

# خط سیر فکری من

نوشته آیزایا برلین

ترجمه دکتر محمدعلی حمیدرفیعی



## توضیح:

در فوریه ۱۹۹۶ آیزایا برلین نامه‌ای از اویانگ کانگ<sup>۱</sup>، استاد فلسفه دانشگاه ووهان<sup>۲</sup> چین دریافت کرد که مضمون آن دعوت از آیزایا برلین بود تا خلاصه‌ای از آرای فلسفی خود را برای ترجمه به زبان چینی به رشته تحریر درآورد. هدف چینی‌ها انتشار کتابی برای آشنا کردن فیلسوفان و دانشجویان چینی با فلسفه انگلیسی-آمریکایی معاصر بود. برلین از زمان انتشار "در جستجوی نمونه برین"<sup>۳</sup> در نیویورک ریویو<sup>۴</sup> (۱۹۹۸) - که سپاسنامه او به مناسبت دریافت نخستین جایزه آگنلی<sup>۵</sup> به خاطر خدماتش به علم اخلاق بود - مطلب مهمی ننوشته بود اما پیشنهاد چینی‌ها توجه او را جلب کرد، بررسی مورد نظر را جدی گرفت و خود را موظف دید که جواب نامه را بدهد... و چنین بود که با یک ورقه یادداشت نشست و مطالبش را روی نوار ضبط کرد، و سپس از تأیید نهایی متن پیاده شده و انجام پاره‌ای اصلاحات، طبق عادت همیشگی که علاقه‌ای به بازخوانی متن‌های نوشته خود نداشت، گفت که اصلاً میل ندارد متن را دوباره ببیند. همین متن آخرین نوشته آیزایا برلین است.

دست اندرکاران تهیه کتاب در چین از برلین درخواست کردند که برای راهنمایی خوانندگان چینی متن را حاشیه نویسی کند و مطالبی را توضیح دهد اما برلین ایشان را به دو مقاله قبلی خود حواله داد: مقاله مربوط به پذیرش جایزه آگنلی و مقاله "نمونه برین اراده

رمانتیک“<sup>۶</sup>. هر دو این نوشته‌ها در مجموعه مقالات او چوب کز بشریت<sup>۷</sup> آمده است. این مجموعه را انتشارات دانشگاه در سال ۱۹۹۰ تجدید چاپ کرده است.

هنری هاردی<sup>۸</sup>

### (۱)

## فلسفه آکسفورد پیش از جنگ جهانی دوم

علاقه من به فلسفه وقتی آغاز شد که در دهه ۲۰ و اوایل دهه ۳۰ در آکسفورد دانشجوی دوره لیسانس بودم: آن روزها فلسفه بخشی از برنامه درسی دوره لیسانس بود و بسیاری از دانشجویان آکسفورد به دنبال یادگیری فلسفه بودند. در نتیجه علاقه مستمری که به این رشته نشان داده بودم در سال ۱۹۳۲ مرا به تدریس فلسفه گماشتند. طبیعی است که دیدگاه‌های من در آن زمان از نوع مباحثی متأثر بود که میان فلسفه‌دانان آن روز آکسفورد رواج داشت. در فلسفه، بسیاری مسایل دیگر هم مطرح بود اما موضوعاتی که من و همکارانم روی آنها فکر می‌کردیم نتیجه بازگشت به تجربه باورایی بود که پیش از جنگ جهانی اول بر فلسفه انگلستان تسلط داشت و بیشتر، از دو فیلسوف معروف کمبریج، جی. ای. مور و برتراند راسل تأثیر می‌گرفت.

### بازگشت - باوری<sup>۹</sup>:

اولین موضوعی که از میانه تا پایان دهه ۳۰ ما را به خود مشغول داشته بود ماهیت “معنی” و نسبت آن با حقیقت و دروغ، و با آگاهی و عقیده بود، و بویژه آزمون “معنی” بر اساس اثبات‌پذیری گزاره‌هایی که “معنی” به وسیله آنها بیان می‌شود. توجه به این موضوع را اعضای مکتب وین باعث شدند که خود از مریدان راسل بودند و به شدت تحت تأثیر متفکرانی چون کارناب، ویتگنشتاین و شلیک قرار داشتند. دیدگاه رایج در آن روزها این بود که “معنا”ی یک گزاره، روشی است که به مدد آن بتوان گزاره را اثبات کرد. یعنی اگر برای اثبات آنچه بیان می‌شود راهی وجود نداشته باشد، نتیجه این می‌شود که گزاره یاد شده از منظر حقیقت و دروغ قابل بررسی نیست. چنین گزاره‌ای واقعی نمی‌باشد و از این رو یا فاقد معنی است یا نشان دهنده کاربرد متفاوتی از زبان؛ چنانکه در “امر” یا “خواهش” رایج است، یا در ادبیات و شکل‌های دیگر زبان مورد استفاده قرار می‌گیرد و نسبتی با حقیقت تجربی ندارد.

من تحت تأثیر این مکتب قرار گرفتم، به این معنی که مسایل و تئوری‌هایی که مطرح می‌کرد توجه مرا به خود معطوف داشت اما هرگز مرید تمام و کمال مکتب وین نشدم. همواره اعتقاد داشتم که گزاره‌ها می‌توانند درست، غلط، معقول، مشکوک یا جالب باشند و در عین ارتباط با جهان تجربه‌پذیر بیرونی، با یک معیار قاطع قابل اثبات نباشند؛ این با آنچه مکتب وین و پیروان منطقی پوزیتیویست آن مدعی بودند فرق داشت. از آغاز احساس می‌کردم که گزاره‌های کلی به این شیوه اثبات‌پذیر نیستند، و چه در کاربرد عادی، چه در علوم طبیعی (که نمونه آرمانی مکتب وین است) می‌توانند معنی داشته باشند اما اثبات‌پذیر نباشند. اگر من بگویم "همه قوها سفیدند"، هرگز نمی‌توانم یقین داشته باشم که گفته‌ام در مورد "همه" قوها صادق است یا نه، چرا که وجود یک قوی سیاه، این تصمیم را از اعتبار تهی می‌کند. اثبات این گزاره به نظر من قابل تحقق نیست، اما گفتن این که گزاره یاد شده فاقد "معنی" می‌باشد، مسخره است. این مطلب درباره گزاره‌های فرضی و حتی فرضیه‌های اثبات نشده هم مصداق دارد؛ منظور، نوع فرضیه‌هایی است که درست یا نادرست بودنشان را با مشاهده تجربی نمی‌توان نشان داد، با این حال گزاره‌های یاد شده به وضوح دارای معنی هستند.

من به بسیاری گزاره‌های شبیه به این اندیشیده‌ام که به معنای دقیق کلمه "معنی" دارند اما معنی آنها از صافی این معیار پیشنهادی - یعنی مشاهده تجربی مستقیم - نمی‌گذرد. آنچه بعدها به فلسفه آکسفورد مشهود شد در اتاق من و در جلساتی که شبها با ای. جی. آیر، جی. ال. اوستین و استوارت همشایر داشتیم پا گرفت. حاضران که بعدها فلسفه‌دانان مشهوری شدند همه تحت تأثیر تجربه‌باوری آکسفوردی یا رئالیسم آکسفوردی قرار داشتند یعنی معتقد بودند که جهان بیرونی مستقل از انسانهای مشاهده‌گر وجود دارد. هر چند من در این مباحث شرکت فعال داشتم اما در عین حفظ روابط دوستانه با آنها همواره عنصری منتقد به حساب می‌آمدم. هرگز اعتقادات خود را در آن دوره نهانی کنار نگذاشتم و هنوز هم بر این باور هستم که هر چند آزمایش تجربی تنها چیزی است که کلمات قادر به تبیین آن است - و هیچ واقعیت دیگری وجود ندارد - "اثبات‌پذیری"، تنها معیار یا معقول‌ترین معیار علم، عقیده یا فرضیه نیست. این باور در سراسر زندگی با من همراه بوده و بر هر چه که به آن اندیشیده‌ام تأثیر گذاشته است.

از موضوع‌های دیگری که توجه همکاران جوانم را به آن جلب کردم وضعیت گزاره‌هایی بود مثل: "رنگ صورتی به قرمز روشن بیشتر شبیه است تا به رنگ سیاه." در صورت تعمیم،

بدیهی است که هیچ تجربه‌ای این گزاره را ابطال نمی‌کند چرا که نسبت میان رنگهای مریی ثابت است. در عین حال، این گزاره کلی را نمی‌توان یک فرضیه دانست چرا که هیچ تعریفی مقدم بر این گزاره دیده نمی‌شود، و از همین رو به حوزه‌های رسمی منطق و ریاضیات تعلق ندارد. در این دو عرصه، تنها گزاره‌های پیشاتجربی - که آن روزها توضیح و ابضحات خوانده می‌شد - راه دارند. به این ترتیب ما در قلمرویی تجربی به حقیقتی کلی رسیده بودیم. تعریف "صورتی"، "قرمز روشن" و بقیه کلمات در این گزاره چیست؟ تعریفی وجود ندارد. رنگها را تنها با مشاهده می‌شود از یکدیگر بازشناخت بنابراین تعاریفشان را تنها می‌توان در مقوله امور ظاهری قرار داد و البته از چنین تعاریفی هیچ نتیجه منطقی حاصل نمی‌شود، و این به شکل قدیمی گزاره‌های ترکیبی کانت بسیار شبیه است. من و دوستانم چند ماه درباره این شباهتها بحث می‌کردیم. من به این نتیجه رسیدم که گزاره یاد شده اگر دقیقاً پیشاتجربی نیست، به خودی خود "درست" است و نقیض آن قابل فهم نیست. این که آیا همکارانم دوباره این مطلب را طرح کرده باشند یا نه، خبر ندارم اما مطلب یاد شده به طور جدی وارد مباحثاتی شد که آن روزها داشتیم. این معنا متناظر است با دیدگاه راسل در اثری ک "محدوده‌های تجربه باوری" نام دارد.

### پدیدار - باوری<sup>۱</sup>:

موضوع عمده دیگری که معاصران من درباره آن بحث می‌کردند پدیدارباوری بود؛ یعنی طرح این سؤال که آیا تجربه آدمی تنها محدود به آن چیزی است که از طریق حواس دریافت می‌شود یا این که واقعیتی مستقل از تجربه حسی نیز وجود دارد. دیدگاه اول توسط هیوم و برکلی و در بعضی نوشته‌های میل و راسل تبلیغ می‌شد. از نظر بعضی فیلسوفان مثل لاک و پیروانش چنین واقعیتی مستقلاً وجود دارد اما به طور مستقیم قابل دستیابی نیست. فیلسوفان دیگری بر این باور بودند که جهان بیرونی واقعیتی مادی است که می‌توان آن را مستقیماً فهمید، یا برحسب مورد، آن را درک نکرد؛ این را رئالیسم می‌خواندند. رئالیسم در تقابل با آن دیدگاهی مطرح می‌شد که معتقد بود جهان به تمامی مخلوق توانایی‌های آدمی است، توانایی‌هایی چون خرد، تخیل و امثال آن. دیدگاه دوم را ایده‌آلیسم می‌خواندند که من هرگز آن را باور نداشته‌ام. آری، من هرگز به حقیقت‌های متافیزیکی ایمان نیاورده‌ام، چه آن حقیقت خردگرایانه باشد - چنانکه دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس و به شکلی کانت مدافع آن بودند - و چه حقیقت‌های ایده‌آلیسم عینی که پایه‌گذاران آن فیشته، فریدریش شلینگ و

هگل بودند که هنوز هم مریدان بسیار دارد. به این ترتیب معنی، حقیقت و ماهیت جهان محسوس موضوع‌هایی بودند که درباره‌اش می‌اندیشیدم و مطالبی در این موارد نگاشته‌ام که بعضی از آنها منتشر شده است.

یکی از پدیدارهای ذهنی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشت تلاش عمومی فیلسوفان برای یافتن قطعیت مطلق بود؛ یعنی یافتن پاسخهایی که درباره آنها نتوان تردید کرد، و باعث آرامش ذهنی می‌شوند. من از همان آغاز، این جستجو را واقع‌بینانه نمی‌دانستم. یک استدلال هر قدر هم محکم، گریزناپذیر و اثبات شده به نظر برسد، همواره می‌شود فکر کرد که عاملی بتواند آن را تغییر دهد یا نفی کند. البته در این لحظه نمی‌توان تصور کرد که آن عامل چه می‌تواند باشد؛ این تردید که بخش عمده‌ای از فلسفه به پیراهه می‌رود بر ذهنم مستولی شد.

در حالی که مشغول تدریس فلسفه و مباحثه‌های فلسفی بودم از من خواستند زندگینامه کارل مارکس را بنویسم. دیدگاه‌های فلسفی مارکس به نظر من نه اصالت داشت و نه جالب بود، اما بررسی نظرگاه‌های او منجر به آن شد که آرای فیلسوفان پیشین، بویژه فیلسوفان فرانسوی سده هیجدهم را مورد بررسی قرار دهم. این متفکران اولین دشمنان متشکل تعصب، سنت‌گرایی، دین، خرافه، جهل و اختناق بودند. درباره اصحاب دایره‌المعارف و کار بزرگی که کرده بودند احساس ستایش کردم چرا که ایشان برای رهاسازی انسان از ظلمت قدم بزرگی برداشته بودند. هر چند به تدریج با بعضی از مبانی اندیشه ایشان مخالف شدم، هرگز از ستایش من نسبت به آنها کاسته نشد و همواره با جنبش روشنگری آن عصر احساس همبستگی کرده‌ام. آنچه به آن انتقاد داشتم - از کاستی‌های تجربی که بگذریم - نتایج کار از جنبه منطقی و اجتماعی بود، و متوجه شدم که تعصب مارکس و پیروان او تا حدی از قطعیت و جزم موجود در آرای روشنگران سده هیجدهم ریشه گرفته است.

## (۲)

### تاریخ اندیشه و نظریه سیاسی

در طول جنگ در خدمت ارتش بریتانیا بودم. وقتی به آکسفورد برگشتم تا فلسفه تدریس کنم، دو مسئله مهم ذهن مرا به خود مشغول کرده بود: اولی مقوله یگانه‌انگاری<sup>۱۱</sup> بود که از افلاطون تا به امروز نظریه اصلی فلسفه غرب است، و مقوله دوم معنی و کاربرد مفهوم "آزادی"؛ به طوری که برای هر یک از این دو موضوع وقت زیادی صرف کردم و این مقولات

در سالهای بعد اندیشه مرا شکل داد.

### یگانه‌نگاری

اندیشمندانی چون هلوتیوس، هولباخ، دالامبر، کندیاک، و نیز ولتر و روسو که از پیشرفتهای چشمگیر علوم طبیعی حیرت کرده بودند به این نتیجه رسیدند که در صورت یافتن یک روش درست می‌توان حقیقت بنیادین زندگی اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و شخصی را دریافت؛ حقیقتی از آن دست که در بررسی جهان بیرونی به‌چنین کامیابی‌هایی دست یابد. اصحاب دایره‌المعارف شیوه علمی را تنها کلید دستیابی به‌چنین معرفتی می‌انگاشتند. روسو و دیگران به‌وجود حقیقت‌های جاودانه یقین داشتند که با ابزار درون‌نگرانه کشف می‌شوند، اما با همه تفاوتشان با فیلسوفان دیگر، به‌نسلی تعلق داشتند که یقین داشت در مسیر حل همه مشکلاتی قرار گرفته که انسان را از آغاز به‌سویه آورده بودند.

این اعتقاد مبین نظریه گسترده‌تری بود؛ این که برای همه پرسشهای درست، باید یک - و تنها یک - جواب وجود داشته باشد و همه پاسخهای دیگر نادرست هستند، چرا که در غیر این صورت آن پرسشها سؤالاتی واقعی نبوده‌اند. باید مسیری وجود داشته باشد که متفکران را به‌پاسخ پرسشهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی رهنمون شود. وقتی تمام پاسخهای درست به‌عمیق‌ترین پرسشهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی، تنار هم گذاشته شود، راه حل نهایی همه مشکلات هستی پیدا خواهد شد. البته انسان ممکن است هیچگاه به‌این پاسخها دست نیابد: آدمی ممکن است در راه رسیدن به‌آن پاسخها به‌خاطر احساساتش سر درگم شود، و آنقدر ابله یا بدشانس باشد که هیچ وقت به‌پاسخ نرسد. مشکل دیگری هم هست: پاسخها ممکن است دشوار باشند، ابزار مورد نیاز شاید در دسترس قرار نگیرد، چه بسا راهکارها آنقدر پیچیده باشند که کشف آنها ناممکن جلوه کند.... با همه اینها، به‌شرط این که پرسشها اصالت داشته باشند، شاید خردمندان اعصار پیشین از آن آگاه بوده‌اند و ... اگر چنین نبوده است، حتماً حضرت آدم در بهشت برین پاسخ را می‌دانسته است. اگر چنین نیز نباشد، شاید فرشتگان آن را می‌دانسته‌اند، و اگر آنان نیز از پاسخ خبر نداشته‌اند، پس پاسخ باید نزد خدا باشد. پاسخ آنجاست.

اگر پاسخ مسایل اجتماعی، اخلاقی و سیاسی کشف شود، آدمی با دانستن این پاسخ - یعنی با آگاهی از حقیقت - در پیروی از آن مشکلی نخواهد داشت چرا که وسوسه دیگری با آدمی نیست. از این راه می‌توان به‌درکی از یک زندگی کمال یافته دست یافت. شاید خود

زندگی دست یافتنی نباشد اما مفهوم آن قابلیت شکل‌گیری پیدا می‌کند. به‌گمان این اندیشمندان، در هر حال باید باور داشت که امکان یافتن پاسخ حقیقی وجود دارد.

اینگونه عقاید به‌متفکران عصر روشنگری محدود نبود؛ فیلسوفان دیگری هم همین باورها را داشتند اما روشهای پیشنهادی‌شان فرق می‌کرد. افلاطون معتقد بود که از راه ریاضیات می‌توان به‌حقیقت رسید، ارسطو شاید زیست‌شناسی را پیشنهاد می‌کرد. یهودیها و مسیحیان پاسخ را در کتاب‌های مقدس، در گفته‌های قدیسن و یا در منظر عرفان می‌جستند. گروهی حقیقت را در آزمایشگاه و با شیوه‌های ریاضی دست‌یافتنی می‌دیدند و گروهی دیگر، از جمله روسو، معتقد بودند که حقیقت را تنها در روح معصوم آدمی، در جان طفلی که فساد را تجربه نکرده، یا در روح روستایی ساده‌دل می‌توان یافت، نه نزد کسانی که جامعه و تمدن ایشان را به‌فساد کشانده است. اما آنچه همه درباره‌اش توافق داشتند این بود که قوانین مربوط به‌تکامل تاریخ را می‌توان کشف کرد. متفکران پس از انقلاب فرانسه که دستیابی به‌حقیقت را دشوارتر از اجداد ساده‌اندیش و خوش‌خیال خود می‌دیدند به‌این نتیجه رسیده بودند که در پرتو حقیقتی که به‌مدد روشهای درست طرح شود می‌توان پاسخ به‌پرسشهای مربوط به‌اخلاق، زندگی اجتماعی، سازمان سیاسی و روابط فردی را به‌دست آورد.

این همان حکمت جاوید<sup>۱۲</sup> است؛ آنچه را که متفکران، از پیش از سقراط گرفته تا همه اصلاح‌طلبان و انقلابی‌های عصر ما باور داشته‌اند. این همان قطعیتی است که اندیشه آدمی به‌مدت دو هزاره تمام بر آن تکیه کرده است، چرا که اگر برای پرسشهای ما پاسخ واقعی وجود نداشته باشد، چگونه می‌توان در عرصه‌های مختلف دانش به‌پیشرفت دست یافت؟ این پرسش، هسته اصلی تفکر منطقی و ذهنیت اروپایی در دورانی بسیار طولانی بود: اهمیتی ندارد که انسانها تا این حد با یکدیگر فرق دارند و فرهنگهایشان متفاوت است، اهمیتی ندارد که دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی افراد یکی نیست، اهمیتی ندارد که روشها، مذهب، اخلاقیات و آرای انسانها تا این حد گونه‌گون است. آری، با وجود همه این تفاوتها، برای پرسشهای عمیقی که ذهن انسان را به‌خود مشغول داشته باید پاسخی وجود داشته باشد.

نمی‌دانم چرا همیشه درباره‌ی این قطعیت و یقین شک داشته‌ام. شاید این امر به‌خلق و خوی من مربوط باشد. شاید.

## جیامباتیستا ویکو

آنچه اولین بار تعجب مرا برانگیخت ملاحظه کارهای متفکر ایتالیایی سده هیجدهم، جیامباتیستا ویکو بود. به نظر من او اولین فیلسوفی است که مسئله فرهنگها را به درستی درک کرده است. ویکو می‌خواست ماهیت دانش تاریخی و خود تاریخ را بفهمد. به نظر او، مادام که دلمشغولی ما جهان بیرونی است تکیه به علوم طبیعی بلامانع است، اما آنچه این رشته از علم می‌تواند به ما عرضه کند اطلاعاتی درباره سنگها، ستارگان، مولکولها و ... است. در تعمق راجع به گذشته، ما از مطالعه رفتار چنین پدیده‌هایی فراتر می‌رویم: می‌خواهیم بفهمیم انسانها چگونه می‌زیسته‌اند، یعنی انگیزه‌ها، دغدغه‌ها، امیدها، فزون‌طلبی‌ها، عشقها و نرفتهای ایشان را درک کنیم و ببینیم آنها چه چیزی را می‌پرستیده‌اند یا در قالب شعر، هنر و دین چگونه به بیان احساسات خود می‌پرداخته‌اند. ما به این دلیل از عهده درک این مطالب برمی‌آیم که خود انسانیم و حیات درونی خویش را در این وجوه می‌فهمیم. ما می‌دانیم رفتار یک صخره یا یک ستاره چگونه است چون آن را مشاهده می‌کنیم، سپس گمانه‌هایی می‌زنیم و سرانجام آنها را اثبات می‌کنیم، اما نمی‌دانیم انگیزه آن صخره چگونه در صخره شدن آن دخیل بوده است. البته عقیده ما این است که صخره اصولاً نمی‌تواند "انگیزه" یا هیچ نوع آگاهی دیگری داشته باشد. اما در مورد خودمان می‌دانیم که چرا اینگونه‌ایم، دنبال چه می‌گردیم، چه چیز ناراحتمان می‌کند و چه چیزی بیان‌کننده باورها و احساسات درونی ماست. البته در مقام مقایسه، دانسته‌های ما درباره خودمان بسیار بیشتر از دانش ما در مورد سنگها و چشمه‌هاست.

دانش واقعی محدود به این نیست که بدانیم هر چیزی چیست، بلکه باید بفهمیم "چرا" اینگونه است. هر چه در این مسئله بیشتر غور کنیم بهتر متوجه می‌شویم که پرسشهای یونانیان زمان هومر با سؤالاتی که رومی‌ها داشته‌اند متفاوت بوده و پرسشهای رومی‌ها با مسایل مسیحیان سده‌های میانه یا سؤالات موجود در فرهنگ علمی قرن هفدهم یا پرسشهای ویکو در سده هیجدهم فرق داشته است. پرسشها با هم تفاوت دارند، لاجرم پاسخها نیز متفاوتند؛ چنانکه آرمانها، استفاده از زبان و کارکرد نمادها هم با یکدیگر فرق دارند و پاسخهای مناسب برای یک دسته از پرسشها، جوابگوی سؤالات دیگر نیستند و اصلاً ربطی به آن سؤالات ندارند. البته ویکو کاتولیک پرهیزکاری بود و اعتقاد داشت که کلیسا می‌تواند پاسخ هر پرسشی را بدهد، اما داشتن این عقیده او را از طرح اندیشه اصیل تفاوت فرهنگها باز نداشت. ویکو متوجه بود که آنچه برای یک یونانی قرن پنجم اهمیت



داشته با مسایل و مشکلات یک بومی سرخپوست، یک چینی یا دانشمندی که در قرن هیجدهم در آزمایشگاه کار می‌کند بسیار متفاوت است، در نتیجه نگاه آنها به دنیا با هم تفاوت دارد و از این رو برای پرسشهای ایشان نمی‌توان پاسخی کلی و واحد جست. البته طبیعت مشترک انسانی یک واقعیت است و گرنه افراد نمی‌توانستند هنر و ادبیات دورانهای پیش از خود را درک کنند، اما این عنصر مشترک نمی‌تواند مانع تنوع گسترده تجارب فرهنگی باشد. به همین دلیل، در چارچوب یک فرهنگ واحد، دو فعالیت مفروض با یکدیگر ارتباط و مشابهت دارند اما با فعالیتی بیرون از آن چارچوب و متعلق به یک فرهنگ دیگر هیچ ارتباطی ندارند.

### جی. جی. هررد

سپس به مطالعه آثار متفکری دیگر پرداختیم؛ فیلسوف و شاعر آلمانی یوهان گوتفرد هررد. او اولین کسی نبود که نظرگاه معاصران فرانسوی خود را نفی کرد؛ کسانی که معتقد بودند حقایق کلی، فناپذیر و غیر قابل تردید وجود دارند که برای هر آدمی در هر جا و هر زمان مصداق دارد. فیلسوفان فرانسوی هم‌عصر هررد مدعی بودند که اگر تفاوتی به چشم می‌آید ناشی از خط، و امری خیالی است چرا که حقیقت یکی است و آن هم عام است. هررد معتقد بود که فرهنگهای گوناگون به پرسشهای اصلی خود پاسخهای متفاوت می‌دهند. او بیش از آنکه شیفته جهان بیرونی باشد به مسایل انسانی و حیات روحی انسانها توجه داشت. هررد به این نتیجه رسید که آنچه به نظر یک پرتغالی درست است لزوماً برای یک ایرانی درست نیست. موتسکیو پیش از هررد طرح این مطلب را آغاز کرده بود اما حتی او هم که عقیده داشت انسان به واسطه محیط پیرامون خود شکل می‌گیرد، در نهایت فیلسوفی کل‌گرا بود و ادعا داشت که هر چند که پرسشهای محدود و گذرا ممکن است در فرهنگهای گوناگون متفاوت باشد، حقایق اصلی جاودانه‌اند. هررد این نظریه را مطرح کرد که هر فرهنگ "کانون جاذبه" خاص خود را دارد. هیچ دلیلی وجود ندارد که فرهنگها با یکدیگر به چالش برخیزند؛ مدارای جهانی باید ممکن باشد اما یکی شدن فرهنگها عین ویرانی است. خرد هرچیز را بدتر از امپریالیسم نمی‌دانست. به عقیده او امپراتوری روم که به تمدنهای بومی آسیای صغیر هجوم برد تا یک فرهنگ رومی واحد ایجاد کند مرتکب جنایتی بزرگ شد. از نظر هررد جهان، باغی بزرگ است که در آن گلها و درختان، هر یک به شیوه خود می‌بالد، و هر یک مدعاها و حقوق، و گذشته و آینده خود را دارد. نتیجه این

تمثیل آن است که صرف نظر از وجوه مشترک میان انسانها، هیچ پاسخ عام و راستینی وجود ندارد که برای همه فرهنگها به یک اندازه معتبر باشد.

هر در پایه گذار ناسیونالیسم فرهنگی است. او ناسیونالیست سیاسی نبود (اصلاً در زمان او چیزی به این نام وجود نداشت) اما به استقلال فرهنگها و ضرورت حفظ ویژگی هر یک اعتقاد داشت. از نظر هر در میل به تعلق فرهنگی - چیزی که یک گروه، منطقه یا ملت را متحد می کند - نیازی انسانی است و به همان اندازه عمیق است که نیاز به آب و نان و آزادی احساس نیاز تعلق به جامعه ای که انسان حرف دیگران را بفهمد و با افراد دیگر پیوندهای عاطفی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی داشته باشد، از نظر هر در، مبنای زندگی انسان تکامل یافته است. هر در برخلاف آنچه مشهود است متفکری نسبی گرا نبود بلکه عقیده داشت با آنکه قواعد و اهداف بنیادینی برای رفتار آدمی وجود دارد، این قواعد و اهداف در فرهنگهای گوناگون شکلهای کاملاً مختلفی به خود می گیرند و در نتیجه علیرغم وجود قیاس ها و تشابه هایی که یک فرهنگ را برای فرهنگ دیگر قابل فهم می کند، باید مراقب بود که فرهنگها با یکدیگر خلط نشوند. نوع انسان "یکی" نیست؛ "بسیار" است و پاسخ به سوالات او نیز بسیارند هر چند ماهیتی یگانه و یکسان داشته باشند.

### رماتیسوزم و فرزندانش

آنچه هر در می گفت به وسیله رماتیکها گسترش یافت. ایشان سخنی یکسره نو و نگران کننده را به زبان آوردند: آرمانها حقیقتی عینی نیستند که در آسمان رقم خورده باشند و انسان ناگزیر به فهم، نسخه برداری و عمل به آنها باشد؛ آرمانها را انسانها خلق می کنند و ارزشها را انسان "نمی یابد"، "می سازد"؛ آنها را "کشف نمی کند"، "به وجود می آورد". این دقیقاً چیزی است که بعضی رماتیکهای آلمانی - در تقابل با تمایل ابژکتیو و کلی گرای فرانسوی ها - به آن اعتقاد داشتند؛ آنچه اهمیت داشت "یکتایی"<sup>۱۳</sup> بود. شاعری که به زبان آلمانی شعر می گوید فقط استفاده کننده از زبان نیست، بلکه تا حدودی در حال آفرینش این زبان است. هنرمند آلمانی خالق نقاشی، شعر و... هنر آلمانی است. در فرهنگهای دیگر نیز چنین است. الکساندر هرترزن متفکر روس این سؤال را مطرح می کند که: "یک آواز پیش از آنکه خوانده شود کجاست؟" زندگی را هم آنهايي خلق می کنند که آن را گام به گام می زنند. این تفسیری زیبایی شناسانه از اخلاقیات و زندگی است، نه بکارگیری انگاره های ازلی. خلاقیت یعنی همه چیز.

از همین دیدگاه بود که انواع جنبشها - آنارشیسم، رمانتیسیزم، ناسیونالیسم فاشیسم و کیش شخصیت - ریشه گرفت. "من" ارزشهای خاص خودم را - شاید ناآگاهانه - به وجود می آورم. این "من" کیست؟ از نظر رمانتیک‌های پیرو بایرون بدیهی است که این "من" فردی غریبه، ماجراجو و طاعی است که جامعه و ارزشهای پذیرفته شده را به چالش می خواند و ارزشهای ویژه خود را دنبال می کند، و این هر چند ممکن است موجب نابودی او بشود اما از معمولی بودن و تسلیم ذر برابر میانمایی بهتر است. اما از نظر متفکران دیگر "من" خاصیتی متفاوتی می یابد و چیزی مشترک می شود - مثل ملت، کلیسا، حزب، طبقه - یا همچون عمارتی که "من" یک از آجرهای آنست، اندامواره‌ای که "من" بخش زنده و کوچکی از آن را تشکیل می دهد، "من" خالق همه چیز است و درجه اهمیت آن بستگی دارد به این که تا چه حد به یک جریان، نژاد، ملا، طبقه و کلیسا تعلق داشته باشد. "من" که زندگی سرپا و ایسته به این فرا - انسان است، به عنوان فردی حقیقی در درونه این فرا - انسان معنایی ندارد.

ناسیونالیسم آلمانی می گوید: دلیل من برای انجام کاری آن نیست که آن عمل مورد علاقه‌ام هست یا این که کاری خوب و درست است. من به خاطر اینکه آلمانی هستم، و این شیوه زندگی آلمانی است، به آن دست می یازم. اگرستانسیالیسم مدرن هم مدعی است که: من چنین می کنم چون خود را نسبت به این شکل از وجود متعهد می دانم. هیچ چیز مرا مجبور به کاری نمی کند و برهان من برای انجام یک عمل این نیست که به من فرمانی داده اند که مجبور به اطاعت آن باشم یا قواعدی کلی وجود دارند که مجبور باشم از آنها پیروی کنم. من چنین زندگی می کنم چون زندگی خود را می سازم و همانم که هستم، و به زندگی خود جهت می دهم و درباره آن مسؤولیت دارم. در تاریخ اروپا انکار ارزشهای عام و تأکید بر اینکه انسان پیش از هر چیز عنصری وفادار به یک فرا - خود است، لحظه‌ای خطرناک است و در تاریخ عصر جدید تا حدود زیادی چهرهای شرور و مخرب به خود گرفته، در آرا و اندیشه‌های سیاسی رمانتیکهای آلمان و حواریون ایشان در فرانسه و جاهای دیگر عینیت می یابد.

من حتی یک لحظه هم این "فرا - خود" را باور نکردم اما متوجه اهمیت آن در اندیشه و عمل مدرن بودم. شعارهایی مثل: "من نه، حزب آری"، "من نه، کلیسا آری" یا "کشور من، خوب یا بد، کشور من است" در ایمان به اندیشه انسانی جراح‌هایی ایجاد کرده است که فهرست‌وار به آن اشاره کردم: این که حقیقت عام است. ابدی است و برای همه همیشه

مصدق دارد؛ زخمی که به این ایمان زده‌اند هرگز التیام نیافته است. این که آدمی ابژه نیست بلکه سوژه است و روحی است همواره در حرکت، خود - زایا و خود - انگیز، نمایشی خود - پرداخته در پرده‌های بسیار که به عقیده مارکس به کمال خواهد رسید... همه این برداشتها حاصل انقلاب رمانتیک است. وقتی که من با این تفسیر متافیزیکی از زندگی انسان مخالفت می‌کنم، همچنان آدمی تجربه - باور هستم که فقط آن چیزهایی را بلدم که می‌شود تجربه کرد، یا فکر می‌کنم که بشود تجربه کرد. من به موجودیت‌های زَبَر - فردی<sup>۱۴</sup> عقیده‌ای ندارم؛ با این حال تأثیرشان را انکار نمی‌کنم.

### کثرت باوری

به این نتیجه رسیدم که آرمانها هم، چون فرهنگها و طبایع، چندگانه‌اند. اما من نسبی‌گرا نیستم و نمی‌گویم: "من قهوه‌ام را با شیر دوست دارم، و شما بدون شیر "یا" من طرفدار مهربانی هستم و شما از اردوگاه‌های مرگ جانبداری می‌کنید."، و نمی‌گویم که هر کسی ارزشهای خاص خودش را دارد که نه می‌شود بر آنها غلبه کرد و نه می‌توان با ارزشهای خود ترکیب‌شان کرد؛ به نظر من این دروغ است. اما یقین دارم که ارزشهای بسیار مختلفی وجود دارند که آدمی می‌تواند به دنبال آنها باشد و به دنبال آنها هست و این ارزشها با یکدیگر تفاوت دارند. تعداد این ارزشها بی‌نهایت نیست؛ شمار ارزشهای انسانی، ارزشهایی که می‌توان با حفظ ظاهر و شخصیت انسانی به دنبال آنها بود محدود است، مثلاً ۷۴، یا شاید ۱۲۲ یا ۲۶ تا؛ اما هر چه باشد بالاخره محدود است. تفاوت اینجا است که اگر کسی به دنبال یکی از این ارزشها باشد، من - که به دنبال آن ارزش نیستم - می‌توانم درک کنم که چرا آن ارزش برای او مهم است، و می‌توانم حدس بزنم که اگر در شرایط او بودم چه احساسی می‌داشتم. امکانات فهم آدمی تا این حد گسترده است.

گمان می‌کنم این ارزشها عینی‌اند، یعنی ماهیت آنها و مطلوبیت‌شان بخشی از آن کلیت است که انسان نام دارد، و این انگاشته‌ای عینی است. این واقعیت که مرد، مرد است و زن، زن؛ و زن و مرد، سنگ و گربه، و میز و صندلی نیستند واقعیتی عینی است و بخشی از این واقعیت عینی آن است که ارزشهای مشخصی - و فقط همین ارزشها - وجود دارند که انسان، در عین انسان ماندن، می‌تواند آنها را رها نکند. اگر انسان قدرت تخیل کافی داشته باشد (و این چیزی است که من به آن نیاز وافر دارم) می‌تواند وارد یک نظام ارزشی بشود که از آن او نیست، اما چیزی است که انسان آن را در مورد افراد دیگر می‌تواند درک کند.

می‌توان با آن افرادی که یک نظام ارزشی متفاوت را دنبال می‌کنند رابطه داشت و با ایشان دارای ارزشهای مشترک بود چرا که همه آنها باید ارزشهای مشترکی داشته باشند - وگرنه انسان نیستند - و نیز باید ارزشهای متفاوتی هم داشته باشند - وگرنه با هم فرقی نخواهند داشت - و البته می‌بینیم که انسانها با هم تفاوت دارند.

به همین دلیل است که پلورالیسم با نسبی‌گرایی یکی نیست. ارزشهای چندگانه، امری عینی و بخشی از ماهیت انسان است، نه محصول تصادفی خیالبافی‌های ذهنی. به این ترتیب بدیهی است که من زنجیره‌ای از ارزشها را قبول دارم و ممکن است از ارزشهای دیگری بدم بیاید و فکر کنم که این ارزشهای دیگر می‌توانند برای شیوه‌ای از زندگی که من آن را می‌زیم و تحمل می‌کنم زیانبار باشند. در چنین حالتی است که به ارزشهای یاد شده حمله می‌برم و حتی به جدال با آنها برمی‌خیزم. اما در همه حال متوجه این نکته هستم که هر مجموعه‌ای از ارزشها نشانه یک جستجوی انسانی است. می‌بینم که ارزشهای نازیسم نفرت آورند اما این را درک می‌کنم که چگونه یک فرد با در اختیار داشتن اطلاعات نادرست و تلقین‌هایی دروغ درباره واقعیت به این نتیجه می‌رسد که ارزشهای نازیسم تنها راه رستگاری است. البته باید با این ارزشها مقابله کرد و حتی با آنها جنگید، اما من، برخلاف بسیاری دیگر، باور ندارم که نازیها دیوانه یا بیمار بوده‌اند، بلکه آنها را در برخورد با واقعیت خطاکار و گمراه می‌دانم و اعتقاد آنها را به‌آبر انسان بودن بعضی افراد یا برتر بودن نژادها یا خلاقیت نوردیک‌ها خطا می‌دانم و متوجه هستم که چطور انسانها می‌توانند با آموزش غلط و خیالبافی و خطا، در عین انسان بودن، چنین اعتقاداتی داشته باشند و به چنان جنایاتی دست بزنند.

اگر پلورالیسم دیدگاهی معتبر باشد و اگر احترام متقابل نظامهای ارزشی غیر متخاصم ممکن باشد، مدارا و رفتار آزادمنشانه را به دنبال خواهد داشت، و این را نه یگانه‌انگاری می‌تواند به‌ارمغان بیاورد و نه نسبی‌گرایی. (چرا که یگانه‌انگاری مدعی است که تنها یک مجموعه ارزشی صواب است و هر ارزش دیگری ناصواب؛ و نسبی‌گرایی ادعا می‌کند که ارزشهای من مال من است، و ارزشهای شما مال خودتان، و اگر ارزشهای من و شما با هم برخورد کنند خیلی بد است و هیچکدام نمی‌توانیم ادعای حقانیت کنیم.) تکررگرایی سیاسی من محصول مطالعه آثار ویکو و هردر، و نیز فهم ریشه‌های رمانتیسیزم است که در شکل افراطی و بیمارگونه‌اش در موضوع مدارا و تساهل میان انسانها بیش از حد افراط می‌کرد.

در مورد ناسیونالیسم هم همین طور: به گمان من حس تعلق به یک ملت کاملاً طبیعی

است و به‌خودی خود قابل نفی و نقد نیست، اما در حالت التهابی آن نوعی افراط‌گرایی بیمارگونه است که می‌تواند – و توانسته است – به‌اوضاعی وحشتناک و غیرقابل تصور منتهی شود و اساساً با نوع پلورالیسمی که من در تلاش برای توصیف آن بوده‌ام تفاوت دارد. منظور از آن افراط‌گرایی عقایدی از این دست است: ملت من از مال شما بهتر است؛ من می‌دانم که جهان چه شکلی باید به‌خود بگیرد و شما نمی‌دانید، و چون نمی‌دانید باید در برابر من تسلیم باشید؛ ملت من در مرتبه‌ای اعلاست و ملت شما فرودست است و باید چون ابزاری در دست ملت من باشد؛ ملت من تنها ملتی است که برای خود جهانی بهتر حق دارد....

شاید یادآوری این نکته جالب باشد که اتفاقاً ارزشهای معین و پذیرفته شده‌ای هست که رمانتیسیزم اولیه موجد آن بوده و قبلاً مطرح نبوده است. به‌عنوان مثال، این فکر که «گوناگونی» پدیده‌ای مثبت است و جامعه‌ای که در آن عقاید مختلف وجود دارد و این عقاید یکدیگر را برمی‌تابند بهتر از جامعه یکسان - اندیشی است که در آن داشتن یک عقیده برای همه اجباری است. تا پیش از قرن هیجدهم هیچکس این را نمی‌پذیرفت که حقیقت یکی است و اندیشه گوناگونی با آن نسبتی ندارد. ایمان هم به‌مثابه یک ارزش مقوله‌ای نو بود. شهادت در راه حقیقت - و تنها در راه حقیقت - کاری صواب شمرده می‌شد. کاتولیکها مدعی بودند که یهودیان، پروتستانها و مسلمانانی که در راه دین خود دست از جان می‌شویند موجوداتی بدبخت، نادان و گمراه هستند که بر سر هیچ جان می‌بازند، و این واقعیت که ایشان انسانهایی مؤمن و معتقد هستند در این داوری تغییری نمی‌داد. «برحق بودن» اهمیت داشت. در کشف حقیقت، چنانکه در هر عرصه دیگری از حیات، انگیزه مهم نبود، کامیابی بود که مهم می‌نمود. اگر کسی به‌شما می‌گفت که عقیده دارد «دو ضرب در دو می‌شود هفده، و شخص سومی اصرار می‌کرد که: «باور کنید، قصد عصبانی کردن شما را ندارد، نمی‌خواهد خودنمایی کند، پول نگرفته است تا این حرف را بزند، بلکه واقعاً معتقد است نتیجه ضرب کردن دو در دو می‌شود هفده!»، شما می‌گفتید: «چه فرقی می‌کند؟ به‌هر حال دارد مزخرف می‌بافد.» این همان کاری بود که به‌نظر کاتولیکها، پروتستانها می‌کردند و به‌نظر پروتستانها، کاتولیکها. هر چه صداقت بیشتر بود، خطر هم افزون‌تر بود و هیچ امتیازی برای خلوص نیت و صداقت داده نمی‌شد. و چنین بود و بود تا این که اندیشه پلورالیسم - این که برای هر پرسشی، بیش از یک پاسخ هست - گسترده‌تری یافت. رشد پلورالیسم بود که باعث شد ارزش، بیشتر بر «انگیزه» متکی باشد تا بر «نتایج» عمل و

من هستند؟ آیا من تابع نظم حاکم بر یک نظام قانونی، نظام برده‌داری، یا حکومت پادشاهی - الیگارشیک، یا دموکراتیک هستم؟ من به چه معنا ارباب سرنوشت خود تلقی می‌شوم؟ شاید امکان عمل من محدود باشد، اما این محدودیت تا کجاست؟ آنها که راه مرا سد می‌کنند کیانند؟ و قدرتشان چقدر است؟“

این همان دو مفهوم آزادی است که بررسی آنها را آغاز کردم و متوجه شدم که این دو مفهوم یا یکدیگر فرق دارند و پاسخی به دو پرسش کاملاً متفاوتند. اما این دو پاسخ علیرغم ارتباطشان، در ذهن من با یکدیگر برخوردی نداشتند و پاسخ به یکی از پرسشها لزوماً تعیین کننده پاسخ به پرسش دیگر نبود. هر دو گونه‌ی آزادی هدف غایی آدمی بودند، محدودیت‌هایی ناگزیر داشتند و در فرایند تاریخ می‌توانستند به مفاهیمی مغشوش بدل شوند. می‌توان آزادی منفی را به تجارت آزاد تعبیر کرد که به مدد آن و به نام آزادی، مالکان می‌توانند زندگی کودکان را در معادن به تباهی بکشند و کارخانه‌داران قادرند سلامت و شخصیت کارگران صنعتی را به مخاطره بیندازند. اما به نظر من این‌ها معنی اصل آزادی منفی نیست بلکه نشانگر نوعی انحراف است. می‌گفتند که آزاد گذاشتن یک آدم فقیر برای انتخاب اتاقی جهت سکونت در یک هتل - در حالی که او پول پرداخت کرایه آن را ندارد - مضحکه‌ای بیش نیست. اما این هم نتیجه یک برداشت مخدوش است. بدیهی است که آن کارگر برای کرایه کردن اتاق در آن هتل آزاد است اما ابزار لازم برای استفاده از این آزادی را ندارد. و شاید به این دلیل ابزار یاد شده را در اختیار ندارد که او را در یک نظام اقتصادی مشخص از کسب درآمد بیشتر باز داشته‌اند؛ اما این هم محروم کردن او از اجاره اتاق نیست، بلکه بازداشتن او از کسب درآمد است. شاید این تفاوت، بیش از حد خشک و ملائطتی به نظر بیاید اما در بحث‌های مربوط به آزادی اقتصادی در تقابل با آزادی سیاسی اهمیت بسیار دارد.

مفهوم آزادی مثبت، از نظرگاه تاریخی، به انحراف‌های وحشتناکی منجر شده است. چه کسی بر زندگی من فرمان می‌راند؟ خودم. من؟ من جاهل گیج که انگیزه‌ها و امیال کنترل نشده مرا به این سو و آن سو می‌کشد؟ و آیا این تصویر “همه” من است؟ آیا در درون من، یک “خود” متعالی‌تر، خردمندتر و آزادتر نیست که بتواند این امیال، جهل و کاستیها را درک کند و بر آنها مسلط شود؟ و آیا من با طی یک فرآیند آموزش یا ادراک - که هدایت آن باید به دست کسی خردمندتر از خودم باشد و بتواند مرا از خود واقعی و عمیق و راستین خویش آگاه کند - نمی‌توانم به این همه دست یابم؟ این نظرگاهی متافیزیکی و شناخته شده است که

براساس آن، من وقتی می‌توانم آزاد باشم و خود را کنترل کنم که خردورز باشم - و این نظرگاه تا زمان افلاطون ریشه دارد - و چون به حد کافی خردورز نیستم باید از کسانی که خردورزترند اطاعت کنم؛ کسانی که نه فقط صلاح کار خویش بلکه صلاح کار مرا هم می‌دانند و می‌توانند مرا به مسیری هدایت کنند که سرانجام، خود خردورز مرا بیدار کنند و آن را در همان جایگاهی بنشانند که به آن تعلق دارد. ممکن است در این حالت احساس کنم که آن صاحب اختیار خردورز مرا به بند کشیده و در هم شکسته است، اما این خیالبافی است. وقتی که به آن "خود" بالغ و واقعی خویش دست یافتم، تازه متوجه خواهم شد که اگر خود هم صاحب خرد بودم دست همان کاری را می‌کردم که آن "صاحب اختیار" برای من کرده است.

خلاصه، این "مرجع" است که به سود من و "خود" متعالی من در هدایت این نفس حقیر عمل می‌کند؛ به این ترتیب آزادی واقعی برای این بنده حقیر، همانا اطاعت تام از آن مرجع صاحب اختیار است. از خردمندان، از آنها که حقیقت را می‌دانند و نخبه فرزنانگاند، یا شاید لازم است از آنهایی اطاعت کنم که می‌دانند سرنوشت انسان چگونه شکل می‌گیرد. اگر حق با مارکس باشد، آن مرجع، "حزب" است که باید به من شکل بدهد و مرا هدایت کند؛ و حزب، خود باید تحت هدایت رهبران دوراندیش، و در نهایت خردمندترین و بزرگترین این رهبران باشد.

هیچ جباری در جهان نیست که برای شرم‌آورترین سرکوبها بتواند از این شیوه استدلال استفاده کند؛ سرکوب به نام آن "خود" آرمانی که جبار می‌خواهد به مدد ابزاری نفرت‌انگیز اما به ظاهر اخلاقی و بدیهی آن را به ثمر برساند. به قول استالین "مهندسان روح بشری" از همه آگاه‌ترند، چرا که این صاحب اختیار آنچه را که انجام می‌دهد تنها به خاطر خدمت به ملتش نیست، بلکه آن چیزی را انجام می‌دهد که اگر ملت به درک تاریخی رسیده بود، خود انجام می‌داد. این همان انحراف بزرگی است که برداشت مثبت از آزادی دچار آن شده است: جباریت چه از سوی یک رهبر مارکسیست، پادشاه، دیکتاتور فاشیست اعمال شود و چه از سوی کلیسا، طبقه یا دولتی اقتدارگر، در همه حال در تلاش برای دست یافتن به آن "خود" واقعی زندانی درون انسانهاست و مدعی است که می‌خواهد آن را آزاد کند تا "خود" آزاد شده با "خود" آنها که فرمان می‌رانند همسطح گردد.

این همه از همان برداشت ساده‌اندیشانه ریشه می‌گیرد که برای هر پرسشی تنها یک پاسخ وجود دارد: اگر من پاسخ واقعی را بدانم و شما ندانید و با من مخالفت کنید، این از



“صدافت” ملاک داوری دریاة ارزش باشد نه “کامیابی”.

دشمن پلورالیسم، یگانه‌انگاری است؛ باوری کهن به هماهنگی بی‌نظیر همه حقیقت‌ها، که اگر چیزی اصالت داشته باشد، باید در درون این چارچوب هماهنگ جای بگیرد. نتیجه این دیدگاه (که با ذات - باوری مصطلح کارل پوپر متفاوت اما به آن نزدیک است و همو آن را ریشه همه کژیها می‌داند) این است که: آنها که می‌دانند باید بر آنها که نمی‌دانند فرمان برانند. کسانی که به پاسخ برخی از مسایل بزرگ انسانی آگاه هستند باید مورد اطاعت قرار گیرند چرا که تنها ایشان می‌دانند جامعه را چگونه باید سازمان داد، چگونه باید زیست، و چگونه باید فرهنگ را گسترش داد. این همان باور افلاطونی به حاکمان حکیم است که حق فرمان راندن بر دیگران را دارند. همواره متفکرانی بوده‌اند که گمان می‌کرده‌اند اگر دانشمندان یا کسانی که تربیت علمی دارند در رأس امور گمارده شوند، جهان سامان بهتری خواهد یافت. در این باره باید بگویم که برای مصادره آزادیهای اساسی اکثریت افراد جامعه، هیچ بهانه یا دلیلی بهتر از این در تأیید خدایگان - سالاری نخبگان ارایه نشده است.

کسی گفته است که در روزگاران گذشته زنان و مردان قربانی ایزدان می‌شدند؛ امروز آن ایزدان جای خود را به بت‌های جدید داده‌اند: ایسم‌ها. رنجاندن، کشتن و شکنجه نفی می‌شود اما اگر این همه نه برای نفع شخصی بلکه برای یک ایسم - سوسیالیسم، ناسیونالیسم، کمونیسم، باورهای خرافی، پیشرفت، یا اثبات فلان قانون تاریخی - صورت بگیرد هیچ مانعی ندارد. بیشتر انقلابیون، آشکار یا پنهان، معتقدند که برای ایجاد جهانی آرمانی باید تخم مرغها را شکست و گرنه از املت خبری نیست. تخم مرغها می‌شکنند - و امروز، خشن‌تر و آشکارتر از همیشه - اما املتی در کار نیست و همچنان از دسترس ما دور است؛ و این به بیان من، یکی از نتایج منطقی یگانه‌انگاری مطلق است، بعضی آن را تحجر می‌نامند اما یگانه‌انگاری ریشه هر نوع افراط‌گرایی است.

## آزادی

آزادی سیاسی موضوعی است که من در سخنرانی خود را در دهه پنجاه به آن اختصاص داده‌ام. دومین سخنرانی با عنوان “دو مفهوم از آزادی” در مراسم اعطای درجه استادی آکسفورد ایراد شد و هدف آن بازشناسی دو برداشت از آزادی از یکدیگر بود. مراد من از آزادی منفی، موانعی است که جلو عمل انسان را می‌گیرد. به غیر از موانع ایجاد شده توسط جهان بیرونی یا قوانین زیست‌شناختی، فیزیولوژیک یا روان‌شناختی که برانسان حاکم

است، نوع دیگری از فقدان آزادی سیاسی هست که در آن، موانع یاد شده، دانسته یا ندانسته، به دست خود انسان ایجاد می‌شود. میزان آزادی منفی بستگی دارد به درجه فقدان یا غیبت این موانع انسان - ساخته؛ این که من تا چه حد آزاد هستم که فلان مسیر را بروم بی آنکه بنیادها یا آموزه‌های انسان - ساخته یا کنش افراد خاصی مانع از طی آن مسیر بشود. کافی نیست که بگوییم مراد از آزادی منفی، آزادی انجام دادن کارهایی است که میل به انجام آنها داریم، چرا که در آن صورت من می‌توانم با پیروی از رواقیون و با کشتن آن امیال، خود را از موانع موجود بر سر راه اقتناع آن امیال برهانم. اما این مسیر، یعنی حذف تدریجی امیال، از آدمی موجودی می‌سازد که به تدریج از فعالیت‌های طبیعی زیستی خود محروم می‌شود. به عبارت دیگر، در چنین حالتی، آزادترین انسانها مردگانند چرا که در آنها نه میلی هست و نه بر سر راه آن میل، مانعی. بر عکس، منظور من تعداد مسیرهایی است که انسان، چه انتخاب کرده و چه نکرده باشد، می‌تواند ببیند. این اولین معنای اساسی از دو معنای آزادی سیاسی است.

بعضی‌ها در مخالفت با من مدعی شده‌اند که آزادی رابطه‌ای سه‌سویه است: من می‌توانم از قید موانع رها شوم، یا آنها را رفع کنم یا بر ایشان غلبه کنم تا کاری را انجام بدهم؛ آزاد باشم تا به عمل یا اعمال معینی دست بزنم. من این ادعا را نمی‌پذیرم. فقدان آزادی در مفهوم بنیادین خود آن حالتی است که به یک زندانی دربند یا به آدمی نسبت می‌دهیم که او را به درخت بسته‌اند. تنها چیزی که چنین آدمی می‌خواهد پاره کردن زنجیر و رهایی از زندان است بی آنکه لزوماً به این اندیشیده باشد که پس از آزادی چه می‌خواهد بکند. البته در مفهومی کلی‌تر، مراد از آزادی، رها شدن از قواعد یک جامعه یا بنیادهای آن است؛ خلاص شدن از صف‌آرایی در برابر یک نیروی اخلاقی یا مادی است؛ یا رهایی از هر آن چیزی است که امکان عمل را منتفی می‌کند، و در غیاب آن، عمل مجال بروز می‌یابد. من اینگونه رهایی را "آزادی از"<sup>۱۵</sup> می‌نامم.

مفهوم دیگر آزادی به نظر من "آزادی در"<sup>۱۶</sup> است. اگر پاسخ به این سؤال که "من تا چه حد تحت کنترل هستم؟" تعیین کننده آزادی منفی باشد، پرسش مناسب برای یافتن مفهوم دوم آزادی این است که: "چه کسی مرا کنترل می‌کند؟" و چون ما درباره موانع انسان - ساخته سخن می‌گوییم، من می‌توانم از خود بپرسم: "چه کسی تعیین کننده رفتار من و زندگی من است؟ آیا من آزادانه و به هر شکل که خود می‌خواهم آن را تعیین می‌کنم؟ یا این که از منبع دیگری فرمان می‌برم؟ آیا پدر و مادر، معلم‌ها، کشیشان و پلیس تعیین کننده رفتار

جهل شماست. اگر شما هم حقیقت را می‌دانستید درست همانطور فکر می‌کردید که من فکر می‌کنم. اگر بخواهید در برابر من نافرمانی کنید به‌خاطر آن است که حقیقت برای شما آشکار نشده است اما برای من چرا. این استدلال بعضی از وحشتناک‌ترین نمودهای خفقان و بردگی را در تاریخ بشر توجیه می‌کند و به‌واقع خطرناکترین – و در دوران ما، خشن‌ترین – برداشت از مفهوم آزادی مثبت است.

برداشت یادشده از این دو نوع آزادی، و انحراف‌های هر یک موضوع جر و بحث‌های بسیار در دانشگاه‌های شرق و غرب بوده است و هنوز نیز چنین است.

### جبر باوری<sup>۱۷</sup>

عنوان سخنرانی دیگر من در موضوع آزادی “گریزناپذیری تاریخی” بود. در این سخنرانی گفتم که جبرباوری نظریه‌ای است که در طول صدها سال به‌طور گسترده و توسط بسیاری از فیلسوفان پذیرفته شده است. جبرباوری مدعی است که هر حادثه‌ای علتی دارد که به‌شکلی اجتناب‌ناپذیر از آن ناشی می‌شود، و این شالوده علوم طبیعی است. قانون طبیعت و همه کارکردهای آن – یعنی تمامی بدن علوم طبیعی – بر درکی از یک نظم ابدی استوار است که علوم طبیعی به بررسی آن می‌پردازد. اما اگر همه طبیعت مشمول این قوانین باشد، آیا می‌شود که تنها انسان مشمول این قواعد نباشد؟ جبرباوران مدعی هستند که وقتی که کار بررسی‌های روانشناسان به‌انجام برسد انسان متوجه خواهد شد که آنچه او هست و آنچه می‌کند همان است که باید باشد و باید انجام بدهد و جز این نمی‌تواند باشد. من گمان می‌کنم که این نظریه باطل است اما در این مقاله قصد ندارم باطل بودن آن را نشان بدهم یا جبرباوری را رد کنم و اصلاً مطمئن نیستم که اثبات نادرستی ورد آن ممکن باشد. تنها نکته مورد توجه من طرح دو سؤال است، به‌این قرار: چرا فیلسوفان فکر می‌کنند که آدمی به‌طور کامل “مجبور” است؟ و اگر انسانها مجبور باشند، آیا این وضعیت با رفتار و عواطف و اخلاقیات بهنجار – چنانکه به‌طور معمول فهمیده می‌شود – سازگار است یا خیر؟

نظر من این است که جانبداری از نظریه جبر دو دلیل عمده دارد. اولین دلیل آن است که چون در تمام تاریخ بشر علوم طبیعی از همه دانشهای دیگر موفق‌تر بوده است، دلیلی ندارد که تصور کنیم تنها انسان مشمول قوانین طبیعی کشف شده توسط دانشمندان نباشد (و این درست همان چیزی است که فیلسوفان قرن هیجدهم می‌گفتند). البته سؤال این نیست که آیا بشر به‌کلی از قید این قوانین آزاد است یا نه. هیچکس، مگر یک دیوانه، فکر نمی‌کند که

انسان به ساختارهای فیزیولوژیک و زیست‌شناختی، محیط و قوانین طبیعت وابسته نباشد. تنها پرسش این است: آیا این قوانین، آزادی انسان را یکسره از میان برده‌اند؟ آیا هیچ مقری وجود ندارد که انسان بر اساس انتخاب خود دست به عمل بزند و تحت سیطره جبر عوامل پیشینی نباشد؟ شاید این راه‌گریز، در طبیعت، مفر بسیار کوچکی باشد اما اگر این حق انتخاب وجود نداشته باشد، ایمان انسان به اختیار خویش - که بی‌تردید امری عمومی است - تنها توهمی بزرگ است، توهمی که از آغاز همراه انسان بوده است. آنگاه که آدم نافرمانی کرد و سیب را خورد هرگز نگفت: "دست خودم نبود، من این کار را آزادانه انجام ندادم. حوا مرا به این کار مجبور کرد".

دلیل دوم در اعتقاد به جبرباوری این است که نظریه یاد شده بار مسؤلیت انجام کارهایی را که افراد انجام می‌دهند از شانه آنها برمی‌دارد و از این رو آنان را از رنج سرزنش شدن می‌رهاند. وقتی که من خطا می‌کنم یا مرتکب جرم و جنایتی می‌شوم یا کاری می‌کنم که خودم یا دیگران تشخیص می‌دهیم بد و نادرست است، می‌توانم بگویم: "چطور می‌توانستم جلوی خودم را بگیرم؟ این جوری بار آمده‌ام." یا "این طبیعت من است. قوانین طبیعت باعث شدند" یا "من عنصری از فلان جامعه، کلیسا، طبقه یا ملت هستم و آنجا همه همین کار را می‌کنند و هیچکس چنین عملی را نهی نمی‌کند" یا "رفتار پدر و مادرم با یکدیگر، و شرایط اقتصادی و اجتماعی که در آن قرار داشتم یا به‌درون آن رانده شدم، رفتار مرا شرطی کرده است و جور دیگری نمی‌توانستم عمل کنم." یا در نهایت می‌توانم بگویم: "تحت امر نیروهای ناشناخته بودم".

در برابر این مدعا بیشتر مردم عقیده دارند که انسان دست کم در دو مورد می‌تواند دست به انتخاب بزند و دو امکان را می‌تواند تحقق ببخشد. وقتی آیشمن می‌گوید: "به این دلیل یهودیان را کشتم که به من فرمان داده بودند چنین کنم و اگر نکرده بودم خودم کشته می‌شدم."، می‌توان به او گفت: "بله، این غیر محتمل است که شما دست به انتخابی می‌زدید که نتیجه‌اش کشته شدن خودتان بود، اما، در عالم نظر، اگر تصمیم خود را گرفته بودید، می‌توانستید دست به این انتخاب بزنید. شما هیچ اجباری نداشتید که به انتخاب دیگر - یعنی کشتن دیگران - روی بیاورید." ممکن است کسی بگوید که معقول نیست از دیگران انتظار داشته باشیم در شرایطی چنان خطرناک چنین کاری بکنند. البته حق با گوینده این سخن است اما علیرغم غیر محتمل بودن انتخاب پیشنهادی من، آیشمن در مفهوم لفظی کلمه "می‌توانست" دست به این گزینش بزند. نمی‌توان از دیگران "انتظار داشت" که خود را شهید

کنند اما می‌توان "پذیرفت" که چنین کنند. به همین دلیل است که شهادت تا این پایه تکریم شده است.

درباره دلایل روی آوردن به جبرباوری به کفایت سخن رفت اما حال که انسان چنین کرده است، دست کم باید با یک نتیجه منطقی دشوار روبرو شود. مراد من آن است که به کسی نمی‌توان گفت: "مگر مجبور بودی این کار را بکنی؟ لازم بود این عمل را انجام دهی؟" فرضی که پساپشت این پرسشها قرار دارد این است که او می‌توانسته جلو خویش را بگیرد، یا آن کار را نکند. تمامی اخلاقیات مشترک ما، که در آن از تکلیف و وظیفه، خطا و صواب، تحسین و شماتت سخن می‌گوییم، یعنی این شبکه ایمان و عمل که به نظر من تمامی اخلاقیات رایج به آن وابسته است مبتنی بر پیش - فرض "مسئولیت" آدمی است و مسئولیت، قدرت انتخاب میان سیاه و سفید، درست و غلط، و ولنگاری و وظیفه‌شناسی را با خود همراه دارد؛ چنانکه در مفهومی وسیع‌تر، قدرت انتخاب میان شیوه‌های زندگی، اشکال حکومت و مجموعه ارزشهای اخلاقی که آدمی بر اساس آنها زندگی می‌کند نیز به دنبال مسئولیت خواهد آمد.

اگر جبرباوری را بپذیریم واژگان ما دستخوش تغییری شگرف خواهد شد. نمی‌گویم که این امر اساساً غیرممکن است اما نتایج این پذیرش، از آنچه بیشتر مردم گمان می‌کنند و خود را برای رویارویی با آن آماده ساخته‌اند، بسیار فراتر می‌رود و در بهترین وضعیت، زیباشناسی جای اخلاق را می‌گیرد. شما می‌توانید کسی را به خاطر خوش قیافه بودن، سخاوت یا داشتن ذوق موسیقی ستایش کنید اما این همه نتیجه انتخاب آن فرد نبوده بلکه او "چنین آفریده شده است." به این ترتیب ستایش اخلاقی هم همین شکل را به خود خواهد گرفت: اگر من شما را به خاطر نجات جانم، به قیمت به خطر انداختن جان خودتان، تحسین کنم، منظورم این خواهد بود که "چقدر خوب است که شما طوری خلق شده‌اید که توانستید چنین کاری بکنید، و من خیلی خوشحالم که به کسی برخوردم که طوری خلق شده که زندگی مرا نجات دهد، و چه خوش شانس بوده‌ام که با آدمی روبرو نشده‌ام که جور دیگری خلق شده باشد." به این ترتیب رفتار شایسته و ناشایست، خوشباشی و شهادت‌طلبی، شهامت و جبن، فریبکاری و حق‌مداری، درستکاری و تسلیم در برابر وسوسه، اینها همه چیزهایی خواهند بود در ردیف زشتی و زیبایی، کوتاهی و بلندی، پیری و جوانی، سیاهی و سفیدی و... چیزهایی که نمی‌شود تغییرشان داد چون از پیش تصور شده‌اند. می‌توانیم امیدوار باشیم که اوضاع به شکل مطلوب ما پیش خواهد رفت، اما کاری از دستمان بر نمی‌آید چون طوری

خلق شده ایم که چاره‌ای جز این که به شیوه‌ای خاص عمل کنیم. البته اولین برداشت از کلمه "عمل" متضمن نوعی حق انتخاب است ولی اگر همین "حق انتخاب" هم از پیش مقدر شده باشد دیگر چه تفاوتی میان "عمل" و "رفتار صرف" باقی می‌ماند؟

این که بعضی جنبشهای سیاسی از پیروان خود تقاضای ایثار دارند و در عین حال از نظر اعتقادی جبر - باور هستند، به گمانم حالتی تناقض آمیز دارد. به عنوان مثال، مارکسیسم که بر جبرباوری تاریخی بنیاد شده است - یعنی مراحل اجتناب ناپذیر که جامعه باید پیش از رسیدن به کمال، آنها را بپیماید -، اعمال وحشتناک و رنج آور، قتل و کشتار را به پیرامون خود تحمیل می‌کند؛ اعمالی که هم برای کننده آنها و هم برای قربانی رنج آور است، اما اگر تاریخ به ناگزیر جامعه را به سوی کمال رهنمون خواهد شد، دیگر چرا کسی باید جان خود را برای تحقق فرایندی به خطر بیندازد که بدون کمک او هم، خود به خود، به غایت خویش خواهد رسید؟ شاید هم این احساس غریب وجود داشته باشد که اگر ستارگان در مسیر حرکت خود سرنوشت آدمی را رقم می‌زنند، بنابر این انسان در هدف خود پیروز خواهد شد اما برای کوتاهتر کردن این فرایند و - به قول مارکس - تولد سریع‌تر نظم نوین باید ایثار کرد. اما آیا می‌توان این همه آدم را برانگیخت تا صرفاً برای کوتاهتر کردن فرایندی که با دخالت ایشان یا بدون آن به سرانجام خوش خواهد رسید، با چنان خطرانی رویاروی شوند؟ این مطلب همیشه مرا گیج کرده است، چنانکه دیگران را نیز.

این مطالب را در سخنرانی مورد اشاره مطرح کردم که همچنان مطالبی جدل‌انگیز است و درباره آن بسیار جر و بحث شده است و هنوز هم می‌شود.

### در جستجوی آرمان

موضوع دیگری هم هست که درباره آن مطالبی نوشته‌ام، و آن نظریه "جامعه کامل" است که دوازدهم دردهاست! بعضی از فیلسوفان فرانسوی قرن هیجدهم بر این باور بودند که جامعه آرمانی مورد نظرشان ناگزیر تحقق خواهد یافت؛ اما دیگران بدبین بودند و گمان می‌کردند نقص‌های انسان مانع تحقق جامعه آرمانی است. برخی می‌گفتند که حرکت به سوی این جامعه آرمانی امری محتوم است و بعضی دیگر مدعی بودند که تنها تلاش سترگ آدمی است که او را به جامعه آرمانی می‌رساند و انسان به چنین کوششی دست نمی‌زند. حقیقت هر چه باشد نظریه جامعه آرمانی این پیش - فرض را در خود نهفته دارد که جهان کاملی هست که در آن همه ارزشهای بزرگ - که بشر در پرتو آنها دیر زمانی زیسته

است - دست کم در عالم نظر با هم جمع خواهند آمد. اگر بگذریم از کسانی که فکر می‌کنند به دلیل موانع روانی و مادی، یا به خاطر خردگریزی، ضعف و جهل در مان ناپذیر انسان، اندیشه جامعه کامل حالتی اتویایی دارد، در برابر نظریه جامعه کامل مخالفت‌های سرسختانه دیگری هم ابراز شده است.

نمی‌دانم کس دیگری هم به این فکر افتاده است یا نه، اما به نظر من چنین می‌رسد که بعضی ارزشهای غایی با یکدیگر سازگارند و بعضی دیگر، نه. "آزادی"، به هر معنا، آرمانی انسانی و ابدی است، چه آزادی فردی باشد و چه جمعی. "برابری" هم آرمانی انسانی و ابدی است. اما آزادی کامل (که باید در جهانی کامل تحقق یابد) با برابری کامل سازگار نیست. اگر آدمی برای انجام هر کاری، بنا به انتخاب خود آزاد باشد، قوی ضعیف را از بین می‌برد، گرگ گوسفند را می‌بلعد و فاتحه "برابری" خوانده است. اگر برابری کامل تحقق پذیرد انسانها از سبقت‌جویی بر یکدیگر در عرصه‌های مادی، ذهنی و روحی منع می‌شوند؛ در اینصورت آزادی از دست خواهد شد. باکونین<sup>۱۸</sup> آنارشویست، که سرسپرده "برابری" بود، می‌گفت که باید دانشگاه‌ها را بست چرا که دانشگاه افرادی را بار می‌آورد که نسبت به تحصیل نکرده‌ها احساس برتری دارند و این باعث نابرابری اجتماعی است. عدالت کامل هم با بخشش کامل سازگار نیست؛ یا قانون زنگهایش را به صدا در می‌آورد، یا انسانها از حق خود می‌گذرند، اما این دو ارزش با هم تحقق نمی‌یابند.

معرفت و خوشبختی نیز می‌توانند با هم سازگار باشند یا نباشند. متفکران خرداندیش همواره تصور کرده‌اند که دانش به حتم رهاکننده است و انسان را از اینکه قربانی نیروهایی شود که آنها را درک نمی‌کند رهایی می‌بخشد. این نکته بی‌تردید تا حدودی درست است اما اگر من "بدانم" که مبتلا به سرطان هستم، این دانستن نه مرا خوشحالت‌تر خواهد کرد و نه آزادتر. میان دانستن و پذیرفتن اینکه موقعیتهایی هست که در آنها بی‌خبری نعمت است باید دست به انتخاب زد. هیچ چیز جذاب‌تر از خلاقیت خودانگیخته، حیات طبیعی، شکوفایی آزاد اندیشه و آثار هنری نیست اما این همه، در اغلب موارد، با ظرفیت برنامه‌ریزی دقیق و مؤثر سازگار نیست؛ آن نوع برنامه‌ریزی که بدون آن حتی جامعه‌ای "نسبتاً" امن را نمی‌توان به وجود آورد.

آزادی و برابری، خودانگیختگی و امنیت، خوشبختی و معرفت، بخشش و عدالت ارزشهایی غایی و انسانی است که آدمی به دنبال تک تک آنها بوده است، اما چون این ارزشها به طور همزمان قابل حصول نیستند، باید دست به انتخاب زد و برای یکی از این

هدف‌ها، با انتخابی تراژدیک، از هدف دیگر دست شست. اما به عقیده من، چنانچه این مطلب نه فقط از جهت تجربی، بلکه از لحاظ مفهومی هم درست باشد، نظریه جهان کامل - که بر اساس آن همه ارزشها قابل تحقق هستند - غیر قابل فهم خواهد شد، و از نظر مفهومی، نظریه‌ای نابسامان خواهد بود، و اگر چنین باشد - که من گمانی غیر از این ندارم - اصل نظریه جهان آرمانی، که در آن هیچ از خودگذشتگی و ایثاری چندان بزرگ نیست، نظریه‌ای تمام شده است.

به‌اصحاب دایرة‌المعارف، مارکسیستها و تمام جنبشهایی که هدفشان زندگی آرمانی است نگاهی دوباره می‌اندازیم: چنین به نظر می‌آید که دکترین یاد شده هرگونه ستمی را روا می‌داند، چرا که بدون این کژیها رسیدن به آن وضع آرمانی ناممکن است. همه توجیحات مربوط به تخم‌مرغهای شکسته برای درست کردن املت، همه وحشیگری‌ها، از خودگذشتگیها، مغزشویی‌ها، همه انقلابها و تمام چیزهایی که باعث شده است زمانه ما، دست کم در غرب، رعب‌انگیزترین عصر تاریخ باشد، اینها همه تلاش برای رسیدن به هیچ است چرا که جهان کامل نه تنها تحقق‌ناپذیر بلکه درک ناشدنی است و هر عملی که برای تحقق آن صورت بگیرد بر مغلظه ذهنی بزرگی بنیاد شده است.

پی نوشت‌ها:

1. Ouyang Kang.
  2. Wuhan.
  3. On the pursuit of the Ideal.
  4. New York Review.
  5. Agnelli.
  6. "The Apotheosis of the Romantic Will".
۷. *The Crooked Timber of Humanity*. اشاره به جمله معروف ایمانوئل کانت: "از چوب کژ بشریت هرگز هیچ چیز راستی درست نشد."
۸. Henry Hardy که مقاله آخرین آیزایا برلین را در بررسی کتاب نیویورک؛ ۱۴ مه ۱۹۹۸ منتشر کرد. استاد دانشگاه آکسفورد و ویراستار معتمد آیزایا برلین بوده و در حال جمع‌آوری و تدوین نوشته‌ها و نامه‌های منتشر نشده برلین است.
9. Verificationism.
  10. Phenomenalism.
  11. Monism.
  12. Philosophia Perennis.
  13. Uniqueness.
  14. Supra-individual entities.
  15. Freedom From.
  16. Freedom in.
  17. Determinism.
  18. Bakunin.