آنان که آزادی‌شان محدود شده است قابل توجیه خواهند بود. در این صورت، هیچ نوع ایجاد محدودیتی برای آزادی (کلاً یا عمدتاً) هرگز پاترنالیستی نخواهد بود، و بنابراین هرگز معضل اخلاقی اصیلی در این زمینه نخواهیم داشت که آیا درست است فردی را صرفاً در جهت نفع خودش اجبار [به انجام یا انجام ندادن کاری] کنیم. برای همین است که همه بحث‌های مربوط به پاترنالیسم منطقاً و مفهوماً طفیلی و وابسته امکان کشیدن خط فاصل و قائل شدن به تمایزی از آن نوع خواهند بود

۱. paternalism، به معنای پدرمآیی، و به اصطلاح سیاسی جلوگیری حکومت، به شکل پدرمآبانه و به ظن خود، از صدمه زدن افراد به خود است. -م.

که میل مایل است میان اعمال ناظر به خود و اعمال ناظر به دیگران قائل شود. «اصل آزادی» با مشخص کردن صدمه به دیگران به عنوان شرط ضروری برای محدود کردن موجه آزادی، رشته دراز و تعداد بیشماری از دلایل را برای ایجاد چنین محدودیتی ناکافی می‌کند و از اعتبار می‌اندازد که در میان آنها ملاحظات پاترنالیستی جزو موارد مهم هستند.

اصل پاترنالیسم حقوقی اجبار دولتی را برای حفظ افراد از صدمه رساندن به خود یا (شدیدتر از آن) واداشتن افراد به عمل کردن در جهت منافع خودشان توجیه می‌کند. معنی و پیامد ضمنی ضد پاترنالیستی اصل میل تصریح دارد که هیچ‌کس (دولت یا جامعه) نمی‌تواند به گونه‌ای مشروع در انتخاب کاملاً داوطلبانه عامل عاقل بالغ در مواردی که صرفاً یا در وهله نخست به منافع خودش مربوط است مداخله کند. میل خود در قطعه مشهوری در این باره چنین می‌نویسد:

خیر خود فرد، چه خیر جسمانی چه خیر اخلاقی، عذر موثقی کافی [برای محدود کردن آزادی] نیست. نمی‌توان بحق فرد را وادار به انجام یا انجام ندادن کاری کرد به این دلیل که به نفع خود اوست که چنین کند، به این دلیل که بدین ترتیب او خوشتر و آسوده‌تر خواهد بود، به این دلیل که، به عقیده دیگران، چنین کردن عاقلانه‌تر، یا حتی درست است... فرد بر جسم و جان خویش حاکمیت محض دارد.^{۱۱}

بنا به تصور میل اصل او به دولت و جامعه اجازه می‌دهد آزادی فرد را محدود کنند تا از او در برابر پیامدهای صدمه‌زننده جهالت یا فریفتگی‌اش حفاظت کنند، البته در مواردی که اوضاع و احوال دلیل کافی به دست می‌دهد که فرض بر این گذاشته شود که انتخاب ناشی از بی‌اطلاعی یا اطلاع غلط آن فرد به هیچ‌رویی همان انتخابی نیست که آن فرد اگر بدرستی موقعیت خویش را می‌فهمید بدان دست می‌زد. باز به همین اندازه آشکار است که تمامی چنین

گزاره‌های خلاف واقعی، در مواردی که با توسل مستقیم به گواهی عاملی که در معرض حاصل عمل است آزمون‌پذیر نیست، مبتنی بر گزارش نظری عام از واکنش عادی یا نوعی انسانها در آن شرایط مشخص خواهد بود. این قید، و دیگر قیدهایی که میل به صراحت بر منع «مطلق» پاترنالیسم می‌گذارد عیان‌کننده بخشی از دلایل عقلی او برای ردّ کلی پاترنالیسم است و در عین حال برخی از دلایل او را برای گسست از این موضع عام مشخص می‌کند. در قطعه‌ای مشهور میل می‌نویسد:

اگر پاسبانی یا هر کس دیگری ببیند که شخصی می‌خواهد از پلی عبور کند که کاملاً مشخص شده است که ناایمن است، و فرصتی نبوده است تا این مسئله به اطلاع آن شخص برسد، آن پاسبان یا کس دیگر می‌تواند او را بگیرد و برگرداند، بی‌آنکه تجاوزی واقعی به آزادی او شده باشد، زیرا آزادی به معنای انجام دادن کاری است که شخصی دلش می‌خواهد، و آن شخص البته نمی‌خواهد که در رودخانه بیفتد.^{۱۲۱}

نظر میل این است که شخص باید نه فقط از عواقب جهل و اطلاع غلط خود، بلکه همچنین باید از سایر شرایطی هم که سبب می‌شود انتخابش جنبه آشکارا خودمختارانه کمتری داشته باشد حفظ شود (حتی در مواردی که شخص اطلاع کامل و درست دارد). فرد ممکن است «کودک، یا پریشان‌دماغ، یا هیجان‌زده باشد و نتواند بدرستی و بتمامی از قوه تأمل خود بهره بگیرد».^{۱۲۲} این گفته‌ها و اشارات، میل را به شکل ضعیفی از پاترنالیسم متعهد می‌کند که طبق آن دولت و جامعه می‌توانند به گونه‌ای مشروع آزادی را محدود کنند تا مانع رفتار صدمه‌زننده ناظر به خود اشخاص در مواردی شوند که آشکار است حاصل کار نتیجه تأمل عقلانی نمی‌توانسته است باشد.

این شکل ضعیف از پاترنالیسم که میل بر آن صحه می‌گذارد نوعاً چیزی بیش از مداخله موقت دولت و جامعه را در جهت محدود کردن آزادی فرد

اقتضا نمی‌کند، مداخله‌ای که هدف از آن یقین یافتن به این است که آیا رفتار صدمه‌زننده آشکارا خودمختارانه بوده است یا نه، و اگر نبوده است، دولت یا جامعه باید از اقدام عامل تا زمانی که او قادر به عمل و تفکر خودمختارانه شود (یا دوباره بدان قادر شود) جلوگیری کند. این شکل ضعیف از پاترنالیسم معمولاً با تحمیل دائمی محدودیتی بر آزادی، یا منع بی‌قید و شرط اعمال صدمه‌زننده به خود، همخوانی ندارد.

میل ظاهراً در بحث خود از قراردادهای بازگشت‌ناپذیر محدودکننده آزادی به شکل قویتر و اساسی‌تری از پاترنالیسم گرایش پیدا می‌کند. در اصول اقتصاد سیاسی او نظر می‌دهد که دولت نباید قراردادهای غیرقابل فسخ را تسهیل یا تنفیذ کند،^{۳۱} حال آنکه در رساله درباره آزادی می‌گوید که دولت به هیچ وجه نباید قرارداد بندگی داوطلبانه را به رسمیت بشناسد یا تنفیذش کند:

در این کشور و کشورهای متمدن دیگر... پیمانی که به موجب آن شخص بخواهد خودش را به بردگی بفروشد، یا اجازه دهد به عنوان برده فروخته شود می‌باید باطل و بی اعتبار شمرده شود و نه قانون باید آن را بپذیرد و نه افکار عمومی. مبنای محدود کردن قدرت سلطه اختیاری حاکمیت بر سرنوشت خود در چنین مواردی آشکار است، و در این مورد افراطی بخوبی قابل مشاهده است. دلیل عدم مداخله در اعمال اختیاری و داوطلبانه فرد، جز برای حفظ حقوق دیگران، رعایت آزادی اوست. انتخاب اختیاری و داوطلبانه فرد گواه آن است که آنچه انتخاب کرده مطلوب اوست، یا دست کم برای او قابل تحمل است، و خیر او در کل زمانی بیشتر و بهتر تأمین می‌شود که به او اجازه داده شود از طریقی که می‌خواهد آن خیر را دنبال کند. اما فرد با فروختن خود به بردگی دست از آزادی خود می‌کشد؛ او از هرگونه استفاده آتی از آزادی‌اش با این یک عمل چشم می‌پوشد. بدین ترتیب او، در مورد خودش، دقیقاً همان هدفی را که توجیه‌کننده اجازه دادن به او برای در اختیار داشتن خودش بوده است از میان می‌برد. او دیگر آزاد نیست؛ بلکه پس از این

در وضعی است که دیگر نمی‌توان همان فرض را به نفع او کرد که اگر داوطلبانه آزادی‌اش را حفظ می‌کرد می‌توانستیم به نفع او بکنیم. اصل آزادی نمی‌تواند اقتضا کند که فرد آزاد نباشد. این آزادی نیست که بگذاریم کسی آزادی‌اش را واگذار کند... شاید به استثنای قراردادهای پیمانهای مربوط به پول و ارزش پول، هیچ قرارداد و پیمان دیگری نباشد که در مورد آن بتوان جرأت کرد و گفت که نباید هیچ آزادی و اختیار لغو یا فسخی باشد. [۵]

آیا موضعی که میل در مورد مسئله بندگی اختیار کرده است او را درگیر تناقض و ناسازگاری می‌کند؟ آیا، خصوصاً، این وضع خدشه‌ای بر شمول «اصل آزادی» وارد می‌آورد؟ در اینجا دو نظر ممکن است ابراز شود، که در یکی از آنها موضع میل سازگار و بی‌تناقض است، و در دیگری بالعکس. بگذارید نخست به نظر و استدلالی بپردازیم که موضع او را سازگار و بی‌تناقض می‌داند. [۶] ضروری و بهتر آن است که مطلب را با بیان این نکته آغاز کنیم که در عین اینکه درست است که «اصل آزادی» متضمن اصلی علیه پاترنالیسم است یا چنین اصلی را پیش‌فرض دارد، اما آنچه «اصل آزادی» از اعتبار ساقط می‌کند محدود کردن اجباری آزادی است. با آنکه از «اصل آزادی» با توسل به نقش آن در حفاظت از سایر انواع آزادی‌هاست که دفاع می‌شود، اما موضوع این اصل صرفاً آزادی از اجبار است. پس اصل ضد پاترنالیستی که این اصل متضمن آن است اصلی است که فقط عمل اجبارآمیز برای پیشگیری از صدمه زدن افراد به خود را منع می‌کند. اما نکته دوم این است که هیچ اجباری در امتناع از پذیرش لازم‌الاجراء ساختن توافقیهای قراردادی یا شبه‌قراردادی نیست. درواقع چنین امتناعی ممکن است خودمختاری را که «اصل آزادی» بنایش بر ارتقای آن است محدود کند، اما امتناعی از این نوع را خود «اصل آزادی» به هیچ وجه منع نمی‌کند.

اگر عدم تنفیذ قرارداد داوطلبانه بندگی در شمول «اصل آزادی» قرار

نمی‌گیرد، پس چه اصلی پشتوانه «آموزه آزادی» میل می‌تواند باشد؟ ساده است، صرفاً «اصل فایده» (زمانی که توأم با مصلحت در نظر گرفته شود). نظر میل آشکارا این است که به این سؤال که کدام توافقها را باید الزام قراردادی بخشید و به چه میزان، فقط با توسل به فایده است که می‌توان پاسخ داد. اینکه فایده در مجموع از لازم‌الاجراء کردن قراردادهای بردگی آسیب و ضرر می‌بیند نیاز چندانی به استدلال و بحث ندارد. نمونه خلاف یا نقیض فردی که رفاه و سعادتش در مجموع با ورود در قرارداد بردگی لازم‌الاجراء ارتقا می‌یابد چندان پایه و مایه‌ای ندارد. زیرا آن رفاه و سعادت که با امتناع از تسهیل تنفیذ قراردادهای بردگی مورد محافظت قرار می‌گیرد رفاه و سعادت خود عامل نیست، بلکه رفاه و سعادت عمومی است. این از اعتقادات میل بود که اهمیت خودمختاری و فردیت در مقام اجزاء ضروری رفاه و سعادت به‌گونه‌ای سیستماتیک به فراموشی سپرده می‌شود. چون تأسیس دستگاه بوروکراسی عریض و طویلی برای احراز داوطلبانه بودن کامل و کنترل دوره‌های انتظار داوطلبان بردگی دست و پاگیر، پرهزینه، و احتمالاً ناکارآمد خواهد بود، هرگونه نهادی که تجسم‌بخش سیاست پاترنالیستی ضعیفی باشد باید بر مبنای ائتلاف‌کنندگی‌اش از نظر فایده از اعتبار ساقط شود. از سوی دیگر، اگر آزادی واقعاً یکی از اجزای فوق‌العاده دست‌کم گرفته‌شده و ضروری فایده است، پس سیاستی کلاً آسانگیرانه در قبال بردگی داوطلبانه مردود خواهد بود، زیرا ممکن است سیاستی مؤید بی‌اعتنایی عام به ارزش آزادی باشد. بر این مبنای، فقط سیاست فراگیر عدم تنفیذ است که می‌تواند درست باشد و در این حوزه برجای بماند.

حال، استدلالهایی از این دست، هر قدر هم محکم و جازم، به نظر نمی‌آید که آنقدر نیرومند باشند که مؤید لحن میل در قطعه‌ای باشند که نقل کردم، و بنابراین کلاً روشن نیست که سازگاری اندیشه میل را ثابت کنند. همین امر یکی از مفسران را^{۱۷۱} واداشته است چنین اظهار نظر کند که میل وقتی که

به بررسی مورد برده مشتاق و داوطلب می‌رسد از نگرش بیشینه‌کننده فایده دست برمی‌دارد و نگرش پاترنالیسم بیشینه‌کننده آزادی را اختیار می‌کند. حال اگر میل گمان دارد که فایده یا خوشبختی در برگیرنده آزادی است، اما در عین حال چیزهای دیگری را هم در بر می‌گیرد، پس این تفسیر را باید رد کرد. زیرا دیگر اجزای رفاه و سعادت بایستی در مواردی در تقابل و رقابت با آزادی و خودمختاری قرار گیرند و آنها را نقض کنند، مگر آنکه ما آماده باشیم به این مصلحت حساد و خطرناک متوسل شویم که وزن و اعتباری بی‌حد به خودمختاری در مقابل سایر اجزای رفاه و سعادت بدهیم (و میل یقیناً این آمادگی را نداشت). به هر صورت، این تفسیر به نحوی ناپذیرفتنی پارادوکسی است، زیرا کاملاً آشکار است که منع کردن اجباری فردی از واگذاری بی‌بازگشت آزادی‌اش در مواردی که چنین ممانعتی منافع او را ارتقا می‌دهد پاترنالیسم نیست (چون بنا بر پیش‌فرضمان با این کار از منافع او حفاظت نکرده‌ایم)، بلکه نوعی از اخلاق‌گرایی حقوقی^۱ است. چنین کاری نوعی اخلاق‌گرایی حقوقی خواهد بود اگر ارزش اصلی مد نظر آزادی باشد و اگر راست باشد که آزادی در میان منافع برده مشتاق جایگاه فرعی داشته باشد (همانگونه که در فرضیه پردازی من ملحوظ شده است). همچنین جنبه‌های پارادوکسی این تفسیر با توسل به استعاره برده‌های پیشین و برده‌های بعدی تضعیف نمی‌شود. (۸) حتی اگر بعضاً معنا داشته باشد که خویشتها یا شخصیت‌های متعددی را در طول زندگی یک فرد تفکیک و مشخص کنیم، باز حفاظت از خویشتن بعدی در مقابل خویشتن قبلی به نظر بیشتر همچون پیشگیری از «صدمه به دیگری» خواهد آمد تا نوعی از پاترنالیسم.

در برابر این استدلالها، به نظر من استدلال‌های متقابلی قابل عرضه است که می‌توانند نشان دهند موضع میل در مورد بردگی مشتاقانه و داوطلبانه سازگار و بی‌تناقض است. پیشتر در قالب استدلالی در دفاع از سازگاری و بی‌تناقضی

موضع میل در این زمینه گفتم که «اصل آزادی» به خودی خود ایجاباً و اثباتاً خودمختاری را ارتقا نمی‌دهد، بلکه صرفاً برخی موانع اجبارکننده موجود در برابر خودمختاری را از پیش پا برمی‌دارد. این نکته به قوت خود باقی است حتی اگر ما آماده باشیم (و به نظر من باید هم آماده باشیم) که «اصل آزادی» را هم تنظیم‌کننده اجبار اخلاقی ناشی از فشار افکار عمومی و هم تنظیم‌کننده اجبار قانونی در نظر بگیریم، زیرا حتی با چنین قرائتی نیرو و قوت «اصل آزادی» باز صرفاً در همان برطرف کردن دسته مهمی از موانع موجود بر سر راه خودمختاری است. «اصل آزادی» با تن زدن افراد از تسهیل انتخاب و عمل خودمختارانه نقض نمی‌شود. حتی اگر امتناع از فراهم آوردن امکان تنفیذ قراردادهای بردگی دامنه خودمختاری را محدودتر کند، باز می‌تواند ارتقادهنده خودمختاری باشد: محدود کردن دامنه یک ارزش به معنای نابود کردن آن نیست و حتی می‌تواند آن را بیشینه کند. محدود کردن دامنه خودمختاری با عدم تنفیذ برخی قراردادهای ممکن است به عنوان نوعی محدودسازی بیشینه‌کننده قابل دفاع باشد. و باز، در عین اینکه میل معتقد نیست که نفع و علاقه فرد به خودمختاری همواره برتر از سایر منافع و علائق او قرار می‌گیرد، اما نظرش این هست که در مواردی که چشم‌انداز معقول برای فرد در جهت دست یافتن به خودمختاری وجود دارد، خودمختاری وزین‌ترین و مهمترین نفع اوست و باید کلاً دیگر منافع او را تحت الشعاع قرار دهد. افرادی که شرایط و اوضاع و احوالشان چندان بد است که قرارداد بردگی داوطلبانه به نظرشان جذاب می‌آید نوعاً نمی‌توانند در وضع مناسبی برای ارزیابی نفعشان در خودمختاری در مقابل سایر منافعی باشند، و غالباً دست به محاسبات غلط می‌زنند. حتی اگر منافع یک نفر با عقد قرارداد بردگی داوطلبانه حداکثر فزونی را بیابد، چنین چیزی بحث را در جهت تسهیل عقد چنین قراردادی برای او خاتمه نخواهد داد. زیرا میل در مقام یک فایده‌گرا فقط نظر به نفع شخص او ندارد، بلکه نفع همگان را باید مد نظر داشته باشد.

بی‌اعتنایی همگانی به اهمیت خودمختاری به عنوان جزئی ضروری از رفاه و سعادت بشری مؤید اتخاذ سیاستی عام برای اولویت دادن به آن در شرایطی است که میل با آن سروکار دارد. بنابراین، در عین اینکه «اصل آزادی» سیاست عدم تنفیذ را منع نمی‌کند، می‌توان دلایلی در تأیید آن هم که به ارتقای خوشبختی مربوط می‌شود اقامه کرد. بی‌تردید سیاست عدم تنفیذی از این دست تا جایی که پشتوانه‌اش رجوع به منافع عامل نوعی است پاترنالیستی خواهد ماند. اما چنین سیاستی منحصرأ یا عمدتأ سیاستی پاترنالیستی نیست، و پاترنالیسمی که این سیاست بیانگر آن است از نوع بسیار ضعیفی است که شامل عدم اقدام اجباری در جهت تسهیل یا فراهم آوردن امکان برای عاملان در جهت عمل کردن بر وفق خواسته‌های فعلی‌شان است. این نوع اخیر از پاترنالیسم یگانه نوعی از پاترنالیسم است که میل در بحث خود از قراردادهای بازگشت‌ناپذیر محدودکننده آزادی در اصول اقتصاد سیاسی بر آن صحنه می‌گذارد. و زمانی که میل در فصل آخر انتقاد زنان (۱۹) به بحث دربارهٔ بندگی داوطلبانه (به اعتقاد او) متجسم در قرارداد ازدواج در دوران خودش می‌رسد ملاحظه‌ای که به نظرش قاطعانه علیه چنین قراردادهایی است تأثیر خفّت‌آور آن بر فضای اخلاقی جامعه و از آن‌رو بر منافع عمومی است.

ایراد میل به پاترنالیسم، همراه با پذیرش شکل خفیفی از آن در موارد حادّ و خطیر، بدین ترتیب هم قابل فهم و هم قابل توجیه می‌شوند، البته اگر این نظر را به او نسبت دهیم که حفاظت از منافع خود فرد نمی‌تواند توجیه کافی برای محدود کردن آزادی‌اش باشد، زیرا منافع فرد در شرایطی که «اصل آزادی» حکمفرماست نمی‌تواند نوعاً با محدود شدن آزادی او ارتقا یابد. علتش هم این است که فرد در تبدیل شدن به عامل خودمختار یا عامل خودمختار ماندن نفعی دارد که وزن تر و مهم‌تر از هر نفع دیگر اوست. البته این درست است که مداخلات اجبارکننده، همراه با سایر انواع محدودکردنهای آزادی، می‌تواند از نظر تجربی در زمرهٔ شرایط ضروری رشد قدرتها و تواناییهای

فرد برای اندیشه و عمل خودمختارانه باشد. در واقع این حقیقتی است که میل صراحتاً بدان اذعان می‌کند، آنجا که به تأکید (در فصل مقدّماتی رساله درباره آزادی) می‌گوید که «اصل آزادی» هیچ کاربردی ندارد مگر زمانی که انسانها «این توانایی را به دست آورده باشند که از طریق بحث آزاد و برابر اصلاح شوند». میل اعلام می‌کند: «تا آن زمان هیچ راه دیگری برای انسانها نیست جز اطاعت تلویحی از یک اکبرشاه یا شارلمانی، البته اگر بخت آنقدر یارشان باشد که چنین کسی را پیدا کنند.» ۱۱۰ در عین اینکه میل حاضر است بپذیرد - و در واقع مؤکداً تصریح می‌کند - که اجبار ممکن است جزو شرایط ضروری از نظر تجربی برای رشد تواناییهای عامل خودمختار باشد، بر این نیز تأکید می‌کند که در جوامع متمدّن، و در همه موارد الا استثنای نادر، آنچه بهترین شرایط را برای رشد انسانهای خودمختار فراهم می‌آورد آزادی است. فقط با تشویق انسانها به بهره‌گیری از قدرت انتخابشان و قدرت تعقلشان در محیط انتخابی که مداخلات زورگویانه و اجبارآمیز آنرا از ریخت نینداخته است می‌توان انتظار داشت که آنان اندک‌اندک عاملان خودمختار شوند: زیرا «قوای ذهنی و اخلاقی هم مانند قوای عضلانی فقط در نتیجه مورد استفاده قرار گرفتن تقویت می‌شوند.» ۱۱۱ علاوه بر این ادعاهای شبه تجربی در مورد ارزش آموزشی آزادی، این هم از ویژگیهای مفهوم خودمختاری است که من به میل نسبت می‌دهم که عمل خودمختارانه را عقلاً نمی‌توان عملی تحت اجبار دانست. خودمختاری با آن مفهومی که نزد میل دارد با اجبار محدوده‌اش تنگتر می‌شود، حتی اگر این تنگ شدن محدوده در نهایت خودمختاری را بیشینه کند. با این حساب، در عین اینکه فرد ممکن است در صورتی که آزادی‌اش در دوره‌های بحرانی زندگی (بخصوص دوران کودکی) محدود شود تا با پروراندن تواناییها و مهارتهایی در او بیشتر به مقام و موقع خودمختاری نزدیک شود، اما فرض اینکه خود عمل خودمختارانه را می‌توان با اجبار محفوظ و ایمن داشت نشانه داشتن تصویری غلط از طبیعت خودمختاری است.

طرح و نظام استدلال میل علیه پاترنالیسم را می‌توان به صورت سه مقدمه یا فرض عرضه کرد. نخست، میل خودمختار شدن را نفع بزرگی برای هر فرد می‌داند، و این را ناشی از ویژگیهای ذهن و شخصیتی قلمداد می‌کند که خوشبختی انسانی را به وجود می‌آورند. دوم، پیش فرض استدلال میل این حقیقت منطقی است که اگر تصمیم به انجام عملی تحت اجبار گرفته شده باشد آن عمل نمی‌تواند خودمختارانه باشد. سوم، میل این حدس و گمان تجربی را هم عرضه می‌کند که سایر ویژگیهای معرف عاملیت خودمختارانه — مثلاً عقلانیت، تأمل نقادانه، و قدرت اراده — عموماً با اعمال اصل آزادی و تشویق افراد به دست زدن به «آزمون در زیستن» است که به بهترین نحو ارتقا می‌یابند. بازسازی عقلانی و منطقی استدلال میل علیه پاترنالیسم نشان می‌دهد که موضع میل در زمینه محدود کردن آزادی برای بندگی داوطلبانه قابل فهم و مشروع است. بالاترین ارزش توجیه‌کننده‌ای که میل با توسل بدان از منع پاترنالیسم حمایت می‌کند — یعنی نفع حیاتی در عاملیت خودمختارانه — حکم می‌کند که در مواردی که امکان چشم‌پوشی قطعی و همیشگی فرد از چشم‌انداز خودمختاری وجود دارد به صورت بسیار ضعیفی از پاترنالیسم روی کنیم. در این مورد نظر میل به نظر هم پذیرفتنی و هم سازگار با بقیه آموزه‌اش می‌آید. در استدلال میل در این حوزه امکان تمیز مداخله پاترنالیستی از مداخله اخلاق‌گرایانه مسلم فرض شده است، و همین فرض است که بسیاری از منتقدان مایلند بر سرش بحث و جدل کنند. و من هم در بستر بررسی عام و کلی دیدگاههای میل در مورد اخلاق‌گرایی حقوقی و اجتماعی، اکنون می‌خواهم به همین مسئله بپردازم.

۲. اخلاق‌گرایی

«اصل آزادی» را، آنگونه که من تفسیرش کرده‌ام، می‌توان دوباره به این صورت بیان کرد که این اصل تصریح می‌کند آزادی فرد فقط باید در مواردی محدود

شود که اعمالش به منافع حیاتی دیگران صدمه می‌رساند، البته با این قید که مهمترین و وزین‌ترین نفع هر انسانی را این بدانیم که بتواند عامل خودمختار شود. «اصل آزادی» تنفیذ حقوقی و قانونی اصول ایجابی اخلاقی جماعات را نامشروع قلمداد می‌کند و در واقع دولت را مجاز می‌کند که دست به اقداماتی برای پیشگیری از تنفیذ احکام رفتار اخلاقی به وسیله افکار عمومی بزند. فقط حفاظت از منافع حیاتی است که محدود کردن آزادی را، چه توسط جامعه، چه توسط دولت، موجب می‌کند. همانگونه که در مرحله پیشین گزارش‌م گفتم، «آموزه آزادی» میل (از طریق منافع حیاتی) بنیانی برای حقوق اخلاقی می‌نهد. بنابراین تزی که ساخته می‌شود این است که هر فردی به‌گونه‌ای مشروع می‌تواند از جامعه‌اش بخواهد که هم حامی او در بهره‌مندی از آزادیهای عمل باشد که شرایط منطقاً ضروری خودمختاری هستند و هم حامی او در بهره‌مندی از مصونیتها و امتیذهایی که از نظر تجربی شرایط ضروری رشد تواناییهای خاصّ عاملان خودمختار هستند، البته در مواردی که پاسخ دادن به این خواسته در نهایت رسیدن به رفاه و سعادت انسانی را مقدورتر می‌کند (رفاه و سعادت که حالتی از شکوفایی است که متعاقب رشد و بسط قدرتهای خاصّ انسانی خودمختاری فکر و عمل پدید می‌آید). آن قلمرو آزادی عمل که اصل آزادی در پناه خود می‌گیرد - اصلی که توصیف آن بر مبنای فرایض اخلاقی است اما توجیهش غایت‌شناسانه است - برابر با جمع حقوق اخلاقی معرّف جامعه‌ای لیبرالی است که در رساله درباره آزادی از آن دفاع شده است. این حقوق اخلاقی یا شخصی نسبت به آزادی را میل هنگامی که حدود «ناحیه متناسب و صحیح آزادی انسانی» را مشخص می‌کند به ترتیب زیر برمی‌شمارد: نخست، «قلمرو درونی آگاهی» است که بنا به داوری میل به شکلی جدایی‌ناپذیر با آزادی بیان مرتبط است؛ دوم، آزادی سلايق و پيشه‌هاست؛ و سوم، آزادی اجتماع و اتحاد. [۱۷۲]

اعتقاد من این است که به‌کارگیری هریک از آزادیهای جای‌گرفته در دل

این مقولات عام آزادی عمل تا حدودی سازنده صورت زندگی عامل خودمختار است، و در نتیجه جامعه آزاد را باید جامعه‌ای دانست که مشکل از افراد آزاد است. علاوه بر این، من مدعی هستم که قلمرو اخلاق (در تمایز با قلمروهای دوراندیشی و زیبایی‌شناسی) در نظر میل برحسب احترام به اشخاص در مقام دارندگان توانایی اندیشه و عمل خودمختارانه مرزبندی می‌شود. پس دیدگاه اخلاقی دیدگاهی است که به حفاظت از منافع انسانی ربط می‌یابد، جایی که این منافع تا حدودی از اوضاع و احوال منطقاً یا تجربتاً ضروری برای به دست آوردن خودمختاری، و تا حدودی از ترجیحات خلاف واقعی^۱ که می‌توان منطقاً به عاملان خودمختار نسبت داد شکل می‌گیرند.

رابطه میان این صورتبندی شبه‌کانتی برای تعریف رفتار اخلاقی برحسب احترام به دیگران و ملاحظات مربوط به قلمرو زیبایی‌شناسی که در نظریه «هنر زندگی» بیان می‌شود چیست؟ پاسخ به این سؤال را باید در این حقیقت جست که در عین اینکه خودمختاری (از این لحاظ که جزء سازنده‌ای ضروری از رفاه و سعادت انسانی است) تا حدودی سازنده هر شکلی از خودپروری انسانی است، اما طیف اقدامات و اعمال و مشغولیات انسانی که در موردشان بدرستی می‌توان از فضایل یا لذات عالتر سخن گفت به هر صورت طیفی بینهایت وسیع است (هرچند کاملاً نامعین نیست). زیرا، در عین اینکه به کارگیری قدرتهای اندیشه و عمل خودمختارانه شرطی منطقاً ضروری برای بروز دادن هرگونه فضیلت انسانی است، اما خصلت خودمختارانه هر فعالیت انسانی بر این اساس معیار ارزشمندی آن نیست، زیرا در هیچ جا گفته نمی‌شود که به کارگیری قدرت خودمختاری منطقاً شرط کافی هم برای بروز فضیلت انسانی است.

نظر کلی من این است که ارزیابی زیبایی‌شناختی در نظریه «هنر زندگی» میل چیزی را که مد نظر قرار می‌دهد فضایل، زیباییها، و محاسن ویژه

صورتهای معینی از زندگی است. بی تردید، چون من قید کرده‌ام که خودمختاری جزء سازنده‌ای ضروری از هر نوع خودپروری است، و چون ادعایم این است که این قیدگذاری با استفاده‌ی میل از اصطلاحات همخانواده‌ای چون «اصلت» و «فردیت» تطبیق دارد، پس من مدعی شده‌ام که خطّ مرز قلمرو رفاه و سعادت بشری در کلّ استفاده از قدرتهای اندیشه و عمل خودمختارانه است. در این طیف بینهایت وسیع از صورتهای زندگی مقدور برای عامل خودمختار، صورتهای بسیاری قابل شناسایی هستند - که البته برخی هنوز پوییده نشده‌اند - که هر یک از آنها معیارهای ارزشمندی خودشان را دارند. همین معیارهای اخیر فضیلت و شایسته احترام بودن است که به گمان من میل وقتی آنها را ملاحظات جامع درباره‌ی زیبایی‌شناسی یا مشرف قلمداد می‌کند از قلمرو اخلاق و رفتار اخلاقی و لازم‌الاجراء بودن کنار می‌گذارد. میل زمانی که منکر آن می‌شود که انسانها وظیفه‌ای نسبت به خودشان دارند، در واقع اشاره‌اش به همین فضایل ویژه برخی آرمانهای معین در زندگی انتخاب‌شده از میان تمامی شیوه‌های زندگی ممکن برای عامل خودمختار است:

آنچه وظیفه ما نسبت به خودمان خوانده می‌شود تکلیفی اجتماعی نیست، مگر آنکه شرایط به گونه‌ای باشد که این وظایف و وظایفی نسبت به دیگران هم باشد. اصطلاح وظیفه نسبت به خود، زمانی که معنایی فراتر از حزم و دوراندیشی پیدا می‌کند، معنایش احترام به خود یا خودپروری است، و در مورد اینها هیچ‌کس را نمی‌توان در قبال ممنوعانش قابل مؤاخذه دانست، زیرا خیر انسان در این نیست که در مورد هیچ‌یک از اینها قابل مؤاخذه دانسته شود. (۱۳)

ردّ و انکار وظیفه پرورش خویشتن بیانگر این حقیقت ضروری است که هیچ‌یک از فضایل مقدور برای عامل خودمختار را نمی‌توان با استفاده از اجبار

به بار آورد، یعنی به عبارت دیگر با محدود کردن آزادی. چون این از ویژگیهای فعالیت‌های ارزشمند مقدور برای عامل خودمختار است که نمی‌توان تحت قید زور و اجبار به آن فعالیت‌ها پرداخت، نادرستی تنفیذ معیار «زیبایی‌شناختی» جنبه‌ی منعی منطقی به خود می‌گیرد و نه داورى ارزشی ذاتی (از جمله این‌گونه فعالیت‌هاست پروراندن رابطه‌ی دوستی، رفتن در پی علم و دانش، دلسپردگی مذهبی، و خلق زیبایی و تأمل در آن). چون صفات مربوط به شرافت نمی‌توانند عقلاً چنان باشند که در نتیجه‌ی زور و اجبار بروز یابند، پس تنفیذ معیارهای ارزشمندی صرفاً کاری ناساز یا خودشکن است. پس آنچه میل را وادار می‌کند تنفیذ معیارهای فضیلت مشخص‌کننده‌ی صورتهای خاصی از زندگی را رد کند خصلتی است که او برای اخلاق و رفتار اخلاقی قائل می‌شود. گواهیهای مؤید این تفسیر را می‌توان با توسل به موضع میل در قبال مسائل الگویی و نمونه‌وار اخلاق‌گرایی حقوقی به دست آورد، مسائلی نظیر مسائل مربوط به فحشا و قمار، که در این موارد یگانه‌دلبستگی او نه سرکوب هرگونه فعالیتی است که طبق معیارهای بیانگر صورت‌های جاریین خاصی از زندگی زشت و ننگین ارزیابی می‌شود، بلکه محدود کردن آزادی کسانی (چون صاحبان قمارخانه‌ها و روسپی‌خانه‌ها) است که می‌توان گفت نفعشان را در بهره‌برداری از ضعف اراده‌ی دیگران (و در نتیجه برانداختن خودمختاری آنان) می‌جویند. می‌توان نشان داد که مخالفت میل با هرگونه تنفیذ ادعاهای اخلاق موضوعه یا ایجابی (در مواردی که این ادعا با توسل به منافع دیگران قابل توجیه نیستند) به همین نحو از پذیرش این امر سرچشمه می‌گیرد که فضایی هستند که شکوفایی‌شان نیازمند حوزه‌ای از عدم مداخله است، حوزه‌ای که در آن «آزمونهای در زیستن» می‌توانند انجام گیرند که ایمن از نگاه مهاجمانه‌ی دولت و جامعه است. بار دیگر در اینجا نیز آنچه سبب می‌شود میل هرگونه تنفیذ و لازم‌الاجراء بودن را در حوزه‌های زیباشناختی و حزم و دوراندیشی رد کند معنا و پیامد ضمنی دقیق گزارش او از اخلاق است که آن را

ماهیتاً لازم‌الاجرا و عمدتاً شامل احترام به خودمختاری دیگران توصیف می‌کند.

سیاست عمومی ارتقای خودمختاری تلویحاً نهی و منع‌کنندهٔ تنفیذ معیارهای زیباشناختی و حزم و دوراندیشی است – تلویحی که در عین حال در مورد سیاستهای تنفیذی در زمینهٔ این معیارها آنقدر دقیق هست که این سیاستها را بتوان ناساز یا دست‌کم خودشکن تلقی کرد.

ممکن است تصور شود که این بازسازی استدلال میل طرح چند سؤال بسیار مهم را الزامی می‌کند. نخست، بسیاری از نویسندگان منکر آن شده‌اند که می‌توان سیاستهای پاترنالیسم دولتی را از اخلاق‌گرایی حقوقی و قانونی به آن راحتی و آنقدر بی‌مناقشه که به نظر می‌رسد من در تفسیرم عرضه کرده‌ام جدا و متمایز کرد. دوم، بسیاری از نویسندگان این سؤال را مطرح کرده‌اند که اگر صدمه به دیگران آزمون مشروطیت مداخله است پس چرا صدمه‌ای که از طریق جریحه‌دار شدن احساساتشان به آنها وارد می‌شود در تأمل دربارهٔ روایی مداخله در نهایت در این موارد به حساب نمی‌آید؟ سوم، برخی از منتقدان میل پرسیده‌اند که آیا اصل آزادی یا صدمه به نحوی پذیرفتنی فقط قابل اعمال بر اشخاص حقیقی است؟ آیا نباید این اصول بر نهادهای عمومی یا ورزشهایی هم اعمال شوند که در خدمت رفاه عمومی هستند؟ و دست آخر، چهارم، اینکه کسانی هستند که معتقدند رفتار غیراخلاقی چیزی ذاتاً بد است، چه طبق روشی عام و قابل آزمون بتوان گفت که صدمهٔ مستقیمی به دیگران می‌رساند و چه نتوان گفت. آنانی که چنین اعتقادی دارند در ضمن معتقد هم هستند که بدی و زشتی رفتار اخلاقی مؤید و مجازکنندهٔ سیاستهای محدودکنندهٔ آزادی است که در جهت سرکوب (یا بازدارندگی با تهدید) اینگونه رفتارهاست. بلافاصله درمی‌یابیم که هریک از این سؤالات دوباره سؤالات مربوط به «صدمه» را احیاء می‌کنند که من پیشتر برخی از آنها را برشمردم.

اجازه دهید به این ایرادات به ترتیب معکوس، از ذیل تا صدر، جواب دهیم. ایراد چهارم ایرادی است که باید فرض را بر این بگذاریم که میل با توسل به این حجت پاسخش را می‌دهد که نظریه خوشبختی یگانه چیزی است که ارزش ذاتی دارد. زیرا میل هم، مانند کسی که این ایراد را مطرح کرده است، معتقد است که برای رفتار غلط می‌توان همیشه بدرستی مجازاتی تعیین کرد. البته طبق نظر میل این واقعیت که رفتاری منافع دیگران را نقض کرده است هرگز برای توجیه اینکه آن رفتار مجازات‌کردنی است کافی نیست. چون حتی مجازاتهای سخت ندرتاً مانع از رفتارهای غلط می‌شود، هدف کلی، جلوگیری از آنها با تهدیدهای جزایی است. پس میل برخلاف بسیاری از معتقدان به شکل ناب اخلاق‌گرایی قانونی هیچ موافقتی با توجیه کیفرگرایانه صرف مجازات ندارد. باز، مطرح‌کنندگان این ایراد و میل در این زمینه نیز هم‌نظر هستند که نادرستی یک عمل دلیل کافی برای قابل مجازات بودن آن عمل به دست می‌دهد؛ اما اختلافشان در این حوزه است که چه چیزی سبب می‌شود رفتاری صدمه‌زننده و در نتیجه نادرست و غلط باشد.

پاسخ دادن به ایراد سوم تا حدودی دشوارتر است. میل آشکارا اجبار کردن را در حوزه پرداخت مالیات و شماری از اشکال خدمات عمومی اجباری می‌پذیرد، یعنی در مواردی که فرض اینکه عدم متابعت فرد تأثیر صدمه‌زننده محسوسی بر کسی خواهد داشت خیالبافانه است. در موردی که فردی بی‌مناقبه و بی‌توسل به خشونت از پرداخت مالیات امتناع می‌کند یا از عضویت در هیئت منصفه سر باز می‌زند، به هیچ‌روی پذیرفتنی نیست که بگوییم او عملی انجام داده است که صدمه‌ای به دیگری وارد کرده است. شماری پاسخ قاطع هست که میل می‌تواند به ایراداتی نظیر این ایراد بدهد (و عملاً در برخی از نوشته‌هایش چنین پاسخهای قاطعی هم می‌دهد). در مورد برخی وظایف طبیعی (مثل نجات دادن آدم مغروق در شرایطی که خود نجات‌دهنده چندان به خطر نمی‌افتد)، میل از افکاری عمومی که انحراف از

حداقل نیکوکاری شرافتمندانه را محکوم می‌کند پشتیبانی می‌کند و مبنایش هم در این مورد فایده‌گرایانه است. در جایی که چنین افکار عمومی هست، تن زدن از نیکوکاری از نوعی که آن افکار عمومی تجویز می‌کند نوعاً سبب برآورده نشدن توقعات معقول خواهد شد و در نتیجه از جنبه فایده‌گرایانه قابل تأسف خواهد بود. علاوه بر این، میل در اصول اقتصاد سیاسی می‌گوید شماری از خیرها^۱ هست که خواست همگان یا تقریباً همگان است و فقط در صورتی این خیرها به بار می‌آیند که از همگان خواسته شود در تأمین هزینه آنها مشارکت کنند. اینها خیرهایی عمومی هستند که بنا به خصلت تقسیم‌ناپذیری و استثنانپذیری‌شان نمی‌توان قیمتشان را در اقتصاد بازار تعیین کرد. در مورد چنین خیرهایی اجبار دوطرفه یگانه وسیله کارآمد برای تولید این خیرهاست. سرانجام، در نوشته‌های میل نوعی توسل به معامله به مثل یا انصاف به عنوان شرط همکاری اجتماعی پایدار هست که محدود کردن آزادی برای حفظ نهادهای اجتماعی مهم را توجیه می‌کند. اما همانگونه که پیشتر گفتم، میل به معیار انصاف در مورد نهادهایی متوسل می‌شود که بنیان منطقی آنها بر پیشگیری از صدمه است، و در آنها حفاظت از حقوقی اخلاقی بر پایه منافع حیاتی انجام می‌گیرد.

اما در این مرحله از توضیحات من، ایراد دوم دیگر گریزناپذیر می‌شود: درباره صدمه به افراد از طریق جریحه‌دار کردن احساساتشان چه باید گفت؟ پیشتر گفتم که میل در مقام حکم اندرزینی فایده‌گرایانه است که می‌گوید منافع حیاتی همواره بر دیگر منافع اولویت دارند. برخی از مفسران برجسته، تقریباً در همدلی با میل، گفته‌اند که اصل آزادی به خودی خود بسیار سفت و سخت است، اما باید آن‌را با اصل تعرض یا آزار مهار کرد، اصلی که متمایز از اصل

۱. goods: این کلمه در همین معنا در کتابهای اقتصادی به کالا، مال، یا اموال ترجمه می‌شود. اما چون دربرگیرنده خدماتی از قبیل آموزش و پرورش، بهداشت، امنیت، خدمات شهری و غیره می‌شود، کلمه کالا یا مال یا اموال نمی‌تواند تعبیر رسایی باشد. —م.

اخلاق‌گرایی قانونی و متمایز از هر اصل دیگر دربارهٔ پیشگیری از صدمه رساندن به نهادهای عمومی باشد. بخشی از موضع نسبتاً مبهم و دوپهلوی میل دربارهٔ برخی موارد که در فصل آخر دربارهٔ آزادی مورد بحث قرار می‌دهد به نظر می‌رسد که سرچشمه گرفته از دلنگرانی او نسبت به «تعرضت به ساحت ادب» یا اعمالی در «نقض رفتار آبرومندانه» است. به دست آوردن گزارشی دقیق در نوشته‌های میل برای تشخیص اینکه چگونه این تعرضات را باید معین کرد غیرممکن است، و طبیعتاً اگر تعرضی از این دست باشد که به دلیل اهمیتش محدود کردن آزادی را روا بدارد، مفسران میل بلا تکلیف و سرگردان خواهند شد. [۱۳۱] زیرا، اگر چنین باشد، یا تعرض به احساسات و جریحه‌دار کردن آن دوباره وارد مقولهٔ فایده‌هایی می‌شود که می‌توان به آنها در جهت تحدید آزادی استناد کرد، یا آنکه شمول خود اصل آزادی سخت خدشه‌دار می‌شود. خود شیوهٔ سرسری و تحکم‌آمیز پرداختن میل به این مسئله مرا به این فکر می‌اندازد که او اهمیت زیادی برای این موضوع قائل نبوده است – خود او می‌نویسد: «[این مسئله] فقط ربطی غیرمستقیم به موضوع ما دارد.» [۱۵۱] شاید دلیل او برای این کار این باورش بوده است که اگر کل آنچه نهی می‌شود فقط رفتار در مکانهای خاصی باشد که جریحه‌دار شدن احساسات دیگران به آسانی قابل اجتناب نباشد، آزادی بدین ترتیب گرفتار تحدیدی جدی نمی‌شود. باید متذکر شد که این نظر نظری بسیار حدسی و گمانی است که تازه مزایای زیادی هم ندارد، و در نوشته‌های میل جای پرداختن درست و حسابی به این موضوع خالی است.

سرانجام، آیا ما می‌توانیم به شکلی مطمئن موارد اخلاق‌گرایی قانونی را از موارد پاترنالیسم دولتی تفکیک کنیم؟ آشکار است هر نظریه‌ای که طبق آن امکان وجود «صدمهٔ اخلاقی» باشد چنین تفکیک و تمایزی را دشوار خواهد کرد. در اینجا لازم است ما میان چندین نظر مختلف دربارهٔ مفهوم صدمه به هنگام اعمال بر مسئلهٔ پاترنالیسم و رفتار اخلاقی تمیز قائل شویم. در یک

قطب، این نظر هست که داوری نسبت به آنچه صدمه‌آور است و در نتیجه هرگونه استفاده از خود مفهوم صدمه همیشه ذاتی و درونی نگاه اخلاقی خاصی است. برخی نویسندگان، مانند فیلیپس^۱ و ماونس^۲، ۱۸۶۱ که به این دیدگاه عقیده دارند می‌گویند که ممکن است هیچ عنصر مشترکی در میان چیزهایی که در دیدگاه‌های مختلف اخلاقی صدمه‌آور تلقی می‌شود وجود نداشته باشد و لازم هم نیست که وجود داشته باشد. این دیدگاه به نظر بسیار قوی خواهد آمد اگر به صورت گزارشی از تمام گفتارها یا گفتمان‌هایی عرضه شود که در آنها واژه «صدمه» پدیدار می‌شود. زیرا این واژه در برخی موارد بیرون از حوزه اخلاق به کار گرفته می‌شود، و در برخی شرایط طرفداران رفتارهای اخلاقی رقیب و متضاد ممکن است در داوری نسبت به آنچه صدمه‌آور است توافق داشته باشند، اما در داوری راجع به اینکه چه باید کرد اختلاف نظر پیدا کنند. یک ضعف اساسی این دیدگاه افراطی این است که ممکن است به نظر بیاید این دیدگاه جایی برای بحث درباره مسائل مربوط به صدمه و نفع احتمالی و دوراندیشانه میان افرادی از معتقدان به رفتارهای اخلاقی مختلف باقی نمی‌گذارد. دیدگاه کمتر افراطی این است که چون داوریها درباره آنچه صدمه‌زننده است غالباً از باورها و اعتقادات اخلاقی نشأت می‌گیرند، نمی‌توانیم به گونه‌ای معقول انتظار داشته باشیم این داوریها در دیدگاه‌های اخلاقی رقیب همواره بی‌مناقشه و بی‌طرفانه باشند. این دیدگاه به خودی خود هیچ تهدید جدی علیه کار خطیری که میل بر عهده گرفته است ایجاد نمی‌کند، زیرا میل بی‌هیچ مشکل و دردسری می‌تواند اذعان کند که «صدمه» مفهومی نسبتاً باز است و بافت بسته قطعی معینی ندارد. کاری که میل می‌کند این است که از مفهوم نسبتاً محدودی از صدمه دفاع می‌کند که در آن صدمه فقط قابل اطلاق به تجاوز به منافع حیاتی است: میل این بحث و استدلال را در وهله نخست نه در مقام تحلیل مفهومی «صدمه»، بلکه عمدتاً

در مقام پیشنهادی با بنیاد فایده‌گرایانه درباره اینکه کدام صدمه‌ها را باید جدی گرفت پیش می‌کشد. سرانجام، باید خاطر نشان کرد که کسی که اذعان دارد امکان وجود «صدمه‌های اخلاقی» هست، لزوماً به این دلیل در برابر معانی ضمنی ضد پاترنالیستی اصل آزادی مقاومت نمی‌کند. تفاوت میان میل و هارت (۱۹۷۱) (از یک سو) و دولین^۱ (۱۹۸۱) و فیتس‌جیمز استیون از سوی دیگر در وهله نخست بر سر این مسئله نیست که آیا ممکن است صدماتی باشند که به شکلی فروناکاستنی خصلت اخلاقی داشته باشند یا نه. اختلاف نظر آنها در این مورد هم نیست که آیا رفتار اخلاقی را می‌توان تنفیذ کرد یا نه. به عکس تفاوت نظر اینها در محتوای خود رفتار اخلاقی و بحث و جدل اصلی‌شان درباره منشأ مرجعیت اخلاقی است. اختلاف آنها در وهله نخست اختلاف در ارزیابی امکانات و محدودیتهای طبیعت بشری است. زیرا «تزه‌های فروپاشیدگی» (۱۹۹۱) دولین و استیون، اگر اصلاً این تزه‌ها را حدسهایی تجربی بدانیم، نظریه‌هایی درباره شرایط ضروری پایداری اجتماعی هستند که میل معتقد بود دلایل کافی برای ردشان دارد. سرانجام، باید بر این نکته تأکید کرد که درست است که آموزه میل تنفیذ اجباری اخلاق موضوعه و ایجابی را روا نمی‌دارد، اما بیان هر چه بی‌پرده‌تر و هر چه نیرومندتر عقیده شخصی درباره مسائل مربوط به شخصیت و رفتار افراد را نامعقول نمی‌داند و خود میل حتی آنرا تشویق هم می‌کند. (۲۰۱۱) اگرچه به نظر نمی‌آید که میل گمانش بر این بوده باشد که آزادی بیان چنین عقایدی برای نظم اجتماعی پایدار ضروری است، اما اگر (چنانکه منتقدان محافظه کار او می‌گویند) معلوم می‌شد که چنین چیزی پایداری اجتماعی را تقویت می‌کند معترض آن نمی‌شد.

۳. آزادی بیان

این نکته در مورد هر نظریه لیبرالی آزادی بیان صادق است که چنین نظریه‌ای

باید عذر و دلیلی برای مصونیت قانونی اعمالی بیانی که سبب وارد آمدن صدمه‌ای آشکار به منافع مهم می‌شوند داشته باشد. صدمه‌هایی که اگر بر اثر اعمالی جز اعمال بیانی ایجاد می‌شدند موجبات تحدید قانونی آنها فراهم می‌آمد. میل در چندین قطعه از نوشته‌هایش تصدیق می‌کند که اعمال بیانی از این جهت طبقه‌ای ممتاز از اعمال هستند. در جایی می‌نویسد:

این است دلایلی که آزاد بودن انسانها را در شکل دادن عقاید و بیان بی‌پروای عقایدشان الزامی می‌کند؛ و این است پیامدهای زیانباری که اگر این آزادی اعطا نشود یا علی‌رغم نهی [حکومت] گرفته نشود بر طبیعت فکری و از طریق آن بر طبیعت اخلاقی انسانها خواهد داشت. حال بیایید ببینیم آیا همین دلایل اقتضا و ایجاب نمی‌کند که انسانها آزاد باشند تا بر اساس عقایدشان عمل کنند. یعنی عقایدشان را بی‌هیچ مانع‌تراشی مادی یا اخلاقی از سوی هموعانشان در زندگی خود عملی کنند، البته تا زمانی که مخاطرات این کار فقط دامن خودشان را می‌گیرد. بی‌تردید این شرط اخیر واجب است. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که اعمال باید به اندازه عقاید آزاد باشند. برعکس، اگر شرایط چنان باشد که ابراز عقاید موجب تحریک ایجابی مردم به ارتکاب عملی زیانبار شود حتی خود آن عقاید هم مصونیتشان را از دست می‌دهند. (۲۱)

در این قطعه میل اذعان می‌کند که اعمال بیانی از مصونیت ممتازی در قبال قیود قانونی محدودکننده آزادی بر مبنای پیشگیری از صدمه برخوردارند. او برای اعمال بیانی آزادی بیشتری نسبت به دیگر اعمال از محدودیتهایی که بر این مبنا اعمال می‌شوند قائل می‌شود. چگونه میل می‌تواند این مستثنا کردن ظاهراً نامعقول را توجیه کند؟ او در پایان فصل دوم درباره آزادی استدلالهای اصلی خود را که در دفاع از «آزادی مطلق عقیده و احساس در مورد همه مسائل، اعم از عملی یا نظری، علمی یا اخلاقی یا کلامی» (۲۲) عرضه کرده است

خلاصه می‌کند. نخست او به واقعیت خطاپذیری انسان استناد می‌کند؛ دوم به ارزش حقیقت؛ سوم به ارزش عقلانیت، با این تأکید که حتی اگر عقیده‌ای کلّ حقیقت را دربر داشته باشد باز اگر در معرض بحث و جدل آزاد قرار نگیرد جز عقیده‌ای متعصبانه نخواهد بود، زیرا معتقدان به آن بدون درک مبنای عقلانی آن آنرا پذیرفته‌اند؛ و چهارم، به ارزش باور حیاتی، و مدّعی می‌شود بدون «برخورد عقاید مخالف» اعتقادات انسانی فاقد نیروی اعتقاد قلبی خواهد بود. میل با فهرست کردن این چهار استدلال در دفاع از آزادی بیان، دو ویژگی را مشخص می‌کند که ویژگیهای تاحدودی سازنده اندیشه خودمختار هستند - عقلانیت و حیاتی بودن باورها و داوریهایی که اندیشه خودمختار براساس آنهاست که عمل می‌کند - و می‌گوید در غیاب اندیشه خودمختار هیچ انسانی نمی‌تواند به «کمال آرمانی طبیعت بشری» برسد. در این اشاره و ارجاع به دو جزء سازنده اندیشه خودمختار، میل پارادوکس همه نظریه‌های لیبرالی آزادی بیان را حل می‌کند: اگر مشروع است که اعمال غیربیانی را به هنگامی که احتمال صدمه رساندن به منافع حیاتی را دارند محدود کنیم، چرا محدود کردن آزادی انجام اعمال بیانی به هنگامی که همان احتمال صدمه‌رسانی را دارند (چنانکه غالباً هم این صدمه را می‌رسانند) نامشروع باشد؟ دلیل میل برای ردّ محدود کردن آزادی بیان کاملاً با اعمال این نظر او که نفع برتر انسانها در این است که عاملانی خودمختار شوند و خودمختار بمانند سازگار است و همخوانی دارد. محدود کردن بیان آزاد بنابراین ماهیتش مانع اندیشه خودمختارانه می‌شود. زیرا، با توجه به اینکه همواره می‌توان فرض کرد که فرد به حدّ «بلوغ قوایش» رسیده است، نمی‌توان بی‌آنکه تناقضی در سخن راه یابد گفت که آن فرد می‌تواند از فرمانفرمایی خویش در ارزیابی دلایل مختلف برای عمل چشم‌پوشد و در عین حال همچنان خود را عامل خودمختار به حساب آورد. عامل خودمختاری که خودمختاری‌اش را ارج می‌نهد ناچار است هم به صدمه‌ای بی‌اعتنا باشد که در نتیجه کسب باورهای

کاذب به خودش وارد می‌آید و هم به صدمه‌ای که در نتیجه کسب باوری (صادق یا کاذب) از طریق عملی بیانی وارد می‌آید، زیرا صدمه‌های ناشی از محدود کردن آزادی بیان که بر نفعی وارد می‌آید که او در عاملی خودمختار ماندن همراه با دیگران دارد بسی بزرگتر از آن صدمه‌هاست. پس در عین اینکه عامل خودمختار ممکن است بپذیرد که دولت اقتدار آن را دارد که او را تابع قیدها و محدودیتهای مختلفی کند، و در عین اینکه به داوری دیگران در مورد درستی و صداقت عمل دولت در تحمیل قیودی بر آزادی‌اش اتکا کند، به هر صورت نمی‌تواند (بی‌آنکه از مقام و موقع عامل خودمختار چشم‌پوشد) مسؤولیتی را که در ارزیابی نقادانه اعمال دولت و داوریهای دیگران دارد از خود ساقط کند. اما پیش‌فرض ایفای مسؤولیت عامل خودمختار این است که او همه منابع اطلاعاتی را در اختیار دارد و از عقاید و داوریهای متضاد در آن زمینه باخبر است، زیرا اینها شرایط واجب تأمل عقلانی هستند و فقط با حفاظت از آزادیهای لیبرالی بیان است که این شرایط تأمین می‌شوند. در تأیید چنین تفسیری از استدلال میل در دفاع از آزادی بیان می‌توان به خصلت آن استثنای مشهوری که او در مورد اصل آزادی بیان قائل می‌شود استناد کرد:

اعتقاد به اینکه سوداگران غله گرسنگی‌دهندگان به‌فقران هستند، یا مالکیت خصوصی دزدی است، تا موقعی که صرفاً در مطبوعات ابراز می‌شود باید مصون از تعرض بماند، اما زمانی که به صورت خطابه‌ای به جماعتی تحریک‌شده که جلوی در خانه یک سوداگر غله اجتماع کرده‌اند عرضه شود و بعد به صورت نوشته‌ای تبلیغی به همان جماعت داده شود بدرستی می‌توان چنین کاری را شایسته مجازات دانست. (۲۳)

یقیناً می‌توان این قطعه نوشته را توسل به نامحتمل بودن اندیشیدنی خودمختارانه در میان «جماعتی تحریک‌شده» دانست تا توسل به صدمه‌ای که به منافع سوداگران غله بر اثر ایراد سخنانی در چنین وضعی و شرایطی وارد

می‌آید: زیرا، هر چه باشد، سوداگران غله از مصادرهٔ اموالشان هم ممکن است به همان شدت آسیب ببینند که از هر نوع خشونت جماعت آشوبگر - مصادرهٔ اموالی که می‌تواند مصوبه‌ای در نتیجهٔ بیانیه‌ای در مباحثات منطقی در جدلهای پارلمانی باشد. بار دیگر محدودیتی که میل آماده است بر شمول اصول لیبرالی‌اش بپذیرد آشکارا بنیان عقلانی‌تن دادن به چنین محدودیتهایی را آشکار می‌سازد - دل‌بستگی اولی‌او به خلق جامعه‌ای متشکل از عاملان خودمختار. میل منکر آن نمی‌شود که اعمال بیانی می‌توانند صدمه‌آور باشند؛ اما اصرار او بر این است که صدمه‌آور بودن در کل برای محدود کردن اعمال بیانی دلیل کافی نیست.

همهٔ اینها که گفتیم بدین معنا نیست که در نظریهٔ آزادی بیان میل هیچ مشکلی وجود ندارد. اعمال بیانی نوعاً اعمال ناظر به دیگران هستند، و دست‌کم در مورد برخی از این اعمال می‌توان زنجیرهای علی‌پیدا کرد که آنها را به صدماتی به منافع حیاتی دیگران وصل کند. مثلاً دربارهٔ سخنرانی نژادپرستانه‌ای که مستقیماً منجر به لینیچ کردن عده‌ای می‌شود چه می‌توان گفت؟ در نظریه‌ای مبتنی بر حقوق، می‌توان به نحوی منطقی گفت که برانگیختن کسی به نقض قانون مجازاتی ندارد و فقط خود عمل نقض قانون است که قابل مجازات است؛ اما مشکل می‌توان توجیهی برای چنین نظری در چارچوب نگرشی فایده‌گرایانه حتی از نوع میلی آن پیدا کرد. همانگونه که مارشال^۱ دربارهٔ بحث میل در زمینهٔ جبارکشی می‌گوید:

میل می‌گوید نه تنها دربارهٔ قانونی بودن این عمل بدرستی می‌توان بحث و استدلال کرد بلکه تحریک بدین کار در موردی خاص فقط در صورتی قابل مجازات است که عمل آشکاری به دنبال آن صورت گرفته باشد و ربطی احتمالی بتوان میان عمل و تحریک به عمل پیدا کرد. به نظر

می‌رسد معنای این حرف اقدام علنی دیگری به دست شخص دیگری غیر از تحریک‌کننده و غیر از عمل تحریک باشد که خود ممکن است تحریکی کاملاً علنی باشد. به نظر می‌رسد میل در اینجا ضد و نقیض سخن می‌گوید. آنچه احتمالاً او می‌خواسته است بگوید این بوده است که اگر عملی زیانبار یا صدمه‌زننده به دیگران یا به جامعه باشد، جامعه بدرستی این عمل را مجرمانه قلمداد می‌کند و اعمالی بیانی را که ربط نزدیکی به اقدام به آن عمل دارند به عنوان بخشی از آن عمل و بخشی از اقدام به آن عمل سرکوب می‌کند؛ اما آنچه می‌توان آن را بحث، طرفداری، جدل، یا بیان عقیده دربارهٔ مطلوبیت عملی خواند، هرگز نمی‌تواند به این معنا بخشی از آن عمل زیانبار محسوب گردد. (۱۳۴)

خلاصه، آنچه در گفتار میل جایش خالی است معیارهایی برای تمیز تحریک به اقدام از طرفداری و بحث دربارهٔ شایستگی عمل و اقدام است. بحثهای میل در فصل دوم مورد انتقادات دیگری هم واقع شده است. مک کلووسکی^۱ (۱۹۵۱) و اکتون^۲ (۱۹۶۲) نشان دادند که برخلاف تصریح میل، همهٔ انواع خفه کردن بحثها با فرض خطاناپذیری صورت نمی‌گیرند. وولف^۳ مدعی شده است که اگر بحث دربارهٔ شکاکیت یا جهالت در واقع بحثی حیاتی در رسالهٔ دربارهٔ آزادی است، پس بحث میل این معنای ضمنی غیرلیبرالی را دارد که «خطا هیچ حقی ندارد» - یعنی اینکه می‌توانیم ناروادار باشیم به شرطی که یقینی عقلانی به صحت و درستی اعتقاداتمان داشته باشیم. اگرچه این نقدها ممکن است به هنگام طرح علیه اظهار نظرهای خاصی در استدلال میل قوتی داشته باشند، اما جنبه‌ای حیاتی از دفاع او از آزادی بیان را نادیده گرفته‌اند. و آن این است که میل در فصل دوم دربارهٔ آزادی و جاهای دیگر از نوشته‌هایش اذعان کرده است که در حوزه‌های مختلفی از اندیشه و عمل شیوه‌های

1. H. G. McCloskey

2. H. B. Acton

3. R. P. Wolff

مختلفی از نقد و توجیه بجا و مناسب هستند. علاوه بر این، حتی در حوزه‌هایی نظیر علوم طبیعی، که بنا به اذعان میل معیارهای نقد در آن خصیلتی متفاوت از معیارهای ذریبط در امور عملی دارند، گزارش میل دربارهٔ تحقیق در رسالهٔ دربارهٔ آزادی بیشتر به فرایند حذف خطای پوپری ۱۲۸۱ یا حتی پلورالیسم فایرابندی (۱۲۹۱) نزدیک است تا به استقرارِ مطرح‌شده توسط خود میل در نظام منطق. (ربط میان نظریهٔ خطاپذیری میل در شناخت و نظریهٔ سیاسی او را در فصل ششم همین کتاب مورد بحث قرار خواهم داد.) و سرانجام، این نقدهای سنتی این نکتهٔ محوری در بحث میل را نادیده می‌گیرند که آزادی اندیشه و بیان ارزشمند است، نه صرفاً به صورت ابزاری و برای کشف و اشاعهٔ حقیقت، بلکه به صورت غیرابزاری و به عنوان شرط عقلانیت و جاندار بودن اعتقادات و باورها که به نظر او ویژگی مشخصهٔ انسان آزاد است. اجازه دهید این نکات را با تفصیل بیشتر مورد بحث و بررسی قرار دهیم. به نظر می‌رسد میل گمان دارد که، دست‌کم در برخی از حوزه‌های اندیشه، سوالات و بحثها درست فهمیده نمی‌شوند و احکام اندرزین یا اصولی در آن حوزه‌ها نمی‌توان اختیار کرد، اگر که بحث آزاد در آنها سرکوب شود. او خود مطلب را چنین بیان می‌کند:

اما واقعیت این است که در غیاب بحث نه تنها دلایل درستی عقاید فراموش می‌شوند، بلکه غالباً معنای خود عقیده هم فراموش می‌شود... به جای تصویری جاندار و باوری زنده فقط عباراتی توخالی برجای می‌مانند؛ یا حتی اگر چیزی برجای بماند فقط پوسته و غلاف معناست و مغز لطیفترش از میان می‌رود. (۲۰۱)

آدم و سوسه می‌شود در این مقطع بگویند که میل معتقد است در برخی حوزه‌های اندیشه عنصری از اعتقاد یا دست‌کم همدلی تخیلی لازم است تا برخی استفاده‌ها از زبان حتی قابل فهم شود. بنابراین، ادعای او این است که

چنین اعتقاد یا همدلی نمی‌تواند وجود داشته باشد، یا به هر صورت در شکل و صورتی قوی وجود نخواهد داشت، اگر که مفاهیم و مقولات نهفته در اشکال گفتمان مرتباً مورد سؤال و بحث و جدل واقع نشوند. در بخش اول این مدعا در واقع میل دست در دست کسانی می‌نهد که گمان می‌کنند گفتمان، مثلاً به زبان مذهبی، کارکردی بیانی^۱ و غیرگزارشی دارد. در بخش دوم مدعا او احتمالاً می‌خواهد بگوید که نوعی استدلال دیالکتیکی در برخی موضوعات بالاخص مناسب است، نه صرفاً به عنوان ابزاری برای اختیار کردن باورهایی با پایه درست، بلکه حتی به عنوان شرط واجب فهم سخن. در اینجا، دست کم اندکی، درک و برداشتی از تحقیق وجود دارد که آن را به شکلی درونی به فعالیتهای خاص تخیلی و عاطفی به همان اندازه فعالیتهای فکری ربط می‌دهد. باز، واقعاً ممکن است تأکید میل بر این نکته باشد که اقتضانات خودمختاری در اندیشه و عمل در حوزه‌های مختلف اندیشه و صورتهای مختلف زندگی با هم تفاوت دارد. اما بیهوده است اگر مدعی شویم که هر یک از اینها در نوشته‌های او بروشنی بیان شده است؛ و دور از شرافت و صداقت خواهد بود اگر نگوییم که برخی مطالبی که او در رساله درباره آزادی می‌گوید درست خلاف این تفاسیر است.

با این حال، در شماری از موارد، می‌بینیم که میل بر تمایز میان ریاضیات و سایر اشکال شناخت تأکید و اصرار می‌کند:

ویژگی خاص گواهیهای حقایق ریاضی این است که کل استدلال از یک سو انجام می‌گیرد. اعتراضی در کار نیست. اما در هر موضوعی که اختلاف عقیده ممکن باشد، حقیقت بستگی به برخورد دو مجموعه از دلایل متضاد پیدا می‌کند. حتی در فلسفه طبیعی، همیشه توضیح متفاوتی می‌توان درباره واقعیات یکسان داد... و بایستی نشان داد که چرا آن

نظریه دیگر نمی‌تواند نظریهٔ صادق باشد؛ و تا زمانی که چنین چیزی نشان داده نشده است، و تا زمانی که نمی‌دانیم چگونه آن را باید نشان دهیم، دلایل درستی عقیده‌مان را نمی‌دانیم. (۳۱)

میل بلافاصله پس از آن به سراغ تفکیک حوزه‌های مختلف اندیشه می‌رود که می‌توان آن را رویکرد به ویژگی خاص تعقل عملی در تقابل با تعقل در پژوهشهای نظری دانست: «وقتی که روی به موضوعات بینهایت پیچیده‌تر می‌کنیم، و به اخلاق، مذهب، سیاست، روابط اجتماعی، و مشغلهٔ زندگی می‌پردازیم سه‌چهارم دفاعها از هر عقیده‌ای مشتمل بر طرد نمودهایی می‌شوند که به نفع عقیده‌های متفاوت هستند.» (۳۲)

وزن و اهمیت تمیز میان تعقل عملی و نظری که من پیش کشیده‌ام با حکم و بیان دیگری در همان فصل تأیید می‌شود: «حقیقت، در مسائل مهم عملی زندگی، مسئله‌ای مربوط به آشتی دادن و تلفیق دادن متضادهاست چندانکه فقط عدهٔ خیلی اذغانی به قدر کافی توانا و پرگنجایش و بیطرف دارند که بتوانند این تنظیم را طوری عملی کنند که قرین به صحت باشد...» (۳۳) و میل در جاهایی دیگر هم بر فایدهٔ صرف نظرناکردنی استفاده از بحث نقادانه تأکید می‌کند:

بشر قادر است اشتباهات خود را با بحث و تجربه اصلاح کند. با بحث و تجربه، و نه فقط با تجربه. باید بحث و گفتگو باشد تا نشان دهد چگونه باید تجربه‌ها را تفسیر کرد. عقاید و اعمال غلط تدریجاً در مقابل واقعیات و دلایل تسلیم می‌شود؛ اما برای آنکه واقعیات و دلایل تأثیری بر ذهن داشته باشند بایستی بر ذهن ارائه شوند. واقعیات اندکی می‌توانند بی‌آنکه اظهار نظری دربارهٔ معنایشان شود خود به زبان خود حدیثشان را نقل کنند... تنها راهی که انسان می‌تواند برای تقریب به شناخت کل موضوعی در پیش بگیرد این است که همهٔ گفته‌ها در آن مورد را از زبان صاحبان عقاید گوناگون بشنود و همهٔ شیوه‌های نگریستن به آن موضوع را از دریچهٔ هر ذهنی ببیند و بیژود. (۳۴)

باز:

اگر حتی در مورد فلسفه نیوتن اجازه سؤال داده نمی‌شد، نوع بشر این یقین محض امروزی را به صدق و حقیقت آن نمی‌داشت. اعتقاداتی که بیشترین پایه عقلانی و حجت را دارند تأمینی جز این ندارند که همیشه همگان دعوت می‌شوند بی‌پایه بودن آنها را اثبات کنند. اگر این دعوت قبول نشود، یا قبول شود ولی راه به جایی نبرد، هنوز از یقین فاصله بسیار داریم؛ آنچه کرده‌ایم صرفاً بهترین کاری است که عقل فعلی بشری ایجاب می‌کند؛ ما هیچ راهی را برای آنکه حقیقت به ما نرسد مغفول و بسته نگذاشته‌ایم. اگر راه جدل را همچنان باز بگذاریم می‌توانیم امید داشته باشیم که اگر حقیقتی بهتر وجود داشته باشد، این حقیقت زمانی که ذهن بشر آمادگی دریافتش را پیدا کند مکشوف خواهد شد و تا آن زمان می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که بیشترین تقریب ممکن در روزگاران ما را به حقیقت داشته‌ایم. این میزانی از یقین است که برای موجودی خطاپذیر قابل دسترسی است و این یگانه راه رسیدن به آن است. [۳۵]

و باز:

دیالکتیک (گفتگوی) سقراطی... اساساً بحثی منفی درباره مسائل مهم فلسفه و زندگی بود که با مهارت فراوان در جهت اقناع هرکسی پیش برده می‌شد که صرفاً عقاید مرسوم و متعارف زمان را، بی‌آنکه خود موضوع را فهم کرده باشد، اختیار کرده بود و غرض نشان دادن این بود که آن فرد هیچ درک و استنباطی از آموزه‌هایی که بدانها اقرار می‌کند ندارد... امروز رسم بر این است که منطق منفی را تحقیر می‌کنند - یعنی منطقی که ضعفهای نظریات یا خطاهای عملی ما را نشان می‌دهد، بی‌آنکه حقایق ایجابی و مثبت را بر کرسی بنشاند. نقدی منفی از این دست در مقام هدفی غایی حقیقتاً ناپذیرفتنی است، اما در مقام وسیله‌ای برای

رسیدن به هرگونه شناخت ایجابی و مثبت یا اعتقادی که شایسته نام اعتقاد باشد بی شک ارزش والایی دارد؛ و تا زمانی که دوباره نتوانیم افراد را به گونه‌ای سیستماتیک با آن آشنا کنیم و بدان عادتشان دهیم متفکران بزرگمان اندک‌شمار خواهند بود، و متوسط عقل در همه بخشهای تفکر جز ریاضیات و فیزیک پایین خواهد بود. در سایر موضوعات عقیده هیچ‌کس سزاوار عنوان شناخت و دانش نیست، مگر آنکه او به زور دیگران یا به اختیار خودش همان فرایند ذهنی لازم برای بحث با مخالفان و مدعیان را طی کرده باشد. [۱۳۶]

جای خالی پرداختن به قدر کافی به این مسائل در نوشته‌های میل نباید ما را به شتاب وادارد که هرآنچه را او درباره آزادی بیان گفته است رد کنیم. در تفسیری که من به دست داده‌ام، او آزادی بیان را از اجزاء سازنده عاملیت خودمختارانه می‌داند. علاوه بر این، دنبال کردن حقیقت را دست‌کم در برخی از حوزه‌های تحقیق، نمی‌توان از روی آوردن به بحث انتقادی جدا کرد: خود حقیقت را میل بعضاً چیزی جز حاصل جدل آزادانه در این حوزه‌ها نمی‌داند. به همین دلایل، آزادی بیان را نباید با هیچ چیز دیگر معاوضه کرد، مگر در مواردی که ضروری است از فاجعه‌ای اخلاقی پیشگیری کنیم. اگرچه شاید به نظر بیاید که در گزارش میل مقام و موقع ممتازی به اعمال بیانی داده شده است، اما زمانی که پی ببریم این اعمال جزئی از نفع حیاتی خودمختاری هستند که «اصل آزادی» در پناه خود دارد، بی‌پایگی چنین حس و نظری بر ما آشکار خواهد شد.

یادداشت‌های فصل پنجم

1. J. S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, London, Dent, 1972, p. 73.

2. *Ibid.*, pp. 151-2.

3. *Ibid.* , p. 152.

4. J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, bk V, ch XI, sect. 10.

5. Mill, *Utilitarianism* . . . , pp. 157-8.

۶. دفاعی از سازگاری و بی‌تناقض بودن استدلال میل در مورد بردگی داوطلبانه در دو نوشته زیر ارائه شده است:

Vinit Haksar, *Liberty, Equality and Perfectionism*, Oxford University Press, 1979, pp. 250-6.

J. Hodson, «Mill, Paternalism and Slavery», *Analysis*, January 1981, vol. 41, no. 1, pp. 60-2.

۷. مفسری که در اینجا مد نظر داریم دی. ایچ. ریگان است با نوشته زیر:

D. H. Regan, «Justifications for Paternalism», in J. R. Pennok and J. W. Chapman (eds.), *The Limits of Law*, New York, Lieber-Atherlon, 1974, pp. 189-220.

۸. استفاده از استعاره خویشنهای پیشین و بعدی که پاریت به کار گرفته در نوشته زیر مورد بحث قرار گرفته است:

D. H. Reagan, *Ibid.* , pp. 189-220.

9. See J. S. Mill and Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, ed. Alice S. Rossi, University of Chicago Press, 1970, pp. 236-40.

10. J. S. Mill, *Utilitarianism* . . . , London, Dent, 1972, p. 73.

11. *Ibid.* , pp. 116-17.

12. *Ibid.* , p. 75.

13. *Ibid.* , p. 135.

14. See Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, 1980, pp. 69-109.

15. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 153.

16. See D. Z. Phillipps and H. O. Mounce, *Moral Practices*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, ch. 6; and Peter Winch, *Ethics and Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, ch. 10.

17. H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Oxford University Press, 1963.

18. P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, 1965.

۱۹. این «تضادهای فروپاشیدگی» در کتاب زیر بتفصیل مورد بحث قرار گرفته است:

C. L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 86-92.

20. *Utilitarianism* . . . , pp. 132-3.

22. *Ibid.* , p. 75.

23. *Ibid.* , p. 114.

24. Geoffrey Marshall, *Constitutional Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 156-7.
25. H. J. McCloskey, *John Stuart Mill: A Critical Study*, London, MacMillan, 1971, pp. 119-20.
26. H. B. Acton, «Introduction» to Mill, *Utilitarianism* . . . , pp. xx-xxi.
27. R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1968, pp. 8-15.
۲۸. اشاره من طبیعتاً به دفاع پوپر از ابطال‌پذیری‌گرایی در کتاب زیر است:
K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1959.
29. On this, See P. K. Feyerabend, *Against Method*, London, New Left Books, 1975, p. 48.
30. Mill, *Utilitarianism* . . . , p. 99.
31. *Ibid.* , p. 46.
32. *Ibid.* , p. 46.
33. *Ibid.* , p. 107.
34. *Ibid.* , p. 82.
35. *Ibid.* , p. 85.
36. *Ibid.* , p. 104.

آموزه آزادی میل: ارزیابی مجدد

۱. آموزه آزادی و فلسفه عمومی میل

اگر تفسیر من چیزی را نشان داده باشد آن چیز این است که «آموزه آزادی» میل مستند به نظر او درباره طبیعت بشری است و درک و برداشت او از خوشبختی را به کار می‌گیرد. تز معرف و حدگذار فایده‌گرایی غیرمستقیم میل — یعنی اینکه پیگیری مستقیم ارتقای خوشبختی خودشکن است — ادعاهایی را درباره انسان و اجتماع مطرح می‌کند که بی‌پشتوانه آنها این تز بناچار قابل قبول نخواهد بود. میل به شیوای هیومی این امر را مسلم فرض می‌کند که انسانها موجوداتی با همدلی و درک محدود هستند و هرگز در این تردید روانی دارد که هر قانون اخلاقی قابل اجرا بایستی این محدودیتها را کاملاً در نظر گرفته باشد. اما اگر این جنبه فایده‌گرایی غیرمستقیم میل را بتهایی در نظر بگیریم به هیچ‌روی مؤید اولویت آزادی نیست. در مورد هیوم، استدلال فایده‌گرایانه غیرمستقیم صورتی از محافظه‌کاری اخلاقی و سیاسی را به دست می‌دهد که در آن مدعاهای آزادی هیچ برجستگی خاص یا محوری ندارند. تا حدودی تفاوت میل با هیوم در همین اعتقاد به امکانپذیر بودن پیشرفت اخلاقی است که پایه در اعتماد بحد او به کارآیی آموزش اجتماعی و خودپروری دارد. اما طرفداری میل از آموزه پیشرفت به خودی خود معلوم نمی‌کند چرا پیشرفت باید شامل ارتقای آزادی بشری باشد. برای این ادعای اخیر ظاهراً میل باید از ادعاهایی درباره طبیعت بشر کمک بگیرد که متفاوت از آنهایی باشند که در

دفاع از فایده‌گرایی غیرمستقیم بدانها اذعان کرده است و همانهایی است که هیوم هم قبول دارد. وظیفه اصلی من در فصل حاضر این خواهد بود که بکوشم این ادعاها را معین بکنم و بسنجم که تا چه حد این ادعاها قابل تأیید هستند.

یکی از مشکلات میل این است که روشن نیست آیا نظر او درباره طبیعت بشری با گزارش رسمی او از طبیعت ذهن و عمل همخوانی دارد یا نه. آیا تصویری که از جامعه آزاد متشکل از انسانهای خودمختار در رساله درباره آزادی پرداخته شده است با مواضع او در زمینه روانشناسی فلسفی که در نظام منطق از آنها دفاع کرده است سازگار است؟ این سؤال معمولاً در اکثر اوقات در بستری مطرح می‌شود که خود میل هم عمدتاً در همان بستر بدان می‌پرداخت، یعنی مسئله سازگاری روایت او از جبر و موجبیت علی^۱ و دل بستگی او به فردیت و خودپروری. چنانکه همه می‌دانند، میل در این نظر با هیوم مشترک بود که علی بودن اعمال بشری به هیچ‌روی با نسبت دادن قدرت خودخواستگی و خوددگرگون‌سازی به انسانها منافات ندارد. این تز سازگاری طلبانه^۲ امروز هم به همان اندازه زمانی که میل آن را دوباره احیا کرد محل بحث و جدل است. شاید میل برای تأیید این تز نیازمند قائل شدن به تمایزی بود که هرگز آشکارا یا صراحتاً بدان قائل نشد - تمایز میان شناختی که انسان با مشاهده و تجربه از جهان بیرونی به دست می‌آورد و شناخت انعکاسی^۳ و شناخت راجعی^۴ که از انگیزه‌ها و تمنیاتش دارد. بعد از آن میل می‌بایست نشان دهد که در نظر گرفتن انسان به عنوان بخشی از نظم طبیعی و در نظر گرفتن اعمال انسان به عنوان بخشی از زنجیره علی طبیعی با نسبت دادن توانایی خوددگرگون‌سازی به انسان از طریق کسب شناخت نسبت به خود (شناخت انعکاسی) منافاتی ندارد. اینکه شناختی که از طریق

1. determinism

2. compatibilistic

3. reflexive knowledge

4. intentional knowledge

مشارکت در تجربه‌های زیستن به دست می‌آید شناختی انعکاسی از همین دست است مطلبی است که میل اینجا و آنجا به شکلی پراکنده به آن اشاراتی می‌کند، اما به پیوندهای میان موضع سازگاری طلبانه او در فلسفه ذهن و گزارش او از خودپروری و تجربه کردن در زندگی در نوشته‌های او هیچ جا اشاره آشکاری نمی‌شود. اگر این نظر من درست باشد که قاطعانه نشان داده نشده است که نگاه طبیعت‌گرایانه و جبرگرایانه (موجبه علی) به انسان، نسبت دادن قدرت تفکر انعکاسی به انسانها را که با به‌کارگیری آن می‌توانند خود را دگرگون سازند و بهبود بخشند، ناممکن می‌کند، پس نشان هم داده نشده است که نظریه مشخصاً سیاسی میل از این جنبه بر اثر گزارش رسمی او از ذهن و عمل سست و بی‌بنیاد می‌شود. یقیناً بسادگی نمی‌توان فرض کرد که نوعی ناسازگاری و عدم تطابق در اینجا هست.

سؤال دیگر مربوط به این است که آیا نظریه سیاسی و اخلاقی میل با گزارش او از هویت شخصی سازگار است یا نه. میل در کتاب بررسی فلسفه سر ویلیام هیملتون^۱ سرانجام دست از تلاش برای ساختن و پرداختن گزارشی تجزیه‌ای^۲ و هیومی از هویت شخصی کشید، البته نه در جهت اختیار کردن گزارشی کل‌گرایانه^۳، بلکه از روی اعتقاد به غامض بودن بیش از حد کل مسئله. نکته مهم این است که گزارشی مرکب یا نامالکانه از خویشتن^۴ بر اثر اعتقاد عمومی میل به متافیزیک تجربه‌گرایانه بر او تحمیل می‌شود. برای یک فیلسوف تجربی بی‌تردید آنچه در زمینه فردیت اشخاص اهمیت دارد^۵ در نهایت، باید پیوستگی و امتداد جسمی و ذهنی باشد، که برخلاف هویت قطعی، درجات دارد. اما اگر نظر مرکب درباره هویت شخصی صادق باشد، دست‌کم مواردی خواهد بود که در آن موارد تمایز میان حوزه‌های ناظر

1. *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*

2. dissolutionist

3. holistic

۴. complex or no-ownership account of self، نظریه‌ای که می‌گوید همه تجارب، تجارب یک

فرد واحد نیستند و یک فرد واحد صاحب و مالک همه تجاربش نیست. م.

به خود و ناظر به دیگری قوت خود را حتی در محدوده یک زندگی واحد از دست خواهد داد. ما گزارش میل از حوزه ناظر به خود را چنان تفسیر کرده‌ایم که چارچوبی پیدا می‌کند که مرزهایش را منافع حیاتی حفاظت‌شده‌ای شکل می‌دهند که بنیان حقوق اخلاقی انسان هستند، اما اگر پیوستگیها به قدر کافی تضعیف شوند، ما ناچار خواهیم بود که دو یا چند شخص را در طول زندگی یک فرد از هم جدا سازیم. این رویه‌ای است که تأثیرات آن بر نهی پاترنالیزم را در فایده‌گرایی لیبرالی قبلاً متذکر شدیم. ممکن است تصور شود که هر اصلی که حقوق اخلاقی نیرومندی به افراد اعطا می‌کند - حقوقی که می‌توان علیه ادعاهای رفاه و سعادت جمعی به آنها استناد کرد - شامل پافشاری و تأکید بر چیزی خواهد بود که راولز و نوزیک هر یک به نوبه خود آن را به عنوان اهمیت اخلاقی جدا بودن خویشنهای فردی مشخص کرده‌اند.^[۲۱] اما اگر نظریه مرکب درباره هویت شخصی صادق باشد مشکل می‌توان درک کرد چگونه تمایزاتی اخلاقی از این دست بنیاد و بنیانی پیدا می‌کنند. این حوزه تحقیق حوزه‌ای چندان پر از دشواری است که من نمی‌خواهم رسماً و به صورت جزمی درباره سؤالات و مسائلی که پدید می‌آورد اظهار نظر کنم. اما به هر صورت اصلاً به نظر بدیهی نمی‌آید که صدق تر مرکب بتواند نظریه عدالت و حقوق اخلاقی میل را هم به اندازه مثلاً نظریات نوزیک مورد تهدید قرار دهد. نظریه‌های نیرومند حقوق اخلاقی ممکن است پیش‌فرضهای متافیزیکی خاصی داشته باشد، اما هنوز باید نشان داده شود که چنین نظریه‌هایی پایبند دیدگاهی کل‌گرایانه از خویشتن هستند.

طیف متفاوتی از سؤالات مربوط به رابطه نظر میل درباره اخلاق و گزارش او از شناخت علمی است. در این مورد نمی‌توان منکر آن شد که خلأ بزرگی در نظریه اخلاق میل هست. میل در «برهان» فایده خود به نظر می‌رسد که موضعی مابین آن شناخت‌گرایان اخلاقی که فکر می‌کنند می‌توان شناخت و دانشی از ارزشها و اصول اخلاقی و عملی داشت و آنانی دارد که در نظرشان

اختیار کردن چنین اصولی قاعدتاً و در وهله نخست مسئله‌ای مربوط به احساسات یا اعتقادات و دل‌سپردگی‌هاست. به همین نحو، مشخص کردن موضع میل در زمینه نظریه ارزش ذاتی دشوار است. در مواردی به نظر می‌رسد که او در این تصور که فقط حالت‌های ذهنی و احساسی می‌توانند ارزشی برای خود داشته باشند دنباله‌روی اسلاف فایده‌گرای خود است، اما در سایر موارد به نظر می‌رسد که او می‌خواهد این را هم روا بداند که فعالیت‌ها، روابط، و امور می‌توانند ارزشی مستقل از نقششان در پدید آوردن حالتی ذهنی داشته باشند، البته تا جایی که ترجیحات انسان‌های خودمختار را برآورده می‌کنند. او موضعی مابین فایده‌گرایی حالت ذهنی^۱ و فایده‌گرایی ترجیحی^۲ مدرن دارد. اینکه نظریه اخلاقی میل چنین مواردی از سرگردانی و بلا تکلیفی دارد قابل انکار نیست، اما من گمان نمی‌کنم که این موارد آسیبی جدی و مرگبار بر نظر او در زمینه اخلاق که آن را قابل ارزیابی عقلانی و پیشرفت در طول زمان می‌داند برساند. موارد عدم وضوحی که من در شناخت‌شناسی اخلاقی میل و نظریه ارزش ذاتی او متذکر شده‌ام نشان نمی‌دهند که گزارش او از احکام اخلاقی که به نظر او وابسته قضایای علمی هستند نادرست است. نظر میل این نیست که احکام اخلاقی با ارجاع به قوانین علمی توجیه می‌شوند، بلکه نظرش این است که هر حکم اخلاقی مبتنی بر فرضیات یا حدسهایی درباره مقاصد و هدف‌هایی است که اختیار کردن آن حکم در خدمت رسیدن به آن هدف و برآورده کردن آن مقصود خواهد بود. بنابراین نظر میل اخلاق همگام با رشد شناخت علمی مورد تجدید نظر قرار خواهد گرفت.

۱. mental-state utilitarianism: مقصود نوعی از فایده‌گرایی است که در آن به جای آنکه صرفاً لذت معیار سنجش فایده باشد برخی حالت‌های ذهنی و آگاهی هم به عنوان چیزهایی ذاتاً خوب و خیر در نظر گرفته می‌شوند و باید در سنجش فایده به حساب آیند. -م.

۲. preference-utilitarianism: صورتی تازه از فایده‌گرایی که طبق آن مبنای ارزیابی و ارزشگذاری اعمال تأثیر آنها در برآوردن «علائق و منافع»، یا به اصطلاح عام، ارضای تمایلات یا ترجیحات و سلاقی اشخاص است. -م.

فرض حیاتی میل در اینجا این است که اخلاق، مانند تعقل عملی در کل، ساختاری غایت‌شناختی دارد. تردیدهایی که من دربارهٔ رئالیسم اخلاقی و ارزش ذاتی متذکرشان شدم سایهٔ تردیدی بر این باور می‌افکند، هرچند این باور سخت تضعیف می‌شود اگر، همانگونه که نوزیک با قدرت در توضیحات فلسفی متذکر شده است^{۲۱}، تعقل اخلاقی را نتوان به‌گونه‌ای تحلیل کرد که گویی ساختاری ساده، حال از هر نوع، دارد.

طبق گزارش میل از زندگی اخلاقی، این زندگی فقط در صورتی می‌تواند جنبهٔ پیشرفت‌کننده‌ای داشته باشد که شناخت علمی در کل، و بخصوص دانش و شناخت در روانشناسی و جامعه‌شناسی، پیشرفت داشته باشند. دفاع میل از استقرا در نظریهٔ شناخت علمی، و تلاش او برای به‌کار بستن برنامهٔ استقرایی در علوم اجتماعی با این هدف انجام می‌گیرد که به این نوع رشد در شناخت توجیه کند. اما پیشتر گفتم که خلأ ناراحت‌کننده‌ای در بازسازی استقرایی میل از علوم اجتماعی وجود دارد و او نتوانست حتی یک قانون در زمینهٔ رفتارشناسی یا شکل‌گیری شخصیت وضع کند. این خلأ برای میل فقط از آن‌رو ناراحت‌کننده نیست که برنامهٔ بازسازی علوم اجتماعی او را ناتمام می‌گذارد، بلکه به این دلیل هم ناراحت‌کننده است که تهدیدی علیه اعتبار علمی «آموزهٔ آزادی» او به وجود می‌آورد. هر چه باشد امید میل آن بود که ادعاهای روانشناختی که پایهٔ «آموزهٔ آزادی» بود از نظر علمی ثابت شود نه اینکه صرفاً در حد استنتاجات معقول عقل سلیم بماند. «آموزهٔ آزادی» بدون این پایه‌های علمی جامعه‌شناختی و روانشناختی به نظر در هوا معلق می‌آید. من در بخش بعدی همین فصل به هنگام بررسی اینکه آیا «آموزهٔ آزادی» را می‌توان از لیبرالیسم میل، با آن ادعاهای سؤال‌برانگیز و ناپذیرفتنی‌اش دربارهٔ بازگشت‌ناپذیر بودن وضع آزادی، جدا کرد یا نه به این نکته بازخواهم گشت. حتی اگر این خلأ موجود در علم رفتارشناسی میل پر شود، باز مسئله و شکل دیگری در مورد سازگاری استدلال‌ات عرضه‌شده در رسالهٔ دربارهٔ آزادی

و نظریه شناخت میل سر برمی آورد. برخی نویسندگان، که پل فایرابند^۱ در میانشان از همه جالبتر و از همه فصیحتر است، گفته اند که نظریه شناختی که پیش فرض استدلالات رساله درباره آزادی است با نظریه شناخت عرضه شده در نظام منطق متفاوت است. بنابراین فایرابند مدعی می شود که رساله درباره آزادی مبلغ متدولوژیی پلورالیستی است که در آن از اهمیت نظریه های بسیار مختلف و متضاد، و نگرشهای متعدد رقیب برای فهم جهان دفاع شده است. در یک جا فایرابند تا بدانجا پیش می رود که میل را به خاطر تناقض و بی منطقی قابل تمجیدی که در رها کردن نظریه شناخت رسمی اش (که در آن بر وحدت شیوه علمی تأکید شده است) در رساله درباره آزادی دارد مورد ستایش قرار می دهد.^{۱۲۱} تفسیر فایرابند مشخص کننده عضلی واقعی برای میل است. به نظر می رسد که اگر شناخت و دانش واقعاً به همان اندازهای که میل امیدوار بود فزاینده باشد و علمی و علم ورزی در نهایت به مجموعه نظریه واحدی ختم شود میل گرفتار یک معضل و وضعی بغرنج می شود. میل معتقد بود تنوع اعتقادات نظری و نیز تنوع صورتهای زندگی شرط ضروری پیشرفت است، اما اگر یگانه شدن علوم امکانی واقعی باشد این تنوع به خطر خواهد افتاد. اینکه میل از چنین مشکلی آگاه بود از اینجا پیداست که پیشنهاد می کند در حوزه هایی که پیشرفت دانش سبب کاهش یا از میان رفتن تنوع نگرشها شده است عمداً دست به مخالف خوانی بزنیم، اما این پیشنهاد او واقعاً مشکل را از میان بر نمی دارد. ما تا حدودی می توانیم مشکل را رفع کنیم اگر به تمایزی که میل میان نقد و توجیه در علوم و نقد و توجیه در زندگی عملی مطرح می کند توجه کنیم - البته میل خود به شکلی سیستماتیک این تمیز و تمایز را ساخته و پرداخته نمی کند. اگر، همانگونه که میل در رساله درباره آزادی می گوید، سوالات و مسائل عملی امکان آن نوع حل و فصل مسائل را که در علوم

۱. Paul Feyerabend (۱۹۲۴-۱۹۹۴). فیلسوف علم اتریشی-آمریکایی که خواستار الفای کامل موضوعی به نام فلسفه علم بود. -م.

ممکن و مقدور است به ما ندهند، پس ممکن است رسیدن به نگرشی واحد در زندگی سیاسی و اخلاقی کمتر محتمل باشد. این امر قدرت اقصائی استدلال عرضه‌شده در رساله درباره آزادی را از آن میزانی که انتظارش بوده است کمتر می‌کند، اما در مقابل یکی از شرایط پیشرفت اخلاقی و فکری را محفوظ می‌دارد. و باز، خود فایراند در جایی دیگر متذکر شده است که دفاع مستدل از پلورالیسم و آزمون بی‌مانع و رادع سبکهای زندگی در رساله درباره آزادی معادلهایی را در نظام منطق دارد. آنجا که به تأکید گفته می‌شود که دسترسی داشتن به نظریه‌های مختلف رقیب اهمیت حیاتی برای رشد و پیشرفت شناخت و دانش و علم‌ورزی دارد (تا جایی که من می‌دانم فایراند یگانه کس در میان مفسران میل است که چنین نظری داده است). خود فایراند مطلب را به این صورت بیان می‌کند:

بسیار جالب است که عناصری از اصل [تکثیر] حتی در نظام منطق میل هم یافت می‌شود. طبق نظر میل، فرضیه‌ها، یعنی «فرضیهایی که ما می‌کنیم (حال یا بی‌هیچ گواه و سند واقعی، یا براساس مستندات مطلقاً ناکافی)» و برای آنها هیچ محدودیتی... جز محدودیت تخیل بشری وجود ندارد؛ می‌توانیم اگر بخواهیم، برای توجیه یک معلول، علّتی از نوعی کاملاً ناشناخته تصوّر کنیم و براساس قانونی عمل کنیم که کاملاً جعلی است - چنین فرضیه‌هایی «مطلقاً در علم ضروری و اجتناب‌ناپذیر هستند.» [۵]

ملاحظات فایراند به ما می‌گویند که شکاف و خلأ موجود میان فلسفه علم «رسمی» میل و فلسفه علمی که به نحوی قابل جدل در رساله درباره آزادی پیش فرض گرفته شده است بسیار باریکتر و کوچکتر از آنی است که عموماً تصوّر می‌شود. تا جایی که من می‌فهمم، استدلالهای عرضه‌شده در مورد ناسازگاری نظریه اخلاقی و سیاسی میل با گزارش رسمی‌اش از شناخت، ذهن، عمل، و هویت شخصی دست کم قاطعانه چنین چیزی را اثبات نمی‌کنند.

حتی اگر بتوان نشان داد که این استدلالها درست و عمیق و بی‌خدشه هستند، باز روشن نیست که بدین ترتیب «آموزه آزادی» سست و تضعیف شود. نهایت چیزی که من درباره رساله درباره آزادی ادعا کرده‌ام این است که آن درک و برداشتی از انسان آزاد که این رساله بر آن صحه می‌گذارد با برخی جنبه‌های روانشناسی فلسفی میل مطابقت و همخوانی دارد، نه اینکه دفاع میل از آزادی بستگی تام به مواضعی داشته باشد که او در باب این مسائل دیگر اتخاذ می‌کند. «آموزه آزادی»، حتی اگر کل فلسفه گسترده تر میل را رد کنیم، باز ارزش بررسی دارد و می‌تواند آموزه‌ای معقول و منطقی به حساب آید. در عین حال، تردیدی نیست که میل استدلالهای عرضه‌شده در رساله درباره آزادی را در امتداد پروژه‌اش برای ساختن و پرداختن نظریه‌ای پیشرفت‌گرایانه در مورد اخلاق می‌دید که در آن قانون اخلاقی قابل تجدید نظر بر نظریه علمی قابل اصلاح مبتنی است. اما همانگونه که پیشتر در فرصتی گفتم، میل درواقع آن بنیانی را که می‌خواست «آموزه آزادی» در شناخت علمی داشته باشد به آن نداد. پس این سؤال به قوت خود باقی است که آیا این نتیجه‌گیری را می‌توان اصلاح کرد یا نه، و اگر نمی‌توان آیا لطمه و خدشه‌ای بر «آموزه آزادی» وارد می‌آورد یا نه.

۲. آموزه آزادی و علم جامعه

همانگونه که توضیح دادم، «آموزه آزادی» میل مشتمل بر سه اصل اساسی است: نخست «اصل فایده» و «اصل مصلحت» که قهراً از آن نتیجه می‌شود؛ دوم، «اصل آزادی»؛ و سوم، اصل مکمل آن دو دیگر، «اصل انصاف» که بیان نشده، و به گمان میل (مثل «اصل آزادی») متفاوت و متمایز از «اصل فایده» اما قابل اشتقاق از آن است. میل سه نوع استدلال در دفاع از «اصل آزادی» عرضه می‌دارد. نخست، او به چند نکته بدیهی در مورد انسان و جامعه متوسل می‌شود تا نشان دهد که فایده‌گرایی مستقیم نتیجه‌ای خودشکن دارد که ما را

ناچار می‌کند استراتژیهای ضمنی و غیرمستقیمی برای ارتقای رفاه و سعادت اختیار کنیم. بعد از آن میل چند نفع و علاقهٔ حیاتی - خودمختاری و امنیت - را معین می‌کند و می‌گوید هیچ اصلی نمی‌تواند حاکم بر شرایط همکاری اجتماعی باشد مگر آنکه مانند «اصل آزادی» حافظ این علائق و نفعهای حیاتی باشد. استدلال اول میل این است که فایده‌گرایی ثمربخش نیازمند اصلی متمایز از خود «فایده» برای رفتار عملی است، حال آنکه این استدلال دوم «اصل آزادی» را بخشی از نظریهٔ عدالتی قلمداد می‌کند که هدفش بنیان نهادن حقوق اخلاقی بر حفاظت از منافع و علائق حیاتی است. سوم، میل ادعاهای تاریخی و روانشناختی خاصی را مطرح می‌کند که هدف از آنها دفاع از اولویت عام خودمختاری بر امنیت در میان منافع و علائق حیاتی و حقوق اخلاقی مرتبط با آنهاست. در میان این استدلالها، این دستهٔ سوم از استدلالهاست که وابستگی آشکارتر و حیاتی‌تری به محتوای نظریهٔ علمی اجتماعی دارد. اما آیا درست است که استدلالهای میل راه به جایی نمی‌برند زیرا خود او نظریهٔ اجتماعی لازم برای آنرا فراهم نمی‌آورد؟

استدلال میل با شکست مواجه نخواهد شد اگر ما در موقعیت بهتری از خود میل برای فراهم آوردن نظریهٔ اجتماعی لازم برای آن باشیم. اما درواقع موقعیت ما چندان بهتر از موقعیت خود میل نیست. قوانین شکل‌گیری شخصیت را ما در دوران خودمان هم درست نفهمیده‌ایم - علی‌رغم چندین دهه نظریه‌پردازی روانکاوانه و تحقیقات در زمینهٔ علوم اجتماعی - و ما هیچ آلترناتیوی نداریم که جایگزین انگای به تجربه‌گرایی علی و عقل سلیم برای فراهم آوردن گواهیها و مستنداتی باشد که با آنها بتوانیم نظر میل دربارهٔ انسان را ارزیابی کنیم. خود میل هم اکثراً در کوشش برای نشان دادن اینکه در نظریهٔ اخلاقی آن ارزش کامل انسانی که باید به آزادی داده شود داده نشده است متوسل به عقل سلیم روشنفکرانه و حکم خویشتن‌نگری بی‌فریب می‌شود. چنین است که او در انقیاد زنان اعلام می‌کند:

آن کس که بدرستی قدر و ارزش استقلال شخصی را به عنوان عنصری از عناصر خوشبختی بشناسد باید ارزشی را که خود به استقلال می‌دهد جزئی از خوشبختی خویش به حساب آورد. هیچ موضوعی نیست که در مورد آن تفاوت قضاوت عموماً از تفاوت داوری شخصی برای خودش و داوری همان شخص برای دیگران بزرگتر باشد. وقتی که شخص می‌شنود که دیگران گله می‌کنند که آزادی عمل ندارند - که اراده خود آنان به قدر کافی در نظم و نسق دادن به امورشان دخیل نیست - طبعاً می‌خواهد پرسد گله‌شان از چیست؟ چه صدمه قابل ذکری را متحمل شده‌اند؟ و از چه جهت گله می‌کنند که امورشان نابسامان است؟ و اگر در پاسخ نتوانند آنچه به نظر پرسنده دلیل کافی است ارائه کنند گوشش را بر حرفهای آنها می‌بندد و گله‌های آنان را به حساب نقرده‌های همیشگی آدمهایی می‌گذارد که هیچ چیز هیچ‌وقت راضی‌شان نمی‌کند. اما معیار همین آدم در داوری‌اش وقتی که نوبت به خودش می‌رسد بکلاً عوض می‌شود. [۶]

در اینجا با نوعی‌ترین استدلال میل در دفاع از ارزش آزادی به عنوان جزئی از خوشبختی مواجهیم. این استدلال استدلالی است که در آن درخواست توجه به رئالیسم روانشناختی با توسل به تخیل اخلاقی توأم شده است. گفته می‌شود که چیزی را اهمیت استقلال و فعالیت خودراهبرانه برای حفظ حس ارج داشتنمان که برای رفاه و سعادت ضروری است - در مورد خودمان مسلم می‌گیریم، اما همان چیز را عادتاً به هنگام در نظر آوردن زندگی دیگران نادیده می‌گیریم. این نوع استدلال از آن نوع استدلالهای نیست که نیازی به پایه علمی در روانشناسی اجتماعی داشته باشد، اما همین نوع استدلال است که بیش از همه در نوشته‌های میل بدان برمی‌خوریم. سلطه و تفوق همین نگرش مبتنی بر عقل سلیم در استدلالهای میل به نفع آزادی است که کسانی چون کاولینگ^{۱۷۱} درست به آن دقت نکرده‌اند؛ اینان بیش از

اندازه به پیوندهای میل با پوزیتیویسم اهمیت داده‌اند و اهمیت نقد تند و تیز او بر برخی از اصول اعتقادی مهم پوزیتیویسم را دست کم گرفته‌اند. نکته مد نظر من در اینجا این است که در عین اینکه میل هرگز دست از پروژه علم جامعه‌ای که از طریق وحدت روش به علوم طبیعی پیوند می‌یابد برنداشت، و در عین اینکه «آموزه آزادی» بناچار تا زمانی که (همراه با بقیه بخشهای «هنر زندگی») پایه‌ای در شناخت علمی پیدا نکند ناکامل خواهد ماند، با اینهمه میل استدلالهای مؤثری از منظر عقل سلیم و تجربه عادی در دفاع از آن روانشناسی انسانی عرضه می‌کند که آموزه آزادی مبتنی بر آن است. استدلالهای میل استدلالهای اخلاقی مستقیمی هستند و در همین مقام هم باید ارزیابی شوند. چون نه میل آن نوع شناختی را دارد که بتواند حکم قاطعی در این مورد صادر کند و نه متقدانش، بنابراین ارزیابی اصول موضوعه روانشناختی آموزه او بناچار در حد عقیده‌ای معقول خواهد بود. دست کم، کسی تاکنون نشان نداده است که عقیده میل در مورد روانشناسی اخلاقی عادی انسانهایی که درباره آزادی راجع به آنهاست قطعاً نامعقول است.

ادعای من هم در مورد میل بیش از این نبوده است که استدلال او نشانی از عقیده به این دارد که دفاع از آزادی برحسب فایده‌گرایی کاری نامعقول نیست. با این حال هنوز می‌توان این ظن را داشت که خود میل از رسیدن به چنین نتیجه حقیری راضی نبوده است، و من هم نمی‌خواهم بکوشم این اتهام را رد کنم. میل هرگز دست از این امید نشست که بتوان روزی استدلالهای برگرفته از علم طبیعت بشری را جایگزین این استدلالهای سست و غیررسمی در دفاع از آزادی کرد. چنین استدلالهایی با توجه به تمایزی که خود میل میان هنر و علم قائل بود و نظری که نسبت به خود علم داشت و آنرا کلاً استقرایی می‌دانست نمی‌توانستند قدرت و دقت استتاجی قیاسی را داشته باشند، و روشن نیست که میل چگونه پاسخی ممکن بود به گواهیهای خلاف روزافزون درباره رابطه میان استقلال شخصی و رفاه و سعادت بدهد. (مثلاً او

چه نظری می‌توانست درباره تحقیقات نظری دورکم درباره بی‌هنجاری^۱ داشته باشد؟) شاید میل بر خطاپذیری همه اینگونه تحقیقات اصرار می‌ورزید و می‌کوشید از این مقدمه و فرض خطاپذیری، اخلاقی لیبرالی را نتیجه بگیرد. شاید در نهایت می‌کوشید درک و برداشت ارسطویی خود از خوشبختی انسانی را به درک و مفهومی بیشتر ارسطویی از طبیعت ذاتی بشر ربط دهد. هرچند چنین کاری با همه اعتقادات تجربی او در تضاد قرار می‌گرفت. برای ما دست زدن به هیچ‌یک از این اقدامات و مانورها الزامی نیست، البته اگر بلندپروازی‌مان کمتر از بلندپروازی خود میل باشد و حاضر باشیم «آموزه آزادی» را از پروژه علم واحد طبیعت بشری بکلی جدا کنیم. اما آیا این قطع کردن و جداسازی با انفصال «آموزه آزادی» از خود لیبرالیسم میل این آموزه را تضعیف نمی‌کند؟ بگذارید ببینیم.

۳. آموزه آزادی و لیبرالیسم میل

اگر یک نفر در طول تاریخ لیبرال واقعی بوده باشد، آن یک نفر جان استیوارت میل است، اما علی‌رغم این، تعریف کردن لیبرالیسم او کار آسانی نیست. در میان فیلسوفان اجتماعی توافق گسترده‌ای در مورد تعریف ویژگی‌های لیبرالیسم نیست تا ما بتوانیم از آن همچون معیار سنجش در مورد اعتقادات لیبرالی میل بهره بگیریم. اما با هر درک و فهم معقولی میل لیبرالی مثالی است. اگر ما به پیروی از دورکین و اکرمان^۲ آن فلسفه‌های اجتماعی را لیبرالی بدانیم که هدفش دفاع از بیطرفی اخلاقی میان درکها و مفهومی‌های رقیب از زندگی خیر است و چنین موضعی را هم اتخاذ می‌کند، در این صورت میل بی‌تردید لیبرال است: این مطلب از آنجا آشکار است که او، همچنانکه در

۱. anomie؛ منظور حالتی است که دورکم می‌گوید اقتدار در اجتماع کاهش می‌یابد و افراد آزادی عمل بیشتری در هرج و مرج پیدا می‌کنند، و نتیجه‌اش بالا رفتن نرخ خودکشی است. -م.

2. Bruce Ackerman

سرتاسر این نوشته گفته‌ام، هرگز دست از خصلت ناظر به نیاز فایده‌گرایی کلاسیک برنداشت و هرگز بعد آن را با هیچ چیز عوض نکرد. زیرا فایده‌گرایی در اشکال ناظر به نیازش ناچار است همه صورتهای زندگی را به یکسان در نظر آورد، و فرقی نمی‌کند که هر صورتی بیانگر چه درک و مفهومی از زندگی خوب باشد، البته تا جایی که محتوای ناظر به نیاز آنها یکی باشد. و این جنبه از فایده‌گرایی در آموزه میل حفظ شده است، آموزه‌ای که در آن مفهوم حدگذاری از صدمه و نظر تازه‌ای نسبت به خوشبختی بر این اساس مورد دفاع و حمایت واقع می‌شوند که اختیار کردن آنها حداکثر خدمت را به هدف برآورده کردن نیازها خواهد کرد.

اگر همین آزمون اعتقاد به این نوع بیطرفی اخلاقی را که اکنون باب است و من معتقدم آزمونی مناسب هم هست ملاک قرار دهیم میل را لیبرالی بی‌قید و شرط خواهیم یافت. میل اعتقاد دیگری هم داشت که به همان اندازه معرف لیبرالیسم است، اما ربط و پیوند آن به «آموزه آزادی» بدین حد آشکار نیست. این اعتقاد همانا اعتقاد به بازگشت‌ناپذیری عملی شرایط آزادی است - اعتقادی که، چه در مورد میل و چه در مورد سایر لیبرالها، متصل به آموزه پیشرفت است که آموزه‌ای خوشبینانه از نظر تاریخی است. منظور این است که میل هم، مانند پوزیتیویستهای فرانسوی و نیز اکثر فایده‌گرایان انگلیسی، تاریخ بشر را در کل به ظهوررساننده گرایش ذاتی (هرچند شاید نه قانون محتمل) پیشرفت اخلاقی و فکری می‌دانست. اما میل برخلاف پوزیتیویستهای فرانسوی و دست‌کم برخی از اسلاف فایده‌گرایش هرگز پیشرفتهای آتی را مستلزم کاسته شدن از آزادیهای لیبرالی نمی‌دانست که در روزگار خویش از آنها دفاع می‌کرد. پس از این جنبه نیز میل لیبرالی بی‌نقص و بی‌خدشه بود، اما همین اعتقاد به خصلت ذاتی پیش‌رونده انسان و تاریخ است که فراهم آوردن اعتباری عقلانی برایش از همه سخت‌تر است. معلوم نیست چرا شرایط آزادی باید آن جنبه بازگشت‌ناپذیری را داشته باشد که میل به آن نسبت می‌داد.

اینکه انسانهایی که عادت کرده‌اند انتخابهای خودشان را بکنند ترجیح خواهند داد که همیشه به همین کار ادامه دهند برای میل تنها حکم تجربه‌پذیری استقرایی است که مبتنی بر حدس و گمان اجتماعی-روانشناختی است. چنین حکمی فقط در صورتی می‌توانست مقام و موقع یقینی برهانی یا ضروری را پیدا کند که میل حاضر می‌شد چشم از تجربه‌گرایی بپوشد و آشکارا و علناً تعریفی ذات‌گرایانه از انسان به دست دهد. به احتمال زیاد این کار یگانه کار ممکن در جهت حفظ اعتقاد او به خصلت ذاتی پیش‌رونده تاریخ بشری و اعتقاد او به بازگشت‌ناپذیری شرایط آزادی است.

در نظر میل، تردیدی نمی‌توان داشت که «آموزه آزادی» به مدعاهای گسترده‌تر لیبرالیسم او گره خورده بود و موکول بدانها بود. پیشنهاد من این است که ما اگر اعتقاد به آزادی را مبتنی بر حکم تجربه‌پذیری استقرایی درباره آینده طبیعت بشری در نظر می‌آوریم استراتژی را در استدلال انتخاب کنیم که پیگیرانه‌تر از استراتژی میل تجربی باشد. اگر این کار را بکنیم در واقع آن یقین اخلاقی را که باورهای لیبرالی میل به او می‌داد، اما بر اساس مفاد تجربی فلسفه عمومی‌اش حق نسبت به آن یقین اخلاقی نداشت، فدا می‌کنیم. در عین حال با این کار «آموزه آزادی» شکل استدلال تجربی مستقیم‌تری به خود خواهد گرفت. بدین ترتیب «آموزه آزادی» بستگی به شرایط اجتماعی و روانشناختی معینی خواهد داشت و فقط در محیطهایی فرهنگی صدق خواهد داشت که این شرایط برآورده شده باشند. و ما یک قدم از میل پیش خواهیم بود که قبول داشت «آموزه آزادی» فقط زمانی اعمال شود که مرحله معینی از تمدن و مدنیت حاصل آمده باشد، زیرا ما اذعان خواهیم کرد که هیچ تضمینی وجود ندارد که تمدن بتواند همیشه پایدار (چیزی که میل کمتر به آن اذعان می‌کرد). بربریسم همواره امکان و احتمالی دائمی است، و در جایی که روانشناسی اجتماعی و اخلاقی بربریسم حاکم شود، دیگر شرایطی که «آموزه آزادی»

اقتضا می‌کند برآورده نخواهد شد. به نظر من قطع کردن پیوند «آموزۀ آزادی» بدین شکل از مدعاهای گسترده‌تر لیبرالیسم میل استراتژی اجتناب‌ناپذیری برای هر کسی است که نمی‌خواهد به این راه علاج مایوسانۀ ذات‌گرایانه توسل جوید که شکوفایی بشر را صرفاً منوط به شرایط آزادی کند. زیرا اگر این راه علاج اخیر اختیار شود دیگر استدلال میل استدلالی فایده‌گرایانه نخواهد بود که در آن صرفاً مدعاهای ارضای نیازها مورد توجه است.

یکی از راههای بیان نتیجه بحث من این است که بگویم امکان پیش آمدن تضاد میان سطوح مختلف فایده‌گرایی سلسله‌مراتبی میل واقعیتی است که باید علناً به آن اذعان کرد، واقعیتی که میل فقط با توسل به نظریۀ غیرقابل قبول پیشرفت آنرا دور می‌زد. امکان پیش آمدن تضاد میان این سطوح را نمی‌توان نادیده گرفت و نمی‌توان هم مانعش شد، زیرا تفاوت‌های معقولی میان انسانها در مورد قدرتها و چشم‌اندازهای آدمیان وجود دارد و نیز به این دلیل که طبق گزارش خود میل طبیعت انسانی آنگونه که ما می‌شناسیم ثابت و تمام شده نیست. پس این تضادها چگونه ممکن است بروز پیدا کنند؟ در پایان بخش آخر فصل دوم من گفتم که بهترین راه فهم فایده‌گرایی میل این است که آنرا به صورت نظریۀ ای سهرده‌ای در نظر آوریم که به ترتیب شامل حال همه موجودات ذی‌حس، همه انسانها، و همه انسانهای قادر به انتخاب خودمختارانه می‌شود. بعداً، در پایان بخش اول فصل سوم، گزارشی را که میل از شرایط اجتناب‌ناپذیر پایداری اجتماعی در نظام منطقی می‌دهد یادآور شدم. همین شرایط پایداری اجتماعی است که تا حدودی میل را برمی‌انگیزد تا هر صورت از فایده‌گرایی مستقیم رازد کند (شرایط پایداری اجتماعی شامل نظام تعلیم و تربیت و انضباط مقیدکننده شور و شهوات خودخواهانه و ضداجتماعی، حس وفاداری نسبت به اصول اساسی و نهادهای اساسی، و اعتقاد و علاقه به همگانی یا جماعتی بودن منافع است) (۹۱). این شرایط آشکارا کاربرد اخلاق فایده‌گرایانه را در رده یا سطح دوم نظریۀ سلسله‌مراتبی میل

شکل می‌دهند و واقعیات مهم عمومی درباره انسان را مد نظر قرار می‌دهند و وارد گزارش میل از شرایط همکاری اجتماعی می‌شوند. امکان پیش آمدن تضاد زمانی رخ می‌نماید که گفته می‌شود اعمال مقتضیات سطح یا رده سوم - یعنی حفاظت از آزادی و ترجیح خودمختاری به عنوان جزئی از خوشبختی - ممکن است پایداری اجتماعی تضمین شده در سطح یا رده دوم را از میان ببرد. راه دیگر بیان همین نکته این است که بگویم سطح یا رده سوم هرگز دست‌یافتنی نیست. وولهایم^۱، که تفسیر سلسله‌مراتبی او از فایده‌گرایی میل وجوه مشترک زیادی با تفسیر من دارد، تلویحاً اشاره به تضادی از همین دست دارد وقتی که می‌گوید: «وقتی که احکام فایده‌گرایی نخستین در تضاد با احکام فایده‌گرایی ساده یا پیچیده قرار گیرد - هر کدام که مطرح باشد - آنگاه، جز در صورتی که هزینه تحمیلی بر فایده بسیار زیاد باشد، احکام فایده‌گرایی نخستین در اولویت قرار می‌گیرد.»^{۱۱۰} گزارش وولهایم از نظریه میل این تفاوت را با گزارش من دارد که فایده‌گرایی نخستین وولهایم با توانایی‌های القایی ضروری برای بهره‌مندی از لذات عالیه‌تر سروکار دارد، حال آنکه فایده‌گرایی ساده یا پیچیده از رابطه میان دنبال کردن خوشبختی و رعایت احکام اندرزین ثانوی گزارشهای متفاوتی به دست می‌دهند که اولی ابزاری و دومی سازنده آن است. اما این ایراد که ممکن است تضادهایی میان سطوح مختلف نظریه وجود داشته باشد همانقدر که بر گزارش من وارد است بر گزارش وولهایم نیز وارد است. وولهایم می‌گوید برای میل «تعلیم و تربیت تا حدی که خوشبختی بتواند به دست آید بسیار مهمتر از به دست آمدن لذت یا خوشبختی است.»^{۱۱۱} اما فایده‌گرایی میل، اگر هزینه تحمیلی بر فایده در فایده‌گرایی نخستین در واقع بسیار زیاد باشد، چگونه از عهده برخورد آمد؟ ایراد محافظه‌کاران به استدلال عرضه‌شده در رساله درباره آزادی همیشه همین بوده است که هزینه تحمیلی بر فایده در جامعه لیبرالی واقعاً «بسیار

سنگین است. این ایرادی است که جیمز فیتس جیمز استیون وارد می‌کند، و این استدلال همان استدلالی است که در شکلی تخیلی‌تر و قاطع‌تر مفتش اعظم در برادران کارامازوف داستایفسکی عرضه می‌کند. اگر چنین نقدهایی قاطعانه درست بودند، آنگاه بی‌تردید «آموزه آزادی» سخت تضعیف می‌شد. آنگاه فایده‌گرایی بزور به آموزه‌های بتنام و آستین بازگردانده می‌شد، آموزه‌هایی که در آنها یقیناً نظریه فایده‌گرایانه‌ای از حقوق اخلاقی یافت می‌شود، اما در آنها امنیت است که تقدم و اولویت دارد، نه آزادی. در این صورت، گسستی میان نویسنده درباره آزادی و اسلافش پیش می‌آید و (برخلاف نظر بازنگرانه‌ای که در این کتاب آورده شده است) پیوستگی و تداوم سنت فایده‌گرایی می‌شکند. بار دیگر میل به صورت متفکری دیده می‌شود که برای درامان ماندن از پیامدهای ضمنی اقتدارگرایانه فایده‌گرایی به نظری پیشینی و ماقبل تجربی و غیرقابل قبول از طبیعت بشری متوسل می‌شود. من پیشتر گفتم که ما برای ارزیابی علمی نظر میل درباره طبیعت بشر گواهیها و مستندات کافی نداریم. یقیناً هنوز نمی‌توان گفت که گواهیها و مستندات بی‌تردید علیه میل هستند، یا آشکارا به نفع منتقدان محافظه‌کار او حکم می‌کنند. به ظن قوی، میل بیش از حد خوشبین بود، و جوامعی که در آنها رده سوم نظریه فایده‌گرایی او وارد کار شود بسی نادرتر از آن هستند که او تصور می‌کرد. اگر چنین باشد، آموزه او باز ساقط نمی‌شود، بلکه فقط کاربرد محدودتری پیدا می‌کند. اما اعتقاد و دلبستگی به آزادی که رده سوم نظریه او را در ارتباط با آینده بشر به طور کلی متجسم می‌کند، فقط می‌تواند خصلت یک حکم تجربه‌پذیر را داشته باشد. این اعتقادی نیست که بتوان با گواهیها و مستندات بی‌چون و چرا بر فرد معتقد به فایده‌گرایی قبولاند، و از پشتوانه واقعیات عام ممکن به امکان خاص اما غیرقابل تغییر درباره انسان و اجتماع هم که رده‌های اول و دوم نظریه دارند برخوردار نیست. خطای بزرگ منتقدان محافظه‌کار میل این است که خصلت نظری و غیرمستقیم نظریه فایده‌گرایانه «هنر زندگی» میل را نادیده

می‌گیرند، و این ادعای جزمی و توجیه‌ناپذیر را مطرح می‌کنند که گواهیها و مستندات موجود قاطعانه علیه ادعاهای روانشناختی و تاریخی مطرح‌شده در ردهٔ سوّم هستند. استدلال من این است که اعتقاد به اولویت آزادی ممکن است معقول باشد حتی اگر (چنانکه آشکارا دیده می‌شود) گواهیها و مستندات موجود و در دسترس ما چنان نباشند که سیاستی را اجباری کنند که یگانه سیاست قابل توجیه بر اساس فایده‌گرایی باشد.

نقطهٔ ضعف تفسیر من این است که وقتی «آموزه آزادی» را از مدّعاهای گسترده‌تر لیبرالیسم میل جدا می‌کنیم، دیگر «آموزه آزادی» فقط حامی نوعی شرط‌بندی بر سر آزادی خواهد بود. اما قطع کردن پیوند دربارهٔ آزادی با مسائل گسترده‌تر لیبرالیسم میل مزایا و نقاط قوتی هم دارد. به نظر من اگر «آموزه آزادی» بستگی به نظر کُتی میل دربارهٔ مراحل پیش‌روندهٔ جامعهٔ انسانی، یا ادعای او در مورد اینکه فایده‌گرایی مذهب نوع بشر است داشته باشد این آموزه تضعیف می‌شود. علاوه بر این، تفسیر آموزه میل به شیوه‌ای که من پیشنهاد کرده‌ام ما را قادر می‌سازد تمایز مهمی را که خود میل بدان قائل شده بود بهتر بنهیم و محکم‌تر بدان بچسبیم. منظوم تمایز میان نظریه‌ای دربارهٔ محدود کردن بحق آزادی و گزاشی از وظایف و کارکردهای درست دولت است. در نظر میل، وظایف دولت، جدا از نقش آن در تنفیذ «اصل آزادی» و اصول مکمل دربارهٔ انصاف، هرگز مسئله‌ای فراتر از مصلحتی عادی، مربوط به «زمان، مکان، و شرایط» نیست، و این وظایف را نمی‌توان از هیچ نوع اصول بسیار عام استنتاج کرد. البته میل عدم مداخلهٔ دولت در زندگی اجتماعی را به عنوان سیاستی کلی ترجیح می‌دهد، اما استثنای زیادی برای این سیاست عمومی قائل بود، و در بیان این نظر صراحت داشت که زمانی که فعالیت دولت «غیرحکمی» است – یعنی زمانی که شامل هیچ اجبار یا محدودیتی برای آزادی ورای وضع و وصول و استفاده از عوارض مالیاتی نیست – نمی‌توان دقیقاً و به تفصیل و یکبار برای همیشه حدود این فعالیت را مشخص

کرد. پس در نوشته‌های خود میل هم با پذیرش این نکته مواجهیم که اصل عدم مداخله، اگرچه پشتوانه‌اش بسیاری از همان ملاحظات است که پشتوانه «اصل آزادی» است، اما نوعاً با «اصل آزادی» متفاوت است. «اصل آزادی» مشخص‌کننده قیدی بر فعالیت‌های دولت است که دولت زمانی که حدی از تمدن و مدنیت حاصل آمده باشد ملزم به رعایت آن قید است، حال آنکه اصل عدم مداخله صرفاً بیانگر فرضی قوی علیه توسعه فعالیت دولت است. زمانی که میل در فصل آخر درباره آزادی به بحث درباره دامنه فعالیت دولت می‌پردازد، کاملاً آشکار است که اگرچه عقایدش در این زمینه نشأت گرفته از دلبستگی‌های مشابهی است، اما قصدش از آنها این است که چون ملاحظات عام بر ما اثر بگذارد و نه اینکه آنها را قیده‌های سخت و سختی بر زندگی سیاسی بینگاریم. او خود این مطلب را با وضوحی مثال‌زدنی در فصل آخر درباره آزادی بیان می‌کند. در آنجا او می‌نویسد: «اعتراض به مداخله حکومت، زمانی که این مداخله طوری نیست که شامل تجاوز به آزادی باشد، بر سه نوع است.» او در توضیح سومین دلیل اعتراض به مداخله حکومت به تأکید می‌نویسد:

اگر جاده‌ها، راه‌های آهن، بانک‌ها، اداره‌های بیمه، شرکت‌های سهامی بزرگ، دانشگاه‌ها، و مؤسسات خیریه همه شعبه‌هایی از دولت باشند؛ و علاوه بر این، اگر همه سازمان‌های شهرداری و هیئت مدیره‌های محلی با تمام اختیاراتی که دارند، بخشهایی از حکومت مرکزی شوند؛ اگر کارکنان همه این مؤسسات مستخدم و مزدبگیر دولت باشند و برای هر پیشرفتی در زندگی چشمشان به دست دولت باشد؛ همه آزادی‌های مطبوعات و همه قانونگذاری‌های مردمی نمی‌تواند این کشور یا هر کشور دیگری را جز اسماً آزاد کند. [۱۳]

در اینجا استدلال میل این است که گسترش مداخله دولت در زندگی اجتماعی، زمانی که این مداخله طوری نیست که شامل تجاوز به آزادی

باشد، ممکن است اگر فراتر از حدی واقعی و معین، هرچند ضرورتاً غیر دقیق، برده شود آزادی را به نحوی مؤثر خفه کند.

یک نتیجه ضمنی بسیار مهم این تمایز گذاردن میان «آموزه آزادی» و نظریه حوزه صحیح فعالیت دولت آن است که آموزه در مورد مسئله سوسیالیسم ساکت می ماند. کسی که این آموزه را پذیرفته باشد، مثل خود میل، ممکن است برخی انواع تجربه های سوسیالیستی را دلخواه ببیند. یقیناً میل حقوق مالکیت موجود را برپادارنده سدی غیر قابل عبور در برابر چنین آزمونها و تجربه هایی نمی دانست، هرچند ترجیح او آن بود که این آزمونها و تجربه ها کاملاً داوطلبانه باشند. [۱۳] از سوی دیگر، کسی دیگر با قرانتی متفاوت از گواهیها و مستندات موجود ممکن است نظری بسیار حد گذارتر نسبت به کارکردهای صحیح دولت اتخاذ کند و حتی این کارکردها را بر اثر تنفیذ «اصل آزادی» تمام شده بداند. این خطای اساسی منتقدان اختیارگرای [۱۴] میل است که با نادیده گرفتن تمایزگذاری خود میل میان محدود کردنیهای بحق آزادی و مسئله حدود مداخله دولت، نمی توانند متوجه این امکان اخیر شوند. و باز، هیچ چیز در «آموزه آزادی» مانع از فراتر رفتن دولت از وظیفه پیشگیری از صدمه و پرداختن به نفع شهروندان یا انسانها به طور کلی نیست، مشروط بر اینکه چنین اقدامات رفاهی شامل هیچ نوع اجبار یا محدود کردن «حکمی یا اقتدارگرایانه» آزادی نباشد. نکته مهم این است که هیچ چیز محتومی در مورد این اقدامات وجود ندارد. «اصل آزادی» میل امکان ترجیح سوسیالیسم را درست به همان اندازه ای نادیده نمی انگارد که اعتقاد فایده گرایانه اش او را ملزم به حمایت از سیاستهای رفاهی می کند.

بنابراین اصل عدم مداخله دولت در امور اجتماعی اصلی مستقل و متمایز است، نه آنکه همان «اصل آزادی» یا هر بخش دیگری از «آموزه آزادی» میل باشد. من به این نتیجه رسیده ام که پشتوانه اصل عدم مداخله دولت بسیاری از همان ملاحظات فایده گرایانه است که پایه «اصل آزادی» است، اما میل به نحو

کاملاً متفاوتی به آن می‌پردازد و آن را در مقام قاعده تجربی خط‌پذیری در نظر می‌آورد که قابل اشتقاق از فایده است اما به گونه‌ای موجه نمی‌توان آن را معین‌کننده قید (بیشینه‌کننده فایده‌ای) بر پیگیری مستقیم فایده دانست. دیدگاه‌های میل در مورد حدود مداخله دولت را باید با همان روحیه‌ای ارزیابی کرد که خود آن دیدگاه‌ها عرضه شده‌اند، یعنی در مقام پیشنهادهایی مناسب اوضاع و احوال زمانه خود او. اما غرض من حل و فصل این مسئله بسیار گل و گشاد نیست که آیا دیدگاه‌های میل در مورد کارکردهای دولت، برحسب نظریات خودش یا ما، معقول بودند یا نه، بلکه صرفاً تذکر این نکته است که ایرادهایی که در این حوزه‌ها بر دیدگاه‌های او وارد آورده می‌شود نقد «آموزه آزادی» محسوب نمی‌شوند.

۴. فایده‌آموزه آزادی

طبق تفسیری که من کرده‌ام در «آموزه آزادی» نوعی اعتقاد و دل‌بستگی به آزادی هست، به شکلی که در نظام حقوق اخلاقی مندرج و متجسم است، و می‌توان از آن فایده‌گرایانه دفاع کرد. اگر من توانسته باشم نشان دهم که این ادعای کوچک و رای شک و تردید معقول است، توانسته‌ام ادعای اصلی نقد سستی وارد بر نظریات میل را از اعتبار ساقط کنم — یعنی این نقد که پروژه میل در رساله درباره آزادی برای بنیاد نهادن حقی فایده‌گرایانه برای آزادی بیانگر محالی مفهومی و اخلاقی است. حال می‌ماند مواجهه و رویارویی با نقدی متفاوت بر میل — یعنی اینکه «آموزه آزادی» از عهده عرضه مشی که راهنمای زندگی عملی بدان نحوی باشد که میل انتظارش را داشت برنمی‌آید.

ایرادی را که من در ذهن دارم الستر مک‌ایتایر^۱ در پژوهش مهم اخیرش، به دنبال فضیلت، در شکلی رادیکال و مجمل و گویا بیان کرده است. مک‌ایتایر می‌نویسد:

جان استیوارت میل البته در این اعتقاد خود محق بود که مفهوم بتنامی خوشبختی نیازمند بسط و گسترش است؛ در فایده‌گرایی او کوشید تمایزی اساسی میان لذات «عالیتر» و «فروتر» قائل شود، و در رساله درباره آزادی و جاهای دیگر افزودن به خوشبختی انسانی را با بسط قدرتهای خلاقه انسانی ربط داد. اما حاصل این اصلاحات و ترمیمات این شد که مفهوم خوشبختی انسانی مفهومی ساده و واحد نیست و نمی‌تواند معیاری برای دست زدن به انتخابهای اساسی و کلیدی به دست ما دهد - که البته نکته‌ای درست است، اما هیچ فرد پیرو بتنام، هر قدر هم اصلاح‌شده، نمی‌تواند آنرا بپذیرد.

مک‌ایلتایر نتیجه می‌گیرد: «درک خصلت چند صورتی لذت و خوشبختی البته این مفاهیم را برای اهداف فایده‌گرایانه بلااستفاده می‌سازد.» (۱۵) امید فراوان دارم که استدلالهای من در فصلهای پیش نشان داده باشد که ادعای مک‌ایلتایر گزاف و اغراق‌آمیز است. انتزاعیت و پیچیدگی درک و برداشت میل از خوشبختی نمایانگر کوششی به سیاق رئالیسم روانشناختی در جهت رویارویی با تنوع و گوناگونی اهداف انسانی و یکسان پنداشتن خوشبختی با پیجویی توفیق‌آمیز اهداف انتخابی خود شخص است و نه داشتن حس یا حالت بخصوصی. و باز، نظریه منافع حیاتی می‌خواهد عناصر بنیادین و سازنده خوشبختی انسانی را مشخص کند و دلیلی فایده‌گرایانه بیاورد که چرا این عناصر را باید بر دیگر عناصر تفوق بخشید. ادعاهای مک‌ایلتایر فرض را بر این می‌گذارند که کوشش میل برای پیوند دادن اخلاق فایده‌گرایانه به نوعی روانشناسی واقع‌گرایانه‌تر و پیچیده‌تر محکوم به شکست بود، اما چنین چیزی را اثبات نمی‌کنند. اما چرا باید چنین کوششی محکوم به شکست باشد؟

این بدان معنا نیست که بگوییم درک و برداشت میل از خوشبختی در واقع حاوی عناصر لازم برای حل و فصل معضلات عملی مهم است. مثلاً زوج منافع حیاتی را در نظر بگیرید. بی‌تردید این دو کاملاً از هم تفکیک‌پذیر

نیستند، زیرا امن و امان داشتن نفع خودمختاری خود بخشی از حفاظت از خودمختاری است و حفاظت از نفع امنیت باید شامل محفوظ داشتن حوزه‌ای از آزادی عمل از تجاوز خودسرانه باشد. اما خودمختاری و امنیت، حتی اگر کاملاً از هم تفکیک‌ناپذیر باشند، باز همچنان منافع متمایزند و سیاستهای متفاوت تأثیرات متفاوتی بر آنها دارد. وقتی که سیاستهایی تأثیرات متفاوتی بر این منافع دارند، ما همچنان می‌توانیم به نحوی معقول در این مورد توافق نداشته باشیم که در رقابت میان این دو کدام یک را ارجح بداریم. آری، میل فکر می‌کرد خودمختاری بایستی همواره، هر جا دچار تردید شدیم، ارجح شمرده شود، اما او معتقد نبود همانطور که این زوج منافع حیاتی بایستی بر همه منافع دیگر تفوق داشته باشند خودمختاری هم باید لفظاً بر امنیت مقدم شمرده شود. پس حتی در نظر میل هم مسئله به قوت خود باقی بود. شاید فرض میل در این مورد هم، مانند مورد لذات عالیتز، این بود که داوری انسانهای خودمختار با تجربه درباره مسائل عملی به طیف نسبتاً محدودی از پاسخها تقریب خواهد یافت. یقیناً در اندیشه سیاسی و اخلاقی میل رویکردی پراگماتیک هست که ممکن است به چنین پیشنهادی منجر شود. در این مورد، به کار بستن اصل آزادی در مورد مسئله مداخله خود مستلزم توسل به رویه تصمیم^۱ است که میل به عنوان پشتوانه نظریه لذات عالیتزش به کمک می‌گیرد. اما، چنانکه پیشتر گفتم، این رویه تصمیم وقتی که در مورد تضاد میان عناصر خوشبختی خود فرد عامل به کار گرفته می‌شود بی‌ثمر از آب درمی‌آید. نمی‌توان حاشا کرد که آموزه میل از پس این تضادهای ارزشی غایی یا معضلات عملی ناشی از این تضادها بر نمی‌آید. در این حدود، آنهایی که کوشیده‌اند روایتی از پلورالیسم ارزشی را با فایده‌گرایی میل تطبیق

۱. decision procedure. تدوین مجموعه‌ای از قواعد صریح و روشن که می‌توان بدون داوری با اعمال مرحله به مرحله آن قواعد در مورد مسئله‌ای غامض به راه حلی رسید یا نتایج بهینه را به دست آورد، بی‌آنکه استلزام منطقی در کار باشد. الگوریتم نوعی از رویه تصمیم است. -م.

دهند — مثلاً وولهایم در پاسخ به نقد برلین بر میل ۱۶۱ — با مسئله ناسازگاری برخی از این عناصر خوشبختی با هم رویارو نشده‌اند. خود وولهایم هم به نحوی مکتوم این را می‌پذیرد زمانی که در کتاب پرنکته‌اش، گوسفندان و جشن، متذکر می‌شود که:

در درون حوزه [فایده‌گرایی نخستین] هیچ شیوه مکانیکی برای رسیدن به پاسخهای روشن و شفاف وجود ندارد. اگر ما به قوانین مقتضی در مورد تکوین شخصیت بشری رسیده بودیم، یا علمی از آن دست که میل «رفتارشناسی» می‌نامد داشتیم، پاسخها بسادگی به دست می‌آمدند. در غیاب چنین قوانین و چنین علمی مسائلی از این دست را باید با آزمون و خطا حل و فصل کرد، با علم به این که معیارهای خطا اساساً قابل بحث و جدل هستند و آزمون شامل گواهیهایی است که بسی بیش از آنچه فایده‌گرایی مستقیم یا قابل فهم مجاز می‌دارند گسترده و شبهه‌شعبه‌اند. ۱۷۱

آموزه میل تا جایی که درباره این مسئله ساکت است نمی‌تواند آن پند عملی را بدهد که میل از آن انتظار داشت. روشن نیست که «فایده» چه چیزی را اقتضا می‌کند، زیرا روشن نیست ما چگونه باید عناصر رقیب آن را بسنجیم. در واقع در نظر پلورالیستهای ارزشی چنین سنجشی میان چیزهای قیاس‌ناپذیر امری محال و ناممکن است. اگر قرار باشد پلورالیسم ارزشی و فایده‌گرایی از هم قابل تمیز باشند چنین تنافر و افتراقی میان این دو آموزه باید وجود داشته باشد. نظریه میل همچنان نظریه‌ای فایده‌گرایانه و قابل تمیز از پلورالیسم ارزشی است، اگر دلیلش صرفاً همین باشد که میل از این ادعای بسیار مهم که منافع حیاتی در شرایطی که او با آن سروکار دارد همواره باید مقدم بر سایر منافع انسانی باشند دفاعی فایده‌گرایانه به عمل می‌آورد. فقط به همین یک دلیل است که فایده‌گرایی میل گرفتار همان سرنوشتی نمی‌شود که برنارد ویلیامز برخی صورتهای دیگر فایده‌گرایی غیرمستقیم را به آن محکوم کرده

است. یعنی اینکه برای مؤثر واقع شدن باید هیچ ردّ شاخصی در جهان از خود برجای نگذارند. (۱۸)

نظریه میل نمی‌تواند ما را از ضرورت دست زدن به انتخابهای مشکل میان عناصر گوناگون خوشبختی برهاند. همچنین این نظریه نمی‌تواند از تهدیدی که تغییرات و تطورات عظیم در منافع و شخصیت‌های بشری متوجه ادعای آزادی می‌کند مصون بماند. اگر ما پشتوانه نامطمئنی را که ممکن است گفته شود نظریه پیشرفت انسانی میل برای نظریه کلی او فراهم می‌آورد از آن بگیریم نتایج فوق نتایجی محتوم و بی‌چون و چرامی شوند. (۱۹) با همه اینها باز ممکن است عدّه‌ای گمان برند که حتی با این قید و شرطها من وزن و بهای زیادی به «آموزه آزادی» داده‌ام و ادعاهایی خارج از حدّ و اندازه آن در موردش کرده‌ام. هر چه باشد، میل خودش گفته است که «اگر از من پرسیده شود که من کدام نظام فلسفه سیاسی را جایگزین چیزی می‌کنم که در مقام فلسفه (پس از بحران روانی) ره‌ایش کرده‌ام، پاسخ خواهم داد هیچ نظامی را؛ فقط این اعتقاد را که نظام حقیقی چیزی بس پیچیده‌تر و چندوجهی‌تر از آن بود که من پیشتر گمان می‌بردم.» (۲۰) آیا میل در اینجا منکر قطعیت هر چیزی حتی آموزه آزادیی که من به او نسبت داده‌ام نمی‌شود؟ به گمان من نه. دست کشیدن میل از خامیهای روانشناسی و فلسفه سیاست بتامی، و اختیار کردن نظریه پیشرفت به عنوان اصل اساسی اندیشه اخلاقی و سیاسی‌اش، به هیچ وجه لطمه‌ای به این ادعای من وارد نمی‌آورد که نوشته‌های او حاوی نظریه‌ای سیستماتیک در مورد آزادی است که درباره آزادی خود مهمترین بخش آن نظریه است. نظریه «هنر زندگی»، آنگونه که در نظام منطق پیش نهاده شده است، با تمایزی که میان سطوح انتقادی و عملی اندیشه درباره همه بخشهای زندگی انسان قائل می‌شود و با دفاع از فایده‌گرایی ارزشگذار^۱ به جای فایده‌گرایی تجویزی^۲، آشکارا با استدلالهای فایده‌گرایی پیوند برقرار می‌کند، و این استدلالها هم

به نوبه خود با حلقه‌هایی آشکار از فهم‌پذیری با استدلال‌های درباره آزادی پیوند می‌یابند. ساختن و پرداختن نظریه‌ای درباره آزادی بی‌تردید مقصودی بود که میل در رساله درباره آزادی دنبال می‌کرد. اگر محدودیت واقعی کار خطیری که میل در این رساله به عهده گرفته بود این باشد که در قوت عملی نظریه سیاسی آموزهای راه اغراق پیموده است، این بدان معنا نیست که هیچ آموزهای در آن نیست که بتوان به ارزیابی‌اش نشست، درست همانطور که این انکارش که نظامی کلی در فلسفه نمی‌تواند باشد بدین معنا نیست که او متفکری غیرسیستماتیک بود. این واقعیت به جای خود محفوظ است که آموزه او نمی‌تواند قاعده‌ای مکانیکی برای حل و فصل همه سؤالات و مسائل مهم مربوط به محدود کردن آزادی به دست دهد، چه میل خودش چنین توقعی از این آموزه داشت چه نداشت.

اما این محدودیت اساسی در نظریه میل بکلی آنرا از حیز انتفاع عملی ساقط نمی‌کند. این محدودیت نشانگر وجود حوزه‌ای از تضادها و کشمکش‌های اخلاقی است که نظریه میل نمی‌تواند راهنمای جامعی برای حل و فصل این تضادها باشد. اما این بدان معنا نیست که نظریه او در باب چنین تضادهایی ساکت است، یا هیچ چیز درباره بسترهای وقوع و بروز چنین تضادهایی نمی‌گوید. ادعای مهم «آموزه آزادی» - یعنی اینکه دلایلی فایده‌گرایانه برای قائل شدن مصونیتی ممتاز برای منافع حیاتی خودمختاری و امنیت در قبال هر نوع نفع فایده‌گرایانه دیگر وجود دارد - از این نقد آسیبی نمی‌بیند. اگر از این ادعای مهم بتوان دفاع مستدلی کرد، آنگاه نظریه میل برتر از تمام آموزه‌های لیبرالی ظاهر می‌شود که با اصل موضوعی و خود آشکار فرض کردن حق آزادی همدریف با سایر حقوق، به نحوی مؤثر دست از جستجو برای یافتن نظریه‌ای توجیه‌کننده آزادی می‌شویند. اینکه عناصر خوشبختی ممکن است در تضاد با هم فرار گیرند و بسادگی قابل قیاس نیستند به هیچ‌روی ادعاهای اصلی و بسیار مهم نظریه میل را از اعتبار

نمی‌اندازد، بلکه فقط قوت و نیروی عملی و هدایتگر عمل آن‌را محدود می‌کند.

در عین اینکه این قویترین نقد بر آموزه میل فایده آن‌را محدود می‌کند و بسیاری از امیدهایی را که میل به آن بسته بود نقش بر آب می‌کند، محدودیتی که این نقد در این آموزه می‌یابد منحصر و مختص به این آموزه نیست. این از ویژگیهای همه فلسفه‌های اجتماعی است که درست در نقطه‌ای که نیاز داریم معضلات غایی زندگی عملی را حل کنند درمی‌مانند. پس اگر دقیق بگوییم این نقد نقدی بر آموزه میل بالاخص نیست بلکه فراتر از آن نقدی بر هر فلسفه اجتماعی است که این واقعیت را نادیده می‌گیرد که نظریه قادر نیست زندگی اخلاقی و اجتماعی را به طور کامل تعیین کند. علاوه بر این، این محدودیت غایی آموزه به هیچ‌روی مانع از آن نمی‌شود که این آموزه نیروی عملی داشته باشد یا در دوره معاصر علاقه‌ای برانگیزد. این آموزه با روا نداشتن و کافی ندانستن طیف وسیعی از ملاحظات - رفاه‌گرایانه، پاترنالیستی، اخلاق‌گرایانه و بسیاری ملاحظات دیگر - برای موجه جلوه دادن تحمیل حد بر آزادی، هنوز که هنوز است موضوعی زنده برای بحث و جدل است. «آموزه آزادی» با پیش نهادن گزارش فایده‌گرایانه‌ای سلسله‌مراتبی از اینکه کدام دلایل فاقد اعتبار کافی برای وضع سیاستی محدودکننده آزادی است، در حکم کاربرد توان‌آزمایانه نوع فراموش شده‌ای از فایده‌گرایی است و از این نظر شایسته نقد است. «آموزه آزادی» فایده عملی و جذابیت فلسفی‌اش را حفظ می‌کند، حتی اگر نتواند همه امیدهایی را که میل بدان بسته بود برآورده سازد.

پس حوزه «آموزه آزادی» تنگتر از آنی است که میل گمان می‌برد، و قدرت این آموزه برای غلبه بر معضلات عملی کمتر از آن است که او امید داشت. اما با اینهمه فضل شاخص آن همان است که همیشه بود. این آموزه کوششی است برای نشان دادن منافع آزادی برای کسانی که اهمیت چندانی به آزادی نمی‌دهند. تا زمانی که در میان خوانندگان آثار میل کسانی باشند که پی

به مزایای آزادی برده باشند، یا شخصیت و شرایطشان تلویحاً اشاره‌ای به ارزش آزادی داشته باشد که تاکنون خودشان به آن اذعان نکرده‌اند، درباره آزادی همچنان ارزش خواندن خواهد داشت. در واقع، درباره آزادی همچنان بحث و استدلالی محکم در دفاع از اصول لیبرالی خواهد ماند، حتی اگر آن نظم اجتماعی که این رساله از آن دفاع می‌کند نادر باشد، به دشواری به دست آید، و حفظ آن برای مدتی طولانی ناممکن باشد.

یادداشت‌های فصل ششم

۱. من در این مورد مدیون نوشته دریک پارفیت هستم که مشخصاتش را در زیر می‌دهم و نیز بحث‌های برنارد ویلیامز در مورد ماهیت درجاتی هویت شخصی که در نوشته‌ای آمده است که مشخصات آن‌را هم در زیر می‌دهم:

Derek Parfit, «Personal Identity», *Philosophical Review*, 1971, vol. lxxx, pp. 3-27.

Bernard Williams, «Persons, Character and Morality» in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 1-19.

۲. در این مورد رجوع کنید به دو نوشته زیر:

R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, pp. 23-32.

D. H. Regan, «Justifications for Paternalism», in J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds.), *Nomos XV, Limits of Law*, New York, Lieber-Atherton, 1974.

3. Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

4. See P. K. Feyerabend, *Philosophical Papers: volume 2, Problems of Empiricism*, Cambridge University Press, 1981, p. 70, note 10.

5. *Ibid.*, vol. 1, *Realism, Rationalism and Scientific Method*, p. 142.

6. «The Subjection of Women», in Alice C. Rossi (ed.), *Essays on Sex Equality*, University of Chicago Press, 1970, pp. 236-7.

به‌انکای مشابه میل به عقل سلیم و خویش‌نگری در متن زیر توجه کنید: «اگر انسان چیزی جز لذت نخواهد) آن‌را فقط می‌توان با خودآگاهی و خودنگری تحرین شده و به کمک مشاهده دیگران معین کرد.»

قطعه نوشته فوق نقل از کتاب زیر است:

Utilitarianism, on Liberty and Consideration on Representative Government, London, Dent, 1972, p. 36.

7. Maurice Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge University Press, 1963.

۸. برای اطلاع از دو روایت متفاوت از آرمان لیبرالی بیطرفی به دو کتاب زیر رجوع کنید:

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977.

Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven and London, Yale University Press, 1980.

9. *A System of Logic*, bk. 6, ch. 10, sect. 5.

10. Richard Wollheim, «John Stuart Mill and Isaiah Berlin: The Ends of Life and the Preliminaries of Morality» in *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, 1979, p. 262.

11. *Ibid.*, p. 262.

12. *Utilitarianism* . . . , p. 165.

۱۳. برای اطلاع از گزارشی درباره دیدگاههای میل در مورد سوسیالیسم به نوشته زیر از من رجوع کنید:

J. Gray, «John Stuart Mill on the Theory of Property», in A. Parel and T. Flanagan (eds.), *Theories of Property: Aristotele to the Present*, Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier University Press, 1979, pp. 257-80.

۱۴. برای اطلاع از مثالی از این نوع خطا رجوع کنید به:

Ellen Paul, *Moral Revolution and Political Science: The Demise of Laissez-Faire in Nineteenth Century British Political Economy*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1972.

15. Alasdair Macintyre, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981, pp. 61-2.

16. See, on this, Bernard Williams, «Conflicts of Value», in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 71-82.

17. Richard Wollheim, *The Sheep and the Ceremony: The Leslie Stephen Lecture*, Cambridge University Press, 1979, pp. 32-3.

18. Bernard Williams, «A Critique of Utilitarianism», in *Utilitarianism: for and against*, Cambridge University Press, 1973, p. 135.

۱۹. «آموزه آزادی» میل چون پیش فرض نظریه پیشرفت انسانی نیست از نقد مایکل اوکشات بر فلسفه سیاسی عمومی میل آسیبی نمی بیند. رجوع کنید به:

M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, London, Methuen, 1962, p. 163.

20. J. S. Mill, *Autobiography*, ch. V. para. 17.

بعدالتحریر

ژوزف دومستر در جایی می‌گوید، روسو می‌پرسد چرا انسانها که آزاد زاده می‌شوند همه‌جا در بند هستند، این بدان می‌ماند که پیرسیم چرا گوسفندان که به هنگام تولد مانند گوشتخواران هستند همه‌جا علف می‌خورند. بر همین وجه، الکساندر هر تن متفکر رادیکال روس، یادآور می‌شود که ما جانوران را بر اساس انواع جانورشناسی و بر حسب خصوصیات و عاداتی که در اکثر موارد با هم یافت می‌شوند طبقه‌بندی می‌کنیم. بنابراین، یکی از صفات معرف ماهی استعداد و امکان آن برای زیستن در آب است، برای همین، علی‌رغم آنکه ماهیهای پرندمای هم وجود دارند، درباره ماهیها به طور کلی نمی‌گوییم که طبیعت یا ماهیتشان - یعنی هدف «حقیقی» از خلقتشان ساین است که بپرند، زیرا اکثر ماهیها نمی‌توانند این کار را بکنند و کوچکترین تمایل و گرایشی هم در این جهت از خود بروز نمی‌دهند. اما در مورد انسانها، و صرفاً در مورد انسانها، می‌گوییم که جزو طبیعت انسان است که به دنبال آزادی باشد، هر چند عده بسیار معدودی در طول حیات طولانی نژاد بشر واقعاً به دنبال آزادی بوده‌اند، و ظاهراً بدین رضایت داده‌اند که دیگران بر آنان حکم برانند، و فقط خوارستهند کسانی که برایشان غذای کافی، سرپناه، و قواعد زندگی را تأمین می‌کنند بر آنان خوب حکم برانند، و در پی خودفرمانی نبوده‌اند. هر تن می‌پرسد چرا باید انسان را بر اساس آنچه فقط اقلیت کوچکی در اینجا و آنجا در پی‌اش بوده‌اند و تازه از این اقلیت کوچک هم تعداد اندکی در راهش جنگیده‌اند، طبقه‌بندی کرد؟ این تأمل شکاکانه را مردی عرضه می‌کند که در تمام عمر یک عشق واقعی بیشتر بر وجودش حاکم نبود - رفتن در پی آزادی شخصی و سیاسی برای ملت خودش و ملت‌های دیگر، کسی که زندگی عمومی و خوشبختی شخصی‌اش را فدای همین عشق کرد. ۱۱)

لیبرالیسم هم مثل هر فلسفه سیاسی دیگری فلسفه تاریخی را پیش فرض دارد. یقیناً، لیبرالیسم‌های مختلف دیدگاه‌های تا حدودی متفاوتی درباره تاریخ دارند. با اینهمه، نظریات سیاسی لیبرالی، با همه تنوعشان، باورها یا فرضیات مشترکی درباره تاریخ بشر دارند که ادعاهایشان از جنبه‌های مهمی به این باور یا فرضیات مشترک بستگی دارد. بستگی لیبرالیسم جان استیوارت میل به یک فلسفه تاریخ جای تردید و چون و چرا ندارد. او در مقدمه درباره آزادی تصریح می‌کند که «من فایده را در تمام مسائل اخلاقی مستند غایی می‌دانم؛ اما این فایده باید فایده در گسترده‌ترین معنایش باشد که مبتنی بر منافع دائمی انسان در مقام موجودی پیشرفت‌خواه است.»^{۱۲۸} در اینجا خود میل تصدیق می‌کند که نظریه اخلاقی و سیاسی او تابع و وابسته درک و مفهومی از پیشرفت است - وابستگی که لیبرالیسم میل در آن با هر نوع فلسفه سیاسی لیبرالی دیگری شریک است. این حقیقتی است که اهمیت آن کم نیست. در طول ربع قرن گذشته، مکتب مسلط و حاکم در میان متفکران لیبرال مکتبی بوده است که در سودای رسیدن به فلسفه حقوق نابی بوده است که در آن نظریه لیبرالی عدالت متکی بر هیچ ادعایی درباره طبیعت بشری یا تاریخ بشری نباشد. در نظر این متفکران - که تأثیرگذارترینشان جان راولز بوده است - از ارزشهای اصلی اخلاق سیاسی لیبرالی می‌توان بدون توسل به هرگونه درک یا مفهومی از پیشرفت تاریخی دفاع کرد، و درواقع هیچ فلسفه تاریخی را پیش فرض قرار نداد. این ارزشها را می‌توان بر درک و مفهومی از شخص و نظریه‌ای از اصول مبتنی کرد که اشخاص عقلانی بتوانند بر آنها صحه بگذارند. اگر چنین پروژه شالوده‌گرایانه‌ای^۱ را در مورد اخلاق سیاسی لیبرالی بتوان پیش برد و به نتیجه رساند، آنگاه لیبرالیسم نیازمند پشتوانه‌ای از هیچ‌گونه تفسیر از تاریخ نخواهد بود.

اگر حق با میل باشد که نظریه لیبرالی را بر ادعایی در مورد پیشرفت مبتنی

کرده است، پس این پروژه کانتی فلسفه ناب حقوق از همان آغاز کارش به شکست می‌کشد. علاوه بر این، می‌توان به نحوی معقول نسبت به این ادعای مکتب مسلط در نظریه لیبرالی معاصر که نظریه‌اش را مستقل از هرگونه فلسفه تاریخی می‌داند تردید کرد و آن را فریبنده و توهمی دانست. درواقع، ویژگی شاخص نظریه لیبرالی پس از جنگ جهانی دوم در جهان انگلیسی‌زبان - که تحت سلطه لیبرالیسمهای امریکایی راولز، دوورکین، و رورتی بوده است که هریک به نوبه خود از مفاهیم کانتی الهام گرفته‌اند - در تضاد شدید با لیبرالیسم میل، این است که لیبرالیسم پس از جنگ جهانی دوم درواقع متکی به فلسفه تاریخ خاصی است که در آن اندیشه تقریب فرهنگی پیش‌رونده به تمدنی عام و جهانی جنبه محوری دارد، اما این بستگی مکتوم و بیان نشده است، در عین اینکه چنین چیزی کلاً واپس زده یا انکار نمی‌شود. میل در هشدار صریح این نکته که نظریه سیاسی لیبرالی او متکی بر اندیشه پیشرفت است، به نحو نمونه‌واری بسیار بیش از اخلاف لیبرالش در دوران ما خودانتقادگر و ساده‌دل است.

تصدیق و اذعان میل اشاره به ضعف اساسی و محوری و بنیادین همه لیبرالیسمها دارد، یعنی تصدیق و اذعانی است به اینکه مدعی مرجعیت و اقتدار عام [برای نظریه سیاسی لیبرالی شدن] ناشی از تفسیر نابهنگام و کوچک‌اندیشانه اروپامحورانه تاریخ است. برای میل توسل به چنین تفسیری از تاریخ نامعقول نبود - تفسیری که در آن فرض بر این گذاشته شده بود که جوامع غیرغربی، بعد از لنگ‌لنگان طی کردن مسیر فرهنگی طولانی هم که شده، چاره‌ای جز پذیرش نهادها و باورهای اخلاقی غربی برای اخذ و اختیار کردن صورتهای علم و تکنولوژی، سواد و محاسبه، و صنعت و زندگی شهری ندارند. چنین تفسیری برای میل نامعقول نبود، زیرا عملاً همه معاصران او، و از جمله مارکس هم، همین تفسیر و اعتقاد را داشتند. فلسفه تاریخی اروپامحور، که هژمونی اروپایی را با پیشرفت کل نوع بشر یکسان می‌گرفت و

پیشرفت را اختیار کردن همگانی و جهانی نهادها، باورها، و ارزشهای غربی می‌دانست، عنصری محوری از پروژه نهضت روشنفکری بود که میل هم بی‌هیچ تردید و تزلزل بر آن صحه می‌گذاشت و دست کم از این بابت هم‌منظر پدرش بود که کتاب اروپامحورانه غیرقابل اصلاح تاریخ هند بریتانیایی^۱ را نوشته بود. فلسفه تاریخ اروپامحورانه به لیبرالیسمهای امریکایی مسلط دوران خود ما، ساده‌دلانه اما به نحوی فراگیر، روح و جان می‌بخشد و ادعای اقتدار و مرجعیت عام و جهانی آنها را - که روز به روز نابهنجارتر می‌شود - مؤیدتر می‌کند. اما اگر توسل میل به این طرح از تفسیر تاریخی قابل فهم بود - برای او که درباره آزادی را در نیمه قرن نوزدهم می‌نوشت - آشکارا برای ما نابخردانه است که امروز از او پیروی کنیم.

من به هنگام نوشتن ویراست اول این کتاب آگاهی‌ام بر محدودیت و درواقع دفاع‌ناپذیری فلسفه تاریخ میل را در فصل پایانی به نمایش گذاشتم، یعنی آنجا که کوشیدم آموزه آزادی میل را از مفهوم پیشرفت، که پی و اساس لیبرالیسم او در کل است، جدا کنم. با این حال این مانور - بنا به نظری که اکنون دارم - آموزه آزادی میل را بلاذفاع و بی‌بنیان می‌کند. اگرچه لیبرالیسم میل بسیار منسجم‌تر و پذیرفتنی‌تر از لیبرالیسمهای - بیک و سطحی است که بعد از جنگ جهانی دوم بر اندیشه سیاسی حاکم شده‌اند، اما به هر حال لیبرالیسم او هم به نحوی اجتناب‌ناپذیر گرفتار همان کذب و نادرستی فلسفه تاریخی اروپامحور اوست، و تلاش برای جدا کردن آموزه آزادی از نظریه لیبرالی گسترده‌تر او محکوم به شکست بود. نادرستی فلسفه تاریخی میل - که در آن مدرنیاسیون و غربی شدن یکی دانسته می‌شوند و انتظار بی‌تزلزلی در آن هست که [پیشرفت] فرهنگی در نهایت به تمدن لیبرالی جهانی خواهد رسید - پیامدهای عمیق ویرانگری برای همه صورتهای لیبرالیسم داشته است. این نشان می‌دهد که، استقلال [نظریه لیبرالی] از هرگونه فلسفه تاریخ که

1 *History of British India*

مدّعی اخلاف لیبرال میل است. مثلاً جان راولز، چه با نظریات اولیه و چه با نظریات متأخرش. کلاً ادّعایی دروغین است. اگر لیبرالیسم میل بر اثر نادرستی فلسفه تاریخ همراه و توأم با آن شکست می‌خورد، پس همه لیبرالیسمهای بعدی هم تا آنجا که همچنان ادّعای عامّ و جهانی بودن ارزشهایشان را دارند محکوم به شکست هستند. اگر علت شکست لیبرالیسم میل این است که متکی بر درک و برداشت غلطی از پیشرفت است، پس خود پروژه لیبرالی هم شکست می‌خورد. یا دست کم نظر من این است که سعی خواهم کرد با استدلال آن را نشان دهم.

نقدهای سستی بر لیبرالیسم میل: ارزیابی دوباره

نقدهای سستی بر لیبرالیسم میل بسیار بندرت نقد بر نظر نهفته در پی آن درباره تاریخ بوده‌اند، و یا هرگز هم نبوده‌اند. این نقدهای سستی نقدهایی بر کوشش میل برای استخراج احکام اندرزین لیبرالی از اصول فایده‌گرایانه، یا نقدهایی بر خود اصول لیبرالی او بوده‌اند. کانون اصلی توجه در این نقدها ناممکن بودن فرضی استخراج اخلاق سیاسی لیبرالی از نظریه اخلاقی فایده‌گرایانه، یعنی مشتق کردن «اصل آزادی» از «اصل فایده» بوده است. یا اینکه خود «اصل آزادی» را به دلیل نامعین بودنش و متعاقب آن بازماندنش از اینکه بتواند طبق خواست میل راهنمای عمل قرار گیرد مورد حمله قرار داده‌اند. در ویراست اوّل این کتاب^۱ استدلال من این بود که فایده‌گرایی میل نوعی فایده‌گرایی غیرمستقیم بود، و «آموزه آزادی» میل کاریست نظریه «هنر زندگی» که در نظام منطق عرضه شده بود، و استدلالهای رساله درباره آزادی سخت متکی بر گزارشی درباره عدالت و لذّتهای عالیه بود که در فایده‌گرایی عرضه شده بود. کتابی که سالها بعد از درباره آزادی منتشر شد، اما تقریباً همزمان با آن نوشته شده بود. همه این ادّعاهای تفسیری اصلی همچنان بسیار قابل دفاعند. نکته

۱. منظور از ویراست اوّل، همین کتاب حاضر منهای فصل اخیر است. -م.

اصلی مورد بحث اکنون کارآیی و قابلیت اجرای آموزه میل است، نه خصلت آن در مقام نظریه سیاسی و اخلاقی سیستماتیکی که میل در سرتاسر نوشته‌های اصلی‌اش به کار بسته بود. تفسیر «بازنگرانه» فلسفه اخلاق و سیاسی میل را اکثر پژوهشگران در اساسی‌ترین جنبه‌هایش پذیرفته‌اند. مسئله مورد نظر من فعلاً جوهر استدلال میل و پیامدهای ضمنی آن برای فلسفه سیاسی لیبرالی است، و نه دقایق تفسیر معنایی آن. چنین چیزی منعکس‌کننده این اعتقاد من است که استدلال میل در رساله درباره آزادی به حدی از قوت، ابتکار، و تخیل رسیده است که اخلاف لیبرال او هرگز بدان پایه نرسیده‌اند. شاید به استثنای آثار آیزایا برلین و جوزف راز^۱، که در آنها اخلاق سیاسی لیبرالی مبتنی بر نظریه اخلاق پلورالیستی ارزشی است و نه مبتنی بر هیچ نوع فایده‌گرایی، اما در آنها به هر صورت چیزی شبیه لیبرالیسم میلی در صوریتهایی متفاوت به نحوی قابل بازشناسی تجدید شده است. مسئله مورد نظر من در اینجا ارزیابی لیبرالیسم میلی به آن صورتی است که در نوشته‌های خود جان استیوارت میل و متفکران متأخرتر بازمی‌یابیم، و نیز کارآیی و قابلیت اجرای خود پروژه لیبرالی. مهم است بدانیم اگر پروژه میل شکست خورد چرا شکست خورد، و پیامدهای شکست آن برای دیگر روایت‌های پروژه لیبرالی چه بود. اینها سؤالاتی است که منتقدان ویراست نخست این کتاب اصلاً بدانها نپرداختند.^[۳]

برخلاف بسیاری از چیزهایی که در نقد سستی بر میل و در لیبرالیسم معاصر هست، بنیادی‌ترین شکست میل نه ناشی از تلاش نابجای او در راه ایجاد پایه‌ای برای اخلاق سیاسی لیبرالی در نظریه اخلاقی فایده‌گرایانه، بلکه ناشی از وابستگی آموزه آزادی او به فلسفه تاریخی بود که در آن با همه دیگر متفکران لیبرال یا تقریباً همه آنان شریک است. این بدان معنا نیست که نقد سستی اصلی بر درباره آزادی — یعنی این نقد که تلاش برای استنتاج اولویت

آزادی از مدعاهای فایده راه به جایی نمی‌برد - هیچ قوت و قدرتی ندارد. به عکس، در بسیاری نوشته‌های بعدی [۱۴] من اذعان کرده‌ام که در عین اینکه تفسیر سنتی میل به عنوان متفکری غیرسیستماتیک و آشفته و پریشان بکلی نامربوط است، نقدهای سنتی بر پروژه او در رساله درباره آزادی همچنان قوت و قدرتی دارند که گزارش بازنگرانه‌ای که من در ویراست اول این کتاب پیشنهاد کرده بودم از پشان بر نمی‌آید. به هر صورت، آنچه قاطعانه لیبرالیسم میل را به توان آزمایی می‌خواند این نقدهای سنتی نیستند، بلکه مفهوم پیشرفت است که لیبرالیسم میل، مثل بقیه انواع لیبرالیسمها، بر آن متکی است. نکته اصلی مطرح شده در نقدهای سنتی بر پروژه میل در رساله درباره آزادی - که جیمز فیتس جیمز استیون در آزادی، برابری، برادری [۱۵] به شکل کلاسیک بیان کرده و جان پلامانتز [۱۶] هم انعکاسش داده است - این است که این پروژه کوشش برای انجام کاری محال است - یعنی پروژه‌ای است برای مبتنی کردن اصلی قوی در مورد حفاظت از آزادی فردی بر دلبستگی فایده‌گرایانه به رفاه و سعادت جمعی. در چنین وجهی پروژه از آغاز محکوم به شکست بود. در برابر این نظر سنتی، من در این کتاب این استدلال را مطرح کردم که در پروژه میل برای رسیدن به فایده‌گرایی لیبرالی هیچ چیز نامنسجم یا هیچ تصوّر نادرستی وجود ندارد، به شرطی که فایده‌گرایی غیرمستقیم خاص او را بپذیریم و استدلال تفصیلی او درباره خصلت و محتوای خوشبختی بشری - خصوصاً گزارش او از جایگاه فردیت و پیش‌نیاز آن، خودمختاری، را در رفاه بشری - پذیرفتنی بدانیم. پروژه میل را نمی‌توان صرفاً اشتباه یا سهوی از جانب او بدانیم و طردش کنیم؛ استدلالهای او را باید بررسی کرد و نقصشان را نشان داد. همچنین تصویری که از میل همچون متفکری آشفته و التقاطی پرداخته شده است و در اکثر نوشته‌های نخستین درباره او جنبه برجسته‌ای پیدا کرده است نمی‌تواند بی‌سند و مدرک و بی‌چون و چرا پذیرفته شود - حتی اگر معلوم شود که کوشش او برای بازسازی

سیستماتیک نظریه سیاسی و اخلاقی بر مبنای فایده‌گرایی که معادل و منطبق با داوریه‌ای او درباره اهمیت آزادی است در نهایت راه به جایی نبرد. برخلاف توارانه‌شده در ویراست اول کتاب حاضر، کشتی پروژه میل در واقع در اثر برخورد به صخره‌های آبی سطحی که هشیارترین منتقدان سستی او نقشه‌اش را ترسیم کرده بودند می‌شکند و به گل می‌نشیند؛ اما دلایل عمیقتر شکست پروژه او نه تنها لیبرالیسم میل بلکه همه دیگر لیبرالیسمها را هم از کار می‌اندازند.

اکنون جا دارد پیش از آنکه به بررسی کمبودها و کاستیهایی در لیبرالیسم میل بپردازیم که بالاخص یا مشخصاً مربوط به لیبرالیسم او نیستند، بلکه همه لیبرالیسمهای بعدی را هم از پایه سست می‌کنند، به ذکر مشخصات نقدهای سستی اصلی بر پروژه میل در رساله درباره آزادی بپردازیم. شش نقیصه اصلی در استدلال میل در رساله درباره آزادی هست که مورد توجه زیرکترین منتقدان سستی او قرار گرفته است و ایرادهایی بدانها گرفته‌اند که همچنان معتبرند و پروژه میل را از توان می‌اندازند و فلج می‌کنند. نخستین نقیصه این است که «اصل آزادی» مورد دفاع میل نمی‌تواند به آزادی فردی آن اولویت و آن توزیع برابری را بدهد که از اقتضائات هر اخلاق لیبرالی است، و میل هم شخصاً آن را مطلوب اعلام می‌کرد؛ دوم، منع و نهی قیود پاترنالیستی آزادی که در «اصل آزادی» مندرج است نمی‌تواند هیچ نوع توجیه فایده‌گرایانه مجاب‌کننده‌ای داشته باشد؛ سوم، هیچ مفهومی از صدمه نمی‌توان ساخت و پرداخت که از نظر ارزشیابی فارغ از جدل یا از نظر اخلاقی خنثی باشد، یعنی مفهومی از صدمه که «اصل آزادی» نیازمند آن است؛ چهارم، گزارشی از رفاه و سعادت انسانی که نظر مشخص شده درباره صدمه در «اصل آزادی» اقتضا می‌کند کاریست هیچ نظریه فایده‌گرایانه‌ای نیست، بلکه بیان آرمانی زندگی خوب است که نظریه اخلاقی نهفته در پی و بنیان آن کمال‌جویانه است؛ پنجم، گزارشی از شکوفایی انسانی که در دل این نظریه کمال‌جویانه جای گرفته

است غیر واقع‌گرایانه و ناپذیرفتنی است، زیرا نفع خودمختاری را [بی‌دلیل] در جای برتری می‌نشانند؛ و ششم، ناتوانی میل برای فراهم آوردن رویهٔ تصمیمی برای حل تضاد میان منافع حیاتی انسانی، مثل خودمختاری و امنیت، باعث می‌شود نظریهٔ او عملاً غیرقابل تمیز از پلورالیسم ارزشی نباشد که ما مثلاً در نزد برلین و راز می‌یابیم. این نقدهای سنتی بر پروژهٔ میل دقیقاً بر هدف می‌زنند، اما نقدهای دیگری را هم پیش می‌کشند که سبب تخریب خود پروژهٔ لیبرالی می‌شوند. اجازه دهید ابتدا به این شش نقیصه پردازیم و بعد به سراغ نقیصه‌هایی برویم که میان لیبرالیسم میل و لیبرالیسم‌های پس از او مشترک است.

نقد سنتی نخست بر میل می‌گوید که حتی اگر بتوان برای «اصل آزادی» توجیهی فایده‌گرایانه فراهم آورد، باز این اصل نخواهد توانست آن حفاظتی را برای آزادی فردی ایجاد کند که اخلاق لیبرالی اقتضا می‌کند. در سنت اصلی اندیشهٔ لیبرالی، که میل هم متعلق به همان سنت است، یکی از اجزاء سازندهٔ اخلاق سیاسی لیبرالی این است که به آزادی در برابر سایر خیرها اولویت داده می‌شود، و این آزادی به نحوی برابر توزیع شود. پروژهٔ میل در رسالهٔ دربارهٔ آزادی این است که به این اخلاق لیبرالی بنیادی فایده‌گرایانه بدهد. اگر ادعای صوری فایده‌گرایی غیرمستقیم این ادعای پارادوکسی باشد که بیشینه کردن توفیق‌آمیز فایده اقتضا می‌کند که احکام اندرزینی را اختیار کنیم که از طریق تحمیل قیدهایی بر بیشینه کردن فایده، مانع از پیگیری مستقیم آن می‌شود، در واقع ادعای مادی یا جوهری میل این است که حکم اندرزین حافظ آزادی — «اصل آزادی» — بیش از هر چیز و بهتر از هر چیزی در خدمت این استراتژی فایده‌گرایانهٔ غیرمستقیم خواهد بود. سؤالاتی که در اینجا پیش می‌آید عبارتند از: آیا اختیار کردن «اصل آزادی» میل را می‌توان بر این اساس توجیه کرد؟ و، حتی اگر نتوان، آیا «اصل آزادی» موفق به حفظ اولویت و توزیع برابر آزادی می‌شود که میل — همراه با متفکران لیبرال عصرش — آن را در هر جامعهٔ متعدنی ضروری می‌دانست؟

مشکل میل این است که، هرچند تلاش برای اشتقاق حکمی لیبرالی از «اصل فایده» که بر محدود کردن آزادی فردی به وسیله قانون و افکار عمومی حاکم باشد به هیچ روی بدهاقتاً پوچ و عبث نیست، اما این تلاش به این حقیقت — حقیقتی منطقی در درون آموزه آزادی عمل — برمی خورد که چنین اصلی فقط می تواند شرط لازم، و نه کافی، محدود کردن عادلانه آزادی باشد. شرط کافی این است که «اصل فایده» مؤید محدود کردن مورد بحث باشد، یا دقیقتر بگوییم، این محدود کردن بر اساس فایده حداکثر مصلحت را دربر داشته باشد. «اصل آزادی» به ما می گوید محدود کردن آزادی چه وقت می تواند توجیه شود، نه این که چه وقت عادلانه و موجه هست. این حقیقت این پیامد را دارد که هر گونه تطابق میان «اصل آزادی»، از آن گونه ای که میل باید اعمالش کند، با محتوای استاندارد اخلاق سیاسی لیبرالی بایستی تا حدودی تصادفی باشد. این البته درست است که «اصل آزادی» میل با منع هر گونه محدودسازی آزادی جز به هنگامی که مسئله صدمه به دیگران مطرح است، تعداد زیادی از قیود و حدگذاریهای غیرلیبرالی بر آزادی را، از قبیل آنچه ملاحظات پاترنالیستی و اخلاقی اقتضا می کند، مردود می شمارد؛ و اینها را به این دلیل مردود می شمارد که تا زمانی که صدمه به دیگران مطرح باشد و جز در این مورد، هیچ ملاحظه دیگری — و خصوصاً هیچ ملاحظه فایده گرایانه ای — نمی تواند دلیل مناسبی برای محدود کردن آزادی باشد. اما مسئله اینجاست که وقتی خط قرمز ترسیمی «اصل آزادی» شکسته شد، حتی صدمه های ناچیز به دیگران می تواند مجوز تحمیل محدودیتهای اساسی بر آزادی شود. حفاظتی که اصل میل برای اولویت آزادی فراهم می آورد اگرچه بظاهر سفت و سخت و مؤکد است، به همین دلیل در عمل و واقعیت خفیف است.

در عین حال، آموزه آزادی میل با قرار دادن این شرط که محدود کردن آزادی باید از نظر فایده حداکثر مصلحت را دربر داشته باشد، سیاستهایی را روا می دارد و بعضاً حتی ضروری می کند که منجر به نوعی توزیع آزادی

می‌شود که کلاً طبق معیارهای پذیرفته‌شده اخلاق لیبرالی نامنصفانه است. خصوصاً، در آموزه میل هیچ چیز اقتضا نمی‌کند که آزادی، و محدود کردن آزادی، طبق اصول برابری توزیع شوند. قیدی بر آزادی ممکن است طبق اقتضای «اصل آزادی» مانع از صدمه یا رفتار صدمه‌زننده شود، و منجر به نوعی توزیع اجتماعی آزادی شود که بسیار نابرابر باشد. اگر حساب فایده‌تی حکم بر اعمال محدودیتی بر آزادی بدهد که از صدمه‌ای پیشگیری می‌کند اما پذیرش صدماتی دیگر بر افراد دیگر را ایجاب می‌کند - چنانکه ممکن است پیش بیاید - آموزه آزادی چنین پیامدهایی خواهد داشت. (اگر مثلاً تمایل طبیعی به رفتار مجرمانه صدمه‌زننده در برخی جوامع در میان برخی گروه‌ها بسیار شایعتر از گروه‌های دیگر باشد، آیا مصلحت ایجاب نخواهد کرد که «اصل آزادی» به نحوی به کار بسته شود که تبعیض نامنصفانه‌ای برای اعضای منفرد این گروه‌ها به وجود آورد؟) چنین وضعی حاکی از آن است که «اصل آزادی» میل هر چه هم باشد به هر صورت در محتوا و پیامدهایی که برای سیاست دارد کاملاً متمایز از اصول لیبرالی - نظیر «اصل بیشترین آزادی برابر» جان راولز - است که خاستگاه آن اخلاق کانتی است و نه اخلاق فایده‌گرایانه. این به خودی خود ممکن است چیز بدی نباشد. با اینهمه آموزه میل با باز گذاردن این امکان که مصلحت بتواند توزیع بسیار نابرابر قیود آزادی را ایجاب و تحمیل کند، یقیناً در برآوردن شهودات لیبرالی ناکام می‌ماند - شهوداتی که برای عده بسیار زیادی مجاب‌کننده‌اند و خود میل هم بیگمان شهوداتی از این دست داشت. این درست است که آموزه آزادی میل ممکن است شامل «اصل انصاف» بیان‌ناشده‌ای باشد، که در همین کتاب به آن اشاره شده است،^{۱۷۱} اما اگر هم شامل چنین چیزی باشد هیچ توجیه متقاعدکننده‌ای بر اساس فایده ندارد. متأسفانه تصوّر شرایطی که در آن تبعیض نامنصفانه نسبت به اعضای یک گروه اقلیت اجتماعی با شرایط قابل پذیرش همکاری و پایداری و ثبات در جامعه وسیعتر سازگار باشد دشوار نیست؛ و در چنین شرایطی مصلحت

بعضاً ممکن است نوعی بی‌انصافی را ایجاب و تحمیل کند. این ایرادی بر فایده‌گرایی در تمام انواع آن است، که نظریه فایده‌گرایی غیرمستقیم میل هم در پاسخ دادن به این ایراد توفیقی بیش از سایر نظریات فایده‌گرایانه ندارد.

دوم، توجیه منع قیود پاترنالیستی بر آزادی - که میل دلش می‌خواهد به عنوان یکی از پیامدهای «اصل آزادی» بر آن تأکید کند - به نظر با توسل به هر نوع استدلال و تعقل فایده‌گرایانه ناممکن می‌آید. استدلال میل علیه پاترنالیسم کاربرد فایده‌گرایی غیرمستقیم دو رده‌ای یا سطح به سطح اوست که اختیار کردن احکام اندرزین ثانوی کنارگذارنده فایده را در جهت پیشینه کردن فایده یا حتی اقتضانات آن دفاع‌پذیر می‌کند. نظریات فایده‌گرایانه غیرمستقیم مشکلات فراوانی به بار می‌آورند که اکثر آنها مربوط به مشکل جداسازی مطلق سطح عملی تأمل اخلاقی از سطح انتقادی ارزیابی فایده‌گرایانه است. (این مشکلات شامل حال همه صورتهای پیامدگرایی غیرمستقیم می‌شوند، و نه صرفاً آنهایی که در آنها مشکل به نظریه رفاه‌گرایانه ارزش مربوط می‌شود. (۸)) علی‌رغم دستگاه ساخته و پرداخته نظریه «هنر زندگی» که در نظام منطق پرورانه شده است، و علی‌رغم درک و برداشت بازنگرانه از اخلاق برحسب تکالیف لازم‌الاجرا و قابل تنفیذ و از فایده به عنوان اصلی ارزش‌شناختی که این نظریه در خود جای داده است، فایده‌گرایی غیرمستقیم میل زمانی که با این واقعیت مواجه می‌شود که در مواردی که احکام اندرزین بخشهای مختلف «هنر زندگی» در رقابت با هم قرار می‌گیرند توسل به «اصل فایده» اجتناب‌ناپذیر است در آستانه از هم پاشیدن قرار می‌گیرد. در این نقطه، خصلت ناب ارزش‌شناختی «اصل فایده» دیگر قابل حفظ نیست، و نظریه عمل درست میل به نظریه آشنای پیچیده عمل - فایده‌گرایی، با همه مشکلات کاملاً شناخته‌شده‌اش، تنزل می‌یابد.

اما در این مرحله از استدلال مايل نیستیم به مسئله استحکام و قوت نظریات فایده‌گرایانه غیرمستقیم بپردازیم. نیازی هم به این کار نیست، چون

منع قیود پاترنالیستی بر آزادی، حتی اگر فایده‌گرایی غیر مستقیم درست باشد، دفاع‌پذیر نیست. حتی اگر ما بی‌اعتقادی خود به فایده‌گرایی غیر مستقیم را به حال تعلیق درآوریم، و مثلاً بپذیریم که اختیار کردن احکام اندرزین مانع سیاستهای پیشینه‌کننده فایده بر اساس فایده‌گرایی غیر مستقیم معقول است، باز نمی‌دانیم که کدام احکام اندرزین را اختیار کنیم؛ و استدلالهای میل در جهت اختیار کردن «اصل آزادی» به عنوان چنین حکم اندرزین منع‌کننده فایده‌ای به هیچ‌روی مجاب‌کننده نیستند. استدلال او در جهت منع محدود کردن آزادی در زمینه رفتارهای صدمه‌زننده به خود مستند به خطا پذیری انسان است و یادآور مشکل شناخت‌شناسانه‌ای است که ما در تعیین شرایط موفقیت‌آمیز بودن مداخله پاترنالیستی با آن مواجه می‌شویم. این مشکلی است که از شناخت ناکامل ما برمی‌خیزد، و بر آن اساس ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که مداخله‌ای پاترنالیستی در موردی خاصّ موجب است یا نه، حتی اگر بدانیم، یا دلیل کافی برای اعتقاد به این داشته باشیم که مداخله پاترنالیستی در دسته‌ای کلی از موارد موجب است. میل همچنین به مشکلی عملی متوسّل می‌شود که جامعه با آن رویاروست — حال چه در قانونگذاری متجسّم شده باشد چه در افکار عمومی — و آن هم همان مشکل کسب و استفاده مصلحت‌آمیز از از شناخت و دانش موجود است. حتی اگر قوتی برای این استدلالها قائل باشیم، این استدلالها به ما نشان نمی‌دهند که منع تمام قیود پاترنالیستی بر آزادی بر اساس فایده‌گرایی غیر مستقیم توجیه‌پذیر است. زیرا به شکل معقولی روشن است که ما می‌دانیم که برخی از رفتارها تقریباً همیشه به شکلی جدی به خود فرد صدمه می‌زنند، و اخلاق فایده‌گرایانه منع آنها را اقتضا می‌کند، البته در مواردی که تنفیذ اجباری این منعها میسر و معقول باشد و هزینه زیادی دربر نداشته باشد. (منع استفاده از کوکائین خالص به احتمال زیاد در برخی کشورها در همین رده قرار می‌گیرد.) به نظر می‌رسد کسب شناخت لازم برای چنین داوریهایی و نیز به اجرا گذاشتن آن در جامعه — در قانون و در افکار

عمومی - با دشواریهای غیر قابل حلّی روبرو نباشد. تردیدی نیست که ما باید مراقب هزینه‌ها و مخاطرات مترتب بر هر سیاست پاترنالیستی باشیم؛ اما این هزینه و مخاطرات در همه موارد آنچنان عظیم نیستند که منع کلی پاترنالیسم را معقول و موجه کنند. توجه کنید که منع محدود کردن پاترنالیستی آزادی، که عنصری اساسی در آموزه آزادی میل است، براساس فایده‌گرایی غیرمستقیم نامعقول است، حتی اگر - برخلاف نظر فیتس جیمز استیون و صدها منتقد سنتی میل از زمان استیون تاکنون - بتوان به تمایز اخلاقی روشن، اجرایی، و معناداری میان اعمال ناظر به خود و اعمال دیگر رسید. حتی اگر رفتار صدمه‌زننده به خود فقط به منافع خود شخص آسیب برساند و نه هیچ‌کس دیگر، باز از نظر فایده‌مردود شمردن منع قضایی آزادی در پیش گرفتن آن رفتار نامعقول است. یا به‌زبانی دیگر، اگر منع همه انواع پاترنالیسم محدودکننده آزادی در واقع عنصری ضروری در هر اخلاق سیاسی لیبرالی باشد، باز این منعی است که نمی‌توان توجیهی فایده‌گرایانه برایش پیدا کرد.

یکی از معانی و پیامدهای ضمنی این نقد دوم بر پروژه میل در رساله درباره آزادی این است که ایراد اصلی بر «اصل آزادی»، آنگونه‌ای که میل انتظار داشت این اصل در بستر نظریه وسیعتر آزادی‌اش عمل کند، نامعین بودن حوزه ناظر به شخص خود - یعنی حوزه رفتاری که در آن اعمال شخص فقط بر خودش تأثیرگذار است و نه هیچ‌کس دیگر - نیست. ایراد اصلی این است که چسبیدن به «اصل آزادی» براساس فایده و فایده‌گرایی نامعقول است، حتی اگر بتوان حوزه ناظر به خویش را دقیقاً و قطعاً مشخص کرد. به هر صورت - و این سؤمین نقد سنتی وزین بر پروژه لیبرالی در پیش گرفته‌شده در رساله درباره آزادی است - عدم تعینها و عدم قطعیت‌های فلج‌کننده‌ای در «اصل آزادی» هست که ناشی از درک و مفهومی از صدمه است که در دل آن جای گرفته است. مشکل اصلی این است که هیچ درک و برداشتی از صدمه وجود ندارد که در بین دیدگاه‌های مختلف اخلاقی حالت خشی داشته باشد. استدلال میل

در رساله درباره آزادی این پیش فرض را دارد که می توان مفهومی از صدمه ساخت و پرداخت که امکان بدهد نوعی حساب فایده تی صدمه ها را، که در هیچ نقطه ای بستگی به درکها و برداشتهای مختلف از رفاه و سعادت انسانی نداشته باشد، عملی کرد. مفهومی از صدمه که میل نیازمند آن است بایستی به اصطلاح «تجربی» باشد. مشکل میل این است که چنین مفهومی از صدمه نمی توان ساخت و پرداخت - مشکلی که با پیشنهاد جونل فاینبرگ هم حل نمی شود؛^{۹۱} فاینبرگ این پیشنهاد را در بستر بازگویی مبتکرانه امروزی فلسفه حقوقی میل عرضه کرده است که صدمه را آفت و تنزل منافع بدانیم. حتی اگر بتوان درک و برداشتی از صدمه در قالب آفت و تنزل منافع به نحو مناسبی ساخت و پرداخت، باز داورها در مورد اهمیت و وزن نسبی صدمه های مختلف در دیدگاههای اخلاقی متفاوت و آرمانها و مطلوبهای این دیدگاهها از زندگی با هم تفاوت خواهند داشت. زیرا نسبت دادن اهمیت و وزن نسبی به صدمه های مختلف بیانگر یا تجسم بخش داورهای مختلف درباره اهمیت و وزن منافع گوناگون انسانی در رفاه و سعادت بشری خواهند بود، حال آنکه داورهای مختلف درباره سهم چیزهای مختلف در رفاه و سعادت انسانی یا رشد منافع خاص بیانگر درکها و برداشتهای متفاوتی از خیر انسانی خواهند بود. اگر چنین باشد این ضربه ای ویران کننده بر «اصل آزادی» وارد خواهد آورد، زیرا چنین چیزی این اصل را از مورد استفاده اصلی اش - که میل امیدوار بود داشته باشد - محروم خواهد کرد - یعنی اینکه این اصل بتواند مسائلی را که در مورد محدود کردن آزادی میان افرادی با دیدگاههای اخلاقی مختلف پیش می آید حل و فصل کند. در این صورت استدلال و تعقل درباره اینکه آزادی چگونه باید محدود شود نخواهد توانست در میان درکها و برداشتهای رقیب از خیر حالت خشی داشته باشد؛ «اصل آزادی» نمی تواند از طرح ادعاهای اخلاقی اساسی درباره محتوای رفاه و سعادت بشری پرهیز کند. این یک شکست است، نه فقط برای پروژه لیبرالی میل در رساله درباره آزادی، بلکه

برای هر لیبرالیسمی که مدّعی است اصولش در حوزه خشتایی میان آرمانهای رقیب در مورد زندگی بشری قرار می‌گیرند.

این نقد سوّم در واقع القاکننده این مطلب است که آن «یک اصل بسیار ساده» (۱۰۱) که میل می‌خواست در رساله بیان کند و قرار بود حاکم بر کنترل اجتماعی آزادی فردی باشد نمی‌تواند صورتبندی شود. «اصل آزادی» در نهی محدود کردن آزادی جز در مواردی که صدمه به دیگران مطرح باشد به نظر به قدر کافی قاطع می‌آید؛ اما معین کردن اینکه چه وقتی محدود کردن آزادی موجه است در عمل کاری بسیار دشوار می‌شود، زیرا بستگی به ارزیابی ما از شدّت نسبی صدمه‌ها، که خود بستگی به درکها و برداشتهای مورد مناقشه از زندگی خوب دارد، پیدا می‌کند که ذاتاً جدلی‌اند. ناتوانی اصل میل گواهی است بر اینکه این اصل همه قطعیت و تعینی را که در کاربردش دارد از نظر خاصی درباره رفاه و سعادت بشری به وام گرفته است. اینکه واقعاً چنین است و اینکه از این نظر خاصّ درباره رفاه و سعادت نمی‌توان حتی بر اساس نگاه فایده‌گرایانه جرح و تعدیل شده‌ای دفاع کرد که میل برای تأیید نظرش بدان متوسّل می‌شود، بنیان نقد چهارم منتقدان ستنی لیبرالیسم میلی را فراهم می‌آورد که محتوای آن این است که لیبرالیسم میل مشتق از هیچ نوع اخلاق فایده‌گرایانه‌ای نیست بلکه آرمان مستقلّی درباره زندگی بشری است. به عبارت دیگر، لیبرالیسم میلی درک و برداشتی سیاسی است که تسمه اخلاقی زیرین نگهدارنده آن، اگر اصلاً چنین تسمه‌ای داشته باشد، کمال‌جویانه است نه فایده‌گرایانه. (۱۱۱) در ویراست نخست این کتاب بحث و استدلال من این بود که نظریه اخلاقی میل کلاً در سرتاسرش ناظر به نیاز است: «میل به این حکم دل سپرده است که انسانهایی که طعم مزایا و لذّات آزادی را چشیده‌اند، این لذّات و مزایا را با هیچ نفع دیگری تاخت نخواهند زد... به شرطی که پیش‌گویی میل در عموم موارد صادق باشد در درک و برداشت او از خوشبختی هیچ چیز ناظر به آرمانی وجود نخواهد داشت.» (۱۲۱) مشکلی که

— به گمان من برای میل حل ناشدنی است — این است که ما هیچ گواهی در تأیید چنین مدّعی نیرومندی نداریم. آری، من در ویراست اول این کتاب یادآور فقدان مدرک در تأیید ادّعی میل شده‌ام و نوشته‌ام: «آموزه میل فقط می‌تواند مدّعی این باشد که حکم تجربه‌پذیر نامعقولی نیست.» [۱۳] به عکس، آنچه اکنون مایه شگفتی من است نبودن هرگونه گواهی بر این ادّعی جسورانه در نوشته میل است. ما تنها در صورتی می‌توانیم این حذف و جای خالی فوق‌العاده را درک کنیم که بپذیریم میل «معتقد به آرمان شخصیت، مستقلّ از نقش داشتن آن در ارضای نیازها بود.» [۱۴]

این نتیجه‌گیری وقتی تقویت می‌شود که توجّه کنیم نظریه ارزش میل، و از آن‌رو لیبرالیسمش، زیر فشار نقد نهایتاً، علی‌رغم همه امیدهای که او بدان بسته بود، به نوعی اخلاق کمال‌جویانه فرومی‌شکند. زیرا لذّت پرستی کیفی میل، که در فایده‌گرایی در آموزه لذّتهای عالیت‌به‌شکلی نصفه‌نیمه به بیان درآمده است، در نهایت قابل حفظ و تأیید نیست — نتیجه‌ای که ربط بسیار نزدیکی به فلسفه سیاسی لیبرالی میل دارد. نظریه لذّت عالیت‌مشکلات فراوانی دارد که برخی از آنها برای این نظریه مهلک و مرگبار هستند. این معنای ضمنی نظریه لذّت عالیت‌، که هر مقدار از این لذّت، هر قدر اندک، ارزش بیشتری از هر مقدار از لذّت دانی، هر قدر زیاد، دارند قابل تطبیق با هیچ حساب فایده‌تی نیست. این نظریه اهمیت و وزن بینهایت، یا اولویت لفظی، به لذّت عالیت‌ در برابر لذّت دانی می‌دهد، و این امر داوری قیاسی درباره مجموعه‌های متفاوت لذّت عالیت‌ و لذّت دانی را ناممکن می‌کند، مگر در موارد مرزی و نهایی. [۱۵] علاوه بر این، روشن نیست آنچه داوری مجزّب انتخاب می‌کند گواه این است که لذّت عالیت‌ کدامند یا معیار و ملاک آنهاست یا نه. در هر حال، این فرض بدیهی میل که داوران مجزّب در مورد لذّاتی از یک نوع — لذّت فکری، تخیلی، و اخلاقی، و نه لذّت جسمانی — توافق خواهند داشت هیچ مبنایی در تجربه مشترک او یا ما ندارد و سازگاری آن با تأکید مکرّر او در رساله درباره

آزادی و جاهای دیگر، در مورد تنوع طبیعتها و نیازهای فردی جای سوال و تردید دارد.

مشکل و گرفتاری حیاتی برای نظریه ارزش میل - زیرا این مشکل و گرفتاری بهتر از هر چیز فاصله این نظریه را از هر نوع فایده‌گرایی نشان می‌دهد - این است که انسانها با انتخاب رشد و بسط دادن به تواناییهایی که شاخصتر از هر چیز نشانگر فردیت آنان است ممکن است در کل از رفاه و سعادت شخصی‌شان چشم‌پوشند. (ممکن است مثلاً تواناییهای من در رمان‌نویسی مرا بیش از هر چیز دیگر از هم‌رده‌هایم متمایز کند؛ اما شرایط، یا بیمقداری استعداد رمان‌نویسی من، ممکن است سبب شود که رشد و بسط دادن به تواناییهای دیگر و کمتر شاخصم مرا بیشتر در مسیر موافق با رفاه و سعادت قرار دهد.) میل با نادیده گرفتن این احتمال یا واقعیت احتمالاً اعتقاد خود را به هماهنگی ارزشها بیان می‌دارد که تطابق چندانی با تمرکز توجه او به اهمیت تنوع و گوناگونی ندارد. یا آنکه - همانگونه که آیزایا برلین در همدلانه‌ترین و عمیقترین بیان نقد سستی بر میل گفته است (۱۶) - شاید او می‌خواهد این نکته را فاش سازد که خودپروری و فردیت در نظر او مستقل از نقشی که در رفاه و سعادت شخصی دارند ارج و قرب دارند و حتی بعضاً در رقابت و تقابل با آن است که ارزش می‌یابند. همین نکته اخیر است که نقد بنیادین بر لیبرالیسم میلی را در خود دارد - اینکه این لیبرالیسم مشتق از هیچ اخلاق فایده‌گرایانه‌ای نیست، حتی از آن نوع بازنگرانه‌ای که خود میل ساخت و پرداخت، بلکه دفاعی است از آرمانی خاص یا سبکی از زندگی - سبکی زندگی فرهنگ لیبرالی که در آن خودمختاری و فردیت، دست زدن به انتخاب برای خود و دست زدن به تجربه و آزمون در زیستن^۱ در مقام خیرهای مهم ذاتی ارج نهاده می‌شوند. اگر نظریه اخلاقی قطعی و معینی در زیر این آرمان میل نهفته باشد، نظریه‌ای کمال‌جویانه یا سعادت‌باورانه^۱ است - نظریه‌ای

درباره شکوفایی انسانی که در آن ادعا می‌شود که طبیعت انسانی کاملتر از هر جا در جامعه‌ای بروز می‌یابد که در آن آزادیهای خودمختاری و فردیت مورد احترام و ستایشند. اما چرا باید این آرمان را بپذیریم؟ آیا این آرمان منطبق و معادل با آن شرایط رفاه و سعادت انسانی است که ما می‌شناسیم؟

پنجمین نقد بر لیبرالیسم میلی این است که آن مفهوم خوشبختی یا شکوفایی که نظریه کمال‌جویانه نهفته در لایه پایینی آن دربر دارد از این جهت که به خودمختاری به عنوان جزء سازنده ضروری رفاه و سعادت انسانی بهایی بیش از هر چیز می‌دهد ناپذیرفتنی و غیرواقع‌گرایانه است. در ویراست اول این کتاب، من درک و برداشت میل از خوشبختی را از هر درک و برداشت مشابهی در فایده‌گرایی بتامی یا کلاسیک متمایز کرده بودم، از این جهت که درک و برداشت میل از خوشبختی اقتضا می‌کند که رفاه و سعادت انسانی مشتمل بر پیجویی توفیق‌آمیز پروژه‌ها یا فعالیت‌هایی باشد که خود شخص انتخاب کرده است و این کار به عنوان هدفی در خود و نه وسیله‌ای برای رسیدن به احساس لذت است که ارزش دارد. درک و برداشت میل از خوشبختی، نظیر درک و برداشت ارسطو از آن، که با هم وجوه اشتراک زیادی دارند، مبتنی بر خودپروری فعالانه است، نه خرسندی و خشنودی انفعالی. [۱۷] علاوه بر این، گزارش میل از خوشبختی اقتضا می‌کند که فعالیت‌ها و پروژه‌هایی که پیجویی می‌شوند بایستی فعالیت‌ها و پروژه‌هایی باشند که در آنها قدرتها و تواناییهای بشری در شکل عام و نوعی‌شان پرورده و به کار گرفته شوند و در عین حال این پیجوییها بیانگر تواناییها و نیازهایی باشند که برای هر فرد جدا و ممتاز و خاص اوست. سرانجام، و در مقام پیامد دو اقتضای پیشین، درک و برداشت میل از خوشبختی القاکننده این مطلب است که افرادی که لذات عالیه خودمختاری و پرورش فردیت را تجربه کرده‌اند به هیچ‌روی این لذات را با هیچ لذت پست‌تری تاخت نخواهند زد: آنها همواره فعالیت‌هایی را ترجیح خواهند داد که در آنها قدرتهای نوعی و فردی خودمختاری و فردیت به کار

گرفته می‌شوند، نه آنهایی را که در آنها این قدرتها به کار گرفته نمی‌شوند. این درک و برداشت از خوشبختی مشکلات فراوانی به بار می‌آورد که برخی از آنها از همان مشکلات لذت‌پرستی کیفی میل نشأت می‌گیرند که پیشتر ذکر شدند، اما در اینجا من مشکلاتی را در کانون توجه قرار خواهم داد که بیش از بقیه به دفاع از لیبرالیسم ربط دارند.

به هیچ‌روی روشن نیست که گزارشی پذیرفتنی از رفاه و سعادت بشری بتواند دست زدن به انتخاب را بر آنچه انتخاب می‌شود به شیوایی که میل می‌کند مرجح بدارد، یعنی با نهادن این قید و شرط که لذات عالیر باید لذاتی باشند که خودمختارانه انتخاب شده باشند. مثلاً ازدواج‌های ترتیب داده‌شده را با ازدواج‌هایی که حاصل انتخاب طرفین هستند در نظر آورید. به نظر می‌رسد که طبق درک و برداشت میل از خوشبختی باید ازدواج‌های ترتیب داده‌شده نتوانند به خوبی و خوشی ازدواج‌های انتخابی باشند. زیرا منشأ ازدواج‌های ترتیب داده‌شده در انتخاب خودمختارانه طرفین نیست، و اگر چنین ازدواج‌هایی نیازهای مشخصاً شخصی آنان را در مقام فرد برآورد صرفاً تصادفی است و نه به این دلیل که این ازدواج‌ها نشانه انتخاب‌های خودمختارانه طرفین هستند. اما اگر تجربه فرهنگی را در نظر بگیریم که در آنها این هردو نوع ازدواج - ازدواج ترتیب داده‌شده و ازدواج‌های انتخابی - وجود دارد گواه چیزی بیش از این نخواهد بود که تفاوت قابل تشخیصی میان این دو نوع ازدواج از نظر تأثیری که بر خوشبختی طرفین دارند نیست - دست‌کم بنا به تصور و ارزیابی معمول از این مسئله. البته ازدواج‌های ترتیب داده‌شده مراتب و حتی انواع مختلفی دارند، و اینها بر خودمختاری طرفین ازدواج به درجات متفاوتی تأثیر می‌گذارد؛ اما این مسئله تأثیری بر بحث ما ندارد که خوشبختی در ازدواج ظاهراً در فرهنگ‌های بسیاری در ازدواج‌های ترتیب داده‌شده و ازدواج‌های انتخابی یکسان و مسئله‌ای مربوط به بخت و اتفاق است. و باز شرایطی را در نظر بگیرید که در آن امنیت فردی عامل در رقابت با

خودمختاری او قرار می‌گیرد. مثلاً شرایطی که در آن هزینه امنیت شغلی قید و بندی دائمی یا طولانی مدت بر امکانهای انتخاب آتی می‌زند. پذیرفتنی نیست که بگوییم چنین تضادهایی رخ نخواهند داد، یا اینکه وقتی رخ بدهند، افراد معقول همیشه نفع خودمختار ماندن یا خودمختار شدن را بر سایر منافعی، مثلاً امنیت، ترجیح خواهند داد.

حقیقت این است که تجربه عمومی مؤید این باور میل نیست که مردم هرگز از خودمختاری‌شان به خاطر منافع دیگرشان نخواهند گذشت. همچنین تجربه نشان نمی‌دهد که افرادی که چنین می‌کنند کارشان نامعقول است. کاملاً روشن است که در رفتار انسانی هیچ ترجیح پیوسته یا حتی قابل تشخیص لذات «عالیتر» بر لذات دانی مشاهده نمی‌شود، حتی زمانی که عاملان هر دو نوع لذت را تجربه کرده باشند (و البته منظور از لذات عالیتر در اینجا همان دست زدن به فعالیتهایی است که از طریق دست زدن به انتخاب خودمختارانه شامل به کار گرفتن تواناییهای نوعی و فردی شخص است). همچنین اندیشه «آزمون در زیستن» میل هیچ تأییدی برای این مدعا فراهم نمی‌آورد که عاملان خودمختار عموماً در جهت حفظ خودمختاری‌شان عمل می‌کنند، یا این مدعا که اشخاص خودمختار از جهت رفاه و سعادت که قابل ارزیابی بر اساس تجربه معقول است - بهتر از عاملانی رفتار می‌کنند که خودمختار نیستند («آزمون در زیستن» در رساله درباره آزادی نقشی شبیه «لذات عالیتر» در فایده‌گرایی دارد، از این جهت که عامل ترجیح فعالیت انتخاب خودمختارانه و نیز حاصل آن بر سایر اجزای سازنده رفاه و سعادت است). در واقع جای تردید است که اصلاً بتوان معنای روشنی برای درک و برداشت میل از «آزمون در زیستن» قائل شد، زیرا بسیاری از تصمیمات برای تغییر دادن مسیر زندگی خود چنان خویشتن انتخابگر را، آن هم به نحوی بازگشت‌ناپذیر، تغییر می‌دهند که داوری درباره «موفقیت آزمون» - بر اساس مثلاً رفاه و سعادت فرد عامل - ناممکن می‌شود: صورتهای زندگی تحت ارزیابی و داوری واقعاً

ممکن است قیاس ناپذیر باشند. اما در آن مواردی که داور قیاسی امکانپذیر است، به هیچ روی در تمامی موارد داور به نفع صورتی از زندگی حکم نخواهد کرد که انتخابی است. ارتباط میان انتخابهای خودمختارانه فرد و رفاه یا سعادت آن فرد براساس هرگونه ارزیابی تجربی امری تصادفی و پر از استثناست - و این ارتباط یقیناً ارتباطی نیست که ما را مجاز دارد که به خودمختاری در رفاه و سعادت بشری آنگونه‌ای که لذت‌پرستی کیفی میل اقتضا می‌کند جایگاه ممتازی بدهیم.

در ویراست اول این کتاب استدلال من این بود که دلایل فایده‌گرایانه غیرمستقیم قانع‌کننده‌ای برای برتری دادن «منافع حیاتی» امنیت و خودمختاری بر سایر منافع کمتر «دائمی» انسان وجود دارد. در عین حال، اذعان کرده بودم که این اعتقاد که عاملان خودمختار وقتی تضادی میان منافعشان پیش می‌آید حتماً نفع خودمختار مانند را برخواهند گزید نمی‌تواند چیزی جز فرضی اسقاط کردنی برای میل، یا برای ما باشد: «اینکه انسانهایی که عادت کرده‌اند انتخابهای خودشان را بکنند ترجیح خواهند داد که همیشه به همین کار ادامه دهند برای میل تنها حکم تجربه‌پذیری استقرایی است که مبتنی بر حدس و گمان اجتماعی-روانشناختی است.» [۱۸] بر همین اساس پیشنهاد کرده بودم که آموزه آزادی میل را از لیبرالیسمش جدا یا منقطع کنیم تا دیگر پشتوانه آن «اعتقاد میل به خصلت ذاتی پیش‌رونده تاریخ بشری و اعتقاد او به بازگشت‌ناپذیری شرایط آزادی» نباشد. [۱۹] وقتی که آموزه آزادی بدین ترتیب از دیگر اعتقادات وسیعتر او درباره طبیعت بشری و پیشرفت منقطع شد، آنگاه دلسپردگی او به آزادی «بستگی به شرایط اجتماعی و روانشناختی معینی خواهد داشت و فقط در محیطهایی فرهنگی صدق خواهد داشت که این شرایط برآورده شده باشند.» [۲۰]

اما این بدان معنی است که بپذیریم آن نظریه اخلاقی کمال‌جویانه، که به عوض نوعی فایده‌گرایی تسه‌نگهدارنده زیرین لیبرالیسم میل است

نمی‌تواند به هیچ شکل عمومی، و کمتر از آن همگانی و جامع، حفظ و ابقا شود. گزارش این نظریه از محتوای رفاه و سعادت انسانی، اگر اصلاً بتواند اعتباری داشته باشد، فقط در محیطهای فرهنگی خاص و معینی است که اعتبار خواهد داشت. طبق این نظریه انسانها فقط زمانی شکوفا می‌شوند که خودمختار باشند و فردیتشان را پرورش داده باشند؛ و این مطلب در مقام حقیقتی عام و جامع و همگانی بیان می‌شود. اما اگر این نظریه ریشه‌ای در روانشناسی انسانی آنگونه که میل از آن انتظار دارد نداشته باشد، آنگاه آرمانی که نظریه کمال‌جویانه او مشروط و منوط بدان است هیچ مرجعیت جهانی و همگانی و میان‌فرهنگی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، برخلاف آنچه من در ویراست اول این کتاب ادعا کرده بودم، آموزه آزادی میل را نمی‌توان از دلسپردگیها و اعتقادات گسترده‌تر لیبرالیسم میل منقطع کرد، بی‌آنکه با این کار مرجعیت عام و جهانی آن از میان برود و مخصوص بودن آن به فرهنگی خاص آشکار شود. لیبرالیسم میل اگر بخواهد چیزی جز عصاره آرمان فرهنگی خاص باشد، نیازمند گزارشی از طبیعت بشری است که پشتوانه و مؤید آن باشد. در غیر این صورت، درک و برداشت او از رفاه و سعادت بشری بر اساس هرگونه گزارش عام از شکوفایی بشری غیرقابل دفاع خواهد بود. این درک و برداشت در این صورت صرفاً آرمانی خواهد بود که مناسب سنت فرهنگی خاصی، و در واقع برگرفته از آن، است، و آن سنت جوامع فردگرای اروپایی است.

کانون توجه در ششمین نقد [سستی] بر لیبرالیسم میل عقب‌نشینی میل از قدرت تا مِ پلورالیسم ارزشی است که گزارش او از خوشبختی تلویحاً خبر از آن می‌دهد. در ویراست اول این کتاب من به این امر اذعان کرده بودم که فایده‌گرایی میل متعهد به نفی و انکار قیاس‌ناپذیری اجزاء مختلف خوشبختی بشری است: «نمی‌توان حاشا کرد که آموزه میل از پس این تضادهای ارزشی غایی یا معضلات عملی ناشی از این تضادها برنمی‌آید... روشن نیست که

فایده چه چیزی را اقتضا می‌کند، زیرا روشن نیست ما چگونه باید عناصر رقیب آن‌را بسنجیم. (۱۳۱۱) در محدوده یک زندگی واحد انسانی، خیرهای اصیل غالباً در رقابت با هم هستند: چگونه لذت پرستی کیفی میل به ماکمک می‌کند تا در میان آنها دست به انتخاب بزنیم؟ معضل پیش روی نظریه اخلاقی میل زمانی عریانتر چهره می‌کند که خیرهای اصیل را نتوان در محدوده جامعه یا فرهنگی واحد تلفیق یا به طور کامل متحقق کرد. ترکیبهای مختلفی از آزادی و محدودیت، که در واقع همان میزان مختلف آزادیهاست، تلفیقهای متفاوتی از خیرهای قابل تلفیق، و چشمپوشهای متفاوتی از خیرهای غیرقابل تلفیق را امکانپذیر می‌کند. تردیدی نیست که میل خواستار (و نیازمند) رویه تصمیمی عقلانی برای حل چنین معضلاتی بود: در واقع، کل پروژه درباره آزادی چیزی نیست مگر فراهم آوردن اصلی که بتواند تضاد میان آزادیها را تابع انتخابی عقلانی کند. در ویراست اول این کتاب من تنافر میان فایده‌گرایی میلی و پلورالیسم ارزشی را پذیرفته بودم، اما امتیاز و رجحان را به آموزه آزادی میل داده بودم. «نظریه میل همچنان نظریه‌ای فایده‌گرایانه و قابل تمیز از پلورالیسم ارزشی است، اگر دلیلش صرفاً همین باشد که میل از این ادعای بسیار مهم که منافع حیاتی در شرایطی که او با آن سروکار دارد همواره باید مقدم بر سایر منافع انسانی باشند دفاعی فایده‌گرایانه به عمل می‌آورد.» (۱۳۱۲)

اما اگر نظریه اخلاقی میل هیچ چیزی ندارد که راهنمای ما در دست زدن به انتخاب میان اجزاء متضاد باشد؛ اگر اولویت و تقدم عامی که نظریه اخلاقی او در میان منافع حیاتی به خودمختاری در مقابل امنیت می‌دهد توجیه عقلانی نداشته باشد؛ و اگر آموزه میل نتواند اهمیت و وزن صدمه‌های مختلف و آزادیهای رقیب را معین کند - آنگاه این فایده‌گرایی بازنگرانه او به صورتی نادانسته و ناکامل از پلورالیسم ارزشی فروخواهد شکست. فقدان گزارشی مجاب‌کننده در نوشته‌های میل درباره چگونگی حل تضادها میان اجزاء سازنده‌ای از رفاه و سعادت بشری که غیرقابل تلفیقند، چه در زندگی یک

شخص و چه در حیات یک جامعه، نظریه اخلاقی او را از هم می شکافد، بازنگری او در فایده گرایی را از حیز انتفاع ساقط می کند، و در نهایت به پذیرش تلویحی این حقیقت می رسد که عناصر یا اجزای خوشبختی بشری توافق ناپذیر و قیاس ناپذیرند. پذیرش چنین چیزی در حکم نابودی نه تنها پروژه میل در رساله درباره آزادی، بلکه همچنین در حکم نابودی پروژه جامع او برای بازسازی عقلانی زندگی اخلاقی و سیاسی بر اساس نوعی فایده گرایی بازنگرانه است.

این همان نتیجه‌ای است که آیزایا برلین گرفته است و در واقع حاصل بیان مجدد بی نقص و شسته رفته او از نقد سنتی بر لیبرالیسم میلی است. علی رغم بحثهایی که من در ویراست اول این کتاب کرده بودم، اکنون نتیجه‌ای که برلین گرفته است به نظر من غیر قابل مقاومت و پیامدهای آن برای پنبه کردن رشته‌های لیبرالیسم میلی اجتناب ناپذیر می آید. (۳۳) در ویراست نخست این کتاب تأکید کرده بودم که جدا کردن آموزه آزادی میل از لیبرالیسمش این نتیجه محتم را دارد که «اعتقاد و دلبستگی به آزادی که... نظریه او در ارتباط با آموزه بشر به طور کلی متجسم می کند، فقط می تواند خصلت یک حکم تجربه پذیر را داشته باشد.» (۳۴) اما آنچه من در ویراست نخست این کتاب آن را «حکم تجربه پذیری که نامعقول نیست» (۳۵) خوانده بودم، اکنون به نظرم می رسد که هیچ ربطی به اعتقاد و دلبستگی به آزادی که در آموزه میل هست ندارد، و بیشتر یادآور آن «شرط بندی بد» مشهور پاسکال^۱ است تا هر نوع فرضیه پردازی تجربی درباره آینده نوع بشر. در واقع این اعتقاد و دلبستگی نوعی عمل ایمانی است که بیانگر «مذهب انسانی» است که میل در آن با پوزیتیویستهای فرانسوی شریک بود. هر چند هنوز هستند متفکران لیبرال درجه دومی در میان

۱. اشاره است به این نظر عامیانه مشهور پاسکال که اعتقاد به خداوند «شرط بندی خوبی» است، چون چه خدا باشد و چه نباشد ضرری متوجه ما نخواهد شد و در مقابل عدم اعتقاد به خداوند «شرط بندی بدی» است چون به هر صورت فایده‌ای به حال ما نخواهد داشت و متضرر خواهیم شد. -م.

اخلاف میل که مدّعی اقتدار و مرجعیت عام برای ارزشهای فرهنگ لیبرالی می‌شوند، اما برای ما طرح چنین ادّعایی کلاً نامعقول است. اگر آموزه آزادی میل از اعتبار ساقط می‌شود، دلّیل صرفاً این نیست که بسیاری از نقدهای سنتی بر استدلال او علی‌رغم تفاسیر بازنگرانه از اندیشه او که در کتاب من مطرح شده بود همچنان قوّت و قدرت خود را حفظ کرده‌اند، بلکه دلّیل این مطلب مهم‌تر هم هست که لیبرالیسمی که پی و بنیان آموزه او را محکم می‌کرد، همراه با چشم‌انداز اروپامحورانه از تاریخ بشری که در دل آن لیبرالیسم جای داشت، دیگر موضعی نیست که بتوان به نحوی معقول و مستدل از آن دفاع کرد. این را می‌توان با بررسی لیبرالیسمهای بعدی نشان داد که در تشابه و نزدیکی‌شان به لیبرالیسم میل تردیدی نیست، اما دیگر نمی‌کوشند ارزشهای فرهنگ لیبرالی را بر اقتضائات «فایده» بنیان کنند، بلکه سعی می‌کنند مثل میل خودمختاری و فردیت را به مقام شرط اصلی و اجتناب‌ناپذیر شکوفایی بشری ارتقا دهند.

لیبرالیسم میل و لیبرالیسمهای بعدی

فلسفه سیاسی لیبرالی پس از جنگ جهانی دوم نوعی اصطلاح‌شناسی کاملاً دلّیل‌تراشانه^۱ داشته است که آن را بوضوح از اندیشه میل جدا می‌کند. میل در پیروی وفادارانه از مخالفت ریشه‌دار خود با شهودگرایی در نظریه اخلاقی، هرگز شهودهای مرسوم روزگار خویش یا فرهنگ خویش را به عنوان نقاط ثابت در نظریه پردازی خویش اختیار نکرد. به عکس، او سخت تقلّاً می‌کرد نقاط افتراق اندیشه خود با عقاید پذیرفته‌شده را مشخص کند. برای همین در رساله درباره آزادی متذکّر می‌شود که آموزه او آزادی فردی را در حیطه‌هایی محدود می‌کند که در زمان او مقدّس دانسته می‌شدند — مثلاً آزادی تولید مثل و آزادی تعلیم و تربیت کودکان (۱۲۶) — حتّی با آنکه این آموزه در پی حفاظت آزادی

1. apologetic

فردی از کنترل افکار عمومی در سایر حوزه‌های رفتاری بود. بسیاری از فلسفه‌های لیبرالی بعدی، خصوصاً در بیست و چند سال گذشته، الگوی میل را نادیده گرفته‌اند و شهودهای آکادمی لیبرالی را همچون داده‌های ثابت و مسجل در نظریه اخلاقی و سیاسی به حساب آورده‌اند. این موضع شهودگرایانه و آداب و رسوم پرستانه در فلسفه سیاسی لیبرالی در واقع در مفاهیم ابداعی بی‌اندازه پرتأثیر و نفوذ جان راولز، یعنی تعادل انعکاسی^۱ و اجماع همپوشان^۲، به مقام و موقع نوعی متدولوژی آشکار ارتقا یافته‌اند. اثر راولز با اختیار کردن شهودات فرهنگ لیبرالی — و خصوصاً فرهنگ لیبرالی آکادمیک امریکایی — به عنوان نقاط ثابت در نظریه پردازی، و با ادعای مرجعیت عام و جهانی برای اصول لیبرالی مطرح شده — دست کم — در آثار اولیه راولز، الگویی برای جریان حاکم بر فلسفه لیبرالی پس از جنگ جهانی دوم شد. فقط در آثار متفکران لیبرال خارج از این جریان حاکم — مثل آیزایا برلین و جوزف راز — است که ما بیان دوباره معاصر از فلسفه سیاسی لیبرالی می‌یابیم که همان خودآگاهی تاریخی و انتقادی را که مشخصه اندیشه میل بود دارند.

از آنجایی که من نسبت به ارزش و اهمیت ماندگار این جریان حاکم بر فلسفه لیبرالی بعد از جنگ جهانی دوم شکاک و بدبین هستم، نمی‌خواهم بحث مبسوطی درباره آن بکنم. در عوض خودم را محدود به عرضه دو

۱. reflective equilibrium: حالتی که در آن همه اندیشه‌های یک فرد، اعم از شهودی یا استنتاجی، درباره یک موضوع خاص با هم جور هستند. این اصطلاح را نلسون گودمن ابداع کرد، اما با آثار راولز بود که رواج پیدا کرد. راولز این شیوه را در فلسفه اخلاق بدین نحو به کار گرفته است که می‌گوید هم نظریه‌ها را باید با داورهای شهودی درباره موارد خاص سنجید، هم متقابلاً داورهای شهودی درباره موارد خاص را با نظریه‌ها سنجید تا به تعادل انعکاسی رسید. م.

۲. overlapping consensus، منظور فرض وضعیتی است که در آن همه افراد ذینفع در مسئله‌ای با هر نوع نگرشی به محدوده‌ای از توافق برسند. برای اطلاع بیشتر از این مفهوم رجوع کنید به فصل دهم کتاب فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، نوشته مایکل لسانف، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک.

ملاحظه درباره پیوندهای آن با لیبرالیسم میلی خواهم کرد. در وهله نخست، اگرچه لیبرالیسم میل مدعی مرجعیت عام و جهانی برای اصول اساسی اش است، اما این اصول مشخص‌کننده هیچ مجموعه‌ای از حقوق بنیادین، یا ساختار آزادیهای اساسی نیستند که برای همه جوامع بشری مرجعیت داشته باشند. قصد میل از طرح «اصل آزادی» این است که حکم اندرزینی برای هدایت و راهنمایی قانونگذاری آرمانی باشد، نه اینکه چیزی عملی برای قالب دادن به قانون اساسی باشد، و از هرآنچه میل درباره مسائل سیاسی نوشته است روشن است که انتظار داشت «اصل آزادی» حافظ آزادیهای مختلف در شرایط فرهنگی و تاریخی مختلف باشد. این فقط یکی از پیامدهای منطق خود آموزه آزادی میل است، که در آن آزادی عمل ناظر به خویشتن مطلقاً مورد حفاظت قرار می‌گیرد، اما آنچه بر محدود کردن آزادی در زمینه رفتارهای ناظر به دیگران حاکم است ارزیابیهای فایده‌گرایانه‌ای است که بنا به ماهیتشان با تغییر شرایط و تغییر موازنه منافع فایده‌گرایانه نتایج مختلفی در پی خواهند داشت. به همین دلیل، در محدوده آموزه آزادی میل به هیچ وجه نمی‌توان فهرستی از آزادیهای اساسی از آن قبیله که در نوشته‌های راولز می‌بینیم تنظیم کرد. به کارگیری آموزه آزادی میل در کشورهای مختلف و در یک کشور در زمانهای مختلف بحق نتایج کاملاً متفاوتی خواهد داشت. لیبرالیسم میل از این جهت که حافظ آزادیهای گوناگون است و از این جهت که از وظیفه مشخص کردن ساختار آزادیهایی که بنا بر فرض اقتضای عدالت است، آن هم با قطعیت و غایت حقوقی و قانونی سر باز می‌زند، مزیت آشکاری بر لیبرالیسم راولز و همه دیگر لیبرالیسمهای اخیر دارد که مفروضات بیان‌نشده‌شان آداب و رسوم محلی قانون‌سالاری^۱ امریکایی است.

دوم، «اصل آزادی» میل فقط زمانی وارد عمل می‌شود که سطح معینی از پیشرفت فرهنگی و اقتصادی حاصل شده باشد، و این مسئله با ارجاع

صریحی به درک و برداشت او از پیشرفت مشخص می‌شود. میل به خوانندگانش می‌گوید: «آزادی، در مقام یک اصل، هیچ کاربردی برای حالتی از امور ندارد که ماقبل زمانی است که بشر توانایی آن را به دست آورده است که بتواند با بحث آزاد و برابر خود را اصلاح کند.» (۱۲۸) میل در قسمتهای بعدی رساله این نکته را با اشاره به چین برجسته می‌کند - چینی که درباره مردم آن می‌نویسد: «آنها به حالت سکون رسیده‌اند» و «اگر اصلاحی قرار باشد در وضعشان انجام بگیرد باید به دست خارجیها باشد.» (۱۲۹) و باز در ملاحظاتی درباره حکومت انتخابی تأکید می‌کند که «کُلّ فضیلت دولت فراهم آوردن موجبات پیشرفت است...» (۱۳۰) میل، برخلاف لیبرالیسمهای بعدی، بستگی اندیشه‌اش به درک و مفهومی از پیشرفت را، که در آن پیشرفت مشتمل بر همگانی و جهانی کردن نهادهای اروپایی است، کاملاً عیان می‌سازد. لیبرالیسم میل هر ضعفی هم که داشته باشد - که در ضمن همان ضعفهای همه اندیشه‌های سیاسی، اعم از لیبرالی و غیره هستند که فلسفه تاریخی را اختیار می‌کنند که در پروژه نهضت روشنفکری تجسم یافته بود - دست کم این فضیلت را دارد که به دنبال توجیه خویش از طریق ارجاع به گزارشی از پیشرفت و تحوّل تاریخ بشری است که چون آشکارا بیان می‌شود قابل ارزیابی انتقادی است. این میزان از آگاهی تاریخی و خودانتقادی در هیچ یک از لیبرالیسمهایی وجود ندارد که جزو جریان حاکم در میان اخلاف میل در زمان خود ما هستند.

در آثار آیزایا برلین و جوزف راز ما بیان دوباره‌ای از لیبرالیسم می‌یابیم که کاملاً مانند لیبرالیسم میلی خودانتقادی است و در آن - شاید برخلاف نیت خودشان - وابستگی لیبرالیسمشان به فلسفه خاصی از تاریخ تقریباً به همان آشکاری لیبرالیسم میل است. در آثار برلین و راز آنچه جنبه محوری دارد یکی نظریه اخلاقی پلورالیسم ارزشی است و دیگر تأکید بر آزادی به عنوان ارزش اصلی سازنده اخلاق سیاسی لیبرالی. درک این دو متفکر از اندیشه آزادی

متفاوت است؛ راز به پیروی از میل و همصدا با بسیاری از نظریه پردازان لیبرال معاصر خودمختاری را در کانون اخلاق سیاسی می‌نشانند، حال آنکه برلین این جایگاه کانونی را برای درک و مفهومی که از آزادی منفی دارد حفظ می‌کند. (۳۱۱)

راز دفاع خویش از خودمختاری را در دل نظریه سیاسی و اخلاق لیبرالی آشکارا کمال جویانه‌ای جای می‌دهد، (۳۲۱) حال آنکه در نوشته‌ها و نظریات برلین نگاه کمال جویانه نهفته در آنها خصلت سیستماتیک کمتری دارد، و در ردّ فایده‌گرایی و نظریه‌های حق و صحه گذاردن آشکار و مکرر بر پلورالیسم ارزشی خود را نمایان می‌سازد. (۳۳۱) هر دو نویسنده به دین خود به سنت لیبرالی میلی اذعان دارند؛ اما راز لیبرالیسم کمال جویانه خود را از طریق بازتفسیر اساساً نو و ابتکاری خود از «اصل آزادی» ساخته و پرداخته می‌کند، (۳۳۱) و در مقابل برلین شباهتهای خانوادگی فراوانی را میان دیدگاههای خود و پلورالیسم ارزشی نیمه آگاهانه‌ای که در میل می‌یابد بازی می‌شناسد. (۳۵۱)

هر دو نویسنده در سازش دادن تأکید پلورالیستی خود بر تنوع فروناکاستنی و رقابت و قیاس ناپذیری ارزشها با تأکیدشان بر اولویت آزادی نسبت به سایر خیرهای اجتماعی به مشکل برمی‌خورند. اگر خیرها و فضیلتها بسیارند، اگر برخی از این خیرها و فضیلتها به گونه‌ای اجتناب ناپذیر و شاید ضرورتاً جا را برای بقیه تنگ می‌کنند و آنها را بیرون می‌رانند، و اگر هیچ اصل مافوقی نیست که به کمک آن بتوان در مورد این تضادها به حکمیت و داوری نشست، پس چه چیزی می‌تواند توجیه‌کننده بخشیدن اولویتی عام به آزادی — با هر مفهومی — بر سایر خیرهای اجتماعی باشد که در رقابت با آن هستند؟ اگر پلورالیسم ارزشی حقیقتی دارد و صادق است، آیا نباید بدرستی آزادی را هم صرفاً یک ارزش در میان ارزشهای بسیار دانست که هیچ امتیاز ویژه‌ای ندارد؟ آری، آزادی ممکن است جزء ذاتی و اساسی سبکهای از زندگی باشد که دست زدن به انتخاب را می‌ستایند و انسانها را در مقام مؤلفان زندگی خویش گرامی می‌دارند. این سبکهای زندگی بیانگر و تجسم بخش آرمانهای

انسانی خاصی هستند؛ اما چه چیزی به ما از نظر عقلانی اجازه می‌دهد که چنین آرمانهایی را -آرمانهای خودمختاری و فردیت که تقریباً به یک اندازه روحبخش لیبرالیسمهای متفاوت میل و برلین و راز هستند- در مقام اجزاء حیاتی رفاه و سعادت بشری بنشانیم؟ دفاع برلین و راز از خودمختاری و آزادی منفی، هر دو، بر این اساس است که این مفاهیم بیانگر آرمان خودآفرینی انسانی هستند که در آن اشخاص دست‌کم تا حدودی مؤلفان زندگیهای خویشند، و، خصوصاً در برلین، ارزش آزادی برگرفته و مشتق از اندیشه انسان در مقام موجودی ذاتاً انتخابگر است. اما محدودیت انتخاب در زندگی خوب، و تصویر همراه آن از انسان در مقام گونه‌ای انتخابگر، مفاهیمی آشکارا بسته به یک فرهنگ خاص هستند. این مفاهیم ویژگیهای آن زندگی اخلاقی نیستند که در ایلید یا بهاگوادگیتا، یا در جهان امروزی، در فرهنگهایی متجلی می‌شوند که میراث اخلاقی‌شان کنفوسیوسی است. با توجه به اینکه این آرمان قطعاً و به شکلی بدیهی وابسته به فرهنگی خاص است، چرا باید این آرمان زندگی بشری مرجح بر دیگر آرمانها باشد -خصوصاً چرا باید فردی معتقد به پلورالیسم ارزشی که به تنوع صورتهای اصیل شکوفایی اذعان دارد آن را مرجح بدارد؟ و چرا باید نهادهای سیاسی که در آنها این آرمان تجسم می‌یابد مرجح بر دیگر نهادهای سیاسی باشند که بیانگر آرمانهایی دیگرند که از نظر فرد معتقد به پلورالیسم ارزشی مشروعیشان هم به هیچ‌روی کمتر نیست؟

مشکل لیبرالیسم کمال‌جویانه‌ای از آن نوع که آثار میل تلویحاً بیانگر آن است، و لیبرالیسمهای برلین و راز ترویج می‌کنند، مشکل یافتن توجیه و توضیحی برای مرجعیت آن آرمان در مورد شخصیت انسانی و زندگی است که آنها واجدش هستند. از این آرمان نمی‌توان براساس فایده‌گرایی ناظر به نیاز دفاع کرد و خود ماهیت کمال‌جویی به عنوان نظریه اخلاقی که در آن درک و مفهومی از خیر جنبه بنیادین دارد هرگونه نقش بنیادین را از حقوق سلب می‌کند. با توجه به آگاهی تاریخی بسیار پیشرفته هر دو نویسنده، برای هر یک

از آنان پیروی از سنت حاکم لیبرالیسم کانتی معاصر بسیار نابجا و نامتناسب خواهد بود که بخواهند فرض را بر این بگذارند که فقط عاملی خودمختار می‌تواند زندگی انسانی خوبی داشته باشد. و درواقع هم هیچ‌یک از آنان چنین کاری نمی‌کند. اما اگر این کار را نمی‌کنند چگونه می‌توانند از موضع نسبی‌گرایانه رورتی (۱۳۶۱) پرهیز کنند که در آن لیبرالیسم به عنوان یک صورت زندگی در میان صورتهای بسیار - هرچند با امتیازات تاریخی منحصر به فرد - عرضه می‌شود؟

در آثار جوزف راز است که سیستماتیک‌ترین و جامع‌ترین تلاش برای فراهم آوردن پاسخی به این سؤالات صورت گرفته است. (۱۳۷) در نظر راز، نظریه اخلاقی نهفته در زیر اخلاق سیاسی لیبرالی نظریه‌ای کمال‌جویانه است، زیرا آرمان خاصی را در مورد شخصیت انسانی پیش می‌کشد و از نظر محتوانه حقوق-بنیاد است نه ناظر به نیاز. خود راز چنین می‌نویسد:

لیبرالیسم کمال‌جویانه بنیادهای اخلاقی محکمی دارد. از یک‌سو، بر طبق این درک و برداشت وظیفه حکومتها حفاظت از رفاه و سعادت مردم و ارتقای آن در محدوده سزاوارتها و تواناییهای آنان است. از سوی دیگر، مردم از طریق زیستن زندگی که خود حد و مرزش را مشخص کرده‌اند و شامل انتخابهای آزاد میان روابط و فعالیتهای متکثر ناسازگار اما ارزشمند است کامروا می‌شوند. - به عبارت دیگر از طریق انتخاب میان سبکها و صورتهای متکثری از زندگی که ارزشمند و ناسازگار هستند. (۱۳۸)

در چارچوب این گزارش ارسطویی گسترده از نظریه اخلاقی، که در آن اندیشه‌های شکوفایی انسانی بنیادین هستند، و اولویت حق بر خیر که مورد تصدیق و تأکید اخلاق کانتی است رد می‌شود، راز لیبرالیسم کمال‌جویانه‌ای را عرضه می‌کند که در آن آنچه فرهنگ لیبرالی را ممتاز می‌کند ارتقای خودمختاری در آن است. اما در گزارش ارسطویی راز چه چیزی بالا بردن

خیر خودمختاری تا به جایگاهی کانونی در اخلاق سیاسی را توجیه می‌کند؟ راز چگونگی از این مفهوم کمال‌جویانه خاص دفاع می‌کند؟ در نوشته‌های راز ما نه یک استدلال، بلکه دو استدلال متفاوت برای محوریت خودمختاری در اخلاق سیاسی می‌یابیم. استدلال نخست استدلالی کارکردی است - یعنی این استدلال که کسب مهارت در انتخاب خودمختارانه از نظر کارکردی برای رفاه و سعادت شخصی در جامعه‌ای که مشخصه‌اش تحرک در اشتغالات و مأواگزینی، و ابتکار و نوآوری در تکنولوژی و صورتهای کار، و تغییر کم و بیش بی‌وقفه در اعتقادات و اصول اخلاقی است چیزی صرف نظرناکردنی است. استدلال دوم استدلالی فرهنگی است - یعنی این استدلال که انتخاب خودمختارانه برای رفاه و سعادت اشخاصی که سنت فرهنگی‌شان درک و مفهومی خاص از خویشتن را در ذهنشان جایگیر کرده است، چیزی صرف نظرناکردنی است. این استدلالها در نوشته‌های راز کاملاً از هم متمایز نشده‌اند. در واقع، تا حدودی این استدلالها همپوشانی دارند، از این جهت که راز استدلال می‌کند که حتی رفاه و سعادت آنانی که فهمی از خویشتن در مقام عاملی خودمختار ندارند نیازمند داشتن مهارت خودمختاری است اگر که اینان در جامعه‌ای زندگی کنند که در آن اکثر دیگر افراد این درک و فهم از خویشتن را دارند. این صورت تغییر یافته‌ای از همان استدلال کارکردی است، اما صورتی است که فقط در فرهنگهای بخصوصی نیرو و قوت دارد.

روشن نیست که درک و برداشت کمال‌جویانه راز و ارج نهادن به خودمختاری که در دل این درک و برداشت جای دارد بیشتر از کدامیک از این دو استدلال مایه و قوت می‌گیرد. او می‌نویسد:

در جوامع صنعتی غرب درک و برداشت خاصی از رفاه و سعادت فردی عمومیت چشمگیری پیدا کرده است، و آن آرمان خودمختاری شخصی است... این آرمان بخصوص مناسب شرایط عصر صنعتی و دوران پس

از آن با تغییرات شتاب‌آلود تکنولوژیها و حرکت سریع نیروی کار است. این شرایط نیازمند توانایی سازگار کردن خود با شرایط متغیر تکنولوژیکی، اقتصادی، و اجتماعی، توانایی تطبیق دادن خود، کسب مهارت‌های تازه، و حرکت از یک خرده‌فرهنگ به یک خرده‌فرهنگ دیگر، و وفق پیدا کردن با دیدگاه‌های تازه علمی و اخلاقی است. (۱۳۹)

این به نظر بسیار شبیه استدلالی کاربردی است، اما راز بناگهان در ادامه مطلب می‌نویسد:

اشتباه است اگر آرمان [خودمختاری] را همان سازگار کردن خود با شنه‌ای روان جامعه مدرن بدانیم. خودمختاری آرمان خودآفرینی است. در دورانه‌ای پیشین آدم‌های خودمختار بسیاری بوده‌اند، چه خودشان یا اطرافیان‌شان این را شکلی آرمانی از هستی می‌دانسته‌اند یا نه.

چند صفحه بعد در همان کتاب راز تصریح و تأکید می‌کند:

ارزش خودمختاری شخصی از واقعیات زندگی است. چون ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که صورتهای اجتماعی‌اش تا حد زیادی مبتنی بر انتخاب شخصی است، و چون امکانهای انتخاب ما محدود به چیزهایی است که در جامعه ما موجود و در دسترس‌اند، ما فقط در صورتی می‌توانیم در آن جامعه شکوفا و کامروا شویم که توفیق خودمختاری را داشته باشیم... نهایتاً آنهایی که در فرهنگی تقویت‌کننده خودمختاری زندگی می‌کنند فقط در صورتی شکوفا و کامروا می‌شوند که خودمختار باشند. (۱۴۰)

راز در کتاب بعدی‌اش می‌نویسد:

ما خودمختاری را تا بدانجا ارج می‌گذاریم که بر رفاه و سعادت شخص خودمختار بیفزاید. ما این واقعیت را در نظر می‌گیریم که زندگی خودمختارانه بر ارزش زندگی می‌افزاید. ما زندگیهای خودمان و زندگیهای دیگران را زمانی بهتر می‌دانیم که خودمختارانه تکوین یافته باشند. اما ما فقط در صورتی انتخابهای خودمختارانه را ارج می‌نیم که این انتخابها انتخاب چیزهایی ارزشمند و شایسته انتخاب باشند. [۴۱]

راز در پاسخ به متقدانش تصریح می‌کند که در نظر او خودمختاری شرط لازم زندگی خوب یا حتی شرط لازم بهترین زندگی نیست:

من گمان می‌کنم در جهان می‌تواند جوامع غیرسرکوبگر وجود داشته باشد و وجود دارد، جوامعی که در آنها مردم زندگی‌شان را وقف کارهای ارزشمند می‌کنند، حتی اگر کارها و امکانهای انتخاب گشوده به روی آنان تابع انتخاب فردی نباشد. کار و زندگی افراد را ممکن است رسوم و آداب معین کنند، ازدواجها را والدین ترتیب دهند، زادن و تربیت فرزندان فقط در کنترل شهوت جنسی و سنت باشد، فعالیتهای نیمه‌وقت نادر و سنتی باشند، و درگیر شدن در این فعالیتهای بنا به اقتضا باشد نه انتخابی. در چنین جوامعی، که تحرک اندک است، حتی دوستان آدم انتخابی نیستند. تعداد افرادی که آدم بدانها برمی‌خورد و با ایشان تماس برقرار می‌کند انگشت‌شمارند و از تولد تا مرگ همراه آدم هستند، و آدم باید فقط با همانها سر کند. من گمان نمی‌کنم فقدان انتخاب از ارزش روابط انسانی بکاهد یا امکان نشان دادن برتری در مهارتهای فنی، تواناییهای جسمانی، روحیه و نوآوری، رهبری، دانشوری، خلاقیت و متخیل بودن را که همگی در چنین زندگیهای جلوه و بروز می‌یابند کم کند. [۴۲]

از استدلالهای راز چه استنباطی باید داشته باشیم؟ استدلال کارکردی در معرض آسیب دیدن از گواهیهای فرهنگهای آسیایی گوناگون معاصر است و

در واقع این فرهنگها این استدلال را نقض می‌کنند. این فرهنگها تکنولوژیهای غربی و صورتهای شناخت علمی غربی را اخذ و جذب کرده‌اند و به سطوح بالایی از صنعتی شدن و زندگی شهری رسیده‌اند و خود را بخوبی با فرایندهای پیوسته تغییرات تکنولوژیکی و اقتصادی وفق داده‌اند، بی‌آنکه ارزشهای غربی خودمختاری و فردیت را بپذیرند. چنین جوامعی – که ژاپن صرفاً شگفت‌ترین نمونه آنهاست، زیرا از نظر تاریخی نخستینشان بوده، و همچنان موفقترینشان است – از این جهت مدرنیزه شده‌اند که تکنولوژیهای غربی را جذب کرده‌اند و نهادهای غربی را اقتباس و اختیار کرده‌اند، اما این کارها را کرده‌اند بی‌آنکه در این میان ستهای فرهنگی بومی خود را جداً وانهند – ستهایی که در آنها ارزشهای فردگرایانه مورد ستایش نیست. آنها – مثلاً سنگاپور، کره جنوبی، مالزی، و تایوان – بدین ترتیب فلسفه تاریخ اروپامحورانه را، که هم مارکس و هم میل مسلم می‌گرفتند، از اعتبار انداخته‌اند – فلسفه تاریخی که می‌گوید پیش‌فرض یا پیش‌نیاز نهادهای شکوفای بازار فرهنگ اخلاقی فردگرایانه است. این مثالها استدلال کارکردی [در دفاع از ارزش خودمختاری] را از اعتبار می‌اندازند، اما مثال مهاجران آسیایی در فرهنگهای لیبرالی غربی هم این استدلال را می‌شکند – مهاجرانی که بسیاری‌شان با هر معیاری که بسنجیم – البته سواي معیاری که آرمان خاص غربی خودمختاری و فردیت را ملاک قرار می‌دهند – از جمعیت میزبانان موفقتر بوده‌اند.

همانگونه که بهیخو پارخ^۱ بدرستی استدلال کرده است:

همانگونه که مواردی نظیر ژاپن، کره جنوبی، سنگاپور، و دیگر کشورها نشان می‌دهد، برخی از اشکال صنعتی شدن نیازمند خودمختاری شخصی نیستند و حتی بدون آن بهتر عملی می‌شوند. البته این اشکال

صنعتی شدن نیازمند تحرّک سرمایه، کار، و غیره هستند، اما اینها ربط چندانی به خودآفرینی و خودسروری ندارند... این استدلال که خودمختاری از مقتضیات کارکردی جوامع مدرن است نیز استدلال موقّتری نیست، زیرا خودمختاری را چنان در نظر می‌گیرد که گویی تفاوتی با مهارت‌های ضروری غیراخلاقی، مثل سواد و حساب و کتاب دانستن، ندارد، و منکر آن می‌شود که خودمختاری مقام و موقع ارزشی اخلاقی را دارد - مقام و موقعی که راز بدان می‌بخشد. این استدلال از نظر تجربی هم غلط است... طبق بیان راز، مهاجران آسیایی به بریتانیا به خودمختاری بهایی نمی‌دهند. با این حال موفقیت مادی آنها چشمگیر و مورد قبول همگان است. در واقع آنها دقیقاً به این دلیل شکوفا و کامروا شده‌اند که اهمیت زیادی به خودمختاری نمی‌دهند و از منابع بی‌پایان و غنی زندگی باهمادی^۱ شکوفا و شبکه سهل‌الوصول حمایت اجتماعی بهره می‌جویند. از نظر رفاه و سعادت شخصی، آسیایی‌ها رنج‌ها و ناخوشی‌های خود را دارند، اما این رنج‌ها و ناخوشی‌ها بیش از رنج‌ها و ناخوشی‌های شهروندان بنا به فرض خودمختار نیست و حتی شاید بتوان گفت کمتر است. (۱۳۳۱)

استدلال کارکردی در دفاع از ارزش خودمختاری از نظر تجربی ابطال می‌شود، نه تنها با مثال انواع فرهنگ‌های غیرغربی، بلکه همچنین با مثال اعضای آسیایی خرده‌فرهنگ‌ها در جوامع لیبرال غربی که در آنها خودمختاری ستوده می‌شود. در واقع، اگر حق با پارخ باشد، اعضای چنین خرده‌فرهنگ‌هایی موقّترند از آن جهت که آرمان حاکم خودمختاری فرهنگ‌های لیبرالی را که در آنها زندگی می‌کنند اختیار نمی‌کنند. اختیار کردن این آرمان رفاه و سعادت آنها را بیشتر که نمی‌کند هیچ، کمتر هم می‌کند. برخلاف ادّعای راز آنهایی که در فرهنگ‌های مقوم خودمختاری زندگی می‌کنند نه اینکه صرفاً با خودمختار

بودن کامروا و شکوفا نمی‌شوند، بلکه برخی از آنها در صورتی و تا جایی کامروا تر و شکوفا تر از اعضای چنین فرهنگی هستند که در برابر آن مصون بمانند. در مورد چنین افرادی هیچ استدلال کارکردی یا ابزاری در دفاع از ارزش خودمختاری صدق نمی‌کند، و بنابراین هیچ استدلالی هم نمی‌تواند در این جهت رفاه و سعادت آنان را مستند قرار دهد.

حتی اگر مدعاهای تجربی پارخ را هم نپذیریم، استدلال او بنیان تجربی ضعیف و شکننده‌ای را که راز استدلال کارکردی‌اش در دفاع از ارزش خودمختاری را بر آن بنیان می‌نهد آشکار می‌سازد، و نشان می‌دهد چقدر در جهان واقعی حتی در فرهنگهای لیبرال پیوند میان خودمختاری شخصی و رفاه و سعادت فردی سست است. به نظر ناساز و ناهنجار می‌آید که آرمان محوری لیبرالیسم کمال‌جویانه ناچار باشد ارزش و اعتبارش را از چنین ادعاهای تجربی پر از استثنا، اسقاط‌کردنی، و غالباً ناپذیرفتنی یا اشتباه اخذ کند. وضع استدلال فرهنگی هم در این زمینه چندان بهتر نیست. استدلال فرهنگی این است که خودمختاری شرط حیاتی و صرف‌نظرناکردنی برای رفاه و سعادت فردی اشخاصی است که درکشان از خودشان این است که مؤلف زندگی خویش هستند - یعنی برای اشخاصی که فرهنگ لیبرالی‌شان (شاید بتوان گفت) عادتشان داده است که برای خودشان دست به انتخاب بزنند. حال این درست است که رفاه و سعادت شخصی چنین افرادی بعید است در صورتهایی اجتماعی ارتقا یابد که به خودمختاری آنها لطمه می‌زنند، زیرا درک و تصور آنها از رفاه و سعادت بر این اساس است که رفاه و سعادتشان پیوندی ناگسستنی با خودمختار ماندن دارد. اما این حقیقت ثابت‌کننده ارزش خودمختاری حتی برای چنین اشخاصی نیست، زیرا احتمال اینکه آنها در اعتقاد خود به سهم انتخاب خودمختارانه در رفاه و سعادتشان در اشتباه باشند کم نیست. این مطلب باید برای هرکسی که نسبی‌گرای فرهنگی مطلق نیست چنین باشد، و برای راز یقیناً چنین است،

زیرا راز واقع‌گرایی اخلاقی است که مؤکداً می‌گوید رفاه و سعادت - دست‌کم تا حدودی - عینی است. راز در نوشته‌های خود دربارهٔ اصالت تعدّد فرهنگها^{۱۳۳۱} بدرستی گفته است که حقیقت فرهنگها را هرگز نباید با تخمین و ارزیابی خود آن فرهنگها سنجید - مثلاً با ادّعای آنها در مورد سهم صورتهای اجتماعی شاخصشان در رفاه و سعادت فردی. یقیناً این مطلب عیناً در مورد فرهنگهای لیبرالی هم صادق است که عاقلانه آن است که ادّعایشان در مورد نقش خودمختاری در رفاه و سعادت اعضایشان را بنا به ارزش صوری‌اش عین حقیقت نپنداریم. بر همین اساس، اگرچه درست است که اعتقاد ریشه‌دار به ارزش خودمختاری - مانند همهٔ اعتقادهای اخلاقی ریشه‌دار دیگر - بایستی به هنگام ارزیابی سعادت و رفاه آنانی که چنین اعتقادی دارند و آنرا در زندگی‌شان بروز می‌دهند به حساب آوریم، اما این «واقعیت زندگی»^{۱۳۵۱} که خودمختاری در فرهنگهای لیبرالی تا این حد گرامی است نشان نمی‌دهد که به واقع هم به همان اندازه در سعادت و رفاه شخصی نقش داشته باشد - حتی نه در رفاه و سعادت آنانی که آنرا گرامی‌تر از هر چیز می‌دارند.

در حقیقت، استدلال راز زمانی بیشترین قوّت را خواهد داشت که ما این اعتقاد را به‌او نسبت دهیم که خودمختاری سرنوشتی تاریخی است که نیروهای تاریخی دیگری - مثلاً مدرنیزاسیون - که غیرقابل مقاومت هستند آنرا به ما تحمیل کرده‌اند. اما، هرچند درست است که فرهنگهای لیبرالی غربی عمدتاً از آرمان خودمختاری و تصوّر - یا توهم - خودآفرینی همراه با آن روح و الهام گرفته‌اند، اما این بدان معنا نیست که مدرنیزاسیون و خودمختاری لازم و ملزوم همدیگرند، یا پیش‌نیاز شکوفایی انسانی و رفاه و سعادت فردی در همه یا حتی اکثر فرهنگهای مدرن خودمختاری است. خودمختاری، اگر اصلاً پیش‌نیاز شکوفایی و رفاه و سعادت باشد، فقط در فرهنگهایی پیش‌نیاز

اینهاست که مانند فرهنگهای لیبرالی غربی معاصر صورتهای اجتماعی پیشاپیش آنرا تجسم بخشیده‌اند و خود تقویت‌کننده رفاه و سعادت هستند. این حکم - که در نوشته‌های میل آشکار است، و در نوشته‌های راز فرضی ضمنی و تلویحی است - که همه جوامع مُدرن یا «متمدن» بایستی خودمختاری را به عنوان شرط رفاه و سعادت اعضایشان ارتقا دهند - که اگر حکمی صادق بود استدلال آنها را نیرومندتر می‌کرد - اکنون با تاریخ برخی ملت‌های غیرغربی و تجربه مهاجران آسیایی در جوامع لیبرال غربی ابطال شده است. تا جایی که من می‌فهمم، فقط همین فلسفه تاریخ اروپامحورانه‌ای که براساس آن مدرنیزاسیون مستلزم پذیرش ارزشهای فردگرایانه غربی است، می‌تواند در نوشته‌های میل یا راز پی و بنیان محکمی برای ارج نهادن به فردیت و خودمختاری در مقام چیزی فراتر از و سوای آرمانهایی روحبخش صورتهای فرهنگی محلی ایجاد کند.

و باز، این فقط چنین فلسفه تاریخ اروپامحورانه‌ای است که می‌تواند توضیح‌دهنده ربط و مناسبت گسترده‌تری باشد که لیبرالیسم‌های اخیر نظیر لیبرالیسم راولز یا رورتنی برای خودشان قائل هستند. در نظریات اخیرتر راولز، در مرحله دیویی‌اش، بی‌تردید ادعاهای آشکارا جهانشمول نظریات پیشین تعدیل شده‌اند؛ اما چه چیزی مؤید و پشتوانه این ادعاست که گزارشی از عدالت که در نوشته‌های اخیر راولز آمده است اهمیت و اعتباری پاینده دارد؟ راولز با تقلای بسیار تأکید می‌کند که لیبرالیسم او، برخلاف لیبرالیسم میل، آرمانهای اخلاقی فراگیر خودمختاری و فردیت را در جایگاه برتر نمی‌نشانند؛ (۴۶) اما الگویی از شخص که در نوشته‌های اخیر، مانند نوشته‌های پیشین، راولز مطرح می‌شود آشکارا عصاره صورت فردگرایانه زندگی در فرهنگهای لیبرال غربی معاصر، و خصوصاً، ایالات متحده امریکاست. علاوه بر این، راولز فقط با توسل به این درک و برداشت از شخص - یعنی سوژه‌ای انسانی ریشه‌کن‌شده از هر نوع وابستگی باهمادی پایه‌ای و تخلیه‌شده از هر

نوع هویت تاریخی و فرهنگی شاخص - است که می‌تواند از واقعیت تاریخی تنوع جهان‌بینی‌ها و مفاهیم خیر، [حقانیت] دولت لیبرالی را نتیجه بگیرد. زیرا واقعیت تاریخی پلورالیسم به خودی خود به نحوی بسیار طبیعی و معقول مؤید پروژه هابزی رفتن به دنبال مصالحه صلح‌آمیز است تا اینکه مؤید پروژه کانتی شکل دادن به قانون اساسی لیبرال باشد که همه عواملان خودمختار بتوانند مورد تصدیق عقلانی قرارش دهند. بدون تسمه نگهدارنده زیرین فلسفه تاریخی دیوبی‌وار که در آن فرض می‌شود صورتهای اجتماعی فردگرایانه غربی و خصوصاً امریکایی سرنوشت تاریخی نوع بشر است، گزارش راولز از عدالت فقط از نظر محلی جالب خواهد بود و نوعی بیان سیستماتیک شهودات و ادراکات از خویشتن قشر معینی در فرهنگ لیبرالی امریکایی به حساب خواهد آمد. گزارش راولز از عدالت هیچ مرجعیتی برای هیچ‌کس دیگر نخواهد داشت و علاقه زیادی در کسان دیگر برنخواهد انگیزخت.

عین همین مطلب در مورد پروژه عمیقاً اندیشیده ریچارد رورتی برای لیبرالیسمی بی‌بنیاد^۱ هم صادق است که در آن بر امکانی بودن خویشتن، گفتمان، و باهماد لیبرالی کاملاً اذعان می‌شود. [۳۷] این پروژه در آثار رورتی با اندیشه «اوتوپایی پراگماتیستی» تلفیق شده است - یعنی «جامعه جهانی همگانشمولی» که «تجسم‌بخش همان نوع اوتوپایی است که فراوایت‌های^۲ رهایی مسیحی، روشنفکری، و مارکسیستی همه بدان ختم می‌شوند.» [۳۸] این تلفیق به نحوی صورت می‌گیرد که فقط در صورتی معنایی می‌یابد که نظریه‌ای دیوبی‌وار - یا میلی - از پیشرفت پیش‌فرض آن باشد که در آن فرهنگ لیبرالی به عنوان بهترین ضامن منافع کل نوع بشر در نظر گرفته می‌شود. در غیر این صورت، مثل پروژه راولز، پروژه رورتی هم - پروژه «جامعه لیبرالی آرمانی که هیچ هدفی جز آزادی ندارد» [۳۹] - فقط از این جهت

جالب خواهد بود که بیانی از آرمان مشخصاً غربی، و در واقع مشخصاً امریکایی، فردگرایی خواهد بود. رورتنی متوجه است که همه صورتهای لیبرالیسم شالوده‌گرا^۱ صورتهای فرهنگی محلی جوامع لیبرالی را به حد و مقام مقتضیات همگانی و جهانی عقل و خرد و فایده یا عدالت بالا می‌برند. و چنین پروژه‌های شالوده‌گرایی در فلسفه سیاسی لیبرالی همگی شکست خورده‌اند. در عین حال، او اذعاهای عام و جهانی در مورد فرهنگ لیبرال امریکایی مطرح می‌کند که فقط براساس استفاده او از فلسفه تاریخی دیویی‌وار قابل دفاع است که در آن صورتهای فرهنگی فردگرایانه محلی امریکایی به صورت نطقه و منشأ، یا نمونه نوعی، تمدنی جهانی یا جهانشمول به تصور درآیند. اگر درک و برداشت دیویی‌وار او از پیشرفت را، که امتیازات تاریخی منحصر به فرد و بی‌وجهی به یک صورت فرهنگی خاص اعطا می‌کند، رها کنیم، آنگاه دیگر آرمانهای لیبرالی رورتنی مرجعیت یگانه‌ای حتی برای امریکا نخواهند داشت که در آن فرهنگ لیبرالی اگرچه قدرتمند است، اما دست‌کم در بیرون از نهادهای آکادمیک - هژمونی ندارد. اگر چنین است، پس صورتهای فرهنگی لیبرالی فقط تجسم بخش یک سبک زندگی در میان بسیار سبکهای زندگی هستند، و هیچ مرجعیتی برای انشای شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگر صورتهای زندگی ندارند.

پس وظیفه فلسفه سیاسی وظیفه دلیل‌تراشانه یافتن دلایل ضعیف برای آنچه باور و اعتقاد آکادمی لیبرالی بنا به غریزه است نیست، بلکه وظیفه‌اش قالب دادن به شرایط معقول همزیستی میان باهمادهای مختلف و سبکهای مختلف زندگی است. تنوع و گوناگونی ارزشها که برنامه فکری این وظیفه را معین می‌کند پلورالیسم کم‌خون نقشه‌های زندگی نیست که در نظریات راولز و در لیبرالیسمی امریکایی که راولز بیان می‌کند مورد تجلیل قرار می‌گیرد، بلکه قیاس‌ناپذیرها، توافق‌ناپذیرها، و تضادهایی است که در جهان واقعی

میان سبکهای کلی زندگی و درکها و مفاهیم مختلف از خیر که در زندگیهای باهمادهای تاریخی تجسم یافته‌اند یافت می‌شود. پروژه فلسفه سیاسی مابعد لیبرالیستی و پلورالیستی تنوریزه کردن این تضاد و پیجویی صلح در میان فرهنگها، باهمادها، و سبکهای زندگی متنوع و مختلف است. همین پروژه است که به اعتقاد من جایگزین تاریخی پروژه لیبرالی خواهد شد و خلف واقعی لیبرالیسم است. در این پروژه پلورالیستی صورتهای زندگی لیبرالی و فرهنگهای لیبرالی از هیچ امتیاز و مزیتی برخوردار نخواهند بود.

این نتیجه‌گیری اجتناب‌ناپذیر است که اخلاف لیبرال میل، مانند خود میل، وابسته درک و مفهومی از پیشرفت هستند که تاریخ آنرا از اعتبار انداخته است. زیرا فقط فلسفه تاریخی که در آن جهانی شدن ارزشهای غربی فردیت و پیشرفت معادل پیشرفت نوع انسان تلقی می‌شود می‌تواند پشتیبان ادعاهای عام و جهانی لیبرالیسم در زمانی باشد که دست از پروژه‌های شالوده‌گرایانه‌ای کشیده باشیم که زمانی متفکران لیبرال - متفکرانی چون میل - را دلمشغول خود ساخته بود. شاید درکها و مفهومیهای دیگری از پیشرفت هم ممکن باشند که ارزشهای غربی یا لیبرالیسم را در مقام برتر نمی‌نشانند؛ یا شاید سوءظن به اندیشه پیشرفت به عنوان یادگار بربری نهضت روشنفکری نابجا نباشد. به هر صورت، ردّ تجربی این فلسفه تاریخ اروپامحورانه توسط خود تاریخ به معنای نابودی نه تنها لیبرالیسم میل بلکه همه فلسفه‌های سیاسی لیبرالی است. همانگونه که یکی از متفکران بزرگ لیبرال دوران ما نوشته است:

شاید آرمان آزادی انتخاب اهداف، بی‌آنکه ادعای اعتباری ابدی برای آن اهداف داشته باشیم، و پلورالیسم ارزشها که مرتبط با همین آرمان است، صرفاً ثمره اخیر تمدن سرمایه‌داری رو به افول ما باشد: آرمانی که اعصار دور و جوامع بدوی آنرا نمی‌شناخته‌اند، و آرمانی که آیندگان احتمالاً با کنجکاوی و حتی همدلی بدان خواهند نگریست، اما درست درکش نخواهند کرد. (۱۵۰)

با فهم و پذیرش این حقیقت - که ارزشهای لیبرالی به هیچ وجه به وسیله تاریخ بیمه و تضمین نشده‌اند و هیچ حقی برای ادعای تجسم بخشیدن به منافع دائمی نوع انسان ندارند - اذعان خواهیم کرد که ما از اخلاف لیبرال میل نیستیم، بلکه از اخلاف و پسینیان لیبرالیسم هستیم.

یادداشت‌های بعد التحریر

1. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1969, footnote, pp. lix-lx.
2. John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford and New York, Oxford University Press, World Classics, 1991, John Gray (ed.), p. 15.
۳. در میان میل‌پژوهان و فیلسوفان اخلاقی و سیاسی که در مورد ویراست اول این کتاب اظهار نظرهایی کردند نوشته‌های زیر از همه مهمتر بوده است:
 Fred Berger, *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkley, the University of California Press, 1984.
 Larry Alexander, «Pursuing the Good-Indirectly», *Ethics* 95 (January 1985).
 Robert W. H. Hoag, «Happiness and Freedom: Recent Work on John Stuart Mill», *Philosophy and Public Affairs*, 1986, vol. XV.
 John Skorupski, *John Stuart Mill*, London and New York, Routledge, 1989.
 Maurice Cowling, «Preface to the Second Edition», *Mill and Liberalism*, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
 Jonathan Riley, «One Very Simple Principle», in *Utilitas*, November 1991, vol. 3, no. 1.
 Jonathan Riley, «Individuality, Custom and Progress», in *Utilitas*, May 1991, vol. 3, no. 2.
- C. L. Ten, «Mill's Defence of Liberty», in *J. S. Mill on Liberty in Focus*, John Gray and G. W. Smith (eds.), London and New York, Routledge, 1991.
- Wendy Donner, *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.
- David Lyons, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1994.
۴. مقصودم نوشته‌های زیر از من است:
 «John Stuart Mill: the Crisis of Liberalism», in *Plato to Nato: Studies in Political Thought*, introduced by Brian Redhead, London, Penguin Books/BBC Books, 1984 and 1995.

«Indirect Utility and Fundamental Rights», and «Mill's and Other Liberalisms», in John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* London and New York, Routledge, 1989, chapters 8 and 12.

«Introduction», in John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*.

«Introduction», by John Gray and G. W. Wmth, in John Gray and G. W. Smith (eds.), *J. S. Mill on Liberty in Focus*.

همچنین نوشته‌های زیر ربط نزدیکی به لیبرالیسم میلی دارند:

«An Epitaph for Liberalism», in John Gray, *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York, Routledge, 1993, chapter 16.

«A Conservative Disposition: Individualism, the Free Market and the Common Life», in John Gray, *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, London and New York, Routledge, 1993, chapter 2, especially pp. 51-5.

John Gray, *Berlin*, London, Harper Collins (Fontana Modern Masters), 1995.

John Gray, *Liberalism*, Second Edition, Milton Keynes, Open University, 1995, chapter 6 and Postscript.

«After the New Liberalism» and «From Post-liberalism to Pluralism», in John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London and New York, Routledge, 1995, chapters 8 and 9.

5. James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Stuart Warner (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, Liberty Classics, 1993.

مجموعه‌ای بسیار مفید از نظرهای انتقادی دربارهٔ رسالهٔ دربارهٔ آزادی میل که معاصرانش ابراز داشته‌اند در کتاب زیر گردآوری شده است:

Liberty: Contemporary Responses to John Stuart Mill, Andrew Pyle (ed.), Bristol, Thoemmes Press, 1994.

6. John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Oxford, Oxford University Press, 1943, «Introduction».

7. J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, p. 67.

۸. برخی از مشکلات پیامدگرایی غیرمستقیم به نحوی روشن‌کننده در نوشتهٔ زیر مورد بحث قرار گرفته‌اند:

Larry Alexander, «Pursuing the Good-Indirectly», *Ethics* 95 (January 1985).

9. Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law* (four volumes), vol. 1, *Harm to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

10. J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, *op.cit.*, p. 13.

۱۱. من در اینجا واژهٔ «کمال‌جویی» را در معنایی به کار می‌برم که در فلسفهٔ سائهای

اخیر پیدا کرده است، و مراد از آن هرگونه نظریه اخلاقی است که هسته آن مفهومی از شکوفایی انسانی است. کلاً همین اندیشه، که در آن خیر انسانها را اقتضانات طبیعت یا طبیعتهایشان معین می‌کند، موضوع بهترین پژوهش موجود در زمینه این نوع نظریه اخلاقی قرار گرفته است:

Thomas Harka, *Perfectionism*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1993.

12. J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, p. 89.

13. *Ibid.*, p. 89.

14. *Ibid.*, p. 89.

۱۵. برای اطلاع از بحثی مخالف و ابتکاری اما اقتناع‌نکننده، رجوع کنید به:

Roderick T. Long, «Mill's Higher Pleasures and the Choice of Character», in *Utilitas*, November 1992, vol. 3, no. 2, especially pp. 234-7.

16. I. Berlin, «John Stuart Mill and the Ends of Life», in *Four Essays on Liberty*.

۱۷. برای اطلاع از بحث مفیدی درباره این جنبه از رفاه و سعادت بشری رجوع کنید به: James Griffin, *Well-being: its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986, chapter II.

18. John Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, p. 120.

19. *Ibid.*, p. 120.

20. *Ibid.*, p. 120.

21. *Ibid.*, pp. 126-7.

22. *Ibid.*, p. 127.

۲۳. برای اطلاع از بحث مفصلتر و سیستماتیک‌تری در مورد استدلال برلین رجوع کنید به:

J. Gray, *Berlin, op.cit.*

24. J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, p. 122.

25. *Ibid.*, p. 89.

26. J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, p. 117.

27. See John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972, and *Political Liberalism*, New York, Colombia University Press, 1993.

مثالهای دیگر از این شیوه توجیه‌کننده در فلسفه سیاسی لیبرالی اخیر را، که در آن نگرش شهودی به اخلاق با صحنه‌گذاردن غیرانتقادی بر هنجارها و ارزشهای لیبرالیسم امریکایی ترویج شده است، در آثار زیر یافت می‌شود:

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1972.

Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Ronald Dworkin, *Law's Empire*, London and New York, Fontana, 1991.

Ronald Dworkin, *Life's Empire*, London and New York, 1994.

B. Ackerman, *Justice and the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.

R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.

28. J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, p. 15.

29. *Ibid.*, p. 80.

30. *Ibid.*, p. 223.

۳۱. در مورد آثار برلین رجوع کنید به:

I. Berlin, *Four Essays on Liberty*.

I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, London, John Nurray, 1990.

Claud J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

برای اطلاع از بحثی روشنگر درباره اخلاق که ربط زیادی به دیدگاههای برلین دارد رجوع کنید به:

Charles Taylor, «A most peculiar institution», in J. G. J. Altham (ed.), *World, Mind, and Ethics: Essays on Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

من رابطه برلین با میل را در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

J. Gray, *Berlin, op.cit.*

برای اطلاع از عقاید و آرای جوزف راز خصوصاً به کتابهای زیر رجوع کنید:

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

آثار راز در کتابهای زیر مورد بحث قرار گرفته است:

S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford and Cambridge, USA, 1992, chapter 8.

J. Gray, *Enlightenment Wake*, chapter 6.

۳۲. برای اطلاع از پژوهشهای اخیر در مورد خودمختاری به شکلی که در فلسفه

لیبرالی اخیر رخ می‌نماید رجوع کنید به:

L. Crocker, *Positive Freedom*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980.

John Christman (ed.), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989.

Richard Lindley, *Autonomy*, London, Macmillan, 1986.

Lawrence Haworth, *Autonomy: An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, New Haven, Yale University Press, 1986.

S. I. Benn, *A Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

برای اطلاع از بحثی درباره اینکه آزادی منفی، و نه خودمختاری، ارزش محوری در لیبرالیسم است رجوع کنید به:

Hillel Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford and Cambridge, USA, Blackwell, especially chapters 2 and 8.

33. I. Berlin, «The Pursuit of the Ideal» in *Crooked Timber of Humanity*.
34. J. Raz, *The Morality of Freedom*.
35. I. Berlin, «John Stuart Mill and the Ends of Life», in *Four Essays on Liberty*.
36. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
۳۷. من در کتاب بولین خود در فصل ششم استدلال کرده‌ام که برلین ضرورتاً از استنتاج اخلاق سیاسی لیبرالی از نظریه اخلاقی پلورالیستی ارزشی توفیقی نمی‌یابد.
38. J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, p. 105.
39. J. Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 369-70.
40. *Ibid.*, p. 394.
41. J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, p. 105.
42. J. Raz, «Facing Up: a Reply», *University of California Law Review*, vol. 62, March-May 1989.
43. B. Parekh, «Superior People: the Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls», in *Times Literary Supplement*, 25 February, 1994, p. 12.
44. J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, chapter 7, p. 167 *et seq.*
45. J. Raz, *The Morality of Freedom*, p. 394.
46. J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 78.
47. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*.
48. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 209.
49. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 60.
50. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, p. 172.

ضمیمه

نقد پلورالیستی جان گری بر لیبرالیسم

نوشته جورج کراودر

ترجمه خشایار دیهیمی

خلاصه: جان گری مدعی است که «پلورالیسم ارزشی» یا تکرر و توافق‌ناپذیری ارزشهای پایه‌ای هر گونه کوششی برای دفاع معقول و استدلالی از اولویت لیبرالیسم (یا هر ایدئولوژی دیگری) را بر رقیبانش از ریشه ست می‌کند. او می‌گوید ارزشهای توافق‌ناپذیر نمی‌توانند به نحوی عقلانی رده‌بندی شوند، مگر در موارد خاص، با اینهمه لیبرالیسم ظاهراً مدافع ترفیع و ترویج برخی ارزشهای خاص، و نه ارزشهای دیگر، به طور کلی است. بحث من این است که نقد گری در برابر برخی توجیهات سنتی سیاست لیبرالی قوت و قدرت دارد، اما او در نافذ بودن این نقد در مورد دیگر صورتهای اخیرتر نظریه لیبرالی راه اغراق می‌پیماید. نظر گری در این مورد که لیبرالیسم صرفاً یک صورت زندگی در میان صورتهای دیگر است که نمی‌تواند هیچ ادعای تفوق بر آنها داشته باشد، مبتنی بر درک غلطی از پیامدها و مبانی ضمنی پلورالیسم ارزشی است. نامتوافق بودن ارزشها به معنای توافق‌ناپذیری مطلق صورتهای زندگی، نظیر آنچه در فرهنگهای لیبرالی و غیرلیبرالی هست، نیست. پلورالیسم ارزشی نه تنها به هیچ وجه با دفاع معقول و استدلالی از لیبرالیسم ناسازگار نیست، بلکه خود می‌تواند بنیادی عقلانی برای لیبرالیسم فراهم آورد.

برخی از نافذترین نقدها بر جریان اصلی نظریه سیاسی لیبرال معاصر را می‌توان در آثار جان گری یافت. ۱۱۱ در نظر گری، استدلالات پایه‌ای استاندارد در دفاع از لیبرالیسم همگی همان نقص پایه‌ای را دارند: همه آنها می‌خواهند نشان دهند که خرد عام و بیطرفانه‌ای را می‌توان مستند رجحان بخشیدن

به مجموعه نسبتاً کوچکی از خیرهای بشری بر سایر خیرها قرار داد. اما گری معتقد است پلورالیسم ارزشی، یعنی این اندیشه که پایه‌ای‌ترین خیرهای بشری متکثر و توافق‌ناپذیرند و در نتیجه زمانی که در تضاد قرار می‌گیرند ما ناچار از دست زدن به انتخابهای دشواری میان آنها می‌شویم، این سودا را عقیم می‌گذارد. از شوخیها و عجایب روزگار اینکه مروج اصلی اندیشه پلورالیسم ارزشی، مرحوم آیزایا برلین، خود از مدافعان صریح و بی‌پرده لیبرالیسم بود.^{۱۲۱} اما در عین اینکه برلین معتقد بود پلورالیسم و لیبرالیسم با هم سازگارند و حتی پیوندی طبیعی دارند، گری می‌گوید که پلورالیسم ارزشی همه کوششهای معمول برای فراهم آوردن بنیادی عقلانی برای لیبرالیسم را نقش بر آب می‌کند. علتش این است که اگر ارزشها متکثر و توافق‌ناپذیر باشند، پس رده‌بندی لیبرالی ارزشها فقط یک نوع رده‌بندی ممکن در میان رده‌بندیهای دیگر است، و عقلانی‌تر از شقوق دیگر نیست.

درواقع این رده‌بندی در پایه و اساس غیرعقلانی است، و صرفاً بیانگر مجموعه ممکن به امکان خاصی از ترجیحات، پیشداوریها، و ستهای محلی و موقتی است.

آیا همانگونه که گری فرض می‌کند پلورالیسم ارزشی بایستی بناچار منجر به رد کلی استدلال لیبرالی شود؟ این سؤال به دو جهت سؤال بسیار مهمی است. نخست، جدا از کسانی که به تبعیت از برلین فرضشان بر این است که می‌توان دست به دفاعی پلورالیستی از لیبرالیسم زد، بسیاری از فیلسوفان سیاسی معاصر ممکن است خود را با روایتی از پلورالیسم ارزشی و لیبرالیسم، هردو، همدل ببینند. اگر استدلال گری درست باشد، آنگاه طیف وسیعی از این‌گونه فیلسوفان خود را ناچار خواهند دید در پذیرش یکی از این دو، پلورالیسم ارزشی و لیبرالیسم، یا هردو، تجدید نظر کنند. ثانیاً، اگر استدلال گری درست باشد، این استدلال نه تنها فلسفه سیاسی لیبرالی را هدف قرار خواهد داد، بلکه به کل فلسفه سیاسی با نقش سستی هنجارینی که برای آن

تصوّر می‌شود که جستجویی است برای یافتن دلایلی است که بتواند ترتیبات سیاسی خاصی را مطلوب‌تر از دیگر ترتیبات سیاسی قلمداد کند لطمه خواهد زد. در کل، تردید گری در امکان رده‌بندی عقلانی ارزش‌ها به حدّ چالشی جدی با چشم‌اندازهای استدلال سیاسی عقلانی می‌رسد.

در بحث من درباره نظریات گری صدق و درستی روایتی از پلورالیسم ارزشی فرض گرفته خواهد شد، و کانون توجه در آن تضاد ادّعایی میان پلورالیسم و لیبرالیسم خواهد بود.^{۱۳۱} من استدلال خواهم کرد که در عین اینکه نقد گری قوّت و نیرویی در برابر استدلال‌های سستی‌تر دارد، در نافذ بودن آن علیه انواع دیگر توجیهات لیبرالی به راه اغراق رفته است. خصوصاً این نظر گری درباره لیبرالیسم، که آن‌را صرفاً یک صورت زندگی در میان صورتهای دیگر می‌داند، که هیچ مدّعی عقلانی برای تفوّقش بر آنها ندارد، مبتنی بر درک غلطی از پیامدهای ضمنی پلورالیسم ارزشی است. من نشان خواهم داد که توافق‌ناپذیری ارزش‌ها به معنای توافق‌ناپذیری مطلق صورتهای زندگی، نظیر آنچه در فرهنگهای لیبرالی و غیرلیبرالی هست، نیست. پلورالیسم ارزشی با طیف بسیار گسترده‌ای از استدلال‌های عقلانی در دفاع از لیبرالیسم سازگار است، طیفی بسیار گسترده‌تر از آنچه گری روا می‌دارد. من در پایان طرح مختصری در دفاع از لیبرالیسم عرضه خواهم کرد که مبتنی بر خود پلورالیسم ارزشی خواهد بود.

نقد گری

نقطه‌ای که گری برای شروع برگزیده است گزارش برلین از پلورالیسم ارزشی در مقاله مشهور «دو مفهوم از آزادی» است. طبق گفته برلین، مجموعه‌ای از خیرهای انسانی پایه‌ای و عینی، یعنی مجموعه‌ای از هدف‌ها، هست که همه انسانها در پی‌اش هستند، هرچند با توصیفات و تفاسیر گوناگون و با تقدّم و تاخیرهای متفاوت در فرهنگهای متفاوت. اما با آنکه خیرهای انسانی پایه‌ای

عینی هستند، اساساً واحد و هماهنگ نیستند، بلکه متکثر و بالقوه ناسازگارند. در نتیجه «امکان تضاد» — امکان تراژدی — را هرگز نمی‌توان بکلی از زندگی بشر، چه شخصی و چه اجتماعی، حذف کرد، زیرا «هدفهای انسانها بسیارند، و همه آنها هم در اساس با همدیگر سازگار نیستند».[۳] درواقع، اهداف انسانی نه تنها بالقوه ناسازگارند، بلکه «توافق‌ناپذیر» هستند: آنها را نمی‌توان با یک معیار مشترک سنجید؛ و هرکدام معیار سنجش خودشان هستند. همین امر سبب می‌شود تضاد میان ارزشها حالت تراژیک پیدا کند. «ما با انتخابهایی میان اهداف به یکسان غایی و مدعاهای به یکسان مطلق مواجهیم که تحقق بخشیدن به برخی از آنها لزوماً و بناگزی با فدا کردن بقیه همراه خواهد بود».[۵] ازمانی که خیری فدای خیر دیگر می‌شود یا با آن تاخت زده می‌شود، دیگر معیار جامعی نخواهد بود که به کمک آن بتوانیم بگویم که خسران وارده کلاً با نفع به دست آمده جبران شده است. منافع به دست آمده و خسرانها، هر دو، «غایی» اند.

چون همه ارزشهای پایه‌ای مطلق و خودبنیاد هستند و هیچ‌یک را نمی‌توان به دیگری برگرداند و برحسب دیگری تعبیر کرد. این سؤال پیش می‌آید که آیا انتخاب میان خیرهای متکثر می‌تواند عقلانی باشد یا نه، و اگر می‌تواند بر چه پایه‌ای می‌تواند عقلانی باشد. شاید به نظر چنین بیاید که در انتخاب میان ارزشهای توافق‌ناپذیر، انتخاب یکی همانقدر مدلل است که انتخاب دیگری: هر ارزشی مجموعه خاص دلایل خود را تولید می‌کند، و ارزش برتری نیست که بتوان از آن دلایل جامع و شاملی بیرون کشید. پس ممکن است به نظر بیاید که انتخابهای میان توافق‌ناپذیرها انتخابهای «رادیکالی» هستند که اساسشان عقل و منطق نیست بلکه تمایلات غیرعقلانی یا دلسپردگی به این ارزش و نه آن ارزش دیگر است. این ممکن است به نظر پیام «دو مفهوم از آزادی» باشد که در آن برلین تأکید می‌کند که تکثر ارزشها محدودیت بزرگی را برای توانایی خرد بشری در راه برساختن نظام جامع و

هماهنگی از اخلاق و سیاست ایجاد می‌کند. [۶] مهمترین نکته‌ای که برلین در اخلاق سیاسی می‌خواهد خاطر نشان کند این است که باید نسبت به تأملات اوتوپایی هشیار باشیم - تأملاتی که بر اساس آنها تجدید سازمان عقلانی سرانجام ما را به جامعه انسانی کاملی خواهد رساند که در آن همه خیرهای اصلی با هم و به صورتی هماهنگ متحقق خواهند شد. پلورالیسم ارزشی نشان می‌دهد که چرا چنین اوتوپانیسمی هم بی‌حاصل و هم خطرناک است. اما پلورالیسم ارزشی در دستان برلین پیام مثبتی هم دارد، و آن این است که سیاست مطلوب عمدتاً لیبرالی است. زیرا، اگر نیاز به انتخاب میان توافق‌ناپذیرها «از خصلتهای گریزناپذیر وضع بشری» است، پس ما باید بر ارزش آزادی انتخاب تأکید کنیم، آزادی که بهتر از همه با وجود نهادهای لیبرالی تحقق می‌یابد. [۷]

گری از این تحلیل الهام می‌گیرد تا به رد امکان توجیه عقلانی نه تنها ایدئولوژی اوتوپایی بلکه هر ایدئولوژی و از جمله ایدئولوژی لیبرالی برسد. گری می‌گوید منطق دیدگاه برلین بسیار ویرانگرتر از آنی است که خودش بدان پی برده است یا بدان اذعان دارد. [۸] در نظر گری، پلورالیسم برلینی «ضربه‌ای مرگبار» بر کل «پروژه نهضت روشنفکری» وارد می‌آورد، پروژه‌ای که بر اساس آن خرد عام و بیطرفانه‌ای ترتیبات سیاسی و اجتماعی آرمانی برای نوع بشر را معلوم خواهد کرد. سقوط پروژه نهضت روشنفکری نه فقط سقوط آموزه‌های آشکارا اوتوپایی مثل مارکسیسم در انواع مختلفش است، بلکه سقوط لیبرالیسم هم با ادعای سنتی جهانشمول بودنش است. بنابراین در نهایت باید خود لیبرالیسم سنتی (و در ادامه آن، لیبرالیسم معاصر) را آرمان اوتوپایی دیگری بدانیم که حقیقت سخت پلورالیسم ارزشی آن‌را ناساز می‌کند. زیرا، اگر ارزشهای توافق‌ناپذیر «با هیچ معیار عقلانی قابل قیاس نیستند» [۹] پس ما هیچ دلیل موجهی برای برتری دادن به هیچ ارزش، یا مجموعه‌ای از ارزشها، بر ارزش یا مجموعه دیگری از ارزشها نداریم. در نتیجه، ما هیچ دلیل موجهی

برای برتری دادن و ترجیح خیرهای ویژه مشخص‌کننده لیبرالیسم نداریم: خیرهایی مانند تساهل، خودمختاری، عدالت بیطرفانه. «در مواردی که ارزشهای لیبرالی با سایر ارزشهایی که وجودشان بستگی به ساختارهای اجتماعی و سیاسی و صورتهای زندگی غیرلیبرالی دارد در تضاد قرار می‌گیرند، و در مواردی که این ارزشها حقیقتاً توافق‌ناپذیرند، اگر پلورالیسم حقیقت داشته باشد، هیچ برهانی دال بر ارجحیت عام ارزشهای لیبرالی نمی‌توان آورد» (۱۰۱) با وجود پلورالیسم ارزشی، نمی‌توان برای مجموعه مشخص خیرهای لیبرالی بنیاد عقلانی قانع‌کننده‌تری از هر مجموعه مشخص دیگر خیرها قائل شد.

گری این نقد را بر همه صورتهای نظریه لیبرالی که هدفشان نشان دادن برتری لیبرالیسم بر سایر صورتهای فرهنگی و سیاسی است اعمال می‌کند. این نقد نه تنها نظریه‌های قدیمی حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی، و فایده‌گرایی را هدف قرار می‌دهد، بلکه نظریه‌های معاصر «بیطرفی» را هم، از نوعی که جان راولز و رونالد دوورکین مطرح کرده‌اند، آماج قرار می‌دهد. «همه لیبرالیسم‌های حاکم و مسلط زمانه ما، چه روایتی از لیبرالیسم هابزی یا لاکبی باشند، چه روایتی از لیبرالیسم کانتی یا میلی، در بطن خود درک و مفهومی از انتخاب عقلانی دارند که پلورالیسم ارزشی برلین متزلزلش می‌کند» (۱۱۱). گری بر این دفاع راولزی پیشی می‌جوید که لیبرالیسم نظریه «حق» است و نه «خیر»، لیبرالیسم کمتر نظریه «غلیظی» در این مورد است که کدام سبک زندگی برای انسان بهتر است، بلکه قالب و چارچوبی خنثی یا «رقیق» از حقوق است که در محدوده آن افراد می‌توانند درکها و مفهومیهای متفاوت خود از خیر را دنبال کنند (۱۱۲). ممکن است گمان شود که لیبرالیسم از رده‌بندی خیرهای توافق‌ناپذیر پرهیز می‌کند، زیرا از داوری درباره آنچه کلاً خیر است پرهیز دارد. این بیطرفی ادعایی یا مفروض را گری با استفاده از این استدلال جوزف راز به کناری می‌زند که حقوق هرگز نمی‌توانند بنیان واقعی فلسفه‌ای سیاسی

باشند، بلکه بایستی همواره بر درک و مفهومی بنیادی‌تر از منافع یا رفاه و سعادت انسانی استوار باشند. به عبارت دیگر حقوق پیش‌فرض خیرها هستند. بیطرفی لیبرالی در واقع فقط نقابی است که بر چهره صورت اساسی لیبرالی از زندگی کشیده شده است که مبتنی بر خیر اعلای آزادی شخصی یا خودمختاری است. گری همچنین خاطرنشان می‌کند که چارچوب لیبرالی خود در معرض بروز تضادهای درونی میان حقوق و آزادیهای مختلف است - مثلاً میان حقوق یا آزادیهای مثبت و منفی. گری نتیجه می‌گیرد: «لیبرالیسم را نمی‌توان بکلی از آن انتخابهای رادیکالی جدا کرد و محفوظ داشت که حقیقت پلورالیسم ارزشی بر ما تحمیل می‌کند. به عکس، تضاد ارزشی میان توافق‌ناپذیرها ممکن است دقیقاً در دل خود لیبرالیسم بروز کند... یعنی در درون خود اندیشه آزادی» (۱۳۱). همچنین این استدلال برلین که می‌توان از خود توافق‌ناپذیری ارزشها برتری و اولویت ارزش لیبرالی آزادی انتخاب را نتیجه گرفت کمکی به هدف عام‌گرایانه و فراگیر لیبرالی نمی‌کند. ضرورت دست زدن به انتخاب رادیکال در میان خیرهای متکثر ممکن است گریزناپذیر باشد، اما چنین وضعی آنرا ارزشمند نمی‌کند. «حتی در مواردی که انتخاب بدین ترتیب در شکل‌گیری هویت‌های فرهنگی جنبه محوری و رادیکال دارد، هیچ نتیجه‌ای از آن در مورد ارزش فعالیت انتخاب نمی‌توان گرفت. در موارد بسیار، صورتهایی از زندگی که بدین ترتیب انتخاب می‌شوند، صورتهایی هستند که در آنها اهمیت خاصی به عمل دست زدن به انتخاب داده نمی‌شود» (۱۳۲).

این بدان معنا نیست که پلورالیست‌های ارزشی بایستی بکلی از خرد یا لیبرالیسم چشم‌پوشند، بلکه به این معناست که پلورالیست‌های پیگیر بایستی از هر کوششی برای ارائه توجیهی عقلانی برای برتری لیبرالی طبق سنت نهضت روشنفکری دست بردارند. آنچه از حقیقت پلورالیسم نتیجه می‌شود این است که نهادهای لیبرالی نمی‌توانند هیچ اقتدار و مرجعیت عامی داشته

باشند»^{۱۵۱} گری فکر می‌کند پلورالیسم ارزشی جایی برای «لیبرالیسم آگونیستی» باقی می‌گذارد، یعنی جایی برای دل‌سپردگی به خیرهایی لیبرالی که درک از آن آشکارا «صورتی از زندگی در میان صورتهای بسیار است که هیچ بنیادی در طبیعت بشر یا تاریخ نوع بشر به طور کلی ندارد»^{۱۵۲} «لیبرالیسم نه بنیاد و شالوده‌ای دارد و نه نیازمند بنیاد و شالوده‌ای است. در واقع باید گفت بهترین درکی که از لیبرالیسم می‌توانیم داشته باشیم این است که آن را همچون صورت خاصی از زندگی در نظر بگیریم که مردمانی که شناخت و درک خاصی از خود دارند بر وفق آن عمل می‌کنند و در آن دست زدن به انتخاب بی هیچ مانع و رادع فعالیت‌های اساسی و قانونی است»^{۱۵۳}

این درک از لیبرالیسم برای نظریه‌پرداز لیبرال چه چیزی برجای می‌گذارد؟ «آنچه برای ما برجای می‌ماند میراث تاریخی جامعه مدنی لیبرال است... وظیفه نظریه‌پرداز مابعد لیبرالی روشن کردن صورتهایی از همکاری مدنی است که عمیقترین عناصر میراث تاریخی ما هستند»^{۱۵۴} نظریه‌پرداز باید «انتزاعات حاکم عصر را از سلطه جاری آنها بیرون براند» و در عوض به دنبال «برده برداشتن از تبارشناسی یا باستان‌شناسی صورتهای فعلی زندگی ما و فهم آنها در مقام آفریده‌هایی تاریخی باشد»^{۱۵۵} به عبارت دیگر، وظیفه نظریه‌پرداز لیبرال صرفاً ساختن و پرداختن محتویات و تاریخ فرهنگهای لیبرالی موجود است.^{۱۵۶} آن نقش سنتی نظریه‌پرداز که توجیه یا ترویج هنجارهای لیبرالی بود تقلیل می‌یابد و تقریباً محو می‌شود. استدلال عقلانی در دفاع از لیبرالیسم نه تنها زمینه و بسترش محدود می‌شود، بلکه فقط در کوچکترین زمینه و بستر، یعنی جایی که نهادهای لیبرالی از پیش وجود دارند و پذیرفته شده‌اند، می‌تواند معین و قطعی باشد. فقط در مورد جوامعی می‌توان تفوق و برتری رژیمهای لیبرالی را بر سایر رژیمها نشان داد که پیشتر لیبرالیسم در آنها پیاده شده باشد؛ در هر زمینه و بستر وسیعتری، لیبرالیسم صرفاً یک صورت مشروع از زندگی در میان صورتهای دیگر است.

آیا ما واقعاً باید از دفاع عقلانی از لیبرالیسم چنین کامل صرف نظر کنیم؟ اگر چنین باشد، می‌توانیم بیرسیم این خودداری تازه از توجیه کردن چگونه به ما کمک می‌کند تا درگیر یکی دیگر از مضامین اصلی بحث گری، یعنی واقعیتهای سیاسی «جهان واقعی» شویم؟ یکی از نقدهای مکرر گری بر سنت بیطرفی آغاز شده با راولز این است که این سنت «کاری جز این نکرده است که تعصبات و پیشداوریهای طبقه آکادمیک انگلیسی-آمریکایی را که درکی از زندگی سیاسی در عصر ما ندارد بیان کرده است»، عصری که «خاص‌گراییهای دوباره زاده شده، مذاهب مبارزه‌جو، و قومیت‌های احیاء شده بر آن مسلطند» (۲۶۱). گری دلیلی دارد که راولز و دیگر بیطرفی‌گرایان را از این جهت به باد انتقاد می‌گیرد که نتایجی را که گرفته‌اند بر اساس پایه فرهنگی بسیار کوچکی بوده است. مفروضات راولز در واقع — و اکنون آشکارا — مفروضات «دموکراسیهای قانون‌خواه» نظیر ایالات متحده و بریتانیا هستند، و لیبرالیسم راولز در این صورت آشکارا معطوف به بستر و زمینه خاص و «سیاسی» بُرد انتقادی محدودی دارد (۲۲۱). اما در عین اینکه به نظر نمی‌رسد این نقد بر راولز نقد مستدل مبتنی بر درک از «جهان واقعی» باشد، این نکته و نقد با نیروی بسیار بیشتری به خود گری برمی‌گردد. از دیدگاه مورد پذیرش گری، لیبرالها چه دارند که درباره جهان واقعی شووینسم قومی، ملی، و مذهبی بگویند؟ آنها فقط می‌توانند خبر بدهند که آنها و عده‌ای دیگر در واقع عضو جامعه‌ای لیبرال هستند، و گزارشی از معنای این جامعه و چگونگی پیدایش تاریخی آن بدهند. اما این چه ربطی به آنهایی خواهد داشت که لیبرال نیستند، و بنابراین چگونه لیبرالها در مقام لیبرال درگیر سیاست جهان واقعی فراسوی مرزهای فرهنگهای لیبرالی محلی خواهند شد؟

قیاس‌ناپذیری

شمار اندکی از لیبرالها ممکن است با خرسندی نتیجه‌هایی را که گری گرفته

است بپذیرند، اما آیا می‌توان بحث را از منظر پلورالیسم ارزشی آغاز کرد و به چنین نتیجه‌هایی نرسید؟ من سه جزء اصلی از استدالات گری را در کانون توجه قرار خواهم داد: نخست، تفسیر او از «توافق‌ناپذیری» در بطن پلورالیسم ارزشی؛ دوم، نظر او در مورد «زمینه‌ها و بسترها»یسی که در آنها دفاع از لیبرالیسم می‌تواند با پلورالیسم ارزشی سازگار باشد؛ سوم، این ادعای او که پلورالیسم ارزشی متضمن توافق‌ناپذیری نه تنها خیرهای انسانی پایه‌ای، بلکه به همان درجه و میزان، متضمن توافق‌ناپذیری صورتهای زندگی است.

پس، نخست جنبه افراطی موضع گری را می‌توان قابل پیگیری تا رسیدن به تفسیری فوق‌العاده قوی از پلورالیسم ارزشی دانست که متکی بر درک و مفهومی فوق‌العاده قوی از توافق‌ناپذیری است.^{۱۳۱} از توافق‌ناپذیری می‌توان هم تفاسیر قوی و هم تفاسیر ضعیف‌تری داشت، که درک قویتر یا ضعیفتر ما از محدودیتهایی هم که پلورالیسم برای استدلال عقلانی ایجاد می‌کند بستگی بدان خواهد داشت. «توافق‌ناپذیری» را در معنای قویترش می‌توان به معنای کلاً «قیاس‌ناپذیر» گرفت. اگر خیرهای توافق‌ناپذیر را نتوان حتی قیاس کرد، آنگاه ما هیچ بنیان عقلانی برای رده‌بندی خیرها در هیچ شرایطی نخواهیم داشت. نتیجه این می‌شود که هرگز بنیانی عقلانی برای ترجیح ارزشهای لیبرالی بر دلبستگیهای رقیب نخواهیم داشت. این درک از توافق‌ناپذیری را می‌توان در تقابل با تفسیری ضعیف‌تر از آن قرار داد که طبق آن خیرهای توافق‌ناپذیر را نمی‌توان در انتزاع و تجرید با معیاری مشترک سنجید، اما در بستر و زمینه‌ای خاص می‌توان به شکلی کلی و تقریبی آنها را با هم قیاس کرد و سنجید. دلیل ندارد «شناخت» را بالاتر از «بازآفرینی» در انتزاع (یعنی در همه موارد) قرار دهیم، اما من دلیل کافی دارم که مثلاً این تعطیلات آخر هفته را به کتابخانه بروم و نه به ساحل دریا. همگام و سازگار با این نظر، می‌توان از ارزشها هم، باز در بستر و فرضیه خاص، رده‌بندی به دست داد که به هر صورت عقلانی باشد، هرچند نه آلفگوریتمی^{۱۳۲} حتی اگرچه نمی‌توان نشان

داد که خیرهای خاص لیبرالیسم را باید در همه شرایط ترجیح داد، باز عقلانی است که در بستر و زمینه خاصی این خیرها را مرجح بداریم. همگام و سازگار با پلورالیسم ارزشی، می‌توان توجیهی معطوف به بستر و زمینه خاص برای لیبرالیسم فراهم آورد.

اینکه گری نظر قویتر یا ضعیف‌تر را در مورد توافق‌ناپذیری قبول دارد روشن نیست: نوشته‌های او در این مورد دوبه‌لو هستند، و حاوی گواهیها و مستندات برای هر دو موضعند. در بیشتر موارد به نظر می‌رسد او دیدگاه قویتر «قیاس‌ناپذیری» را اختیار کرده است و ردّ کلی استدلال عقلانی را که با آن توأم است پذیرفته است. بنابراین او «توافق‌ناپذیر» را «غیرقابل قیاس با هرگونه معیار عقلانی» معنا می‌کند و آشکارا روایتهای «کمتر رادیکال» پلورالیسم ارزشی را رد می‌کند - روایتهایی که «می‌پذیرند خیرهای زندگی انسانی بسیارند... اما منکر قیاس‌ناپذیری عقلانی آنها می‌شوند» (۲۵).

تا آنجایی که گری این خطّ قویتر را دنبال می‌کند، استدلال او در معرض دو ایراد جدی است. نخست، تفسیر «قیاس‌ناپذیری» قویتر از آن است که بتواند واقع‌گرایانه باشد. اگر ارزشها واقعاً قیاس‌ناپذیر بودند، آنگاه دیگر امکان سنجش عقلانی آنها با همدیگر در موارد خاص هم مثل سنجش آنها در انتزاع ناممکن می‌بود. حال آنکه این نوع رده‌بندی در موارد خاص ظاهراً بخشی از تجربه اخلاقی عملی ماست، مثل زمانی که دلیل کافی داریم که مثلاً تعطیلات آخر هفته را به کتابخانه برویم نه به ساحل دریا. ثانیاً، قرائت قویتر از توافق‌ناپذیری با یکی از ویژگیهای برجسته نگاه خود گری، یعنی تأکید او بر اقتدار اخلاقی فرهنگهای خاص یا صورتهای خاص زندگی ناسازگار است. در نظر گری فرهنگها را باید در مقام حاملان اولیه خیرهای انسانی پایه‌ای متکثر محترم شمرد: «آنچه در نهایت و ذاتاً ارزشمند است صورتهای زندگی یا فعالیت است... همینها هستند که در اصل و در نهایت ارزشمندند و نه زندگیهای فردی که مثالهای موردی همینها هستند» (۲۶). نخستین پیامد ضمنی

اخلاقی پلورالیسم ارزشی این است که همهٔ فرهنگهای انسانی موجود و قابل دوام به یکسان اقتدار و مرجعیت دارند، از جمله فرهنگهای غیرلیبرالی. اما اگر ارزشها آنچنان قویاً توافق‌ناپذیر بودند که ما هرگز نمی‌توانستیم دست به انتخابهای عقلانی میان آنها بزنیم، آنگاه همهٔ داوریهای ارزشی خصلت ترجیحات دلبخواهی رادیکال را می‌داشتند، و فرهنگها، در مقام الگوهای خاص ارزشیابی، دیگر چیزی نمی‌بودند جز الگوهای دلبخواهی ترجیح از همان دست. چنین تصویری به نظر نمی‌رسد مؤید وزنی اخلاقی باشد که گری می‌خواهد به ادعاهای سنت فرهنگی بدهد (۲۷۱). (بعداً من بحث و استدلال خواهم کرد که تأکید گری بر ارزش صورتهای زندگی به هر حال از منظر پلورالیسم ارزشی قابل تردید و پرسش است).

بدین ترتیب تفسیر قویتر گری از توافق‌ناپذیری او را در دام گرفتاریها و مشکلاتی می‌اندازد. اما او در عین حال تفسیر معتدلتر و ملایمتری هم از توافق‌ناپذیری به دست می‌دهد: «پلورالیسم ارزشی نمی‌گوید که در شرایط خاص دلایل موجهی برای ترجیح یک ارزش، یا مجموعه‌ای به هم پیوسته از ارزشها، وجود ندارد؛ همچنین، پلورالیسم ارزشی منکر این نیست که ممکن است دلایل موجهی در دوره و شرایط تاریخی خاصی برای ترجیح رژیمی بر رژیم دیگر وجود داشته باشد، و وجود هم دارد» (۲۸۱). در اینجا درک و فهم گری از توافق‌ناپذیری با رده‌بندی عقلانی در موارد خاص، و در نتیجه با امکان عرضهٔ دفاعی خاص گرایانه از لیبرالیسم طبق اصول سازگار است. به نظر می‌رسد این نظر او نظر بهتر و قابل قبولتری باشد. اما با توجه به این فهم معتدل و ملایم از طبیعت و پیامدهای توافق‌ناپذیری، چگونه است که گری به این نتیجه می‌رسد که عملاً همهٔ انواع مدافعات لیبرالی ناپذیرفتنی و غیرمنطقی هستند؟

زمینه و بستر

سازگار و هماهنگ با این تفسیر معتدل و ملایم از توافق‌ناپذیری، می‌توان این

استدلال را ممکن دانست که رژیمهای لیبرالی بایستی در زمینه و بستری خاص بر رژیمهای دیگر ترجیح داده شوند. مثالی از این نوع دفاعیات معطوف به بستر و زمینه استدلال بنژامن کونستان است که در شرایط فرهنگ تجاری مدرن، که در آن دلبستگی اصلی افراد در زندگی بخت و اقبال فردی‌شان در بازار است، آزادی جمعی جمهوریخواهانه باستانیان دیگر یک امکان نیست، و آزادی لیبرالی مدرنها یگانه چشم‌انداز واقع‌گرایانه است (۱۳۹۱). به نظر می‌رسد گری در اصل و اساس این نوع استدلال را روا می‌داند: «در شرایط تاریخی ما، ممکن است این مطلب حقیقت داشته باشد که بیشترین بخت برای رسیدن به حداقل استلزامات اخلاقی عام با نهادهای لیبرالی است که فراهم می‌آید؛ و اگر چنین باشد، همین خود استدلال خوبی برای دفاع از لیبرالیسم است» (۲۰۱۵). اما تأکید گری بر شرطی بودن جمله‌اش، پیش‌درآمد این نظر اوست که چنین استدلالی در عمل برای لیبرالها مقدور نیست. حتی در بستر و زمینه جهان معاصر، لیبرالیسم صرفاً «یک صورت از زندگی در میان صورتهای بسیار است که می‌تواند در افق ارزشهای مشترک حداقلی انسان که عام هستند شکوفا شود» (۲۰۱۵). مثلاً در زمینه و بستر روند جاری جهانی شدن اقتصادی، گری کشورهای آسیای شرقی نظیر سنگاپور، چین، و حتی ژاپن را به عنوان مثالهایی از جوامعی مطرح می‌کند که حقیقتاً لیبرال در شکل سنتی غربی‌اش نیستند، اما در عین حال می‌توان تصور و فرض کرد که «در افق ارزشهای مشترک حداقلی عام و جهانی انسان شکوفا می‌شوند» (۲۰۱۵). بدین ترتیب گری می‌پذیرد که استدلال معطوف به بستر و زمینه در دفاع از نفوق لیبرالیسم با پلورالیسم سازگار، و بنابراین در اصل و اساس مقدور است، اما بلافاصله چنین استدلالی را در عمل ناممکن قلمداد می‌کند. او منکر این می‌شود که بستر و زمینه موجود بتواند امکان دفاعی از لیبرالیسم را فراهم می‌آورد مگر در بستر و زمینه جوامع لیبرالی عملاً موجود.

پاسخی ابتدایی به گری می‌تواند این باشد که اگر پلورالیسم امکان استدلال

در بستر و زمینه خاص را از میان نمی‌برد، پس پلورالیسم هیچ‌یک از استدلال‌های معمول و استاندارد در دفاع از لیبرالیسم را مردود نمی‌کند، زیرا همه آنها، حتی سنتی‌ترینشان، به هر صورت بستری را پیش‌فرض خود دارند. مثلاً در استدلال‌های مبتنی بر حقوق طبیعی، پیش‌فرض همانا بستر و زمینه «طبیعت بشری» یا «تجربه بشری» است. در این استدلال‌ها گفته می‌شود که تجربه بشری فهرست معینی از ارزش‌ها را آشکار می‌سازد که خیر بشر در آنهاست و از آن مجموعه‌ای از حقوق نتیجه گرفته می‌شود. همین مطلب را می‌توان در مورد فایده‌گرایی گفت که در آن فهرستی از ارزش‌های انسانی پایه‌ای به یک ارزش برتر واحد، یعنی فایده، تقلیل داده می‌شود. مشکل این استدلال‌ها از منظر پلورالیستی این است که بستر و زمینه «طبیعت یا تجربه بشری» بستر و زمینه‌ای گسترده‌تر از آن است که بتواند معیاری برای انتخاب در میان خیرهای توافق‌ناپذیر در مواردی که تضادی میانشان پدید می‌آید به دست دهد. فهرست سنتی خیرهایی که متفکران معتقد به قانون طبیعی آنها را عام می‌دانند می‌تواند راهنمایی کلی و تقریبی برای معین کردن و تعیین هویت خیرهای انسانی پایه‌ای باشد (۳۳). اما تأکید پلورالیستی بر توافق‌ناپذیری خیرهای پایه‌ای اشاره به ناممکن بودن مرتب کردن آنها در سلسله‌مراتبی مطلق یا حتی عمومی، و در نتیجه ناممکن بودن دست زدن به انتخاب عقلانی میان آنها، جز در بسترها و زمینه‌های خاص، دارد. قانون طبیعی خود از چنین بسترها و زمینه‌هایی گزارشی به دست نمی‌دهد: قانون طبیعی به این نیاز اشاره می‌کند که باید برای پله به پله محدود و مشخص کردن انتخاب میان توافق‌ناپذیرها به بستر و زمینه خاص متوسل شد، اما خود بستر و زمینه خاصی فراهم نمی‌آورد. قانون طبیعی مسئله رده‌بندی خیرها را مطرح می‌کند، اما پاسخی به آن نمی‌دهد. از سوی دیگر، فایده‌گرایان پاسخ مسئله رده‌بندی را با اصل موضوع گرفتن اینکه فایده‌ارزش برتر است می‌دهند. اما در نظر پلورالیست‌ها این پاسخ دلبخواهی است. چرا باید فایده را در هر بستر و

زمینه‌ای بر سایر خیرها ترجیح داد؟ پاسخهای فایده‌گرایانه قانع‌کننده‌تر به این مسئله متمایل خواهند شد که به مفهوم پیچیده‌تری از فایده توسل جویند، که آن هم به نوبه خود در معرض آسیب دیدن از امکان تضاد درونی میان عناصر توافق‌ناپذیر خواهد بود.

درسی که ظاهراً پلورالیسم در اینجا می‌دهد این است که انتخاب عقلانی میان توافق‌ناپذیرها فقط در زمینه‌ها و بسترهای محدودتر و نه وسیعتر ممکن است، یا به عبارت دیگر بسترها و زمینه‌های «غلیظتر» نه «رقیقتر». بستر و زمینه «تجربه انسانی»، که میان معتقدان به قانون طبیعی و فایده‌گرایان مشترک است، با انواع مختلفی از رده‌بندی خیرها سازگاری دارد. قانون طبیعی (و از آن‌رو حقوق طبیعی) بسته به اینکه کدام یک از این رده‌بندیها را بپذیریم، که خود باز بستگی به مشخص کردن تفصیلی‌تر بستر و زمینه دارد، ممکن است به همان اندازه سیاستهای لیبرالی سیاستهای غیرلیبرالی را هم مشروع بداند. فایده‌گرایی خود - که به دلایل بسیار هم‌پیمان نامطمئن برای لیبرالیسم است - از منظر پلورالیستی دلبخواهی به نظر می‌آید، یعنی نظریه‌ای اخلاقی که نمونه‌اعلای نظریه اخلاقی مونیستی است.

تا بدینجا به نظر می‌آید که حق با گری است که پلورالیسم امکان دفاع سنتی از لیبرالیسم را از میان می‌برد. اما، درباره سایر سبکهای استدلال و دفاع لیبرالی چه باید گفت؟ اگر بستر و زمینه «تجربه بشری» بیش از اندازه گسترده است، آیا از این امر نتیجه می‌شود که یگانه‌آلترناتیو همانی است که گری پیشنهاد می‌کند، یعنی بستر و زمینه بسیار تنگ و محدود فرهنگهای سیاسی لیبرالی عملاً موجود؟ میان عدم تعین گسترده «طبیعت بشری» و وضع تنگ و محدود لیبرالیسم عملاً موجود طیف و رشته‌ای از بسترها و زمینه‌ها هست که در آنها دفاع مستدل از لیبرالیسم هنوز هم معنایی دارد. این بسترها و زمینه‌های آنها هستند که در آنها نهادهای لیبرالی ممکن است هنوز کاملاً شکل نگرفته باشند، اما در آنها دلبستگیهای مشترک گسترده‌ای به مجموعه‌ای از خیرها هست که

معانی و پیامدهای ضمنی عقلانی‌شان لیبرالی است و در نتیجه تحقیقشان مستلزم تأسیس نهادهای لیبرالی است.

استدلالاتی از این نوع واسط را می‌توان در پیوستاری از گسترده‌تر تا تنگتر و محدودتر رده‌بندی کرد. در انتهای تنگتر این پیوستار می‌توان لیبرالیسم سیاسی راولز را قرار داد که نقطه شروع فرهنگ سیاسی عمومی دموکراسیهای قانون‌خواه مدرن است. در انتهای گسترده‌تر پیوستار می‌توان استدلالاتی نظیر استدلال کونستان را جای داد که بستر مفروض مفهوم گسترده‌ای از «مدرنیته» است. در فاصله میان این دو (تا حدودی نزدیک به انتهای گسترده‌تر) می‌توان [لیبرالیسم] جوزف راز را یافت که در نظرش شرایط سرمایه‌داری معاصر ارجحیتی به خودمختاری به عنوان صورتی از رفاه و سعادت می‌بخشد (۱۳۱) و (در حدّ وسطی تا حدودی نزدیکتر به انتهای تنگتر) می‌توان [لیبرالیسم] مایکل والتسر را یافت که توجهش معطوف «منظورهای مشترک» جوامع خاص از خیرهای خاص است که ممکن است البته هنوز بیانی نهادی نیافته باشند (۲۵۱). همه اینها استدلالهایی هوادارانه هستند که فاصله زیادی میان اصل و عمل و ورزش موجود را پیش فرض قرار می‌دهند. با اینهمه همه آنها به بستر و زمینه‌ای کم و بیش مشخص متوسل می‌شوند که می‌تواند دلایلی برای انتخاب عقلانی میان توافق‌ناپذیرها به دست دهد.

من نخواهم کوشید هیچ‌یک از این استدلالها را در اینجا به تفصیل مطرح کنم؛ صرفاً به آنها اشاره می‌کنم تا نشان دهم که طیفی از استدلالها هست که گری عنایتی به آنها نمی‌کند. گری بدرستی می‌پذیرد که پلورالیسم ارزشی بحثها و استدلالهایی معطوف به بستر و زمینه را مردود نمی‌شمارد، اما آنگاه خیلی سریع به سراغ این نتیجه‌گیری می‌رود که «بستر و زمینه» فقط می‌تواند قرائتی تنگ و فوق‌العاده محدودی را برتابد که او بدان می‌دهد و نتیجه‌اش هم این است که یگانه «توجیه» ممکن برای لیبرالیسم همان گزارش فوق‌العاده تنگ و محدودی است که او ارائه می‌دهد. احتجاج او علیه استدلالهای قدیمی

که از حقوق طبیعی و فایده‌گرایی می‌آغازند قوت و نیرویی دارد، اما سایر صورتهای استدلال مبتنی بر بسترها و زمینه‌های غلیظتر به این اندازه در برابر احتجاج او آسیب‌پذیر نیستند.

صورتهای زندگی

باز هم هنوز بسیاری از لیبرالها از این توجیهات معطوف به بستر و زمینه خاص احساس رضایت نخواهند کرد و به اصرار خواهان صورتی عام‌تر از استدلال و دفاع خواهند شد. تا چه اندازه چنین چیزی مقدور و ممکن است؟ در نظر گری، پلورالیسم القاء‌کننده این است که لیبرالیسم صرفاً صورتی از زندگی در میان صورتهای دیگر است که هیچ ادعای مشروعی برای تفوق و رجحان ندارد. این نظر متکی و مبتنی بر سؤمین عنصر بحث‌انگیز در استدلال گری است، یعنی این فرض او که تکثری که پلورالیستها اساساً در سطحی سیاسی مد نظر دارند تکثر صورتهای زندگی یا تکثر فرهنگهاست. به نوشته گری، تنوع فروناکاستنی خیرهای انسانی بدل به «تنوع فروناکاستنی صورتهای ارزشمندی از زندگی می‌شود که خیر و خوبی آنها با هیچ معیار عام و کلی توافق‌پذیر نیست» (۳۶). عدم قطعیت انتخاب میان چنین صورتهایی از زندگی را «می‌توان به هر صورت به شکلی موقتی صرفاً با دلبستگی بی‌دلیل به یک صورت از صورتهای زندگی که می‌شناسیم پایان داد» (۳۷). در مورد لیبرالیسم هم همینطور است: لیبرالیسم فقط یک صورت از زندگی در میان صورتهای دیگر است، صورتی که گاه ممکن است برخی مردم به آن دلبسته شوند و برخی دیگر دلبسته آن نشوند؛ و نمی‌توان نشان داد که آنهایی که دلبسته این صورت از زندگی نشده‌اند در اشتباهند.

اما آیا صورتهای زندگی هم درست در همان سطح، یا درست به همان میزان خیرها، توافق‌ناپذیرند؟ آیا محدودیت‌هایی که پلورالیسم ارزشی بر سر رده‌بندی عقلانی خیرها قرار می‌دهد به همان میزان در مورد رده‌بندی عقلانی

صورت‌های زندگی، از جمله لیبرالیسم هم، صدق می‌کند؟ پاسخ این سؤال به دو دلیل منفی است. نخست، دلیل بدیهی‌تر این است که صورت‌های مختلف زندگی ممکن است درگیر پیجویی دست‌کم برخی خیرهای پایه‌ای مشابه شوند، هر قدر هم که تفسیرشان از آنها متفاوت باشد و هر قدر سنجش این خیرها با خیرهای دیگر در آنها مختلف باشد. همانگونه که برلین می‌نویسد، با آنکه «جهانهای بسیاری هست» اما ممکن است برخی از این جهانها «همپوشانی» داشته باشند (۲۸). خود‌گری هم به امکان همپوشانی معترف است:

این انواع پلورالیسم ممکن است در همدیگر نفوذ کنند، خصوصاً زمانی که (مثل جهان مدرن اخیر) فرهنگها و صورت‌های زندگی در کنش و واکنش عمیقی با هم قرار می‌گیرند، و نمی‌توان بسادگی از هم جدایشان کرد، و برای همین افراد خود را (همانطور که فولکه گرویل می‌گوید) «شیرخورده از پستانهای دایه‌های گوناگون» بیابند، یعنی شکل‌یافته از سنتهای فرهنگی متمایز (۳۱).

اگر فرهنگها کاملاً متمایز از هم نیستند بلکه همپوشانی دارند و در برخی دلبستگیهای ارزشی مشترکند، پس می‌توان آنها را مقایسه کرد. می‌توان نشان داد که یک صورت از زندگی احترام بیشتری برای یک خیر معین قائل است و بیشتر از صورت‌های زندگی رقیب در جهت تحقق آن خیر تلاش می‌کند. برخی فرهنگها ممکن است از جهات معینی به فرهنگهای دیگر برتری داشته باشند. البته این برتری ممکن است کاملاً یک‌سویه نباشد و به احتمال هم نخواهد بود: برخی شیوه‌های زندگی موفق می‌شوند و برخی شکست می‌خورند، و بالعکس. اما این امر به هر صورت این امکان را در کل از میان نمی‌برد که برخی صورت‌های زندگی در سنجش شکوفایی انسانی کفشان سنگینتر از کفه دیگر صورتهای باشد. صرف واقعیت تکثر خیرها نمی‌تواند این امکان را، زمانی که پذیرفتیم فرهنگها همپوشانی دارند، از میان ببرد.

نکته دومی هم هست که البته کمتر بدیهی است. هر چه گری بیشتر این دیدگاه را پیش می‌راند که فرهنگها از ریشه توافق‌ناپذیرند، بیشتر این تفسیر خودش را نقض می‌کند که درکی که از ارزش اخلاقی در پلورالیسم ارزشی هست «عینی» است نه نسبی‌گرایانه. گری، به پیروی از برلین، پافشاری می‌کند که پلورالیسم را باید از نسبی‌گرایی متمایز کرد (۲۰۱). او با همدلی و تصدیق این ادعای برلین را نقل می‌کند که هرچند ممکن است اهداف متعدد انسانها تلفیق‌ناپذیر باشند، اما همگی آنها «به یکسان غایی و عینی» هستند زیرا ریشه در طبیعت مشترک بشری دارند که البته این طبیعت مشترک به گونه‌های مختلف به بیان درمی‌آید و ابراز می‌شود. «این اهداف ممکن است ناسازگار باشند؛ اما تنوع آنها نمی‌تواند بی‌حد و حصر باشد، زیرا طبیعت انسان، هر قدر متنوع و در معرض تغییر باشد، باز، اگر قرار باشد آن را انسانی بنامیم، باید یک خصلت نوعی داشته باشد» (۲۱۱). فرهنگهای مختلف بیانگر تلفیقها و تفسیرهای مختلف از اهداف بنیادین انسان هستند. نتیجتاً، تنوع فرهنگی «مستلزم و متضمن نسبی بودن ارزشها نیست، فقط بیانگر مفهوم تکرر ارزشهایی است که ساختار سلسله‌مراتبی ندارند» (۲۲۷). اما اگر فرهنگها کلاً، مانند خیرهای انسانی پایه‌ای در انتزاع، توافق‌ناپذیر بودند، نمی‌شد آنها را جز برحسب خودشان ارزیابی کرد. این امر در نهایت می‌توانست نتیجه‌گیری نسبی‌گرایانه باشد، زیرا معادل گفتن این می‌شد که فرهنگهای مختلف نماینده معیارهای ارزشی یا منابع ارزشی مختلفی هستند. اما چنین چیزی مغایر پایبندی به دیدگاه پلورالیستی است که خود‌گری پذیرفته است. نسبی‌گرایی فرهنگی فرض را بر این می‌گذارد که هیچ منع ارزشی سوای ورزشهای فرهنگهای خاص نیست، حال آنکه از منظر پلورالیسم ارزشی ورزشهای فرهنگهای مختلف صرفاً بیانهای جزئی و امکانی مجموعه‌ای از اهداف پایه‌ای‌تر و دائمی‌تر هستند که در نوع بشر مشترکند. خیرهای اصیل انسانی به دلیل اینکه مورد شناسایی صورتهای موجود زندگی قرار نگرفته‌اند یا در این صورتهای توجه زیادی به آنها نشده است از خیر بودن و اصالت داشتن ساقط نمی‌شوند.

زمانی که پذیرفتیم صورتهای مختلف زندگی خودشان یگانه منشأ ارزش نیستند (آنگونه که نسبی‌گرایی فرهنگی ادعا می‌کند)، بلکه صرفاً مثالهای موردی جزئی و محلی از خیرهای پایه‌ای مشترک در میان نوع انسان هستند، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که صورتهای زندگی از نقد عقلانی از بیرون، و در نتیجه از ارزیابی مقایسه‌ای استدلالی در امان و مصون هستند. زیرا می‌توان پرسید آیا صورت معینی از زندگی بیانگر هیچ‌یک از اهداف مشترک بشری هست یا نه و اگر هست تا چه میزان بیانگر اینگونه اهداف است. این نکته هم در مورد اهداف خاص که به افراد در نظر گرفته می‌شوند مصداق دارد و هم در مورد طیف یا مجموعه به هم پیوسته‌ای از اهداف. و در ارتباط با این مطالب می‌توانیم پیرسیم یک فرهنگ معین تا چه حد علی‌الاطلاق موفق است و همچنین در قیاس با عملکرد فرهنگهای دیگر چه وضعی دارد.

پس من نتیجه می‌گیرم که پلورالیسم ارزشی، هرچند معتقد است که خیرهای انسانی پایه‌ای توافق‌ناپذیرند، اما القاء‌کننده این مطلب است که فرهنگهای انسانی از دو جهت توافق‌پذیرند: نخست، جایی که اهداف آنها تصادفاً همپوشانی دارد؛ دوم، در مقام بیانهایی از مجموعه اهداف عمیقتر یا عامتری که میان نوع بشر مشترکند. در میان فرهنگها هم شباهتی خانوادگی هست و هم هسته مشترک عمیقتر، هرچند انتزاعی‌تری، وجود دارد. پیامدهای ضمنی این ابعاد توافق‌پذیری فرهنگی این است که فضایی برای قیاس و ارزیابی میان فرهنگی می‌گشاید. با فرض اینکه لیبرالیسم صورتی از زندگی است، پلورالیسم ارزشی القاء‌کننده ناممکن بودن نشانیدن لیبرالیسم در رده و مقامی بالاتر از صورتهای متقابل زندگی نیست، حال چه در این مقام که لیبرالیسم متحقق‌کننده خیرهایی خاص است، چه از نظر دستاوردهای کلی‌اش. می‌ماند اینکه نشان دهیم دادن چنین رده‌ای به لیبرالیسم موجه است یا نه، اما به هر حال پلورالیسم ارزشی امکان چنین توجیهی را از میان برنمی‌دارد.

از پلورالیسم به لیبرالیسم؟

گفتم که پلورالیسم با طیفی وسیعتر از استدلالهای لیبرالی، وسیعتر از آنچه‌گری بدان اذعان دارد، سازگار است: نخست، طیف بزرگتری از استدلالهای معطوف به زمینه و بستر خاص، بزرگتر از آنچه‌گری روا می‌دارد، مقدور و ممکن است، دوم، پلورالیسم با استدلال عامتری هم سازگار است، زیرا مانع امکان قیاس و نقد میان‌فرهنگی نیست و حتی خود چنین چیزی را تلویحاً دربر دارد. مسئله آخری که می‌خواهم مطرح کنم این است که چگونه این استدلال اخیر، استدلالی عامتر، می‌تواند به عنوان پیامد ضمنی خود پلورالیسم ارزشی ساخته و پرداخته شود. چنین استدلالی از لیبرالیسم به این نحو دفاع می‌کند که نه تنها آن را سازگار با پلورالیسم ارزشی قلمداد می‌کند بلکه می‌گوید پلورالیسم ارزشی اثباتاً متضمن این دفاع است. پلورالیسم نه تنها برخلاف آنچه‌گری ادعا می‌کند امکان دفاع مستدل از لیبرالیسم را از میان نمی‌برد، بلکه خود می‌تواند مولد چنین دفاعی باشد. من در اینجا فقط طرح مختصری از این امکان را عرضه می‌کنم (۲۳).

نخست اینکه پلورالیسم ارزشی متضمن این است که ما باید در سطح معینی وزن و اعتبار مساوی برای کل انواع خیرهای انسانی قائل باشیم. همانگونه که برنارد ویلیامز می‌نویسد: «اگر ارزشهای اصیل بسیار و رقیبی وجود دارد، پس هرچه جامعه‌ای بیشتر متمایل به تک‌ارزشی شدن شود، ارزشهای اصیل بیشتری را نادیده می‌گیرد یا سرکوب می‌کند. در اینجا درواقع بیشتر به معنای بهتر است» (۲۴). بنابراین یک خط از بحث و استدلال که از پلورالیسم ارزشی راه به لیبرالیسم می‌برد این است که باید نهادهای لیبرالی را بر نهادهای آلت‌رناتیویش ترجیح داد زیرا این نهادها به بهترین نحو نه فقط یک یا معدودی از خیرها، بلکه وسیعترین طیف ممکن خیرها را در خود جای می‌دهند. یعنی خود پلورالیسم متضمن معیاری برای ارزیابی یک جامعه است. پذیرش صدق و درستی پلورالیسم ارزشی به معنای پذیرش این است

که خیرهای بسیاری هستند که همگی طالب احترام ما هستند. جامعه خوب جامعه‌ای است که مشخصه‌اش امکان پیجویی حداکثر خیرهای ممکن در آن است. البته امکان پیجویی همه خیرهای بشری در هر جامعه‌ای حد و حدودی دارد، زیرا این خیرها، یا موارد مثالی خاصی از آنها، در موارد خاص در تضاد با هم قرار خواهند گرفت. پلورالیستها می‌دانند که باید دست به انتخابهای دشواری زد. اما آنان در عین حال می‌دانند که خیرهای اصیل بسیاری هست که در مقام خیر اصیل بایستی جدی گرفته شوند. خلاصه، پلورالیسم ما را به پیجویی تنوع وامی‌دارد. می‌توان در دنباله این سخن گفت که لیبرالیسم بیش از هر ایدئولوژی دیگر در خدمت پلورالیسم است، زیرا جوامع لیبرالی بیش از هر جامعه دیگری تنوع را پاس می‌دارند و در خود جای می‌دهند.

ممکن است گری این استدلال را رد کند، زیرا او لیبرالیسم را دربرگیرنده یا پاس‌دارنده تنوع نمی‌داند بلکه به عکس آن را محدودکننده تنوع می‌داند: «جوامع لیبرالی گرایش به بیرون راندن و حذف صورتهای زندگی غیرلیبرالی، و گویی و حاشیه‌ای کردن، یا ناچیز و خوار کردن این صورتهای دارند» (۱۹۵۱: ۱۲۵). لیبرالها می‌توانند پاسخ دهند که گرچه تنوع لیبرالی نامحدود نیست، اما این تنوع در آن بسی گسترده‌تر از تنوع در صورتهای سیاسی آلترناتیو است: درواقع لیبرالیسم از نظر تاریخی دقیقاً به عنوان راهی برای دادن به تنوع عقاید و ورزشهای (در اصل مذهبی) در درون جامعه‌ای واحد سر برآورد. ایراد دیگری که گری می‌تواند مطرح کند این است که در نهایت جوامع لیبرالی هر قدر هم که در درون خود متنوع باشند، جهانی متشکل از صرفاً جوامع لیبرالی تنوع کمتری از جهانی خواهد داشت که در آن جوامع غیرلیبرالی هم هستند. آنچه ادعای گری را در این مورد بظاهر موجه و پذیرفتنی می‌کند تأکید او بر احترام به تنوع فرهنگهاست. اما من گفتم که آن تنوعی که پلورالیسم ارزشی عمیقتر از همه مطرح می‌کند تنوع خیرهای انسانی پایه‌ای است، نه تنوع فرهنگها که صرفاً مثالهای موردی از تحقق آن خیرها هستند و ممکن

است همپوشانی یا هسته‌ای مشترک داشته باشند. این خیرها هستند که توافق‌ناپذیر هستند و نه لزوماً، و به همان میزان، فرهنگها. در نتیجه، آن نوع تنوعی که پلورالیستها در وهله اول دلبسته ترفیع و ترویجش هستند تنوع خیرهای انسانی است، و تنوع فرهنگی مسئله‌ای در درجه دوم اهمیت است. حتی اگر این مسئله قابل بحث و جدل درست می‌بود که لیبرالیسم تنوع کلی فرهنگی را گسترش نداده بلکه تقلیل داده است، باز بدروستی می‌شد گفت که لیبرالیسم تنوع خیرها را گسترش داده است. زیرا در محدوده آن فرهنگها و ورزشهای فرهنگی خاصی که با چارچوبی لیبرالی همخوانی و سازگاری دارند، لیبرالیسم گسترش انتخاب فردی، نوآوری و تجربه کردن را مقدور و تشویق می‌کند. آنچه با ردّ و حاشیه‌ای شدن برخی ورزشهای سنتی در لیبرالیسم از دست می‌رود، در مقابل آنچه در زندگیهای متنوع افرادی که از قید اقتدار و آداب و سنن رها شده‌اند به دست می‌آید وزنی ندارد.

این نکات چیزی نیستند مگر آغاز بحثی اساسی که من اینجا نمی‌توانم دنبالش کنم. امیدوارم دست کم منفذی به قدر کافی وسیع برای پژوهشهای بعدی گشوده باشم. گری با تیزتر کردن توجه ما به مفهوم پلورالیسم ارزشی و با طرح سؤالاتی درباره پیامدهای ضمنی آن برای نظریه سیاسی و بخصوص لیبرالیسم خدمت بزرگی انجام داده است. اما گزارش خود او از این پیامدهای ضمنی در عین اینکه فکربرانگیز هستند، بدین نحوی که تاکنون بیان شده‌اند قانع‌کننده نیستند. در واقع، پلورالیسم ارزشی نه تنها به هیچ وجه نظریه لیبرالی را در محدوده تنگی که گری تفسیر کرده است محبوس نمی‌کند، خود می‌تواند بنیادی برای صورت شاخصی از بحث لیبرالی فراهم آورد.

یادداشت‌های بخش ضمیمه

۱. نوشته‌های اصلی که گری در آنها نقد پلورالیستی خود بر لیبرالیسم را مطرح و ساخته و پرداخته می‌کند، عبارتند از:

Liberalisms: Essays in Political Philosophy, London, Routledge, 1989.

«Against the New Liberalism». *Times Literary Supplement*, 3 July, 1992.

Post-liberalism: Studies in Political Thought, London, Routledge, 1993.

Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age, London, Routledge, 1995.

Berlin, London, Fontana, 1995.

«Agonistic Liberalism», *Social Philosophy and Policy*, 12, 1, pp. 111-135, 1995.

Endgames: Questions in Late Modern Political Thought, Cambridge, Polity, 1997.

2. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», in *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969.

۳. برای اطلاع از کوششهایی در راه اثبات صدق و درستی پلورالیسم ارزشی رجوع کنید به:

Berlin, op.cit., p. 168.

John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, chs. 2-4, 1993.

4. *Berlin, op.cit.*, p. 169.

5. *Berlin, op.cit.*, p. 168.

6. *Berlin, op.cit.*, pp. 167-172.

اما برلین در جایی دیگر آشکارا این نتیجه‌گیری را رد می‌کند و اصرار دارد که تضاد میان ارزشهای متکثر سبب از میان رفتن امکان داورى عقلانی نمی‌شود:

Isaiah Berlin and Bernard Williams, «Pluralism and Liberalism: A Reply», *Political Studies*, 42, pp. 306-309, 1994.

این مقاله پاسخی است به:

George Crowder, «Pluralism and Liberalism», *Political Studies*, 42, 293-305, 1994.

همچنین رجوع کنید به مقاله جوابیه زیر:

George Crowder, «Communications», *Political Studies*, 44, pp. 649-650, 1996.

7. *Berlin, op.cit.*, p. 169.

۸. گری غالباً از این جهت مورد انتقاد قرار گرفته است که نیت واقعی برلین را تحریف کرده یا نتوانسته است بدرستی آنها را عرضه دارد. به عنوان مثال رجوع کنید به نقدهای زیر بر کتاب برلین گری:

Steven Lukes, «Pluralism is not Enough», *Times Literary Supplement*, 10 February, 1995.

Michael Walzer, «Are there Limits to Liberalism?», *New York Review of Books*, 19 October, 1995.

اما این نقدها بی‌وجه هستند، زیرا گری، خصوصاً در کتاب برلین، روشن کرده است که

علاقه اصلی او به اندیشه های برلین در تعقیب کردن آنها تا به نهایت منطقی شان است و نه بازتولید وفادارانه «صدای خود» برلین.

9. Gray, *Berlin*, p. 1.
10. Gray, *Berlin*, p. 155.
11. Gray, *Berlin*, p. 145.
12. Gray, «Agonistic Liberalism», pp. 119-121.
13. Gray, «Agonistic Liberalism», p. 121.
14. Gray, *Berlin*, pp. 160-161.

برای اطلاع از نقدی مشابه رجوع کنید به:

Crowder, «Pluralism and Liberalism», pp. 297-299.

15. Gray, *Berlin*, p. 155.
16. Gray, *Berlin*, p. 146.
17. Gray, *Berlin*, p. 161.

از این جنبه موضع گری شباهت زیادی به موضع ریچارد رورتی دارد. رجوع کنید به:

Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

18. Gray, *Liberalisms*, p. 262.
19. Gray, *Liberalisms*, p. 263.

۲۰. طبق نظر یک مفسر، نقش فیلسوف سیاسی در کتابهای اخیرتر گری محدودتر هم شده است، یعنی در دو کتاب *Endgames* (1997) و *Enlightenments Works* (1995)، که در آنها او عقلانیت عام «پروژه نهضت روشنفکری» را رد می کند. رجوع کنید به:

Robert Colls, «Ethics Man: John Gray's New Moral World», *Political Quarterly*, 69, 1998, pp. 59-71.

21. Gray, «Against the New Liberalism», p. 13.

۲۲. همانگونه که سمیونل شفلر می نویسد، وجه ویژه نقطه شروع بحث راولز در لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳) «تردیدهایی در این مورد برمی انگیزد که آیا لیبرالیسم سیاسی چیزی برای عرضه به دموکراسیهای تشنه لب اروپای شرقی و جاهای دیگر دارد که ستهای لیبرالی نداشته اند و فرهنگهای سیاسی عمومی شان برای همین فاقد اندیشه های تلویحی هستند که راولز بدانها متوسل می شود؟» رجوع کنید به:

Samuel Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism», *Ethics*, 105, 1994, pp. 4-22.

23. Derek Parfit, «Letter to *Times Literary Supplement*», 19 July, 1991.

24. Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values*. Oxford. Clarendon Press. 1990).
ch. 6.

Charles Larmore, «Pluralism and Reasonable Disagreement», *Social Philosophy and Policy*, 11, 1, 1994, pp. 61-79.

Berlin and Williams, *op.cit.*

25. Gray, *Berlin*, pp. 1, 47; also «Agonistic Liberalism», p. 118.

26. Gray, *Post-liberalism*, p. 309.

۲۷. نکته مشابهی را ریشارد لگوتکو مطرح می‌کند که نگاه و اندیشه‌گری را گرفتار در دام تناقضی میان توسل به اندیشه ارزش‌سنتهای غنی و صورتهای زندگی، و چیزی می‌بیند که باید آنرا پافشاری بر تظاهر به تلاش برای ایجاد بنیادی برای این سنتها بدانیم. رجوع کنید به:

Ryszard Logutko, «On Postmodern Liberal Conservatism», *Critical Review*, 8, 1994, pp. 1-22.

28. Gray, *Berlin*, pp. 154-155.

29. Benjamin Constant, «The Liberty of Ancients Compared with that of the Moderns», in *Political Writings*, ed. and trans. Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

30. Gray, *Berlin*, p. 155.

31. Gray, *Berlin*, p. 163.

32. Gray, «Agonistic Liberalism», p. 131.

33. See, e.g., John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 85-90.

34. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
Constant, *op.cit.*

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford, Martin Robertson, 1983.

35. Gray, *Berlin*, p. 143.

36. Gray, *Berlin*, p. 142.

37. Berlin, «Alleged Relativism in Eighteenth-century European Thought», in *The Crooked Timber of Humanity*, New York, Vintage, 1992, pp. 70-90.

38. Gray, *Post-liberalism*, p. 291.

39. Gray, *Post-liberalism*, pp. 290-291; *Berlin*, pp. 46, 62-63, 149-150.

درباره تمایز و تفاوت میان پلورالیسم و نسبی‌گرایی همچنین رجوع کنید به:

Susan Wolf, «Two Levels of Pluralism», *Ethics*, 102, 1992, pp. 785-798.

John Kekes, *op.cit.*, pp. 48-52

John Kekes, «Pluralism and the Value of Life», *Social Philosophy and Policy*, 11, 1, 1994, pp. 44-60.

Steven Lukes, «Berlin's Dilemma», *Times Literary Supplement*, 27, March 1998, pp. 8-10

40. Berlin, «Alleged Relativism», p. 80.

41. Berlin, *Ibid.*, loc.cit.

۴۲. من در جای دیگری بحث و استدلال کرده‌ام که کوششهای پیشین برای این نوع دفاع قانع‌کننده نبوده است. رجوع کنید به:

Crowder, «Pluralism and Liberalism».

کوشش من برای دفاع قانع‌کننده‌تر به شکلی کاملتر در مقاله زیر عرضه شده است:

Crowder, «From Pluralism to Liberalism», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1998.

43. Bernard Williams, «Introduction to Isaiah Berlin, *Concepts and Categories*», ed. Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, p. xviii.

44. Gray, *Berlin*, p. 154.

نمایه

ازدواج ۱۴۸، ۱۷۷، ۲۵۲	آزادی بیان ۱۱۱، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲
اسپینوزا، باروخ ۱۵۱، ۱۵۷	۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹
استیون، جیمز فیتس جیمز ۳۰، ۳۱، ۷۸، ۷۹	آزمون در زیستن ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۹
۱۸۹، ۲۲۰، ۲۳۹، ۲۴۶	۲۵۰، ۲۵۳
اصل آزادی ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۲۸	آستین، جان ۶۷، ۲۲۰
۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۳	آموزه آزادی ۱۲، ۱۳، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۹۱
۵۳، ۵۴، ۵۶، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۹۴، ۹۹	۹۳، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸
۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸	۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷
۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸	۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۰
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۲	۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷
۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹	۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۲۹
۱۸۰، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳	۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۷
۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵	
۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۶۰، ۲۶۲	اخلاق ۱۸، ۳۶، ۴۰، ۴۲، ۵۰، ۵۲، ۵۹
اصل انصاف ۱۲۸، ۱۳۰، ۲۱۱، ۲۴۳	۶۱، ۶۴، ۶۹، ۸۴، ۹۰، ۱۲۴، ۱۳۵
اصل فایده ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۸	۱۵۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۷
۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۲، ۵۰	۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۴۴، ۲۵۹
۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۵، ۸۰، ۸۳	۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۵
۸۵، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۷۴	اخلاق‌گرایی حقوقی ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴
۲۱۱، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۴	ارسطو ۱۳۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶، ۲۵۱
اصل مصلحت ۳۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۳	ارمونی، جی. او. ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳
۶۴، ۶۵، ۷۳، ۸۰، ۲۱۱	اروپامحور ۲۳۵، ۲۳۶

- اصول اقتصاد سیاسی ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۶
- افراد «بی‌مغز» ۱۴۳
- اکتون، ایچ. بی. ۱۹۴
- اکرمان، بروس ۲۱۵
- امسیت ۴۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۶۳، ۱۸۶، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۴۱، ۲۵۴، ۲۵۶
- انقیاد زنان ۱۷۷، ۲۱۲
- اوگوست کنت و پوزیتیویسم ۱۰۶، ۱۲۴
- براون، دی. جی. ۴۷، ۵۰، ۸۳، ۹۶، ۱۱۵
- بردلی، اف. ایچ. ۸۶
- برگر، فرد ۱۰، ۴۷، ۴۸، ۸۶، ۹۶، ۱۶۶
- برلین، آنریا ۹، ۱۵، ۴۵، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۴۱
- ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۸
- ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶
- ۲۸۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۰۵
- بری، برایان ۱۰، ۲۵، ۱۶۷
- بنتام ۸۲، ۸۷، ۹۱
- بنتام، جرمی ۱۸، ۳۴، ۴۷، ۶۷، ۸۱، ۸۳
- ۸۴، ۹۱، ۱۰۹، ۲۲۰، ۲۲۵
- باترنالیم ۱۱۱، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵
- ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۷، ۲۰۶، ۲۴۴، ۲۴۶
- بارخ، بهیخو ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰
- باسکال، بلز ۲۵۷
- بریچارد، ایچ. ای. ۵۶، ۵۷، ۵۸
- بلامناتز، جان ۹، ۲۳۹
- بلورالیم ارزشی ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۵، ۲۵۶
- ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵
- ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶
- ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴
- پوزیتیویسم ۲۱۴
- پیشرفت ۱۵، ۱۳۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۰۳، ۲۰۷
- ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۵
- ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۴
- ۲۷۵
- تایوان ۲۶۸
- تن، سی. ال. ۱۰، ۴۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۹۶
- ۱۳۲
- توکویل، آلکسی دو ۱۱۰
- چین ۲۶۱
- حقوق اخلاقی ۱۲، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۶
- ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۶۳، ۸۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷
- ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۲۹
- ۱۳۱، ۱۸۰، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۴
- حکومت ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۹۰، ۲۲۲
- خودکامی ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵
- ۱۴۶، ۱۴۷
- خودمختاری ۹۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹
- ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۳
- ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲
- ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱

