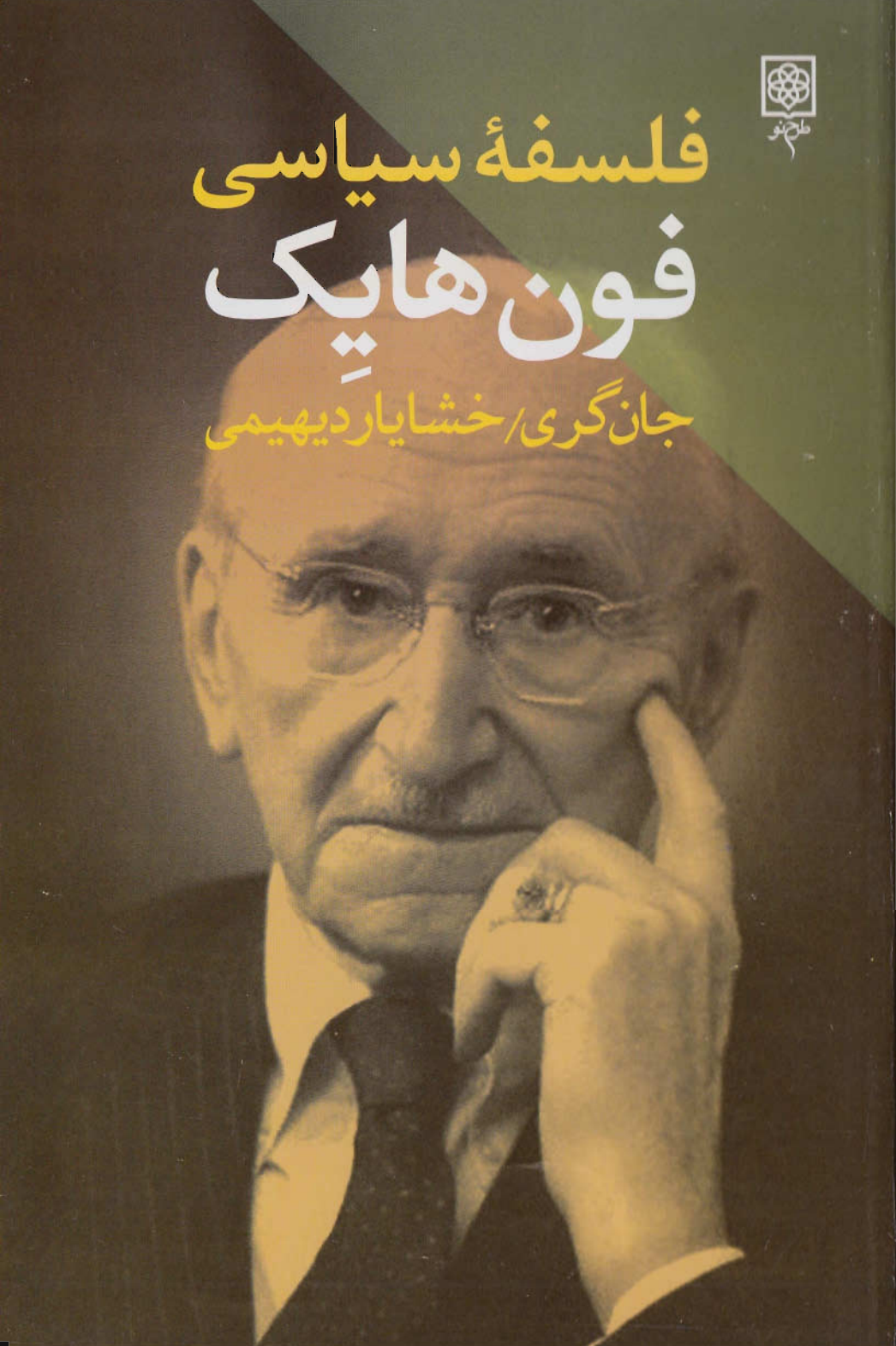
فلسفهٔ سیاسی فون هایِک

جان گری / خشایار دیهیمی



اگرچه جایگاه کانونی هایک در اندیشهٔ اقتصادی قرن بیستم بی‌چون و چراست، امّا فلسفهٔ عمومی او هنوز باید بیش از اینها و همان‌قدر که شایستگی‌اش را دارد مورد توجّه قرار گیرد. یک مضمون اصلی این پژوهش این است که آثار هایک نظامی از اندیشه‌ها را به وجود می‌آورند که همان قدر بلند پروازانه است که نظام اندیشه‌های میل و مارکس؛ در عین حال نظام اندیشه های هایک بسی کمتر از نظام اندیشه‌های میل و مارکس، در برابر نقدها آسیب‌پذیر و شکننده است. زیرا مبتنی بر دیدگاه فلسفی قابل دفاعی در مورد دامنه و حدود عقل بشری است.

نویسندهٔ کتاب در ویرایش سوّم فصل پایانی تازه‌ای به آن افزوده و در این فصل کوشیده است اندیشهٔ هایک را با رجوع به تحوّلات و وقایع تاریخی پس از ۱۹۸۴(سال چاپ اوّل کتاب) ارزیابی کند و آنچه را خود در چاپ اوّل با قوّت از آن دفاع کرده بود جداً به نقد بکشد.

انتشارات طرح نو
فلسفه سیاسی فون هایک
قیمت: ۷۰۰۰۰ ریال
۵۵۰۵ (۲)-۳۹/۵-D۵/۲
خوارزمی - ۶۶۴۰۰۷۰۶

اخلاق، سیاست و اجتماع

https://telegram.me/philosophic_books

فلسفهٔ سیاسی

هایک

جان گری

خشایار دیهیمی

انتشارات طرح نو
خیابان خرمشهر (آپادانا) ــ خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم ــ شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۷۴۵۶۰۶
تلفن فروشگاه : ۸۸۵۰۰۱۸۳ تلفن مرکز پخش ۸۸۷۶۸۳۸۵
tarh_e_no@yahoo.com

فلسفهٔ سیاسی هایک • نویسنده: جان گری • مترجم: خشایار دیهیمی • ویراستار: محمّد اسکندری • مدیر هنری و طراح جلد: بیژن صیفوری • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیّدکاظمی) • چاپ و صحافی: فرتکاررنگ • نوبت چاپ: چاپ اوّل ۱۳۷۹ چاپ دوم ۱۳۸۹ • شمارگان: ۱۵۰۰ جلد

تکثیر یا تولید مجدد آن کلا یا جزئا به هر صورت (چاپ ،فتوکپی،تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک: ۵ــ ۹۱ــ ۵۶۲۵ــ ۹۶۴ــ ۹۷۸ ISBN:978-964-5625-91-5

این اثر ترجمه‌ای است از:
Hayek on Liberty
John Gray
Third Edition, Routledge, 1998.

گری، جان، ۱۹۴۸ــ Gearey. John
فلسفهٔ سیاسی هایک / جان گری؛ مترجم خشایار دیهیمی. ــ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۳۵ ص. ــ (اخلاق، اجتماع و سیاست)
عنوان اصلی: Hayek on Liberty.
۱. هایک، فریدریش فون، ۱۸۹۹ــ . ۲. آزادی. الف. دیهیمی، خشایار، مترجم. ب. عنوان.
HB ۱۰۱ / ۴گ ۲ ه ۳۲۳ / ۴۴
۱۳۷۹

فهرست

□ پیشگفتار چاپ اوّل و سپاسگزاریها ۷
□ یادداشتی بر چاپ سوّم ۱۰

۱. نظام اندیشه‌های هایک سرچشمه‌ها و دامنهٔ آن ۱۱
۲. اندیشهٔ نظم اجتماعی خودانگیخته ۴۷
۳. قانون آزادی ۸۶
۴. نظریّهٔ اقتصادی و سیاست عمومیِ [دولت] ۱۱۹
۵. برخی تفاوتها و همانندیها ۱۴۰
۶. ارزیابی و نقد ۱۶۸

□ بعدالتحریر: هایک و زوال لیبرالیسم کلاسیک ۲۰۸
□ نمایه ۲۳۱

پیشگفتار چاپ اوّل و سپاسگزاریها

اگرچه جایگاه کانونی هایک در اندیشهٔ اقتصادی قرن بیستم بی‌چون و چراست، امّا فلسفهٔ عمومی او هنوز باید بیش از اینها و همان‌قدر که شایستگی‌اش را دارد مورد توجّه قرار گیرد. یک مضمون اصلی این پژوهش این است که آثار هایک نظامی از اندیشه‌ها را به وجود می‌آورند که همان‌قدر بلندپروازانه است که نظام اندیشه‌های میل و مارکس؛ در عین حال نظام اندیشه‌های هایک بسی کمتر از نظام اندیشه‌های میل و مارکس در برابر نقدها آسیب‌پذیر و شکننده است، زیرا مبتنی بر دیدگاه فلسفی قابل دفاعی در مورد دامنه و حدود عقل بشری است. ادّعای دیگری که در این پژوهش مطرح شده است و بی‌ارتباط به همان مطلب اوّل نیست، این است که ما در آثار هایک با بیان دوبارهٔ لیبرالیسم کلاسیک مواجه هستیم که از خطاهایش پالوده شده است ــ خصوصاً خطاهای فردگرایی انتزاعی و عقل‌گرایی غیرانتقادی، یعنی چیزهایی که حتّی آثار بزرگترین لیبرالهای کلاسیک بدانها آلوده است، و هایک توانسته است با جذب برخی از عمیقترین بینشهای فلسفهٔ محافظه‌کاران آنها را برطرف کند. اگر صرفاً به همین دو دلیل هم که شده است، آثار هایک باید توجّه انتقادی فیلسوفان و نظریه‌پردازان اجتماعی را هم به اندازهٔ اقتصاددانان سیاسی جلب کند.

امّا اساسی‌تر اینکه آثار هایک آغازگر تغییر الگو[1] در فلسفهٔ اجتماعی است و برنامهٔ پژوهشی تازه‌ای را در نظریّهٔ اجتماعی پیش روی می‌نهد. هایک به شیوه‌هایی که با تفصیل بیشتر در متن کتاب مشخصشان خواهم کرد کانون توجّه فلسفهٔ اجتماعی را از دلمشغولیهایی که مکتب تحلیلی را به بن‌بست کشانده است ــ یعنی دلمشغولی به تحلیلِ مفهومیِ اصطلاحاتِ اساسیِ گفتمانِ سیاسی و بحث بی‌پایان دربارهٔ اصول

---

1. paradigm shift

متفاوت در بستر شک‌گرایی اخلاقی ــ به حوزهٔ شناخت‌شناسی و روانشناسی فلسفی منتقل کرده است. درک شهودی او این است که یک راه ارزیابی نظامهای مختلف اجتماعی که می‌تواند ثمربخش‌تر از شیوهٔ سنّتی برآورد محتوای اخلاقی آنها باشد این است که روشن کنیم هریک از آنها چه چیزی از قدرتهای ذهن بشر طلب می‌کنند و توانایی چه استفاده‌هایی از شناخت بشری را دارند. نتیجه‌گیری او این است که وقتی تصویر درستی از قدرتها و محدودیّتهای ذهن بشر به دست آوردیم، خواهیم دید که چه بسیار آموزه‌های مهمّ اجتماعی ــ مثلاً سوسیالیسم و لیبرالیسم مداخله‌گرا ــ چه خواسته‌های ناممکنی از شناخت و دانش ما دارند. حتّی لیبرالیسم جان استیوارت میل، علیرغم تأکید مکرّرش برخطاپذیری اعتقادات ما، تجسّم‌مفهوم عقل‌گرایانهٔ ساده‌لوحانه‌ای از روابط ذهن فردی با میراث فرهنگی سنّتی آن است. هایک در زمینهٔ آزادی از خطاها و اشتباهات عقل‌گرایانه‌ای که لیبرالیسم جان استیوارت میل را از ریخت انداخته است برمی‌گذرد و دفاعی از آزادی فردی عرضه می‌کند که نظیر و همتایی در اندیشهٔ مدرن ندارد. آثار هایک بحق شایستهٔ اشغال جایگاهی ممتاز در فلسفهٔ معاصر هستند.

این پژوهش مختصر با یاری افراد بسیاری به سرانجام رسیده است. در میان کسانی که نظرشان را در مراحل مختلفِ تکوین و تکمیل اثر دربارهٔ دستنویس آن ابراز کردند، یا کسانی که با آنان دربارهٔ مضامین هایکی بحثهای مفصّل داشتم، دلم می‌خواهد بخصوص از افراد زیر سپاسگزاری کنم: دبلیو. دبلیو. بارتلی سوّم (که زندگینامهٔ هایک به قلم او واقعه‌ای در پژوهش دربارهٔ هایک خواهد بود)، نورمن پی. بری، سمیوئل بریتان، جیمز بیوکنن، تیم کانگدن، والتر التیس، میلتون فریدمن، سر ایچ. جِی. هباکوک، دانلد هی، نویل جانسن، ایزرئیل کیرزنر، ایروینگ کریستول، رابرت نازیک، جِی. سی. نیری، مایکل اوکشات، دکتر دی. اِی. ریز، ماری راثبارد، جی. ال. اس. شَکِل، و جرمی شی‌یرمر (که نوشتهٔ مهمّ او دربارهٔ هایک، که بزودی به شکل کتاب عرضه خواهد شد، مرجع ارزشمندی برای مقایسهٔ آرایم با او بوده است، خصوصاً در مواردی که تفاسیرمان با هم اختلاف زیادی داشته است). مایلم صمیمانه از خود پروفسور هایک هم برای گشاده‌دستی بی‌مضایقه و صبوری همیشگی‌شان در پاسخ دادن به سؤالها و نقدهای بیشمار (و غالباً بدقلق و بدصورتِ) من تشکّر کنم. همچنین از منشی پروفسور هایک، خانم سی. کابیت، برای یاری دادن من در بازنگری کتابشناسی متشکّرم.

از رئیس و همکارانم در دانشکده که به من اجازه دادند دو ترم از مرخصی با حقوق استفاده کنم و توانستم در همین مدّت کتاب را تقریباً کامل کنم سپاسگزارم. دلم می‌خواهد از آن اعانهٔ تحقیقاتی اندکی که در مراحل اولیّهٔ کار آکادمی بریتانیایی به من داد و برایم مغتنم بود سپاسگزاری کنم. همچنین مایلم سپاسی را که به انستیتوی پژوهشهای علوم انسانی در منلوپارک کالیفرنیا وامدارم ادا کنم. این انستیتوی فوق‌العاده که نخست تحت هدایت کنت اس. تمپلتن و بعد لئونارد بی. لیدجو، خود را وقف پژوهش و تحقیق در سنّتهای لیبرالیسم کلاسیک کرده است، از سال ۱۹۷۷ به شیوه‌های بسیار مرا در پژوهشم راجع به هایک یاری داده است. این انستیتو با حمایت بیش از اندازه ارزشمند صندوق آزادی ایندیاناپولیس به من امکان داد که تابستانهای بسیاری را در منلوپارک اقامت کنم و صرفاً به تحقیق بپردازم و جستجوهایم را دربارهٔ هایک در بستر سمیناری آکادمیک دربارهٔ اندیشهٔ لیبرالی کلاسیک که صندوق آزادی برگزار کرد پی بگیرم. نطفهٔ این کتاب در اصل در تک‌نگاری «ف. آ. هایک و تولّد دوبارهٔ لیبرالیسم کلاسیک»[1] بسته شد که انستیتو آن را در مجلهٔ فوق‌العاده‌اش، ادبیات آزادی[2]، به چاپ رساند (این مجلّه متأسفانه اکنون تعطیل شده است). اگر نبود آنهمه علاقهٔ کن تمپلتن و لئونارد لیوجو، و اگر نبود حمایت دانشورانهٔ جان کادی و والتر گریندر در آن انستیتو، مطمئنم که هرگز این کتاب را نمی‌توانستم شروع کنم چه رسد که به پایانش برم.

سرانجام می‌خواهم از کارول چارلتن در آکسفورد و پت اورتگا در پالو آلتو که خطّ بد مرا درواقع رمزخوانی کردند، سپاسگزاری کنم.

جان گری
کالج جیزس، آکسفورد ــ ۱۹۸۴

1. «F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism»
2. *Literature of Liberty*

یادداشتی بر چاپ سوّم

در بعدالتحریری که بر این چاپ تازه نوشته‌ام کوشیده‌ام اندیشهٔ هایک را با رجوع به تحوّلات و وقایع تاریخی پس از ۱۹۸۴ (سال چاپ اوّل کتاب) و نیز با نشان دادن اینکه تا چه حدّ اندیشهٔ هایک با مسائل پایدار فلسفهٔ سیاسی لیبرال جور است، آن را ارزیابی کنم. بنابراین، بعدالتحریر هم تغییرات فکری خود من و هم تغییراتی را که در کلّ جهان رخ داده است منعکس می‌کند.

جان گری
۱۹۹۸

۱

نظام اندیشه‌های هایک
سرچشمه‌ها و دامنهٔ آن

وحدت نظام اندیشه‌های هایک و خصلت فلسفی آن

همراه با برانگیخته شدن دوبارهٔ علاقهٔ عمومی و دانشورانه به سنّت فکری لیبرالیسم کلاسیک، نوشته‌های گوناگون هایک هم در رشته‌های مختلف دانشگاهی، پس از دوره‌ای که به نظر بسیاری چنین می‌آمد که به بوتهٔ فراموشی سپرده شده‌اند، مجدداً مورد توجّه قرار گرفتند. اغراق نیست که بگوییم ظهور مجدّد لیبرالیسم کلاسیک و کشف دوبارهٔ نوشته‌های هایک دو جنبهٔ مکمّل از جریان عقیدتی واحدی هستند. زیرا درست است که نوشته‌های هایک به برخی از دشوارترین و هولناکترین مسائل عصر می‌پردازند و سعی در روشن کردن آنها دارند و پاسخگوی بسیاری از دلشوره‌های معاصر هستند، امّا در عین حال این وظیفه را در چارچوب اندیشه‌ای به انجام می‌رسانند که متفکّران کلاسیک لیبرال پی ریخته بودند. آثار هایک مطابق با سنّت لیبرالیسم کلاسیک است، نه صرفاً از این جهت که دلمشغولیهای او در زمینه‌های بسیار همان دلمشغولیهای لاک و برک، آدام اسمیت و کانت است، بلکه از این جهت نیز که او هم، مانند نظریّه‌پردازان «عصر طلایی» لیبرالیسم در قرن هجدهم، به دنبال آن است که نظامی از اندیشه‌ها یا ساختمانی از اصول برپا دارد که به کمک آنها بتوانیم زندگی اجتماعی و سیاسی را بفهمیم و آن را در معرض نقد عقلانی قرار دهیم. هرکس که با آثار هایک آشنا باشد تردید نخواهد کرد که کوشش او برای بیان دوبارهٔ اصول لیبرالی در قالبی مناسب با شرایط و جوّ قرن بیستم مجموعه‌ای از بینشهای ژرف به بار آورده است که کلّاً از نظر عمق و

قدرت قابل قیاس با بینشهای ژرف پیشینیانش در سنّت کلاسیک لیبرالی است. هایک در آثارش، در چارچوب فکری قاطعانه مُدرن، به دفاع از ارزشهای اصلی لیبرالیسم کلاسیک می‌پردازد ــ ارزشهایی چون شأن فردی انسان و اولویّت اخلاقی آزادی، محاسن و مزایای بازار آزاد و ضرورت محدود کردن حکومت به قانون. تردیدی نمی‌توان داشت که هایک در صورتبندی تازهٔ لیبرالیسم کلاسیک موفّق می‌شود مجموعه‌ای از اندیشه‌ها را بر بنیانهای فکری به ارث‌برده از دوران لیبرالی استوار کند ــ مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که به اندازهٔ هریک از مجموعه‌های مشابه از اندیشه‌های نویسندگان کلاسیک لیبرال قدرتمند است و در عین حال نسبت به نقدها از خودِ لیبرالیسم کلاسیک مقاومتر است.

حتّی قاطعترین منتقدان هایک هم اگر پای انکار این دستاوردهای او به میان بیاید درنگ می‌کنند و دودل می‌شوند. از سوی دیگر، حتّی در میان دوستان و مریدان هایک هم این جنبه از کار او بدرستی دیده نشده است که آثار هایک نظامی از اندیشه‌ها را پی ریخته است. اینکه چرا عدّهٔ بسیار زیادی نمی‌توانند خصلت سیستماتیک اندیشه‌های هایک را بدرستی درک کنند بظاهر دلایلی بدیهی دارد. اولاً نوشته‌های او گذر و نظری دارند بر رشته‌های علمی مختلف ــ رشته‌هایی مانند اقتصاد نظری، فلسفهٔ حقوق، فلسفه، روانشناسی، و تاریخ فکری؛ ثانیاً این نوشته‌ها در دوره‌ای حدود نیم قرن تألیف شده‌اند. و علاوه بر اینها، اگرچه در سالهای اخیر مورّخان فرهنگی و فیلسوفان علاقه و گرایشی به محیطِ اجتماعی-فرهنگیِ واپسین دهه‌های وینِ هاپسبورگی نشان داده‌اند، امّا اغلب اقتصاددانان و نظریّه‌پردازان اجتماعی همچنان عمیقاً از این محیط اجتماعی-فرهنگی بی‌خبرند و اطّلاع کافی از آن ندارند، و در نتیجه نمی‌توانند زمینهٔ اندیشه‌ای را که پرورندهٔ دیدگاه هایک بوده است بدرستی درک کنند. امّا به نظر من ناتوانی عمومی در درک و تشخیص نظام اندیشه‌ها در آثار هایک سرچشمه‌های دیگری هم، جز آنها که ذکر کردم، دارد که بیشتر مربوط به ساختار ذاتی دیدگاه خود هایک است.

هدف اصلی این پژوهش این است که نشان دهد نظامی از دل کارهای هایک در رشته‌های مختلف به وجود می‌آید، چرا که نگاه فلسفی شاخصی بر سر تاسر آن کارها حاکم است. حتّی می‌توان برمبنای تفسیری که من پیش می‌نهم نشان داد که دستاوردهای هایک در نظریهٔ اقتصادی هم متکّی بر استفاده از بینشهای قدرتمند و ژرف و اصیل فلسفی است که هایک آن بینشها را در اوایل ورودش به عرصهٔ فعالیّتهای فکری کسب کرد. تفسیر من این جنبهٔ نو و تازه را دارد که هایک را در مقام فیلسوف به معنای واقعی کلمه در نظر می‌گیرد که نظریّه‌هایی که در علوم اجتماعی پرداخته است (همانند نظریّه‌های جان استیوارت میل) بیانگر کاربرد طبیعی دیدگاه فلسفی اوست. مقایسهٔ هایک در اینجا با جان استیوارت میل، علی‌رغم تفاوتهای بسیار و ژرفشان، مقایسهٔ تطبیقی دقیقی است، زیرا هایک هم مثل میل بیش از آنکه دست به نظریّه‌پردازی در زمینهٔ اقتصاد بزند، نخست کوشید تا موضعی جدید در نظریّهٔ شناخت به معنای عامّش اتّخاذ کند. این نکته در مورد هایک به این جهت از نظرها پنهان مانده است که پژوهش ژرف او در زمینهٔ شناخت‌شناسی و روانشناسی فلسفی، نظم حسّی[1]، سالها مورد غفلت قرار گرفته بود و تازه در سال ۱۹۵۲، پس از آثار اصلی هایک در زمینهٔ اقتصاد منتشر شد، حال آنکه نظام منطق[2] (۱۸۴۳) جان استیوارت میل، هم از نظر زمانی و هم از نظر متدولوژیک، مقدّم بر اصول اقتصاد سیاسی[3] (۱۸۴۸) او بود. با آنکه کتاب نظم حسّی تازه در دههٔ ۱۹۵۰ منتشر شد، امّا درواقع هایک طرح آن را در دورهٔ دانشجویی‌اش در ۱۹۲۰ ریخته بود و به صورت رساله‌ای عرضه‌اش کرده بود، و استدلال و برهان آن اساساً در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ کامل شده بود. پژوهشی دقیق در استدلال و برهان این کتاب برای فهم آثار هایک ضروری و صرف‌نظرناکردنی است، هم از آن‌رو که این کتاب مبسوطترین بیانِ آشکار و واضح او در زمینهٔ

1. *The Sensory Order*
2. *System of Logic*
3. *Principles of Political Economy*

فلسفهٔ عمومی است، و هم از آن‌رو که آشکارتر از هر نوشتهٔ دیگر او تأثیرپذیریهای هایک را از دیگران نشان می‌دهد. امّا مهمتر از همهٔ اینها این است که می‌توان نشان داد آن نظر در زمینهٔ شناخت، که در این کتاب از آن دفاع می‌شود، پیش‌انگارهٔ بسیاری از مواضعی است که هایک در نظریّهٔ اقتصادی و فلسفهٔ اجتماعی‌اش اختیار کرده است. دشواریابی و ظرافت و گریزندگی نوشته‌های هایک، که بسیاری از مفسّران متذکّر آن شده‌اند، تا حدود زیادی مربوط به این است که این مفسّران کلاً از درک ارتباط آثار او در زمینهٔ فلسفه‌های شناخت و ذهن با مواضع او در اقتصاد و نظریّهٔ اجتماعی عاجز مانده‌اند. این عجز و ناتوانی تأسّف‌آور و شگفت است: تأسّف‌آور از این جهت که سبب تشدید بی‌اعتنایی زیانبار به آثار هایک در حیات فکری معاصر شده است، و شگفت از این جهت که نوشته‌های او در زمینهٔ علوم اجتماعی آکنده از اشاراتی به آثار فلسفی‌تر او و خصوصاً به نظم حسّی است.

دیدگاه فلسفی هایک روایت فوق‌العاده شاخصی از فلسفهٔ انتقادی مابعدِ کانتی است که در آن نظریّات فلسفی نزدیکتر به زمان ما ــ و بارزتر از همه نظریّاتِ ماخ[1]، پوپر، ویتگنشتاین، و پولانیی[2] ــ در یک نظام منسجم با هم ترکیب شده‌اند. در عین حال اشتباه است اگر اندیشهٔ هایک را اساساً التقاطی و درهم‌بافته‌ای چندین‌ده‌ساله از رشته‌های تأمّلات دیگران بدانیم، زیرا همهٔ گواهیها به ما می‌گویند که مفهوم او از ذهن و حدود شناخت ما از آغاز با او بوده است و فقط در طول سالیان پالوده‌تر شده و بسط بیشتری یافته است، امّا در اساس تغییری نکرده است. ساختار مفهوم او، و دوام آن، علی‌رغم تأثیراتی که از افراد بسیاری در زمانهای مختلف می‌پذیرفت، سبب شده است که بسیاری از مفسّران هایک به این اشتباه بیفتند که اندیشهٔ او را در طول زندگی حرفه‌ای‌اش به مرحله‌های متفاوت تقسیم کنند ــ یعنی مثلاً مرحلهٔ میزسی که

---

۱. Ernst Mach، (۱۸۲۸ــ۱۹۱۶). فیزیکدان و فیلسوف اتریشی.

۲. Michael Polanyi، (۱۸۹۱ــ۱۹۷۶). فیزیکدان و فیلسوف مجار.

فرضاً او تحتِ تأثیر دیدگاه فلسفی همکار اقتصاددانش لودویگ فون میزس[۱] بوده است، و به دنبال آن مرحلهٔ پوپری که در پی ملاقات و دوستی او با پوپر پیش آمد. امّا به آسانی می‌توان نشان داد که چنین تفاسیری چندان هم درست نیستند. اندیشهٔ هایک بیشتر خصلت نظامی منسجم را دارد تا ساختاری التقاطی، هرچند در نهایت این نظام به تناقضاتی می‌رسد که بازنگری در برخی عناصر آن را ضروری می‌کند.

فلسفهٔ عمومی هایک: میراث کانتی

کلّ آثار هایک ــ و فراتر از همه، آثار او در زمینهٔ شناخت‌شناسی، روانشناسی، اخلاق، و نظریهٔ قانون ــ متأثّر از نگرشی شاخصاً کانتی است. اندیشهٔ هایک در اُسّ و اساس از این جهت کانتی است که منکر توانایی ما برای شناخت چیزها یا جهان به همان‌گونه‌ای است که آنها در خود هستند. پیروی هایک از کانت مربوط به همین افکار اوست که ما نمی‌توانیم چیزها را چنان‌که هستند بشناسیم، و نیز در این اصرار او که نظمی که ما در تجارب خود، حتی در تجارب حسّی‌مان، می‌یابیم محصول فعالیّت خلّاقانهٔ ذهن ماست نه آنکه واقعیّتی باشد که ما از جهان اخذ می‌کنیم. از این موضع شکّاکانهٔ کانتی نتیجه می‌شود که وظیفهٔ فلسفه نمی‌تواند پرده برداشتن از خصلت ضروری چیزها باشد. هرچه باشد، حرف اصلی در فلسفهٔ انتقادی همین محال بودنِ دستیابی به موضعی بیرونی و استعلایی در فکر بشر است که از آن بتوان مفهومی از جهان پرداخت که به هیچ‌وجه آلوده به تجارب بشری یا علائق بشری نباشد. در نوشته‌های خود کانت، خصوصاً نقد عقل محض[۲] (۱۷۸۱)، به دعویهایی علیه امکانِ طرّاحیِ متافیزیکی نظری برمی‌خوریم و هایک همیشه این انتقادات کانت را صد درصد نافذ و ویرانگر به حساب آورده است. این از

---

۱. Ludwig von Mises، (۱۸۸۱ــ۱۹۷۳). اقتصاددان اتریشی.

2. *Critique of Pure Reason*

اعتقادات بنیادین هایک، و نیز همهٔ آنهایی است که در موضع سنّت فلسفهٔ انتقادی مابعد کانتی هستند، که ما نمی‌توانیم پا را از دیدگاهِ بشری‌مان فراتر بگذاریم و به دیدگاه و منظری فارغ از پیش‌فرض و سبق ذهن نسبت به جهان در کلّ و آن‌گونه که در خودش هست برسیم. با این حساب باید از سودای سنّتی فلسفهٔ غرب، یعنی شکل دادن به متافیزیکی نظری که برحسب آن اندیشهٔ بشر بتواند توجیه و تصحیح شود، دست شست. در نظر هایک نیز، همانند کانت، وظیفهٔ فلسفه بنا کردن نظامی متافیزیکی نیست، بلکه پژوهیدن حدّ و حدود عقل و منطق است. چنین پژوهش و جستاری بیشتر انعکاسی[1] است تا تکوینی، زیرا هر نقدی، اعمّ از نقد اخلاقی یا نقد علمی، در نهایت بایستی نقدی درونی[2] باشد. هایک با قاطعیّت می‌گوید، در فلسفه نیز همچون زندگی باید بسیاری چیزها را مسلّم بگیریم، وگرنه شروعی در کار نخواهد بود.

کانت‌گراییِ شکّاکانهٔ بی‌بروبرگردِ هایک را با گواهیهای بسیار و قوی می‌توان در نظم حسّی دید. در این کتاب، هایک هرگونه علاقه و دلبستگی خود را به اینکه «چیزها واقعاً در جهان چگونه هستند» انکار و حاشا می‌کند و با تأکید می‌گوید: «... سؤالی از این دست که "x چیست؟" فقط در نظم و نظام معیّنی معنا دارد، و... این سؤال را در این محدوده همواره باید به رابطهٔ یک واقعهٔ خاصّ با سایر وقایعی که متعلّق به همان نظم و نظام هستند ارجاع داد.»[۱] فراتر از همه چیز، تمایز میان نمود و واقعیّت را، که به نظر هایک بیش از هر جا در سخن علمی از آن پرهیز می‌شود،[۲] نباید با تمایز میان نظم ذهنی یا حسّی با نظم مادّی یکی گرفت. پس هدف تحقیق علمی، از نظر هایک، کشف ماهیّت یا ذات چیزها در خودشان از پس پردهٔ نمود نیست، زیرا، او نیز همصدا با کانت و علیه ذات‌گراییِ ارسطویی، انگارهٔ ذات یا واقعیّت مطلق را به عنوان چیزی بیهوده و زیانبار در علم و فلسفه توصیف می‌کند و آن را خوار می‌شمارد. هدف علم فقط می‌تواند شکل دادن به نظامی از مقوله‌ها یا اصول

1. reflexive 2. immanent

باشد که در نهایت کاملاً به صورت قیاسی و استدلالی سازمان می‌یابد و مناسب تجربه‌ای است که می‌خواهد بدان نظم و سامان دهد.[۱۳]

پس هایک از این نظر که منکر هرگونه شیوهٔ ارسطویی در عالم و در فلسفه برای یافتن ذات یا ماهیّت چیزهاست کانتی است. ما نمی‌توانیم بدانیم چیزها در جهان چگونه‌اند، و فقط می‌توانیم بدانیم که ذهن ما خودْ چگونه به انبوه درهم‌برهم تجربه‌هایش نظم و نظام می‌دهد. و باز او از این نظر هم کانتی است که منکر این اعتقاد رایج میان فیلسوفان تجربی و پوزیتیویستهایی چون دیوید هیوم و ارنست ماخ است که ما می‌توانیم به پایهٔ محکمی از تأثّراتِ حسّیِ ابتداییِ نیالوده به تفکّر مفهومی برسیم که بنیان و شالودهٔ شناخت بشری شود. هایک در برابر این اعتقادِ جازمِ تجربه‌گرایان با تأکید می‌گوید که هر چیزی در نظم و نظام حسّی خصلت انتزاعی و مفهومی و نظری دارد: «تـزمحوری در نظریّه‌ای که کلیّاتش را عرضه می‌کنم این است که نه‌فقط جزئی از کیفیّات یا صفات حسّی بلکه کلّ آن... "تفسیری" است که مبتنی بر تجربهٔ فرد یا نـوع انسان است. تصوّر هستهٔ اصیل و نابی از احساس که صرفاً با تجربه تغییر و تحوّل می‌یابد افسانه‌ای است که هیچ ضرورتی ندارد.»[۴] و باز در جایی دیگر به ما می‌گوید که «حذف آن هستهٔ "ناب" یا "اوّلیِ" احساس، که فرض می‌شود ربطی به تجربهٔ پیشین ندارد بلکه یا حـاصـل انـتقال مستقیم صـفاتِ اشـیاء خارجی است یا متشکّل از اتمها یا عناصرِ ذهنیِ فروناکاستنی است، ما را از شرّ معمّاهای فلسفی بسیاری که ناشی از بـیمعنا بـودن ایـن فـرضیّات است خلاص می‌کند.»[۱۵] به نظر هایک، نقشه یا الگویی که ما از جهان در ذهنمان شکل می‌دهیم از هیچ جنبهٔ مهمّی متکّی بر بنیان داده‌های حسّی محض نیست که می‌گویند خودشان تصحیح‌ناپذیرند. به عکس، تصویری که ما از جهان در ذهنمان شکل می‌دهیم مستقیماً از تعامل و داد و ستد مـا بـا جـهان پـدیدار می‌شود، و همیشه از این نظر که برخی جـنبه‌ها را از بـینهایت جـنبهٔ جـهان برمی‌گزینیم انتزاعی است و ما ناگزیریم از بسیاری از جنبه‌ها که برای ما جالب نیستند بی‌اعتنا بگذریم.

کانت‌گرایی هایک، که در نظریهٔ شناخت او اینهمه برجسته و چشمگیر است، در فلسفهٔ حقوق او و در فلسفهٔ سیاسی او نیز به هیچ‌روی کمتر از این مؤکّد نیست. درواقع بی‌اعتنایی به تأثیر و نفوذ گزارش کانت از حقوق و قانون بر نظریهٔ اجتماعی هایک است که سبب شده است برخی از مفسّران هایک به بیراهه بروند و او را نظریه‌پرداز حقوق در سنّت لاکی به حساب آورند (سنّتی که برجسته‌ترین سخنگوی معاصر آن را باید رابرت نازیک[1] دانست). درواقع نظر هایک در مورد حقوق و قانون و عدالت رویهمرفته از این نظر کانتی است که از هرگونه ارجاع و اشاره‌ای به قانون طبیعی چشم می‌پوشد ــ یعنی چیزی که قالب ضروری برای هر گزارشی از حقوق طبیعی است ــ و حقوق اخلاقی را قالبی برای قیدهای مطلق عدالت در محتوای قانون نمی‌داند، بلکه آنها را پیامدهای ضمنی ماهیّت خود قانون با توجّه به در نظر گرفتن برخی ویژگیهای بنیادین شرایط انسانی می‌داند. همان‌گونه که خواهم کوشید در فصل بعد روشن کنم، نظریهٔ هایک در مورد عدالت مبتنی بر حقوق نیست بلکه فراروندی یا کارشیوه‌ای[2] است: ما ضرورتهای عدالت را با اِعمال آزمون تعمیم‌پذیری کانت بر شرایط دائمی زندگی بشر کشف می‌کنیم. یعنی اگر قاعده یا اندرزی را بخواهیم عادلانه بدانیم بایستی همهٔ عاملان عقلانی در تمام موارد مشابه و مربوط عمل بدان را بپذیرند و بر آن صحّه بگذارند. نظر هایک در مورد عدالت خوب فهمیده نشده است، و علّتش تا حدودی این است که غالباً فکر می‌کنند تضادّ و تقابل میان گزارشی الگویی از عدالت مانند گزارش جان راولز[3] (که خود نظریه‌پردازی در سنّت کانتی است) و نظریهٔ مبتنی بر استحقاق رابرت نازیک که در آن حقوق اخلاقی به صورت قید اصلی و اساسی بر همهٔ دیگر ارزشها مطرح می‌شود، تضادّ و تقابلی است که همهٔ انواع گزارشهای ممکن و پذیرفتنی را دربر می‌گیرد. امّا نظر هایک در مورد

---

۱. Robert Nozick، (۱۹۳۸ــ). فیلسوف امریکایی.

2. procedural

۳. John Rawls، (۱۹۲۱ــ). فیلسوف امریکایی.

عدالت را بهتر می‌توان فهمید اگر که راهنمایی آشکار خود او را دنبال کنیم و نظرش را ترکیبی از شرط تعمیم‌پذیری کانت در استدلال عملی و گزارش دیوید هیوم از محتوا و بنیان قواعد عدالت بدانیم. یکی از ویژگیهای فوق‌العاده جالب فلسفهٔ سیاسی هایک کوشش آن برای مشخّص کردن شق ثالث و راه میانه‌ای مابین دیدگاههای هیوم و کانت در مورد عدالت است. نظریّهٔ شناخت او را هم بر همین وجه می‌توان کوششی برای آشتی دادن بینشهای بظاهر متضادّ پوپر و ویتگنشتاین دانست. امّا به هر صورت در همهٔ نوشته‌های هایک رنگ و بوی مشخصاً کانتی استراتژی او در استفاده از اصول موضوعه یا اندیشه‌های نظام‌بخش، اعمّ از شناخت‌شناسانه یا هنجارین، که از نظر متافیزیکی خنثی هستند و به تصوّرات خاصّی از زندگی خوب وابسته نیستند، کاملاً آشکار است. همین استراتژی استدلالیِ کمینه‌گرا یا حتی فرمالیستی است که جامعتر از هر چیز دیگر میراثِ کانتیِ هایک را برای ما روشن می‌کند.

چهار فیلسوف مؤثّر بر کانت‌گرایی شکّاکانهٔ هایک
ماخ، پوپر، ویتگنشتاین، و پولانیی

دیدیم که نظریّهٔ شناخت هایک از نظر تصدیق اینکه آن نظمی که ما در جهان می‌یابیم نظمی است که ساختار سازمان‌بخش ذهن خود ما به آن داده است، و نیز از نظر این ادّعا که حتّی تجارب حسّی با مفاهیم و تصوّراتِ سامان‌بخش ذهن انسانی درآمیخته هستند کانتی است. پس نظر او در مورد ذهن هم کانتی است زیرا قدرت خلّاقهٔ زیادی برای ذهن قائل است و ذهن را نه ظرفی برای جذبِ انفعالیِ احساسات گریزپا در نظر می‌گیرد و نه آینه‌ای که در آن ضرورتهای جهان انعکاس می‌یابد.

امّا هایک از فیلسوفان دیگری هم تأثیر پذیرفته بود؛ این تأثیرات به کانت‌گرایی او وجه عمیقاً ممتاز و اصیلی می‌بخشد. نخستین تأثیر را بر فلسفهٔ هایک آثار ارنست ماخ گذاشت، فیلسوف پوزیتیویستی که اندیشه‌هایش در دوران جوانی هایک بر حیات فکری اتریش و آلمان سیطره داشت. دِینِ هایک

به ماخ آن‌قدرها در حوزهٔ نظریّهٔ شناخت نیست، بلکه بیشتر در نگرش مشترکی است که هر دو به برخی مسائل سنّتی متافیزیک داشتند. پیشتر متذکّر شدم که هایک عمیقاً با این عقیدهٔ هیومی و ماخی مخالف بود که شناختِ بشری قابل بازسازی بر بنیان تأثّرات حسّی اولیّه است و هایک در سرتاسرِ نوشته‌هایش همواره طرح فروکاست‌گرانهٔ[1] پدیداراورانه را در نظریّهٔ ادراک حسّی و رفتارگرایی در فلسفهٔ ذهن طرحی نامنسجم و ناسازگار و ناکارآمد دانسته و آن را رد کرده است. پس در این حوزه‌های فلسفه، آثار هایک قویاً دافع آرزوهای پوزیتیویستی برای دستیابی به علمی یگانه است. در عین حال، با آنکه هایک هرگز بر این عقیدهٔ جزمی حلقهٔ وین که گفته‌های متافیزیکی واقعاً بیمعنا هستند صحّه نمی‌گذارد، امّا غالباً به بیان این نکته می‌پردازد که سؤالات سنّتی متافیزیک بیانگر «مسائل پنداری و خیالی» هستند.

هایک، هم در نظم حسّی و هم بعدها در اساسنامهٔ آزادی[2]، تأیید می‌کند که مشاجرهٔ چندین‌قرنی در مورد آزادی اراده یکی از همین مسائل پنداری و خیالی است.[۶] دیدگاه «سازگارکنندهٔ» هایک در مورد آزادی اراده ــ یعنی این عقیدهٔ او که موجبیّت علّی اعمال و افعال بشر کاملاً با نسبت دادن مسؤولیّت هر عملی به عامل انسانی سازگار است ــ با موضع او در مورد مسئلهٔ ذهن-جسم همخوانی و مشابهت دارد. در هر دو بحث و جدل، هایک هرگونه ثنویّت و دوگانگی غائی در متافیزیک یا هستی‌شناسی را ردّ و انکار می‌کند، و در عین حال بر این نکته پای می‌فشارد که ثنویّت و دوگانگی در اندیشهٔ عملی یا شیوهٔ علمی غیرقابل اجتناب است. بنابراین او در مورد رابطهٔ قلمرو ذهن و قلمرو جسم می‌گوید: «با آنکه نظریّهٔ ما، ما را به انکار هرگونه ثنویّت و دوگانگیِ غائیِ نیروهای حاکم بر قلمرو ذهن و قلمرو جهان مادّی رهنمون می‌شود، در عین حال همین نظریّه ما را وامی‌دارد که بنابر مقاصد عملی همواره دیدگاهی ثنوی و دوگانی اختیار کنیم.»[۷] و هایک پژوهش خود را در

1. reductionist 2. *Constitution of Liberty*

مورد بنیادهای نظری روانشناسی در نظمِ حسّی با این ادّعا به پایان می‌برد که «برای ما ذهن باید همواره قلمرویی خاصّ باقی بماند، قلمرویی که ما فقط از طریق تجربهٔ مستقیم می‌توانیم آن را بشناسیم، امّا هرگز قادر نیستیم آن را به طور کامل توضیح دهیم یا آن را به چیزی دیگر فروکاهیم.»[۸]

پس اندیشهٔ هایک یک جنبهٔ پوزیتیویستی ماخی دارد، امّا نه از جهت نظریّه‌های او در مورد ذهن یا ادراک حسّی، بلکه از جهت نگرشش به مسائل سنّتی متافیزیک که آنها را فسخ و بی‌اعتبار می‌کند. امّا اندیشهٔ هایک پیوند دیگری هم با پوزیتیویسم دارد. علی‌رغم مخالفت هایک با هرگونه فروکاست‌گرایی و تحویل‌گرایی، اعمّ از فروکاست‌گرایی حسّ‌باورانه یا فیزیک‌باورانه[1]، به نظر می‌رسد او در زمینهٔ هستی‌شناسی مونیست است، زیرا با تأکید می‌گوید: «بنابراین ذهن نظم و نظامی است که بر بخش خاصّی از جهانِ فیزیکی و مادّی حاکم است ــ آن بخش از آن‌که خود ما هستیم.»[۹] ظاهراً هایک در اینجا از آن موضع بیطرفی متافیزیکی که با روحیهٔ ماخی ستایشش می‌کند دست کشیده است یا آن را تعدیل کرده است، امّا شاید این ظاهر فریبنده باشد. موارد زیادی گواه بر این هستند که زمانی که هایک به انکار هرگونه ثنویّت و دوگانگی غائی در ماهیّت و طبیعت چیزها برمی‌خیزد، در وادی استفاده از زبانِ خاصّ ذوات یا انواع طبیعی درنمی‌غلتد، بلکه صرفاً می‌خواهد، با زبانی نزدیک به زبان فیلسوف پراگماتیست امریکایی، ویلارد وان کواین[2]، بگوید که هیچ چیز در تجارب ما، ما را وانمی‌دارد که به اندیشهٔ جوهر ذهنی یا جوهر مادّی روی بیاوریم.[۱۰] با آنکه، تا جایی که من می‌دانم، هایک هرگز آشکارا در مورد این مسئله اظهار نظری نکرده است، امّا مفادّ کلّی اندیشهٔ او متمایل به همان دیدگاه پراگماتیستیِ کوایـنی در مورد مسائل هستی‌شناختی است. هایک در نگرش شکّاکانه و پراگماتیستی خود به مسائل

---

1. physicalist

۲. Willard van Quine، (۱۹۰۸ــ). فیلسوف امریکایی.

غائی در متافیزیک و هستی‌شناسی، بیشتر در صف اکثر پوزیتیویستها قرار می‌گیرد تا در صف معتقدان به فلسفهٔ انتقادی کانتی ــ هرچند خود پوزیتیویستها بعضاً ادّعا می‌کنند که در همان راه کانت گام برمی‌دارند، که ادّعای خیلی بیراهی هم نیست.

فلسفهٔ دیگری که بر فلسفهٔ عمومی هایک تأثیرگذار بود و رنگ و بوی خاصّ و متمایزی به آن بخشید، فلسفهٔ دوست او کارل پوپر (۱۹۰۲ــ۱۹۹۴) بود. البتّه منظور من در اینجا گزارش فرضیّه‌ای-استنتاجی پوپر از شیوهٔ علمی نیست که بنابر گواهیهایی این نظر را هایک خود پیش از پوپر داشت،[۱۱] و نیز منظورم پیشنهاد جایگزینی ابطال‌پذیری به جای اثبات‌پذیری به عنوان معیار تمیز علمی از غیرعلمی هم نیست (هرچند این نظر را هایک سریعاً پذیرفت). همچنین هایک، تحت تأثیر پوپر، تمایزی اساسی میان انواع عقل‌گرایی قائل شد،[۱۲] و «عقل‌گرایی انتقادی» را ستود و «عقل‌گرایی ساختمان‌گرانه»[1] را محکوم کرد، امّا باز هم این آن‌چیزی نیست که من در ذهن دارم. اشارهٔ من به برخی خویشاوندیهای شگفت میان دیدگاه هایک در مورد رشد شناخت و دیدگاهی است که ته‌مایه‌ای از آن در نوشته‌های متأخّر پوپر در زمینهٔ «شناخت‌شناسیِ تکاملی» به چشم می‌خورد. هایک در همان زمانی که نظم حسّی را می‌نوشت (کتابی که در ۱۹۵۲ انتشار یافت امّا در دههٔ ۱۹۲۰ تألیف شده بود) روشن ساخت که اصول طبقه‌بندی مندرج و متجسّم در سیستم عصبی از نظر او داده‌هایی ثابت و لایتغیّر نیستند؛ تجربه دائماً ما را وادار به تجدید طبقه‌بندی می‌کند. هایک در نوشته‌های بعدی‌اش با وضوح تمام می‌گوید که ذهن انسان خودْ محصولی تکاملی است و بنابراین ساختار آن متغیّر است و ثابت نیست. پس اصول ساختاری یا مقولات بنیادینی که ذهن ما دارد نبایستی به شیوهٔ دکارتی تفسیر شود و اصول موضوعه‌ای کلّی یا ضروری تلقّی گردد که ضرورتهای طبیعی جهان را منعکس می‌کند، بلکه باید آنها را

1. constructivistic rationalism

تطابقهای تکاملیِ ارگانیسم انسان با جهانی دانست که ساکن آن است.

شباهت شگفت میان نَظریّات بعدی پوپر و نظریّاتی که هایک در نظم حسّی تشریح کرده است، با اِعمال دیدگاه تکاملی در شناخت‌شناسی بر نظریّهٔ ادراکِ حسّی توسّط خود پوپر نشان داده می‌شود:

... اگر ما از رئالیسم انتقادی عقل سلیم و شعور عادی بیاغازیم... آنگاه انسان را چون یکی از جانوران در نظر خواهیم گرفت، و شناخت بشری را ذاتاً و اساساً همچون شناخت حیوانی خطاپذیر خواهیم دانست. در این صورت فرض ما بر این خواهد بود که حواسّ جانوران از حواسّ ابتدایی و بدوی تحوّل و تکامل یافته است؛ و بنابراین حواسّ خودمان را هم ذاتاً و اساساً بخشی از مکانیسمی رمزگشا خواهیم دانست ــ مکانیسمی که، کم و بیش با موفقیّت رمز اطّلاعات رمزدار دربارهٔ جهان را که از طریق حواسّمان به ما می‌رسد می‌گشاید.[۱۳]

جی. دبلیو. ان. واتکینز[1] تفسیری بر این دیدگاه دارد که همان‌قدر که شایستهٔ پوپر است شایستهٔ هایک هم هست:

کانت آشکارا می‌دید که گزارش تجربه‌گرایان از تجربهٔ حسّی این مشکل را پیش می‌آورد که چگونه داده‌های متکثّر و بسیار گوناگونی که از حواسّ مختلف به ذهن انسان می‌رسند در آنجا متحّد می‌شوند و به صورت تجربه‌ای منسجم درمی‌آیند، و بعد هم نمی‌تواند به این مشکل پاسخ دهد.

راه‌حلّ کانت اساساً این بود که گزارش قدیمی نیمه‌مکانیستی در مورد اعضای حسّی را دست‌نخورده بگذارد، و مجموعه‌ای قدرتمند از مقولات نظام‌بخش و سازمان‌ده به ذهن بدهد ــ مقولاتی آزاد، کلّی، و ضروری ــ که آنچه را که در غیراین صورت انبوه درهم‌برهم و آشفته‌ای می‌شد وحدت بخشد و ساختار دهد.

1. J. W. N. Watkins

دیدگاه تکاملی پوپر دیدگاه کانت را از هر دو سو تغییر می‌دهد و تعدیل می‌کند: اصول تفسیری خصلت ثابت و ضروری‌شان را از دست می‌دهند، و اعضای حسّی خصلت صرفاً علّی و مکانیستی‌شان را.[۱۴]

گزارش هایک از ادراک حسّی به نحوی شگفت از پیش گواهی از دیدگاههای بعدی پوپر می‌دهد، زیرا در نظر هر دو احساس به صورت مکانیسمی رمزگشا تصوّر می‌شود که به شکلی بسیار انتزاعی اطّلاعاتی را دربارهٔ جهان بیرونی به ما انتقال می‌دهد. و باز، هم هایک و هم پوپر در این دیدگاه شکّاکانهٔ کانتی سهیمند که نظمی که ما در جهان می‌یابیم نظمی است که فعالیّت خلّاقانهٔ ذهن خود ما به جهان می‌دهد. هایک خود این مطلب را به این شکل قاطعانه در نظم حسّی ابراز می‌کند: «این واقعیّت که جهانی که ما می‌شناسیم به نظر جهانی کاملاً بانظم و قاعده می‌آید، ممکن است بدین ترتیب صرفاً محصول شیوه‌ای باشد که ما با توسّل به آن جهان را درک می‌کنیم.»[۱۵] هایک در آخرین نوشته‌های خود، که هنوز انتشار نیافته‌اند، به شباهتها و خویشاوندیهای مهمّ میان اصول موضوعهٔ جهان «سوّم» پوپر، یعنی جهان موجودیّتها یا معقولات انتزاعی یا ذاتی، و مفهومِ خویش از سنّت همچون حامل شناخت و ارزشها اذعان می‌کند.[۱۶]

من در این پژوهش در قسمتهای بعدی سعی خواهم کرد برخی از تضادّهای مهمّ میان هایک و پوپر را، هم در زمینهٔ نظریّهٔ شناخت و هم در فلسفهٔ اجتماعی، روشن کنم. خصوصاً خواهم کوشید با دلیل و برهان نشان دهم که علی‌رغم برخی اظهاراتِ خودِ هایک، او هرگز بدون قید و شرطهایِ سنگین اصرار پوپر را در این مورد که متدولوژی ابطال‌پذیری برای همهٔ علوم، اعمّ از طبیعی و اجتماعی، مناسب است نپذیرفته است. در نظر هایک، جستجو برای یافتنِ قوانین کلّی بسیط در پژوهشهای اجتماعی بیهوده و حتّی زیانبار است، و دلایلِ مناسب و کافی وجود دارد که نوعی دوگانگی شیوه و متد را میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی بپذیریم و این ریشه در تفاوت خود موضوعات مورد بررسی در این علوم دارد. در فلسفهٔ اجتماعی، دیدگاه هایک

حال و هوا و جهت‌گیری کاملاً متفاوتی از دیدگاه پوپر دارد. تمایز میان «واقعیات» و «تصمیمات» را، که پوپر به حدّ یکی از اصول عقیدتی بنیادین لیبرالیسم ارتقا می‌دهد، هایک با تحکّم رد می‌کند و آن را سایه‌ای می‌داند که تصوّرِ غلطِ دوگانگیِ طبیعت و قرارداد، که ما از سوفسطاییان یونانی به ارث برده‌ایم، بر موضوع می‌افکند. عامّتر و کلّی‌تر از این، تضادّهای عمیق بسیاری میان نظر هایک در مورد جامعهٔ آزاد و نظر پوپر در مورد آن وجود دارد. از نظر هایک جامعهٔ آزاد جامعه‌ای است که در آن سنّتهای متفاوت و متمایز تحت حکومت قانون وارد رقابتی صلح‌آمیز می‌شوند، حال آنکه در نظر پوپر جامعهٔ آزاد جامعه‌ای است که آزادانه به شیوه‌هایی که جان استیوارت میل در کتاب آزادی[1] مطرح کرده است اجازهٔ نقد می‌دهد و نقدپذیر است. یکی از موفقیّتهای بزرگتر نظریهٔ اجتماعی هایک، بنا به ادّعای من، این است که موفّق شده است بینشهای فلسفهٔ محافظه‌کاری را، که برای بینشهای میل و پوپر مرگبار است، با دلبستگیهای لیبرالی کلاسیک، که الهامبخش کانت و هیوم بود، تلفیق و ترکیب کند.

سوّمین فلسفه و اندیشه‌ای که بر اندیشهٔ هایک تأثیرگذار بود و به دیدگاه او در مورد شناخت و ذهن خصلتی کاملاً ممتاز بخشید، فلسفهٔ خویشاوند او لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ـ۱۹۵۱) بود.[۱۷] این تأثیر و نفوذ بسیار ژرف بود و نه‌تنها در سبکِ نگارش و عرضهٔ مطالب در نظم حتی، که شباهتهای آشکاری با سبک نگارش رسالهٔ[2] ویتگنشتاین دارد، به چشم می‌خورد بلکه در حوزه‌های مختلفی از نظام اندیشه‌های هایک هم مشهود است. مثلاً این تأثیر به شکلی بارز در علاقهٔ دائمی هایک به نحوهٔ تأثیر زبان در شکل‌گیری اندیشه‌های ما و تصویرمان از جهان به چشم می‌آید. در واقع، علاقهٔ هایک به زبان و نقد زبان به دوره‌ای پیش از نوشته شدن آثار ویتگنشتاین برمی‌گردد، و مربوط به اشتغال ذهنی او به آثارِ فریتس ماوتنر[3] می‌شود، فیلسوف

1. *On Liberty*
2. *Tractatus*
۳. Fritz Mauthner، (۱۸۴۹ـ۱۹۲۳). فیلسوف آلمانی.

نومینالیست رادیکالی که اکنون تقریباً بکلّی فراموش شده است و ویتگنشتاین، البتّه نه به قصد تأیید، از او در رساله نام می‌برد.[۱۸] امّا گواهیهای بسیاری دالّ بر این هست که آثار ویتگنشتاین این اعتقاد هایک را تقویت کرد که پژوهش در زبان پیش‌شرطی ضروری برای پژوهش در اندیشهٔ انسان است، و وسیله‌ای است پیشگیری‌کننده و صرف‌نظرناکردنی در برابر پریشانیهای اصلی عقل و خرد. مثالهایی که می‌توان بدانها استناد کرد یکی پژوهشهای هایک در اغتشاش زبان در اندیشهٔ سیاسی است، و بدیهی‌تر از همه، شاید، تأکید او بر نقش قواعد اجتماعی در انتقال شناخت عملی است.

در زمینهٔ همین نکتهٔ آخر است که یکی از ویژگیهای کاملاً شاخص کانت‌گراییِ ویژهٔ هایک، یعنی جنبهٔ پراگماتیستی آن، بارزتر از همیشه به چشم می‌خورد.[۱۹] البتّه در فلسفهٔ خود کانت هم این نکته هست که شناخت نیازمند داوری است، قوّه‌ای خاصّ که نمی‌توان به صورت گزاره‌ایْ و بیانیْ تعیّن کامل یا مناسبی بدان داد، امّا استفاده از آن برای اِعمال هر قاعده‌ای ضروری است. از این جهت و در این معنا که ما بایستی این قوّهٔ داوری را حتی پیش از اِعمال قواعد به کار گیریم، این عمل است که در عمق و بطن شناخت ما نهفته است. هایک فقط دلمشغول این بستگیِ نهاییِ پیروی از قواعد به داوری نیست ــ چیزی که ویتگنشتاین در آثار متأخّرش، شاید به پیروی از کانت، بر آن تأکید می‌کند ــ بلکه دلمشغولی او بیشتر نحوهٔ اندراج و تجسّم انواع شناخت، خصوصاً شناخت اجتماعی، در قواعد است. فرایندهای ادراکی ما، و درواقع همهٔ فرایندهای اندیشهٔ ما، تحت فرمان قواعدی است که ما معمولاً آنها را بیان نمی‌کنیم و در مواردی ضرورتاً ماورای بیان هستند، امّا عملاً برای کارآیی و اثربخشی همهٔ اعمالمان در جهان بدانها تکیه می‌کنیم. درواقع اغراق نیست اگر بگوییم که در نظر هایک (علی‌رغم تأکید او بر خصلت انتزاعی یا مفهومیِ شناخت حسّی ما) همهٔ شناختهای ما در عمق خود شناخت عملی و مکتوم[1]

1. tacit

هستند: شناخت ما متشکّل از گزاره‌ها و نظریّه‌ها نیست، بلکه در مهارت و استعدادِ ما برای عمل به شیوه‌ای قاعده‌مند است. در اینجا شباهت و توازی جالبی میان نظر هایک و نظر پوپر به چشم می‌آید که حتّی خود اعضای حسّی ما را تجسّم و تجسّدِ نظریّات می‌داند.[۲۰]

در نوشته‌های هایک اشارات زیادی هست که نشان می‌دهد او آنچه را که گیلبرت رایل[۱] «بلد بودن»،[۲۱] و مایکل پولانیی «دانستن مکتوم»،[۲۲] و مایکل اوکشات «شناخت سنّتی» می‌نامد[۲۳]، سرچشمه و منبع همهٔ شناختهای ما می‌داند. در این معناست ــ یعنی در اعتقاد به این مطلب که کلّ شناخت ما در عمق و بطنش عملی است ــ که می‌توان گفت هایک قائل به اولویّت و تقدّمِ عمل در تأسیس شناخت بشر است. البتّه چنین نیست که هایک نظریّه‌پردازی را بی‌قدر بداند، امّا او بازسازیِ نظریِ شناختِ عملی را ضرورتاً ناکامل می‌داند و معتقد است به موفقیّت قطعی نمی‌رسد. در بخش بعدی همین فصل من به بحث دربارهٔ این نظر هایک خواهم پرداخت که شناخت نظری همواره و صرفاً شناخت نظم و نظام یا الگوهای انتزاعی است و غالباً (به طور مثال در علوم اجتماعی) صرفاً شناخت اصولی است که چنین الگوهایی برحسب آنها فهمیده می‌شوند. میل دارم در اینجا محدودیّت دیگر شناخت نظری را از دید هایک مشخّص کنم: نظریّه برای او صرفاً نوک بیرون از آبِ کوهِ یخِ عظیمِ شناختِ مکتوم است که به بیان درآوردن بیشتر آن از قدرت ما خارج است. نادیده گرفتن این وابستگیِ نظریّاتِ ضرورتاً انتزاعیِ ما به طیف گسترده‌ای از شناختِ پس‌زمینه‌ایِ بیان‌نشده، علوم اجتماعی را در بسیاری از حوزه‌ها به بیراهه کشانده است.

سومین منبع مؤثر بر کانت‌گراییِ شکّاکانهٔ هایک، که من آن را عمدتاً به آثار خویشاوند او ویتگنشتاین نسبت داده‌ام، آشکارا تأثیر دیگرانی را هم دربر می‌گیرد. هایک برای تقویت نظرش از گیلبرت رایل نقل قول می‌آورد و

۱. Gilbert Ryle، (۱۹۰۰ــ۱۹۷۶). فیلسوف انگلیسی.

می‌گوید: «"بلد بودن" بستگی به توانایی ما برای عمل بر وفق قواعدی دارد که می‌توانیم آنها را کشف کنیم امّا نیازی نیست بتوانیم بیانشان کنیم تا از آنها تبعیّت کنیم.» بعد هم نظرش را مزیّن به ارجاعاتی به مایکل پولانیی می‌کند.[۲۴] در اینجا نظر هایک این است که همهٔ شناختِ بیانی و گزاره‌ای ما از شناخت عملی یا مکتوم نشأت می‌گیرد، شناخت اینکه هر کاری را چگونه باید انجام دهیم، و باید این شناخت را بنیادین دانست. بنابراین در آثار پولانیی است که باید آخرین فلسفهٔ عمدهٔ تأثیرگذار بر هایک را جُست. فلسفهٔ پولانیی همراه با سه منبع تأثیرگذار دیگری که ذکر کردیم، کانت‌گرایی هایک را تعدیل می‌کند و فلسفه‌ای پدید می‌آورد که حتّی خود کانت هم نمی‌توانست آن را [به عنوان فلسفه‌ای نشأت‌گرفته از فلسفهٔ خویش] بازشناسد. آن عنصری از فلسفهٔ پولانیی که دست‌کم از دههٔ ۱۹۵۰ وارد آثار هایک شد پیش از هر چیز شامل پالایش دیدگاه او در مورد شناخت می‌شود ــ شناخت همچون چیزی که در بنیانْ عملی است. هایک از این بینش پولانیی هم بهره‌برداری می‌کند که چون قسمت اعظم شناختی که ما به کار می‌بندیم بیان‌ناشده است، دانش و شناخت ما همواره بیش از آن است که می‌توانیم به زبان آوریم. در اساسنامهٔ آزادی و جاهای دیگر، این بینش چرخشِ کاملاً تازه‌ای به بحث و استدلال هایک می‌دهد؛ بحث و استدلالی که از جهل بشر می‌آغازد تا آزادی او را نتیجه بگیرد. فقط این واقعیّت که ما شناخت محدودی داریم نیست که مؤیّد رژیم آزادی است که در آن می‌توان شیوه‌های زیستن را آزمود. مهمتر از آن این است که رژیم آزادی اجازه می‌دهد تا شناختی را که نمی‌دانستیم داریم و هرگز هم نمی‌توانستیم بدانیم که داریم به کار بندیم: هر رژیم متمرکزی که فقط متکّی بر شناختِ عیان ماست ضرورتاً فقط از بخش کوچکی از ذخیرهٔ شناخت ما بهره‌برداری خواهد کرد ــ آن بخش کوچکی که قابل بیان به صورت احکام یا گزاره‌هاست. فقط رژیم آزادی می‌تواند به طور کامل آن بخش عظیمتر دانش و شناخت ما را که قابل بیان نیست مورد استفاده قرار دهد. یکی از پیامدها و معانی ضمنی این بینش پولانیی برای نظریّهٔ اجتماعی، که شناسایی آن توسّط

هایک سبب می‌شود نظریّهٔ اجتماعی او با نظریّهٔ اجتماعی پوپر تفاوت کند، این است که نقد عقلانی زندگی اجتماعی زمانی که به بُعد مکتوم و بی‌بیان اعمال ما می‌رسد باید متوقّف شود. این نکته‌ای است که من در فصلی دیگر که فلسفهٔ پوپر را با فلسفهٔ هایک به شیوه‌ای سیستماتیک‌تر و مبسوطتر مقابل خواهم نهاد، بدان خواهم پرداخت.

روابط هایک با مکتب اتریشی اقتصاد و گزارش او از متدولوژی علوم اجتماعی

مکتب اتریشی اقتصاد را کارل منگر[1] (۱۸۴۰ـ۱۹۲۱) بنیان نهاد و معلّم هایک، فریدریش فون ویزر[2] (۱۸۵۱ـ۱۹۲۶)، و همکار هایک، لودویگ فون میزس (۱۸۸۱ـ۱۹۷۳) آن را پی گرفتند. دِینهایی که هایک به این مکتب دارد چندان زیاد و چنان بدیهی هستند که احتمال می‌رود این دِینها عناصری را که در اندیشهٔ او اصیل و بکر هستند و در موارد بسیاری نمی‌توان آنها را در دل اندیشهٔ سنّتی مکتب اتریشی جای داد، از دیده پنهان بدارند. امّا به هر صورت، هایک در عمومی‌ترین و کلّی‌ترین اعتقادات خود از مکتب اتریشی پیروی کرده و آن را بسط و گسترش داده است. او نظریّهٔ ذهنی ارزش را عمیقتر و پالوده‌تر کرد ــ یعنی این نظریّه را که این ترجیحات ذهنی عاملان است که به منابع ارزش می‌بخشد و نمی‌توان ارزش را از صفات ذاتی و درونی کالاها یا منابع دانست. همین بینش عمیق بود که نقطهٔ پایانی بر سنّت نظریّهٔ اقتصادی کلاسیک نهاد ــ سنّتی که مربوط به ریکاردو، جان استیوارت میل، و مارکس بود و در آن ارزش به صورت عینی در نظر گرفته می‌شد و ناشی از محتوای کار مستتر در کالا یا منبع مورد نظر تلقّی می‌شد. این ذهن‌گرایی در مورد ارزش در نظریّهٔ اقتصادی، که فون میزس در تمام نوشته‌هایش بر آن تأکید می‌کرد، همواره مورد قبول هایک بود و هایک همیشه از آن دفاع می‌کرد. امّا هایک در

1. Karl Menger 2. Friedrich von Wieser

مسیر ذهن‌گرایی بسی پیشتر می‌رود و می‌گوید که داده‌های پژوهشهای اجتماعی خودشان پدیده‌هایی ذهنی هستند. چیزهای اجتماعی نظیر پول، سرمایه، و ابزار را هرگز نمی‌توان به صورت عینی یا فیزیکی تحلیل کرد، زیرا این چیزها عملاً از اعتقادات و پندارهای انسانها به وجود آمده‌اند. این چیزهای اجتماعی به هیچ‌روی شخصی نیستند ــ وجود آنها همواره وابسته به اَشکال زندگی در جوامع و اجتماعات بشری است. امّا وابستگی آنها به اعتقادات و تصوّرات و مفاهیم بشری بدین معناست که هر فهم مکانیستی از آنها راه به جایی نخواهد برد.

هایک با بسط ذهن‌گراییِ اتریشی در مورد ارزش و تعمیم دادن آن به کلّ قلمرو چیزهای اجتماعی به هیچ‌روی از مواضع استادان خود، فون میزس و منگر، دور نمی‌شود و از راه آنان منحرف نمی‌شود. نخستین کار مفصّل او در زمینهٔ متدولوژی علوم اجتماعی، ضد انقلابِ علم: مطالعاتی در سوء استفاده از عقل[1] (۱۹۵۲)، از بسیاری جهات گواه آن است که آموزه‌های مکتب اتریشی، خصوصاً تأکید محکم آن بر این نکته که شیوه‌های علوم اجتماعی اساساً با شیوه‌های علوم طبیعی فرق دارند، بر ذهن او حک شده بود. امّا در یک حوزهٔ بنیادین، هایک همواره با مکتب اتریشی اختلاف نظر داشت، خصوصاً به آن نحوی که این مکتب در شخصِ فون میزس متجسّم شده بود. فون میزس بی‌آنکه خسته شود دائماً تکرار می‌کرد که قوانین اقتصادی استنتاجاتی قیاسی از چند اصل بدیهی در مورد عمل انسانی هستند. درواقع، طبق نظر فون میزس، تمامی علوم اقتصادی را می‌توان از شناسایی و تعریف صحیح طبیعتِ عمل انسانی برگرفت. بنابراین قوانین اقتصادی حقایقی ضروری یا یقینی[2] هستند که به هیچ‌روی کمتر از آن اصول بدیهی که این حقایق را به صورت قضیّه به ما می‌دهند یقینی نیستند، و نقش گواهیهای تجربی در قیاس با

1. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*
2. apodictic truths

شناسایی این پیامدهای ضروریِ اعمال انسانی در نظریهٔ اقتصادی ثانوی و فرعی است.

هایک هرگز این مفهوم ضروری-قیاسی نظریهٔ اقتصادی را نپذیرفت.[۱] رسالهٔ پرمحتوای هایک، «اقتصاد و شناخت»[۲] (۱۹۳۷)، نشان از تلاش او برای تبدیل مفهوم فون میزس به مفهومی تجربی‌تر در مورد نقش نظریّه در اقتصاد دارد و به هیچ‌روی نشان‌دهندهٔ تغییر دیدگاه هایک نیست. هایک در این رساله به دنبال یافتن راهی برای تمیز عناصر پیشینی یا ماقبل تجربیِ نظریهٔ اقتصادی از بخش عظیمتر اقتصاد است که تجربی است. عناصر پیشینی یا ماقبل تجربی از این جهت چنین هستند که فقط به «منطق محض انتخاب» در مورد عاملان منفرد مربوطند، امّا بخش عظیمتر اقتصاد تجربی است زیرا هدفش دادن گزارش از روندهای هماهنگ‌کننده‌ای است که، به درجات مختلف، نوعی یکپارچگی میان فعالیّتهای افراد مختلف به وجود می‌آورند. این تمیزی که هایک قائل می‌شود در نظریهٔ اقتصادی او مشکلات و مسائلی به بار می‌آورد، خصوصاً مشکلات و مسائلی در مورد ماهیّت تعادل و امکان ناهماهنگیِ درون‌زاد در مقیاس وسیع که من در فصلی دیگر به ارزیابی آن خواهم پرداخت، امّا فعلاً در اینجا اهمیّت آن این است که به تأکید نشان می‌دهد که هایک همواره بخش عظیمی از آموزهٔ اقتصادی را قابل آزمون و قابل تصحیح می‌دانست و آن را در مقام ضروری و قطعی نمی‌نشاند.

آنچه در گزارش هایک از شیوه‌های علوم اجتماعی ارزش و شایستگی توجّه دارد پیوستگی و تداوم تکوین و بسط آن است. برخلاف نظر تی. دبلیو. هاچیسن[۳]، که آثار هایک را به دو دورهٔ اتریشیِ کردارشناختی و پوپریِ مابعدِ اتریشی دوره‌بندی می‌کند، و برخلاف نظر نورمن پی. بری[۴] که این هر دو روند را در سرتاسر آثار هایک در کار می‌بیند، هایک درواقع هرگز مفهوم میزسیِ

---

۱. خود فون میزس این مفهوم و تصوّر را praxeological (کردارشناختی) می‌نامید.

2. «Economics and Knowledge»

3. T. W. Hutchison

4. Norman P. Barry

علم کردارشناختی عمل انسانی را نپذیرفت ــ علمی که چند اصل بدیهی دربارهٔ ویژگیهای شاخص رفتار هدفمند را در همهٔ زمانها نقطهٔ عزیمت خود قرار می‌دهد. آری، هایک در مقدّمهٔ خود بر برنامه‌ریزی اقتصادی جمع‌گرایانه[1] و در جاهای دیگر در نوشته‌های نخستین خود، همان‌گونه که هاچیسن می‌گوید، بر این نکته تأکید کرده بود که علم اقتصاد «قوانین عامّی» به دست می‌دهد، یعنی «ضرورتهایی ذاتی که ماهیّت همیشگی و دائمیِ عناصر سازندهٔ آن معیّنشان می‌کنند».[۲۵] امّا همان‌گونه که خود هاچیسن هم به صورتی گذرا اذعان می‌کند، چنین قوانین یا ضرورتهایی در نوشته‌های هایک در حکم **اصول موضوعه** هستند (و نه اصول بدیهی)، و حتّی در نوشته‌های بعدی او هم همچنان همین مقام را ایفا می‌کنند، نوشته‌هایی که او در آنها (چنانکه پیشتر گفتم) به بیان ظنّ و تردید خود در مورد الگوی علوم اجتماعیِ قانونگذار می‌پردازد. از مفادّ نقل قولهای هاچیسن کاملاً پیداست که هایک به هنگام صحبت از قوانین عامّ یا ضرورتهای ذاتی زندگی اجتماعی و اقتصادی منظورش جدل با اراده‌گرایی افراطی تاریخ‌باوران است که معتقدند زندگی اجتماعی هیچ ضرورت غیرقابل‌تغییری از هیچ نوع ندارد، و منظورش آن نیست که به این دیدگاه گردن نهد که چیزی به نام علم پیشینی یا ماقبل تجربی در مورد اجتماع یا عمل انسانی می‌تواند وجود داشته باشد. نورمن پی. بری تا آنجا که می‌گوید «نوعی پیوستگی بنیادین در نوشته‌های هایک در زمینهٔ متدولوژی هست»[۲۶] حق دارد. یقیناً دوره‌بندی نوشته‌های متدولوژیک هایک با اشاره به رسالهٔ به اصطلاح پوپریِ سال ۱۹۳۷ او، «اقتصاد و شناخت»، موضوعیّتی ندارد.

از سوی دیگر، این ادّعای نورمن بری که هایک در سرتاسر آثارش می‌کوشد «دو فلسفهٔ مختلف علوم اجتماعی را با هم تلفیق کند» توجیه چندانی ندارد؛ او می‌گوید هایک می‌کوشد «مکتب کردارشناختی اتریشی را با

1. *Collectivist Economic Planning*

آن ذهن‌گرایی‌اش و ردّ آزمون‌پذیری به نفع استدلالِ مبتنی بر اصول بدیهی، و نگرش فرضیّه‌ای-قیاسی علوم معاصر را با آن تأکیدشان بر ابطال‌پذیری و محتوای تجربی با هم تلفیق کند».[۲۷] تا جایی که من می‌دانم، دلیل و مدرکی در دست نیست که هایک هرگز بر مفهوم میزسیِ علم مبتنی بر اصول بدیهی یا علم پیشینی و ماقبل تجربی در مورد عمل انسانی بر پایهٔ یقینهای ضروری و قطعی صحّه گذاشته باشد. باز، چنانکه دیدیم، این دیدگاه هایک که علوم اجتماعی کلاً از نظر شکل قیاسی هستند از نظر تاریخی مقدّم بر تأثیر پوپر بوده است و گواه آن را می‌توان در همان مقدّمهٔ هایک بر برنامه‌ریزی اقتصادی جمع‌گرایانه یافت.

به گمان من، دِینهای واقعی هایک به پوپر متفاوت از آنهایی است که هاچیسن و نورمن بَری به او نسبت می‌دهند. چنین نیست که هایک تحت تأثیر پوپر از شیوهٔ ضروری-قیاسی که فون میزس و منگر (به دو شیوهٔ متفاوتِ کانتی و ارسطویی) بر آن صحّه می‌گذاشتند دست کشیده باشد؛ بلکه هایک این پیشنهاد پوپر را اختیار کرد که ابطال‌پذیری را معیار تمیز علمی از غیرعلمی قرار دهد.[۲۸] و باز، هایک در مشروط و مقیّد کردن اعتقاد اتریشیِ پیشین خود، که میان روش علوم اجتماعی و علوم طبیعی دوگانگی بنیادینی وجود دارد از پوپر پیروی کرد: او می‌گوید، این اعتقاد مربوط به تصوّر غلطی از شیوه در علوم طبیعی بود: وهایک در نتیجهٔ آنچه از پوپر آموخته بود، می‌گوید: «تفاوتهای میان این دو رشته از علوم، پس از درک آن تصوّر غلط، بسیار کمتر شده است».[۲۹] پس دِینهای هایک به پوپر یکی در این است که چشم او را بر این نکته گشود که ابطال‌پذیریِ فرضیّه و نه اثبات‌پذیریِ آن است که فرضیّه را آزمون‌پذیر و تجربی می‌کند، و دیگر در اینکه او را به این نتیجه رساند که اذعان کند در همهٔ علوم، اعمّ از طبیعی و اجتماعی، وحدت روشی هست، البتّه اگر این روش را به وضوح فرضیّه‌ای-قیاسی ببینیم.

باید توجّه کرد که حتی در این تأثیرپذیریهای هایک از پوپر باز تفاوتهایی در تأکیدات هایک و پوپر هست. هایک در ادراک و تصوّر این نکته که علوم

نظری می‌توانند «هستهٔ سختی» از فرضیّه‌هایی داشته باشند که در برابر آزمون و ابطال سخت مقاومند و در ارتقای فهم پدیده‌های مورد تحقیق به کار بیاید و ارزشمند باشد، پیشگام ایمره لاکاتوش[۱] است.[۳۰] و هایک بصراحت می‌گوید که در برخی زمینه‌ها اندیشه‌های پوپر در مورد حداکثر محتوای تجربی و ابطال‌پذیری ممکن است نامناسب و ناکافی باشد:

> بی‌تردید این یک عیب و ایراد است که مجبور باشیم با نظریه‌هایی کار کنیم که فقط با احکامی قابل‌ابطال و رد هستند که درجهٔ بالایی از پیچیدگی دارند، زیرا نظریّهٔ ما هر چیزی را که درجهٔ پیچیدگی آن پایینتر از آن درجهٔ بالا باشد فقط به همین شرط روا می‌دارد. با این حال باز ممکن است که در برخی زمینه‌ها نظریّه‌های کلّی‌تر، مفیدتر باشند... در مواردی که فقط کلّی‌ترین و عمومی‌ترین الگوها را می‌توان در موارد زیادی مشاهده کرد. تلاش برای آنکه با تنگتر کردن دامنهٔ فرمولمان «علمی»تر شویم ممکن است هدر دادن تلاش و کوشش باشد...[۳۱]

پس کلّاً به نظر می‌رسد منصفانه باشد که بگوییم هایک می‌پذیرد که روش و شیوهٔ درست در پژوهشهای اجتماعی و اقتصادی، همچنانکه در پژوهشهای دیگر، همان شیوهٔ فرضیّه‌ای-قیاسی حدسها و ابطالهایی باشد که پوپر پیش نهاده است. از سوی دیگر، او متوجّه این مطلب هم هست که در مورد پدیده‌های پیچیده‌ای نظیر آنهایی که در پژوهشهای اجتماعی یافت می‌شوند، آزمون‌پذیری ممکن است فرایندی سطح بالا و بیش از حد وقت‌گیر و طولانی باشد و آرمان محتوای تجربی زیادی هم که در چارچوبی قانونگذار جای بگیرد اندیشه و تصوّری شاقّ و طاقتفرسا و در مواردی دست‌نیافتنی باشد.

گزارش هایک از شیوه‌های علوم اجتماعی، در عین اینکه همواره بر خصلت ذهنی «داده‌های» پژوهشهای اجتماعی (و خود چیزهای اجتماعی)

---

۱. Imré Lakatos، (۱۹۲۲ــ۱۹۷۴). فیلسوف مجار، پژوهشگر در فلسفهٔ علم.

تأکید می‌کند، وظیفهٔ نظریهٔ اجتماعی را مشخّص کردنِ اصول حاکم بر شکل‌گیری الگوها در زندگی اجتماعی می‌داند و نه پرداختن به پیامدهای ضمنی هر تعریفی از عمل انسانی. و باز هایک در این دیدگاه با پوپر شریک است که شیوه‌های علوم اجتماعی بدرستی همواره فرضیّه‌ای-قیاسی و حدسی هستند، امّا در عین حال او محدودیّتهای این شیوه را در علوم اجتماعی تعیین و مشخّص می‌کند، در حالی که هیچ دلیلی دالّ بر اینکه پوپر این محدودیتها را فهمیده یا پذیرفته باشد وجود ندارد.

نظر هایک در مورد شناخت و ذهن: پیامدهای آن برای نظریهٔ اجتماعی

من این نوشته را با اشاره به صفات و مشخّصات شگفت کانتیِ شناخت‌شناسی و فلسفهٔ ذهن هایک آغاز کردم ــ جنبه‌هایی از اندیشهٔ هایک که خود هایک بر آنها تأکید نمی‌کند، شاید به این دلیل که تصوّر می‌کند تأثیر و نفوذ شکل‌دهندهٔ فلسفهٔ کانتی بر اندیشه‌های او آشکارتر و بدیهی‌تر از آن است که نیازی به تأکید داشته باشد. خود او در پانوشتی بر بحثش در کتابی جدید در مورد حاکمیّت قواعد انتزاعیِ ماوراءآگاهانه بر حیات فکری آگاهانه می‌نویسد: «من متذکّر... ربط بدیهیِ همهٔ اینها به مفهوم کانت از مقولات، که بر تفکّر ما حاکم است، نشدم ــ چون این ربط از نظر من مسلّم و بدیهی است.»[۳۲]

کانت‌گرایی هایک را نخست در ردّ و انکار این دیدگاه تجربه‌گرایان می‌توان دید که شناخت می‌تواند بر اساس داده‌های خام حسّی بنا شود، و بعد در این تأکید قاطعانهٔ او که نظمی که ما در جهان می‌یابیم محصول فعالیّت خلّاقانهٔ ذهن بشری است (و نه بازشناسی ضرورتی طبیعی). دیدگاه کانتی او از این نظر متمایز و شاخص است که با تصدیق اینکه چارچوبهای ذهنی که ما به کمک آنها جهان را مقوله‌بندی یا طبقه‌بندی می‌کنیم نه کلّی و عامّ هستند و نه لایتغیّر، بلکه به شیوه‌ای تکاملی تغییر می‌یابند، از پیش گواهی از نظری پوپری می‌دهد؛ دیدگاه کانتی او همچنین در درک نقش قواعد اجتماعی در انتقال

شناخت عملیِ دیدگاهِ ویتگنشتاین را پی می‌گیرد. در عین حال، دیدگاه هایک در مورد ذهن ویژگیهای کاملاً اصیل و بکری دارد که پذیرش آنها برای کانت یا ویتگنشتاین دشوار می‌بود، امّا عملاً از جالبترین کارها و فراورده‌های هایک در تأمّلات فلسفی هستند. هایک می‌گوید نه تنها زندگی اجتماعی انسان، بلکه حیات ذهن او نیز خود تحت فرمان قواعدی است که برخی از آنها را به هیچ‌روی نمی‌توان مشخّص کرد. توجّه کنید که هایک صرفاً معتقد نیست که ما نمی‌توانیم درواقع همهٔ قواعد حاکم بر زندگی اجتماعی و حیات فکری‌مان را مشخّص کنیم: او می‌خواهد ثابت کند که ضرورتاً باید حدّ و مرزی ناگذشتنی باشد که فراتر از آن ما قادر به مشخّص کردن قواعدی نیستیم که حاکم بر زندگی ما هستند. او خود این نکته را چنین بیان می‌کند:

> تا بدینجا استدلال ما صرفاً متکّی بر این فرض بی‌چون و چرا بوده است که ما درواقع قادر نیستیم همهٔ قواعد حاکم بر دریافتها و اعمال خود را مشخّص کنیم. امّا باید هنوز این مسئله را هم بررسی کنیم که آیا اصلاً قابل تصوّر است که ما هرگز زمانی بتوانیم در وضعیّتی باشیم که بتوانیم با برهان و استدلال همهٔ این قواعد (یا دست‌کم همهٔ آن قواعدی را که می‌خواهیم) توصیف کنیم، یا اینکه فعالیّت ذهنی بایستی همواره تحت هدایت قواعدی باشد که ما در اصل و اساس قادر به مشخّص‌کردنشان نیستیم.
>
> اگر معلوم شود که اساساً بیان یا انتقال همهٔ قواعد حاکم بر اعمال ما، از جمله ارتباطات کلامی و گفته‌های روشنمان، محال است، این بدان معنا خواهد بود که دانش و شناختِ آشکارِ ممکنِ ما حدّ و مرزی درونی و ذاتی دارد و خصوصاً توضیح کامل ذهنی به پیچیدگی ذهن خود ما محال است.

هایک در ادامهٔ مطلب توجّه خود را معطوف ناتوانی ذهن برای درک انعکاسی اساسی‌ترین قواعد حاکم بر اعمال خود ذهن می‌کند و می‌گوید: «به

نظر من چنین چیزی از قضیهٔ گئورگ کانتور[۱] در نظریهٔ مجموعه‌ها نتیجه می‌شود، نظریه‌ای که طبق آن در هر نظام طبقه‌بندی تعداد طبقات بیش از چیزهایی است که باید طبقه‌بندی شوند، و این نظر بنابر فرض می‌گوید که هیچ نظامی از طبقات نمی‌تواند در خود بگنجد.» و باز می‌گوید: «بدین ترتیب به نظر می‌رسد که قضیهٔ گودل[۲] چیزی نیست مگر موردی خاصّ از اصلی کلّی‌تر که شامل حال همهٔ فرایندهای آگاهانه خصوصاً فرایندهای عقلانی می‌شود، یعنی این اصل که در میان عواملِ سبب‌ساز آنها همواره بایستی قواعدی باشند که نمی‌توان بیانشان کرد یا حتّی از آنها آگاه بود.» هایک بسط این مضامین را که نخست در نظم حسّی به کاوش در آنها پرداخته بود با این پیشنهاد جذّاب به پایان می‌برد که اندیشهٔ آگاهانه را بایستی تحت فرمان قواعدی در نظر گرفت «که نمی‌توانند به نوبهٔ خود آگاهانه باشند»، یعنی «مکانیسمی فوق آگاهی یا ماوراء آگاهی» که «بر محتوای آگاهی عمل می‌کند امّا خود نمی‌تواند آگاهانه باشد.»[۳۳]

در اینجا ظاهراً هایک می‌خواهد بگوید که هم در عمل و هم در ادراک سلسله مراتبی از قواعد هست که در آن بنیادی‌ترین قواعد همواره قواعد ماوراءآگاهی هستند که تشخیص و بیان آنها خارج از توانایی ماست. بنابراین قواعد عمل و قواعد ادراک که زندگی اجتماعی و حیات فکری ما، هردو، تحت فرمان آنهاست لایه به لایه، یا طبقه به طبقه، و سلسله‌مراتبی هستند و بنیادی‌ترین قواعد (که مقولات فهم ما را شکل می‌دهند) هرگز تن به بیان آگاهانه نمی‌دهند. چنین نیست که مجموعه‌ای از این قواعد ماوراءآگاهی وجود داشته باشند که با ذهن انسان همزیست و همبود باشند، چنانکه ما ناچار باشیم فرض کنیم که تحت فرمان اصول لایتغیّری هستیم که هرگز نمی‌توانیم بیانشان کنیم و محتوایشان باید برای همیشه بر ما مجهول بماند. نه،

---

۱. Georg Cantor، (۱۸۴۵ــ۱۹۱۸). ریاضیدان آلمانی.

۲. Kurt Gödel، (۱۹۰۶ــ۱۹۷۸). منطقی و ریاضیدان موراویایی-امریکایی.

به عکس، هایک همهٔ قواعد حاکم بر زندگی اجتماعی و حیات فکری ما را محصول فرایندی از گزینش و جرح و تعدیل تکاملی در نظر می‌گیرد. هر بار که ما به قواعد تازه‌ای در مورد عمل و ادراک می‌رسیم که آگاهانه بیانشان می‌کنیم، همزمان با آن قواعد ماوراء آگاهی تازه‌ای هم بر ما حاکم می‌شوند که به نوبهٔ خود می‌توانند همزمان با تبدیل شدنِ خودشان به قواعد قابل بیان، قواعد ماوراء آگاهیِ جدیدی تولید کنند یا آنکه پس از شناخته شدن ماهیّت خود را عوض کند.

من در فصل بعدی به این اندیشهٔ بسیار جذّاب قواعد ماوراء آگاهی بازخواهم گشت، یعنی زمانی که به بررسی مقام و جایگاه آن در مفهوم نظم اجتماعیِ خودانگیختهٔ هایک می‌پردازم. در اینجا مایلم روشن کنم که چگونه این اندیشه تفاوتهای میان هایک و کانت و ویتگنشتاین را نشان می‌دهد. کانت علی‌رغم همهٔ بحثهایش در مورد مسائل جدلی‌الطّرفینِ فهم بشری، به گمان من نمی‌تواند محدودیّتهایی به آن قطعیّت را در مورد امکانهای خودفهمی بشر بپذیرد ــ محدودیّتهایی که این ادّعای هایک پیش می‌آورد که حیات فکری و عقلی بشر همواره تحت فرمان قوانین یا اصول غیرقابل بیان است. از این جنبه و جهت، عقل‌گرایی هایک حتّی از عقل‌گرایی کانت هم خودسنجانه‌تر و انتقادی‌تر است. و باز، مفهوم و تصوّر کلّی ویتگنشتاین در مورد ذهن کاملاً راه را بر چنین انگاره‌ای از پیروی ذهن از قواعد، که در مفهوم هایک مستتر و مفروض است می‌بندد. در نظر ویتگنشتاین پیروی ذهن از قواعد همواره مستلزم شناخت راجعی[1] است، و دست‌کم در تحقیقات فلسفی[2]، ویتگنشتاین می‌خواهد بر آزادی داوری ما حتی به هنگام به‌کارگیری آن در مورد بنیادی‌ترین قواعد، مثلاً قواعد حساب، تأکید کند. مفهوم هایک در اینجا بسی دور از مفهوم ویتگنشتاین است و نزدیکترین خویشاوندی را با شناخت‌شناسی تکاملیِ پوپر و پیروانش دارد.

---

1. intentional 2. *Philosophical Investigations*

این ملاحظات و نظرها چگونه بر نظر هایک در مورد جامعه تأثیر می‌گذارند؟ هایک خود به تأکید می‌گوید که این بینشها و نظرها در مورد نظریّات مربوط به ذهن و شناخت بیشترین و وسیعترین پیامدها را برای نظریهٔ اجتماعی دارد. این عدم امکان تحقیق انعکاسی در قواعد حاکم بر اندیشهٔ آگاهانه متضمّن ورشکستگی پروژهٔ عقل‌گرایانهٔ دکارتی است و تلویحاً به ما می‌گوید که ذهنِ انسان هرگز نمی‌تواند به طور کامل خودش را درک کند و هرگز هم نمی‌تواند تحت فرمان هیچ نوع فرایند تفکّر آگاهانه باشد. پس این ملاحظاتی که پیشتر توضیحشان دادیم و مدلّلشان کردیم، **استقلال و خودمختاری ذهن** را اثبات می‌کنند، بی‌آنکه هرگز بر نظر ذهن‌باورانهٔ استقلال ذهن از نظم و نظام مادّی صحّه بگذارند. امّا جایی که هایک از مفهوم دکارتی ذهن جدا می‌شود و فاصله می‌گیرد، در وهلهٔ نخست در انکار استقلال هستی‌شناختی ذهن نیست، بلکه در این است که اثبات می‌کند خودفهمی کامل فکری و عقلی امری محال است.

پس درک و مفهوم هایک از ذهن دیدگاهی است که پیامدهای آن برای نظریهٔ اجتماعی حتی ریشه‌ای‌تر از پیامدهای کانت‌گرایی اوست. حکم اصلی ناشی از کانت‌گرایی این است که در مورد اندیشهٔ بشر به هیچ دیدگاه بیرونی یا استعلایی نمی‌توان دست یافت تا برحسب آن بتوان اندیشه را تأیید یا اصلاح کرد. در نظریهٔ اجتماعی، این چشم‌انداز و نگاه کانتی بدین معناست که بپذیریم یافتن نقطه‌ای ارشمیدسی[1] که بتوان از آن نظری جامع در مورد جامعه به صورت یک کلّ به دست آورد و برحسب آن زندگی اجتماعی را فهمید و احتمالاً طرحی نو برایش درافکند محال است. همان‌گونه که هایک با زبانی قاطع و نافذ می‌گوید: «جنبه‌های خاصّ یک فرهنگ را فقط می‌توان در بستر آن فرهنگ وارسی کرد. ما هرگز نمی‌توانیم نظام و سیستمی از قواعد یا همهٔ

---

۱. اشاره به این گفتهٔ ارشمیدس است که اگر نقطه‌ای خارج از این جهان می‌داشتم می‌توانستم با اهرمی آن را بلند کنم. ــم.

ارزشها را به صورت یک کلّ به ساختاری هدفمند فروکاهیم، بلکه همواره باید نقد خود را در مورد هر چیزی در آنجایی متوقّف کنیم که برای وجودش بنیانی بهتر از آنچه به عنوان بنیان آن سنّتِ بخصوص پذیرفته شده است نیست.»[۳۴] این حکمی نافع و سودمند است، زیرا پیامد اندیشهٔ کانتی را برای نظریّهٔ اجتماعی رومی‌کند: اینکه همهٔ نقدها در مورد زندگی اجتماعی بایستی نقد درونی باشند، درست همان‌طور که در همهٔ فلسفه‌ها، تحقیق فقط می‌تواند انعکاسی و خودنگرنده باشد و نه استعلایی و فرانگرنده.

امّا هایک از مرزهای کانت‌گرایی درمی‌گذرد، زیرا می‌پذیرد درست همان‌طور که در نظریّهٔ ذهن بایستی به هنگام رسیدن به قلمرو قواعد نهاییِ ناشناختنی بازایستیم، در نظریّهٔ اجتماعی هم زمانی که به سنّتهای قوام‌بخش و بنیان‌ساز زندگی اجتماعی می‌رسیم باید توقّف کنیم. این سنّتهای قوام‌بخش و بنیان‌ساز، همانند اشکال زندگی در فلسفهٔ ویتگنشتاین، نمی‌توانند موضوع نقدهای بعدی و بیشتر باشند، زیرا آنها در نقطهٔ ختم و نهایت نقد و توجیه قرار دارند: آنها صرفاً به ما عطا شده‌اند و ما باید آنها را بپذیریم. این بدان معنا نیست که بگوییم این سنّتها تغییر نمی‌کنند، و به این معنا هم نیست که نمی‌توانیم بفهمیم چگونه تغییر می‌کنند.

در نظریّهٔ اجتماعی، نقد ویرانگرِ هایک بر عقل‌گرایی دکارتی متضمّن این است که نظم اجتماعی، هرچه باشد، نمی‌تواند محصول هدایت عقل و خرد باشد. مطلب این نیست که جزئیات ملموس فراوانی از زندگی اجتماعی همواره از محدودهٔ دسترس‌پذیر چنین عقل و خردی می‌گریزند، و برای همین چنین عقل و خردی هیچ‌گاه به قدر کافی نمی‌داند. و حتّی این هم نیست که جامعه اصلاً موضوع شناخت ایستایی نیست که در برابر تحقیقات و جستجوهای چنین عقل و خردی بی‌تغییر بماند. هرچند این نکتهٔ دوّم به لُبّ مطلب نزدیکتر است امّا باز اصل مطلب نیست. نه، محال بودن برنامه‌ریزی اجتماعیِ کلّی در نظر هایک مبتنی بر این‌گونه ملاحظات پوپری نیست،[۳۵] یا دست‌کم در وهلهٔ نخست مبتنی بر چنین ملاحظاتی نیست.

محال بودن برنامه‌ریزی اجتماعیِ متمرکز، در وهلهٔ نخست مبتنی بر خصلتِ عمدتاً عملیِ قسمتِ اعظمِ شناختی است که زندگی اجتماعی وابسته بدان است. چنین شناختی را نمی‌توان در مغز واحدی، اعمّ از طبیعی یا مکانیکی، متمرکز کرد، و دلیلش هم صرفاً این نیست که چنین شناختی بسیار پیچیده است، بلکه از آن‌روست که در عادات و طینت ما مندرج هستند و از طریق قواعدی که غالباً قابل بیان نیستند بر رفتار ما حاکمند. امّا، علاوه بر این، محال بودن برنامه‌ریزی اجتماعیِ کلّی ناشی از این واقعیّت است که چون ما تحت فرمان قواعدی هستیم که هیچ شناختی از آنها نداریم، حتی خود ذهن و عقل هدایتگر هم در معرض حاکمیّت این قواعد است. پس ساده‌لوحانه و تقریباً تناقض‌آمیز است که فرض کنیم که جامعه‌ای بتواند خودش را صرفاً با اتّکا به تلاشهای خودش بالا بکشد و خود را بازسازی کند، حتّی به صورتی محدود، زیرا این اندیشه که ذهنی فردی ــ یا هر جمع برگزیده‌ای از اذهان ــ می‌تواند چنین کاری بکند یاوه و مهمل است. نظمی که ما در زندگی اجتماعی می‌بینیم به همین دلایل نمی‌تواند محصول هیچ طرح عقلانی باشد و هرگز هم نمی‌تواند چنین شود. نظم اجتماعی صورتی خودانگیخته است و همواره هم باید چنین باشد.

یادداشتهای فصل اوّل

1. F. A. Hayek, [B-10], *The Sensory Order,* London: Routledge & Kegan Paul, 1952, pp. 4-5.

نظم حسّی را در واقع روانشناسان بکلّی هم نادیده نگرفته‌اند. برای سمپوزیومی مفید در مورد آن نگاه کنید به :

W. B. Weimer and D. S. Palermo, eds., *Cognition and Symbolic Processes,* vol. II, New York, 1978.

و نیز:

«Hayek Revisited: Mind as Process of Classification» by Rosemary Agnitto in *Behaviorism: a Forum for Critical Discussion,* 3/2, Nevada (Spring 1975): 162-71

بی‌اعتنایی روانشناسان حرفه‌ای را به کارها و نقشی که هایک در روانشناسی داشته است می‌توان تا حدودی مربوط به تمایل او به سنّتی در روانشناسی ـ یعنی سنّت نئوکانتیِ هلمهولتس (Helmholtz) و وونت (Wundt) ـ دانست که در دوره‌ای که نگرشهای رفتاری و روانکاوانه بر تحقیقات نظری در مورد حیات ذهنی جنبهٔ مسلّط پیدا کرده بودند سخت از نظرها افتاده بود.

2. Hayek, [B-10], *Sensory Order,* p. 5, para. 1.12.

در مواردی هایک تا بدانجا پیش می‌رود که هرگونه تمایز میان نمود و واقعیّت را نسبی می‌کند. زمانی که او چنین موضعی می‌گیرد، با عنصری اساسی در فلسفهٔ انتقادی کانتی پیوند می‌گسلد، زیرا در فلسفهٔ انتقادی کانتی تمایز میان اینکه چیزها به نظر ما چگونه می‌آیند و اینکه در خودشان چگونه هستند مسئله‌ای بسیار اساسی است. در مواردی دیگر، هایک قویاً بر وابستگی و وفاداری خود به رئالیسمِ حدسی از نوع پوپری آن تأکید می‌کند. در نظم حسّی در صفحهٔ ۱۷۳ می‌نویسد:

اگر طبقه‌بندی وقایع در جهان بیرونی آنگونه‌ای که حواسّ ما انجام می‌دهند طبقه‌بندی «واقعی» نباشد، یعنی طبقه‌بندیی نباشد که ما را قادر می‌سازد بدرستی ترتیبات تکرارشوندهٔ این جهان را توصیف کنیم، و اگر صفاتی که حواسّ ما به این وقایع نسبت می‌دهند صفاتِ عینی این وقایع منفرد نیستند، بلکه صفاتی توصیف‌کنندهٔ طبقاتی هستند که حواسّ ما بدانها نسبت می‌دهند، این بدان معنا خواهد بود که ما نمی‌توانیم جهان پدیداری را به هیچ‌روی «واقعی»تر از ساخته‌های

علم در نظر بگیریم: ما بایستی وجود جهانی عینی را (یا بهتر است بگوییم نظمی عینی در وقایع که ما آن را به صورت نظم پدیداری تجربه می‌کنیم) فرض بگیریم که برای شناخت آن، نظم پدیداری صرفاً گام نخست است. پس وظیفهٔ علوم این است که بکوشند هرچه بیشتر این نظم عینی را بازسازند و به بازسازی آن بیشتر نزدیک شوند ــ وظیفه‌ای که علوم فقط در صورتی موفّق به انجامش می‌شوند که نظم حسّیِ وقایع را با طبقه‌بندیِ تازه و متفاوتی جایگزین کنند.

در اینجا مایلم از پروفسور و. و. بارتلی (W. W. Bartley)، زندگینامه‌نویس هایک، که توجّه مرا به این بیان و حکم مهمّ جلب کردند تشکر کنم.

3. Ibid., p. 171, para. 8.24.

4. Ibid., p. 42, para. 2.15.

5. Ibid., p. 165, para. 8.2.

6. Ibid., p. 193, para. 8.93, and his [B-12], *The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 13, 438.

در مورد تأثیر ماخ بر هایک به B-10 و A-160 در کتابشناسی رجوع کنید.

7. Hayek, [B-10], *Sensory Order,* pp. 178-9, para. 8.45.

پذیرش و تصدیق ثنویت و دوگانگی عملی در نظریّهٔ ذهن هایک می‌تواند ناشی از تأثیرپذیری او از میزس باشد که موضعی کاملاً مشابه در بسیاری از نوشته‌هایش اتّخاذ می‌کند.

8. Ibid., p. 194, para. 8.97.

9. Ibid.

10. See W. V. Quine, *Ontological Relativity*, New York: Columbia University Press, 1969.

کواین، برخلاف هایک، دلایل قاطعی برای اصل گرفتن قلمرویی از موجودیّتهای انتزاعی، از جمله اعداد، می‌بیند، امّا او نیز مانند هایک می‌پذیرد که هیچ درّهٔ هستی‌شناختیِ عمیقی میان جسم و ذهن وجود ندارد. ایراد هایک به مونیسم خنثایی که ویلیام جیمز، برتراند راسل، و جان دیویی از آن دفاع می‌کنند ظاهراً مبتنی بر ویژگیهای روانشناسی‌گرایانهٔ این نوع مونیسم است که این نویسندگان بیان کرده‌اند. نگاه کنید به :

[B-10], *Sensory Order*, p. 176, para. 8.38.

امّا مونیسم خنثی ضرورتاً نبایستی چنین ویژگیهایی داشته باشد و شاید نظام هایک نبایستی ضرورتاً آن را کنار بگذارد.

۱۱. نگاه کنید به بحث جالب تفاوتهای روشهای علوم اجتماعی و علوم طبیعی در [E-5]، مجموعه‌ای که او ویراسته است:

Collectivist Economic Planning, London: Routledge & Kegan Paul, 1956 (originally published 1935), pp. 10-11.

هایک بعدها از این دوگانگیِ مؤکّد متدولوژیک علومِ اجتماعی و علوم طبیعی که در اینجا و در بسیاری از نوشته‌های اولیهٔ او بیان شده است کناره می‌گیرد، خصوصاً و به نحوی آشکار در پیشگفتار خود بر [B-13]:

Studies in Philosophy, Politics and Economics, London: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. viii.

در آن پیشگفتار او تأکید می‌کند که با آثاری که پوپر نوشته است «تفاوت میان این دو گروه از علوم بسیار باریکتر شده است.» برای مطالعهٔ بحث مهمّی دربارهٔ معیار تمیز پوپر برای علوم به نوشتهٔ زیر رجوع کنید:

I. Lakatos, «Popper on Demarcation and Induction», in P. A. Schlipp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Illinois: Open Court K. R., 1974, pp. 241-73.

12. See F. A. Hayek, «Kinds of Rationalism» in his [B-13], *Studies*, pp. 82-95, and his [B-15], *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 29.

13. Karl R. Popper, «Replies to my Critics», Schlipp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, pp. 1059-60.

14. J. W. N. Watkins, «The Unity of Popper's Thought», Schlipp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, pp. 401-2.

15. Hayek, [B-10], *Sensory Order*, p. 176, para. 8.39.

۱۶. هایک به شباهتهای میان مفهوم خود از سنّت متحوّل‌شونده و اندیشهٔ «جهان سوّم» پوپر اذعان می‌کند. این اقرار و اذعان در جلد اوّل از تریلوژی زیر چاپ او آمده است:

The Fatal Conceit: the Intellectual Error of Socialism

من از این امتیاز برخوردار شدم که دستنویس آن را ملاحظه کنم. پیشتر هایک با تصدیق و موافقت اندیشهٔ پوپر در مورد جهان موجودیّتهای انتزاعی را در [B-18] نقل کرده بود:

Law, Legislation, and Liberty, vol. III, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 157.

۱۷. رجوع کنید به خاطرات هایک در [A-204]:

«Remembering My Cousin, Ludwig Wittgenstein», *Encounter* (August 1977)

۱۸. من این اطّلاع دربارهٔ علاقهٔ هایک به آثار ماوتنر را مدیون خودِ پروفسور هایک هستم. اشارهٔ ویتگنشتاین به ماوتنر در پاراگراف 4.0031 در کتاب زیر آمده است:

Tractatus Logico-Philosophicus, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

یگانه پژوهش مستقلّ دربارهٔ فلسفهٔ ماوتنر به زبان انگلیسی کتاب زیر است:

Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

همچنین رجوع کنید به اثر زیر:

Allex Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon & Shuster, 1973, pp. 121-33, 178-82.

۱۹. منظور من از نسبت دادن جنبه‌ای پراگماتیستی به کانت‌گرایی هایک نسبت دادن هیچ‌یک از آموزه‌های پراگماتیسم مُدرن به او نیست، بلکه توجّه به آن نوع اولویّتی است که عمل یا ورزش در نظر هایک در تولید شناخت دارد. در نظر هایک، تا حدودی برخلافِ نظر کانت، شناخت از زندگی عملی صادر می‌شود به این معنا که شناخت نهایتاً در داوریها و آمادگی عمل متجسّم می‌شود.

۲۰. هایک در [B-13] یعنی کتاب *Studies*، صفحهٔ ۲۴، از این اعتقاد غلط سخن می‌گوید که «اگر ما صرفاً به مدّت طولانی و کافی تعداد کافی از موارد وقایع طبیعی را بنگریم، همواره طرح و الگویی خود را بر ما آشکار می‌کند»، و آنگاه در مورد این اعتقاد غلط چنین اظهار نظر می‌کند: «در این موارد ما پیشتر با حواسّمان نظریّه‌پردازی کرده‌ایم».

21. See Gilbert Ryle, «Knowing How and Knowing That», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46 (1945-6): 1-16.

22. See Michael Polanyi, *The Tacit Dimension,* London, Routledge & Kegan Paul, 1967.

23. Michael Oakeshott, «Rational Conduct», in *Rationalism in Politics,* London, Methuen, 1962, pp. 97-100.

24. Hayek, [B-13], *Studies*, p. 44, note 4.

25. Quoted by T. W. Hutchinson, *The Politics and Philosophy of Economics,* Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 214.

26. Norman P. Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy,* London: Macmillan, 1979, p. 41.

27. Ibid., p. 40.

نورمن بری از زمان نوشتن کتاب فوق تاکنون این نظر خود را تعدیل کرده است که آثار هایک تجسّم دو نوع دلبستگی متدولوژیکِ متضادّ هستند. برای اطّلاع از این نظر تعدیل‌شدهٔ او رجوع کنید به :

«Restating the Liberal Order: Hayek's Philosophical Economics» in J. R. Shackleton and E. Lorsley, eds., *Twelve Contemporary Economists,* London: Macmillan, 1983.

28. Hayek, [B-17], *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 51-2.

29. Hayek, [B-13], *Studies,* p. viii.

30. Ibid., p. 6.

در آنجا هایک می‌نویسد: «درست است که این امکان [ابطال‌پذیری] همواره وجود دارد، امّا احتمال آن در مورد فرضیّه‌های کاملاً تأییدشده چنان اندک است که در عمل می‌توان آن را نادیده گرفت.»

31. Ibid., p. 16.

32. Hayek, [B-17], *New Studies,* p. 45. note 14.

33. Hayek, [B-13], *Studies,* pp. 60-2.

34. Hayek, [B-16], *Law, Legislation and Liberty,* vol. II, 1976, p. 25.

۳۵. من البتّه نقد مهمّ پوپر بر مهندسی اجتماعی کل‌نگر را در کتاب زیر مدّ نظر دارم:

The Poverty of Historicism, London: Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 83-93.

۲

اندیشهٔ نظم اجتماعی خودانگیخته

نظم خودانگیخته در برابر خطا و فریب ساختمان‌گری

اگر نظمی که در جامعه می‌بینیم از هیچ جنبهٔ قابل اعتنایی محصول عقلِ هدایتگر نیست، و اگر ذهن انسان خودش محصول تکامل فرهنگی است، پس باید نتیجه گرفت که نظم اجتماعی نمی‌تواند محصول چیزهایی از قبیل کنترلِ آگاهانه یا طرح عقلانی باشد. هایک این نکته را چنین بیان می‌کند:

> خطاهای عقل‌گراییِ ساختمان‌گر ارتباط نزدیکی با ثنویّت دکارتی دارند، یعنی با این مفهوم که جوهر ذهنیِ مستقلّی وجود دارد که خارج از جهان طبیعت است و انسان را قادر کرده است که با داشتن چنین ذهنی از آغاز بتواند نهادهای جامعه و فرهنگی را که در آن زندگی می‌کند طرّاحی کند... تصوّر ذهنی که از آغاز کاملاً تکوین و بسط یافته و نهادهایی را طرّاحی کرده است که زندگی را مقدور و ممکن می‌کنند کاملاً خلاف همهٔ آن چیزهایی است که ما دربارهٔ تکامل انسان می‌دانیم.[۱]

خطای اصلی عقل‌گراییِ دکارتی[۲] در مقدّم قرار دادن انسان‌گونه‌انگارانهٔ مقولات ذهنی بر فرایندهای اجتماعی است. امّا دیدگاه عقل‌گرایانهٔ دکارتی در مورد ذهن نمی‌تواند حتی نظم و نظام خود ذهن را توضیح دهد. هایک خود وقتی که دربارهٔ «تفاوت میان نظمی که با هدایت عضوی مرکزی نظیر مغز فرآورده می‌شود با صورتی از نظم که قاعده‌مندیِ اَعمالِ عناصر یک ساختار نسبت به هم آن را به بار می‌آورد» سخن می‌گوید نظر به همین نکته دارد. او در ادامهٔ مطلب می‌نویسد:

مایکل پولانیی به صورتی مفید و سودمند این تمایز را همچون تمایزی میان نظم تک‌کانونی و نظم چندکانونی توصیف کرده است. نخستین نکته‌ای که باید در این زمینه مورد توجّه قرار داد این است که مغزِ یک ارگانیسم که به صورت کانون هدایتگرِ ارگانیسم عمل می‌کند خودْ نظمی چندکانونی دارد، یعنی اعمال آن را رابطهٔ تنظیمیِ متقابلِ عناصرِ شکل‌دهندهٔ آن معیّن می‌کنند.[۳]

هایک مفهوم خویش از نظریّهٔ اجتماعی و اهمیّتِ محوری نظمهای خودانگیخته را در آن به صورتی برنامه‌وار و با روشنی و وضوح فوق‌العاده بیان می‌کند:

بدیهی است که کنش و واکنشی که میان قواعد رفتاری و رفتارهای افراد با اعمال سایر افراد و شرایط خارجیِ وجود دارد و در به وجود آمدن نظمی کلّی دخیل است، می‌تواند امری بسیار پیچیده باشد. کلّ وظیفهٔ نظریّهٔ اجتماعی چیزی نیست مگر کوشش برای بازسازی آن نظمهای کلّی که بدین ترتیب شکل گرفته‌اند... همچنین روشن است که چنین نظریّهٔ شاخصی در مورد ساختارهای اجتماعی می‌تواند فقط توضیحی در مورد برخی ویژگیهای کلّی و بسیار انتزاعی انواع مختلف ساختارها فراهم آورد... از این دست نظریّه‌ها، در طول سالیان دراز تنها نظریّه‌ای اقتصادی، یعنی نظریّهٔ نظم بازاریِ جوامعِ انسانیِ آزاد، تاکنون ساخته و پرداخته شده است...[۴]

چون نظم خودانگیخته طرّاحی‌شده نیست و محصول تأمّل آگاهانه هم نیست و به خودی خود در زندگی اجتماعی سر برمی‌آورد می‌تواند با جهالتِ ریشه‌ای همگی ما در مورد واقعیّتهای بیشمار شناخت، که اجتماع و جامعه وابسته بدان است، هماهنگ باشد. درواقع منظور این است که نظم اجتماعیِ خودانگیخته می‌تواند از **شناخت تکّه‌تکّه**، شناختی که در میان میلیونها نفر توزیع شده است، به نحوی استفاده کند که از عهدهٔ نظم برنامه‌ریزی‌شدهٔ کلّ‌گرا

(اگر اصلاً چنین نظمی بتواند وجود داشته باشد) خارج است. هایک خود این نکته را چنین بیان می‌کند: «این ساختار فعالیّتهای انسانیِ پیوسته خود را جرح و تعدیل می‌کند و از طریق همین جرح و تعدیلها و تطبیق خود با میلیونها واقعیّتی که در کلیّتشان بر هیچ‌کس معلوم نیستند کار می‌کند. اهمیّت این فرایند بسیار روشن است و نخستین‌بار در رشتهٔ اقتصاد به آن اشاره شد.»[۵] منظور این است که نظم اجتماعیِ خودانگیخته می‌تواند از شناخت عملیِ موجود در عادات و طینتهای افراد استفاده کند و جامعه همیشه وابسته به چنین شناخت عملی است و بی‌آن نمی‌تواند ادامهٔ حیات دهد.

مثالهایی که هایک در نوشته‌هایش از نظمهای خودانگیخته‌ای جز نظم بازار می‌آورد فراوان است. نظریّهٔ نظم خودانگیخته زمانی در وسیعترین معنایش بیان می‌شود که هایک در مورد برنار ماندویل[1] (۱۶۷۰ـ۱۷۳۳) می‌گوید: «برای نخستین‌بار این او بود که الگوی کلاسیکِ کلّیِ رشدِ خودانگیختهٔ ساختارهای اجتماعی منظّم را طرح کرد: رشد خودانگیختهٔ قانون و اخلاق، زبان، بازار و پول، و نیز رشد شناخت تکنولوژیکی.»[۶] توجّه کنید که در عین اینکه هایک اذعان دارد که نظم خودانگیخته در فرایندهای طبیعی ظاهر می‌شود ــ او می‌گوید این نظم را می‌توان علاوه بر زیست‌شناسیِ جمعیّتیِ گونه‌های جانوران، در شکل‌گیری بلورها و حتّی کهکشانها مشاهده کرد[۷]ــ امّا آنچه هایک مایل است بیشتر بر آن تأکید کند نقش نظم خودانگیخته در جامعهٔ انسان است. زیرا اگر آنچه را که هایک روشنگرانه «اندیشهٔ دوقلوی تکامل و شکل‌گیری خودانگیختهٔ یک نظم»[۸] می‌خواند بر پژوهش در جامعهٔ انسانی اعمال کنیم می‌توانیم از این دیدگاه به ارث‌رسیده از یونان باستان و خصوصاً فلسفهٔ سوفسطاییان درگذریم که همهٔ پدیده‌های اجتماعی را می‌توان در محدودهٔ دوگانگی خامِ امورِ طبیعی (فوسیس) و آداب و رسوم (نوموس) درک کنیم. هایک می‌خواهد توجّه خود را بر قلمرو سوّم

---

1. Bernard Mandeville

پدیده‌ها و چیزهای اجتماعی، که در اصلِ خود نه غریزی هستند و نه در عین حال حاصلِ تدابیر آگاهانه یا ساختمان‌گریِ هدفمند، متمرکز کند، یعنی قلمرو ساختارهای تکاملی و خودسامان‌بخش در اجتماع که از طریق گزینش طبیعی قواعد عمل و ادراک به وجود می‌آیند و به گونه‌ای سیستماتیک در جامعه‌شناسی موجود نادیده گرفته شده‌اند (هرچند باید متذکّر شد که نوشته‌های هربرت اسپنسر،[۹] که یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی است استثنایی بر این قاعده است). هایک چون فکر می‌کند که زیست‌ـجامعه‌شناسان نظم اجتماعی را صرفاً مخلوطی از رفتار غریزی و کنترل آگاهانه می‌دانند و به همین دلیل به گزینش فرهنگی نظامها و قواعد اعتنایی ندارند، در رشتهٔ جدید تأمّلات خود اینان را سخت مورد حمله و انتقاد قرار داده است.[۱۰] سرانجام باید توجّه داشت که انکار دوگانگی سوفسطاییانهٔ طبیعت‌ـآداب و رسوم، او را تا حدودی در تقابل با پوپر قرار می‌دهد که از دوگانگی انتقادی واقعیّتها و تصمیمات سخن می‌گوید، و درعوض او را به فیلسوف ویتگنشتاینی، پیتر وینچ[1]، نزدیک می‌کند که در نظرش این تمایز اساساً ناشی از سوء فهم و سوء تصوّر است.[۱۱] در عین حال، اصرار و پافشاری مداوم هایک بر گزینش رقابتیِ قواعد و ورزشهای[2] رقیب به مفهوم او از زندگی اجتماعی بُعدی طبیعت‌گرایانه و تکاملی می‌دهد که در اندیشهٔ ویتگنشتاینی از آن خبری نیست.

ساختمان‌گری به معنای این خطاست که گمان بریم نظمی که ما در طبیعت و در ذهن خودمان و در اجتماع کشف می‌کنیم نظمی است که ذهنی طرّاح آن را در دل این چیزها جای داده است. مفهوم هایک از نظم خودانگیخته، در تضادّ با دیدگاه ساختمان‌گر، تجسّم بینشی است که بسیار خلاف رگهٔ حاکم

---

1. Peter Winch

۲. practices؛ ورزش در اینجا نه به معنای متداول آن (sport) بلکه در معنای ریشه‌ای آن به کار رفته است و شامل کارهایی می‌شود که به صورت عادت و همیشگی انجام می‌گیرند. مثلاً عبادت در این معنا نوعی «ورزش» است. ـم.

سنّتهای افلاطونی و مسیحی در فرهنگ غرب است. طبق نظر رایج در این سنّتها، نظم از طریق به کارگیری عقل بر جهان تحمیل یا بدان تزریق می‌شود و یا به صورت انعکاس قلمروی از صُوَر یا مُثُل فراحسّی و فرادرکی در جهان یافت می‌شود. وظیفهٔ عقل می‌تواند ادراک صُوَر ازلی و ابدی باشد که همهٔ چیزهایی که ما در این جهان می‌شناسیم چیزی جز نسخه‌های سایه‌وار آنها نیستند، یا این باشد که مجموعه‌ای از تصوّرات واضح را تشخیص دهد که روابط متقابلشان نظمی لایتغیّر را به وجود می‌آورد. در نظر هایک، چنین چیزی نمی‌تواند نقش عقل باشد: ذهنْ خود نیز به اندازهٔ جسم انسان یا مغز انسان نظمی خودانگیخته است، و تصوّرات ما صرفاً انکشاف لایه به لایهٔ نیروهای خودانگیخته هستند. پس در نظر هایک، برخلاف نظر افلاطون و دکارت، نظم و ترتیب تصوّرات ما رخدادهایی ناگهانی در نظم خودانگیختهٔ ذهن هستند که ذهن هرگز نمی‌تواند آنها را کاملاً بازسازد یا امید داشته باشد که جایشان را پُر کند. خویشتنهای آگاه ما هرگز نمی‌توانند حاکمان و فرماندهان حیات ذهنی‌مان باشند، زیرا آنها در هر لحظه نهایتاً وابسته به کارکردهای نادیده (و تا حدودی زیادی نافهمیدهٔ) نظم خودانگیخته‌ای هستند که در جهان طبیعت و اجتماع در کار است. ساختمان‌گران با این خطای خود که وابستگی خودِ عقل را به نظم خودانگیختهٔ حیات ذهنی نادیده می‌گیرند، روابط واقعی شناخت مکتوم و شناخت آشکار را وارونه می‌کنند و به عقل نقشی چشمگیر واگذار می‌کنند که اصلاً از عهدهٔ ایفای آن در ذهن یا اجتماع برنمی‌آید.

مفهوم محوری نظم خودانگیخته و اِعمال آن بر پدیده‌های طبیعی و اجتماعی

واضحترین و سیستماتیک‌ترین جلوهٔ ظهوری این بینش که نظم در جامعه صورتی خودانگیخته است در نظریّهٔ اقتصادیِ مبادلات بازاری به چشم می‌آید. بدیهی‌ترین کاربرد این نظریّه در این تز نهفته است که بازارهای بی‌مانع

و بی‌رادع و بی‌تزاحم گرایشی از خود در جهت رسیدن به تعادل بروز می‌دهند. (البتّه در جهانی که دائماً عقاید و سلیقه‌ها عوض می‌شوند تعادل هرگز به دست نمی‌آید، بلکه باید آن را همچون مجانب در نظر گرفت [یعنی چیزی که دائماً به آن نزدیکتر می‌شویم امّا هرگز بدان نمی‌رسیم.] این باید هشداری برای ما باشد که نظم خودانگیخته را وضعیتی ایستا تلقّی نکنیم بلکه آن را فرایندی بدانیم که ویژگیهای بانظم و قاعدهٔ معیّنی را به نمایش می‌گذارد). در عین حال، هایک روشن کرده است که مفهوم نظم خودانگیخته در نظامهای طبیعی فیزیکی هم کاربُرد دارد ــ مثلاً در بلورها، کهکشانها، و حتّی شاید به گونه‌ای پارادوکسی در برخی ابزارهای مصنوعی[۱۲]ــ و مثالهای فراوانی از آن را در زندگی اجتماعی انسان سوای قلمرو اقتصادی هم می‌توان یافت. مثلاً ما شکل‌گیری خودانگیختهٔ ساختارهای خودسامان‌بخش را در رشد زبان، تکوین قوانین، و در پدید آمدن هنجارهای اخلاقی ملاحظه می‌کنیم (مثلاً در نوشته‌های دیوید هیوم توضیحی درخشان دربارهٔ پدیداری خودانگیختهٔ رسوم اخلاقی می‌یابیم که کاملاً خلاف عقل‌گرایی ساختمان‌گرانهٔ هابز است).[۱۳] در تمامی این قلمروها، اندیشهٔ کلیدیِ تزِ نظمِ خودانگیخته این است که ساختارهای خودسامان‌بخش و خودبازسازندهٔ بی‌هیچ طرحی یا حتی امکان طرحی برمی‌آیند به نحوی که شناخت برخی از عناصر این ساختارها به ما امکان می‌دهد که انتظارات صحیحی را در مورد ساختار کلّ در ذهنمان شکل دهیم.

من در اینجا قصد ندارم به شکلی قطعی به ارزیابی مفهوم هایک بپردازم، امّا در همین مقطع سؤالاتی چند ارزش مطرح کردن دارند. هایک تأکید کرده است که پدیداری و دوام نظمهای خودانگیخته را باید با چیزی شبیه تعمیم تکامل داروینی به نحوی که در بستر تکوین و تحوّل انواع فهمیده می‌شود توضیح داد. هایک می‌گوید تکاملِ گزینشی منبع تمامی نظمهاست و نه‌فقط نظمی که در چیزهای جاندار می‌بینیم و در طبقه‌بندی انواع و گونه‌ها بازمی‌شناسیم. در عین حال، هایک هرگز نمی‌گوید که مکانیسم تکامل

داروینی ــ گزینش طبیعیِ صفات ژنتیک از طریق انسب‌بودنشان برای بازتولید ــ بایستی دقیقاً و طابق‌النعل بالنعل در تمامی حوزه‌هایی که تکامل گزینشی، نظمی خودانگیخته می‌آفریند تکرار شود. در مورد اقتصاد بازار سرمایه‌داری شباهت تامّی با گزینش داروینی وجود دارد، زیرا در آن نظام سود و زیان مکانیسمی برای حذف کارها و امور اقتصادی «غیرانسب» فراهم می‌آورد. امّا خیلی روشن نیست که چه چیزی پدیداری و دوام ساختارهای بانظم و قاعده را در زبان و قانون توجیه می‌کند. و باز، با آنکه ما ممکن است به گونه‌ای معقول از تکامل در سطح ملکولی و کهکشانی صحبت کنیم، امّا در این سطوح چیزی شبیه مکانیسم تکامل داروینی وجود ندارد، زیرا به نظر می‌رسد در این موارد امکان خودبازسازی نیست. می‌توان در مورد پدیداری نظامهای خودسامان‌بخش گزارشی تکاملی عرضه کرد که مبتنی بر مکانیسمهایی گزینشی متفاوت از مکانیسمهایی باشد که در نظریهٔ داروین آمده است. امّا در این صورت یک سؤال پیش می‌آید و آن این است که این مکانیسمهای دیگر در حوزه‌هایی که مکانیسم داروینی به کار نمی‌آید دقیقاً چه می‌تواند باشد.

هایک در زمینهٔ تکامل اجتماعی و فرهنگی در سالهای اخیر اهمیّت هرچه بیشتری برای مکانیسم داروینی قائل شده است. نهادها و ساختارهای اجتماعی ــ مثلاً مذهب و شیوهٔ تولید ــ زمانی حالت مسلّط پیدا می‌کنند که انسب بودن گروههایی را که آنها را به کار می‌بندند از لحاظ بازتولید نسل تقویت کنند. مذاهبی که بر اهمیّت مالکیّت شخصی تأکید می‌کنند و از نهاد خانواده حمایت می‌کنند با خلق شرایطی برای تولید مثل بیشتر که در آن امکان زنده ماندن کودکان به نسبت بیشتر خواهد بود امید زندگی پیروانشان را بیشتر خواهند کرد. شیوه‌های تولیدی هم که امکان شناسایی سرمایه‌گذاریهای نابجا را می‌دهند و شناسایی چنین سرمایه‌گذاریهایی را تشویق می‌کنند و انگیزه‌ای برای انحلال آنها فراهم می‌آورند گسترش خواهند یافت، اگر حتّی صرفاً دلیلش این باشد که چنین شیوه‌های تولیدی جمعیّت بیشتری را تحت

حمایت می‌گیرند تا شیوه‌هایی تولیدی که این ویژگیها را ندارند. همان‌گونه که هایک در آخرین نوشته‌هایش با نکته‌بینی می‌گوید،[۱۴] تکامل فرهنگی یا اجتماعی کاملاً با تکامل کلاسیک داروینی در یک راستا قرار دارد و تجسّم‌بخشِ همان اصل بنیادینِ گزینش طبیعی است. مفهوم هایک با مفهوم داروینیسم اجتماعی قرن نوزدهمی، چه در شکل اسپنسری-لامارکی آن و چه در شکلی که ویلیام گراهام سامنر[1] تشریحش کرده است فرق دارد، چون آن گزینش طبیعی که هایک از آن صحبت می‌کند مربوط به افراد نیست، بلکه مربوط به گروهها و جمعیّتهاست، و این گزینش از طریق تأثیر ورزشها و نهادها، یعنی قواعد عمل و ادراک گروهها در مورد بختهایِ زندگیِ اعضایش رخ می‌دهد.

در اینجا باز سؤال دیگری خود را به رخ می‌کشد ــ یعنی این سؤال که وسیلهٔ تشخیص قواعدی که هایک از آن سخن می‌گوید چیست. او همواره در این مورد صراحت دارد که اشاره‌اش به قواعد عمل و قواعد ادراک است.[۱۵] مثالی هست که او می‌آورد و پولانیی هم غالباً از آن استفاده می‌کند: در فرایند بازشناختن چهرهٔ یک فرد و سلام کردن به او هر دو نوع قاعده در کارند. شاید در نظر هایک تفاوتهای میان این دو نوع قاعده خیلی اساسی و ریشه‌ای نیستند، امّا در مورد قواعد عمل این مشکل وجود دارد که ترتیبات رفتاری مشاهده‌شده معمولاً با طیفی از قواعد اِسنادی[2] سازگار است. اگر اِسناد چنین قواعدی در حکم **توضیح** نظم گروه باشد، آنگاه ما نیازمند شیوه‌ای برای گزینش در میان طیف قواعدِ ممکنی هستیم که می‌توانند به یکسان توجیهی برای همان ترتیبات در رفتار فردی فراهم آورند. این مشکل ممکن است در مورد قواعد ادراک آسانتر شود چون تکنیکهایی برای تفکیک «کلّهای درهم‌تنیده» وجود دارد، امّا به هر صورت این مشکل حتّی در این موارد هم مشکلی واقعی است.

---

۱. William Graham Sumner، (۱۸۴۰ــ۱۹۱۰). اقتصاددان و جامعه‌شناس امریکایی.

2. imputed rules

و باز، با آنکه من اندیشهٔ نظم خودانگیخته را در جامعه به طریقی ساده و بسیط و وحدانی بیان کرده‌ام، با اینهمه این نظم دست‌کم سه جنبه یا عنصر متمایز دارد. نخست این تز است که نهادهای اجتماعی در نتیجهٔ عمل انسانی پدید می‌آیند امّا نه از طرح و طرّاحی انسانی. اجازه دهید به پیروی از رابرت نازیک و دیگران[۱۶] این را **تز دست نامرئی** در مورد نهادهای اجتماعی بنامیم. اشاراتی به این تز را در نوشته‌های ماندویل و هیوم هم می‌توان یافت، امّا روایت سیستماتیکی از آن را در مورد نهاد پول کارل منگر، بنیانگذار مکتب اتریشی اقتصاد، عرضه کرده است.[۱۷] دوّم، تز **تفوّق یا اولویّت شناخت مکتوم یا عملی** است که تأکید می‌کند شناخت ما از جهان، خصوصاً از جهان اجتماعی، نخست در ورزشها و مهارتهای ما تجسّم می‌یابد، و صرفاً در مرحلهٔ دوّم است که در نظریّه‌ها جلوه‌گر می‌شود، و در این تز فرض بر این است که دست‌کم بخشی از دانش عملی همواره غیرقابل بیان است. سوّم، تز **گزینش طبیعی سنّتهای رقیب** است. در اینجا «سنّتها» ظاهراً اشاره به کلّ مجموعه‌های مرکّب از ورزشها و قواعد عمل و ادراک دارند، و ادّعا در این تز این است که این سنّتها به صورتی تکاملی و پیوسته تصفیه می‌شوند. این تز آخر، که اجازه دهید آن را **تز تکامل فرهنگی از طریق گزینش طبیعی سنّتها** بنامیم، اندیشهٔ پیچیده و مرکّب نظم اجتماعی خودانگیخته را، به آن شکلی که هایک توضیح داده است، کامل می‌کند.

به کارگیری نظم خودانگیخته در زندگی اقتصادی: علم مبادله

چنانکه پیشتر تشریح کردیم، ادّعای محوری در فلسفهٔ هایک این است که شناخت در بنیان خود هم عملی و هم انتزاعی است. شناخت تا بدان حدّ انتزاعی است که حتّی ادراک حسّی هم به ما الگویی از محیط‌مان می‌دهد که بسیار گزینشی است و فقط برخی از طبقات واقعه‌ها را برمی‌گزیند، و تا بدان حدّ عملی است که بخش عمدهٔ شناخت به شکلی بازگشت‌ناپذیر و لاعلاج در قواعد عمل و ادراک تجسّم می‌یابد. در مفهوم هایک، این قواعد به نوبهٔ

خود در معرض گزینشِ طبیعیِ مدام در رقابت فرهنگی هستند. مکانیسم این گزینش، که بهتر از هر جای دیگر در نوشتهٔ جذّاب و افسون‌کنندهٔ هایک، «یادداشتهایی دربارهٔ تکامل نظامهای قواعد رفتار»[1][۱۸]، توصیف شده است، درواقع در سرمشق قرار گرفتن قواعدی است که ضامن رفتار موفقیّت‌آمیز هستند. قواعدی که موفقیّت می‌آورند ــ و موفقیّت در نهایت به معنای رشد تعداد افراد است[۱۹] ــ مورد تقلید قرار می‌گیرند و بدین ترتیب شیوع می‌یابند و در نهایت جایگزین قواعدی می‌شوند که با محیط تطابق و وفق درستی ندارند. سرانجام، همگرایی تعداد زیادی از موجودات پیروِ قواعد در نظام واحدی از قواعد منجر به خلق و به وجود آمدن آن چیزهای اجتماعی مثل زبان، پول، بازار، و قانون می‌شود که الگوهای نظم اجتماعیِ خودانگیخته هستند.

این از پیامدهای کلّی این مفهوم است که چون نظم اجتماعیْ ساختاری هدفمند نیست در نهایت در خدمت هیچ هدف خاصّی نخواهد بود. نظم اجتماعی رسیدن به اهداف انسانی را تسهیل می‌کند: امّا اگر این نظم را بتنهایی و در خودش مدّ نظر قرار دهیم باید آن را فاقد هدف بدانیم. همان‌گونه که اعمال انسانی بدین ترتیب معنایی پیدا می‌کنند که در چارچوبی رخ می‌دهند که خود آن چارچوب نمی‌تواند معنایی داشته باشد[۲۰]، به همان ترتیب هم نظم اجتماعی فقط تا بدانجا حصول اهداف انسانی را مقدور می‌کند که خود فاقد هدف است. این پیامد کلّی مفهوم هایک هیچ جا به اندازهٔ زندگی اقتصادی نادیده گرفته نشده است. یقیناً در تاریخ و نظریهٔ علم، جایی که اندیشهٔ نظم خودانگیخته (به تصدیق خود هایک)[۲۱] توسّط مایکل پولانیی به کار گرفته شد، مفاهیم کاذب با این انگارهٔ غلط که پیشرفت علمی را می‌توان برنامه‌ریزی کرد بی‌حدّ و حساب عرضه شدند، حال آنکه، به عکس، هرگونه محدود کردن تحقیق علمی به محتوای شناخت نظری یا آشکار، بناگزیر، هر

1. «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct»

پیشرفتی را در نطفه خفه می‌کند.[۲۲] امّا در اقتصاد این سخن بی‌پایه که نظم حاصل کنترل آگاهانه است پیامدهای شومتری داشت. این نظر پشتیبان این توهّم بود که کلّ قلمرو مبادلهٔ انسانی را باید بر همان اساس و الگوی سازمان خانوادگی یا سلسله‌مراتبی، با اهداف محدود و همسازی که به ترتیبِ اهمیّتشان برای همه مرتّب شده‌اند، فهمید و در نظر گرفت.

این خلط «**اقتصادِ**» اصالتاً سلسله‌مراتبی ــ از آن نوعی که در ارتش، مدرسه، یا شرکتهای تجاری هست ــ با کل قلمرو مبادلهٔ اجتماعی، یعنی «**علم مبادله**»[۱]، بر بسیاری از جنبه‌های اقتصاد رفاه[۲] تأثیر می‌گذارد و به طرحهای مداخله‌جویانهٔ آن با توسّل به افسانهٔ «تولید کلّ اجتماعی» تحرّک و انگیزش می‌بخشد. این خلط میان «علم مبادله» و «اقتصاد» در بطن و بنیادش ناشی از ناتوانی در اقرار به این مطلب است که نظمی که حاصل هدایت آگاهانه است ــ مثلاً نظم سلسله‌مراتب مدیریّتی در شرکتی تجاری ــ خود همیشه بستگی به نظم خودانگیختهٔ بزرگتری دارد. این خواسته که قلمرو مبادلهٔ انسانی در کلیّتش باید تابع برنامه‌ریزی هدفمند باشد درواقع معادل این خواسته است که زندگی اجتماعی به همان صورت و با همان خصیصه‌های کارخانه، ارتش، یا شرکت تجاری بازسازی شود ــ یعنی به عبارت دیگر با خصایل سازمانی اقتدارگرا. اجرای چنین خواسته‌ای، سوای پیامدهای شومی که قطعاً برای آزادی فردی دارد، خود تا اندازهٔ زیادی از بی‌رغبتی یا ناتوانی از درک این نکته سرچشمه می‌گیرد که در خودِ فرایند بازار تمایل و گرایشی دائمی به خودسامان‌بخشی از طریق نظم خودانگیخته هست. اگر فرایند مبادله میان شرکتهای رقیب بی‌مانع و رادع و بی‌تزاحم انجام گیرد، خودش به خودی خود نوعی هماهنگی به فعالیّتهای افراد می‌بخشد که بسی پیچیده‌تر و متعادلتر از هر نوع هماهنگی تحمیلی است که برنامه‌ریزان متمرکز حتّی تصوّرش را نمی‌توانند بکنند.

---

1. catallaxy 2. welfare

ربط این ملاحظات به کوششهای هایک برای پاسخ دادن به مسئلهٔ تخصیص منابع در نظام اقتصادی سوسیالیستی بسیار اساسی است، امّا اغلب نادیده گرفته می‌شود. البتّه تقریباً همگان قبول دارند[۲۳] که یکی از کوششهای اصلی و ثمربخش هایک در زمینهٔ نظریّهٔ اقتصادی پالودن این تزِ همکارش، لودویگ فون میزس، بوده است که کوشش برای جایگزین کردن روابط بازار با برنامه‌ریزیِ عمومی نمی‌تواند منجر به آشوب و آشفتگی محاسباتی نشود. امّا گزارش هایک از این مکانیسم ویژگیهای کاملاً متمایز و اصیل و بکری دارد. زیرا هایک زحمت زیادی می‌کشد تا نشان دهد که آن شناختِ متفرّقی که در زندگی اقتصادی گرایشی به سمت تعادل به وجود می‌آورد و بدین ترتیب یکپارچه شدن طرحهای مختلف زندگی را تسهیل می‌کند، شناخت نظری یا فنّی نیست، بلکه دقیقاً شناخت عملی از موقعیّتهای ملموس است ــ «شناخت مردم، شناخت وضعیّت محلّی، و شرایط خاصّ.» خود هایک چنین می‌نویسد: «ناخدایی که معاشش را با استفاده از کشتی باری آزادگردی به دست می‌آورد که اگر فرصت را نمی‌شناخت ممکن بود کشتی‌اش خالی یا نیمه‌خالی بماند، یا صاحب بنگاه معاملات ملکی که کلّ دانشش منحصراً این است که می‌داند الان چه چیزهایی برای فروش یا اجاره هست، یا دلّالی که از اختلاف قیمت کالاها در دو ناحیهٔ مختلف سود می‌اندوزد ــ همگی کارهای فوق‌العاده مفیدی را براساس شناخت خاصّی که از شرایط لحظات گریزپا دارند، انجام می‌دهند، شناختی که دیگران ندارند.» هایک در ادامهٔ مطلب چنین نظر می‌دهد: «این واقعیّت غریبی است که امروزه به این نوع شناخت به دیدهٔ تحقیر می‌نگرند و هرکس را که با چنین دانش و شناختی بر شخص دیگری که دانش و شناخت نظری و فنّی دارد نوعی برتری به دست می‌آورد، آدمی می‌دانند که کار قبیح و شرم‌آوری کرده است.»[۲۴] «مسئلهٔ تقسیم شناخت»، که هایک آن را «مسئلهٔ حقیقتاً محوری اقتصاد به عنوان یکی از علوم اجتماعی» توصیف می‌کند،[۲۵] فقط مسئلهٔ داده‌های خاصّ و قابل بیان با اصطلاحات آشکار نیست که در کلّهٔ میلیونها نفر به صورت پراکنده جای

گرفته است: این مسئله مسئلهٔ بسیار بنیادی‌ترِ شناختِ عملی است که به صورت مهارتها و عادات تجلّی پیدا می‌کند و زندگی اقتصادی بستگی بدان دارد. این شناخت و تجلیّات آن با تغییر جامعه تغییر می‌کنند و ندرتاً با اصطلاحات نظری یا فنّی قابل بیان هستند.

یکی از راههای بیان مقصود هایک در این زمینه چنین است (البتّه ما این راهِ بیان را بیشتر مدیون ایزرئیل کیرزنر[1] هستیم تا خود هایک، امّا به هر صورت این بیان کاملاً با آنچه خود هایک در این مورد گفته است منطبق است): اگر واقعاً فعالیّتهای اقتصادیِ افراد گرایشی به سمت هماهنگی با هم نشان می‌دهد، این امر تا حدّ زیادی مربوط به فعالیّت **کارآفرینانه یا سرمایه‌گذارانه**[2] است. این را که چرا در بیشتر نظریّه‌پردازیهای اقتصادیِ رایج کارآفرینان را نادیده می‌گیرند و اکثراً از درک عملکرد آنان در فرایند بازار عاجز هستند، تا حدودی می‌توان با رجوع به توصیف هایک از نوع شناختِ مورد استفادهٔ کارآفرینان توضیح داد. کیرزنر مطلب را چنین بیان می‌کند: «پس نهایتاً نوع "شناخت و دانشی" که برای کارآفرینی لازم است "دانستن" این است که کجا به دنبال "دانش و شناخت" باید رفت و نه شناخت و دانستن اطّلاعات اساسی و مهمّ بازار.»[۲۶] مشکل می‌توان از این احساس پرهیز کرد که شناخت کارآفرینانه‌ای که کیرزنر از آن سخن می‌گوید دقیقاً همان شناخت عملی یا فطری است که هایک توصیف می‌کند. گزارش کیرزنر یکی از ویژگیهای کارآفرینی را که ربطی حیاتی به نظم خودانگیخته در قلمرو اقتصادی دارد آشکار می‌کند، همان چیزی که هایک متذکّرش شده است امّا به صورت سیستماتیک بسطش نداده است، و آن این است که بینش یا ادراکِ کارآفرینانه

---

1. Israel Kirzner

۲. entrepreheurship؛ این واژه و واژه‌های مشتق از آن و نیز واژهٔ همخانواده با آن، enterprise، در فارسی به واژه‌های گوناگونی ترجمه شده است که هیچ‌یک به تنهایی رسانندهٔ کامل معنا نیستند. به هر صورت چون فعلاً واژهٔ جامع و مانعی برای این اصطلاحات در فارسی نیست، ناچار خواننده خود باید در نظر داشته باشد که مقصود از کارآفرینی یا مخاطره‌جویی یا سرمایه‌گذاری دست زدن به کاری یا آغاز فعالیّتی با شمّ اقتصادی است. ــم.

خود پدیده‌ای خودانگیخته است و گرایش به تعادل هم بستگی به این بینش و ادراک دارد، زیرا این بینش و ادراک را نمی‌توان برنامه‌ریزی کرد یا به اراده فراخواند، بلکه همواره یک موهبت یا استعدادی فطری است. ساختارهای نهادیِ مختلف ممکن است به درجات مختلفی به چنین بینشی پر و بال بدهند، امّا این بینش طبیعتاً همان‌قدر فراتر از قدرت کنترل آگاهانهٔ ماست که قواعد ماوراء آگاهی در نظریهٔ ذهنِ هایک. منظورم القای این مطلب نیست که ادراک کارآفرینانه قانونمند است ــ هرچند شباهتهای آن با ادراک گشتالتی ارزش بررسی دارد ــ بلکه منظور من صرفاً تأکید بر این نکته است که چنین ادراکی را به هیچ‌روی نمی‌توان آگاهانه کنترل کرد و بر آن اشراف داشت. یک نقص عمده در همهٔ پیشنهادها برای برنامه‌ریزی اقتصادی این است که چنین پیشنهادهایی بناگزیر باید تلاش کنند ادراک کارآفرینانه از فرصتها را به روشهایی مکانیکی برای بهره‌برداری از منابع تبدیل و دگرگون کنند و بدین ترتیب متحمّل از دست رفتن کارآیی در سطحی گسترده شوند.

همین بی‌توجّهی به اینکه زندگی اقتصادی تا چه حد وابسته به این شناخت عملی است سبب شد که یوزف شومپتر (۱۸۸۳ــ۱۹۵۰)، این متفکّر درخشان، امّا در این مورد خاصّ دچار گمراهی مهلک، یک نسل کامل از اقتصاددانان را به مسیر غلطی هدایت کند. او در کتاب سرمایه‌داری، سوسیالیسم، و دموکراسی (۱۹۴۲) نوشت که مسئلهٔ محاسبه در حکومت سوسیالیستی اساساً حل شده است.[۲۷] بی‌توجّهی به همین حقیقتی که هایک تشریح کرده است می‌تواند توضیح‌دهندهٔ شکست محتوم اقتصادهایی باشد که بر اساس الگوی شوروی بنا شده بودند و می‌کوشیدند فرایندهای بازار را در مُدل‌سازیهای کامپیوتری شبیه‌سازی کنند. تمامی چنین کوششهایی محکوم به شکست هستند، حتّی اگر دلیلش صرفاً این باشد که آن شناخت عملی که هایک از آن سخن می‌گوید قابل برنامه‌ریزی در دستگاهی مکانیکی مثل کامپیوتر نیست. همچنین چنین کوششهایی به این دلیل محکوم به شکست هستند که نقش قیمت‌گذاری بازار را در جمع‌آوری اطّلاعات و

دانسته‌ها نادیده می‌گیرند. به قول هایک، ما در اینجا بایستی به خاطر داشته باشیم که شناخت در کلّ جامعه پراکنده است و علاوه بر آن در عادات و سرشت مردان و زنان بیشماری درج شده است. علم و اطّلاعی که قیمت‌گذاری بازار به دست می‌دهد علم و اطّلاع و شناختی است که همه می‌توانند از آن استفاده کنند، امّا هیچ‌کس در غیاب فرایند بازار نمی‌تواند صاحب چنین شناختی باشد؛ به یک معنا، این شناختی که در قیمت بازار مندرج است یا با آن بیان می‌شود **شناختی سیستمیک یا کلّی** است، شناختی که بر هیچ‌یک از عناصر و عواملِ دخیل در نظام بازار معلوم نیست و نمی‌تواند هم معلوم باشد، امّا با عملکرد خود نظام این شناخت و اطّلاع به همهٔ آن عناصر و عوامل داده می‌شود. هیچ نوع شبیه‌سازی از بازار یا قیمت‌گذاری سایه یا امتحانی نمی‌تواند در تولید و ادامهٔ این شناختْ همتایِ خودِ نظامِ بازار باشد، زیرا فقط عملکرد واقعی خود بازار است که می‌تواند ذخیرهٔ شناخت عملی را که مشارکت‌جویان در بازار در فعالیّتهایشان مورد استفاده قرار می‌دهند در دسترس قرار دهد. شناختی که در قیمتهای بازار عیان می‌شود صرفاً آن شناخت عملی نیست که میلیونها عامل متفرّق در بازار دارند؛ این شناخت در ضمن شناختی است که هیچ‌یک از آن عوامل به عنوان فردْ حتّی در شکل مکتوم آن ندارند. بنابراین این شناخت شناخت سیستمیک یا کلّی است، شناختی که خود نظام بازار تولید می‌کند و مانند همهٔ شناختهای سنّتی متعلّق به کلّ جامعه است و نه تک‌تک اعضای آن. همین شناخت سیستمیک است که به هنگام تلاش برای اصلاح فرایند بازار یا برنامه‌ریزیِ آن از میان می‌رود و تلف می‌شود.

سه نکتهٔ دیگر در زمینهٔ پالایشهایی که هایک در بحث و جدل محاسباتیِ میزسی انجام داده است ارزش ذکر دارد. اوّل، زمانی که هایک می‌گوید محاسبهٔ اقتصادی در حکومت سوسیالیستی عملاً محال است، نمی‌خواهد موانع خاصّی را که بر سر راه سوسیالیسم هستند و زمانی ممکن است آنها را برطرف کرد مشخّص کند. برنامه‌ریزی سوسیالیستی فقط در صورتی می‌تواند

جایگزین فرایندهای بازار شود که شناخت عملی در سطح کلّ جامعه قابل جایگزینی با شناخت نظری یا فنّی باشد ــ و چنین فرضی اصلاً قابل تصوّر نیست. آن علم مطلقی که لازمهٔ یک نفر برنامه‌ریز سوسیالیست است فقط می‌تواند در یک ذهن واحد گرد آمده باشد که کاملاً خودآگاه است و در محیطی بی‌تغییر زندگی می‌کند ــ فرضی چنان غریب و دور از ذهن که بلافاصله پی می‌بریم که با این فرض از هر نوع جهان اجتماعی قابل تصوّر دور شده و پا به محدودهٔ خیالات متافیزیکی گذاشته‌ایم که در آن اثری از زنان و مردان واقعی نیست، و آنچه هست مونادهای لایبنیتسی است که رمزهایی فاقد ویژگی و غیرتاریخی هستند.

خوشبختانه چنین سفر و گذری اگر هم ممکن باشد فقط در محدودهٔ خیال و به صورت آزمایشی فکری ممکن است. در عمل همهٔ اقتصادهای به اصطلاح سوسیالیستی دقیقاً وابستهٔ همان شناخت عملی هستند که هایک از آن سخن می‌گوید و، با آنکه این شناخت در سطح جامعه پراکنده است، از طریق مکانیسم قیمت انتقال می‌یابد. تقریباً همگان قبول دارند که اقتصادهای سوسیالیستی هم در برنامه‌ریزیهای خود سخت متکّی به داده‌های قیمتیِ جمع‌آوری‌شده از بازارهای تاریخی و بازارهای جهان هستند. امّا آنچه کمتر مورد توجّه قرار گرفته و بازشناخته شده است، و تا آنجا که من اطّلاع دارم فقط در کتاب بسیار مهمّ پل کریگ رابرت[1]، بیگانگی در اقتصاد شوروی، به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است،(۲۸) این است که برنامه‌ریزی در اقتصادهای سوسیالیستی فقط سایه‌هایی است از فرایندهای بازار که گاه و بی‌گاه با مداخلهٔ اقتدارگرایانه کج و معوج می‌شود. پیامد نقدهایی از نوع نقدهای هایک و پولانیی از برنامه‌ریزی سوسیالیستی این نیست که چنین برنامه‌ریزیهایی ناکارآمد هستند بلکه این است که این نوع برنامه‌ریزی اصلاً محال است: ما نمی‌توانیم اقتصادهای "سوسیالیستی" جهان را بدرستی تحلیل کنیم، مگر آنکه

1. Paul Craig Robert

در حجاب ایدئولوژیکی که پشت آن خود را مخفی کرده‌اند نفوذ کنیم و مخلوط فرایندهای بازار را با ساختارهای دستوری و فرمایشی، که تنها چیزی است که می‌تواند در چنین جوامع پیچیده‌ای وجود داشته باشد، بررسی کنیم.

سومین و آخرین پیامد کوشش هایک برای پاسخ گفتن به مسئلهٔ محاسبه، بیان صریح این حقیقت است که محال بودن سوسیالیسم نوعی محال بودن **شناخت‌شناسانه** (اپیستمولوژیک) است. محال بودن سوسیالیسم مسئلهٔ انگیزش یا آزادی اراده، یا مسئلهٔ خودخواهی یا همدلی محدود زنان و مردان نیست، بلکه مسئلهٔ ناتوانی هر نوع نظم اجتماعی، که در آن بازار سرکوب یا قلب و تحریف شده است، در استفادهٔ مؤثّر از شناخت عملی شهروندان است. کوشش برای سوسیالیزه کردن تولید بیگمان آشوب و آشفتگی محاسباتی را به دنبال خواهد داشت و زندگی اجتماعی گرفتار بربریّت خواهد شد، حتّی اگر انگیزهٔ افراد در اجتماع صرفاً نوعدوستانه و همرنگی با جماعت باشد. زیرا در غیاب علائم هشداردهنده‌ای که از طریق مکانیسم قیمت انتقال می‌یابد، آنها نخواهند توانست فعالیّتهایشان را در جهت خیر اجتماعی هدایت کنند و ذخیرهٔ مشترک شناخت عملی اندک‌اندک تباه خواهد شد. در این حالت فقط ابتکار افراد که به شکل بازار سیاه و بازار خاکستری جلوه‌گر می‌شود می‌تواند مانع از بازگشت قهقرایی سریع به اقتصاد معیشتی شود. پس محال بودن سوسیالیسم ناشی از بی‌اعتنایی آن به **کارکردهای شناخت‌شناسانهٔ** نهادها و فرایندهای بازار است. استدلال هایک در این مورد مهمترین مورد کاربرد بینش بنیادین او در مورد نقش شناخت‌شناسانهٔ نهادهای اجتماعی است ــ بینشی که من ناچارم بار دیگر در زمینهٔ برخی شباهتهای میان مفهوم هایک از آزادی در حکومت قانون و چارچوب و شالودهٔ ماوراء اوتوپیایی رابرت نازیک بدان بازگردم.

تکامل فرهنگی و گزینش طبیعی سنّتها

در گزارش من از سهمی که هایک در پیشبرد و پالایش استدلالِ میزسی علیه

امکان تخصیص عقلانی منابع در حکومت سوسیالیستی داشت، من نظر اصلی هایک را این ادّعا دانستم که نظریّه‌های سوسیالیستی کارکردهای شناخت‌شناسانهٔ فرایندهای بازار را نادیده می‌گیرند و بدان بی‌اعتنا می‌مانند. راه دیگر برای بیان همین بینش و نظر، راهی که خود هایک اکثراً برمی‌گزیند، این است که بگوییم سوسیالیستها نمی‌توانند خصلت **بازار همچون روشی انکشافی** را درک کنند ــ یعنی بازار همچون فرایندی نهادی‌شده برای تولید و استفاده از شناخت مکتوم و آشکار، از جمله شناخت سلیقه‌ها و ترجیحات افراد. حال، درست است که بازار موردی نمونه و الگووار از نهادی اجتماعی است که نقش شناخت‌شناسانه دارد، امّا هایک می‌گوید که همهٔ نهادهای اجتماعی مهمّ و ورزشهای مهمّ اجتماعی کارکرد شناخت‌رسانانه یا اطّلاع‌رسانانه دارند. درک و مفهوم هایک از نهادهای اجتماعی همچون حاملان تولید و توزیع شناخت درواقع نشانگر یکی از تغییر الگوهای مهمّی است که آثار او در زمینهٔ نظریّهٔ اجتماعی به بار آورده‌اند ــ تغییر مسیری از نقد و ارزیابی نهادهای اجتماعی، با استناد به اصول ترجیحی اخلاقی، به ارزیابی آنها بر اساس توانایی آنها برای تولید، انتقال، و استفاده از شناخت (و از جمله شناخت مکتوم). یک جنبه از این تغییر در تأکید هایک بر این است که تکامل فرهنگ خودْ می‌تواند به گونه‌ای ثمربخش بر اساس رقابت میان سنّتها یا ورزشهای مختلف مورد تحقیق قرار گیرد، رقابتی که منجر به گزینش طبیعی می‌شود و این گزینش را دست‌کم تا حدودی می‌توان بر اساس کارآیی نسبی آنها در مقام حاملان یا تجسّم‌بخشندگان به شناخت توضیح داد. این مفهوم از تکامل اجتماعی که قوهٔ محرّکهٔ آن گزینش طبیعی میان نهادها یا سنّتهای مختلف حامل آن است درواقع سوّمین عنصر اندیشهٔ پیچیدهٔ نظمِ اجتماعیِ خودانگیختهٔ هایک است.

نظر هایک در مورد قواعد اجتماعی که آنها را حاملان شناخت مکتومِ متجسّم می‌داند چندین پیامد برای فلسفهٔ اجتماعی و اخلاقی دارد که جا دارد در همین‌جا به کاوش در آنها بپردازیم. برخلاف بنتام و پیروانش در سنّت

ساختمان‌گرِ فایده‌گرایی که حدود یک قرن و نیم دیدگاههای هیوم را از نظرها پنهان کرده بودند، هایک هرگز قواعد اجتماعی را به صورت ابزاری نمی‌نگرد. قواعد اجتماعی وسیله‌ای برای رسیدن به هدفهای از پیش انتخاب‌شده نیستند؛ بلکه سودمندی کارکردی آنها بستگی به این دارد که این قواعد به همان شکلی که هستند به صورت غیرانتقادی ملاحظه شوند. ما نمی‌توانیم به آسانی قواعدِ اجتماعی را مورد ارزیابی انتقادی قرار دهیم، زیرا شناختی که در آنها متجسّم است یا آنها بیانش می‌کنند خودْ معمولاً در تیررس احکام انتقادی نیستند. به همین دلیل، نگرش درست به میراث قواعد اجتماعی‌مان همان نگاه احترام‌آمیز برکی[1] است و نه نگاه نخوت‌بار اصلاح‌طلبانه. به نظر هایک، نقدِ ممکن و مطلوب بر میراث سنّتهای اخلاقی همواره نقد درونی است: نقدی که در آن یک جنبه از کلّ ورزشهایی که به میراث برده‌ایم به کمک فراخوانده می‌شود تا با آن بقیّه را روشن و اصلاح کنیم. اهرم نقد ما هیچ نقطهٔ ارشمیدسی برای ارزیابی کلّ قواعد اخلاقی ندارد، پس نقد همواره در نهایت مشتمل بر جُستن و حذف ناسازگاریها خواهد بود. در عین حال، ما نباید دچار این اشتباه و خطای عقل‌گرایانه شویم که اصلاح قواعد موروثیِ رفتار معمولاً نتیجهٔ به کار گرفتن خرد انتقادی است. غالباً چنین اصلاحاتی نتیجهٔ بیشمار عدولها و انحرافاتِ کوچک از قواعد و ورزشهای تثبیت‌شده است که بیشمار افراد گمنام در شرایط نامرتبط امّا مشابه انجام می‌دهند. تا زمانی که بگذاریم این فرایند بازنگریِ تدریجیِ عملیِ به آرامی راه خودش را برود و با کوششهای نخوت‌آمیز برای انجام اصطلاحات کلّی در تمامیّت نظام یا با کیش رمانتیک فردیّت در آن اخلال نکنیم تحوّل و تکامل قواعد رفتاری منجر به ثبات اجتماعی خواهد شد (و البتّه خوشبختانه هیچگاه منجر به جمود و ثابت ماندن نخواهد شد).

دو نکتهٔ توضیحی و تا حدودی اصلاحی را در مورد مفهوم هایک باید در

---

۱. Edmund Burke، (۱۷۲۹ــ۱۷۹۷). متفکّر و خطیب محافظه‌کار بریتانیایی.

اینجا خاطرنشان کرد. نخست، هایک از تضادّ عملی یا ناسازگاری در عمل به عنوان انگیزه‌های اصلی برای بازنگری در قواعد موروثی یاد می‌کند. در شرایط متغیّر، یک قاعدهٔ رفتاری ممکن است غالباً دستورالعملهای متضادّی به دست دهد که در سطح عمل و ورزش با هم ناسازگار باشند. یک نکته برای بسط و پیش بردن نظریهٔ هایک در همین جنبهٔ توضیح اوست که تا جایی که می‌دانیم کمتر مورد کاوش و تحقیق قرار گرفته است. این نکته از آنجا به خاطر مان می‌آید که می‌بینیم هایک می‌پذیرد که مهمترین قواعد اجتماعی (اعمّ از قواعد ادراک یا عمل) صرفاً در آن حدّ کارساز نیستند که درونی شده‌اند و بر خود شخصیّت حاکم گشته‌اند. درواقع، شخصیت انسانی را می‌توان به گونه‌ای سودمند همچون نظامی از قواعد در نظر گرفت که با طرحی خاصّ در قالب فردیّتی بیولوژیکی قرار گرفته‌اند. چنین نیست که شخصیّت فردی به صورت ابزاری با قواعد اجتماعی موافقت می‌کند تا بهتر به اهدافش نائل شود. این نوع فاصله‌گیری و نگاه از بیرون به قواعد اجتماعی همیشه و همه‌جا هست امّا به درجاتِ خفیف؛ امّا اگر این فاصله‌گیری و نگاهِ ابزاری در بطن شخصیّت جای بگیرد یا در فرهنگی همه‌گیر شود آنگاه هنجارشکنی، نابسامانی و انحلال پیش خواهد آمد. به هر صورت، در اکثر شرایط ما بایستی شخصیّت فرد را متشکّل و برساخته از قواعد اجتماعی و خود آن را محصول و ساختهٔ فرهنگ بدانیم. درواقع، حتّی در مورد شخصیتهای هنجارشکن، تحلیل هایک این است که در چنین شخصیتهایی از قواعد و ترتیباتِ رفتاریِ قابل شناسایی یا فرایندشناختیِ پایدار اثری نخواهد بود مگر آنکه دست‌کم برخی از قواعد اجتماعی مسلّط در چنین شخصیّتی درونی‌شده باشند.

مفهوم هایک مسیری از تحقیق تجربی را در روانشناسی اجتماعی و در انسان‌شناسی فرهنگی می‌گشاید، زیرا در این مفهوم تضادّ و کشمکشِ روانشناختیِ قواعد اجتماعیِ درونی‌شده به عنوان یکی از منابع اصلی پیشرفت و تحوّل فرهنگی در نظر گرفته می‌شود. این‌گونه تضادّها و کشمکشهای درونی در جوامع ساده‌ای که فقط طیف کوچکی از قواعد

اجتماعی دارند کمتر ممکن است پیش بیاید و درواقع ندرتاً دیده می‌شود. (منظورم القای چنین نظری نیست که به اصطلاح فرهنگهای بدوی، ضرورتاً یا نوعاً، جوامع ساده‌ای از این دست هستند. ممکن است درست به عکس باشد، امّا این مسئله‌ای نیست که من بخواهم فعلاً در آن وارد شوم). اگر تضادّ و کشمکش میان قواعد اجتماعیِ درونی‌شده منجر به پیچیدگی هرچه بیشتر جامعه شود ــ مثلاً با پدیداری لایه به لایهٔ خُرده‌فرهنگها، رشد پلورالیسم اخلاقی یا جدا شدن و استقلال یافتن حوزه‌های خاصّی از زندگی اجتماعی و تبدیل آنها به حوزه‌های مجزّایی که قواعد و آداب و ورزشهای درونی خودشان را دارند ــ آنگاه این پیچیدگی بدین سمت میل خواهد کرد که هم خود را تجدید و هم خود را تقویت کند. این تز که تضادّ و کشمکش هنجارهای درونی‌شده می‌تواند یکی از قدرتمندترین منابع پیشرفت و تحوّل فرهنگی باشد آشکارا پیامدهای ضمنی بسیاری دارد. ما نیازمند روشی برای شناسایی هنجارها و معیّن کردن کثرت و شدّت ناسازگاریهای عملی آنها هستیم. همچنین تضادّها و کشمکشهای هنجارها، قواعد، یا نقشها همواره منجر به رشدی پویا یا پیچیدگی بیشتر نمی‌شود. تحقیقات روانکاوانه در مورد بیمارهای روانی، از آن دست که بیتسن[1] و لَنگ[2] انجام داده‌اند، به ما می‌گوید که در مواردی که دستورالعملهای درونی‌شدهٔ متضادّ وضع دشواری پیش می‌آورند که حرکت در هریک از دو جهت برای حل این وضع دشوار می‌تواند ناگوار باشد فلج شخصیّتی به بار می‌آید.[۲۹] در سطح اجتماعی نیز می‌توان به آسانی دید که چنین وضعیتهایی که هر دو راه برون‌رفت از آن ناگوار هستند می‌توانند بن‌بستی فرهنگی ایجاد کنند. چه چیزی معیّن می‌کند که تضادّ و کشمکش هنجارینِ درونی‌شده به جای آنکه به جمود فلجی برسد رشدی پویا را در پی می‌آورد؟

مفهوم هایک از گزینشِ طبیعیِ قواعدِ اجتماعیِ رقیب خط سیر تحقیقاتیِ

1. Bateson 2. Laing

دوّمی را هم پیش روی ما می‌نهد. ارجاعات و اشارات هایک به حکمت آدابِ اخلاقی موروثی ظاهراً به ما می‌گوید که او این آداب را بس حجیم و عظیم و یکپارچه می‌بیند و توصیه‌اش این است که بی‌هیچ انتقادی در ورزشهای آن غرق شویم. امّا واقعاً نظر او این نیست، و یک دلیلش اینکه او کشش و گرایشی در قواعد و آیینهای تحوّل‌یابنده برای فراافکندن تناقضاتی از آن دست که بحثشان را کردیم تشخیص می‌دهد. چشم‌انداز ماندویلیِ هایک در اینجا قید و شرط دیگری برای محافظه‌کاری اخلاقی پیش می‌نهد، و خبر از مسیر جذّاب دیگری از تحقیقِ تجربی می‌دهد. در همهٔ جوامع اشتغالاتِ بلاگردان و کارها و ورزشهای ممنوعه‌ای هست ــ فحشا در جوامع غربی و جادو و جادوگری در جوامع تازه‌مسیحی از مثالهای بارز هستند. این اشتغالات و کارها و ورزشها به ثبات جامعه کمک می‌کنند، هرچند هنجارهای موجود آنها را محکوم می‌کنند. در برخی نواحی، به رسمیّت شناختن کارکردهای حیاتیِ این اشتغالات و ورزشهای بلاگردان ممکن است تقاضاهایی را برای بازنگری در قانون و اخلاق عُرفی پیش بیاورد تا این‌گونه اشتغالات و ورزشها مشروعیّت و پذیرش اجتماعی بیشتری کسب کنند. ماندویل با چنین روحیّه و تصوّری بود که کتابهایش را می‌نوشت، و هایک هم با همین فرض بر اثر ماندویلیِ یکی از اقتصاددانان معاصر، والتر بلاک[1]، با عنوان دفاع از دفاع‌ناپذیر، (۳۰۱) صحّه گذاشت. بلاک در این کتاب با قوّت و قدرتْ کارکردهای اجتماعی اشخاصی چون پاانداز‌ها، اعتصاب‌شکنها، و مأموران متقلّب پلیس را تشریح می‌کند. در صورتی که بپذیریم در جامعه همواره چنین اشتغالات و ورزشهای ممنوعی هست که قواعد و آداب سنّتی رفتاری خودشان را دارند و بعضاً فایده‌های زیادی هم در کلّ به اجتماع می‌رسانند، می‌توانیم مشوّق سیاستی برای اصلاح اخلاق و رسمیّت دادن قانونی به چنین چیزهایی شویم.

امّا شاید دلمان بخواهد بحث و تحقیق را پیشتر ببریم و سؤالاتی در مورد

1. Walter Block

کارکردهای اجتماعی خودِ جرایم مطرح کنیم. ما ممکن است به پیروی از دورکم بتوانیم در رفتارهای انحرافی نوعی پایدارکنندهٔ سیستمیک قواعد رفتاری در کلّ ببینیم. اگر انحرافی در کار نمی‌بود، مجازاتی هم نمی‌بود و مخالفتی هم ابراز نمی‌شد. و باز، رفتار انحرافی (حتّی در موارد که هیچ فایدهٔ مستقیمی به جامعه نمی‌رساند) ممکن است نشانه‌ای به دست ما دهد که با آن بتوانیم کارکرد نامطلوب قواعد موروثی را کشف کنیم. حتّی می‌توان به این امکان هم فکر کرد که ممکن است جامعه‌ای عاری از جرم و جنایت جامعه‌ای راکد باشد که درجهٔ بالای همسانیِ اخلاقی در آن به معنای توقّف هرگونه پیشرفت بعدی است. باید در زمینهٔ کارکردهای پایدارکنندهٔ سیستمیک جرم و جنایت که نوع و وقوع رفتارهای مجرمانه را به بسط و پیشرفت قواعد رفتاری پذیرفته‌شده در سایر حوزه‌های جامعه ربط می‌دهد دست به تحقیق زد.

مشکلات عملی و مفهومی چنین تحقیقاتی بارز است. توضیحات کارکردی در نظریّهٔ اجتماعی با مشکلاتی مواجه می‌شود که تقریباً برای همگان آشناست. توضیحات کارکردی را چگونه باید آزمود یا ابطال کرد؟ واحد پایداریِ کارکردی چیست؟ و چگونه باید آن را مشخّص و شناسایی کرد؟ و آیا قیاس نظم اجتماعی به عنوان نظامی خودسامان‌بخش با وسیله‌ها و دستگاههای مکانیکی، اگر به معنای دقیق کلمه گرفته شوند، ما را به گمراهی نخواهد کشاند؟ امّا شاید گنگترین حوزه در جامعه‌شناسیِ کارکردباورانه[1] عدم وضوح آن در مورد **مکانیسم** سازگاری کارکردی است. با کدام فرایندی جامعه به سمت تعادل (تعادلی هرقدر معیّن) میل می‌کند؟ ما در اینجا به گرهی در نظریّهٔ اجتماعی هایک می‌رسیم. تز او در مورد گزینش طبیعیِ قواعد و ورزشهای رقیب، رقیبی در نگرش اقتصادی به توضیح اجتماعی دارد که پیشگام آن نویسندگانی چون گَری بکر[2] بوده‌اند. تحقیق برای یافتن مکانیسم سازگاریِ کارکردی در نظامهای اجتماعی این سؤال را پیش می‌آورد: تز

1. functionalist 2. Gary Becker

گزینش طبیعی هایک تا کجا و تا چه حدّی با نگرش اقتصادی همخوانی دارد؟ و در مواردی که این دو روش به جای آنکه مکمّل هم باشند در تضادّ قرار می‌گیرند، کدامیک را باید ترجیح دهیم؟ بگذارید ببینیم.

در تقریب نخستین، می‌توان نگرش اقتصادی به رفتار اجتماعی را نگرشی دانست که رفتار انسانی را، در وهلهٔ نخست یا حتّی در مقام تعریف، هدفمند و هدفمدار در نظر می‌گیرد. در این نگرش اعتقاد بر این است که، سوای رفتارهای انعکاسی، یا حالتهای وهمی، یا آشفتگی و پریشانیِ شناختی، اعمال انسانی با در نظر گرفتن هدف و نتیجه انجام می‌گیرند. علاوه بر این، این نگرش غالباً نوعی استراتژی بیشینه کردن یا اقتصادی کردن را به رفتار انسان نسبت می‌دهد: در این نگرش فرض بر این است که انسانها به اصطلاح برنامه‌ریزی شده‌اند تا از منابع و فرصتهایی که دارند بیشترین استفاده را برای ارضای نیازها و خواسته‌های خود ببرند. نگرش اقتصادی، حتّی در مواردی که فرایند تأمّل آگاهانه را در کار نمی‌بیند، باز نوعی عقلانیّت محاسباتیِ وسیله-هدفی را به عاملان نسبت می‌دهد. درواقع در شیوهٔ کردارشناختیِ لودویگ فون میزس،[۳۱] این مطلب که رفتار انسان عقلانی یعنی هدفمند و هدفدار است و همیشه با سنجش فرصتهای پیشین همراه است به صورت حقیقتی پیشینی و ماقبل تجربی در نظر گرفته می‌شود.

ظاهراً آشتی دادن این نگرشِ انتخاب عقلانی یا اقتصادی با مفهوم هایک از انسان همچون جانوری پیرو قاعده دشوار است. در وهلهٔ نخست، ممکن است دست‌کم برخی از قواعدی که ما از آنها پیروی می‌کنیم همواره قواعدی ماوراء آگاهی باشند که اهدافی را که ما برمی‌گزینیم یا اختیار می‌کنیم محدود و مقیّد کنند و قابل وارسی انتقادی هم نباشند. حتّی در مورد قواعد اجتماعیِ رفتار که متعلّق به مقولهٔ ماوراء آگاهی نیستند، ما آنها را بدین دلیل اختیار نمی‌کنیم و نمی‌پذیریم که به اهدافمان نائل شویم. چون قواعد اجتماعی برای محیط منظّم و با قاعده‌ای که ما در آن می‌توانیم به اهدافمان برسیم ضروری و اساسی هستند، ما در جریان اجتماعی شدن بی‌هیچ تأمّل و تفکّری آنها را

می‌پذیریم و بر آنها صحّه می‌گذاریم. اگر این قواعد ما را در رسیدن به اهدافمان یاری می‌کنند (و درواقع اصلاً این اهداف را برای ما معیّن می‌کنند) علّتش آن است که آن فرایندِ گزینش طبیعی، که هایک می‌گوید، قواعد بسیار ناسازگار را تصفیه می‌کند و کنار می‌گذارد. شاید بتوان گفت اگر شناخت به همان اندازه محدود است که هایک می‌گوید و بخش اعظم آن به شکل مکتوم و بیان‌ناشدنی است، پس رفتار آگاهانهٔ متأمّلانه و هدفمند نمی‌تواند الگوی مسلّط عقلانیّت در رفتار فردی باشد. به عکس، این‌گونه رفتارهای حسابگرانه یا ناظر به نتیجه همیشه زمینهٔ وسیعی از سازگاریهای اجتماعی را مفروض می‌گیرد، سازگاریهایی که به میانجیگری قواعد درونی‌شده به دست می‌آیند. پس بخش اعظم عقلانیّت برای هر فرد در پذیرش و تن دادن به قواعدی است که تا جایی که به آن فرد مربوط است هدفمند نیستند. این‌گونه پیرویِ غیرهدفمند از قواعد به همین دلیل نشانه‌ای از عقلانیّت انسان است و نه بی‌عقلی او.

از سوی دیگر، چنین تأکیدی بر ناسازگاری و ناهمخوانی محض میان مفهوم پیروی از قواعد و نگرش اقتصادی ممکن است خام و نسنجیده باشد. درست است که قواعد اجتماعی موروثی اهدافی را که انسانها تعقیب می‌کنند معیّن می‌کنند و بر آنها حاکم هستند، امّا خود این قواعد اگر مانعی در راه رسیدن به اهدافی شوند که خود شکل داده‌اند یا نتوانند وسایل کافی برای رسیدن به آن اهداف در اختیار گذارند، یا تغییر می‌کنند یا ترک می‌شوند. نظامهای قواعد اجتماعی حتّی ممکن است اهدافی را پیش بکشند که نظم کلّی قواعد را به هم بزند و ویران کند، و در نتیجه تأثیری خودشکن داشته باشند. ممکن است در مواردی بنا به دلایل «اقتصادی»، یعنی برای تسهیل رسیدن به هدفهای شکل‌گرفته، قواعدی خاصّ اختیار شوند، ترک شوند، یا تغییر یابند، بی‌آنکه با این کار نظام قواعد آسیبی ببیند یا فروبریزد. در اینجا دو پدیدهٔ تغییر مذهب به انگیزه‌های مادّی و جرح و تعدیل مفاهیم مذهبی در جریان زندگی عملی را در نظر بگیرید. آشکار است که نه‌تنها شکافهای نظام

قواعد اجتماعی را رفتارهای حسابگرانه پر می‌کند، بلکه خود نظام را هم در کلّ تلاشهای هدفمندِ عاملین به قواعد مؤکّد می‌کند و از نو شکل می‌دهد. مثلاً در مورد بسیار مهمّ و اساسی رقابت مذاهب ــ که هایک در نوشته‌هایی که هنوز منتشر نشده‌اند عمیقاً بدان پرداخته است ــ به نظر نمی‌رسد ضرورتاً تعارضی میان نگرش اقتصادی و مفهوم پیروی از قواعد هایکی وجود داشته باشد. امّا ما این نتیجه را می‌توانیم با بررسی دیدگاههای شاخصترین طرفدار نگرش اقتصادی، یعنی گَری بکر، به آزمون بگذاریم.

بکر خودْ نگرش اقتصادی را به چنان شیوه‌ای توصیف کرده است که بهتر از آن ممکن نیست: «ترکیب سه فرضیّهٔ رفتارِ بیشینه‌کننده، تعادل بازار، و ترجیحات پایدار، اگر کاملاً سرسختانه و بی‌هیچ تزلزلی به کار گرفته شوند جوهر نگرشِ اقتصادی را به آن صورتی که من می‌بینم شکل می‌دهند.»[۳۲] بکر در تأیید و تکمیل این نگرش می‌گوید: «این فرض که اطّلاعات غالباً بدین دلیل نقص مُهلک دارند که کسب آنها بسیار پرهزینه است در نگرش اقتصادی مورد استفاده قرار می‌گیرد تا با آن بتوان همان رفتارهایی را توضیح داد که در بحثهای دیگر با رفتار غیرعقلانی یا نفهمیدنی یا سنّتی توضیح داده می‌شود.»[۳۳] پیامدهای این نگرش را برای توضیح و توجیه اجتماعی با ارجاع به قواعد سنّتی، آنری لو پاژ[1] در تشریح نگرش بکر به صورتی صریح بیان می‌کند: «آداب و سنّتها بدین دلیل وجود دارند که برای اکثر افراد ارزشمند هستند؛ هر فردی پیروی از آنها را به عنوان بخشی از محاسبهٔ عقلانی خود برمی‌گزیند. به عبارت دیگر، آداب و سنّتها بدین دلیل دوام می‌آورند که برای اکثر افراد زیانبار نیستند؛ سود آنها بیش از هزینه‌شان است.»[۳۴]

استدلال بکر از دو جنبه شباهت زیادی به استدلال هایک دارد. نخست، بکر سفت و سخت به نقش سنّتها و آداب در کاهش هزینهٔ اطّلاع‌یابی می‌چسبد. در نظر بکر، اتکا به سنّت غیرعقلانی نیست، بلکه کاملاً می‌توان

1. Henri Le Page

برمبنای عقلانیّت از آن دفاع کرد: اگر انسانها بدقّت محاسبه می‌کردند به هزینه‌های بسیار گزافِ همیشه محاسبه کردن پی می‌بردند و به همین دلیل اغلب از محاسبه صرفنظر می‌کردند و قواعد سنّتی را می‌پذیرفتند. البتّه وقتی که افراد تن به سنّتها می‌سپارند و سنّتها را قبول می‌کنند، بنا به فرض بکر، درواقع طوری عمل می‌کنند که **گویی** هزینهٔ اطّلاع‌یابی را محاسبه کرده‌اند: بکر فرضش این نیست که افراد واقعاً محاسبه کرده‌اند، همان‌طور که فرضش این نیست که همهٔ رفتارها در عمق و بطنشان عقلانی هستند. ما باید گرایش و رغبت افراد را برای این رفتارِ «گویی محاسبه کرده‌اند» را براساس گفته‌های بکر توضیح دهیم، همان‌گونه که باید رفتارِ «گویی نوعدوستانه‌شان» را توضیح دهیم. همان‌گونه که بکر در رسالهٔ مهمّش تحت عنوان «نوعدوستی، خودخواهی، انسب بودن ژنتیک»[1] توضیح می‌دهد، هم رفتار «نوعدوستانه» و هم رفتار «خودخواهانه» را می‌توان براساس گزینش طبیعی توضیح داد و نشان داد که این هردو بیانگر خصلتهای «تقویت‌کنندهٔ بقا» در شخصیّت انسانها هستند. بکر این نکته را به صورتی برنامه‌دار چنین بیان می‌کند: «ترجیحات و سلیقه‌هایی که اقتصاددانان مسلّم می‌گیرند و آن را به صورتی مبهم به "طبیعت انسانی" یا چیزی مشابه آن نسبت می‌دهند، و تأکید بر خویشکامی، نوعدوستی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان، تمایز اجتماعی، و سایر جنبه‌های پایدارِ ترجیحات و سلیقه‌ها را می‌توان عمدتاً براساس گزینش خصایصی در طول زمان که ارزش بقایی بیشتری دارند توضیح داد.»[۳۵] آن‌طور که من می‌فهمم، با این حساب در نظر بکر نگرشِ انتخاب عقلانی و نظریهٔ گزینش طبیعی نه‌تنها با هم سازگارند، بلکه مکمّل هم هستند و متقابلاً شالودهٔ توضیحات یکدیگر را در مورد رفتار اجتماعی محکمتر می‌کنند. اگر نگرش اقتصادی نهادهای اجتماعی را برحسب هزینه و فایده‌شان در بیشینه کردن ارضای نیازها و خواسته‌های انسانی توضیح می‌دهد، نظریّه

1. «Altruism, Egoism and Genetic Fitness»

زیست‌ـجامعه‌شناختی هم ترجیحات پایدار را برحسب ارزششان در ارتقای بقا و دوام حیات توضیح می‌دهد.

با صورتبندی دقیقی که بکر می‌کند، تز سازگاریِ نظریهٔ انتخاب طبیعی با نگرش اقتصادی به رفتار اجتماعی ظاهراً از نقد ویرانگری که هایک بر روایتهایی از زیست‌ـجامعه‌شناسی وارد می‌کند که آلوده به خطاهای ساختمان‌گرانه شده‌اند برکنار می‌ماند. ایراد هایک به روایت خامتر و مشهورترِ زیست‌ـجامعه‌شناسی این است که زیست‌ـجامعه‌شناسان تقریباً اغلب محاسبهٔ غریزی و آگاهانه را یگانه منابع ساختارهای اجتماعی فرض می‌کنند. درواقع، به نظر هایک، می‌توان منصفانه گفت که این‌گونه نظریه‌های خامِ ساختمان‌گرانهٔ زیست‌ـجامعه‌شناختی نمی‌توانند بدرستی و با امانت الگوی گزینش طبیعی را در مورد نهادهای اجتماعی به کار گیرند، زیرا آنها تا حدّ زیادی پدیده‌هایی را که، مانند نهادهای مهمّ اجتماعی، باید خودشان را براساس ارزش بقایی‌شان توضیح داد، جنبه‌هایی آغازین و بنیادی از زندگی اجتماعی فرض می‌کنند و از غرایز و تمایل به‌محاسبهٔ هزینه و فایده صحبت می‌کنند. این نقص حیاتی در بسیاری از نظریه‌های زیست‌ـجامعه‌شناختی، که هایک تشخیص داده است، در گزارش بکر علاج شده است.

در عین حال، این بدان معنا نیست که مفهوم هایکی در هیچ نکتهٔ مهمّی با نگرش اقتصادی در تضادّ قرار نمی‌گیرد. گزارش هایک از عمل انسانی گزارشی نیست که نیازها و ترجیحات و خواسته‌های انسان را مسلّم یا شکل‌گرفته از سنّتها و نهادها فرض کند و بعد رفتار انسانها را در جهت بیشینه کردن ارضای این ترجیحات توضیح دهد. درواقع، هایک به شیوه‌ای بسیار شبیه خویشاوندش، ویتگنشتاین، امّا در مسیری کاملاً مستقّل و جدا از او، می‌گوید توانایی‌های افراد برای سنجش و گزینش را مطلقاً سنّتهای موروثی‌شان شکل می‌دهد. هایک در نوشته‌های اخیرش غالباً از راههایی سخن می‌گوید که سنّتهای اخلاقی موروثی ــ سنّتهایی که بیانگر نیازهای غریزی عمیق هستند، مثلاً اخلاقیّات قبیله‌ای ــ می‌توانند از آن راهها افراد و

جوامع را به مصیبت و فاجعه بکشانند. زمانی که چنین اتّفاقی می‌افتد، ما با نوعی «لنگیدن فرهنگی» مواجه می‌شویم که در آن تمایلات غریزیِ متحوّل و احساسات سنّتیِ موروثی، هردو، وارد عمل می‌شوند تا مانع از روی‌آوری به نظم سودمند «جامعهٔ کبیر»[1] شوند. از سوی دیگر، هایک این را نیز ملاحظه می‌کند که رفتاری حسابگرانه که قید و بند سنّت اخلاقی بر آن نباشد خود می‌تواند پایداری و ثبات اجتماعی و بنیان آزادی را تهدید کند. هایک با گفته‌هایی که پیشاپیش از یافته‌های منتقدان اخیرِ عمل‌ـفایده‌گرایانی[2] نظیر هاجسن[3] خبر می‌دهد،[۳۶] مدّعی می‌شود که جامعه‌ای صرفاً متشکّل از آدمهای حسابگرِ محض، هرقدر هم که افراد تشکیل‌دهندهٔ آن جامعه «معقول یا عقلانی» باشند، گرفتار آشوب خواهد شد.

در همین بینش بسیار بسیار مهمّ نسبت به محدودیّتهای انتخاب عقلانی به عنوان منبع نظم اجتماعی است که تضادّی آشکار میان مفهوم هایکی و نگرش اقتصادی، حتّی در روایت بکری آن، به چشم می‌خورد. هایک در تکمیل استدلال و برهانِ صفی طویل از متفکّران شاخص لیبرال مانند فرگوسن[4]، اسمیت[5]، و اکتن[6]، همواره معتقد بوده است که حدّی از تسلیم بی‌چون و چرا و «غیرانتقادی» به آداب و رسوم اجتماعی شرطی ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای

1. The Great Society

۲. act utilitarianism؛ منظور شکلی از فایده‌گرایی است که بنتام بر آن تأکید می‌کرد و طبق آن معیار ارزش هر عمل، مقدار افزایشی است که به فایدهٔ عام یا خوشبختی عمومی می‌دهد. هر عملی زمانی بر اعمال مشابه یا متفاوت دیگر ترجیح دارد که در مقایسه با آنها افزایش بیشتری به فایدهٔ عام یا خوشبختی عمومی بدهد. پس هر عملی به تناسب افزایشی که به فایدهٔ عام یا خوشبختی عمومی می‌دهد خوب یا بد ارزیابی می‌شود. وجه شاخص عمل‌ـفایده‌گرایی صرفاً در تأکیدش بر فایده نیست، بلکه در این نیز هست که هر عمل منفرد را موضوع اصلی ارزیابی اخلاقی قرار می‌دهد. همین امر عمل‌ـفایده‌گرایی را از انواع فایده‌گراییهای غیرمستقیم، و نیز از همهٔ نظامهای اخلاقی که تأکیدشان بر اولویّت وظیفه یا فضیلت شخصی است، متمایز می‌کند.

3. Hodgson

۴. Adam Ferguson، (۱۷۲۳ــ۱۸۱۶). فیلسوف اخلاق اسکاتلندی.

۵. Adam Smith، (۱۷۲۳ــ۱۷۹۰). اقتصاددان اسکاتلندی.

۶. J. E. E. Acton، (۱۸۳۴ــ۱۹۰۲). تاریخ‌نویس انگلیسی.

پایداری و ثبات و نیز برای آزادی است. این نظر و بینش را درواقع یوزف شومپتر در مورد مسئلهٔ ثباتِ جوامع سرمایه‌داری بازاری به کار گرفته است. او در سرمایه‌داری، سوسیالیسم، و دموکراسی[۳۷] می‌گوید که گسترش اقتصاد بازار منجر به پیدایش و تکثیر ذهنیّت حسابگرانه‌ای می‌شود که پایهٔ سنّتهای اخلاقی را که نظم بازار بر آن متکّی است می‌فرساید. نویسندگانِ نومحافظه‌کاری نظیر ایروینگ کریستول[1] و دنیل بل[2] نیز استدلالهای مشابهی عرضه کرده‌اند. هایک در واپسین نوشته‌هایش مستقیماً به این مسئله پرداخته و (یقیناً بحق) مدّعی شده است که پدیداری و دوام آن هنجارهای اخلاقی که حامی آزادیهای بازار هستند بستگی حیاتی به پذیرش تقریباً همگانی اعتقاداتی مذهبی دارند که تجسّم «حقایق نمادین» در مورد ضرورت نظم اجتماعی هستند. در تمام این استدلالها، به نظر می‌رسد که هایک برای پیروی بی‌چون و چرا و غیرانتقادی از قواعد نقشی بنیادی‌تر از کارکرد کاهش هزینهٔ اطّلاع‌یابی، که در آثار بکر به آن اشاره شده است، قائل شده است. ادّعای او این است که قواعد اجتماعی را بایستی همچون حاملان شناخت بی‌بیان از آن نوعی در نظر گرفت که برای نظم اجتماعی ضروری و صرف‌نظرناکردنی است. زمانی که جامعه تحت سلطهٔ این نگرش درمی‌آید که قواعد جز وسیله‌هایی برای رسیدن به هدفهای معلوم نیستند، به صورتی ناگزیر بخش اعظم ذخیرهٔ مشترک شناخت مکتوم از دست می‌رود و آشوب اجتماعی به دنبال می‌آید.

مثال خودویرانگریِ جوامع آزاد در نتیجهٔ گسترش ذهنیّت حسابگرانه به ما اجازه می‌دهد که برخی تضادّهای موجّه و معقول میان نگرش اقتصادی بکر و مفهوم هایک را تعمیم دهیم. نخست، هایک آشکارا می‌پذیرد که به ارث رسیدن قواعد اجتماعی (که قواعد ادراک را نیز علاوه بر قواعد عمل دربر می‌گیرد) اهداف فردی را شکل می‌دهد و قالب می‌زند و تواناییهای سنجش و

1. Irving Kristol 2. Daniel Bell

گزینش عاملان را پی می‌ریزد (چیزی که بکر آن را بصراحت نمی‌پذیرد). پس موافقت و تن دادن افراد به قواعد اجتماعی را نمی‌توان بـه پـیروی از شـیوهٔ نظریّهٔ بازی[1] شگردی در نظر گرفت که برای تسهیل دستیابی آگاهانه به اهداف بیان‌شده طرّاحی شده است. ثانیاً، و در نتیجهٔ همان چیزهایی که فوقاً گفته شد، محاسبه و حسابگری افراد تنها در صورتی قرین موفقیّت خـواهـد بـود کـه شناخت مکـتومی را کـه در قـواعـد اجـتماعی مـوروثی مـندرج است و در شخصیّت فرد درونی شده است مفروض داشته باشد و از آن کـمک بگـیرد. نگرشی از نوع حسابگرانهٔ ساختمان‌گرانه به سنّت که شومپتر آن را در جوامع سرمایه‌داری جاری و ساری می‌داند فقط موجب ورشکستگی مادّی و حتّی شناخت‌شناسانهٔ این جوامع خواهد شد.

امّا اگر این تضادّها را بیش از حد عـمده کـنیم و خـویشاوندیهای مـیان نگرش هایک و بکر را نادیده بگیریم درواقع کاملاً به بیراهه رفته‌ایم. هرچه باشد، بکر نیز خصیصه‌های شخصیّتی و قواعد اجتماعی را تمهیداتِ انطباقی می‌داند که در جهت تقویت بقا هستند و می‌گوید پدیداری آنها را باید با نظریّهٔ گزینش طبیعی توضیح داد. او نیز، به همان انـدازهٔ هـایک و نـه بـیش از او، محاسبهٔ عقلانی را خودگردان یا جامع می‌داند، و هیچ دلیلی در نوشته‌های او نمی‌توان یافت که دالّ بر این اندیشه باشد که او جامعه‌ای مـتشکّل از افـراد حسابگر عقلانی را مرجّح می‌دارد. به عکس، تز او ایـن است کـه نـهادهای اجتماعی و بسیاری دیگر از جنبه‌های زندگی اجتماعی را می‌توان به گونه‌ای ثمربخش برحسب شالوده و چارچوبی که نـظریّهٔ انـتخاب عـقلانی فـراهـم

---

۱. game theory؛ نظریّه‌ای ریـاضی دربـارهٔ وضـعیّتهایی کـه در آن دو یـا چـند بـازیگر امکـان تصمیم‌گیریهای متفاوتی یا اتّخاذ استراتژیهای متفاوتی را دارند و نتیجهٔ کار بستگی به همهٔ استراتژیها دارد؛ و بازیگر در بازی مجموعه‌ای از ترجیحات دارد که برحسب نـتیجهٔ کـار تـعریف مـی‌شوند. ساده‌ترین حالت آن است که دو بازیگر هر یک با دو انتخاب متفاوت روبرو باشند، که در نتیجهٔ آن چهار وضعیت و نتیجهٔ ممکن وجود خواهد داشت. هرچه تعداد بـازیگران بـیشتر بـاشد وضـعیّت پیچیده‌تر می‌شود و نتایج ممکن به حدّ ارقام نجومی می‌رسند. تعاملات انـسانی در جـامعه مـورد بسیار پیچیده‌ای از این نظریّه هستند.ـــم.

می‌آورد تحلیل کرد. تفاوت اساسی و حادّ میان بکر و هایک ظاهراً در این حوزه است که کدامین نوع توضیح و توجیهِ زندگی اجتماعی را باید **بنیادین** به حساب آورد. در نظر هایک، توضیح و توجیهِ بنیادین اجتماعی را نمی‌توان برحسب انتخاب عقلانی فراهم آورد، زیرا انتخاب عقلانی همواره قواعد اندیشه، عمل، و ادراکی را مفروض می‌گیرد که اهداف افراد را شکل می‌دهند و بر سنجش و گزینش او حاکمند. آن‌گونه که من می‌فهمم، در نظر هایک، محاسبهٔ عقلانی ذاتاً پرکنندهٔ جاهای خالی یا امری تصادفی و موردی است ــ محاسبهٔ عقلانی شکافهایی را که در مجموعهٔ قواعد هست پر می‌کند و مواردی از تنافر شناختی را حل می‌کند و داوری با کمک هنجارها را تسهیل می‌کند. درست است که هایک منکر این نیست که در صورتی که نظام قواعد اجتماعی دستیابی به اهدافی را که خود به پیروی‌کنندگان از نظام القا کرده است تسهیل نکند می‌توان آن نظام را تغییر داد، امّا نمی‌تواند بپذیرد که توضیح خود قواعد برحسب سهم و نقش آنها در دستیابی افراد به اهداف توضیح بنیادین قواعد باشد. به عکس، توضیح بنیادین قواعد باید توضیحی بر اساس انتخاب طبیعی از آن نوعی باشد که در نظریّهٔ داروین هست.

نتیجهٔ نهایی بحث پیشین دربارهٔ تضادّها و خویشاوندیهای نگرش هایک و نگرش بکر این است که گزینشِ طبیعیِ قواعدِ رقیبِ عمل و ادراک، مکانیسم تکامل فرهنگی است. انتخاب عقلانی گهگاه در این فرایند انتخاب طبیعی وارد می‌شود امّا آن را توضیح نمی‌دهد. سؤالی که بلافاصله پیش می‌آید این است که آیا این گزارش از تکامل اجتماعی یا فرهنگی با فردگراییِ متدولوژیک سازگار است یا نه. تردیدی نمی‌توان داشت که زمانی که هایک از تکاملی فرهنگی سخن می‌گوید که بر اثر گزینش گروههای رقیب از طریق قواعد و ورزشهای رقیب پیش می‌آید، این گزینش گروه را واجد خصلت فردگرایانهٔ متدولوژیک می‌داند. منظور این است که در اینجا گروه همچون وسیله‌ای اکتشافی در نظر گرفته می‌شود و نه همچون واحد بنیادین نظریّه. واحد بنیادین فقط می‌تواند ژن یا تبار ژنتیک باشد. در عین حال، رویهمرفته

روشن و بدیهی نیست که این به کارگیری نظریهٔ گزینش طبیعی در زمینهٔ توضیح اجتماعی کاملاً با فردگرایی متدولوژیک سازگار است یا نه. به هر صورت، فردگرایی متدولوژیک در یکی از صورتبندیهای خود برنامه‌ای توضیحی است که در آن توضیحات اجتماعی از طریق شیوهٔ تجزیه‌ای-ترکیبی[1] به اعمال، تصمیمات، و نیّات عاملان فردی ختم می‌شود. چنین فردگرایی متدولوژیکی یقیناً حق دارد در برابر داعیه‌های دروغین دستیابی به قدرت توضیح اجتماعی از طریق ارجاع به کلیّتهای اجتماعی مرموز[2] مقاومت کند. مشکل و مسئله‌ای که نگرش انتخاب طبیعی دارد این است که این نگرش در توضیح خصیصه‌های شخصیتی، طینت، و سرشت افراد از طریق رجوع به ارزشهای بقایی، مقاصد و انتخابهای فردی را از جایگاهی که باید در سطح نهایی توضیح اجتماعی داشته باشند محروم می‌کند. سطح نهایی توضیح در نظریهٔ انتخاب طبیعی را بازساخت و تولید مثل ژنتیک اشغال می‌کند. در اینجا با موردی مشابه آنچه در نظریهٔ اخلاقی فایده‌گرایان هست مواجه هستیم. فایده‌گرایان نمی‌توانند از نظر اخلاقی فردگرا باشند، و دلیلش هم صرفاً، یا حتّی در وهلهٔ نخست، سیاستهای تسلویحی جمع‌گرایانهٔ آنان نیست، بلکه قاطعانه دلیلش این است که فایده‌گرایان افراد را به مجموعه‌ای از اپیزودهای لذّت و درد منحل می‌کنند. ممکن است به نظر بیاید که نظریهٔ گزینش طبیعی نیز بر همین‌سان انتخابهای عاملان فردی را از جایگاه کانونی و محوری‌شان در مقام توضیح به زیر می‌کشد، زیرا انتخابهای عاملان فردی را متغیّرهایی وابسته به بخت بقا می‌کند.

سؤال دوّمی که پیش می‌آید این است که آیا نگرش گزینش طبیعی به زندگی اجتماعی در معنایی قابل اعتراض فروکاست‌گرا[3] است؟ یقیناً چنین اتّهامی را فیلسوفی ویتگنشتاینی نظیر پیتر وینچ،[۳۸] یا فردی نظیر مایکل

1. resolutive-compositive method
2. occult social collectivities
3. reductionist

اوکشات می‌تواند مطرح کند، که هر دو همگون‌سازیِ تغییرات اجتماعی را با فرایندهای طبیعی نشانه و گواه نوعی اشتباهِ مقوله‌ای اساسی می‌دانند. امّا به نظر من چنین می‌آید که این محکوم کردنِ پیشینیِ نگرش هایک (و بکر) بسیار دور از حزم و احتیاط است. مقولات اندیشه مانند چیزهایی افلاطونی نیستند که مصون از تغییر باشند، بلکه در جریان تحقیق پدیدار می‌شوند. دوگانگی واقعه و عمل که پس‌زمینهٔ دوگانه کردن متدولوژیک علوم طبیعی و علوم اجتماعی در فلسفهٔ وینچ است نمی‌تواند نکته‌ای ثابت در اندیشهٔ ما باشد، بلکه باید اگر تحقیقاتْ اولویّت نقش فرایندهای «طبیعی» را در شکل‌گیری حوادث اجتماعی نشان داد از این دوگانه کردن و دوگانگی درگذشت. اگر نظریّه‌های زیست‌ـجامعه‌شناختی و انتخاب طبیعی، چنانکه نوید می‌دهند، موفق شدند منابع و سرچشمه‌های تغییر فرهنگی را آشکار کنند، آنگاه باید از دوگانگی عمل‌ـواقعه دست کشید یا آن را از بیخ و بن تعدیل کرد.

امّا این سؤال مربوط به فروکاست‌گرایی جنبهٔ دیگری هم دارد که به مسئلهٔ فردگرایی متدولوژیک ربط پیدا می‌کند. منظورم این سؤال است که آیا نظمی که به صورت خودانگیخته توسّط تعدادی از افراد پیرو قواعد ایجاد شده است قابل فروکاستن به صفات آن افراد مورد بحث هست یا نه. در بستر تحقیقی بسیار مشابهِ تحقیقِ هایک، رابرت نازیک استدلال می‌کند که توضیحات مبتنی بر دست نامرئی نمی‌توانند توضیحات فردگرایانهٔ متدولوژیک باشند.[۳۹] بی‌آنکه بخواهیم تفصیل استدلالهای او را در اینجا دوباره بیاوریم، می‌توانیم بگوییم که اشارهٔ نازیک به مشکل ارائهٔ گزارشی فردگرایانه از نظمی است که حاصل اعمال افراد زیادی است که قصد ایجاد آن نظم را نداشته‌اند یا حتّی تصوّری از آن نظم ندارند. در زمینه‌های انسانی، گزارش منگر‌ـمیزس از منشأ پول برحسب نظریّهٔ دست نامرئی می‌تواند موردی مثالی از این مشکل باشد. آن سؤال فروکاست‌گرایی که من در ذهن دارم دقیقاً به ملاحظهٔ چنین مواردی ربط می‌یابد: آیا خصیصه‌ها و صفاتِ نظمی که حاصل اعمال افراد بسیاری است که بر اعمالشان قاعده حاکم است صفاتی نوپدید هستند که قابل فروکاستن به عناصر

موجود در آن نظمند؟ یا اینکه حتّی شناخت کامل عناصر یک نظم ما را قادر به پیش‌بینی پدیداری صفاتی از آن نظم نمی‌کند که این عناصر به وجود می‌آورند؟

به گمان من، در اینجا به گره اصلی کلّ مفهوم هایک، و درواقع به جذّابترین و عمیقترین بینش موجود در آن رسیده‌ایم. ما دیدگاه هایک را چنین توصیف کردیم که این دیدگاه بر این نکته تأکید می‌کند که تکامل فرهنگی از طریق گزینشِ طبیعیِ قواعدِ رقیبِ عمل و ادراک پیش می‌رود (رقابتی که میان ارزشها و نهادهای گروههای رقیب درمی‌گیرد). علاوه بر این، تکامل قواعدی که هایک از آنها سخن می‌گوید مشتمل بر پدیداری نظامها یا ساختارها، یا نظمهای خودانگیخته‌ای است که خصیصه‌ها و صفات آنها در کلّ از شناخت هیچ‌یک از عناصرسازای آنها به دست نمی‌آید. به نظر می‌رسد این نکته حدّی برای فروکاستن و فروکاست‌گرایی در هر جایی که نظمهای خودانگیخته هست مقرّر و معیّن می‌کند.

بدین ترتیب سوّمین عنصر در اندیشهٔ هایک در مورد نظم اجتماعیِ خودانگیخته ــ یعنی گزینش طبیعی سنّتها ــ او را از دلبستگی اتریشی به نگرشِ تجزیه‌ای-ترکیبیِ فردگراییِ متدولوژیک دور می‌کند. این عنصر از طریق جایگزین کردن توضیح بنیادین در زندگی اجتماعی براساس انتخابهای فردی با توضیح بنیادین براساس شایستگی ژنتیک از یک‌سو و نظمهای خودانگیخته از سوی دیگر این کار را می‌کند. این جابجایی و جایگزینی به نوبهٔ خود تضادّ میان روش هایک و نظریّه‌پردازان انتخاب عقلانی در نگرش اقتصادی را حادّتر می‌کند. در فصل پایانی این کتاب، سعی خواهم کرد مسائل، مشکلات، و امکاناتی را مورد بحث قرار دهم که اندیشهٔ نظم اجتماعی خودانگیختهٔ هایک، وقتی که با تمام پیچیدگی درونی‌اش دیده شود، پیش می‌آورد. تا بدینجا دیدیم که این اندیشه پیامدهای ضمنی مهمّی در فلسفهٔ علوم اجتماعی دارد. پیامدهای آن برای فلسفهٔ حقوق و فلسفهٔ سیاسی، و استفاده از آن در دفاع از آزادی فردی، شاید حتّی مهمتر از این باشند و حتماً ارزش تحقیق و بررسی دارند.

یادداشتهای فصل دوّم

1. Hayek, [B-15], *Law, Legislation and Liberty,* vol. I, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 17.

۲. دکارت همواره هم مرتکب خطاهایی نمی‌شد که هایک در او یا پیروانش تشخیص می‌دهد. در این زمینه رجوع کنید به :

Stuart Hampshire, «On Having a Reason», Chapter 5 of G. A. Vesey, ed., *Human Values,* Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. II, 1976-7, Harvester Press, 1976, p. 88.

در این نوشته همشر به شیوهٔ هایکی از «خطایی دکارتی» سخن می‌گوید که «اساساً خطای خود دکارت نبود»، و «مربوط به فرض گرفتن پیوندی ضروری میان اندیشه از یک‌سو و آگاهی و وضوح از سوی دیگر است...»

3. Hayek, [B-13], *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* London: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 73.

در مورد دیدگاه هایک در زمینهٔ نظم خودانگیخته رجوع کنید به :

Norman P. Barry, «The Tradition of Spontaneous Order», *Literature of Liberty,* 5 (Summer 1982), 7-58.

4. Hayek, [B-13], *Studies*, pp. 71-2.

5. Hayek, [B-15], *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, p. 13.

6. Hayek, [B-17], *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 253.

7. Hayek, [B-13], *Studies,* p. 76.

«این مسئله که کهکشانها یا نظامهای خورشیدی چگونه تشکیل می‌شوند و ساختار حاصله از آنها چیست بیشتر به مسائلی که علوم اجتماعی با آن رودرروست شباهت دارد تا به مسائل مکانیک...» همچنین نگاه کنید به [B-16]:

Law, Legislation and Liberty, vol. II, London: Routledge & Kegan Paul, 1976, pp. 34-40.

8. Hayek, [B-17], *New Studies,* p. 250.

۹. در مورد اسپنسر نگاه کنید به نوشتهٔ زیر:

J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist,* London: Heinemann, 1971.

10. Hayek, [B-18], *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 153-5.

11. See Peter Winch, «Nature and Convention», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60 (1959-60): 231-52, reprinted as chapter 3 of Winch's *Ethics and Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

پوپر در برخی نوشته‌هایی که پس از جامعهٔ باز و دشمنان آن انتشار یافته است به موضع هایکی نزدیکتر می‌شود. خصوصاً در «به سوی نظریهٔ عقلانی سنّت»، شاید در پاسخ به نوشته‌های اوکشات، او به گونه‌ای قاطع از دوگانگی سوفسطاییانهٔ طبیعت و آداب که در نوشته‌های پیشین او هست دست می‌کشد. رجوع کنید به کتاب زیر:
Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

12. Hayek, [B-10], *The Sensory Order*, London: Routledge & Kegan Paul, 1952, p. 180; and [B-15], *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 39.

۱۳. بهترین منبع برای نقد هیوم از عقلانیّت اخلاقی همچنان رساله دربارهٔ طبیعت انسانی او، خصوصاً کتاب سوّم، بخش اوّل است.

۱۴. ارجاع و اشارهٔ من عمدتاً به جلد اوّل تریلوژیِ زیرِ چاپ اوست:
The Fatal Conceit: the Intellectual Error of Socialism
هایک در این تریلوژی آشکارتر از هر جای دیگر به شباهتها و تفاوتهای تکامل فرهنگی و تکامل بیولوژیکی اشاره می‌کند.

15. «Rules, Perception and Intelligibility» [A-142, reprinted as chapter 3 in B-13, *Studies*].

هایک در نوشتهٔ فوق قواعد عمل را چنین به قواعد ادراک پیوند می‌دهد:

... توانایی کودک برای درک معانی مختلف جملاتی که با ساختار دستوری مناسبی ادا می‌شوند بارزترین مثال از توانایی درک قواعد است. قواعدی که ما نمی‌توانیم بیانشان کنیم صرفاً بر اعمال ما حاکم نیستند. آنها بر ادراک ما هم حاکم هستند، خصوصاً ادراک ما از اعمال دیگران. کودکی که در گفتارش دستور زبان را به کار می‌گیرد بی‌آنکه قواعد دستور زبان را بداند نه‌تنها همهٔ سایه‌های معنایی سخنان

دیگران را که با قواعد دستوری بیان می‌شوند می‌فهمد، بلکه حتی قادر است اشتباهی دستور زبانی را در گفتار دیگران تصحیح کند. (*Studies*, p. 45)

16. See Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, pp. 18-22.

در کتاب فوق گزارش روشن‌کننده‌ای در مورد توضیحات مبتنی بر دست نامرئی آمده است.

17. See Carl Menger, *Principles of Economics*, trans., J. Dingwall and B. F. Hoselitz, intro. by F. A. Hayek, New York and London: New York University Press, 1981, chapter 8.

18. See Hayek's [B-13], *Studies*, chapter 4.

۱۹. رابطهٔ میان سودمندی یک قاعدهٔ رفتاری و تأثیر آن بر رشد تعداد افراد انسان را هایک در نوشته‌هایی که هنوز منتشر نشده‌اند، خصوصاً جلد اوّل *The Fatal Conceit* مورد بحث و بررسی قرار داده است.

20. See Hayek, [B-13], *Studies*, p. 61:

«... اگر "معنا داشتن" یعنی داشتن جایگاهی در نظمی که ما در آن با سایر افراد مشترک هستیم، خود این نظم نمی‌تواند معنایی داشته باشد زیرا نمی‌تواند جایگاهی در خودش داشته باشد.»

۲۱. اذعان خود هایک در مکاتبات شخصی‌ام با او.

22. See Hayek, [B-12], *The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 160.

۲۳. در مورد بحث محاسبه و حسابگری نگاه کنید به :

The Journal of Liberation Studies 5 (Winter 1981).

خصوصاً مقالهٔ تاریخی زیر:

Don Lavoie, «A Critique of the Standard Account of the Socialist Calculation Debate», pp. 41-87.

۲۴. هر سه نقل قول در صفحات ۸۰ تا ۸۱ [B-7] آمده است:

Individualism and Economic Order, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

25. Ibid., p. 50.

26. Israel M. Kirzner, *Competition and Entrepreneurship,* Chicago and London: University of Chicago Press, 1973, p. 68.

27. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* London: Unwin, 1974, chapter 16.

28. See Paul Craig Roberts, *Alienation in the Soviet Economy,* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1971.

29. See R. D. Laing, *The Politics of the Family.*

کتاب فوق گزارش مفیدی از این تحقق عرضه می‌کند.

30. Walter Block, *Defending the Undefendable,* New York: Fleet Press.

31. L. von Mises, *Human Action,* Chicago: Henry Regnery, 1966, Part One.

32. Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior,* Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. 5.

33. Ibid., p. 7.

34. Henri Le Page, *Tomorrow, Capitalism,* La Salle and London: Open Court, 1978, p. 176.

35. Becker, *Economic Approach,* p. 294.

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

37. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* London: Unwin, 1974, chapters 11-14.

38. Peter Unwin, *The Idea of a Social Science,* London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

39. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* New York: Basic Books, 1974, pp. 21-2.

۳

قانون آزادی

منشأ و ماهیّت قانون

درک هایک از قانون از گزارش او از ماهیّت اخلاق جدایی‌ناپذیر است، و کمتر جنبه‌ای از آثار او به اندازهٔ این مفهوم او از اخلاق بد فهمیده شده است. غالباً او را به عنوان کسی که معتقد به نسبی‌گرایی در اخلاق است و از اخلاق تکاملی دفاع می‌کند مورد انتقاد قرار داده‌اند و حتّی او را «قاعده‌ـفایده‌گرا»[۱] خوانده‌اند، نسبتی که هرچند به اندازهٔ دو مورد قبلی بیراه نیست ولی به هرحال نادرست است. بگذارید ببینیم آیا ما می‌توانیم این سردرگمی و خلط مبحث را از میان برداریم؟

در وهلهٔ نخست، زندگی اخلاقی در نظر هایک خودش جلوه‌ای از نظم خودانگیخته است. اخلاق نیز، مانند زبان و قانون، به صورتی طرّاحی‌نشده از دل زندگی انسانها با یکدیگر سر برآورده است: در واقع اخلاق چنان با زندگی انسان عجین است که یکی از اجزای سازندهٔ آن به حساب می‌آید. احکام اندرزین اخلاقی به هیچ‌وجه پیش‌انگاره‌شان اقتدار انسانی یا الاهی نیست که مثلاً از آن مراجع اقتدار صادر شده باشند، و از نظر زمانی و تاریخی نیز مقدّم بر نهادهای دولتی و حکومتی هستند. در وهلهٔ دوّم، محتوای تفصیلی آداب و رسوم اخلاقی که به صورتی طرّاحی‌نشده در جامعه پدیدار می‌شوند

---

۱. rule-utilitarianism: شکلی از فایده‌گرایی که طبق آن اعمال فردی بر این اساس ارزیابی می‌شوند که آیا آن اعمال با قاعدهٔ اخلاقی موجّهی تطبیق دارند یا نه. البتّه خود قاعده‌ـفایده‌گرایی هم اشکال متفاوتی دارد.

تغییرناپذیر و ثابت نیست. آداب و رسوم اخلاقی غالباً آهسته‌آهسته و به صورتی نامحسوس، و مطابق با نیازها و شرایط انسانهای تابع اخلاق تغییر می‌کنند. آداب و رسوم اخلاقی بایستی (طبق نظر هایک در این فرضیّه) به عنوان بخشی از خودِ نظام اجتماعیِ متحوّل در نظر گرفته شوند.

حال در این مقطع احتمال آن هست که اتّهام نسبی‌گرایی اخلاقی یا تکامل‌گرایی اخلاقی فوراً بر هایک وارد شود، امّا این نقدها حقیقت و واقعیّتِ زیادی ندارند. هایک از مسیر بحثش خارج شده تا موضع خود را از هرگونه اخلاق تکاملی متمایز سازد. او در اساسنامهٔ آزادی می‌نویسد:

> این واقعیّتی است که ما باید بپذیریم که حتّی آنچه ما زیبا یا خیر به حساب می‌آوریم قابل تغییر است ــ اگرنه به شیوه‌ای چنان نمایان که به ما حق بدهد موضعی نسبی‌گرایانه اتّخاذ کنیم، دست‌کم به این معنا که از بسیاری جهات ما نمی‌دانیم که چه چیزی در نظر نسل دیگری زیبا یا خیر جلوه خواهد کرد... انسان نه‌تنها به دلیل شناختش، بلکه به دلیل ارزشها و اهدافش نیز آفریدهٔ تمدّنش به حساب می‌آید؛ در نهایت امر، ربط همین آرزوهای فردی به دوام و استمرار گروه یا نوع است که معیّن می‌کند آنها می‌مانند یا تغییر می‌کنند. البتّه اشتباه است اگر معتقد باشیم که می‌توانیم نتیجه بگیریم که ارزشهای ما چه باید باشند صرفاً به این دلیل که می‌دانیم آنها محصول تحوّل و تکامل هستند. امّا نمی‌توانیم به شکلی عقل‌پسند تردید کنیم که این ارزشها را همان نیروهای تکاملی که هوش و خرد ما را به بار آورده‌اند، خلق می‌کنند و تغییر می‌دهند.[۱]

پس استدلال هایک در اینجا آشکارا این نیست که ما می‌توانیم روند تکامل اجتماعی را به صورت معیاری برای حلّ معضلات اخلاقی به کمک فرابخوانیم، بلکه نظر او این است که ما ملزم به این هستیم که آداب و رسوم اخلاقی جاری‌مان را محصول فرایند تکاملی درازمدّتی بدانیم. مسلّماً، چون هیچ چیزی در محتوای تفصیلی آداب و رسوم اخلاقی ما تغییرناپذیر و

تغییرنادادنی نیست، پس ما ناچار هستیم این اندیشه را که آداب و رسوم خصلت کلّی یا ثابت و جامد دارند کنار بگذاریم، امّا چنین سخنی فاصلهٔ بسیار با آموزهٔ نسبی‌گرایی اخلاقی دارد. هایک دربارهٔ ابهام و چندپهلو بودن نسبی‌گرایی می‌نویسد:

... ارزشهای فعلی ما صرفاً به صورت عناصری از سنّت فرهنگی خاصّی وجود دارند و تنها برای مرحله‌ای کم و بیش طولانی در روند تکامل معنا و اهمیّت دارند ــ چه این مرحله بخشی از حیات پیش‌ـانسانی اجداد ما را هم در بر بگیرد و چه محدود به دوره‌های معیّنی از تمدّن بشری شود. ما هیچ دلیل و بنیانی نداریم که برای این ارزشها وجودی ازلی و ابدی قائل شویم، درست مثل خود نژاد انسان. بنابراین فقط به یک معنا ممکن است و می‌توانیم به صورتی مشروع ارزشهای انسانی را نسبی فرض کنیم و از احتمال تکامل بعدی آنها سخن بگوییم.
امّا این بینش عامّ بکلّی با ادّعاهای نسبی‌گرایان اخلاقی، فرهنگی، یا تاریخی و اخلاقِ تکاملی متفاوت است. اگر کلّی بگوییم، در عین اینکه ما می‌دانیم که همهٔ این ارزشها نسبت به چیزی نسبی هستند، امّا نمی‌دانیم نسبت به چه چیز است که نسبی هستند. ممکن است ما بتوانیم طبقهٔ کلّی شرایطی را که صورت اینچنینی به ارزشها داده‌اند مشخّص کنیم، امّا شرایط خاصّی را که این ارزشها بدان بستگی دارند نمی‌دانیم، و نمی‌دانیم که اگر آن شرایط کلّی دیگر می‌بودند، این ارزشها به چه صورتی درمی‌آمدند. غالب نتیجه‌گیریهای نامشروع حاصل تفسیرِ اشتباه‌آمیزِ نظریّهٔ تکامل به عنوان اثبات تجربی یک روند هستند. زمانی که پی می‌بریم نظریّهٔ تکامل جز طرحی کلّی از توضیح عرضه نمی‌کند که فقط در صورتی برای توضیح پدیده‌های خاصّ کافی خواهد بود که تمام واقعیّاتِ عمل‌کننده در جریان تاریخ را بدانیم، روشن می‌شود که ادّعاهای انواع گوناگون نسبی‌گرایان (و اخلاق تکاملی) بی‌پایه است.[۲]

پس هایک با هیچ‌یک از انواع نسبی‌گرایی یا تکامل‌گرایی اخلاقی موافقتی

ندارد، امّا کاملاً هم از این بیانات او روشن نیست که آیا او گمان می‌کند آداب و رسوم متغیّر بشر درواقع هستهٔ بی‌تغییر یا محتوای ثابتی دارد یا نه. برای بررسی این سؤال آخر، و برای آنکه فهم عمومی بهتری از مفهوم هایک از اخلاق به دست آوریم، لازم است به دِینی که او به هیوم دارد بنگریم، زیرا تأثیر فلسفه و نگاه هیوم بر فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ اخلاق هایک همه‌جانبه و عمیق است.

هایک به پیروی از هیوم فرض می‌کند بر اساس برخی واقعیتهای عامّ در مورد وضع بغرنج بشر، آداب و رسوم اخلاقی که به گونه‌ای خودانگیخته در میان انسانها پدیدار می‌شوند همگی ویژگیهای معیّن مشترکی دارند، یا به سخن دیگر اصول مشترکی را به نمایش می‌گذارند. در میان واقعیّتهای عامّی که هیوم در رساله ذکر می‌کند، و هایک هم آنها را در «فلسفهٔ حقوقی و سیاسی دیوید هیوم»[1] نقل می‌کند، یکی سخاوت محدود و ناقص و ناکامل بودن عقل انسانها و دیگر کمیابی علاج‌ناپذیر وسایل ارضای نیازهای انسانهاست. همان‌گونه که هایک به صورتی مجمل و گویا می‌نویسد: «بنابراین، این ماهیّت شرایط، یا به قول هیوم "ضرورت اجتماع انسانی"، است که "سه قانون بنیادین طبیعت" را به وجود می‌آورد: یعنی قانونهای "پایداری مالکیّتها، انتقال آن با رضایت، و وفای به عهد".» و هایک این قطعه را به نقل قولهای کاملتری از رسالهٔ هیوم مزیّن می‌کند: «هرقدر هم که قواعد عدالت **مصنوعی** باشند، نمی‌توانند **دلبخواهی** باشند. و نابجا و نادرست هم نیست که آنها را **قوانین طبیعت** بخوانیم؛ اگر که منظورمان از طبیعی چیزهای مشترک میان انواع باشد، یا حتّی اگر معنای آن را محدود به چیزهایی جدایی‌ناپذیر از انواع بکنیم».[۳]

پس سه قاعدهٔ عدالت یا قوانین طبیعت هیوم، محتوایی ثابت به مفهوم هایک از اخلاقی متحوّل می‌دهند. این قواعد آنچه را که حقوقدان برجستهٔ آکسفورد، ایچ. ال. اِی. هارت[2]، روشنگرانه، «محتوای حدّاقلی قانون طبیعی»

---

1. «The Legal and Political Philosophy of David Hume»

۲. H. L. A. Hart، (۱۹۰۷ــ۱۹۹۲). فیلسوف حقوق انگلیسی.

خوانده است،[۴] دربر می‌گیرند. به عقیدهٔ هایک و هیوم توجیه این قواعد بنیادین عدالت، و محتوای تفصیلی و متغیّر عناصر کم‌دوامتر اخلاق این است که آنها شرایطی صرف‌نظرناکردنی برای ارتقای رفاه انسان هستند. بر این اساس است که در فلسفهٔ اخلاقِ هایک نیز مانند فلسفهٔ اخلاقِ هیوم، نوعی اعتقادِ بنیادین فایده‌گرایانه به چشم می‌خورد. امّا این فایده‌گرایی نوعی فایده‌گرایی بسیار غیرمستقیم است و شباهتش به فایده‌گرایی فیلسوف اخلاق قرن نوزدهم کیمبریج، هنری سجویک[1] (۱۸۳۸ـ۱۹۰۰)، بسی بیشتر از شباهت آن به فایده‌گرایی جرمی بنتام یا جان استیوارت میل است.[۵] اجزای فایده‌گرایانهٔ مفهوم اخلاق نزد هایک از این نظر غیرمستقیم هستند که او هرگز فرضش بر این نیست که ما باید به اصلی فایده‌گرایانه متوسّل شویم تا بتوانیم به مسائل عملی پاسخ بدهیم یا اینکه توسّل به اصلی فایده‌گرایانه برای پاسخ به مسائل عملی‌شدنی است: زیرا، با توجّه به غرض‌ورزی و خطاپذیری زیاد فهم و درک ما، بهتر آن است که از قواعد رفتاری پذیرفته‌شده در جامعه‌مان تبعیّت کنیم. هایک معتقد است این قواعد به نوبهٔ خود هرگز نمی‌توانند موضوع نوعی بازسازی عقلانی به شیوهٔ بنتامی باشند، بلکه فقط به صورت جزئی، تدریجی، و آهسته اصلاح می‌شوند. هایک با ردّ این ادّعا که اصول فایده‌گرایانه می‌توانند بر اعمال خاصّی حاکم باشند و سودمندی و فایده می‌تواند قواعد اجتماعی تازه‌ای به دست دهد، روشن می‌کند که جنبهٔ فایده‌گرایانهٔ نظریّهٔ اخلاقی او **غیرمستقیم یا فایده‌گرایانهٔ سیستمی** است، چون نقش صحیح و درست سودمندی و فایده تجویزی یا عملی نیست بلکه صرفاً معیاری برای ارزیابی کلّ نظامهای قواعد یا ورزشهاست. من در اینجا بدین جهت به **جنبهٔ** فایده‌گرایانهٔ نظریّهٔ اخلاقی هایک اشاره می‌کنم تا تأکید کرده باشم که در نظر هایک هیچ «اصل فایده یا سودمندی» بنیادین نیست، بلکه آنچه بنیادین است آزمون کانتی تعمیم‌پذیری و کلیّت‌پذیری است. تردیدی

1. Henry Sidgwick

نیست که هایک همواره در اخلاقِ کانتی بوده است و اعتقاد داشته است ضرورتهای عدالت و رفاه همگانی را می‌توان از اندیشهٔ عقل عملی کانت برگرفت، اندیشه‌ای که مشتمل بر پذیرش احکام اندرزین رفتاری در همهٔ موارد مشابه است. آنچه در اخلاقِ کانتی هایک متمایز است این بینش اوست که ضرورتهای عدالت لزوماً در رقابت با ضرورت رفاه همگانی نیست، بلکه بستر و شالوده‌ای از عدالت جزو شرایط صرف‌نظرناکردنی برای دستیابی موفقیّت‌آمیز به رفاه همگانی است. این بینش هایک درواقع از مطالعهٔ آثار هیوم مایه می‌گرفت که همواره با وضوح می‌گوید که سودمندی قواعد عدالت بستگی به این دارد که به خاطر وصول به بهره‌ای آشکار در جهت رفاه هرگز از سر و ته آن قواعد نزنیم.

و باز، جنبهٔ فایده‌گرایانهٔ نگرش هایک از این جهت متمایز است که او بروشنی هرگونه مفهوم لذّت‌پرستانه را از محتوای سودمندی و فایده کنار می‌گذارد.[۶] پس او رفاه فایده‌گرایانه را چگونه می‌فهمد؟ یعنی ما چگونه باید نظامهای مختلف قواعد را از جهت تأثیرشان در ارتقای رفاه و بهزیستی ارزیابی کنیم؟ در اینجا هایک به فایده‌گرایی ترجیحی[۱] مُدرن نزدیک می‌شود، امّا صورتبندی کاملاً تازه‌ای به آن می‌دهد و می‌گوید آزمون هر نظامی از قواعد این است که آیا بخت فردی نامعلوم و گمنام را در دستیابی به اهداف نامعلومش بیشینه می‌کند یا نه.[۷] در مفهوم هایک، ما مقیّد به پذیرفتن مجموعه‌ای تاریخی از قواعد اجتماعی، به همان صورتی که می‌یابیمشان، نیستیم؛ می‌توان این قواعد را اصلاح کرد تا بخت فردِ نامعلوم برای رسیدن به اهدافش بیشتر شود. خواهیم دید که این نوعی مفهوم بیشینه‌کننده است، امّا نه مفهومی که فایده و سودمندی را چونان چیزی خنثی و ظرف ارزشهایی ذاتی و درونی در نظر می‌گیرد که شدّت و قدر و اهمیّت آنها ممکن است متفاوت باشد. درواقع هایک وقتی که نقطهٔ قیاسش را فردی نامعلوم قرار می‌دهد،

---

۱. preference-utilitarianism: صورتی تازه از فایده‌گرایی که طبق آن مبنای ارزیابی و ارزشگذاری اعمال تأثیر آنها در برآوردن «علائق و منافع»، یا به‌اصطلاح عامّ، ارضای تمایلات یا ترجیحات و سلایق اشخاص است. ــم.

نظریّه‌اش، چنانکه خود نیز اذعان می‌کند،[۸] به الگوی انتخاب عقلانی راولز در پشت حجاب جهل نزدیک می‌شود، یعنی همان الگویی که راولز در کتاب نظریهٔ عدالت[1] عرضه کرده است.

به محض اینکه از مشکلِ اشتقاقِ اصولِ عدالت در نظریّهٔ عدالت راولز، که نظریّه‌ای از نوع قراردادگرایانه است، یاد کردیم، این سؤال برای ما پیش می‌آید که چگونه فایده‌گراییِ غیرمستقیم یا سیستمیِ هایک مبنایی برای قواعد عدالتی که او از آنها دفاع می‌کند فراهم می‌آورد، و خصوصاً دفاعِ هایک از اولویّتِ آزادی چگونه با نگرش فایده‌گرایانهٔ او جفت و جور می‌شود.

در اینجا بجاست که ملاحظات مختلفی مطرح گردد. نخست، هایک بی‌شک در این اعتقاد خود که قواعد عدالت باید بر هرگونه ادّعای بخصوص نسبت به رفاه اولویّت داشته باشد پیرو هیوم است و دلیل این اولویّت را هم این می‌داند که قواعد عدالت شرط ضروری برای ارتقای رفاه همگانی هستند. و باز باید توجّه کرد که قاعدهٔ دوّم عدالت هیوم، انتقال مالکیّت و دارایی با رضایت، خود قلمرو محصور و محافظت‌شده‌ای را عرضه می‌کند و بدین ترتیب آزادی فردی را ارتقا می‌دهد. و سرانجام، هایک با قوّت و قدرت استدلال می‌کند که اگر افراد آزاد باشند که از شناخت و دانش و منابع خود بیشترین بهره را برگیرند، آنها بایستی در بستر قواعد معلوم و پیش‌بینی‌پذیری این کار را بکنند که قانون بر آن حاکم است. هایک معتقد است در بستر آزادی تحت حکومت قانون است که عدالت و رفاه همگانی، هر دو، جاری می‌شوند. درواقع، تحت حکومت قانون، عدالت و رفاه همگانی همگرا می‌شوند و دیگر اهداف یا ارزشهایی متضادّ و ناهمساز نیستند.

آزادی فردی تحت حکومت قانون

آزادی فردی در مفهومی که هایک از آن دارد زاییده و مخلوق قانون است و

1. *Theory of Justice*

بیرون از جامعهٔ مدنی نمی‌تواند وجود داشته باشد. او حتّی پا را از این هم فراتر می‌گذارد و ادّعایی را مطرح می‌کند که سخت‌تر از همهٔ بخشهای فلسفهٔ او مورد انتقاد قرار گرفته است. او می‌گوید حکومت قانون اگر درست فهمیده شود و به صورتی منسجم به اجرا گذاشته شود بایستی لزوماً حافظ آزادی فردی باشد. بسیاری از منتقدان هایک این نکته را مطرح کرده‌اند که معلوم نیست به چه دلیلی حکومت قانون، حتّی به آن صورتی که خود هایک به تصوّر درمی‌آورد، نبایستی به هیچ‌روی راه به سیاستهای سرکوبگرانه یا وضع قوانین ظالمانه بدهد. برخی از منتقدان هایک این ایراد را به ایراد دیگری ربط داده‌اند که از نظر آنان اساسی‌ترین ایراد در فلسفهٔ سیاسی هایک است، یعنی اینکه فلسفهٔ سیاسی هایک در سطحی بنیادین هیچ اعتقادی به حقوق انسانی خدشه‌ناپذیر و نقض‌ناپذیر در دل خود ندارد. حاصل جمع این دو نقد مرتبط به هم این است که حکومت قانونِ پیشنهادیِ هایک فقط در صورتی حافظ آزادی فردی خواهد بود که پیشتر حقوق اخلاقی قدرتمندی، در مورد انواع مختلف آزادیها، در دل آن جای گرفته باشد: آزمون تعمیم‌پذیریِ کانتی به خودی‌خود تقریباً هیچ محتوای خاصّی ندارد، زیرا حتّی با وجود آن قوانین بسیار ظالمانه و سرکوبگرانه می‌توانند همچنان دوام و بقا داشته باشند، چون قانونگذاران آن‌قدر زیرک هستند که از ذکر گروههای خاصّ یا نام بردن از افراد معیّن در پی‌ریزی قانون پرهیز کنند. پس هستهٔ اصلی این نقد این است که توقّع هایک در آزمونِ مطلقاً صوریِ تعمیم‌پذیری بیش از آنی است که منطقاً می‌توان از آن انتظار داشت و بدین ترتیب آرمانِ حکومتِ قانون را با سایر خیرها و فضایل سیاسیِ کاملاً متمایز درهم می‌آمیزد.

این نقد بنیادین بر نظریهٔ هایک را هموی[1][۹]، و راز[2][۱۰] به صورت قدرتمندی عرضه کرده‌اند و من خود نیز در نوشته‌های پیشینم بر آن صحّه گذاشته‌ام،[۱۱] امّا اکنون به نظرم این نقد بیانگر نگرش ضعیف و اشتباه‌آمیز به

1. Hamowy 2. Raz

ماهیّت و نقش تعمیم‌پذیری کانتی در فلسفهٔ حقوق هایک است. این نقد تجسّم این خطاست که در نظریهٔ هایک، یا درواقع در نظریهٔ کانت، تعمیم‌پذیری صرفاً آزمونی صوری است. علاوه بر این، این نقد از درک اصالت و قدرت مفهومِ هایکیِ عدالت که مبتنی بر حقوق نیست، بلکه فراروندی یا کارشیوه‌ای است، امّا در عین حال قلمرو محفوظی از آزادی عمل به افراد اعطا می‌کند، عاجز مانده‌است. بگذارید سعی کنیم از خطاهای این نقد عامّ از هایک پرده برداریم. نخست نگاهی بیندازیم به اینکه آزمون کانتی عملاً در فلسفه‌اش چگونه عمل می‌کند.

هایک در «اصول نظم اجتماعی لیبرال»[1] می‌نویسد: «آزمون عدالتِ یک قاعده را معمولاً (از زمان کانت) "تعمیم‌پذیری" آن می‌دانند، یعنی امکان اینکه آرزو کنیم که آن قواعد در همهٔ موارد مرتبط با وضعیّت و شرایط بیان‌شده در آن به اجرا گذاشته شوند ("حکم مطلق")».[۱۲] در توضیح تاریخیِ مطلب، هایک می‌نویسد:

> بعضاً گفته شده است که کانت نظریهٔ «دولت برحق» (Rechts-Staat) را از طریق اِعمال مفهوم حکم مطلق خود بر امور عمومی ساخته و پرداخته کرد. احتمالاً جریان به عکس بوده است، و کانت نظریهٔ حکم مطلق خود را با اِعمال مفهوم حکومت قانون بر اخلاقیّات به دست آورد، مفهومی که او به شکلی حاضر و آماده در نوشته‌های هیوم یافته بود.[۱۳]

این استدلالِ خودِ هایک که آن اصول لیبرالی عدالت که بیشترین آزادی را به همگان اعطا می‌کند حاصل اعمال تعمیم‌پذیری کانتی بر احکام اندرزین سازندهٔ نظم حقوقی است، تقریباً به نظر همهٔ منتقدان و مفسّران او ناقص و ناکافی آمده است. بنابراین راز ابتدا نقل قول زیر را از هایک می‌آورد:

---

1. «Principles of a Liberal Social Order»

مفهوم آزادی تحت حکومت قانون که عمده‌ترین موضوع این کتاب است متکّی بر این اعتقاد است که اگر ما از قانون اطاعت کنیم، و منظور از قانون همان قواعد انتزاعی عامّی است که بی‌در نظر گرفتن اِعمالشان بر ما وضع می‌شوند، ما تابع ارادهٔ فرد دیگری نخواهیم بود و بنابراین آزاد خواهیم بود. و چون آن قاضی که قانون را اِعمال می‌کند هیچ نوع آزادی در اخذ نتایجی که از مجموعهٔ قواعد موجود و واقعیّات خاصّ در هر مورد به دست می‌آید ندارد، می‌توان گفت که آنچه حاکم است قانون است و نه افراد... چون قانون حقیقی از هیچ مورد جزئی و خاصّی نباید نام ببرد، پس نباید هیچ فرد یا گروهی از افراد را متمایز کند.

راز دربارهٔ این قطعه نوشته چنین اظهار نظر می‌کند: «آنگاه، هایک که خود به نتیجهٔ مُهملی که این قطعه در پی دارد آگاه است، مسیرش را عوض می‌کند تا باز حکومت قانون را به عنوان والاترین ضمانت آزادی عرضه کند...»[۱۴]

همووی هم بر همین وجه، به هنگام بحث از این معیارِ هایک که قوانین نباید ذکرِ نام کنند و تمیزهایی که قانون قائل می‌شود بایستی هم در درون و هم در بیرونِ گروهی که مشمول قانون هستند تأیید شود، چنین اظهار نظر می‌کند:

اینکه هیچ نام خاصّی نباید در قانون ذکر شود به هیچ‌روی افراد یا گروههای خاصّ را از ایذا و آزار قوانین تبعیض‌آمیز علیه آنان مصون نمی‌دارد و یا مانع از آن نمی‌شود که امتیازات خاصّی به کسانی اعطا شود که از بقیّهٔ مردم دریغ شده است. این‌گونه منع در مورد صورتی که قوانین ممکن است به خود بگیرند ضمانت ظاهرفریبی برای برابری حقوقی است، زیرا همواره ممکن است مجموعه‌ای از اصطلاحات توصیفی جعل کرد که منحصراً بر شخص یا گروهی خاص صدق کند بی‌آنکه نامی از آنان برده شود...[۱۵]

این ایرادهای استاندارد را چگونه می‌توان رد کرد؟

ما باید نخست توجّه کنیم که حتّی در نوشته‌های کانت یا دیگر نویسندگانِ کانتی غیراز هایک، نظیر آر. ام. هئر[1] و جان راولز، نیز آزمون تعمیم‌پذیری کارکردی بسیار بیش از حذف اشاره به گروههای خاصّ یا افراد معیّن دارد. آزمون تعمیم‌پذیری درواقع، در وهلهٔ نخست، نوعی ضرورت **سازگاری و انسجام** میان موارد مشابه را پیش می‌آورد، و از این جهت ضرورت صرفاً صوریِ عدم تبعیض و فرق نگذاشتن را تحمیل می‌کند. این نخستین مرحله یا نخستین عنصر تعمیم دادن است، یعنی از میان برداشتن و بی‌ربط کردن تفاوتهای عددی. امّا مرحلهٔ بعدیِ تعمیم دادن این است که بپرسیم آیا می‌توانیم آن قاعدهٔ مورد ارزیابی را که قرار است حاکم بر رفتار دیگران شود در مورد خودمان هم بپذیریم: این ضرورتِ **بیطرفی** میان عوامل است، ضرورتِ اینکه کسی خودش را جای دیگری یا دیگران بگذارد. و این عنصر یا معنای تلویحیِ تعمیم‌پذیری منجر به عنصر سوّم می‌شود، یعنی اینکه بی‌توجّه به سلیقه‌ها یا آرمانهای خودمان در زندگی، نسبت به سلیقه‌های دیگران بیطرف و منصف باشیم ــ یعنی ضرورت **خنثی بودن اخلاقی**. نیازی نیست که در اینجا بپرسیم این عناصر تعمیم‌پذیری دقیقاً به چه نحو به یکدیگر ارتباط می‌یابند، و بپرسیم آیا به هیچ طریق منطقیِ قطعی و محتومی عنصر اوّل متضمّن عنصر دوّم و عنصر دوّم متضمّن عنصر سوّم هست یا نه. همین‌قدر کافی است توجّه کنیم این مفهومی است که هایک خود همواره بدان تن درداده است.[۱۶]

اگر آزمون کامل تعمیم‌پذیری را در مورد آن احکام اندرزینی که نظم حقوقی را می‌سازند اعمال کنیم، خواهیم دید که نه‌تنها هرگونه اشاره و ارجاعی به افراد و گروههای خاصّ از میان می‌رود، بلکه احکام اندرزین بایستی نسبت به علائق همهٔ افراد ذیربط بیطرفانه باشند و بایستی نسبت به

۱. Richard Mervyn Hare، (۱۹۱۹ــ). فیلسوف اخلاق انگلیسی.

سلیقه‌ها یا آرمانهای آنها در زندگی خنثی باشند. اگر زمانی امکان می‌داشت که آزمون تعمیم‌پذیری بدین ترتیب و به همین صورت مادیّت پیدا کند، آنگاه می‌دیدیم که این معیار نقد چه اندازه تنومندتر از آن است که معمولاً در نظر آورده شده و امکانِ کاربرد یافته است، و اتّکای محکم هایک بر آن دیگر به نظرمان اینهمه نابجا نمی‌آمد. زیرا اگر زمانی آزمون تعمیم‌پذیری به این شکل و صورت در نظر گرفته و فهمیده شود، آنگاه این آزمون (مثلاً) بیشتر سیاستهای مداخلهٔ اقتصادی را به خاطر اینکه در جهت منافع عدّه‌ای خاصّ هستند حذف خواهد کرد و همهٔ سیاستهای اخلاق‌گراییِ حقوقی را از بیخ و بن خواهد انداخت. دو طبقهٔ وسیع از سیاستهای لیبرالی، که بنا به فرض در حکومتِ قانونِ هایکی مجازند، بدین ترتیب و با این قاعده ممنوع خواهند شد.

هایک خود بصراحت می‌گوید که آزمون تعمیم‌پذیری معنایی بس بیشتر از فقدان صوری اشاره و ارجاع به افراد و گروههای خاصّ در قوانین دارد. خود او این نکته را چنین بیان می‌کند:

> آزمون عدالتِ یک قاعده را معمولاً (از زمان کانت) «تعمیم‌پذیری» آن می‌دانند، یعنی امکان اینکه آرزو کنیم که آن قواعد در همهٔ موارد مرتبط با وضعیت و شرایطِ بیان‌شده در آن به اجرا گذاشته شوند («حکم مطلق»). این بدان معناست که آن قاعده وقتی که بر هر وضعیّت مشخصّی اِعمال شود، در تضادّ با سایر قواعد پذیرفته‌شده قرار نخواهد گرفت. بنابراین، این آزمون در نهایتْ آزمونِ سازگاری یا غیرمتناقض بودنِ کلّ نظام قواعد است آن هم نه صرفاً در معنای منطقی آن، بلکه در این معنا نیز که نظام اَعمالی که این قواعد روا می‌دارند منجر به تضادّ و کشمکش نخواهد شد.[۱۷]

پس احکام اندرزینی که با اصل تعمیم‌پذیری محک زده می‌شوند بایستی، پیش از آنکه بتوان گفت از این محک خوردن سربلند بیرون آمده‌اند، در نظامی

از قواعد تضادناپذیر یا (به اصطلاح لایبنیتس) «هم‌امکان»[1] ادغام شوند.

و باز، سازگاری و همخوانی میان قواعدِ متعدّد نوعی سازگاری و همخوانی در هر جهان ممکنی نیست، بلکه سازگاری و همخوانی در جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. در همینجاست که هایک سخت به گزارش هیوم از قوانینِ بنیادین عدالت متوسّل می‌شود، قوانینی که به نظر هایک نه‌تنها با فلسفهٔ سیاسی کانت سازگارند بلکه تا حدود زیادی الهامبخش آن نیز بوده‌اند.[۱۸] چنانکه پیشتر متذکّر شدم، محتوایِ عملیِ قواعدِ پایه‌ایِ عدالت را هیوم بر اساس ادّعاهایی انسان‌شناختی طرح می‌کند، یعنی ادّعای واقعیّتهایی عامّ در مورد وضعیّت و شرایط بشر. با تفسیر لوازم تعمیم‌پذیری در بستر ضرورتهای دائمی زندگیِ اجتماعی بشر است که ما سه قانونِ عدالتِ طبیعیِ هیوم را نتیجه می‌گیریم.

و باز توجّه کنید که در فلسفهٔ هیوم نیز مانند فلسفهٔ هایک، قوانین عدالت بر این مبنا توصیه می‌شود که شرط ضروری و صرف‌نظرناکردنی برای ادّعای رفاه همگانی هستند، یعنی در توجیه غائی آنها عنصری از فایده‌گرایی هست. امّا برای رسیدن به این نتیجه، نه هایک و نه هیوم نیازی نمی‌بینند در جهت ضرورتِ اختیار کردن «اصل فایده‌گرایی» برهانی بیاورند. به عکس، هایک نیز به طریقی بسیار مشابهِ آر. ام. هئر، که به شیوه‌ای کانتی اخلاقِ فایده‌گرایانه را بازسازی کرده است،[۱۹] مدّعی می‌شود که دلبستگی بیطرفانه به رفاه همگانی خود یکی از لوازم و ضرورتهای تعمیم‌پذیری است. خودِ شیوهٔ کانتی نوعی دلبستگی فایده‌گرایانه به رفاه همگانی را درون خود دارد و این دلبستگی چیزی نیست که بعداً به آن اضافه شده باشد. تز هایک، مانند تز هیوم، این است که اگر تصوّری روشن از شرایط زندگی انسانی داشته باشیم خواهیم دید که عدالت شرط اولیّهٔ لازم برای ارتقای رفاه همگانی است. امّا هایک نیز، مانند هئر و کانت، فکر می‌کند دلبستگی به عدالت و رفاه همگانی، هردو، را خودِ تعمیم‌پذیری یکجا در دلِ خود دارد و حکم بدانها می‌کند.

---

1. compossible

پس استدلال هایک این است که احکامِ اندرزینِ عدالتِ لیبرالی از اِعمال آزمون تعمیم‌پذیری کانتی بر اصول نظام حقوقی به دست می‌آید. هایک این نکته را خود چنین بیان می‌کند:

> عملاً متوجّه خواهیم شد که فقط قواعد «صوریِ» مستقلّ از هدف از این آزمون کانتی گذر خواهند کرد، زیرا این قواعد در مقام قواعدی که در اصل در گروههای کوچک با هدف مشترک (یعنی در «سازمانها») پدید آمده بودند و بعد به گروههای بزرگتر و بزرگتر بسط یافته‌اند و نهایتاً تحوّل همگانی یافته‌اند و بر روابط میان اعضای «جامعه‌ای باز» تسرّی پیدا کرده‌اند که هیچ هدف مشترکی ندارند و صرفاً تابع همان قواعد انتزاعی هستند، باید در جریان این فرایند هرگونه ارجاعی به اهداف خاصّ را فروگذارند.[۲۰]

و باز هایک به هنگام فهرست کردن نکاتِ اساسیِ مفهومِ خویش از عدالت تأکید می‌کند که:

> ... (الف) عدالت به صورتی معنادار فقط می‌تواند به اَعمال انسانی نسبت داده شود و نه به هر حالتی از امور، بی‌آنکه این سؤال مطرح شود که آیا کسی عامدانه و به اختیار آن وضع و حالت را پیش آورده است یا می‌توانسته است پیش بیاورد؛ (ب) قواعد عدالت اساساً ماهیّتی منفی دارند، یا به عبارت دیگر، بیعدالتی واقعاً مفهوم اولیّه است و هدفِ قواعدِ رفتارِ عادلانه پیشگیری و ممانعت از عمل غیرعادلانه است؛ (ج) آن بیعدالتی که باید جلویش گرفته شود تجاوز به حریم انسانهای دیگر است، حریمی که این قواعد عدالت باید معلوم و معیّنش کنند؛ و (د) این قواعدِ رفتارِ عادلانه را که فی‌نفسه منفی و سلبی هستند می‌توان از طریق اِعمال مداوم و منسجم آزمون به همان اندازه منفی و سلبی قابلیّت کاربرد همگانی بر همهٔ قواعد موروثی جامعه بسط داد ــ آزمونی که در نهایت امر همان سازگاریِ درونیِ اَعمال را می‌نمایاند که این قواعد در صورت اِعمال بر شرایط جهان واقعی روا می‌دارند.[۲۱]

پس به نظر می‌رسد که در این اعتقادِ هایک که اِعمال آزمون کانتی بر شالودهٔ حقوق منجر به نظم و نظامی لیبرالی می‌شود عناصر متعدّدی وجود دارد. نخست، با آنکه هایک آشکار و بصراحت سه مرحلهٔ تعمیمی را که من پیشتر ذکر کردم از هم متمایز نمی‌کند، در این مورد صراحت دارد که آزمون تعمیم‌پذیری صرفاً صوری نیست و دربرگیرندهٔ این ضرورت نیز هست که مجموعهٔ فعالیّتهایی که این آزمون در جهان واقعی روا می‌دارد باید فارغ از تضادّ باشند. دوّم، به هر صورت در جامعه‌ای که اعضای آن هدف مشترکی ندارند یا اهداف مشترکشان انگشت‌شمار است، قانون بایستی عمدتاً خصلت صوری داشته باشد و شرایطی را قید و تصریح کند که تحت آن شرایط هرکسی بتواند فعالیّتهای انتخابی خودش را دنبال کند و نه آنکه فعالیّت خاصّی برای آنان در قانون معیّن شده باشد؛ هایک با وام گرفتن اصطلاحی از اوکشات،[۲۲۱] می‌گوید صورتِ قاعدهٔ حقوقیِ مناسب با چنین جامعهٔ باز یا مجرّدی باید «قانون‌سالارانه»[1] باشد نه «غایت‌سالارانه»[2]، یعنی نسبت به هدف خنثی باشد نه آنکه وابسته به هدف باشد. سوّم، در جامعه‌ای که اعضای آن اهداف مشترک یا شناخت عینی مشترک ندارند، تنها قواعد انتزاعی که قلمروی محفوظی را به هریک از آنان اعطا می‌کنند می‌توانند قواعدی به حساب آیند که زمینهٔ فعالیّتهای فارغ از تضادّی را فراهم می‌آورند. این بدان معناست که شرایط جامعهٔ باز یا انتزاعی، زمانی که این شرایط را زمینهٔ مناسب برای آزمون کانتی بدانیم، خود، ما را ناگزیر از اختیار کردن قواعدی خواهد کرد که امکان ادّعای عادلانه نسبت به آزادی و مالکیّت شخصی را به ما می‌دهند ــ که هایک بدرستی این دو را غیرقابل انفکاک می‌داند.

این الگوی بحث و استدلال الگویی بسیار جالب است که امتیازات و شایستگیهایش ارزش بررسی تفصیلی را دارند، و نمی‌توان سرضرب و در همان نگاه نخست به این عنوان که عملی یا قابل اجرا نیست ردّش کرد. امّا

1. nomocratic 2. teleocratic

یک نکته جای بحث و زمینه‌سنجی دارد. هایک می‌گوید زمانی که شالودهٔ حقوقی به روش کانتی اصلاح شد، این شالوده ضرورتاً باید بیشینه‌کنندهٔ آزادی باشد. هممووی تا بدانجا پیش می‌رود که با تأکید می‌گوید هایک آزادی را متابعت از حکومتِ قانون **تعریف می‌کند**.[۲۳] حال، در عین اینکه همهٔ جنبه‌های سخن هایک از آزادی و اجبارْ روشن یا قابل دفاع نیستند،[۲۴] امّا این دیگر به نظر نوعی سوء تعبیر می‌آید که بگوییم او آزادی را منحصراً در متابعت از قانون می‌بیند و چنین **تعریفش** می‌کند. نه، او این نوع متابعت را شرط ضروری نظمی آزاد می‌داند. تز او این است که اِعمال آزمون کانتی بر نظام حقوقی به خودیِ خود این حکم اندرزین را ایجاد خواهد کرد که همه انسانها باید به یکسان از آزادی برخوردار باشند.[۲۵] پس چنین نیست که حکومت قانون به عنوان بخشی از تعریفش، آزادی را در دل خود دارد، بلکه این حکومت به صورتی اجتناب‌ناپذیر قاعده‌ای بیشینه‌کنندهٔ آزادی به دست خواهد داد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت در عین اینکه حقوق اخلاقی در نظریهٔ هایک به صورت واقعیّات اخلاقی آغازین مطرح نشده‌اند، امّا حقِّ داشتنِ قلمروی محفوظ به صورت قضیّه‌ای از مفهوم او استنتاج می‌شود.

دو نکته در اینجا در مورد رابطهٔ مفهوم هایک از عدالت با گزارش او از قانون ارزش طرح دارند. نخست، استفادهٔ هایک از آزمون تعمیم‌پذیری در تمامی ابعاد آن نشان می‌دهد که ضرورتهای قانون در نظر او همان‌قدر که مسئله‌ای مربوط به کشف عقلانی هستند مسئله‌ای مربوط به رشد خودانگیختهٔ سنّت حقوقی نیز هستند. برخلاف پوزیتیویستها، که قانون را مخلوق قانونگذاری یا قضات می‌دانند، و خصلتی تصمیم‌مانند یا فرمان‌مانند برای آن قائل هستند، هایک همواره بر عینی بودنِ قانون تأکید کرده است. قضاوت قضایی در نظر او فرایندی مطلقاً شناختی است (حتّی در مواردی که تصمیم‌گیری بسیار سخت و دشوار است). از این جهت، او نظری مشابه نظر حقوقدانان طبیعی دارد که در نظرشان قانونْ قلمروِ عینیِ از پیش‌موجودی را اشغال می‌کند که کاملاً مستقلّ از تصمیمات انسانهاست. از سوی دیگر،

چشم‌انداز تکاملیِ هایک او را وامی‌دارد که تغییرپذیری و تحوّل بیشتری (بسی بیشتر از آنچه حقوقدانان طبیعی روا می‌دانند) برای قانون قائل باشد. خصوصاً هایک فکر می‌کند که قلمرو محفوظِ آزادی فردی بسی بیش از آنچه نظریّه‌پردازان حقوق طبیعی می‌توانند بپذیرند، قبض و بسط دارد. امّا در این مورد حق با هایک است؛ هیچ فهرستی از حقوق یا مصونیّتها نمی‌توان تهیّه کرد که با همهٔ شرایط متغیّر جوامع انسانی وفق داشته باشد. مثلاً قواعد تفصیلی مالکیّت، و قوانین ناظر بر حریم شخصی، هر بار که تکنولوژی تازه‌ای پیدا می‌شود که امکان تجاوزهای تازه‌ای را، که قبلاً تصوّرش هم نمی‌شد، به حریم شخصی فراهم می‌آورد یا نزاعهای تازه‌ای را در مورد حقوق مالکیّت (مثلاً بر امواج هوایی) پیش می‌آورد، باید تغییر یابند و از نو تنظیم شوند. قضاوت در چنین مواردی فعالیّتی است که از سویی متکّی بر داده‌های سنّت حقوق است که در طول قرنها متحوّل و متکامل شده است، و از سوی دیگر متکّی بر فرایند کشف عقلانی است که آزمون کانتی تعمیم‌پذیری امکانش را می‌دهد.

دوسویگیِ قضاوتِ قضایی در اندیشهٔ هایک ما را به دوّمین نکته‌ای که باید دربارهٔ گزارش هایک از قانون بگوییم می‌رساند. در سرتاسر نوشته‌های او تنش و کشاکش جذّابی میان کشف عقلانی و الگوهای سنّتی قضاوتِ قضایی هست که به موازات آن ارزیابی او در مورد جایگاه قانونگذاری در دولتی که حکومت قانون بر آن حکمفرماست تغییر می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که هایک در برخی از نوشته‌های اولیّهٔ خود قائل و دلبستهٔ صورتی ناب از «دولتِ برحقِ» کانتی است که در آن اقتدارِ دولت با قانونِ اساسیِ حقوقیِ واضحی تعریف و معیّن می‌شود. امّا بعدها، و شاید تحت تأثیر یکی از اصیل‌ترین و ژرف‌اندیش‌ترین منتقدانش، برونو لئونی[1]، هایک هرچه بیشتر متمایل می‌شود که حقوق عُرفی را مهمترین ضامن آزادی فردی تلقّی کند. لئونی با

1. Bruno Leoni

بیان نافذ استدلال کرده بود که تمرکز امروزین قانون در قانونگذاری در زمینهٔ حقوقی بسیاری از همان محالاتی را پیش آورده است که کنترل متمرکز در اقتصاد.[۲۶] همان‌گونه که تخصیص متمرکزِ منابع اقتصادی باعث اتلاف نیرو و هرج و مرج می‌شود و میزان هماهنگیِ فعالیّتها در آن بسی کمتر از فرایند بازار است، به همان نحو نیز قانونگذاریِ متمرکز نمی‌تواند آن ظرافتِ حقوقِ عُرفی را در رویارویی با شرایط پیچیده و متغیّر داشته باشد. علاوه بر این، حقوق عُرفی احتمالاً در پی‌ریزی شالوده و بسترِ پایدار برای فعالیّتهای شهروندان بسی موفّقتر از قانونگذاریی خواهد بود که در معرض هوسکاریهای هر اکثریّتی است که به صورت گذرا حاصل می‌شود. به نظرم می‌رسد که اندیشهٔ هایک در مسیر تحوّلش توانسته است ابهامات پیشین را در مورد جایگاه قانونگذاری و حقوق عُرفی در دولت لیبرال برطرف کند. نظر فعلی او، به آن شکلی که در جلد آخر تریلوژی‌اش، قانون، قانونگذاری و آزادی، تشریح شده است این است که دولت لیبرالی صورت یک «دولت برحق» با حقوق عُرفی را دارد. (تا آنجایی که من می‌دانم او خود این بیان را به کار نگرفته است، امّا این بیان کاملاً بیانگر نظر او می‌تواند باشد). در عین اینکه قانونگذاری نمی‌تواند بکلّی ملغی گردد و از صحنهٔ حیات دولتهای مُدرن حذف شود، امّا قانونگذاری باید در معرض فرایند بازبینی قضایی باید قرار گیرد. در واپسین پیشنهادهای هایک،[۲۷] این فرایند بازبینیِ قضایی باید در مجلسِ فرادستِ قوّهٔ مقنّنه‌ای دومجلسی[1] انجام گیرد، یعنی در مجلسی که مسئول تعریف قانون و کنترلِ قانونیِ فعالیتهایِ مجلسِ قانونگذارِ فرودست است.

این پیشنهاد هایک که مجلس فرادستی تأسیس شود که مسئول تعقیب و پیگیری ضرورتها و ایجابات قانون باشد و کشف کند که عدالت در شرایطِ متغیّرْ حکم به چه چیزی می‌کند، منعکس‌کنندهٔ این ادراک اوست که تکوین خودانگیختهٔ قانون بعضاً ممکن است منجر به بن‌بستهایی عملی شود که باید

1. bicameral legislation

راهی برای خلاصی از آن بن‌بستها پیدا کرد. این پیشنهاد تا حدودی برخی از نقدهایی را که یکی از ستایشگرانِ فهیم هایک بر نوشته‌های او وارد آورده است رفع و رجوع می‌کند. این ستایشگرِ بسیار فهیم هایک، جیمز بیوکنن[1]، در رساله‌ای مهمّ دربارهٔ نوشته‌های متأخّرِ هایک می‌نویسد:

[در این نوشته‌های متأخّر می‌بینیم که] بسط و امتدادِ اصلِ نظمِ خودانگیخته، در کارکردِ هنجارینش، به پدیداری خودِ ساختار نهادی می‌رسد. همان‌گونه که اِعمال این اصل بر اقتصاد بازار نشان می‌دهد، آنچه پدید می‌آید بر اساس همان پدیداری‌اش به عنوان چیزی که کارساز و کارآمد است تعریف می‌شود. و این نتیجه به نوبهٔ خود به ما می‌گوید که بر همین اساس سیاست عدم مداخله سیاست درستی است. نیازی به ارزیابیِ کارآییِ نتایجِ مشاهده‌شده جدا از خود فرایند نیست، یا در واقع امکان چنین ارزیابیی وجود ندارد؛ هیچ معیار بیرونی نیست که به ما امکان دهد کارآیی را در ابعاد سنجش‌پذیرِ عینی‌اش تعریف و معیّن کنیم. اگر این منطق به ساختار نهادهایی (از جمله قانون) که در فرایند تکاملی تاریخی پدیدار شده‌اند تسرّی داده شود، پیداست که باید نتیجه گرفت آن مجموعه‌ای که مشاهده می‌کنیم ضرورتاً تجسّم «کارآییِ» نهادی یا ساختاری است. از این مطلب هم نتیجه می‌شود که سیاستِ عدمِ مداخله در فرایندِ پدیداری فرض است. بدین ترتیب دیگر جایی برای اقتصاددان سیاسی، یا هر کس دیگری نمی‌ماند که بخواهد ساختارهای اجتماعی را اصلاح کند و قواعد و قوانین را با هدف رسیدن به امنیّت بیشتر و نه کارآیی بیشتر تغییر دهد... پس باید از هرگونه مداخلهٔ «عقلانیِ ساختمان‌گرانه» در فرایندهای «عقلانی» تاریخ اجتناب کرد.[۲۸]

پس نقد بیوکنن این است که بسط آشکاری که هایک به نظم خودانگیخته و استدلالهای تکاملی می‌دهد و آن را از فرایندهای بازار به ساختارهای نهادی

---

1. James Buchanan

می‌کشاند ضرورتاً نقد و اصلاح را ناممکن می‌کند. در گزارش هایک هیچ ابزاری برای ما نمی‌ماند که بتوانیم با آن بر حاصل و نتیجهٔ فرایندهای تاریخی اثری بگذاریم. درعوض به نظر می‌رسد که ما مجبوریم خودمان را به دست بُلهوسیهای گشت و گذارِ اتّفاقی بشرِ در قلمرو تاریخ بسپاریم.

بیوکنن، در نقدی پیش از نقد اخیر،[۲۹] با هوشمندی متذکّر پدیدهٔ «بی‌نظمی خودانگیخته» شده بود ــ پدیداری الگوهایی از فعالیّت که اهداف را خنثی می‌کنند و عقیم می‌گذارند و به منافع همهٔ مشارکت‌جویان در این فعالیّتها لطمه می‌زنند. هرچه باشد، چنین «بی‌نظمی خودانگیخته‌ای» هستهٔ اصلی اندیشه و ایدهٔ «معمّای زندانی»[۱] است که بیوکنن با تخیّلی قوی کاربردهای آن را در زمینهٔ سیاست و قانون در نوشته‌های خود کاویده است. هایک در نوشته‌های اخیر خود در زمینهٔ فلسفهٔ حقوق، نظرش را بسط و توسعه داده است و یکی از وظایف اصلی مجلس فرادست را اصلاح تحوّلات حقوقِ عُرفی دانسته است. بدین ترتیب آن مجلس می‌تواند بر «معمّاهای زندانی» پیشدستی کند یا آن را حل کند. در اینجا با نمونهٔ بارزی از کوشش هایک برای تلفیق احترام به رشد سنّتیِ خودانگیختهٔ قانون و امکان ارزیابی عقلانی و تحوّل انتقادی آن روبرو هستیم.

---

۱. Prisoner's Dilemma؛ مسئله‌ای کلاسیک در «نظریهٔ بازی» (game theory). دو زندانی با هم به جرمی متهّم شده‌اند و جدا از هم نگهداری می‌شوند، و به هریک از آنها امکان داده می‌شود که اعتراف کنند یا اعتراف نکنند. اگر هیچ‌یک اعتراف نکنند، اتّهام هر دو خفیفتر خواهد شد و هریک به دو سال زندان محکوم خواهند شد. اگر هر دو اعتراف کنند، هر دو مقصّر شناخته می‌شوند و هریک به شش سال زندان محکوم می‌شود. اگر A اعتراف کند و B اعتراف نکند، A به ده سال زندان محکوم می‌شود و B آزاد می‌شود. و بالعکس اگر B اعتراف کند و A اعتراف نکند، B محکوم به ده سال زندان می‌شود، و A آزاد می‌شود. حقیقت شگفت دربارهٔ این بازی این است که هرچه آن زندانی دیگر بکند به هر صورت به نفع این زندانی است که اعتراف نکند. البته مسئله ابعاد بسیار پیچیده‌تری دارد که در اینجا مجال توضیح‌دادنش نیست. کسانی که علاقه‌مند به بحث تفصیلی در این مورد و کاربرد آن در مسائل اجتماعی هستند می‌توانند به کتاب *Evolution of Cooperation* نوشتهٔ Robert Axelrod، چاپ سال ۱۹۸۴ مراجعه کنند. ــم.

حکومت قانون و اسطورهٔ عدالت اجتماعی

حال اجازه دهید آنچه را تاکنون دربارهٔ نظریّهٔ عدالت هایک گفته‌ایم دوباره مرور کنیم و در برخی از موارد آنچه را گفته‌ایم بپالاییم. قانون نیز، مانند اخلاق، در نظرِ هایک بخشی از تاریخ طبیعی انسان است؛ قانون مستقیماً از رفتار متقابل انسانها پدید می‌آید، و قدمت آن برابر با قدمت جامعه است و بنابراین از لحاظ زمانی بر پدیداری دولت مقدّم است. به همین دلیل، قانون مخلوق هیچ مرجع حکومتی نیست و یقیناً فرمان هیچ فرمانفرمایی هم نیست (آن‌گونه که مثلاً هابز گمان می‌کرد). اصول قانون جنبه‌هایی درونی و ذاتی از زندگی اجتماعی هستند، و بیان آنها را هایک «نوموس»[1]، قاموس آزادی، می‌نامد. قانونگذاری مُدرن را هایک «تسیس»[2]، برنهاده، می‌نامد، و هرچند «تسیس» جایگاهِ درخوری در هر دولت مدرن دارد، امّا بسیاری از کارکردهای قانون واقعی یا «نوموس» را غصب کرده است. دموکراسیِ اکثریّتی، همراه با پوزیتیویسم حقوقی، این تمایزات را بکلّی مخدوش کرده‌اند و یکسان‌شماریِ قانون را با آرزوهای اکثریّتِ حاکم در هر لحظه تشویق کرده‌اند. هایک، در مقابل این روندها، پیشنهاد قوّهٔ مقنّنهٔ دومجلسی را پیش نهاده است که ذکر آن در بخش گذشته رفت؛ او گمان می‌کند چنین چیزی می‌تواند دموکراسی را در بستر حکومتِ محدود به ریشه‌های اصیلش بازگرداند (او این دموکراسی را «دمارکی» [demarchy] می‌نامد تا آن را از انحرافات معاصری که آرمان دموکراتیک پیدا کرده است متمایز کند). بیشترین دلمشغولی هایک در ارائهٔ این پیشنهادها تأکید نهادن بر فرایند قضاییِ بی‌تزاحم به عنوان بهترین ضامن آزادی فردی است. دولت نیز، مانند هر فردِ شهروند، بایستی تحت فرمان «نوموس» باشد، قانونی واقعی که عدالت را تعریف می‌کند و حدود آزادی فردی و اقتدار حکومتی را تجویز می‌کند.

بنابراین نیرومندترین چیزی که بنابر تصوّر هایک قانون را تهدید می‌کند

1. nomos 2. thesis

نه از جانب پوزیتیویسم حقوقی بوده است و نه از جانب دموکراسی اکثریّتی، بلکه از جانب اندیشه‌های معاصر در زمینهٔ عدالت توزیعی یا عدالت اجتماعی بوده است، و هایک برخی از نیرومندترین و گزنده‌ترین انتقاداتش بر اندیشهٔ معاصر را متوجّه اینها کرده است. ویژگیهای اصلی این مفهوم عدالت اجتماعی چیست و چرا هایک چنین سخت به آن حمله می‌برد؟ در چشم هایک، مفهوم مُدرن عدالتِ اجتماعی صفتِ عدالت یا بیعدالتی را به کلِّ الگوی زندگی اجتماعی، با همهٔ سود و زیانهایش، نسبت می‌دهد، و نه به رفتار افراد تشکیل‌دهندهٔ آن، و با این کار معنای اصلی و اصیل آزادی را، که در آن عدالت و بیعدالتی بدرستی فقط به اعمال افراد نسبت داده می‌شود، وارونه می‌کند. مفهوم عدالت را نمی‌توان در مورد الگوهای ناشناخته‌ای که این اعمال شکل می‌دهند به کار برد، بلکه فقط می‌توان آن را در مورد چارچوب و بستری که این اعمال در آن رخ می‌دهند به کار برد. به همین یک دلیل هم که شده است، هایک می‌گوید که مفاهیم «الگودارِ» عدالتی که رابرت نازیک بسیار هوشمندانه در کتاب خود، آنارشی، دولت، و اوتوپیا، مورد نقد قرار داده است، نمی‌تواند وجود داشته باشد.[۳۰]

نه‌تنها نسبت دادن عدالت و بیعدالتی به پیامدهای اجتماعیِ معکوس کردنِ استفادهٔ درست از آن است، بلکه چنین مفهومی از عدالت امکان سازگاری آن را با حکومت قانون از میان می‌برد. هایک در یکی از نخستین کتابهایش، راه رقیت[1]، استدلالی را پیش کشیده بود که بعدها آن را در اساسنامهٔ آزادی پالوده‌تر کرد و بعد از آن هم در جلد دوّمِ قانون، قانونگذاری، و آزادی آن استدلال را کامل کرد. استدلال این است که حکومت قانون بایستی، در رفتار و معامله با شهروندان به صورت گمنام و برابر، نسبت به نابرابریهای افراد از نظر موهبتهای اولیّه و ثروتهای مادّیِ اولیّه علی‌السّویه بماند. اگر حکومت قصد کند که نوعی برابری در این زمینه‌ها پدید آورد درواقع باید با افراد رفتاری

1. *The Road to Serfdom*

متفاوت و نابرابر داشته باشد و بدین ترتیب نخواهد توانست از به بار آوردن بسیاری بیدادها و بیعدالتیهای جدّی پرهیز کند. همچنین چنین اقدامی متضمّن اعطای حیطه‌ای از قدرت به مراجع حکومتی است تا به‌تشخیص خودشان در مورد زندگی شهروندان تصمیم گیرند، که حتّی اگر بر فرض احتمال سوء استفاده در جهت منافع شخصی هم در آن نباشد، باز غیرقابل تحمّل است. چرا چنین است؟

مفاهیم توزیعی معاصر، در مواردی که مستقیماً مساوات‌طلبانه نیستند، نوعاً شامل مفاهیم نیاز یا شایستگی به عنوان معیار توزیع عادلانه در جامعه هستند. ملاحظهٔ نخست هایک این است که همهٔ نیازها یا شایستگیها با هم قابل جمع و همخوان نیستند. نیاز پزشکی به تخفیف و تسکین درد را نمی‌توان به آسانی با نیازی پزشکی برای حفظ جان در یک ردیف قرار داد، در مواردی که چنین نیازهایی به علّت کمیابی منابع عملاً در رقابت قرار می‌گیرند، هیچ اصل عقلانی برای حلّ و فصل مسئله در دست نداریم. چنین مسائل و تضادهایی بسیار رایج و شایع هستند، چون برخلاف تفکّرات آرزومندانهٔ سوسیال دموکراتیک، برخی از نیازهای اساسی، مثلاً نیازهای مربوط به پرهیز از عوارض پیری،[۳۱] فرونشاندنی نیستند. مراجع بوروکراتیکی که مسئول توزیع مراقبتهای پزشکی براساس نیازها هستند بناگزیر رفتاری پیش‌بینی‌ناپذیر خواهند داشت که در نظرِ بیماران این رفتار دلبخواهی جلوه خواهد کرد، زیرا هیچ معیاری که بتواند ملاکِ انتخاب میان این نیازهای ناهمخوان باشد وجود ندارد. این معضلات در جاهای دیگر هم رخ خواهد داد، مثلاً در سیاستِ مسکن که سیاستها تابع تمهیداتِ دولتی در مقیاس وسیع می‌شود و با عدم یقینی که پیش می‌آورند و با بستگی پیدا کردن زندگی شهروندان به مداخلات بوروکراتیکِ پیش‌بینی‌ناپذیر زندگی آنان تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. اگر بخواهیم شایستگیها را هم به همین ترتیب با هم بسنجیم باز وضع بغرنجی پیش خواهد آمد. قیاس شایستگیها با هم آشکارا چنان فرایندی ذهنی است که نیازی به توضیح بیشتر ندارد. این اندیشه که

توزیع اجتماعی را در شرایطی می‌توان تابع این پندارهای ذهنی و ذاتاً مجادله‌انگیز کرد نشان از این دارد که تفکر معاصر تا چه حد روی از واقع‌بینی گردانده است.

حتّی اگر بتوان این ایراد را با هر ترفندی رفع و دفع کرد، و برای نیازها و شایستگیها تعیّن و توافق‌پذیریِ بیشتری قائل شد، باز نقد ویرانگری بر توزیع براساس چنین معیارهایی وارد است، و آن نقد این است که چنین توزیعی همخوانی میان پاداش و خدمات ارائه‌شده را که یگانه ضامنِ کارآییِ اقتصادی است از میان می‌برد. هرچه باشد، پزشکی نالایق ممکن است محتاجتر و شایسته‌تر از پزشکی لایق باشد، امّا ما باز فکر می‌کنیم که مزد و پاداش هریک را باید متناسب با ارزش خدماتی که به بیمارانشان ارائه می‌دهند معیّن کرد و پرداخت. اصل پاداش دادن به افراد برحسب ارزش خدماتی که به دیگران ارائه می‌دهند، در صورتی که ورود به هر شغلی آزاد باشد، آشکارا نشان می‌دهد[۳۲] که یگانه اصل عدالت که باید در مورد توزیع در جامعه‌ای آزاد جاری شود اصل عدالت مبادله‌ای[1] است. کوشش برای تحمیل هر اصل دیگری بر مبادلهٔ آزاد افراد آزاد درواقع به معنای تحمیل کردن سلسله‌مراتبی از اهداف و مقاصد است، نوعی رتبه‌بندی ارزشها و قواعد داوری که ناظر به وزن و قدر نیازها و شایستگیهای رقیبی است که در مورد آن هیچ اجماعی در جامعه وجود ندارد و دلیلی هم ندارد که فرض کنیم اصلاً چنین اجماعی می‌تواند به دست آید. بنابراین، چون این مفاهیم توزیعی با طرحها و الگوهایی که افراد درافکنده‌اند تداخل می‌یابند، هایک بدرستی می‌گوید که اندیشه‌های مُدرنِ عدالت اجتماعی تهدیدی برای نظم آزاد هستند و می‌خواهند این نظم را به نظمی توتالیتری دگرگون کنند.

هایک در این نقدهای نیرومند خود بر سوداهایِ بازتوزیعیِ معاصر، به شیوه‌ای مشابهِ کوششهای رابرت نازیک،[۳۳] ناسازگاری مفاهیمِ الگودارِ توزیعِ

1. commutative justice

عادلانه را با آزادی نشان می‌دهد. امّا هایک، برخلاف نازیک، به جای تأکید بر حقوق بنیادین انسانها، به نظریّهٔ عدالت رویه‌ای اتّکا می‌کند. نقد او با نقد نازیک این وجه اشتراک را دارد که تمایز قرن‌بیستمی میان تولید و توزیع را رد می‌کند (تمایزی که من بعداً نشان خواهم داد که در اصل جان استیوارت میل در نیمهٔ قرن نوزدهم جعل کرد). در نظرِ هایک نیز، مانند مارکس، نظامهای اقتصادی را باید در کلیّتشان نگریست؛ ما نمی‌توانیم نظام توزیعی سوسیالیستی را به تولید بازار آزاد پیوند بزنیم. تولید بازار آزاد نیازمند بازخورد منفی در حوزهٔ اقتصاد است، مثل آن بازخورد منفی که در سقوط درآمد و ورشکستگی برخی مساعی تولیدی انعکاس می‌یابد، و نیازمند است که این بازخورد منفی جذب شود نه آنکه با کوشش دولت برای اصلاح بازار توزیع رفع و رجوع شود. امّا دقیقاً همین نوع رفع و رجوع و مقاومت در برابر بازخورد منفی، بازخوردی که برای اقتصادی پویا حیاتی است، چیزی است که توزیع‌گرایی مُدرن تجویز و تصویب می‌کند. خوشمزه این است که مدافعان رادیکالِ عدالتِ اجتماعی اصلاً توجّهی به پیامدهای محافظه‌کارانهٔ مقاومت در برابر بازخورد منفی در اقتصاد نمی‌کنند ــ یعنی اینکه اگر واقعاً چنین مقاومتی صورت پذیرد توزیع دارایی و الگوی درآمدها منجمد می‌شود و هرگونه تغییری جز تغییر بهینهٔ پارتویی[1] را که به کسی صدمه‌ای نمی‌زند از میان برمی‌دارد.

آخرین و شاید مهمترین و مجاب‌کننده‌ترین استدلال هایک علیه عدالتِ اجتماعی استدلالی شناخت‌شناسانه و مفهومی است. حتّی اگر بتوان اصول واضح و روشنی برای اصلاح توزیع بازاری معیّن کرد، باز هیچ مرجع حکومتی نمی‌تواند شناختی کافی و مطمئن برای اجرای آن اصول داشته باشد. این ضربه‌ای مُهلک حتّی بر اصل به ظاهر بسیار جذّاب راولز، یعنی «اصل

۱. Pareto-optimal؛ نظریّه‌ای از جامعه‌شناس ایتالیایی، ویلفردو پارتو. این اصطلاح مربوط به وضعیّتی است که در آن نمی‌توان وضع کسی را بهتر کرد، بی‌آنکه وضع کس دیگری بدتر شود. ــم.

تفاوت»[۳۴] است که می‌گوید فقط آن نابرابریهایی روا هستند که به نفع بدحالترین گروه در جامعه باشند. همهٔ چنین تلاشهایی برای اصلاح توزیع بازاری نه‌تنها مستلزم مداخلهٔ پیوسته در انتخابهای آزاد افراد است، بلکه ضرورتاً این مداخلات راه به جایی هم نمی‌برند. استدلال هایک گذشته از جنبهٔ شناخت‌شناسانه جنبهٔ مفهومی هم دارد، زیرا او منکر آن است که عدالت اجتماعی اصلاً معنای واضحی داشته باشد. این امر تا حدودی ناشی از آن است که مفهوم عدالت اجتماعی معنای اصلی و اصیل عدالت را، که در آن عدالت فقط به اعمال افراد اطلاق می‌شود، وارونه می‌کند؛ امّا ادعای مهمتر هایک این است که اجرای سازندهٔ مفهوم فعلی عدالت اجتماعی ــ انگاره‌هایِ اخلاقیِ استحقاق، نیاز، شایستگی، و غیره ــ هیچ ربط عقلانی یا سازگار به یکدیگر ندارند. ناتوانی از درک این نکته سبب می‌شود که معتقدانِ واقعی به عدالت اجتماعی با یکدیگر برای ارتقای آرمانی همکاری کنند که هیچ محتوای مورد توافقی ندارد. پس نتیجه‌ای که هایک می‌گیرد این است که در عین اینکه دیدگاههای جاریِ توزیع‌گرایان حتّی اگر محتوای روشنی می‌داشت باز قابل اجرا نبود، امّا حقیقت این است که این دیدگاهها تُهی از هرگونه اصول معیّن هستند و بنابراین راهنمایی برای عمل به دست نمی‌دهند. در عین حال، هایک در عین تأکید بر اینکه محدودهٔ اِعمال مفهوم عدالت اساساً رفتار فردی است، منکر این نمی‌شود که رفتار عادلانه در محدوده‌ای رخ می‌دهد که چارچوبی حقوقی از آن محافظت کند، و این سؤال طبیعتاً پیش می‌آید که چگونه باید این چارچوب را طرّاحی یا اصلاح کرد.

چارچوب حقوقی یا قضایی نظم اجتماعی خودانگیخته

عناصر اصلی مورد استفادهٔ هایک در ساختن چارچوب قضاییِ آزادی همان عناصری هستند که او از اصول عدالت هیوم برمی‌گیرد و من پیشتر به آن اشاره کردم. در اینجا باید توجّه کرد که در نظر هایک نیز، مانند هیوم، نهاد مالکیّتِ شخصی یا اشخاص بخشی و جزئی از خود عدالت است. سوای بسیاری از

مزایای ابزاریِ این نهاد ــ که همهٔ آنها گرد این واقعیّت می‌چرخند که مالکیّت خصوصی امکان می‌دهد که تخصیص منابع از طریق تصمیم‌گیری غیرمتمرکزِ افراد و سازمانهای بسیار گوناگونی انجام گیرد که هریک قادر است بر اساس شناخت خود عمل کند و اهداف خود را پی گیرد ــ در پی‌ریزی قلمروی محفوظ برای آزادی هر فرد این نهاد ضروری و صرف‌نظرناکردنی است. منظور این است که آزادی فردی و مالکیّت خصوصی در دل مفهومِ کاملِ عدالتِ لیبرالی دو عنصری هستند که نمی‌توان از هم جدایشان کرد. امّا منظور این نیست که هر مالکیّتی در جامعهٔ آزاد باید شکل و صورت مالکیّتی را پیدا کند که اِی. ام. هونوره[1] آن را مالکیّتِ کاملِ لیبرالی خوانده است؛[۳۵] حقوق مالکیّت در جامعهٔ آزاد درواقع همواره بسیار پلورالیستی خواهد بود و بازتاب‌دهندهٔ ترکیبی پیچیده خواهد بود که افراد آزاد داوطلبانه و همراه با هم در آن وارد می‌شوند. پس در جامعهٔ آزاد جا برای همه نوع حقوق مالکیّت خواهد بود، به شرطی که این حقوق همواره بازتاب انتخاب غیراجباری افراد باشند و مراجعِ حکومتی آنها را بر این افراد تحمیل نکرده باشند.

دیدگاه هایک در مورد چارچوب قضایی یا حقوقی در جامعهٔ آزاد، از برخی جهات، هیومی و محافظه‌کارانه است، زیرا می‌پذیرد که الگوی موجودِ استحقاقها و ادّعاها الگویی است که در طیّ تاریخ پدید آمده است، و بنابراین در پی آن نیست که این الگو را به نفع هر اصل اصلاح‌کنندهٔ عدالت، از آن نوعی که رابرت نازیک با روحیّه‌ای لاکی پیش نهاده است،[۳۶] کنار بگذارد و درهم بریزد. البتّه دیدگاه هایک به اندازهٔ دیدگاه هیوم محافظه‌کارانه نیست، زیرا هایک محتوای حقوق مالکیّت را قابلِ بازبینیِ پیوستهٔ قضایی و حقوقی و حتّی (در مواردی که شرایطِ کاملاً جدیدی به وجود آید و مسلّط شود) آن را قابل اصلاح با قانونگذاری می‌داند. دیدگاه هایک در مورد چارچوب جامعهٔ آزاد کاملاً غیرمحافظه‌کارانه و بسیار شبیه تصوّری است که نازیک از **چارچوب**

1. A. M. Honoré

ماوراء اوتوپیایی دارد،[۱۳۷] زیرا دیدگاه او بیشترین مجال را برای آزمودن شیوه‌های زندگی فراهم می‌آورد. در مفهوم هایک، افراد و جماعات یا باهمادها[1] با استفاده از منابع و امکاناتشان می‌توانند شیوه‌های تازه‌ای از زندگی اجتماعی را باب کنند، همچنانکه دیگران می‌توانند همان سنّتهای دیرین را پی بگیرند. درواقع، یکی از فضایل و محاسن نهادِ مالکیّتِ اشخاص که به حفظ جامعهٔ آزاد مدد می‌رساند این است که چنین نهادی امکان رقابت صلح‌آمیز سنّتها و شیوه‌های مختلف زندگی را فراهم می‌آورد. مالکیّت خصوصی با تسهیل این رقابت عملاً نشان می‌دهد که این نوع مالکیّت برای تکامل فرهنگی جامعهٔ انسانی ضروری است.

در گزارش هایک نیز، مانند گزارش نازیک، مکانیسم خاصّی توصیف می‌شود که با آن مکانیسم در این رقابت صلح‌آمیز همهٔ ورزشهای ناجور و ناباب تصفیه می‌شوند و کنار می‌روند. این مکانیسم همان مکانیسم **مهاجرت** است: افراد دست از ورزشهای گروههای شکست‌خورده خواهند کشید و بدین ترتیب ورزشهای گروههای موفّقتر را تقویت خواهند کرد. هایک حتّی این مکانیسم را برای محدود و مقیّد کردنِ برخی از مراجع حکومت پیش می‌کشد: او می‌گوید،[۱۳۸] حکومتهای محلّی می‌توانند رقابتی صلح‌آمیز در تمهید خدمات با استفاده از مالیات داشته باشند، چون هزینهٔ مهاجرت میان حکومتهای محلّی معمولاً زیاد نیست. به این ترتیب، فرایند رقابت و همچشمی، که من پیشتر آن را به عنوان یکی از عمده‌ترین وسایل در راه عملی شدنِ گزینشِ طبیعیِ سنّتها مطرح کردم، در اندیشهٔ حکومتهای محلّی رقیب تجسّم نهادی پیدا می‌کند ــ حکومتهای محلّی رقیبی که محدود و مقیّد به اختیارکردن تقلیدی و همچشمانهٔ موفّقترین ویژگیهای یکدیگر هستند، زیرا در غیراین صورت می‌ترسند که مردمشان مهاجرت کنند و پایهٔ مالیاتی آنها پایین بیاید.

1. community

در اینجا باید تأکید کرد که در دیدگاه هایک نیز، مانند دیدگاه نازیک، فرایند پالایش و تصفیهٔ تکاملی زمانی در زندگی اجتماعی بیشترین کارآیی را پیدا می‌کند که همهٔ نهادهای اجتماعی عمده (سوای نهادهایی که خود چارچوب را نگه می‌دارند) خصوصی شوند. بدین ترتیب انواع رقابتی آموزش و پرورش، تمهیدات رفاهی، مراقبتهای پزشکی، زندگی خانوادگی، و مذهب به وجود خواهد آمد. وقتی که این جنبه‌های زندگی اجتماعی در قلمرو خصوصی در دل نهادهایی قرار گرفتند که هریک از آنها مالکیّت خودشان را دارند، رقابت گروهها که منجر به گزینش طبیعی سنّتها می‌شود تشدید می‌شود و ما قویترین ضمانت را برای تکامل فرهنگی، آن هم در بهترین مسیر ممکن خواهیم داشت. در اینجا نیز، مانند جاهای دیگر، مالکیّت شخصی امکان تنوّع را فراهم می‌آورد و تنوّع در عمل نشان داده است که بسیار به نفع رفاه همگانی است. نقش چارچوب حقوقی یا قضایی، درواقع، دقیقاً تعریف شرایطی است که در آن شرایط تکامل پیوستهٔ صورتبندیهای اجتماعی پیچیده می‌تواند به صورتی خودانگیخته رخ دهد.

یادداشتهای فصل سوّم

1. Hayek, [B-12], *The Constitution of Liberty,* London: Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 35-6

2. Hayek, [B-13], *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* London: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 38.

3. Hayek, [B-17], *Studies,* p. 113.

هایک پیشتر در آن مقالهٔ خود دربارهٔ هیوم (صفحهٔ ۱۰۹، یادداشت ۵) می‌نویسد: «نخستین‌بار، سالها پیش، این پروفسور سر آرنولد پلنت بود که توجّه مرا به این بخش از نوشته‌های هیوم جلب کرد. ما اکنون هم مشتاقانه منتظر هستیم ببینیم پروفسور پلنت چگونه نظریهٔ هیومی مالکیّت را بسط و شرح داده است.» در اینجا اشارهٔ هایک به بحثهایش با سر آرنولد در اوایل دههٔ ۱۹۳۰ در مدرسهٔ اقتصادی لندن است که هایک بدانجا هجرت کرده بود تا در سمت استادی ایفای وظیفه کند. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به :

Sir Arnold Plant, «A Tribute to Hayek- The Rational Persuades», *Economic Age* 2, (January-February 1970): 4-8, especially p. 5.

«من خود در اواسط دههٔ ۱۹۳۰، پس از شش سال اقامت در دانشگاه کیپ تاون، که در آنجا علاقهٔ خاصّی به مسئلهٔ دامنه و کارکردهای مالکیّت و دارایی عمومی و خصوصی پیدا کرده بودم، تازه به مدرسهٔ اقتصادی لندن بازگشته بودم. بسیار خوشوقت شدم که دیدم هایک هم مثل خود من دلمشغولِ اهمیّت اقتصادی قوانین مالکیّت و پیامدهای آن است. یادم می‌آید که وقتی توجّه او را به بحث عمیق این مطالب در کتاب هیوم، جستاری دربارهٔ اصول اخلاق: بخش سوّم، دربارهٔ عدالت، جلب کردم چقدر هیجان‌زده شد، و من نیز به سهم خود به سبب تأثیری که او در زمینهٔ به اصطلاح قانون مالکیّت فکری و صنعتی بر من داشته است از او سپاسگزارم.» کلّ مقالهٔ سر آرنولد را باید خواند، زیرا پرتوی روشنگر بر «مدرسهٔ اقتصاد لندن» در سالهای دههٔ ۱۹۳۰، به عنوان بستر انتقال نطفهٔ اندیشهٔ اقتصاد اتریشی، می‌افکند. (یکی از دیدارکنندگان از مدرسهٔ اقتصادی لندن در آن زمان این مدرسه را «حومهٔ وین» توصیف کرده است). همچنین رجوع کنید به سخنرانی افتتاحی مهمّ هایک در مدرسهٔ اقتصاد لندن در اوّل مارس ۱۹۳۳:

[A-20d], «The Trend of Economic Thinking», (*Economica* 13 [May 1933], 121-37).

و نیز مقالهٔ روشنگر او در زمینهٔ تاریخچهٔ مدرسهٔ اقتصاد لندن:

[A-71], «The London School of Economics, 1895-1945», *Economica* N. S. 13 (February 1946), 1-13.

در دههٔ ۱۹۴۰، هایک سردبیر نشریهٔ مدرسهٔ اقتصادی لندن، اکونومیکا بود.

4. H. L. A. Hart, *The Concept of Law,* Oxford: Clarendon Press, 1961.

5. See, especially, Henry Sidgwick's Masterpiece, *The Methods of Ethics.*

در کتاب فوق، سجویک از نوع غیرمستقیمی از اخلاق فایده‌گرایانه دفاع می‌کند.

۶. برای اطّلاع از نقد هایک بر انواع استاندارد نظریّهٔ فایده‌گرایی رجوع کنید به :

[B-16], *Law, Legislation and Liberty,* vol. II, London: Routledge & Kegan Paul, 1976, pp. 17-23.

7. See Hayek, [B-13], *Studies,* p. 173.

«هدف سیاست بهینه در علم مبادله افزایش بختهای هر یک از اعضای جامعه، که تصادفی انتخاب شده باشد، برای کسب درآمد زیاد یا چیزی در همان حدود است، یعنی بخت اینکه، سهم او از درآمد کلّی هرچه باشد، معادل واقعی این سهم به همان اندازه زیاد باشد که می‌دانیم چگونه آن را زیاد کنیم.»

8. See Hayek, [B-16], *Law, Legislation and Liberty,* vol. II, p. xiii.

در صفحهٔ ذکرشده از کتاب فوق، هایک بر نظریّهٔ راولز صحّه می‌گذارد.

9. See Ronald Hamowy, «Law and Liberal Society: F. A. Hayek's *Constitution of Liberty*», *Journal of Libertarian Studies* 2, No. 4 (Winter 1978): 287-97.

10. J. Raz, «The Rule of Law and Its Virtue», in *Liberty and the Rule of Law,* ed. R. L. Cunningham, Texas, A & M University Press, 1979, pp. 3-21.

11. John N. Gray, «F. A. Hayek on Liberty and Tradition», *Journal of Libertarian Studies* 4, (Spring 1980): 119-37.

12. Hayek, [B-13], *Studies,* p. 168ff.

13. Hayek, [B-13], *Studies,* pp. 116-17.

14. Raz, «Rule of Law», p. 19.

15. Hamowy, «Law and the Liberal Society», pp. 291-2.

۱۶. من در اینجا از گزارش ارائه‌شده در کتاب زیر در مورد تعمیم دادن بهرهٔ زیادی برده‌ام:

J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books, 1977, pp. 83-102.

17. Hayek, [B-13], *Studies*, p. 168.

18. Ibid., pp. 116-17.

«ظاهراً هرآنچه کانت برای گفتن دربارهٔ عدالت داشته است برگرفته از هیوم بوده است.»

19. See R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

20. Hayek, [B-13], *Studies*, p. 168.

21. Ibid., p. 166.

22. Ibid., p. 163.

23. See Harnowy, «Law and the Liberal Society».

۲۴. هممووی یقیناً حق دارد که می‌گوید گزارش هایک از اجبار کردن خطاست. در این مورد به نوشتهٔ زیر رجوع کنید:

Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981, Chapter 28, «F. A. Hayek and the Concept of Coercion».

25. See J. L. Mackie, *Ethics*, p. 88.

«این تز را هابز بسیار خوب صورتبندی کرده است: "اینکه انسانی... به همان‌قدر آزادی در برابر دیگران خرسند باشد که می‌خواهد دیگران همان‌قدر آزادی در برابر او داشته باشند." هابز این قاعده را معادل "قاعدهٔ طلایی" انجیل می‌داند...»

26. Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand, 1961, pp. 21-2.

27. See Hayek, [B-18], *Law, Legislation, and Liberty*, vol. III, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, chapter 17.

28. See James M. Buchanan, «Cultural Evolution and Institutional Reform» (unpubl.).

من از پروفسور بیوکنن بسیار سپاسگزارم که اجازه دادند این دستنوشته را بخوانم.

29. James Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract*, College Station: Texas A

& M University Press, 1977, pp. 25-30.

30. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* New York: Basic Books, 1974, pp. 18-22.

برای بحثی بسیار نافذ و عمیق در مورد برخی جنبه‌های مرتبط توضیح اجتماعی رجوع کنید به :

Nozick, «On Austrian Methodology», *Synthese* 36 (1977): 353-92.

همچنین رجوع کنید به :

Edna Ullmann-Margalit, «Invisible Hand Explanations», *Synthese* 30 (1978): 263-91.

من مدیون پروفسور لستر هانت هستم که هم توجّه مرا به مقالهٔ خانم اولمان-مارگالیت جلب کرد و هم رسالهٔ چاپ‌نشدهٔ خودش را تحت عنوان «به سوی تاریخ طبیعی اخلاق» نشانم داد، که در آن برخی از نکاتی را که خانم اولمان-مارگالیت مطرح کرده‌اند تا به نقاط دورتری تعقیب کرده است. همچنین بنگرید به :

Norman P. Barry, «The Tradition of Spontaneous Order», *Literature of Liberty* 5 (Summer 1982): 7-58.

و نیز:

Richard Vernon, «Unintended Consequences», *Political Theory* 7 (1979): 57-74.

۳۱. ناپایداری نیازهای اساسی مربوط به پیری و کهنسالی را هایک در [B-12] مورد توجّه قرار داده است:

Constitution of Liberty, pp. 208-30.

32. Ibid., chapter 6.

33. See Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* pp. 160-4.

34. John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass: Belnap Press of Harvard University Press, 1971.

35. A. M. Honoré, «Social Justice» in R. S. Summers, ed., *Essays in Legal Philosophy,* Oxford: Clarendon Press, 1968.

36. Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* chapter 7.

37. Ibid., chapter 10.

38. Hayek, [B-18], *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, pp. 146-7.

۴

نظریّهٔ اقتصادی و سیاست عمومیِ [دولت]

علوم اجتماعی و سیاست عمومیِ [دولت]

گزارش هایک از شناخت بشری، که در آن تزِ اولویّتِ عملْ پشتیبان و مؤیّد این ادّعاست که شناخت نظری همیشه نظمی بسیار انتزاعی و ضرورتاً ناقص است، پیامدهای مهمّی برای روش درست استفاده از علوم اجتماعی دارد. نخست، صحّه گذاشتن هایک بر «تفوّق و اولویّت امر انتزاعی» در تمام شناخت بشری بدین معناست که علوم اجتماعی همیشه فعالیّتی آکنده از نظریّه است و هرگز نمی‌تواند سودای توصیف جامع واقعیّات ملموس اجتماعی را داشته باشد. علاوه بر این، سودای پیش‌بینی در علوم اجتماعی باید مقیّد و مشروط شود: حتی پیشرفته‌ترین علوم اجتماعی، یعنی اقتصاد، هرگز نمی‌تواند کاری بیش از این بکند که وقوع طبقات عامّی از وقایع را پیش‌بینی کند. درواقع، هایک در تأکید قاطع خود بر اولویّت و تفوّق امر انتزاعی، تا بدانجا پیش می‌رود که مناسب و به دردبخور بودن الگوی قانون‌شناس و قانون‌ـبنیاد علم (یعنی پیش‌بینی دقیق از طریق «قوانین») را، از جمله در علوم اجتماعی، به پرسش می‌گیرد. دست‌کم در مورد پدیده‌های پیچیده، همهٔ آنچه علوم می‌توانند هدف قرار دهند صرفاً «توضیح اصول» یا بازشناسی یک طرح و الگوست ــ «نه توضیح وقایع منفرد، بلکه صرفاً توضیح پدیداری الگوها یا نظمهایی معیّن. و مهمّ هم نیست که ما این را صرفاً توضیح اصول بنامیم یا پیش‌بینی الگو، یا نظریّه‌های سطح بالاتر».[۱] این نوع بازشناسیِ نظم و نظام یا پیش‌بینی الگو، به گفتهٔ هایک، ادّعاهایی مطلقاً نظری

هستند که قابل آزمون و ابطال‌پذیر هستند: امّا ربط آنها به ساختار علّت و معلولی معمولی و توضیحات قانون‌ـبنیاد ربط مناسبی نیست.

هایک در نوشتهٔ مهمّ بعدی‌اش در زمینهٔ این پرسشها، «نظریّهٔ پدیده‌های پیچیده»[1]، می‌گوید چون زندگی اجتماعی متشکّل از پدیده‌های پیچیده است، «نظریّهٔ اقتصادی منحصر به توصیف انواع الگوهایی می‌شود که در صورتی که بعضی شرایط عامّ برآورده شود به ظهور می‌رسند، امّا ندرتاً می‌تواند از چنین شناختی به هیچ نوع پیش‌بینی در مورد پدیده‌های خاصّ برسد.»[۲] اگر بپرسیم چرا چنین است که پدیده‌های اجتماعی پدیده‌هایی پیچیده هستند، بخشی از پاسخ و دلیل به هر صورت در این نکته نهفته است که هایک پیشتر داده‌های علوم اجتماعی را داده‌هایی ذهنی دانسته است:[۳] چیزهای اجتماعی مانند چیزهای طبیعی نیستند که صفاتشان نسبت به عقیده و ادراک ما بسیار ثابت و لایتغیّر است؛ نه، چیزهای اجتماعی تا حدّ زیادی عملاً متشکّل از خود عقاید و داوریهای ما هستند. پدیده‌های اجتماعی غیرمادّی هستند، و هایک می‌گوید «پدیده‌های غیرمادّی بسیار پیچیده‌تر هستند، زیرا ما چیزهایی را پدیدهٔ مادّی می‌نامیم که می‌توانیم با فرمولهای نسبتاً ساده توصیفشان کنیم.»[۴] و زندگی اجتماعی به دلیل ذهنی بودن داده‌ها هیچ‌گاه تن به فرموله شدن ساده نمی‌دهد.

این نظر هایک که ما حداکثر چیزی که می‌توانیم در مورد فرایندهای اجتماعی بدان برسیم الگوهایی انتزاعی است و جزئیات ملموس زندگی اجتماعی عمدتاً هیچ‌گاه تن به فرموله کردن نظری نمی‌دهند، پیامدهای اساسی و مهمّی در حوزهٔ سیاست عمومی دارد. خلاصه، چنین نظری ایجاب می‌کند که موضوع سیاستِ عمومی محدود و منحصر به طرّاحی یا اصلاح نهادهایی شود که در درون آنها افرادی ناشناخته طرحهای زندگی خود را که عمدتاً پیش‌بینی‌ناپذیر هستند دنبال می‌کنند. درواقع، در جامعه‌ای آزاد، در

1. «The Theory of Complex Phenomena»

عین اینکه ممکن است در مورد نهادهای اقتصادی سیاستی حقوقی وجود داشته باشد، امّا چیزی به نام سیاست اقتصادی، در آن معنایی که امروزه دارد، نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا تبعیّت از حکومت قانون هر چیزی از قبیل مدیریّت اقتصاد کلان را غیرممکن می‌کند. من در اینجا نمی‌خواهم به شرح و بسط این نکته بپردازم، زیرا بعداً این کار را خواهم کرد، فعلاً فقط می‌خواهم رابطهٔ میان دیدگاههای متدلوژیک هایک و این اعتقاد او را نشان دهم که اگرنه همه، دست‌کم بیشتر سیاست اقتصادی به شکلی که در جهان بعد از جنگ اعمال می‌شده است تأثیری خودشکن داشته است.

دیدیم که در نظر هایک حداکثر امیدی که برای فهم زندگی اجتماعی می‌توانیم داشته باشیم این است که الگوهای متکرّر را در آن بازشناسیم. هایک می‌گوید:

> هر پیش‌بینی یک الگو... هم آزمون‌پذیر و هم ارزشمند است. نظریّه به ما می‌گوید که تحت چه شرایط عامّی یک الگو از این نوع خود را شکل می‌دهد، و بدین ترتیب ما را قادر می‌سازد که چنان شرایطی را خلق کنیم و ببینیم آیا الگویی از آن نوع که پیش‌بینی کرده‌ایم شکل می‌گیرد یا نه. و چون نظریّه به ما می‌گوید که الگوی مورد نظر پیشینه کردن محصول را به یک معنا تضمین می‌کند، پس ما را قادر می‌کند که شرایط عامّی را خلق کنیم که چنین پیشینه‌کردنی را تضمین می‌کند، هرچند ما از بسیاری از شرایط خاصّی که تعیین‌کنندهٔ الگوی مورد نظر است بی‌خبریم.[۵۱]

نظر هایک در تقابل محض با هر اندیشهٔ معتقد به علم سیاست‌پردازی یا تکنولوژی سیاسی است که هدفش رسیدن به نتایج خاصّ مطلوب است. چنین علم سیاست‌پردازیی چیزی محال را از پردازندگان به این علم طلب می‌کند، یعنی شناخت تفصیلی از نظمی متغیّر و پیچیده در جامعه. هایک می‌گوید، حتی مفهوم پوپریِ «مهندسی تدریجی اجتماعی به نظر من مسئلهٔ عمدتاً تکنولوژیکی بازسازی بر اساس شناخت کلّی واقعیّات مادّی را پیش

می‌نهد، حال آنکه نکتهٔ اساسی در مورد بهبودِ عملیِ کوششی آزمایشی برای بهبود عملکرد یک بخش بدون درک جامع و کامل ساختار در کلیّتش است.»[۶] درواقع منظور اصلی هایک این است که درک اولویّت امور انتزاعی در شناخت بشری بدین معناست که ما بایستی رویهمرفته آرمانِ مُدرنِ کنترلِ آگاهانهٔ زندگیِ اجتماعی را کنار بگذاریم: آرمانِ بهترْ آرمانِ **آماده کردن بستر** شرایط عامّی است که در آن شرایط می‌توان انتظار داشت نتایج سودمندی به بار آید.

انتقاد هایک از نگرش ساختمان‌گرانه یا مهندسی به زندگی اجتماعی به شکلی جالب توجّه با انتقادهای مایکل اوکشات و فیلسوف ویتگنشتاینی، راش ریز[1]، همسوست. مثلاً این حکم اوکشات را در نظر بگیرید: «همانند کردن سیاست به مهندسی، درواقع، چیزی است که می‌توان آن را اسطورهٔ سیاستِ عقل‌گرایانه خواند.»[۷] یا این اظهار نظر ریز که در انتقاد از پوپر بیان داشته است: «در جوامع انسانی هیچ چیزی نیست که سخن گفتن از کاربرد مهندسی را در مورد آنها موجّه کند. حتی مهمترین "مسائل تولید" هم مسائلی مهندسی نیستند.»[۸] آن مفهومی از زندگی اجتماعی که سخن گفتن از مهندسی اجتماعی پیش می‌آورد خطاست، و دلیلش هم صرفاً این نیست که توافق بر سر اهداف را که عملاً در هیچ‌جا نیست فرض می‌گیرد، بلکه بیشتر به این دلیل که به این توهّم دامن می‌زند که زندگی سیاسی می‌تواند تابع نوعی کنترل فنّی یا نظری گردد.

اندیشهٔ علم سیاست‌پردازی، که هایک آن را مظهر نگرش ساختمان‌گرانه به زندگی اجتماعی می‌داند، در حوزهٔ اقتصاد به صورتی سیستماتیک میل بدین سمت می‌کند که گرایش به خودسامان‌دهی را که در فرایند بازار عیان است نادیده بگیرد. در نظر هایک، مبادله فقط یک مورد خاصّ از نظم خودانگیخته است ــ نظمی خودانگیخته که مکانیسمِ کنترلیِ آن نظامِ سود و

1. Rush Rhees

زیان در رقابت بازاری است. شرکتهای اقتصادی رقیبی که هم از دانش و شناخت مکتوم و هم از دانش و شناخت نظری مدیران و کارفرمایان استفاده می‌کنند، نیازهای مشتریانشان را کشف می‌کنند و سبب می‌شوند فعالیّتها و ترجیحات و سلیقه‌های مشارکت‌جویانِ مختلف در بازار به صورتی برنامه‌ریزی‌نشده یکپارچه شوند. توجّه کنید که با آنکه هایک غالباً بر بارآوری و کارآیی فرایند بازار تأکید می‌کند، و آن را در تقابل با آشوب و اتلاف در سیستمهای سوسیالیستی و مداخله‌گرا قرار می‌دهد، در اینجا که از بازار همچون نظمی خودانگیخته صحبت می‌کند تأکیدش بر صفات خودسامان‌دهی و هماهنگی آن است. هایک وقتی که می‌گوید مسئله اصلی و محوری در نظریهٔ اقتصادی مکانیسم استفادهٔ اجتماعی از شناخت متفرّق و پراکنده است، درواقع از آن مفهومی که اقتصاددانان کلاسیک از اقتصاد داشتند می‌گسلد. اگر آدام اسمیت را تا حدودی استثنا کنیم، سایر اقتصاددانان کلاسیک همگی از درک بنیادهای شناخت‌شناسانهٔ نهادهای بازار عاجز بودند و همگی میل داشتند اقتصاد را علم تولید ثروت ــ علم **ثروت‌شناسی**[1] ــ یا پژوهش عمومی در رفتار بیشینه‌کننده یا اقتصادی‌کننده به حساب آورند. امّا همان‌گونه که تحلیل من از روابط هایک با مبلّغان نگرش اقتصادی به زندگی اجتماعی، از قبیل گری بکر، نشان می‌دهد، نظر هایک در مورد اجتماع به آسانی یا بخوبی با هیچ‌یک از این الگوهای انتخاب عقلانی جور درنمی‌آید. هایک، دست‌کم از سال بسیار مهمّ ۱۹۳۶، سالی که رسالهٔ مهمّ «اقتصاد و شناخت» را نوشت، مسئله اصلی را در اقتصاد مربوط به استفادهٔ مؤثّر از منابع کمیاب نمی‌دانسته است، بلکه مسئلهٔ اصلی را تولید و استفاده از شناختِ متفرّق و پراکنده می‌دانسته است. وقتی که نظریهٔ اقتصادی متوسّل به فرض غیرواقعیِ داشتن اطّلاعات کامل در توصیف رفتار مشارکت‌جویان در بازار می‌شود، خطاهای بسیاری در این نظریّه رخ می‌دهد. این فرضِ علم کامل زمانی که به عنوان

1. plutology

معیارِ نقدِ فرایندهایِ بازارِ واقعی و موجود به کمک طلبیده می‌شود و از آن به عنوان تأییدی برای دخالت در بازار استفاده می‌شود، حقیقتاً خطرناک و ویرانگر می‌شود. بی‌توجّهی به کارکردهای اطّلاعاتیِ بازار تقریباً به صورتی ناگزیر پایِ ضرورتِ برنامه‌ریزیِ اقتصادی را به میان می‌کشد که در آن جهل غیرقابل رفع مراجع حکومتی از داده‌های پیچیده‌ای که نظم بازار بر آن استوار است نادیده گرفته می‌شود. بدتر از آن، این فرض که اطّلاعات کاملی داریم پیشداوری انحرافی و مقلوبی به نظریّهٔ اقتصادی در کلیّتش می‌دهد.

تعادل نئوکلاسیک، نظریّهٔ سرمایه، و خصلت رونق و رکود اقتصادی

این بینش هایک که تقسیم شناخت در جامعه مهمّترین مسئله در نظریّهٔ اقتصادی است یکی از مهمّترین نتایجش را در نقد او بر اندیشهٔ تعادل در اقتصاد کلاسیک و نئوکلاسیک به بار می‌آورد. علم مطلقی که در گزارشهای کلاسیک از رقابت کامل فرض گرفته می‌شود سودمندی آنها را در مقام الگوهایی از هر فرایند واقعی بازار از میان می‌برد. امّا، علاوه بر این، چنین مفهومی از تعادل نمی‌تواند آن تمایز حیاتی میانِ، به قول هایک، **منطق محض انتخاب** ــ**مجموعهٔ اصولی که انتخاب عقلانی افراد را توضیح می‌دهد**ــ و فرایندهای بازار را تشخیص دهد ــ یعنی فرایندهایی که در جهت ایجاد هماهنگی در اقتصاد حرکت می‌کنند. تمایز در اینجا میان تعادلی است که حاصل انتخابهای یک انتخاب‌کنندهٔ منفرد عقلانی است که سلیقه و ترجیح خاصّ خود و فرصتها و محدودیّتهای خاص خودش را دارد، و تعادلی که می‌تواند از طریق کنش و واکنش و تعامل چندین فرد یا عامل پدید آید. تعادل اوّلی تعادلی است که می‌توان آن را به هر فردی نسبت داد، حال آنکه تعادل دوّم مشخص‌کنندهٔ درجه‌ای از هماهنگی و همکاری میان افراد بسیار است. اهمیّت این تمایز در این است که منطق محض انتخاب را می‌توان به شکل یک اصل بنیادین و بدیهی صورتبندی کرد، حال آنکه نظریّهٔ همکاری و هماهنگی در اقتصادِ واقعی بخشی از علمِ اقتصادِ تجربی است. هایک با نقد

مفهوم کلاسیکِ تعادل که انتخاب فردی در یک زمان را با فرایندهای بازار در طول زمان یکی می‌کند، به صورت ضمنی دیدگاه خود را از دیدگاه فون میزس نیز متمایز کرد که در نظرش گزاره‌های مربوط به تعادل بازار خودشان خصلت اصول بدیهی را داشتند. البتّه چنین نبود که فون میزس با دیدگاه غیرواقعی نئوکلاسیک در مورد تعادل موافقت داشته باشد، بلکه او اصرار داشت گزارشی که از تعادل می‌دهد، مانند سایر مسائل اقتصاد، قابل استنتاج از اصولی بدیهی دربارهٔ عمل انسانی است. هایک هرگز چنین نظری را در مورد اقتصاد نپذیرفته بود، و تمایزی که او میان منطق محض انتخاب و اجزای تجربی نظریهٔ اقتصادی قائل می‌شود درواقع کوششی است برای وارد کردن نقدی بنیادین بر دیدگاه میزسی.

پس، در نظر هایک، تعادل مسئله‌ای مربوط به نقش‌آفرینان در بازار است که به گونه‌ای رفتار می‌کنند که امکان می‌دهد فعالیّتهای آنها با هم هماهنگ یا یکپارچه شود. اینکه آیا موفّق می‌شوند خود را با هم هماهنگ کنند یا نه بستگی به این دارد که چقدر عقاید و انتظاراتشان نسبت به رفتار همدیگر در عمل دقیق و درست از آب دربیاید. حال این سؤال پیش می‌آید که چگونه این گزارش عمومی از تعادل با فصول تاریخیِ رکود و ناهماهنگی در مقیاس وسیع وفق پیدا می‌کند و توضیحی درباره‌شان فراهم می‌آورد؟ در اینجاست که به روایت هایک از نظریهٔ اتریشیِ دوره‌های رونق و رکود اقتصادی می‌رسیم. نظریهٔ اتریشی، آنگونه که همکار هایک، فون میزس، ساخته و پرداخته بود، دوره‌های رونق و رکود در اقتصاد سرمایه‌داری مدرن را با توسّل به سیاستهای اعتباری نظامِ بانکی توضیح می‌دهد. این نظریّه در ساده‌ترین شکلش این است که نظام بانکی معاصر میل دارد نرخ بهره را در بازار از نرخ طبیعی‌اش[1] پایینتر بیاورد و بدین ترتیب نشانه‌ها و علائم غلط و گمراه‌کننده‌ای در مورد

---

۱. در اینجا منظور از نرخ طبیعی بهره، نرخ بهره‌ای است که میزان سرمایه‌گذاری را با میزان پس‌انداز داوطلبانه هماهنگ و منطبق می‌کند.

وضع اقتصاد به صاحبان کسب و کار می‌دهد. صاحبان کسب و کار وقتی که براساس این علائم و نشانه‌های کاذب عمل می‌کنند اقتصاد را از هماهنگی دور می‌کنند و بر انحرافات موجود در قیمتهای نسبی می‌افزایند. نتیجهٔ سرمایه‌گذاری نابجا که ناشی از توسعهٔ اعتباری ناصحیح است ضرورتاً ورشکستگی و بیکاری است و اینها خودْ درواقع علائمی از کوشش بازار برای بازگشت به هماهنگی است.

دو نکتهٔ نظری جالبِ توجّه می‌توان دربارهٔ این طرح مختصر از نظریهٔ اتریشیِ دوره‌های رونق و رکود اقتصادی مطرح کرد. نخست اینکه این نظریّه تجسّم پافشاری زیاد بر **خنثی نبودن پول** است. تغییر در مقدار پول یا نقدینگی (کاری که نهادهای حکومتی و بانکی می‌کنند) بناگهان و یکباره سطح عمومی قیمتها را تغییر نمی‌دهد. بلکه این پولها در نقاط معیّنی وارد اقتصاد می‌شوند و ساختار قیمتهای **نسبی** را تغییر می‌دهند. و نکتهٔ دوّم اینجاست که این کار از طریق تغییر ساختار زمانی فرایندِ تولید انجام می‌گیرد. نظریّهٔ اتریشی این وجه شاخص را دارد که تولید را فرایندی در نظر می‌گیرد که مراحل متفاوتی دارد و مصرف کالا در نزدیکترین مرحله، و سرمایه‌گذاری یا کالاهای سرمایه‌ای در دورترین مرحله قرار دارند. هر مرحله از فرایند تولید نیازمند مجموعه‌ای از کالاهای مکمّل است که بسیاری از آنها خاصّ همان مرحلهٔ تولید هستند و بنابراین نمی‌توانند به آسانی به سایر مراحل فرایند منتقل شوند. تأثیر توسعهٔ اعتبارات که از طریق حکومت یا اعمال بانکی نادرست به وجود می‌آید «طولانی‌تر کردنِ» مصنوعیِ ساختارِ تولید است به نحوی که منابع به سمت سرمایه‌گذاریِ درازمدّت در دورترین انتهای فرایند سوق پیدا می‌کنند. امّا چون ترجیحات و سلیقه‌های واقعی افراد تغییری پیدا نکرده است، سرمایه‌گذاری نابجا در کالاهای سرمایه‌ای فقط با بسط و توسعهٔ بیشتر اعتبارات می‌تواند دوام آورد. وقتی که این بسط و توسعهٔ بیشترِ اعتبارات انجام نمی‌پذیرد ناهماهنگی اقتصاد به صورت افزایش بیکاری و ورشکستگی عیان می‌شود. در یک کلام، آسان‌گیری و لاقیدی در اعطای اعتبارات، کاری که نظام

بانکی مُدرن می‌کند، تخصیص منابع را از مسیر طبیعی، هرچند دائماً متغیّرش، منحرف می‌کند، مسیری که منعکس‌کنندهٔ ترجیحات واقعی (از جمله ترجیحات زمانیِ) همهٔ نقش‌آفرینان بازار (چه تولیدکننده و چه مصرف‌کننده) است. مسبّب این انحراف اعطای اعتبارات بی‌حساب و کتاب عمدتاً در جهت ترغیب به سرمایه‌گذاری بیش از اندازه در دورترین انتهای فرایند تولید است. رکودهای اقتصادی نشان‌دهندهٔ فرایندی خودانگیخته هستند که در آن عوامل بازار سعی می‌کنند آن هماهنگی ازمیان‌رفته بین عرضه و تقاضا را در همهٔ مراحل فرایند تولید بازگردانند.

روایت هایک از این گزارشِ اتریشی نخستین‌بار در کتاب قیمتها و تولید[1] (۱۹۳۱) عرضه شد. تمایز روایت هایک در تأکید نیرومند او بر این موضوع است که اقتصادِ واقع‌گرایانه اقتصاد خُرد است که به جهان ظریف و پیچیدهٔ ساختارهای قیمتهای نسبی می‌پردازد که در طول زمان تغییر می‌کند. هایک با استفاده از گزارش فون میزس و بعضاً کنوت ویکسل[2]، می‌کوشد ادّعاهای اصلی نظریّهٔ پولی خود را ــ که دیدیم بر غیرخنثی بودن پول در جهان واقعی تأکید دارد ــ با نظریّهٔ سرمایه و نظریّهٔ قیمت ربط دهد. همهٔ توجّه هایک، هم در حیطهٔ شکل‌گیری سرمایه و هم در حیطهٔ تعیین قیمت، معطوف اصلاح گزارش نمودارانه‌ای است که در نظریّهٔ نئوکلاسیک از تأثیرِ تغییراتِ پول و نقدینگی عرضه می‌شود. هایک می‌گوید تأثیر چنین تغییراتی را در هر دو حیطه باید براساس وجوه کیفی و اقتصاد خُرد به تصوّر درآورد. آن نوع نظریّه‌پردازی کلّی و جمعیِ[3] مطلوبِ نگرشهای اقتصادسنجانه که از داده‌های آماری استفاده می‌کند، اگرچه برای بعضی مقاصد مفید است، امّا این خطر را دربر دارد که موجودیّتها و روابط علّیی را فرض بگیریم که در جهان واقعی وجود ندارند. هایک این نکته را برنامه‌وار چنین توضیح می‌دهد:

---

1. *Prices and Production* 2. Knut Wicksell 3. aggregative

شناخته‌شده‌ترین نمونهٔ [روش کلّی و جمعی در نظریّه‌پردازی]، و مربوط‌ترین مورد به بحث فعلی ما، احیاء آشکال مکانیستی‌ترِ نظریّهٔ مقداری ارزش پول توسّط ایروینگ فیشر[1]، حدود بیست سال پیش، در قالب «معادلهٔ مبادلهٔ»[2] مشهورش است. اینکه این نظریّه، با آن دستگاه فرمول ریاضی بنا شده برای پذیرش تحقیق و تأیید آماری، موردی نمونه‌وار از اقتصاد «کمّی» است، و اینکه این نظریّه احتمالاً سهم زیادی در تأثیرگذاری بر متدولوژی نمایندگان فعلی این مکتب داشته است، گزاره‌هایی هستند که فکر نمی‌کنم کسی منکرشان شود. من قصد درافتادن با محتوای مثبت این نظریّه را ندارم: من حتّی حاضرم بپذیرم که این جنبهٔ نظریّه تا بدانجا که پیش می‌رود درست است و از دیدگاهی عملی، یکی از بدترین مصیبتهایی که ممکن است بر ما نازل شود این است که عموم مردم زمانی بار دیگر دست از اعتقاد به گزاره‌های ابتداییِ نظریّهٔ مقداری بردارند. آنچه من از آن شاکی هستم فقط این نیست که این نظریّه در آشکال گوناگونش بی‌جهت جایگاهی محوری را در نظریّهٔ پولی غصب کرده است، بلکه این نیز هست که آن دیدگاهی که خاستگاه این نظریّه است مانعی واقعاً موجود در برابر پیشرفتهای بعدی است. یکی از تأثیرات مخرّب این نظریّهٔ خاص، که تأثیر مخرّب کوچکی هم نیست، همان جداسازی نظریّهٔ پول از بدنهٔ اصلی نظریّهٔ اقتصادی عامّ است.

تا زمانی که ما برای توضیح ارزشها، به آن شکلی که بنابر فرض و مستقلّ از تأثیر پول وجود دارند، و برای توضیح تأثیر پول بر قیمتها از شیوه‌های مختلف استفاده می‌کنیم، جز این نمی‌تواند باشد. امّا اگر بکوشیم روابط علّی مستقیمی میان مقدار کلّ پول، سطح عمومی همهٔ قیمتها، و شاید مقدار کلّ تولید برقرار کنیم در واقع همین کار را کرده‌ایم. زیرا هیچ‌یک از این مقادیر در صورت کمّی‌شان هرگز تأثیری بر تصمیمات افراد ندارند؛ امّا گزاره‌هایِ اصلیِ نظریّهٔ اقتصاد غیرپولی مبتنی بر این فرض است که ما از تصمیمات افراد شناختی داریم. ما هر فهمی که از پدیده‌های اقتصادی داریم مدیون همین شیوهٔ «فردگرایانه» هستیم؛

1. Irving Fisher 2. «equation of exchange»

اینکه نظریهٔ «ذهنی» در کاربرد منسجم این شیوه بسی فراتر از مکتب کلاسیک رفته است شاید مزیّت اصلی آن بر تعالیم مکتب کلاسیک باشد.

پس اگر نظریهٔ پولی هنوز هم می‌کوشد روابط علّی میان مقادیر کلّی یا میانگینهای عمومی برقرار کند، این بدان معناست که نظریهٔ پولی از پیشرفتهای علم اقتصاد در کلّ عقب مانده است. در واقع، نه مقادیر کلّی بر یکدیگر تأثیر دارند و نه میانگینها، و هرگز ممکن نیست روابط ضروری و علّت و معلولی میان آنها برقرار کرد، همان‌طور که نمی‌توان چنین روابطی را میان پدیده‌های منفرد، قیمتهای منفرد، و غیره برقرار کرد. من حتّی پا را فراتر می‌گذارم و تأکید می‌کنم که بنا به ماهیّت نظریهٔ اقتصادی، میانگینها هرگز نمی‌توانند حلقه‌ای در استدلال آن باشند...[۹]

پس آن‌گونه‌ای که هایک می‌فهمد، متدولوژی صحیح در نظریهٔ اقتصادی همواره شامل فروکاستن احکام کلّی و جمعی به بنیادهای آنها در اقتصاد خُرد است. همین انحراف از موضع فردگرایانه و ذهنی است که می‌تواند تا حدود زیادی خطاهای سیاستگذارانه و نظریِ کینزی‌ها و نیز بسیاری از اقتصاددانانِ پول‌گرای معاصر را توضیح دهد.

موضع هایک در برابر کینز و فریدمن در زمینهٔ نقش پول در اقتصاد واقعی

این نظریّات کلّی بخش اعظم منطق هایک برای مخالفت با سیاستهای کینزیِ مدیریّت تقاضا در اقتصاد کلان و نیز منطق مخالفت او را با پول‌گرایی فریدمنی می‌نمایانند. البتّه، در مباحثات بزرگ دههٔ ۱۹۳۰، هایک با قوّت استدلال کرده بود که کینز[۱] به هیچ‌روی نظریّه‌ای عامّ در مورد ناهماهنگی اقتصادی فراهم نیاورده است. و باز، هایک همواره گفته است که سیاستهایی که کینز پیشنهاد کرده است در درازمدّت خودشان خودشان را از پا درخواهند آورد، زیرا موفقیّت آنها بستگی به بی‌منطقیهای نهادی و روانی دارد که عملکرد خود آنها

۱. John Maynard Keynes، (۱۸۸۳ـ۱۹۴۶). اقتصاددان انگلیسی.

این بی‌منطقیها را به تحلیل می‌برد. خصوصاً هایک معتقد بود که موفقیّت سیاستهای کینزی مبتنی بر کسر بودجه وابسته به توهّم پولی تقریباً همه‌گیری است که خود این سیاستها چاره‌ای جز تضعیف آن توهّم ندارند. ایراد دیگر هایک به سیاستهای کینزی این است که سیاستگذارانِ کینزی به دلیل فهم ناقصی که از دوره‌های رونق و رکود اقتصادی دارند[1] دشوار می‌توانند از درافتادن به نوعی مغلطهٔ رئالیسم مفهومی پرهیز کنند: آنها اجازه می‌دهند آمارهای ساخته و پرداختهٔ بشر و افسانه‌های منطقی، روابط کیفی را از دیده پنهان بدارند ــ روابطی کیفی که اقتصادِ واقعی را می‌سازند. امّا کاملاً جدا از جزئیات فنّی، روشن است که نقد هایک بر سیاستهای کینزی از همان نوع تأکید او بر اولویّت امر انتزاعی و از همان نوع نگاه او به ضرورت آداب و رسوم برای هدایت بقاعدهٔ زندگی اجتماعی است. سیاستِ مدیریّتِ تقاضا در اقتصاد کلان نیاز به چنان شناخت عینی و ملموسِ روابطِ واقعیِ حاکم بر اقتصاد دارد که کسب، چنان شناختی از عهدهٔ هر مدیری خارج است، و عمل کردن به چنان سیاستی در درازمدّت موجب شکست خود آن سیاست خواهد شد. کلّی‌تر از این، آنچه هایک رویاروی نظریهٔ کینزی برای توان‌آزمایی قرار می‌دهد این است که کینزی‌ها درست و دقیق و به تفصیل مکانیسمهایی را مشخص کنند که طبق آن بازار بی‌مانع و بی‌تزاحم می‌تواند احتمالاً گرفتار ناهماهنگیهای شدید شود. فقط در صورتی که چنین مکانیسمهایی به وضوح توصیف شوند و توجیه تاریخی قابل قبولی برای آنها عرضه شود، آنگاه خودِ دیدگاهِ اتریشیِ هایک در عرصهٔ بحث انتقادی با توان‌آزمایی دشواری روبرو خواهد شد، زیرا طبق دیدگاه اتریشی هایک این فقط مداخلهٔ حکومت در اقتصاد است که اساساً مسئول پدید آمدن ناهماهنگی در بازار می‌شود.

برخلاف عقیدهٔ رایج، هایک همواره حساب خود را از پول‌گرایان سنّتی

---

۱. کینزی‌ها گمان می‌برند دوره‌های رونق و رکود اقتصادی خود را در صورت تغییرات کلّی در کل فعالیّت اقتصادی به نمایش می‌گذارند، و آن را اصلاً به ناهماهنگی ساختارِ قیمتهای نسبی که حاصل تحریف ساختار بهره به دست حکومت است ربط نمی‌دهند.

جدا کرده است و دلایلش هم مشابه همان دلایل مخالفت او با سیاستهای کینزی است. امّا در اینجا مهمّ است که توجّه کنیم هم «مکتب کینزی» و هم «مکتب پولی» دربرگیرندهٔ مجموعه‌ای پیچیده از اندیشه‌ها هستند که محتوایشان در طول زمان تغییر کرده است. بنابراین، هایک عملاً بر جدایی نخستینِ کینز از نظریهٔ کمّی سنّتی پول صحّه گذاشت.[۱۰] از سوی دیگر امّا او همواره تأکید کرده است که کنار گذاشته شدنِ دیدگاهِ خامِ نظریهٔ کمّی از آموزهٔ عمومی یک فاجعه بود. این دو سخن با هم ناسازگار نیستند، زیرا موضع هایک در نظریّه و سیاست پول همواره متفاوت از نظریّه و سیاست کینز (و خصوصاً پیروان کینز) و نیز متفاوت از نظریّه و سیاست پول‌گرایان مُدرنی چون میلتون فریدمن[۱] بوده است. در عالم نظر، هم کینزی‌ها و هم پول‌گرایان همان نگرش جمعی و کلّی را دارند که هایک در مقام اقتصاددانی اتریشی پیرو سنّت فون ویزر و فون میزس آن را از نظر متدولوژیک نادرست می‌داند. در حوزهٔ سیاست عمومی، نظریّه‌پردازان کمّی مرتکب این خطا می‌شوند که گمان می‌برند تثبیت موفقیّت‌آمیز سطح قیمت عمومی به خودیِ‌خود اقتصاد را هماهنگ خواهد کرد. خود کینز، در طول چندین‌بار عوض کردن نظر و دیدگاهش، ظاهراً معتقد بود که هماهنگی فعالیّت اقتصادی را نمی‌توان با افزایش کلّ قدرت خرید حفظ کرد یا بازگرداند. در هر دو مورد، خطا در این است که فرض می‌شود ناهماهنگیهای کیفی و ساختاری اقتصاد را می‌توان با سیاستهایی علاج کرد که برمبنای کلّ یا میانگینهای آماری تدوین شده‌اند. هم تحلیل کینزی و هم تحلیل پول‌گرایان سیاست عمومی را به بیراهه می‌کشاند، زیرا سیاست عمومی صرفاً باید این باشد که بگذارد فرایند پاک‌کنندهٔ خودانگیختهٔ رکودْ مسیر خودش را برود. در اینجا می‌بینیم که آن سؤالات ظریف در زمینهٔ متدولوژی نظریهٔ اقتصادی می‌تواند چه بازتابهای مخوفی در حوزهٔ سیاست عمومی داشته باشند.

---

۱. Milton Friedman، (۱۹۱۲ــ). اقتصاددان امریکایی.

ارزیابی جنبه‌های فنّی کارهایی که هایک در زمینهٔ نظریّه و سیاست پول در اقتصاد مُدرن کرده است خارج از حیطهٔ بحث فعلی ماست، زیرا ما فقط می‌خواهیم نشان دهیم که مواضع هایک در نظریّهٔ اقتصادی و سیاست عمومیِ پیامدِ دیدگاه فلسفی بنیادین اوست. امّا به هر صورت ملاحظاتی چند در باب کلیّات اقتصاد پولی او پر بیراه نخواهد بود. نکتهٔ نخستینی که باید درک کرد این است که چون در نظر هایک پول نوعی نهاد اجتماعی است که به صورت طبیعی تکوین یافته است و نهادی مخلوق حکومت نیست، بعید است که حکومت بتواند به نوعی کنترل کامل آن دست یابد. از جنبه‌ای خاصّتر، هایک در مورد پیشنهادهای فریدمن برای سامان‌دهی پولی با قاعده‌ای ثابت، می‌گوید که در دموکراسی مُدرن اگر چنین قاعدهٔ پولیی به صورت منسجم و سازگار به اجرا گذاشته شود هیچ عامل حکومتی یا نیمه‌حکومتی نمی‌تواند استقلال عمل ذاتی و اساسی خود را حفظ کند. اساسی‌تر اینکه جهت سیاستی که قاعدهٔ ثابتی را برای تأمین پول در پیش می‌گیرد با متدولوژی هایک هیچ سازگاری ندارد. چنین سیاستی نیازمند دقّت فراوان در الگوپردازی و سنجش زندگی اقتصادی، و تعریف بی‌ابهام پول است که رسیدن بدانها فراتر از توان ماست. ایراد خود هایک به پیشنهادهای پولی فریدمن اساساً این است که پول از آن نوع چیزهای اجتماعی نیست که بتوان دقیقاً تعریفش کرد یا به طور کامل در مهارش آورد. هایک حتّی در بازشناسی فرّاریّت و تعریف‌ناپذیری پدیدهٔ پول، پیشنهاد کرده است که «پول» را نوعی بیان صفتی به حساب آوریم[۱۱۱] که قابل اعمال بر ابزارهای متفاوت و متمایز بیشماری است. دقیقتر بگوییم، سیاستگذاری پولی در اقتصاد مُدرنی که دربرگیرندهٔ نهادهای پول‌ساز بسیاری سوای حکومت است نه مطلوب و نه شدنی است. در زمانی که پایهٔ طلا یا چیزی مشابه آن وجود داشت، یعنی در نظامِ قواعدِ ارزی ثابت، چیزی شبیه سیاستگذاری پولی را می‌شد تعقیب کرد، زیرا در آن زمان تعریف پول در مهار آداب و رسومِ غیرشخصی بود. امّا از زمان فروپاشی نظام پایهٔ طلا و نظام ارزی ثابت، ما با آشوبی پولی مواجه بوده‌ایم که در آن حکومتهای رقیب درگیرِ نوعی

ناسیونالیسم پولی رقابتی شده‌اند. پیشنهاد هایک[۱۲]اکنون این پیشنهاد بنیادین و حتّی انقلابی است که ما این آشوب پولی را با محروم کردن حکومتها از داشتن قدرت انحصاری خلق پول، به **نظام مبادلهٔ پولی** دگرگون کنیم. هایک می‌گوید رقابت پولی میان تأمین‌کنندگان خصوصی نه‌تنها قید و شرطهای مؤثّری بر تورّم حکومت خواهد گذاشت، بلکه با وارد کردن پول در فرایند بازار، علّت اصلی رکود اقتصادی ورونق و رکودهای ادواری را از میان خواهد برد، زیرا این علّت اصلی همان وجود پول همچون «مفصلی شُل در نظام اقتصادی» است که خارج از فرایند بازار و تابع کنترلِ سیاسیِ پیوسته و دائمی است. البتّه اگر پول را تابعِ نیروهای بازار کنیم این سبب نخواهد شد که منابع درون‌زادِ اختلالِ بازار از میان برود، امّا دست‌کم یگانه منبع بزرگِ برون‌زادِ اختلال را که پول‌گردانیِ حکومت است از میان خواهد برد.

اصیل‌ترین و رادیکال‌ترین پیشنهادِ هایک در حیطهٔ سیاست عمومی، یعنی گشودن راه خلق پول به روی فرایندهای بازار با القایِ قوانینِ حقوقی مربوط به آن و دادن اجازهٔ انتشار پول به بخش خصوصی، از پیشنهادهایی است که مستقیماً از عمیقترین اعتقادات فلسفی و متدولوژیکِ او سرچشمه می‌گیرند. زمانی که پول در کنترل عُرفی مورد قبول همگان بود (همچنانکه در دوران نظام پایهٔ طلا بود) یا در کنترل قاعدهٔ ثابت بین‌المللی و غیرشخصی بود (چنانکه در دوران نرخهای ثابت ارز بود)، او نیازی نمی‌دید که پیشنهاد کند رقابت بازاری را وارد عرصهٔ پول کنیم (امّا حتّی در آن زمان[۱۳]او از آزادی پول همچون جنبه‌ای از آزادی فردی دفاع می‌کرد). هایک در نوشته‌های اخیرش، که در آنها از کنترل کردن فعالیّت پولیِ حکومت با قاعده‌ای ثابت مأیوس شده است، یگانه راه پایدار کردن ارزش پول را استفاده از نیروهای خودانگیختهٔ بازار می‌بیند. در این راه او حتّی پا را از لیبرالهای کلاسیک معتقد به آزادگذاریِ محض فراتر می‌گذارد و به عقیدهٔ من این گامِ ضروری و لازم را برمی‌دارد که می‌پذیرد حتی پایداریِ اقتصادِ بازارِ واقعی بستگی به این دارد که ابزارهای پولی بخشی از فرایند خودِ بازار شوند.

نقد شَکِل بر هایک

بر تفکّر اقتصادی هایک نقدی وارد است که همین استدلالهای او که مشغول بررسی‌شان بودیم بلافاصله به ذهن می‌آورد. چیزهای بسیاری در گزارش هایک از دوره‌های رونق و رکود اقتصادی و نیز چیزهای بسیاری در نظر عمومی او راجع به نظم اجتماعیِ خودانگیخته، بظاهر به ما می‌گویند که او معتقد است ناهماهنگی اقتصادی همواره ناشی از عوامل نهادی است و بنابراین عدم تعادل در مقیاس وسیع در بازارهایی با مبادله‌ای بی‌تزاحم هرگز رخ نمی‌دهد. شاگرد بااستعداد و تا حدودی مورد غفلت قرارگرفتهٔ هایک، جی. ال. اس. شَکِل[1]، علیه این نظر او استدلال کرده است که ذهنی بودنِ توقّعات و انتظارات بایستی فرایند بازار را به نحو لاعلاجی به سوی عدم تعادل سوق دهد.[۱۴] اگر ما این نظر هایک را بپذیریم که تعادل فرایندی است که در آن نقشه‌های افراد از طریق آزمون و خطا در طول زمان هماهنگ می‌شود، پس باید این را نیز بپذیریم که هیچ چیزی که در این فرایند قطعیّت یقینی داشته باشد وجود ندارد: پس می‌توان تصوّر کرد، تحت شرایط معیّنی از عدم یقین که در آن انتظارات و توقّعاتی که تا به آن زمان به نظر موثّق می‌آمدند مکرّراً پوچ از آب درآمده‌اند، ناهماهنگیهایی در مقیاس وسیع در فرایند بازار هم بتواند رخ دهد. استدلال شَکِل در اینجا بستگی به بسطِ ذهنی‌گراییِ هایک در زمینهٔ ارزش‌گذاری به حیطهٔ فرایند شکل‌گیری توقّعات و انتظارات نسبت به اقتصاد دارد. در دیدگاه ذهن‌گرایانه و غیرعلیّتی[2] شَکِل، شکل‌گیریِ توقّعات و انتظارات فرایندی فوق‌العاده خلّاقانه است، که به هیچ صورتِ درخور توجّهی قابل کنترل با هیچ الگوریتم یا قاعدهٔ مکانیکی نیست. شَکِل، به پیروی از کینز در این زمینه،[۱۵] اعتماد و یقین اقتصادی را داده‌ای غیرعقلایی می‌داند، چیزی مربوط به روح حیوانی یا تخیّل خلاق، و نه مربوط به ارزیابی عقلانی. اگر حق با شَکِل باشد، فروپاشی اقتصادی در مقیاس وسیع از نوع کینزی

1. G. L. S. Schakle 2. indeterminis

می‌تواند حتّی در غیاب هرگونه مداخلهٔ دولتی رخ دهد. چنین چیزی می‌تواند به همان شکلی رخ دهد که کینز توصیف کرده است، حتّی اگر کینز در مورد علل دوره‌های رونق و رکود دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ برخطا بوده باشد. این ایرادی نیرومند بر موضع هایک است، و ایرادی است که مشکلی جدّی فراروی همهٔ کسانی می‌نهد که از فرایندهای غیرتنظیمیِ بازار دفاع می‌کنند، زیرا این ایراد می‌تواند دست‌کم در برخی شرایطِ قابل‌تصوّر به سیاستهای مدیریّت اقتصادِ کلان از نوع کینزی آن دوباره اعتبار ببخشد. امّا چهار نکته هست که می‌توان در مقابل این ایراد مطرح کرد. نخست، هیچ چیز در استدلال شَکِل خلاف این نکتهٔ قابل‌دفاع از جنبهٔ نظری و تاریخی نیست که در عمل تاکنون مهمّترین عاملِ ناپایدارکننده در فرایند بازار مداخلهٔ حکومت و دولت بوده است. آن نوع ناپایداریِ درون‌زادی که شَکِل از آن صحبت می‌کند می‌تواند یک امکان و احتمالِ نظری باشد، امّا هیچ توضیحی در مورد پدیده‌های تاریخی که موضوعِ کلاسیکِ نظریّهٔ عدم تعادل بازار هستند فراهم نمی‌آورد. ثانیاً، و در ارتباط با همان نکتهٔ اوّل، روشن نیست که آن عدم تعادلی که شَکِل از آن صحبت می‌کند ــ عدم تعادلی ناشی از تباعد انتظارات ذهنی ــ بتواند منجر به چیزی شبیه دوره‌های رونق و رکود اقتصادی شود که هایک و مکتب اتریشی به گونه‌ای متقاعدکننده‌تر آن را توضیح داده‌اند و نتیجهٔ مداخلهٔ حکومت در ساختارِ نرخ بهره ارزیابی‌اش کرده‌اند.

ثالثاً، روشن نیست که استدلال شَکِل وجود هیچ‌گونه **گرایشی به عدم تعادل** را در فرایند بازار نشان داده باشد. آنچه ما در فرایند بازار داریم مؤکّداً جهانی «رنگارنگ و تغییر رنگ‌دهنده»[1] است که در آن انتظارات، سلیقه‌ها، و عقاید دائماً و به گونه‌ای غیرقابل‌پیش‌بینی و به صورت ناگهانی تغییر می‌یابند. امّا به شرط آنکه نظامِ سازگاریِ بازار بی‌تزاحم باشد، آنچه می‌توانیم از فرایند بازار انتظار داشته باشیم سلسله‌ای لاینقطع از روندهای تعادلیِ لحظه‌ای است

1. kaleidic

که هریک از آنها مجانبی است ــ یعنی به تعادل نزدیک می‌شود امّا به آن نمی‌رسد ــ و هریک از آنها سریعاً جای خود را به دیگری می‌دهد. در این جهان رنگارنگ و تغییررنگ‌دهنده ممکن است که هیچ قطعیّتِ یقینی وجود نداشته باشد که با ناهماهنگیهای درون‌زاد در مقیاس بزرگ مواجه نشویم، امّا به هر صورت ما به صورتی کاملاً موجّه می‌توانیم ترجیح دهیم که روندهای خودسامان‌بخش به حال خود گذاشته شوند و مداخلهٔ دولتی عامل اصلی مزاحم و مخلّ در فرایند بازار در نظر گرفته شود. پس ما کاملاً حق داریم که در گرایش به تعادلی که در فرایند بازار هست شکل‌گیری نظم خودانگیخته را در قلمرو اقتصادی تشخیص دهیم.

رابعاً و نهایتاً، اگر خودِ پول هم جزئی اساسی از فرایند بازار شود، به همان شکلی که هایک پیشنهاد کرده است که پول غیرملّی شود، آنگاه دیگر هیچ ایرادی بر ما وارد نخواهد بود که به روندهای خودسامان‌بخشِ نظامِ مبادله اعتماد کنیم. پیشنهاد هایک درواقع یکی از ایرادهای بسیار رایجی را که بر سیاست تجویزی او، مبنی بر عدم مداخله به هنگام رکود، وارد می‌شود در کانون توجّه قرار داده است. ایرادی که می‌گویند این است که اگر در این حالتهای رکودْ عرضهٔ پولِ دولتی ناگهان به نحو چشمگیری محدود شود با تنزّل دوبارهٔ قیمتها مواجه خواهیم شد(۱۶) و بدین ترتیب رکود و بحران عمیقتر خواهد شد. حتّی اگر این ایراد در دههٔ ۱۹۳۰ قوّت و قدرتی داشت، پیشنهاد جدید هایک می‌تواند حالا کاملاً از پس این ایراد برآید. زیرا، اگر دولت در شرایطی تأمین پول را بیش از اندازه محدود کند، انتشاردهندگان خصوصیِ پول انگیزه‌ای برای ورود به عرصه پیدا خواهند کرد و پولی را که مورد نیاز است و دولت تأمین نمی‌کند تأمین خواهند کرد. هایک قطعاً حق دارد که می‌گوید نوعی انقباض «بیگ‌بنگیِ» پول برای درهم شکستن قاطعانهٔ انتظارات تورّمی، احتمالاً سریعترین راهِ بازگرداندنِ اعتماد به اقتصادی بحران‌زده و راکد است. شکست نسبی استراتژیهای مرحله‌ایِ ضدتورّمیِ دولتهای تاچر و ریگان در بریتانیا و امریکا، که تورّم را اندکی کاهش داد ولی در مقابلْ بیکاریِ

شدیدی پدید آورد، صرفاً قدرت و قوّت استدلال هایک را بیشتر می‌کند. اگر در تجویز هایک باز هنوز خطراتی واقعی برای انقباض شدید پول دولتی برجای مانده باشد، اینها را هم پیشنهاد تکمیلی او که انتشار پول به صورت خصوصی آزاد شود رفع و رجوع می‌کند. هایک به هیچ‌روی مدّعی نیست که می‌تواند آشکالی را که خلق پول خصوصی به خود خواهد گرفت پیش‌بینی کند ــ و پیشنهاد او، به همین دلیل و به دلایل متعدّدِ دیگر، و برخلاف نظر منتقدانش،[۱۷] کاملاً با روحیّهٔ انتقادی او نسبت به عقل‌گراییِ ساختمان‌گرانه وفق دارد. گواهیهای نظم خودانگیخته در همهٔ دیگر زمینه‌های فعالیّت انسانی بر این اعتقاد او صحّه می‌گذارد که حتّی در این زمینه هم، که آزمایش نشده است، نتیجهٔ کار بسی فراتر از آن‌چیزی خواهد بود که هر کوشش آگاهانه برای ابداع زندگی اجتماعی می‌تواند بدان دست یابد.

یادداشتهای فصل چهارم

1. Hayek, [B-13], *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* London: Routledge & Kegan Paul, 1967.

2. Ibid., p. 35.

3. Hayek, [B-9], *The Counter-Revolution of Science,* London: I. M. Dent and Sons Ltd., Everyman Library, 1972, chapter 3.

4. Hayek, [B-13], *Studies,* p. 26.

5. Ibid., p. 36. See also p. 18:

«وقتی که پیش‌بینیهای ما چنین محدود به صفات عام و شاید صرفاً صفات سلبی چیزی است که احتمالاً رخ خواهد داد، آشکار است که توان ما برای کنترل پیشرفتهای آن رخداد هم بسیار اندک خواهد بود.»

نیز در صفحهٔ ۱۹ همان کتاب آمده است: «قانونگذار یا دولتمرد خردمند احتمالاً تلاش خواهد کرد تا نیروهای فرایند اجتماعی را بپروراند نه آنکه کنترلشان کند.»

6. Hayek, [B-16], *Law, Legislation and Liberty,* vol. II, London: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 157, note 25.

7. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics,* London: Methuen, 1962, p. 4.

8. Rush Rhees, *Without Answers,* London: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 49.

9. Hayek, [B-2] *Prices and Production,* London: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 3-4.

۱۰. در این زمینه رجوع کنید به کتاب زیر:

Gerald P. O'Driscoll Jr., *Economics as a Coordination Problem: The Contributions of F. A. Hayek,* foreword by F. A. Hayek, Kansas City: Sheed, Andrews and McMeel, 1977, pp. 48-0.

11. Hayek, [P-166], *Denationalisation of Money,* 2nd edition, London: Institute of Economic Affairs, 1978, p. 52.

12. Ibid.

13. Hayek, [B-12], *The Constitution of Liberty,* London: Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 520-1, note 2.

14. G. L. S. Shackle, *Epistemics and Economics: A Critique of Economic Doctrines,* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

صریحترین نقد شَکِل بر هایک را می‌توان در رسالهٔ او دربارهٔ هایک در کتاب زیر یافت:

D. P. O'Brien and J. R. Presley, *Pioneers of Modern Economics in Britain,* London: Macmillan, 1983.

۱۵. نگاه کنید به بخش مربوط به کینز در کتاب شَکِل: *Epistemics and Economics*

۱۶. من از پروفسور هایک ممنون هستم که با من راجع به امکان پایین آمدن دوبارهٔ قیمت در زمینهٔ سیاست تثبیت و پایدار کردن بحث کردند. مسئولیت تفسیری که از دیدگاههای ایشان داده‌ام به عهدهٔ خود من است. هایک از انقباض «بیگ‌بنگی» پول در کتاب زیر دفاع می‌کند:

[P-16b], *Denationalisation of Money,* chapter XVII.

17. See Hayek, [P-16b], *Denationalisation of Money,* 2nd edition, pp. 128-9,

پاسخ کاملی در این رساله به همهٔ نقدها داده شده است.

۵

برخی تفاوتها و همانندیها

جان استیوارت میل

هایک در سرتاسر زندگی فکری‌اش همواره علاقه‌ای مؤکّد به آثار جان استیوارت میل در زمینه‌های شناخت‌شناسی، فلسفهٔ اجتماعی، و نظریّهٔ اقتصادی نشان داده است و همواره مجذوب و شیفتهٔ شخصیّت او بوده است. او همچنین سهمی اساسی، اگرچه غیرمستقیم، در شناساندن میل به پژوهشگران داشته است؛ او کتابی دربارهٔ رابطهٔ میل با هریت تیلر[1] نوشته است، و پیش از آن نیز رسالهٔ پوزیتیویستی میل، روح عصر[1]، را دوباره کشف کرده و انتشار داده بود. علی‌رغم دلمشغولی همه‌عمریِ هایک به آثار میل، او هرگز بر اصول اصلی لیبرالیسم میل صحّه نگذاشته است. درواقع او میل را از بسیاری جهات چهرهٔ حدّ فاصلی می‌داند که دوپهلوییها و ابهامات و نوآوریهای او شاخص آن لحظهٔ تاریخی مهمّی است که در آن پیشرفت لیبرالیسم کلاسیک در انگلستان به نقطهٔ توقّفی رسیده بود. طبق نظر هایک، در آثار میل، تعدادی از عناصر بیگانه با سنّتِ لیبرالیِ اصیل، به آن صورتی که نویسندگان روشنفکریِ اسکاتلند پرورانده بودند، جایگاهی محوری یافته‌اند و بدین ترتیب جریان اصلی اندیشهٔ لیبرالی را از مسیرش منحرف کرده‌اند. از این عناصر که هایک آنها را در گسست میل از لیبرالیسم کلاسیک تعیین‌کننده می‌داند می‌توان موارد زیر را برشمرد: دوشقّه کردن فاجعه‌بار قوانین تولید و

---

1. Harriet Taylor

قوانین توزیع، ابداع مفهوم نوین عدالت اجتماعی، صحّه گذاشتن او بر ناسیونالیسم و سوسیالیسم، و جذب کردن مفهوم رمانتیکِ فردگرایی در نظریهٔ خود. هایک معتقد است این تأثیرات را میل از منابع اروپایی، خصوصاً پوزیتیویسم فرانسوی و رمانتیسم آلمانی گرفت، و این تأثیرات همچنان از آن زمان در لیبرالیسم انگلیسی پابرجا مانده‌اند. البتّه بیگمان در لُرد اکتن و در حلقهٔ لیبرالهای گلدستونی[۱] همچنان همان سنّت کهن برجای بود، امّا این سنّت از لحاظ فکری در حال نزع بود و نفوذ و تأثیرش در امور همگانی دائماً رو به کاهش داشت. پس در نظر هایک جان استیوارت میل چهره‌ای سرنوشت‌ساز است که ابهامات آثار او سهم زیادی در انحطاط و حتّی شاید بتوان گفت انقراض لیبرالیسم کلاسیک داشته است.

تا چه اندازه این نقد هایک بر لیبرالیسم کلاسیک را باید بپذیریم؟ ــ نقدی که هیچ‌گاه و در هیچ کتاب هایک به صورت سیستماتیک و مبسوط عرضه نشده است، امّا در بسیاری از بحثهای تفصیلی او در مورد مسائل فلسفی و سیاستگذاری آشکارا مشهود است. پیش از اظهار نظر در این مورد، جا دارد برخی وجوه تشابه و توافق میان هایک و میل را مؤکّد کنیم. نخست، میان استفادهٔ هایک از الگوی غیرمستقیم استدلال اخلاقیِ فایده‌گرایانه، و کار میل در جهت ساختن و پرداختن روایتی از فایده‌گراییِ غیرمستقیم در کتاب نظام منطق، و به‌کارگیری آنچه ساخته و پرداخته است در کتابهای فایده‌گرایی و آزادی، خویشاوندی و شباهتی واقعی به چشم می‌خورد. در نوشته‌های میل، فایده‌گراییِ غیرمستقیم پیش از هر چیز به معنای این است که آزمونِ سودمندی و فایده ــ به بار آوردن بیشترین خوشی و خوشبختی ــ را باید نه در مورد مسائل عملیِ خاصّ، بلکه در مورد کلّ نظامهای قواعد رفتار به کار گرفت. «اصل فایده» معیاری برای ارزیابی نظامهای اجتماعی یا شبکهٔ ورزشهاست و اگر کوشش شود این آزمون بدل به حکمی اندرزین در مورد

---

۱. Gladstonian، اشاره به محفل ویلیام ایوارت گلدستون، صدراعظم انگلستان است.

زندگی عملی شود خودشکن خواهد شد. در زندگی عملی، معمولاً بهترین توصیه این است که ما به احکام اندرزین تکیه کنیم که بسیار خاصّتر از «اصل فایده» هستند. علاوه بر این، همان‌گونه که میل در نوشته‌های بسیاری ــ از جمله در بررسی کتاب دموکراسی در امریکای توکویل[۲] ــ می‌گوید، به ظنّ قوی، قواعد اخلاقیِ موروثی تجسّم‌بخشِ حکمتی هستند که به هیچ صورت دیگری نمی‌تواند در اختیار یک نسل قرار گیرد. در همهٔ اینها شباهت زیادی میان روایت کولریجیِ میل از فایده‌گرایی غیرمستقیم، و ترکیب فایده‌گرایی غیرمستقیم هیومی با آزمون تعمیم‌پذیری کانت در فلسفهٔ هایک هست.

امّا، حتّی در فلسفهٔ اخلاق، در تأکید بر این شباهتها و خویشاوندیها میان نظریّات هایک و نظریّات میل نباید زیاده‌روی کرد. در نظریهٔ میل، «اصل فایده» برترین حکم اندرزینِ استدلال عملی است و در نهایت بر همهٔ قلمروهای زندگیِ عملی حاکم است. در نظر هایک، آنچه بر استدلال عملی حاکم است آزمونِ تعمیم‌پذیری کانت است که پس از آنکه برخی قید و شرطهای هیومی بر اخلاقیّات عملی معیّن شد، مفهوم لیبرالی عدالت را به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد نگرش کانتیِ هایک مزایای بسیاری بر تلاش میل برای ساختن و پرداختن فایده‌گرایی غیرمستقیمِ مابعد بنتامی دارد. نخست اینکه میل هرگز نشان نمی‌دهد که «اصل فایده» از چه رو منطقی و خردپذیر است: این مفهوم علی‌رغم همهٔ تلاشهای او برای اقامهٔ دلایلی که «... بتواند معیّن کند که عقل آیا آن را باید بپذیرد یا نپذیرد»[۳] در هوا معلّق می‌ماند. امّا در نظریهٔ هایک، همچنانکه در نظریهٔ آر. ام. هئر،[۴] ادّعای رفاه همگانی خود از تصدیق اصل صوری‌ترِ کانت به دست می‌آید. درواقع هایک وقتی که منکر این می‌شود که فایده‌گرا، از هیچ نوع آن، نیست زیر پایش محکم است، زیرا استفادهٔ او از استدلالهای فایده‌گرایانهٔ غیرمستقیم را ــ استدلالهایی که نشان می‌دهند پذیرش قید و شرطهایی در مورد ارتقای رفاه همگانی خود برای ارتقای رفاه همگانی ضروری هستند ــ می‌توان به منزلهٔ اِعمال کانت‌گرایی اخلاقی او بر مسئلهٔ طرّاحی شالوده و بستر تحقّق هرچه بیشتر و

بهتر اهداف انسانی در نظر گرفت. در این مورد بسیار حیاتی است که توجّه کنیم هایک هم، مثل هیوم، ابقای بستر و چارچوب قواعد عدالت و ارتقای رفاه همگانی را دو هدف متنافر و رقیب به حساب نمی‌آورد. به عکس، او وجود بستر و چارچوب قواعد حافظ عدالت را شرطی ضروری و صرف‌نظرناکردنی برای رسیدن به رفاه همگانی به حساب می‌آورد. امّا چنانکه دیدیم، او رفاه همگانی را سلسله مراتبی از ارزشها یا مجموعه‌ای از اهدافِ موردِ توافق نمی‌داند، بلکه آن را در بیشینه کردن بخت هر شخص ناشناسی برای رسیدن به اهدافش می‌بیند. چنین چیزی در مقام آزمونی برای فایده و سودمندی نظامهای مختلف ظاهراً مزیّتهای زیادی بر پیشنهادهای میل دارد.

موضع کانتی هایک در اخلاقِ بنیادین تفاوت دیگر او را با میل روشن می‌کند ــ تفاوت در دفاعشان از اصولی که به نظرشان اصول آزادی است. «اصل آزادیِ» میل یک نمونه و مورد از اصل صدمه است که می‌گوید صدمه به دیگران شرط ضروری سلب موجّه آزادی فردی است. هایک توجّه دارد که انگارهٔ صدمه خودش موجد حوزهٔ آزادیِ محفوظ است و نمی‌توان آن را از این محتوای اخلاقی جدا کرد، چیزی که میل بدرستی به آن توجّه ندارد. قواعد عدالتی که از دستگاه کانتی نشأت می‌گیرند به انگارهٔ صدمه همهٔ آن پشتوانه‌ای را که در بحث از محدودیّت موجّه آزادی لازم دارد می‌دهند. حتّی اگر بتوان به مفهوم میل از صدمه محتوایی متعیّن و مستقلّ از قواعدِ مقدّمِ عدالت داد ــ همان کاری که من خود در کتابم دربارهٔ میل کرده‌ام[۵] ــ باز این مفهوم در عمل دامنهٔ بسیار گسترده‌ای پیدا می‌کند. موارد بسیاری هست که در آن ما ممکن است بحق به یکدیگر صدمه بزنیم و نتوان به گونه‌ای موجّه آن را حتّی شرط ضروری محدود کردن آزادی به حساب آورد. امّا هایک ترجیح می‌دهد از اصل کانتی (و اسپنسریِ) آزادیِ برابر دفاع کند که به همهٔ ما آزادی عملی می‌دهد که ممکن است عادلانه از آن به صورت صدمه‌زننده استفاده کنیم. هایک منکر این نیست که وارد آوردن صدمه می‌تواند شرط کافی برای محدود کردن آزادی باشد، امّا در مواردی که چنین است، درواقع همان اصل آزادی

برابر را مصرّح کرده‌ایم نه آنکه اصل صدمهٔ میل را به کمک گرفته باشیم. هایک با دور کردن بحث از استدلالهای غامض دربارهٔ معیارهای متفاوت صدمه و کشاندن آن به مشخص کردن مرزهای حوزهٔ محفوظ آزادی، درواقع آغازگر حرکتی در نظریهٔ لیبرالی برای دور شدن از الگوی میلی شد که دیگرانی هم مانند راولز، دوورکین[۱]، و آکرمن[۲] دنبالش را گرفتند و این حرکت برای فلسفهٔ اجتماعی بسیار نویدبخش به نظر می‌آید.

نظر هایک و میل در مورد وظیفه و کارکرد اصل آزادی وجوه اشتراک بیشتری دارد تا نظرشان در مورد محتوای چنین اصلی. منظورم این است که هر دوی آنها تمایزی قطعی میان اصلی که حدود اجبار را مشخص می‌کند و حکم اندرزینی که کارکرد صحیح دولت را مشخص می‌کند قائل هستند. هایک و میل هیچ‌کدام طرفدار دولت کمینه‌ای نیستند که وظایفش محدود به جلوگیری از زور و شیّادی است: هریک از آنان تمایز میان فعالیّتهای «تحکّم‌آمیز» و «غیرتحکّم‌آمیز» (در اصطلاح میل) یا اجبارکننده و غیراجبارکنندهٔ دولت را می‌پذیرد. لذا طبق این نظر دولت از هیچ فعالیّتِ خدماتیِ غیراجبارکننده‌ای منع نمی‌شود. و باز، هایک و میل هر دو اصل آزادگذاری یا عدم مداخلهٔ دولت را می‌پذیرند، امّا در این مورد صراحت دارند که چنین چیزی اگر بنا به مصلحت یا مناسبت باشد قابل‌دفاع است، به شرطی که دولت در مداخلاتش متوسّل به زور و اجبار نشود، مگر در مواردی که پای اصل آزادی در میان است (که البتّه درک این دو از این اصل با هم فرق می‌کند). همچنین بنا به مصلحت اشکالی ندارد که دولت عایدی‌اش را با استفاده از مکانیسم مالیات‌گیری افزایش دهد. البتّه هایک بلافاصله تأکید می‌کند که تردیدی نیست مخارج دولتی ممکن است به صورت غیرمستقیم آزادی را به مخاطره اندازد، حتّی زمانی که غیراجبارکننده است؛ امّا دست‌کم در این حیطه هیچ عدم توافق اصولی میان میل و هایک نیست.

---

۱. Ronald Dworkin، (۱۹۳۱ــ). فیلسوف حقوق امریکایی.

2. B. Ackerman

نگرش هایک به خصلتهای جامعه‌ای آزاد از جهات مهمّی با نگرش میل فرق دارد. در مورد اصل اساسیِ حاکم بر چنین جامعه‌ای ــ اصل آزادی برابر ــ مفهوم هایک، چنانکه پیشتر گفتم، نسبت به آزادی مطلوبتر است تا مفهوم میل. و باز هایک آشکارا حساب خود را از این عقیدهٔ پدرسالارانه و از نظر فرهنگی شووینیستیِ میل جدا می‌کند که آزادی فقط باید زمانی به افراد اعطا شود که به سطح معیّنی از پیشرفت اقتصادی و فرهنگی ــ تقریباً همان سطح پیشرفت انگلستانِ زمان میل ــ قطعاً رسیده باشیم. این محدودیت بحق برای هایک نفرت‌انگیز است، زیرا سوای اینکه سهم آزادی فردی را در بالا بردن معیارهای اقتصادی و فرهنگی نادیده می‌گیرد، به گونه‌ای نابجا دامنهٔ استدلال و برهان کانتی را برای آزادی همچون شرط خودمختاری انسانی محدود می‌کند. امّا در حیطه‌ای دیگر، مفهوم هایک به نظر بیش از مفهوم میل محدودکنندهٔ آزادی می‌آید. اشاره‌ام در اینجا به این نکته است که هایک منکر آن می‌شود که احکام آداب و رسوم، استقلال و خودمختاری فردی را محدود می‌کند، حال آنکه میل آن را نوعی اجبارِ اخلاقی تلقّی می‌کند. هایک دو ایراد جدّی بر این نظر میل دارد. نخست، آداب و رسوم قوی در مورد رفتار مقبول، بخشی از محیط اجتماعی پایداری است که ما همه برای استفاده از آزادی‌مان به آن نیاز داریم. اگر ما قادر نباشیم انتظارات درستی در مورد واکنش دیگران در ذهنمان شکل دهیم نمی‌توانیم به گونه‌ای مؤثّر عمل کنیم، و انتظارات درست در مورد واکنش دیگران فقط در شرایطی شکل می‌گیرد که آداب و رسوم بر بخش اعظم روابط اجتماعی حاکم باشد و بیان و ابزار فردیّت را تا اندازه‌ای محدود و مقیّد کند. چنین آداب و رسومی به نوبهٔ خود فقط در صورتی در اداره کردن رفتار مردم مؤثّر خواهد بود که اجازه داده شود از طریق انتقاد و تقبیح اجتماعی نوعی بازخورد منفی در مورد رفتار دیگران فراهم آورد. تاماس سوول[1] این نقد هایک بر میل را بدرستی چنین بیان کرده است:

1. Thomas Sowell

... اقتضائات فردگراییِ نامحدود را لازم است که در پرتو قید و شرطهای ذاتیِ اجتماعی بسنجیم، قید و شرطهایی که فقط می‌توانند شکل عوض کنند امّا نمی‌توانند بکلّی از میان برخیزند بی‌آنکه خودِ تمدّن از میان برخیزد. علاوه بر این، مدّعای تسامح فردی را نمی‌توان به لغو حقّ داوری دیگران در مورد آنچه شخص انجام می‌دهد بسط داد. بسیاری از مطالبات نوین فردگرایان ــ از جمله مطالبات جان استیوارت میل در کتاب آزادی ــ درخواستی است برای اینکه داوریِ منفیِ افراد دربارهٔ رفتار فردی را از بازخورد اجتماعی کنار بگذاریم.[۶]

تردیدی نیست که سؤالات مهمّی در این زمینه مطرح است که جامعه تا چه حدّ و حدودی می‌تواند همراه با انتقاد در تنفیذ آداب و رسوم اخلاقیِ حاکم پیش برود، امّا میل با طرد و انکار هر نوع تنفیذی از این دست به عنوان شکلی از اجبارِ اخلاقی به چنین سؤالاتی پاسخ نمی‌دهد و حتّی اصلاً بدانها نمی‌پردازد. نکتهٔ مهمّ این است که جامعه‌ای بدون آداب و رسوم اخلاقیِ قوی از این دست بی‌تردید و به شکلی اجتناب‌ناپذیر گرفتار آشوب و هرج و مرج خواهد شد. به احتمال زیاد، در چنین حالتهایی، زور و اجبار جای خالی آداب و رسومِ اخلاقی را پر خواهد کرد، زیرا به هر صورت جامعه نیازمند وسیله‌ای برای هماهنگی است. آلترناتیو واقعی جامعه‌ای دارای آداب و رسوم قوی که با عقیدهٔ عمومی تنفیذ می‌شود، جامعهٔ عُرف‌گریز و ولنگارِ میلی نیست، بلکه حالت طبیعی هابزی است. حتّی زمانی که می‌بینیم جامعهٔ آزادِ هایکی می‌تواند به جای یک سنّت فرهنگی حاکم چندین سنّت فرهنگی حاکم داشته باشد، باز این استدلال ما فرقی نمی‌کند. هریک از این سنّتها می‌توانند قید و بندهایی عقیدتی برای پیروانشان به وجود آورند که میل بیهوده آنها را به عنوان اجبار اخلاقی محکوم می‌کند. جامعهٔ آزاد نیازی ندارد که با سنّت اخلاقی واحدی متحّد شود؛ امّا نمی‌تواند بدون انسجام و سازگاری به حیات خود ادامه دهد، سازگاری و انسجامی که حاصل تنظیم اغلب تعاملات اجتماعی طبق آداب و رسوم است، هرچند این آداب و رسوم ممکن است از سنّتهای متفاوتی

سرچشمه گرفته باشند. در این معنا، آداب و رسوم شرط آزادی است و نه آن‌گونه که میل می‌گوید دشمن آزادی.

دوّمین ایراد هایک به بینش میل در مورد جامعهٔ آزاد عمیقتر از ایراد اوّل است. نه‌تنها آداب و رسوم اخلاقی باید بیان و ابراز فردیّت را محدود کنند، اصلاً خود فردیّت همیشه بر اساس آداب و رسوم اخلاقی شکل می‌گیرد و تا حدودی ساخته می‌شود. ما باید فردیّت انسانی را همچون دستاوردی فرهنگی در نظر بگیریم، و نه همچون عطایی طبیعی. با آنکه افراد انسانی همیشه چیزی بیش از سایه‌ای از آداب و رسوم اجتماعی هستند، امّا به نظر هایک آن تواناییهای فکری و عاطفی که شخصیّت انسان را شکل می‌دهند و جزو شرایط ضروری برای داوری فردی هستند و پیش‌زمینهٔ پیوسته‌ای از آداب و رسوم اجتماعی را مفروض می‌گیرند (و میل همیشه به این نکته توجّه نمی‌کند). بنابراین در مفهوم هایک رابطهٔ میان شخصیّت انسان و آداب و رسوم اجتماعی رابطه‌ای صرفاً بیرونی نیست، بلکه رابطه‌ای متقابل و سازندهٔ یکدیگر است. حتّی می‌توان پا را فراتر گذاشت و گفت دسته‌ای از سنّتهای رایج و پررونق، هریک با اصولِ اخلاقیِ ضدِ انحراف و گمراهی خاصّ خودش، امکان انتخاب افرادی را که دست به انتخاب می‌زنند بیشتر می‌کنند. جامعه‌ای که در آن سنّت تضعیف شده است، یا در آن تنوّعِ سنّتها از میان برداشته شده است، به احتمال زیاد جامعه‌ای است که در آن تفاوتهای میان افراد به جای آنکه غنی و پُر و پیمان و بارآور باشد، ضعیف و پیش پاافتاده و کاملاً فردی است.

ما در این نکتهٔ اخیر تفاوتی فاحش و حیاتی در نظر هایک و میل در مورد نقش تجربه‌های مختلف در زیستن می‌بینیم. در نظر میل، اینها اموری مربوط به فرد هستند که طیّ آنها فرد در برابر فشارهای آداب و رسوم اجتماعی فردیّتِ ذاتی خود را ابراز می‌کند. هایک این معنا و مفهوم را رد می‌کند و می‌گوید این مفهوم تجسّم کیش رمانتیک فردیّت است. آزمایش و تجربه در زیستنْ چیزی نیست که افرادِ مدّعی دست بدان بزنند، بلکه چیزی است که در

سنّتهای متمایز و شیوه‌های متفاوت زیستن که رقیب هم هستند و می‌خواهند پیروان بیشتری را جذب خود کنند اتّفاق می‌افتد. درواقع، هایک فکر می‌کند[۷] که جامعهٔ مابعد سنّتی، از آن نوعی که میل به تصوّر درآورده است، اگر اصلاً بتواند به وجود بیاید یا بیش از یک نسل بپاید، جامعه‌ای خواهد بود که جداً امکان انتخاب افراد را محدود خواهد کرد. بهترین حالت در جامعه برای آنکه افراد بیشترین استقلال و خودمختاری را داشته باشند این است که جامعه از نظر سنّتهای گوناگون و متفاوت غنی باشد و امکان مهاجرت بین سنّتها هم وجود داشته باشد (امّا نه اینکه ضرورتاً آسان یا شایع باشد). آزادی به احتمال زیاد زمانی بیشترین بهره را در جهت رشد و ارتقای دانش و شناخت خواهد داد که در جامعه چنین رقابت صلح‌آمیزی میان سنّتهای رقیب برقرار باشد.

حوزهٔ دیگری از اختلافِ عمیق میان هایک و میل نظریّات آنان در مورد توزیع و عدالت است. در نظر هایک، چنانکه دیدیم، هر نظام تولیدی دربرگیرندهٔ مجموعه‌ای از قواعد توزیع است، و نمی‌توان این دو را از هم جدا کرد. خصوصاً احمقانه است اگر فرض کنیم که اگر درآمدهایی که به افراد تعلّق می‌گیرد از طریق کوشش برای «تصحیح» نظام توزیع بازار تغییر کند و شکلی ناموزون پیدا کند باز آنها همچنان همان خدمات را ارائه خواهند کرد. با اینهمه میل در دوشقّه کردن فاجعه‌آمیز تولید و توزیع دقیقاً دچار همین خطا می‌شود. همان‌گونه که مشهور است او می‌گوید:

> قوانین و شرایط تولید ثروت همان خصلت حقایق مادّی را دارند. در آنها هیچ چیز انتخابی یا اختیاری نیست... امّا در مورد توزیع ثروت چنین نیست. توزیع صرفاً مسئله‌ای مربوط به نهادهای انسانی است. وقتی که چیزی تولید شد، انسانها، منفرداً یا جمعاً، هرچه بخواهند می‌توانند با آن بکنند.[۸]

در اینجا ما با ابتدایی‌ترین و خامترین شکلِ ممکنِ بیانِ فرضِ اصلیِ نظریه‌های توزیع‌گرایانهٔ معاصر روبرو هستیم ــ فرض «مائده‌ای آسمانی»[۱]. می‌توان گفت آنچه میل را از هایک متمایز می‌کند ــ و در این زمینه از مارکس نیز ــ این است که میل هیچ بینش روشنی در مورد تولید و توزیعی که اجزای جدایی‌ناپذیرِ یک نظام اقتصادی واحد هستند ندارد و ما می‌توانیم انتخابی میان نظامهای مختلف اقتصادی داشته باشیم[۲]، امّا نمی‌توانیم و این آزادی را نداریم که ترتیبات تولیدی یک سیستم را با ترتیبات توزیعی سیستم دیگر درهم آمیزیم. این حقیقتی است که همهٔ اقتصاددانان کلاسیک، از جمله مارکس، دریافته‌اند، و تأثیر میل تا حدودی آن را از چشمها پنهان کرده است.

من دربارهٔ نگرش میل به ناسیونالیسم و سوسیالیسم کمتر سخن خواهم گفت. هایک پایش کاملاً بر زمین سفت و محکمی است وقتی که می‌گوید لیبرالهای کلاسیک با ناسیونالیسم مخالف بودند و اکتن به بهترین نحو این مخالفت را عیان کرده است (نقدهای اکتن بر میل در مورد اصل خودمختاری ملّی هنوز هم ارزش خواندن دارند). در مورد سوسیالیسم، میل به نحو خاصّی دوپهلو حرف می‌زند، و نهایتاً نوعی سندیکالیسم بازاری را مطلوب می‌شمارد که در آن اکثر شرکتها تبدیل به تعاونیهای خودگردان کارگران می‌شوند. چنین نظامی به احتمال قوی مطلقاً غیرعملی خواهد بود، زیرا در آن شرکتهای سهامی بزرگ درهم خواهند شکست و در نتیجه صرفه‌جوییهای ناشی از مقیاس قربانی خواهند شد و ایمنی شغلی با سهامداری به شکلی نامطلوب و نهادی درهم ادغام خواهند شد. امّا خیالات اوتوپیاییِ میل در مورد خودگردانی باز هم به حدّ آن سوسیالیسمِ فابینیِ تمرکزگرا نمی‌رسد که در محافل پیشرو بریتانیا جنبهٔ غالب و حاکم پیدا کرده بود، و خیالات میل باز

---

۱. manna from heaven: مائده‌ای که خداوند برای بنی‌اسرائیل پس از خروجشان از مصر فراهم کرد، و منظور دسترسی بی‌مشقه به چیزی است. ــم.

۲. البتّه بنیان استدلال میزس ـ هایک ـ پولانیی دربارهٔ تخصیص منابع در نظام سوسیالیستی این است که آزادی، در این زمینه بسیار محدودتر از آن است که گمان می‌کنیم.

نوعی واقع‌بینی و هشیاری نسبت به تعیین مُزد از طریق نظام بازار و تردیدآمیز بودن مزایای اتّحادیه‌های کارگری برای طبقهٔ کارگر دارد که هایک چاره‌ای جز صحّه گذاشتن بر آنها ندارد. (البتّه من نمی‌گویم که هایک مواضع بسیار متغیّر میل را در مورد دستمزدها و اتّحادیه‌ها تأیید می‌کند، فقط می‌گویم که بینش میل در مورد سندیکالیسم بازاری از این جهات بسی برتر از هر چیزی است که در سنّت فابینها در این زمینه یافت می‌شود، و تا همین حد هم از تأیید هایک برخوردار می‌شود). آنچه در مجموع می‌توان گفت این است که هر آشفتگی هم که میل در سنّت لیبرالی پدید آورده باشد، باز یک لیبرال اقتصادی به حساب می‌آید، زیرا او هرگز چنین فرضی نداشت که می‌توان کارکردهای تخصیصی اصلی بازار را در زمینهٔ تولید درآمد ملغی کرد.

هربرت اسپنسر

یکی از جاهای خالی بزرگ در تحقیقات مربوط به هایک جای خالی مقایسه‌ای تفصیلی میان دیدگاههای او و هربرت اسپنسر، این سَلَف او در میان لیبرالهای کلاسیک، است. جای شگفتی است که چنین کاری تاکنون انجام نشده است، زیرا فلسفهٔ هایک شباهتها و خویشاوندیهای زیادی با فلسفهٔ اسپنسر دارد، از جمله اینکه دفاع از آزادی را در بستر وسیعِ تکاملی قرار می‌دهد، البتّه بی‌آنکه در نظریّهٔ اجتماعیِ تکاملی خود مرتکب همان اشتباهایی شود که فلسفهٔ ترکیبی اسپنسر را تضعیف و ضایع می‌کند. شاید بهترین توجیه برای بی‌اعتنایی به این شباهتها و خویشاوندیهای مهمّ همان بی‌اعتنایی به خود اسپنسر باشد ــ نوعی بی‌اعتنایی که در مورد اسپنسر نیز، مانند میل، تأثیر نامبارک جی. ئی. مور[1] بر تاریخ اندیشه‌ها تقویتش کرده است. آشکارترین این شباهتها و خویشاوندیها در زمینهٔ نظریّهٔ اخلاقی است، که در این زمینه اسپنسر مرتکب آن اشتباهات لُپّی نمی‌شود که تاریخنگاران

۱. G. E. Moore، (۱۸۷۳ـ۱۹۵۸). فیلسوف انگلیسی.

روشنفکر (به پیروی از مور و دیگر منابع دست دوّم) عادتاً به او نسبت می‌دهند.

نظریهٔ اخلاقی اسپنسر، مانند نظریّهٔ جان استیوارت میل و نظریهٔ خودِ هایک، نوعی از فایده‌گرایی غیرمستقیم است. به خاطر داشته باشید که منظور من از فایده‌گرایی غیرمستقیم آن نوع نظریّهٔ اخلاقی و استدلال عملی است که همهٔ امور و حالتهای امور را با رجوع به فایدهٔ آنها ارزیابی می‌کند امّا هر نوع استراتژی مبتنی بر بیشینه کردن مستقیم فایده را محکوم می‌کند و خودشکن به حساب می‌آورد.

چه گواهی و مدرکی هست که نشان می‌دهد اسپنسر پیرو همان نظریّه‌ای در اخلاق بود که من به او نسبت داده‌ام؟ مستقیمترین اعتراف و اذعان او به دلبستگی فایده‌گرایانه‌اش را می‌توان در جلد دوّم زندگینامهٔ شخصی او یافت. در آنجا اسپنسر یادآوری می‌کند که وقتی دیده است که جان استیوارت میل در کتاب فایده‌گرایی او را در زمرهٔ ضدفایده‌گرایان قرار داده است چقدر به شگفت آمده است. اسپنسر در این زمینه نامهٔ مفصّلی به میل نوشت که چون دسترسی به آن آسان نیست جا دارد که آن را تقریباً به طور کامل نقل کنیم:

> من خود را هرگز ضدفایده‌گرا ندانسته‌ام. مخالفت من با آموزهٔ «فایده» به آن شکلی که عموماً آن را درک می‌کنند مربوط به هدفی نیست که انسانها می‌خواهند به آن برسند، بلکه مربوط به شیوهٔ رسیدن به آن هدف است. من در عین اینکه اذعان دارم که خوشبختی غائی‌ترین هدفی است که می‌توان بدان اندیشید، گمان نمی‌کنم که نزدیکترین هدف باشد. مصلحت‌ـفلسفه[1] که نتیجه گرفته است خوشبختی چیزی است که باید بدان رسید، فرض را بر این می‌گذارد که اخلاق کار دیگری جز این ندارد که به صورت تجربی نتایج رفتار انسانها را تعمیم دهد و راهنمایی برای رفتار از همین تعمیمهای تجربی فراهم آورد.

1. expediency-philosophy

امّا نظری که من بدان قائل هستم این است که بـه اصـطلاح «اخـلاق» ــ یعنی علم رفتار صحیح ــ هدفش باید این باشد که معین کند چگونه و چرا شیوه‌هایی از رفتار زیانبار، و شیوه‌های دیگر سودمند هستند. نتایج خوب و بد نمی‌توانند تصادفی باشند، بـلکه بـاید پـیامدهای ضـروری سرشت چیزها باشند: و من کار علم اخلاق را این می‌دانم که از قوانین زندگی و شرایط هستی نتیجه بگیرد که چه نوع اعمال و افعالی ضرورتاً در جهت به بار آوردن خوشبختی هستند و چه نوع اعمال و افعالی در جهت به بار آوردن بدبختی. اگر علم اخلاق این کار را انجام داد، آنگاه استنتاجات آن را باید قوانین رفتار به حساب آوریم، و بـدون اعـتنا بـه تخمین و برآوردِ مستقیمِ خوشبختی و بدبختی آنها را سرمشق قرار دهیم. ... متناظر با گزاره‌های بنیادین علم اخلاقی پیشرفته، شهودهای اخلاقیِ بنیادینی بوده است و هنوز هم هست که در میان نوع بشر تکامل یافته است؛ و... هرچند این شهودهای اخلاقی نتیجهٔ انبوه تجارب از فایده و سودمندی هستند که تدریجاً سازمان یافته و بـه ارث رسـیده‌انـد، امّـا اندک‌اندک از تجربهٔ آگاهانه مستقلّ شده‌اند... و درست هـمان‌طور کـه شهود مکانی با براهین دقیق هندسه جور درمی‌آید و نتایج خام و کلّی آن در براهین هندسی تفسیر می‌یابد و یکپارچه می‌شود، به همان ترتیب هم شهودهای اخـلاقی بـاید بـا بـراهـین عـلمِ اخـلاق جـور دربـیایند، و نتیجه‌گیریهای عام و کلّی این شهودها بـا آن بـراهـین تـفسیر شـوند و یکپارچه گردند.[۹]

اسپنسر این بخش از زندگینامهٔ شخصی‌اش را با مخالفت با «آرمیدن توأم با خرسندی در فایده‌گرایی تجربی» به پایان می‌برد و این ملاحظه را بـه مـیان می‌آورد که «ربط میان رفتار و پیامدهای آن در هر موردی علّی است، و نظریّهٔ اخلاقی تا زمانی که این روابط علّی تعمیم داده نشوند ناقص و ناکامل خواهد ماند، و این حقیقتی است که آنها [فایده‌گرایان "تجربی" نخستین] بـدان پـی نبرده‌اند.»

باید توجّه کرد که آن نظریّهٔ اخلاقی که اسپنسر در ایـنجا تـحت عـنوان

«فایده‌گرایی عقلانی» تشریحش می‌کند، و آن را چنین حادّ در تقابل با اخلاق صرفاً «تجربیِ» فایده‌گرایانِ نخستین قرار می‌دهد، درواقع تفاوت چندانی با آموزه‌ای ندارد که جان استیوارت میل از آن حمایت می‌کرد، یعنی همان کسی که اسپنسر معتقد بود آموزه‌اش را بد تفسیر کرده است. زیرا نظر میل این بود که اصول اخلاق و اصول عدالت، مثلاً همان اصلِ آزادیِ مشهورِ خود او، احکام اندرزین ثانوی هستند که می‌توان آنها را از خودِ اصلِ فایده برگرفت. این احکام مبتنی بر گرایشهای «ارتقادهندهٔ فایده» و «کاهش‌دهندهٔ فایده» هستند که در دل انواع طبقاتِ اعمالی که تجویز یا منع می‌شوند نهفته‌اند. اینکه این اصول در آن معنای ضعیف و قابل ایرادی که اسپنسر نقد می‌کند «تجربی» نیستند، بخوبی و بروشنی در یکی از نوشته‌های میل، «نظر دکتر ویول دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق»[1]، نشان داده شده است:

> اگر تأثیر «عمل مجرّد بر کلّ طرح عمل و عادت انسانی» خُرد و کوچک است، آنچه لذّتِ همراه با این عمل بر کلّ خوشبختی انسانی می‌افزاید نیز خُرد و کوچک است. این هر دو، در برابر انبوه کثیر موارد، آن‌قدر کوچک هستند که ما هیچ مقیاسی برای مقایسهٔ آن دو با هم نداریم. ما بایستی آنها را در صورت متکثّرشان به صورت انبوهی بزرگ در نظر آوریم. آن بخشی از گرایشاتِ یک عمل که منحصراً و منفرداً به آن عمل تعلّق دارد، امّا ناقض قاعده‌ای کلّی است، به اندازهٔ هر پیامد دیگری یقینی و غیرقابل محاسبه است؛ فقط آنها را باید نه به صورت موارد منفرد بلکه در طبقاتی از موارد مورد بررسی قرار داد.[۱۰]

و باز میل در یکی از نامه‌های بعدی‌اش می‌گوید که «راه درست برای آزمودن اعمال بر اساس پیامدهایشان این است که آنها را با پیامدهای طبیعی اعمال خاصّ بیازماییم و نه با پیامدهایی که اگر همه آن کار را انجام می‌دادند

1. «Dr. Whewell on Moral Philosophy»

در پی می‌آمد. امّا اغلب بررسی اینکه چه پیش می‌آمد اگر همه چنین می‌کردند یگانه وسیله‌ای است که ما برای کشف گرایش آن عمل در موردی خاصّ داریم.»[۱۱]

همان‌گونه که دی. جی. براون[1] در مقاله‌ای که نقل قولهای فوق را از آن آوردیم می‌گوید، این عبارات نشان می‌دهد که استدلال میل این است که «گرایش عملی خاصّ به معنای واقعی کلمه گرایشی علّی است که می‌توان آن را به صورت قانونی تجربی بیان کرد.»[۱۲] علاوه بر این، می‌بینیم که میل مفهومی از جایگاه قواعد در زندگی اخلاقی و سیاسی را به کار می‌گیرد که نه آن مفهوم «ورزشی» است که راولز به صورتی ناقص آن را مطرح کرده[۱۳]، و نه آن دیدگاه قاعدهٔ تجربی است که اسمارت[2] از آن دفاع می‌کند.[۱۴] در نظر میل، همچنانکه در نظر اسپنسر، قواعد اخلاقی، نظیر قواعدی که بستر حقوقی و قضایی نظمی لیبرالی را تعریف می‌کنند، حکمی برای عمل کردن یا عمل نکردن هستند که در راهنماییِ رفتارْ مقدّم بر هرگونه توسّل به فایده هستند امّا محتوای آنها را می‌توان کلاً بر اساس فایده و سودمندی معیّن کرد. به نظر می‌رسد که میل و اسپنسر، هیچ‌کدام، متوجّه این شباهت خانوادگی چشمگیر میان نظریّه‌های خودشان نبودند.

سرانجام این هنری سجویک بود که با هوش نافذش خویشاوندی میان آموزهٔ اسپنسر و آموزه‌های فایده‌گرایان را که اسپنسر فهم درستی از آنها نداشت نشان داد (کتاب سجویک، گفتارهایی دربارهٔ اخلاقیات آقای اسپنسر،[۱۵] هنوز هم نافذترین نقد بر اسپنسر به حساب می‌آید). سجویک در مورد بنتام به این نتیجه می‌رسد که «او هم به شیوه‌ای نه‌چندان بی‌شباهت با شیوهٔ اسپنسر علیه این فرض مُهمل استدلال می‌کند که هرکس می‌تواند خوشبختی دیگران را **هدف اوّل** خود قرار دهد.»[۱۶] همان‌گونه که سجویک دریافته است طرفداری اسپنسر از خودخواهی، مانند طرفداری بنتام از آن، استراتژیک است و نه

1. D. G. Brown 2. J. J. C. Smart

اخلاقی. سجویک پا را فراتر می‌گذارد و خاطرنشان می‌کند که[۱۷] هرچند تأثیر اوگوست کُنت بر جان استیوارت میل سوء فهم اسپنسر از نظریهٔ جان استیوارت میل را تا حدودی قابل فهم‌تر از اشتباهات او در تشریح نظریّات طرفداران بنتام می‌کند، امّا اسپنسر اگر نقدهای میل بر کل‌گراییِ نوعدوستانهٔ کنت را در کتاب اوگوست کنت و پوزیتیویسم خوانده بود هرگز نظریهٔ میل را به آن صورتی که معرفی کرده است معرّفی نمی‌کرد.[۱۸]

پس، علی‌رغم این سوء تفاهم دوجانبه، این درست است که گرایشاتِ اَعمال هم در نظر میل و هم در نظر اسپنسر در قوانین تجربیِ قابل بیان می‌گنجیدند. هم اسپنسر و هم میل پیرو چیزی بودند که اسپنسر آن را «فایده‌گرایی عقلانی» می‌نامید.

این شگفت‌انگیز است که نظریهٔ اخلاقیِ خود هایک ــ چیزی که من آن را روایتی کانتی از فایده‌گراییِ غیرمستقیم نامیده‌ام ــ چنین شباهت حیرت‌آوری به نظریهٔ مورد تأیید اسپنسر دارد. چون اُسّ و اساس هر دو نظریّه این است که جهلِ شایعِ انسانیْ احکام فارغ از خودخواهی عدالت لیبرالی را **در مقام وسایلی کارساز و مؤثر برای ارتقای فایده** توجیه می‌کند.

نظریهٔ اخلاقی اسپنسر، مانند نظریهٔ اخلاقی هایک، به فلسفهٔ کلّی‌تر او پیوند خورده بود. چه چیزِ بخصوصی نظریهٔ اخلاقی اسپنسر را به فلسفهٔ ترکیبیِ عامّترِ او پیوند می‌دهد؟ در زمینهٔ نظریهٔ ارزش، لذّت‌گراییِ[1] اسپنسر او را دلبستهٔ این دیدگاه می‌کرد که زندگی در غیاب لذّت و خوشی و خوشبختی هیچ ارزشی ندارد. امّا اعتقادات تکاملی‌اش او را تشویق می‌کرد که فرض را بر این بگذارد که نهایتاً در زندگی انسان کفّهٔ لذّت نسبت به درد، و خوشبختی نسبت به بدبختی سنگینی خواهد کرد. این دیدگاه در احاطهٔ مشکلاتی چند است. نخست، موانع زیادی هستند که نمی‌گذارند بتوانیم دقّتی کمّی به داوریهای قیاسی خود در مورد لذّت و درد بدهیم. این مسائل قدیمی و نخ‌نما

1. hedonism

هستند، امّا این واقعیّت به جای خود محفوظ است که در نوشته‌های اسپنسر هم هیچ **معیار** عملی برای **سنجش** فایده وجود ندارد و همین تأکید توأم با خاطرجمعیِ او را، که تعادل درد و لذّت در زندگی انسان دائماً به نفع لذّت برهم خواهد خورد، سست می‌کند. همچنین بسی جای تردید است که این اعتقاد اسپنسر که جریان تکامل اجتماعی در جهت ارتقای خوشبختی است متکّی بر مشاهدات تجربی بوده باشد. به احتمال قوی، سرچشمهٔ این اعتقاد اسپنسر در خوشبینی متافیزیکی و اخلاقیِ قاطع او و ایمانش به زودگذر بودنُ نقص و ناکاملی بوده است، آموزه‌ای که اعتقادات تجربی آشکارا آن را مؤکّد نمی‌کنند، امّا اسپنسر در تأمّلات تکاملی خود به دنبال مدارکی علمی در تأیید آن بود. در اینجا تفسیر سجویک در مورد اسپنسر به نظر بسیار متقاعدکننده می‌آید:

> در نقد این به اصطلاح «خوشبینی تکاملیِ» اسپنسر، باید بگویم که من مخالف خوشبینی در مقام آموزه‌ای فلسفی نیستم. من خودم از خوشبینان نیستم، امّا احترام زیادی برای این اعتقاد قائلم که، علی‌رغم همهٔ ظواهر خلاف، جهان اکنون در فرایندی تکاملی است که در نهایت باید نشان دهد که کاملاً فارغ از شر و بهترین جهان ممکن است. آنچه امّا باید بر آن تأکید کنم این است که در مرحلهٔ فعلی از شناخت و دانش که ما قرار داریم این اعتقاد را باید به صورت آموزه‌ای الاهیّاتی یا، اگر چنین می‌پسندید، اصل موضوعه‌ای فلسفی حفظ کرد، و نباید اجازه داد که این آموزه خودش را در فرایند استنتاجات علمی در مورد آینده و گذشته داخل کند.[۱۹]

این اعتقادِ اشتباه اسپنسر که نظریّهٔ تکاملی باید با اثباتِ ضرورتِ پیشرفتِ اخلاقی مؤیّد خوشبینی اخلاقی باشد ریشه در نقصی اساسی در خودِ نظریّهٔ تکاملی او دارد، و آن این است که نظریّهٔ تکاملی او هیچ **مکانیسم** متقاعدکننده‌ای را برای تکامل جوامع مشخّص نمی‌کند. درواقع، در نظام

اسپنسر هیچ دلیلی در تأیید این نکته نیست که تکامل انواع و تکامل جوامع در یک مقیاس واحد صورت می‌پذیرد، مگر آنکه این اعتقاد لامارکیِ اسپنسر را بپذیریم که خصایلِ اکتسابی به ارث می‌رسند. ما در نظریهٔ داروینی، مکانیسم قابل فهمی برای تکامل بیولوژیکی داریم که همان انتخاب طبیعیِ عوارضِ ژنتیک است، حال آنکه اسپنسر هیچ مکانیسم مشابهی را در جامعه معیّن نمی‌کند که بر اساس آن از دل رقابت آداب و رسوم و ورزشها آنهایی بیرون آیند و غالب شوند که بر اساس معیار مستقلّ (و نوعاً نامشخّصی) «انسب» هستند. یقیناً اشارات و ارجاعات اسپنسر به فشار رشد جمعیّت بر منابع و اَشکال موجود زندگیِ اجتماعی به هیچ‌روی نمی‌تواند پاسخگوی این نیاز نظری باشد. جوامع مختلف در برابر فشاری که رشد جمعیّت بر آنها وارد می‌کند واکنشهای متفاوتی بروز می‌دهند ــ برخی روی به نوآوریِ اجتماعی و تکنولوژیکی می‌آورند، برخی دیگر (که از نظر تاریخی اکثریّت جوامع را در بر می‌گیرند) سعی می‌کنند رشد جمعیّت را کنترل کنند. به هرحال، هیچ ربط اتوماتیک و ثابتی میان بارآوری یا پرجمعیّتی یک جامعه و بخت بقای آن در رقابت با سایر جوامع وجود ندارد. درست است که اینها مسائلی پیچیده‌اند و مورد مناقشه هستند، امّا همه‌چیز حکایت از آن دارد که مالتوس و داروین در این زمینه سرمشقها و راهنماهای بهتری از لامارک و اسپنسر هستند.

نظام هایک تقریباً از اغلب یا تمامی مشکلاتِ گریبانگیر نظام اسپنسر فارغ است. در وهلهٔ نخست، هایک با زحمت زیاد می‌کوشد هم شباهتها و هم تفاوتهای میان تکامل بیولوژیکی و تکامل فرهنگی را تبیین کند. وجه اشتراک این دو این است که در هردو انتخاب و گزینش از طریق مزیّت و برتریِ بازتولید صورت می‌پذیرد، امّا اختلافشان در این است که تکامل فرهنگی از طریق گزینش گروهها بر اساس ورزشهای موروثی‌شان صورت می‌پذیرد، حال آنکه تکامل بیولوژیکی از طریق گزینش افراد بر اساس ژنها یا تبارشان صورت می‌گیرد. هایک از لامارکیسم در کاربردهای بیولوژیکی‌اش دفاع نمی‌کند، امّا مفهوم او از تحوّل فرهنگی یادآور گزینش لامارکی است زیرا کلّا

سر و کارش با رگه‌ها و آثار موروثی است ــ یعنی آداب و رسوم، ورزشها و سنّتها. یعنی درواقع سر و کار مفهوم او کلّاً با قواعد عمل و ادراکی است که بر ژن حکّ نمی‌شوند. هایک نیز مانند اسپنسر فشار جمعیّت را مهمّترین عامل محرّک برای تکامل فرهنگی می‌داند، امّا او هیچ ضرورتی برای رابطهٔ میان این دو قائل نمی‌شود و یقیناً فرضش این نیست که تکامل فرهنگی در جهت افزون کردن لذّت نسبت به درد حرکت می‌کند. هایک محاسبهٔ عددی زندگیها را به عنوان **معیاری** برای فایده پیشنهاد می‌کند ــ یعنی می‌گوید آن نظام اجتماعی بنابر فرض فایدهٔ بیشتری می‌رساند که بتواند جمعیّت بیشتری را نگاهداری کند. امّا **معیار** او برای فایده، چنانکه دیدیم، احتمال‌گرایانه و ترجیح‌ـبنیاد است و برمبنای بختِ رسیدن فردی ناشناس به اهدافش بیان می‌شود. به عبارت دیگر، هایک بار سنگین نظریّهٔ ارزشِ لذّت‌طلبانهٔ اسپنسر را به دوش ندارد، و آن ادّعاهای ناموجّه اسپنسر در مورد رابطهٔ میان تکامل فرهنگی و بیشینه شدن خوشبختی را تکرار نمی‌کند. درواقع هایک با هوشیاری و دقّت تکامل فرهنگی (یعنی شکل‌گیری خودانگیختهٔ گزینش ورزشهای اجتماعی) را به صورت شرط **ضروری** برای آن نوع پیشرفتی به سمت بیشینه کردن بختهای زندگی تعریف می‌کند که او آن را با هدف فایده‌گرایانه مشخّص می‌کند. در عین اینکه در مفهوم او از رقابت سنّتها مواردی گنگ همچنان برجای است، امّا هایک با مشخّص کردن مکانیسمی که در تکامل فرهنگی و تکامل بیولوژیکی در کار است، و آن پیشرفت داروینی از طریق تفوّق در بازتولید خود است، بسیاری از معمّاهایی را که گزارش اسپنسر را تضعیف می‌کند از میان برمی‌دارد.

امّا در یک حوزه نظر اسپنسر و هایک به نحوی شگفت کاملاً منطبق بر هم است ــ آنها هر دو، همراه با سی. اس. پیرس[۱]، نوعی شناخت‌شناسی تکاملی را ساخته و پرداخته می‌کنند که در آن خودِ مقولات کانتی محصول گزینش

۱. Charles Sanders Pierce، (۱۸۳۹ــ۱۹۱۴). فیلسوف و دانشمند امریکایی.

طبیعی در نظر گرفته می‌شوند. این یاد کردن از شناخت‌شناسیِ گزینشی طبیعی فوراً ما را به قیاس با برجسته‌ترین و ژرف‌اندیشترین مدافع نظریهٔ تکاملی شناخت، کارل پوپر، برمی‌گرداند، و من اکنون به این قیاس خواهم پرداخت.

کارل پوپر

هایک با علقه‌های عمیق و دیرپای دوستی با پوپر پیوند خورده است و همواره کوشیده است تا بر شباهتها و خویشاوندیهای اندیشه‌شان تأکید ورزد. امّا با یک بررسی مختصر نشان خواهیم داد که تفاوتهای مهمّی در تأکید بر مسائل دارند. نخست اجازه دهید نگاهی به اندیشه‌های محوری کارل پوپر بیندازیم و ببینیم این اندیشه‌ها تا چه حد با نظام اندیشه‌های هایک سازگاری دارند.

هستهٔ اصلی شناخت‌شناسی پوپر این پیشنهاد است[۲۰] که ابطال‌پذیری همچون معیار تفکیک احکام، گزاره‌ها، و نظریّه‌های تجربی و غیرتجربی در نظر گرفته شود. پوپر پیشنهاد می‌کند که از ابطال‌پذیری نظریّه‌ها برای تمیز علم از اسطوره و متافیزیک استفاده کنیم، و خاطرنشان می‌کند که با پذیرش این پیشنهاد قادر خواهیم بود نشان دهیم روانکاوی و طالع‌بینی و مارکسیسم و این قبیل چیزها فقط ظاهر علمی دارند و کاذب هستند. برخلاف آنچه گزارشهای بیشمار در مورد فلسفهٔ پوپر می‌گویند،[۲۱] معیار تفکیک و مرزبندی پوپر هرگز به این قصد عرضه نشده است که معیاری برای معنادار بودن جملات باشد. ابطال‌پذیری پوپر علاوه بر آنکه معیاری برای تمیز علم از متافیزیک و اسطوره و علم‌نماست، او را قادر می‌سازد که راه‌حلّی برای مسئلهٔ استقرای هیوم هم پیشنهاد کند. زیرا ابطال‌پذیری پوپر با پذیرش اعتبار استدلالهای هیوم علیه درستیِ استدلال از موارد تجربه شده برای رسیدن به حقیقت قوانین مربوطهٔ طبیعت، و استفاده از عدم تقارن منطقیِ محض میان اثبات و ردّ یا ابطال، به او امکان می‌دهد که علم را کاری دقیقاً قیاسی بداند که در آن حدسها جسورانه عرضه می‌شوند و آنگاه با کوشش برای ابطال آن حدسها سخت محک می‌خورند. اگر چنین درکی از علم داشته باشیم، خواهیم

دید که رشد شناخت علمی نه از طریق استفاده از «استنتاج استقرایی» نظریّه‌هایی که می‌توانند بدین ترتیب اثبات یا تأیید شوند یا محتمل دانسته شوند، بلکه از طریق روش حذفِ خطا رخ می‌دهد که در آن فرضیّه‌هایی که دائماً محتوای تجربی‌شان رو به فزونی دارد یا واقع‌نمایی و تقرّبشان به حقیقت دائماً افزایش می‌یابد و هرچه بیشتر با دقیقترین آزمونها تأیید می‌شوند. پوپر، برخلاف هیوم، هیچ نوع نتیجه‌گیری غیرعقل‌گرایانه از شکست و ناکامی استقرا نمی‌کند: به عکس، او با توسّل به اصل انتقال از درستی در منطق به کارآیی در روانشناسی، عقلانیّت در اندیشه و عمل را با این حدس احیا می‌کند که آموختن در انسانها و سایر ارگانیسمهای مسئله‌حل‌کن[1] نه از طریق تلنبار کردن (اسطوره‌ای یا منطقاً نامعتبر) تأییدات استقرایی مدافع فرضیّهٔ عمومی، بلکه از طریق فرایند حذفِ خطایی صورت می‌گیرد که بسیار شبیه تکامل از طریق گزینش طبیعی است.

پوپر با گزارشی که از پیشرفت علمی می‌دهد و آن را فرایندی می‌داند که در آن نظریّه‌های هرچه واقع‌نماتری در پاسخ به مسائلی هرچه عمیقتر ساخته و پرداخته می‌شوند، رشد شناخت را به گذر تکاملی از صورتهای دانی حیات به صورتهای عالی حیات ربط می‌دهد و در عین حال تفاوت کیفی میان حلّ مسئله در ارگانیسمهای دانی و حلّ مسئله در علم را حفظ می‌کند و بر خصلت خودانتقادیِ روشهای حذف خطا در حلّ مسئله در حوزهٔ علم تأکید می‌ورزد. تکامل‌گرایی پوپر علاوه بر این با نظریّهٔ پلورالیستی جهانِ سه‌رتبه‌ایِ او مرتبط است، جهانی سه‌رتبه‌ای که نه‌تنها چیزهای مادّی و حالتهای ذهنی (یعنی «جهان ۱» و «جهان ۲») را دربر می‌گیرد، بلکه در آن جهان سوّمی هم هست که قلمرو فهمیدنیها و موضوعات واقعی یا ساختارهای عینی است. در جهانِ انسانْ‌ـساخته امّا خودمختاری که در آن مسائل عینی و نظریّه‌ها در انتظار کشف شدن هستند، یعنی در «جهان ۳» است که تکامل فرهنگی انسان عمدتاً

1. problem-solving

رخ می‌دهد و این از تزهای اصلی فلسفهٔ پوپر است که رشد شناخت و دانش و فهم بشر اختیار کردن شیوه‌ای انتقادی را الزامی می‌کند. نگرش انتقادی به علوم تجربی در اختیار کردن شیوهٔ حدسها و ابطالها متجلّی می‌شود، امّا پوپر خودْ شیوه‌ای انتقادی را برای بررسی نظریّه‌های ابطال‌ناپذیر در فلسفه به کار گرفته است. «نگرش انتقادی» پوپر تجسّم نظریّهٔ عقلانیّتی است که مجال به انتقاد می‌دهد. علقهٔ اصلی در فلسفهٔ عمومیِ پوپر در همان نظریّهٔ انتقادیِ عقلانیّت همراه با تلفیق آن با ابطال‌پذیری یا شک‌گرایی پویا در شناخت‌شناسی و واقع‌گرایی یا عین‌گرایی در هستی‌شناسی است ــ تلفیقی که پوپر خصلت اصلی آن را ردّ نظریّهٔ معمول و عُرفیِ شناخت و درعوض قبول و حفظ نظریّهٔ معمولی و عُرفی جهان می‌داند.

بسیاری از مضامین فلسفهٔ پوپر مانند نقدپذیری، ابطال‌پذیری، و دیالکتیکِ منفی به گونه‌ای شگفت پیشاپیش در کتاب آزادیِ جان استیوارت میل آمده‌اند. این مضامین به گونه‌ای مؤثّر اندیشهٔ پوپر را از اندیشهٔ هایک دور می‌کنند، زیرا در اندیشهٔ هایک بیش از آنکه بر فایدهٔ خردگراییِ انتقادی تأکید شود قویاً بر خطرهای آن تأکید می‌شود. فلسفهٔ اجتماعی هایک را در اینجا می‌توان با فلسفهٔ اجتماعی پوپر مقابل نهاد و نتایج ثمربخشی گرفت. «ثنویّت انتقادی[1] واقعیّات و تصمیمات» در فلسفهٔ پوپر تجسّم همان ثنویّتِ «طبیعت ــ آداب و رسوم» است که هایک آن را نادرست می‌داند و محکوم می‌کند. علاوه بر این، همین ثنویّتْ پوپر را بدینجا رهنمون می‌شود که نهادهای اجتماعی را چنان در نظر آورد که گویی صرفاً ابزارهایی برای تحقّق اهداف بشری هستند. این نگرش ابزارگرایانه یا برون‌نگرانه به نهادهای اجتماعی به نوبهٔ خود پشتوانهٔ دفاع پوپر از مهندسی اجتماعیِ تدریجی است ــ نوعی تکنولوژی سیاسی که در آن «مسائل اجتماعی» چنان در نظر گرفته می‌شوند که گویی می‌توان در مورد آنها بحث علمی کرد و به شکلی عقلانی حلّ و فصلشان کرد. ما در اینجا با

1. critical dualism

کوشش برای وفق‌دادن سیاست‌پردازی دموکراتیک با جامعهٔ علمی آرمانی-نوعی پوپر روبرو هستیم. سخن گفتن پوپر از اصلاح و بهبود تمدّن، و از حلّ مسائل عامّ با بهره‌گیری از تکنولوژی سیاسی، بر نگاهی نسبت به جامعه صحّه می‌گذارد که جنبهٔ مونیستی آن به هیچ‌روی کمتر از مونیسم مهندسان اجتماعی اوتوپیایی نیست که خود می‌خواهد به نقدشان بکشد. در عین حال، مهندسی اجتماعی مداخله‌گرایانهٔ پوپر با انتقال معیارهای مشترک عینیّت و بیطرفی، که خصیصهٔ جوامع علمی است، به حوزهٔ کشمکشهای اجتماعی نوعی ثنویّت و دوگانگی در جامعه به بار می‌آورد ــ دوگانگی میان برنامه‌ریزان عقلانی که قدرت سیاسی دارند و بقیّه که چنین قدرتی ندارند. اندیشهٔ اجتماعی پوپر آغشته به نوعی مداخله‌گراییِ مونیستی است که آموزهٔ ثنویّتِ انتقادیِ واقعیّات و معیارها به گونه‌ای پارادوکسی پشتیبان آن است.

آثار هایک نگرش بکلّی متفاوتی را می‌رسانند. نقدهای او بر علم‌گرایی در پژوهشهای اجتماعی و طرفداری او از ثنویّت و دوگانگیِ متدولوژیکِ مشروط میان علوم اجتماعی و طبیعی بیانگر این اعتقاد اوست که میان رشد شناخت در علوم فیزیکی و کسب شناخت و استفاده از آن در جهان اجتماعی وجوه مشترک بسیار اندک است. دفاع او از رقابت بازاری به عنوان شیوه‌ای اکتشافی، و دفاعش از قواعد حقوقیِ مستقلّ از هدف به عنوان بستر ضروری برای آنکه افراد بتوانند در این بستر اهدافشان را دنبال کنند منعکس‌کنندهٔ این اعتقاد اوست که شناخت آشکار و عیان ما از جامعه بناچار چنان انتزاعی است که امکان هرگونه برنامه‌ریزی آگاهانه حتی در مورد نهادهای اجتماعی خاصّ را از میان می‌برد، به عبارت دیگر «مهندسی اجتماعی تدریجی» را ناممکن می‌کند. علاوه بر این، بخش عمده‌ای از استدلال هایک به نفع نظام آزادی در این ادّعای او نهفته است که دقیقاً این وجود سنّتهای اخلاقی و فکری متضادّ در جامعه است که تأسیس نظم و نظامی لیبرالی را تضمین می‌کند. زیرا چنین نظم و نظامی شالوده و بستری خنثی فراهم می‌آورد که در محدودهٔ آن رقابت صلح‌آمیز میان اشکال مختلف زندگی اجتماعی می‌تواند پدید آید و بدین

ترتیب و با این رقابتْ سنّتهایی که بهتر از همه با شرایط متغیّر اجتماعی جور درمی‌آیند مسلّط می‌شوند. پس هایک با پوپر از این جهت تفاوت دارد که نظر بسیار محافظه‌کارانه‌ای در مورد حدّ و حدود عقل و خطرهای ناشی از جستجوی نظری در نظم اجتماعی دارد و به همین دلیل هم نقش بسیار کوچکی برای دولت در زندگی اجتماعی قائل می‌شود.

این ملاحظات خاصّ را اگر کنار بگذاریم، کلّی‌ترین تفاوت میان هایک و پوپر ظاهراً در نگرش آنان به عقل نهفته است. اشتباه است اگر در مورد این اختلاف و تفاوت اغراق کنیم: هرچه باشد، هر دو عقل‌گرایانی انتقادی هستند که نگرش واحدی به ساختمان‌گری بیکن و دکارت در نظریّهٔ شناخت دارند. و باز، هر دو بر چشم‌انداز تکاملی در زمینهٔ مسائل شناخت‌شناسی صحّه می‌گذارند. در عین حال درک هایک از محدودیّتهای عقل بیشتر است، و برای همین نسبت به خطرهای استفادهٔ غیرانتقادی از عقل حسّاستر از پوپر است، هرچند تأکید پوپر هم بر این خطرها در دو کتاب جامعهٔ باز و حدسها و ابطالها متفاوت است، زیرا در جامعهٔ باز گرایش او به انتقادگراییِ رادیکال مشهودتر است و در حدسها و ابطالها به عقل‌گرایی خودسنجانه و خودانتقادی. تفاوت در اینجا منحصراً تفاوت میان خوشبینی و بدبینی در ارزیابی چشم‌اندازهای اجتماعیِ استفاده از عقل نیست. این تفاوت عمیقتر از اینهاست، از این نظر که هایک در مواردی به دیدگاهی در مورد محدودیّت عقل روی آورده است که شبیه دیدگاه پولانیی و ویتگنشتاین و اوکشات است، دیدگاهی که می‌گوید تعقّل و استدلالِ ما همیشه در آستانهٔ اساسی‌ترین اعمال و ورزشهای ما متوقّف می‌شود. این دیدگاه ــ که از منظری پوپری ممکن است ته‌ماندهٔ **توجیه‌گرایی** در هایک به نظر بیاید ــ مشکلی را پیش روی هایک می‌نهد، خصوصاً زمانی که به اینجا می‌رسد که عناصر زیادی از اعمال و ورزشهای امروزی ما ــ خصوصاً اعمال و ورزشهای اخلاقی‌مان ــ نیاز به بازنگری اساسی دارند. درواقع هایک وقتی که احساسات و حوزه‌های گسترده‌ای از احساسات و اعمال اخلاقی جاری را مضرّ به حال آزادی، پایداری اجتماعی، و درواقع دوام و ادامهٔ تمدّن تشخیص

می‌دهد و محکوم می‌کند، این دیدگاهِ توجیه‌گرایانه را که همهٔ نقدها بایستی متکّی بر اصول یا فرضیّاتی غیرقابل نقد باشند کنار گذاشته است. رادیکالیسم نقدِ هایک بر تمدّن مُدرن ظاهراً نشان می‌دهد که صحّه نهادن موردیِ او بر این آموزهٔ توجیه‌گرایانه که هر نقدی بایستی پیش‌انگاره‌های مطلقی داشته باشد که خودْ ورای نقد باشند کاذب است و او را به نظریّهٔ عقل‌گراییِ انتقادیِ همه‌جانبه‌ای نزدیک می‌کند که برخی از مریدان پوپر ساخته و پرداخته‌اند.[۲۲] از سوی دیگر، اصرار هایک بر اینکه زندگی فکری و عقلی ما همیشه تحت فرمان و حاکمیّت قواعد غیرقابل‌بیان است حدّی برای نقد قائل می‌شود که به نظر نمی‌آید هیچ متفکّر پوپری آن را بپذیرد. موضع هایک در زمینهٔ نظریّهٔ عقلانیّت بظاهر از این جهت که آشکارا حدّ و مرزی ناگذشتنی برای نقد قائل می‌شود با نظریّهٔ پوپر متفاوت است. همچنین در همین زمینه نظر هایک تفاوت ظریف امّا مهمّی با گزارش اوکشات، پولانیی، و (فراتر از همه) ویتگنشتاین از عقلانیّت دارد، زیرا در نظر هایک ورزشها و اعمال اساسی، اَشکال زندگی یا قواعد ماوراء آگاهی، که نقد در آستانهٔ آنها متوقّف می‌شود، هیچ‌یک داده‌های غیرقابل‌تغییر طبیعت یا جامعه نیستند. همهٔ آنها در جریان تکامل فرهنگی در معرض گزینش طبیعی، و در همین معنا، در معرض نقد پیوستهٔ عمل و ورزش هستند. بینش متمایز هایک را باید در این تز او جُست که فرایندهای زندگی اجتماعی خودْ ابزارهایی صافی‌مانند برای حذف اعتقادات و ارزشهای نامناسب دارند (این اصطلاح «صافی‌مانند» را من از اصطلاحات رابرت نازیک وام گرفته‌ام).[۲۳] آن مفهوم عقلانیّتی که این بینش عرضه می‌کند ــ که طبق آن عقل در ورزشها و اعمال متحوّل جامعه تجسّم می‌یابد ــ مفهومی است که هم در نظریّات پوپر و هم در نظریّات ویتگنشتاین انعکاس دارد. امّا هایک آن را به نحوی پرورانده است که این دو، هیچ‌کدام، به این صورت نمی‌توانند به آسانی آن را بپذیرند.[۲۴] در این خصوص هایک موضعی را در نظریّهٔ عقلانیّت اتّخاذ و آن را شاخص کرده است که شایستهٔ دقیقترین بررسی و موشکافی است.

یادداشتهای فصل پنجم

1. John Stuart Mill, *The Spirit of the Age,* introduced by F. A. Hayek, Chicago: University of Chicago Press, 1942, p. xxxiii.

۲. برای آگاهی از نظر و نوشته‌های میل دربارهٔ توکویل رجوع کنید به کتاب زیر:

G. Himmelfarb, ed., *John Stuart Mill on Politics and Culture,* Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday, 1962.

3. J. S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government,* London: J. M. Dent and Sons Ltd., Everyman Library, 1972, p. 4.

۴. برای اطّلاع از گزارشی دربارهٔ اندیشهٔ اخلاقی و استدلال عملی که وجوه اشتراک بسیاری با گزارشهای هایک و میل دارد رجوع کنید به کتاب زیر:

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

5. John Gray, *Mill on Liberty: A Defence,* London: Routledge & Kegan Paul (International Library of Philosophy), 1985.

6. Thomas Sowell, *Knowledge and Decisions,* New York: Basic Books, 1980, p. 107.

۷. برای اطّلاع از نقدی آشکار بر میل رجوع کنید به :

Hayek, [B-12], *Constitution of Liberty,* London, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 146.

برای اطّلاع از این نظر هایک که فردگرایی انتزاعی آزادی را از میان می‌برد، رجوع کنید به :

Hayek, «Individualism, True and False», in [B-7].

8. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy,* Book II, chapter I: «of Property».

9. Herbert Spencer, *An Autobiography,* vol. II, London: Williams and Norgate, 1904, pp. 88-9.

10. John Stuart Mill, «Dr. Whewell on Moral Philosophy» in Mill's *Essays on Ethics, Religion and Society,* ed., J. M. Robson, in *Collected Works of J. S. Mill,* vol. X, Toronto: Toronto University Press, 1969, p. 181.

11. John Stuart Mill, *Later Letters 1840-1875,* ed., F. E. Mineka and D. N. Windley, vol. IX, *Collected Works,* vol. XVII, Toronto: Toronto University Press, 1922, p. 188

12. D. G. Brown, «Mill's Act Utilitarianism», *Philosophical Quarterly,* 24 (1974), 67.

13. John Rawls, «Two Concepts of Rules» , *Philosophical Review,* 64 (1955), 3-32.

14. J. J. C. Smart in *Utilitarianism: For and Against,* Cambridge: Cambridge University Press, 1973, «Outline of a System of Utilitarian Ethics», section 2, pp. 9-12.

15. Henry Sidgwick, *The Ethics of T. H. Green, Herbert Spencer and J. Martineau,* London: Macmillan, 1902, pp. 135-312.

16. Ibid., p. 183.

17. Ibid., p. 185.

۱۸. رجوع کنید به :

Everyman edition of *Utilitarianism, Liberty and Representative Government,* London: Dent, 1972, pp. 397-413.

گزیده‌های ارزشمندی از کتاب میل، *Auguste Comte and Positivism*، را که در آن نقدهای شگفتی بر کنت وارد آمده در کتاب فوق خواهید یافت.

19. H. Sidgwick, «The Relations of Ethics with Sociology», *Miscellaneous Essays and Addresses,* London: Macmillan, 1904.

سجویک همچنین رسالهٔ بسیار جالبی در این زمینه دارد که مشخّصات آن چنین است:

«The Theory of Evolution in its Application to Practice», *Mind,* vol. 1, No. 1 (1876).

۲۰. من به عمد از واژهٔ «پیشنهاد» استفاده می‌کنم تا بر خصلت هنجارین ابطال‌گرایی پوپر تأکید کرده باشم، چیزی که خود او از همان آغاز بر آن تأکید می‌کرد، امّا منتقدان بعدی همواره کاملاً به آن اذعان نکرده‌اند، مثلاً رجوع کنید به :

Lakatos, «Popper on Demarcation and Induction», P. A. Schlipp, ed., *Library of Living Philosophers,* Illinois: Open Court K. R., 1974.

برای اطّلاع از نقدی بر نگرشهای طبیعت‌گرایانه به مسئلهٔ شیوهٔ علمی رجوع کنید به :

K. Popper, *Logic of Scientific Discovery,* London: Hutchinson, 1959, pp. 50-6.

۲۱. این هم از مضحکه‌های روزگار است که پوپر، این بزرگترین آفت جهان پوزیتیویسم را هنوز هم پوزیتیویست به حساب می‌آورند. برای اینکه ببینید هنوز هم افسانهٔ پوزیتیویسم پوپر زنده است، رجوع کنید به :

L. Kolakowski, *The Alienation of Reason: a history of positivist thought,* Garden City: New York: Doubleday, 1968.

۲۲. آنچه در ذهن دارم بخصوص همکار پوپر، دبلیو. دبلیو. بارتلی است. برای مثال رجوع کنید به :

W. W. Bartley III and M. Bunge, 1964, *The Critical Approach to Science and Philosophy,* «Rationality versus the Theory of Rationality», p. 19ff.

23. R. Nozic, *Anarchy, State and Utopia,* pp. 312-17.

۲۴. گفته‌اند که نقد عقل‌گرایی انتقادی جامع چون با اثبات نقدپذیری آن فقط آن را تقویت می‌کند، این نظریّه خودروایی‌بخش[1] و بنابراین خودشکن است. در این زمینه رجوع کنید به :

J. W. N. Watkins, «Comprehensively Critical Rationalism», *Philosophy,* 1969.

بارتلی به این نقد پاسخ داده است. برای اطّلاع از بیان عامّ و کلّی بسیار مفیدی از بسطی که بارتلی به نظریّهٔ عقلانیّت پوپر داده است رجوع کنید به :

Philosophia, vol. II, Nos. 1-2 (February 1982), 121-221.

من از جهت صحبتهای روشنگرانه‌ای که با پروفسور بارتلی در زمینهٔ این مسائل داشتم و از بابت اینکه نسخه‌هایی از رساله‌های منتشرنشده‌شان را در زمینهٔ نظریّهٔ عقلانیّت در اختیار من قرار دادند به ایشان مدیونم. یکی از این رساله‌های چاپ‌نشده که به ارزیابی هایک در مورد نظریّهٔ عقلانیّت هم مربوط می‌شود رسالهٔ زیر است:

«Non-justificationism: Popper versus Wittgenstein» (Invited Lecture, International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel, Austria, August 1982).

1. self-validating

۶

ارزیابی و نقد

وحدت نظام اندیشه‌ای هایک

اگر این پژوهش یک مضمون وحدتبخش داشته باشد، آن مضمون چیزی نیست مگر لزوم نگریستن به آثار هایک و درک آنها همچون یک کلّ واحد. هرچند آثار او طیّ شش دهه تکوین یافته‌اند و وارد حیطهٔ رشته‌های مختلفی شده‌اند، با اینهمه در سرتاسر آثار هایک مفهوم متمایز و شاخصی از قدرتهای ذهن و خصلت دانش و شناخت بشری به گونه‌ای بارز به چشم می‌آید. همان‌گونه که سعی کرده‌ام نشان دهم، این مفهوم بسیاری از مواضعی را که هایک حتّی در حوزهٔ بحثهای فنّیِ اقتصادی اختیار کرده است جان می‌بخشد و توضیح می‌دهد. انتقادهای او از اقتصاد کلان و سیاست‌گذاریهای مبتنی بر نظریّاتی در اقتصاد کلان بیانگر این اعتقاد او هستند که اقتصاد واقعی متشکّل از اقتصادهای خُرد یا روابط کیفی میان فرد فرد مشارکت‌جویان در بازار است. این روابط در دل الگوهایی نمی‌گنجد که عناصر اصلی‌شان مقادیر کلّی و میانگینهای فعالیّت اقتصادی هستند و هرگز نمی‌توانند تأثیری علّی بر عاملان و نقش‌آفرینان واقعی بازار داشته باشند. آن سیاستهای عمومی که این جعلیّات آماری را چنان فرض می‌کنند که گویی اشاره و ارجاعی به جهان واقعی دارند نه‌تنها مرتکب خطای رئالیسم مفهومی می‌شوند، بلکه بناگزیر تأثیری خودشکن نیز دارند، زیرا تا جایی که خودِ سیاستها و سیاستگذاریها بخشی از محیط انتظاراتی می‌شود که مشارکت‌جویان در بازار در آن محیط عمل می‌کنند، آن تأثیری که از ابتدا مدّ نظر سیاستگذاران بوده است خود به خود

منتفی می‌شود و از میان می‌رود. در مورد سیاستگذاری کینزی در زمینهٔ تأمین کسر بودجه، می‌توان گفت که این سیاستگذاریها فقط تا جایی به اهداف مورد نظرشان دست می‌یابند که عاملان بازار انتظارش را ندارند ــ یعنی تا جایی که مشارکت‌جویان در بازار انتظارات و توقّعات و عاداتی پیش‌کینزی دارند.[۱۱] از سوی دیگر، سیاستهای شاخص‌گذاریِ فریدمنی، هر نقشی هم که در سیاست ضدتورّمی داشته باشند، عملاً ناهماهنگی میان قیمتهای نسبی و درآمدها را وخیمتر می‌کنند و ممکن است انتظاراتی را به بار بیاورند که در درازمدّت برآوردنی نباشد. همهٔ این سیاستگذاریها در حوزهٔ اقتصادِ کلان تجسّم خطای عمیق فلسفی و متدولوژیکِ نسبت دادنِ موقعیّت علّی یا هستی‌شناختی به جعلیّات اکتشافی و محاسباتی[1]، و بالعکس، نادیده گرفتن خصلت ذهنیِ موضوعاتِ اصلیِ زندگیِ اقتصادی (قیمتها، فرصتها، انتظارات و غیره) است. نظریّهٔ محوری هایک ــ یعنی اینکه قسمت اعظم شناخت اجتماعی بناگزیر شناختی عملی است که بیان نظری را برنمی‌تابد، حال آنکه نظریّه‌های اجتماعی همواره و صرفاً مُدلهایی حدسی از شرایط عامّی هستند که تحت آن شرایط الگوهای انتزاعیِ فعالیّت شکل می‌گیرند ــ به خودی‌خود بسیاری از مواضع اخیری را که در نظریّهٔ اقتصادی و در سیاست عمومی حاکم شده است، از اعتبار ساقط می‌کند.

اینکه اندیشهٔ هایک بدین نحو اجزایش به هم درآویخته است و نظامی را پدید آورده است که در آن مواضع جزئی و تفصیلی به بینشهای فلسفی بنیادین جامهٔ عمل می‌پوشانند، اکنون دیگر چیزی نیست که صاحبنظران بتوانند منکرش شوند. در عین حال، اشتباه است اگر گمان بریم که روابط میان عناصر متعدّد در نظام هایک همواره رابطهٔ دوجانبه‌ای سفت و سخت و لازم و ملزومی است. مثلاً در محدودهٔ نظریّهٔ شناخت او، کانت‌گرایی شکّاکانهٔ او و تأکیدش بر اولویّت و تقدّم شناخت مکتوم لازم و ملزوم هم نیستند. متفکّری

1. heuristic

ارسطویی که گمان می‌برد ما می‌توانیم از انواع طبیعی چیزهایی که جهان را تشکیل می‌دهند شناختی به دست آوریم، و به دنبال توضیحاتی است که همواره به طبیعت و ماهیّت چیزی اشاره دارند که می‌خواهیم رفتارش را توضیح دهیم، می‌تواند بی‌آنکه تناقضی در اندیشه‌اش پدید آید بپذیرد که بخش عمده یا حتّی بخش اعظم شناخت ما شناخت متجسّم و مندرج یا شناخت مکتوم است.[۲] درواقع به دست دادن بیانی ارسطویی از روایت هایکیِ شناخت‌شناسیِ تکاملی که در آن نظریّه‌ها و اعضای حسّی ما حامل حدسهایی خطاپذیر دربارهٔ ماهیّت واقعی چیزها هستند ناممکن نیست. در این زمینه، همچنانکه در دیگر زمینه‌ها، اندیشهٔ هایک حاوی بینشهای مهمّی است که افراد بسیاری که کانت‌گرایی شکّاکانهٔ او را قبول ندارند می‌توانند از آنها استفاده کنند.

در فلسفهٔ اجتماعی، بینشهای هایک می‌تواند دست‌کم تا حدودی مورد قبول کسانی قرار گیرد که خودشان لیبرال نیستند. این نگاه او به قانون که آن را در زمرهٔ قراردادها و رسومِ طبیعیِ جامعهٔ متحوّل انسانی می‌داند می‌تواند برای بسیاری از محافظه‌کاران و سنّت‌گرایان که دلبستگی بسیار مشروطی به آزادیِ فردی دارند روشن‌کننده باشد. گزارش تکاملی هایک از قانون و اخلاق می‌تواند مورد استفادهٔ مخالفان سنّت‌گرای سیاستهای جاریِ مدرنیزه کردنِ سریع در کشورهای در حال توسعه قرار گیرد. این نگاه او به قانون که آن را بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی اجتماعی و جزء ذاتی تعاملات انسانی می‌داند و نه چیزی که از بیرون بر انسانها و جامعه تحمیل می‌شود، خود می‌تواند القاکنندهٔ ضدتولیدی و ضدبارآور بودن سیاستهایی باشد که به دنبال بازطرّاحی ساختارهای سنّتی اجتماعی و سنّتهای حقوقیِ پشتیبان این ساختارها هستند. آشوب و آشفتگی و نابسامانی بسیاری از کشورهای افریقایی، که در آنها قانون و رسوم قبیله‌ای را برنامه‌های بلندپروازانهٔ توسعه بیهوده و عاطل کرده است و شکست تلاشهای بیش از اندازه شتاب‌آلود مدرنیزاسیون در ایران، پدیده‌هایی هستند که نه‌تنها با گزارش هایک از تکامل فرهنگی و کاربرد آن برای توضیح تکوین قانون جور درمی‌آیند، بلکه حتّی شاید با کمک این گزارش می‌توانستند

قابل پیش‌بینی باشند. امّا اگر اندیشه‌های محوری هایک بدین نحو حتّی برای برخی از منتقدان لیبرالیسم پذیرفتنی باشند، این سؤال پیش می‌آید که آیا اجزای نظام او به آن نحوی که من پیش نهاده‌ام اتّصال مضمونی دارند یا نه. آیا بدین ترتیب نباید گفت که نظریهٔ نظم اجتماعی خودانگیخته در رقابت با طرفداری از آزادی فردی قرار می‌گیرد؟ آنچه اکنون باید بدان بپردازم همین ایرادی است که بر خصلت یگانگی نظام هایک وارد می‌آید، ایرادی که هم اختیارگرایان عقل‌گرا به او وارد می‌کنند و هم محافظه‌کاران سنّت‌گرا.

مقام و محتوای اندیشهٔ نظم خودانگیخته در جامعه

همان‌گونه که در فصل دوّم این پژوهش تحلیل کردم، مفهوم مرکّب و پیچیدهٔ هایک از نظم خودانگیخته سه عنصر دارد که من چنین نامگذاری‌شان کردم: تز دست نامرئی؛ تز اولویّت و تفوّق شناخت مکتوم یا عملی؛ و تز گزینش طبیعی سنّتها. هایک زمانی که از «اندیشهٔ توأمان تکامل و شکل‌گیری خودانگیختهٔ نظم»[۳] سخن می‌گوید، اشاره‌اش به عناصر اوّل و آخر در این مفهوم است، امّا به عقیدهٔ من عنصر دوّم است که جزء شناخت‌شناسانهٔ اصلی و ضروری مفهوم را دربر دارد. این مفهوم زمانی که بیان می‌شود سؤالی بنیادین را پیش می‌آورد. پیامدهای نظم خودانگیخته برای فلسفهٔ اجتماعی درکجاست؟ و مهمّتر و خاصّتر از آن، این سؤال که چگونه اندیشهٔ نظم خودانگیخته مؤیّد دفاع از آزادی فردی است؟ یا به بیان دیگر، آیا اندیشهٔ نظم خودانگیخته خود محتوایی لیبرالی دارد؟

یک تردید اولیّه که پیش از آنکه بتوانیم به این سؤالها پاسخ دهیم باید تکلیفش یکسره شود، این تردید است که آیا انگارهٔ نظم خودانگیخته اصلاً محتوایی هنجارین دارد یا نه. آن‌گونه‌ای که خود هایک این انگاره را تشریح می‌کند، و همان‌گونه‌ای که من آن را تحلیل کرده‌ام، این انگاره چنین محتوایی ندارد، و بالعکس طرحی توضیحی و فارغ از ارزشها را در مورد پدیده‌های اجتماعی و طبیعی به نمایش می‌گذارد. بیان صوری خود هایک از مفهوم نظم کاملاً از نظر ارزشی خنثی است: «وقتی می‌گوییم نظم، درواقع حالتی از امور

را توصیف می‌کنیم که در آن عناصر کثیری از انواع مختلف چنان ربطی به یکدیگر یافته‌اند که ما با آشنایی با بخشی زمانی یا مکانی از کلّ آن می‌توانیم انتظارات و توقّعات درستی از باقی آن در ذهنمان شکل دهیم، یا دست‌کم انتظارات و توقّعاتی را در ذهنمان شکل دهیم که امکان و بخت خوبی دارند که درست از آب درآیند.»[۴] در ادامهٔ همین مطلب، هایک می‌گوید: «بررسی نظمهای خودانگیخته از دیرباز وظیفهٔ خاصّ نظریهٔ اقتصادی بوده است، هرچند، البتّه، زیست‌شناسی از همان آغاز سر و کارش با آن نوع نظم خودانگیخته‌ای بوده است که ما آن را ارگانیسم می‌نامیم. تازه در سالهای اخیر بوده است که در حوزهٔ علوم فیزیکی نیز رشته‌ای خاصّ تحت عنوان سیبرنتیک پدیدار شده است که سر و کار آن نیز با به اصطلاح نظامهای خودسامان‌بخش یا خودزا است... اغراق نیست اگر بگوییم که نظریهٔ اجتماعی با کشف این نکته آغاز می‌شود که ساختارهای بقاعده و منظّمی وجود دارند که محصول اعمال افراد بسیاری هستند امّا نتیجهٔ طرّاحی بشر نیستند ــ و همین موضوعی برای بررسی در نظریهٔ اجتماعی به دست می‌دهد.»[۵] این بیانها و احکام نشان می‌دهند که برای هایک اندیشهٔ نظمِ خودانگیخته کاربردی اساسی دارد و آن در مقام بستر و شالودهٔ توضیحی برای پدیده‌های پیچیده‌ای است که در طبیعت و جامعهٔ انسانی بدانها برمی‌خوریم. اگر چنین است پس اندیشهٔ نظم خودانگیخته محتوایی هنجارین ندارد و خصوصاً محتوای آن لیبرالی نیست. بنابراین ما می‌توانیم جزء دست نامرئی اندیشهٔ نظم خودانگیخته را برای توضیح رویدادهایی ــ نظیر برآمدن دولت‌گرایی مُدرن ــ مورد استفاده قرار دهیم که از دیدگاه کلاسیک لیبرالی محکوم هستند. در سرتاسر جهان، و بیگمان در بریتانیا، دولت رفاه و اداری مُدرن بر اثر سلسله‌ای طولانی از واکنشهای تدریجی و بدون طرح و برنامه به مشکلاتی خاصّ پدید آمده است. تردیدی نیست که کسانی مثل وبها[۱] از این

۱. Webbs؛ منظور سیدنی جیمز وب (۱۸۵۹ــ۱۹۴۷) و همسرش بئاتریس وب (۱۸۵۸ــ۱۹۴۳) هستند که سوسیالیست و از بنیانگذاران فابینها بودند.

رویداد استقبال می‌کردند، امّا چنین متفکّرانی آغازگر تکانهٔ پویای روند مُدرنِ دولت‌گرایی نبودند بلکه صرفاً آن را تقویت کردند. رشد دولت مداخله‌گرا را در صورتی به بهترین نحو می‌فهمیم که تحلیل نظریّه‌پردازان انتخابِ عمومیِ مکتبِ ویرجینیا را در مورد آن به کار بندیم. نظریّهٔ انتخاب عمومی، آن‌گونه‌ای که بیوکنن و تالک[1] تشریح کرده‌اند،[۶] رشد مداخله‌گرایی را توضیح می‌دهد و حتّی آن را پیش‌بینی می‌کند. طبق این نظریّه مداخله‌گرایی زمانی رشد می‌کند که چارچوب قانونی جامعه‌ای آزاد با رقابت دموکراتیک برای کسب آرا در معرض تغییر و دگرگونی قرار می‌گیرد. در این شرایط، هر عاملی مجبور است به دنبال کسب امتیازات حکومتی برود، حتّی اگر این کارش صرفاً عملی برای دفاع از خود در برابر عاملان دیگر باشد. شکست سیاستهای مداخله‌گرایانه در رسیدن به اهدافش ندرتاً منجر به ترک این سیاستها می‌شود، زیرا این سیاستها همواره از پشتیبانی گروههای ذینفعِ پرسر و صدایی برخوردارند که از این سیاستها منتفع می‌شوند. زمانی که چارچوب قانونی جامعه موضوع کشمکش سیاسی می‌شود، چیزی که طبیعتاً در عصر دموکراسیِ نامحدود پیش می‌آید، روند حرکت به سوی دولت‌گرایی قوّت و قدرت می‌گیرد و از حدّ منافع و حتّی آرزوهای نقش‌آفرینان سیاسی فراتر می‌رود. وقتی که هر نقش‌آفرین سیاسی در هراس است که هر نقش‌آفرین دیگری احتمالاً از قدرت حکومت علیه او استفاده خواهد کرد، همهٔ نقش‌آفرینان آماده هستند که به دنبال استفاده از قدرت حکومتی به نفع خود باشند. در این حالت است که **جنگ قانونی همه علیه همه** رخ می‌دهد، یعنی بازآفرینی حالت طبیعی هابزی در بستر جامعهٔ مدنی. این درواقع همان مکانیسمی است که به «راه رقیّتِ» هایکی راه می‌برد، مکانیسمی که خود هایک آن را در کتاب مشهورش زمانی که نشان می‌دهد چرا بناگزیر بدترین آدمها در رأس دولت توتالیتری قرار خواهند گرفت تبیین می‌کند.[۷]

1. Tulloch

اگر ما اندیشهٔ نظم خودانگیخته را طرح توضیحیِ فارغ از ارزشی بدانیم، آنگاه این اندیشه می‌تواند به ما کمک کند که پدیداری و عملکرد دولت‌گرایی قرن‌بیستمی را، هم در شکل مداخله‌گرایانه‌اش و هم در شکل توتالیتری‌اش، توضیح دهیم. این توضیح درواقع به کمک اندیشهٔ «معمّای زندانی» فراهم می‌آید که در آن عاملان همه با هم طوری عمل می‌کنند که وضعیّتی پیش می‌آید که اهداف همهٔ آنها در آن عقیم می‌ماند و به منافع همهٔ آنها لطمه می‌خورد. در دموکراسی مداخله‌گرا، همان‌گونه که دیوید فریدمن یادآور شده است،[۸] هر فردی در دام کالای عمومی[۱] گرفتار است و بر آن اساس مجبور است علیه منافع خود عمل کند. این جنبهٔ تاریک یا آزاردهندهٔ نظم خودانگیخته در وجه دستِ نامرئی‌اش است که عمل انسانی می‌تواند حالت بدی به امور بدهد بی‌آنکه کسی قصدش را کرده باشد، یا حتّی درست برخلاف قصد و نیّت اکثر مردم وضع نامطلوبی پیش بیاید. به گمان من به این ترتیب و در مقام ابزاری توضیحی و فارغ از ارزش است که باید به اندیشهٔ نظم خودانگیختهٔ هایک نگاه کنیم و آن را بفهمیم. این تفسیر، اندیشهٔ وارد کردن محتوای اخلاقیِ معیّنی را در توضیحات مبتنی بر نظم خودانگیخته بکلّی کنار می‌گذارد، محتوایی اخلاقی که شاید نظریّه‌هایی چون نظریّهٔ حقوق فردی یا بازدارندگیِ اختیارگرایانهٔ تهاجم و تجاوز به آن بدهند، که چنین چیزی توضیح دولت‌گرایی را به عنوان فُرماسیونی خودانگیخته از اعتبار می‌اندازد. جای دادن چنین تفسیری در متن آثار هایک دشوار است، چرا که نظریّهٔ حقوق در آن بنیادین نیست و او عملکرد نظم خودانگیخته را به وضعیتهای غیراجباری محدود نمی‌کند. بنابراین می‌بینیم که توضیحات مبتنی بر نظم خودانگیخته می‌توانند جداافتادگیهای معاصر از آزادی را روشن کنند، درست همان‌طور که به ما کمک می‌کنند تکوین جوامع پیش‌لیبرال را بفهمیم. درواقع این از قدرتمندترین موارد استفاده از توضیح مبتنی بر نظم خودانگیخته است که هم

۱. public good: کالا یا خدمتی که دولت به رایگان در دسترس مردم قرار می‌دهد. ــم.

پدیداری جوامع لیبرال و هم ناپایداری آن را در قرن بیستم روشن می‌کند.

اگر قرار باشد نظم خودانگیخته را بدین نحو فارغ از ارزش در نظر بگیریم، این اندیشه دیگر هیچ ربطی به آزادی فردی نخواهد داشت و حتّی ممکن است دشمنان قسم‌خوردهٔ آزادی فردی هم آن را روشن‌کننده بیابند. مثلاً، محافظه‌کاری سنّت‌گرا ممکن است خوشش بیاید که ببیند تکامل فرهنگی در برخی جوامع ورزشهای ضد لیبرالی را رو می‌آورد و مانع اصلاح یا بازبینی در آنها می‌شود. مثلاً متفکّر مرتجع فرانسوی، ژوزف دو مستر[۱]، زمانی که فرهنگ سیاسی روسی را رشدی خودانگیخته می‌دانست و آن را می‌ستود، و با فرهنگ اروپای غربی مقایسه‌اش می‌کرد که به عقیدهٔ او فرهنگهایشان را فیلسوفان روشنفکر «خط‌خطی» کرده بودند، چنین وضعی داشت.[۹] پس اگر آزادی بخشی لاینفک از خود نظم خودانگیخته نیست، چگونه نظم خودانگیخته وارد بحث دفاع از آزادی می‌شود؟ برخی اختیارگرایان عقل‌گرا، نظیر جیمز بیوکنن و ماری راثبارد[۲] گفته‌اند[۱۰] که تزهای نظم خودانگیخته هیچ کاربردی در زمینهٔ چارچوب بنیانی آزادی ندارند و ممکن است بحث دفاع از آزادی را مخدوش کنند. این اتّهام اتّهامی مؤثّر و جدّی است زیرا با آنکه هایک جامعهٔ آزاد را محصول رشد خودانگیخته می‌داند، امّا یقیناً آن را نقطهٔ ختام ضروری و اجتناب‌ناپذیر تکامل فرهنگی به حساب نمی‌آورد. هایک مصّر است که قانونی برای تکامل وجود ندارد،[۱۱] و اذعان دارد که روند حرکت به سوی آزادی همواره ممکن است با شکست توأم گردد (چنانکه مثلاً جوامع آزاد را استبدادهای توسعه‌طلب کنار می‌زنند). پس چگونه اندیشهٔ نظم خودانگیخته به دفاع از آزادی کمک می‌کند؟

اندیشهٔ نظم خودانگیخته این کار را به وجه منفی و سلبی می‌کند و در وهلهٔ نخست با اثبات اینکه طرّاحی و برنامه‌ریزیِ ساختمان‌گرانه همواره

---

۱. Josef de Maistre، (۱۷۵۳ــ۱۸۲۱). فیلسوف و سیاستمدار فرانسوی.

2. Murray Rothbard

بناگزیر موفقیتش محدود است و غالباً هم خودْ باعث شکستِ خودش در زندگیِ اجتماعی می‌شود. نمونهٔ اعلای این تأثیر خودشکنانه را می‌توان در برنامه‌ریزی ساختمان‌گرانه در سوسیالیسم دید، که در همه‌جا استانداردهای زندگی، و از جمله زندگی فقیرترین گروهها را از آنچه می‌توانست در نظام مبادله‌ای بازار باشد پایینتر آورده است. دقیقاً همین مکانیسم خودشکنانه در موارد بسیار عادیتر و تکراری‌تر، مثل کنترل نرخ اجاره، خود را نشان داده و سبب شده است که هم تعداد خانه‌های اجاره‌ای کمتر و هم هزینهٔ آن بیشتر شود و خلاصه وضع بدتر از آنی شود که این برنامه قصد علاجش را داشت. امّا از جنبهٔ مثبت نیز اندیشهٔ نظم خودانگیخته به این ترتیب به کمک دفاع از آزادی می‌آید که نشان می‌دهد نظمهای اجتماعی بستگی به هیچ نوع ساختار سلسله‌مراتبی ندارد. هایک خود مطلب را بدین نحو توضیح می‌دهد:

> ما که همچون اعضای جامعه زندگی می‌کنیم و برای ارضای اغلب نیازهایمان وابستهٔ اشکال گوناگونی از همکاری با دیگران هستیم، برای تعقیب مؤثّرِ اهدافمان آشکارا وابستهٔ مطابقت انتظاراتمان از اعمال دیگران (که نقشه‌های ما مبتنی بر آنهاست) با آن کاری هستیم که دیگران واقعاً انجام می‌دهند. این تطابق نیّات و انتظارات که اعمال افراد گوناگون را معیّن می‌کند همان شکلی است که نظم به آن صورت خود را در زندگی اجتماعی بروز می‌دهد؛ و نخستین مشغله و دلبستگی ما این است که ببینیم چگونه چنین نظمی پدید می‌آید. نخستین پاسخی که عادت اندیشیدن به شیوهٔ انسان‌شکل‌انگارانه تقریباً به شکلی ناگزیر ما را بدان رهنمون می‌شود این است که چنین نظمی باید مربوط به طرح و نقشهٔ ذهنی متفکّر باشد. و چون نظم عموماً به چنان ترتیب و آرایش عمدی که شخصی ایجادش کرده است تعبیر می‌شود، مفهوم نظم نزد اکثر دوستداران آزادی مفهومی منفور و بالعکس نزد اقتدارگرایان و قدرت‌طلبان مفهومی محبوب شده است. طبق این تعبیر و تفسیر، نظم در جامعه بایستی متکّی بر رابطهٔ فرمان و اطاعت، یا ساختار سلسله‌مراتبیِ

کلِّ جامعه باشد که در آن ارادهٔ مافوقها، و در نهایت ارادهٔ یک مرجعِ اقتدارِ واحدِ برتر، معیّن می‌کند که هر کس چه باید بکند.

امّا این معنای نهفتهٔ اقتدارگرایانهٔ مفهوم نظم کلّاً از این اعتقاد سرچشمه می‌گیرد که نظم را فقط با نیروهایی خارج از نظام (یا به شکلی «برون‌زاد») می‌توان آفرید. این مفهوم نظم اصلاً با تعادلی که از درون ایجاد می‌شود (یا تعادل «درون‌زاد») نظیر آنچه نظریهٔ عمومی بازار می‌خواهد توضیح دهد، تطابق ندارد. نظم خودانگیخته‌ای از این دست از بسیاری جهات صفات و خصیصه‌هایی متفاوت از نظم ساختگی دارد.[۱۲]

در این قطعه‌ای که نقل شد، هایک محتوایی مشخّصتر و قطعی‌تر به اندیشهٔ موجود در حکم پرودون[۱]، «آزادی مادر نظم است»، می‌دهد. روابط بقاعده و منظّم میان انسانها لزوماً توأم با ساختاری دستوری نیست، و اجبار کردن عامّترین راه یکپارچه کردن فعالیّتهای انسانی نیست و به یقین مؤثّرترین راهِ آن هم نیست. یک جامعهٔ کامل شبیه هیچ‌یک از سازمانهای تشکیل‌دهنده‌اش نیست، و نباید بر وجه قیاس از روی ساختار ارتش یا کارخانه الگوبرداری شود. اگر قیاسی در این مورد بتوان یافت، کلّ جامعه بیشتر شبیه یک جنگل است تا شبیه هرگونه سازمانی. اگر افراد آزاد گذاشته شوند تا طبق اهداف و مقاصد خود و به کمک شناخت خود عمل کنند می‌توان انتظار داشت که دقیقترین و حسّاسترین شکل ادغام فعالیّتها و نقشه‌های افراد پیش بیاید، و کوشش برای برنامه‌ریزی جامع، با تظاهر به داشتن شناختی جامع از جامعه (که واقعاً کسی نمی‌تواند داشته باشد)، عملاً فرایندهایی اجتماعی را که نقشه‌های افراد را با هم سازگار می‌کنند، با مانع مواجه می‌کند.

اندیشهٔ نظم خودانگیخته باز از راه سوّمی هم حامی و مؤیّد آزادی است. دیدیم که شرایط اجتماعی افراد در رژیمهای مداخله‌گرا و توتالیتری شبیه شرایط اجتماعی افراد در حالت طبیعی هابزی است، زیرا هریک از آنها در این

---

۱. Pierre Joseph Proudhon، (۱۸۰۹ــ۱۸۶۵). سوسیالیست یا به تعبیری آنارشیست فرانسوی.

شرایط از ترسِ فعالیتهای قدرت‌طلبانهٔ دیگران مجبور می‌شود وارد رقابت سیاسیِ متجاوزانه‌ای برای به دست آوردن منابع شود، که این تولید را کاهش می‌دهد و برای همه زیانبار است. بینش موجود در نظریهٔ نظم خودانگیخته این است که **وقتی بستر حقوقی آزادی تحت حکومت قانون تثبیت شد**، دیگر می‌توان از تلهٔ «معمّای زندانی» هابزی گریخت، و دیگر از آن‌پس رقابت اجتماعی به ضرر هر دو طرف نخواهد بود. نظم خودانگیخته بینش موجود در نظریهٔ تجارت صلح‌آمیز را تعمیم می‌دهد ــ نظریه‌ای که طبق آن مبادلات اختیاری و داوطلبانه نوعاً مبادلات تراز صفر (یعنی مبادلاتی که در آنها جمع سود یک طرف و زیان طرف دیگر صفر باشد)، یا مبادلات تراز منفی (که در آن هر دو طرف زیان می‌کنند، چنانکه در حالت طبیعیِ هابزی چنین است) نیستند. به عکس، زمانی که بستر حقوقی ضامن **نظام آزادی طبیعی** آدام اسمیت می‌شود که در آن آزادی فردی در سرتاسر جامعه برای همگان بیشینه و مساوی است، افراد بیشترین فرصت ممکن را برای انجام مبادلات اختیاری و داوطلبانه‌ای خواهند داشت که در آن هر دو طرف سود می‌برند. تحت این نظامِ آزادیِ طبیعی نوعی هماهنگیِ منافع بین افراد پیش می‌آید که در آن هر فردی بیشترین بختِ رسیدن به اهدافش را خواهد داشت. در این شرایط رفاه عمومی بیشینه می‌شود، امّا نه به این ترتیب که مسئولیت ارتقای رفاه عمومی به کسی یا مرجعی سپرده شود، بلکه به این ترتیب که چارچوب و بستری که در آن هر کس می‌تواند مقاصد و اهداف خودش را دنبال کند تضمین می‌شود. در عین اینکه اندیشهٔ نظم خودانگیخته خودْ محتوایی لیبرالی ندارد، امّا از این جهت که می‌گوید نظم، منافع هماهنگ، و رفاه عمومی از نظام طبیعی آزادی، از آن نوعی که آدام اسمیت تبلیغش می‌کرد، سرچشمه می‌گیرد و جریان می‌یابد پیامدی لیبرالی دارد. به عبارت دیگر، اندیشهٔ نظم خودانگیخته خصلتی لیبرالی دارد، به شرطی که قید شود که شکل‌گیری نظمِ خودانگیخته مشروط بدان است که از دل معاملات اختیاری و داوطلبانه‌ای برآید که در چارچوب و بستر پایداری از قانون انجام می‌گیرند.

اساسنامهٔ آزادی هایک: ارزیابی برخی انتقادها

اندیشهٔ کلّی نظام طبیعی آزادی که هایک از آدام اسمیت اخذ کرده است به قدر کافی روشن است: این اندیشه‌ای است که می‌گوید باید آزادی عمل بیشینه و برابری در سرتاسر اجتماع وجود داشته باشد. امّا روشن نیست که چگونه از این نظام آزادی طبیعی باید حمایت حقوقی و قضایی به عمل آورد.

هایک در سالهای اخیر چند پیشنهاد دربارهٔ اینکه چگونه باید چارچوب و بستر آزادی طبیعی را حفظ کرد ارائه کرده است. یکی از پیشنهادها قانون اساسی دومجلسه‌ای[1] است که در آن مجلس قانونگذاری یا مجلس فرادست قواعدی را که بر اساس آن مجلس فرودست یا مجلس حکومتی باید عمل کند معیّن می‌کند. همان‌گونه که خودِ هایک هم اذعان دارد،[۱۳] پیشنهاد او شباهتهایی با پیشنهاد جان استیوارت میل در کتاب ملاحظاتی دربارهٔ حکومت انتخابی[2] دارد که می‌گوید هیئت قانون‌سازی باید باشد که فعالیّتهای روز به روز قوهٔ مقنّنه را کنترل کند. پیشنهاد هایک برای تأسیس دو مجلس به این قصد داده شده است که چارچوب و بستری را تضمین کند که در آن عملکرد نظم خودانگیخته به سمت نفع عمومی میل می‌کند، امّا آیا پیشنهاد او به چنین هدفی دست می‌یابد؟ دو نوع نقد بر پیشنهادهای هایک وارد شده است. نقد اوّلی که مطرح می‌کنم و اهمیّت کمتری دارد این است که تقسیم قدرتی که در قانون اساسیِ دومجلسه پیشنهاد شده است یا عملی نیست، یا اگر عملی باشد، بعید است بتواند با آن قوّت و قدرتی که مدّ نظر هایک است از آزادی حفاظت کند. این نقد نخست را یکی از منتقدان اختیارگرای هایک، رانلد هموی، مطرح کرد که همهٔ توجّهش را معطوف مسائل حقوقی و قضایی کرده است که ممکن است رویاروی قانون اساسی دومجلسهٔ هایک قرار گیرد. او می‌گوید چنین قانون اساسی هیچ حمایت و حفاظت اضافی برای آزادی فراهم

1. bicameral constitution

2. *Considerations on Representative Government*

نمی‌آورد. ظاهراً استدلال او این است که چون در قانون اساسی هایک هیچ محدودیت نقض‌ناپذیری برای اقتدار حکومت وجود ندارد، پس دلیلی نیست که فرض کنیم این قانون بهتر از قوانین اساسی موجود از آزادی حفاظت خواهد کرد. خود هموی چنین می‌نویسد:

> این قانون اساسی به خودی‌خود نه این مسائل حقوقی و قضایی را حل می‌کند و نه، مهمتر از آن، هیچ محدودیت جدّی و اساسی برای قوهٔ مقنّنه دربر دارد، فارغ از اینکه کدامیک از دو مجلس اختیار قضایی خواهد داشت. هایک به ما می‌گوید:

> قانون اساسی باید کلّاً متشکل از قواعد سازمانی باشد و به قوانین قضایی فقط در معنایِ قواعدِ کلّیِ رفتارِ عادلانه بپردازد، بدین ترتیب که صفات عامّی را که این قوانین باید داشته باشند تا به حکومت حق بدهند که برای تنفیذشان متوسّل به زور و اجبار شود معیّن کنند.

> بنابراین، هایک علی‌رغم طرح پیچیده و ساخته و پرداخته‌ای که برای حکومت ارائه می‌دهد، در نهایت به همان محدودیّتهای اصلی خود در مورد کیفیّات صوری قواعد رفتار که نخست در اساسنامهٔ آزادی به عنوان یگانه راهِ محفوظ ماندن از حکومت خودسرانه مطرح کرده بود بازمی‌گردد.
>
> من باید بگویم که بی‌اعتباری این نگرش معلوم شده و نشان داده شده است که هیچ معیار صرفاً صوری از آن نوعی که هایک عرضه کرده است، یعنی اینکه همهٔ قوانین باید عام، پیش‌بینی‌پذیر، و یقینی باشد، نمی‌تواند به گونه‌ای مؤثّر دامنهٔ دخالت حکومت را، علی‌رغم همهٔ تغییرات ساختاری‌اش، محدود کند.[۱۴]

در برابر این نقد، من باید بگویم که تجربهٔ تاریخی به هیچ‌روی نشان

نمی‌دهد که آن مسائل قضایی و حقوقی که هموری به آنها اشاره دارد حل‌ناشدنی هستند. بی‌تردید، در قانون اساسیِ هایک نیز، مانند هر حوزهٔ دیگری از قانون، موارد دشواری پیش خواهد آمد که در آن موارد مشاجره‌ای درخواهد گرفت که کدام مجلس در کدام حوزه از فعالیّتهای حکومت و دولت حق قضاوت دارد. چنین مشاجرات و مناقشاتی از ویژگیهای آشنای تحوّلات قانونی هستند و غالباً، چنانکه در بریتانیا دیده‌ایم، با تکامل عُرفهای مربوط به قانون اساسی حل می‌شوند. پذیرش اینکه موارد حقوقی و قضاییِ دشواری پیش خواهد آمد به هیچ‌وجه بدین معنا نیست که چنین مواردی مسائل غیرقابل‌حلّی را برای قانون اساسی پیشنهادی هایک پیش خواهد آورد. در مورد این ادّعا که الزامات عامّی که هایک برای قانون حقیقی معیّن می‌کند صرفاً الزاماتی صوری هستند و بنابراین نمی‌توانند از آزادی حفاظت کنند، من قبلاً در فصل سوّم همین کتاب گفتم که این نقد ناشی از فهم غیردقیق و ضعیف نقش آزمون کانتی در فلسفهٔ حقوقی هایک است. اگر برخی فرضیّات را در مورد ضرورتهای طبیعی شرایطِ بشری مسلّم بگیریم، آزمون کانتیْ قلمروی از آزادی فردی را ایجاد خواهد کرد که تقریباً همان قلمرو آزادی در نظام آزادی طبیعی آدام اسمیت است و گرچه این قلمرو ثابت یا نقض‌ناپذیر نخواهد بود، به هرروی محدودیّتهای مؤثّری برای اقتدار حکومت ایجاد خواهد کرد. این نقدی بجا نیست که نظریّهٔ هایک حقوقی فردی را به دست نمی‌دهد که کاملاً تعریف‌شده و نقض‌ناپذیر باشند، زیرا هیچ نظریّهٔ حقوق طبیعی هم به چنین نتیجه‌ای نرسیده است. به عکس، هایک با پذیرش اینکه دامنهٔ آزادی فردی باید در معرض بازتعریف دائمی حقوقی و بازبینی قضایی باشد، به دنبال آن است که قانون اساسی یا اساسنامه‌ای را پی‌ریزی کند که در آن قدرت توسعه‌طلبانهٔ حکومت مُدرن مهار شده باشد. تز او این است که قانون اساسیی که در آن تقسیم قدرت کاملاً روشن و واضح است (و البتّه همیشه غیرقابل بحث و منازعه نیست)، از آن نوعی که پیشنهاد دو مجلس به تصوّر درمی‌آورد، قانونی است که احتمال توسعهٔ بی‌پایان دامنهٔ فعالیّتها و

مداخلات دولت را که در همهٔ جوامع مُدرن شاهدش هستیم کمتر می‌کند.

البتّه کاملاً درست است که هیچ ضمانت مُحرزی نیست که قانون اساسی هایک پایدار بماند یا همواره و به صورت قطعی بتواند از آزادی حفاظت کند ــ با یادآوری این نکته به نقد دوّم بر نظریّهٔ هایک می‌رسیم که البته نقدی است بسیار جدّی‌تر و پرمایه‌تر. هیچ چارچوب یا شالودهٔ نهادی تاکنون تمهید نشده یا حتی به تصوّر درنیامده است که بتواند بدون استثنا در همهٔ موارد آزادی فردی را از همهٔ دست‌اندازیهای ناموجّه مصون بدارد. علّت این امر تا حدودی این است که موارد دشواری وجود دارد که در آن موارد افراد عاقل ممکن است به نحوی معقول دربارهٔ اینکه آیا اقدام بخصوصی تهاجم به آزادی هست یا نه، و اگر تهاجم است تهاجمی موجّه است یا غیرموجّه، اختلاف نظر داشته باشند. ما نظریّه‌ای نداریم و بعید هم هست بتوانیم نظریّه‌ای داشته باشیم که بتواند پاسخهای کاملاً قطعی به همهٔ سؤالات اساسی در مورد محدودیّتهای موجّه آزادی فردی بدهد. حتی اگر نظریّهٔ جامعی در مورد حقوق به دست‌آمدنی باشد، کاربردهای آن همچنان محلّ جدلهای معقولی خواهد بود، زیرا این حقوق باید به حوزه‌های تازه‌ای بسط داده شوند که با تغییر جوامع و تغییر تکنولوژی ایجاد می‌شوند. این را که هیچ نظریّهٔ قابل تصوّری نمی‌تواند برای داوریهای معقول و مستدلّ دربارهٔ حدود آزادی قطعیّت تامّ داشته باشد، هایک خردمندانه می‌پذیرد و با این پیشنهاد به سراغ آن می‌رود که مجلس فرادست باید متشکّل از مردان و زنانی باشد که قدرت داوری‌شان در عمل ثابت شده باشد. شهود هایک در این مورد یقیناً این شهودِ درست است که وقتی مسائل مربوط به عدالت و آزادی را نمی‌توانیم با هیچ‌یک از نظریّه‌های موجود حلّ کنیم، طبیعتاً بهترین نتیجه را در صورتی به دست می‌آوریم که به داوریهای افراد برگزیدهٔ باتجربه و مستقلّی اتّکا کنیم که قدرت داوری‌شان در پهنهٔ وسیعتر اجتماع آزموده شده است. و عملاً چه چارهٔ دیگری جز این داریم؟

بهترین دفاع ما در برابر افول و تضعیف آزادی توسّل به چنین کنترلهایی

است که مجلس فرادستِ هایکی می‌تواند بر قانونگذاری حکومتی داشته باشد. گواهیهای تاریخ و تجارب معاصر نشان می‌دهند که واقعاً هم چنین است. مثلاً در انگلستان، در طول یک قرن (از دورهٔ جنگهای ناپلئونی تا آغاز جنگ جهانی اوّل) علی‌رغم این واقعیّت که هیچ سدّ صوری قانونی در برابر مداخلهٔ دولت قرار نداشت، آزادیهای فردی بیهمتایی وجود داشت. از سوی دیگر، در ایالات متّحدهٔ امریکا، دستگاه ساخته و پرداختهٔ بازبینی حقوقی و قضایی توسّط دیوانعالی، قانون اساسی مکتوب، و نظام فدرالی مانع از فعالیّت رو به توسعهٔ حکومت و در نتیجه قبض آزادیهای فردی نشده است و ابعاد این ممانعت در ایالات متّحده اگر بیشتر از انگلستان نبوده، کمتر از آن هم نبوده است. یقیناً هیچ چیزی در قانون اساسی هایکی نیست که بتواند مصونیّت مطلقی به آن در برابر ناپایداریهای بزرگ ببخشد. همان‌گونه که در قلمرو اقتصاد، بازار بی‌تزاحم احتمال ایجاد ناهماهنگی در مقیاس بزرگ را کم می‌کند، اما آن را منتفی نمی‌سازد، در حوزهٔ قانون و قانون اساسی هم قانون اساسیِ غیرثابتِ هایکی می‌تواند امکان بحرانهای بزرگ را کاهش دهد، امّا نمی‌تواند چنین امکانی را از میان ببرد. همهٔ اقتصادها و همهٔ رژیمهای سیاسی با آنچه شاید بتوان آن را **مسئلهٔ شَکِل-بیوکننی** نامید روبرو هستند، یعنی با مسئله‌ای که جی. اس. ال. شَکِل در نظریّهٔ اقتصادی و جیمز بیوکنن در فلسفهٔ سیاسی مطرح کرده‌اند، و آن مسئلهٔ مواجهه با آشوب در اجتماع است.[۱۵] در عین اینکه پیشنهادهای هایک برای تمهیدات اضطراری در قانون اساسی به نحوی که حکومت را قادر کند جامعه را از چنان بن‌بستها و معضلاتی برهاند نمی‌تواند به طور کامل پاسخگوی همهٔ چشم‌اندازهای آشوبهایی باشد که هر جامعه‌ای بایستی دوره به دوره با آن روبرو شود، امّا دلیلی نیست که گمان بریم پاسخی بهتر از پاسخ او وجود دارد. پیشنهادهای تفصیلیِ همسو با خطوطی که بیوکنن برای پالایشِ قانونِ اساسیِ جامعه‌ای آزاد پیش نهاده است،[۱۶] می‌تواند موجب تقویت بیشتر آزادی در برابر بی‌نظمی و تجاوز شود. این نقدی معقول و موجّه بر پیشنهادهای بیوکنن یا هایک نیست که پیشنهادهای

آنها در این جهانِ پر از عدم یقین (عدم یقینهایی که ازمیان‌برداشتنی نیستند) هیچ حفاظت مسلّم و محرزی پدید نمی‌آورد.

محافظه کاری و رادیکالیسم در فلسفهٔ اجتماعی هایک

رشتهٔ دیگری از ایرادات بر یکپارچگی یا وحدت نظام هایک چیزی را که در کانون توجّه قرار می‌دهد تلفیقی است که در نظام هایک میان ضرورت اصلاح بنیانی نگرشها و نهادهای موجود با تأکید نیرومند آن بر حکمت و کارآیی میراث سنّتی اجتماع صورت گرفته است. این نوع ایرادها ممکن است انواع گوناگونی داشته باشند که من از آن میان دو نوع را که به نظرم مهمّترند برمی‌گزینم. ایراد اوّل این است که فلسفهٔ اجتماعی هایک دو نوع اعتقاد متضادّ، اعتقاد به فردگرایی اختیارگرانه و اعتقاد به سنّت‌گرایی فرهنگی، را در دل خود جای داده است. این بدان معناست که هایک می‌خواهد دو دیدگاه را با هم تلفیق کند، که یکی لیبرالیسم کلاسیک است که در آن فرد فرمانفرماست و حقّ طرح ادّعاهای اخلاقی وزین و جدّی علیه اجتماع را دارد، و دیگر محافظه‌کاری سنّتی که در دیدگاهش فردیّت انسانی خودْ دستاوردی فرهنگی است و در آن افراد تابع مدّعاهای ورزشهای اخلاقی جامعه‌شان هستند. دووجهی بودن اندیشهٔ هایک، که همیشه در نگرشش به عقاید جاریْ قاطعانه رادیکال است و در عین حال در ارزیابی سنّت فرهنگیْ محافظه‌کاریِ مشخّصی را به نمایش می‌گذارد، در اینجا به صورت کشمکشی میان اعتقادات اختیارگرایانه و اعتقادات سنّتی در فلسفهٔ سیاسی بازنموده شده است.

این از ایرادات متداولی است که بر اندیشهٔ هایک وارد می‌شود، و ایرادی است که من خود نیز زمانی بر آن صحّه می‌گذاشتم،[۱۱۷] امّا این ایراد نشان از راه‌نبردن درست به یکی از براهین و استدلالهای بسیار مهمّ و کانونی در آثار او دارد. اشارهٔ من به این دعوی اوست که فردیّت انسان برای بروز و حتّی هستی خویش وابسته به قالبی فرهنگی از ورزشهای سنّتی است که تواناییهای فکری

و اخلاقی فرد را شکل می‌دهد و در آن نفوذ می‌کند. در نظر هایک، همچنانکه در نظر اوکشات،[۱۸] فردیّت انسان محصول سنّت است و به همین دلیل نمی‌تواند در تقابل با دعویهای سنّت قرار گیرد. هایک با طرح این دعوی درواقع بینشهای فلسفهٔ محافظه‌کاری ــ خصوصاً این بینش آن را که فرد انسانی داده‌ای طبیعی نیست بلکه محصولی اجتماعی است، و عقل انسانی را هم بر همین وجه باید همچون عنصری در رشد فرهنگ در نظر گرفت و نه عامل هدایت‌کنندهٔ آن ــ با دلمشغولی اصلی لیبرالیسم کلاسیک ترکیب می‌کند. هایک شکلی بسیار فروتنانه‌تر، شکّاکانه‌تر، و معمولی‌تر از لیبرالیسمِ فیلسوفان فرانسوی را عرضه می‌کند، لیبرالیسمی که خود را از شرّ کابوسِ عقل‌گراییِ نخوت‌آمیز رهانیده است و بیشترین وجوه اشتراک را با فلسفهٔ اجتماعی متفکران نهضت روشنفکریِ اسکاتلندی و، فراتر از همه، با دیدگاههای دیوید هیوم دارد. آنچه هایک در نهایت می‌کند این است که این سنّت غیرعقل‌گرایانهٔ لیبرالیسم کلاسیک را بدین ترتیب می‌پالاید و تکمیل می‌کند که تمایزی جدّی میان فردگرایی واقعی و فردگرایی کاذب قائل می‌شود[۱۹] ــ تمایزی میان آن فردگرایی که انسان را از جامعه جدا می‌کند و لیبرالیسمی که فردیّت انسان را بخشی ارگانیک از زندگی اجتماعی می‌پندارد. عنصر کلیدی تمایزی است که او در نقش متفاوتی می‌یابد که دو سنّت فردگرایانه به استفاده از عقل می‌دهند. در یکی، عقل نقشی معمارانه و ساختمان‌گر دارد، حال آنکه در دیگری عقلْ نقّاد، توضیح‌دهنده، و صرفاً یک جنبه از فرایند تکامل فرهنگی است. فلسفهٔ اجتماعی هایک درواقع تجسّم ادغام نگرش محافظه‌کارانه به عقل با مفهوم نهضت روشنفکریِ اسکاتلندی از انسان است. در نگرش محافظه‌کارانه، عقل ذاتاً در کاربردش مقیّد و محدود است، و در درک و مفهوم روشنفکران اسکاتلندی از انسان، انسان مخلوق زندگی اجتماعی است و نه خالق آن.

حال می‌ماند که رشتهٔ دوّم نقدها بر نظام هایک را بررسی کنیم که توجّهش معطوف کشمکشی در دیدگاه او از اخلاق است. نقد دوّم خود دو گونهٔ

متفاوت دارد که خوب است آنها را از هم متمایز کنیم. در گونهٔ نخست، که من آن را **ایراد نومحافظه‌کاران** خواهم نامید، این اتّهام مطرح می‌شود که نظم لیبرالیِ هایکی وابسته به سرمایه‌ای اخلاقی است که کارکردهای آن، و حتی نظریّه‌های خودِ هایک، آن را به تحلیل می‌برد. این درواقع نقدی است بر آزادیهای بازار که سابقهٔ آن به اندازهٔ سابقهٔ خود لیبرالیسم کلاسیک است (و حتّی شاید دیرینه‌تر از آن هم باشد، زیرا ردّ آن را در نوشته‌های ارسطو هم می‌توان بازجُست). بسیاری از بنیانگذاران لیبرالیسم کلاسیک، از جمله آدام فرگوسن و آدام اسمیت، متذکّر این نقد شده‌اند. آن اندیشهٔ کلیدی که این نویسندگان کلاسیک و همتایان امروزیِ آنها، نظیر نومحافظه‌کارانی چون ایروینگ کریستول[1] و دنیل بل[2]، بیانش کرده‌اند،[۲۰] این است که فرایند بازار که در آن پاداشها بی‌توجّه به شایستگیها یا فضیلتهای اخلاقی توزیع می‌شوند در درازمدّت پایه‌های اخلاقی فضایلِ بورژوایی را که پایداری نظم بازار وابسته بدان است از میان خواهند برد. هم در نوشته‌های آدام اسمیت و هم در نوشته‌های نومحافظه‌کاران گفته می‌شود که بازاری که تنظیمی نداشته باشد، یا جامعهٔ تجاری، میل به ایجاد نوعی لذّت‌پرستیِ مکانیکی دارد که آن را در برابر استبدادهای سرزنده‌تر بی‌دفاع می‌کند. در استدلال کریستول، نه‌تنها فضایل نظامی[3] در جامعهٔ تجاری از میان می‌رود، بلکه محیط سرمایه‌داری محیطی مطلوب برای رشد همهٔ انواع نهضتهای انحرافی و نیهیلیستی است (که البتّه او این نکته را به پیروی یوزف شومپتر مطرح می‌کند).[۲۱]

حال به هیچ‌روی نمی‌توان منکر شد که دفاعِ هایک از سرمایه‌داری اصلاً موافق طبع احساسات اخلاقی سنّتی و نیز بسیاری از احساسات اخلاقی معاصر نیست. اینکه او می‌پذیرد که در بازیِ مبادله گاهی اوقات بختِ محضْ تعیین‌کننده است پیوند میان موفقیّت در بازار و شایستگیهای اخلاقی را

---

1. Irving Kristol 2. Daniel Bell

۳. در متن واژهٔ martial آمده است که به همین معنی نظامی است. امّا ظاهراً باید اشتباه چاپی و مقصود marital باشد که به معنای زناشویی است.

می‌گسلد ــ پیوندی که فقط در اسطوره‌های خوشایند مردم حفظ شده است. امّا برای من روشن نیست که گسست او از عنصری در دفاع سنّتی از سرمایه‌داری درواقع تضعیف‌کنندهٔ نظم بازار باشد. انگاره‌های سنّتیِ شایستگی، استحقاق، و نیاز از نظر اخلاقی الهام‌بخش بسیاری از دشمنان استوار قرن‌بیستمیِ نظمِ سرمایه‌داری بوده‌اند که نومحافظه‌کاران نیز (البتّه با قیدهای بسیار) می‌خواهند از آن دفاع کنند. اینها همان انگاره‌های عدالتِ توزیعی هستند که منتقدان کمونیستِ سرمایه‌داری، و تا چندی پیش، دشمنان ناسیونال سوسیالیستِ اقتصاد آزاد بدان متوسّل می‌شدند. برخلاف ادّعای نومحافظه‌کاران، تاریخ معاصر به ما می‌گوید که حق با هایک است که دفاع موفقیّت‌آمیز از سرمایه‌داری بازار مستلزم بازنگری در اخلاق متداول است که در نتیجهٔ آن اشتغالات مذمومی چون دلّالی و واسطه‌گری حیثیت اخلاقی خود را بازمی‌یابند. چون همهٔ نهضتهای ضدّسرمایه‌داریِ زمانهٔ ما برای الهام گرفتن دست به دامان اخلاقیّات مورد پسند عامّه شده‌اند، به نظر می‌رسد نتیجه‌گیری هایک نوعی نتیجه‌گیری گریزناپذیر باشد.

امّا نقد دوّم گونهٔ دوّمی هم دارد که من آن را **استدلال رادیکال** خواهم نامید. این گونهٔ دوّم از زاویهٔ مقابل به همان مسئله حمله می‌برد. هایک در نوشته‌های خود راجع به ماندویل و در نوشته‌های اخیرش درواقع خواستار بازنگریهای اساسی‌تر در اخلاقیّات عادتی و سنّتی شده است. او به پیروی از ماندویل استدلال کرده است که شرهای خصوصی بعضاً خیرهای عمومی هستند، و هشدار داده است که ما باید بیش از هر چیز از رقابتهای گروهی بترسیم و نه از خودخواهیهای فردی. او خاطرنشان کرده است که اخلاقیّات سنتی، اخلاقیّاتِ گروههای کوچک یا قبیله‌هاست و نه اخلاقیّات انسانهای آزاد در جامعه‌ای باز. احساسات اخلاقی ریشه‌دار ما، هرچند ممکن است بیانگر غرایز ابتدایی یا سنّتهای اخلاقی دیرین ما باشند، امّا غالباً تجسّم نگرشهایی هستند که برای پایداری و کارکردِ مطلوبِ نظامِ بازار در جامعه‌ای انتزاعی یا باز بسیار زیانبار هستند. همان‌گونه که هایک خود با بیانی نافذ می‌گوید:

نوستالژیِ روسویی برای جامعه‌ای که تحت هدایت قواعد اخلاقیِ آموخته نباشد (قواعدی که فقط با راهبرد عقلانی به اصولی قابل توجیه هستند که خود نظم بر آن مبتنی است) جامعه‌ای که تحت هدایت احساسات «طبیعی» غیرمتأمّلانه‌ای باشد که عمیقاً ریشه در هزاره‌های زندگی در اردوهای کوچک دارند، مستقیماً راه به ضرورت جامعه‌ای سوسیالیستی می‌برد که در آن زهد و پارسایی ضمانت می‌کند که «عدالت اجتماعی» مشهود به شیوه‌ای که احساسات و عواطف طبیعی را ارضا کند جاری باشد.[۲۲]

این حکم و بیان بسیار مهمّ است زیرا نشان می‌دهد که چگونه در چارچوب عقل‌گراییِ انتقادیِ آموزهٔ هایک باید حکم به محکومیّت بخشهای عمده‌ای از زندگی اخلاقی موروثی و معاصر داد چون این بخشها با نظم بازار، که بشر کثرت و تعداد کنونی‌اش را مدیون آن است، سازگاری ندارند. هایک در تأمّلات خویش دربارهٔ شور اخلاقی معاصر نسبت به «عدالت اجتماعی» پا را از این هم فراتر گذاشته و پذیرفته است که تکامل فرهنگی ممکن است «اخلاقیّاتی ناکارآمد» را رو بیاورد[۲۳]ــ اَشکالی از زندگی اخلاقی که خودْ جوامعی را که در آنها این زندگی جاری است از پای درمی‌آورند و ویران می‌کنند. در اینجا شاید هایک دارد بینش دوستش مایکل پولانیی را تکرار می‌کند که رشد چیزی را در عصر جدید مشخص می‌کند که آن را **وارونه کردن اخلاق**[1] می‌نامد،[۲۴] و آن عبارت است از تبدّل و دگرش سنّتهای اخلاقی باستانی به اشکالی از احساسات اخلاقی که ضدّ تمامی نظم اجتماعی مستقر است. درواقع هایک آشکارا می‌گوید که بسیاری چیزها در اخلاق قدیمی و اخلاق مدرن مستقیماً نظم بازار را محکوم می‌کند. او می‌نویسد:

اگرچه فیلسوفان اخلاقیِ ساختمان‌گر، همه به همان احساسات و عواطف

1. moral inversion

متوسّل می‌شوند، امّا استدلالهای آنها اشکال متفاوت و بعضاً حتّی متناقضی پیدا می‌کند. گروه نخست پیشنهاد می‌کند به قواعد رفتاری کهن، که در گذشته‌ای دور حاکم بوده است و هنوز هم برای احساسات انسانی گرامی‌اند، بازگردیم. گروه دوّم می‌خواهد قواعد جدیدی بنا کند که بهتر در خدمت تمنّاهای ذاتی افراد باشند. پیامبران مذهبی و فیلسوفان اخلاقی البتّه در همهٔ زمانها غالباً مرتجع بوده‌اند و از اصول قدیمی در برابر اصول نو دفاع می‌کرده‌اند. درواقع، در بخش اعظم جهان، از دیرباز اخلاقیّاتی که پیامبران و فیلسوفان موعظه می‌کرده‌اند، حتی پیش از آنکه اقدامات حکومتی در این جهت انجام گیرد، مانع تکوین و رشد اقتصاد بازاری باز بوده است. باید متذکّر شویم که تمدّن مدرن تا حدود زیادی با بی‌اعتنایی به این اخلاق‌گرایانِ رنجیده‌خاطر و خشمگین مقدور و ممکن شده است. همان‌گونه که مورخ فرانسوی ژان بشلر[1] بخوبی و بدرستی گفته است «توسعهٔ سرمایه‌داری وجود و اصلش را مدیون آنارشی سیاسی است.» امّا این مطلب در مورد قرون وسطا هم کاملاً صدق دارد که توانست روی به تعالیم یونانیان باستان بیاورد ــ یونانیان باستانی که آنها هم تا حدودی به دلیل آنارشی سیاسی توانسته بودند آزادی فردی و مالکیّت خصوصی را کشف کنند و تفکیک‌ناپذیر بودنِ این دو را از هم درک کنند و بدین ترتیب موفّق به خلق نخستین تمدّن انسانهای آزاد شوند.[۲۵]

هایک در اینجا می‌پذیرد که دفاع مدرن از آزادی فردی اقتضا می‌کند که هم اخلاق جاری و هم اخلاق کهن از بیخ و بن مورد بازنگری قرار گیرد. ما وقتی که به دنبال ارزیابی مجدّد ارزشهایی هستیم که برای پایداری نظم بازار ضروری هستند تنها چیزی که هدایتمان می‌کند راهبرد عقلانی به شرایط کلّیِ عملکرد موفقیّت‌آمیز نظم بازار است. پس آموزهٔ هایک، علی‌رغم تز اولویّت عمل، داوریهای انتقادی را نسبت به بخش عمده‌ای از عمل و ورزش اخلاقی

1. Jean Baechler

وارد کار می‌کند. مثال هایک به ما می‌گوید که رادیکالیسم و محافظه‌کاری در زندگی فکری و اخلاقی لزوماً نباید در تضادّ باشند. اگر استدلال او در مورد نوع اخلاقیّاتِ لازم برای پایداریِ نظم بازار درست باشد، این نتیجهٔ پارادوکسی را به بار می‌آورد که محافظه‌کارانِ معاصر که مالکیّت خصوصی و آزادی فردی را ارج می‌نهند نمی‌توانند در زمینهٔ اخلاقی و فکری و عقلی رادیکال نباشند.

برنامهٔ تحقیق هایکی و چشم‌اندازهای فلسفهٔ اجتماعی

نهایتاً عناصر نظام اندیشه‌های هایک که مربوط به وضع موجود و چشم‌اندازهای آتی فلسفهٔ اجتماعی هستند کدامند؟ نخستین عنصر مهمّی که من تشخیص داده‌ام **رویکرد شناخت‌شناسانه** در نظریّهٔ اجتماعی هایک است. او از الگوی مسلّط هنجارینِ نظریّهٔ اجتماعی می‌گسلد زیرا آن را آمیزه‌ای می‌داند از تحلیل مفهومی و ملاحظات هزینه-فایده‌ای، و درعوض پیشنهاد می‌کند که نظامهای اجتماعی را براساس توانایی‌شان در تولیدِ شناخت و استفاده از شناخت ارزیابی کنیم. این پیشنهاد در نهایت یکی از پیامدهای ضمنی شناخت‌شناسی تکاملی اوست. چیزی که هایک بر شناخت‌شناسی تکاملی افزوده است این بینش است که نهادهای اجتماعی و قواعد رفتار را بهتر است به صورت حاملان شناخت دربارهٔ انسان و دربارهٔ جهان در نظر بگیریم. دقیقتر بگوییم، او ما را ترغیب می‌کند که بپذیریم بخش اعظم شناخت ما در مهارتهای ما و طبع و آمادگی ما انسانها در مقام سنّت‌ورزانِ فرهنگی و مشارکت‌جویان در نهادهای اجتماعی تجسّم یافته است و خواهد یافت. پوپر اعضای حسّی ما را نظریّه‌های متجسّم می‌داند، حال آنکه هایک بر همان وجه نهادهای اجتماعی را شناخت متجسّم در نظر می‌گیرد. چه در نظرِ پوپر و چه در نظر هایک، مقولات کانتیْ تابعِ تفسیری تکاملی هستند. تفاوت پوپر و هایک در این است که پوپر جامعهٔ علمی را به عنوان حامل شناخت فزاینده در مرکز توجّه قرار می‌دهد، حال آنکه برای هایک فرایند اجتماعی در کلیّتش به

عنوان تولیدکننده و پالایندهٔ شناخت عملی موضوع ارزیابی است. استراتژی هایک در اینجا برای نظریهٔ اجتماعی اهمیّت فوق‌العاده‌ای دارد زیرا از جستجو برای یافتن طرح و نقشهٔ بهترین نظم اجتماعی چشم می‌پوشد و درعوض به تحقیق دربارهٔ چارچوب و بستری می‌پردازد که در آن شناخت نظری و شناخت عملی به بهترین وجه رشد می‌یابند. استدلال او این است که هرکسی که برآورده شدنِ اهداف انسانی را قدر بنهد باید آن نظام اجتماعیی را تأیید کند و ترجیح دهد که تولید، توزیع، و استفاده از شناختِ انسانی را بیشینه می‌کند. البتّه همهٔ جوامع دارای نهادهای حامل شناخت هستند، امّا آن جوامعی که نهادهایش کشف و انتقال شناخت عملیِ غیرمتمرکز را تشویق می‌کنند بهتر از جوامع دیگر دستیابی به اهداف انسانی را میسّر می‌کنند. در میان نهادهای اجتماعی که این تأثیر تقویت‌کنندهٔ شناخت را دارند، مالکیّت خصوصی و رقابت بازاری بنیادی‌تر از همه هستند، امّا نقش خانواده را در انتقال ذخیرهٔ فزایندهٔ شناخت عملی از نسلی به نسل دیگر نباید به بوتهٔ فراموشی سپرد.

دومین تغییر الگو در اندیشهٔ اجتماعی که نظام اندیشه‌های هایک به بار می‌آورد ربط نزدیکی به همان تغییر الگوی اوّل دارد و می‌توان آن را **رویکرد تکاملی** نامید. ادّعایی که در اینجا مطرح می‌شود این است که سنّتها و نظامهای اجتماعیِ متمایز، که هریک از آنها حامل اطّلاعاتی دربارهٔ انسان و جهان است، وارد رقابتی عملی با یکدیگر می‌شوند و در طیّ این رقابت عملاً خطاها حذف می‌شوند و تقریبی به سمت حقیقت رخ می‌دهد. علاوه بر این، گفته می‌شود که در هر جامعه تمایلی هست که سنّتها و ورزشها در طیّ فرایندی رقابتی الک‌شوند، و در نتیجه می‌توان گفت سنّتهایی که برجای مانده‌اند با نیازها و شرایط ورزندگان همخوانی بیشتری داشته‌اند. پس از نظر هایک، سنّتها و ورزشهای غالب در هر جامعه‌ای را باید ته‌نشستِ فرایندِ تکاملیِ آزمون و خطایی دانست که در آن تجربه‌های مختلفِ زیستن به صورت دسته‌جمعی آزموده می‌شوند و آنهایی که ناجور و ناسازگار با نیازها و شرایط

هستند و نمی‌توانند پاسخگوی آنها باشند کنار گذاشته می‌شوند. بنابراین سنّتهای غالبِ هر جامعه تجسّم میراثِ تطابقها و سازگاریهایِ گذشته است، حتی اگر این سنّتها تجسّم شناخت لازم برای سازگاریهای موفّق در آینده‌ای نامعلوم نباشند و نتوانند هم باشند.

در مورد هریک از این جنبه‌های فلسفهٔ اجتماعیِ هایک می‌توان سؤالات مشکل و دشواری را مطرح کرد. می‌توان گفت روایت هایک از شناخت‌شناسیِ تکاملی با همان مشکل هولناکی روبروست که روایت پوپری آن ــ یعنی این احتمال که ذهن بشر، آنگونه‌ای که تحت فشار تکاملی شکل گرفته است، به هیچ‌وجه آینهٔ تمام‌نمای ساختار واقعی جهان نباشد. کلّ آن‌چیزی که گزارش تکاملی از شناخت بشر می‌تواند به ما بگوید این است که بایستی نوعی تطابق میان مقولات و انتظاراتِ مادرزادِ بشر و قاعده‌مندیهای موجود در طبیعت باشد. در غیاب چنین تتمیم و تکمیلی میان ساختار و محتوای مادرزادیِ ذهن بشر و نظم طبیعت، نوع بشر نمی‌توانست دوام و بقا داشته باشد. اینکه نوعی تطابق میان محتوای ذهن بشر و نظم طبیعی لازمهٔ وضعیت و سابقهٔ تکاملی انسان است نمی‌تواند مؤیّد این ادّعا باشد که تکامل ذهن انسان نوعی گرایش به سوی حقیقت را به نمایش می‌گذارد. مقولات و انتظاراتی که ما را قادر ساخته‌اند تاکنون دوام بیاوریم و بقا داشته باشیم ممکن است صرفاً خطاهایی خوش‌اقبالانه باشند که تصادفاً با شرایط دیرپایی ما در جهان همخوانی داشته‌اند. نوع بشر در کندن و ساختن جای پای زیست‌محیطی محکمی برای خود، احتمالاً به نظری دربارهٔ جهان رسیده است که دیگر نمی‌تواند از آن برگذرد، امّا این نظر ممکن است تنها تجسّم جعلیّاتی باشد که سودمندی‌شان در طول دوره‌ای دراز از تاریخ برای او به اثبات رسیده است. تحقیق علمی خودسنجانه ممکن است واقعاً هم بعضی از خطاهای تفسیر طبیعی ما از چیزها را برطرف کرده باشد، امّا دلیلی نیست که فرض کنیم تحقیق علمی می‌تواند خطاهای ریشه‌دار ما را بازجوید و برطرف کند. آنچه در این زمینه می‌دانیم نافی این نیست که روند تکاملی ذهن بشر ممکن است ما را دائماً از حقیقت دورتر کرده باشد.

پس هایک در اعتقاد خود به شناخت‌شناسی تکاملی با مشکلی مواجه است که شناخت‌شناسی تکاملی را پریشان می‌کند و ممکن است در کلّ برای آن مرگبار باشد. این مشکل شاید با اختیار کردن گزارشی آشکارا پراگماتیستی از حقیقت در فلسفهٔ هایک حل شود، امّا در فلسفهٔ پوپر حتّی این هم مشکل را حل نمی‌کند. رئالیسم حدسی روایت هایک از شناخت‌شناسی تکاملی را می‌توان کنار گذاشت و محتوای حقیقتیِ هر نظریّه‌ای را کلّاً بر اساس سهمی که در کارآیی عمل دارد توضیح داد. در این روایت از دیدگاه هایک، می‌توان همهٔ اندیشه‌های مربوط به تقریب تکاملی به واقعیّت را کنار گذاشت، هرچند در این صورت هم باز می‌توان تصدیق کرد که تکامل ذهن در طبیعت گرایش به تقریبی به سمت حقیقت دارد، زیرا در جریان این تکامل اعتقادات و مقولات سازگارتر می‌شوند و وضع مناسبتری برای دست زدن به اعمال مؤثّرتر پیدا می‌شود. اگر نظام هایک برای دفع مشکلات نظریّهٔ شناختش این رویکرد پراگماتیستی را اختیار کند، این نظام با اندیشهٔ فیلسوف بزرگ پراگماتیست امریکایی، سی. اس. پیرس، پیوند خواهد خورد که شناخت‌شناسی تکاملی نخستین‌بار در نوشته‌های او عرضه شد.

رشتهٔ دوّمی از سؤالات هم رویاروی فلسفهٔ اجتماعی هایک است که حتّی اگر این ایراد کلّی بر شناخت‌شناسی تکاملی، که ذکرش کردیم، رفع شود باز اهمیّت و ضرورت خود را حفظ خواهند کرد. این سؤالات مربوط به این ادّعای اوست که چون سنّتهای غالب در هر زمانی نتیجهٔ گزینش طبیعی ورزشهای رقیب در طول عمر چندین نسل هستند، پس باید آنها را متناسب با نیازها و شرایط اعضای جامعه و پاسخگوی آنها به حساب آورد. علیه این ادّعا نقدهای آشنایی وجود دارند، نقدهایی که بر کارکردگرایی در نظریّهٔ اجتماعی وارد شده‌اند، و حتّی اگر نظریّهٔ هایک آن خطاهای مرسوم کارکردگرایان را نداشته باشد باز این نقدها بر آن هم وارد هستند. ما باید معیار مشخّصی برای کارکرد نهادهای اجتماعی داشته باشیم، و روشن نیست که نظریّهٔ هایک چنین معیاری را فراهم می‌آورد یا نه. آزمون جمعیّت ــ که ارزش کارکردی هر نهاد یا

ورزشی را با توانایی آن برای افزایش تعداد انسانها می‌سنجد ــ از نظر نتایجی که به دست می‌دهد غیرمشخّص و نامعیّن است، زیرا اگر فقط یک دلیل بخواهیم بیاوریم حساب عددی زندگیها لزوماً باید در دورهٔ زمانی معیّنی به کار گرفته شود تا نتیجهٔ مشخّصی به دست دهد. (مثلاً اقتصاد بدوی دورهٔ نوسنگی ممکن است در آزمون جمعیّت موفّقتر از اقتصاد صنعتی مُدرن از کار درآید، اگر که پایداری آن امکان زاد و ولد جمعیّت کوچکی را در طول عمر هزاران نسل بدهد، و اگر اقتصاد صنعتی به دلیل فقدان کنترل بر تکنولوژیهای خطرناک عمر کوتاهی داشته باشد). به هر صورت ربط اندازهٔ جمعیّت به عنوان **مقیاس** فایده و سودمندی نهاد یا نظامی اجتماعی به این پیشنهاد هایک که بیشینه شدن بخت فردی ناشناس و نامعلوم را در رسیدن به اهدافش به عنوان **معیار** فایده و سودمندی اجتماعی برگزینیم ربط چندان روشن و واضحی نیست.

حال این مسائل و مشکلات مربوط به تعریف کارکرد در جامعه به کنار، باز سؤالاتی باید دربارهٔ مکانیسم قرارگرفتن سنّتهای رقیب در معرض گزینش طبیعی مطرح کرد. دو مکانیسمی که هایک از آنها سخن می‌گوید ــ رقابت و مهاجرت ــ می‌توانند بالقوّه و به صورت امکانی گسترش برخی از سنّتها را توضیح دهند، امّا همیشه نمی‌توان برای توضیح تغییرات بزرگ تاریخی به این دو مکانیسم متوسّل شد. مثلاً زمانی که مذهبی بر مذاهب رقیب فائق می‌آید، غالباً دلیلش این است که موفق شده است قدرت دولت را به دست گیرد، نه اینکه واقعاً و مستقیماً مزیّتی داروینی داشته است. نظر تکاملی هایک نسبت به پیشرفت اجتماعی بشر با تحمیل طرحی طبیعت‌گرایانه بر تفسیر تاریخ، ممکن است ناقض احتمالی بودن همهٔ وقایع تاریخی باشد (چنانکه مایکل اوکشات نشان داده است که این عارضهٔ ضروری تمامی طرحهایی از این دست است).[۱۲۶] این نکته‌ای است که خود هایک هم زمانی که اذعان می‌کند که دولتهای نظامی بربر ممکن است بر جوامع آزادِ صلح‌طلب فائق آیند تلویحاً می‌پذیرد، امّا چنین پذیرشی پیامدهای ضمنی وسیعی دارد که بازنگری در کلِ

نظامِ او را ضروری می‌کند. به هر صورت اگر که امکان داده نشود که مکانیسمهای رقابت و همچشمی و مهاجرت آزادانه عمل کنند، آشکار است که رقابت میان نظامهای اجتماعی رقیب لزوماً نبایستی حاصلی لیبرالی داشته باشد؛ این همان چیزی که در جهان مدرن اتّفاق افتاده است و این مکانیسمها میان نظامهای جمع‌گرا[1] و نظامهای آزاد آزادانه عمل نمی‌کنند.

این ملاحظات سؤالی نهایی را دربارهٔ نظام هایکی پیش می‌آورد. هایک در تأمّلات پولانیی‌وار خود در زمینهٔ پدیداری اخلاقیّات ناکارآمد، در زمینهٔ فقدان فهم و درک در میان کسانی که در کار سازماندهی فرایند بازار هستند، و همچنین در زمینهٔ اعتقاد پنهان و مکتوم به راه‌حلهای مداخله‌گرایانه در مسائل اجتماعی که اکنون در میان مردم کشورهای مُدرن همه‌گیر شده است، به این نتیجه رسیده است که تکامل اجتماعیِ برنامه‌ریزی‌نشده ممکن است نتایجی عمیقاً ضدّ نظم لیبرالی به بار آورد. اگر بپذیریم که تکامل فرهنگی اخلاقیّاتی ناکارآمد و ذخیره‌ای از جهل یا خطای مکتوم در افراد عادی به بار آورده است، نظام هایک با بحران مواجه می‌شود، نه‌چندان از این‌رو که کشمکشی میان اجزای سنّت‌گرایانه و اجزای اختیارگرایانهٔ نظام او هست، بلکه بیشتر از این‌رو که در این حالت تضادّی میان جنبه‌های عقل‌گرایانه و جنبه‌های شکّاکانهٔ نظام پیش می‌آید. هرچه باشد، این راهبردِ عقلانیِ نظریّهٔ اجتماعی هایک است که به او اجازه می‌دهد برخی اجزای اخلاقیّات مُدرن را ناپایدارکنندهٔ نظمِ بازار بداند. اگر ادّعاهای عقلانیِ نظریّهٔ اجتماعی او قرار باشد بدین نحو بر عناصر مهمّ موجود در ذخیرهٔ فهم و درک مکتوم و مشترک جمعیّتهای مُدرن تقدّم پیدا کند، پس فاتحهٔ تصدیقِ تکاملی گذر تصادفی انسان در فضای تاریخ را باید خواند. اگر این کشمکشِ غائی در نظام هایک به آن شیوهٔ عقل‌گرایانه‌ای که نظریّهٔ اجتماعیِ او می‌گوید حل شود، فلسفه‌ای که از آن به دست می‌آید شبیه فلسفهٔ جیمز بیوکنن خواهد شد (که در آن قانون‌گرایی از نوع

1. collectivist

قراردادگرایانهٔ نوهابزیِ آن در اخلاق سیاسی با گزارشی هایکی از تکامل اجتماعی تلفیق شده است).[۲۷] و در این صورت این فلسفه دیگر شباهت زیادی به اندیشه‌های اخیر هایک نخواهد داشت. از سوی دیگر، اگر ادّعاهای عقلانی نظریهٔ اجتماعی هایک را به این دلیل کنار بگذاریم که با پافشاری شکّاکانهٔ او بر جهلِ ضروری ما از منابع نظم در جامعه در تضادّ است، آنگاه این بلندپروازی و سودای فلسفهٔ اجتماعیِ هایک که راهنمای عمل باشد به کنار می‌رود و محتوای آن، تقریباً مانند محتوای فلسفهٔ اجتماعی مایکل اوکشات، بیشتر توضیحی و روشنگرانه می‌شود. در هردو صورت، در عین اینکه خصلت سیستماتیک اندیشهٔ او از میان نمی‌رود، امّا وحدت آن با عدم یقینی که نسبت به رابطهٔ شناخت مکتوم و راهبرد نظری به زندگی سیاسی در کانون آن می‌نشیند به مخاطره می‌افتد.

در عین اینکه اندیشهٔ هایک در نهایت انسجامی را که یک نظام باید داشته باشد ندارد، امّا اندیشهٔ او بسی فراتر از یک سلسله راهبردها و بینشهای پراکنده است. اندیشه‌های گردانندهٔ چون نظم اجتماعی خودانگیخته و گزینش رقابتیِ ورزشهای رقیب به اندیشهٔ او وحدت می‌بخشند و آن را تبدیل به برنامهٔ پژوهشیِ جدیدی برای مطالعات اجتماعی می‌کنند. بسیاری از پیشنهادهای خاصّ فلسفهٔ اجتماعی هایک نیاز به بازنگری، پالایش، یا بسط و گسترش دارند، چنانکه در آینده‌ای نزدیک شاید در کل ثابت شود که استفاده از نگرش اقتصادی بکر به زندگی اجتماعی برای پر کردن شکافهای برجای‌مانده در طرح هایک ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.[۲۸] هیچ‌یک از این بازنگریها مخلّ راهبردها و بینشهای اساسیِ هایک در برنامهٔ پژوهشی‌اش نیست ــ یعنی این بینش و راهبرد که نهادهای اجتماعی پیامدهای ناخواستهٔ اعمال انسانی هستند و می‌توان به گونه‌ای ثمربخش آنها را حامل شناخت اجتماعی مکتوم دانست. هریک با کنار زدن مفهوم ساختمان‌گرانهٔ نهادهای اجتماعی از اندیشهٔ اجتماعی، و اتّخاذ رویکردی شناخت‌شناسانه در ارزیابی نظامهای اجتماعی رقیب، پیشاهنگ راهی تازه در اندیشهٔ اجتماعی شده است.

دو تغییر الگویی که نظام هایک به وجود می‌آورد، برنامهٔ پژوهشی تازه‌ای را در قلمرو فلسفهٔ اجتماعی پیش روی می‌نهد. برنامهٔ پژوهشیِ تحلیل مفهومی و هزینه-فایده‌ای که زمانی مسلّط بودند به تباهی کشانده شده‌اند و کم‌کم به آسانی تبدیل به داوریهای اخلاقی و زبانیِ شهودیِ بی‌بو و خاصیّت و پژوهشهای فنیِ دقیق در مورد انتخاب اجتماعی می‌شوند. فلسفهٔ اجتماعی معاصر دیرزمانی از روش و شیوه‌ای نویدبخش و حتی موضوع شاخصی برای بررسی محروم بوده است. مفهوم هایکی شکل‌گیری بدون طرح و قصد نهادهای اجتماعی، و نقش این نهادها در انتقال شناخت عملی، برنامهٔ تحقیقاتی گسترده‌ای را برای علوم اجتماعی پیش روی ما می‌نهد، حتّی اگر نظام خود او در نهایت حاوی عناصری متضادّ باشد. هایک با پیش نهادن این برنامهٔ پژوهشی جدید برای نظریّهٔ اجتماعی، جستارهای امروزی را از شرّ بار اضافی سنّت عقل‌گرایی ساختمان‌گرانه می‌رهاند. امّا او با پیش نهادن این برنامه، اندیشیدن به انسان و جامعه را به سنّت روشنفکری اسکاتلندی بازمی‌گرداند، و راه متروک به سوی شناخت اصیل انسان و شرایط آزادی و رفاه را که نخست‌بار متفکّران لیبرالیسم کلاسیک گشودند، بازمی‌گشاید.

اندیشهٔ هایک و آیندهٔ فلسفهٔ سیاسی

گفتم که هرچند اندیشهٔ هایک حاوی عناصری است که تضادّشان با هم وحدت نظام اندیشه‌های او را خدشه‌دار می‌کنند، امّا به هر صورت آثار او راهبردها و بینشهایی زنده و حیاتی تولید می‌کنند که نگرشهای حاکم بر فلسفهٔ اجتماعی توجّه کافی و درخوری به آنها نکرده‌اند. هایک گزارشی فردگرایانه از نظم اجتماعی پیش می‌نهد، بدین ترتیب که آن را پیامد ناخواستهٔ عمل انسانی می‌داند و نهادهای اجتماعی را حاملان و ناقلان شناخت عملی معرّفی می‌کند. پیامدهای ضمنی این بینشها و راهبردها این است که پروژهٔ ساختمان‌گرانهٔ مدرن در جهت طرّاحی یا اصلاح نهادهای اجتماعی برای آنکه این نهادها هرچه بهتر و هرچه بیشتر در خدمت اهداف انسانی قرار گیرند

متضمّن امری محال است ــ محال است ما بتوانیم شناخت لازم برای طرّاحی یا اصلاح نهادها را در شکل نظری آن به دست آوریم. نقد قاطع هایک بر نگرش ساختمان‌گرانه در زندگی اجتماعی و سیاسی بر این مبنا که این نگرش تجسّم نظریهٔ شناخت غلطی است دستاوردی مهمّ است.

در عین حال، پیامد این نقد برای ورزش سیاسی خیلی روشن نیست. فلسفهٔ هایک از یک جنبه نهادهای اجتماعی را چونان محصول فرایند تصفیه‌ای تکاملی به تصوّر درمی‌آورد که عملکرد آن ضامن فایدهٔ کارکردی آنهاست. امّا، چنانکه پیشتر بحث کردم، دلایل قطعی بسیاری برای ردّ کارکردگرایی تکاملی در مورد نهادهای اجتماعی هست که هایک هر روز بیشتر بدان روی آورده است. نخستین دلیل اینکه، حتی اگر درست باشد که نوعی گزینش طبیعیِ صورتهای زندگی اجتماعی در دوره‌های دراز تکاملی رخ می‌دهد، باز تاریخ بشر آشکارا پر از امکانهای خاصّ و احتمالاتی است که تحمیل هر طرح و الگوی ساده‌ای از توضیح نظری را بر آن با شکست مواجه می‌سازد. بسیاری از اپیزودهای مهمّ تغییرات اجتماعی در مقیاسی بزرگ را با توسّل به عوامل محلّی بهتر می‌توان توضیح داد تا با توسّل به ملاحظات تکاملی یا کارکردی درازدامنه. علاوه بر این، مقیاس هایک برای اندازه‌گیری فایده و سودمندی کارکردی نهادهای اجتماعی ــ یعنی توانایی آنها برای حفظ حداکثر جمعیّت ــ به عنوان هنجاری برای ارزیابی نظامهای اجتماعی رقیب موافق با عقل نیست؛ چرا باید جامعه‌ای که بیشترین تعداد افراد را زیر چتر خود گرفته است بهترین جامعه در نظر گرفته شود؟[۲۹] یقیناً لزومی ندارد که چنین جامعه‌ای آزادترین جامعه باشد. چرخش اسپنسری در آثار اخیر هایک ــ که در آنها دفاعی علم‌گرایانه از جامعهٔ لیبرالی بر اساس نظریهٔ بلندپروازانهٔ تکامل فرهنگی به عمل می‌آید ــ می‌تواند هم از چشم‌انداز هنجارین و هم از چشم‌انداز علمی مورد نقد قرار گیرد. اگر این دفاع علم‌گرایانه با اصطلاحات علمی طرحی توضیحی ارائه می‌دهد که قدرت توضیحی تاریخی آن تردیدآمیز است، در عین حال به معیاری از رفاه انسانها ــ بیشینه کردن بخت بقا ــ متوسّل می‌شود که دلیلی برای پذیرفتنش نداریم.

شکل دیگری از بیان همین مشکلات این است که بگوییم حتّی اگر نظریهٔ هایکی تکامل فرهنگی را بتوان به صورت علمی غیرمبهمی که قدرت توضیحی زیادی داشته باشد عرضه کرد، باز این نظریّه محتوای اخلاقی مجاب‌کننده‌ای نخواهد داشت. این نقص مهلک همهٔ نظریّات اخلاقی تکاملی در کلّ است که نمی‌توانند به هیچ‌روی راهنمای ما در عمل باشند: اخلاق تکاملی در نهایت فقط می‌تواند خیر را همان چیزی بداند که مسلّط و حاکم است. و تازه، از دیدگاه کانتی در اخلاق، که دیدگاه هایک هم هست، دلیلی ندارد که هرآنچه را در فرایند تکاملی می‌پاید و بقا پیدا می‌کند، دارای تفوّق اخلاقی بدانیم. خصوصاً دلیلی ندارد برای نظامی اجتماعی که در رقابت با سایر نظامها فائق می‌آید مزیّتی اخلاقی قائل شویم. به عکس، ممکن است حتّی همصدا با اسپینوزا بگوییم که آزادی بناگزیر در زندگی انواع یک استثنا خواهد بود، و در عین حال دلبستگی خود را به آزادی حفظ کنیم بی‌آنکه این واقعیّت بر آن خدشه‌ای وارد کند. یعنی حتّی اگر نظریّهٔ تکامل فرهنگی چنین القا می‌کرد که جوامع آزاد به احتمال زیاد جای خود را به استبداد خواهند داد و استبداد بر آنها غلبه خواهد کرد ــ احتمالی که خیلی هم بعید نیست ــ باز این ادّعای نظری نمی‌توانست دلبستگیِ اخلاقی به آزادی را از میدان به در کند.

نتیجهٔ تهی بودنِ اخلاقیِ نظریّهٔ تکامل فرهنگی هایک برای فلسفهٔ سیاسی این است که نظام او فاقد معیارهای هنجارین برای ارزیابی انتقادیِ ورزش سیاسی است. پس چگونه باید این نقص را رفع کرد؟ یقیناً راه رفع آن توسّل به آموزه‌های حقوق طبیعی نیست. زیرا نظریّه‌های حقوق طبیعی خارج از متن نظریّهٔ قانون طبیعی قابل دفاع نیستند و حتّی می‌توانیم بگوییم فهم آنها خارج از این متن به دشواری ممکن است. امّا نظریّه‌های قانون طبیعی خودشان هم با شرایط امروزی قابل دفاع نیستند. آنها غایت‌شناسیِ طبیعت را پیش‌فرض خود قرار می‌دهند ــ مفهومی که چیزهای جاندار را جان‌گرفته از علّت غائی تحقق خویش می‌داند ــ و این با تجربه‌گراییِ علمیِ مُدرن سازگاری ندارد.[۳۰] درواقع، آموزه‌های قانون طبیعی و حقوق طبیعی فقط در همان بستری جا

می‌افتند که در تاریخ پدیدار شدند ــ یعنی در بستر زیست‌شناسیِ رازورانهٔ ارسطو و خداپرستی لاک. پس نتیجه می‌شود که پروژهٔ نهادنِ بنیادِ جامعهٔ لیبرالی بر قانون طبیعی پروژه‌ای است که هیچ فلسفه‌ای که مانند فلسفهٔ هایک شرایط تجربه‌گرایی علمی معاصر را بپذیرد نمی‌تواند آن را در برنامهٔ خود بگنجاند.

نظریّه‌های قانون طبیعی و حقوق طبیعی تنها آشکارترین موارد از پروژهٔ جستجو برای یافتن بنیادی برای ورزشها در جامعه‌ای آزادهستند. چنین پروژه‌ای به دلایل بسیار قابل ایراد و اعتراض است. این پروژه چیزی را پیش‌فرض می‌گیرد که ما به نحو معقولی می‌توانیم بگوییم که به دست‌آمدنی نیست ــ نظریّه‌ای اخلاقی که اقتدار تجویزی بر ورزش اخلاقی دارد. امّا این از نتایج جستارهای کاملاً اخیر است[۳۱] که اندیشهٔ نظریّه‌ای اخلاقی که بتواند نقطه‌ای ارشمیدسی نسبت به ورزش اخلاقی به دست آورد اندیشه‌ای ناساز است ــ توهّمی عقل‌گرایانه که از تصویری غلط از خود تعقّل نطفه می‌گیرد. تعقّل فلسفی نباید همه چیز را در زندگی اخلاقی همان‌گونه که هست به حال خود واگذارد، امّا در عین حال نمی‌تواند یک مجموعه از ورزشها را بنیان گذارد و بقیّه را از دور خارج کند. گریز زدن هایک به اخلاق تکاملی بیانگر بیمیلی او به پذیرش پیامدهای محافظه‌کارانهٔ این بینش و راهبرد اوست که به هر صورت در زندگی اخلاقی نقد باید همیشه نقد درونی باشد ــ پیامدی که پذیرش آن را تلویحاً در فلسفهٔ متأخّر ویتگنشتاین می‌بینیم.[۳۲] پس اگر کوشش هایک برای دست یافتن به چشم‌اندازی بیرونی نسبت به ورزش اخلاقی را با توسّل به نظریّهٔ تکامل فرهنگی رد کنیم، این بدان معنا نخواهد بود که خواستار بازگشت به کوششهای قدیمی‌تر برای توجیه مطلب (مثلاً به نظریّهٔ قانون طبیعی) شده‌ایم، بلکه بدین معنا خواهد بود که خواستار وانهادن پروژهٔ جستجو برای یافتن بنیادی برای اخلاق، و طبیعتاً بنیادی برای اخلاق در جامعه‌ای آزاد، شده‌ایم.

رد کردن بنیادیابی برای اخلاق، علی‌رغم همهٔ آنچه گفته شد، متضمّن و

مستلزم انکار نقش نظریّه در اخلاق یا انکار جایگاه نظریّهٔ اخلاقی در فلسفهٔ سیاسی نیست. به جای این کار، ما می‌توانیم نظریّهٔ اخلاقی را این‌گونه در نظر بگیریم که هدفش تلخیص و جمعبندیِ سنجیده‌ترین داوریهای اخلاقی ما و پرده برداشتن از ساختار و صورتهای کلّی این داوریهاست. این نگرشی است که بارزترین و قدرتمندترین نمونهٔ آن را می‌توانیم در آثار جان راولز بیابیم؛[۳۳] در آثار او شیوهٔ تعادل انعکاسیِ[۱] جامع در اخلاق با اخذ اصول سیاسی از شیوهٔ قراردادگرایانه تلفیق شده است. این نگرش از دو جهت ساختمان‌گرانه است. اولاً این نگرش به دنبال تحمیل نظمی بر اندیشه و عمل اخلاقی ماست که بلاواسطه در آنها به چشم نمی‌آید، ثانیاً این نگرش به دنبال آن است که براساس این نظم مجموعه‌ای از اصول سیاسی را بنا کند که با توسّل به رویّهٔ انتخاب عقلانی تصدیق آنها را برای ما الزامی می‌کند. من راه چارهٔ دیگری در برابر این توسّل به ساختمان‌گری در فلسفهٔ اخلاقی و سیاسی نمی‌بینم. البتّه چنین نگرشهای ساختمان‌گرانه‌ای لزوماً متضمّن صحّه گذاشتن بر فلسفهٔ غلط ذهن و شناخت، که هایک بدرستی آن را در اکثر اندیشه‌های مُدرن بازشناخته و بی‌اعتبار کرده، نیست و به‌واقع هم این اتّفاق در آثار راولز نمی‌افتد. این‌گونه نگرشها متضمّن اختیار کردن چشم‌انداز انتقادی عقل‌گرایانه‌ای نسبت به هنجارهای اخلاقی و ارزشهای سیاسی موروثی است که هایک در آخرین اثرش[۳۴] به دنبال اعلام نارضایتی خود از آنهاست. درواقع، از یک جهت این نگرش بسیار محافظه‌کارانه‌تر از سنت‌گرایی ضعیفی است که هایک از آن دفاع می‌کند، زیرا شیوهٔ تعادل انعکاسی ما را مقیّد می‌کند که عمیقترین داوریهای اخلاقی‌مان و آن مفهوم شخصیّت اخلاقی را که در میان خودمان

---

۱. reflective equilibrium: حالتی که در آن همهٔ اندیشه‌های یک فرد دربارهٔ موضوعی خاص با هم جور هستند. این اصطلاح را نلسون گودمن ابداع کرد، امّا با آثار راولز بود که رواج پیدا کرد. راولز این شیوه را در فلسفهٔ اخلاق بدین نحو به کار گرفته است که می‌گوید هم نظریّه‌ها را باید با داوریها دربارهٔ موارد خاصّ سنجید، و هم متقابلاً داوریها دربارهٔ موارد خاصّ را با نظریّه‌ها سنجید تا سرانجام به تعادلی برسیم. ـ م.

می‌یابیم غائی تلقّی کنیم. امّا زمانی که ساختار داوریهای اخلاقی ما و ربط آنها به مفهوم شخصی که صادرکنندهٔ این داوریها بوده است روشن شد، نتیجه مجموعه‌ای از اصول خواهد بود که به ما تکیه‌گاه و سکّویی برای انتقاد از نهادها و ورزشهای سیاسی جاری و موروثی خواهد داد.

فلسفهٔ سیاسی لیبرالی نویدبخش‌ترین راه پیشرفت خود را در تکوین و بسط فلسفهٔ سیاسی قراردادگرایانه‌ای می‌جوید که نقطهٔ عزیمتش را توصیفی از اندیشهٔ اخلاقی ما به شیوهٔ تعادل انعکاسی قرار داده است. در این برنامهٔ پژوهشی هدفِ بخشیدنِ اقتداری عامّ به ورزشهای لیبرالی کنار گذاشته شده است و به جای آن این امید فروتنانه‌تر نشانده شده است که با روش انتخاب عقلانی اصولی سیاسی بنا شود که مورد تصدیق همهٔ افرادی قرار گیرد که اصول موضوعهٔ سنّتهای فردگرایانهٔ غربی را (از جمله مفهومی معیّن از شخص را) قبول دارند.[۳۵] در این روایت از ساختمان‌گری، آرزوهای کلیّت‌گرایانهٔ عقل‌گرایی لیبرال کنار گذاشته شده است، امّا هیچ‌یک از موجودیهای جاری ما از ورزشهای اخلاقی و سیاسی از نقد و پرسش و ارزیابی نقّادانه مستثنی نشده است.

شیوهٔ قراردادگرایانه در فلسفهٔ سیاسی، آنگونه که خصوصاً در آثار جیمز بیوکنن و سایرینی از مکتب انتخاب عمومی،[۳۶] عرضه شده است، پیشنهادهایی را برای اصلاح قانون اساسی در مرکز توجّه قرار داده است. هدف آنها بازنمایی حکومت محدودی است که نه محصول فرایند تصفیه‌ای تکاملی و نه محصول سنّتی است که اقتدار آن فراتر از چون و چرا باشد، بلکه محصول انتخاب عقلانی اشخاصی است که پایبند اصلی‌ترین ارزشهای فردگرایی غربی مدرن هستند. اصل مطلب در این نگرش قراردادگرایانه قانون‌سالارانه مفهوم قرارداد قانون‌سالارانه است که در آن شرایط همکاریهای اجتماعی بتازگی گنجانده شده است. این نگرش با آنکه در نهایت بر اعتقاد به سنّتی مشخّص متکّی است ــ یعنی سنّت فردگرایی غربی ــ به هرروی هنجارهایی انتقادی در ارزیابی نهادهای سیاسی موروثی و ترتیباتی قانونی که به ارث برده‌ایم مطرح می‌کند.

ما با پیش کشیدن رویکردی قراردادگرایانه در فلسفهٔ سیاسی شکاف و خلأیی را که در دفاع اخلاقی از تمدّن لیبرالی را، آن‌گونه که در آثار هایک به چشم می‌خورد، پُر می‌کنیم. ما در حال بازگشت به کاوش انتقادی در آن اساسنامهٔ آزادی هستیم که فقط در چارچوب آن است که می‌توانیم امیدوار باشیم که با تسلیم شدن به نیروهای خودانگیختهٔ جامعه رو به پیشرفت خواهیم داشت. بدین ترتیب با بازگشت به وظیفهٔ برساختن قراردادی قانون‌سالارانه برای حکومت محدودی که بتواند بیعت انسانهای عقلانی را تأمین و تضمین کند، درواقع دوباره به سنّت بزرگ فلسفهٔ سیاسی کلاسیک لیبرال می‌پیوندیم و وظیفهٔ جستجو برای یافتن شرایط آزادی را که آثار هایک پیش روی ما نهاده است ادامه می‌دهیم.

یادداشتهای فصل ششم

۱. اینکه سیاستهای اعتباریِ تورّمیْ اقتصاد را فقط تا آن حدّ به تحرّک خواهد آورد که انتظارشان نمی‌رفت، البته بینشی تازه نیست، زیرا آن را، اگر نه پیشتر، حتّی در نوشته‌های اقتصادی هیوم هم می‌توان یافت، امّا بیان سیستماتیک این بینش را مدیون هایک هستیم.

۲. این نکته را نیرا بذوار به من یادآوری کرد و من این نکته را مدیون او هستم.

3. Hayek, [B-17], *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 250.

4. Hayek, [B-15], *Law, Legislation and Liberty,* vol. I, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 36.

5. Ibid., pp. 36-7.

6. See James Buchanan and Gordon Tulloch, *The Calculus of Consent,* Michigan: University of Michigan Press, 1962.

7. Hayek, [B-6], *The Road of Serfdom,* New York: Harper and Row, 1973, pp. 213-17.

۹. من این واقعیّت تاریخی را مدیون سر آیزایا برلین هستم.

۱۰. برای اطّلاع از نقدهای رائبارد بر هایک رجوع کنید به :

The Ethics of Liberty, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, chapter 28.

11. See Hayek, [B-16], *Law, Legislation and Liberty,* vol. II, London: Routledge & Kegan Paul, 1976, pp. 23-4.

12. Ibid., p. 36.

13. Hayek, [B-18], *Law, Legislation and Liberty,* vol. III, p. 192, note 5.

14. Ronald Hamowy, «The Hayekian Model of Government in an Open Society», *Journal of Libertarian Studies,* vol. VI, No. 2, (Spring 1982), 141.

۱۵. یک برهان فلسفی عامّ را برای دوام مقداری از آشوب اجتماعی شَکِل به زیبایی در کتاب زیر بیان کرده است:

Epistemics and Economics, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 239:

عقل‌گرایی، یعنی این اعتقاد که رفتار انسانی را می‌توان همچون بخشی از نظم و

فرایند معیّنِ طبیعت دریافت و رفتار انسانی به دلیل این واقعیّت که انسانها خود انتخاب می‌کنند که چه چیزی در آن شرایط برایشان بهتر است با همان نظم و فرایند معیّن طبیعت وفق پیدا می‌کند، پارادوکسی بیش نیست. چون این فرضیّه مدّعی است که به انسان آزادیِ انتخاب می‌دهد، و از آن طرف مدّعی می‌شود که می‌تواند پیش‌بینی کند که آنها چه چیزی را انتخاب خواهند کرد... چون انتخابها با هم وفق پیشینی دارند، و چون آینده امکانات بی‌پایانی در خود دارد، باید آینده را از مفروضات کنار گذاشت. بنابراین ساخت ارزشی، انتخابهای آزاد پیشاپیش وفق‌یافته، و معیّن را در نظامی بی‌زمان توصیف می‌کند. زیبایی، وضوح، و وحدت با مجموعه‌ای از اصول بدیهی به دست می‌آیند که به اندازهٔ اصول دینامیکِ کلاسیک اندک‌شمار هستند. آیا سیلان واقعی تاریخ، فردی و عمومی، می‌تواند بدرستی برحسب این مفهوم فهمیده شود؟ تضادّ چنان است که ما در تطبیق دادن ذهنی این دو اندیشه هم با مشکل مواجه می‌شویم. نومیدی مکبث تأثیر سیلاب وقایع را درست‌تر بیان می‌کند.

16. See James Buchanan, *Freedom in Constitutional Contracts,* College Station, Texas: Texas A & M University Press, 1979.

17. See John Gray, «F. A. Hayek on Liberty and Tradition», *Journal of Libertarian Studies* 4, (Spring 1980), 119-37.

18. See Michael Oakeshott, *Human Conduct,* Oxford: Oxford University Press, 1975.

در کتاب فوق یادآوریهای عمیقی دربارهٔ تاریخیّت فردیّت انسان هست.

19. See Hayek, [B-7], *Individualism and Economic Order,* London: George Routledge & Sons, 1948, chapter 1.

۲۰. برای اطّلاع از نقد ایروینگ کریستول بر لیبرالیسم هایکی رجوع کنید به :

«Capitalism, Socialism and Nihilism», in *Two Cheers for Capitalism,* New York: Basic Books, 1978, chapter 7.

21. See Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* London: Unwin, 1974, chapter 13.

22. Hayek, [B-16], *Law, Legislation and Liberty,* vol. II, p. 147.

۲۳. هایک در همان کتاب فوق در فصل ۱۱ به بحث دربارهٔ اخلاقیّاتِ ناکارآمد می‌پردازد.

۲۴. برای اطّلاع از گزارش پولانیی دربارهٔ وارونه شدن اخلاق رجوع کنید به :

Personal Knowledge, Chicago: University of Chicago Press, 1958, pp. 233-5.

25. Hayek, [B-18], *Law, Legislation and Liberty,* vol. III, pp. 165-6.

26. Michael Oakeshott, *On History,* Oxford: Basil Blackwell, 1983, pp. 102-6.

27. James Buchanan, *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan,* Chicago and London: University of Chicago Press, 1975.

۲۸. از پروفسور گری بکر به خاطر بحثهای روشنگری که با من بر سر این نکته داشتند سپاسگزارم.

۲۹. برای استدلال قاطع در این مورد که اضافه جمعیّت احتمالی **اخلاقی** است رجوع کنید به :

Derek Parfit, *Reasons and Persons,* Oxford: Clarendon Press, 1984, chapter 17.

۳۰. من این نقد بر نظریّه‌های حقوق طبیعی و قانون طبیعی را با تفصیل بیشتر در کتاب زیر پرورانده‌ام:

Liberalism, Milton Keynes: Open University Press, 1986, chapter 6.

۳۱. برای اطّلاع از نقدهای اخیر و مهمّ بر مرجعیّت نظریّه در اخلاق نسبت به عمل اخلاقی، رجوعتان می‌دهم به :

Stuart Hampshire, *Morality and Conflict,* Oxford: Basil Blackwell, 1983, chapters 6 and 7;

Bernard Williams, *Ethics and Limits of Philosophy,* London: Fontana Paperbacks and William Collins, chapter 5.

۳۲. برای اطّلاع از بحثی درخشان و فوق‌العاده در مورد معانی تلویحی محافظه کارانهٔ آثار آخری ویتگنشتاین، رجوع کنید به :

J. C. Nyiri, «Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism», in B. McGuiness, ed., *Wittgenstein and his Times,* Oxford: Basil Blackwell, 1982, pp. 44-68.

33. See John Rawls, *A Theory of Justice,* Oxford: Oxford University Press, 1973.

۳۴. اشاره‌ام بخصوص به اثر پایان‌نیافتهٔ او *The Fatal Conceit* است.

۳۵. من وابستگی فلسفهٔ راولز را به مفهومی خاصّ از شخص در رساله‌ام با مشخصات زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

«Liberalism and the Choice of Liberties», published in *Restraint of Liberty, Proceedings of the Seventh Conference in Applied Philosophy,* Bowling Green, Ohio, 1986.

۳۶. برای اطّلاع از بهترین شرح دربارهٔ نگرش قانونیِ قراردادی، ریشه‌های آن در نظریّهٔ انتخاب عمومی، و نتایج آن برای فلسفهٔ سیاسی رجوع کنید به :

James M. Buchanan, *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan,* Chicago and London: University of Chicago Press, 1975.

بعدالتحریر
هایک و زوال لیبرالیسم کلاسیک

اندیشهٔ ف. آ. هایک در عصری مابعد سوسیالیستی چه ارزشی دارد؟ آیا اندیشهٔ او ــ همان‌طور که قطعاً نیّت خود هایک بود ــ حاوی صورتبندی تازه‌ای از لیبرالیسم کلاسیک است که متناسب با توان‌آزماییهای سیاسی و فکری اواخر قرن بیستم و بعد از آن باشد؟ یا اینکه اندیشهٔ سیاسی هایک ابتر است چون نتوانسته است راههایی را به تصوّر درآورد که بازار آزاد از آن راهها جوامع سنّتی را به تحلیل می‌برد؟ (و البتّه در این میان خود جامعهٔ بورژوایی را هم که سنّتهای آن را لیبرالهای کلاسیک مسلّم می‌گرفتند.) آیا تلاش هایک برای آنکه دفاع از نهادهای لیبرالی را به حوزهٔ شناخت‌شناسی بکشد و از حوزهٔ استدلال هنجارین خارجش کند راه تازه‌ای را به روی فلسفهٔ سیاسی لیبرالی گشوده است؟ یا اینکه این راه بن‌بست است؟

هایک در مقام منتقد سوسیالیسم است که در یادها خواهد ماند، نه در مقام فیلسوف لیبرالیسم. در ۱۹۸۴، زمانی که چاپ اوّل این کتاب منتشر شد، برنامه‌ریزی متمرکز اقتصاد در اکثر نقاط جهان به نظر ریشه‌دار و مستحکم می‌آمد. درست است که این نوع اقتصاد ناکارآمد و فاسد بود و فاجعه‌های زیست‌محیطی گسترده‌ای به بار آورد، و تنها از طریق سرکوب گستردهٔ آزادیهای فردی بود که تجدید قوا می‌کرد، امّا به نظر نمی‌آمد بتوان از جا تکانش داد. این اقتصاد حتّی مدافعانی هم داشت که اکثراً روشنفکرانی در کشورهای سرمایه‌داری بودند که می‌گفتند برنامه‌ریزی متمرکز علی‌رغم همهٔ

خطاهایش امنیّت بیشتری برای اکثریّت مردم فراهم می‌آورد. این استدلال هر قدر هم به جا یا نابه جا بود و هر اعتباری هم که داشت ــ و البتّه هرگز هم اعتباری زیاد نبود ــ امروز اصلاً محلّی از اعراب ندارد. برنامه‌ریزی متمرکزِ سوسیالیستی دیگر وجود ندارد و در دوره‌ای از تاریخ هم که برای ما می‌تواند معنایی داشته باشد یقیناً بازنخواهد گشت. اقتصادهای برنامه‌ریزی‌شده اقتصادهای بسته‌ای هستند یا می‌خواهند اقتصادهای بسته‌ای باشند؛ و در عصر جهانی شدنِ همه چیز، خودسالاریِ اقتصادی یقیناً نمی‌تواند در هیچ کشوری دیر بپاید. در نتیجه، رقابت میان نظامهای اقتصادی که بر بخش اعظم تاریخ سیاسی قرن بیستم حاکم بود پایان یافته است.

هایک بهتر از هر متفکّر قرن‌بیستمیِ دیگر می‌فهمید که چگونه ناتوانیِ برنامه‌ریزیِ متمرکز در بازآفرینیِ همان بارآوریِ سرمایه‌داری، سوسیالیسم را محکوم به عدم تناسب با زمان و جهان کرده است. هایک از درک اینکه چگونه بازارهای بی‌قید و بند می‌توانند همبستگی اجتماعی را در فرهنگهای لیبرالی تضعیف کنند کاملاً عاجز بود. تلاش او برای دفاع از مفهومی از آزادی که متضمّن تسلیم شدن به نیروهای بازار در عین مقیّدماندن به سنّت است و اینکه بسیاری از راههای تغییر و دگرگون شدنِ سنّتها را تحت تأثیر همان نیروهای بازارِ آزاد نادیده می‌گیرد، لطمهٔ مهلکی به اندیشهٔ او می‌زند.

از این جهت هایک به نحوی شگفت در درکش بسی عقبتر از اتریشی بزرگ معاصرش، یوزف شومپتر، است. شومپتر در اثر بسیار مهمّش، سرمایه‌داری، سوسیالیسم، و دموکراسی،[۱] حدس زده است که رویکرد فایده‌گرایانهٔ ذهن، که سرمایه‌داری آن را الزامی می‌کند، در طول زمان آن ورزشهایی را که برای تمدّنِ بورژوایی جنبهٔ اساسی دارند فرسوده خواهد کرد و از میان خواهد برد. او می‌گوید روی‌آوری به‌پس‌اندازِ درازمدّت بستگی به حداقلی از پایداری زناشویی و خانواده دارد و اقتصادهای سرمایه‌داری پیشرفته با تأیید و تشویق برخی عادات ذهنی زناشویی و خانواده را ناپایدار و بی‌دوام کرده‌اند. در اینجا شومپتر این استدلال را در صورت موجّه و قانونی آن عرضه می‌کند که سرمایه‌داریِ

مدرنِ متأخّر بیانگر تناقضاتی فرهنگی است که ضدّ بقای سیاسیِ بازارِ آزاد است. امّا هایک، در نقطهٔ مقابل شومپتر، قدرتهای خلّاقهٔ ویرانگرِ سرمایه‌داری را می‌ستاید، بی‌آنکه هرگز درک کند که آن نظم اجتماعی بورژواییِ سنّتی که او می‌خواهد حفظش کند خود در میان آن ته‌مانده‌های فرهنگی مربوط به گذشته است که بازار آزاد متأخّر مُدرن به دست فراموشی‌اش می‌سپارد.

اگر تلاش هایک برای احیای نوع قرن‌نوزدهمی اندیشهٔ لیبرال به دلیل این تناقض سرانجامی نیابد، که به گمان من چنین هم هست، پس ما ناچاریم برای روشنگری و یافتن خطّی هادی در این مورد که چگونه باید آزادی شخصی را در جوامع مابعد سنّتی درک کرد روی به جریانهای دیگر اندیشهٔ لیبرال بیاوریم. اگرچه اندیشهٔ جان استیوارت میل موفّق نمی‌شود آن حمایت کاملی را که خود امید داشت از فرهنگ لیبرالی به عمل آورد، امّا به هر صورت اندیشهٔ او ربط بسیار بیشتری از نوشته‌های هایک به معضلات جوامع مُدرن متأخّر دارد ــ همان هایکی که بی‌چون و چرا هولناکترین منتقد قرن‌بیستمیِ میل است. اگر لیبرالیسم در مقام فلسفه‌ای سیاسیِ آینده‌ای داشته باشد، بیگمان این آینده را باید در سنّتی فرهنگی جُست که از جان استیوارت میل آغاز می‌شود و تا آیزایا برلین امتداد می‌یابد، و نه در سنّت لیبرالیسم کلاسیک ــ یعنی لیبرالیسم آدام اسمیت یا لُرد اکتن که هایک در پی احیای آنها بود.

یک دلیل اینکه چرا لیبرالیسم کلاسیک هایک موضعی است که از نظر تاریخی نابهنگام است، این است که نقد او بر برنامه‌ریزیِ متمرکز که در بطنِ نظریّهٔ او جای دارد به دلیل محو شدن سوسیالیسم دیگر چیزی زائد شده است. یقیناً کشمکش قرن‌بیستمی میان برنامه‌ریزی متمرکز سوسیالیستی و سرمایه‌داری را نظریّات جدید در زمینهٔ اقتصاد حلّ و فصل نکردند، و حتّی نظریّهٔ هایک هم نقشی در این میان نداشت. این کشمکش خود در جریان تاریخ حل شد. اقتصادهای برنامه‌ریزی‌شده نه‌تنها در هر زمان در استفاده از منابع برای تولید ناکارآمدتر از سرمایه‌داری بودند، بلکه، مهمتر از آن، در به وجود آوردن تکنولوژیهای جدید نیز بسیار ناموفّقتر بودند. اقتصادهای

برنامه‌ریزی‌شدهٔ بلوک شوروی، جز در مواردی معدود، مثلاً تولید سلاح، از نظر تکنولوژیکی بسیار عقب بودند. آنها نمی‌توانستند با اقتصادهای بازار که نوآوری تکنیکی در آنها پیوسته و دائمی است رقابت کنند.

نهایتاً، در دههٔ ۱۹۸۰، حتّی تخصیص گسترده و انبوه منابع به کارخانه‌های صنعتی-نظامیِ شوروی را قادر نساخت تا با پیشرفتهایی که در تکنولوژی کامپیوتر پدید آمده بود و در هدایت جنگ نقشی هرچه اساسی‌تر می‌یافت همگامی کند. اقتصاد شوروی هرگز بکلّی ردّ منشأیی را که در کمونیسم جنگی داشت نزدود؛ با اینهمه در عمل از دستیابی به مهارت و برتری تکنولوژیکی که موفقیّت در جنگ اکنون عمدتاً متکّی بدان است عاجز ماند. زمانی که شوروی در تکنولوژی کامپیوتر از ایالات متّحدهٔ امریکا عقب افتاد دیگر عمرش به سر آمد.

سیاستهای گلاسنوست و پرسترویکای میخائیل گورباچف صرفاً کاتالیزورهایی در فروپاشی شوروی بودند، زیرا پیامدهای ناخواستهٔ این سیاستها تقویت جنبشهای جدایی‌طلبانهٔ ملیّتهای مختلف در شوروی و از اعتبار افتادن «نومنکلاتورای» حزب کمونیست شوروی بود. شاید جنبهٔ منحصربه فرد فروپاشی شوروی این بود که این فروپاشی بی‌هیچ خشونت جدّی و مهمّی صورت پذیرفت ــ نه حاکمان دست به خشونت زدند و نه مردم. به دنبال سقوط شوروی، چین دست به اصطلاحات بازاری بلندپروازانه‌ای زد. تا پایان سال ۱۹۹۷ دیگر روشن شده بود که قلعه‌های باقیماندهٔ اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده در چین، یعنی شرکتهای دولتی، هم طبق برنامه بایستی به شرکتهای خصوصی تبدیل شوند. اقتصاد سوسیالیستی اینک فقط در کوبا و کرهٔ شمالی است که دوام و بقا دارد، و در این دو جا هم گمان نمی‌رود که دوام و بقای زیادی داشته باشند.

نظام شوروی بنا به دلایل امکانی، سیاسی، و حتّی تا حدودی تصادفی بود که در آن زمان بخصوص فروپاشید. با این حال محو شدن تقریباً همهٔ اقتصادهای برنامه‌ریزی‌شده در جهان در طیّ یک دهه حقانیّت چشمگیری به

اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی ف. آ. هایک می‌دهد. هایک همواره معتقد بود که موفقیّت اقتصاد برنامه‌ریزی‌شدهٔ متمرکز از نظر شناخت‌شناسی امری محال است. موفقیّت این نوع اقتصاد مستلزم این بود که نهادهای برنامه‌ریزی‌کننده بتوانند اطّلاعاتی را جمع‌آوری کنند که بنا به ماهیّتشان متفرّق و محلّی هستند.

هیچ‌کس نمی‌تواند بداند منابع، ترجیحات، و فرصتها در سرتاسر اقتصاد چگونه توزیع می‌شوند، دلیلش هم تا حدودی این است که چنین چیزهایی بسیار و خارج از حدّ تصوّر پیچیده هستند و دائماً تغییر می‌کنند. ممکن است بتوان این روابط متغیّر را در مقادیر کلّی وسیعشان، آن‌گونه‌ای که نظریّه‌پردازان اقتصاد کلان می‌پسندند، به صورت طرحی کلّی بر کاغذ آورد، امّا پیوندهای خرد اقتصادی را که هماهنگی در فعالیّتهای اقتصادی وابسته بدانهاست نمی‌توان با اقتدار برنامه‌ریزانه با دقّت و تفصیل دانست. درواقع، کارکرد اصلی نهادهای بازار غیرضروری ساختن چنین دانش و شناختی است.

محال بودن متمرکز کردن شناخت لازم برای برنامه‌ریزی اقتصادی از یک منبع واحد و بنیادین سرچشمه می‌گیرد: بخش اعظم چنین شناختی محلّی و شناخت مکتوم است. این شناخت در مهارتهایی عملی مندرج است که محتوای این مهارتها غالباً غیرقابل بیان است. سدّی که در برابر متمرکز کردن و گرد آوردن این‌گونه شناختهای عملی وجود دارد ــ مثلاً شناختی که در کارآفرینی موفّق یا تحقیق علمی هست ــ سدّی برناگذشتنی است. اگر تلاشی برای گردآوری این شناختها در نهادهای برنامه‌ریزی صورت گیرد، بخش اعظم آن به هدر خواهد رفت. هر جا که تلاشی جدّی برای برنامه‌ریزی متمرکز صورت گرفته است حاصل کار ضایعات بسیار و ناکارآمدی در مقیاس وسیع بوده است. آنچه در این موارد مانع فروپاشی اقتصادی شده است اطّلاعاتی بوده است که از طریق بازارهای سیاه و بازارهای جهانی به آن رسیده است.

براهین هایک را در مورد محال بودن شناخت‌شناسانهٔ برنامه‌ریزی موفّق اقتصادی چندین نسل از اقتصاددانان جریان مسلّط فکری در این زمینه نادیده گرفتند؛ امّا براهین او یگانه توضیح عمیقی است که در طول سالیان دربارهٔ

شکست سیستمیک کلّی اقتصادهای سوسیالیستی عرضه شده است. این توضیح برای مستدّل و قوی بودن خود به فرضیّاتی دربارهٔ انگیزه‌های انسانها، سنّتهای فرهنگی مردمی که برنامه‌ریزی سوسیالیستی بر آنان تحمیل می‌شود، یا فقدان نهادهای دموکراتیک متوسّل نمی‌شود. استدلال هایک استدلالی است که صرفاً به محدودیّتهای کلّی و عامّ شناخت بشری توسّل می‌جوید. این نظر هایک نظری است که در زمینهٔ اندیشهٔ اجتماعی اهمیّت پایداری کسب کرده است و آن بحث محوری را که از سوی هایک در چاپ اوّل این کتاب مطرح شده بود توجیه می‌کند.

امّا استدلال هایک استدلالی نیست که مؤیّد هیچ‌یک از ادّعاهای بزرگتر فلسفهٔ سیاسی هایک باشد. این استدلال، بنیادی برای لیبرالیسم فراهم نمی‌آورد، و ادّعاهای بس عظیمی را که هایک در مورد بازارهای آزاد مطرح می‌کند توجیه نمی‌کند. استدلال او محتوای هنجارین ندارد یا محتوای هنجارین آن بسیار اندک است و چیزی برای کمک به انتخاب میان رژیمهای مختلف لیبرالی و غیرلیبرالی، که در جهان پس از سوسیالیسم یافت می‌شوند، ندارد. این نظریّه و استدلال فقط قضیّه‌ای امتناعی در برابر انواع برنامه‌ریزیهای اقتصادیِ نخوت‌آمیز است. این استدلال ثابت می‌کند که آن پروژهٔ قدرتمند قرن‌بیستمی ــ پروژهٔ مارکسی جایگزین کردن فرایندهای بازار با برنامه‌ریزی متمرکز ــ به هیچ‌روی شدنی نیست. امّابیش از این چیزی به ما نمی‌گوید.

استدلال شناخت‌شناسانه علیه برنامه‌ریزیِ متمرکز چیزی در دل خود برای کمک به ما در انتخاب میان راههای مختلف سازمان دادن اقتصادهای بازار ندارد. این استدلال منابع اندکی برای کمک به اصلاحگری دارد که به دنبال آن است تا کاری کند که سرمایه‌داری بهتر بتواند پاسخگوی نیازهای انسانی باشد. این استدلال نمی‌تواند راهنمای کسانی باشد که در اقتصادهای در حال گذار نیازمند بنیان کردن نهادهای بازاری مثبت و مؤثّر در میان ویرانه‌های برنامه‌ریزیِ متمرکز هستند. خلاصه، این استدلال عملاً حرفی برای گفتن دربارهٔ دورهٔ مابعد سوسیالیستی ندارد ــ دوره‌ای که رقابت

سیستمیکِ اقتصادی میان برنامه‌ریزیِ متمرکز و نهادهای بازار جایش را به رقابت میان انواع گوناگون سرمایه‌داری سپرده است.

این محدودیّتهای اساسی در اندیشهٔ هایک تا حدودی از نقص درک او از سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد. هایک پدیداری و برآمدن سرمایه‌داری را همچون تکوینِ تکاملیِ طبیعی که در هیچ نقطه‌ای بستگی به نیروی اجبار و زورگویی دولت ندارد عرضه می‌کند. امّا همان‌گونه که کارل پولانیی در شاهکار خود، دگرگونی عظیم،[۲] که هنوز جای بررسی و پژوهش بیشتری را دارد، نشان داده است، بازارهای آزاد پدیده‌هایی خودانگیخته نیستند: آنها ساختهٔ قدرت دولتند. بازار آزاد در بریتانیای قرن نوزدهم مولود استبداد پارلمانی بود. بازار آزاد با حکم دولتی قدرتمند و قوی بنیان گرفت. بازار آزاد محصول هزاران‌هزار تغییر برنامه‌ریزی‌نشدهٔ مثبت نبود، بلکه محصول سیاست قاطع دولت بود.

حقوق مالکیّت از طریق «حصارکشی» خلق یا لغو می‌شد، و سنّتهایی که قبلاً مبادلات بازاری در آن محصور بودند از میان برداشته می‌شدند. دورهٔ میانیِ ویکتوریایی شاید به شکلی استثنایی دورهٔ مطلوبی برای بازارهای آزاد بود زیرا علاوه بر سنّتِ فرمانفرماییِ نامحدود پارلمانی، سرمایه‌داریِ کشاورزی هم در انگلستان تاریخچهٔ درازی داشت که لیبرالیسم اقتصادی می‌توانست بر آن بنا شود. علی‌رغم این محیط مساعد، بازار آزاد انگلیسی در آن شکلِ بسیار نامقیّدش دیر نپایید. تا شروع جنگ جهانی اوّل، این نوع بازار دستخوش تنظیماتی شده بود. مجموعه‌ای از مداخلات قانونگذارانهٔ ناهماهنگ، که بخشی از طرحی بزرگ نبودند بلکه واکنشهایی در برابر مسائل خاصّی چون ایمنی در کارگاهها و کارخانه‌ها بودند، از میزان خصومت کارکرد بازار نسبت به نیازهای اجتماعی کاستند. بازار آزاد که محصول سیاست عامدانهٔ دولت بود به صورت خودانگیخته کم‌کم از میان رفت[۳].

درک و تصوّر غلط هایک از چگونگی به وجود آمدن بازار آزاد در انگلستانِ دورهٔ میانیِ ویکتوریایی ناتوانی بزرگتری را در اندیشهٔ او به نمایش

می‌گذارد و آن عدم درک چگونگی ارتباط نظامهای حقوقیِ مختلف با دولت است. در اندیشهٔ هایک، کارکرد یگانه و منحصر به فردِ نظامِ حقوقیِ عرفیِ انگلستان به عنوان الگوی قانون و نظام حقوقی در همه‌جا مورد استفاده قرار می‌گیرد. هایک، خصوصاً در اندیشه‌های دورهٔ آخر زندگی‌اش، قانون را پدیده‌ای تکاملی در نظر می‌گیرد؛ نظامی از آداب و رسوم که از طریق تراکم تاریخی رشد می‌کند.

این الگوی قانون با بسیاری از نظامهای حقوقی، از جمله برخی نظامهای حقوقی با مدارک مثبتهٔ لیبرال، نمی‌خواند. در اسکاتلند، قانون رومی-هلندی از درجات خفیفی از آداب و رسوم قومی و گروهی بتدریج زاده نشد، بلکه به یکباره در قرن هجدهم به توصیهٔ سومین ویکنت استر بر آن تحمیل شد. در ترکیّه، که شاید پردوامترین و موفّقترین رژیم مدرنیست در جهان امروز باشد، نظام حقوقی مخلوق یک فرد است ــ کمال آتاتورک. قانون حقوقی فردگرایانه‌ای که جامعهٔ مدنی از نوع غربیِ آن را در ترکیّه تحکیم می‌کند محصول تکامل هزاران‌ساله نیست، بلکه محصول رهبریِ سیاسیِ قاطع و جسورانه‌ای است که آن کشور در شرایط موفّق پیدا کرد.

درک نادرست هایک از قانونْ مثالی از خطای ویگیِ اوست که در سرتاسر فلسفهٔ سیاسی او به چشم می‌خورد. در اندیشهٔ سیاسی ادموند برک، که در نوشته‌ها و گفتارهای او این خطای ویگی بیانی رسمی پیدا کرده است، این نکته مسلّم فرض می‌شود که بقای هر سنّت یا ورزشی در طول چند نسل گواهی‌است بر فایده و سودمندی پایدار آن. طبق گفتهٔ برک، سنّتهایی که چندین نسل می‌پایند حکمتی دارند که با مدد عقل و منطق یک نسل به دست‌آمدنی نیست. به عقیدهٔ برک ضامن نهایی اینکه سنّت صرفاً انبوهی از خطاها نیست نظمی است که بنا به مشیّت الاهی بر تاریخ حاکم شده است.

در نوشته‌های هایک این تفسیر ویگی از تاریخ عُرفی و دنیوی شده و قالب داروینی کاذبی پیدا کرده است. هایک معتقد است که آن سنّتهایی که جامعه به ارث می‌برد ذخیرهٔ گرانبهایی از شناخت است، زیرا شامل

ورزشهایی است که در جریان گزینش طبیعی دوام و بقا پیدا کرده‌اند. او رقابتی جاری میان سنّتها، آداب، و عقاید را اصل می‌گیرد و می‌گوید آنهایی در جریان این رقابت دوام و بقا پیدا می‌کنند که بیشترین فایده و سودمندی را دارند. درواقع هایک می‌گوید که تاریخ مذهب را باید برحسب گزینش طبیعی ایمانها و اخلاقیّات درک کرد.

مشکلات این شکل از دنیوی کردن داروینیِ مشیّت‌گراییِ برکی بیشمارند. در تغییر اجتماعی هیچ مکانیسمی مشابه گزینش طبیعی عوارض ژنتیک در زیست‌شناسی تکاملی نیست، و هیچ معیار مشابه انسب بودن یا سودمندی نیز در آن یافت نمی‌شود. ارجاعات مکرّر هایک به رقابت و گزینش طبیعی در میان ورزشهای اجتماعی چنان است که گویی او نظریّه‌ای در مورد تکامل فرهنگی ساخته و پرداخته است، امّا به واقع او جز استفاده از استعاره‌ای علم‌گرایانه کار دیگری نمی‌کند. اتکّای او به انگارهٔ گزینش گروهی که از جنبهٔ نظری توخالی است او را به نادیده گرفتن احتمالات و امکانات تاریخی رهنمون می‌شود که ظهور و سقوط مذاهب و نظامهای سیاسی و اقتصادی واقعاً بستگی به آن احتمالات و امکانهای خاصّ دارد. همچنین این اتکّا به او اجازه می‌دهد که کشمکشهای عمیق در اندیشهٔ خود را بپوشاند.

نظام اندیشه‌های هایک از یک جنبه دفاع علم‌گرایانه‌ای از سنّت در برابر اصلاح عقلانی است. اگر میراث ورزشی جامعه‌ایْ شناختی را در خود نهفته دارد که قابل دستیابی برای هیچ تک‌نسلی نیست، آنچه باید بدرستی در برابر این سنّتها انجام داد چیزی جز تعظیم و تکریم نیست و انتقاد را باید به کناری گذاشت. پس بهتر است اصلاً دست به سنّتها نزنیم. ما، جز در مواردی استثنایی و حاشیه‌ای، اصلاً نباید سعی کنیم سنّتها را اصلاح کنیم تا بهتر پاسخگوی نیازهای ما باشند، زیرا ما نمی‌توانیم بدانیم که کارکرد واقعی سنّتها در جامعه چیست.

اما این تعظیم و تکریم گذشته به شیوهٔ برکی با جنبهٔ دیگری از اندیشهٔ هایک در تضادّ قرار می‌گیرد، جنبه‌ای که در آن او در هیئت نظریّه‌پرداز

پیشرفت ظاهر می‌شود. اگر سنّتهای جامعه با پدیداری بازارهای آزاد در تضادّ قرار گرفتند چه کنیم؟ اگر این سنّتها، سنّتهای یک جامعهٔ سوسیالیستی بودند چه؟ در این نقطه است که هایک تبدیل به لیبرال عصر روشنفکری آن هم از نوع کاملاً معمولی‌اش می‌شود. نظریّهٔ او دربارهٔ کارکردهای شناخت‌شناسانهٔ بازار ثابت می‌کند که اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده کارآیی ندارد و عملی نیست. نظریّهٔ اقتصادی او می‌گوید که بازارهای آزاد حداکثر بازده و بارآوری را دارند. برمبنای این دو نظریّه، هایک خواستار برچیده شدن کامل برنامه‌ریزی متمرکز، و کلّی‌تر از آن، ترک هرگونه مداخلهٔ دولت در اقتصاد می‌شود.

از موضع برکی، اگر پیگیرانه بر این موضع بایستیم، لیبرالیسم اقتصادی از این نوع رادیکالش چیزی جز نخوت عقل‌گرایانه نیست. رفع همهٔ محدودیّتها از بازارهای آزاد، آن هم محدودیّتهایی که نسلهای متمادی در کار بوده‌اند، بایستی کاری بس خطرناک باشد، چون ما نمی‌توانیم بدانیم که آن محدودیّتها چه نقش اجتماعی حیاتیی داشته‌اند. ممکن است حقیقت داشته باشد که بازارهای بدون تنظیم بهترین ابزارهای خلق ثروت هستند؛ امّا با این حال ممکن است اعمال محدودیّت بر آزادی بازار برای همبستگی اجتماعی ضروری باشد. عجیب است که هایک هرگز این احتمال آخر را در نظر می‌گیرد.[۴]

تناقض درونی نظام اندیشه‌های هایک تناقضی میان چسبیدن محافظه‌کارانه به صورتهای اجتماعی موروثی و دلبستگی و اعتقاد لیبرالی به پیشرفت بی‌پایان است. فاصلهٔ هایک از هر چیزی شبیه محافظه‌کاری سنّتی زمانی کاملاً عریان به چشم می‌آید که او توصیه‌گر پیشرفت می‌شود و بعد هم می‌گوید «پیشرفت حرکتی است به خاطر حرکت».[۵]

این اقرار نیهیلیستی ساده‌لوحانه به چند دلیل مهمّ است. در وهلهٔ نخست، این اقرار نشانگر فقدان هرگونه نظریّهٔ اخلاقی ساخته و پرداخته نزد هایک است. هیچ جا در نوشته‌های پرتعداد هایک دربارهٔ فلسفهٔ اجتماعی نشانی از توضیح اینکه چه چیزی سبب می‌شود جامعه‌ای خوب باشد، یا حتّی کلّی‌تر

از آن، چه چیزی سبب شکوفایی انسانها می‌شود یافت نمی‌شود. به جای آن این نوشته‌ها پر از ملغمه‌ای از کانت‌گرایی و اخلاق تکاملی و فایده‌گرایی غیرمستقیم است.

علاوه بر این، حفرهٔ خالی بزرگی در اندیشهٔ هایک در مورد تأثیر سرمایه‌داریِ بازاری بر پایداری جامعه و یکپارچگی شیوه‌های سنّتی زیستن هست. این بی‌اعتنایی به جنبه‌هایی از سرمایه‌داری بازاری که ممکن است از نظر اجتماعی ویرانگر باشند به هیچ‌روی ناشی از سهو یا سهل‌انگاری نیست. این بی‌اعتنایی گواه این واقعیّت است که هایک نیز، مانند مارکس، در نهایت سرمایه‌داری را به عنوان موتور پیشرفت تاریخی ارج می‌نهد و پیشرفت تاریخی را هم بیش از آنکه ارضای هرچه بیشتر نیازهای انسانها بداند، فقط بر اساس افزایش تولید و کنترل بیشتر بر طبیعت می‌سنجد.

هایک نیز، مانند مارکس، سرمایه‌داری را نظام اقتصادی رهایی‌بخشی می‌داند ــ نظامی که انسان را از شرّ کمیابی طبیعی خلاص می‌کند و بدین ترتیب بار سنگین تاریخ را از دوش او برمی‌دارد. او نیز، مانند مارکس، از خود هیچ همدلی با گروههای اجتماعی و مردمی نشان نمی‌دهد که از پیشرفتی که سرمایه‌داری متضمّن آن است آسیب می‌بینند. درواقع، هایک نیز، مانند مارکس، اذعان دارد که سرمایه‌داری بازاری ذاتاً به هر نظم اجتماعی مستقرّی آسیب می‌رساند، زیرا همان‌گونه که مارکس خاطرنشان کرده است، در قیاس با سرمایه‌داری «همهٔ شیوه‌های تولید گذشته اساساً محافظه‌کارانه بوده‌اند».[۶]

نوآوری انقلابی سرمایه‌داری در مقام نظامی اقتصادی مشکلات بسیاری برای توجیه شناخت‌شناسانهٔ هایکیِ نهادهای بازار بدون تنظیم پیش می‌آورد. یک نتیجهٔ «ویرانگری خلّاقانهٔ» نیروهای بازارِ بی‌مزاحم این است که دائماً بخشهایی از جمعیّت بی‌مهارت می‌شوند. شناخت مکتوم بسرعت در محیطی اقتصادی که در آن نوآوریْ نهادی شده است تبدیل به خطا می‌شود. ادراکات مکتومی که در سنّتها محفوظ مانده‌اند، زمانی که کلّ صنایع، اشتغالات، و شیوه‌های زندگی مرتباً در نتیجهٔ کارکردِ بازارهای جهانی از دور خارج

می‌شوند، دیگر نمی‌توانند راهنمای مناسبی برای زندگی باشند. بازارهای آزادی که هایک به دلیل نقشی که آنها در پیشرفت اقتصادی دارند مطلوبشان می‌شمارد دقیقاً به این دلیل به چنین نتیجه‌ای می‌رسند که به هیچ‌روی ملاحظهٔ سنّتهایی را نمی‌کنند که هایک آنها را به عنوان ذخیرهٔ حکمت نسلهای متوالی تعظیم و تکریم می‌کند.

زمانی که هایک می‌نویسد بازارها ابزار حفظ و انتقال شناخت مکتوم هستند، بازارها را نهادهای فرهنگی پیچیده‌ای در نظر می‌گیرد که در دل سنّتها و آداب جایگیر شده‌اند. امّا او اصلاً به خاطرش خطور نمی‌کند که این دیدگاه نمی‌تواند با ادّعاهای کلّی دیگری که لیبرالهای اقتصادی ــ و از جمله خود او، در بخشهای دیگری از نوشته‌هایش ــ در مورد بازارهای آزاد دارند تلفیق شود. اگر بازارها نهادهای اجتماعی پیچیده‌ای هستند که ریشهٔ عمیق دارند پس باید همراه با فرهنگی که در محدودهٔ آن کار می‌کنند تغییر کنند. بدین ترتیب انواع گوناگونی از اقتصاد بازار و انواع گوناگونی از سرمایه‌داری وجود خواهند داشت. اگر چنین است، بازارهای آزاد آنگلوساکسون نمونهٔ بارز نوع آرمانی آزادی بازار نیست که همهٔ بازارهای دیگر ضرورتاً بهتر باشد که به آن تقریب جویند، بلکه صرفاً یک نوع از سرمایه‌داری است. سرمایه‌داری بازار اجتماعی آلمانی، سرمایه‌داری مبتنی بر خانوادهٔ چینی، سرمایه‌داری «قوم و خویشی» ژاپنی ــ اینها و انواع دیگری از سرمایه‌داری بیانگر سنّتهای فرهنگی جوامعی هستند که این بازارها و سرمایه‌داریها در آنها رشد کرده‌اند. سؤالی که رویاروی هر کشوری است این است که چگونه نوع موجود سرمایه‌داری در آن کشور را اصلاح کند به نحوی که با ارزشهای فرهنگی نهفتهٔ آن سازگار شود و پاسخگوی نیازهای همیشگی و پایدار باشد.

اگر کسی بدین‌گونه بیندیشد، بازارها دیگر تجسّم آزادی بشری نخواهند بود، بلکه نهادهای اجتماعی خطاپذیری به نظر خواهند آمد. بازارها دستخوش اصلاحات خواهند شد، زیرا بعضی از کارکردهای آنها با فهم اخلاقی مکتوم جوامعی که بازارها در خدمتش هستند جور درنمی‌آید. این

خط اندیشه‌ای ساختمان‌گر است که هایک هرگز آن را نمی‌کاود. شاید این قصور او را بتوان تا حدودی مربوط به دوگانگی حل‌نشدهٔ نگاه او به عقل‌گراییِ دورهٔ روشنفکری دانست.

وقتی که هایک همچون عقل‌گرایانِ دورهٔ روشنفکری می‌نویسد، بازارهای آزاد را ابزارهایی برای بیشینه کردن تولید و بارآوری در نظر می‌گیرد، و تأثیرات آن بر همبستگی و پیوستگی اجتماعی را بکلّی نادیده می‌گیرد. و همین نادیده گرفتن سیستماتیک پیامدهای اجتماعی بازارهای جدا از بستر اجتماعی است که به او اجازه می‌دهد تصوّر کند که رژیم اقتصادی آزادی بازاری که او از آن دفاع می‌کند می‌تواند با نظامی اجتماعی تلفیق شود که در آن نهادهای سنّتی اقتداری بی‌چون و چرا دارند. او دیگر به بررسی گواهیهایی مبتنی بر اینکه الزامات بازارهای بدون تنظیم با نیازها و ضرورتهای همبستگی اجتماعی تعارض دارند نمی‌پردازد. حتّی به این واقعیت هم کوچکترین اعتنایی نمی‌کند که شکست صورتهای سنّتی زندگی خانوادگی در کشورهایی به اوج خود رسیده است که مثل ایالات متّحدهٔ امریکا تمامی همّت خود را صرف آزاد کردن بازارها کرده‌اند. این اندیشهٔ مخلّ و ویرانگر که رژیم اقتصادی مبتنی بر انتخاب مشتری می‌تواند در عمل آن نهادهای سنّتی مورد دفاع هایک را ویران کند در نطفه خفه می‌شود.

بی‌اعتنایی هایک به این مسائل و سؤالها سودمندی اندیشهٔ او را امروز سخت محدود می‌کند. مسئله فقط این نیست که او هیچ حرفی برای گفتن دربارهٔ انواع سرمایه‌داری ندارد ــ اینکه هزینه‌ها و مزایای هریک کدامند، و اینکه هریک به سنّتهای فرهنگی متفاوتی وابسته است و هریک می‌تواند به شکلهای مختلفی اصلاح شود تا بهتر پاسخگوی نیازهای انسانها باشد. نه، مسئلهٔ مهمتر این است که او با معضل اصلی دورهٔ مابعد سوسیالیستی رویارو نمی‌شود ــ اینکه چگونه کارکردهای بازارهای جهانیِ بدون تنظیم را با استلزامات همبستگی اجتماعی وفق دهیم.

پروژه‌ای سیاسی که لیبرالیسم فوق‌العاده محافظه‌کارانهٔ هایک را تجسّم

عملی بخشید محافظه‌کاری بازار آزاد دهۀ ۱۹۸۰ بود. سرنوشت این پروژۀ سیاسی «راست جدید» برای سازگاری و انسجام اندیشۀ هایک درسهایی عبرت‌آموز دارد. محافظه‌کاری بازار آزاد، آن‌گونه‌ای که در سیاستها و شعارهای سیاستمدارانی چون ریگان و تاچر تجلّی پیدا می‌کرد، شامل تلفیق ناساز مدرنیزاسیون اقتصادی پردامنه با تأکید پیگیرانه بر «ارزشهای ویکتوریایی» بود. در اواخر دهۀ ۱۹۸۰ و اوایل دهۀ ۱۹۹۰ این ترکیب ناساز از کوک در رفت.

این اعتقاد که اقتصاد فوق مدرن می‌تواند در تعادلی پایدار با سنّتهای فرهنگی و نهادهای اجتماعی مرحله‌ای پیشین از سرمایه‌داری همزیستی داشته باشد ادّعای اصلی فلسفۀ اجتماعی هایک و همچنین هستۀ فکری و سیاسی تفکّر «راست جدید» است. در اواسط دهۀ ۱۹۹۰ این اعتقاد در معرض ابطال تجربی قاطعی قرار گرفت. احزاب و رژیمهای محافظه‌کاری که سیاستهای خود را بر آن مبتنی کرده بودند در سراسر جهان یا به هم ریختند یا ذوب شدند و از میان رفتند.

دینامیسم اقتصادی جوامع مُدرن متأخّر نشان داده است که با ارزشهای سنّتی سر سازگاری ندارد. ارزشهای انتخاب و تحقّق بخشیدن به خویش که در اقتصادهای فردگرایانۀ نوآور متجسّم می‌شوند به درون زندگی خانوادگی سرریز می‌کنند. ساختارهای اجتماعی مبتنی بر ملاحظه و حرمت با جوّی که در آن تحرّک الزامی است سازگار نیستند. عدم امنیّت شغلی گسترده‌ای که اقتصادهای بازار آزاد به بار می‌آورند ساختارهای شغلی و حرفه‌ای بورژوایی را می‌فرساید و از میان می‌برد. اقتصادهای مُدرن متأخّر همزیستی پایداری با ساختارهای سنّتی اجتماعی ندارند.

همان‌گونه که یوزف شومپتر درک کرده بود، حفظ نظم اجتماعی بورژوایی را نمی‌توان با پیشرفت سرمایه‌داری آشتی داد. همان‌گونه‌ای که تاریخ سالهای اخیر بوضوح نشان داده و اثبات کرده است، این بینش و راهبرد شومپتر ضربۀ مرگباری بر اقتصاد و فلسفۀ اجتماعی هایک وارد می‌آورد. این بینش برای

امیدهای همهٔ لیبرالهای محافظه‌کار ــ که هایک صرفاً متکبّرترین آنهاست ــ مرگبار است.

این برهان هایک که برنامه‌ریزی متمرکز سوسیالیستی امری محال است کاری به کار آنهمه مسائل مهمّ در فلسفهٔ سیاسی لیبرال ندارد. استدلالهای شناخت‌شناسانه به خودی خود پیامدهای هنجارین تحلیلی اندکی دارند. آری، آنها برخی وضعیّتها را ناممکن قلمداد می‌کنند و از دور خارج می‌کنند، و یکی از این وضعیّتها هم سوسیالیسم کلاسیک است. همان‌گونه که پیشتر گفتم، چون بازارهای آزاد با کارکرد خود جمعیّت را بی‌مهارت و ذخیرهٔ شناخت مکتوم آنان را بلااستفاده می‌کند، استدلال شناخت‌شناسانهٔ هایک این مطلب را هم به ذهن القا می‌کند که نهادهای هسته‌ای مورد دفاع لیبرالیسم کلاسیک ــ یعنی دولت کمینه و بازار آزاد ــ هم فقط می‌توانند اپیزودی خودمحدودکننده در تاریخ هر جامعه‌ای باشند. اینها نتایجی جالب توجّه هستند، امّا توجیه لیبرالیسم در هیچ‌یک از انواعش نیستند.

استدلالهای شناخت‌شناسانه صرفاً بر اطّلاعاتی که برای ارزیابی هزینه‌ها و فایده‌های رژیمهای مختلف لازم داریم می‌افزایند. امّا به هیچ‌روی ما را به انتخاب یکی از آنها رهنمون نمی‌شوند یا حتّی کمک قابل ملاحظه‌ای هم در این انتخاب به ما نمی‌کنند. در استدلالهای شناخت‌شناسانهٔ هایک هیچ چیزی نیست که بتواند متعادل کردن تولید به نفع برابری بیشتر را منع کند، یا بتواند محدودیّتها و قید و بندهایی را که حکومتهای ناسیونالیست، فاشیست، یا حتّی سوسیال دموکرات بر آزادی اقتصادی تحمیل می‌کنند محکوم کند. استدلالهای شناخت‌شناسانه فقط به ما می‌گویند که چنین حکومتهایی نخواهند توانست اقتصادهایی را سرپرستی و اداره کنند که بیشترین تولید و بارآوری را داشته باشند. چنین ملاحظه‌ای نمی‌تواند برای نظریّه‌ای اخلاقی یا فلسفه‌ای سیاسی که برخلاف فلسفهٔ سیاسی هایک معتقد به آرمانِ غریبِ بیشینه کردن تولید نیست جنبهٔ قطعی و تعیین‌کننده‌ای داشته باشد.

مهمّ است که بر این واقعیّت تأکید کنیم که آزمون پیشرفت هایکی ــ یعنی

رشد تولید و بارآوری ــ هیچ ربط اساسی به لیبرالیسم ندارد. همان‌گونه که جمهوریخواهانِ مدنیِ نسلهای متمادی درک می‌کردند، آزادی و شکوفایی اقتصادی همیشه همراه هم نیستند. ممکن است اقتصادی بسیار بارآور تحت توجّه حکومتی شکوفا شود که حرمت آزادی را نگه نمی‌دارد (حتّی آزادی به آن مفهومی که مدّ نظر هایک است). سرمایه‌داریهای اقتدارگرای آسیای شرقی ممکن است در همین مقوله بگنجند. به همین‌سان، رژیمی فوق‌العاده لیبرالی ممکن است لنگان‌لنگان به دنبال رژیمهای دولتمداری راه بسپرد که هدفشان رشد اقتصادی است. برای لیبرالی که استقلال فردی را بر پیشرفت اقتصادی مقدّم می‌دارد و بدان بیشتر بها می‌دهد این حالت لزوماً مشکل‌ساز نیست. در نظر هایک، که می‌کوشد نهادهای لیبرالی را با استلزامات کارکردیِ بازارهای غیرتنظیمی یکی کند، موفقیّت اقتصادی این‌گونه رژیمهایِ دولتمدار بایستی بسی اسباب شرمندگی و دستپاچگی شود.

در عین حال چنین چیزی فوق‌العاده مضحک هم هست. چون آن ساختارهای اجتماعی سنّتی که هایک تعظیم و تکریم می‌کند بسیار آسانتر در آن رژیمهای آسیایی که سرمایه‌داری هدایت‌شده دارند قابل تشخیص است تا در جوامع لیبرالی که بازارشان را تنظیم نمی‌کنند. فلسفهٔ اجتماعی هایک را این واقعیّت ناگوار نقش بر آب می‌کند که بازارهای غیرتنظیمی لزوماً اکثر آزادیهایی را به بار نمی‌آورند که او در مقام یک لیبرال بدانها ارج می‌نهد و عملاً هم سنّتهایی را تضعیف می‌کنند که او در مقام یک محافظه‌کار آنها را می‌ستاید. بدتر از آن اینکه تناقض میان تعظیم و تکریم برکی سنّت و دفاع روشنفکرانهٔ شبه‌مارکسی او از سرمایه‌داری بی‌قید و بندی که به عنوان نظام اقتصادی برای رشد ثروت مناسبترین نظام است انسجام و سازگاری اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی او را از میان می‌برد.

اگر لیبرالیسم آینده‌ای داشته باشد این آینده لزوماً در ردّ یکسان‌انگاریِ (ناساز) هایکیِ آزادیِ شخصی با تسلیم شدن به سنّتهای موروثی و نیروهای بازار است. لیبرالیسم باید اذعان کند که نهادهای بازار، مانند نهادهای

دموکراتیک، وسایلی برای رسیدن به اهداف بشری هستند، نه اهدافی در خودشان. توجیه هر نظام اقتصادی یا سیاسی فقط می‌تواند توجیهی ابزاری باشد. این توجیه فقط باید برحسب نقش آنها در بهزیستی انسانها باشد. برای هر کسی که اخلاق سیاسی‌اش لیبرالی است امروزه آزادی شخصی عنصری اساسی در هر زندگی بشری است که ارزش زیستن دارد. از دیدگاه بحث فعلیِ من، فرقی نمی‌کند که این عقیدهٔ لیبرالی قابل دفاع است یا نه. (من در جایی دیگر اعتبار کلّی و عامّ آن را مورد سؤال قرار داده‌ام.[۷]) آنچه مهمّ است این است که نهادهای بازار فقط بر اساس ارزشهایی مشروعیّت می‌یابند که ورزندگان آن می‌فهمند و می‌پذیرند. در جوامع مُدرنِ متأخّر، که موضوع بحث آثار هایک هستند، این ارزشها ارزشهای سنّتی سلسله مراتبی یا تمکین در برابر سنّت نیستند. اینها ارزشهای لیبرالیِ استقلال و خودمختاری و انصاف هستند.

در جوامع معاصر نهادهای بازار داده‌های سنّت نیستند که خودشان توجیه خودشان باشند. دینامیسم مرزشکنِ سرمایه‌داریِ لیبرال پیوسته در جهت تضعیف سنّتی حرکت می‌کند که جامعه را در قبضه دارد. بدین ترتیب این دینامیسم نگرشی انتقادی نسبت به سنّتهایی را می‌پراکند که پیشتر حامی بازار آزاد بودند. تصادفی نیست که فمینیسم و زوال خانوادهٔ پدرسالار در جوامعی بارزتر از همه به چشم می‌آیند که زندگی اقتصادی‌شان قاطعانه‌تر از همه فردگرایانه است. آن امتیازات اقتصادی که سرمایه‌داری لیبرال برای زنان فراهم می‌آورد با حفظ خانواده‌های سنّتی سازگاری ندارد. برای لیبرال محافظه‌کاری چون هایک، این بایستی ضربه‌ای مرگبار باشد، امّا لیبرالهایی که بیشترین ارزش را برای استقلال و خودمختاری شخصی قائلند از چنین چیزی استقبال می‌کنند.

از جنبه‌های دیگر تأثیر بازار آزاد بر جامعه چنین بی‌خطر یا حتّی خوشایند و ملایم نبوده است. علل بالا رفتن سطح جرم و جنایت را با قطع و یقین نمی‌توان معلوم کرد، امّا دشوار می‌توان توأمانی و همنشینی آزادسازی اقتصادی را با وقوع رو به فزونی انواع و اقسام جرایم در سطح جهان صرفاً

تصادفی دانست. بازارهای آزاد بعضاً با تضعیف سلسله‌مراتب و اخلاقیّات سنّتی آزادی شخصی را تقویت می‌کنند. امّا غالباً و بیش از آن بازار آزاد همبستگی اجتماعی را می‌فرساید و از میان می‌برد، بی‌آنکه به همان نسبت آزادی شخصی را تقویت کند. این واقعیّت درواقع بر این نکتهٔ حیاتی انگشت می‌گذارد که ربط میان بازارهای آزاد و آزادی فردی ــ برخلاف آنچه هایک و دیگر لیبرالهای کلاسیک گمان می‌بردند ــ صرفاً رابطه‌ای احتمالی و ممکن به امکان خاصّ است. این نکته را متفکّران لیبرال جدید در اواخر قرن نوزدهم، که پیشگامشان جان استیوارت میل بود، بخوبی دریافته بودند. میل می‌گوید عدم مداخلهٔ دولت اصلی بنیادین نیست بلکه صرفاً قاعده‌ای تجربی است.(۸)

صورتبندی دوباره‌ای که هایک از لیبرالیسم کلاسیک به دست داده است راه به جایی نبرده است، و دلیلش هم صرفاً این نیست که نقد سوسیالیسم، که مغز و هستهٔ آن را تشکیل می‌دهد، ربط زیادی به معضلات دورهٔ مابعد سوسیالیستی ندارد. علّت مهمّتر شکست این صورتبندی تازه این است که تأثیر سنّت‌زدایانهٔ سرمایه‌داری بازار آزاد را بر جوامع معاصر درک نمی‌کند یا حتّی به تصوّر درنمی‌آورد. این نقص تا حدودی از یکی از ویژگیهای مشترک اندیشهٔ هایک با لیبرالیسمهای جدید و متأخّر نشأت می‌گیرد. در نظام اندیشه‌های هایک نیز، مانند نظریّهٔ مساوات‌طلبانهٔ عدالت همچون انصاف جان راولز و فردگرایی قراردادگرایانهٔ جیمز بیوکنن، تصوّر بر این است که متابعت عامّ از مفهومی از عدالت برای حفظ نهادهای لیبرالی کافی است.

این فرض مشترک فلسفه‌های سیاسی حقوق‌گرا، چه در میان راستهای اختیارگرا[1] و چه در میان چپهای مساوات‌طلب، بسیاری از اندیشه‌های لیبرالی اخیر را تضعیف و سست می‌کند. این فرض غالباً از دیدگاه کمونوتاریسم یا باهمادگرایی[2] مورد نقد قرار گرفته است که اصرار می‌کند عدالت برترین فضیلت سیاسی نیست. امّا خود اندیشهٔ کمونوتاریسم را هم امیدهای

1. libertarian 2. communitarianism

غیرواقع‌بینانه به دامنه و عمق توافق عامّ اخلاقی قابل حصول در شرایط معاصر تضعیف و سست می‌کند. تفکّر کمونوتاریستی را در واقع بهتر است به عنوان اصلاحی در نظریهٔ لیبرال به حساب آوریم و نه آلترناتیوی در برابر آن.[۹] از این جهت، کمونوتاریسم نیروی اصلاح‌کننده‌ای است که خطاها و محدودیّتهای انواع حقوق‌گرایی لیبرالی را که در این اواخر بر فلسفهٔ سیاسی حاکم بوده‌اند با قدرت هرچه بیشتر رفع می‌کند. امّا سنّت لیبرالی دیگری هست که با تأکید بر نقش همبستگی و پیوستگی اجتماعی در ممکن ساختن خودمختاری شخصی از دیرباز آلترناتیو حقوق‌گرایی لیبرالی بوده است.

این سنّت لیبرالی در نوشته‌های متفکّران لیبرال جدیدی چون ال. تی. هابهاوس[1] و جان مینارد کینز پرورانده شده است، امّا بسیاری از اندیشه‌ها و دلبستگیهای اصلی آن پیشاپیش در نوشته‌های جان استیوارت میل موجود بوده است. این نوشته‌ها حاوی آموزهٔ سیاسی واحد و منسجمی نیستند، و مانند تقریباً همهٔ نظریه‌های لیبرالی آن‌زمانی و این‌زمانی، نوعی فلسفهٔ تاریخ اروپامحور تنگ‌نظرانه آن را از ریخت انداخته است، و در نتیجه هیچ اقتدار کلّی و مرجعیّت عامّی برای اصول میل به عنوان ادّعایی لیبرالی نمی‌توان قائل شد. با اینهمه، انگیزهٔ جانبخش لیبرالیسم میلی ــ یعنی آشتی دادن ضرورتهای خودمختاری شخصی با نیازهای همبستگی اجتماعی ــ پاسخگوی شرایط جوامع مُدرن غربی متأخّر است، چیزی که اصلاً در اندیشهٔ هایک نیست. نیاز به متعادل کردن اقتضائات انتخاب فردی با اقتضائات کمونته‌ها یا باهمادها مضمونی است که در نوشته‌های جانشین بزرگ میل، آیزایا برلین پرورانده شده است. این سنّت لیبرالیسم اجتماعی در آثار جوزف راز بیش از پیش پرورانده شده است. مفهوم راز از خودمختاری شخصی به نحوی که اساساً و ذاتاً در بستر اجتماع تحقّق یابد مفهومی است که شایستهٔ بررسی دقیق است.[۱۰]

1. L. T. Hobhouse

ناتمام و ابتر ماندن نظام اندیشه‌های هایک به دلیل بی‌اعتنایی‌اش به تأثیرات ویرانگرِ بازارهایِ آزاد بر همبستگیِ اجتماعیْ برای اندیشهٔ لیبرالی امروزی می‌تواند فوق‌العاده آموزنده باشد. این نکته ثابت می‌کند که آرمان لیبرالیِ خودمختاریِ شخصی نیازمند دولتی توانا و فعّال است، نه حکومت کمینه‌ای که در نظریهٔ لیبرالیسم کلاسیک مطرح می‌شود. زیرا، اگر یک درس عبرت‌آموز زوال و انحلال لیبرالیسم کلاسیکی که هایک بازسازی کرده است این باشد که آزادی فردی را نمی‌توان براساس مفهوم محدودکننده و به تحلیل‌برندهٔ تسلیم بی‌قید و شرط به نیروهای بازار یا سنّت درک کرد، درس دیگرش این است که در شرایط جهان مُدرن امروزی، خودمختاریِ شخصی و جامعه‌ای پایدار و همبسته شقوقی متقابل نیستند.

یادداشتهای بعدالتحریر

1. See Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* 4th edn., London: Allen & Unwin, 1952.

2. See Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time,* Boston: Beacon Press, 1957.

۳. من ساخته شدن و از میان رفتن تدریجی بازار آزاد را در دورهٔ میانی ویکتوریایی در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

False Dawn: The Delusions of Global Capitalism, London: Granta Books, 1998, chapter 1.

۴. من تأثیر بازارهای بی‌تنظیم را بر پپوستگی و همبستگی اجتماعی در بریتانیای معاصر در مقالهٔ خودم در کتاب زیر مورد بررسی قرار داده‌ام:

Is Conservatism Dead?, by John Gray and David Willetts, London: Profile Books, 1997, pp. 13-29.

5. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* Chicago: Chicago University Press, 1960, p. 41.

6. Karl Marx, *Capital,* vol. 1, Harmondsworth: Penguin, p. 486.

۷. برای اطّلاع از استدلالهای مخالف اقتدار عامّ ارزشهای لیبرالی رجوع کنید به :

John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy,* London: Routledge, 1989, «Postscript: After Liberalism».

و نیز:

John Gray, *Post-liberalism: Studies in Political Thought,* London: Routledge, 1993, chapter 20, «What is dead and what is living in liberalism».

8. See John Gray, *Mill on Liberty: a Defence,* 2nd edn., London: Routledge, 1996.

در کتاب فوق بحث مبسوطی دربارهٔ اصول آزادی میل شده است.

۹. من لیبرالیسم قراردادگرایانه را در کتاب زیر به نقد کشیده‌ام:

Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age, London: Routledge, 1995, chapter 1 and 8.

نیز در کتاب زیر:

Questions in Late Modern Political Thought, Cambridge: Polity Press, 1997, chapter 2 and 3.

۱۰. برای اطّلاع از بحثی تفصیلی در مورد لیبرالیسم برلین و ربط آن به لیبرالیسم جوزف راز رجوع کنید به کتاب زیر:

John Gray, *Isaiah Berlin*, London: Harper Collins, 1995.

دفاع راز از فهم اجتماعی استقلال فردی را اساساً باید در دو کتاب خود او خواند. مشخصات کتابها به قرار زیر است:

The Morality of Freedom, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Ethics in the Public Domain, Oxford: Clarendon Press, 1994.

نمایه

آزادی ۲۵، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۶۱
آزادی اراده ۲۰، ۶۳؛ ~ برابر ۱۴۳، ۱۴۵؛ ~ عمل ۹۴، ۱۷۹؛ ~ فردی ۸، ۵۷، ۸۱، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۵، ۲۲۷
آکرمن، بی. ۱۴۴
آنارشی، دولت، و اوتوپیا ۱۰۷

ابطال‌پذیری ۲۲، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۴۶، ۱۵۹، ۱۶۱
ادبیات آزادی ۹
ارسطو ۱۸۶، ۲۰۰
اساسنامهٔ آزادی ۲۰، ۲۸، ۸۷، ۱۰۷، ۱۸۰
اسپنسر، هربرت ۵۰، ۸۲، ۱۵۰ـ۱۵۸
اسپینوزا، باروخ ۱۹۹
اسمارت، جی. جی. سی. ۷۵، ۱۲۳، ۱۵۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۶، ۲۱۰
اسمیت، آدام ۱۱
اصول اقتصاد سیاسی ۱۳
«اصول نظم اجتماعی لیبرال» ۹۴
افلاطون ۵۱
اقتصاد بازار ۵۳، ۷۶، ۱۰۴، ۱۸۹، ۲۱۹
«اقتصاد و شناخت» ۳۱، ۳۲، ۱۲۳
اکتن، لرد ۷۵، ۱۴۱، ۱۴۹، ۲۱۰
اکونومیکا ۱۱۶
اوکشات، مایکل ۸، ۲۷، ۸۰، ۸۳، ۱۰۰، ۱۲۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۵، ۱۹۴، ۱۹۶
اوگوست کنت و پوزیتیویسم ۱۵۵

براون، دی. جی. ۱۵۴
برک، ادموند ۱۱، ۲۱۵
برنامه‌ریزی اقتصادی جمع‌گرایانه ۳۲، ۳۳
بری، نورمن پی. ۸، ۳۱، ۳۲، ۴۶
بکسر، گری ۶۹، ۷۲ـ۷۴، ۷۶ـ۷۸، ۸۰، ۱۲۳، ۱۹۶، ۲۰۶
بلاک، والتر ۶۸
بل، دنیل ۷۶، ۱۸۶
بنتام، جرمی ۶۴، ۷۵، ۹۰، ۱۵۴، ۱۵۵
بیگانگی در اقتصاد شوروی ۶۲
بیوکنن، جیمز ۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۲۵

پراگماتیسم ۴۵
پوپر، کارل ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۲ـ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۴ـ۴۶، ۵۰، ۸۳، ۱۲۲، ۱۵۹ـ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۹۰، ۱۹۳
پوزیتیویسم ۲۱، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۱، ۱۶۷
پول ۵۵، ۸۰، ۱۲۶ـ۱۲۹، ۱۳۱ـ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹
پولانیی، مایکل ۱۴، ۱۹، ۲۷، ۲۸، ۴۸، ۵۴، ۵۶، ۶۲، ۱۴۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۱۴
پول‌گرایی ۱۲۹
پیرس، سی. اس. ۱۵۸، ۱۹۳

تاچر، مارگارت ۱۳۶، ۲۲۱
تجربه‌گرایی / تجربه‌گرایان ۱۷، ۲۳، ۳۵، ۱۹۹، ۲۰۰
تحقیقات فلسفی ۳۸
تخصیص منابع ۵۸، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۴۹
تعادل ۳۱، ۵۲، ۵۸، ۶۰، ۶۹، ۷۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۴ـ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۷۷، ۲۰۱، ۲۰۲
تقلیل‌گرایی / فروکاستن ۸۰، ۸۱، ۱۲۹
تکامل فرهنگی ۴۷، ۵۴، ۵۵، ۶۳، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۸ـ۲۰۰، ۲۱۶
توزیع ۴۸، ۶۴، ۱۰۸ـ۱۱۱، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹
ثنویّت ۲۰، ۲۱، ۴۳، ۴۷، ۱۶۱، ۱۶۲
جامعهٔ باز و دشمنان آن ۸۳، ۱۶۳
جستاری دربارهٔ اصول اخلاق ۱۱۵
حدسها و ابطالها ۱۶۳
حقوق طبیعی ۱۸، ۱۰۲، ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶؛ ~ مالکیّت ۱۰۲، ۱۱۲، ۲۱۴
داوری ۲۶، ۳۸، ۷۸، ۱۰۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۱۲
دفاع از دفاع‌ناپذیر ۶۸
دکارت، رنه ۵۱، ۸۲، ۱۶۳
دگرگونی عظیم ۲۱۴
دموکراسی ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۷۴
دموکراسی در امریکا ۱۴۲
دولت رفاه ۱۷۲
دولت‌گرایی ۱۷۲ـ۱۷۴
دومستر، ژوزف ۱۷۵
دوورکین، رانلد ۱۴۴
ذهن‌گرایی ۲۹، ۳۰، ۳۳
رابرت، پل کریگ ۶۲
راثبارد، ماری ۸، ۱۷۵، ۲۰۴
راز، جوزف ۹۳ـ۹۵، ۲۲۶، ۲۲۹
راولز، جان ۱۸، ۹۲، ۹۶، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۴۴، ۱۵۴، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۲۵

راه رفیت ۱۰۷
رایل، گیلبرت ۲۷
رساله دربارهٔ طبیعت انسانی ۸۳
رفاه ۹۰ـ۹۲، ۹۸، ۱۱۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۹۷، ۱۹۸
روانشناسی فلسفی ۸، ۱۳
روح عصر ۱۴۰
ریز، راش ۱۲۲
ریگان، رانلد ۱۳۶، ۲۲۱

زندگینامهٔ شخصی ۱۵۱

ساختمان‌گری ۴۷، ۵۰، ۱۶۳، ۲۰۱، ۲۰۲
سامنر، دبلیو. جی. ۵۴
سجویک، هنری ۹۰، ۱۱۶، ۱۵۴ـ۱۵۶، ۱۶۶
سرمایه‌داری، سوسیالیسم، و دموکراسی ۶۰، ۷۶، ۲۰۹
سنّت فرهنگی ۸۸، ۱۴۶، ۱۸۴
سوسیالیسم ۸، ۶۱، ۶۳، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۷۶، ۲۰۸ـ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۵
سوول، تاماس ۱۴۵

شَکِل، جی. ال. اس. ۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۸۳، ۲۰۴
شناخت‌شناسی ۸، ۱۳، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۳۵، ۳۸، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۸، ۲۱۲
شناخت عملی ۲۶ـ۲۸، ۳۶، ۴۹، ۵۸ـ۶۳، ۱۹۱، ۱۹۷؛ ~ مکتوم ۲۷، ۵۱، ۵۵، ۶۴، ۷۶، ۱۲۳، ۱۶۹ـ۱۷۱، ۱۹۶، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲؛ ~ نظری ۲۷، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۹۱
شومپتر، یوزف ۶۰، ۷۶، ۷۷، ۱۸۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۱

ضد انقلابِ علم: مطالعاتی در سوء استفاده از عقل ۳۰

عدالت اجتماعی ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹ـ۱۱۱، ۱۴۱، ۱۸۸؛ ~ توزیعی ۱۰۷، ۱۸۷
عقل بشری ۷
عقل‌گرایی ۷، ۲۲، ۳۸، ۴۰، ۴۷، ۵۲، ۱۳۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۲۰
علم‌گرایی ۱۶۲
علم مبادله ۵۵، ۵۷، ۱۱۶
علوم اجتماعی ۱۳، ۱۴، ۲۴، ۲۷، ۲۹ـ۳۵، ۴۴، ۵۸، ۸۰ـ۸۲، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۲، ۱۹۷
عمل-فایده‌گرایی ۷۵

فایده‌گرایی ۶۵، ۷۵، ۸۶، ۹۰، ۹۲، ۹۸، ۱۱۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۱ـ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۱۸؛ ~ ترجیحی ۹۱؛ ~ غیرمستقیم ۷۵، ۹۲، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۵، ۲۱۸

فردیّت ۶۵، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۵
فرگوسن، آدام ۷۵، ۱۸۶
فریدمن، دیوید ۱۷۴
فریدمن، میلتون ۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲
فلسفهٔ اجتماعی ۷، ۱۴، ۲۴، ۶۴، ۱۴۰،
۱۴۴، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۴، ۱۸۵،
۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۷،
۲۲۱، ۲۲۳؛ ~ اخلاق ۸۹، ۹۰، ۱۴۲،
۱۵۳، ۲۰۱؛ ~ سیاسی ۱۰، ۱۸، ۱۹،
۸۱، ۸۹، ۹۳، ۹۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۷،
۱۹۹، ۲۰۱ـ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۳،
۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۶
«فلسفهٔ حقوقی و سیاسی دیوید هیوم» ۸۹

قاعده‌ـفایده‌گرایی ۸۶
قانون طبیعی ۱۸، ۸۹، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶
قانون، قانونگذاری و آزادی ۱۰۳، ۱۰۷
قواعد عدالت ۱۹، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۹، ۱۴۳؛
~ عمل ۳۷، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۷۶، ۸۳، ۱۵۸
قوّهٔ مقنّنهٔ دومجلسی ۱۰۳، ۱۰۶
قیمتها و تولید ۱۲۷

کارآفرینی / کارآفرینان ۵۹، ۲۱۲
کارکردگرایی / کارکردگرایان ۱۹۳، ۱۹۸
کانت، ایمانوئل ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹،
۲۲ـ۲۶، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۵، ۹۱، ۹۴،
۹۶ـ۹۸، ۱۱۷، ۱۴۲
کریستول، ایروینگ ۸، ۷۶، ۱۸۶، ۲۰۵
کواین، دبلیو. وی. ۲۱، ۴۳
کیرزنر، ایزرائیل ۸، ۵۹
کینز، جان مینارد ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵،
۱۳۹، ۲۲۶

گفتارهایی دربارهٔ اخلاقیات آقای اسپنسر ۱۵۴

لئونی، برونو ۱۰۲
لاکاتوش، ایمره ۳۴
لاک، جان ۱۱، ۲۰۰
لامارک ۱۵۷
لیبرالیسم ۷ـ۹، ۱۱، ۱۲، ۲۵، ۱۴۰، ۱۴۱،
۱۷۱، ۱۸۴ـ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۸،
۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۲،
۲۲۳، ۲۲۵ـ۲۲۹؛ ~ کلاسیک ۷، ۹،
۱۱، ۱۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۸۴ـ۱۸۶، ۱۹۷،
۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۷

ماخ، ارنست ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۴۳
مارکس، کارل ۷، ۲۹، ۱۱۰، ۱۴۹، ۲۱۸
ماندویل، برنار ۴۹، ۵۵، ۶۸، ۱۸۷
ماوتنر، فریتس ۲۵، ۴۵
محافظه‌کاری / محافظه‌کاران ۷، ۲۵، ۶۸،
۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰،
۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۴
مداخله‌گرایی ۱۶۲، ۱۷۳
مکتب اتریشی اقتصاد ۲۹، ۵۵

مکتب انتخاب عمومی ۲۰۲
مکتبِ ویرجینیایی انتخاب عمومی ۱۷۳
ملاحظاتی دربارهٔ حکومت انتخابی ۱۷۹
منگر، کارل ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۵۵، ۸۰
مور، جی. ئی. ۱۵۰
میزس، لودویگ فون ۱۵، ۲۹ـ۳۱، ۳۳، ۴۳، ۵۸، ۷۰، ۸۰، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۹
میل، جان استیوارت ۷، ۸، ۱۳، ۲۵، ۲۹، ۹۰، ۱۱۰، ۱۴۰ـ۱۵۱، ۱۵۳ـ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۹، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸

نازیک، رابرت ۸، ۱۸، ۵۵، ۶۳، ۸۰، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲ـ۱۱۴، ۱۶۴
نظام منطق ۱۳، ۱۴۱
نظریهٔ اقتصادی ۱۳، ۱۴، ۲۹، ۳۱، ۵۱، ۵۸، ۱۲۰، ۱۲۳ـ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۸۳، ۲۱۷؛ ~ تعمیم‌پذیری ۱۸، ۱۹، ۹۰، ۹۳،۹۴، ۹۶ـ۱۰۲، ۱۴۲؛ ~ ذهنی ارزش ۲۹؛ ~ سرمایه ۱۲۴، ۱۲۷
«نظریهٔ پدیده‌های پیچیده» ۱۲۰
نظریهٔ عدالت ۹۲
نظم اجتماعی ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۷ـ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۷۵، ۷۶، ۸۱، ۹۴، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۲۱
نظم حسی ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۰ـ۲۵، ۳۷، ۴۲
نقد عقل محض ۱۵

واتکینز، جی. دبلیو. ان. ۲۳
وونت، دبلیو. ۴۲
ویتگنشتاین، لودویگ ۱۴، ۱۹، ۲۵ـ۲۷، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۵، ۷۴، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۰۰، ۲۰۶
ویزر، ف. فون ۲۹، ۱۳۱
ویکسل، کنوت ۱۲۷
وینچ، پیتر ۵۰، ۷۹، ۸۰

هثر، آر. ام. ۹۶، ۹۸، ۱۴۲
هابز، تاماس ۵۲، ۱۰۶، ۱۱۷
هاجسن، دی. ایچ. ۷۵
هاچیسن، تی. دبلیو. ۳۱ـ۳۳
هارت، ایچ. ال. اِی. ۸۹
هلمهولتس، ایچ. ۴۲
هموی، راندل ۹۳،۹۵،۱۰۱،۱۱۷،۱۷۹ـ۱۸۱
هیوم، دیوید ۱۷، ۱۹، ۲۵، ۵۲، ۵۵، ۶۵، ۸۳، ۸۹ـ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۱۱،۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۵، ۲۰۴