

چنین است نظریهٔ هگل راجع به دولت - نظریه‌ای که اگر مورد قبول واقع شود هر گونه استبداد داخلی و هر گونه تجاوز خارجی را که در وهم بگنجد موجه و مقبول جلوه خواهد داد. شدت جانبداری هگل از اینجا آشکار می‌شود که نظریهٔ او دربارهٔ دولت با ما بعد الطبیعهٔ او تناقضات فراوان دارد؛ و این تناقضات همگی در جهت توجیه قساوت و تجاوز و تعدی بین‌المللی است. اگر کسی به حکم منطق و با تأسف به نتایجی برسد که باعث اندوه خود او هم باشد، چنین شخصی قابل بخشش است. اما انحراف از منطق به قصد آزاد بودن در هواداری از جنایت قابل بخشش نیست. منطق هگل او را به این نتیجه رسانید که در کل بیش از اجزا حقیقت و علو (این دو صفت در نظر او مترادفند) وجود دارد؛ و کل هر چه منسجم تر باشد حقیقی تر است. این نکته عمل هگل را در ترجیح دولت بر مجموعهٔ ناسامانی از افراد توجیه می‌کند؛ اما همین نکته بایستی او را به ترجیح دولت جهانی بر مجموعهٔ ناسامانی از دولتها نیز هدایت کند. در داخل محدودهٔ دولت هم بایستی فلسفهٔ کلی هگل او را بدین نتیجه رسانیده باشد که نسبت به فرد بیشتر احساس احترام کند؛ زیرا کلهایی که «منطق» وی از آنها بحث می‌کند مانند «واحد» پارمنیدس یا حتی نظیر «خدا» ی اسپینوزا نیستند؛ کلهایی هستند که در آن فرد محو نمی‌شود، بلکه به واسطهٔ رابطهٔ هماهنگ خود با یک اندام بزرگتر حقیقت بیشتری کسب می‌کند. دولتی که افراد در آن نادیده گرفته شوند یک نمونهٔ کوچک از مطلق هگلی نیست.

و نیز در ما بعد الطبیعهٔ هگل هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تأکید بر دولت در مقابل سایر سازمانهای اجتماعی وجود ندارد. من

جز تعصب پروتستانی او برای ترجیح دولت بر کلیسا دلیلی نمی بینم. به علاوه، اگر خوب است که اجتماع حتی الامکان سازمان یافته باشد، چنانکه هگل عقیده دارد، در آن صورت علاوه بر دولت و کلیسا سازمانهای اجتماعی بسیاری لازم می آیند. از اصول هگل باید چنین نتیجه گرفت که هر نفعی که مضر به حال جامعه نباشد و تأمین آن با همکاری میسر شود باید سازمان خاص و مناسب خود را داشته باشد؛ و هر یک از این گونه سازمانها باید به سهم خود از استقلال برخوردار شوند. شاید ایراد شود که حاکمیت نهائی باید در جایی مستقر باشد و استقرار آن جز در دولت ممکن نیست. ولی در این صورت هم شاید مفید و مطلوب آن باشد که حاکمیت نهائی، در مواقعی که بخواهد پای تحکم را از حد معینی فراتر بگذارد، مقاومت ناپذیر نباشد.

این نکته ما را وارد مسئله ای می کند که در داوری مجموعه فلسفه هگل اهمیت اساسی دارد: آیا در کل پیش از اجزای آن حقیقت و ارزش وجود دارد؟ هگل به هر دو سؤال پاسخ مثبت می دهد. مسئله حقیقت مسئله ای است مابعد طبیعی، و مسئله ارزش مسئله ای است اخلاقی. معمولاً چنان درباره آنها بحث می کنند که گویی این دو مسئله از هم قابل تمییز نیستند. اما به نظر من جدا کردن آنها اهمیت دارد. بگذارید ابتدا درباره مسئله مابعد طبیعی بحث کنیم.

نظر هگل و بسیاری فلاسفه دیگر این است که ماهیت هر جزئی از جهان به چنان عمقی متأثر از روابط آن جزء با سایر اجزا و با کل است که هیچ بیان صادقی درباره هیچ جزئی نمی توان اظهار داشت مگر آنکه آن جزء را به مقامی که در کل دارد منصوب کنیم. و چون مقام جزء در کل به همه اجزای دیگر بستگی دارد، پس تبیین صادق

مقام آن جزء در عین حال مقام همه اجزای دیگر را نیز تعیین خواهد کرد. پس فقط يك تبیین صادق می توان کرد، و حقیقتی جز تمام حقیقت وجود ندارد. و به همین ترتیب جز کل هیچ چیز حقیقت تام ندارد، زیرا که هر جزئی، هنگام جدایی، به سبب جدا بودن قلب ماهیت می یابد و لذا دیگر کاملاً همان که حقیقتاً هست به نظر نمی رسد. از سوی دیگر، وقتی که يك جزء چنانکه باید در ارتباط با کل در نظر گرفته شود، قائم به ذات و قادر به وجود نیست مگر به عنوان جزء همان کلی که فقط او است که می تواند حقیقت تام داشته باشد. این از نظریه ما بعد طبیعی هگل. و اما نظریه اخلاقی می گوید ارزش بیشتر مکنون در کل است تا در جزء. اگر نظریه ما بعد طبیعی صحیح باشد، صحت این نظریه هم لازم می آید؛ اما در صورت بطلان نظریه ما بعد طبیعی غلط بودن این نظریه ضرورت ندارد. به علاوه، این نظریه ممکن است در مورد بعضی از کلبا صدق کند و در مورد بعضی دیگر صدق نکند. مثلاً در مورد بدن جاندار بدیهی است که به يك معنی مصداق دارد؛ چشم که از بدن جدا شود بی ارزش است؛ مجموعه ای از اعضای منفصل يك بدن حتی اگر هم کامل باشد آن ارزشی را ندارد که خود بدن داشته است. هگل رابطه فرد را نسبت به دولت نظیر رابطه چشم با بدن تصور می کند. فرد در محل خود جزئی از کل ارزشمند است؛ چون از کل جدا شد مانند چشم جدا شده از تن بی ارزش است. اما این تشبیه محل ایراد است؛ یعنی از اهمیت اخلاقی بعضی کلبا، اهمیت اخلاقی کلبای دیگر نتیجه نمی شود.

این تبیین مسئله اخلاقی از يك لحاظ مهم معیوب است، و آن اینکه در این تبیین تمایز بین طریقت و موضوعیت به حساب نیامده

است. چشم در بدن جاندار مفید است، یعنی ارزش طریقی دارد؛ اما ارزش موضوعی آن نسبت به هنگامی که از بدن جدا باشد بیشتر نیست. هر امری وقتی ارزش موضوعی دارد که به اعتبار خود مورد تحسین قرار گیرد، نه به عنوان طریقه حصول امر دیگر. ما چشم را به عنوان طریقه دیدن ارزش می گذاریم. خود دیدن ممکن است طریقه باشد، ممکن است موضوع باشد. هنگامی که غذا یا دشمن را به ما نشان می دهد طریقه است؛ وقتی که چیزی را که به نظر ما زیبا می آید به ما نشان می دهد موضوع است. دولت البته به عنوان طریقه ارزش دارد؛ یعنی ما را از دست دزدان و جنایتکاران حفاظت و حمایت می کند، جاده و مدرسه می سازد، و قس علی هذا. و البته ممکن است طریقه شر هم باشد؛ مثلاً وقتی که به جنگ ظالمانه ای پردازد. سوآل حقیقی که ما باید در مورد هگل طرح کنیم این نیست، بل این است که آیا دولت قی حد ذاته و از لحاظ موضوعی خوب است یا نه؟ آیا افراد برای خاطر دولت وجود دارند، یا دولت، برای خاطر افراد؟ هگل معتقد به نظر اول است، و فلسفه لیبرال که از لاک سرچشمه می گیرد معتقد به نظر دوم. روشن است که ما فقط در صورتی به دولت ارزش موضوعی می نهیم که برای او حیاتی خاص خود او قائل شویم، یعنی او را به یک معنی یک شخص بشناسیم. در اینجا ما بعد الطبیعه هگل با مسئله ارزش مربوط می شود. شخص یک کل مرکب است که دارای زندگی واحدی است. آیا ممکن است یک «فوق شخص» هم وجود داشته باشد که، همانطور که بدن از اعضا تشکیل شده، مرکب باشد از اشخاص و دارای زندگی واحدی غیر از حاصل جمع زند گیهای اشخاص ترکیب کننده آن؟ اگر چنانکه هگل عقیده دارد وجود چنین

فوق شخصی ممکن باشد، شاید که این فوق شخص همانا دولت باشد، و شاید که این فوق شخص همان قدر برتر از ما باشد که کل بدن از چشم برتر است. اما اگر ما چنین فوق شخصی را چیزی بیش از یک عفریت ما بعد طبیعی شناسیم، در آن صورت خواهیم گفت که ارزش موضوعی جامعه مشتق از ارزش موضوعی اعضای آن است، و دولت طریقه است نه موضوع. بدین ترتیب از مسئله اخلاقی به مسئله ما بعد طبیعی منتقل می‌شویم. و خواهیم دید که خود مسئله ما بعد طبیعی نیز عبارت از یک مسئله منطقی است.

مسئله مورد بحث بسیار وسیعتر از صحت و سقم فلسفه هگل است. این مسئله، مسئله‌ای است که وجه افتراق طرفداران تحلیل منطقی و دشمنان آن را تشکیل می‌دهد. بگذارید مثالی بزنیم. فرض کنید من بگویم «عمرو پدر زید است.» هگل و همه کسانی که به قول مارشال اسموتس Smuts به «تمامیت»<sup>۱</sup> معتقدند خواهند گفت: «پیش از آنکه این بیان را بفهمید، باید بدانید عمرو و زید چه کسانی هستند. و اما برای اینکه بدانید عمرو کیست، باید کلیه خصایص او را بدانید؛ زیرا قطع نظر از این خصایص عمرو از هیچکس دیگری قابل تمیز نخواهد بود. اما کلیه خصایص عمرو متضمن سایر اشخاص یا اشیاست. روابط عمرو با والدینش و زن و فرزندانش، و اینکه آیا او فرد خوب یا بد جامعه است، و کشوری که عمرو بدان تعلق دارد، اینها خصایص او را تشکیل می‌دهند. برای اینکه بشوایم گفت شما شخص موسوم به عمرو را می‌شناسید، باید تمام اینها را بدانید. در کوششی که می‌کنید برای

۱. holism نظریه‌ای است که می‌گوید در هر چیزی، خصوصاً موجود

زنده، عوامل تعیین‌کننده هر کدام یک‌کل غیر قابل تحلیل هستند. مارشال اسموتس کتابی به نام «تمامیت و تکامل» دارد.

اینکه بگویید منظورتان از لفظ عمرو چیست، قدم به قدم کشانده می‌شود به این که کل عالم را به حساب بیاورید، و معلوم می‌شود که بیان اولیه شما ناظر بر کل عالم بوده است و نه بر دو شخص مجزا، یعنی عمرو و زید.

اینها همه درست. اما يك ایراد اساسی هم در اینجا وارد است: اگر استدلال بالا صحیح می‌بود، پس معرفت اصولاً چگونه می‌توانست آغاز شود؟ من بر قضایای بسیاری از قبیل «عمرو پدر زید است» معرفت دارم، و حال آنکه بر کل عالم معرفت ندارم. اگر هر نوع معرفت عبارت از معرفت بر کل عالم می‌بود، در آن صورت معرفتی وجود نمی‌داشت. همین کافی است که ما گمان کنیم درجایی از رشته استدلال اشتباهی رخ داده است.

حقیقت این است که برای آنکه من بتوانم لفظ «عمرو» را به‌طور مفید معنی و هوشمندانه به کار برم احتیاجی ندارم که همه چیز را در باره عمرو بدانم؛ بلکه باید آن قدر درباره او بدانم که بتوانم او را باز شناسم. شکی نیست که وی با همه چیز جهان، دور یا نزدیک، روابطی دارد؛ اما می‌توان صحیحاً از او سخن گفت بی آنکه آن چیزها را به حساب بیاوریم، مگر آن روابطی را که موضوع مستقیم سخن باشند. عمرو ممکن است علاوه بر آن که پدر زید است، پدر رقیه هم باشد؛ اما برای اینکه من بدانم عمرو پدر زید است، دانستن این که پدر رقیه نیز هست ضرورت ندارد. اگر حق با هگل می‌بود، ما نمی‌توانستیم معنای این قضیه را که «عمرو پدر زید است» تماماً بیان کنیم؛ یعنی می‌بایست بگوییم: عمرو پدر رقیه، پدر زید است. تازه این هم وافق به مقصود نمی‌بود، بلکه می‌بایست بیان خود را ادامه

دهیم و به ذکر والدین و اجداد عمرو و خلاصه يك مثنوی هفتاد منی از اعلام پردازیم. اما این امر ما را وارد مهملات می کند. نظر گاه هگلی را می توان چنین بیان کرد: «لفظ عمرو یعنی همه آنچه در مورد عمرو صادق است.» اما این بیان به عنوان تعریف مدور است؛ زیرا که لفظ «عمرو» در عبارت معرف نیز آمده است. در حقیقت اگر هگل حق می داشت، هیچ کلمه ای نمی توانست شروع به داشتن معنی کند. زیرا برای دانستن معنای آن ما بایستی قبلاً معنای همه کلمات دیگر را بدانم تا بتوانیم تمام صفاتی را که از کلمه مورد بحث مستفاد می شوند، و مطابق نظریه هگل عبارتند از معنای کلمه، بیان کنیم.

در بیان مطلب به طور انتزاعی باید گفت که انواع مختلف صفات را باید از یکدیگر تمیز داد: يك شیء ممکن است دارای صفتی باشد که متضمن هیچ شیء دیگری نباشد؛ این نوع صفت را «کیفیت» می نامند. یا شیء ممکن است دارای صفتی باشد که متضمن شیء دیگری باشد. تأهل چنین صفتی است. یا شیء ممکن است صفتی داشته باشد که متضمن دو شیء باشد؛ مانند برادر زن بودن. اگر شیء خاصی دارای مجموعه خاصی از کیفیات باشد و هیچ شیء دیگری دارای عین این مجموعه کیفیات نباشد، در آن صورت آن شیء را می توان به عبارت «شیئی که دارای فلان کیفیات است» تعریف کرد. منطق محض نمی تواند از این که شیء مزبور دارای فلان کیفیات است هیچ چیزی راجع به صفات نسبی آن شیء استنتاج کند. هگل می اندیشید که اگر ما درباره شیئی آنقدر معلومات داشته باشیم که بتوانیم آن را از همه اشیاى دیگر تمیز دهیم در آن صورت همه صفات آن از راه منطق قابل استنباط خواهد بود. این اشتباه است، و بنای عظیم دستگاره هگل بر همین اشتباه

استوار است. این امر نکته مهمی را روشن می کند؛ و آن اینکه هر چه منطق نادرست تر باشد نتایجی که از آن بر می خیزد دلکش تر است.



## فصل بیست و سوم

### بایرون

قرن نوزدهم در قیاس با عصر حاضر عقلانی و مترقی و راضی به نظر می‌رسد؛ معیناً در دوره خوش بینی لیبرال بسیاری از مردان برجسته عصر دارای صفات زمان ما بودند، که ضد صفات قرن نوزدهم است. وقتی که ما مردان را نه به نام هنرمند یا کاشف موافق یا مخالف ذوق خودمان بلکه به نام باعث و بانی تغییرات ساختمان اجتماعی و معیار ارزشها و جهان بینی فکری در نظر بگیریم، می‌بینیم که جریان وقایع در زمانهای اخیر تعدیل فراوانی در ارزیابیهای ما لازم آورده و باعث

شده است که اهمیت بعضی اشخاص از آنچه در گذشته می‌نموده است کمتر شود، و از آن بعضی دیگر بیشتر. در میان کسانی که اهمیتشان از آنچه می‌نمود بیشتر است، بایرون شایسته مقام بلندی است. در قاره اروپا چنین عقیده‌ای شگفت نخواهد بود؛ میدان نفوذ بایرون قاره اروپا بود، و جایی که باید نتایج روحی او را بجویم انگلستان نیست. در نظر غالب ما شعر بایرون ست و احساس او غالباً جلف است. اما در خارج، نحوه زندگی و جهان بینی او چنان گسترش یافت که در امور بزرگ مؤثر افتاد.

یاغی اشرافی، که بایرون در روزگار خود نمونه آن بود، با رهبر شورش دهقانی یا پرولتاریائی فرق بسیار داشت. کسانی که شکمشان گرسنه باشد برای تحریک یا توجیه نارضایی خود نیازی به فلسفه دقیق و باریک ندارند و این قبیل چیزها در نظرشان جز سرگرمی توانگران بیکاره نیست. گرسنگان آنچه را دارند گان دارند می‌خواهند، نه کالای مابعد طبیعی غیر قابل لمس را. البته ممکن است عشق مسیحی را موعظه کنند، چنانکه یاغیان اشرافی قرون وسطی می‌کردند، ولی دلایل حقیقی‌شان برای اقدام به این کار بسیار ساده است؛ و آن اینکه فقدان آن عشق در میان ثروتمندان و زورمندان باعث نوح و محنت بیچیزان است؛ و وجود آن در میان رفقای یاغی عامل اساسی پیروزی پنداشته می‌شود. اما تجربه مبارزه به نومید شدن از قدرت عشق می‌انجامد، و کین محض را به عنوان یگانه نیروی محرک بر جای می‌گذارد. چنین یاغی، اگر مانند مارکس فلسفه‌ای پدید آورد، فلسفه‌اش فقط برای اثبات پیروزی نهائی جبهه او است و فلسفه‌ای نیست که با ارزشها سروکار داشته باشد. ارزشهای او بدوی

خواهند بود: یعنی خوبی همان شکم سیر است و باقی حرف مفت. هیچ گرسنه‌ای آماده نیست جز این بیندیشد.

اما یاغی اشرافی چون سیر است، نا رضایی اش باید علل دیگری داشته باشد. من رهبران دسته‌هایی را که موقتاً زمام امور را از دست داده‌اند در شمار یاغیان نمی‌آورم؛ فقط کسانی را در این شمار می‌آورم که فلسفه شان تغییری بزرگتر از توفیق شخصی را تقاضا دارد. شاید عشق پنهان به قدرت باعث نارضایی شان باشد؛ اما در افکار آگاهانه شان انتقاد از حکومت جهان مطرح است، و این انتقاد چون به اندازه کافی عمق پیدا کند به صورت تظاهر دیو در جهان هستی در می‌آید، و نزد کسانی که اندکی به خرافات معتقد باشند صورت تجلی شیطان به خود می‌گیرد. این هر دو حال نزد بایرون دیده می‌شد و، بیشتر به واسطه کسانی که بایرون در آنها تأثیر کرد، در بخشهای وسیعی از اجتماع، که مشکل بتوان آنها را اشرافی نامید، گسترش یافت. فلسفه شورش اشرافی الهام دهنده سلسله درازی از نهضت‌های انقلابی - از شورش کاربونارها Carbonari پس از سقوط ناپلئون گرفته تا کودتای هیتلر در ۱۹۳۳ - بوده است؛ و در هر مرحله طرز تفکر و احساس مشابهی در میان روشنفکران و هنرمندان پدید آورده است.

پیدا است که اشرافی شورش نمی‌گردد، مگر اینکه طبیعت و اوضاع زندگی اش خاص و غیر عادی باشد. اوضاع زندگی بایرون بسیار غیر عادی بود. قدیمترین خاطرات او مشاجره پدر و مادرش بود. مادرش زنی بود که بایرون به سبب سنگدلی از او می‌ترسید و به واسطه ابتذال او را تحقیر می‌کرد؛ دایه اش خبث و فساد را با خشک

ترین عقاید کالوینی به هم آمیخته بود؛ لنگ بودنش او را سرشار از ننگ و خجالت ساخته بود و در مدرسه نمی گذاشت که با کودکان درآمیزد. در دهسالگی پس از زیستن در تنگدستی ناگهان خود را «لرد» و صاحب املاک نیوستد *Newstead* یافت. عموی بزرگش، «لرد خبیث» که بایرون لقب و املاک او را به ارث برد، سی سال پیش از آن مردی را در دوئل کشته بود و از آن پس همسایگانش او را از محافل خود رانده بودند. خاندان بایرون بیقاعده و بیقانون بود، و خاندان گوردن *Gordon*، یعنی اسلاف مادرش، از آنها نیز بدتر بودند.

پس از زندگانی نکبت بار در پس کوچه‌ها، پسر بچه ده ساله البته از لقب و املاک خود شاد شد؛ و خواست که به پاس املاک اجدادش طریق آنها را درپیش بگیرد. و گرچه در سالهای اخیر شرارت آنها اسباب زحمتشان شده بود، بایرون اطلاع یافت که در قرون گذشته این امر باعث نام آوری آنان بوده است. یکی از نخستین اشعار بایرون، «هنگام ترک کلیسای نیوستد» *On Leaving Newstead Abbey* احساسات او را در آن زمان نقل می‌کند، و این احساسات حاکی از ستایش نیاکان او است که در کرسی *Crecy* و مازستون مور *Marston Moor* در جنگهای صلیبی شرکت کرده بودند. بایرون شعر خود را با این تصمیم خدا پسندانه ختم می‌کند که:

مانند شما زندگی کند، یا مانند شما فنا شود.

و هنگامی که تنش خاک شد،

خاکش با خاک شما درهم آمیزد.

این روحیه، روحیه شورشی نیست؛ اما چایلد هارولد Childe Harold را به خاطر می آورد - یعنی لرد متجددی که تقلید بارونهای قرون وسطی را در می آورد. بایرون هنگامی که در دانشگاه تحصیل می کرد و برای نخستین بار در آمدی خاص خود داشت نوشت که خود را مستقل می بیند، مانند «یک امیر آلمانی که سکه اش را خودش ضرب می کند، یا یک خان چروکی که اصلاً سکه ای ضرب نمی کند، بلکه از چیزی گرانبها تر [یعنی] آزادی برخوردار است. من [بدان سبب] با لفت از آن الهه [آزادی] سخن می گویم که مادر عزیزم بسیار مستبد بود.» بایرون در دوره های بعدی زندگی اشعار شریف فراوان در ستایش آزادی سرود، اما باید دانست که آزادی که او می ستاید آزادی امیر آلمانی یا خان چروکی است، و نه آن نوع آزادی پستی که بتوان گفت آدمهای عادی از آن برخوردار می شوند.

با وجود ثروت و لقب بایرون، خویشان اشرافی اش از او بیزار بودند و کاری می کردند که بایرون خود را از لحاظ معاشرت در زمره آنان نبیند. مادرش به شدت متفوق بود، و به خودش با بدگمانی می نگریستند.

بایرون می دانست که مادرش زنی عامی است، و در نهان می ترسید که نکند خودش هم این عیب را داشته باشد؛ و معجون غریب تفرعن و طغیان که سرشت او را تشکیل می دهد از اینجا بر خاسته است. اگر نمی توانست نجیب زاده متجدد باشد، می خواست یک بایرون جسور به شیوه اجداد صلیبی اش بشود، یا شاید هم به شیوه ددمنشانه تر ولی حتی رومانیک تر سر کردگان گیبیلین که در سراشیب سقوط پر شکوه خود ملعون خدا و خلق بودند. داستانهای عشقی و ماجرائی و

تواریخ قرون وسطی کتابهایی بودند که بایرون آداب و اطوار خود را خود را از آنها می گرفت. بایرون مانند هوهنشتاوفها گناه می کرد، و مانند مجاهدان صلیبی در نبرد با مسلمانان هلاک شد.

حجب و احساس بیدوستی اش باعث شد که تسلی خاطر را در ماجراهای عشقی بجوید؛ اما چون به طور ناهشیار بیشتر در جستجوی مادر بود تا معشوقه، همه زنها باعث یأس او شدند، مگر خواهرش اگوستا Augusta. مذهب کالوینی که بایرون هرگز آن را به دور نیفکند (در ۱۸۱۶ خود را برای شلی چنین توصیف کرد: «متودی، کالوینی، اگوستینی») باعث می شد که بایرون نحوه زندگی خود را فاسد بداند. اما به خود می گفت که فساد لعنتی است که در خون او است و از اجدادش به او رسیده است، و سرنوشت شومی است که خداوند عالم برای او مقدر کرده است. حالا که چنین است، چون باید شخص برجسته ای باشد، در فساد و گناه برجسته خواهد شد و دست به جسارت های خواهد زد که از حد مردم بی بند و بار عادی، که در نظر بایرون حقیر بودند، بیرون باشد. بایرون اگوستا را حقیقتاً دوست می داشت، چون که با او همخون بود. یعنی از تیره اسماعیلی خاندان بایرون بود. و نیز ساده تر آنکه اگوستا به عنوان خواهر بزرگتر در تأمین رفاه روزانه بایرون توجه و دلسوزی نشان می داد. اما آنچه اگوستا نثار بایرون کرد تنها این توجه و دلسوزی نبود. او به واسطه سادگی و خوش سلوکی اش به صورت وسیله ای درآمد که لذیذترین پشیمانیهای خود پسندانه را برای بایرون فراهم می کرد. بایرون می توانست خود را در درخرف بزرگترین گناهکاران - مانند لرد متفرد Manfred و قایل و حتی خود شیطان - ببیند. بدین ترتیب جنبه اشرافی و کالوینی و

شورشی شخصیت بایرون به یکسان راضی می‌شدند، و نیز شخصیت عاشق رومانتيك او که قلبش از فقدان یگانه موجود خاکی که هنوز می‌توانست عواطف لطیف دلسوزی و عشق را در او برانگیزد شکسته بود نیز راضی می‌شد.

بایرون گرچه خود را مساوی شیطان می‌دانست، هرگز کاملاً جرئت نکرد که خود را در مقام خدا قرار دهد. این مرحله از راه غرور را نیچه طی کرد که می‌گوید: «اگر خدایی وجود می‌داشت، چگونه برای من قابل تحمل می‌بود که خدا نباشم! بنابراین خدایان وجود ندارند.» به مقدمه حذف شده این استدلال توجه کنید: «هر آنچه باعث تحقیر غرور من شود، باید به باطل بودنش حکم کرد.» نیچه مانند بایرون، و حتی بیش از او، مطابق دیانت و خدا پرستی تربیت شده بود؛ اما چون قوه تفکرش بهتر بود، راهی بهتر از راه شیطان برای خود یافت. با این حال نیچه بایرون را بسیار می‌پسندید.

می‌گوید:

«مصیبت اینجاست که ما اگر روشهای محدود و معین حقیقت را در دل و مغز خود داشته باشیم نمی‌توانیم احکام جزمی دین و ما بعد الطبیعه را باور کنیم؛ اما از طرف دیگر ما به واسطه تکامل بشریت چنان در رنج کشیدن حساس شده‌ایم که به عالیترین نوع وسیله ستگاری و تسلی نیازمندیم؛ و این حقیقت که انسان به واسطه حقیقتی که باز می‌شناسد ممکن است آنقدر خون از دست بدهد که هلاک شود از اینجا برمی‌خیزد. بایرون این نکته را در ایات جاودانی می‌آورد.

اندوه دانش است. آنانکه بیشتر می‌دانند،  
باید سوگواری شان برای حقیقت شوم عمیقتر باشد  
درخت دانش، درخت زندگی نیست.»

گاهی، گرچه به ندرت، بایرون به نقطه نظر نیچه بیشتر نزدیک  
می‌شود. اما به طور کلی نظریه اخلاقی بایرون، در مقابل عمل او،  
کاملاً مطابق اصول مرسوم و متداول است.  
در نظر نیچه مرد بزرگ همچون خداست؛ در نظر بایرون  
دیوی است که با خود در نبرد است. اما گاه حکیمی را تصویر  
می‌کند که به زرتشت بی‌شبهت نیست.

در راهبری پیروان خود  
هنوز روح پیروانش را هدایت می‌کند،  
با چنان فرمانی  
که دل مرد عامی را خیره می‌سازد و رهبری  
می‌کند و می‌افسرد.

و همین قهرمان «از انسان بیش از آن متنفر بود که احساس  
پشیمانی کند.» بایرون در حاشیه این شعر به ما اطمینان می‌دهد که  
این دزد دریایی نسبت به طبیعت بشر صادق است، زیرا همین علائم نیز  
در ژنریک Genseric پادشاه واندالها، و ازلینو Ezzelino جبار گیبیلین، و  
یک دزد دریایی لویزیانا دیده شده است.

بایرون در جستجوی قهرمانان مجبور نبود خود را در ناحیه



شرقی مدیترانه و قرون وسطی محدود کند، زیرا که پوشاندن جامهٔ رومانتیک به تن ناپلئون کار دشواری نبود. تأثیر ناپلئون در مخیلهٔ اروپای قرن نوزدهم بسیار عمیق بود. ناپلئون الهام دهندهٔ آثار کلازویتس Clausewitz و استاندال و هاینه و افکار فیخته و نیچه، و اعمال وطن پرستان ایتالیا قرار گرفت. شب ناپلئون در ادوار و اعصار گردش می کند، و تنها نیرویی است که این قدرت را دارد که در برابر نظام صنعتی و تجارت ایستادگی کند و سیل پر خاش و دشنام را به سوی صلح طلبی و کاسبی سرازیر سازد. «جنگ و صلح» تولستوی کوششی است برای دفع مضرت این شب، اما کوششی است بی نتیجه؛ زیرا که این شب هرگز از امروز قویتر نبوده است.

در مدت «صد روز» بایرون میل خود را به پیروزی ناپلئون اعلام کرد، و وقتی که خبر جنگ و اترلو را شنید گفت: «خیلی متأسفم.» فقط یک بار لحظه‌ای با قهرمان خود مخالف شد. و آن در ۱۸۱۴ بود که (به نظر بایرون) خود کشی براننده‌تر از استعفا بود. در این لحظه بایرون خاطر خود را در فضیلت جورج واشینگتن جستجو می کرد، اما باز گشت ناپلئون از جزیرهٔ الب دیگر کوشش او را غیر لازم ساخت. هنگامی که بایرون مرد، «بسیاری از روزنامه‌های فرانسه نوشتند که دو تن بزرگترین مردان قرن، ناپلئون و بایرون، تقریباً در یک زمان ناپدید شدند.» کارلایل که در آن هنگام بایرون را «نجیب‌ترین روح اروپا» می دانست و چنان احساس می کرد که گویی «برادری را از دست داده»، بعدها رفته رفته گوته را ترجیح داد؛ اما باز هم بایرون و ناپلئون را در کنار هم قرار می داد:

«برای اذهان نجیب شما انتشار اثری هنری از این قبیل به هر یک از این زبانها تقریباً واجب می‌شود. زیرا مگر این کار حقیقتاً چیست، جز دست به گریبان شدن با شیطان، پیش از آنکه صادقانه نبرد با او را آغاز کنید؟ بایرون شما «غمهای لرد جورج» *Sorrows of Lord George* خود را به نظم و نثر انتشار می‌دهد و از طرف دیگر بناپارت شما اپرای «غمهای ناپلئون» خود را با اسلوبی حیرت‌آور ارائه می‌کند، با موسیقی گلوله‌های توپ و فریادهای استغاثه جهان، چراغ‌های صحنه‌اش آتش‌سوزیهای عظیم است و قافیه و ردیفش صدای غرش اسیران و سقوط شهرها.» درست است که در فصل بعد کارلائل فرمان مؤکدی صادر می‌کند که «بایرون را ببند و گوته را باز کن،» اما بایرون در خون او بود، و حال آنکه از گوته فقط سودایی در سر داشت.

به نظر کارلائل گوته و بایرون دو «آنتی‌تز» بودند. آلفرد دوموسه آنها را دو شریک جرم می‌دانست که زهر اندوه را در روح شادمان فرانسوی چکاندند. گویا اکثر جوانان فرانسوی آن عصر گوته را فقط به واسطه «غمهای ورتسر» می‌شناخته‌اند و هیچ از گوته المپ‌نشین خبری نداشته‌اند. موسه بایرون را سرزنش می‌کرد که چرا دریای آدریاتیک و کنتس گیچولی *Guiccioli* را تسلی بخش خاطر خود نیافته است - و اشتباه می‌کرد، چون پس از آنکه بایرون با آن کنتس آشنا شد دیگر آثاری نظیر «منقرده» ننوشت. اما «دون ژوان» مانند اشعار گوته در فرانسه خواننده فراوان نداشت. بهرغم موسه، از زمان بایرون تا کنون، بیشتر شعرای فرانسه اندوه بایرون وار را

بهترین موضوع اشعار خود دانسته‌اند.

در نظر موسه، بایرون و گوته فقط پس از ناپلئون بزرگترین نوابغ قرن بودند. موسه که در ۱۸۱۰ متولد شده بود، به نسلی تعلق داشت که خود وی، در توصیف تغزلی افتخارات و مصائب امپراتوری فرانسه، آن را «conçus entre deux batailles»<sup>۱</sup> می‌نامد. در آلمان احساسات مردم نسبت به ناپلئون بیشتر تفاوت می‌کرد. گروهی، مانند هاینه، او را به نام مبلغ کبیر آزادی می‌دانستند و نابود کنندهٔ سوراژ و دشمن نجیب زادگی، و مردی که جوجه امیران را متزلزل ساخت؛ و گروهی دیگر او را به صورت دجال می‌دیدند و نابود کنندهٔ ملت آلمان و مرد بی‌اخلاقی که ثابت کرده بود تقوای آلمانی را فقط به وسیله کینهٔ خاموش نشدنی به فرانسه می‌توان حفظ کرد. بیزمارک از این دو طرز نگاه ترکیبی ساخت: ناپلئون همان دجال باقی ماند، اما دجالی که باید از او تقلید کرد، نه آنکه فقط از او نفرت داشت. نیچه این سازش را پذیرفت و با شادی لاشخورانه‌ای گفت که عصر کلاسیک جنگ دارد فرامی‌رسد و ما این رونق را به انقلاب فرانسه نه بلکه به ناپلئون مدیونیم. و از این راه ناسیونالیسم، و مذهب شیطانی و قهرمان پرستی، یعنی مرده ریگ بایرون، جزو معجون‌های شد که روح آلمان را تشکیل می‌داد.

بایرون ملایم نیست، بلکه مانند طوفان تند است. آنچه دربارهٔ روسو می‌گویند، با خود وی انطباق دارد. بایرون روسو را چنین می‌خواند:

کسی که شهوت را که به افسون پوشانید، و از غم سحر فصاحت

۱. «زادهٔ بین دو جنگ.»

زایانید....

و باز دانست

که چگونه جنون را زیبا کند

و به افکار و اعمال خطا رنگ آسمانی زند.

اما يك تفاوت عمیق میان این دو تن وجود دارد: روسو غمگین است و بایرون خشمگین. حجب و ملامت روسو آشکار است و از آن بایرون پنهان. روسو تقوا را به شرط آنکه ساده باشد می‌پسندد، و حال آنکه بایرون گناه را ترجیح می‌دهد به شرط آنکه بزرگ باشد. این تفاوت، هر چند فقط تفاوتی است میان دو مرحله طغیان غرایز غیر اجتماعی، حایز اهمیت است و جهتی را که نهضت رومانتیک در آن جهت گسترش و تکامل می‌یابد نشان می‌دهد.

باید اعتراف کرد که مسلک رومانتیک بایرون فقط نیمه صادقانه بود. گاه می‌گفت که اشعار پوپ از اشعار خود وی بهتر است، اما شاید که وی فقط در احوال خاصی به این نکته معتقد می‌شد. جهانیان در پیاده کردن بایرون اصرار ورزیدند و عنصر تظاهر را از یأس کلی و ادعای تحقیرش نسبت به بشر حذف کردند. بایرون نیز مانند بسیاری از مردان برجسته دیگر بیشتر به عنوان افسانه اهمیت داشت تا آن که واقعاً بود. به عنوان افسانه، نفوذ بایرون، خاصه در قاره اروپا، بسیار بود.

## فصل بیست و چهارم

### شوینهاور

شوینهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) در میان فلاسفه از بسیاری جهات  
سیمایی خاص خود دارد. شوینهاور بدبین است، در حالی که  
تقریباً همه فلاسفه دیگر به معنایی خوشبینند. شوینهاور نه مانند کانت  
و هگل کاملاً دانشگاهی است، و نه کاملاً در خارج سنت دانشگاهی  
قرار دارد. از مسیحیت بیزار است و ادیان هندوستان - دین هندو  
و دین بودایی را - می‌پسندد. مردی است دارای فرهنگ وسیع و به هنر  
و اخلاق به يك اندازه علاقه‌مند است. از قید ملت پرستی آزاد است و

با نویسندگان انگلیسی و فرانسوی همان گونه می‌جوید که با نویسندگان کشور خویش. کشش شوپنهاور همیشه کمتر متوجه فلاسفه حرفه‌ای بوده است. وی بیشتر اهل ادب و هنر را که در جستجوی فلسفه‌ای بوده‌اند که بتوانند بدان اعتقاد پیدا کنند به سوی خود جلب کرده است. شوپنهاور رسم تأکید بر اراده را بنا نهاد که از خصایص فلسفه قرون نوزدهم و بیستم است. اما در نظر او اراده، هر چند از لحاظ مابعدطبیعی دارای مقام اساسی است، از لحاظ اخلاقی بد است. و این اخلاقی است که فقط برای مرد بدبین امکان دارد. شوپنهاور برای فلسفه سمرجع می‌شناسد: کانت و افلاطون و اوپانیس‌ها. ولی من گمان نمی‌کنم شوپنهاور آن اندازه که خود می‌پندارد در نظریاتش مدیون افلاطون باشد. جهان بینی شوپنهاور شباهتی به جهان بینی عصر یونانی دارد؛ یعنی جهان بینی خسته و مفلوجی است که برای صلح بیش از پیروزی و برای آرام طلبی بیش از اقدام به اصلاح، که در نظر وی حتماً بیهوده است، ارزش قائل می‌شود.

پدر و مادر شوپنهاور هر دو به خانواده‌های بازرگانان برجسته دانزیگ تعلق داشتند و خود وی همانجا به دنیا آمد. پدرش پیرو ولتر بود و انگلستان را سرزمین آزادی و خرد می‌دانست. وی مانند بیشتر افراد تراز اول شهر دانزیگ از دست‌اندازی پروس به استقلال شهر خود ناراحت بود و در ۱۷۹۳ از انضمام دانزیگ به پروس خشمگین شد. به حدی که با زیان مالی فراوان از آنجا به هامبورگ کوچ کرد. شوپنهاور از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۷ با پدرش در هامبورگ به سربرد؛ سپس دو سال در پاریس گذراند، و در پایان این مدت پسند با کمال خوشوقتی دید که پسر زبان آلمانی را تقریباً فراموش کرده

است. در ۱۸۰۳ وی را به يك مدرسه شبانه روزی در انگلستان سپردند، و شوینهاور از زبان بازی و ریاکاری آن مدرسه بدش آمد. دو سال بعد، برای خشنودی پدرش در هامبورگ منشی يك تجارتخانه شد؛ اما از شغل تجارت بسیار بدش می آمد و به زندگی ادبی و درس و بحث مایل بود. این امر با مرگ پدرش که شاید بر اثر انتحار بود ممکن شد. مادرش راضی بود که شوینهاور صحبت اهل تجارت را بشکند و از تجارتخانه به مدرسه برود. شاید به این جهت پنداشته شود که وی مادرش را بر پدرش ترجیح می داد؛ اما درست عکس قضیه صادق است: شوینهاور از مادرش بیزار بود و خاطره مهر آمیزی از پدرش در یاد داشت.

مادر شوینهاور بانویی بود دارای آمال و دعاوی ادبی، که دو هفته پیش از جنگ ینا در وایمار منزل گزیده بود. در آنجا يك محفل ادبی داشت و کتاب می نوشت و از معاشرت رجال فرهنگ و ادب برخوردار می شد. به پسرش چندان مهر نمی ورزید، اما برای یافتن خطاهای او چشم تیز بینی داشت. او را از پرگویی و تأثرات توخالی برحذر می داشت. شوینهاور از معاشقات مادرش ناراحت می شد. وقتی که به سن رشد رسید ثروت مختصری به ارث برد و پس از آن او و مادرش به تدریج از یکدیگر بیشتر و بیشتر بیزار شدند. تحقیق شوینهاور نسبت به زبان بیشك دست کم تا حدی معلول مشاجرات او و مادرش بوده است.

شوینهاور هنوز در هامبورگ بود که تحت تأثیر روماتیکها، خصوصاً تیک Tieck و نوفالیس Novalis و هوفمن Hoffmann قرار گرفت، و از هوفمن بود که ارادت به یونان و بیزارگی از عناصر

یهودی مسیحیت را آموخت. يك روماتيك ديگر، یعنی فریدریش شلگل Friedrich Schlegel ارادت شوپنهاور را به فلسفه هندی تحکیم کرد. شوپنهاور در سال ۱۸۰۹ که به سن رشد رسید به دانشگاه گوتینگن رفت و در آنجا به کانت ارادت پیدا کرد. دو سال بعد به برلن رفت و در آنجا بیشتر به تحصیل علم پرداخت. در مجلس درس فیخته حاضر شد، اما از او بدش آمد. در هیجانات جنگ آزادی بی تفاوت باقی ماند. در ۱۸۱۹ در برلن دانشیار شد و چنان به خود غرّه بود که ساعات درس خود را در همان ساعات درس هگل قرار داد، اما چون نتوانست شنوندگان هگل را به مجلس درس خود بکشاند چیزی نگذشت که از درس گفتن دست کشید. سر انجام به عنوان پیرمردی مجرد در سدن منزل گزید. سگ کوچکی داشت به نام آتما (یعنی «روح جهان») و روزی دو ساعت قدم می زد و چپق درازی می کشید و روزنامه «تایمز» لندن را می خواند و خبر گیرهایی را به کار می گماشت تا علائم و شواهد شهرت او را کشف کنند. شوپنهاور ضد دموکرات بود و از انقلاب ۱۸۴۸ نفرت داشت. به احضار ارواح و سحر و جادو معتقد بود. در اطاق کارش نیم تنه ای از کانت و مجسمه ای مفرغی از بودا داشت. در شیوه زندگیش می کوشید از کانت تقلید کند، مگر از سحر-خیزی او.

اثر عمده شوپنهاور «جهان به عنوان اراده و اندیشه» *The World*

*as Will and Idea* در پایان سال ۱۸۱۸ منتشر شد. شوپنهاور این اثر را دارای اهمیت فراوان می پنداشت، و حتی می گفت که بعضی از قطعات آن را روح القدس به او تقریر کرده است. اما با کمال خشم و ناراحتی شوپنهاور، این کتاب پاك بی اثر از کار در آمد. در ۱۸۴۴



شوپنهاور ناشر کتاب را متقاعد ساخت که چاپ دوم آن را منتشر کند. اما چند سال دیگر طول کشید تا توانست قدیمی از آن شهرتی را که در آرزویش بود به دست آورد.

دستگاه شوپنهاور روایت دیگری است از همان دستگاه کانت، منتها این روایت آن جنبه‌هایی از رساله «انتقاد» را مورد تأکید قرار می‌دهد که با آنچه مورد تأکید فیخته و هگل است کاملاً تفاوت دارد. فیخته و هگل خود را از شیء فی نفسه خلاص کردند و بدین ترتیب به معرفت از لحاظ مابعد طبیعی مقام اساسی دارند. شوپنهاور شیء فی نفسه را حفظ کرد، ولی آن را با اراده یکی ساخت. وی معتقد بود که آنچه بر ادراک به عنوان جسم من ظاهر می‌شود در واقع اراده من است. این رأی بیش از آنچه اکثر کانتیان حاضر بودند بپذیرند به عنوان نشئنی از فلسفه کانت قابل مدافعه بود. کانت می‌گفت که مطالعه قانون اخلاقی می‌تواند ما را به ماورای نمود برساند و معرفتی را به ما بدهد که از عهدۀ ادراک حسی خارج است. همچنین می‌گفت که مطالعه قانون اخلاقی اساساً به اراده مربوط است. در نظر کانت فرق بین مرد خوب و مرد بد عبارت است از فرق بین اشیا فی نفسه و همچنین فرق بین اراده‌ها. از این موضوع نتیجه می‌شود که در نظر کانت اراده‌ها به جهان بود تعلق دارند، نه به جهان نمود. نمود منطبق با اراده عبارت است از حرکت جسمانی، و به همین جهت است که، به نظر شوپنهاور، بدن نمودی است که بود آن اراده است.

اما اراده که در ورای عالم نمود است می‌تواند از چند خواست متفاوت تشکیل شده باشد. طبق نظر کانت که در این مورد شوپنهاور هم با او موافق است، زمان و مکان هر دو فقط به عالم نمود تعلق