

در فلسفه نیچه عنصر دیگری هم هست که دارای شباهت نزدیکی است با ایرادی که متفردان سرسخت به اتحادیه‌های صفتی وارد می‌کنند. در جنگ همه بر ضد همه، فاتح محتملاً دارای صفات معینی است که نیچه می‌پسندد؛ مانند شجاعت و فعالیت و قدرت اراده. اما اگر کسانی که دارای این صفات اشرافی نیستند (و اکثریت عظیم را همینها تشکیل می‌دهند) با یکدیگر متحد شوند ممکن است با همه پستی انفرادیشان سرانجام پیروز شوند. در این نبرد «اراذل و او باش» متحد بر ضد اشراف، مسیحیت جبهه عقیدتی است؛ چنانکه انقلاب کبیر فرانسه جبهه جنگ حقیقی بود. پس بر ما است که با هر گونه اتحادی بین کسانی که متفرداً ضعیفند مخالفت کنیم، تا مبادا نیروی متحد آنها بر کسانی که متفرداً قوی هستند بچربد. از طرف دیگر باید اتحاد را بین عناصر قوی و نیرومند جامعه افزایش دهیم. نخستین قدم در راه ایجاد چنین اتحادی تبلیغ فلسفه نیچه است. ملاحظه می‌کنید که حفظ تمایز بین اخلاق و سیاست آسان نیست.

اما اگر بخواهیم - چنانکه من مسلماً می‌خواهم - براهینی بر ضد اخلاق و سیاست نیچه پیدا کنیم، چه براهینی می‌توان پیدا کرد؟ دلایل عملی مبنی وجود دارد که نشان می‌دهد اقدام به تأمین اغراض نیچه در حقیقت به تأمین چیزی کاملاً مغایر اغراض او منجر خواهد شد. از جوامع اشرافی مبتنی بر اصل و نسب امروزه دیگر سلب اعتبار شده است. تنها شکل عملی جامعه اشرافی عبارت است از سازمانی نظیر حزب فاشیست یا نازی. چنین سازمانی مخالفت را بر می‌انگیزد و احتمال دارد در جنگ شکست بخورد؛ اما اگر هم شکست نخورد دیری نخواهد گذشت که به صورت یک دولت پلیسی

در خواهد آمد و لاغیر، که فرمانروایانش در وحشت کشته شدن به سر می‌برند و قهرمانانش در بازداشتگاه. در چنین جامعه‌ای، خبرچینی و تفتین زیر ایمان و شرف راست می‌کند و آن جامعه اشراقی‌کنندایی که بایستی از مردان برتر تشکیل شود بر اثر انحطاط به صورت دسته‌ای از بزدلان مرتعش در می‌آید.

اما اینها دلایلی است برای زمان ما. در ادوار گذشته که اشرافیت محل تردید نداشت این دلایل وزن و ثباتی نشان نمی‌دادند. حکومت مصر چندین هزاره مطابق اصول نیچه اداره می‌شد. تا قبل از انقلاب امریکا و فرانسه، حکومت همهٔ دول بزرگ کما بیش اشرافی بود. بنابراین بر ماست که از خود بپرسیم آیا دلیل معتبری هست که بنا بر آن ما دموکراسی را بر شکلی از حکومت که دارای چنان تاریخ طولانی و توفیق آمیزی است ترجیح دهیم؟ یا به عبارت بهتر چون بحث ما دربارهٔ فلسفه است نه سیاست، آیا برای رد اخلاقی که نیچه به وسیلهٔ آن اشرافیت را تأیید می‌کند مبانی عینی وجود دارد؟

مسئلهٔ اخلاقی، در مقابل سیاسی، عبارت است از مسئلهٔ همدردی. همدردی، بدان معنی که انسان از رنج دیگران رنجور شود، تا حدی جزو طبیعت انسان است. کودک وقتی که صدای گریهٔ کودک دیگر را بشنود ناراحت می‌شود. اما رشد این حس در اشخاص مختلف بسیار متفاوت است. بعضی از شکنجه دادن لذت می‌برند؛ بعضی دیگر، مانند بودا، احساس می‌کنند تا زمانی که جاننداری رنج می‌کشد نمی‌توان کاملاً خوشبخت بود. بیشتر مردم نوع بشر را به دو دستهٔ دوست و دشمن تقسیم می‌کنند و با دستهٔ سابق احساس همدردی دارند، ولی نسبت به دستهٔ اخیر ندارند. اخلاقی از قبیل اخلاق مسیحی یا بودایی

مبنای عاطفی اش را همدردی کلی تشکیل می‌دهد؛ و مبنای اخلاق نیچه فقدان کامل همدردی است. (نیچه مکرر بر ضد همدردی موعظه می‌کند، و در این مورد انسان احساس می‌کند که او در پیروزی از احکام خود با هیچ اشکالی روبه‌رو نمی‌شود.) مسئله این است که: اگر بودا و نیچه با هم روبه‌رو می‌شدند، آیا هر یک از آنها می‌توانستند دلیلی بیاورند که به‌دل شونده بیطرف بنشینند؟ منظورم دلایل سیاسی نیست. می‌توانیم تصور کنیم که بودا و نیچه در پیشگاه الهی حاضر شده‌اند و، چنانکه در باب اول «کتاب ایوب» آمده، پیشنهادهایی می‌دهند که خدا چه نوع جهانی را خلق کند. در این صورت هر یک از آنها چه می‌توانستند بگویند؟

بودا استدلال را با سخن گفتن از جذامیان و مطرودان و بینوایان آغاز می‌کند. از فقیران که با دست و پای رنجور زحمت می‌کشند و قوت لایموتی بیش نصیبشان نمی‌شود، و از مجروحان جنگ که با درد و رنج می‌میرند، و از یتیمان که زیر دست سرپرستان سنگدل با محنت و تعب دست به‌گریبانند، و حتی از موفق‌ترین مردم که فکر شکست و مرگ راحتشان نمی‌گذارد سخن می‌گوید. بودا می‌گوید که برای اینهمه بارغم باید راه رستگاری یافت، و رستگاری فقط به‌واسطه عشق و محبت میسر است.

نیچه، که فقط قادر مطلق می‌تواند او را از قطع کلام بودا باز دارد، هنگامی که نوبتش فرا می‌رسد ناگهان فریاد می‌زند: «وای بر تو! ای مردک تو باید بیاموزی که وجود خود را از ایاف سخت‌تری بسازی. چرا آه و ناله راه بیندازیم برای آنکه مردمی ناچیز رنج می‌برند؟ و یا حتی برای آنکه مردان بزرگ رنج می‌برند؟ مردم

ناچیز رنجشان هم ناچیز است و مردان بزرگ رنجشان هم بزرگ است؛ و از رنجهای بزرگ نباید متأسف شد، زیرا که این رنجها شریفند. آرمان تو مطلقاً منفی است، فقدان رنج است، که فانی تواند آن را کاملاً تأمین کند. اما من آرمانهای مثبت دارم: من الکییادس و امپراتور فردریک دوم و ناپلئون را می‌پسندم. به خاطر چنین مردانی هر فلاکتی مقرون به صرفه است. خدایا، من از تو به عنوان بزرگترین هنرمند خلاق تقاضا می‌کنم نگذاری انگیزه‌های هنرمندان را به وسیله ترهات منحط و مرعوبانه این مخبط بدبخت به قید و زنجیر کشیده شود.

بودا، که در باغهای بهشت تمام تاریخ پس از خود را مطالعه کرده و علم را با لذت بردن از معرفت و تأسف خوردن از موارده استعمالی که بشر برای آن تعیین کرده به نحو اتم و اکمل فرا گرفته است، با کمال ادب و منانت جواب می‌دهد: «جناب پروفیسور نیچه، شما اشتباه می‌کنید که آرمان مرا صرفاً منفی می‌پندارید. البته آرمان من یک عنصر منفی را، که فقدان رنج باشد، شامل است. اما علاوه بر آن جنبه‌های مثبت هم به اندازه نظریه شما در آن وجود دارد. من ارادت خاصی به الکییادس یا ناپلئون ندارم، ولی من هم قهرمانانی دارم، مانند جانشینم عیسی، زیرا که به مردم گفت دشمنان خود را دوست بدارند؛ و مردانی که راه تسلط بر نیروهای طبیعت و تأمین غذا و تقلیل زحمت را کشف کردند؛ و طبیبانی که نشان دادند چگونه بیماری را می‌توان تخفیف داد؛ و شاعران و نقاشان و آهنگسانی که لمحاتی از جمال الهی را به نظر آوردند. عشق و معرفت و النذا از زیبایی چیزهای منفی نیستند؛ اینها برای

آکندن زندگی بزرگترین مردمانی که تا کنون زیسته‌اند کفایت می‌کند.»

نیچه در پاسخ می‌گوید: «با همه اینها، جهان تو جهان بسی مزه‌ای خواهد بود. تو باید آثار هرا کلیتوس را بخوانی که تمام و کمال در کتابخانه آسمانی محفوظ مانده است. عشق تو ترحمی است که از درد ناشی شده است. حقیقت تو، اگر آدم یا حقیقتی باشی، ناخوشایند است و فقط به واسطه رنج مفهوم می‌شود. و اما در خصوص زیبایی: چه چیزی از ببر زیباتر است که شکوهش از خشم او است؟ نه، اگر اراده الهی به خلق جهان تو تعلق بگیرد، با کمال تأسف باید بگویم که ما همگی از رنج ملال خواهیم مرد.»

بودا جواب می‌دهد: «شما ممکن است بمیرید، زیرا درد را دوست می‌دارید و عشقتان نسبت به زندگی ریایی بیش نیست. اما کسانی که به زندگی عشق می‌ورزند چنان خوشبخت خواهند بود که از هیچ کس در این جهان، چنان که هست، ساخته نیست.»

من به سهم خود با بودا، چنانکه او را تصور کرده‌ام، موافقم؛ اما نمی‌دانم چگونه با براهینی که بتوانند در يك مسئله ریاضی یا علمی به کار روند، حقانیت بودا را اثبات کنم. از نیچه بیزارم، زیرا که وی اندیشیدن درد را دوست می‌دارد، و خود پسندی را به صورت وظیفه در می‌آورد؛ و مردانی که وی بیش از همه می‌پسندد و می‌ستاید فاتحانی هستند که افتخارشان عبارت است از زیرکی و مهارت در کشتار مردمان. ولی من گمان می‌کنم که دلیل نهایی بر ضد فلسفه نیچه، مانند هر اخلاق ناخوشایند ولی عاری از تناقض دیگری، در توسل به امور واقعی نهفته نیست، بلکه نهفته در عواطف انسانی است. نیچه محبت کلی

را تحقیر می کند؛ من آن را انگیزه همه آرزوهای خود در جهان می دانم. پیروان او به دور خود رسیده اند؛ ما هم امیدواریم که دور آنها زود به پایان برسد.

## فصل بیست و ششم بهره جویان<sup>۱</sup>

در سراسر فاصلهٔ زمانی کانت تا نیچه، فلاسفهٔ حرفه‌ای در انگلستان تقریباً همه از تأثیر معاصران آلمانی خود بر کنار ماندند. در این قاعده تنها یک استثنا وجود دارد، که سر ویلیام هامیلتون Sir William Hamilton باشد، و او هم دارای نفوذ فراوانی نیست. درست است که کالریج و کارلایل عمیقاً از کانت و فیخته و روماتیکهای آلمان متأثر بودند، اما این دو به معنی اخص کلمه فیلسوف نبودند. می-

---

۱. برای بحث جامعتر در این باره، و نیز در بارهٔ مارکس، رک به قسمت دوم کتاب دیگرم، «آزادی و سازمان»، ۱۸۱۴ - ۱۹۱۴

*Freedom and Organization, 1814 - 1914.*

گویند وقتی کسی نام کانت را به جیمز میل یاد آوری می کند و میل پس از يك مطالعه سرسری می گوید «به قدر کافی ملنفت می شوم که کانت بیچاره منظورش چیست.» اما این درجه از شناسایی نادر است؛ به طور کلی درباره فلاسفه آلمانی سکوت مطلق حکمفرماست. بنام و مکتبش فلسفه خود را، در تمام خطوط اصلی اش، از لاک و هارتلی و Hartley و هلوسیوس گرفته بودند. اهمیت سیاسی آنها، به نام رهبران رادیکالیسم انگلیسی و به نام کسانی که ناآگاهانه راه را برای سوسیالیسم هموار ساختند، بر اهمیت فلسفی آنها می چربد.

جرمی بنتام، که رهبر «رادیکالهای فلسفی» شناخته می شد، از آن نوع اشخاصی نبود که انسان انتظار دارد در پیشاپیش این گونه نهضتها بپیند. بنتام در ۱۷۴۸ متولد شد، ولی تا پیش از ۱۸۰۸ رادیکال نشد. وی به طرز دردناکی خجول بود و مصاحبت با بیگانگان را نمی توانست آسان تحمل کند. بسیار می نوشت، اما هرگز در بند انتشار آثارش نبود. آنچه زیر امضای او منتشر شد آثاری بود که دوستانش از راه نیکخواهی از او دزدیده بودند. علاقه عمده بنتام متوجه حقوق قضایی بود، و در این زمینه هلوسیوس و بکاریا Beccaria را مهمترین اسلاف خود می دانست. و به واسطه حقوق نظری بود که به اخلاق و سیاست علاقهمند شد.

بنتام فلسفه خود را بر دو اصل استوار می کند: «اصل همخوانی» (تداعی) و «اصل بیشترین خوشبختی». اصل همخوانی را در ۱۷۴۹ هارتلی تأکید کرده بود. البته قبل از بنتام وقوع همخوانی اندیشهها مورد قبول واقع شده بود، ولی این امر (مثلا به وسیله لاک) فقط به عنوان منشا اشتباهات جزئی در نظر گرفته می شد. بنتام از



هارتلی پیروی کرد و آن را مبنای روانشناسی خود قرار داد. وی به همخوانی اندیشه‌ها و زبان، و همچنین همخوانی اندیشه‌ها و اندیشه‌ها، قائل است؛ و به وسیله این اصل می‌خواهد رویدادهای روانی را به نحو جبری توجیه کند. این نظریه اساساً نظیر نظریه جدیدتر «انعکاس مشروط» است که بر مبنای آزمایش‌های پاولف Pavlov قرار دارد. یگانه تفاوت مهم این است که انعکاس مشروط پاولف فیزیولوژیکی است، در صورتی که همخوانی اندیشه‌ها صرفاً روانی است. بنابراین کار پاولف قابلیت توضیح مادی دارد، چنانکه «رفتاریان» (behaviorists) آن را توضیح داده‌اند؛ در حالی که همخوانی اندیشه‌ها بیشتر به روانشناسی منجر می‌شد کمابیش مستقل از فیزیولوژی. شکی نمی‌توان داشت که نظریه انعکاس مشروط نسبت به اصل همخوانی اندیشه‌ها از لحاظ علمی پیشرفتی است. اصل پاولف از این قرار است: اگر انعکاسی داشته باشیم که مطابق آن محرک ب عکس‌العمل ج را باعث شود، و با فرض اینکه جانور معینی محرک الف را به کرات همزمان با محرک ب احساس کرده باشد، غالباً اتفاق می‌افتد که محرک الف به موقع عکس‌العمل ج را باعث می‌شود، گرچه محرک ب مفقود باشد.

تعیین شرایطی که در تحت آنها این قضیه اتفاق می‌افتد بستگی به آزمایش دارد. واضح است که اگر ما به جای الف و ب و ج اندیشه‌ها را قرار دهیم، اصل پاولف به اصل همخوانی اندیشه‌ها تبدیل می‌شود.

این هر دو اصل بیشک در دایره معینی معتبرند؛ تنها مسئله مورد اختلاف این است که دامنه این دایره چیست. پیروان بنام در

مورد اصل هارتلی راجع به دامنۀ این دایره مبالغه کردند، چنانکه بعضی از «رفتاریان» نیز در خصوص اصل پاولوف چنین کرده‌اند. در نظر بنام جبر در روانشناسی حائز اهمیت بود، زیرا که او می‌خواست صورتی از قوانین - یا، کلی‌تر از آن، یک نظام اجتماعی - وضع کند که به طور خود کار مردم را فضیلتمند سازد. اصل دوم او، یعنی اصل بیشترین خوشبختی، در اینجا برای تعریف «فضیلت» لازم می‌آمد.

بنام معتقد بود که خوبی لذت یا خوشبختی است (وی این کلمات را به طور مترادف به کار می‌برد) و بدی رنج است. بنابراین یک وضع هنگامی بهتر از وضع دیگر خواهد بود که منضم چربیدن لذت بر رنج یا خشکیدن رنج از لذت باشد. از همه اوضاع ممکن آن وضعی از همه بهتر است که منضم بیشترین فزونی لذت بر رنج باشد.

این نظریه، که بعدها «بهره‌جویی» (Utilitarianism) نامیده شد، هیچ چیز تازه‌ای ندارد. در ۱۷۲۵ هاجسن Hutcheson از آن هوا - داری کرده بود. بنام آن را به پریسلی Priestley نسبت می‌دهد، ولی خود پریسلی دعوی خاصی بر آن ندارد. در نظریات لاک نیز این نظریه مستتر است. امتیاز بنام از لحاظ خود این نظریه نیست، بل در این است که وی آن را به قوت با مسائل عملی مختلف انطباق داده است.

بنام نه تنها معتقد بود که خوبی عبارت است از خوشبختی به طور کلی، بل عقیده داشت که هر فردی همیشه در طلب چیزی است که آن را خوشبختی خویش می‌پندارد. پس وظیفه قانونگذاری این

است که میان منافع اجتماعی و منافع خصوصی هماهنگی پدید آورد. اگر من از دزدی خود داری کنم به نفع اجتماع است، اما به نفع من نیست؛ مگر در جایی که قانون جزای مجرا و مؤثری وجود داشته باشد. پس قانون جزا شیوه‌ای است برای هماهنگ ساختن منافع فرد با منافع جامعه؛ و این است توجیه آن قانون.

اشخاص برای آن باید به وسیله قانون جزا مجازات شوند که از جنایت جلوگیری شود، نه برای آنکه ما نسبت به جنایتکاران کینه جویی کرده باشیم. حتمی بودن مجازات مهمتر از شدت مجازات است. در زمان بنام در انگلستان بسیاری از جرایم جزایی مجازات اعدام داشت، و نتیجه این می‌شد که هیئتهای منصفه غالباً از محکوم ساختن متهم خود داری می‌کردند، زیرا که مجازات را شدید می‌دانستند. بنام می‌گفت که مجازات اعدام باید برای همه جرایم، مگر بدترین آنها، لغو شود؛ و قبل از مرگ بنام قانون جزا از این لحاظ تخفیف پیدا کرد.

بنام می‌گوید که قانون مدنی باید دارای چهار غرض باشد: زندگانی و فراوانی و امنیت و مساوات. ملاحظه می‌کنید که آزادی را ذکر نمی‌کند. در حقیقت بنام چندان علاقه‌ای به آزادی نداشت. مستبدان نیکخواه را که پیش از انقلاب فرانسه حکومت می‌کردند کاترین کبیر و امپراتور فرانسوا را - می‌ستود. به نظریه حقوق بشر به نظر تحقیر شدید می‌نگریست. می‌گفت «حقوق بشر» مزخرف محض است، و «حقوق غیر قابل سلب بشر» مزخرفی است که پایش هم چوبین است. هنگامی که انقلابیون فرانسه «اعلامیه حقوق بشر» خود را انتشار دادند، بنام آن را «یک اثر مابعد طبیعی، وحد اعلائی

ما بعد الطبیعه» نامید. بنتام گفت که مواد این اعلامیه را می توان به سه دسته تقسیم کرد: (۱) مواد نامفهوم (۲) مواد غلط، (۳) موادی که هم غلطند و هم نامفهوم.

آرمان بنتام، مانند اپیکوروس، امنیت بود نه آزادی. «جنگ و طوفان برای مطالعه موضوعات بسیار خوبی هستند، اما صلح و آرام برای تحمل بهترند.»

سیر تدریجی بنتام به جانب رادیکالیسم دو علت داشت: از یک طرف اعتقاد به مساوات که از حساب لذت و رنج استنتاج شده بود؛ از طرف دیگر تصمیم انحراف ناپذیر برای سپردن همه چیز به دست حکمیت عقل، چنانکه خود بنتام آن را می فهمید. عشق بنتام به مساوات در اوایل باعث شد که او طرفدار تسهیم دارایی شخص میان فرزندان و مخالف آزادی وصیت باشد. در سالهای بعد این عشق او را به مخالفت با سلطنت و اشرافیت موروثی و به طرفداری از دموکراسی کامل، از جمله حق رأی زنان، کشانید. خودداری بنتام از اعتقاد داشتن به چیزی بدون مبانی عقلی، او را به رد کردن دین، و از جمله اعتقاد به خدا، راهبری کرد و باعث شد که حماقتها و ناهمواریهای قانون را، هر چند که اصل و ریشه آنها محترم باشد، به شدت انتقاد کند. بنتام هیچ چیز را تنها به دلیل آنکه مبتنی بر سنتهای قدیم است معذور نمی داشت. از اوان جوانی، با امپریالیسم، خواه امپریالیسم انگلستان در امریکا باشد و خواه امپریالیسم سایر دول، مخالف بود و استعمار را حماقت می دانست.

به واسطه تأثیر جیمز میل بنتام در سیاست عملی و ادار به جانب گیری شد. جیمز میل بیست و پنج سال از بنتام جوانتر بود و پیرو

پرحرارت نظریات او بود؛ اما درعین حال رادیکال فعالی هم بود. بنام خانه‌ای به میل داد (خانه‌ای که قبلاً مال میلتون بود) و هنگامی که میل مشغول نوشتن تاریخ هندوستان بود به او کمک مالی کرد. هنگامی که تاریخ هندوستان به پایان رسید، شرکت هند شرقی مقامی به میل واگذار کرد. چنانکه به پسر او نیز مقامی داد، تا آنکه در نتیجه شورش هندوستان آنها را از مقامات خود برکنار کردند. جیمز میل کندورسه و هلوسیوس را بسیار می‌ستود. او هم مانند همه رادیکالهای آن دوره به قدرت مطلق تعلیم و تربیت اعتقاد داشت، و نظریات خود را در مورد پسرش، جان استوارت میل، عمل کرد و نتایجی که گرفت پاره‌ای خوب و پاره‌ای بد بود. مهمترین نتیجه بد این بود که جان استوارت هرگز نمی‌توانست تأثیر پدرش را از خود دور کند، حتی هنگامی که می‌دید جهان بینی پدرش محدود بوده است.

جیمز میل مانند بنام لذت را یگانه خوبی و رنج را یگانه بدی می‌دانست. ولی مانند اپیکوروس به لذت ملایم بیش از هر چیزی ارزش می‌نهاد. او لذت فکری را احسن لذات و ملایمت را اهم فضایل می‌دانست. پسرش می‌گوید «افراط برای او تکیه کلامی بود حاکی از مخالفت خشمگینانه،» و اضافه می‌کند که وی به تکیه کردن متجددان بر احساسات اعتراض می‌کرد. او نیز مانند همه اعضای مکتب بهره‌جویی کاملاً مخالف مسلک رومانیتیک بود. عقیده داشت که سیاست را می‌توان تحت فرمان عقل در آورد، و انتظار داشت که عقاید مردم به حکم دلیل و برهان معین شود. اگر طرفین يك مباحثه مهارت مساوی از خود نشان دهند، اخلاقاً می‌توان یقین داشت که به عقیده او - حق با طرفی باشد که عده‌ها دارانش بیشتر است.

جهان بینی میل تحت تأثیر فقر عاطفی او بود؛ اما در دایره محدودیتهای خویش این محاسن را داشت که ساعی و بی نظر و منطقی بود.

پسر او، جان استوارت میل که در ۱۸۰۸ متولد شد، شکل نرم شده نظریه بنام را تا زمان مرگش در ۱۸۷۳ تبلیغ می کرد. در سراسر قسمت وسطای قرن نوزدهم، نفوذ بنامیان در قانون گذاری و کشور داری انگلستان شگفت انگیز بود، خصوصاً اگر توجه کنیم که این جماعت هیچ کشش عاطفی هم نداشتند.

بنام در تأیید این نظر که بالاترین خوبی خوشبختی عموم است بر این مخلف اقامه کرد. بعضی از این براهین در حقیقت انتقادات تندی از نظریات اخلاقی دیگران بودند. بنام در رساله اش راجع به سفسطه های سیاسی، به زبانی که مبشر ظهور مارکس به نظر می رسد، می گوید که اخلاق احساساتی و پرهیز گارانه به منافع طبقه حاکمه خدمت می کند و محصول نظام اشرافی است؛ و ادامه می دهد: کسانی که اخلاق ایثار و گذشت را تعلیم می دهند قربانیان خطا و اشتباه نیستند، بلکه می خواهند دیگران نسبت به آنها ایثار کنند. می گوید که نظام اخلاقی از تعادل منافع حاصل می شود. سازمانهای حاکم مدعی هستند که وحدت بین منافع حاکم و محکوم پدید آمده است، اما اصلاح طلبان روشن می سازند که چنین وحدتی هنوز وجود ندارد و می کوشند که آن را ایجاد کنند. بنام عقیده دارد که فقط اصل بهره می تواند محکی برای سنجش اخلاق و قانون به دست دهد، و شالوده يك علم اجتماعی را بنا نهد. برهان مثبت عمده بنام در تأیید این اصل آن است که این برهان در واقع از دستگاههای اخلاقی ظاهراً متفاوت

مستفاد می‌شود. اما این موضوع فقط با محدود ساختن میدان دید او قابل قبول شده است.

و اما در دستگاه بنام شکاف آشکاری وجود دارد: اگر هر فرد همواره در پی لذت خویش باشد، پس چگونه می‌توانیم کاری کنیم که شخص قانونگذار در پی لذت همه نوع بشر باشد؟ نیکخواهی غریزی خود بنام (که نظریاتش در روانشناسی نمی‌گذاشت متوجه آن شود) مسئله را از نظر او پوشیده می‌داشت. اگر بنام را استخدام می‌کردند که صورت قوانینی برای کشوری بنویسد او پیشنهادهای خود را در قالبی می‌ریخت که منطبق با نفع جامعه می‌پنداشت، و نه چنان که منافع خودش را یا (به طور آگاهانه) منافع طبقه‌اش را پیش ببرد. اما اگر بنام این نکته را در یافته بود بایستی نظریات روانشناختی‌اش را جرح و تعدیل کند. ظاهراً بنام چنین می‌پنداشته است که به وسیله دموکراسی، اگر با نظارت کافی توأم باشد، قانونگذاران را می‌توان چنان اداره کرد که فقط با مفید واقع شدن برای جامعه بتوانند منافع خصوصی‌شان را پیش ببرند. در عصر او موارد فراوانی برای قضاوت کردن در باره عمل سازمانهای دموکراتی وجود نداشت، و شاید به همین دلیل خوش‌بینی او را بتوان معذور داشت؛ اما در عصر ما که سرخوردگی بیشتر است این خوش‌بینی قدری ساده لوحانه به نظر می‌رسد.

جان استوارت میل در کتاب «بهره جویی» *Utilitarianism* خود برهانی ارائه می‌کند چنان مغلطه آمیز که مشکل بتوان فهمید چگونه خودش آن را معتبر می‌دانسته است. می‌گوید: لذت یگانه چیز مطلوب است. و بعد چنین استدلال می‌کند که یگانه چیزهای مرئی

عبارتند از چیزهایی که دیده می‌شوند، و یگانه چیزهای مطلوب عبارتند از چیزهایی که طلب می‌شوند. و متوجه این نکته نیست که چیز «مرئی» عبارت است از چیزی که بتواند دیده شود، و حال آنکه چیز «مطلوب» آن است که باید طلب شود. پس «مطلوب» کلمه‌ای است که از پیش به یک نظریه اخلاقی قائل است. ما نمی‌توانیم چیز مطلوب را از آنچه طلب می‌شود استنباط کنیم.

و باز: اگر هر فردی در حقیقت و ناگزیر در پی لذت خویش باشد، پس گفتن اینکه او باید کار دیگری بکند معنی ندارد. کانت می‌گفت که «تو را باید» به معنی «تو می‌توانی» است؛ و به عکس اگر نتوانی، گفتن «تو را باید» بیهوده خواهد بود. اگر هر فردی همیشه باید در پی لذت خویش باشد، اخلاق مبدل به حزم می‌شود. یعنی ممکن است به نفع شما باشد که شما بکارید تا دیگران بخورند، به امید آنکه دیگران هم بکارند تا شما بخورید. بر همین قیاس، در عرصه سیاست همکاری کلاً نان قرض دادن است. از مقدمات پیروان مسلك بهره‌جویی هیچ نتیجه معتبر دیگری قابل استنتاج نیست.

این نکته متضمن دو مسئله جداگانه است: اول، آیا هر فردی در پی خوشبختی خویش است؟ دوم، آیا خوشبختی عموم مردم هدف صحیح عمل بشر است؟

وقتی گفته شود که هر فردی طالب خوشبختی خویش است، این بیان می‌تواند حاکی از دو معنی باشد که یکی توضیح واضح است و دیگری باطل. من طالب هر چیزی باشم از نیل به مطلوب خود لذتی می‌برم. بدین معنی هر چیزی که من طالبش باشم یک لذت است و، گرچه به تقریب، می‌توان گفت که لذات عبارتند از آنچه من طالبم.



این است آن معنای این نظریه که توضیح واضح است.

اما اگر منظور این باشد که وقتی من طالب چیزی می‌شوم آن را به سبب لذتی که به من خواهد داد طلب می‌کنم، این معمولاً حقیقت ندارد. من وقتی که گرسنه‌ام طالب غذا هستم، و مادام که گرسنگی من ادامه دارد غذا به من لذت می‌دهد. اما گرسنگی که عبارت است از طلب اول می‌آید و لذت نتیجه آن طلب است. من انکار نمی‌کنم که مواردی هست که طلب مستقیمی در جهت لذت وجود دارد. اگر شما تصمیم گرفته باشید که يك شب را که کاری ندارید صرف تأثر کنید، آن تأثری را انتخاب خواهید کرد که می‌پندارید بیشترین لذت را به شما خواهد داد. اما اعمالی که بدین ترتیب به وسیله طلب مستقیم لذت تعیین می‌شوند استثنایی و بی اهمیتند. فعالیتهای عمده هر کسی به وسیله طلبهایی تعیین می‌شود که مقدم بر حساب لذات و آلام است.

هر چیزی می‌تواند موضوع طلب واقع شود؛ شخص مازوخیست ممکن است طالب رنج خود باشد. شخص مازوخیست بیشك از رنجی که طلبیده است لذت می‌برد؛ اما این لذت معلول آن طلب است، نه به عکس. انسان ممکن است طالب چیزی باشد که در شخص او مؤثر نمی‌شود مگر به علت طلبش - مثلاً پیروزی طرفی در جنگی که شخص طلب کننده در آن بیطرف است. انسان ممکن است افزایش خوشبختی همگان و کاهش رنج همگان را طالب باشد. یا ممکن است مانند کارلایل درست عکس این را طلب کند. چون طلبهای او متفاوتند، لذتهایش نیز فرق می‌کنند.

اخلاق لارم است، زیرا که طلبهای افراد متعارضند. علت اول تعارض نفس پرستی است؛ یعنی غالب اشخاص بیشتر راحت خود را

می طلبند تا راحت یاران را. اما وقتی که عامل نفس پرستی هم در کار نباشد، باز تعارض به همان اندازه ممکن است. یکی ممکن است آرزو کند که همه کاتولیک باشند؛ دیگری ممکن است همه را کالوینی بخواند. این گونه امیال غیر نفس پرستانه در تعارضات اجتماعی فراوان دخیل می شوند. اخلاق دارای یک غرض دو جانبه است: اول، یافتن محکی که به وسیله آن امیال خوب از بد متمایز شوند؛ دوم، تشویق امیال خوب و تقبیح امیال بد.

جزء اخلاقی نظریه بهره جویی، که مستقل از جزء روانشناختی آن است، می گوید آن امیال و آن اعمالی خوبند که در واقع باعث پیش بردن خوشبختی همگان شوند. لزومی ندارد که این موضوع غرض عمل را تشکیل دهد، بلکه فقط لازم است که نتیجه عمل باشد. آیا هیچ برهان نظری معتبری بر له یا بر علیه این نظریه وجود دارد؟ مادر مورد نیچه نیز خود را با چنین سوآلی رو به رو دیدیم. اخلاق نیچه با اخلاق بهره حویانه تفاوت دارد؛ زیرا می گوید که فقط اقلیتی از نژاد بشر حائز اهمیت اخلاقی هستند و خوشبختی یا بدبختی مابقی باید نادیده گرفته شود. من شخصاً عقیده ندارم که این اختلاف را به وسیله براهینی که قابل طرح در یک مسئله علمی باشد بتوان مورد بحث قرار داد. بدیهی است کسانی که در جامعه اشرافی نیچه به حساب نیامده اند زبان به اعتراض خواهند گشود و موضوع بیشتر جنبه سیاسی پیدا خواهد کرد تا نظری. اخلاق بهره حویانه دموکراتی و ضد رومانتیک است. اشخاص دموکرات مسعد پذیرفتن آن هستند. اما کسانی که نظر بایرون را در باره جهان دوست می دارند به عقیده من فقط ممکن است در عمل شکست بخورند ولی از راه استناد به امور

واقعی، در مقابل امیال، مجاب شدنی نیستند.

رادیکالهای فلسفی مکتب حد واسط بودند. دستگاه آنها دو دستگاه دیگر را پدید آورد که از خود آن مهمتر نبودند. این دو عبارتند از داروینیسیم و سوسیالیسم. داروینیسیم عبارت است از انطباق نظریهٔ مالتوس، که جزء اساسی سیاست و اقتصاد بنامیان را تشکیل می‌داد، با زندگی حیوانی و نباتی - یعنی رقابت آزادگلی که در آن پیروزی نصیب جانورانی می‌شود که بیشترین شباهت را به سرمایه - داران موفق داشته باشند. خود داروین از مالتوس متأثر بود، و به‌طور کلی با رادیکالهای فلسفی نظر موافق داشت. اما فرق فراوان بود میان رقابتی که اقتصادیان رسمی می‌پسندیدند، و تنازع بقا که داروین آن را انگیزهٔ تکامل اعلام می‌کرد. در اقتصاد رسمی «رقابت آزاد» یک مفهوم بسیار مصنوعی است که به وسیلهٔ محدودیت‌های قانونی محصور می‌شود. انسان می‌تواند از رقیب خود ارزانتر بفروشد، اما نمی‌تواند او را بکشد. نباید نیروهای مسلح دولت را برای سبقت گرفتن از کارخانه داران خارجی به کار برد. کسانی که این خوشبختی را ندارند که صاحب سرمایه باشند، نباید در پی آن باشند که به وسیلهٔ انقلاب وضع خود را بهتر کنند. «رقابت آزاد» چنانکه بنامیان آن را می‌فهمیدند حقیقتاً آزاد نبود.

اما رقابت داروینی از این نوع محدود نبود. قاعده‌ای نداشت که مانند مشت زنی ضربه زدن از کمر بند به پایین را ممنوع کند. محدودهٔ قانون در میان جانوران وجود ندارد؛ جنگ هم از شمار شیوه‌های رقابت بیرون نیست. به کار بردن دولت برای تأمین پیروزی در رقابت، بنا بر تصوری که بنامیان از قاعده داشتند، خلاف قاعده

بود؛ اما از عرصهٔ تنازع داروینی بیرون نبود. در حقیقت با آنکه خود داروین لیبرال بود، و با آنکه نیچه جز با تحقیر از او نام نمی‌برد، «بقای انب» داروین، وقتی که تمام و کمال وارد دستگاه فلسفی می‌شد، شباهت بسیار بیشتری به فلسفهٔ نیچه داشت تا به فلسفهٔ بنتام. اما این تحولات به دورهٔ دیرتری تعلق دارند؛ زیرا که «اصل انواع» داروین در ۱۸۵۹ انتشار یافت و مفاد سیاسی آن در آغاز امر فهمیده نشد.

سوسیالیسم به عکس در اوج فلسفهٔ بنتام و به عنوان نتیجهٔ مستقیم اقتصاد رسمی آغاز شد. ریکاردو، که روابط صمیمانه‌ای با بنتام و مالتوس و جیمز میل داشت، می‌گفت که ارزش تبادل کالا تماماً منبعث از کاری است که صرف تولید آن شده است. ریکاردو این نظریه را در ۱۸۱۷ انتشار داد و هشت سال بعد توماس هاجسکین Thomas Hodgskin افسر سابق نیروی دریایی، نخستین جوابیهٔ سوسیالیستی را تحت عنوان «دفاع از کار در برابر دعاوی سرمایه» *Labour Defended against the Claims of Capital* منتشر کرد. او چنین استدلال کرد که اگر چنانکه ریکاردو می‌گفت ارزش کالا ناشی از کار باشد، پس تمام پاداش آن باید به جیب کارگر برود، و سهمی که اکنون مالک و سرمایه‌دار می‌برند بایستی غصب محض باشد. در همین هنگام رابرت اون Robert Owen پس از تجربهٔ عملی فراوانی که به عنوان کارخانه‌دار کسب کرده بود به نظریه‌ای که به زودی «سوسیالیسم» نامیده شد اعتقاد پیدا کرد. ( کلمهٔ «سوسیالیست» نخستین بار در ۱۸۲۷ استعمال شد که پیروان اون را بدین نام نامیدند.) اون گفت ماشین دارد جای کارگران را اشغال می‌کند و قاعدهٔ «تجارت آزاد»

وسیلۀ کافی برای مبارزه با نیروی ماشین در دست طبقات کارگر باقی نمی‌گذارد. روشی که وی برای رفع این مضرت پیشنهاد کرد قدیمترین شکل سوسیالیسم جدید است.

گرچه اون دوست بنتام بود، و بنتام مبلغ هنگفتی در کارخانه اون سرمایه‌گذاری کرده بود، رادیکالهای فلسفی نظریات جدید او را نپسندیدند؛ و حقیقت آنکه ظهور سوسیالیسم باعث شد که رادیکالهای فلسفی از آنچه بودند کمتر رادیکال و کمتر فلسفی گردند. هاجسکین پیروانی در لندن پیدا کرد، و جیمز میل از این امر دچار وحشت شد. میل نوشت:

«مفاهیم آنها از مالکیت سیمای کریه‌ی دارد؛... گویا آنها عقیده دارند [مالکیت] نباید وجود داشته باشد، و وجود آن به نظر آنها بد می‌آید. شك ندارم که اراذل در میان آنها دست اندرکارند... چه احمقند که نمی‌فهمند آنچه دیوانه‌وار آرزویش را می‌کنند چنان بلایی به روزشان خواهد آورد که فقط همانان می‌توانند به روزخود بیاورند.»

این نامه را که در ۱۸۳۱ نوشته شده است می‌توان آغاز جنگ طولانی میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم دانست. در يك نامه دیگر، جیمز میل این نظریه را به «مهملات دیوانه‌وار» هاجسکین منتسب می‌سازد، و اضافه می‌کند که «اگر این عقاید اشاعه یابد، جامعه متمدن ویران خواهد شد؛ از سیل بنیان‌کن همون و تاتار بدتر خواهد بود.»

سوسیالیسم، تا آنجا که فقط جنبه سیاسی و اقتصادی دارد، در دایره تاریخ فلسفه قرار نمی گیرد. اما در دست کارل مارکس سوسیالیسم فلسفه‌ای هم ترکیب کرد. فلسفه او در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فصل بیست و هفتم

## کارل مارکس

کارل مارکس را معمولاً به عنوان کسی در نظر می‌گیرند که مدعی شد به سوسیالیسم جنبه علمی بخشیده و بیش از هر کس دیگری در ایجاد نهضت نیرومندی که از راه جذب و دفع تاریخ اخیر اروپا را تحت الشعاع قرار داده مؤثر بوده است.

بررسی اقتصاد یا سیاست مارکس، مگر در برخی جنبه‌های کلی، از دامنه کتاب حاضر بیرون است. من در نظر دارم که مارکس را فقط به نام فیلسوف و مؤثر در فلسفه دیگران مورد بحث قرار دهم.

از این لحاظ قرار دادن او در يك طبقه مشخص کار دشواری است. مارکس از يك جهت مانند هاجسکین محصول رادیکالهای فلسفی است، و مذهب عقلانی آنها و مخالفتشان را با رومانیتیکها ادامه می‌دهد؛ از جهت دیگر احیاکننده مجدد فلسفه مادی است. مارکس تعبیر تازه‌ای از این فلسفه به دست داده و میان آن و تاریخ بشر رابطه جدیدی برقرار کرده است. باز از جهت دیگر، مارکس آخرین فرد سلسله دستگاه سازان بزرگ و جانشین هگل است؛ و مانند هگل به يك فورمول عقلانی که سیر تکامل نوع بشر را خلاصه می‌کند اعتقاد دارد. تأکید بر هر کدام از این جهات به قیمت فراموش کردن جهات دیگر منظره مخدوشی از فلسفه مارکس به دست خواهد داد.

وقایع زندگی گانی مارکس تا حدی این بفرنجی را توضیح می‌دهد. مارکس در ۱۸۱۸ مانند آمبروز قدیس در تروس Treves متولد شد. تروس در دوره انقلاب و عهد ناپلئون عمیقاً تحت تأثیر فرانسویان قرار گرفته بود و جهان بینی آن بسیار بیش از غالب نقاط دیگر آلمان جهانی بود. اجداد مارکس خاخام بودند، اما پدر و مادرش هنگامی که مارکس کودک بود مسیحی شدند. مارکس با يك اشراف زاده غیر یهودی ازدواج کرد و سراسر عمرش را شیفته او بود. در دانشگاه تحت تأثیر فلسفه هگل که هنوز رواج داشت قرار گرفت و همچنین از طغیان فویر باخ Feuerbach بر ضد هگل و در جهت فلسفه مادی متأثر شد. مارکس به کار روزنامه نگاری دست زد، اما روزنامه «راینیشه تایوتونگ» *Rheinische Zeitung* به علت روش افراطی از طرف مقامات دولتی تحت فشار و توقیف قرار گرفت. پس از آن، مارکس در ۱۸۴۳ برای مطالعه سوسیالیسم به فرانسه رفت. در آنجا



فریدریش انگلس را ملاقات کرد که مدیر يك کارخانه در منچستر بود. به توسط او مارکس با اوضاع کارگران انگلستان و اقتصاد انگلیسی آشنا شد. بدین ترتیب پیش از انقلاب ۱۸۴۸، مارکس معلومات و اطلاعات جهانی فراوان به دست آورد. تا آنجا که به اروپای غربی مربوط می‌شد، مارکس هیچ تمایل ملی از خود نشان نمی‌داد. ولی این مطلب را در مورد اروپای شرقی نمی‌توان گفت، زیرا که مارکس همیشه از اسلاوها بیزار بود. مارکس در هر دو انقلاب فرانسوی و آلمانی ۱۸۴۸ شرکت کرد، اما ارتجاع او را ناچار ساخت در ۱۸۴۹ به انگلستان پناهنده شود. بقیه عمر را، با وقفه‌های کوتاهی، در لندن گذراند، در حالی که از فقر و بیماری و مرگ فرزندان در رنج و تعب بود، و معینا به نحو خستگی ناپذیری خود را به نوشتن و کسب دانش مشغول می‌داشت. انگیزه کار او همواره امید به انقلاب اجتماعی بود. امید داشت که اگر هم انقلاب در زمان حیاتش واقع نشود، باری زمان وقوع آن چندان دور نباشد.

مارکس نیز مانند بنتام و جیمز میل مبلک رومانیک را به هیچ وجه قبول ندارد، بلکه همیشه قصد دارد که نظریاتش صورت علمی داشته باشد. اقتصاد مارکس محصول اقتصاد کلاسیک انگلیسی است، و فقط نیروی محرک آن تغییر یافته است. اقتصادیان کلاسیک، به طور آگاهانه یا ناآگاهانه، مقصود خود را رفاه سرمایه داران، در مقابل مالکان و مزدوران هر دو، قرار می‌دادند. مارکس به عکس با این منظور به کار پرداخت که نماینده منافع مزدوران باشد. او در زمان جوانی - چنانکه در «مانیفست کمونیستی» ۱۸۴۸ دیده می‌شود - آن شور و حرارتی را که لازمه يك نهضت جدید است دارا بود، چنانکه