

مفهوم آزادی منفی: دیدگاه‌های فلسفی و تاریخی^۱

کوئنتین اسکینر

مترجم: شیرزاد احمدی وند

I

هدف من بررسی راهی برای گسترش درک ما از مفاهیمی است که در استدلال‌های اجتماعی و سیاسی به کار می‌بریم. سنت فکری رایج ما را بر آن می‌دارد که از طریق رجوع به شهود خود در مورد این که چه چیزهایی را می‌توان یا نمی‌توان به‌طور منسجم با استفاده از واژگانی که معمولاً برای بیان این مفاهیم به کار می‌بریم، پیش برویم. اما من معتقدم که این رویکرد می‌تواند با سودمندی بیشتری تکمیل شود، اگر این شهود را در برابر بررسی نظام‌مندتر نظریه‌های ناآشنایی قرار دهیم که در بستر آن‌ها، حتی آشنا‌ترین مفاهیم ما در دوره‌های تاریخی گوناگون به کار گرفته شده‌اند.

یک راه پیش بردن این خط فکری، ارائه‌ی دفاعی کلی از این دیدگاه درباره‌ی «اهمیت» تاریخ فلسفه برای فهم مباحث فلسفی معاصر است. اما در عوض، من سعی خواهم کرد سهمی مستقیم‌تر—اگرچه کم ادع‌تر—در موضوع این مجموعه داشته باشم؛ و آن از طریق تمرکز بر یک مفهوم خاص است که هم‌زمان، هم در کانون مناقشات جاری در نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی قرار دارد، و هم به‌نظر من مدت‌هاست که شایسته‌ی چنین بررسی تاریخی‌ای بوده است.

مفهومی که مدنظر دارم آزادی سیاسی است، یعنی میزان آزادی یا امکان عمل که افراد، با وجود محدودیت‌هایی که عضویت در جامعه‌ی سیاسی بر آن‌ها تحمیل می‌کند، در اختیار دارند. نخستین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که در میان فیلسوفان انگلیسی‌زبان معاصر، بحث درباره‌ی این موضوع به نتیجه‌ای منجر شده که از مقبولیتی گسترده برخوردار است. این نتیجه، با استفاده از تعبیری که نخستین بار از جرمی بنتام گرفته شده و بعدها توسط آیزایا برلین مشهور شد؛ این است که مفهوم آزادی، ذاتاً مفهومی «منفی» است. به این معنا که آزادی با فقدان چیزی دیگر مشخص می‌شود؛ به‌طور مشخص، با نبود محدودیت یا مانعی که فرد را از پیگیری اهداف

^۱. این مقاله ترجمه‌ای از فصل ۷ کتاب «فلسفه در تاریخ: مقالاتی در تاریخ نگاری و فلسفه» است که نشانی کتابشناختی آن به شرح زیر است:

انتخابی‌اش به‌طور مستقل بازمی‌دارد. جرالدمک‌کالوم این نکته را در قالب تعبیری بیان کرده که امروزه در ادبیات فلسفی به یک استاندارد تبدیل شده است: «هرگاه مسئله‌ی آزادی یک فرد یا گروهی از افراد مطرح باشد، همواره بحث بر سر "آزادی از" یک محدودیت، یک مانع یا یک مداخله در انجام دادن یا ندادن، شدن یا نشدن چیزی است» (مک‌کالوم، ۱۹۷۲: ۱۷۶).

بی‌تردید، این فرض که تنها تصور منسجم از آزادی، همان آزادی منفی یعنی نبود محدودیت است، شالوده‌ی اصلی توسعه‌ی تفکر سیاسی قراردادگرایی مدرن را تشکیل داده است. این ایده را می‌توان از همان ابتدا نزد توماس هابز مشاهده کرد، آنجا که در فصل «آزادی اتباع» در کتاب لوباتان، تعریفی بسیار تأثیرگذار از آزادی ارائه می‌دهد: «آزادی (liberty) یا آزادی (freedom)^۲، در معنای دقیق خود، همان نبود مخالفت است و چیزی بیش از این را نمی‌رساند» (هابز، ۱۹۶۸: ۲۶۱). همین فرض همچنان در ادبیات معاصر ادامه دارد و اغلب در قالب تحلیل سه‌وجهی مک‌کالوم بیان می‌شود. برای نمونه، استنلی بن و ویستاین در مقاله‌ی مهم خود درباره‌ی آزادی به‌مثابه عدم محدودیت در انتخاب‌ها، به‌طور ضمنی از چارچوب مک‌کالوم بهره گرفته‌اند؛ همچنین، فلیکس اوپنهایم در بحث اخیر خود درباره‌ی آزادی اجتماعی به‌عنوان توانایی پیگیری گزینه‌های گوناگون، بر این رویکرد تکیه کرده است. تحلیل مک‌کالوم حتی به‌طور مستقیم در بسیاری از آثار مهم فلسفی مورد استناد قرار گرفته است، از جمله در نظریه‌ی عدالت جان رالز، فلسفه‌ی اجتماعی جوئل فاینبرگ و دیگر نوشته‌های معاصر در این زمینه.

البته، با وجود این توافق اساسی و دیرینه، همواره میان طرفداران نظریه‌ی آزادی منفی اختلافاتی درباره‌ی شرایطی که در آن می‌توان به‌درستی گفت آزادی یک فرد نقض شده یا نه، وجود داشته است. این اختلافات عمدتاً ناشی از دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی این است که چه چیزی مصداق مانع و محدودیت محسوب می‌شود؛ و در نتیجه، چه نوع محدودیتی آزادی را از بین می‌برد، نه صرفاً توانایی انجام یک عمل خاص را. با این حال، نکته‌ی مهم‌تر در بحث من، پذیرش گسترده‌ی این نتیجه‌گیری است که؛ چنان که چارلز تیلور در نقد خود بر این دیدگاه اشاره می‌کند، آزادی را باید مفهومی صرفاً مبتنی بر فرصت دانست، یعنی چیزی جز فقدان مانع نیست و هیچ ارتباطی با دستیابی به اهداف یا مقاصد خاص ندارد (تیلور، ۱۹۷۹: ۱۷۷).

^۲. واژگان liberty و freedom در زبان انگلیسی اغلب به‌جای یکدیگر به‌کار می‌روند، اما در سنت‌های فکری و فلسفی خاص، تمایزهایی دقیق میان آن‌ها قائل شده‌اند. Freedom مفهومی گسترده‌تر و عمومی‌تر دارد و به حالت یا شرایطی اشاره می‌کند که در آن فرد از قید اجبار، محدودیت یا سلطه رهاست. در مقابل، liberty معمولاً در بافتارهای سیاسی و حقوقی به کار می‌رود و بر نوع خاصی از freedom دلالت دارد که نهادینه شده و توسط قانون یا ساختارهای سیاسی مشخص حمایت می‌شود. از منظر تاریخی، فیلسوفانی چون ایزایا برلین تمایز میان آزادی منفی negative liberty و آزادی مثبت positive liberty را مطرح کردند که در آن liberty اغلب به معنای اولی، یعنی فقدان مداخله بیرونی، به کار می‌رود. در حالی که freedom گاهی در معنایی فعال‌تر، همچون توانایی تحقق خود یا مشارکت در خودفرمانی جمعی، مطرح می‌شود. بنابراین، هرچند در محاورات روزمره ممکن است این دو واژه مترادف به نظر برسند، در کاربردهای دقیق فلسفی و سیاسی می‌توان میان آن‌ها تمایز مفهومی قائل شد. ما در این متن liberty را به "آزادی" و freedom را به "آزادی" ترجمه کرده ایم. (مترجم)

فیلسوفان طرفدار آزادی منفی—هابز نمونه‌ی کلاسیک آن‌هاست—معمولاً پیامدهای این تعهد نظری را به‌صورت جدلی بیان کرده‌اند. هدف اصلی آن‌ها رد دو ادعا درباره‌ی آزادگی اجتماعی بوده است که گاه در تاریخ نظریه‌ی سیاسی مدرن مطرح شده‌اند اما به نظر می‌رسد با این اصل بنیادین که آزادگی اجتماعی یعنی نبود مانع، ناسازگارند: نخستین ادعا این است که آزادی فردی تنها در چارچوب یک جامعه‌ی خودگردان خاص تضمین می‌شود. در صریح‌ترین شکل آن، این ادعا را می‌توان در سخن روسو در *قرارداد اجتماعی* یافت که می‌گوید حفظ آزادی شخصی وابسته به انجام وظایف عمومی است. ادعای دوم که به مورد اول مرتبط است، این است که هر شهروند، برای آنکه بتواند به‌طور مؤثر این وظایف مدنی را انجام دهد، باید دارای فضایل مدنی باشد. باز هم، اگر این ادعا را به شکلی صریح بیان کنیم، چنان که اسپینوزا در *رساله‌ی سیاسی* مطرح کرده، این است که آزادی مستلزم فضیلت است—به این معنا که تنها افراد فاضل به‌راستی می‌توانند آزادگی فردی خود را تضمین کنند.

در پاسخ به این دیدگاه‌های به‌ظاهر متناقض، برخی از نظریه‌پردازان معاصر آزادی منفی همان مسیر هابز را دنبال کرده‌اند و استدلال کرده‌اند که از آنجا که آزادی اتباع باید شامل رهایی از خدمت به جمهور (commonwealth) باشد، هر ادعایی مبنی بر اینکه آزادی مستلزم انجام وظایف اجتماعی یا پرورش فضایل موردنیاز برای این وظایف است، کاملاً نادرست است (هابز، ۱۹۶۸: ۲۶۶). آیزایا برلین نیز در پایان مقاله‌ی مشهور خود *دو مفهوم از آزادی* به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که اگر بگوییم انسان با انجام وظایف اجتماعی خود به‌طور فضیلت‌مندانه آزاد می‌شود؛ و در نتیجه وظیفه را معادل منفعت بدانیم، این کار چیزی جز پوشاندن خودفریبی یا ریاکاری آگاهانه با یک پوشش متافیزیکی نیست (برلین، ۱۹۶۹: ۱۷۱). با این حال، پاسخ رایج‌تر و معتدل‌تر این بوده که صرف‌نظر از اعتبار این دو ادعای غیرمتعارف، آن‌ها با تحلیل منفی از آزادگی سازگار نیستند و در واقع به مفهومی متفاوت؛ و شاید حتی به مقوله‌ای متفاوت از آزادی سیاسی اشاره دارند. این دقیقاً دیدگاه برلین در بخش پیشین مقاله‌ی اوست، جایی که اذعان می‌کند شاید بتوان نسخه‌ای سکولار از این باور که «خدمت به خدا، عالی‌ترین شکل آزادگی است» را پذیرفت، بی‌آنکه معنای واژه‌ی «آزادگی» کاملاً از بین برود، اما در عین حال تأکید می‌کند که این معنا به هیچ وجه با درک منفی از آزادی همخوانی ندارد (برلین، ۱۹۶۹: ۱۶۲-۱۶۰).

با وجود این محدودیت‌ها، برخی از مدافعان آزادی منفی که رویکرد منصفانه‌تری دارند، گاهی احتمال شکل‌گیری یک نظریه‌ی منسجم؛ ولو غیرمتعارف؛ از آزادگی اجتماعی را پذیرفته‌اند؛ نظریه‌ای که در آن، آزادی فردی می‌تواند با فضیلت و خدمت عمومی پیوند داشته باشد. به‌ویژه آیزایا برلین تأکید می‌کند که تنها چیزی که برای معنادار ساختن چنین ادعایی لازم است، همان برداشت ارسطویی از ماهیت اخلاقی انسان است: این فرض که ما موجوداتی اخلاقی با اهداف حقیقی و مقاصد عقلانی هستیم و تنها زمانی به آزادی کامل دست می‌یابیم که در جامعه‌ای زندگی کنیم و به شیوه‌ای عمل کنیم که این اهداف و مقاصد تا حد امکان محقق شوند (برلین، ۱۹۶۹: ۱۴۵-۱۵۴).

افزون بر این، برخی نویسندگان معاصر بر این باورند که باید این پیش‌فرض را به تحلیل بیفزاییم و بپذیریم که؛ چنان که چارلز تیلور بیان می‌کند، آزادی صرفاً یک مفهوم مبتنی بر فرصت نیست، بلکه مفهومی مبتنی بر عمل است. یعنی ما تنها زمانی آزاد هستیم که «ظرفیت‌های خاصی را به کار بگیریم» و در نتیجه، اگر این ظرفیت‌ها به هر دلیلی عقیم بمانند یا مسدود شوند، دیگر آزاد یا کمتر آزاد خواهیم بود (تیلور، ۱۹۷۹: ۱۷۹) هنگامی که این گام نظری برداشته شود، این فیلسوفان معمولاً به این نتیجه می‌رسند که چنین برداشتی ما را ملزم به بازنگری در دو ادعای مربوط به آزادی اجتماعی می‌کند؛ ادعاهایی که هابز و پیروان مدرن او قویاً آن‌ها را رد کرده‌اند. نخست، چنان که تیلور اشاره می‌کند، اگر طبیعت انسانی دارای ذات مشخصی باشد، این فرض چندان دور از ذهن نیست؛ چنان که بسیاری از فیلسوفان باستان نیز چنین می‌پنداشتند، که تحقق کامل آن تنها در چارچوب یک نوع خاص از جامعه ممکن است؛ جامعه‌ای که برای پرورش ماهیت حقیقی خود، باید به آن خدمت کرد و از آن پاسداری نمود، و تنها در این شرایط است که آزادی فردی به عالی‌ترین سطح خود می‌رسد (تیلور، ۱۹۷۹: ۱۹۳). دوم، همان‌طور که بنیامین گیبس در کتاب *آزادی و رهایی* بیان می‌کند، اگر بپذیریم که آزادی ما به دستیابی و بهره‌مندی از خیرهای بنیادینی بستگی دارد که متناسب با سرشت انسانی ما هستند، پس پرورش فضایل اخلاقی نقشی اساسی در تحقق آن اعمال اخلاقی ارزشمند خواهد داشت که نشانگر آزادی کامل ما هستند (گیبس، ۱۹۷۶: ۲۲، ۱۳۱-۱۲۹).

از این‌رو، بسیاری از مباحثی که میان دو گروه طرفداران آزادی به‌عنوان فرصت منفی و حامیان آزادی به‌عنوان کنشی مثبت جریان دارد، در واقع ریشه در یک اختلاف عمیق‌تر درباره‌ی ماهیت انسان دارد. در اصل، این بحث درباره‌ی این است که آیا می‌توانیم یک تعریف عینی از سعادت انسانی (اُتودایمونیا) یا شکوفایی بشر ارائه دهیم یا خیر. کسانی که این امید را واهی می‌دانند—مانند برلین و بسیاری از هواداران او—به این نتیجه می‌رسند که پیوند دادن آزادی فردی با فضیلت و خدمت عمومی، یک اشتباه خطرناک است. در مقابل، کسانی که به وجود منافع واقعی و قابل‌تشخیص انسانی باور دارند—مانند تیلور، گیبس و دیگران—پافشاری می‌کنند که تنها شهروندی که فضیلت‌مند است و به دولت خود خدمت می‌کند، می‌تواند مالک حقیقی آزادی خود باشد.

با این حال، این دیدگاه‌های متضاد بر یک پیش‌فرض مشترک استوارند که تقریباً همه‌ی متفکران این بحث، از جمله تیلور و برلین، بر آن توافق دارند: تنها در صورتی می‌توان نظریه‌ای معنادار درباره‌ی ارتباط آزادی فردی با فضیلت و خدمت عمومی ارائه داد که بتوانیم برای ایده‌ی «شکوفایی عینی انسانی» یک محتوای مشخص تعریف کنیم.

تاز اصلی که قصد دفاع از آن را دارم این است که این پیش‌فرض مشترک و اساسی یک اشتباه است. برای دفاع از این ادعا، به درس‌هایی که از تاریخ می‌توان آموخت روی می‌آورم. تلاش خواهم کرد نشان دهم که در سنتی قدیمی‌تر؛ که امروزه کنار گذاشته شده است، برداشت منفی از آزادی، یعنی رهایی از موانع در مسیر اهداف فردی، به‌گونه‌ای با مفاهیم فضیلت و خدمت عمومی درهم‌آمیخته بود که امروزه بسیاری آن را ناممکن و ناسازگار می‌دانند. به این ترتیب، سعی می‌کنم درک محدود و نادرستی را که امروزه درباره‌ی آنچه در چارچوب مفهوم آزادی منفی

ممکن یا ناممکن است، اصلاح و گسترش دهم. این کار را از طریق بررسی نمونه‌های تاریخی انجام می‌دهم، یعنی با نشان دادن این که در دوره‌های پیشین فرهنگ خود ما، این مفهوم چگونه به شیوه‌هایی کاملاً متفاوت از برداشت‌های امروزی به کار رفته است.

II

پیش از آنکه به این مهم بپردازم، ابتدا باید به یک پرسش بدیهی در مورد این روش پاسخ دهم. ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا به جای تلاش مستقیم برای ارائه‌ی تحلیلی فلسفی جامع‌تر از آزادی منفی، تصمیم گرفته‌ام به بررسی سوابق تاریخی بپردازم. پاسخ من این نیست که چنین تلاش‌های کاملاً مفهومی و نظری غیرممکن هستند؛ برعکس، این گونه بررسی‌های مفهومی ویژگی اصلی ژرف‌ترین و بدیع‌ترین مشارکت‌ها در مباحث معاصر به شمار می‌روند. اما علت انتخاب من، این است که بر اثر برخی پیش‌فرض‌های رایج درباره‌ی روش‌های مناسب مطالعه‌ی مفاهیم اجتماعی و سیاسی، پیشنهاد اینکه یک مفهوم ممکن است به شیوه‌ای نامأنوس اما منسجم به کار رود، کمتر پذیرفتنی به نظر می‌رسد تا نشان دادن اینکه چنین کاربردهایی در گذشته واقعاً وجود داشته‌اند.

برای روشن‌تر شدن این موضوع، کافی است نگاهی به ادبیات معاصر پیرامون مفهوم آزادی بیندازیم. فرض اساسی در میان تمام نویسندگانی که تاکنون از آن‌ها یاد کرده‌ام، این است که برای توضیح مفهومی مانند آزادی اجتماعی، باید معانی واژه‌هایی را که برای بیان آن به کار می‌بریم، شرح دهیم. افزون بر این، همه توافق دارند که درک معنای این واژه‌ها مستلزم درک کاربرد صحیح آن‌هاست، یعنی فهم اینکه چگونه می‌توان یا نمی‌توان با آن‌ها گفت کرد.

تا اینجا مشکلی وجود ندارد؛ یا بهتر بگوییم، تا اینجا نگاهی ویتگنشتاینی به مسئله داریم، که در این گونه مباحث به نظر می‌رسد معادل همین معنا باشد. اما در ادامه، این روش‌ها به‌طور ضمنی با مطالعه‌ی شیوه‌ی رایج استفاده از این واژه‌ها یکی گرفته می‌شوند. از ما خواسته می‌شود که «به آنچه معمولاً درباره‌ی آزادی می‌گوییم» و «به آنچه مایل نیستیم بگوییم، وقتی به‌طور خودآگاه به کاربرد این اصطلاح می‌اندیشیم» توجه کنیم. همچنین تأکید می‌شود که باید «تا حد ممکن به زبان متعارف نزدیک بمانیم»، زیرا کلید فهم یک مفهوم مانند آزادی، درک «آن چیزی است که معمولاً از آن مراد می‌کنیم».

این بدان معنا نیست که «زبان متعارف» باید حرف آخر را بزند؛ چراکه بیشتر نویسندگانی که به آن‌ها پرداخته‌ام، به روشنی خود را از چنین باوری، که دیگر اعتبار چندانی ندارد، متمایز می‌کنند. برعکس، فرض بر این است که اگر به نقطه‌ی تعادل میان شهادهای خود درباره‌ی مفاهیم و الزامات کاربردهای رایج برسیم، ممکن است لازم باشد که برداشتی را که از مفهومی مانند آزادی داریم، در پرتو آنچه درباره‌ی مفاهیم مرتبط دیگری چون حقوق، مسئولیت، اجبار و مانند آن می‌گوییم، مورد بازبینی قرار دهیم. هدف نهایی تحلیل مفهومی؛ چنانکه فاینبرگ آن را تعریف می‌کند، آن است که از طریق تأمل بر «آنچه معمولاً هنگام استفاده از واژه‌های خاص مراد می‌کنیم»، به

درکی دقیق‌تر از «آنچه بهتر است مراد کنیم تا بتوانیم به‌طور مؤثر ارتباط برقرار کنیم، از تناقض بپرهیزیم و انسجام کلی را حفظ کنیم» برسیم.

همان‌گونه که نقل‌قول‌های فوق نشان می‌دهند، مسئله همچنان درباره این است که چه چیزی را می‌توانیم بدون گرفتار شدن در ناسازگاری بگوییم و مقصود خود را از آن بیان کنیم. با در نظر گرفتن این رویکرد، به راحتی می‌توان دریافت که چرا هرگونه تلاش کاملاً تحلیلی برای پیوند دادن مفهوم آزادی منفی با آرمان‌های فضیلت و خدمت، احتمالاً نامعتبر و در معرض طرد شدن قرار می‌گیرد. چراکه آشکار است که نمی‌توانیم امید داشته باشیم که مفهوم آزادی را با تعهد به انجام اعمال فضیلت‌مندانه در خدمت عموم پیوند دهیم، مگر به بهایی غیرقابل تصور، یعنی دست کشیدن از شهودمان درباره حقوق فردی یا بی‌معنی ساختن آن‌ها. اما این امر به نوبه خود به این معناست که برای تمام نویسندگانی که مورد بررسی قرار داده‌ام، تنها دو پاسخ در برابر کسی که اصرار دارد مفهوم آزادی را به چنین شیوه‌ای خلاف شهود تحلیل کند، وجود دارد. پاسخ ملایم‌تر آن است که پیشنهاد شود؛ چنان که برلین، برای مثال، تمایل دارد بگوید، چنین فردی در واقع درباره چیز دیگری سخن می‌گوید؛ او «مفهوم متفاوتی» از آزادی دارد. اما پاسخ رایج‌تر آن است که، همان‌گونه که پرنس مطرح می‌کند، این افراد صرفاً دچار سردرگمی هستند. پرنس با صبوری یادآور می‌شود که پیوند دادن مفهوم آزادی با اصولی همچون فضیلت یا خویش‌داری عقلانی نه تنها در بیان، بلکه حتی در ارتباط با «آنچه معمولاً از واژه آزادی منظور داریم» ناکام می‌ماند. از اینجا نتیجه می‌گیرد که هر تلاشی برای ایجاد چنین پیوندهایی تنها منجر به سوءفهمی مغشوش از این مفهوم خواهد شد.

به امید آنکه پیش از آغاز بحث، از کنار گذاشته شدن به‌عنوان سخنی ناموجه جلوگیری کنم، قصد دارم از تحلیل مفهومی صرف‌نظر کرده و در عوض به تاریخ روی آورم. اما پیش از آن، یک نکته هشداردهنده مقدماتی دیگر باید مطرح شود. اگر امیدی به بهره‌گیری از گذشته به شیوه‌ای که طرح کردم؛ یعنی به‌عنوان ابزاری برای به چالش کشیدن باورهای کنونی‌مان، نه به‌عنوان ابزاری برای تأیید آن‌ها، وجود داشته باشد، لازم است که دلایلی را که معمولاً از سوی متفکران برجسته این حوزه برای مطالعه تاریخ فلسفه در زمانه حاضر ارائه می‌شود، مورد بازنگری و حتی رد قرار دهیم.

برای بررسی نمونه‌ای از این دلایل، که توسط یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران ارائه شده است، می‌توان به مقدمه کتاب *مسائلی/از لاک اثر ج. ل. مکی* رجوع کرد. این مقدمه با بیان این پیش‌فرض بنیادین در بسیاری از پژوهش‌های معاصر در تاریخ فلسفه آغاز می‌شود: اینکه فلسفه شامل مجموعه‌ای مشخص از مسائل است که ساختار این رشته را شکل می‌دهند و بنابراین، انتظار می‌رود که مجموعه‌ای متناظر از بررسی‌های تاریخی درباره این مسائل وجود داشته باشد، که برخی از آن‌ها ممکن است «از حیث فلسفی همچنان دارای اهمیت مداوم باشند». از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که اگر خواهان تاریخی باشیم که قابل استفاده باشد، دو اصل راهنما را باید رعایت کنیم. نخست آنکه، باید تنها بر آن دسته از متون تاریخی، و حتی تنها بر بخش‌هایی از همان متون، تمرکز کنیم که به‌وضوح در آن‌ها مفاهیم آشنا برای ما به کار گرفته شده‌اند تا استدلال‌هایی را شکل دهند که بتوانیم مستقیماً به چالش

بکشیم. مکی این قاعده را به روشنی بیان می‌کند؛ او در مقدمه کتابش تصریح می‌کند که «هیچ تلاشی برای شرح یا مطالعه کل فلسفه لاک، یا حتی آن بخش از آن که در جستاری در فهم بشر آمده است، انجام نمی‌دهد»، زیرا هدف او صرفاً بررسی «تعدادی محدود از مسائلی است که همچنان از لحاظ فلسفی حائز اهمیت هستند» و در نقاط مختلف آثار لاک مطرح شده‌اند (مکی ۱۹۷۶: ۱).

ارزش پیروی از این قواعد، چنان که سرانجام به ما اطمینان داده می‌شود، در توانایی آن‌ها برای فراهم آوردن راهی آماده و آسان جهت تقسیم‌بندی میراث فکری ما نهفته است. اگر با متنی فلسفی، یا حتی بخشی از متنی مواجه شویم که به خودی خود جالب توجه است اما نویسنده در آن به بحث درباره موضوعی پرداخته است که (به تعبیر مکی) «مسئله‌ای زنده برای ما نیست»، مسیر صحیح آن است که آن را برای مطالعه در چارچوبی مجزا، تحت عنوان «تاریخ ایده‌ها» تخصیص دهیم (مکی ۱۹۷۶: ۴). این حوزه به عنوان شاخه‌ای متمایز در نظر گرفته می‌شود که به موضوعاتی با اهمیت «صرفاً تاریخی» می‌پردازد، در مقابل موضوعاتی که دارای اهمیت «فی نفسه فلسفی» هستند. گاه به طور ضمنی و حتی صریح القا می‌شود که دشوار بتوان فهمید این موضوعات (با توجه به اینکه دیگر «زنده» نیستند) چگونه می‌توانند اهمیتی داشته باشند. باین حال، معمولاً پذیرفته می‌شود که چنین مسائلی ممکن است برای کسانی که به آن‌ها علاقه دارند، جالب باشد. فقط مسئله اینجاست که این افراد، مورخان اندیشه خواهند بود، نه پژوهشگرانی که درگیر پژوهشی مرتبط با فلسفه باشند.

البته، قصد ندارم حقیقت آشکار این نکته را زیر سؤال ببرم که در تاریخ فلسفه مدرن، تداوم های گسترده‌ای وجود دارد؛ تداوم هایی که گاه این امکان را فراهم می‌کنند که با بحث مستقیم با اندیشمندان گذشته، تیزبینی خود را تقویت کنیم. اما مایلیم پیشنهاد کنم که حداقل دو دلیل برای تردید در این فرض وجود دارد که تاریخ فلسفه باید به گونه‌ای نوشته شود که گویی واقعاً تاریخ نیست. نخست، حتی در مواردی که با اطمینان احساس می‌کنیم می‌توان درباره فیلسوفی پیشین گفت که او عملاً درون یک پیوستار فرازمانی قرار دارد و درباره مسئله‌ای که برای ما نیز معنادار است، به سبک کاملاً معاصر استدلال می‌کند، نمی‌توانیم مدعی باشیم که او را واقعاً درک کرده‌ایم یا تفسیری از اندیشه‌اش به دست آورده‌ایم، مادامی که صرفاً به تبیین و تحلیل ساختار استدلال‌های او بسنده کنیم. قصد ندارم این نقد را در اینجا بسط دهم، اما بر این باورم که به کارگیری استدلال همواره به معنای استدلال کردن با کسی است؛ همواره به معنای استدلال کردن در موافقت یا مخالفت با یک نتیجه‌گیری معین یا یک مسیر خاص از کنش است. از این رو، تفسیر هر متنی که چنین اشکالی از استدلال را در بر دارد، همواره ما را ملزم می‌سازد که (اگر بخواهیم به طور کلی سخن بگوییم) دو مسیر مرتبط را دنبال کنیم که در نهایت از یکدیگر جدایی ناپذیرند، هرچند غالباً از یکدیگر جدا می‌شوند، به گونه‌ای که مسیر دوم مورد غفلت قرار می‌گیرد. وظیفه اولیه، به وضوح، بازسازی محتوای خود استدلال است. اما اگر بخواهیم تفسیری از متن ارائه دهیم؛ برداشتی از اینکه چرا محتوای آن چنین است و نه به گونه‌ای دیگر، هنوز با وظیفه‌ای فراتر روبه‌رو هستیم: بازسازی آنچه نویسنده با ارائه استدلال خود درصدد انجام آن بوده است. به بیان دیگر، ما باید بتوانیم توضیح دهیم که او با ارائه

این استدلال، در حال انجام چه کاری بوده است: از چه مجموعه‌ای از نتایج یا مسیرهای کنش حمایت یا دفاع می‌کرده، به چه چیزی حمله می‌کرده یا آن را رد می‌کرده، با چه چیزی از طریق طعنه استهزا می‌کرده، چه چیزی را با سکوتی جدلی تحقیر می‌کرده و غیره؛ و این روند تا تمام دامنه کنش‌های گفتاری ادامه دارد که در عمل پیچیده ارتباط هدفمند هر اثری از استدلال گفتاری نهفته است.

یکی از تردیدهای من درباره رویکرد رایج در تاریخ فلسفه این است که این رویکرد، به‌طور نظام‌مند، جنبه اخیر وظیفه تفسیری را نادیده می‌گیرد. اکنون به نقد دیگر خود می‌پردازم، نقدی که قصد دارم به تفصیل بیشتری بررسی کنم. این نقد آن است که مفهوم «ارتباط» در رویکرد سنتی، به‌طرزی غیرضروری محدودکننده و درواقع نگرشی غیرمتعهد به ارزش‌های فلسفی است.

طبق دیدگاهی که تاکنون ترسیم کرده‌ام، تاریخ فلسفه تنها زمانی «نظام‌مند» تلقی می‌شود که بتوانیم از آن به‌عنوان آینه‌ای برای بازتاب باورها و مفروضات خود استفاده کنیم. اگر بتوانیم چنین کنیم، آن را دارای «اهمیت فی نفسه فلسفی» خواهیم دانست؛ اما اگر نتوانیم، صرفاً به‌عنوان موضوعی «با اهمیتی صرفاً تاریخی» باقی خواهد ماند. به‌طور خلاصه، تنها راهی که برای آموختن از گذشته پذیرفته می‌شود، آن است که آن را تصاحب کنیم. در مقابل، مایلم پیشنهاد کنم که دقیقاً آن جنبه‌هایی از گذشته که در نگاه نخست فاقد ارتباط با زمان حال به نظر می‌رسند، ممکن است در بررسی دقیق‌تر، بیشترین اهمیت فلسفی را داشته باشند. چراکه ارتباط آن‌ها ممکن است در این واقعیت نهفته باشد که، به‌جای آنکه لذت‌های آشنا و از پیش تنظیم‌شده ما را تأمین کنند، ما را قادر سازند تا از بیرون به باورهای خود و مفاهیمی که برای بیان آن‌ها به کار می‌بریم، بنگریم؛ و چه‌بسا ما را وادارند که این باورها را بازاندیشی، بازسازی یا حتی (چنان‌که در ادامه خواهیم کوشید نشان دهیم) برخی از آن‌ها را به‌کلی کنار بگذاریم، آن‌هم در پرتو چشم‌اندازهای وسیع‌تری که تاریخ در اختیار ما می‌گذارد.

برای گشودن مسیر به‌سوی این برداشت گسترده‌تر از «ارتباط»، درخواستم آن است که تاریخ فلسفه، به‌جای ارائه بازسازی‌های عقلانی در پرتو پیش‌داوری‌های معاصر، بکوشد تا جای ممکن از این پیش‌داوری‌ها اجتناب کند. بی‌تردید، این امر را نمی‌توان به‌طور کامل محقق ساخت. یکی از اصول شناخته‌شده در نظریه‌های هرمنوتیکی؛ که به‌ویژه گادامر بر آن تأکید کرده است، این است که ما احتمالاً در درک ذهنی متون تاریخی، به شیوه‌هایی محدود می‌شویم که حتی نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم قادر به آگاه ساختن خود از آن‌ها هستیم. آنچه من پیشنهاد می‌کنم این است که، به‌جای تسلیم شدن در برابر این محدودیت و تبدیل آن به یک اصل، باید با تمامی ابزارهایی که مورخان تاکنون برای بازسازی ذهنیت‌های بیگانه دوره‌های پیشین بدون گرفتار شدن در ناهنگامی تاریخی ابداع کرده‌اند، با آن مبارزه کنیم.

نکاتی که در بالا مطرح شد، بیش از حد برنامه‌محور هستند و خطر آن را دارند که بیش از اندازه جدلی به نظر برسند. اکنون تلاش خواهیم کرد که به این مباحث بُعدی ملموس‌تر ببخشم، آن هم با مرتبط ساختن آن‌ها به مورد خاصی که مطرح کرده‌ام، یعنی آنچه می‌توان و نمی‌توان به‌گونه‌ای منسجم درباره مفهوم آزادی منفی گفت و انجام داد. چنان‌که پیش‌تر اشاره کرده‌ام، مدعای من این است که برای بررسی گستره کامل استدلال‌هایی که درباره آزادی اجتماعی در فلسفه سیاسی مدرن اروپا شکل گرفته‌اند، باید از چارچوب منازعات کنونی میان آزادی مثبت و آزادی منفی فراتر برویم. این پژوهش ما را به نحوه‌ای از استدلال درباره آزادی منفی رهنمون خواهد شد که تا حد زیادی در جریان مباحث کنونی از نظر پنهان مانده است، اما وجود آن، خود موجب تردیدهایی درباره مبانی همین مباحث خواهد شد.

آن خط استدلالی فراموش‌شده‌ای که مایلم احیا کنم، در نظریه کلاسیک؛ و به‌ویژه جمهوری‌خواهی رومی، درباره شهروندی ریشه دارد؛ نظریه‌ای که در اروپای رنسانس احیایی درخشان اما کوتاه‌مدت را تجربه کرد، پیش از آنکه با چالش‌های جدی مواجه شده و سرانجام تحت‌الشعاع سبک‌های فردگرایانه‌تر (و به‌ویژه قراردادگرایانه) در استدلال‌های سیاسی که در قرن هفدهم غلبه یافتند، قرار گیرد. این چالش، که به‌ویژه توسط مخالفان صریح جمهوری‌خواهی کلاسیک، همچون توماس هابز، مطرح شد، آن‌چنان موفقیت‌آمیز بود که به‌سرعت این دیدگاه بدیهی انگاشته شد که؛ چنان‌که هابز استدلال می‌کرد، هر نظریه‌ای درباره آزادی منفی، در نهایت باید نظریه‌ای درباره حقوق فردی باشد. تا آنجا که به منازعات روزگار ما مربوط می‌شود، می‌بینیم که این فرض چنان عمیقاً ریشه دوانده است که در آثاری همچون *آنارشی، دولت و آرمان‌شهر* از رابرت نوزیک، از همان آغاز به‌عنوان یکی از اصول مسلم و غیرقابل‌تردید تلقی می‌شود که تمام چارچوب مفهومی کتاب بر آن بنا شده است. اما همواره چنین برداشتی وجود نداشته است. مخالفان جمهوری‌خواه هابز در زمان خود بی‌نتیجه کوشیدند تا نشان دهند که هیچ دلیلی وجود ندارد که ادعای فریبکارانه او را بپذیریم مبنی بر اینکه تفسیر آزادی به‌مثابه یک حق، صرفاً ارائه تعریفی بی‌طرفانه از این مفهوم است. برعکس، چنان‌که جیمز هرینگتون به‌ویژه در اثر خود *قیانوسیه* (۱۶۵۶) استدلال کرد، چنین توصیفی از آزادی نه‌تنها بحث‌برانگیز، بلکه به‌شدت تقلیل‌گرایانه است. پذیرش آن به معنای پشت کردن به سنت‌های سیاسی «کهن» و به‌ویژه آرمان‌روایی آزادی در چارچوب قانون بود. این پذیرش همچنین؛ با تأثیری حتی محدودکننده‌تر، به معنای نادیده گرفتن آموزه‌هایی بود که آن دانشمند برجسته پیرو اخلاق‌گرایان رومی، یعنی نیکولو ماکیاولی، به‌تازگی ارائه کرده بود. هرینگتون ماکیاولی را به‌عنوان «تنها سیاستمدار اعصار متأخر» ستایش می‌کرد و اثر او، *گفتارهایی بر لیوی* را مهم‌ترین تلاش برای بازیابی و تطبیق درکی اساساً کلاسیک از آزادی سیاسی با شرایط اروپای پس از قرون وسطی می‌دانست.

در این داوری‌های هرینگتون — که اسپینوزا نیز آن‌ها را بازخواهد گفت — خود را کاملاً هم‌داستان با او می‌یابم، و هدف اصلی من در آن‌چه در ادامه خواهد آمد، صرفاً بسط و گسترش همین داوری‌هاست. آن‌چه خواهم کوشید نشان دهم این است که شیوهٔ رواقی رومی در اندیشیدن به آزادی سیاسی، در واقع همان سنتی است که پیش از

هر چیز باید آن را دوباره به دست آوریم؛ اگر بخواهیم پاسخی اصلاح‌گرایانه ارائه دهیم به جزم‌گرایی‌ای که در موضوع آزادی اجتماعی، چه در *لویاتان* هابز و چه در آثار نظریه‌پردازان متأخر حقوق طبیعی یا حقوق بشر دیده می‌شود. در این مسیر تمرکز خود را معطوف خواهیم کرد به *گفتارهایی بر لویوی نوشته ماکیاولی*، که — اگر بخواهیم از ارزیابی اسپینوزا بهره بگیریم — دقیق‌ترین و سودمندترین بازپردازی از نظریه کلاسیک در تاریخ اندیشه سیاسی مدرن است (اسپینوزا ۱۹۵۸: ۳۱۳). در نتیجه، هم در پی آن خواهیم بود که یک تیز تاریخی درباره مقاصد ماکیاولی در *گفتارها* بیروم، و هم استدلالی کلی‌تر درباره ارزش تلاش برای بازسازی خط فکری‌ای که تصور می‌کنم متعلق به ماکیاولی است. تیز تاریخی من — که در حال حاضر ناگزیر باید آن را به شیوه‌ای مختصر و وعده‌گونه بیان کنم — این است که گرچه در *گفتارها* می‌توان برای ماکیاولی اهداف گوناگونی قائل شد، اما شاید مهم‌ترین دغدغه او، پرداختن به آن دیدگاهی از آزادی است که در قلب اندیشه سیاسی جمهوری‌خواهی روم باستان جای داشت، اما سپس با ظهور درکی کاملاً متفاوت از این مفهوم، که به قرون وسطی تعلق دارد، از میان رفته بود. تیز کلی‌ترم را پیش‌تر بیان کرده‌ام: این که بازسازی ساختار این نظریه، تا آن‌جا که ممکن است در قالب مفاهیم خود آن، می‌تواند در نوبه خود ما را در گسترش درکمان از آزادی منفی یاری دهد.

IV

ماکیاولی معنای «انسان آزاد» را در جریان دو فصل آغازین از کتاب *اول گفتارها* روشن می‌سازد. با این حال، بحث اصلی او درباره آزادی اجتماعی در فصل‌های بعدی آغاز می‌شود؛ آنجا که بررسی می‌کند انسان‌ها معمولاً در چارچوب جامعه سیاسی چه اهداف و مقاصدی را پی می‌گیرند و از این رو، بر چه اساسی برای آزادی خود ارزش قائل‌اند. پیش از ورود به این بحث، ماکیاولی نخست یادآور می‌شود که در همه اشکال حکومت که تاریخ از آن‌ها یاد کرده است، همواره دو گروه نسبتاً متمایز از شهروندان وجود داشته‌اند که خصلت‌ها و تمایلات (*umori*) متضادی داشته و به‌همین دلیل، دلایل متفاوتی برای ارزش نهادن به آزادی خود در پیگیری اهدافشان داشته‌اند (۱:۳۷) از یک‌سو، بلندپایگان (*grandi*) هستند؛ ثروتمندان و قدرتمندان، که ماکیاولی گاه آنان را با طبقه اشراف برابر می‌گیرد (۱:۳۹). خواست اصلی آنان معمولاً کسب قدرت و شکوه شخصی و گریز از رسوایی به هر قیمتی است (۱:۵۰، ۲۰۳). افزون بر این، آن‌چنان پرشور به دنبال این اهداف می‌روند که در پیگیری‌شان به افراط می‌افتند. این افراط‌گرایی در رفتار آن‌ها، به‌زعم ماکیاولی، نمودار جاه‌طلبی (*ambizione*) است؛ گرایشی برای دستیابی به برتری، حتی به بهای حذف دیگران (۱:۳۹، ۴۱۴). همین نگرش‌ها توضیح می‌دهد که چرا بلندپایگان این‌چنین ارزش زیادی برای آزادی شخصی خود قائل‌اند: چرا که هدف اصلی‌شان این است که تا حد امکان، آزاد از هرگونه مانع (*sanza ostaculo*) باقی بمانند تا بتوانند در مسیر چیرگی بر دیگران، برای خود شکوه و افتخار به دست آورند (۱:۷۶، ۲۳۶). چنان‌که ماکیاولی نتیجه می‌گیرد، این نخبگان «آرزومند آزادی‌اند تا فرمانروایی کنند» (*desidera di essere libera per comandare*) (۱:۷۶).

در کنار بلندپایگان، همواره توده شهروندان عادی وجود دارند: عامه مردم یا پلب (plebe) و پوپولو (popolo) (۱:۳۰). دغدغه اصلی آنان معمولاً چیزی جز زندگی در امنیت نیست؛ «بی‌آن‌که نگران بهره‌برداری آزاد از دارایی‌های خود باشند، یا دربارهٔ حیثیت زنان و فرزندان‌شان بیمی داشته باشند، یا از بابت جان خود هراسان باشند» (۱:۷۴). اما آن‌ها نیز گاه چنان پرشور در پی این خواسته‌اند که به شکلی افراطی در طلب آن برمی‌آیند. افراط‌گرایی در مورد آنان به شکل رهایی‌طلبی افراطی (licenza) جلوه می‌کند؛ یعنی نوعی «میل افراطی به آزادی»؛ میلی برای گریز از هرگونه سلطه، حتی از سوی حکومت مشروع (۱:۳۴، ۱:۳۹، ۲:۲۷). در نتیجه، عامه مردم نیز ارجی بسیار بالا — و حتی بالاتر — برای آزادی شخصی خود قائل‌اند (۱:۳۹). زیرا خواست بنیادین آنان روشن است: این‌که تا حد امکان آزاد از هرگونه مداخله باقی بمانند تا بتوانند زندگی آرام خود را پیش ببرند. ماکیاولی این را چنین خلاصه می‌کند: «آنان آزادی را می‌خواهند تا در امنیت زندگی کنند» (desiderano la liberta per vivere sicuri) (۱:۷۶).

در این‌جا به‌روشنی پیداست که این شرح ماکیاولی از چرایی ارزش نهادن همه شهروندان به آزادی، درعین‌حال شرحی است از معنای آزادی فردی در جامعه سیاسی از منظر او. آن‌چه او آشکارا مد نظر دارد این است که فرد، هنگامی آزاد است که در پیگیری هر هدفی که خود برمی‌گزیند، با مانع یا محدودیتی مواجه نباشد. چنان‌که او در فصل آغازین کتاب اول بیان می‌کند، آزادی/انسان یعنی توانایی عمل کردن «بی‌نیاز از وابستگی به دیگران». یعنی آزاد بودن، در معنای متعارف «منفی» آن، یعنی مستقل بودن از هرگونه قید و بند تحمیل‌شده از سوی دیگر عاملان اجتماعی؛ و در نتیجه، آزاد بودن — چنان‌که ماکیاولی در همان عبارت و در اشاره به کنشگران جمعی می‌افزاید — برای عمل مطابق با اراده و داوری شخصی (۱:۲۶).

نکته‌ای که باید با تأکید برجسته شود — حتی اگر صرفاً به این دلیل باشد که برخلاف دو ادعای رایج از سوی مفسران گفتارها است — همین معنا و تعریف آزادی نزد ماکیاولی است. یکی از این ادعاها آن است که ماکیاولی واژهٔ کلیدی آزادی (liberta) را وارد بحث می‌کند «بی‌آن‌که زحمت تعریف آن را به خود بدهد»، به‌گونه‌ای که معنای این واژه صرفاً به‌تدریج و در طول استدلال آشکار می‌گردد. ادعای دیگر این است که، همین‌که ماکیاولی آغاز به روشن‌سازی معنای آن می‌کند، معلوم می‌شود که واژهٔ «آزادی»، نزد او، «اصلاً معنایی را که ما امروزه به آن نسبت می‌دهیم، ندارد»؛ بلکه برعکس، «باید آن را به معنایی کاملاً متفاوت فهمید».

هیچ‌یک از این دو ادعا، به نظر نمی‌رسد که توجیه‌پذیر باشد. چنان‌که دیدیم، ماکیاولی بحث خود را با تصریح دربارهٔ آن‌چه از آزادی فردی مراد می‌کند آغاز می‌نماید: منظور او نبود اجبار و محدودیت است، به‌ویژه نبود هرگونه محدودیتی که از سوی عاملان اجتماعی دیگر بر توانایی فرد برای پیگیری مستقل اهداف خود تحمیل شود. اما همان‌طور که در آغاز نیز اشاره شد، چنین معنایی برای آزادی، هیچ‌گونه غریبه‌گی با تلقی‌های رایج امروزی ندارد. سخن گفتن از آزادی به‌عنوان رهایی از وابستگی به عاملان اجتماعی دیگر، و در نتیجه برخورداری از امکان پیگیری

اهداف شخصی، کاملاً بازتاب‌دهنده یکی از آشکارترین فرمول‌هایی است که نظریه‌پردازان معاصر آزادی منفی به کار می‌برند؛ و چارچوب تحلیلی پایه‌ای آن‌ها، ظاهراً هیچ تعارضی با نگرش ماکیاولی ندارد.

با توجه به این که ما همگی دارای اهداف گوناگونی هستیم که در پی تحقق آن‌هاییم، به‌وضوح به نفع ما خواهد بود که در هر شکلی از جامعه زندگی کنیم که بیشترین تضمین را برای برخورداری‌مان از آزادی در تعقیب این اهداف فراهم آورد — چه این اهداف قدرت و شکوه شخصی باشد، و چه بهره‌مندی امن از زندگی خانوادگی و دارایی‌هایمان. پس پرسش بعدی که پیش می‌آید، آشکار است: در چه نوع ساختار سیاسی می‌توانیم با اطمینان بیشتر امید داشته باشیم که آزادی‌مان در پیگیری اهداف برگزیده‌مان به بیشترین میزان ممکن برسد؟

برای پاسخ به این پرسش، ماکیاولی در آغاز کتاب دوم، ادعایی نسبتاً ناآشنا اما محوری را وارد بحث آزادی اجتماعی می‌کند. او معتقد است تنها در آن نوع حکومت است که شهروندان می‌توانند امید داشته باشند تا آزادی‌ای برای دنبال کردن مقاصد خود حفظ کنند، که بشود گفت خود جامعه نیز در آن «به سبک زندگی آزادانه» می‌زید. تنها در چنین جوامعی است که شهروندان بلندپرواز می‌توانند به قدرت و افتخار دست یابند، «به مدد شایستگی‌های خود به جایگاه‌های برجسته برسند» (۲۸۴). تنها در چنین جوامعی است که اعضای عادی پوپولو می‌توانند در امنیت زندگی کنند، «بی‌آن که بیمی از مصادره شدن اموال‌شان داشته باشند» (۲۸۴). تنها در یک جامعه آزاد — یک *vivere libero* — است که چنین مواهبی می‌توانند به‌راستی به‌شکل آزادانه بهره‌برداری شوند (۱:۷۴).

اما پرسش این است: وقتی ماکیاولی از نسبت دادن آزادی به کل یک جامعه سخن می‌گوید، دقیقاً چه معنایی از آزادی را مد نظر دارد؟ همان‌طور که او در آغاز کتاب اول توضیح می‌دهد، مقصودش از واژه «آزادی» در این کاربرد، دقیقاً همان معنایی است که هنگام سخن گفتن از آزادی نهادهای طبیعی در برابر نهادهای ساختگی (مانند حکومت‌ها) در نظر دارد: یک شهر آزاد آن شهری است که «تحت سلطه هیچ نیروی دیگری قرار ندارد» و در نتیجه، به دلیل نبود محدودیت، «می‌تواند خود را مطابق با اراده خویش اداره کند» و در جهت اهدافی که خود برمی‌گزیند، عمل نماید (۱:۲۹).

با کنار هم گذاشتن این دو گزاره، به‌تازیر می‌رسیم:

بر اساس دیدگاه ماکیاولی، بهره‌مندی پایدار از آزادی شخصی تنها برای اعضای جوامع خودگردان ممکن است؛ جوامعی که در آن‌ها اراده نهاد سیاسی مشترک، هدایتگر کنش‌های جمعی است.

اکنون باید پرسید: چه شکل از حکومت، بیش از همه برای حفظ چنین زیست‌آزادانه‌ای یا جامعه‌ای آزاد مناسب است؟

ماکیاولی باور دارد که دست‌کم از حیث نظری، ممکن است جامعه‌ای حتی در قالب سلطنت نیز از چنین شیوه آزاد زندگی برخوردار باشد. چرا که هیچ مانع اصولی وجود ندارد که یک پادشاه نتواند قوانین مملکت خود را چنان

سازمان دهد که بازتاب‌دهنده اراده عمومی و در نتیجه خدمت‌گذار خیر جمعی کل جامعه باشد. با این حال، در عمل، او مصرانه تأکید دارد که: «بی‌تردید، این آرمان خیر عمومی فقط در جمهوری هاست که به‌درستی محقق می‌شود، آنجا که هر آن چه در راستای تحقق آن است، تنها مسیر پیروی است» (۲۸۰). بنابراین، دقیق‌ترین بیان تر ماکیاولی این است: تنها کسانی که زیر حکومت‌های جمهوری خواهانه زندگی می‌کنند، می‌توانند امید داشته باشند که عنصری از آزادی شخصی برای پیگیری اهداف خود — چه اهدافی چون کسب قدرت و شکوه، و چه حفظ امنیت و ثروت — برایشان محفوظ بماند. چنان‌که او در عبارتی کلیدی در آغاز کتاب دوم خلاصه می‌کند: این امر «درک چرایی ظهور دلبستگی به زیست آزادانه (*vivere libero*) در میان همه ملت‌ها را آسان می‌سازد». تجربه به ما می‌آموزد که، چه علاقه‌مند به قدرت و شکوه باشیم و چه صرفاً به اندوختن امن ثروت، همواره بهترین حالت آن است که در چنین ساختاری زندگی کنیم؛ زیرا «هیچ شهری تاکنون نتوانسته نه در قدرت و نه در ثروت توسعه یابد، مگر آن که در وضعیت آزادی (*stato in liberta*) بوده باشد» (۲۸۰).

این نتیجه‌گیری — که آزادی شخصی تنها در قالب یک جامعه جمهوری خواه و خودگردان به‌طور کامل تضمین می‌شود — قلب تپنده و روح همه نظریه‌های کلاسیک جمهوری خواهی در باب شهروندی است. با این حال، در میان هواداران نوین تر آزادی منفی، معمولاً این گزاره به‌سادگی، و به‌عنوان امری آشکارا مهمل، کنار نهاده شده است. هابز، برای نمونه، در کتاب *لویاتان* می‌کوشد با توسل به شگرد همیشگی اعلام قاطع، این دیدگاه را از میدان بیرون کند؛ آن‌جا که اظهار می‌دارد: «خواه یک جمهور (*commonwealth*)، سلطنتی باشد یا مردمی، آزادی در هر دو یکسان است» (هابز ۱۹۶۸: ۲۶۶). و این ادعا، به نوبه خود، از سوی بیشتر مدافعان آزادی منفی در جریان بحث‌های معاصر، بارها و بارها تکرار شده است. از این رو، وظیفه بعدی ما باید این باشد که دلایلی را بررسی کنیم که ماکیاولی در دفاع از دیدگاهی مخالف عرضه می‌کند؛ یعنی این که حفظ آزادی منفی در واقع مستلزم وجود یک نوع خاص از رژیم سیاسی است.

V

کلید استدلال ماکیاولی در این مرحله را باید در تحلیل او از جایگاه جاه طلبی (*ambizione*) سلطه‌جویانه در زندگی سیاسی جست‌وجو کرد. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، او باور دارد که اعمال جاه طلبی همواره برای آزادی هر فردی که هدف آن قرار می‌گیرد، ویران‌گر است؛ چراکه چنین بلندپروازی‌ای به شکل *libido dominandi* در می‌آید، یعنی میلی به سلطه‌گری، تحمیل و استفاده از دیگران به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود. اکنون باید درک کنیم که، از نظر ماکیاولی، این گرایش به بلندپروازی، در دو شکل متمایز بروز می‌یابد؛ و در هیچ‌یک از این دو صورت، امیدی به مقابله با آن نداریم، مگر آن که عضوی از یک جامعه خودگردان باشیم.

یکی از این اشکال را پیش‌تر دیده‌ایم: جاه طلبی که — به تعبیر ماکیاولی — از درون جامعه برمی‌خیزد، و بازتاب‌دهنده میل گرئندی‌ها (طبقه اشراف و ثروتمندان) برای رسیدن به قدرت، به قیمت سرکوب شهروندان هم‌نوع‌شان است. این تهدید، همیشگی و غیرقابل حذف است؛ چراکه گرئندی‌ها همیشه حضور دارند، و همواره تمایل به پیگیری اهداف خودمحورانه دارند. آن‌ها معمولاً این اهداف را از طریق گرد آوردن پارتیزانی یا هواداران خصوصی پیرامون خود پی می‌گیرند؛ و تلاش می‌کنند با اتکا به این «نیروهای خصوصی»، کنترل حکومت را از دست نهادهای عمومی خارج کرده و قدرت را در اختیار خود بگیرند (برای مثال: ۴۵۲، ۴۶۴).

ماکیاولی سه روش اصلی را که از طریق آن‌ها، گرئندی‌ها معمولاً قادرند چنین پایگاه حمایتی‌ای به دست آورند، مشخص می‌کند: نخست می‌کوشند به دفعات زیاد و بلندمدت در مناصب عمومی انتخاب شوند، و از این طریق، هم منبعی برای اعطای لطف و امتیاز شوند، و هم موضوعی برای وفاداری شخصی رو به افزایش (۴۵۳-۴۵۲، ۴۵۵-۴۵۶). دوم ثروت فراوان خود را به کار می‌گیرند تا حمایت پوپولو را — به بهای منافع عمومی — بخرند (۴۶۳-۴۶۴). و سوم از جایگاه اجتماعی والا و اعتبار شخصی خود استفاده می‌کنند تا شهروندان دیگر را مرعوب سازند و آن‌ها را به پذیرش اقداماتی ترغیب کنند که بیشتر به منافع گروهی‌شان می‌انجامد تا خیر عمومی جامعه (۲۰۷، ۲۳۶).

در هر یک از این موارد، یک واکنش زنجیره‌ای مشابه به راه می‌افتد: «از پارتیزان‌ها، فرقه‌ها در شهر پدید می‌آیند، و از فرقه‌ها، نابودی شهرها» (۱۴۸). نتیجه اخلاقی این‌که: «اگر یک شهر نتواند راه‌ها و ابزارهایی برای جاه طلبی *ambizione* گرئندی‌ها بیابد، آن‌ها به‌زودی آن شهر را به ورطه نابودی خواهند کشاند» و «به بندگی و اسارت خواهند سپرد» (۲۱۸).

اما شکل دوم *ambizione* از دید ماکیاولی، تهدیدی است که از بیرون متوجه جوامع آزاد می‌شود. در این‌جا، تصویر فراگیر «بدن سیاسی» بار دیگر نقش مرکزی در استدلال پیدا می‌کند. زیرا شباهت میان موجودات طبیعی و نهادهای سیاسی، از نظر ماکیاولی، شامل یکسانی تمایلات آن‌ها نیز می‌شود: همان‌طور که برخی افراد به دنبال زندگی آرام‌اند و برخی دیگر خواهان قدرت و شکوه، نهادهای سیاسی نیز همین‌گونه‌اند. برخی دولت‌ها قانع‌اند که «در آرامش و با بهره‌مندی از آزادی در مرزهای خود زندگی کنند»، اما برخی دیگر میل به سلطه بر همسایگان دارند و می‌کوشند آنان را به دولت‌های تابع خود تبدیل کنند (۳۳۵-۳۳۴). و مانند همیشه، روم باستان بهترین شاهد برای این حقیقت کلی است. رومیان، در پی *ambizione* پیوسته با تمامی ملت‌های اطراف خود وارد جنگ شدند و با شکست دادن یک‌به‌یک آن‌ها، به عظمت عالی، قدرت و شکوه خود دست یافتند؛ اما این مسیر، از طریق درهم‌شکستن آزادی آنان و به بردگی گرفتن‌شان در خدمت رم طی شد (۲۷۹، ۲۹۴).

همان‌گونه که در مورد گرئندی‌ها (اشراف جاه طلب) صدق می‌کرد، در مورد کل جوامع نیز صدق می‌کند: این گرایش به سلطه‌جویی، کاملاً طبیعی و غیرقابل‌زدودن است. برخی جوامع هیچ‌گاه «به این‌که در محدوده خود

زندگی کنند و درگیر سلطه بر دیگران نشوند.» قانع نیستند، بلکه همیشه در پی «چیرگی بر دیگران اند»؛ و نتیجه چنین حالتی آن است که «شهریاری ها و جمهوری های همسایه همواره نسبت به یکدیگر، نوعی دشمنی طبیعی احساس می کنند، که زاییده همین *ambizione di dominare* (جاه طلبی برای سلطه) است» (۱۲۹، ۴۲۶). علاوه بر این، همان گونه که موکلانِ گراندی های سلطه طلب ناگزیر می شوند در خدمت اهداف ارباب خود باشند، شهروندان هر جامعه ای که تابع جامعه ای دیگر شود نیز به طور خودکار آزادی شخصی خود را از دست می دهند؛ چراکه به محض آن که جامعه شان به بندگی کشیده شود، مجبور خواهند بود اوامر فاتح خود را اجرا کنند (برای نمونه: ۱۲۹، ۳۵۰-۳۳۴، ۴۲۶). از این جا چنین نتیجه می شود که هر شهری که خواهان حفظ آزادی خویش است، باید همیشه آماده تسخیر دیگران باشد؛ چراکه «اگر آماده حمله نباشی، در معرض حمله خواهی بود» (۱۹۹، ۳۳۵). نتیجه اخلاقی این جاست که: «هیچ گاه نمی توانی امید داشته باشی خود را ایمن سازی، مگر از راه اعمال قدرت» (۱۲۷).

در مجموع، دو تهدید برای آزادی شخصی و شهروندی وجود دارد که از حضور همیشگی *ambizione* ناشی می شود. اما چگونه می توان با آن ها مقابله کرد؟ نخست، خطر «بندگی برآمده از بیرون» را در نظر بگیریم. برای مقابله با این تهدید، اعضای یک جامعه آزاد، بی تردید باید روش های درست را در پیش بگیرند و ویژگی های شخصی مناسب را در خود پرورش دهند تا بتوانند از خود دفاعی مؤثر داشته باشند. ماکیاولی این روش ها و خصلت ها را در جوامع سیاسی همانند بدن های طبیعی می بیند. روش درست آن است که نظامی کارآمد برقرار شود تا اطمینان حاصل گردد که «شهروندان خود شما، مدافع آزادی خویش اند»؛ و از این طریق، از گرایش به راه حل تنبلا نه و زن واره تکیه بر دیگران برای جنگیدن، جلوگیری شود (۱۸۹-۱۸۶). ماکیاولی بارها هشدار می دهد که اتکا به سربازان مزدور، راهی تضمینی برای نابودی شهر شما و از دست دادن آزادی تان است؛ چراکه تنها انگیزه آن ها برای جنگیدن، «مبلغ ناچیز دستمزدی است که به آن ها می دهید» این یعنی آن ها «هرگز وفادار نخواهند بود، هرگز آن چنان دوست شما نخواهند شد که جان خود را فدای آرمان تان کنند». در مقابل، یک ارتش مردمی، همواره در حمله به دنبال افتخار خود، و در دفاع، حافظ آزادی خویش است؛ و بنابراین بسیار بیشتر مایل خواهد بود که تا پای مرگ بجنگد (۲۳۱؛ همچنین بنگرید به: ۳۰۳، ۳۶۹). البته ماکیاولی نمی گوید که اگر شهری با اتکای به نیروهای خودش از پیکره خود دفاع کند، این کار تضمینی برای حفظ آزادی شهروندان است. در برابر برتری های غیرقابل چیرگی — چنان که سامنیت ها در نبرد با رم تجربه کردند — در نهایت هیچ آمیدی برای گریز از بندگی وجود ندارد (۲۷۹، ۲۸۵). اما قطعاً به ما هشدار می دهد که اگر ما خود، مایل نباشیم سهم شخصی خود را در دفاع از جامعه مان در برابر تجاوز بیگانگان ادا کنیم، در عمل آن را «بی دفاع رها کرده ایم، تا هر که خواست، آن را طعمه خویش سازد»؛ و در نتیجه، دیر یا زود، خود را در وضعیت بندگی خواهیم یافت (۱۴۴؛ همچنین بنگرید به: ۳۰۴، ۳۳۶-۳۳۴، ۳۶۹).

در مورد ویژگی‌های شخصی‌ای که باید برای دفاع مؤثر از آزادی‌مان در خود پرورش دهیم، ماکیاولی بیش از همه به دو خصلت اشاره می‌کند: نخست، خردمندی. اما خردی که ما نیاز داریم، از نوع آگاهانه و فیلسوف‌مآبانه ساوی‌ها (savi) نیست — کسانی که ماکیاولی (در پیروی از لیوی) معمولاً با لحنی طعنه‌آمیز به آنان می‌پردازد. ساویو بودن، اغلب به معنای نداشتن دقیقاً همان ویژگی‌هایی است که در امور نظامی (و حتی شهروندی) واقعاً حیاتی‌اند (۳۴۹، ۴۶۱). ویژگی مورد نظر، همان توانایی در صدور قضاوت‌های عملی است: ارزیابی درست، سنجش دقیق پیامدها و محاسبه مؤثر موقعیت‌ها. به عبارت دیگر، این ویژگی‌ها همان پروتسا (prudenza) یا دوراندیشی‌اند. پروتسا به شما می‌گوید چه زمانی باید به جنگ بروید، چگونه باید آن را هدایت کنید، و چگونه باید با دگرگونی‌های آن روبه‌رو شوید (برای مثال: ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۶۲). این یکی از ویژگی‌هایی است که همواره فرماندهان بزرگ نظامی را متمایز ساخته است؛ فرماندهانی چون تولیوس و کامیلیوس که برای موفقیت‌های اولیه رم حیاتی بودند، و هر یک در فرماندهی خود، *prudentissimo* یعنی به‌غایت دوراندیش بودند (۱۸۶، ۴۲۸).

ویژگی دوم که برای دفاع مؤثر از آزادی، حیاتی است، البته شجاعت (animo) است؛ که ماکیاولی گاهی آن را با *ostinazione*، یعنی استقامت سرسختانه، همراه می‌سازد. شجاعت، دیگر خصلت اصلی همه فرماندهان بزرگ نظامی است — همان‌طور که ماکیاولی بارها در شرح موفقیت‌های نظامی روم باستان بر آن تأکید می‌ورزد. برای مثال، وقتی سینسیناتوس از پشت گاوآهن برای دفاع از شهرش فراخوانده شد، بلافاصله دیکتاتوری را برعهده گرفت، ارتشی فراهم ساخت، پیش‌روی کرد و در زمانی خارق‌العاده کوتاه، دشمن را شکست داد. ویژگی‌ای که این پیروزی را برایش ممکن ساخت، *la grandezza dello animo* یا بلندی شجاعت او بود. «هیچ‌چیز در دنیا او را نمی‌ترساند، هیچ‌چیز باعث هراس یا آشفتگی‌اش نمی‌شد» (۴۵۸). شجاعت همچنین باید در هر سرباز، بیش از هر ویژگی دیگری، القا شود؛ چراکه بدون آن، پیروزی ممکن نیست. هیچ‌چیز مرگ‌بارتر و زیان‌بارتر از حادثه‌ای نیست که باعث شود شجاعت / ارتش / از میان برود و آن را در هراس فرو برد — چراکه این امر، به‌روشنی، به شکست خواهد انجامید (۴۸۷). همان‌طور که رفتار فرانسوی‌ها در میدان نبرد به‌خوبی نشان می‌دهد، «خشم طبیعی» به‌تنهایی کافی نیست؛ آنچه نیاز است، خشمی است که با استقامت نظم یافته باشد — یا به‌عبارتی، شجاعت (۴۸۴).

حتی اگر جاه‌طلبی «خارجی» با موفقیت دفع شود، همچنان خطر خزنده‌تری باقی می‌ماند، و آن این‌که همین میل ویرانگر در درون شهر و در سینه‌ی شهروندان برجسته‌اش پدید آید و به این ترتیب، جامعه را به بندگی بکشاند. چگونه می‌توان از این خطر جلوگیری کرد؟ ماکیاولی دوباره استدلال می‌کند که این امر در وهله‌ی نخست به وضع قوانین و ترتیبات درست مربوط می‌شود، و بار دیگر به استعاره‌ی «بدن سیاسی» اشاره می‌کند تا تبیین کند که چه نوع قوانینی لازم‌اند. این قوانین باید به‌گونه‌ای باشند که هیچ عضوی از این بدن نتواند نفوذ نامتناسب یا اجباری بر اراده‌ی کلی بدن سیاسی اعمال کند. اما این بدان معناست که اگر قوانین حاکم بر رفتار جامعه قرار است بیانگر اراده‌ی عمومی باشند — و نه صرفاً بازتاب خواسته‌ی بخش فعال و جاه‌طلب آن — آنگاه بیش و پیش

از هر چیز، باید قوانینی وجود داشته باشند که بتوانند نقش *temperamento* (تعدیل‌گر، مهارکننده) را ایفا کنند؛ یعنی ساختارهایی برای مهار *ambizione* یا جاه‌طلبی خودخواهانه‌ی ثروتمندان و اشراف (ص. ۴۲۳). چراکه ماکیاولی بارها تأکید می‌کند – با بهره‌گیری از استعاره‌ای که ویژیل، لیوی، و سیسرون نیز به‌کار برده‌اند – که اگر *grandi* «مهار نشوند» و «زیر لگام نیایند» (*a freno*)، سرشت بی‌مهارشان به‌سرعت به آشوب و استبداد خواهد انجامید.

در نهایت، چه در امور نظامی و چه در امور شهروندی، برخی صفات باید در همه‌ی شهروندان پرورش یابند تا آنان بتوانند به‌عنوان نگهبانان بیدار آزادی خویش عمل کنند. باز هم ماکیاولی دو ویژگی اصلی را برمی‌کشد. نخست، همان‌گونه که پیش‌تر آمد، خرد است؛ اما نه خرد حکیمانه‌ی فیلسوفان گوشه‌گیر، بلکه حکمتی عملی و زمینی، یعنی *prudenza*، آن درایتی که یک دولتمرد کارآزموده از طریق تجربه و آزمون به‌دست می‌آورد: توانایی تشخیص بهترین مسیر عمل و پایداری در پیگیری آن. این ویژگی نه‌تنها برای رهبری سیاسی ضروری دانسته می‌شود، بلکه از ارکان اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی است که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند «سامان‌یافته» باشد، مگر آن که شخصی *prudente* (دوراندیش) آن را نظم دهد و سازمان ببخشد (ص. ۱۲۹–۱۳۰، ۱۵۳، ۴۸۰). به‌همین‌سان، همه‌ی شهروندانی که خواهان مشارکت در حکومت‌اند و می‌خواهند حافظ آزادی جامعه‌ی خویش باشند، باید مردانی خردمند و کاردان باشند. اگر از خود بپرسیم که چگونه بود که روم باستان توانست «تمام قوانینی را که برای حفظ آزادی‌اش لازم بود» وضع کند، پاسخ این است که آن شهر پیوسته به‌دست مردانی دوراندیش *prudenti* نظم داده شد و بازسازمان یافت – و این راز اصلی کامیابی‌اش بود (ص. ۲۴۱–۲۴۴).

ویژگی دوم که هر شهروندی باید در خود پرورش دهد، دوری از رفتارهای افراطی و بی‌نظم است؛ یعنی پایبندی به سبکی سنجیده، متین و سامان‌مند در بحث‌ها و تصمیم‌گیری‌های شهروندی. در اینجا ماکیاولی ایده‌ی رومی *temperantia* (میان‌روی و تعادل) را پی می‌گیرد و مانند منابع کلاسیک خود – به‌ویژه لیوی و سیسرون – بحث را به دو بخش تقسیم می‌کند. یکی از جنبه‌های *temperantia*، چنان‌که سیسرون در کتاب *وظایف* گفته بود، مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی است که یک شهروند برای مشاوره دادن و عمل کردن به‌شکل واقعاً دولتمردانه نیاز دارد. مهم‌ترین این صفات، به‌گفته‌ی او، *modestia* (فروتنی) و *moderatio* (اعتدال) است. ماکیاولی نیز کاملاً با این برداشت موافق است. «هیچ راه دیگری برای رفتار یک مشاور وجود ندارد جز آن که با *moderatamente* (میان‌روی) عمل کند» و دیدگاه‌های خود را با خونسردی و *modestia* (تواضع) دفاع کند (ص. ۴۸۲).

بُعد دیگر *temperantia* ، به گفته‌ی سیسرون (۱۰۴۰، ۱۰۴۲)، این است که همه باید «با نظم» (*ordine*) رفتار کنند؛ و این همان است که لیوی هم بر آن تأکید دارد: ضرورت عمل کردن به شکل *recte et ordine* ، یعنی «درست و منظم». باز هم ماکیاولی با این نظر هم‌سو است. برای حفظ *vivere libero* (شیوه‌ی زیستن آزاد)، شهروندان باید از هرگونه *disordine* (بی‌نظمی) پرهیز کنند و *ordinariamente* ، یعنی به شیوه‌ای منظم رفتار نمایند. اگر رفتارهای بی‌اعتدال و بی‌نظم (*modi straordinari*) مجاز شمرده شوند، پیامد آن چیزی جز استبداد نخواهد بود؛ اما تا زمانی که روش‌های معتدل (*modi ordinari*) دنبال شوند، آزادی می‌تواند برای مدتی طولانی حفظ گردد (ص. ۱۴۶-۱۴۹؛ بنگرید به ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۴۲، ۲۴۴).

ماکیاولی استدلال کلی خود را در پایان کتاب اول به روشنی خلاصه می‌کند، آن‌گاه که توضیح می‌دهد چرا باور دارد که شهرهای توسکانی «می‌توانستند به آسانی زندگی شهروندی را برقرار کنند»، اگر تنها یک مرد دوراندیش (*uno uomo prudente*) پیدا می‌شد که آنان را «بر پایه‌ی شناخت فنون دولت‌داری کهن» رهبری کند. دلیلش این است که اعضای این جوامع همواره ویژگی‌هایی چون *animo* (شجاعت) و *ordine* (اعتدال و نظم) از خود نشان داده‌اند. از همین‌رو، اگر تنها عنصر مفقود یعنی رهبری دوراندیش *prudente* به این مجموعه افزوده می‌شد، «آنان می‌توانستند آزادی خود را حفظ کنند» (ص. ۲۵۷).

VI

هابز در *لویاتان* به صراحت به ما اطمینان می‌دهد که:

«آن آزادی‌ای که در تاریخ‌نگاری‌ها و فلسفه‌ی یونان و روم باستان، و نیز در نوشته‌ها و گفتار کسانی که دانش سیاسی خود را از آنان برگرفته‌اند، چنین پرتکرار و بافتخار از آن یاد می‌شود، نه آزادی افراد، بلکه آزادی جمهور (*commonwealth*) است.» (هابز ۱۹۶۸: ص. ۲۶۶)

اما اکنون می‌توانیم ببینیم که هابز یا اساساً نکته‌ی بنیادین استدلال جمهوری خواهان کلاسیک را دریافته، یا — و این فرض محتمل‌تر است — عامدانه در پی تحریف آن بوده است. چرا که نکته‌ی اصلی آن استدلال این است که آزادی جمهور (*commonwealth*) و آزادی فردی اعضای آن را نمی‌توان به شکلی جداگانه و مستقل، آن‌گونه که هابز و پیروان معاصر او در نظریه‌ی آزادی منفی پنداشته‌اند، ارزیابی کرد. جوهره‌ی نظرگاه جمهوری خواهی این است که اگر کامنولث در «وضعیت آزادی» نگه داشته نشود (یعنی در همان معنای منفی رایج: مصون از اجبار و دارای اختیار برای پیروی از اراده‌ی خود)، آنگاه تک‌تک اعضای آن نیز آزادی شخصی خود را از دست خواهند داد (دوباره، در همان معنای منفی آشنای آزادی برای پی‌گیری اهداف فردی).

دلیل این نتیجه‌گیری آن است که به محض آن که یک بدن سیاسی، توانایی عمل بر اساس اراده‌ی عمومی خود را از دست بدهد و تابع اراده‌ی یک نیروی جاه‌طلب — چه آن نیرو اشراف داخلی‌اش باشد یا جامعه‌ای همسایه — گردد، شهروندان آن به ابزاری در خدمت اهداف اربابان خود بدل می‌شوند و از این‌رو، آزادی‌پی‌گیری مقاصد شخصی‌شان را از کف خواهند داد. به عبارتی، بردگی یک جامعه، همواره به معنای از دست رفتن آزادی فردی اعضای آن نیز هست؛ و برعکس، آزادی افراد، برخلاف نظر هابز، تنها زمانی تضمین می‌شود که آنان در دل یک جمهور (commonwealth) آزاد زندگی کنند.

فهم این نکته، در عین حال، به ما نشان می‌دهد که هیچ مشکلی وجود ندارد در دفاع از آن دسته از ادعاهای مربوط به آزادی اجتماعی که، همان‌گونه که در آغاز گفتیم، فیلسوفان معاصر تمایل داشته‌اند آن‌ها را «پارادوکسیکال» یا دست‌کم ناسازگار با برداشت منفی از آزادی فردی بدانند.

نخستین ادعا این بود که: تنها کسانی که تمام‌قامت خود را وقف خدمت به جامعه‌ی خویش می‌کنند، قادرند آزادی خود را تضمین کنند. اکنون می‌توانیم ببینیم که از منظر جمهوری‌خواهی کلاسیک، این نه یک تناقض، بلکه حقیقتی کاملاً روشن و بی‌پیرایه است. برای نویسنده‌ای چون ماکیاولی، آزادی فردی شهروندان پیش از هر چیز وابسته است به توانایی آنان برای دفع «بردگی‌ای که از بیرون می‌آید». اما این تنها زمانی ممکن است که شهروندان خود آماده باشند از جامعه‌ی سیاسی خویش دفاع کنند. بنابراین، آمادگی برای خدمت نظامی، پیوستن به نیروهای مسلح، و انجام وظایف دفاعی، شرطی ضروری برای حفظ آزادی فردی هر شهروند از بندگی است. اگر ما نیاموزیم که «مانند آنان که روم را با دستان خود آزاد نگاه داشتند» رفتار کنیم، اگر «آماده نباشیم که چنان عمل کنیم که میهن‌مان را پاس داریم»، بی‌گمان مغلوب خواهیم شد و به بندگی خواهیم رفت (ص. ۲۳۷، ۲۸۳).

برای ماکیاولی، آزادی فردی همچنین وابسته است به جلوگیری از آن است که گراندی‌ها مردم عادی (پاپولو) را به خدمت در راستای اهداف خود وادارند. اما تنها راه جلوگیری از این وضعیت، سازمان‌دهی جامعه‌ی سیاسی به گونه‌ای است که هر شهروندی، بدون استثناء، به‌طور برابر قادر باشد در تعیین اقدامات کلی بدن سیاسی مشارکت کند. و این به نوبه‌ی خود بدان معناست که آمادگی برای تصدی منصب عمومی، پی‌گیری یک زندگی مبتنی بر خدمت عمومی، و انجام داوطلبانه‌ی مسئولیت‌های مدنی، یک شرط ضروری دیگر برای حفظ آزادی فردی است. تنها در صورتی می‌توانیم از قرار گرفتن در وضعیت استبداد و وابستگی شخصی بپرهیزیم که آماده باشیم: «در خدمت منافع عمومی عمل کنیم» (ص. ۴۵۲)، «برای جامعه قدم نیک برداریم» (ص. ۱۵۵)، «پیشرفت خیر جمعی را تسهیل کنیم» و «در جهت منافع عمومی عمل کنیم» (ص. ۴-۱۵۳)، و تمام آنچه برای حفظ این خیر عمومی لازم است، رعایت و دنبال کنیم (ص. ۲۸۰).

سیسرون در کتاب در باب وظایف (*De Officiis*)، (۱.۱۰.۳۱) پیشاپیش این اصل را اعلام کرده بود که آزادی فردی و شهروندی تنها زمانی حفظ می‌شود که در خدمت منفعت عمومی باشیم (*communi utilitati*).

(*serviatur*) عبارتی که به طرز خیره‌کننده، واژگان متعلق به دنیای بردگی را برای توصیف وضعیت آزادی سیاسی به کار می‌گیرد. در آثار لیوی نیز پژواک‌هایی از همین کاربرد شگفت‌آور واژگان بردگی جسمانی در توصیف آزادی سیاسی به چشم می‌خورد. ماکیاولی، در واقع، تنها در حال تکرار همین پارادوکس کلاسیک است: بهای بهره‌مندی از هر سطحی از آزادی فردی، بردگی دأوطلبانه‌ی عمومی است.

اکنون به دومین ادعای پیوندی می‌پردازم که نویسندگان معاصر معمولاً آن را با تحلیل منفی از آزادی فردی ناسازگار دانسته‌اند. این ادعا آن است که ویژگی‌هایی که هر شهروند برای ایفای مؤثر وظایف عمومی‌اش نیاز دارد، همان فضیلت‌ها هستند، و از این رو تنها کسانی که با فضیلت رفتار می‌کنند، قادرند آزادی خود را تضمین کنند. اگر به روایت ماکیاولی از ویژگی‌هایی که باید برای خدمت به جامعه‌مان در زمان جنگ و صلح در خود پرورش دهیم بازگردیم، می‌توانیم ببینیم که این ادعا نیز، از منظر جمهوری‌خواهی کلاسیک، حقیقتی کاملاً سراسر است و روشن است.

گفته می‌شود که ما بیش از همه به سه ویژگی نیاز داریم: شجاعت برای دفاع از آزادی، اعتدال و نظم برای حفظ حکومت آزاد، دوراندیشی برای هدایت مؤثر امور نظامی و شهروندی. اما با نام بردن از این ویژگی‌ها، ماکیاولی در واقع به سه مورد از چهار فضیلت «کاردینال» اشاره دارد، همان‌هایی که تاریخ‌نگاران و اخلاق‌گرایان رومی آن‌ها را ستون‌های اصلی فضیلت می‌دانستند. سیسرون، در *De Inventione*، این فضایل را چنین برمی‌شمارد: «دوراندیشی، عدالت، شجاعت، و اعتدال». (II.53.159) چنان‌که دیدیم، ماکیاولی همچنین دو ادعای بنیادین دیگر را نیز که نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه کلاسیک درباره‌ی اهمیت این فضایل مطرح کرده‌اند، تأیید می‌کند — ادعاهایی که نظام‌مندترین شکل آن‌ها را در کتاب در باب وظایف سیسرون می‌یابیم: اینکه این چهار ویژگی دقیقاً همان‌هایی هستند که برای انجام عالی‌ترین وظایف دنیوی انسان — یعنی خدمت به جامعه در جنگ و صلح — باید در خود پرورش دهیم، و اینکه ظرفیت ما برای حفظ آزادی فردی خودمان، همراه با آزادی میهن‌مان (پاتریا)، کاملاً وابسته است به تمایل‌مان برای انجام این وظایف. (*officia*)

البته درست است که تحلیل ماکیاولی در یک جنبه‌ی بسیار مهم با تحلیل سیسرون تفاوت دارد. چراکه او بی‌سروصدا تغییری ایجاد می‌کند — تغییری کوچک در ظاهر، اما بسیار پرمعنا — در تحلیل کلاسیک از فضیلت‌هایی که برای خدمت به منافع همگانی ضروری‌اند: او ویژگی عدالت را حذف می‌کند، ویژگی‌ای که سیسرون در کتاب درباره‌ی وظایف آن را شکوه نهایی فضیلت توصیف کرده بود. (1.7.20)

این به معنای آن نیست که ماکیاولی از پرداختن به مفهوم عدالت در گفتارها بازمی‌ماند. در واقع او تحلیل سیسرونی از این مفهوم را تقریباً واویه‌واو دنبال می‌کند. سیسرون در کتاب درباره‌ی وظایف استدلال کرده بود که جوهره‌ی عدالت در پرهیز از بی‌عدالتی (*iniuria*)، یعنی آسیبی برخلاف حق (*ius*) نهفته است (۱.۷.۲۰). چنین آسیبی به دو صورت پدید می‌آید: یا زاییده‌ی فریب است یا حاصلِ خشونت و بی‌رحمی «حیوان‌صفت» و «غیربشری»

(۱۱۱.۳۴-۵؛ ۱۳۴۰-۱). بنابراین، پایبندی به اقتضائات عدالت یعنی پرهیز از هر دو رذیلت، و این وظیفه همواره بر دوش ماست، چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ. زیرا در جنگ نیز، همانند صلح، باید به پیمان وفادار ماند و از بی‌رحمی دوری جست (۱۱۱.۳۴-۷). در نهایت، گفته می‌شود که رعایت این وظایف در راستای منافع ما نیز هست. اگر رفتار ناعادلانه‌ای داشته باشیم، نه تنها خود را از افتخار و بزرگی محروم می‌کنیم، بلکه توانایی مان در حفظ خیر همگانی و در نتیجه، پاسداشت آزادی خود را نیز تضعیف می‌کنیم (1.14.43؛ مقایسه شود با III.10.40-III.25.96).

ماکیاولی کاملاً با این تعریف از آنچه فضیلت عدالت را شکل می‌دهد موافق است. اما او به‌صراحت ادعای کلیدی‌ای را که می‌گوید رعایت این فضیلت همواره در خدمت خیر همگانی است، رد می‌کند. او این ادعا را خطایی آشکار و فاجعه‌بار می‌داند، و همین داورِ مخالف، ما را به قلب نوآوری و ماهیت برهم‌زننده‌ی اندیشه‌ی او در سیاست‌ورزی می‌برد. ماکیاولی در گام نخست، تمایزی روشن میان عدالت در جنگ و صلح قائل می‌شود و استدلال می‌کند که در جنگ، هر دو نوع بی‌عدالتی اغلب اجتناب‌ناپذیرند. فریب، اغلب برای پیروزی حیاتی است، و آن را ننگین دانستن، سخنی بی‌معناست (۴۹۳-۴). همین موضوع در مورد بی‌رحمی نیز صادق است — ویژگی‌ای که در بزرگ‌ترین فرماندهان رومی، همچون کامیوس و مانیلیوس، دیده می‌شود و در هر مورد برای موفقیت آنان حیاتی بوده است (۴۴۸-۵۴). افزون بر این، همین درس‌ها در امور شهروندی نیز کم‌وبیش به همان میزان صدق می‌کنند. اگرچه فریب در این زمینه نفرت‌انگیز است، اما اغلب برای دستیابی به دستاوردهای بزرگ ضروری است (۳۱۱-۱۲، ۴۹۳). و اگرچه بی‌رحمی ممکن است اتهامی برای هرکس باشد که آن را به کار گیرد، اما نمی‌توان انکار کرد که گاه ناگزیر باید به آن دست زد و همواره باید آن را توجیه کرد، اگر بخواهیم حیات و آزادی یک جامعه‌ی آزاد را حفظ کنیم. (5-494, 468, 311-12, 175, 4-153)

این نکته، گسستی تاریخی و بنیادین با تحلیل جمهوری‌خواهانه‌ی کلاسیک از فضیلت‌های بنیادین را نمایان می‌کند؛ شدت و ناگهانی بودن این گسست را نمی‌توان دست‌کم گرفت. اما به همان اندازه مهم است که تأکید کنیم این تنها مورد اختلاف ماکیاولی با منابع کلاسیک اوست. باقی تحلیل او از *virtù* و ارتباط آن با *libertà* کاملاً با سنت سیسرونی هم‌راستا است. او نه تنها تحلیل خود را پیرامون ویژگی‌های شجاعت، خویشتن‌داری و دوراندیشی متمرکز می‌سازد، بلکه پیوسته از این ویژگی‌ها هم به‌عنوان عناصر فضیلت، و هم به‌عنوان پیش‌شرط‌های آزادی یاد می‌کند. وقتی فرماندهان یا کل ارتش‌ها را واجد *animò* توصیف می‌کند، آن را نشانی از *virtù* نیز می‌داند (مثلاً ۲۳۱، ۳۱۰، ۴۸۴-۵). زمانی که یک جامعه و اعضایش به ویژگی *ordine* (نظم) دست می‌یابند و *bene ordinata* (سامان نیک) می‌شوند، باز هم این حالت را مصداقی از *virtù* معرفی می‌کند (مثلاً ۳۷۹-۸۰). زمانی که رهبران سیاسی یا نظامی به دلیل رفتارهای *virtuoso* ستایش می‌شوند، اغلب به دلیل آن است که از خود *prudenza* (دوراندیشی) بی‌نظیری نشان داده‌اند (مثلاً ۱۲۷-۹، ۱۸۶، ۴۵۴). در همه‌ی این موارد، ویژگی‌هایی که آزادی را تضمین می‌کنند، همان فضیلت‌های بنیادین‌اند.

درست است که این دیدگاه، خوانشی غیرمعارف از نظرات ماکیاولی درباره‌ی معنای *virtù* و اهمیت آن به شمار می‌آید. چابود برداشت رایج‌تری را چنین خلاصه می‌کند: «*virtù* در نزد ماکیاولی، برخلاف برداشت اخلاقی‌ای که ما امروزه داریم، بیشتر به معنای داشتن انرژی یا توانایی برای تصمیم‌گیری و اقدام است» (Chabod 1964: 248). اما من این را انکار نمی‌کنم؛ تا آنجا که پیش می‌رود، البته درست است. کاربرد رایج و گسترده‌ی ماکیاولی از واژه‌ی *virtù* در اشاره به وسایلی است که به‌واسطه‌ی آن‌ها به نتایج خاصی دست می‌یابیم — وسایلی که به تعبیر امروزی، «به‌واسطه‌ی فضیلت» به آن نتایج نائل می‌شویم (مثلاً ۱۷۲، ۲۹۵، ۳۵۴، ۳۸۱). بنابراین، هنگامی که درباره‌ی آن نتایجی سخن می‌گویند که موضوع اصلی گفتارها هستند — یعنی حفظ آزادی و دستیابی به شکوه شهروندی — پیوسته از واژه‌ی *virtù* برای توصیف ویژگی‌های انسانی مورد نیاز جهت دستیابی به این موفقیت‌ها بهره می‌گیرد. او هنگام سخن گفتن از *virtù* در این زمینه‌ها، در واقع از توانایی‌ها، استعدادها، و ظرفیت‌هایی سخن می‌گوید. درباره‌ی فرماندهان و ارتش‌ها، بارها می‌گوید که آنچه آن‌ها را قادر به شکست دشمنان و کسب پیروزی‌های بزرگ می‌سازد، *virtù* آنان است (مثلاً ۱۸۴، ۲۷۹، ۴۵۲). و در بحث درباره‌ی نقش *virtù* در امور شهروندی نیز، همین واژه را برای توصیف توانایی‌هایی به کار می‌برد که برای بنیان‌گذاری شهرها، ایجاد نظم، پیشگیری از تفرقه، پرهیز از فساد، حفظ رهبری قاطع، و پایداری در فنون سیاسی لازم است (مثلاً ۱۲۷، ۱۵۴، ۱۷۸-۹).

اعتراض من به نوع تحلیل چابود صرفاً این است که تحلیل او به‌اندازه‌ی کافی پیش نمی‌رود. ما هنوز باید این پرسش را مطرح کنیم که ماهیت آن توانایی‌ها یا استعدادهایی که به پیشبرد امور بزرگ در عرصه‌ی نظامی و شهروندی کمک می‌کنند، چیست. و اگر این پرسش را عمیق‌تر پیگیری کنیم، درمی‌یابیم — همان‌گونه که دیدیم — پاسخ ماکیاولی دو سویه است. از یک‌سو، به نوعی بی‌رحمی نیاز داریم؛ آمادگی برای بی‌اعتنایی به خواست عدالت و عمل بر اساس خشونت و فریب، آن‌گاه که حفظ خیر همگانی آن را ایجاب می‌کند. اما از سوی دیگر، دیگر ویژگی‌های مورد نیاز ما، شجاعت، خویش‌داری و دوراندیشی‌اند. در قلب نظریه‌ی سیاسی ماکیاولی، پیامی صرفاً کلاسیک نهفته است؛ پیامی در قالب همان بازی زبانی که همه‌ی نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه کلاسیک از آن بهره می‌بردند: اگر بپرسیم در پرتو چه ویژگی‌ها، چه استعدادها یا توانایی‌هایی می‌توانیم به آزادی خود اطمینان یابیم و در راه خیر عمومی کوشا باشیم، پاسخ این است: در پرتو فضیلت‌ها.

VII

با توجه به تلاشی که در بالا برای ترسیم ساختار نظریه‌ای کلاسیک جمهوری‌خواهانه از آزادی صورت گرفت، اکنون مایلیم بار دیگر به مناقشات کنونی پیرامون ایده‌ی آزادی منفی بازگردیم، یعنی همان‌جایی که بحثم را از آن آغاز کرده بودم. مطالب تاریخی که ارائه دادم، به باور من، از دو جهت به این مناقشات مرتبط‌اند.

نخست آنکه این مطالب نشان می‌دهند چارچوب این بحث‌های معاصر دچار ابهام شده است. همگان پذیرفته‌اند که نظریه‌ای از آزادی که این مفهوم را با انجام اعمال فضیلت‌مندانه‌ی خدمت عمومی پیوند دهد، ناگزیر باید با این فرض آغاز کند که اهداف معینی برای همه‌ی افراد عقلانی و قابل پیگیری هستند، و سپس نشان دهد که تحقق آن اهداف ما را به معنای کامل یا راستین کلمه، برخوردار از آزادی می‌سازد. این، بی‌تردید، یکی از شیوه‌های ممکن برای پیوند دادن مفاهیم آزادی، فضیلت و خدمت است. بسیاری (گرچه به‌زعم من، به‌اشتباه) این را شیوه‌ی اسپینوزا در رساله‌ی سیاسی می‌دانند، و قطعاً چنین رویکردی در قرارداد اجتماعی روسو هم مشهود است. اما برخلاف تصویری که برخی فیلسوفان تحلیلی معاصر دارند، این تنها راه ممکن نیست. در نظریه‌ای همچون نظریه‌ی ماکیاولی، نقطه‌ی آغاز نه چشم‌اندازی از سعادت انسانی (اودایمونیا) یا منافع راستین انسانی، بلکه صرفاً شرحی از «امیال» ماست که ما را به انتخاب و پیگیری اهداف گوناگون وامی‌دارد. از این رو، ماکیاولی با فرض هابزی که آزادی را توانایی پیگیری اهداف بدون مانع می‌داند، مخالفتی ندارد. او فقط استدلال می‌کند که انجام خدمات عمومی و پرورش فضیلت‌هایی که برای آن خدمات لازم‌اند، در تحلیل نهایی به‌طور ابزاری برای اجتناب از اجبار و بندگی ضروری‌اند، و بنابراین شرط لازم برای دستیابی به هر میزانی از آزادی شخصی به معنای متداول هابزی آن هستند.

این ما را به دومین نحوه‌ی ارتباط نظریه‌ی کلاسیک جمهوری خواهانه با مباحث معاصر می‌رساند. به دلیل غفلت از این امکان که نظریه‌ای از آزادی منفی ممکن است ساختاری منسجم نظیر آنچه ترسیم شد داشته باشد، شماری از فیلسوفان به بیان ادعاهایی درباره‌ی مفهوم آزادی منفی پرداخته‌اند که تصور می‌کنند حقایقی کلی‌اند، در حالی که این ادعاها در واقع فقط در مورد نظریه‌ی خاص خودشان صدق می‌کند.

یکی از این ادعاها، فرض هابزی است که هر نظریه‌ای از آزادی منفی در نهایت باید نظریه‌ای درباره‌ی حقوق فردی باشد. چنان‌که دیدیم، این ادعا در بسیاری از بحث‌های معاصر درباره‌ی آزادی منفی به سطح یک اصل بنیادین ارتقا یافته است. به ما گفته می‌شود که آزادی عمل، «یک حق» است؛ ما «حق اخلاقی برای آزادی» داریم؛ و باید آزادی خود را هم به‌عنوان یک حق طبیعی و هم به‌عنوان ابزاری برای تضمین سایر حقوقمان تلقی کنیم. اما همان‌طور که اکنون آشکار شده، این‌ها صرفاً اصولی عقیدتی‌اند. نظریه‌ای کلاسیک همچون نظریه‌ی ماکیاولی نشان می‌دهد که هیچ الزامی وجود ندارد که ما آزادی‌مان را به این شکل خاص درک کنیم. نظریه‌ی ماکیاولی نظریه‌ای از آزادی منفی است، اما بدون آنکه از مفهوم حقوق فردی بهره ببرد، آن را بسط می‌دهد. گرچه او اغلب از آنچه «درست» یا «شایسته» است (onesto) سخن می‌گوید، اما من هیچ‌جا در آثار سیاسی‌اش ندیده‌ام که افراد را دارندگان «حقوق» (diritti) بدانند. برعکس، جان‌مایه‌ی نظریه‌ی او را می‌توان این‌گونه بیان کرد: تحقق آزادی اجتماعی نمی‌تواند صرفاً از راه تأمین حقوق فردی به‌دست آید، چرا که بی‌تردید مستلزم انجام وظایف اجتماعی است.

در برابر کسانی که (در سبک متکلمان هم عصر ماکیاولی و وارثان قراردادگرای آنان) پاسخ می‌دهند که بهترین راه برای حفظ آزادی فردی، تصور آن به مثابه یک حق — نوعی دارایی اخلاقی — و دفاع مطلق از آن در برابر هر گونه مداخله بیرونی است، نظریه پردازان جمهوری خواه کلاسیک پاسخ آشکاری دارند. آن‌ها می‌گویند که اتخاذ چنین نگرشی نه تنها تجسم شهروندی فاسد است، بلکه (همچون تمامی ترک وظایف اجتماعی) نمونه‌ای بارز از بی‌خردی نیز به شمار می‌رود. شهروند خردمند درمی‌یابد که هر میزانی از آزادی منفی که از آن برخوردار باشد، صرفاً نتیجه‌ی — یا اگر بخواهید پاداش — پذیرش پیوسته‌ی خیر عمومی و اولویت دادن آن بر تمامی اهداف فردی و خصوصی است.

با این حال، همان‌طور که دیدیم، نظریه‌پردازان معاصر آزادی منفی در اینجا نیز پاسخ خود را داشته‌اند. آن‌ها پیشنهاد بنیادین جمهوری خواهان را که انجام وظایف ممکن است به نفع ما باشد، به عنوان مهملاقی خطرناک و متافیزیکی رد کرده‌اند. اما اکنون روشن است که این نیز خطاست. ماکیاولی یقیناً معتقد است که ما به عنوان شهروند وظیفه‌ای (ufficio) برای انجام دادن داریم — وظیفه‌ای که عبارت است از مشاوره دادن و خدمت کردن به جامعه‌مان تا حد توانمان. بنابراین بارها تأکید می‌کند که کارهایی هست که باید انجام دهیم و کارهایی که باید از آن‌ها پرهیز کنیم. اما دلیلی که او برای پرورش فضیلت‌ها و خدمت به خیر عمومی ارائه می‌دهد، هرگز این نیست که این کارها وظایف ما هستند. دلیل همواره این است که این کارها، به طور اتفاقی، بهترین و حتی تنها راه برای «خیر رساندن به خود» ما هستند، و به‌ویژه تنها راه برای به‌دست آوردن هر میزانی از آزادی شخصی برای پیگیری اهداف انتخاب‌شده‌ی ما محسوب می‌شوند. بنابراین، معنایی کاملاً روشن و غیرمتافیزیکی وجود دارد که در آن، گرچه ماکیاولی هرگز از واژه‌ی «منافع» استفاده نمی‌کند، می‌توان به‌دستی گفت که او وظیفه و منفعت را یکی می‌داند. افزون بر این، او به خاطر تأکید سرد و بی‌رحمانه‌اش بر این ایده که همه‌ی انسان‌ها ذاتاً شرورند و تنها زمانی ممکن است کار نیک کنند که دریابند این کار به نفع خودشان است، مشهور است. از این رو، حرف نهایی او نه فقط آن است که پارادکس ظاهری وظیفه به مثابه منفعت، بار دیگر یک حقیقت ساده را بیان می‌کند؛ بلکه همچون آموزگاران کلاسیک، او باور دارد که این، خوشبختانه، یکی از شریف‌ترین حقایق اخلاقی است. چرا که اگر نتوان برای اکثریت انسان‌های شرور دلایلی خودخواهانه برای رفتار فضیلت‌مندانه فراهم کرد، به احتمال زیاد هیچ‌یک از آنان هرگز دست به عمل نیک نخواهند زد.

REFERENCES

- Baldwin, T. 1984. 'MacCallum and the two concepts of freedom', *Ratio* (forthcoming)
- Benn, S. and Weinstein, W. 1971. 'Being free to act, and being a free man', *Mind* 80: 194-211
- Benn, S. and Weinstein, W. 1974. 'Freedom as the non-restriction of options: a rejoinder', *Mind* 83: 435-8
- Berlin, I. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press
- Cadoni, G. 1962. 'Liberta, repubblica e governo misto in Machiavelli', *Rivista Internazionale di filosofia del diritto* 39: 462-84

- Chabod, F. 1964. 'Il segretario fiorentino' in *Scritti su Machiavelli*. Turin: Einaudi
- Colish, M. 1971. 'The idea of liberty in Machiavelli', *Journal of the History of Ideas* 32: 323-50
- Day, J. 1977. 'Threats, offers, law, opinion and liberty', *American Philosophical Quarterly* 14:25 7-72
- Day, J. 1983. 'Individual liberty'. in A. Phillips Griffiths (ed.). *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press
- Dunn, J. 1968. 'The identity of the history of ideas', *Philosophy* 43:85-104
- Feinberg, J. 1973. *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall
- Feyerabend, P. 1981. 'On the "meaning" of scientific terms'. in *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers, Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press
- Flew, A. 1983. "'Freedom is slavery": a slogan for our new philosopher kings', in A. Phillips Griffiths (ed.), *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gibbs, B. 1976. *Freedom and Liberation*. Brighton: Sussex University Press
- Gray, J. 1980. 'On negative and positive liberty', *Political Studies* 28: 507-26
- Guillemin, B. 1977. *Machiavel: L'anthropologie politique*. Geneva: Librairie Droz
- Haitma Mulier, E. 1980. *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*. Assen: Van Gorcum
- Harding, A. 1980. 'Political liberty in the Middle Ages', *Speculum* 55:423-43.
- Harrington, J. 1977. 'Oceana' in J. Pocock (ed.), *The Political Works of James Harrington*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hexter, J. 1979. *On Historians*. London: Collins
- Hobbes, T. 1968. *Leviathan*, edited by C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books
- MacCallum, G. 1972. 'Negative and positive freedom', in P. Laslett et al. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, fourth series. Oxford: Basil Blackwell
- McCloskey, H. 1965. 'A critique of the ideals of liberty', *Mind* 74:483-508
- Machiavelli, N. 1960. *Il principe e discorsi*, ed. S. Bertelli. Milan: Feltrinelli
- MacIntyre, A. 1966. *A Short History of Ethics*. New York: Macmillan
- Mackie, J. 1976. *Problems from Locke*. Oxford: The Clarendon Press
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books
- O'Connor, D. 1964. 'Preface' to *A Critical History of Western Philosophy*. London: Collier
- Macmillan
- Oppenheim, F. 1981. *Political Concepts*. Oxford: Basil Blackwell
- Parent, W. 1974a. 'Some recent work on the concept of liberty', *American Philosophical Quarterly* 11: 149-67
- Parent, W. 1974b. 'Freedom as the non-restriction of options', *Mind* 83:43 2-4
- Pocock, J. 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Pocock, J. 1981. 'Virtues, rights and manners', *Political Theory* 9:35 3-68
- Prezzolini, G. 1968. *Machiavelli*. London: Robert Hale
- Price, R. 1973. 'The senses of virtu in Machiavelli', *European Studies Review* 3:3 15-45
- Price, R. 1982. 'Ambizione in Machiavelli's thought', *History of Political Thought* 3:383-445
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Raz, J. 1970. 'On lawful governments', *Ethics* 80:296-305
- Renaudet, A. 1956. *Machiavel*. 6th edition. Paris: Gallimard
- Ryan, C. 1980. 'The Normative Concept of Coercion', *Mind* 89:48 1-98
- Sasso, G. 1958. *Niccolo Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*. Naples: Istituto Italiano
- Scruton, R. 1981. *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul
- Skinner, Q. 1969. 'Meaning and understanding in the history of ideas', *History and Theory* 8:3-53
- Skinner, Q. 1983. 'Machiavelli on the maintenance of liberty', *Politics* 18:3-15
- Spinoza. 1958. 'Tractatus Politicus', in A. G. Wernham (ed.), *The Political Works*. Oxford: Oxford University Press
- Steiner, H. 1974-5. 'Individual liberty', *Proceedings of the Aristotelian Society* 75:33-50
- Taylor, C. 1979. 'What's wrong with negative liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*. Oxford: Oxford

University Press

Tuck, R. 1979. *Natural Rights Theories: their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press

Tully, J. 1980. *A Discourse on Property*. Cambridge: Cambridge University Press