

قدرت اندیشه

قدرت اندیشه

آیزایا برلین

ترجمه عزت الله فولادوند

Isaiah Berlin

The Power of Ideas

Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002

Translated from the Original English into the Persian

by Ezzatollah Fouladvand

Berlin, Isaiah	برلین، آیزایا، ۱۹۰۹-۱۹۹۷ م.	سرشناسه:
	قدرت اندیشه؛ آیزایا برلین؛ ترجمه عزت الله فولادوند.	عنوان و پدیدآور:
	تهران، نشر ماهی، ۱۳۹۱.	مشخصات نشر:
	۲۸۸ ص.	مشخصات ظاهری:
	شومیز: 2-136-964-209-978؛ گالینگور: 6-170-209-964-978	شابک (ISBN):
	فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.	یادداشت:
<i>The Power of Ideas</i>	عنوان اصلی:	یادداشت:
	فلسفه.	موضوع:
	فولادوند، عزت الله، ۱۳۱۴ - مترجم.	شناسه‌ی افزوده:
	۱۳۹۱ ق ۴ ب ۱۶۱۸/B	رده‌بندی کنگره:
	۱۹۲	رده‌بندی دیویی:
	۲۷۷۱۶۸۴ ملی:	شماره‌ی کتابخانه‌ی ملی:

ترجمه این کتاب را به روان پاک
همسر گرانمایه ازدست رفته‌ام، سوسن،
تقدیم می‌کنم که هر حسنی در آن به
نظر برسد مرهون زیبایی روح اوست.
ع. ف.

قدرت اندیشه

نویسنده	آریا برلین
مترجم	عزت‌الله فولادوند
	G
چاپ اول (گالینگور)	پاییز ۱۳۹۲
تیراژ	۱۰۰۰ نسخه
	G
مدیر هنری	حسین سجادی
حروف‌نگار	وحدانی
لیتوگرافی	گرافیک گستر
چاپ جلد	چاپ صنوبر
چاپ متن و صحافی	سازمان چاپ و انتشارات
	G
شابک (شومیز)	۹۷۸-۹۶۴-۹۹۷۱-۱۳۶-۲
شابک (گالینگور)	۹۷۸-۹۶۴-۹۹۷۱-۱۷۰-۶
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.	



نشر ماهی

تهران، خیابان انقلاب، رویه روی سینما سپیده، شماره ۱۱۷۶، واحد ۴

تلفن و دورنگار: ۶۶۹۵۱۸۸۰

www.nashremahi.com

فهرست

یادداشت مترجم	۹
۱. راه فکری من	۱۳
۲. هدف فلسفه	۴۹
۳. فیلسوفان روشنگری	۶۵
۴. یکی از دلیرترین نوآوران در تاریخ اندیشه بشر	۸۹
۵. تاریخ روشنفکری روسیه	۱۱۳
۶. بلینسکی: مردی که اسطوره شد	۱۲۹
۷. انقلابگر بی تعصب	۱۴۳
۸. آزادی	۱۶۷
۹. فلسفه کارل مارکس	۱۷۳
۱۰. پدر مارکسیسم روسی	۱۹۱
۱۱. واقع‌بینی در سیاست	۲۰۵
۱۲. جست‌وجوی منزلت	۲۱۷
۱۳. جوهر رمانتیسم اروپایی	۲۲۵
۱۴. ماینکه و تاریخ‌محوری	۲۳۳
۱۵. دموکراسی، کمونیسم و فرد	۲۴۵
۱۶. قضاوت درست در سیاست	۲۵۵
نمایه	۲۷۵

یادداشت مترجم

به یاد داشته باشید شما مردان گردن‌فراز عمل که هیچ نیستید مگر بی‌آنکه خود بدانید ابزارهایی در دست مردان اندیشه، که در آرامش محقر خویش بسا قطعی‌ترین طرحهای عمل شما را پیشاپیش در افکنده‌اند.

این جمله‌ها از شاعر بزرگ آلمانی سده نوزدهم، هاینریش هایینه، در کتابی به نام تاریخ دین و فلسفه در آلمان است (۱۸۳۴) که آیزایا برلین در اوایل مقاله معروف خود، «دو مفهوم آزادی» (۱۹۵۸)، از آن چنین یاد کرده است: بیش از یکصد سال پیش، شاعر آلمانی هایینه به فرانسویان هشدار داد که قدرت اندیشه را دست‌کم نگیرند، زیرا مفاهیم فلسفی که در آرامش اتاق کار فیلسوفی پرورانده می‌شوند، ممکن است تمدنی را نابود کنند.^۱

این سخن از مردی است (آیزایا برلین) که عمری در گزارش تاریخ سیر اندیشه‌ها و کاوش در خاستگاه‌ها و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی افکار مردان اندیشه سپری کرد و راهی نوین برای فهم مهمترین گره‌گاه‌های سرگذشت فکری انسان امروزی گشود. پرسش بزرگی که اغلب در این بحث پیش می‌آید این است که سرگذشت اندیشه‌ها چرا مهم است؟ شاید کمتر کسی است که در اهمیت رجوع به تاریخ علوم طبیعی (فیزیک و

1. Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*, Editor's Preface, p. ix.

شیمی و زیست‌شناسی و اخترشناسی)، لاقفل از نظر پیش‌بینی آینده آن علوم و جذابیت ذاتی تاریخ علم، شکی داشته باشد. ولی اهمیت اطلاع از تاریخ سیر اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در کجاست؟ برای هر کسی که بخواهد از سطح امور بگذرد و اهل تفکر و تأمل باشد و نظری عمیق‌تر به اوضاع و احوال دنیای خود بیفکند، اهمیت آن امر آشکار می‌شود. ناسیونالیسم و سوسیالیسم و لیبرالیسم و مارکسیسم چرا و از چه هنگام پدید آمدند؟ فکر دموکراسی و حقوق بشر و سرزمین ملی و پاسداشت پیشینه‌های فرهنگی از کجا آمد و چه چیز سبب شیفتگی بدانها شد؟ چه کسانی در پیدایش و فراز و نشیب و رشد این تصورات دست داشتند؟ چگونه شد که برخی از اندیشه‌ها و اندیشه‌وران جهان را به لرزه درآوردند و بعضی دیگر به بوتۀ فراموشی رفتند؟ آیا، چنان‌که از پاره‌ای از گویندگان و نویسندگان مردم‌پسند می‌شنویم، بعضی افکار و متفکران روانۀ «زباله‌دان» تاریخ می‌شوند، یا گذشته همواره همچون سایه با ماست و، به گفته معروف کارل مارکس، هیچ‌کس نمی‌تواند از روی سایۀ خود بپرد؟

آنچه در غایت اجمال گفته شد، تنها برخی از پرسشهایی است که زندگی همهٔ مادابرمدار آنهاست. بدیهی است پاسخ قطعی در دست نیست و شاید به دلیل ماهیت امر هرگز به دست آمدنی نباشد. گردش روزگار همهٔ کسانی را که تصور می‌کردند در یافتن پاسخهای مطلق کامیاب شده‌اند، همواره دیگر بار پیش آموزگار نشانده است. صحنۀ اندیشه و کار و ذوق و پسند آدمی همیشه در دگرگونی است. همیشه پهلوانانی تازه نفس به میدان می‌آیند و میراث گذشتگان را یا با بازنگری و افزایش و کاهش به شکلی نودرمی آورند، یا یکسره در آن به دیدهٔ رد و انکار می‌نگرند و طرحی دیگر می‌افکنند. از این رو، نه تنها از جهت ارزیابی میراثی که به ما رسیده، بلکه از نظر فهم بهتر و روشتن روزگار خودمان نیز توجه و دقت در تاریخ سیر اندیشه‌ها دارای اهمیت اساسی است. به گفته فیلسوف آمریکایی، جرج سانتایانا، کسانی که تاریخ نخوانند، باید دوباره آن را

زندگی کنند؛ چنان‌که ما بارها کرده‌ایم و بعضی از ماهنوز از آن پند نگرفته‌ایم.

اما توفیق در نگارش تاریخ اندیشه‌ها در هر رشته‌ای، هم‌نیازمند ممارست در آن رشته و هم قدرت قلم است. کسی که خود در زمینه‌ای کار نکرده و آزموده نشده است، هر قدر هم شیرین قلم باشد، آنچه دربارهٔ کارهای بزرگان آن قلمرو بنویسد خالی از سهو و خطا نخواهد بود؛ و آن‌کس که در دانشی صاحب نظر ولی از قدرت بیان بی‌بهره است، نوشته‌اش پسند خاطر صاحب‌نظران نخواهد افتاد. راز آوازه‌گستردهٔ آیزایا برلین در حوزهٔ تاریخ اندیشه‌ها برخورداری او هم از توانایی تحلیل فلسفی و هم سبک دلپسند نگارش بوده است. این چیره‌دستی دوگانه، هم در آثار بلندتر او پیداست (مانند چهار مقاله دربارهٔ آزادی و مفاهیم و مقولات) و هم در نوشته‌های کوتاهتر و ضروری برای فهم مطالب پیچیده‌تر که کتاب فعلی نمونهٔ آنهاست.

این کتاب مشتمل بر ۱۴ نوشته از مجلد قدرت اندیشه و دو نوشته («دموکراسی، کمونیسم و فرد» و «قضاوت درست در سیاست») از منابع دیگر است. برلین اگرچه نویسنده‌ای انگلیسی و انگلیسی‌زبان بود، ولی در این کتاب دیده خواهد شد که در بحث دربارهٔ متفکران اروپایی غیرانگلیسی، مانند ویکو (ایتالیایی)، بلینسکی و هر تسن و پلخانف (روس)، مارکس و ماینکه (آلمانی) و فیلسوفان فرانسوی نیز استاد است. این امر که در سایر آثار او نیز دیده می‌شود و در معرفی برلین همچون یکی از بزرگترین شارحان و مفسران اندیشهٔ اروپایی سهم به‌سزا داشته است، احتمالاً از اصل و خاستگاه وی نشأت می‌گیرد و از حیث فهم نظرگاه‌های او مهم است.

آیزایا برلین در ۱۹۰۹ در شهر ریگا در لتونی در کرانهٔ دریای بالتیک و پیش از اشغال آن کشور به دست شورویها به دنیا آمد و از ابتدا به دو زبان روسی و آلمانی سخن می‌گفت. هنگامی که در ۱۹۱۷ با خانواده‌اش در

پتروگراد (لنین‌گراد بعدی) به سر می‌برد، شاهد انقلاب بلشویکی روسیه بود. در دوازده سالگی به انگلستان رفت و پس از تحصیلات متوسطه وارد دانشگاه آکسفورد شد و در آنجا بتدریج به مقام‌های علمی بالا رسید، از جمله عضویت هیئت علمی کالج آل سولز، استادی کرسی چیچلی در نظریه‌های سیاسی و اجتماعی، ریاست فرهنگستان بریتانیا و سرانجام ریاست کالج وولفسن که خود عمدتاً در تأسیس آن کوشیده بود. ولی کار و زندگی در انگلستان هرگز مانع گسترش علاقه‌های فرهنگی برلین و مصاحبت با فیلسوفان و موسیقیدانان و هنرمندان و شاعران دیگر کشورها نشد، و کسانی همچون آلکساندر کوژوفیلسوف روسی-فرانسوی، بوریس پاسترناک رمان‌نویس، آنا آخماتوا شاعر روس، لئو اشتراوس فیلسوف سیاسی آلمانی-آمریکایی و دیگر روشنفکران از معاشران او بودند. مقام بلند علمی در انگلستان و شهرت گسترده و پژوهش‌های وسیع در فرهنگ اروپا برلین را به مرتبه یکی از فرهیخته‌ترین صاحب‌نظران در تاریخ سیر اندیشه‌ها در غرب و نویسنده برخی از کتابهای مهم درباره فیلسوفانی از ماکیاوولی و کانت و مارکس تا هگل و ویکو و هردر و متفکران روس رسانید.

در اینجا بیش از این به زندگی و سیر تحول افکار و کارهای او نمی‌پردازیم و خواننده را به دو منبع در این زمینه ارجاع می‌دهیم: یکی شرحی مبسوط به نام «درآمدی بر اندیشه و آثار آیزایا برلین» که بر ترجمه فارسی کتابی دیگری از او، آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر، به قلم نگارنده الحاق شده است؛ و دیگری ترجمه فارسی زندگینامه آیزایا برلین اثر مایکل ایگناتیف، هر دو کتاب از انتشارات همین ناشر.

عزت‌الله فولادوند
مرداد ۱۳۹۲

راه فکری من

۱

فلسفه آکسفورد پیش از جنگ جهانی دوم

علاقه من به مسائل فلسفی از هنگامی آغاز شد که در اواخر دهه ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰ در دانشگاه آکسفورد دانشجوی دوره کارشناسی بودم، زیرا فلسفه بخشی از درس‌هایی بود که عده کثیری از دانشجویان در آن شرکت می‌کردند. در نتیجه ادامه علاقه به آن حوزه، در ۱۹۳۲ منصوب شدم که فلسفه تدریس کنم، و نوع مباحثات معاصران فلسفی‌ام در آکسفورد در آن زمان طبعاً در آرای من نیز اثر داشت. البته بسیاری مسائل دیگر نیز در فلسفه وجود داشت، ولی موضوعاتی که من و همکارانم توجه خاص به آنها داشتیم ثمرات بازگشت به تجربه‌گرایی بود که بیشتر زیر تأثیر دو فیلسوف شهیر کیمبریج، جی. ئی. مور و برتراند راسل، کم‌کم پیش از جنگ جهانی اول بر فلسفه در بریتانیا استیلا یافته بود.

تحقیق‌پذیری

نخستین موضوعی که در اواسط و اواخر دهه ۱۹۳۰ توجه ما را جلب می‌کرد مسأله ماهیت معنا بود، یعنی رابطه آن با صدق و کذب، شناخت و گمان [یا معرفت و ظن] و به ویژه آزمودن معنا در چارچوب تحقیق‌پذیری گزاره‌هایی که معنا در قالب آنها به بیان می‌آمد. انگیزه

پرداختن به این موضوع از اعضای حلقهٔ وین سرچشمه می‌گرفت که پیروان برتراند راسل و سخت متأثر از متفکرانی همچون کارناپ و ویتگنشتاین و اشلیک بودند. نظر رایج و مقبول این بود که معنای هر گزاره عبارت از شیوهٔ تحقیق‌پذیری آن است — یعنی اگر به هیچ وجه راهی نباشد که بتوان دربارهٔ آنچه گفته می‌شود تحقیق کرد، آن گفته پذیرای صدق یا کذب نیست، دربارهٔ امور واقع نیست، و بنابراین، یا مهممل و بی‌معناست، یا یکی از موارد دیگر کاربردهای زبان است، چنانکه در بیان خواستها یا در ادبیات تخیلی می‌بینیم، یا در سایر صورتهای بیان که در آنها ادعایی برای صدق تجربی وجود ندارد.

من تحت تأثیر آن مکتب قرار گرفتم، ولی تنها بدین معنا که مجذوب مسائل و نظریه‌های محصول آن شدم، هرچند هرگز به صف پیروان آن نیوستم. من همواره معتقد بودم که هر حکمی که بتواند صادق یا کاذب یا باورپذیر یا مشکوک یا جالب توجه باشد، اگرچه با دنیایی که به نحو تجربی به تصور آمده باشد نسبتی دارد (و هرگز از آن هنگام تا امروز دنیا را به هیچ نحو دیگری تصور نکرده‌ام)، ولی ضرورتاً با معیار صاف و سادهٔ مکتب وین و مریدان اهل پوزیتیویسم منطقی آن تحقیق‌پذیر نیست. از اول احساس می‌کردم که گزاره‌های کلی به آن شیوه تحقیق‌پذیر نیستند. احکام، خواه در زبان عادی و خواه در علوم طبیعی (یعنی ایده‌آل مکتب وین)، ممکن بود کاملاً معنا بدهند بی‌آنکه تحقیق‌پذیر باشند. اگر من بگویم «همهٔ قوها سفیدند»، هرگز نمی‌توانم بدانم که چنین چیزی را دربارهٔ همهٔ قوهای موجود می‌دانم، یا آیا شمار قوها ممکن است بی‌نهایت باشد. تنها وجود یک قوی سیاه، به نظر من، آن حکم کلی را باطل می‌کرد و تحقیق‌پذیری آن به معنای کامل دست‌نیافتنی می‌نمود، هرچند نامعقول بود که کسی بگوید جمله بی‌معناست. همین امر در مورد گزاره‌های

شرطی و البته شرطیات تحقق‌ناپذیر نیز صدق می‌کرد، زیرا آشکارا به پارادوکس می‌انجامید که بگوییم می‌توان صدق یا کذب آنها را به وسیلهٔ مشاهدات تجربی نشان داد. با این حال، واضح بود که حتی چنان گزاره‌ها معنا دارند.

دربارهٔ بسیاری از این نوع احکام می‌اندیشیدم که به مفهوم کامل کلمه آشکارا معنا داشتند، اما معنایشان در تنگنای معیار مورد نظر — یعنی مشاهدهٔ تجربی مستقیم و دنیای حواس بیرونی — نمی‌گنجید. درگفت‌وگوهایی که جریان می‌یافت مشارکت فعال داشتم (درواقع، آنچه بعدها «فلسفهٔ آکسفورد» نام گرفت عصرها در آپارتمان من [در دانشگاه] آغاز شد، با حضور برخی از فیلسوفان شهیر بعدی، مانند ا. ج. ایپر، جان آستین، و استوارت همپشر، که همگی از تجربه‌گرایی و تا حدی از واقع‌گرایی مکتب آکسفورد متأثر بودند، یعنی عقیده به استقلال جهان خارج از مشاهدات بشری). با این حال، من همچنان مرتد و خارج از آن مذهب — ولو مرتدی دوستدار — باقی ماندم. از آن پس نیز هرگز از آراییی که در آن زمان داشتم دست نکشیده‌ام و هنوز معتقدم که کلمات جز قادر به بیان دریافتهای تجربی نیستند — و هیچ واقعیتی غیر از آن وجود ندارد — ولی تحقیق‌پذیری یگانه‌معیار و حتی باورپذیرترین معیار شناختها یا اعتقادها یا فرضیه‌ها نیست. این عقیده همچنان در من باقی است و همهٔ اندیشه‌های من از آن رنگ پذیرفته است.

موضوعی دیگر که توجه همکاران جوانم را به آن جلب می‌کردم این بود که گزاره‌ای مانند اینکه «این رنگ صورتی فام به شنگرفی بیشتر شباهت دارد تا به سیاه» از چه سنخ است. گزارهٔ مذکور اگر تعمیم داده می‌شد روشن می‌کرد که هیچ تجربه‌ای نمی‌توانست صدق آن را باطل کند، زیرا نسبت رنگهای مرئی با یکدیگر ثابت است. در عین حال، آن گزارهٔ کلی را نمی‌شد گفت پیشینی [یا مقدم بر

تجربه]^۱ است زیرا حاصل هیچ‌گونه تعریفی نبود و، بنابراین، به رشته‌های صوری منطقی یا ریاضیات تعلق نداشت که فقط گزاره‌های پیشینی^۲ به آنها تعلق دارند (و در آن هنگام همان‌گویی [یا تکرار معلوم]^۳ دانسته می‌شدند). پس بدین قرار، گزاره‌ای کلاً صادق در قلمرو تجربی یافته بودیم. تعریف «صورتی» و «شنگرفی» و بقیه چیست؟ تعریفی ندارند. رنگها را تنها ممکن بود با نگاه کردن تشخیص داد و، بنابراین، تعاریفشان در طبقه تعاریف بالاشاره^۴ جای می‌گرفتند، و هیچ‌چیز از تعریف بالاشاره منطقیاً لازم نمی‌آمد. این امر قرابت پیدا می‌کرد با گزاره‌های ترکیبی پیشینی^۵ کانت، و ما چندین ماه در این زمینه و درباره‌ی مشابهات آن بحث می‌کردیم. اعتقاد راسخ من این بود که گزاره من حتی اگر دقیقاً پیشینی هم نباشد، بدهتاً صادق است و نقیض آن قابل فهم نیست. نمی‌دانم همکاران من هرگز آن موضوع را دوباره مطرح کردند یا نه، ولی قضیه در آن هنگام رسماً وارد مباحثات ما شد، و نظیر یکی از آرای راسل در کتابی به نام حدود تجربه‌گرایی بود.

پدیدارگرایی

دیگر موضوع مهم مورد بحث معاصران من پدیدارگرایی بود، به معنای این پرسش که آیا تجربه انسان به آنچه از راه حواس می‌رسد محدود می‌شود، چنانکه فیلسوفان بریتانیایی بارکلی و هیوم (و میل و راسل در بعضی نوشته‌های خود) گفته بودند، یا واقعیتی مستقل از تجربه حسی وجود دارد. به عقیده برخی از فلاسفه مانند لاک و پیروان او، چنین واقعیتی وجود داشت، هرچند مستقیماً برای ما دستیاب نبود؛ واقعیتی در مقام علت تجربه‌های حسی که به غیر از آنها چیزی مستقیماً به ما شناخته نیست. فیلسوفان دیگر معتقد بودند که جهان

برونی واقعیتی مادی و قابل ادراک مستقیم یا ادراک غلط است. عقیده به این امر واقع‌گرایی نامیده می‌شد، در مقابل این نظر که جهان ما یکسره آفریده‌ی قوای انسانی عقل و متخیله و امثال آنهاست. این نظر به ایده‌آلیسم موسوم بود و من هیچ‌گاه به آن معتقد نبودم. من هرگز به حقایق متافیزیکی عقیده نداشتم — خواه حقایق مذهب عقلی چنانکه در دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس و به طرز بسیار متفاوت ویژه خود او در کانت به شرح آمده است، و خواه حقایق ایده‌آلیسم (عینی) که پدران آن، فیثته و فریدریش شلینگ و هگل، هنوز مریدانی دارند. بدین سان، صدق و ماهیت جهان برونی موضوعاتی بودند که من درباره‌ی آنها می‌اندیشیدم و تا حدودی مطالبی می‌نوشتیم، و برخی از آرای من در آن زمینه‌ها اکنون انتشار یافته‌اند.^۱

یکی از پدیده‌های فکری که بزرگترین تأثیر را در من گذاشته، تلاش فیلسوفان برای رسیدن به یقین مطلق، یعنی پاسخهای شبهه‌ناپذیر و اطمینان‌خاطر تام و تمام، بوده است. این امر از آغاز، تلاشی موهوم به نظر من می‌رسید. صرف نظر از اینکه فلان نتیجه یا داده مستقیم چقدر استوار و شایع و گریزناپذیر و «ذاتاً بدیهی» به نظر بیاید، همواره امکان این تصور هست که چیزی آن را جرح و تعدیل یا حتی واژگون کند، ولو در این لحظه نتوان خیال کرد که آن چیز ممکن است چه باشد. این گمان که بخش بزرگی از فلسفه در طریقی موهوم سیر می‌کند، بعدها در زمینه‌ای تازه و متفاوت بر اندیشه من چیره شد. در آن هنگام اشتغال من تدریس و بحث درباره‌ی فلسفه تحلیلی بود، و در همان ایام سفارش نوشتن زندگینامه کارل مارکس به من داده شد. هرگز چیز بدیع و ابتکاری و جالبی در آرای فلسفی مارکس به نظر من نرسیده بود؛ ولی در نتیجه بررسی عقاید او، به تحقیق در

۱. ر. ک. از جمله به کتاب زیر از نویسنده:

1. a priori 2. a priori propositions 3. tautology 4. ostensive definitions
5. synthetica priori propositions

احوال و آثار پیشینیانش، بویژه اصحاب دایرةالمعارف فرانسه در سده هجدهم، یعنی نخستین معارضان سازمان یافته جزم اندیشی و سنت گرایی و دین و خرافات و نادانی و ستمگری، کشانده شدم. از مشاهده وظیفه سنگینی که متفکران دایرةالمعارف بر دوش گرفته بودند و کار بزرگی که برای رهانیدن آدمی از تاریک اندیشیهای کشیشی و فلسفی و سیاسی و مانند آن انجام داده بودند، به ستایش آمدم. گرچه به مرور با برخی از بنیادهای اعتقاداتشان مخالف شدم، اما تاکنون حس ستایش و همبستگی با نهضت روشنگری آن عصر در من از میان نرفته است. چیزی که (صرف نظر از ضعفها و کمبودهای تجربی آن دوران) مرا به انتقاد از روشنگری برانگیخته، بعضی از نتایج منطقی و اجتماعی آن بوده است. پی برده ام که جزم اندیشی یا دکماتیسیم مارکس و پیروانش بعضاً از یقین پیروان روشنگری در قرن هجدهم مایه می گیرد.

۲

تاریخ سیر اندیشه ها و سیاست نظری

در زمان جنگ جهانی [دوم] در استخدام دولت بریتانیا بودم. پس از اینکه برای تدریس فلسفه به آکسفورد بازگشتم، دو مشکل محوری خاطر را مشغول کرد. اولی یکتابنی یا وحدت گرایی، یعنی تز محوری فلسفه غرب از افلاطون تا روزگار ما، بود؛ و دومی معنا و مصداق مفهوم آزادی. این هر دو وقت فراوانی از من گرفت و در طول بسیاری از سالهای بعدی به اندیشه ام شکل داد.

وحدت گرایی

مردانی مانند الوسیوس و آلباک و دالامبر و گندیاک، و تبلیغگران نابغه ای همچون روسو و ولتر، چنان چشمانشان از پیروزیهای مبهوت کننده

علوم طبیعی در قرن هجدهم و سده های پیشین خیره شده بود که اعتقاد پیدا کردند اگر روش درست کشف شود، حقیقت بنیادی درباره حیات اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و شخصی - یعنی آن نوع حقیقتی که به چنان کامیابیهای درخشانی در پژوهش در باب دنیای خارج انجامیده بود - به دست خواهد آمد. اصحاب دایرةالمعارف عقیده داشتند که روش علمی یگانه کلید گنجینه این گونه معرفت است؛ روسو و دیگران ایمانشان در گرو حقایق جاویدی بود که می بایست با درون نگری یا معاینه نفس مکشوف گردد. اما هر دو گروه، گذشته از اختلافاتشان، به نسلی تعلق داشتند معتقد به اینکه در راه رسیدن به چاره کلیه مشکلات گریبانگیر بشر از بدو خلقت گام می زنند.

ریشه چنین اقوال به تز کلی تری می رسد، بدین معنا که برای هر مسأله ای حتماً باید یک جواب و فقط یک جواب درست وجود داشته باشد و همه جوابهای دیگر نادرست اند، و گرنه مسأله نمی تواند مسأله ای حقیقی باشد. باید راهی برای رسانیدن متفکران روشن بین به پاسخهای صحیح این گونه مسائل موجود باشد، خواه در جهان اخلاق و جامعه و سیاست و خواه در دنیای علوم طبیعی، و چه به وسیله روش علوم طبیعی و چه غیر آن. به محض جمع شدن تمام پاسخهای درست به ژرفترین مسائل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی که خاطر آدمی را مشغول می کند (یا باید بکند)، چاره نهایی کلیه مشکلات عالم وجود به دست خواهد آمد. البته ممکن است هرگز به این پاسخها دست نیابیم: انسانها ممکن است آنقدر احمق یا بداقبال یا دستخوش هیجانات و پریشان اندیشی باشند که نتوانند پاسخها را به دست آورند؛ ممکن است یافتن پاسخها به دلیل دشواری بیش از حد یا نبود وسایل یا پیچیدگی فنون لازم میسر نشود؛ اما به هر تقدیر، اگر مسائل حقیقی باشند، جواب حتماً موجود است. اگر ما جوابها را ندانیم، اخلاف ما احياناً خواهند دانست؛ یا شاید اسلافمان در روزگار باستان می دانستند؛

و اگر آنان نیز نمی دانستند، احتمالاً حضرت آدم در بهشت می دانست؛ یا اگر او هم نمی دانست، لابد فرشتگان می دانند؛ و حتی اگر آنها نیز ندانند، قطعاً خداوند می داند — به هر حال، جواب حتماً هست.

اگر پاسخهای مسائل اجتماعی و اخلاقی و سیاسی پیدا شود، آدمیان چون حقیقت را تشخیص می دهند، ممکن نیست از آن پاسخها تبعیت نکنند، زیرا وسوسه ای نخواهد بود که جز این کنند. و آنگاه زندگی در حد کمال متصور خواهد گشت. شاید اینچنین زندگی دست یافتنی نباشد، اما تصور آن در اصول صورت پذیر است، منتها باید به امکان کشف جوابهای حقیقی به مسائل بزرگ و خطیر ایمان داشت.

ایمان به این امر به هیچ وجه محدود به متفکران عصر روشنگری نبود، هر چند روشهایی که دیگران توصیه می کردند تفاوت داشت. به عقیده افلاطون، ریاضیات طریق و صول به حقیقت بود، و به اعتقاد ارسطو، زیست شناسی؛ یهودیان و مسیحیان جوابها را در کتب مقدس و اقوال معلمان و عارفان ملهم از عالم غیب می جستند؛ دیگران باور داشتند که امور باروشهای آزمایشگاهی و ریاضی فیصله پذیر است؛ و کسانی همچون روسو معتقد بودند که تنها افراد بهره مند از روح پاک، یعنی کودکان بیگناه و روستاییان ساده دل، که هنوز فساد در ایشان راه نیافته، قادر به شناخت حقیقت اند، و بمراتب بهتر از مردم فاسد جوامعی که تمدن آنها را تباه کرده است. ولی قدر مشترک همه — و نیز جانشینان شان پس از انقلاب کبیر فرانسه که احیاناً وصول به حقیقت را دشوارتر از آن می دانستند که پیشینیان خامتر و خوشبین ترشان پنداشته بودند^۱ — این بود که قوانین حاکم بر سیر تکامل تاریخ نه تنها

۱. فوریه، یکی از سوسیالیستهای متقدم، و سن سیمون معتقد به جامعه ای بودند که برطبق اصول علمی سازمان داده شده باشد. سن سیمون می گفت بانکداران و دانشمندان باید بر چنین جامعه ای ریاست کنند، و سرچشمه الهام آن، هنرمندان و شاعران باشند. جای آن دو را بعداً سوسیالیستهای فرانسوی، مانند کایه و پکور و لویی بلان، و تروریستی همچون بلانکی، و سرانجام مارکس و انگلس و پیروان ایشان گرفتند.

کشف شدنی است، بلکه تا آن زمان کشف شده است، و تمام پاسخها به مسأله اینکه چگونه باید زیست و چه باید کرد — یعنی مسائل اخلاق و زندگی اجتماعی و سازماندهی سیاسی و مناسبات شخصی — قابل سرو سامان دادن در پرتو حقایق مکشوف به وسیله روشهای درست است، صرف نظر از آنکه این روشها چه باشند.

این همان «حکمت خالده» یا «جاویدان خرد»^۱ است، یعنی آنچه آدمیان و متفکران از روزگار حکمای پیش از سقراط تا همه اصلاحگران و انقلابگران عصر خودمان به آن اعتقاد ورزیده اند. عقیده محوری و بنیادینی است که اندیشه انسان دو هزار سال بر آن استوار بوده است. زیرا اگر پاسخهای حقیقی به مسائل موجود نباشند، معرفت در هر حوزه ای چگونه ممکن است دستیاب شود؟ محور تفکر عقلی — و حتی معنوی — اروپاییان در طول اعصار متمدنی چیزی جز این نبود. مهم نیست که مردمان و فرهنگها و آرای اخلاقی و سیاسی اینقدر با هم تفاوت کنند؛ مهم نیست که چنین تنوع عظیمی در آموزه ها و ادیان و مذاهب و اخلاقیات و افکار وجود دارد — به هر حال، باید جایی پاسخ حقیقی به ژرفترین مسائل گریبانگیر بشر وجود داشته باشد. نمی دانم چرا من همیشه نسبت به این اعتقاد کمابیش همگانی و همه گیر احساس شک می کردم — ولی می کردم. شاید مسأله خلق و خو بود — اما به هر صورت بود.

ویکو

نخستین چیزی که مرا تکان داد، آثار متفکر ایتالیایی قرن هجدهم، جامباتیستا ویکو، بود. به نظر من، او نخستین فیلسوفی بود که مفهوم فرهنگ در خاطرش صورت بست. ویکو می خواست ماهیت شناخت

تاریخی و خود تاریخ را بفهمد. آری، می‌شد تا جایی که پای دنیای خارج در میان بود، به علوم طبیعی تکیه کرد؛ ولی تنها چیزی که از علوم طبیعی به دست می‌آمد شرح رفتار سنگ یا میز یا ستاره یا مولکول بود. هنگامی که درباره گذشته می‌اندیشیم، از رفتار فراتر می‌رویم؛ می‌خواهیم بفهمیم موجودات بشری چگونه می‌زیستند، و این به معنای فهم انگیزه‌ها و ترسها و امیدها و بلندپروازیه‌ها و مهر و کین ایشان است؛ می‌خواهیم بدانیم در برابر چه کسی دست به دعا برمی‌داشتند و چگونه مکونات ضمیرشان را در قالب شعر و هنر و دین ابراز می‌کردند. و به این جهت قادر به چنین کاری می‌شویم که خودمان انسانیم و حیات درونی خویش را نیز بر چنین اساسی درک می‌کنیم. می‌دانیم که سنگ یا میز چگونه رفتاری دارد زیرا آن را مورد مشاهده قرار می‌دهیم و حدسهایی می‌زنیم و صحت و سقم آن حدسها را می‌سنجیم؛ اما نمی‌دانیم چرا سنگ می‌خواهد چنین باشد، و در واقع تصور می‌کنیم اصولاً سنگ توانی برای خواستن یا هر قسم آگاهی دیگر ندارد. ولی می‌دانیم که چرا خود چنینیم که هستیم، و چه می‌جوییم، و چه ما را سرخورده و ناکام می‌کند، و چه چیز بیانگر عمیقترین احساسات و اعتقادات ماست. بیش از آن درباره خویش می‌دانیم که هرگز ممکن است در آینده درباره سنگها یا جویبارها بدانیم.

معرفت حقیقی معرفت به این است که چرا چیزها چنینند که هستند، نه صرفاً شناخت اینکه چیستند؛ و هرچه بیشتر در این باب تعمق کنیم، بیشتر پی می‌بریم که پرسشهای یونانیان عهد هومر غیر از پرسشهای رومیان بود، و پرسشهای رومیان با پرسشهای مسیحیان قرون وسطا یا عصر فرهنگ علمی در قرن هفدهم یا ایام خود ویکو در قرن هجدهم تفاوت داشت. پرسشها فرق می‌کنند، پاسخها فرق می‌کنند، آرزوها فرق می‌کنند، کاربرد زبان و نمادها فرق می‌کند، و

پاسخها به یک دسته از پرسشها جوابگوی پرسشهای سایر فرهنگها نیستند و حتی چندان ربطی به مسأله ندارند. البته ویکو شخصاً کاتولیک مؤمن و مقدسی بود و عقیده داشت که تنها کلیسا قادر به پاسخ‌گفتن به مسائل است. اما این مانع بیان این فکر بدیع او نشد که فرهنگها با یکدیگر تفاوت می‌کنند، و آنچه در نظر یک یونانی قرن پنجم [پیش از میلاد] اهمیت داشت، غیر از چیزی است که نزد یک سرخپوست یا یک چینی یا یکی از دانشمندان قرن هجدهم در آزمایشگاه اهمیت دارد؛ و لذا نظرگاه‌های این کسان غیر از یکدیگر است و هیچ پاسخ عمومی به کلیه مسائلشان وجود ندارد. بدیهی است فطرت انسانی مشترکی هست، وگرنه مردم فلان عصر قادر به فهم ادبیات یا هنر عصر دیگر - یا، از همه مهمتر، قوانین سایر اعصار - نمی‌بودند که ویکو چون حقوقدان بود درباره آن بیشترین اطلاعات را داشت. ولی این مانع وجود انواع فراوان تجربه‌های فرهنگی نمی‌شد. از این رو، می‌بینیم گرچه فلان قسم فعالیت با فلان گونه فعالیت دیگر در درون همان فرهنگ مرتبط است، اما چنین رابطه نزدیکی با فعالیت مشابه در فرهنگ دیگر ندارد.

هردر

سپس آثار فیلسوف و شاعر آلمانی، یوهان گوتفرد هردر، را خواندم که افکارش بمراتب بیشتر به موضوع ربط داشت. هردر نخستین کسی نبود (این افتخار به استادش یوهان گئورگ هامان تعلق می‌گیرد) که گفت، برخلاف نظر متفکران فرانسوی آن روزگار، حقایق همه جا و همه وقت صادق و شبهه‌ناپذیری وجود ندارند که در مورد جمیع آدمیان صدق کنند، و اختلافات صرفاً از خطا و توهم سرچشمه نمی‌گیرند، و حقیقت یکی و جهانگیر نیست، یعنی (به قول و نسان دو لِرَن) «آنچه در هر زمان و مکان همه کس به آن اعتقاد بورزد». هردر

معتقد بود که فرهنگهای مختلف جوابهای مختلف به مسائل محوری خویش می‌دهند. او به علوم انسانی، یعنی حیات روحی و معنوی، بیش از دنیای خارج توجه و علاقه داشت، و اعتقاد راسخ پیدا کرد که آنچه نزد یک پرتغالی صادق است ضرورتاً در نظر یک ایرانی راست نیست. منتسکیو نیز خواسته بود چنین چیزی بگوید، ولی حتی او نیز که معتقد بود محیط (یا آنچه به آن «اقلیم» می‌گفت) به آدمیان شکل می‌بخشد، سرانجام کلیت و عمومیت را اصل قرار داد - بدین معنا که عقیده پیدا کرد حقایق محوری جاودانند، ولو پاسخهای مسائل محلی و گذرا با هم فرق داشته باشند. هر در بر این قول بود که هر فرهنگی دارای «گرانیگاه» خودش است^۱، و مراجع و مستندات خودش را دارد، و هیچ دلیلی نیست که فرهنگها با هم بجنگند؛ تساهل جهانی و همگانی باید امکان‌پذیر شود، ولی یکی شدن و برانگیز است. هیچ چیزی از امپراتوری طلبی بدتر نیست. روم که تمدنهای بومی آسیای صغیر را خرد کرد تا فرهنگ رومی واحد و یکسانی به وجود آورد، مرتکب جنایت شد. جهان گلستانی پهناور است که در آن گلها و گیاهان گوناگون، هریک به طرز خود و با مدعیات و حقوق و گذشته و آینده خویش، می‌رویند. پس نتیجه می‌گیریم که صرف نظر از اینکه آدمیان در چه چیز مشترک باشند - و البته تا حدی فطرت مشترکی هست - هیچ پاسخی وجود ندارد که همه جا و همه وقت صدق کند و همان قدر برای یک فرهنگ معتبر باشد که برای فرهنگ دیگر.

هر در پدر ناسیونالیسم فرهنگی است. او ناسیونالیست سیاسی نبود (آن قسم ناسیونالیسم هنوز در عصر او به وجود نیامده بود)، اما به استقلال فرهنگها و نیاز به حفظ جنبه منحصربه‌فرد هریک عقیده داشت. معتقد بود که میل به تعلق به یک فرهنگ - یعنی همان چیزی

که گروه یا ایالت یا ملتی را متحد می‌سازد - یکی از نیازهای اساسی آدمی و به عمق میل به خوردنی یا نوشیدنی یا آزادی است؛ و این نیاز به تعلق به جماعتی که در درون آن می‌فهمید دیگران چه می‌گویند و می‌توانید آزادانه حرکت کنید، و با جماعت بستگیهای عاطفی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی دارید، اساس زندگی انسانی پخته و تکامل یافته است. هر در نسبی‌گرا نبود، هر چند بسیاری از اوقات بدین صفت متصف می‌شود؛ او معتقد بود در اساس بعضی هدفها و قواعد رفتار انسانی وجود دارند، اما در فرهنگهای مختلف صورتهای بکلی مختلف پیدا می‌کنند و، بنابراین، گرچه احیاناً برخی مماثلتها و همانندیها هست که هر فرهنگ را برای دیگری قابل فهم می‌سازد، فرهنگها را نباید با یکدیگر اشتباه کرد - بشر یکی نیست، بسیار است، و پاسخهای مسائل نیز بسیارند، هر چند امکان دارد ماهیت محوری و یگانه‌ای وجود داشته باشد که همه در آن شریک باشند.

رمانتیسم و فرزندان آن

این اندیشه را رمانتیکها بیشتر توسعه دادند و به چیزی یکسره نو و ناآرامی برانگیز قائل شدند. گفتند آرمانها آفریده انسانند، نه حقایق عینی و خارجی که در آسمانها رقم خورده و نیازمند باشند که آدمیان به فهم و تقلید و اعمال آنها کامیاب شوند. ارزشها را آدمیان نیافتند، بلکه ساختند؛ کشف نکردند، ایجاد کردند. این بود آنچه بعضی از رمانتیکهای آلمانی یقیناً به آن معتقد بودند، در مقابل سطحی‌نگری فرانسویان که به عینیت‌دادن و عمومیت‌بخشیدن گرایش داشتند. مهم، یکتایی بود. شاعر آلمانی به آلمانی شعر می‌گوید، به زبانی که در جریان نوشتن تا حدی آن را می‌آفریند؛ نمی‌توان گفت او صرفاً نویسنده‌ای در زبان آلمانی است. هنرمند آلمانی پدیدآورنده نقاشی و شعر و رقص آلمانی است - و همین‌طور در تمام فرهنگهای دیگر.

1. Herder's *sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan (Berlin, 1877-1913), vol. 5, p. 509.

آلکساندر هرتسن، یکی از متفکران روس، روزی پرسید: «آواز پیش از آنکه خوانده شود، کجاست؟»^۱ واقعاً کجا؟ پاسخ این است که «هیچ کجا» — انسان آواز را با خواندن آن، با ساختن آن، می‌آفریند. به همین سان، زندگی — کسانی که زندگی می‌کنند زندگی را می‌آفرینند. این تعبیری زیبایی‌شناسانه از اخلاق و زندگی است، نه کاربرد مدلهای جاودان. آفرینش یعنی همه چیز.

همه‌قسم نهضتهای مختلف — آنارشیسم، رمانتیسم، ناسیونالیسم، فاشیسم، قهرمان پرستی — از همین جا سرچشمه گرفت. من خود — ولو ناآگاهانه — ارزشهایی را که بدانها باور دارم، می‌سازم. ولی این «من» کیست؟ در نظر رمانتیکهای پیرو بایرون، «من» یعنی فرد مستقل، بیگانه، ماجراجو، یاغی، کسی که از تبعیت از جامعه و ارزشهای پذیرفته سر باز می‌زند و به راه خودش می‌رود؛ راهی که ممکن است به ناپودی او بینجامد، اما بهتر از هم‌رنگی با جماعت و اسارت در زنجیر بیمایگی است. اما در نظر سایر متفکران، «من» چیزی بمراتب فلسفی‌تر می‌شود. «من» یعنی جمع، یعنی ملت، مذهب، حزب، طبقه، یعنی بنایی بزرگ که من در آن سنگی بیش نیستم، یعنی موجودی انداموار که من فقط تکه ناچیز زنده‌ای در آن محسوب می‌شوم. اوست که آفریننده است؛ اهمیت من تنها تا جایی است که به نهضت، به نژاد، به ملت، به طبقه، به مذهب تعلق بگیرم؛ در درون این «آبرشخص»، که زندگی من با آن پیوندانداموار خورده است، من به عنوان فرد حقیقی معنایی ندارم.

ناسیونالیسم در آلمان از همین برمی‌خیزد. فلان کار را می‌کنم زیرا آلمانی‌ام و شیوه زندگی آلمانی جز این نیست، نه به این جهت که آن کار خوب است یا درست است یا دوست دارم بکنم. همین طور

1. A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh* (Moscow, 1954-66), vol. 6, pp. 33 and 335.

آگزیستانسیالیسم یا فلسفه وجودی جدید — فلان کار را می‌کنم چون به این شکل از وجود متعهد و ملتزم شده‌ام. هیچ چیز مرا وادار نمی‌کند — فلان کار را می‌کنم نه به این دلیل که فرمانی از خارج است که به آن گردن می‌نهم، یا به دلیل اینکه قاعده‌ای عام است و باید از آن پیروی کنم، بلکه به این جهت که زندگی‌ام را خود به این طرز می‌آفرینم یا ایجاد می‌کنم؛ و چون چنینم که هستم، به آن جهت می‌دهم و خود مسؤولیت آن را بر عهده دارم. این انکار ارزشهای عام، این تأکید بر اینکه فرد عنصری در یک «آبرخود» بیش نیست و باید به آن وفادار بماند، یکی از لحظه‌های خطرناک تاریخ اروپاست و به بسیاری چیزهای ویرانگر و شوم در عصر جدید انجامیده است. خاستگاه آن همین جاست، همین تأملات و نظریه‌های سیاسی نخستین رمانتیکهای آلمان و مریدانشان در فرانسه و دیگر جاها.^۱

من حتی یک لحظه هم آن «آبرخود» را قبول نداشتم، اما به اهمیت آن در اندیشه و عمل در عصر جدید آگاه بودم. ایمان محوری در تفکر آدمی، آن‌گونه که خلاصه آن پیشتر به نظر رسید، این بود که حقیقت برای جمیع آدمیان جهانگیر و جاوید است. شعارهایی مانند «نه من، حزب من» یا «نه من، مذهب من» یا «میهن من، حق یا

۱. رمانتیکها بر این نظر بودند که تصور محورهای فعالیت تاریخی که خود به حرکت درمی‌آیند و بر اساس شرایط خودشان به جلو خیزبرمی‌دارند، نهایتاً تصویری ذهنی است. موجودات بایرونی و تا حدی شیطانی که با جامعه درجنگند، یا قهرمانانی که پیرامون خویش به گروه‌های پیروان (مانند گروه دزدان در نمایشنامه شیلر) یا ملتها شکل می‌دهند (ملت‌سازی همچون لوکورگوس [قانونگذار اسپارتی] یا موسی که آنقدر مورد تحسین ماکیاولی بودند و در عصر جدید نیز نظایری داشته‌اند)، همه موجوداتی بی‌اعتنا به قواعد و خودسرند که مطابق الگوهای آزادانه اختراع شده، دست به ایجاد و ابداع می‌زنند. متفکرانی از قبیل هگل و مارکس سخت با این نظر مخالف بودند و هر یک به طرز خودشان تعلیم می‌دادند که پیشرفت باید برطبق قوانین آهنگین تکامل تاریخی صورت بگیرد؛ خواه تکامل مادی چنانکه مارکس می‌گوید، و خواه تکامل روحی آن‌گونه که هگل به آن قائل است. تنها بدین طریق ممکن است قوای انسانی از چنگ سائقه‌های غیرعقلانی رهایی یابد، و حاکمیت عدالت و حریت و فضیلت و سعادت و استکمال هماهنگ نفس آغاز گردد. فکر پیشرفت محترم و دگرگونی‌ناپذیر، میراث سنت یهودی-مسیحی است، اما منهای مشیت‌کاوش‌ناپذیر ایزدی و یوم‌الحساب در آخرت برای جداکردن نیکان از بدان.

ناحق» زخمی بر آن ایمان بشر زد که او هرگز از اثر آن کمر راست نکرد. آدمی کنشگر است نه کنش پذیر، روحی دائم‌التحرک و خودآفرین و ذاتاً متحرک است، درامی است خودپدیدآورنده در چندین پرده که، به گفته مارکس، سرانجام با رسیدن به نوعی کمال پایان خواهد یافت. اینها همه از انقلاب رمانتیسم نتیجه می‌شود. من این تعبیر فلسفی کوه‌پیکر از زندگی انسان را بكل رد می‌کنم - من همچنان تجربی مسلکم، و فقط چیزی را می‌دانم که بتوانم آن را تجربه کنم، یا به تصور خودم قادر به تجربه آن باشم، و اصلاً به وجودات فوق فردی ایمان ندارم. با اینهمه، اقرار می‌کنم که آن تعبیر به وجهی که خواهم گفت در من تأثیر کرد.

کثرت‌گرایی

به این نتیجه رسیدم که آرمانها نیز مانند فرهنگها و خویها، متعدد و متکثرند. من نسبی‌گرا نیستم؛ نمی‌گویم «من قهوه را با شیر دوست دارم، شما بدون شیر؛ به همان نحو نیز من مهربانی را می‌پسندم، شما اردوگاه‌های کار اجباری و مرگ را ترجیح می‌دهید.» نمی‌گویم هریک از ما ارزشهای خودش را دارد که چیرگی ناپذیر و غیرقابل ادغام است. معتقدم چنین سخنی درست نیست. اما معتقدم ارزشهایی که انسانها می‌توانند در جست‌وجوی آنها باشند و هستند، متعدد و متکثر و مختلفند. شمارشان بی‌نهایت نیست، زیرا تعداد ارزشهای انسانی، ارزشهایی که بتوانم به دنبالشان باشم و در عین حال شباهتم را به انسان حفظ کنم، متناهی است - فرض کنید ۷۴ یا شاید ۱۲۲ یا ۲۶ عدد - اما هرچه باشد متناهی است. تفاوتی که این امر ایجاد می‌کند از این جهت است که اگر کسی به دنبال یکی از این ارزشها باشد، من که در تعقیب آن نیستم می‌توانم بفهمم که او چرا پیگیر آن است، و اگر من نیز در شرایط او بودم و ترغیب به پیگیری آن

می‌شدم، چه وضعی پیدا می‌کردم. امکان تفاهم بین آدمیان از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

من تصور می‌کنم این ارزشها عینی است؛ به عبارت دیگر، ماهیت و تعقیبشان جزئی از این است که انسانیت چیست که خود این امر یکی از داده‌های عینی است. این واقعیت که مرد مرد است و زن زن، و نه سگ یا گربه یا میز یا صندلی، واقعیتی عینی است؛ و بخشی از این واقعیت عینی این است که بعضی ارزشهای معین وجود دارند، و نه ارزشهای دیگر، که آدمیان می‌توانند در عین انسان ماندن، به دنبال آنها باشند. اگر من مرد یا زنی باشم با نیروی تخیل کافی (نیروی تخیل لازم است)، می‌توانم خیال کنم وارد نظامی از ارزشها شده‌ام که از آن من نیست، ولی انسانهایی هستند که در عین انسان ماندن، آن ارزشها را می‌خواهند و من با ایشان رابطه برقرار می‌کنم زیرا در بعضی ارزشها با آنان شریکم؛ زیرا آدمیان جملگی باید دارای ارزشهای مشترک باشند و گرنه دیگر انسان نخواهند بود، و همچنین باید دارای ارزشهای مختلف باشند و گرنه دیگر مختلف نخواهند بود که در واقع هستند.

به این دلیل است که کثرت‌گرایی نسبی‌گرایی نیست؛ ارزشها متعدد ولی عینی و بخشی از ماهیت انسانند، نه آفریده دلخواه قوه و همیه در ذهن آدمیان. با اینهمه، ممکن است من پیرو یک دسته از ارزشها و متنفر از ارزشهای دیگر باشم و آنها را سبب لطمه به یگانه‌شکلی از زندگی بیندارم که می‌توانم پیش بگیرم و برای خودم و دیگران تحمل‌پذیر بدانم. در این صورت امکان دارد به ارزشهایی که نمی‌پسندم بتازم، و، در موارد حاد، حتی برای مبارزه با آنها به جنگ بروم. مع‌هذا، من هنوز آن ارزشهای منفور را چیزی می‌دانم که آدمیان را به طلب برمی‌انگیزند. من از ارزشهای نازیها بیزارم، اما می‌توانم بفهمم که چگونه ممکن است کسی بر پایه اطلاعات غلط و اعتقادات کاذب درباره واقعیت، ارزشهای آنان را یگانه راه رستگاری بداند. البته

باید با چنین ارزشها، ولو در صورت لزوم از طریق جنگ، مبارزه کرد؛ اما من، برخلاف بعضی از مردم، نازیها را به معنای حقیقی کلمه بیمار یا دیوانه نمی دانم؛ فقط معتقدم اشتباه را به درجه شرارت رسانده اند، و درباره واقعیات - مثلاً در این اعتقاد که برخی افراد از انسان پست ترند، یا محور همه چیز نژاد است، یا فقط نژادهای شمال اروپا براستی از آفرینندگی برخوردارند، الی آخر - یکسره بر خطا و گمراهی توجیه دارم که وقتی آموزش و پرورش دروغین و وهم و خطای گسترده به حد کافی برسد، چگونه ممکن است انسانها انسان بمانند ولی در عین حال مرتکب فجیع ترین جنایتها شوند.

اگر کثرت گرایی صحیح و معتبر باشد، و اگر وجود احترام میان نظامهای مختلف ارزشی که ضرورتاً با یکدیگر سر دشمنی ندارند در دایره امکان بگنجد، نتیجه ای که لازم می آید تساهل و پیامدهای لیبرالی است. این نتایج نه از وحدت گرایی به دست می آید (که می گوید تنها یک دسته از ارزشها صادقند و بقیه جملگی کاذب)، و نه از نسبی گرایی (که می گوید ارزشهای من به من تعلق دارند و ارزشهای شما به شما، و اگر این دو با هم تعارض پیدا کنند جای تأسف است، و هیچ یک از ما نمی تواند مدعی شود که حق با اوست). کثرت گرایی سیاسی من محصول مطالعه و یکو و هر در و فهم ریشه های رمانتیسم است. رمانتیسم خشن و بیمارگونه آنقدر جلو رفت که جایی برای تساهل و بردباری در میان انسانها باقی نگذاشت.

همین طور ناسیونالیسم البته حس تعلق به یک ملت، به نظر من، کاملاً طبیعی است و نه تنها نباید محکوم شود، بلکه حتی انتقاد از آن روا نیست. ولی اگر به حد برافروختگی و التهاب برسد - اگر کسی بگوید ملت من بهتر از ملت توست، من می دانم به دنیا چگونه باید شکل داد و تو باید تسلیم شوی چون نمی دانی، چون از من پایبندی، چون ملت من در صدر است و ملت تو بسیار بسیار پایبندتر و باید

به عنوان مواد و مصالح در اختیار ملت من باشد که تنها ملتی است که حق دارد بهترین جهان ممکن را ایجاد کند - آنگاه ناسیونالیسم نوعی زیاده روی بیمارگونه می شود که می تواند به فجایع تصورناپذیر بینجامد و انجامیده است، و با آن قسم کثرت گرایی یا پلورالیسمی که تاکنون توصیف می کردم یکسره منافات دارد.

ذکر این نکته نیز ممکن است جالب نظر باشد که بعضی ارزشها در دنیا که ما قبول داریم، احیاناً به دست نخستین رمانتیکها ایجاد شدند و پیشتر وجود نداشتند؛ مثلاً این فکر که تنوع خوب است، و جامعه ای که افراد در آن به بسیاری عقاید قائلند و قائلان به عقاید مختلف با یکدیگر مدارا می کنند بهتر از جامعه ای یکدست و یکنواخت است که همه در آن مکلف به گردن نهادن به یک عقیده اند. تا پیش از قرن هجدهم، هیچ کس ممکن نبود تن به چنین چیزی بدهد: حقیقت یکی بود و تنوع و تعدد، دشمن آن. همین طور، این فکر که صداقت و صمیمیت نیز یکی از ارزشهاست، از امور نوپدید است. البته نظر این بود که شهید راه حقیقت شدن همیشه درست است، ولی فقط راه حقیقت. در نظر کاتولیکها، مسلمانانی که در راه اسلام جان خود را فدا می کردند، موجوداتی بدبخت و نادان و گمراه بودند که به خاطر مهملات و اباطیل می مردند؛ همین طور پروتستانها و یهودیان و مشرکان؛ و این واقعیت که چنین کسان صادقانه و صمیمانه پایبند معتقداتشان بودند بهبودی در احوالشان نمی داد - آنچه اهمیت داشت این بود که کسی بر حق باشد. در کشف حقیقت نیز مانند تمام شئون دیگر زندگی، مهم موفقیت بود نه انگیزه. فرض کنید کسی به شما بگوید من معتقدم دو دو تا مساوی است با هفده؛ و کس دیگری بگوید «او این حرف را برای این نمی زند که شما را عصبانی کند، یا برای اینکه خودی نشان دهد، یا برای اینکه پول گرفته که چنین حرفی بزند - او حقیقتاً به آن ایمان دارد؛ مؤمنی صادق و صمیمی است.»

شما خواهید گفت «این حرف بهبودی در قضیه نمی‌دهد؛ آنچه او می‌گوید مزخرف و برخلاف عقل است.» حرفهای پروتستانها عیناً به نظر کاتولیکها همین‌طور می‌آمد و بالعکس. هرچه صادقانه‌تر و صمیمانه‌تر، خطرناکتر؛ هیچ امتیازی به صداقت و صمیمیت تعلق نمی‌گرفت تا وقتی این فکر شایع‌تر شد که برای هر سؤالی بیش از یک جواب وجود دارد، یعنی کثرت‌گرایی. این بود آنچه سبب شد که ارزش به انگیزه تعلق بگیرد نه به نتیجه؛ به صداقت و صمیمیت تعلق بگیرد نه به موفقیت.

دشمن کثرت‌گرایی، وحدت‌گرایی یا یکتائینی است، یعنی این اعتقاد دیرینه که حقایق تنها به یک طریق با هم هماهنگی پیدا می‌کنند، و هر چیزی اگر اصالت و حقیقت داشته باشد، سرانجام باید با آن سازگار شود. این اعتقاد با آنچه کارل پوپر آن را اصالت ماهیت می‌نامد و ریشه همه شرور و آفات می‌داند، متفاوت است، ولی شباهت و قرابتی هم با آن دارد. نتیجه‌ای که می‌دهد این است که دانایان باید فرمان برانند. کسانی که پاسخ بعضی از مسائل بزرگ بشر را می‌دانند فرمانشان باید مطاع باشد، زیرا فقط آنان می‌دانند که جامعه چگونه باید سامان بیابد و هر کسی چگونه باید زندگی کند و فرهنگ چگونه باید رشد و پرورش داده شود. این همان اعتقاد قدیمی افلاطون به شاه فیلسوف یا حاکم حکیمی است که حق دارد بر دیگران فرمان براند. همیشه متفکرانی وجود داشته‌اند قائل به اینکه فقط کافی است زمام امور به دست عالمان، یا اشخاص بهره‌مند از آموزش علمی، سپرده شود تا کار دنیا بهبود عظیم پیدا کند. در پاسخ این سخن باید بگویم که هرگز هیچ عذر یا حتی دلیلی بهتر از این آورده نشده برای استبداد نامحدود خواص یا نخبگانی که آزادیهای اساسی را از اکثریت خلق می‌زدند.

گفته‌اند در قدیم مردان و زنان رامی‌آوردند و در پای انواع

خدایان قربان می‌کردند؛ امروزه بتهای جدید، یعنی «ایسم»ها، جانشین آن خدایان شده‌اند. درد رساندن، کشتن، شکنجه‌دادن عموماً و حقاً محکوم می‌شود؛ ولی اگر من نه برای سود شخصی، بلکه در راه فلان «ایسم» – سوسیالیسم، ناسیونالیسم، فاشیسم، کمونیسم، معتقدات تعصب‌آمیز و متحجر مذهبی، به خاطر پیشرفت یا تحقق قوانین تاریخ – دست به این اعمال بزنم، کار درستی کرده‌ام. اغلب انقلابیان، پنهان یا آشکار، معتقدند که برای ایجاد جهان آرمانی، چند تخم مرغ باید بشکنند، وگرنه املت درست نمی‌شود. تخم‌مرغها را البته می‌شکنند – و هیچ‌گاه مانند عصر ما، نه به این خشونت و نه این‌گونه در همه جا – اما املت از دسترس به دور می‌ماند و همچنان در فضای نامتناهی دورتر می‌شود. این یکی از نتایج قهری وحدت‌گرایی لگام‌گسیخته به قول من است – یا به قول بعضی، تعصب و تحجر – ولی به هر حال، ریشه هر تندروی و افراط وحدت‌گرایی است.

آزادی

در دهه ۱۹۵۰، من دو سخنرانی صرف موضوع آزادی سیاسی کردم. دومین سخنرانی، زیر عنوان «دو مفهوم آزادی»^۱، خطاباً افتتاحیه استادی من در دانشگاه آکسفورد بود. جان کلام، فرق میان دو مفهوم منفی و مثبت آزادی یا اختیار بود (دو اصطلاح آزادی و اختیار را مترادفاً به کار برده بودم). مقصودم از آزادی منفی، نبود موانعی بود که جلو عمل انسان را بگیرند. جدا از موانعی که قوانین زیست‌شناسی

۱. این سخنرانی ("Two Concepts of Liberty") در ۱۹۵۸ ایراد شد و اکنون در دو مجلد به نام و نشان زیر در دسترس خوانندگان است:

Four Essays on Liberty (Oxford University Press, 1969); *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (Farrar, Straus and Giroux, 1998).

[مجلد اول، به نام چهار مقاله درباره آزادی (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸)، به قلم آقای محمدعلی موحد به فارسی ترجمه شده است. (مترجم)]

وفیزیولوژی و روانشناسی حاکم بر بشر ایجاد می‌کنند، موانعی نیز که آدمی عمداً یا سهواً به وجود می‌آورد به ناپودی آزادی سیاسی می‌انجامد که موضوع محوری سخنرانی من بود. دامنه آزادی منفی بستگی دارد به شدت و ضعف این‌گونه موانع ساخته بشر، یعنی به اینکه من تا چه درجه آزادم در فلان راه پیش بروم بی‌آنکه نهادها یا انضباطهای ساخته بشر، یا فعالیت‌های اشخاص خاص، مانع من از این کار شوند.

کافی نیست بگویم آزادی منفی به معنای این است که من هرچه دلم خواست بکنم، زیرا در این صورت می‌توانم صرفاً از رواقیان روزگار باستان پیروی کنم و هر میل و تمنایی را در خود بگشتم و خویشتن را به این وسیله از موانع تحقق تمنیاتم آزاد کنم. آن طریق، یعنی ترک تدریجی تمنیاتی که ممکن است به مانع برخورد کنند، عاقبت به محرومیت تدریجی آدمیان از فعالیت‌های طبیعی و زنده می‌انجامد. به عبارت دیگر، آزادترین انسانها مردگان خواهند بود، زیرا پس از مرگ، دیگر میل و تمنایی نیست و، بنابراین، مانع و رادعی نیز وجود ندارد. منظور من صرفاً این بود که آدمی در چند راه می‌تواند گام بزند، صرف نظر از اینکه به انتخاب خود چنین کند یا نه. این نخستین معنا از دو معنای اساسی آزادی سیاسی بود.

بعضی کسان در مخالفت با من گفته‌اند که آزادی نسبتی ثلاثی است، بدین معنا که کسی می‌تواند به منظور دست زدن به کار یا کارهایی، بر مانع چیره شود یا آن را از میان بردارد یا از آن رهایی پیدا کند.^۱ اما من این قول را نمی‌پذیرم. آزادنبودن، به مفهوم اساسی،

۱. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که منظور از نسبت ثلاثی (triadic relationship) در اینجا، نسبت میان شخص و کار مورد نظر او و مانع انجام آن کار است. به عبارت دیگر، به عقیده معترضان، صرف وجود دو طرف نسبت، یعنی شخص و آزادی، کافی نیست، و حد سوم نیز باید باشد، یعنی کاری با هدفی که آزادی را به خاطر آن می‌خواهیم. دلایل برلین بر رد این اعتراض، متعاقباً خواهد آمد. (مترجم)

همان چیزی است که در مورد زندانی می‌گوییم یا در مورد کسی که به درخت بسته است؛ تنها چیزی که چنین کسی می‌جوید، گسستن زنجیرها یا گریز از سلول است، بی‌آنکه پس از رهایی، ضرورتاً هدف او فعالیت خاصی باشد. البته آزادی به مفهوم گسترده‌تر، ممکن است به معنای آزادی از قید قواعد جامعه یا نهادهای آن باشد، یا آزادی از چیرگی نیروهای مادی یا معنوی زورآور، یا آزادی از شر هر چیزی که باب امکاناتی را برای عمل مسدود کند که در غیر این صورت می‌توانست باز باشد. من به این می‌گویم «آزادی از [چیزی]».^۱

دیگر مفهوم محوری آزادی، «آزادی برای [کاری]»^۲ است: پاسخ به این پرسش که «من تا کجا کنترل می‌شوم؟» آزادی منفی مرا مشخص می‌کند؛ اما این سؤال که «چه کسی مرا کنترل می‌کند؟» به دومین مفهوم آزادی مربوط می‌شود. چون از موانع ساخته آدمی سخن می‌گوییم، جایز است که بپرسیم: «تعیین‌کننده اعمال و زندگی من کیست؟ آیا خودم آزادانه به هر طریقی که برگزینم، چنین می‌کنم؟ یا از جایی دیگر کنترل می‌شوم و فرمان می‌برم؟ آیا پدر و مادر و معلمان و مقامات مذهبی و مأموران پلیس فعالیت مرا تعیین می‌کنند؟ آیا تحت انضباط فلان نظام حقوقی یا نظام سرمایه‌داری یا برده‌داری یا حکومت (اعم از پادشاهی، الیگارش، دموکراسی) هستم؟ به چه مفهومی بر سرنوشت خودم سیادت دارم؟ امکان عمل من ممکن است محدود باشد، ولی چگونه محدود می‌شود؟ کسانی که راه مرا سد می‌کنند کیستند، و چقدر قدرت دارند؟»

آنچه به تحقیق در آن همت گماشتم، این دو مفهوم محوری «آزادی» بود که پی بردم با هم متفاوتند و به دو پرسش متفاوت پاسخ می‌دهند؛ با یکدیگر هم‌ریشه‌اند، ولی متعارض نیستند — پاسخ به

1. "freedom from" 2. "freedom to"

یکی ضرورتاً پاسخ به دیگری را تعیین نمی‌کند. دیدم که این دو آزادی هر دو غایت قصوای انسانند، هر دو ضرورتاً محدودند، و هر دو را می‌توان در سیر تاریخ بشر تحریف کرد. آزادی منفی را می‌توان به آزادگذاری اقتصادی تعبیر کرد، و بدین وسیله و به نام آزادی به مالکان اجازه داد زندگی کودکان را در معدنها نابود کنند، یا صاحبان کارخانه‌ها را مجاز به نابودکردن سلامت و شخصیت کارگران صنایع ساخت. اما این، به نظر من، تحریف و کژنمایی بود، نه معنایی که در اساس از مفهوم مورد بحث نزد آدمیان اراده می‌شد. به همین وجه، گفته می‌شد مضحک است به فرد تهیدست اطلاع دهیم که آزاد است در هتلی گرانقیمت اتاق بگیرد، حال آنکه قادر به پرداخت کرایه آن نیست. اما این نیز خلط مبحث بود. البته او آزاد است در چنین هتلی اتاق اجاره کند، ولی وسیله استفاده از این آزادی را در اختیار ندارد. شاید به این جهت فاقد وسیله است که نظام اقتصادی ساخته آدمی مانع او از کسب درآمد بیشتر می‌شود؛ ولی این، محرومیت از تحصیل پول است، نه محرومیت از اجاره کردن اتاق. شاید این حرف مانند مته‌به‌خشخاش گذاشتن به نظر برسد، اما محور بحث درباره آزادی اقتصادی در برابر آزادی سیاسی است.

مفهوم آزادی مثبت حتی به تحریفهای وحشتناکتری در تاریخ انجامیده است. چه کسی به زندگی من نظم و ترتیب می‌دهد؟ خود من. من؟ یعنی همین من نادان گیجی که زیرمهمیز هیجانها و سائقه‌های کنترل نشده به این سو و آن سو رانده می‌شود؟ آیا من همینم و بس؟ آیا در من «خود» عالیتر و متعقل تر و آزادتری نیست که قادر به فهم هیجانها و نادانیهها و دیگر کمبودها و چیرگی بر آنها شود؟ آیا می‌توانم به صرف تعلیم و تربیت یا فهم بیشتر به آن مقصود برسیم، فرایندی که اداره آن فقط به دست افراد خردمندتر از خودم باشد، کسانی که مرا از ژرفترین «خود» راستین «واقعی» من، از آنچه در

بهترین حالت هستم، آگاه کنند؟ این، نظر متافیزیکی معروفی است که، مطابق آن، تنها به شرطی می‌توانم براسستی آزاد و مسلط به نفس باشم که براسستی متعقل شوم (عقیده‌ای که ریشه آن به افلاطون می‌رسد)، و چون خودم به حد کافی متعقل نیستم، باید از کسانی اطاعت کنم که بواقع متعقلند و، بنابراین، می‌دانند بهترین چیز نه فقط برای خودشان، بلکه برای من نیز چیست، و می‌توانند مرا به راهی رهنمون شوند که نهایتاً «خود» راستین متعقل مرا بیدار کنند و او را در مقامی که بحق از آن اوست، یعنی مقام زمامداری، بنشانند. ممکن است احساس کنم که این مراجع مرامحضور و حتی خرد می‌کنند، ولی این توهمی بیش نیست؛ وقتی بزرگ شوم و به «خود» کاملاً پخته واقعی خویش برسم، آنگاه خواهم فهمید که اگر هنگامی که در وضع خوار و حقیر پیشین به سر می‌بردم همان قدر از خرد بهره داشتم که آنان اکنون دارند، من نیز همان خدمتی را به خویشان می‌کردم که ایشان به من کرده‌اند.

مختصر آنکه آنان از طرف من و به سود «خود» عالیتر من عمل می‌کنند که به «خود» پست ترم لگام می‌زند؛ و، بنابراین، آزادی راستین برای «خود» پایبتر چیزی نیست مگر اطاعت از ایشان، یعنی خردمندان و حقیقت‌شناسان و خواص فرزندگان؛ یا شاید اطاعت من باید از کسانی باشد که می‌فهمند سرنوشت انسان چگونه رقم می‌خورد؛ چون اگر حق با مارکس باشد، فقط حزب قادر به دریافت هدفهای عقلانی تاریخ است و باید به رغم اینکه «خود» بیچاره تجربی من به چه راهی بخواهد برود، مرا شکل دهد و هدایت کند، و تازه خود حزب را نیز باید رهبران دوراندیش هدایت کنند، و سرانجام بزرگترین و خردمندترین رهبر زمام آن را در دست گیرد.

هیچ مستبدي در جهان نیست که نتواند از این شیوه استدلال در راه شرم‌آورترین و رذیلانه‌ترین ستمگریها استفاده کند، آن هم به نام

همان «خود» آرمانی که او می‌کوشد به وسایل وحشیانه و در بادی امر اخلاقاً نفرت‌انگیز آن را به باروری برساند (البته در بادی امر فقط از نظر «خود» پایبندتر تجربی). به قول استالین، «مهندس جانهای آدمیان»^۱ بهتر از هر کس دیگری می‌داند؛ هر آنچه او می‌کند نه تنها برای این است که آنچه از دستش برمی‌آید برای ملتش بکند، بلکه هر کاری که می‌کند به نام ملت می‌کند؛ همان کاری را به نام ملت می‌کند که ملت اگر به همان درجه از فهم تاریخ رسیده بود، خود می‌کرد. این همان تحریف بزرگی است که مفهوم مثبت آزادی در معرض آن است: جباریت چه از رهبر مارکسیستی صادر شود، چه از پادشاه، چه از دیکتاتور فاشیست، چه از اولیای مذاهب یا طبقات یا دولتهای قدرتمدار، به هر حال در جست‌وجوی «خود» واقعی زندانی در درون انسانهاست و می‌خواهد آن را «آزاد کند» و به سطح فرمانروایان برساند. اینها همه برمی‌گردد به این تصور خام که برای هر سؤالی تنها یک جواب هست: اگر من پاسخ درست را می‌دانم و شما نمی‌دانید و با من مخالفید، به این جهت است که نادانید؛ اگر حقیقت را می‌دانستید، ضرورتاً به همان چیزی معتقد می‌شدید که من معتقدم؛ اگر از اطاعت من سر می‌پیچید، فقط به این دلیل است که اشتباه می‌کنید و حقیقت چنانکه به من آشکار شده به شما نشده است. این حرف برخی از

۱. استالین عبارت «مهندسان جانهای آدمیان» را روز ۲۶ اکتبر ۱۹۳۲ در خانه ماکسیم گورکی در نطقی راجع به نقش نویسندگان شوروی به کار برد که در دست‌نوشته‌ای منتشر نشده در آرشیو گورکی ضبط شده ماند. ر. ک.:

K. L. Zelinsky, "Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinyim" ("A meeting of writers with I. V. Stalin").

متن این سخنرانی نخستین بار به انگلیسی در کتاب زیر انتشار یافت:

A. Kemp-Welch, *Stalin and the Liberty of Intelligentsia*, 1928-39 (Basingstoke and London, 1991), pp. 128-131.

عبارت مورد نظر در ص. ۱۳۱ آمده است. برای مطالعه اصل روسی، ر. ک.:

"Inzheneri chelovecheskikh dush", I. V. Stalin, *Sochineniya* (Moscow, 1946-1967), vol. 13, p. 410.

هولناکترین شکل‌های ستمگری و بردگی در تاریخ بشر را توجیه می‌کند، و براسستی خطرناکترین و، بویژه در قرن ما، خشنترین تعبیر از آزادی مثبت است.

این تصور دو قسم آزادی و تحریف و کژنمایی آنها، در آن زمان به صورت محور بسیاری مذاکرات و منازعات در دانشگاه‌های غرب و دانشگاه‌های دیگر درآمد، و تا امروز هم به همان صورت هست.

جبر علی

عنوان سخنرانی دیگر من درباره آزادی، «حتمیت تاریخی»^۱ بود که در آن گفتم جبر علی یا موجبیت علی^۲ از بسیاری سده‌های پیش، نظریه‌ای وسیعاً مقبول در میان فیلسوفان بوده است. قائلان به آن می‌گویند هر رویدادی علتی دارد و به طور اجتناب‌ناپذیر از آن لازم می‌آید. بنیاد علوم طبیعی بر همین است: قوانین طبیعت و تمام کاربردها و مصادیق آنها – یعنی سراسر مجموعه علوم طبیعی – مبتنی بر تصور نظمی ابدی است که موضوع پژوهش علوم است. ولی اگر همه طبیعت تابع این قوانین است، آیا ممکن است فقط انسان نباشد؟ فرض کنید کسی مانند اکثر مردم عادی (ولی برخلاف اغلب دانشمندان علوم طبیعی و فیلسوفان) بر این تصور باشد که وقتی از صندلی برمی‌خیزد، چون خودش تصمیم به این کار گرفته چنین کرده است، ولی مجبور نبوده است. اگر بر این تصور باشد، به او می‌گویند دچار توهم است، و گرچه کارهای لازمی که روانشناسان باید انجام دهند هنوز به انجام نرسیده است، اما روزی بالاخره خواهد رسید

۱. "Historical Inevitability": این سخنرانی در سال ۱۹۵۱ ایراد شد و در دو مجلدی که پیشتر

اشاره کردیم موجود است.

[این عنوان در ترجمه آقای موحد به «ناگزیری تاریخ» برگردانده شده است. (مترجم)]

2. determinism