

کارل کائوتسکی

فلسفہ اخلاق و درک مادہ گرایانہ تاریخ



ترجمہ اسفندیار اسلامی

كارل كائوتسكى

فلسفۀ اخلاق و درك ماده‌گرايانه تاريخ

ترجمۀ اسفنديار اسلامى

۲۰۲۱

کارل کائوتسکی (Karl Kautsky)
فلسفه اخلاق و درک ماده‌گرایی تاریخ (Etica e concezione Materialistica della Storia)
ترجمه از زبان ایتالیایی: اسفندیار اسلامی
ویراستار: شیدا نبوی
تابستان ۲۰۲۱

۸	کارل کائوتسکی
۱۱	مقدمه مترجم ایتالیائی
۲۵	پیشگفتار
۲۹	۱- فلسفه اخلاق دوران باستان کلاسیک و دوران مسیحیت
۳۹	۲- فلسفه اخلاق دوران روشنگری
۴۹	۳- فلسفه اخلاق کانت
۶۹	۴- فلسفه اخلاق داروینیسیم
۹۳	۵- فلسفه اخلاق مارکسیسم

کارل کائوتسکی (پراگ ۱۸۵۴- آمستردام ۱۹۳۸)

کائوتسکی، فیلسوف و شخصیت سیاسی آلمانی، با کار در روزنامه‌های سوسیالیستی به روزنامه‌نگاری پرداخت. در سال ۱۸۸۳ مجله *عصر نو* را پایه‌گذاری کرد که تا سال ۱۹۱۷ صاحب امتیاز آن بود. این نشریه، مهمترین نشریه مارکسیستی آن دوران محسوب می‌شد.

در سال ۱۹۱۴ کائوتسکی با پشتیبانی از سوسیالیستهای مستقل، موضعی قاطع در مقابل شروع جنگ اول جهانی اتخاذ کرد و در ۱۹۱۸ به عنوان رئیس بایگانی وزارت خارجه، اقدام به چاپ مدارک محرمانه مربوط به چگونگی آغاز جنگ کرد.

کائوتسکی متأثر از تحول‌گرایی داروینی و معتقد به صحت تحلیل مارکسیستی، یکی از بزرگان سنتی (ارتودوکس) مارکسیسم در مقابله با جناح رویزیونیستها به رهبری برنشتین (E. Brenstein)، معتقد به طبیعی بودن و ضرورت قوانین اقتصادی - بود. کائوتسکی بر آن بود که پایان یافتن سرمایه‌داری و رسیدن به سوسیالیسم اجتناب‌ناپذیر است، اگرچه در چنین "گذاری" بیشتر واژه تحول در نظرش بود تا درهم ریختن انقلابی. و چنین نظری بود که او را به رد خشونت می‌رساند، همچنان که همین نظر، علت جدل با روش‌لنین را بعد از انقلاب اکتبر روشن می‌کند. علاوه بر آن، او تئوری فقیر شدن مداوم توده مردم را تأیید می‌کرد، و بر آن پایه، بر این نظر بود که با تشدید شرایط فقر دهقانان آلمانی، بروز یک

مقدمه مترجم ایتالیایی

وقتی در سال ۱۹۰۸ فرانز مهرینگ (Franz Mehring) می‌نوشت: "اگر بحث فقط از اهمیت تاریخی کانت می‌بود - که کسی نمی‌تواند آنرا انکار کند - مطرح شدن نظریه بازگشت به کانت - حتی از راه‌های اشتباه‌آمیز - نمی‌توانست جنجالی با وسعت و شدتی که ایجاد شد، به پا کند. این نظریه بر آن بود که پس از کانت نبایستی، حتی فیخته (Fichte) و هگل را، به عنوان تداوم او، در نظر گرفت تا بتوان اهمیت تاریخی مارکس متفکر را حفظ کرد".^۱

مهرینگ قطعاً آن نظری را می‌پذیرفت که به طور کلی، هسته اصلی بحث پیرامون کانت را تشکیل می‌داد و در درون و پیرامون جنبش سوسیال دموکراسی آلمان در سالهای پایانی قرن نوزدهم و آغازین قرن بیستم رواج داشت، ولی این مباحث، درست در زمان نوشتن این سطور توسط مهرینگ، می‌رفت که تمام شود و یا بر مطالب دیگری متمرکز شود. مجموعه مسایلی که با نام کانت آمیخته بود، در آن سالها، و در بخش خاصی از فرهنگ آلمان، یکی از خطوط ویژه ارزشیابی و تفسیر گذشته بود. موضع‌گیری

در قبال آنها، تعیین کننده موقعیت نیروها و افراد و گروهها در روابط متقابل و مبارزات آنها، برای حال و آینده، بود. ولی در عین حال، چنانچه معمولاً در چنین مواردی اتفاق می‌افتد، عناصر لازم و اصلی برای این مباحث و تغذیه آنها وجود داشت.

سالهای پس از ۱۸۹۵، برای جنبش بین‌المللی سوسیالیستی، و به ویژه برای پیشرفته‌ترین بخش آن، چه از نظر بلوغ تئوریک و چه از نظر سازماندهی و گستردگی سیاسی، که در آن دوران جنبش سوسیال دموکراسی آلمان بود، اهمیت قطعی داشت. پیروزی بزرگ انتخاباتی ۲۰ فوریه ۱۸۹۰ که باعث سقوط بیسمارک (Bismark) و پایان نظام قوانین ویژه شده بود، از نظر داخلی و بین‌المللی برای حزب سوسیال دموکرات آلمان اعتبار بسیاری ایجاد کرد. گرچه در سالهای پس از آن، در احزاب کارگری اروپایی مباحث مربوط به مارکسیسم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد، در داخل آلمان این پیروزیها باعث شد حزب زحمتکشان آلمانی به عنوان حزب "دموکراسی اجتماعی" شناخته شود زیرا این موفقیتها بیانگر آن بود که این حزب چگونه توانسته است پس از دوازده سال سرکوب شدن، و با استفاده از مبارزات پارلمانی، سر بلند کند.

درست درین دوران که حزب سوسیال دموکرات آلمان به اوج قدرت خود می‌رسید و با مسئله به کارگیری و اعمال این قدرت روبرو می‌شد. و درست در همین سالها بود که بحث پیرامون کانت بین عناصر اصلی حزب به میان آمد و باعث ایجاد دو جریان کاملاً متمایز، ولی مؤثر بر یکدیگر شد؛ یک جریان از سوی جریان روشنفکران بیرون از حزب، و تا آنزمان به دور از جنبش کارگری، و دیگری از سوی اعضای قدرتمند و معتبر حزب که به عنوان مفسران مارکسیسم شناخته می‌شدند.

در واقع، اگرچه حرف "بازگشت به کانت" از سالهای ۱۸۶۰ بین فلاسفه و استادان فلسفه آلمان مطرح بود، ولی گرایشهای مختلف نئوکانتی، علاقه و توجه اندکی به علوم اجتماعی نشان می‌دادند. برعکس، فلسفه کانتی علاقه و توجه نویسندگان و متفکران سوسیالیست آلمانی را به طور محدود، اگر نخواهیم بگوئیم کاملاً، به خود جلب کرده بود. اولین نسل نئوکانتیها مرکب بود از ناشران کتاب، محققان تفکر کانت (مثل ک. فیشر (K. Fischer)، ضلر (Zeller)، و یا فیلسوفانی که نشأت گرفته از مکاتب و تجربه‌های

گوناگون به برداشتهای کانتی از شناخت متمایل شده و به شدت درگیر نظریه "ضد نظام" و "شک‌گرایی" بودند. فعال شدن مجدد نظریه اخلاقی کانتی با مکتب ماربورگ (Scula di Marburgo)، کهن (Cohen)، ناتورپ (Natorp)، اشتادلر (Stadler)، اشتاملر (Stammler)، اشتاودنیگر (Staudinger)، و...، حداقل در ابتدا، چندان به علوم اجتماعی توجه نداشت. کهن جمله معروف "کانت بنیانگذار اصلی سوسیالیسم بود" را در سال ۱۸۹۶ بیان کرد، یعنی پس از دهها سال که وی به عنوان یکی از عناصر اصلی مکتب ماربورگ کار فلسفی می‌کرد و به گفته خودش میراث‌دار پیشرفت عظیمی بود که در بیست سال اخیر، مَهر بازشناسی ارزشهای اقتصادی - حقوقی سوسیالیسم را بر پیشانی داشت. از سوی دیگر، این حرف فقط برای یک تعبیر تاریخی به منظور به دست آوردن موقعیت نبود، بلکه جزئی بود از مجموعه شرایطی که کهن، به خیال خود، در جهت آشتی دادن کانت با متفکران جدید پیرو او از یکسو و سوسیالیسم سازمانیافته سیاسی، از سوی دیگر پیگیری می‌کرد. حذف ریشه‌های ماتریالیسم به عنوان بنیاد سوسیالیسم و پذیرش ایده خدا (آفریننده) به عنوان ستاره راهنمای تئوری سوسیالیسم، و قبول ایده‌های حقوق دولت به عنوان ایده‌هایی مستقل از روابط اجتماعی، سازش میان ایده‌های انسانیت و آفرینش - همه اینها شرایطی بود که برای آن سازش عنوان شده بود^۲ - به روشنی بیانگر اهداف رهبری نظری جنبش کارگری بود، اهدافی که روشنفکران نئوکانتی با نزدیک شدن به سوسیالیسم انتظار رسیدن به آنرا داشتند.

تمایل به نزدیکی فلاسفه نئوکانتی با سوسیالیسم بیشک نشانه استحکام موقعیت سوسیال دموکراسی آلمان بود؛ نشانی از نیروی جاذبه‌ای که سوسیالیسم در آلمان، برای روشنفکران داشت. ولی این خصوصیت این حرکت که اصولاً شامل استخراج هدفها و برنامه‌های سوسیالیسم از نظریه اخلاقی کانت می‌شد، بویژه از فرمول‌بندی دوم امر عمومی اجباری آن که: "به گونه‌ای عمل کن که انسانیت را، چه در خود و چه در هر فرد دیگر، به عنوان هدف در نظر بگیری و نه وسیله"، در تضاد تلخی با سمت‌گیری مارکسیستی قرار می‌گرفت که حزب سوسیال دموکرات در سالهای قوانین ویژه و زیر

آتش متقاطع سیاست بیسمارک به آن دست یافته و سوسیالیسم بشردوستانه خرده بورژوازی را رد کرده بود. (کافیست به دو مسئله "قوانین کار" و "مسئله مستعمرات" که مشخصه بحث‌های سوسیال دموکراسی آلمان در دهه ۱۸۸۰ بود توجه شود.)

مسئله آشتی و سازش میان نظریه‌های کانت و سوسیالیسم، بطور خلاصه، کوششی بود که در آن دوران از سوی متفکران و فلاسفه نئوکانتی برای تطبیق سوسیالیسم با بینش و منافع خرده‌بورژوازی انجام می‌شد، و تنها در محدوده آلمان هم باقی نماند. با اشکال و شیوه‌های گوناگون در جنبش‌های کارگری سایر کشورهای اروپایی مطرح شد، ولی نه با اصالت و حدت آلمان.

ولی این حرکت، اگر با گرایش کاملاً متفاوت دیگری، که در همان جهت حرکت می‌کرد، تطابق نمی‌یافت و تغذیه نمی‌شد، نمی‌توانست وسعت و حدتی را بیابد که یافت. گرایش اخیر به نویسندگان مارکسیست و سوسیال دموکرات مثل کونراد اشمیت (Conrad Schmidt)، لودویگ ولتمن (Ludwig Wolthmann)، و بسی مهمتر از این دو، چه به دلیل سابقه و چه به علت اهمیت سیاسی در طرح شعار "بازگشت به کانت"، ادوارد برنشتین (Eduard Brenestin) بستگی داشت.

فورلاندر در کتاب خود^۳ صحبت از نامه‌ای از برنشتین خطاب به خودش می‌کند که نشان از تأثیر و نفوذ نوشته‌های نئوکانتی مکتب ماریبورگ در او دارد. تذکر این نکته لازم است که "بازگشت به کانت" برنشتین بسی بیش از آنهایی که ادعا می‌کردند "جمهوری جهانی" کانت در واقع طرح جامعه‌ای سوسیالیستی از سوی متفکری است که تنها اشکالش فقدان دانش اقتصاد سیاسی برای تبیین نظریه خود است، در جهت ایجاد "سازش" حرکت می‌کرد.

برنشتین در نوشته جدلی معروف خود "کانت علیه کانت" (Kant contro Cant) کانت اول (با K) را به مثابه "منطق" و "روش انتقادی" در مقابل کانت دوم (با C) به مثابه "پیشداوری" قرار می‌دهد. در سال ۱۹۰۱ برنشتین با نامگذاری یکی از کنفرانس‌های برنامه‌ریزی خود تحت عنوان "آیا سوسیالیسم به عنوان علم ممکن است؟" (برگرفته از اثر مشهور کانت)،

کانت را مظهر یک هسته علمی مارکسیستی معرفی می‌کند که باید آنرا ورای همه اتهامات متافیزیکی حفظ کرد؛ کانت به عنوان سمبل یک "روش" مارکسیستی در تفکر بنیانگذاران سوسیالیسم علمی مطرح شد. از اثرات تفکر هگلی این بود که آنرا به ساختهای سیاسی خطرناک نزدیک کرده بود (برنشتین نوشت: آنچه که انگلس و مارکس با عظمت ایجاد کردند، نه نتیجه دیالکتیک هگل، بلکه علیرغم آن بود، و از طرف دیگر اگر آنها از دچار شدن به خطاهای کودکانه بلانکویسم^۴ پرهیز نکردند، تقصیر در وحله اول به عهده عنصر هگلی نظریه‌های شخصی آنهاست^۵).

قطعاً ارزش‌گذاری مجدد "خرد عملی" کانت از سوی نئوکانتی‌های خط سوسیالیستی، و اگر بتوان چنین گفت، ارزش‌گذاری مجدد "خرد محض" کانت توسط برنشتین، هر دو در مواضع نظری سالهای آغازین قرن بیستم تأثیر داشته و کاربرد اصطلاحات "سنت گرایان" و رادیکالها را در آنچه که "رویزیونیسم" نامیده شد، قطعی کرد^۶. ولی هر یک از این دو، عملکردی کاملاً متفاوت داشت. اگر آنطور که آنتونیو گرامشی (Gramsci) می‌دید: "رویزیونیسم عبارت بود، اصولاً از شکل‌گیری و گسترش بین‌المللی تقلیل مارکسیسم به معیاری برای تعبیر تاریخ"، برنشتین در این مورد هسته تئوریک اصلی را ارائه می‌کرد. در حالی که نئوکانتی‌ها از کهن تا فورلاندر، نقشی نداشتند جز آن که تقصیر را به افکاری نسبت بدهند که در تقسیمات درونی سوسیال دموکراسی زمینه گسترش پیدا می‌کرد. در تمامی آنچه به نام "مجادلات برنشتین" مشهور شده، نام کائوتسکی بطور جدایی‌ناپذیری با دفاع از مارکسیسم آمیخته است و بیش از همه، در دفاع دوگانه از پذیرش تحلیل شیوه تولید کاپیتالیستی و برنامه سیاسی سوسیال دموکراسی در کنگره "ارفورت" در سال ۱۸۹۱. دفاعی که در سالهای بعد توسط بسیاری از احزاب سوسیالیستی و کارگری قاره اروپا پذیرفته و تأیید شد. رابطه خاصی که کائوتسکی در ارتباط با این دو شاخه اصلی در "ضد انتقاد" خود از فرضیات برنشتین پایه گذاشت، بیشک از آگاهی او از این امر ناشی می‌شد که مارکس در تحلیل کاپیتالیسم، افقهای سیاسی جنبش کارگری را بطور خستگی‌ناپذیری روشن کرده بود.

کائوتسکی نمی‌خواست دستاوردهای واقعی جنبش با نفوذ عناصر و بخشهایی از ایدئولوژی بورژوازی (مثلاً ایجاب‌گرایی) مورد تعرض قرار گیرد. این نفوذ هنوز می‌توانست در انحراف وجدان طبقاتی افشار توده‌ای، تحت تأثیر قدرت سنتها، مؤثر باشد.

از سوی دیگر، قبل از کائوتسکی، عناصری از "چپ رادیکال" آلمان در موارد متعدد **جیل** با برنشتین را شروع کرده بودند و کائوتسکی پیش از ورود به این مجادلات، بطور طولانی و مفصل راجع به آنها اندیشیده بود. خود وی، در مکالمات خصوصی دوستانه، هرچند بیشتر با خصوصیت روانشناختی، از روابط دوستانه خود با برنشتین سخن گفته است.^۷ واضح است که در این شرایط و این زمان، با در نظر گرفتن کائوتسکی به عنوان یک "تجدیدنظرطلب" - چنان که در مراحل از این مجادلات چنین عنوان شد - تفاوتی نادیده گرفته می‌شود که به راحتی نمی‌توان از آن گذشت. بی‌جهت نبود که کائوتسکی بر دو نکته فوق‌الذکر در مجادله با برنشتین پافشاری می‌کرد و حتی تأکید می‌کرد که در پاسخ به برنشتین، در "یک نوشته که نشر عام می‌یافت"، نتوانست جایی برای بحث کافی در مورد مبحث روش‌شناختی در نظر بگیرد.^۸

واقعیت آنست که کائوتسکی در این مجادلات نظری خود را محدود و مقید به بحث در مورد شعور نظری، وحدت سیاسی حزب، عناصر برنامه‌ریزی، و اساسنامه می‌کرد و فراتر از آن نمی‌رفت. کائوتسکی به همان اندازه به نظرپردازی - در معنی منفی آن - مجبور شد که هر سیاستمدار دیگری که ناچار باشد، انحصاراً، در رابطه با عملکرد ضرورت‌های داخلی حزب خود به تفکر و عمل بپردازد، به آن سطح نظرپردازی نزول می‌کند. رشته جوهر اصلی تئوری "رویزیونیسم" از دست او می‌گریخت، نه فقط به این دلیل که اصولاً به عنوان حرکت فلسفی به آن معتقد بود، بلکه به دلیل پیوندهایش با دنیای خارج از حزب، و بویژه ظهور امپریالیسم و ضرورت‌های جنبش سازمان‌یافته کارگری. شاید این یک هم‌زمانی ساده و اتفاقی باشد که کائوتسکی با نظریه نه چندان مثبت آنتونیو لابریولا (Antonio Labriola) راجع به روشهای مجادله پلخانف (Plechanov) در مقابل اولین مقالات برنشتین، در صفحات نشریه عصر نو، هم نظر می‌شود. ولی لابریولا فقط

از برخورد پلخائف با مسایل فلسفی، که به نظر وی خام و مکانیکی می‌رسید، انتقاد می‌کرد، در حالی که برای کائوتسکی، سخن از یک مسئله موهوم بود که بدون ضرورت، از مارکسیسم روس برخاسته بود. کائوتسکی به پلخائف نوشت: "از نئوکانتیسم کمترین نگرانی ندارم... نقطه نظر اقتصادی و تاریخی مارکس و انگلس شاید در بدترین حالت ممکن بتواند با نئوکانتیسم آشتی کند"^۹. باید توجه داشت که آشتی مارکسیسم و نئوکانتیسم به عنوان یک فرضیه منفی مورد توجه است. منشأ ایجاب‌گری داروینی کائوتسکی، تنها روش چنین فرضی را منعکس می‌ساخت و نه محتوای آنرا.

به نظر می‌رسد تمام این مطالب باید مورد توجه قرار گیرد تا بتوان توضیح داد که چرا در نوشته حاضر راجع به فلسفه اخلاق و درک ماتریالیستی تاریخ، کائوتسکی ضرورت نقد برداشت کانتی از فلسفه اخلاق و طرح اصول مارکسیستی فلسفه اخلاق را احساس می‌کند، یعنی در زمانی که اثر برداشتهای کانتی در درون حزب سوسیال دموکرات خود را آشکار کرده بود، و نه در زمان مباحثات و مجادلات نظری با برنشتین، یا مباحثاتی که در ۱۹۰۴، همزمان با مراسم یکصدمین سال درگذشت کانت مطرح بود.

در این دوران مرکزیت مباحثات بطور منظم در کارهای مهرینگ^{۱۰} یافت می‌شد. ولی مهرینگ به شیوه‌ای کاملاً متفاوت ماکسیسم را در مبارزات و مباحثات دوران خود مطرح می‌کرد. وی در میان نویسندگان مارکسیست اولین کسی است که به نزدیک شدن فلاسفه نئوکانتی به سوسیالیسم توجه کرد و توانست آنرا چنان که در واقع بود، یعنی به عنوان یک واقعیت سیاسی مهم در آلمان دوره "گوئتلر" ارزیابی کند بی آن که اجازه دهد به گونه‌ای فرصت‌طلبانه و دیپلماتیک، در سطح اصولی، از آن سوءاستفاده شود. مهرینگ هرگز بطور مکانیکی فلاسفه نئوکانتی را که خارج از حزب در پی سازش با سوسیالیسم بودند، با تجدیدنظرطلبان که در داخل حزب و از طریق شعار "بازگشت به کانت" در طلب نوعی تغییر مسیر سیاستهای سوسیال دموکرات بودند، با هم یکی نگرفت. مهرینگ این را می‌پذیرفت که در میان گروههایی از روشنفکران بورژوا که در

پی توافقی با سوسیالیسم بودند، نئوکانتی‌ها را بایستی به عنوان جدیترین آنها در نظر گرفت، زیرا به ادعاهای سوسیال دموکراسی خیلی نزدیکتر بودند. اما، ضمن آن که از یکسو، در نقش شناسنده و شکننده "قهرمانان" و "افسانه‌ها"، درستی نظراتی را که می‌خواست هسته فلسفه اخلاقی کانتی را، که به نظر وی حتی تئوریهایی لیبرالیسم (مثل روژه (Ruge)، تریخته (Treitschke)، و اشموللر (Schmoller) را در برمی‌گرفت؛ که به کانت چسبیده و به گونه‌ای خوشباورانه به نظریه سیاسی تقسیم افراد به فعالین و متعلقین رسیده بودند) را رد می‌کرد، از سوی دیگر هر نوع "پیوند زدن کانت به مارکس یا مارکس به کانت" را هم نفی می‌کرد. به نظر او، نئوکانتی‌ها می‌توانستند حتی وارد جنبش سوسیالیستی بشوند، بدون آن که لازم باشد برای نظرات آنها اهمیتی بیش از حد لزوم در نظر گرفت. چنان که گفتیم کائوتسکی به دلیل مسایل داخلی حزب مجبور به نوشتن این دفتر در مورد فلسفه اخلاق شد؛ "از شناخت نفوذ فلسفه اخلاق کانت در صفوف حزب - چنان که در مقدمه می‌گوید-"، "علیه کوشش در التقاط فلسفه اخلاق کانتی با مارکسیسم - چنان که در شرح سیر تفکر خود نوشت"^{۱۱}. لازم است روشن کنیم که کائوتسکی معتقد بود که می‌تواند جلوی گسترش این نفوذ را در جریان و در خاتمه این مباحثات بگیرد؛ مباحثاتی که در تمام نیمه دوم سال ۱۹۰۵ بین عصر نو و (Vorwärts)، بین کائوتسکی و کورت آیزنر (Kurt Eisner) جاری بود، بویژه با توجه بسیار محدود سازمان مرکزی به بحثهای مربوط به اعتصاب سیاسی عمومی، بعد از آغاز انقلاب روسیه و آماده‌سازی کنگره حزب.

بعد از مجادله با هیئت تحریریه (Vorwärts) کائوتسکی با این اعتقاد که به هر حال در درون حزب دو جریان وجود دارد که سازش میان آنها ناممکن بود و حتی بحث نیز ناممکن می‌شد، از آن بیرون آمد. تقسیم حزب در مباحث بررسی انقلاب روسیه و روشهای تازه مبارزه که در مقابل جنبش بین‌المللی کارگری مطرح می‌کرد، از این دو جریان آرمانی نشأت گرفته و زاده می‌شد: جریان "اقتصادی - تاریخی" که بر جوهر

علمی مارکسیسم تأکید داشت، و جریان "اخلاقی - زیباشناختی" که به شدت تحت تأثیر نفوذ کانت و خرده‌بورژوازی بود.

تفاوت میان این دو جریان، به نظر کائوتسکی، نه چندان در بازشناسی اهمیت فلسفه اخلاق برای جنبش کارگری، بلکه در تعریف و تدقیق ماهیت خود این فلسفه در رابطه با تعیین هدفهای مبارزه طبقاتی کارگران بود. کائوتسکی نفی نمی‌کرد که پرولتاریا نمی‌تواند در مبارزه طبقاتی، از نیروهای اخلاقی و از تهییج وابستگان خود صرف‌نظر کند. هیچ طبقه‌ای نمی‌تواند از چنین نیروهایی صرف‌نظر کند، بویژه پرولتاریا که با سرکوب دولتی و وابستگیهای اقتصادی، تنها با قاطعیت طبقاتی می‌تواند مقابله کند. ولی او این مسئله را نفی می‌کرد که اهداف مبارزه را می‌توان از مسایل "احکام اخلاقی" استخراج کرد. استغناء اخلاقی علیه سرکوب مادی نیروهای اجتماعی، اولین و آخرین شکلی است که در آن تضاد طبقاتی تجلی یافته و نیروی اصلی و مداوم مبارزه طبقاتی است. ولی تحلیل منشأ و اشکال تجلی مبارزه طبقاتی، تعیین اهداف و پیش‌بینی تکامل آن، نمی‌تواند وظیفه فلسفه اخلاق و یا در رابطه با آن باشد. این عمل و پذیرش چنین موضعی به معنای بازگشت به سوسیالیسم پیش از مارکسیسم، و نفی دستاورد عظیمی است که سوسیالیسم با مارکس کسب کرد و رهبری نظری مبارزه برای آزادی زحمتکشان، و سوسیالیسم، را به بررسی و تحقیق علمی واقعیتها و روابط اجتماعی واگذار کرد.^{۱۲}

فلسفه اخلاق و درک ماتریالیستی تاریخ که بر مبنای این مباحثات بوجود آمد، در حله اول کوششی بود در جهت روشن کردن عدم وجود یک نظریه اخلاقی ساکن و ثابت که بتوان از آن مفاهیم ابدی عدالت را استخراج کرد، و با اعمال آن بتوان یک نظم جدید اجتماعی را برقرار کرد. تحقیق در مورد رابطه‌های مابین اشکال تولید، روابط اجتماعی، برداشتها و مفاهیم گروهها و طبقات از یکسو و ایده‌های اخلاقی از سوی دیگر، در دوره‌های مختلف تکامل انسانیت، آشکار کردن تاریخی بودن هر نظام اخلاقی و در نتیجه علل آن، نقش مرکزی کتاب کائوتسکی را روشن می‌کند. برای ما، در اینجا، اهمیتی ندارد که آیا بازسازی و تفسیر نظریه کانتی شناخت، دقیقاً درست است یا نه.

عصر اصلی اولین بخش نوشته‌های کائوتسکی تشکیل شده از بررسی، با مختصات تاریخی، مباحث مربوط به عملکردهای ضد ماتریالیستی بازگشت به نظریه کانت، بویژه در مورد فلسفه اخلاق. بازگشتی نه چندان اتفاقی پس از گسترش هرچند محدود ماتریالیسم قرن نوزدهم وقتی که "بورژوازی به کانتیسم کهن بازگشته و آنرا از تمام کمبودهایی که با پیشرفت علوم طبیعی آشکار شده بود پاک کرد، ولی نه از فلسفه اخلاقش که سنگری بود که در مقابل ماتریالیسم تکامل و پیشرفت اجتماعی برافراشته شد".

اما فلسفه اخلاق و درک ماتریالیستی تاریخ تنها کوششی در جهت روشن کردن این مفهوم نبود که "بازگشت به کانت" معنایی نداشت جز "بازگشت به افلاطون" و روشن کردن توطئه‌هایی که علیه مبارزه سیاسی و اجتماعی انجام می‌شد. دقیقاً به آن علت که کائوتسکی می‌دانست که جنبش سوسیالیستی طبقه کارگر فقط تحقیق و بررسی نیست، بلکه وحدت تئوری و عمل، وحدت علم و مبارزه است. زیرا بویژه کائوتسکی نمی‌توانست اهمیت اخلاقیات و احساسات را در مبارزه برای سوسیالیسم نشانسد. پس این کتاب نمی‌توانست در کنار یک بخش منفی و انتقادی، یک بخش مثبت و سازنده نداشته باشد: همراه با تعبیر مارکسیستی نظریه‌های اخلاقی طی تاریخ، موضعگیری مارکسیسم در مقابل مسایل فلسفه اخلاق در زمان حال.

یک محقق متأخر کائوتسکی، ماتئاس (Matthias)، این اثر را "به گونه‌ای ویژه مختص سوسیال دموکراسی" کائوتسکی نامید^{۱۳}، یعنی همچون موضوعات کارهای جوانی و مسیر ویژه‌ای که کائوتسکی به خاطر آن به سوی مارکسیسم سمت گرفت.

این تعریف بیشک دقیق است. کافیست به فصل مربوط به داروینیسم دقت شود، علاوه بر آن و در حدی بیشتر، بنا کردن تمام نظام فلسفه اخلاق مارکسیستی بر مفهوم "غرایز اجتماعی" است، آنچه که در نوشته‌های دوران جوانی کائوتسکی و نیز در ستونهای اولین دوره *عصر نو* به چشم می‌خورد.

روبهمرفته تدقیق یک نکته ضروری به نظر می‌رسد، این که در آن شرایط تاریخی "سوسیال داروینیسم" کائوتسکی واضح است.

کائوتسکی - چنان که از مقدمه کتاب حاضر و نیز تعداد زیادی از مقالات وی در رابطه با اولین انقلاب روسیه برمی‌آید - به خوبی از اهمیت مسایل جدید و خطیری که جنبش بین‌المللی با آن روبرو بود، آگاه بود. همچنین نمی‌توان نفی کرد که وی آنها را به عنوان مسئله "چه باید کرد" در قبال فوریت و خطری که تاریخ بوجود آورده بود، مطرح می‌کرد. در مقابل این سئوالات، و پاسخهای متعددی که در حوزه سوسیالیستها به آن داده می‌شد، با همان عملکرد "وحدت بخشی" و "آشتی‌دهی" که ماتیاس به خوبی به آن توجه کرده، کائوتسکی سعی می‌کرد با موضعگیری خاص و قاطع در قبال این سئوالات و مسایل، به تعبیر مارکسیستی بپردازد و به جای آن که اشکال و چرایی این نظرات را بررسی کند، پیروزی ناگزیر سوسیالیسم را نشان دهد.

به نظر می‌رسد رابطه‌ای تنگاتنگ میان موضع سیاسی کائوتسکی در آن سالها که هیجان حاصل از انقلاب روسیه، و همزمان، عدم یقین در امکان به کارگیری همان روش در مبارزه برای سوسیالیسم و دموکراسی در آلمان، و از سویی قاطعیت موضعگیری مارکسیسم در مقابل فلسفه اخلاق، ویژگیهای آنست، به چشم می‌خورد. اخلاقیات پرولتاریا برای کائوتسکی، در نفی و طغیان در برابر هنجارهای اخلاقی تعیین شده توسط طبقات حاکم محدود می‌شود.

اوتو بائر (Otto Bauer) وقتی به نقد کائوتسکی می‌پرداخت به یک مسئله واقعی اشاره می‌کرد؛ این که یک کارگر که تحت فشار ضرورت اقتصادی حاد به مسئله می‌پردازد، در فلسفه اخلاقی کائوتسکی، از منشأ طبقاتی گرفته تا غرایز و فضایل اجتماعی، پاسخی برای سئوال خود نمی‌یابد. زیرا چنین کارگری محق است اعتراض کند که مسئله این نیست که به توضیح و تفسیر یک تصمیم پس از تصمیم‌گیری بپردازیم، بلکه باید در گرفتن تصمیم و در تعیین معیارهای عمل، بتوان از آن کمک گرفت^۴. و در مورد عمل، حرکت در یک شرایط تازه، پیچیده و حساس، بازیابی داروینیسیم در تفکر سیاسی کائوتسکی کمک چندانی نمی‌کند. این امر می‌تواند برای گذار - در حرف - از تضادها، و پوشانیدن موقت عدم یقینها و عدم قطعیتها مفید واقع شود. ولی وقتی تضادهای طبقاتی حاد شود، جنگ امپریالیستی به روشنی نشان می‌دهد که "ممکن است با یک تخت کفش

ظریف و نازک بتوان در پیاده روی شهرکی کوچک قدم زد، ولی وقتی به کوهستان بروی نمی‌توان از تخت کفش دوپل و به خوبی میخ خورده و محکم صرف نظر کرد".

ارنستو رجونیری

- ۱ - نگاه کنید به: die Neue Zeit XXVII, ۱۹۰۸-۱۹۰۹, p. ۳۱۰
- ۲ - برای تمام این موارد، کتاب فیلسوف نئوکانتی که بیش از همه به سوسیالیسم نزدیک است، یعنی فورلاندر بسی ارزشمند است:
K. Vorländer, *Kont und Marx*, Ein Beitrag zur philosophie sozialismus, Tübingen, ۱۹۱۱, ۲^a ed, ampliata, Tübingen, ۱۹۲۶.
- ۳ - همانجا، ص. ۱۷۹
- ۴ - لونیز آگوسته بلانکی (۱۸۰۵-۱۸۸۱)، از فعالین انقلاب فرانسه و جنبش ژاکوبنها، مبدع نظریه دیکتاتوری اقلیت انقلابی.
۵ - نگاه کنید به:
E. Brenstein, Die Voraussetzungen de sozialismus und die Aufgaben der sozial.
- ۶ - برای شناخت منشأ، گسترش، اصطلاح، و برای شناخت تاریخچه این جریان رجوع کنید به:
E. Rikli, *Der Revisionimus*, Ein Revisioversuch der dealschen marxistischen Thevie, ۱۸۹۰-۱۹۱۴, Züach, ۱۹۳۰.
- ۷ - نگاه کنید به:
V. Adler, Briefwechsel mit August Bebed und Karl Kautsky, gesammelt und er läutert von Freirich Adler, wien, ۱۹۰۴, pp. ۴۶۳-۴۶۴.
- ۸ - نگاه کنید به:
K. Kautsky, Bernstein und das sozialedemokratische programm, Eine Antikritik, Stuttgart, ۱۸۹۹, P.V.
- ۹ - نگاه کنید به:
A. F. Okulov, La lotta di plechanov contro la revisione neo- Kantiana ded marxismo, in "Voprozy Filosofii", ۱۹۰۶, fasc. ۶.
- ۱۰ - قسمت عمده نوشته‌های مهرینگ در اینباره (ولی نه تمام آن) در ششمین جلد مجموعه آثار وی ثبت شده است:
Gesammelte Schreflen : Zur Geschichto der philosophie, Leipzig, ۱۹۳۱.
- ۱۱ - رجوع شود به مقالات کائوتسکی در جریان این مجادلات، در نشریه عصر نو.

۱۲ - در مورد مقاله‌های کائوتسکی رجوع کنید به عصر نو، ۱۹۰۳-۱۹۰۲.

۱۳ - نگاه کنید به:

E. Matthias, Kautsky und der Kautskyismus, Die Funktion der Ideologie in der deutschen sozialdemokratie von dem erslen weltkriege, in "Marxismusstadien", Zweite Folge, Tübingen, ۱۹۵۷, p. ۱۵۳.

۱۴ - نگاه کنید به:

O. Bauer, Marxismus und Ethik, in "Die Neue Zeit", XXIV, ۱۹۰۵-۱۹۰۶, ۲, pp. ۴۸۵-۴۹۹.

۱۵ - نگاه کنید به:

Lenin, Il fallimento della II internazionale, in La guerra imperialista, Roma, ۱۹۵۰, p. ۱۰۱

پیشگفتار

همچون بسیاری از نوشته‌های مارکسیستی دیگر، این اثر نیز به طور اتفاقی به وجود آمد؛ از یک جدل نظری نشأت گرفت. اختلاف نظری که در سپتامبر سال گذشته با بخشی از هیئت تحریریه نشریه به پیش (Vorwärts) که در آن زمان اکثریت را تشکیل می‌دادند، داشتم، مرا بر آن داشت تا انگشت روی "گرایش اخلاقی" آنها بگذارم. ولی تذکرات من، از طرفی باعث سوءتفاهم‌های مختلف شد، و از سوی دیگر، درخواستهای زیادی برای بیان عمیقتر و منظمتری از درک من از فلسفه اخلاق به وجود آورد. این دو، مرا بر آن داشت تا تحول فلسفه اخلاق (etica)، بر اساس درک ماتریالیستی تاریخ، را مطرح کنم.

برای این کار، ابتدا به مطالعه دقیق فلسفه ماتریالیسم که از سوی مارکس و انگلس پایه‌گذاری شده پرداختم، این مسئله به نوعی دیگر، ولی در همان جهت، از سوی ژوزف دتیزژن (josef dietzgen) هم مطرح شده است. ولی، مسئولیت تمام نتایجی که در این نوشته به آنها می‌رسم منحصراً به عهده من است.

در آغاز منظورم تنها نوشتن مقاله‌ای در اینمورد برای نشریه عصر نو (neue zeit) بود. ولی هرگز، مثل اینبار، در برنامه‌ریزی کار، و نه فقط در مورد وسعت آن، دچار اشتباه نشده بودم. در ماه اکتبر شروع به کار کردم، چون فکر می‌کردم برای چند ماهی در حزب آرامش برقرار است و بنابراین، می‌توان به کار نظری پرداخت. کنگره ینا

(jena) چنان با تفاهم و آرام برگزار شده بود که اصلاً انتظار نداشتم به این زودی، در داخل حزب، تضادی بروز کند. به علاوه، در اوایل اکتبر به نظر می‌رسید که در انقلاب روسیه یک دوره آرامش پدید آمده است که برای جمع‌آوری و سازماندهی نیروهای انقلابی می‌تواند مفید باشد. ولی، چنان که روشن است، جریان در مسیری دیگر پیش رفت.

در درون حزب، یک مسئله شخصی بی‌اهمیت باعث بروز مباحثات تندی شد که با وجود این که نتوانست حزب را حتی برای لحظه‌ای، متشنج کند اما برای کادرهای حزبی، و بویژه کادرهای برلین، به قیمت گزافی از نظر اتلاف وقت، آرامش و کار، تمام شد. انقلاب روسیه نیز، البته با شور و شوق فراوانی که ایجاد کرده بود، وقت و نیروی بیشتری می‌طلبید زیرا درست در ماه اکتبر، بطور غیرمترقبه‌ای اوج گرفت و اکنون به بالاترین حد خود رسیده است. طبعاً، چنین جنبش شکوهمندی توجه تمام عناصر انقلابی را، حتی خارج از روسیه، به خود معطوف می‌کند. این مرحله، دوران درخشانی است، ولی شرایط مناسبی برای طرح اثری درباره فلسفه اخلاق نیست. با اینهمه، موضوع مرا به خود جذب کرده بود و نمی‌توانستم آنرا از ذهن خارج کنم. از اینرو، با تمام مشکلات و گرفتاریهایی که توفان برلین - در یک لیوان آب - و گردباد روسیه با خود همراه داشت، کار را به پایان رساندم به امید آن که در این مطلب، دوران توفانی حاکم بر زمان نوشتنش، زیاد تأثیر نگذاشته باشد.

وقتی کار پایان یافت، مسئله‌ای جدی خود را نشان داد؛ خیلی بیشتر از حد یک مقاله جلو رفته بودم ولی در عین حال یک کتاب درست و حسابی هم نشده بود. خود را به طرح خلاصه افکار و اشارات کوتاه، و ارائه بخش اندکی از واقعیتها و مطالبی که بیان‌کننده و روشنگر نکات مورد تأکید بودند، محدود کرده بودم. فکر کردم شاید بایست کار را بازبینی کرده، با اضافه کردن مضامین و واقعیتهای دیگری آن را بسط دهم. ولی، می‌دانستم که اگر قرار باشد این کار بطور ریشه‌ای و اصولی انجام شود، بایستی تمام مسایل طرح شده بسط و توسعه یابد و این، به معنی دو سال کار آرام و بی دغدغه است، و بدین ترتیب چاپ اثر می‌باید به زمانی نامعین موکول می‌شد. در حالی که ما به سوی

دورانی می‌رویم که معلوم نیست تا کی، پیش‌بینی کار آرام و بی‌دغدغه، برای یک سوسیال دموکرات، ناممکن خواهد بود. حرکت به سمتی است که می‌تواند به یک مبارزه دائمی تبدیل شود. و من، با توجه به تأثیر زیادی که فلسفه اخلاقی کانت (L'etica Kantiana) در صفوف ما گذاشته، خواستم انتشار نوشته‌ام را زیاد به تعویق بيفکنم، چون به نظرم لازم است که رابطه موجود بین درک ماتریالیستی تاریخ و فلسفه اخلاق روشن شود. بنابراین تصمیم به انتشار این کتاب کوچک گرفتم. ولی برای نشان دادن این که با این نوشته تمام مطالبی را که درباره فلسفه اخلاق برای گفتن داشتم، نگفته‌ام و بر آن هستم تا در زمان آرامتری بطور مفصل به این موضوع بپردازم، این نوشته را به مثابه چکیده یا کوششی در این راه معرفی می‌کنم. البته، همانطور که گفتم، هیچ معلوم نیست این زمان آرامتر کی فرا خواهد رسید. چون هم اکنون جاسوسان تزار با خشونت تمام خود را آماده سرکوب انقلابیون می‌کنند، البته نه به صورت اقدامی نظامی، بلکه به شکل کشت و کشتار و انتقام‌گیریهای وحشتناک. در اروپای غربی، مدافعین تمدن و نظم و صفات نیک انسانی، این خشونت را با شوق استقبال کرده و آنرا بازسازی شرایط قانونی می‌نامند. ولی، همانطور که مزدوران آسبورگ (Asburgo) نتوانستند با پیروزیهای موقت، آلمانهای شمالی و هلندیها را به اعتقاد به مذهب کاتولیک بازگردانند، قزاقهای رومانوف نیز موفق نخواهند شد رژیم استبدادی را بازسازی کنند. این رژیم هنوز قدرت تخریب کشور خود را دارد، ولی دیگر قدرت حکومت کردن را نخواهد داشت. در هر حال، هنوز زمان زیادی لازم است تا انقلاب روسیه پایان یابد؛ این انقلاب، تا زمانی که روستائیان روسیه را راضی نکند پایان نخواهد یافت، و هر چه طولانیتر شود، شور و شوق توده مردم اروپای غربی نیز افزایش خواهد یافت. هر چه خطر فاجعه سرمایه نزدیکتر شود، آغاز دوران مبارزه حاد طبقاتی در اروپا نیز واقعیت خواهد شد. چنین دورانی، زمان مناسبی برای فعالیت تئوریک نویسندگان انقلابی نیست. ولی این لطمه احتمالی به فعالیت‌های نظری ما، در آینده باعث تأسف نخواهد بود. درک ماتریالیستی تاریخ تنها به این دلیل اهمیت ندارد که امکان می‌دهد تاریخ را بهتر از گذشته توضیح دهیم، بلکه اهمیت اصلی در آنست که امکان می‌دهد تا آنرا بهتر از گذشته به

عمل درآوریم، و این دومی، خیلی مهمتر از اولی است. از پیشرفتهای عملی، پیشرفت شناخت مشتق می‌شود و در پیشرفت عملی است که پیشرفت شناخت ما تأیید می‌یابد. هیچ درکی از جهان، بیش از ماتریالیسم دیالکتیک، یک فلسفه عمل نیست. نه فقط از طریق ثمرات تحقیق، بلکه به همان اندازه، از طریق ثمرات عمل است که ما امیدواریم برتری فلسفه خود را نشان دهیم.

این نوشته نیز بایستی، نه به عنوان شناخت تأملی، بلکه، به عنوان پشتوانه مبارزه به کار آید. مبارزه‌ای که در آن حد اعلاى انرژى اخلاقى را همراه با حداکثر روشنى شناخت توضیح داده، و در آن، بایستی پیروز شویم.

ک. کائوتسکی

برلین - ژانویه ۱۹۰۶

فلسفه اخلاق دوران باستان کلاسیک و دوران مسیحیت

در تاریخ فلسفه، مسئله فلسفه اخلاق، بعد از جنگ با ایرانیان، در یونان اهمیت زیادی یافت. شکست دولت عظیم استبدادی ایران عواقب غیرمترقبه‌ای روی ملت کوچک هلنی داشت. مشابه عواقبی که شکست استبداد عظیم روس، روی ملت ژاپن گذاشت. ژاپن به یکباره تبدیل به یک قدرت بین‌المللی، حاکم بر دریاهای پیرامون خود، و از این طریق حاکم بر تجارت شد. همانطور که صنایع بزرگ سرمایه‌داری؛ که ژاپن در ابتدای آن بود، در این کشور به شدت شروع به رشد و توسعه کرد، همانگونه هم پس از جنگ‌های ایران، یونان و بویژه آتن، تبدیل به مرکز تجارت جهانی آن دوران شد. سرمایه‌تجاری قدرت مسلط شد و تمام روابط، مفاهیم و اصول سنتی را، که تا آن زمان حاکم و ناظم عملکردهای جامعه بود، از میان برد. به ناگهان، فرد خود را در دنیای اجتماعی جدیدی یافت. و هر چه موقعیت اجتماعی بالاتری داشت تکیه‌گاههای سنتی خود را بیشتر از دست رفته و خود را تنهاتر می‌یافت. تا جایی که حس می‌کرد باید فقط بر نیروی خود متکی باشد. با اینهمه و علیرغم فقدان آشکار قواعد و ضوابط، نه تنها هر کس نیاز به مقررات را برای تنظیم اعمالش حس می‌کرد، حتی کم و بیش و در درون خود، اصول تنظیم‌کننده‌ای برای عملکردهای خود می‌یافت که باعث می‌شد خوبی را از بدی تشخیص دهد؛ خوبی را آرزو کند و از بدی بپرهیزد. اما این اصول تنظیم‌کننده، به صورت

قدرتی شگفت‌انگیز متجلی می‌شد. گرچه در بسیاری از افراد، می‌توانست با قدرت عمل کند؛ و گرچه تشخیص خوب از بد می‌توانست بدون تأمل انجام گیرد و بسیار قوی باشد، اما اگر کسی می‌خواست جوهر این اصل تنظیم‌کننده را بیابد، و این که چنین قضاوت‌هایی در مورد خوب و بد بر چه مبنایی پایه‌گذاری می‌شود، در اینصورت چه خود این اصل، و چه قضاوت‌های ناشی از آن، که به ظاهر طبیعی و بیچون و چرا به نظر می‌آید، تبدیل به پدیده‌هایی می‌شود که درکش از درک هر پدیده دیگری در جهان، مشکلتر است.

بدین ترتیب بعد از دوران جنگ‌های ایران، در فلسفه یونان، فلسفه اخلاق یا بهتر بگوئیم تفحص درباره این اصل شگفت تنظیم‌کننده رفتارهای انسانی بر مبنای قوانین اخلاقی (Legge morale) اهمیت اساسی یافت. تا آن زمان، فلسفه، بیش از همه، فلسفه طبیعت بود. وظیفه قوانین اخلاقی تجسس و یافتن روابط و قوانین طبیعی و تشریح آنها بود. ولی اکنون هرچه بیشتر، طبیعت اهمیت خود را برای فلاسفه از دست می‌داد. انسان یا بهتر گفته شود، ماهیت فلسفه اخلاق انسانی، در مرکز تحقیقات فلسفی قرار می‌گرفت. فلسفه طبیعت از پیشرفت بازماند و علوم طبیعی از فلسفه جدا شد. و از آن پس، هرگونه پیشرفت فلسفه، از بررسی جوهر روحی انسان و اخلاقیات او شروع می‌شد.

از همان زمان بود که اهمیت شناخت طبیعت، برای سوفسطائیان کاهش یافت. سقراط از ایشان نیز پیشی گرفته و به عنوان تکیه کلام می‌گفت: "از درختان هیچ چیز نمی‌توان یاد گرفت، ولی از مردم شهرنشین همه چیز می‌توان آموخت". افلاطون فلسفه طبیعت را تنها به عنوان یک بازی در نظر می‌گرفت.

بدین ترتیب حتی روش فلسفه نیز تغییر کرد. فلسفه طبیعت ضرورتاً به مشاهده جهان بیرونی متمایل شد. در حالی که این نظریه بوجود آمد که ماهیت اخلاقی انسان می‌تواند تنها و با اطمینان کامل با مشاهده "من" خود شناخته شود. حواس می‌توانند ما را فریب دهند. هر فرد دیگری می‌تواند ما را فریب دهد، اما اگر صادق باشیم، خودمان را فریب نمی‌دهیم. از اینرو، در نهایت، به عنوان شناخت کامل، آن چیزی پذیرفته می‌شود که انسان از خود بروز می‌دهد. روش فلسفه، درونی شد.

اما نه تنها موضوع و روش، بلکه حتی وظیفه یا رسالت فلسفه نیز اساساً تغییر کرد. فلسفه طبیعت سعی داشت پیوندهای ضروری بین علت و معلول را بیابد. نقطه نظر این فلسفه، علیت بود. در حالی که فلسفه اخلاق به بررسی ارزشها و وظایف انسان می-پردازد؛ به اهداف و مقاصدی که بایستی داشته باشد. از اینرو، نگرش آن، یک تفکر عاقبت‌اندیشانه و غایت‌شناسانه است.

البته این برداشت جدید در تمام جریانهای فلسفی یکسان نبود. برای توضیح قانون اخلاقی درونی دو راه وجود داشت: می‌شد منشاء آنرا در گزینه‌های انسانی جستجو کرد و بدین طریق خرسندی یا رضایت خاطر را مینا گرفت. در دوران تولید تجاری؛ دوره تولید توسط تولیدکنندگان خصوصی مستقل از هم، خرسندی و رضایت علاوه بر شرایط ضروری، یک امر خصوصی نیز به حساب می‌آمد. به این دلیل اصول اخلاقی را در خواست فرد برای خوشبختی یا خوشنودی فردی جستجو می‌کردند. خوبی چیزی است که فرد را خوشحال می‌کند و به خرسندی وی کمک می‌رساند، و بدی عکس آنست. پس چگونه ممکن است آدمی طالب بدی باشد و در همه شرایط فقط در جستجوی نیکی و خوبی نباشد؟ این امر را می‌توان چنین توضیح داد: انواع گوناگونی از لذت و خرسندی وجود دارد. بدی هنگامی بوجود می‌آید که انسان خرسندیها و خوشبختیهای کوچک را ترجیح دهد، و یک سعادت مستمر را به علت نادانی یا کوته‌بینی، فدای یک رضایت کوتاه مدت، سریع و گذرا کند. چنین است که از نظر اپیکور (Epicuro) (۳۴۱-۲۷۰ ق.م.) رضایت‌های روحی برتر از لذتهای جسمی (فیزیکی) است زیرا بیشتر دوام دارد و شعف ناب ایجاد می‌کند. وی لذت سکون را برتر از لذت حرکت می‌دانست. برای او، آرامش روح حد اعلای خوشبختی است. بنابراین، زیاده‌روی در خوشی و زیاده-خواهی آنرا بایستی رد کرد. از اینرو، یک عمل صرفاً خودبینانه نیز بد است. احترام، عشق و دلسوزی برای دیگران و نیز شکوفایی جامعه‌ای که بدان تعلق داریم، عوامل ضروری بهزیستی و خوشبختی من است، ولی، بدون این که به فکر خود باشم به آن نخواهم رسید.

امتیاز این برداشت از فلسفه اخلاق این بود که کاملاً "طبیعی" به نظر می‌رسید و با نیازهای فلسفی کسانی که خود را محدود به شناخت جهان قابل حس توسط حواس ما، به عنوان جهان واقعی می‌کردند، و برایشان، انسان فقط بخشی از این جهانست، مناسب و سازگار بود. از سوی دیگر، این برداشت از فلسفه اخلاق می‌بایست ضرورتاً مفهومی ماده‌گرایانه از جهان را بوجود آورد. پایه‌گذاری فلسفه اخلاق بر مبنای طلب رضایت یا سعادت فردی، یا در حقیقت خودبینی، و مفهوم ماتریالیستی (ماده‌گرایانه) جهان به طور متقابل یکدیگر را هم مشروط می‌کردند و هم به یکدیگر وابسته بودند. وابستگی این دو عنصر به گونه‌ای کاملتر، در اپیکور دیده می‌شود. فلسفه ماتریالیستی طبیعت اپیکور بر بنیاد یک هدف اخلاقی بنا شد. مفهوم ماتریالیستی طبیعت، از نظر وی، تنها نیرویی است که می‌تواند ما را از سقوط به ورطه یک خرافه احمقانه و از دست دادن آرامش روحی، که بدون آن امکان خوشبختی حقیقی وجود ندارد، برهاند.

برعکس، تمام کسانی که مخالف ماتریالیسم بودند، بایستی اخلاقیات را نیز رد کنند، و کسی که از این نوع اخلاقیات راضی نبود نمی‌توانست ماتریالیسم را بپذیرد. از سویی، این اخلاقیات مبتنی بر خودبینی، یا در واقع طلب خوشبختی شخصی فرد، وجوه قابل انتقاد بسیاری داشت. قبل از هر چیز، این برداشت توضیح نمی‌داد که چرا قوانین اخلاقی، به عنوان یک اجبار یا تعهد برای عملکردهای خوب عنوان می‌شود، و نه به صورت یک توصیه ساده برای انتخاب یک خرسندی نسبتاً منطقی به جای یک خرسندی و رضایت ساده‌تر. علاوه بر آن، قضاوت اخلاقی قاطع و سریع در مورد خوب و بد، کاملاً متفاوت است با نظر دادن در مورد انواع شادی یا احساس رضایت خاطر و سودمندی. و در نهایت، حتی در مواردی که تبیین گسترده نیز قادر نیست هیچ لذت یا احساس رضایت خاطری از انجام یک وظیفه را ارائه دهد، باز هم می‌تواند به مثابه یک وظیفه اخلاقی احساس شود. به عنوان مثال، وقتی من از دروغگویی پرهیز می‌کنم؛ هرچند با این عمل افکار عمومی را بر ضد خود تحریک کرده و زندگی خود را به خطر می‌اندازم و شاید حتی محکومیت به مرگ را نیز پذیرا می‌شوم، در این حالت دیگر

نمی‌توان از هیچ‌گونه لذت یا خرسندی و خوشحالی سخن گفت که بتواند عدم وجود خرسندی، یا، درد آن لحظه را به ضد خود تبدیل کند.

ولی منتقدین برای این پدیده چه توضیحی داشتند؟ در واقع هیچ. هر چند تصور می‌کردند که مطالب زیادی برای گفتن دارند، اما در واقع از آنجا که قادر نبودند قوانین اخلاقی را از طرق طبیعی توضیح دهند، پاسخی غیرقابل نفی می‌دادند: انسان فقط در طبیعت زندگی نمی‌کند بلکه به ماورای طبیعت نیز وابستگی دارد و در واقع روح انسان چیزی است ماوراءالطبیعه. آرمانگرایی (ایده‌آلیسم) فلسفی و یکتاپرستی، تحت عنوان ایمان به خدا، از همین برداشت از فلسفه اخلاق نشأت می‌گیرد.

این ایمان به خدای واحد، با چند خدایی رایج پیش از آن ماهیتاً متفاوت است؛ تفاوت یکتاپرستی با چند خدایی تنها بر سر تعدد خدایان نبود. به عبارت دیگر، یکتاپرستی به این دلیل به وجود نیامد که تعداد خدایان به یک تقلیل داده شد. چند خدایی کوششی بود برای توضیح و تبیین وقایع طبیعت، و خدایان نشانه‌های نیروهای طبیعی بودند و از اینرو، بیرون و در ورای طبیعت حضور نداشتند، بلکه درون آن و بخشی از طبیعت بودند. فلسفه طبیعت، به همان نسبت که در وقایع طبیعی علت‌هایی جدا از افراد کشف می‌کرد و مفهوم قانون را با حرکت از رابطه ضروری علت و معلول رشد می‌داد، این خدایان را پس می‌زد. آنها، هنوز می‌توانستند، تا مدتی، به حیات سنتی خود، حتی در فلسفه، ادامه دهند، اما، فقط در هیئت نوعی خاص از ابرمردان، که البته دیگر عملکرد فعالی نیز نداشتند. حتی در فلسفه اپیکور، علیرغم ماده‌گرایی او، خدایان قدیم هنوز نمرده بودند، ولی می‌توان گفت، بازنشسته شده و به تماشاگرانی خاموش تبدیل شده بودند.

حتی، جریان فلسفه اخلاقی غیرماتریالیستی فلسفه، که افلاتون (platon) (۴۲۷-۳۴۷ ق.م.) نماینده بارز آنست - و جنبه‌های زاهدانه و صوفیگرایانه آن به صورت حادثتری توسط نوافلاطونیها و بویژه فلوطین (plotino) (۲۷۰-۲۰۴) تکمیل شد - دیگر برای توضیح طبیعت نیازی به خدایان قدیم نداشتند و با آنها به شیوه‌ای مشابه ماده‌گرایان برخورد می‌کردند. درک آنها از "خدا" از نیاز به توضیح طبیعت پیرامونشان نشأت نمی‌گرفت، بلکه از نیاز به توضیح زندگی اخلاقی و روحی و درونی انسان سرچشمه

می‌گرفت. این فلسفه، نیاز به ارائه‌ی يك روح داشت که خارج از طبیعت و در ماورای آن باشد، و بنابراین خارج از مکان و زمان؛ روحی که عالیترین درجه‌ی اخلاقیات را تشکیل دهد و بر طبیعت مادی حکمروا باشد؛ درست همانطور که فلاسفه‌ی اشراقیت بر توده‌ی مردم محکوم به کار یدی حاکمیت می‌راندند. و، همانگونه که اینها خود را اصیل و بزرگزاده معرفی می‌کردند و بقیه را عوام، طبیعت نیز پست و ناشایست، و، روح خوب و برتر محسوب می‌شد. انسان این دوگانگی را دارد که همزمان، متعلق به دو دنیاست؛ هم به دنیای مادی و هم به دنیای روح. بنابراین، موجودیست نیمه حیوان و نیمه فرشته که بین خوبی و بدی نوسان می‌کند. ولی، همچنان که خدا بر طبیعت حاکم است، در انسان نیز نیروی اخلاقی، قدرت غلبه بر عنصر طبیعی یعنی لذتهای جسمانی را دارد. خوشبختی کامل برای انسان، تا زمانی که در این دنیای دون به سر می‌برد، یعنی در جایی که محکوم است با هوسهای جسمانی سر کند، غیرممکن است. تنها وقتی روح آزاد شد و به منشاء اصلی خود؛ خدا، بازگشت، انسان می‌تواند به خوشبختی ابدی برسد.

چنان که دیده می‌شود، در اینجا، خدای واحد، نسبت به چند خدایی اولیه، عملکردی کاملاً متفاوت دارد. این خدای یکتا تجسم یک پدیده‌ی طبیعی نیست، بلکه، جوهر روح انسانی است که به استقلال رسیده است و از آنجا که این جوهر، واحد است، الاهیت تازه نیز نمی‌تواند جز آن باشد و در نتیجه، واحد است. و در شکل فلسفی تکامل یافته‌اش، این خدای واحد عملکرد دیگری ندارد جز آن که منشاء قوانین اخلاقی را تبیین کند. و در همینجا وظیفه‌اش پایان می‌پذیرد. دخالت در جریان حرکت جهان، آنطور که خدایان قدیم دخالت می‌کردند، ربطی به او ندارد، زیرا برای این کار، حداقل برای فلاسفه، یافتن رابطه‌ی ضروری علت و معلول کافیست.

بیشک، هرچه این مفهوم عمومی‌تر شده و بیشتر به مذهب توده‌ی مردم تبدیل می‌شد، به همان اندازه نیز آن روح یکتا که همه چیز را در بر می‌گرفت و حاکم بر همه چیز بود، خصلتهای شخصی پیدا می‌کرد، و هرچه بیشتر و فعالتر در امور جهان دخالت می‌کرد، به همان نسبت نیز خدایان قدیم مجدداً ظهور می‌کردند، منتهی حالا، آنها به عنوان واسطه‌های خدای واحد و انسان؛ در هیئت فرشتگان و مقدسین وارد صحنه

می‌شدند. ولی حتی در این شکل نیز، تحقیر طبیعت، اصل بود و نظری که طبق آن، جوهر روح، و به ویژه جنبه اخلاقی آن، در انسان، منشاء ماورای طبیعی دارد، به عنوان بهترین دلیل اثبات وجود جهان ماورای طبیعی به حساب می‌آمد.

در فاصله این دو قطب؛ افلاطون و اپیکور، نظریات معتدل دیگری - به وفور - وجود داشت. مهمترین آنها، فلسفه رواقیون (Stoici) بود که توسط زنون (Zenon) (۲۷۰-۳۴۱ ق.م.) پایه‌گذاری شد. این فلسفه نیز، همچون فلسفه افلاطون، اشتقاق قوانین اخلاقی از لذت و خودبینی فرد فانی را رد می‌کرد و به وجود قدرتی معتقد بود که در ورای فرد قرار داشته و قادر است او را به اعمالی رنج‌آور، دردناک، و حتی مرگ‌آور وادار سازد. اما برعکس افلاطون، رواقیون در قانون اخلاق هیچ عنصر ماورای طبیعی نمی‌یافتند، بلکه آنرا محصول طبیعت می‌دانستند. می‌گفتند فضیلت از شناخت طبیعت زاده می‌شود؛ اگر انسان منطبق با طبیعت، یا بهتر بگوئیم کیهان، و یا در واقع بر اساس منطق جهان عمل کند، خوشبختی حاصل می‌شود. شناخت طبیعت و برخورد منطقی با آن؛ یعنی برخورد آگاهانه با آن و پذیرش ضرورت آن، بدون توجه به خوشی یا رنج فردی، راهی است که انسان خردمند با طی آن به خوشبختی می‌رسد. پژوهش طبیعت وسیله‌ای است برای جستجوی فضیلت. ولی رواقیون، خود طبیعت را با حرکت از نقطه نظرهای اخلاقی تبیین می‌کردند. نتیجه عملی اخلاقیات رواقیون کسب لذت نیست بلکه بی ارزش دانستن آن و مسایل دنیوی است. ولی این بی ارزش دانستن همه مسایل دنیوی، در نهایت باید در خدمت رسیدن به همان هدفی قرار گیرد که برای زنون، همچنان که برای اپیکور، به عنوان یک هدف والا مطرح بود، یعنی آرامش روحی فرد. هر دو گونه این اخلاقیات از نیاز به آرامش نشأت می‌گیرد. این موضع‌گیری بینابینی اخلاقیات رواقیون بین اخلاقیات افلاطونی و اپیکوری، با تصویری که آنها از جهان ارائه می‌دادند مطابقت داشت. تبیین طبیعت برای رواقیون امری خنثی نیست، بلکه، به نظر آنها طبیعت یک ماتریالیسم یکتاگرایانه ویژه است. معتقدند که روح انسان نیز از یک نیروی آغازین الهی نشأت می‌گیرد. اما این نیروی آغازین، این آتش اولیه، مادی است، بیرون از طبیعت

نیست بلکه در درون آنست، و روح، حتی اگر بیشتر از جسم انسان دوام بیاورد، جاودانی و نامیرا نیست. روح در نهایت توسط همان آتش اولیه بلعیده می‌شود.

فلسفه رواقی و افلاطونی، در نهایت، به عناصر بینش مسیحیت تبدیل شد، و در این شکل، فلسفه ماده‌گرایانه اپیکوری را پشت سر گذارد. ماتریالیسم اپیکوری تنها می‌توانست مورد توجه طبقه یا اجتماعی قرار گیرد که از واقعیت موجود راضی باشد، رضایت و خوشبختی خود را در آن بیابد و نیازی به شرایطی متفاوت نداشته باشد.

این فلسفه، الزاماً می‌بایست از طرف طبقاتی که واقعیت موجود را زشت و دردناک می‌یافتند، رد می‌شد. فلسفه اپیکوری برای اشرافیت در حال افول، به همان اندازه غیرقابل قبول بود که برای طبقات تحت استثمار؛ طبقاتی که برای آنها، حال و آینده این جهان به یک اندازه حزن‌آور می‌نمود؛ اگر می‌پذیرفتند که جهان مادی؛ جهان تجربی، همانست که هست، و اگر نمی‌پذیرفتند، نمی‌شد به قدرتی برتر امید داشت که بتواند تمامی جهان را زیر و رو کند. در نهایت، ماده‌گرایی الزاماً بایستی از سوی همه جوامع در حال انحطاطی که حتی طبقات حاکم آن نیز احساس نارضایتی داشتند، رد می‌شد. جوامعی که تصور می‌کردند خوبی نمی‌تواند در دنیای واقعی وجود داشته باشد، دنیای واقعی تنها می‌تواند منشاء بدی باشد. بنابراین یا بایستی همچون رواقیون دنیا را بی ارزش دانست و یا باید به یک منجی، برخاسته از دنیایی دیگر، مانند مسیح، باور کرد.

در مسیحیت، با حمله بربرها، عنصری تازه نیرو گرفت. به جای جامعه در حال انحطاط امپراتوری روم، قدرت جدیدی جایگزین شد. پس‌مانده‌های ضعیف تولید و جهانبینی رومی، در وحدت با جامعه جوان و در حال رشد، با برجسب ژرمنی، و روش تفکر ساده‌گرایانه و زنده آن، ساختار و شکل تازه‌ای ایجاد کرد. کلیسای مسیحی عاملی شد که یک سیستم جدید دولتی سر پا بماند. بدین ترتیب نظریه برتری و اقتدار روح نسبت به ماده تثبیت شد و ذکاوت روحانیت مسیحی توانست نیروی بربرهای ژرمن و قدرت خشن آنها را، که از دنیای مادی ناشی می‌شد آرام کرده و آنرا به زیر سلطه کشد، و نیز توانست عنوان کند که اگر چنین نیرویی در خدمت روح نباشد و توسط آن کنترل نشود، می‌تواند منشاء تمام بدیها باشد. در مقابل، روح به عنوان منبع همه خوبیها معرفی می‌شد.

بدین ترتیب، شرایط جدید اجتماعی باعث استحکام پایه‌های فلسفی مسیحیت و فلسفه اخلاقی آن شد. ولی از سوی دیگر، نوعی اعتماد به نفس و نوعی علاقه و وابستگی به زندگی ایجاد شد که در دوران ولادت مسیحیت وجود نداشت. حتی در جرگه روحانیون مسیحی، و کم و بیش برای بخش عمده آن؛ دنیا دیگر ورطه غم نبود و از جستجوی سعادت اپیکوریایی - آنهم نوع عامیانه آن - که در واقع با آنچه در فلسفه باستان بود ارتباطی نداشت، انباشته شد. همه اینها در حالی اتفاق می‌افتاد که روحانیت می‌بایست اخلاقیات جدید را، نه به عنوان موازین اخلاقی خود، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای حفظ حاکمیت خود بر توده مردم، تثبیت می‌کرد. اینها باعث تداوم در بازشناسی پایه‌های فلسفی این اخلاقیات بود؛ یعنی استقلال، یا بهتر بگوییم برتری روح نسبت به دنیای واقعی. به این ترتیب شرایط جدید اجتماعی از یکسو محرکه‌های جدید برای اخلاقیات ماده‌گرایانه ایجاد می‌کرد و از سوی دیگر دلایلی برای پافشاری روی اخلاقیات مسیحیت سنتی به دست می‌داد و از همینجاست که اخلاقیات دوگانه‌ای، که خصلت مسیحیت است، به وجود آمد؛ رعایت ظاهری اخلاقیاتی که تنها آن بخش از احساس واقعی و خواست اخلاقی ما را متجلی می‌کند که تنظیم‌کننده اعمال ماست. به زبان دیگر، ریاکاری اخلاقی نهاد اجتماعی ثابتی شد که مسیحیت بهترین تجلی آن بود.

اما فلسفه اخلاق و مذهب، به نحوی ناگسستنی، وابسته به هم به نظر می‌رسیدند. درست است که قوانین اخلاقی منطق به وجودآورنده خدای یکتا بود، ولی در مسیحیت، این خدای واحد به مؤلف قانون اخلاق تبدیل شد. بدون ایمان به خدا، بدون مذهب، اخلاق وجود ندارد؛ هر مسئله‌ای مسئله‌الاهیات شد و از آنجا که اصیلترین و ساده‌ترین شکل هر قیام اجتماعی، رد و نفی اخلاقی شرایط غیراخلاقی موجود اجتماعی است؛ هر مخالفت اجتماعی شکل نقد الاهیات را به خود می‌گرفت، و به ویژه از آنجا که کلیسا در واقع مهم‌ترین وسیله حاکمیت، و روحانیت روم بدترین و گسترده‌ترین طبقه استثمارگر قرون وسطی را تشکیل می‌دادند، هر شورش بر ضد هر شکل استثمار، همیشه و در درجه اول، به شورش علیه کلیسا تبدیل می‌شد. حتی در ادوار بعد، و پس از رنسانس، که یک

تفکر فلسفی ایجاد شد، مسئله فلسفه اخلاق، برای مدتی مسئله‌ای مربوط به الاهیات باقی ماند.

فلسفه اخلاق دوران روشنگری

از رنسانس به بعد، مطالعه درباره طبیعت و همراه با آن، فلسفه، تحرک تازه‌ای یافت. از آنزمان تا دوره‌ای طولانی از قرن هجدهم، فلسفه طبیعی ارجحیت داشت و بدینسان شناخت ما به سطحی بسیار بالاتر از آنچه در دنیای قدیم بود، رسید. این شناخت، از پیشرفتهایی آغاز شد که اعراب در مطالعه علوم طبیعی طی قرون وسطی به آن دست یافته و علوم یونانی را پشت سر گذاشته بودند. اوج این دوران فلسفی در آئین اسپینوزا (Spinoza) (۱۶۳۲-۱۶۷۷) خود را نشان می‌دهد.

برای متفکران این دوران، فلسفه اخلاق در درجه دوم اهمیت و تابع شناخت طبیعت بود. ولی وقتی رشد سریع سرمایه‌داری در قرن هجدهم، برای اروپا شرایطی مشابه شرایط رشد اقتصادی یونان پس از جنگهایش با ایرانیان، فراهم کرد، دوباره اخلاقیات نقش درجه یک یافت: واژگونی سریع نظام اقتصادی کهنه، و همراه با آن، از هم پاشیدگی نظام اجتماعی و مفاهیم اخلاقی سنتی. به بیان دیگر، تمام ارزشها درهم ریخت و جست و جوی جوهر و مبانی اخلاقیات تازه تسریع شد. ولی، علاوه بر آن، بررسی

عمیق و فشرده شیوه تازه تولید نیز آغاز شد. همراه با اهمیت یافتن اخلاقیات، علم جدیدی نیز بوجود آمد. علمی که در دوران قدیم شناخته شده نبود و فرزند خاص تولید تجاری سرمایه‌داری و برای تشریح این سیستم تولید ضروری بود: اقتصاد سیاسی.

در این دوره، مجدداً، در فلسفه اخلاق سه جریان فکری موازی می‌یابیم که وجوه اشتراک زیادی با جریانهای دوران قدیم؛ افلاطونی، اپیکوری و رواقی دارند: یک جریان ضد ماتریالیستی - مسیحیت سنتی، یک جریان ماتریالیستی، و سرانجام جریانی که موقعیتی بینابینی به خود می‌گیرد. بورژوازی در حال رشد، یا حداقل عناصر پیشرفته‌اش، یعنی روشنفکران بورژوازی، خود را به اندازه کافی قوی حس می‌کردند که بتوانند عشق به زندگی و لذات آنها آشکارا نشان داده و هرگونه پرده ریاکاری را، که تا آن زمان زیر حاکمیت مسیحیت مجبور به مراعاتش بودند، کنار بزنند. بورژوازی پیشرو احساس می‌کرد، هر چند هم که زمان حال از بسیاری نقطه نظرها، حقیرانه باشد، ولی بخش مهم واقعیت، یعنی آینده از آن اوست و در خود این توانایی را می‌دید که ورطه دردناک موجود را به بهشت مبدل سازد، بهشتی که انسانها بتوانند در آن آزادانه خواستههای خود را دنبال کنند. متفکران بورژوازی، در واقعیت انسان و خواستههای او جوهر همه انواع خوبی را می‌دیدند، نه بدی را. این جریان جدید فکری، از ابتدا، نه تنها حمایت کلی بخشهای پیشرو بورژوازی، بلکه توافق اشرافیت درباری را نیز جلب کرده بود؛ اشرافیتی که در آن دوران قدرت مطلقه دولتی را تا جایی در اختیار خود درآورده بود که دیگر نیازی نمی‌دید به ریاکاری اخلاقی کلیسا تن در دهد. به ویژه این که شکافی عظیم اشرافیت را از توده مردم جدا می‌کرد. این اشرافیت، بورژوازی و دهقانان را موجوداتی پست‌تر می‌دانست، و می‌پنداشت که فلسفه اینها آنقدر غیرقابل درک و غیرهوشمندانه است که نخواهد توانست قدرت و ابزار حاکمیت اشرافیت، یعنی دین و اخلاقیات مسیحی را تضعیف کند. و بنابراین اجازه می‌داد به راحتی و آزادانه رشد کند.

این شرایط برای ایجاد یک مفهوم تازه از زندگی و اخلاقیات آن، در فرانسه بیش از سایر نقاط رشد کرد. در فرانسه این فلسفه بیان دقیقتر و عمیقتری نیز یافت. همچون فلسفه اپیکوری قدیم، در فلسفه روشنگری جدید؛ لامتریه (Lametrie) (۱۷۵۱-۱۷۰۹)،

هولباخ (Holbach) (۱۷۸۹-۱۷۲۳)، و هلوئیوس (Helvétius) (۱۷۷۱-۱۷۱۵)، نیز اخلاقیات خوددوستی و سودمندی، یا خوشنودی و رضایت فردی رابطه منطقی تنگاتنگی با فلسفه ماتریالیستی داشت. برای آنها، دنیای تجربی تنها چیزی بود که به حساب می‌آمد. علل این اپیکورگرایی جدید، به همانسان که نتایج آن، وجوه اشتراک زیادی با اپیکوریسم قدیمی داشت. هر چند که این دو در یک نقطه بنیادین با هم تفاوت داشتند. اپیکوریسم قدیمی اصول خود را به عنوان یک تفکر ویرانگر مفاهیم مذهبی سنتی مطرح نمی‌کرد بلکه، خود را با آن تطبیق می‌داد. در واقع، آئین یک طبقه انقلابی نبود، بلکه آئینی بود که رضایت حسی تفکر و تأمل را تبلیغ می‌کرد نه مبارزه را. در حالی که ایده‌آلیسم و خدانشناسی افلاطونی، آئین تغییر مفاهیم مذهبی سنتی؛ آئین طبقات ناراضی بود.

در مورد فلسفه روشنگری، قضیه متفاوت بود. هرچند که این هم ریشه‌های محافظه‌کارانه داشت و از آنجا که در خدمت اشرافیت درباری بود که از قدرت مطلقه دولت موجود نیازهای ضروری خود را تأمین می‌کرد و خوشبختی را در لذات حسی می‌دید. ولی عمدتاً فلسفه عناصر هوشمند، پیشرو و با شهامت بورژوازی پیشرفته دوران بود و همین، نوعی ویژگی انقلابی به آن می‌داد. از آنجا که این فلسفه از ابتدا با مذهب و فلسفه اخلاق سنتی در تضاد بود، به همان میزان که قدرت و شعور طبقاتی بورژوازی افزایش می‌یافت، این فلسفه نیز بیشتر به مفهوم مبارزه؛ مفهومی که از اپیکوریسم قدیمی بسیار فاصله داشت؛ مفهوم مبارزه علیه کشیشان و سلاطین، مبارزه برای آرمانهای نو، تبدیل می‌شد.

از نظر ماتریالیستهای فرانسوی، نوع و چگونگی مفاهیم اخلاقی و درجه وابستگی احساسی به آن، توسط روابط روزمره انسانها، و به ویژه ساختار دولت و سیستم تعلیم و تربیت تعیین می‌شود. همیشه منافع معین است که انسان را متعین می‌کند؛ ولی این منافع می‌تواند به منافع اجتماعی تبدیل شود، اگر، جامعه به گونه‌ای سازمان داده شود که این منافع خاص با منافع عمومی تطبیق یابد و علایق فرد در خدمت بهزیستی عمومی قرار گیرد. فضیلت واقعی، کوشش برای آسایش عمومی است و این تنها هنگامی شکوفا

می‌شود که فرد با جستجو و کوشش برای بهزیستی عمومی بتواند شرایط زیستی خود را نیز بهبود بخشد، یعنی هنگامی که فرد نتواند بدون آن که خود لطمه ببیند باعث لطمه به آسایش و رفاه عمومی شود.

عدم شناخت منافع خاص، درازمدت و عالیتز افراد، عدم شناخت بهترین شکل دولت، جامعه و تعلیم و تربیت، ضرورتاً به ایجاد تضاد بین منافع عمومی و منافع فردی منجر می‌شود. بایستی به این نادانی خاتمه داد و ساختار دولتی، اجتماعی و آموزشی مناسبی را یافت که بتواند بنیانی همیشگی برای خوشبختی و فضیلت باشد. اینجا جوهر انقلابی ماتریالیسم فرانسوی دیده می‌شود، که دولت موجود را به عنوان محرک شر و فساد، یعنی عامل تضاد بین منافع عمومی و فردی، متهم می‌کند و بدین ترتیب فراسوی فلسفه قدیم اپیکوری حرکت می‌کند و به همین ترتیب نیز ضعف فلسفه اخلاقی خود را افزایش می‌دهد.

در واقع، یافتن شکل بهتر دولت و جامعه کافی نیست. بایستی برای آن مبارزه کرد، باید علیه مستبدین حاکم برخاست، باید آنها را شکست داد و نابود کرد تا بتوان مدینه فاضله را پایه‌گذاری کرد. ولی، این امر نیاز به انگیزه قوی و ارزشهای اخلاقی والایی دارد که معلوم نیست اگر جامعه موجود چنان منحنی است که اجازه شکوفایی هیچ فضیلتی را نمی‌دهد، از کجا باید آنرا یافت؟ آیا ضروری نخواهد بود که قبل از ایجاد جامعه برتر، اخلاق برتر ایجاد شود؟ آیا لازم نیست قبل از آن که نظام اخلاقی به واقعیت تبدیل شود، آرمان اخلاقی در ما زنده شود؟ ولی در دنیای فاسد و منحط، آرمان اخلاقی را در کجا باید یافت؟

هنوز به این سئوالها پاسخ قانع‌کننده‌ای داده نشده است.

انگلیسیها، در قرن هجدهم، به گونه‌ای متفاوت نسبت به فرانسویان، سعی کردند قوانین اخلاقی را توضیح دهند. به طور کلی، آنها منطقی‌تر و مصلحت‌گرایانه‌تر با قضیه برخورد می‌کردند: شیوه‌ای که با تاریخ انگلیس در دوران اصلاحات تطابق داشت. از همان دوران "جزیره بودن" بریتانیا به رشد اقتصادی آن بسیار کمک کرد؛ به دریانوری مجبور شد کرد - که در قرون هفدهم و هجدهم به خاطر تسلط نظام استعماری، سریعترین

راه انباشت ثروت بود. همین جزیره بودن، بریتانیا را از فشارها و ویرانیهای جنگهای زمینی که قدرت و توان قاره اروپا را به تحلیل میبرد در امان نگاه داشت. به این ترتیب، در قرون هفدهم و هجدهم انگلیس سریعتر از بقیه ملل اروپایی ثروتمند شد و از نظر اقتصادی در رأس همه جای گرفت. ولی، می‌دانیم که اگر در یک کشور طبقات جدیدی شکل بگیرد، تضادهای طبقاتی و مسایل اجتماعی جدیدی نیز به وجود می‌آید، البته، این طبقات جدید هنوز به آگاهی طبقاتی دست نیافته‌اند و زندانی شیوه‌های تفکر کهنه و قدیمی هستند، در نتیجه، تضادهای طبقاتی نیز هنوز رشد پیدا نکرده است. در چنین کشوری، نبردهای طبقاتی و حذف ریشه‌های طبقات کهنه نمی‌تواند خیلی سریع شروع شود. به ویژه اگر این طبقات، هنوز در کشورهای مجاور در حاکمیت باشند. طبقات جدید، هنوز به تنهایی توان حاکمیت نداشته و هنوز خود را در جامعه تثبیت شده نمی‌بینند. از نو بودن خواستهای خود ترس دارند و حتی در جستجوی حمایت و نقاط اتکاء در روابط گذشته هستند. از اینرو، به نظر می‌رسد، بتوان به عنوان یک قانون عمومی رشد اجتماعی گفت: در کشورهایی که زودتر از دیگران به رشد اقتصادی دست می‌یابند، گرایش به مصالحه و زد و بند، نسبت به راه حل‌های قاطع و ریشه‌ای، تفوق دارد.

طی قرون وسطی، فرانسه، و در کنار آن ایتالیا، در رأس جریان توسعه اقتصادی اروپا بود و به همین دلیل نیز اولین کشوری بود که در تضاد با تشکیلات پاپ رم و قدرت دولتی آن قرار گرفت و بر ضد آن قیام کرد. اما درست به همین دلیل که در رأس سایر ملل بود، نتوانست کلیسای دولتی خاص خود را پایه گذارد، فقط توانست تشکیلات پاپ را مجبور به قبول مصالحه‌ای کند که با فراز و نشیب نه چندان زیادی، تا به امروز نیز ادامه پیدا کرده است. در عوض، پس از چندی، سوئد و اسکاتلند، که از نظر اقتصادی عقب افتاده‌ترین کشورهای اروپا بودند، قهرمانان اصلی مبارزه علیه قدرت پاپ شدند.

از دوران اصلاحات (رفرم)، انگلستان و همراه با آن اسکاتلند، به جای فرانسه و ایتالیا، در رأس روند رشد اقتصادی اروپا قرار گرفتند و به همین دلیل مصالحه و سازش،

روش این کشورها شد برای پایان دادن به مبارزات طبقاتی آن دوران. درست به این دلیل که در انگلیس، سرمایه سریعتر از کشورهای دیگر قدرت یافت؛ و قبل از کشورهای دیگر اروپایی، به مبارزه با اشرافیت فئودالی پرداخت، این مبارزه با یک مصالحه پایان یافت. در نتیجه، امروز نیز، هنوز مالکیت فئودالی در انگلیس قویتر از هر کشور دیگر اروپایی - شاید به غیر از اتریش و مجارستان - است. از سوی دیگر، به دلیل همین رشد اقتصادی سریع، مبارزه طبقاتی بین پرولتاریا و بورژوازی نیز در انگلیس پیش از همه کشورهای دیگر جرقه زد. این مبارزه در دورانی شروع شد که کارگران و سرمایه‌داران صنعتی، هیچکدام، هنوز شیوه تفکر خرده بورژوازی را پشت سر نگذاشته بودند. حتی بسیاری از صاحب‌نظران، این دو طبقه را از یکدیگر تمیز نداده و هر دو را به مثابه "صنعتگران" نام می‌بردند. دورانی که در آن نه پرولتاریای - از نظر طبقاتی - آگاهی که آینده خود را پی‌ریزی کند شکل گرفته بود و نه سرمایه‌داری بزرگ صنعتی که از قدرتی نامحدود در دولت برخوردار باشد. به این ترتیب، مبارزه طبقاتی بعد از یک دوران کوتاه توفانی، به مصالحه‌ای منجر شد که برای دهها سال حاکمیت نامحدود بورژوازی بر پرولتاریا را در انگلیس تثبیت کرد. قدرتی آنچنان نامحدود که در هیچ کشور دیگری، با تولید مدرن صنعتی، اتفاق نیفتاد. طبیعتاً اثرات این قانون، مثل هر قانون دیگری، می‌تواند صرفاً به خاطر وجود عوامل جانبی بازدارنده یا شتاب‌دهنده، کند شده یا تشدید شود. ولی در هر حال، بایستی مواظب مفهوم عامیانه ماتریالیسم تاریخی بود، که بر مبنای آن، هر کشوری که بیشترین رشد اقتصادی را دارد، بایستی حتماً بهترین و قاطع‌ترین شکل مبارزه طبقاتی را هم داشته باشد.

در انگلیس، ماتریالیسم و آتئیسم [بی‌خدایی] نیز، همچون فلسفه اخلاق، به روحیه سازشی که از قرن هفدهم حاکم بود، گردن نهادند. مبارزه طبقات دموکراتیک پیشرو علیه قدرت دولتی سلطنتی، که در دست اشرافیت فئودال متمرکز بود، علیه اشرافیت درباری و کلیسای دولتی، در انگلیس بیش از یک قرن زودتر از فرانسه، و در دوره‌ای که تفکر مسیحی فقط از سوی تعداد معدودی کنار گذاشته شده بود، شروع شد. اگر در فرانسه مبارزه علیه کلیسای دولتی به مبارزه‌ای بین مسیحیت و ماتریالیسم "آته" تبدیل شد، در

انگلیس این مبارزه تنها مبارزه بخش کوچکی از دموکراتهای مسیحی علیه بخشی بود که در قالب کلیسای دولتی سازمان یافته بود. اگر در فرانسه، در دوران روشنگری، اکثریت روشنفکران و طبقات زیر نفوذ آنها، به شیوه ماتریالیستی و آتئیستی فکر می‌کردند، در انگلستان، روشنفکران در جستجوی سازش میان ماتریالیسم و مسیحیت بودند.

این یک واقعیت است که ماتریالیسم مدرن اولین بیان روشن خود را در انگلستان، در نظریه توماس هابز (Thomas Hobbes) (۱۶۷۹-۱۵۸۸) یافت. و این هم واقعیت دارد که در انگلستان متفکرانی در مورد اخلاقیات کار می‌کردند که از نظر شجاعت فکری، از پیشروترین متفکران فرانسوی نیز قویتر بودند؛ مثل برنارد ماندویل (Bernard Mandevill) (۱۷۳۳-۱۶۷۰) که اخلاقیات را ابزار حاکمیت و ابداعی برای به بازی گرفتن طبقات زحمتکش تعریف کرد و اساس برتری اجتماعی را بدی و رذالت شناخت. ولی رویهمرفته، این نظریات تأثیر کمی روی تفکر عمومی داشت. برای عموم مردم، احساسات مسیحی، معیار تشخیص خوبی باقی ماند و وظیفه هر انسان شریف، که نمی‌خواست در تضاد با جامعه قرار گیرد، تأنید، یا حداقل تظاهر به تأنید آن بود.

به این ترتیب انگلیسیها در برابر فلسفه اخلاق ماتریالیستی، که می‌خواست قوانین اخلاقی را بر پایه خوددوستی، یا در واقع رضایت و سود فردی، بنیان گذارد، در موضع انتقادی باقی ماندند. این واقعیت دارد که نمایندگان روشنفکر بورژوازی پیشرو، در انگلستان نیز، سعی می‌کردند قوانین اخلاقی را همچون پدیده‌ای طبیعی توضیح دهند، ولی به این نتیجه رسیدند که قدرت جبری آنرا نمی‌توان با توضیح ساده‌انگارانه ثمربخشی پاسخ گفت، و این که این الزام به سازگار کردن دستورات اخلاقی با انگیزه‌های سودمندی یا رضایت، گذشته از آن که خود بسیار تصنعی بود، نمی‌توانست به عنوان یک نیروی محرک به حساب آید. ازینرو، آنها در کنار انگیزه‌های فردگرایانه انسان، یک حس اخلاقی به عنوان دگرخواهی یا عاطفه و محبت نسبت به دیگران را تعریف کردند که انسان را به سوی طلب سعادت برای دیگران هدایت می‌کند. بعد از فرانسیس هابز (Francis Hutcheson) (۱۷۴۶-۱۶۹۴)، اسکاتلندی، این نظریه به طور اخص در کارهای آدام اسمیت (Adam Smith) (۱۷۹۰-۱۷۲۳)، اقتصاددان بزرگ، در دو اثر

اصلی‌اش پی گرفته شد. اسمیت در این کتابها به تحقیق دربارهٔ اثرات این دو انگیزه در اعمال انسانی پرداخت. او در سال ۱۷۵۹ در کتاب "نظریهٔ احساسات اخلاقی" (Teoria dei sentimenti morali)، از دگرخواهی به مثابهٔ مهمترین مانع ارتباط در اجتماع انسانی یاد می‌کند. اسمیت در اثر دیگر خود به نام "تحقیق دربارهٔ جوهر و ماهیت ثروت ملل" (Ricerca sull'essenza e la natura della ricchezza delle nazioni) خودبینی و منافع مادی فردی را به عنوان نیروی محرکهٔ عملکرد انسان معرفی می‌کند. این کتاب در سال ۱۷۷۶ منتشر شد ولی اصول مطرح شده در آن از سالهای ۱۷۵۳-۱۷۵۲ در گلاسکو، توسط شخص وی بیان شده بود. نظریهٔ فردگرایی آدام اسمیت و نظریهٔ ترحم وی نافی هم نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند.

این واقعیت که انگلیسیها فردگرایی و حس اخلاقی را در مقابل هم قرار دادند، باعث نزدیکی بیشتر آنها به نظریهٔ افلاطون و مسیحیت شد. ولی با اینهمه، مفاهیم آنها کاملاً از این نظریه‌ها مجزا ماند. در واقع، اگر بر اساس نظریهٔ مسیحیت، انسان ماهیتاً شرور است؛ و اگر بر اساس نظریهٔ افلاطون، محرکهای ماهوی ما از آنچه در درون ماست و غیراخلاقیست ناشی می‌شود، پس اخلاقیات مبین چیزی است مافوق طبیعی. برای مکتب انگلیسی قرن هجدهم، هر چند حس اخلاقی در تخالف با فردگرایی است، ولی درست مثل همان، یک محرک طبیعی است. علاوه بر آن، به نظر اینها، فردگرایی نه به عنوان یک محرک شرارت، بلکه به عنوان یک محرک کاملاً قابل قبول و ضروری برای شکوفایی و باروری اجتماع انسان شناخته می‌شد، درست به همانسان که ترحم برای دیگران. حس اخلاقی، حسی بود درست مثل دیگر احساسهای انسان، و به عبارتی ششمین حس انسان. بیشک، با این فرضیه، مشکل جابجا می‌شد ولی حل نمی‌شد. درست همانطور که برای ماده‌گرایان فرانسوی چنین بود. برای این سؤال که این حس ویژهٔ اخلاقی از کجا در انسان بوجود می‌آید، انگلیسیها جوابی نداشتند. آنرا ماهوی و طبیعی انسان می‌دانستند. برای آنها ممکن بود این جواب کافی باشد زیرا هنوز می‌بایستی با مسئلهٔ ایدهٔ وجود یک خالق برای جهان، حساب خود را روشن کنند، ولی آن فرضیه در این مورد کمکی به آنها نمی‌کرد.

در چنین شرایطی روشن به نظر می‌رسید که برای رشد علمی فلسفه اخلاق چه وظیفه‌ای در پیش بود. مکتب فرانسوی، و نیز مکتب انگلیسی، برای توضیح روانشناختی و تاریخی تک تک حسها و برداشتهای اخلاقی بسیار کار کردند اما هیچیک از این دو نتوانست اخلاق را به مثابه یک محصول خالص علت‌های موجود در حوزه تجربه ما توضیح دهد. برای جستجوی علل حس اخلاقی، لازم بود مکتب انگلیس را پشت سر گذارد و برای آشکار کردن علل آرمان اخلاقی لازم بود مکتب فرانسه پشت سر گذاشته شود. ولی راه رشد، خطی نیست، دیالکتیکی است. در حیطه تضادها حرکت می‌کند. قدم بیواسطه بعدی فلسفه، در رابطه با فلسفه اخلاق، در این جهت برداشته نشد، بلکه درست در جهت خلاف آن بود. به جای آن که ماهیت فلسفه اخلاقی انسان را بیش از گذشته در قالب ضرورت عمومی طبیعت وارد کند، آنرا دوباره و به طور کامل، به خارج از آن منتقل کرد.

فلسفه آلمان، این قدم را توسط امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) برداشت. امروزه مد شده که گفته شود "به کانت برگردیم". اما کسی که با این گفته فلسفه اخلاق کانت را در ذهن داشته باشد، به همان سادگی و درستی هم می‌تواند بگوید "به افلاطون بازگردیم".

۱ - نقد شناخت

کانت از همان زمینه‌ای حرکت کرد که ماتریالیستها حرکت می‌کردند. او قبول داشت که جهان خارج از ما واقعی است و نقطه آغاز هر شناختی تجربه حسی است. ولی می‌گفت شناخت تجربی ما ترکیبی است از آنچه که توسط حواس خود دریافت می‌کنیم و آنچه که قدرت شناخت ما از خود می‌تراود. به بیان دیگر شناخت ما از جهان هم مشروط به ساخت جهان خارج است و هم مشروط به خود قدرت شناخت ما. از اینرو، تحقیق درباره این قدرت شناخت به همان اندازه ضروری است که بررسی جهان خارج. بررسی درباره قدرت شناخت وظیفه فلسفه است، که علم‌العلوم است.

در این مطلب هیچ نکته‌ای وجود ندارد که یک ماتریالیست نتواند بر آن صحنه بگذارد، و نیز شاید به استثنای آخرین جمله، همه این حرفها قبلاً توسط ماتریالیستها گفته شده است. ولی عین همین گفته راجع به هر نظریه منفردی از مفهوم ماتریالیسم تاریخی

که به صورت شهودی، قبل از مارکس، بیان شده، بی آن که اثر زاینده‌ای داشته باشد، نیز صادق است. کانت اولین کسی است که آنرا بنیان تمامی حکمت خود قرار داد. تنها با اوست که فلسفه عملاً به علم علوم تبدیل می‌شود، که وظیفه‌اش تعلیم یک فلسفه معین نیست، بلکه پرداختن به تحول شناخت، و تفکر روشمند از طریق نقد شناخت است. ولی کانت از این هم پیشتر رفت و در واقع کار بزرگ فلسفی وی؛ بررسی قوه شناسایی، تبدیل به گناه کبیره فلسفی‌اش نیز شد.

از آنجا که تجربه حسی، جهان را نه آنچنان که "در خود" هست، بلکه فقط آنچنان که "برای ما و تحت تأثیر ویژه قوه شناسایی ما به نظر می‌آید" نشان می‌دهد، بنابراین جهان چنان که در خود هست بایستی با جهان چنان که متجلی می‌شود، متفاوت باشد. ازینرو کانت، جهان "پدیده‌ها" را از جهان اشیاء در خود؛ بودها، جهان "تصوری" جدا می‌کند. بیشک این جهان دوم برای ما قابل شناخت نیست، و در ماورای تجربه ما قرار دارد. بنابراین نیازی نیست که به آن پردازیم، می‌توان به سادگی آنرا به عنوان قبول این واقعیت درک کرد که شناخت ما از جهان همیشه محدود به قوه شناسایی ما می‌باشد و همیشه نسبی است. و نیز این واقعیت را که برای ما فقط حقیقت نسبی می‌تواند وجود داشته باشد و نه حقیقت مطلق، نه یک شناخت متعین، بلکه یک روند بی پایان شناخت.

اما کانت به این هم بسنده نکرد. وی برای نفوذ به این جهان ناشناخته و ناشناختنی پدیده‌های در خود، حتی در حد یک نظر انداختن، و حداقل برای داشتن ایده‌ای از آن، به شدت وسوسه می‌شد. در واقع، او به آنجا هم رسید که بتواند نکات به قدر کافی دقیقی نیز درباره آن عنوان کند. راه رسیدن به این منظور را نیز در نقد قوه شناسایی ما پیدا کرد.

به غیر از تجربه، آنچه از حواس ما ناشی می‌شود، باید به صورتی ناب، شکل‌های شناخت و شهود را که از پیش، یعنی قبل از هر نوع تجربه‌ای، در "روح" ما وجود داشته، نشان دهد. بدینگونه، کانت انگاری بودن (*l'idealità*) زمان و مکان را کشف کرد. این مفاهیم از طریق تجربه یافت نشده است، بلکه شکل‌های ناب استنباط شهودی جهان است که فقط در قوه شناسایی ما وجود دارد. ما می‌توانیم جهان را فقط در صورت تجلی مکانی و زمانی بشناسیم. اما بیرون از این قوه شناسایی، نه مکان وجود دارد و نه زمان.

بدینسان، کانت به جایی رسید که بتواند چیزی کاملاً متعین درباره جهان اشیاء "در خود" بگوید؛ درباره جهانی کاملاً غیرقابل شناخت، و آن این که؛ جهان فاقد مکان و زمان است.

بیشک این رشد منطقی یکی از مهمترین دستاوردهای روح انسانی است، ولی بدین معنی نیست که هیچ ایراد و اعتراضی به آن وارد نباشد. برعکس، ایرادات زیادی می‌توان به آن گرفت. در واقع برخی ایرادات بسیار مهم نیز بر آن وارد شده است. فرضیه انگاری بودن زمان و مکان، به معنی کانتی آن، به تناقضهای غیرقابل حلی راه می‌برد. شکی نیست که تبیین ما از زمان و مکان مشروط به ساخت قوه شناسایی ماست، ولی من می‌گویم می‌توان به سادگی ثابت کرد که ما فقط آن روابط و آن جوهری از جهان را می‌توانیم بشناسیم که در قوه شناسایی ما تجلی زمانی و مکانی برمی‌انگیزد. پس انگاری بودن زمان و مکان به عنوان "چیز در خود"، مفهوم دیگری ندارد جز محدودیت معین شناخت ما. پیوندهایی که نتواند صورت تجلی مکانی یا زمانی بیابد - اگر عملاً وجود داشته باشد، چیزی که ما نمی‌دانیم - برایمان غیرقابل درک است. درست به همان ترتیب که اشعه ماوراءبنفش، یا مادون قرمز، برای قوه بینایی ما غیرقابل تمیز است.

ولی کانت چنین نمی‌اندیشد. از آنجا که زمان و مکان شکلهایی را ارائه می‌کند که فقط در قالب آنها قوه شناسایی من قادر به شناخت جهان است، او تصور می‌کند که زمان و مکان اشکالی است که فقط در قوه شناسایی من جای دارد و هیچ ارتباطی با دنیای واقعی ندارد. کانت در یکی از نوشته‌های خود به نام *پیشگفتاری بر تحقیق متافیزیک آینده* (*Prolegomeni ad ogni metafisica futura*) تجلی فضا را با رنگها مقایسه می‌کند. این مقایسه به نظر بسیار موفق می‌آید، ولی در واقع نمی‌تواند آنچه را او می‌خواست ثابت کند، نمی‌تواند نشان دهد، اگر شنگرف قرمز به نظر می‌آید، بیشک این امر مشروط به خصوصیت قوه شناسایی من است. در ورای این قوه شناسایی، رنگ وجود ندارد. آنچه که به نظر من به مثابه رنگ ظاهر می‌شود توسط امواج اتر (eter)، با طول موج معینی ایجاد شده که به چشم من برخورد می‌کند. اگر بخواهیم این امواج را، در رابطه با رنگ، به عنوان "چیز در خود" در نظر گیریم - که طبیعتاً در واقعیت چنین نیست - قوه بینایی

ما قادر به دیدن پدیده‌های در خود، چنان که هستند، نخواهد بود، بلکه قادر به دیدن چیزها چنانکه نیستند خواهد بود؛ یعنی نه یک قوه شناخت بلکه قوه پندار خواهد بود.

اگر به جای در نظر گرفتن فقط یک رنگ، تعداد بیشتری رنگ را در کنار هم در نظر بگیریم؛ که بتوانیم از هم تفکیکشان کنیم، مسایل به نوعی دیگر مطرح می‌شود. هر یک از این رنگها از طول موج معین و متفاوت با دیگری متعین شده است. تفاوت رنگها در رابطه با تفاوت در طول موجهاست. این تفاوتها در قوه بینایی من جایگزین نیست، بلکه از جهان خارج از من نشأت می‌گیرد. قوه بینایی من فقط به گونه‌ای عمل می‌کند که این تفاوتها به صورتی معین، یعنی رنگ، به قوه ادراک من منتقل می‌شود. قوه بینایی من، به عنوان وسیله‌ای برای شناخت این تفاوتها، یک قوه شناسایی واقعی است نه تخیلی. این تفاوتها پدیده‌های محض نیست. این واقعیت که من سبز، قرمز و سفید را می‌بینم در قوه شناسایی من بنیان دارد. اما این واقعیت که سبز چیزی است متفاوت با قرمز، شاهدهی است بر چیزی که خارج از من وجود دارد؛ بیانگر تفاوتهای واقعی در اشیاء است. اما، علاوه بر آن، ساخت ویژه قوه بینایی من چنان عمل می‌کند که تنها نسبت به نوسانات اثر حساس باشم و آنرا درک کنم. انواع کنشهای دیگر جهان خارج بر من، از طریق قوه بینایی، غیرقابل تشخیص است.

آنچه برای قوه بینایی گفته شد، برای قوه شناسایی، به طور کلی، نیز صدق می‌کند. این قوه تنها قادر است اشکال تجلی زمان و مکان را به من اطلاع دهد. این قوه به تظاهراتی از نوع دیگر، به فرض که وجود داشته باشد، واکنشی ندارد. درست است که قوه شناسایی من طوری عمل می‌کند که این احساسها به گونه‌ای خاص به شعور من منتقل شود، و با این معیار، مقولات مکان و زمان بر مبنای ساختار قوه شناسایی من پایه گذاری شده است، اما روابط و تفاوتهای اشیاء به خودی خود، که از طریق تظاهرات منفرد مکانی و زمانی بر من متجلی می‌شود، این که اشیاء مختلف برای من بزرگتر یا کوچکتر، دورتر یا نزدیکتر دیده می‌شود و یا زودتر یا دیرتر وقوع می‌یابد، روابط و تفاوتهایی است حقیقی و واقعی از جهان خارج، که به نوع قوه شناسایی من مشروط نیست.

پس اگر ما نمی‌توانیم یک شیئی مجزای در خود را بشناسیم و از این نقطه نظر، قوه شناسایی ما یک قوه عدم شناسایی است، با اینهمه می‌توانیم تفاوت‌های واقعی اشیاء را بشناسیم. این تفاوت‌ها پدیده‌های محض نیست، حتی اگر درک شهودی آنها توسط پدیده‌ها به ما منتقل می‌شود؛ اما این پدیده‌ها خارج از ما وجود دارد، و می‌تواند از طرف ما، به صور معینی، مورد شناسایی قرار گیرد.

برعکس، کانت فکر می‌کرد که زمان و مکان نه تنها شکل‌های درک شهودی برای ما نیست، بلکه حتی تفاوت‌های زمانی و مکانی نیز به سادگی از مغز ما نشأت می‌گیرد و بیانگر هیچ چیز واقعی نیست. اگر مسایل واقعاً چنین باشد، پس تمام پدیده‌ها نیز به سادگی از مغز ما نشأت می‌گیرد، زیرا همه، شکل تفاوت‌های زمانی و مکانی به خود می‌گیرد و بنابراین ما نمی‌توانیم از جهان خارج از خودمان هیچ چیز بدانیم، حتی موجودیت آنرا. با اینهمه، اگر جهانی بیرون از ما وجود دارد، پس قوه شناسایی ما نمی‌تواند به خاطر فرضی بودن زمان و مکان، مکانیسمی ناقص و یکطرفه باشد و شناختی یکسویه از جهان ارائه دهد، بلکه مکانیسمی در نوع خود کامل و دقیق است به طوری که هیچیک از وجوه شناخت از جهان را حذف نمی‌کند. مکانیسمی که نام "قوه شناسایی" یا "قدرت شناخت" به واقع برای آن برانزده است.

با آن که کانت به شدت ایده‌آلیسم "عرفانی" برکلی (Berkeley) را مورد حمله قرار می‌داد و میل داشت ایده‌آلیسم "انتقادی" خود را جانشین آن کند، نقد وی جهتی به خود گرفت که پیشفرض‌های خود را نیز نفی می‌کرد؛ این که، جهان واقعی وجود دارد و تنها توسط تجربه می‌تواند شناخته شود. به این ترتیب برای عرفان، که آنرا از دری بیرون رانده بود، دروازه‌ای گشود که بتواند با کمال احترام وارد شود.

۲ - قانون اخلاق

کانت از این واقعیت حرکت کرد که جهان به صورت متحقق خارج از ما به صورت واقعی وجود دارد و نه فقط در ذهن ما، و شناخت آن تنها بر مبنای تجربه

پایه‌گذاری می‌شود. فعالیت فلسفی وی می‌بایست بر بررسی شرایط تجربه، و محدودیت شناخت ما متمرکز می‌شد. ولی درست این بررسی برای وی تبدیل به تخته پرشی برای گذار از این مرزها و کشف جهانی غیرقابل شناخت شد، جهانی که وی می‌پذیرفت که دقیقاً نوعی متفاوت با جهان پدیده‌های ما بود، جهانی کاملاً فاقد مکان و زمان و از اینرو، فاقد علت.

اما چرا بایستی چنین پرش خطرناکی، در ورای محدوده‌های شناخت، و آن هم بدون داشتن هیچگونه تکیه‌گاه محکم، انجام داد؟ نمی‌توانست دلیلی منطقی داشته باشد، و در واقع درست به خاطر همین حرکت است که دچار تناقضی شد که باعث حذف و لغو نکات اساسی شروع حرکتش شد. آنچه در وی نیاز به ارائه جهانی ماورای حسی را برمی‌انگیخت و مجبورش می‌کرد به هر قیمتی این نیاز را ارضاء کند، یک دلیل تاریخی بود.

اگر در قرن هجدهم، فرانسه نسبت به انگلیس صد سال عقب ماند، آلمان نیز نسبت به فرانسه به همان میزان عقب مانده بود. اگر بورژوازی انگلیس، به دلیل دست یافتن به توافق با قدرت دولتی فنودال و مطلقگرا و کلیسای آن بر پایه مذهب، دیگر نیازی به ماتریالیسم نداشت، بورژوازی آلمان هنوز خود را آنقدر قوی احساس نمی‌کرد که بتواند وارد مبارزه رودرو با قدرت دولتی و کلیسای آن شود. از اینرو از ماتریالیسم هراس داشت. این فلسفه در قرن هجدهم در آلمان و روسیه نه به عنوان فلسفه مبارزه، بلکه به مثابه فلسفه سعادت و رضایت فردی، در شکل تطابق یافته‌اش با نیازهای استبداد "روشن‌بین" تجسم داشت. ماتریالیسم در دربار شاهان در کنار بدترین شکل تعصب مذهبی لمیده بود. و در بورژوازی، حتی در بین شجاعترین و مستقلترین بخشهای آن، معمولاً رسوباتی از وجدان مسیحی وجود داشت که نمی‌توانستند خود را از آن خلاص کنند.

این امر می‌بایست فلسفه انگلیس را برای فلاسفه آلمانی جذاب می‌کرد. در مورد کانت این امر واقعاً تأثیری عظیم داشت. به یاد نمی‌آورم که هرگز نقل قولی از فلاسفه ماتریالیست فرانسوی قرن هجدهم آورده باشد. ولی در عوض از انگلیسیهای قرن هفده و هجده

مثل لاک (Locke)، هیوم (Hume)، برکلی (Berkeley) و پریستلی (Pristley) مکرر نقل قول می‌کند.

اما بین فلسفه آلمان و انگلیس تفاوت بزرگی وجود داشت. انگلیسیها در دوران پیشرفت سریع و مبارزات سخت عملی، به فلسفه می‌پرداختند. عمل، تمام نیروی روانی آنها را در بند خود داشت، حتی فلسفه آنها نیز تحت سلطه نقطه نظرهای عمل‌گرایانه بود. فلسفه آنها بیشتر به خاطر آنچه توانستند به اقتصاد، سیاست و علوم طبیعی بدهند اهمیت داشت، تا آنچه به خود فلسفه دادند.

متفکرین آلمان هیچ روند عملی نداشتند که بتواند مانع تمرکز تمامی نیروی فکری آنها روی عمیقترین و تجربیدی‌ترین مسائل علم شود. بنابراین از این جنبه کسی وجود نداشت که خارج از مرزهای آلمان، بتواند در برابر آنها قد علم کند. این امر به خاطر ویژگی نژادی آلمان نبود، بلکه به شرایط آن زمان بستگی داشت. چنان که در قرن شانزده و دو سوم از قرن هفده عمیقترین متفکران فلسفی در ایتالیا، فرانسه، هلند و انگلیس به وجود آمدند و نه در آلمان. فقط بی‌تحریکی سیاسی در یک قرن پس از جنگهای سی ساله است که باعث رشد فلسفه در آلمان شد، همانطور که سرمایه مارکس در دوره سرکوب پس از ۱۸۴۸ زاده شد.

علیرغم هواداری از انگلیسیها، فلسفه آنها نمی‌توانست کسی چون کانت را راضی کند. وی نسبت به آنان همان برخورد انتقادی را داشت که نسبت به ماتریالیسم داشت. برای او چه در فلسفه انگلیسی و چه در ماتریالیسم، فلسفه اخلاق نقطه ضعف را تشکیل می‌داد. به نظر او، درک قوانین اخلاقی در رابطه ضروری با طبیعت، یا به عبارتی با "جهان پدیده‌ها" کاملاً غیرممکن می‌آمد. برای توضیح چنین قانونی، جهانی دیگر لازم بود، جهانی فارغ از زمان و مکان، جهان روح ناب، جهان آزادی در تقابل با جهان پدیده‌ها، که تحت حاکمیت ضروری پیچیدگی علتها و معلولهاست. اما، از سوی دیگر با توجه به آن که تربیت سخت پی‌تیس (pietist) مسیحی داشت^۱، احساسات مسیحی در وی نیاز ضروری به وجود جهانی را بر می‌انگیخت که در آن خدا و زندگانی جاوید ممکن باشد. از آنجا که مجبور بود قبول کند که خدا و زندگانی جاوید نمی‌تواند در جهان تجربی

ما جایی داشته باشد، بایستی برای آنها جهانی می‌یافت در ورای تجربه. و ازینرو جهانی فاقد زمان و مکان، جهان اشیاء در خود، "جهان تأویلی" به طور کامل با نیازهای وی تطبیق می‌یافت.

کانت از قوانین اخلاق بهترین دلیل را برای اثبات وجود خدا و زندگانی ابدی در این جهان فراواقعی بیرون کشید. به این ترتیب است که در نظریه وی، همچون افلاطون، اجتناب از توضیح طبیعت‌گرایانه قوانین اخلاق و پیشفرض وجود یک جهان خاص ارواح، یا اگر ترجیح می‌دهید، خاص یک روح، لازم و ملزوم یکدیگر می‌شود.

ولی کانت چگونه می‌تواند به این دنیای روح بیشتر نفوذ کند؟ "نقد خرد محض" به او فقط اجازه داد بگوید که این جهان فاقد زمان و مکان است. اکنون لازم بود این خلاء را با مفهومی پر کند. کانت راهش را یافت.

اگر بتواند به یک "شیئی در خود" دست یابد، اقلأ بخشی از دنیای غیرقابل شناخت اشیاء در خود، قابل شناخت می‌شود. و در کانت چیزی شبیه به این می‌یابیم. و آن عبارت است از شخصیت انسان. من برای خودم همزمان هم پدیده هستم و هم شیئی در خود. "خرد محض" من یک شیئی در خود است. من، به عنوان پاره‌ای از جهان محسوس تابع زنجیره علت و معلول و در نتیجه تابع ضرورت، هستم. به عنوان شیئی در خود، من "آزاد" هستم، یعنی کنشهای من توسط علت‌های جهان محسوس تعیین نمی‌پذیرد، بلکه از قانون اخلاق که در من حک شده است متعین می‌شود، که خود از خرد محض مشتق شده و به من نمی‌گوید "تو مجبوری" بلکه می‌گوید "وظیفه تو" است. ولی این وظیفه بی معنی است اگر با یک قدرت همراه نباشد، اگر من مختار نباشم.

آزادی اخلاقی انسان مطمئناً امری بسیار پیچیده است، و تناقضات آن کمتر از انگاری بودن زمان و مکان نیست. در حقیقت، این آزادی در کنشهایی متجلی می‌شود که به جهان پدیده‌ها تعلق دارد و بنابراین همچون آنها تابع زنجیره علت و معلولها، و در نتیجه ضروری، است. پس همین کنشها همزمان، هم آزادند و هم ضروری. ولی، علاوه بر آن، آزادی زاده جهان "تأویلی" فاقد زمان است، در حالی که علتها و معلولها در یک

فضای زمانی معین وقوع می‌یابند. پس یک کنش از نظر زمانی معین هم یک علت فاقد زمان دارد و هم یک علت متعین زمانی.

ولی ببینیم آن قانون اخلاقی که از آن دنیای اشیاء در خود، از جهان خرد، بر جهان پدیده‌ها، "بر جهان محسوس" اعمال می‌شود و آنها را تحت سلطه خود می‌گیرد کدام است؟ از آنجا که این قانون از جهان خرد ناشی می‌شود، پس دلیل آنرا فقط در خرد محض می‌توان یافت. این قانون فقط می‌تواند ماهیت صوری صرف داشته باشد، در واقع بایستی ضرورتاً فاقد هر نوع رابطه‌ای با جهان محسوس باشد، چون در غیراینصورت بلافاصله رابطه علت و معلول ایجاد می‌شود، یعنی یک دلیل متعین از اراده، که به این ترتیب آزادی آنرا حذف می‌کند.

ولی کانت در نقد خرد عملی می‌گوید: "اما، علاوه بر موضوع، در قانون محتوایی به غیر از صورت قانونی وجود ندارد. بنابراین صورت قانونی از آنجا که محتوای امر است، تنها چیزی است که می‌تواند دلیل تعین اراده آزاد باشد."^۲

از اینجا، کانت "قانون بنیادی خرد محض عملی" را به صورت زیر استخراج می‌کند: "به شیوه‌ای عمل کن که حداکثر خواست تو بتواند همیشه همچون یک اصل و یک قانون عمومی ارزش داشته باشد."^۳

این "اصل" حرف تازه‌ای نیست. چیزی نیست جز برگردان فلسفی یک گفته قدیمی: آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند. نکته تازه فقط اینست که این گفته تجلی یک جهان تأویلی است؛ تجلی که می‌تواند به عنوان بزرگترین تعهد عمیق فلسفی، به مثابه اصلی که نه تنها بر انسان شمول دارد "بلکه تمام موجودات کران‌مند؛ که عقل و اراده دارند، و حتی موجودات بیکران همچون شعور برتر را نیز شامل گردد"^۴.

متأسفانه، تعمیم شمول چنین اصلی بر "شعور برتر"، اشکال بزرگی ایجاد می‌کند. زیرا این "شعور برتر" بایستی "از تمامی شرایط متعلق به جهان محسوس مستقل باشد". ولی این بیشتر حرف است تا واقعیت. همانطور که ممکن نیست به وسیله پمپ هوا، خلاء کامل در یک فضا ایجاد کرد، زیرا پمپ برای کار کردن نیاز به هوا دارد، هر چقدر هم

اندک که قابل مشاهده نباشد، به همان دلیل هم درک یک اندیشه که مستقل از تمام شرایط متعلق به جهان محسوس باشد غیرممکن است. حتی قانون اخلاق نیز از این اصل مستثنی نیست.

خود مفهوم قانون اخلاق شرایطی را در برمی‌گیرد که به جهان محسوس متعلق است. این قانون، یک قانون "اراده محض" در خود نیست، بلکه قانونی برای تعیین بخشیدن خواست من نسبت به دیگری است. و این به مثابه یک پیشفرض الزامی ارائه شده؛ در حالی که دیگری برای من یک "پدیده" یعنی بخشی از جهان محسوس است. حتی صورت‌بندی خود این قانون نیز الزامی است: "به نحوی عمل کن که حداکثر خواست تو در هر زمانی همچون یک اصل قانونمندانه عمومی باشد". این صورت‌بندی نه تنها برای سایر انسانهای غیر از من الزام ایجاد می‌کند، بلکه می‌خواهد این انسانها به گونه‌ای معین عمل کنند. آنها باید چنان عمل کنند که قانون اخلاقی من به من حکم می‌کند. به این ترتیب نه تنها اجتماع ملتزم به امری معین می‌شود، بلکه یک حالت معین اجتماعی نیز به عنوان اجتماع ممکن و مورد آرزو الزام پیدا می‌کند.

کانت عدم پابندی خود را به این که در واقع نیاز به چنین وضعیتی در بطن "خرد عملی" وی موجود است ولی قانون اخلاقی خود را فاقد زمان و مکان اعلام می‌دارد، در نوشته زیر نشان می‌دهد؛ وقتی در "نقد خرد عملی"، آنجا که به جدل علیه استنتاج قانون اخلاق از رضایت و خوشنودی می‌پردازد، می‌گوید: "چیز غریبی است، از آنجا که آرزوی سعادت، و بنابراین "امری" که از طریق آن هر کس سعادت را بنا به تمایل خود تعریف می‌کند، عمومی است، پس همینطور هم هر کس می‌تواند هر چه را به نظرش برسد به عنوان یک قانون عمومی عملی جا بزند. از آنجا که، در سایر موارد یک قانون عمومی ناشی از طبیعت مورد توافق همه است، اینجا، اگر بخواهد به این "امر" جنبه عمومی داده شود، دقیقاً بایستی خلاف توافق همگانی انجام یابد: یعنی به وجود آمدن حادثه‌ترین تناقضات و به دنبالش تخریب کامل خود "امر" و هدف آن. زیرا در این مورد خواست همگان یکسان نیست، هرکس تنعم و آسایش خود را می‌خواهد، هر چند که ممکن است به صورت اتفاقی با خواست دیگرانی نیز هماهنگ باشد، اما برای تبدیل شدن

به قانون کاملاً ناکافیست، زیرا استثناهایی که به طور اتفاقی می‌تواند و حق دارد وجود داشته باشد بی نهایت است، و نمی‌تواند در شکل متعینی در یک قانون عمومی در نظر گرفته شود. به این ترتیب آن هماهنگی که به وجود خواهد آمد نظیر آنست که در طنز مربوط به زن و شوهری که می‌خواستند زندگی مشترک را با توافق به هم بزنند بیان می‌شد: چه هماهنگی اعجاب‌آوری، آنچه را شوهر می‌خواهد، درست مثل آنچه هست که زن می‌خواهد".

بدینسان، رضایت فردی نمی‌تواند "امری" باشد که مبنای یک قانونمندی عمومی قرار گیرد، زیرا می‌تواند ناهماهنگی اجتماعی ایجاد کند. پس قانون اخلاقی بایستی ایجادکننده یک جامعه هماهنگ باشد. و چنین جامعه‌ای باید ممکن باشد، در غیر اینصورت خواست به وجود آوردن آن خلاف قاعده است.

قانون اخلاقی کانت یک جامعه هماهنگ مورد آرزو و نیز ممکن را الزامی می‌داند، اما همانطور نیز الزام دارد که قانون اخلاق وسیله ایجاد چنین جامعه‌ای باشد، و این نتیجه وقتی به دست می‌آید که هر یک از افراد جامعه و همه افراد جامعه، یک قاعده، و همان قاعده، را بر خود اعمال کنند. روشن است که کانت چگونه خود را عمیقاً فریب می‌دهد، وقتی در نظر می‌گیرد قانون اخلاق وی مستقل از همه شرایط متعلق به جهان محسوس بوده، و بنابراین اصلی است قابل پذیرش برای تمامی روحمها، فارغ از زمان و مکان، از جمله خود خدا.

در واقعیت، قانون اخلاق کانتی نتیجه نیازهای اجتماعی معین و واقعی است. و طبیعتاً از آنجا که از آرزوی یک جامعه هماهنگ نشأت می‌گیرد، می‌شود از آن ایده یک جامعه هماهنگ را نیز مشتق ساخت و به این ترتیب کانت را نیز به عنوان پایه‌گذار سوسیالیسم مطرح کرد. این مطلب را کهن در آخرین نوشته‌اش *فلسفه اخلاق خواست محض*، سال ۱۹۰۵، تکرار می‌کند. در واقع کانت خیلی بیشتر از ماتریالیستهای فرانسوی قرن هجدهم از سوسیالیسم دور است. در حالی که در نظریات اینها اخلاقیات منوط به شرایط دولت و جامعه می‌شد، اصلاح اخلاقیات مشروط به اصلاح دولت و

اجتماع بود، و مبارزه علیه رذالت به مبارزه علیه قدرتهای حاکم گسترش می‌یافت، در کانت، اجتماع که در واقعیت زمان و مکان وجود دارد، توسط قانونی اخلاقی که در ورای زمان و مکان است تعین می‌پذیرد، قانونی که الزامش بر فرد حاکم است نه بر اجتماع. اگر اخلاق يك فرد ناشایست است تقصیر را نباید در دولت و جامعه جستجو کرد، بلکه باید قبول کرد که انسان فرشته کامل نیست، بلکه نیمه حیوان است و این طبیعت حیوانی همیشه و به طور مداوم وی را به پستی می‌کشاند، و در مقابل آن، انسان فقط با تعالی و تطهیر درونی است که می‌تواند با این طبیعت حیوانی مبارزه کند. فرد باید خود را بهبود بخشد، تا جامعه بهتر شود.

البته اگر کانت را به عنوان یکی از پایه‌گذاران سوسیالیسم در نظر گیریم، سوسیالیسم شکل شگفت‌انگیزی به خود می‌گیرد. این ویژگی افزون می‌شود، وقتی دقت کنیم که قانون اخلاق در اثر کانت هنوز وسعت بیشتری می‌یابد. از قانون اخلاق، "وجدان ذاتی" و حیثیت و شأن انسانی نشأت می‌گیرد و این حکم صادر می‌شود: "به گونه‌ای عمل کن که انسانیت را چه در شخص خود و چه در هر شخص دیگری در هر زمان به عنوان هدف در نظر گیری، نه به سادگی، به عنوان وسیله".

کهن می‌گوید (در همان اثر): "در این کلمات عمیقترین و قویترین فرمان اخلاقی لازم‌الاجرا بیان شده؛ این کلمات شامل برنامه اخلاقی دوران نو و تمامی تاریخ آینده جهانی است... نظریه ارزشهای غایت‌گرایانه انسانی به نظریه سوسیالیسم تبدیل می‌شود، زیرا هر فرد به عنوان هدف نهایی، همچون غایتی بر خویشتن خویش تعریف می‌شود".

در اینجا درک خیلی محدودی از برنامه برای "تمامی آینده تاریخ عمومی جهان" ارائه شده است. قانون اخلاق "فارغ از زمان" که بر اساس آن انسان بایستی همیشه هدف باشد و نه هرگز وسیله، به خودی خود، در جامعه‌ای که در آن انسانها می‌توانند انسانهای دیگر را به عنوان وسیله به کار برند، می‌تواند هدفی پیش رو داشته باشد. در جامعه کمونیستی این امکان از بین می‌رود، و همراه با آن ضرورت برنامه کانتی برای "تمامی آینده تاریخ عمومی جهان". پس، از تاریخ جهانی چه باقی خواهد ماند؟ به نظر می‌رسد که برای آینده آنچه باید منتظر باشیم چنین است: یا نبود سوسیالیسم، یا نبود تاریخ جهانی.

قانون اخلاقی کانت، اعتراضی بود بر ضد یک جامعه فئودالی جا افتاده، با روابط وابستگی فردی مشخص. لقب "فرضی" "سوسیالیست" که شخصیت و حیثیت انسان را تثبیت می‌کند، همانطور که با سوسیالیسم سازگار است با لیبرالیسم یا آنارشیزم نیز سازگار بوده و دربرگیرنده هیچ ایده تازه‌ای نیست، همچنان که "امر" در قانونمندی عمومی حاوی اندیشه تازه‌ای نبود. تنها صورت‌بندی فلسفی ایده "آزادی، برابری، برادری" است که قبلاً روسو (Rousseau) آنرا پخته کرده بود. از آن گذشته می‌توان آنرا در مسیحیت اولیه نیز یافت. در اینجا نیز، به سادگی، شکل خاصی که این فرضیه با آن مدلل می‌شود کانت‌وار است.

شأن ذات انسان ناشی از اینست که به عنوان پاره‌ای از جهان ماورای طبیعی در نظر گرفته شده و در مقام یک وجود اخلاقی خارج و مافوق طبیعت قرار می‌گیرد. ذات انسانی، "آزادی و استقلال از ساز و کار تمامی طبیعت است"^۶. "شخص همانطور که متعلق به جهان مادی است، تابع ذات خود بوده و بنابراین به همانسان نیز متعلق به جهان تأویلی است"^۷. بنابراین جای تعجب نیست. "اگر انسان، به دو جهان تعلق دارد، چرا نبایستی جوهر خود را در رابطه با دومین جهانش در نظر گیرد که والاتر نیز هست و سرنوشتی متعالی‌تر و قوانینی اینچنین متعین و محترم برایش در پی دارد"^۸.

بدینسان با خوشحالی تمام به تعریف قدیمی مسیحیت از برابری تمام انسانها بر می‌گردیم، و ازینجا این واقعیت را درمی‌یابیم که همگی فرزندان خدای واحد هستیم.

۳ - آزادی و ضرورت

با اینهمه، هر چند بایستی فرضیه دو جهان را، که از نظر افلاطون و کانت انسان به آن تعلق دارد، رد کنیم، ولی در عین حال این هم درست است که انسان همزمان در دو دنیای مختلف زندگی می‌کند، و قانون اخلاق متعلق به جهان تجربه نیست. اما مسئله در اینجاست که آن دنیای دیگر ماورای طبیعت نیست.

دو جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند، گذشته و آینده است و حال مرز این دو دنیا را تشکیل می‌دهد. تمام تجربیات انسان متعلق به دنیای گذشته است، هر تجربه‌ای ماضی است. و تمامی تجاربی که از گذشته به دست آمده، به صورت غیرقابل انکاری، ضرورتاً، یا قبل و، یا حتی قبل‌تر، واقع شده است. این تجارب در کمترین حد ممکن نیز قابل تغییر و تصرف نیست. کار دیگری نمی‌توان کرد جز شناخت و قبول ضرورت. بدینسان، دنیای تجربه، دنیای شناخت، دنیای ضرورت نیز هست.

در عوض، در رابطه با دنیای آینده، مسایل به گونه‌ای دیگر است. از آن کمترین تجربه‌ای نداریم. این دنیا، برای من، ظاهراً دنیای آزادی است. جهانی که من نباید به عنوان يك شناسنده در موردش تحقیق کنم، بلکه باید خود را در آن به عنوان یک عنصر عامل تثبیت کنم. البته من می‌توانم تجربه گذشته را در آینده ادامه دهم، و نیز البته می‌توانم نتیجه بگیرم که اینها ضرورتاً همان اندازه مشروط هستند که آنها، ولی، اگر من با الزام به ضرورت می‌توانم جهان را بشناسم، عمل در آن تنها با الزام به حد معینی از آزادی ممکن است. حتی اگر بر کنش من محدودیتی اعمال شود، باز هم این حق انتخاب برای من باقی می‌ماند که خود را با آن تطبیق دهم یا نه. برای تن ندادن به قبول محدودیت، به عنوان آخرین راه مثلاً می‌توانم خودکشی کنم. عمل کردن همیشه به معنی انتخاب بین امکانات مختلف است، حتی اگر این امکان فقط به عمل کردن یا نکردن محدود شود. انتخاب معنی قبول یا رد عمل، دفاع یا حمله را به خود می‌گیرد. ولی، انتخاب کردن، الزام امکان انتخاب را در خود دارد، همچنان که الزام تفکیک آنچه باید قبول شود و آنچه بایست رد شود، تفکیک بین خوبی و بدی را. قضاوت اخلاقی در دنیای ماضی، در دنیای تجربه، در دنیایی که دیگر انتخاب وجود ندارد و تنها ضرورت خشک و خشن بر آن حاکم است، بی معنی است. در حالیکه قضاوت اخلاقی در دنیای آینده، در دنیای تجربه نشده، در دنیای آزادی، غیر قابل اجتناب است.

ولی عمل، نه تنها به احساس آزادی، به عنوان پیشفرض نیاز دارد، بلکه بایستی اهداف معینی نیز داشته باشد. اگر در دنیای ماضی تسلسل علت و معلول (علیت) تسلط

دارد، در دنیای عمل، دنیای آینده، ایده (رسیدن به هدف) حکمفرماست، غایت‌شناسی تسلط دارد.

احساس آزادی برای انجام عمل، الزام روانی اجتناب‌ناپذیری است که تحت تأثیر هیچ شناختی حذف نمی‌شود. حتی تعصب در تقدیرگرایی، و اعتقاد عمیق به این واقعیت که انسان محصول ضروری روابطش می‌باشد، نمی‌تواند ما را از دوست داشتن یا متنفر بودن، دفاع یا مبارزه، باز دارد.

ولی، هیچیک از اینها در انحصار انسان نیست، برای حیوان نیز چنین است. حیوان نیز مثل انسان، دارای تمایل به آزادی در انتخاب، همچون یک نیاز ذهنی و اجتناب‌ناپذیر است. این احساس از عدم شناخت آینده، و نیاز به تأثیر بر این آینده ناشناخته ناشی می‌شود. درست همانطور که حیوان نیز دارای شناخت از روابط علت و معلولی معینی می‌باشد. و در نهایت، حتی ایده هدف نیز برای حیوان ناشناخته نیست. تا آنجا که به درک گذشته و ضرورت طبیعی از یک سو، و پیش‌بینی آینده و تعیین هدف عمل از سوی دیگر، مربوط است، یک انسان وحشی به حیوان بیشتر نزدیک است تا به انسان متمدن.

ولی تعیین هدف، چیزی در ورای حاکمیت ضرورت، حاکمیت علت و معلول، نیست. اگر من فقط برای آینده، یعنی آن حوزه آزاد، اهدافی تعیین می‌کنم، این امر از لحظه‌ای که من تعیین کردم، درست همانند هر تفکر دیگری، به گذشته تعلق می‌یابد و بنابراین می‌توان آنرا در ضرورتش به عنوان نتیجه علت‌هایی معین بازشناخت. این که رسیدن به آن اهداف؛ به آینده، به حوزه حاکمیت شک، و به این معنی حوزه آزادی، تعلق دارد، کوچکترین تغییری در مسئله نمی‌دهد. هر چند رسیدن به هدف تعیین شده به نظر دور و طولانی باشد، خود عمل تعیین هدف محصولی از گذشته است. تنها آن هدف‌هایی در حوزه آزادی هست که هنوز تعیین نشده است، هدف‌هایی که هنوز از آنها هیچ نمی‌دانیم.

بنابراین، دنیای اهداف تعیین شده، دنیای آزادی، در تقابل با جهان ضرورت نیست. هر یک از اهدافی که برای خود تعیین می‌کنیم، درست همچنان که هر یک از وسایلی که برای رسیدن به آن اهداف به کار می‌گیریم، علت‌های معینی دارد که ضرورتاً به تعیین هدف و به کارگیری آن وسایل منجر شده و در بسیاری از موارد قابل شناخت نیز هست.

اما نمی‌توان حوزه ضرورت و حوزه آزادی را به سادگی با تقسیم به گذشته و آینده از هم تفکیک کرد؛ تفاوت آنها، از بسیاری جهات، با تفاوت طبیعت و جامعه نیز تطابق دارد. به عبارت دیگر و اگر بخواهیم دقیقتر بگوئیم، با تفاوت بین جامعه و طبیعتی که جامعه فقط بخشی ویژه از آنست، تطابق دارد.

اگر طبیعت را به معنی محدودتری، به عنوان چیزی جدا از جامعه تعریف کنیم و این دو را در رابطه با آینده در نظر گیریم، بلافاصله اختلافات مهمی را کشف می‌کنیم. شرایط طبیعی بسیار کندتر از شرایط اجتماعی تغییر می‌کند. و شرایط اجتماعی، در دورانی که انسانها شروع به فلسفه‌گری می‌کنند، در دوران تولید تجاری، ماهیت بسیار پیچیده‌ای به خود می‌گیرد؛ در حالی که در طبیعت فرآیندهای ساده بسیاری وجود دارد که به گونه‌ای نسبتاً راحت می‌توان در نظم آنها رسوخ کرد.

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که، علیرغم آزادی عمل ظاهری ما در ارتباط با آینده، این عمل ماست که خیلی زود در رابطه با طبیعت، به مثابه امری ضروری شناخته می‌شود. با وجود آن که آینده برای من ناروشن است، ولی من دقیقاً می‌دانم که زمستان در پی تابستان خواهد آمد، که فردا خورشید طلوع خواهد کرد، که فردا گرسنه و تشنه خواهم شد، که در زمستان نیاز به گرم کردن خود خواهم داشت، و غیره و غیره. و عمل من هرگز در جهت فرار از این ضرورت‌های طبیعی نخواهد بود، بلکه آنها را برآورده خواهد ساخت. بنابراین، علیرغم همه آزادی‌های ظاهری، عملکرد خود را نسبت به طبیعت که به طور ضروری متعین است، می‌شناسم. ساخت طبیعت بیرونی و ساختار بدن من ضرورت‌هایی را ایجاب می‌کند، که خود مستلزم خواست و عملکردی معین است، که هماهنگ با تجربه من و بنابراین قابل پیش‌بینی است.

اما، برای روابط من با دیگران و عملکرد اجتماعی من، مسایل به گونه‌ای کاملاً متفاوت مطرح می‌شود. اینجا ضرورت‌های بیرونی و درونی که تعیین‌کننده عملکرد من است، به سادگی قابل نفوذ نیست. اینجا در مقابل نیروهای طبیعی قویتری که بایستی از آنها تبعیت کنم، قرار نمی‌گیرم. بلکه با عواملی روبرو هستم که با من برابرند، با انسانهایی همچون خودم، که از نقطه نظر طبیعی از من قویتر نیستند. بنابراین در مقابل

آنها خود را آزاد حس می‌کنم، همچنان که آنان نیز در رابطه با دیگران به نظر آزاد می‌رسند. نسبت به اینها احساس محبت و نفرت دارم، در مورد آنها و در مورد رابطه خود با آنها قضاوت اخلاقی می‌کنم.

پس، دنیای آزادی و قانون اخلاقی با دنیای ضرورت‌های شناخته شده بسیار متفاوت است، با اینهمه جهانی فاقد زمان و مکان و ماورای محسوس نیست؛ بلکه تنها بخش کوچک و خاصی از جهان محسوس است که از زاویه‌ی بخصوصی نظاره می‌شود. جهانی است قابل دسترسی و نزدیک شدن. دنیایی که ما در آن تأثیر می‌گذاریم، که ما بایستی آنرا تغییر دهیم، و، قبل از هر چیز، دنیای روابط اجتماعی است.

ولی، آنچه امروز آینده است، فردا به گذشته تبدیل می‌شود، به این ترتیب آنچه امروز به مثابه عملکرد آزاد احساس می‌شود، فردا عملکرد ضروری شناخته خواهد شد. قانون اخلاقی، که در ما این عملکردها را تنظیم می‌کند، در این حال، دیگر همچون معلولی بی علت ظاهر نمی‌شود و در حوزه تجربه قرار می‌گیرد، می‌تواند به عنوان معلول ضروری یک علت شناخته شود. و تنها بدینگونه می‌توان آنرا به طور کلی شناخت؛ و تنها بدینگونه است که می‌تواند به موضوع علم تبدیل شود. کانت با انتقال قانون اخلاق از دنیای مادی به دنیای ماورای محسوس، نه تنها به شناخت علمی کمکی نکرد، بلکه تمام راهها را بر آن مسدود کرد. بنابراین قبل از هر چیز بایستی این مانع را از میان برداشت. برای یافتن راه حل معمای قانون اخلاق، باید فراسوی کانت به جستجو رفت.

۴- فلسفه آشتی

فلسفه اخلاق وجه ضعیف فلسفه کانت را تشکیل می‌دهد. با اینهمه فلسفه کانت بزرگترین موفقیت تاریخی خود را توسط همین فلسفه اخلاق کسب کرد زیرا به نیاز آن دوران پاسخ می‌داد.

ماتریالیسم فرانسوی یک فلسفه مبارزه علیه تمام اشکال تفکر سنتی، و تمام نهادهای حامی آن بود. آشتی‌ناپذیری سرسختانه آن با مسیحیت نه تنها شعار مبارزه علیه کلیسا، بلکه علیه تمامی قدرتهای اجتماعی و سیاسی وابسته به آن بود.

"نقد خرد محض" کانت نیز تمام مسیحیت را به داخل معبد راند؛ اما کشف منشاء قانون اخلاق که با "نقد خرد عملی" کامل شد، دوباره تمام درها را به روی آن باز کرد. به این ترتیب فلسفه که سلاحی برای مبارزه با اشکال موجود تفکر و جامعه بود، با کانت، به وسیله آشتی طرفین متخاصم تبدیل شد.

اما، مبارزه ابزار تکامل است، و آشتی ضدین به معنی وقفه در تکامل است. بنابراین فلسفه کانت به یک عامل محافظه‌کاری تبدیل شد. ازین امر بیشترین استفاده را الاهیات برد، فلسفه کانت، در واقع الاهیات را از تنگنایی که ایمان سنتی به دنبال توسعه علوم دچار آن شده بود، آزاد کرد تا شاید دانش و دین را آشتی دهد.

ضلار می‌گوید: "هیچ علم دیگری بیش از الاهیات تحت تأثیر فلسفه کانت قرار نگرفت. درست در اینجا، کانت زمینه مناسب، و به بهترین وجه آماده شده را برای اصول خود یافت؛ و در مقابل عمق و بهبودی را که روش تفکر سنتی به شدت نیازمندش بود، به آن هدیه کرد"^۹.

پس از انفجار انقلاب فرانسه، نیازی ویژه به الاهیاتی احساس می‌شد که بتواند ماتریالیسم را مورد حمله قرار دهد، و نزد آدمهای با فرهنگ گوش شنوایی بیابد. ضلار می‌نویسد: "نظر کانت در مورد مذهب به میزان زیادی پاسخگوی ضروریات اخلاقی و روشنفکرانه آن دوران بود؛ وی نزد روشنفکران به خاطر منطقی بودن، استقلال از ایجابی‌گری، و گرایش ناب عمل‌گرایانه‌اش اعتبار داشت؛ و نزد افراد مذهبی به خاطر اعتقادات اخلاقی و ایده‌های احترام‌آمیز نسبت به مسیحیت و بنیانگذار آن معتبر بود". الاهیات آلمانی از آنزمان بر زمینه کانت مستقر شد. "فلسفه اخلاق بعد از چند سال بنیادی شد که الاهیات پروتستان آلمان، تقریباً بلااستثناء و حتی بخش وسیعی، از الاهیات کاتولیک، بر مبنای آن به حرکت درآمد... فلسفه کانت تأثیر وسیع و درازمدتی بر

فرهنگ عمومی داشت، زیرا اکثر فلاسفه آلمانی، تقریباً برای نیم قرن، از آن تغذیه می‌کردند".

فورلاندر در کتاب *تاریخ فلسفه خود (Lipsia)*، ۱۹۰۳، از قول یک متخصص الاهیات مدرن به نام، ریتشل (Ritschl) چنین نقل می‌کند: "تکامل روش‌شناختی اخلاقیات توسط کانت در عین حال به معنی بازسازی عملی پروتستانیسیم است"^{۱۰}.

انقلاب بزرگ زمینه را برای تأثیرگذاری کانت آماده ساخت، طوری که در دو دهه پس از دوران وحشت، اهمیت بسیار زیادی یافت. سپس این تأثیر شروع به کاهش هرچه بیشتر کرد. از آغاز دهه ۴۰-۱۸۳۰ در آلمان نیز بورژوازی شهامت و قدرت بیشتری برای مبارزه مصمم‌تر علیه قدرت فکری و دولتی موجود و به رسمیت شناختن بلاشروط جهان مادی به عنوان تنها واقعیت ممکن پیدا کرد. به این ترتیب، پس از دیالکتیک هگل اشکال مدرنی از ماتریالیسم پیدا شد و، درست به این دلیل که بورژوازی آلمان هنوز خیلی عقب افتاده‌تر از بورژوازی فرانسه و انگلیس بود، در آنجا با حدت بیشتری عمل می‌کرد. چون این بورژوازی هنوز قدرت دولتی را تصرف نکرده بود، باید ابتدا آنرا سرنگون می‌کرد و ازینرو نیاز به فلسفه مبارزه داشت، و نه فلسفه آشتی.

ولی در دهه‌های بعد، نیاز این بورژوازی به مبارزه به میزان زیادی کاهش یافت. به تمام آنچه می‌خواست نرسید، ولی آنچه را برای شکوفائی خود لازم داشت به دست آورد. نبردهای بزرگ دیگر، حمله‌های کارساز دیگر به وضعیت موجود، برای این طبقه فایده کمتری داشت تا برای دشمن بزرگش، طبقه کارگر که به نحوی تهدیدآمیز پیش می‌رفت حالا، به نوبه خود، به یک فلسفه مبارزه نیاز داشت. این طبقه بسیار آسانتر پذیرای ماتریالیسم بود، زیرا تکامل بیشتر جهان محسوس، غیرقابل دفاع بودن نظم موجود را نشان داده و ضرورت پیروزی را برایش روشن می‌ساخت. بورژوازی، برعکس، هرچه بیشتر متمایل به فلسفه آشتی و همزیستی شده، و ازینرو می‌خواست کانت‌گرایی را زنده نگه دارد. زمینه این رستاخیز در دوران سرکوب پس از ۱۸۴۸ با اهمیت و تأثیری که شوپنهاور (Schopenhauer) یافت، آماده شد.

ولی، در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم، فلسفه اخلاق کانت به حوزه اقتصاد و سوسیالیسم نیز نفوذ کرد. از آنجا که قوانین جامعه بورژوازی کشف شده توسط اقتصاد کلاسیک، هر روز روشنتر مبارزه طبقاتی و پایان رژیم سرمایه‌داری را به عنوان یک ضرورت مطرح می‌کرد، اقتصاد بورژوازی در آغوش قوانین اخلاقی کانتی پناه می‌جست، با این تصور که از آنجا که ورای زمان و مکان است، پس بایستی بتواند تضاد طبقاتی را آشتی‌پذیر ساخته و از انقلابات، که در زمان و مکان صورت می‌پذیرد، جلوگیری کند.

ما در جوار مکتب اخلاقیات اقتصادی، یک سوسیالیسم اخلاقی نیز داشته‌ایم؛ زمانی که در صفوف خود ما نظریات تعدیل تضادهای طبقاتی و مصالحه با، اقل‌بخشی از بورژوازی، خود را عیان کرد. این سیاست مصالحه‌جویی نیز با فریاد "به کانت بازگردیم"، و با نفی ماتریالیسم که آزادی اراده را رد می‌کند، شروع شد. علیرغم دستورات آمرانه‌ای که قانون اخلاقی کانت فرد را به آن مقید می‌کند، گرایش تاریخی و اجتماعی آن، از آغاز تا به امروز، گرایشی است در جهت آرام کردن و آشتی دادن تضادها و نه گرایش در جهت حل کردن آن و گذار از تضادها از طریق مبارزه.

فلسفه اخلاقی داروینیسیم

۱- مبارزه برای بقا

کانت نیز، همچون افلاطون، انسان را به دو بخش تقسیم کرده بود، یکی طبیعی و دیگری ماوراء طبیعی، یکی حیوانی و دیگری ملکوتی. اما محرک درک کل جهان، از جمله عملکردهای روحی ما، همچون جهانی واقعی و واحد، و حذف تمامی عوامل ماورای طبیعی از آن، یا به بیان دیگر، شیوه تفکر ماتریالیستی، ریشه‌هایی آنچنان عمیق در شرایط واقعی داشت که کانت نمی‌توانست برای مدتی دراز آنرا از کار ببندازد. پیشرفت عظیم علوم طبیعی، که در همان اوان مرگ کانت شتاب بیشتری گرفت، با خود کشفیات جدید بسیاری همراه داشت که هر روز بیشتر فاصله بین انسان و بقیه طبیعت را کاهش می‌داد. کشفیاتی که انسان را به فکر می‌انداخت که آنچه در او ملکوتی به حساب می‌آمد، می‌تواند در دنیای حیوانات نیز یافت شود، و بنابراین در طبیعت حیوانی نیز تظاهر می‌کند.

با اینهمه، فلسفه اخلاقی ماتریالیسم قرن نوزدهم، از آنجا که اصولاً بر پایه علوم طبیعی بنا می‌شد، در اولین گامها نتوانست از آنچه در قرن هجدهم آموزش داده شده بود، چه در شکل آلمانی باز و بی‌پروای آن، چه در شکل انگلیسی‌اش و چه در شکل، پنهان‌تر و پوشیده‌تر، فرانسوی آن، جلوتر برود. ازینرو، در حالی که فویرباخ (Feuerbach) اخلاقیات را بر پایه انگیزه سعادت بنا می‌کرد آگوست کُنت (Auguste Comte) پایه‌گذار پوزیتیویسم (ایجاب‌گرایی)، نظر انگلیسیها در مورد تفکیک احساسات خودبینانه از احساسات اخلاقی یا "دگرخواهانه" را می‌پذیرفت، مبنی بر این که هر دو این احساسها به طور مساوی بر مبنای طبیعت انسانی بنا شده‌اند.

داروین اولین کسی است که پیشرفتی بزرگ و قاطع نسبت به این موضع انجام داد. او در کتاب خود راجع به منشاء انسان، نشان داد که احساسات دگرخواهی در واقع یک مشخصه طبیعت انسانی نیست، بلکه در دنیای حیوانات نیز این احساسات را پیدا می‌کنیم، و این که، در دنیای حیوانات و در دنیای انسانها، این احساسات علت‌های مشترکی دارد، و در واقع، همان عللی است که باعث ایجاد و تکامل تمام تواناییهای موجودات دارای حرکت مستقل شده است. بدین ترتیب عملاً آخرین سد میان انسان و حیوان نیز درهم کوبیده شد. داروین این کشفیات را دنبال نکرد، با اینهمه این کشفیات به بارورترین و شکوفاترین بخش روحيات انسانی تعلق داشت و امکان توسعه بیشتر نقد شناخت را فراهم ساخت.

اگر دنیای زنده (ارگانیک) را در نظرگیریم؛ این دنیا در قبال دنیای غیرزنده، پیش از هر چیز یک ویژگی از خود نشان می‌دهد: غایت‌گرایی. تمام موجودات زنده ساخت و ساختار کم و بیش غایت‌گرا دارند. با اینهمه غایتی که در خدمت آنند بیرون از خود آنها نیست. دنیا در کلیت خود غایتی ندارد. غایت در هر فردی وجود دارد: اجزای آن به گونه‌ای شکل گرفته و جایگزین شده‌اند که در خدمت کل، در خدمت فرد، باشند. جوهر ارگانیک از تقسیم کار و غایت‌گرایی تشکیل شده است. هر جزء آن، جزء دیگر را مشروط می‌کند. تقسیم کار، موجود زنده را از اجسام غیرزنده، مثلاً کریستالها، تفکیک می‌کند. حتی کریستالها نیز برای خود موجوداتی هستند با شکلی معین؛ آنها نیز اگر مواد

لازم، در شرایط لازم، برای شکل‌گیری خود را بیابند، رشد می‌کنند؛ اما کاملاً یکسان هستند. در حالی که پست‌ترین موجودات زنده یعنی یک حبابک که حتی به سختی قابل مشاهده است و از نقطه نظر شکل‌بندی، بسیار ساده‌تر از یک کریستال است، شمای بیرونی متفاوت و نیز، عملکردی متفاوت، نسبت به درون خود دارد.

این واقعیت که تقسیم کار در ارتباط با یک غایت است، بدین معنی که در خدمت فرد است و موجودیت را ممکن و تسهیل می‌کند، همچون معجزه‌ای تجلی می‌کند، در حالی که، برعکس، اگر فرد می‌توانست با تقسیم کار نامتناسب بین اجزاء، طوری که موجودیت را مشکل یا حتی ناممکن سازد، به بقاء و رشد ادامه دهد، معجزه می‌بود.

ولی، کاری که بایستی کارگران ارگانسیم انجام دهند چیست؟ این کار مبارزه برای بقاست. باید تذکر داد؛ نه مبارزه با ارگانسیمهای دیگر نوع خود، چنان که معمولاً به نظر می‌آید، بلکه مبارزه با طبیعت در کلیت آن. طبیعت در حرکت، تغییر، و دگرگونی مداوم است؛ در این تغییرات ابدی تنها آن موجودات زنده‌ای می‌توانند برای یک دوره معین شکل خود را حفظ کنند، که بتوانند توانائی ایجاد اندامهای ویژه‌ای برای حفاظت از خود در قبال تأثیرات خارجی که موجودیتشان را تهدید می‌کند، داشته و نیز بتوانند عناصری را که دائماً در رابطه با محیط خارج از خود از دست می‌دهند، جایگزین کنند. آن موجودات و آن گروه موجوداتی که دارای سلاح و وسایل مناسبتری برای حفاظت و تغذیه خود هستند، بیش از بقیه با هدف هماهنگند. به عبارت دیگر، آنها که بهتر با دنیای خارج، دنیایی که بایستی خطرات آنرا خنثی کرده و در آن منابع غذایی خود را تأمین کنند، تطابق می‌یابند، بیشتر و بهتر از دیگران دوام می‌آورند. فرآیند بیوقفه تطابق و انتخاب آنچه که با غایت هماهنگی دارد از طریق مبارزه برای بقا شکل می‌گیرد، آنچه که از زمان به وجود آمدن و زیست موجودات زنده بر روی زمین، تقسیم کار هر چه بیشتر را به صورت قاعده درآورده است. هر چه تقسیم کار در یک ارگانسیم پیشرفته‌تر باشد، به همان نسبت، آن ارگانسیم تکامل یافته‌تر است. بنابراین تکامل دائمی و ثابت موجودات زنده، تا این لحظه، نتیجه مبارزه برای تنازع بقاء بوده است؛ و برای زمانی طولانی نیز چنین خواهد بود؛ تا زمانی که شرایط سیاره ما به طور اساسی دچار

تغییراتی شود. البته ما به هیچوجه حق نداریم این تکامل را به مثابه قانونی ضروری برای ابد در نظر گیریم. خود این به معنی تعیین غایتی برای جهان است، غایتی که نمی‌تواند داشته باشد.

تکامل ضرورتاً نباید حتی با سرعتی یکنواخت صورت گیرد. ممکن است به طور موقت، دوره‌هایی پیش آید که در آن ارگانیس‌های گوناگون، هر یک به شیوه‌ای، به بالاترین حد غایت‌گرایانه برای آن شرایط خاص برسند و با آن شرایط تطابق یابند. تا وقتی این شرایط باقی بماند و تغییر نکند این ارگانیس‌ها تکامل بیشتری نخواهند یافت. به عبارت دیگر در شرایط ثابت، آن شکلی که هر ارگانیس‌می یافته است ثابت می‌ماند. تکامل بعدی تنها زمانی شروع خواهد شد که محیط زیست به طور قابل توجهی دچار تغییر شود، طبیعت غیرزنده دچار تحولاتی شود که تعادل طبیعت ارگانیک را متزلزل کند. ولی چنین تغییراتی، که هر چندگاه یکبار اتفاق می‌افتد، به نوبه خود یا به صورت ناگهانی، و خشن و منفرد است، و یا به صورت تغییرات غیرقابل حس فراوان و آرام که مجموعه نهائی آنها شرایط کاملاً جدیدی را ایجاد می‌کند. مثلاً، تغییرات جریانهای دریایی، تغییر شکل لایه‌های فوقانی زمین، یا حتی تغییراتی در وضعیت زمین نسبت به کیهان، تمام پدیده‌هایی که آب و هوا را تغییر داده، جنگلهای انبوه را به صحراهای خشک تبدیل کرده یا جنگلهای استوایی را به زمین خشک تبدیل کند و یا برعکس. این تغییرات ضرورت تطابقهای تازه با شرایط نو را ایجاد می‌کند؛ باعث مهاجرت‌هایی می‌شود که موجودات زنده را در روابط تازه‌ای با محیط قرار داده و مبارزات حادی برای تنازع بقاء بین ساکنان قدیمی و مهاجرین تازه به وجود می‌آورد و باعث از بین رفتن افراد یا انواعی می‌شود که بد تطابق یافته، یا ظرفیت تطابق را نداشته‌اند، تقسیم کار تازه، عملکردهای تازه ایجاد می‌کند که باعث به وجود آمدن اندامهای تازه یا تغییر اندامهای قدیمی می‌شود. در روند تطابق تازه، همیشه ارگانیس‌های تکامل یافته‌تر نیستند که بهترین نتیجه را در این فرایند به خود اختصاص می‌دهند. هر تقسیم کاری حامل نوعی خاص از یکسویگی است. اندامهای خیلی تکامل یافته، که با شیوه زیستی خاصی تطابق یافته و تخصصی شده‌اند، قابلیت تطابق کمتری با نوع تازه زیست خواهند داشت، تا اندامهایی که

برای نوع اول کمتر تخصصی شده و کارآیی کمتری داشته‌اند. ولی اینها، درست به این دلیل که حوزه عمل چندگانه‌ای داشته‌اند، ظرفیت بیشتری برای تطابق آسانتر با شرایط تازه دارند. ازینرو مشاهده می‌شود گونه‌هایی از حیوانات و گیاهانی که از بسیاری جهات تکامل یافته‌ترند منقرض شده‌اند، ولی انواع پست‌تری توانسته‌اند تکامل یافته و اندامهای برتری ایجاد کنند. احتمالاً حتی انسان نیز از نسل پیشرفته‌ترین میمونها، انسان‌نما (antro poidi)، نیست، بلکه از نوع پست‌تر چهاردست (quadromani) مشتق شده است.

۲ - حرکت مستقل و قوه شناسایی

از زمانهای خیلی دور ارگانیسماها به دو گروه بزرگ تقسیم شده‌اند: آنهایی که اندامهای لازم برای حرکت مستقل را تکامل دادند، و آنهایی که فاقد چنین اندامهایی ماندند: حیوانات و گیاهان. روشن است که حرکت مستقل سلاحی در مبارزه برای بقاست. حرکت مستقل امکان جستجو و تهیه مواد غذایی، فرار از خطر، و انتقال فرزندان به نقاط امن‌تر و خوراکیهای مغذیتر را فراهم می‌سازد. ولی، حرکت مستقل و قوه شناسایی رابطه متقابل داشته و یکی بدون دیگری کاملاً بیفایده است. فقط وحدت این دو به سلاحی در مبارزه برای بقا تبدیل می‌شود. داشتن امکان حرکت، اگر با توانایی شناخت جهانی که باید در آن حرکت کرد همراه نباشد، بیفایده است. یا به چه درد مغز می‌خورد، اگر مغز ظرفیت شناسایی دشمن یا مکانهای تغذیه را نداشته باشد؟ از سوی دیگر، برای یک گیاه هرگونه قدرت شناخت کاملاً بیفایده خواهد بود. اگر یک علف بتواند نزدیک شدن گاو را ببیند، بشنود و احساس کند، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت چون نمی‌تواند از بلعیده شدن بگریزد.

پس، حرکت مستقل و روح، ضرورتاً به یکدیگر وابسته هستند؛ یکی بدون دیگری بیفایده است. منشاء این ظرفیتها هر چه باشد، اینها همیشه با هم متجلی شده و با هم رشد می‌کنند؛ حرکت مستقل بدون شناخت و شناخت بدون حرکت مستقل، وجود ندارد. هر دو در خدمت یک هدف قرار دارند؛ تضمین و تسهیل حیات فرد. به مثابه وسایلی در خدمت

این غایت، اینها و اندامهای مربوط به هر یک، از طریق مبارزه برای بقاء رشد کرده و تکامل می‌یابد ولی فقط به مثابه وسایلی در خدمت این هدف. حتی در عالیترین و تکامل یافته‌ترین شکل قوه شناسایی نیز نمی‌توان ظرفیتی پیدا کرد که در خدمت این مبارزه برای حیات نباشد. با این امر است که یکسویه بودن و ویژگی قوه شناسایی ما توضیح داده می‌شود.

شاید برای برخی از فلاسفه، شناخت چیزهای در خود وظیفه خیلی مهمی به نظر آید؛ ولی برای وجود ما، هر معنایی که به شیئی در خود نسبت داده شود، بی‌تفاوت است. برعکس برای هر موجود دارای حرکت مستقل، تشخیص دقیق اشیاء و شناخت دقیق روابط بین آنها اهمیت وافر دارد. ازین نقطه نظر، هر چه قوه شناسایی موجود زنده دقیقتر باشد، بیشتر می‌تواند از آن بهره‌گیرد. برای یک پرنده، این که دانه، عقاب، یا ابر طوفانزا، به عنوان شیئی در خود، چیست، کاملاً بی‌تفاوت است. ولی برای بقای وجود همین پرنده، تشخیص دانه، عقاب، و ابر طوفانزا از بقیه اشیاء و پدیده‌های محیط، اهمیت حیاتی دارد، زیرا تنها این شناخت، پرنده را به یافتن غذا، فرار از دشمن، و یافتن پناهگاه قادر می‌سازد. و بنابراین اینکه قوه شناسایی حیوانات توانائی تشخیص ابعاد فضایی را داشته باشد، الزامیست.

ولی به همان اندازه نیز شناسایی تسلسل اشیاء و امور در زمان، یعنی تسلسل ضروری آنها به عنوان علت و معلول، حیاتی است. در واقع حرکت، به عنوان علت، بقای وجود را به عنوان معلول عمومی در پی دارد، تنها اگر، فرد بتواند رابطه تسلسل معلولهای خاص نزدیکتر یا دورتر، که می‌تواند بهتر یا آسانتر به آنها دست یابد، با علت‌های مربوط به آنها را بشناسد. اگر به مثال پرنده برگردیم؛ کافی نیست پرنده بتواند دانه، عقاب و ابر را از سایر اشیاء در فضا تشخیص دهد و تفکیک کند، بلکه بایستی بداند که خوردن دانه، به عنوان معلول، سیر شدن را به دنبال دارد، که معلول ظاهر شدن عقاب آنست که اولین پرنده‌ای که در منقار او بیفتد غذای او خواهد شد، که ابر طوفانزا، به عنوان معلول، باران و تگرگ را به همراه دارد. حتی حیوانات پست نیز، به محض آن که چیزی شبیه به قوه تشخیص و حرکت مستقل پیدا کنند، به نوعی حس رابطه علیت

می‌رسند. جنبش یا لرزش خاک، برای کرم خاکی، نشانه نزدیکی خطر و انگیزه فرار خواهد بود.

بنابراین اگر قوه شناسایی باید در خدمت حیوان در حرکتش باشد، باید به نوعی سازمان یابد که بتواند تفاوت‌های مکانی، زمانی و روابط علی را به او نشان دهد. ولی، شناخت باید بیش از این نیز کار بکند. تمام قسمت‌های بدن در خدمت یک وجود، و یک هدف؛ حفظ بقای فرد، است. تقسیم کار حدی دارد که نمی‌تواند از آن بگذرد؛ طوری که هر یک از قسمت‌ها به تنهایی مستقل شود. چون این امر خود می‌تواند موجب زوال موجود زنده شود. موجود زنده وقتی می‌تواند به بهترین وجه عمل کند که اجزای بدن وابستگی مستحکمی داشته و از مرکز فرماندهی واحدی برخوردار باشند. این امر ضرورت وحدت شعور را ایجاب می‌کند. اگر هر بخشی از بدن قدرت شناخت ویژه خود را دارا باشد، یا هر حسی که شناختی از جهان بیرون را مخابره می‌کند بتواند شعور خاص خود را بسط دهد، هرگونه شناخت از جهان، و همکاری بخش‌های مختلف بدن دچار اختلال شده، مزایای تقسیم کار از میان رفته و یا به مضار تبدیل می‌شود؛ حمایت متقابل حسها یا اندام‌های حرکتی نابود شده و اغتشاش جای آنرا خواهد گرفت.

سرانجام این که، قدرت شناخت بایستی ظرفیت جمع‌آوری و مقابله تجربیات را نیز داشته باشد. باز به مثال پرنده برگردیم؛ پرنده برای درک این که بهترین غذا برای او و راحت‌ترین راه یافتن آن کدام است، کدام دشمن خطرناکتر است و چگونه می‌توان از خطر آن گریخت، دو راه دارد. از یکسو تجربه فردی خودش، از سوی دیگر توجه به رفتار پرنده‌های سالمندتر که تجربه بیشتری دارند. روشن است که هیچکس دانا زاده نمی‌شود. هر موجود زنده‌ای هنگامی می‌تواند مبارزه برای بقای خود را آسانتر پیش برد، که تجربیاتش بیشتر و بهتر سازمان یافته باشد. ولی برای این امر داشتن حافظه و ظرفیت مقابله محسوسات موجود با محسوسات گذشته و استخراج وجوه مشترک و کلی آنها، تفکیک اصلی از غیراصلی، ضروری است. به عبارت دیگر: فکر کردن. مشاهده از طریق حواس، تفاوتها، و جزئیات را، به ما اطلاع می‌دهد، اما فکر کردن ما را از چگونگی و کلیت آگاه می‌کند.

ژوزف دیتسگن (Dietzgen) فیلسوف سوسیالیست آلمانی، قرن نوزده، می‌گوید: "کلیت عبارتست از محتوای همه مفاهیم، شناختها، علوم و عمل فکر کردن. ازینرو از تحلیل قوه تفکر این نتیجه حاصل می‌شود که تفکر ظرفیت بیرون کشیدن کلی از جزئی است."

تمام این خصوصیات قوه شناسایی، در دنیای حیوانات نیز، هر چند نه به میزان انسان، یافت می‌شود. هرچند در موارد زیادی برای ما مشکل است آنرا بازشناسیم؛ زیرا همیشه نمی‌توان به آسانی عملکردهای آگاهانه‌ای را که مبتنی بر شناخت است، از عملکردهای ناآگاهانه و خود به خودی، مبتنی بر حرکت‌های عکس‌العملی محض و غریزی، تفکیک کرد. عملکردهایی که در انسان نیز هنوز به طور گسترده‌ای رواج دارد. اما اگر از سویی این خصوصیات قدرت شناخت را به عنوان ضمیمه ضروری حرکت مستقل در دنیای حیوانی نیز می‌بینیم، از سوی دیگر، به همان میزان محدودیت‌هایی را می‌یابیم که حتی وسیعترین و عمیقترین قوه تفکر انسانها نیز نمی‌تواند فراسوی آن رود.

اگر موجود زنده حرکت مستقل و قدرت شناخت را به میزان زیادی رشد داده باشد، نیرو و توانی که، به عنوان سلاح در مبارزه برای بقا کسب شده است، می‌تواند در جهت اهدافی متفاوت با هدف تضمین بقاء نیز به کار گرفته شود. چنان که در مورد زندگی غریزی، که به زودی راجع به آن سخن خواهیم گفت. فرد می‌تواند از عضلاتی که در وی برای به چنگ آوردن شکار و دفاع در برابر دشمن تکامل یافته است، برای بازی یا رقص نیز استفاده کند، ولی این ظرفیت و نیروها ویژگی خود را در تکامل، از طریق مبارزه برای بقا یافته‌اند، بازی یا رقص عضلات بخصوصی به وجود نمی‌آورد.

همین استدلال برای انرژی و توانائی روحی نیز صادق است. این توانائی به عنوان مکمل ضروری حرکت مستقل در مبارزه برای بقاء، و برای آن که ارگانیسم بتواند مناسبترین حرکت ممکن را در محیط پیرامون، در جهت حفظ خود داشته باشد، تکامل یافته است، ولی می‌تواند برای هدفهای دیگری نیز مورد استفاده قرار گیرد. از جمله می‌تواند فقط برای شناخت محض، بدون هیچ مقصود عملی و بدون در نظر گرفتن پی

آمدی که هر عملی می‌تواند داشته باشد، به کار گرفته شود. ولی قوای روحی ما، در طریق مبارزه برای بقاء، برای آن تکامل نیافت که وسیله شناخت محض باشد، بلکه آن هم به عنوان اندامی که با شناخت بتواند به صورت غایت‌گرایانه‌ای حرکات ما را تنظیم کند، تکامل یافت. به همان اندازه که این قوا می‌تواند به طور دقیق در خدمت منظور اصلی عمل کند، در رابطه با شناخت محض، غیردقیق و نسبی عمل می‌کند. با توجه به وابستگی تنگاتنگ قدرت شناخت و حرکت مستقل، از ابتدا این قوا فقط در رابطه با حرکت مستقل تکمیل شد و چنان که خواهیم دید تکامل قوه شناسایی انسان و شناخت انسانی نیز به گونه‌ای همیسته، به تکامل شیوه رفتار عملی انسان بستگی دارد.

رفتار عملی هنوز آن چیز نیست که میزان اطمینان شناخته‌های ما را تضمین می‌کند. به محض آن که شناخت من، مرا در وضعی قرار دهد که با اطمینان معلولهای معینی را باعث شوم، که ایجادشان در توان من است، رابطه علت و معلول برای من دیگر شکل ساده اتفاق یا تظاهر ساده، شکل ساده شناخت، نخواهد بود که به راحتی بتوان خصوصیت استنباطی یا فکری محض به آن داد. شناخت این رابطه از طریق رفتار عملی انسانی ارتقاء می‌یابد و به شناخت واقعی؛ یک شناخت مطمئن، تبدیل می‌شود. محدوده‌های رفتار عملی انسان، به یقین، محدودیتهای شناخت مطمئن ما را هم تعیین می‌کند.

این واقعیت که تئوری و عمل به طور متقابل به هم وابسته‌اند و این که بهترین نتیجه در هر مرحله‌ای تنها حاصل تأثیر و نفوذ متقابل این دو می‌باشد، چیزی نیست جز نتیجه ضروری شرایطی که در آن حرکت و قدرت شناخت از ابتدا همراه با هم حرکت کرده‌اند. در جریان تکامل جامعه انسانی، تقسیم کار باعث گسستگی وحدت طبیعی این دو عامل و ایجاد طبقاتی در جامعه شد که سهم برخی از آنها عمدتاً حرکت و سهم برخی دیگر عمدتاً شناخت شد. قبلاً گفتیم که این امر در فلسفه، با ایجاد دو دنیا انعکاس یافت، یکی روحی و برتر، و دیگری جسمی و پست‌تر. اما طبیعتاً این دو عملکرد در هیچ فردی نمی‌تواند از دیگری جدا بماند و جنبش جاری کارگری، با نیروی زیادی، در پی پایان بخشیدن به این تقسیم طبقاتی، و همراه با آن پایان دادن به فلسفه دوگانه؛ فلسفه

شناخت محض، است. حتی عمیق‌ترین و انتزاعی‌ترین نوع شناخت، که به ظاهر از رفتار عملی انسان دور است، بر روی این کار تأثیر داشته و از آن تأثیر می‌گیرد. انتقال این تأثیرات به شعور ما از جمله وظایف نقد شناخت انسانیت. به این ترتیب شناخت، در آخرین تحلیل، همیشه وسیله‌ایست در مبارزه برای بقا، وسیله‌ای که به حرکات ما مناسبترین شکل و جهت را بدهد، چه این حرکات در طبیعت باشد و چه در اجتماع. مارکس گفت: "فلاسفه به این بسنده کردند که جهان را به نوعی متفاوت تبیین کنند، در حالی که بایستی آن را تغییر داد".

۳- غرایز حفاظت از خود و بازتولید

دو قوه حرکت مستقل و شناخت در مبارزه برای بقا جدایی ناپذیرند. هر یک با دیگری تکامل یافته، و به همان اندازه که اهمیت دو سلاح در ارگانیسم افزایش می‌یابد، دیگر سلاحهای قدیمیتر، که اکنون ضرورت کمتری دارند، اهمیت کمتری نیز پیدا می‌کنند؛ به عنوان مثال باروری و نیروی زندگی. از سوی دیگر، به همان میزان که اهمیت اینها کم می‌شود بایستی اهمیت عوامل پیشین در مبارزه برای بقا افزایش یافته و تکامل بیشتری را ممکن سازد.

اما، حرکت مستقل و شناخت به خودی خود سلاح کافی برای مبارزه بقا نیست. اگر من در درونم انگیزه حرکت برای حفظ خود را نداشته باشم، عضلات نیرومندتر، اعضای چابکتر، حسهای قویتر و هوش و ذکاوت بیشتر به چه درد من می‌خورد؟ اگر دیدن غذا، یا احساس وجود خطر برایم یکسان باشد و هیچیک انگیزه حرکتی در من ایجاد نکند، چرا بایستی در مبارزه شرکت کنم؟ حرکت مستقل و قدرت شناخت فقط وقتی در مبارزه برای بقا به سلاح تبدیل می‌گردد که همراه و همزمان، انگیزه حفظ ارگانیسم نیز وارد عمل شود. تنها در اینصورت، همراه با هر شناخت مهم، بلافاصله خواست انجام حرکت ضروری برای حفظ وجود، برانگیخته و حرکت انجام می‌گیرد.

حرکت مستقل و قدرت شناخت، بدون غریزه حفظ خود، برای وجود فرد بی اهمیت است، چنان که از سوی دیگر، غریزه حفظ خود نیز بدون وجود آن دو بی معنی است. هر سه با هم بستگی تنگاتنگ دارند، همدیگر را مشروط ساخته و با هم رشد می‌کنند. غریزه حفظ خود، قدیمیترین غریزه حیوانی است و غیرقابل چشمپوشی. بدون آن هیچ نوع (گونه) حیوانی، که به صورتی حرکت مستقل و قدرت شناخت داشته باشد، نمی‌تواند حتی برای مدت کوتاهی خود را حفظ کند. این غریزه بر تمام زندگی حیوان حاکمیت دارد. همان تکامل اجتماعی که حفظ قدرت شناخت را به طبقاتی خاص و حرکت عملی را به طبقاتی دیگر واگذار کرده، و در آن طبقات خاص ذهنیت مغرورانه برتری "روح" محض بر "ماده" خشن را ایجاد کرد، آنچنان در انتزاع قدرت شناخت جلو رفت که از تحقیر رفتار عملی، که در خدمت حفظ زندگی است، به تحقیر خود زندگی رسید. اما این نوع "شناخت" هرگز نتوانست بر غریزه حفظ خود غالب شده و رفتارهای لازم برای حفظ حیات را عقیم سازد. حتی اگر برخی از خودکشیها را بتوان با انگیزه فلسفی مرتبط دانست، ولی عملاً همه موارد نفی زندگی، همیشه با علت‌هایی نظیر بیماری یا شرایط آشفته اجتماعی در رابطه است، و هرگز یک آئین فلسفی به عنوان علت یافت نشده است. غریزه حفظ خود را صرفاً با فلسفه‌گری نمی‌توان زیر پا گذاشت.

اما، اگرچه این غریزه کهنترین و عمومیترین غریزه‌ای است که مبارزه برای بقا به وجود آورده، ولی تنها غریزه نیست. این غریزه به سادگی در خدمت حفظ فرد است. ولی هر چقدر هم که موجود زنده زندگی طولانی داشته باشد، در نهایت اگر بازآفرینی نداشته باشد، بدون باقی گذاشتن اثری از فردیت خود، از بین می‌رود. در مبارزه برای بقا تنها آن انواعی از موجودات زنده تداوم می‌یابند که از خود نسلی باقی گذارند.

در گیاهان و حیوانات پست، بازآفرینی به شیوه‌ای است که به هیچگونه حرکت مستقل و قدرت شناختی نیاز ندارد. در حیوانات، به محض آن که بازآفرینی به تولید مثل تبدیل می‌شود، مسایل تغییر می‌کند. در این نوع بازآفرینی دو فرد مشارکت دارند که بایستی برای جایگزینی و ترکیب نطفه و تخم در محلی خارج از بدن، یا برای وارد کردن نطفه به بدنی که حامل تخم است، با هم جفتگیری کنند. این عمل جفتگیری نیاز به

وجود یک خواست و انگیزه برای یافتن جفت و نزدیکی دارد. بدون آن بازآفرینی به انجام نمی‌رسد. هر چه این انگیزه، در دوره‌های مناسب، قویتر باشد، به همان میزان عمل جفتگیری زودتر انجام یافته، و به همان میزان امکان داشتن یک نسل و بقای نوع بیشتر خواهد بود. در حالی که این امکان برای انواعی که غریزه تولید نسل در آنها ضعیف مانده، کمتر است. ازینرو، در مرحله‌ای از تکامل، انتخاب طبیعی، از طریق مبارزه برای بقاء، بایستی غریزه تولید مثل را ایجاد و دائماً آنرا تقویت کرده باشد.

ولی همیشه نیز وجود این غریزه برای داشتن نسل پرشمار کافی نیست. قبلاً دیدیم که هر چه حرکت مستقل و قوه شناسایی افزایش می‌یابد، تعداد تخمه‌هایی که فرد تولید می‌کند رو به کاهش می‌گذارد. از سوی دیگر هر چه تقسیم کار بیشتر، و ارگانسیم پیچیده‌تر باشد، به همان میزان دوران لازم برای رشد و بلوغ آن نیز طولانیتر می‌شود. اگر چه بخشی از این دوران در بدن مادر طی می‌شود، ولی این بخش بسیار محدود است. اگر هیچ چیز دیگر را در نظر نگیریم، تنها به دلیل ساده نبود فضای کافی، بدن نمی‌تواند ارگانسمی مشابه ارگانسیم بالغ خود را در درونش نگهدارد. بایستی ارگانسیم جدید را خیلی قبل از آن که به مرحله بلوغ برسد از خود دفع کند. ظرفیت حرکت مستقل و قدرت شناخت در نوزاد به تدریج رشد می‌کند. به طور کلی وقتی نوزاد از تخم خارج می‌شود یا از رحم مادر زاده می‌شود، هنوز بسیار ضعیف است. تخمی که مادر می‌گذارد به خودی خود، فاقد حرکت مستقل و قوه شناسایی است، بنابراین حمایت مادر در حفاظت از آن بسیار مهم است: پنهان کردن و دفاع از تخمها و فرزندان، تغذیه آنها و غیره. همراه با غریزه تولید مثل، عشق به فرزند نیز در موجود زنده تکامل یافته و عشق مادری، به ویژه، نقش وسیله غیرقابل انکاری را در تضمین بقای نوع، در حدی معین، به عهده دارد.

این غرایز هیچ ربطی با غریزه حفظ خود ندارد؛ در بسیاری از موارد حتی با آن در تناقض قرار می‌گیرد و می‌تواند چنان قوی باشد که بر آن غلبه کند. روشن است که در شرایط یکسان، افراد و انواعی امکان بیشتری برای بازآفرینی و به میراث گذاردن

مشخصه‌ها و غرایز خود را دارند که غریزه حفظ خود در آنها به حدی نباشد که به غرایز بازآفرینی و حفاظت نسل صدمه بزند.

۴- غرایز اجتماعی

مبارزه برای بقا، در حیوانات تکامل یافته‌تر، و در هر یک از گونه‌های حیوانی، در کنار غرایز ذکر شده، غرایز خاصی را نیز ایجاد می‌کند که مشروط و منوط به ویژگی‌های خاص زندگی آنهاست. برای مثال، غریزه مهاجرت که در اینجا نمی‌خواهیم به آن بپردازیم. برای ما در اینجا نوع دیگری از غرایز که اهمیت بسیاری برای موضوع بحث دارد، مورد توجه است: غرایز اجتماعی.

همزیستی ارگانیس‌های مشابه در گروه‌های بزرگ پدیده‌ای است که شروع اولیه آنرا در میکروبها مشاهده می‌کنیم. این امر تنها با توجه به غریزه تولید مثل توضیح می‌یابد. اگر ارگانیس‌ها فاقد حرکت مستقل باشند، نسل آنها، به طور طبیعی در کنار خودشان رشد خواهد کرد، مگر آن که حرکت‌های محیط خارج، مثل جریان آب و باد، و نظایر آن، باعث جابجایی آنها گردد. چنان که معروف است، سیب دور از درخت به زمین نمی‌افتد؛ و اگر خورده نشود و زمین حاصلخیز باشد، از دانه‌های آن درختچه‌هایی در نزدیکی درخت مادر به وجود می‌آید. ولی حتی در حیواناتی که حرکت مستقل دارند نیز، واضح است که، اگر شرایط محیطی انگیزه‌ای برای دور شدن از والدین ایجاد نکند، نزدیک آنها می‌مانند. همزیستی افرادی از یک نوع، که شکل قدیمی و اولیه زندگی اجتماعی است، شکل اصلی زندگی به طور کلی نیز هست. جدایی ارگانیس‌هایی که منشاء مشترک دارند مسئله‌ای متأخر است. این جدایی می‌تواند علل بسیار متعددی داشته باشد. اولین و مؤثرترین آنها کمبود مواد غذایی است. هر محلی می‌تواند مقدار معینی مواد غذایی ارائه کند و اگر در این محل یک نوع خاص حیوانی بیش از امکانات غذایی محلی توسعه یابد، آنهایی که اضافی هستند یا باید از گرسنگی بمیرند و یا مهاجرت کنند. جمعیت موجودات زنده هم‌نوع در یک محل نمی‌تواند از تعداد معینی بیشتر شود.

ولی برای برخی گونه‌های حیوانی، در انزوا، به صورت جفت یا تک زندگی کردن، از نقطه نظر مبارزه برای بقاء یک امتیاز به حساب می‌آید. مثلاً: آن انواعی از گربه‌سانان که برای شکار بایستی کمین کرده و در لحظه مناسب به طور ناگهانی، با یک حمله شکار را به چنگ آورند. چنین شیوه تهبه تغذیه، بسیار مشکل و شاید غیرممکن خواهد بود اگر اینها بخواهند به صورت گله زندگی و حرکت کنند، اولین حمله باعث فرار شکار از چنگ همگی خواهد شد. در حالی که برای گرگها، که به طور ناگهانی شکار را مورد حمله قرار نمی‌دهند، بلکه تا حد مرگ آنرا تعقیب می‌کنند، در گروه بودن یک امتیاز به حساب می‌آید؛ یکی شکار را به سمت دیگری می‌راند که راه را بر آن می‌بندد و به همین ترتیب... در حالی که گربه‌سانان در تنهایی بهتر شکار می‌کنند.

از سویی، حیواناتی نیز هستند که انزوا را ترجیح می‌دهند، زیرا به این ترتیب خیلی کمتر قابل مشاهده و شناسایی بوده، به راحتی می‌توانند خود را پنهان کرده و بهتر از چنگ دشمن بگریزند. جابجائی انسان نیز، به عنوان مثال، باعث شد برخی حیوانات، که قبلاً به صورت گروهی زندگی می‌کردند، اکنون فقط به صورت انفرادی یافت شوند، مثل سگ آبی (castoro) در اروپا. برای این حیوان این تنها راهیست که بتواند نادیده بماند. ولی تعداد بسیاری از حیوانات نیز هستند که از زندگی اجتماعی امتیاز کسب می‌کنند. اینها به ندرت حیوانات سارق هستند. قبلاً گرگها را مثال زدیم ولی اینها نیز فقط در زمستان، وقتی شکار کمیاب است، به شکار گروهی متوسل می‌شوند. در تابستان، وقتی یافتن غذا آسانتر است، اینها نیز فقط با جفت خود زندگی می‌کنند. طبیعت حیوان سارق متمایل به مبارزه و خشونت است و ازینرو حتی نسبت به هم‌نوع خود نیز کمتر مدارا نشان می‌دهد.

آرامترین و صلحجوترین حیوانات، در رابطه با شیوه تهبه غذا، گیاهخواران هستند. که خود این امر تجمع آنها در گله و یا ماندنشان را با فرزندان خود، آسانتر می‌کند. ضمن این که به همکاری و با هم بودن هم ترغیبشان می‌کند؛ زیرا وقتی تعدادشان بیشتر باشد، سلاحی تازه در مبارزه برای بقاء می‌یابند. از اتحاد تعداد زیادی نیروی ضعیف در یک عملکرد مشترک، نیروی تازه و قویتری به وجود می‌آید. بدینسان نیروی هر فرد به نفع

همه مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر آنهایی که قوی‌ترند به خاطر خود مبارزه کنند، این مبارزه به نفع ضعیف‌ترها نیز هست؛ اگر آنهایی که با تجربه‌ترند در پی امنیت خود باشند و یا برای خود مراتعی را پیدا کنند، این امر مورد استفاده کم تجربه‌ها نیز قرار می‌گیرد. در این مرحله است که تقسیم کار بین اجزای یک گروه به وجود می‌آید؛ که هر چند هم کوتاه مدت و موقتی باشد، نیرو و امنیت عمومی آنها را افزایش می‌دهد؛ دقت در مراقبت از اطراف و در عین حال چریدن، همزمان، غیرممکن است. در موقع خواب به طور طبیعی هر نوع مراقبتی متوقف می‌شود. اما طی دوره خواب یا چریدن، وجود یک نگهبان برای اعلام خطر کافیست.

با تقسیم کار، اتحاد افراد تبدیل می‌شود به یک پیکر با تعداد زیادی اندام برای همکاری متناسب با هدفی معین. این هدف، حفظ بقای پیکر در کلیت آن است. این اتحاد تبدیل به یک ارگانیسم می‌شود. با اینهمه نمی‌توان گفت که این ارگانیسم جدید، یا جامعه، پیکری است همچون یک حیوان یا گیاه؛ ولی می‌توان گفت که ارگانیسم خاصی است متفاوت با هر دو، و حتی با تفاوتی بیشتر از آنچه بین حیوان و گیاه وجود دارد، نسبت به هر دوی آنها. حیوان و گیاه هر دو از سلولهایی بدون حرکت مستقل و بدون شناخت انفرادی تشکیل شده است؛ در حالی که جامعه از افرادی تشکیل شده که هر یک، حرکت و شناخت مستقل خود را دارد. اما اگر ارگانیسم حیوانی، در کلیت خود، دارای حرکت مستقل و شناخت است، جامعه، همچون گیاه، فاقد آنست. اما افرادی که جامعه را تشکیل می‌دهند، می‌توانند به برخی از اعضای خود این عملکرد را واگذار کنند تا بتوانند نیروهای اجتماعی را در جهت یک خواست مشترک هدایت کرده و حرکتی واحد از سوی جامعه را به وجود آورند.

از طرف دیگر، فرد و اجتماع نسبت به هم و در قیاس با رابطه سلول با ارگانیسم در کلیت خود، در حیوانات یا گیاهان، در رابطه محدودتری قرار دارند. فرد می‌تواند از یک جامعه جدا شده به جامعه دیگری بپیوندد، چنان که مهاجرت نشان می‌دهد. در حالی که این امر برای یک سلول ناممکن است. برای سلول جدایی از کل به معنی مرگ است؛ اگر سلولهای خاصی مثل تخمه و تخم در فرایند باروری را استثناء کنیم. اجتماع

نیز به نوبه خود می‌تواند اعضای جدیدی را بپذیرد، بی آن که نیاز به هیچ تغییری در ساخت و ساز یا ترکیب و شکل خود داشته باشد. چیزی که برای پیکر حیوانی به طور مطلق ناممکن است. بالاخره، افراد تشکیل‌دهنده یک جامعه می‌توانند، در شرایط معینی، ارگانها یا ارگانسیم جامعه را تغییر دهند، در حالی که چنین امری در ارگانسیم حیوانی یا گیاهی غیرممکن است.

بنابراین اگر جامعه یک ارگانسیم است، همانند ارگانسیم موجودات زنده نیست؛ و اگر کسی بخواهد پدیده‌ای اجتماعی، مثلاً یک پدیده سیاسی را با استفاده از قوانین حاکم بر ارگانسیم حیوانی تشریح کند، همان اندازه بی معنی است که بخواهد ویژگیهای ارگانسیم موجودات زنده، مثل حرکت مستقل و شناخت را از قوانین حاکم بر زیست گیاهی استخراج کند. البته این به معنی آن نیست که بین انواع مختلف ارگانسیمهای زنده وجوه مشترک وجود ندارد.

همچون ارگانسیم موجودات زنده، ارگانسیم اجتماعی نیز هر چه دارای حرکت‌های متحدتر، شناخت استوارتر و هماهنگی بیشتر بین اجزایش باشد، بهتر می‌تواند در مبارزه برای بقای وجود مقاومت کند. اما جامعه اسکلتی ندارد که بافت‌هایش را به هم نگه دارد، پوستی ندارد که آنرا پوشش داده حفاظت کند، جریان خونی که همه اجزاء را تغذیه کند، قلبی که عملکرد آنرا تنظیم کند و یا مغزی که شناخت، خواست و حرکاتش را وحدت بخشد. وحدت و هماهنگی جامعه، همچون همبستگی و قوامش تنها می‌تواند از عملکرد و خواست اعضای آن نشأت گیرد. ولی این خواست واحد، هر چه غریزه به وجودآورنده آن قویتر باشد، بیشتر تضمین می‌شود.

در گونه‌های حیوانی که در آنها همبستگی اجتماعی به سلاحی مؤثر در مبارزه برای بقا تبدیل می‌شود، این همبستگی باعث ایجاد غرایز مشترک اجتماعی می‌شود که در برخی از انواع و در برخی از افراد یک نوع، به نیروی عظیمی تبدیل می‌شود که می‌تواند حتی بر غرایز حفظ خود و بازآفرینی نیز، در صورتی که با آن در تناقض قرار گیرد، برتری یابد.

به خوبی می‌توانیم شروع غرایز اجتماعی را در علایقی که در اثر همزیستی ساده اجتماعی در یک فرد نسبت به نزدیکانش ایجاد می‌شود، ببینیم. نزدیکانی که فرد به بودن با آنها، از کودکی عادت کرده است. از سوی دیگر، تولید مثل و نگهداری از فرزندان ضرورتاً روابطی همبسته‌تر را باعث می‌شود که برای دورانی کمابیش طولانی بین افراد هم‌نوع ادامه پیدا می‌کند و همانسان که این روابط می‌تواند به عنوان نقاط حساس (گره‌ای) شکل‌یابی جامعه مطرح شود، غرایز مرتبط با آنها نیز می‌تواند نقاط اصلی رشد غرایز اجتماعی باشد.

خود همین غرایز، بسته به شرایط متفاوت زیست گونه‌های مختلف، می‌تواند گوناگون باشد، ولی زنجیره‌ای از این غرایز شرط اولیه بالندگی و شکوفایی برای هر شکلی از اجتماع را تشکیل می‌دهد. در این رابطه، طبعاً، دگرخواهی و در خدمت کل قرار گرفتن اهمیت درجه اول را دارد. پس از آن، شجاعت در دفاع از منافع مشترک، وفاداری نسبت به جامعه، تبعیت از اراده همگانی و در نتیجه اطاعت یا انضباط، صداقت نسبت به جامعه؛ که ممکن است با اشتباه فرد، نظیر اعلام خطر بیمورد، امنیتش به خطر افتد یا نیروهایش به هدر رود، و در نهایت، غرور نسبت به جامعه، و حساسیت نسبت به تشویق یا تنبیه اجتماعی. تمام اینها غرایز اجتماعی است که در جوامع حیوانی نیز مشاهده و بیان شده است، و برخی از آنها حتی به میزانی وسیع.

ولی، این غرایز اجتماعی چیزی جز فضیلت‌های والا نبوده، و جوهر همه، قوانین اخلاقی است. در بین این غرایز اجتماعی می‌توان گفت که فقط جای غریزه عشق به عدالت، یا به عبارتی انگیزه برابری، خالی است، غریزه‌ای که قطعاً در جامعه حیوانی برای به وجود آمدن و رشد آن امکانی نیست؛ زیرا آنها فقط نابرابری اجتماعی، که طبیعی و فردی بوده و توسط روابط اجتماعی ایجاد نشده، را می‌شناسند. و نه فضیلت‌های والای اخلاقی، که طبق آن، عضو یک جامعه هرگز نباید فقط به مثابه وسیله مطرح باشد. آنچه کانت‌گرایان به مثابه دست‌آورد خارق‌العاده نبوغ کانت، و به عنوان "برنامه اخلاق دوران نو و تمامی تاریخ آتی عمومی جهانی"، مطرح می‌کنند، در جوامع حیوانی

امری است بدیهی. فقط تکامل جامعه انسانی شرایطی را ایجاد کرد که در آن یک عضو جامعه توانست به ابزاری ساده برای دیگران تبدیل شود.

آنچه برای کسی چون کانت به عنوان محصولی از جهان برتر روح به نظر می‌آمد، محصولی از جهان حیوانی است. این که غرایز اجتماعی به چه اندازه در ارتباط نزدیک با مبارزه برای بقا رشد کرده و به چه میزان، در اصل، فقط در خدمت حفظ نوع بوده است، درین واقعیت آشکار است که کارائی آنها در افرادی تقویت می‌شود که حفظ آنها برای نوع در بردارنده امتیازی است. گروههای زیادی از حیوانات هستند که جان خود را برای حفظ و حراست هموعان جوانتر یا ضعیفتر خود به خطر می‌اندازند، ولی بطور بیرحمانه‌ای هموعان مریض یا پیر را که دیگر برای حفظ نوع به کار نمی‌آیند و سربار جامعه هستند، از بین می‌برند. "حس اخلاقی" و عطف و رأفت شامل این عناصر نمی‌شود. بسیاری از وحشیان (انسانها) نیز به همین ترتیب عمل می‌کنند.

قانون اخلاقی چیزی نیست جز یک غریزه حیوانی. اینجاست ماهیت اسرارآمیزش، این ندای درونی ما، که به هیچ انگیزه بیرونی، به هیچ امتیاز قابل رؤیت، بستگی ندارد، این اهریمن یا خدایی که، از سقراط و افلاطون گرفته تا کانت، آن فیلسوفانی که اشتقاق اخلاقیات از خودپرستی یا لذت را رد می‌کردند، آنرا در درون خود می‌شنیدند، چیزی نیست جز یک غریزه حیوانی. قطعاً، محرکی است اسرارآمیز، ولی نه اسرارآمیزتر از عشق جنسی، عشق مادری، غریزه حفظ خود، بقای ارگانیسم به طور عام، و بسیاری چیزهای دیگر که فقط به دنیای "پدیده‌ها" تعلق دارد و هیچکس آنها را به مثابه محصول جهانی برتر در نظر نمی‌گیرد.

این واقعیت که قانون اخلاق یک غریزه حیوانی است، همچون غریزه حفظ خود و بازآفرینی، منشاء نیرویی بیوقفه است که ما بی‌تأمل از آن تبعیت می‌کنیم و بانی تصمیم سریع ما راجع به خوبی و بدی هر عملکرد خاصی، درست یا غلط بودن هر امریست؛ و این خود منشاء تصمیم و نیروی قضاوت اخلاقی ما، و نیز مشکل تبیین آنست، وقتی منطق شروع به تحلیل اعمال کند و انگیزه‌های آنرا جستجو کند. در نهایت این نتیجه حاصل می‌شود که همه چیز قابل قبول است، همه چیز از ضرورت ناشی می‌شود و

بنابراین خوبی و زشتی وجود ندارد. همچنان که قانون اخلاق، قضاوت اخلاقی، نظیر احساس وظیفه و وجدان نیز، از قوه شناسایی ما ناشی نمی‌شود، بلکه حاصل زندگی غریزی ماست.

در برخی از گونه‌های حیوانی، غرایز اجتماعی آنقدر اهمیت می‌یابد، که قویتر از تمام غرایز دیگر می‌شود و اگر غرایز طبیعی با غرایز اجتماعی در تناقض قرار گیرند، غرایز اجتماعی خود را به عنوان احکام اجباری و لازم‌الاجراء تحمیل می‌کنند. ولی این به آن معنی نیست که در چنین حالتی یک غریزه خاص، مثلاً غریزه حفظ خود یا غریزه جنسی، به طور موقت قویتر از غریزه اجتماعی نبوده و بر آن برتری نیابد. ولی وقتی خطر گذشت، نیروی غریزه حفظ خود بلافاصله کاهش می‌یابد، چنان که غریزه جنسی نیز پس از جفتگیری کاهش می‌یابد. اما غریزه اجتماعی نیروی اولیه خود را حفظ کرده و دوباره حاکمیت خود را بر فرد باز یافته و به مثابه ندای وجدان یا احساس ندامت عمل می‌کند. چیزی غلط تر از آن نیست که وجدان را ترس از نزدیکان و همراهان، و عقاید آنها، یا حتی اجبار و فشار فزینی آنها، تصور کرد. وجدان حتی در رابطه با اعمالی که هیچکس از آن مطلع نمی‌شود، حتی در رابطه با کارهایی که به ظاهر برای محیط پیرامون مفید به نظر می‌رسد نیز عمل می‌کند، برعکس حتی گاهی در قبال کارهایی که به خاطر ترس از نزدیکان و همراهان و عقاید عمومی‌شان انجام یافته، وجدان ممکن است به صورت وحشت نیز تجلی کند. عقاید عمومی، تحسین و ملامت قطعاً عواملی بسیار قدرتمند است. ولی کارائی آنها خود مستلزم وجود یک غریزه اجتماعی دیگر، یعنی غرور است؛ بنابراین تحسین یا ملامت به تنهایی نمی‌تواند غرایز اجتماعی ایجاد کند.

هیچ دلیلی وجود ندارد مبنی بر این که داشتن وجدان را منحصر به انسان بدانیم. در انسان نیز، اگر هر فردی وجدان را در درون خود حس نکند به سختی می‌توان آنرا کشف یا مشخص کرد. از آن گذشته وجدان نیرویی است که به طور قاطع و واضح عمل نمی‌کند، بلکه فقط در پیچ و خمهای ناپیدای درون فرد خود را نشان می‌دهد. با اینهمه بسیاری از دانشمندان به این نظر رسیده‌اند که نوعی وجدان در حیوانات نیز وجود دارد.

داروین در کتاب منشاء انسان می‌گوید: "حیوانات علاوه بر عشق و وفاداری، خصوصیات دیگری نیز از خود بروز می‌دهند که در رابطه با غرایز اجتماعی است و در انسان اخلاقیات نامیده می‌شود؛ و من با لویی آگاسی (agassiz) [پزشک و زمین شناس سوئیسی در قرن نوزده] در این که می‌گوید سگها چیزی شبیه به وجدان دارند موافقم. بیشک سگها از چیزی مثل نیروی خودداری (تسلط بر خود) برخوردار هستند و به نظر نمی‌رسد که این تماماً ناشی از ترس باشد.

اگر وجدان و احساس وظیفه در بسیاری از گونه‌های حیوانی نتیجه تسلط طولانی نیروهای اجتماعی است، این غرایز آنهایی است که افراد آن گونه‌ها به شیوه‌ای یکنواخت و طولانی از آنها متعین شده‌اند، در حالی که نیروی غرایز اجتماعی فاقد تغییر و تحول و نوسانات مختلف نیست. یکی از پدیده‌های بسیار شاخص آنست که حیوانات اجتماعی، هر چه در گروه و توده بزرگتری وحدت یافته باشند، غرایز اجتماعی قویتری دارند. این یک پدیده شناخته شده است که، به عنوان مثال، فضایی که در یک گردهمایی با تعداد بسیار زیاد شرکت‌کننده احساس می‌شود با جلسه‌ای که تعداد معدودی در آن شرکت کنند بسیار متفاوت است، یا این که زیاد بودن جمعیت، به خودی خود، باعث تهییج سخنران نیز می‌شود. انسانها در جمع نه تنها شجاعت‌تر هستند - که می‌توان آنرا، با توجه به احساس پشتیبانی بیشتری که فرد احساس می‌کند، توضیح داد - بلکه نوع‌دوست‌تر، از خودگذشته تر و پرشور و شوق‌تر می‌شوند. و قطعاً، اگر دوباره خود را تنها حس کنند ترسوتر، خودخواه‌تر، و محتاط تر خواهند بود. این امر نه فقط در مورد انسان، بلکه در مورد حیوانات اجتماعی نیز صادق است. اسپیناز (Espinaz) در کتاب خود راجع به "جوامع حیوانی" گفته‌ای از فورل (Forel) را چنین نقل می‌کند: "شجاعت هر مورچه، رابطه مستقیم با تعداد همراهان دارد، و بر عکس هر چه از همراهانش جدا بماند این شجاعت کاهش می‌یابد. مورچه‌ای که در لانه‌ای با جمعیت زیاد زندگی می‌کند شجاعت‌تر از مورچه‌ای است که، با همه مشخصات مساوی با مورچه اول، در لانه‌ای با جمعیت کمتر زندگی می‌کند. مورچه کارگری که وقتی در بین همراهانش است شجاعانه به ده بار مرگ نیز تن می‌دهد، اگر در بیست قدمی لانه‌اش تنها باشد، به طور خارق‌العاده‌ای ترسو

شده، سعی در پرهیز از هر خطری دارد، و از مقابل مورچه‌ای ضعیفتر از خود نیز می‌گریزد. "احساس اجتماعی قویتر ضرورتاً با قوه شناسایی برتر همراه نیست. به طور کلی هر غریزه‌ای گرایش به برهم زدن قطعیت شناخت از جهان خارج را دارد. به آسانی آنچه را که آرزو دارد اعتقاد می‌پندارد، و اغلب آنچه را که از آن ترس دارد، بزرگ می‌نماید. غرایز طوری عمل می‌کنند که خیلی چیزها مهم، بزرگ و نزدیک به نظر آید و بقیه چیزها بی‌اهمیت و غیرقابل توجه. معروف است که غریزه جنسی خیلی از حیوانات را به طور دوره‌ای کر و کور می‌کند. غرایز اجتماعی که به این صورت حاد و شدید عمل نمی‌کند، قوه شناسایی را کمتر دچار اختلال می‌کند، ولی در شرایط خاصی ممکن است در روی این قوه تأثیرات عظیمی نیز داشته باشد. مثلاً دقت کنیم به اثرات نظم و وفاداری در گوسفندانی که کورکورانه به دنبال راهنمای خود به هر سمتی که او می‌خواهد، می‌روند.

قانون اخلاق، مثل هر غریزه دیگری، ممکن است شناخت ما را قلب کند. این قانون نه محصول وارستگی است و نه وارستگی ایجاد می‌کند. والاترین و الهی‌ترین احساسهای ما از همان خمیرمایه‌ای است که به عنوان پست‌ترین و اهریمنی‌ترین چیزهای ما در نظر گرفته می‌شود. قانون اخلاق همان ماهیتی را دارد که غریزه جنسی. چیزی مضحکتر از آن نیست که یکی را به عرش اعلا رسانیده و دیگری (غریزه جنسی) را بی ارزش و پست دانسته، نفی کنیم. و به همان میزان هم اشتباه است اگر معتقد باشیم که انسان می‌تواند و باید همه غرایزش را، بدون محدودیت، دنبال کند، و که همه آنها به یکسان خوب است. این امر فقط تا آنجا درست است که هیچک نفی کردنی نیست. ولی این گفته به این معنی نیست که در بسیاری از موارد، غرایز تبدیل به مانعی نمی‌شود. به سادگی غیرممکن است که انسان بتواند بدون هیچ محدودیتی همه غرایزش را دنبال کند، زیرا خود این غرایز، به طور متقابل همدیگر را محدود می‌کنند. این که کدام غریزه، در یک مقطع معین ارجحیت می‌یابد و این ارجحیت چه عواقب یا نتایجی برای فرد و جامعه در پی دارد، منوط به شرایط بسیار متعددی است، و در این مورد نه فلسفه اخلاق مبتنی بر سعادت فردی و نه قانون اخلاقی خارج از زمان و مکان نمی‌تواند کمکی بکند.

وقتی قانون اخلاق به عنوان یک غریزه اجتماعی شناخته شد که مثل همه غرایز دیگر ما از مبارزه برای بقاء نشأت گرفت و جهان ماورای محسوس پایه مستحکمی را در تفکر انسان از دست داد. ساده‌انگاران معتقد به چند خدایی قبلاً توسط فلسفه طبیعت خلع سلاح شده بودند. با اینهمه، و اگر علیرغم این امر، فلسفه تازه‌ای به وجود آمد که نه تنها ایمان به خدا و دنیای ماورای محسوس را بیدار کرد، بلکه آنرا محکمتر و پیچیده‌تر بیان کرد؛ چنان که در دوران باستان افلاطون و در شروع انقلاب فرانسه، این کار را کردند، علت را بایستی در قانون اخلاق جستجو کرد، و برای حل آن، نه اشتقاق آن از طلب راحت و لذت و نه "حس اخلاقی"، کافی نیست. یگانه توضیح علی "طبیعی" که به نظر ممکن می‌رسد، اینست که فقط داروینسیم توانست به تقسیم انسان به دو بخش، یکی طبیعی حیوانی، و دیگری ماورای طبیعی ملکوتی، پایان بخشد.

با اینهمه، هنوز مسئله فلسفه اخلاق به طور کامل حل نشده است. اگرچه انگیزه اخلاقی، وظیفه و وجدان، همچنان که انواع اصلی فضیلت، می‌تواند با حرکت از غرایز اجتماعی توضیح داده شود، ولی چنین غرایزی برای توضیح ایده‌آل اخلاقی کافی نیست. از آرمانهای اخلاقی در جهان حیوانی کوچکترین ردی نمی‌توان یافت. تنها انسان است که می‌تواند آرمانهایی برای خود تعیین کرده و آنها را پیگیری کند. این آرمانها از کجا می‌آید؟ شاید اینها برای نوع انسان، از زمان به وجود آمدنش، همچون فرمانهای غیرقابل تخطی طبیعت و یک خرد ابدی تعیین شده، همچون احکامی که توسط انسان به وجود نیامده است بلکه همچون قدرتی بر او اعمال شده و غایتی را که انسان دارد و بایستی دائماً به آن نزدیک شود به او نشان می‌دهد؟ در واقع بنیاد برداشت تمامی متفکران خدانشناس و خدانشناس، ماتریالیست و ایده‌آلیست، قرن هجدهم چنین بود. اینچنین درکی حتی در زبان خشک‌ترین ماتریالیسم نیز گرایش به پیشفرض وجود نوعی ماورای طبیعت را جای داده بود، که در واقع دیگر هیچ ربطی به طبیعت نداشت، ولی بارش را بر دوش اجتماع انسانی می‌گذارد. نظریه تکامل، که اشتقاق انسان از جهان حیوانی را پذیرفته بود این نوع ایده‌آلیسم ماتریالیستها را به طور کامل بیهوده اعلام کرد.

با اینهمه، پیش از آن که داروین نظریهٔ انقلابی خود را انتشار دهد، نظریه‌ای که اسرار آرمان اخلاقی را نیز برملا می‌کرد، زاده شده بود: نظریهٔ انگلس و مارکس.

فلسفه اخلاق مارکسیسم

۱- ریشه‌های درک ماتریالیستی از تاریخ

پس از انقلاب فرانسه، رشد سریع علوم طبیعی، رابطه ویژه‌ای با رشد سرمایه‌داری داشت. صنایع بزرگ کاپیتالیستی هرروز بیشتر بر پایه کاربردهای علوم طبیعی بنیان می‌گرفت، و ازینرو دارای انگیزه کافی برای تقویت وسایل و نیروی انسانی لازم برای پیشرفت این علوم بود. ولی تکنیک جدید نه تنها موضوعات تازه برای کار، بلکه وسایل و روشهای تازه‌ای نیز در اختیار علوم طبیعی قرار داد. حمل و نقل بین‌المللی نیز جابجائی مواد را در مقادیر زیاد ممکن ساخت. به این ترتیب علوم طبیعی نیرو و وسایل لازم برای تحمیل پیروزمندانه اصل تکامل را پیدا کرد. ولی انقلاب فرانسه، بیش از علوم طبیعی، نشانگر دورانی نو برای علوم اجتماعی، یا به تعبیری، علوم مربوط به اجتماع نیز بود. در واقع در علوم طبیعی اصل تکامل از مدتها پیش برای بسیاری از متفکران

جا افتاده بود. در حالی که در مورد علوم اجتماعی، پیش از انقلاب فرانسه، آثار بسیار کمی می‌توان یافت، و تنها از دوران انقلاب است که این علوم رشد کرد و توسعه یافت. علوم اجتماعی (روانی انسانی) - فلسفه، حقوق، تاریخ، اقتصاد سیاسی - پیش از انقلاب، برای بورژوازی در حال رشد، قبل از هر چیز، ابزار مبارزه علیه نیروهای سیاسی و اجتماعی حاکم بود که ریشه در گذشته داشت و در مقابل بورژوازی مقاومت می‌کرد. بی اعتبار کردن گذشته و تحمیل هدفهای بورژوازی به عنوان مسایل جدید و آنچه بایستی در آینده تحقق یابد، به مثابه تنها امر عقلانی و درست، وظیفه اصلی این علوم بود.

پس از انقلاب، تمام اینها تغییر کرد. این انقلاب تمام آنچه را که بورژوازی به آن احتیاج داشت، به بهترین وجه تأمین کرده بود. اما در ضمن، آن نیروهای اجتماعی را نیز که تمایل داشتند بیشتر جلو رفته و بیش از آنچه انقلاب به آنها داده بود می‌طلبیدند، آشکار کرد. این نیروها، کم‌کم خطرناکتر از پس مانده‌های قدرتهای کهنه شکست خورده به نظر می‌آمدند. تقابل بورژوازی با این نیروهای نوین، به ذکاوت سیاسی نیاز داشت. و ازینرو قضاوت بورژوازی نسبت به گذشته نیز می‌بایست به محدوده قابل تحمیل تعدیل می‌شد.

از سوی دیگر، این انقلاب سرخوردگی عظیمی نیز برای آرمان‌گرایان به همراه داشت. هرچند دست‌آوردهای این انقلاب برای بورژوازی عظیم بود، ولی نسبت به انتظاراتی که از آن می‌رفت بسیار عقب ماند؛ انتظاراتی مثل: جامعه هماهنگ از نظر "اخلاقی"، رفاه و خوشبختی عمومی، که بایستی با واژگونی وضعیت کهنه همراه می‌بود. آنقدر وضعیت موجود ناراضی‌کننده بود و آنقدر خاطرات گذشته نزدیک، که وضعیت حال را ایجاد کرده بود؛ وحشتناک بود، دیگر امید به چیزی نو ممکن نبود. این خود باعث شد گذشته دور تغییر منظر پیدا کند؛ در هنر، چنان که همه می‌دانند، این وضعیت رومانتیسم را به وجود آورد و جریانی مشابه نیز در علوم اجتماعی ایجاد شد. در این علوم تحقیق روی گذشته، نه برای محکوم کردن آن بلکه برای توجیه آن، نه برای شناختن آن به عنوان بیخردی، بلکه برای قبول معقولیت آن، گسترش یافت.

ولی انقلاب آنچنان رادیکال حرکت کرده بود، که دیگر امکان نداشت بتوان به بازسازی وضعیت گذشته فکر کرد. اگر گذشته معقول بود، لازم می‌آمد انقلاب امری نامعقول شناخته شود، که غیرممکن بود. آنچه از نظر اجتماعی معقول است، باید به شیوه‌ای فروریزد که به نظر غیرقابل تغییر آید. به این ترتیب مفهوم رشد اجتماعی به وجود آمد.

این مفهوم به ویژه برای مطالعه دوران باستان آلمان کارآیی داشت. در آلمان روندی که توضیح دادیم به وجهی چشمگیر انجام شد. ذهنیت انقلابی چندان عمیق نبود، و ریشه‌های محکمی، آنطور که در فرانسه داشت به وجود نیاورده بود. انقلاب تأثیرات بنیادی نداشت و نیروها و مفاهیم گذشته را چندان به لرزه نینداخت، و در نهایت نیز بیشتر همچون عاملی مخرب تجلی داشت، تا آزادیبخش. ولی مطالعه دوران کهن آلمان با تحقیق در دورانهای مشابه آن همراه شد.

در آمریکا، جامعه جوان ایالات متحد، در آغاز قرن نوزدهم چنان پیش رفت که توانست روشنفکران خاص خود را، همراه با ادبیات و علوم آمریکایی بوجود آورد. آنچه به طور اخص آمریکا را از اروپا متمایز می‌کرد، همزیستی نزدیک تمدن سرمایه‌داری سفیدپوستان با بربریت سرخپوستان بود. این موضوع به طور خاصی توجه ادبیات و علوم را به خود جلب کرد و کمی پس از رومان‌تیسیم آلمان، رمان‌نویسی آمریکائی درباره سرخپوستان به وجود آمد و، بلافاصله پس از مکتب تاریخی حقوق مدنی، در آلمان بررسی افسانه‌ها و داستانهای حماسی قدیمی و زبانشناسی تطبیقی پا گرفت، و در آمریکا تحقیقات علمی روی جامعه و زبان سرخپوستان آغاز شد.

قبل از آن، از زمانی که انگلیسیها در هند شرقی مستقر شده بودند، امکان، و حتی می‌توان گفت ضرورت تحقیق روی زبان، آداب و قوانین این منطقه به وجود آمد. در آغاز قرن نوزدهم، شناخت سانسکریت، به آلمان نیز رسید و مبانی زبانشناسی تطبیقی را بنا نهاد، که به نوبه خود امکان کشفیات مهمی در رابطه با زندگی مردمان هند و اروپایی در دورانهای اولیه را ممکن ساخت.

تمام اینها اجازه داد که نظریات محققان متمدن در مورد قبایل وحشی مورد توجه قرار گیرد، و یا کشف سلاحها و ابزار قبایل و ملل مضمحل شده به شیوه‌ای متفاوت با گذشته؛ که به نظر می‌آمد تنها از روی کنجکاوی انجام می‌شد، مورد بررسی قرار گرفت. این کشفیات اکنون به عنوان مواد و عناصر و پاره‌های کشف شده از زنجیره رشد اجتماعی، برای حرکت و بازشناسی و رفع نقایص و کمبودها، به کار گرفته می‌شد.

ولی در تمام این تحقیقات تاریخی، موضوعی که تا آن زمان در تاریخ‌نگاری نقش غالب را داشت غایب بود: فرد انسانی متشخص. در منابع مدون و آنچه که قبلاً به طور انحصاری منبع شناخت تاریخ انسانی بود، فقط و فقط موارد استثنایی ثبت شده بود، زیرا به نظر می‌رسد تنها چیزی بوده که ارزش ثبت شدن توسط وقایع نگار آن دوران را داشته است. هرگز به فکر آن وقایع‌نگار نمی‌رسید که وقت خود را صرف نوشتن امور روزمره؛ آنچه که همه می‌دانستند، بکنند! ولی مردان خارق‌العاده، پدیده‌های استثنایی، مثل جنگ یا انقلاب، تنها چیزهایی بود که ارزش ثبت و انتقال به نسل‌های بعد را داشت. حتی برای تاریخ‌نگاری سنتی نیز، که کاری نمی‌کرد جز بازنویسی کم و بیش انتقادی آنچه به جا مانده بود، مردان بزرگ موتور تاریخ بودند؛ در دوران فئودالیسم، شاهان، فرماندهان، بنیانگذاران مذاهب و کشیشان عالیمقام، این بزرگان را تشکیل می‌دادند. اما در قرن هجدهم، روشنفکران بورژوازی دقیقاً همین عناصر را به عنوان منشاء همه بدبختیها و زشتیهای دنیا معرفی کرده، و در عوض فلاسفه را، به عنوان قانونگذاران و استادان، به مثابه تنها عاملان واقعی پیشرفت، ارج می‌نهادند. ولی هر پیشرفتی یک امر صرفاً بیرونی، یک تبدیل ساده رسوم و سنتها به نظر می‌آمد. دورانی که منابع تاریخ‌نگاری غنی‌تر بود، دوران پیروزی یونانیان بر ایرانیان، به عنوان اوج رشد اجتماعی معنی می‌شد. از آن زمان جوامع سرزمینهای مدیترانه‌ای رو به قهقرا رفت تا دوران هجوم بربرها. پس از آن ملل اروپایی به طور بطئی از نقطه نظر اجتماعی رشد می‌کردند و حتی در قرن هجدهم نیز نتوانسته بودند از سطح دوران کلاسیک باستان چندان پیشتر روند، زیرا آن دوران از بسیاری نقطه نظرات سیاسی، فلسفی و به ویژه هنری هنوز به عنوان الگو مورد توجه قرار می‌گرفت. بدینسان، تمام تاریخ همچون زیر و رو شدن ساده

و تکرار مکررات دیده می‌شد، و از آنجا که هر فردی می‌توانست همیشه هدفیابی در ورای آنچه به آن می‌رسید داشته باشد، پس برحسب قاعده با "شکست مواجه می‌شد". این تکرار مکررات مثل یک کمدی - تراژدی بیرحم پنداشته می‌شد، که در آن افراد برتر و قویتر محکوم به قبول اجرای نقش آدمهای ضعیف و بدبخت باشند.

بررسی تاریخ دوران بدوی، به گونه‌ای کاملاً متفاوت درک شد. در باستانشناسی، همچنان که در یکایک رشته‌های تخصصی آن؛ تاریخ حقوق مدنی، زبانشناسی تطبیقی، و نژادشناسی، در مدارک و شواهدی که به دست می‌آمد، نه آنچه که استثنایی و فردی باشد، بلکه آنچه که روزمره و عادت است مورد توجه قرار می‌گرفت و درست در بررسی همین معمولیها و روزمرگیها، شناخت دوران ماقبل تاریخ توانست رشد کند. و، هر چقدر بیشتر این مدارک افزایش می‌یافت و بیشتر می‌توانست چیزهای مشابه را مقایسه کند، به همان اندازه بیشتر عیان می‌شد که این تکامل اتفاقی نبوده، بلکه از قوانین مشخصی تبعیت می‌کند. ولی مصالح قابل حصول، از یکسو از تکنیک تشکیل می‌شود و از سوی دیگر از حقوق و اخلاقیات و مذهب. تطبیق آنها با قوانین معنی دیگری ندارد جز آن که رابطه‌ای علی، بدون کمک حوادث و افراد استثنایی، مابین تکنیک و مفاهیم قضائی، اخلاقی و مذهبی، برقرار شود.

این رابطه، همزمان، از زاویه دید دیگری نیز کشف شد؛ از طریق مطالعات آماری.

تا زمانی که شهر - دولت مهمترین نهاد اقتصادی را تشکیل می‌داد، نیازی به آمار وجود نداشت. در شهر - دولت، روابط به سادگی قابل کنترل بود. حتی وقتی آمار شکل گرفت، آن هم هنوز نمی‌توانست بینش علمی ارائه دهد، زیرا در به کارگیری ارقام نیز کمتر به تطابق امور با قانون توجه می‌شد. این جریان، زمانی، به ناگزیر، دگرگون شد که شیوه تولید سرمایه‌داری، دولتهای مدرن را ایجاد کرد. این دولتها، برعکس قدیمیها، از نمایندگان شهر - دولت و ایالتها تشکیل نمی‌شد، بلکه پیکری بود واحد، با عملکردهای مهم اقتصادی. علاوه بر آن، شیوه تولید سرمایه‌داری، دولت را نه تنها در بازار داخلی بلکه در بازار بین‌المللی نیز توسعه داد. این امر روابطی بسیار پیچیده و متعدد ایجاد کرد، که بدون کمک آمار قابل کنترل و هدایت نبود. آمار برای پاسخ به نیازهای عملی،

مثل دریافت مالیات، سربازگیری، سازمان گمرکی و در نهایت شرکتهای بیمه ایجاد شد، ولی هر روز حوزه‌های گسترده‌تری را در بر گرفت، و در نهایت مواد و مصالح قابل بررسی بسیاری ارائه داد و از آنها قوانینی استخراج شد و در نتیجه، می‌بایستی کسانی روی این مواد و مصالح کار می‌کردند. در انگلیس، در اواخر قرن هفدهم پتی (Petty) نوعی "حساب سیاسی" ابداع کرد که در آن هنوز قضاوت‌های ارزشی اهمیت زیادی داشت. در آغاز قرن نوزدهم، روشهای آمارگیری چنان تکامل یافته و دقیق، و حوزه‌های کاربردی چنان وسعت یافته بود که قادر بود، با اطمینان زیاد، آنچه را در عملکرد توده‌های بزرگ انسانی با قوانین مطابقت داشت، کشف کند. یک دانشمند بلژیکی به نام کوئتلت (Quetelet) در حدود سال ۱۸۳۰ سعی کرد از این طریق نوعی فیزیولوژی برای جامعه انسانی بیابد.

در تحولات عملکردهای انسانی همیشه، تحولات مادی و به ویژه اقتصادی به عنوان عامل تعیین‌کننده، محسوب می‌شود. مثلاً این که افزایش یا کاهش جرائم و جنایات، خودکشیها، یا ازدواجها بستگی به افزایش یا کاهش قیمت غلات دارد. البته نه این که انگیزه‌های اقتصادی به تنهایی علت موفق بودن ازدواجهاست. هیچکس نمی‌خواهد غریزه جنسی را همچون انگیزه‌های اقتصادی تشریح کند، اما تغییر نمودار ازدواجها، در هر سال، با تغییرات اقتصادی تغییر می‌کند.

در جوار همه این علوم جدید، باید گفت که بخشی از تاریخ‌نگاری نیز ویژگی خود را تغییر داد. انقلاب فرانسه چنان خود را به عنوان یک مبارزه طبقاتی معرفی کرد که نه تنها تاریخ‌نویسان مجبور به قبول این واقعیت شدند، بلکه برای بخشی از آنها انگیزه‌های شد که در بررسی سایر دورانهای تاریخی نیز، عملکرد مبارزات طبقاتی را در نظر گرفته و از این طریق نیروهای محرک اجتماعی را کشف کنند. از طرفی، از آنجا که طبقات نیز، به نوبه خود، محصول ساختار اقتصادی جامعه است، بنابراین تضادها و در نتیجه مبارزه طبقاتی به وجود می‌آید. آنچه که اعضای هر طبقه را همبسته کرده و بین طبقات مختلف تضاد ایجاد می‌کند، منافع طبقاتی خاص است. نوع تازه‌ای از منافع که

هیچیک از اخلاق‌گرایان قرن هجدهم - حتی بدون توجه به این که به کدام جریان اجتماعی تعلق داشته باشد - نمی‌توانست از آن کوچکترین تصویری داشته باشد.

باتمام این کشفیات و پیشرفته‌ها، که یقیناً اغلب ناقص، و ناروشن ارائه می‌شد، داده‌های دهه ۱۸۴۰-۵۰ بود که همه عناصر اساسی برای درک ماتریالیستی تاریخ را فراهم کرد. کاری که می‌بایست انجام می‌شد تحت کنترل درآوردن و وحدت بخشیدن به این داده‌ها در یک شکل‌بندی واحد بود. کاری که، چنان که همه می‌دانند، توسط انگلس و مارکس تحقق یافت.

فقط متفکرانی عمیق چون ایشان می‌توانستند چنین امری را به انجام رسانند. در این بُعد، سخن از کار شخصی آنها مطرح است. اما از هیچ انگلس و مارکسی نیز، در قرن هجدهم، پیش از آن که در همه علوم جدید، کمیتی کافی از نتایج تازه به دست آمده باشد، چنین کاری ساخته نبود. از سوی دیگر، مردانی چون هلوتیوس (Helvétius) یا کانت نیز اگر در دوران خود پیش‌زمینه‌های علمی لازم را در اختیار داشتند، ممکن بود بتوانند مفهوم ماتریالیستی تاریخ را کشف کنند. و بالاخره، انگلس و مارکس نیز، علیرغم همه نبوغ و این که با علوم جدید زمینه کارشان فراهم شده بود؛ و با توجه به دورانی که در آن می‌زیستند، اگر از نقطه نظر پرولتاریایی به مسئله برخورد نمی‌کردند یا به عبارتی اگر سوسیالیست نمی‌بودند، ممکن نبود بتوانند مفهوم ماتریالیستی تاریخ را کشف کنند. زیرا این امر برای کشف چنین مفهومی از تاریخ ضرورت مطلق داشت. به این دلیل مفهوم ماتریالیستی تاریخ یک فلسفه پرولتری است و مفهوم مخالف آن فلسفه بورژوازی. تثبیت ایده تکامل در علوم اجتماعی در دورانی ارتجاعی به وجود آمد، دورانی که، روند رشد بیشتر اجتماعی در دستور روز نبود، و با این کشف، رشد و تکامل پیشین را توضیح داده، و به معنی خاصی آنرا توجیه می‌کردند، حتی گاه این ایده برای تأویل گذشته نیز به کار گرفته می‌شد. در دهه‌های اول قرن نوزدهم، همچنان که در رومان‌تیسیم؛ در مکتب تاریخی حقوق مدنی نیز، در تمام مطالعات مربوط به ماقبل تاریخ، و حتی در سانسکریت‌شناسی - مثلاً بودائیسم شوپنهاور - یک فضای ارتجاعی حاکم بود. همین امر در مورد آن فلسفه‌ای نیز صادق است که نظریه تکامل این دوران را در مرکزیت بینش

خود قرار داده بود: فلسفه هگلی. این دستگاه فلسفی نیز فقط به ارج‌گذاری رشد گذشته می‌پرداخت، و نتیجه‌گیری نهایی‌اش نظام سلطنتی در سایه خداوند بود. به عنوان یک فلسفه ارتجاعی، این فلسفه رشد نیز می‌بایست به طور ضروری یک فلسفه ایده‌آلیستی باشد، هرچند زمان حال، یعنی واقعیت، تناقضی بسیار بزرگ با گرایشهای ارتجاعی آن داشت.

وقتی واقعیت روز یا به عبارتی جامعه سرمایه‌داری، به جایی رسید که خود را، در مقابل این گرایش‌ها، به واقع تثبیت کند، فلسفه ایده‌آلیستی تکامل تبدیل به ناممکن شد. این فلسفه توسط ماتریالیسمی کمابیش گسترده پشت سر گذاشته شد؛ ولی فقط از زاویه دید پرولتاریایی امکان داشت تفکر رشد اجتماعی را به شیوه‌ای ماتریالیستی معنی کرد، به این معنی که در "زمان حال" آن رشد اجتماعی را که منطبق با قوانین طبیعی ضروری در حال شدن بود، باز شناخت. بورژوازی می‌بایستی به طور ضروری فکر هرگونه توسعه و رشد اجتماعی تازه را رد کرده و هر نوع فلسفه تکامل‌گرایی را که بخواهد تحقیق در تکامل دورانهای گذشته را نه فقط برای فهم آن، بلکه برای شناخت گرایشها و جهتگیری برای ایجاد اجتماعی نوین در آینده، به کار گیرد، نفی می‌کرد و از تبدیل آن به سلاحی برای مبارزات زمان حال، که خود در خدمت آماده‌سازی جامعه برای استقرار شکل اجتماعی آینده باشد، جلوگیری می‌کرد.

به محض آن که دوران عکس‌العمل روانی بعد از انقلاب بزرگ، پشت سر گذاشته شد، بورژوازی توان و وجدان طبقاتی خود را بازیافت و با گذاشتن نقطه پایانی بر هر نوع رومان‌تیسیم هنری و فلسفی، ماتریالیسم را عنوان کرد، هر چند که توان گذار به ماتریالیسم تاریخی را نداشت. ماتریالیسم تاریخی ریشه در شرایط دوران داشت، و درست به همین دلیل نمی‌توانست فلسفه‌ای جز فلسفه پرولتاریا باشد، و درست به همین دلیل نیز از طرف علوم، تا آنجا که زیر نفوذ بورژوازی بود، طرد شد، طوری که حتی آلبرت لانژ (Albert Lange) مؤلف سوسیالیست "تاریخ ماتریالیسم" مارکس را فقط به عنوان اقتصاددان معرفی کرد و نه به عنوان فیلسوف.

اصل تکامل، که به طور عام مورد پذیرش علوم طبیعی بود هر چند برای برخی رشته های خاص علوم اجتماعی نیز بارآور بود، ولی برای این علوم به طور کلی، از آنجا که علوم تحت نفوذ بورژوازی بودند، به صورت کلام بیجانی باقی ماند. از طرفی بورژوازی پس از هگل، نمی‌توانست پا فراتر از فلسفه وی بگذارد و در نتیجه در ماتریالیسمی سقوط کرد که حتی از ماتریالیسم قرن هجدهم نیز محدودتر بود، زیرا مطیع علوم طبیعی و فاقد هرگونه نظریه خاص راجع به اجتماع بود. هنگامی که این ماتریالیسم محدود دیگر خریداری نداشت، بورژوازی به کانت‌گرایی قدیمی بازگشت، آنرا از تمامی کمبودهایی که توسط علوم طبیعی پیدا شده بود تصفیه کرد به جز فلسفه اخلاق، زیرا سنگری بود که اکنون بایستی آنرا در مقابل نظریه ماتریالیستی رشد اجتماعی بر پا و حفظ می‌کرد.

در علوم اقتصادی، بورژوازی بین یک مفهوم تاریخی که علیرغم مشاهده رشد اجتماعی، قوانین ضروری چنین رشدی را انکار می‌کند، و مفهومی دیگر، که قوانین ضروری اجتماعی را قبول می‌کند ولی تکامل اجتماعی را انکار کرده و اعتقاد دارد که تمامی مقولات اقتصادی جامعه مدرن را می‌توان در روانشناسی انسان بدوی منفرد نیز جستجو کرد، نوسان می‌کند. این درک با مفهومی دیگر همراه است که وابسته به علوم طبیعی بوده و می‌خواهد قوانین اجتماعی را به قوانین زیست‌شناسی (بیولوژیکی) تنزل دهد، به عبارت دیگر آنرا با قوانین ارگانسیمهای گیاهی و حیوانی یکی بداند. و به این ترتیب، در نهایت، تمام قوانین ویژه رشد اجتماعی را منکر شود.

از زمانی که بورژوازی محافظه‌کار شد، تثبیت و گسترش نظریه ماتریالیستی رشد اجتماعی، تنها از دید پروولتری امکان‌پذیر است. این واقعیت است که ماتریالیسم دیالکتیک جدید، ماتریالیسم از نوعی خاص، و به طور اصولی با ماتریالیسم مربوط به علوم طبیعی متفاوت است. یکی از مدافعین این ماتریالیسم آرزو می‌کرد که کلمه ماتریالیسم با کلمه دیگری جایگزین شود، تا این سوءتفاهم به وجود نیاید.

ولی مارکس و انگلس در حفظ کلمه ماتریالیسم مُصر بودند و به همین دلیل هم حاضر نشدند "بیانیه حزب کمونیست" (Manifesto del Partito Comunista) خود را

"بیانیه سوسیالیسم" (Manifesto dei Socialisti) بنامند. کلمه سوسیالیسم امروزه کالای هفت رنگی را در خود پنهان می‌دارد که همه انواع سوسیالیسم مسیحی و سوسیالیسم ملی را نیز در برمی‌گیرد؛ ولی کلمه کمونیسم به طور اجتناب‌ناپذیر و روشنی هدف پرولتاریا را، که از طریق نبرد انقلابی برای پیروزی خود مبارزه می‌کند، تعریف و تعیین می‌کند. به همین ترتیب است که با تعریف ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان "وحدت آئینی" یا "نقدگرایی" یا "واقع‌گرایی"، هر نوع تضاد با دنیای بورژوازی ناپدید می‌شود.

در حالی که کلمه ماتریالیسم همیشه، از زمانی که مسیحیت به صورت دین حاکم درآمد، به معنی فلسفه مبارزه علیه قدرتهای حاکم بوده است. به همین دلیل هم نزد بورژوازی بی اعتبار شده، و درست به همین دلیل ما، حاملان فلسفه پرولتری در تکامل مکررش، دلیل کافی برای مُصر بودن در استفاده از این نام را برای فلسفه خود داریم، نامی که می‌توان آنرا به شیوه‌ای محکم و مستدل تبیین کرد.

درک و مفهومی از فلسفه اخلاق که ازین فلسفه نشأت می‌گیرد، می‌تواند به مثابه فلسفه اخلاق ماتریالیستی معرفی شود.

۲ - ارگانیزم جامعه انسانی

الف - رشد تکنیک

حالا، انسان را در موقعیتی که در فصل پیش رها کردیم، یعنی در مرز جدایی از حیوانات دیگر، از نقطه نظر درک ماتریالیستی تاریخ، مورد نظر قرار دهیم.

چه چیز انسان را نسبت به حیوانات، در موضع برتری قرار می‌دهد؟ بین انسان و حیوان، از همه نظر، فقط تفاوت‌های تدریجی وجود دارد، یا یک تفاوت اساسی نیز موجود است؟ انسان اساساً نه به مثابه موجود متفکر و نه به عنوان موجود اخلاقی، با حیوان متفاوت نیست. اما شاید تفاوت اساسی در این واقعیت نهفته است که انسان تولید می‌کند، به بیان دیگر موادی را که در طبیعت می‌یابد، با تغییر شکل و جابجایی، با هدفهای خود

منطبق می‌کند؟ ولی حتی این فعالیت نیز در دنیای حیوانات، در برخی از انواع، یافت می‌شود. در بسیاری از حشرات؛ نظیر زنبور، مورچه، در حیوانات خونگرم، و حتی در برخی ماهیها، انواعی از فعالیت تولیدی، مثل تولید محلهایی برای تخم‌گذاری و زیست، لانه و گُنام و غیره، دیده می‌شود. هر چند بسیاری از این فعالیتها می‌تواند نتیجهٔ غریز و امری ارثی باشد، ولی اغلب چنان ماهرانه با شرایط متفاوت منطبق می‌شود که به نظر می‌رسد شعور و شناخت روابط علی نیز در آن نقش داشته باشد.

یا شاید استفاده از ابزار است که انسان را از حیوان برتر می‌کند؟ خیر. این هم نیست. در میان میمونها اقلماً اولین مراحل استفاده از ابزار، استفاده از شاخه‌های درختان برای دفاع، استفاده از سنگ برای شکستن گردو، و نظایر آن دیده می‌شود. هوشمندی، و تکامل پاها و دستها، میمونها را قادر به انجام این امور می‌سازد.

بنابراین نه تولید وسایل مصرفی و نه استفاده از ابزار، وجه تمایز انسان از حیوان نیست. خصوصیت انحصاری انسان، فقط ساختن ابزارهایی است که برای تولید، دفاع و حمله به کار می‌رود. حیوان، در بهترین حالت می‌تواند ابزاری را در طبیعت بیابد ولی در حدی نیست که بتواند آنرا ابداع کند. وی می‌تواند چیزهایی برای استفادهٔ بلافصل خود تولید کند، محل زیست بسازد، یا ذخیرهٔ غذایی جمع‌آوری کند، ولی قادر نیست فکر تولید چیزهایی را بکند که به کار مصرف آنی او نمی‌خورد، حیوان فقط می‌تواند وسایل مصرفی آنی خود را در نظر آورد.

با ساختن وسایل و ابزار تولید است که گذار انسان - حیوان به انسان شروع شد. با این گام انسان خود را از بقیهٔ دنیای حیوانی جدا کرد تا دنیای خود را بنیان نهد، دنیایی با نوعی خاص از رشد و توسعه، که برای بقیهٔ طبیعت ناشناخته است، و، بی آن که در طبیعت چیزی قابل قیاس با آن موجود باشد.

تا وقتی حیوان با استفاه از اندامهایی که طبیعت به او ارزانی داشته، تولید می‌کند و یا فقط از وسایلی که طبیعت در اختیارش گذاشته استفاده می‌کند، نمی‌تواند از آنچه طبیعت در اختیارش گذارده جلوتر برود. تکامل او به چگونگی تکامل ارگانیسم، تغییرات اندامهایش و از جمله مغزش بستگی دارد: فرآیندی کُند و ناآگاهانه، که حاصل مبارزه

برای بقاست، و حیوان به هیچ ترتیب نمی‌تواند آنرا با فعالیت آگاهانه خود تشدید یا تسریع کند.

در عوض، اختراع و تولید ابزار، در وسیعترین مفهوم کلمه، به معنی آنست که انسان، آگاهانه و هدفمند، اندامهای تازه‌ای برای خود ایجاد کرده، و یا اندامهای طبیعی خود را تقویت می‌کند، بدین ترتیب می‌تواند همان چیزهایی را که این اندامها تولید می‌کرد، آسانتر و بهتر تولید کند، و به این ترتیب نتایجی را به دست آورد که پیش از آن کاملاً غیرممکن بود. اما انسان فقط حیوانی با هوش بیشتر و صاحب دو دست - پیشفرض لازم برای استفاده از ابزار - نیست، بلکه بایستی از ابتدا حیوانی اجتماعی بوده باشد، اختراع و تولید ابزار توسط یک فرد به ویژه مستعد و نابغه - یک مارکس یا یک کانت یا یک ارسطو که روی شاخه‌های درختان یک جنگل بکر استوایی زندگی می‌کرد - نمی‌بایستی با مرگ فرد او ناپدید شده باشد. بلکه گروهی که فرد به آن تعلق داشته، اختراع او را گرفته، رشد و توسعه داده، و آنرا تبدیل به وسیله‌ای برای کسب موقعیتی ممتاز در مبارزه برای بقا می‌کند. و به این ترتیب نسلهای بعدی و شاخه‌های مشتق از آن بهتر از بقیه گروههای دیگر همان نوع شکوفایی می‌یابند. همه توان و ظرفیت فکری موجود در گروه از آن لحظه به بعد صرف تکمیل و تدقیق آن اکتشافات و اختراعات شده و یا اکتشافات و اختراعات جدیدی انجام می‌دهند.

اگر درجه خاصی از هوشمندی و تکامل دستها، پیشفرضهای لازم برای اختراع و تولید ابزار بود، خصلت اجتماعی انسان پیشفرض ضروری برای ازدیاد اکتشافات جدید و تکمیل و گسترش اکتشافات قبلی، و بدینسان رشد مداوم تکنیک بوده است. روند کند و ناآگاهانه و نامحسوس رشد ارگانیسمها در مبارزه برای بقا، چیزی که بر تمامی بقیه دنیای ارگانیسم حاکم است، از آن لحظه به طور فزاینده تسلیم تغییر و تبدیل، تطابق و تکمیل آگاهانه اندامها شد، تسلیم تکاملی که هر چند در آغاز - البته با مقیاسهای جدید - بسیار کند و نامحسوس بود ولی با اینهمه با شتابی بسیار بیشتر از انتخاب طبیعی، پیش می‌رفت. از آن هنگام به بعد تکنیک پایه و مبنای تمامی رشد انسان را تشکیل می‌دهد.

برین اساس، و نه هیچگونه جرقه الهی ویژه‌ای، است که تمام آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌کند، پایه‌گذاری شد.

هر گامی در مسیر رشد تکنیک، قدمی است آگاهانه و انتخابی. هر گام پاسخی است به آرزوی افزایش آگاهانه نیروی انسان در ورای محدوده‌های اعمال شده از سوی طبیعت. ولی هر یک از این پیشرفتهای تکنیکی ضرورتاً با خود اثراتی ناخواسته، به ویژه از سوی ایجادکنندگان این پیشرفتهای، به همراه دارد. اثراتی که آنها حتی توان تصورش را هم نداشتند. اثراتی همچون اثرات انتخاب طبیعی، که می‌توان آنرا تطابق با محیط نامید، ولی محیطی که انسان به دست خود و بطور مصنوعی آنرا ایجاد کرده است. در این تطابق، شعور، شناخت محیط جدید و نیازهای آن، به نوبه خود، عملکردی دارد که رویهمرفته عملکرد یک نیروی محرکه مستقل و با ضابطه نیست.

ب - تکنیک و شیوه زندگی

برای روشن کردن آنچه که گفته شد، سعی می‌کنیم تصور کنیم بر انسان اولیه، در زمانی که اولین ابزار را ساخت، چه گذشت؛ لحظه‌ای که وی با استفاده از سنگ و چوب، که پیش از آن به تنهایی توسط میمونها نیز به کار گرفته می‌شد، توانست چکش، دشنه یا یک نیزه بسازد. طبیعتاً همه اینها فرضی است، زیرا شواهدی از تمامی فرآیندی که انجام شد در دست نداریم. از طرف دیگر این تصویر نه برای اثبات چیزی، بلکه تنها به عنوان روشنگری ذهنی بایستی در نظر گرفته شود. از ساده‌ترین شروع کنیم؛ مثلاً، از تأثیری که صید می‌توانست بر انسان اولیه بگذارد.

به محض آن که انسان اولیه صاحب نیزه شد، به موقعیتی دست یافت که بتواند حیوانات بزرگتری را شکار کند و از آن پس بود که گوشت اهمیت بیشتری در تغذیه او پیدا کرد. ولی اکثر حیوانات بزرگ روی زمین زندگی می‌کردند و نه روی درختان؛ پس، شکار، انسان را نیز از حیطه زندگی اولیه‌اش به روی زمین منتقل کرد. ولی داستان به همینجا خاتمه نیافت. حیواناتی که بهتر می‌شد آنها را شکار کرد، مثل نشخوارکنندگان، به ندرت در جنگلهای بکر یافت می‌شدند، آنها دشتهای وسیع سبز و علفزارها را ترجیح

می‌دادند. هرچه تبدیل انسان به انسان شکارچی منسجم‌تر می‌شد، بیشتر مجبور می‌شد تا از جنگلهای بکر استوایی، که انسان اولیه در آن محصور شده بود، دور شود. این، تشریح، چنان که گفتیم، فقط بر پایه فرضیات استوار است. فرآیند رشد ممکن است برعکس نیز بوده باشد. یعنی همانطور که اختراع ابزار و سلاح می‌تواند انسان را به خروج از جنگل و زیستن در دشتهای باز، با پوشش گیاهی کمتری وادار کرده باشد، علی که انسان را از محل زیست اولیه خود دور کرد نیز می‌تواند او را مجبور به اختراع ابزار و سلاح کرده باشد. فرض کنیم که جمعیت انسانی، بیشتر از آنچه امکانات تغذیه محلی کفاف می‌داد، افزایش یافته باشد، یا یک دوران یخبندان یخهای سلسله جبال آسیای مرکزی را به سمت پائین گسترش داده و ساکنین این دره ها را مجبور به مهاجرت از جنگلهای محل سکونتشان به دشتهای مجاور کرده باشد. یا حتی می‌توان تصور کرد که افزایش خشکسالی و طولانی شدن هوای خشک باعث از بین رفتن جنگلها و ایجاد دشتهای وسیع شده باشد. در تمامی این حالتهاى مختلف، انسان مجبور به صرف نظر کردن از زندگی روی درختان و حرکت بیشتر روی زمین بود، و نیز مجبور شد هرچه بیشتر تغذیه حیوانی را جانشین تغذیه از میوه‌ها و گیاهان کند. شیوه جدید زندگی، انسان را مجبور به استفاده هرچه بیشتر از سنگ و چوب و، به تدریج، اختراع اولین ابزارها و سلاحها کرد.

اما هر یک از فرضیه‌های فوق را که در نظر گیریم، اولی یا دومی - و هر دو نیز می‌تواند به طور مستقل در نقاط مختلف وقوع یافته باشد - این نتیجه روشن حاصل می‌شود که عملکردی متقابل و تنگاتنگ بین وسایل جدید تولید و شیوه نوین زیست و نیازهای تازه وجود دارد. هر یک از این عوامل؛ ضرورت طبیعی وجود دیگری را ایجاب می‌کند، و هر یک ضرورتاً علت دگرگونی‌هایی می‌شود، که به نوبه خود، تغییرات جدیدی را در درون خود بوجود می‌آورد. بدین ترتیب هر اختراعی به طور غیرقابل اجتناب اثراتی به بار می‌آورد که انگیزه اختراعات و نوآوریهای تازه‌ای می‌شود که خود، شیوه‌های نوین زندگی و نیازهای تازه‌ای را می‌آفریند، و اینها نیز به نوبه خود، اختراعات تازه و نوآوریهای جدید را ایجاب می‌کند و... به همین ترتیب: یک سلسله رشد

بی پایان که هرچه بیشتر پیش رود سریعتر و متنوعتر می‌شود و هرچه امکانات، اختراعات و نوآوریها آسانتر شود، به همان میزان بیشتر رشد می‌کند.

حال برگردیم به عواقب و اثراتی که رها کردن جنگلهای بکر استوایی و تثبیت شکار به مثابه منبع تأمین تغذیه، برای انسان داشت.

انسان، در فهرست غذایی خود، در کنار گوشت، به جای میوه درختان، ریشه‌ها و میوه‌های گیاهی و بوته‌ها، مثل گندم و ذرت، را قرار داد، و با این کار قدم دیگری در راه پیشرفت برداشت. در جنگلهای بکر، کاشت گیاهان غیرممکن بود، و انسان اولیه قادر نبود زمین را شیار بدهد. حتی از تصور چنین کاری بسیار دور بود. او با میوه‌ها زندگی می‌کرد اما کاشت درختانی که پس از سالهای زیاد به بار می‌نشیند، نیاز به سطح دیگری از تمدن و سکونت طولانی‌تری در یک محل داشت. در حالی که کاشت گیاهان و علفها و بوته‌ها در مراتع و دشتها بسیار ساده‌تر بود و می‌توانست با وسایل ساده نیز انجام شود. تصور کشت این نوع گیاهان نیز که اکثراً طی چند هفته به بار می‌نشیند بیشتر قابل فهم بود تا کشت درختان میوه. علت و معلول درین مورد چنان نزدیک است که به راحتی می‌توان رابطه بین آنها را نادیده انگاشت. به علاوه، انسان بیصبر و ثبات ماقبل تاریخ می‌توانست این دوران کوتاه بین کاشت و برداشت را در نزدیکی کشتزار به سرآورد.

اما، از سوی دیگر، انسان پس از ترک جنگلهای انبوه گرمسیری، تأثیر تغییرات جوی را بیشتر احساس می‌کرد تا در مأوای قبلی‌اش. در جنگلهای انبوه تغییرات درجه حرارت بین روز و شب خیلی کمتر است تا در فضای باز، جایی که طی روز گرمای طاقت‌فرسای آفتاب احساس می‌شود و در شب کاهش شدید حرارت و سرما. در جنگلهای انبوه طوفان کمتر احساس می‌شود تا در یک زمین باز. حتی در مقابل باران و تگرگ نیز در زمین باز کمتر حفاظ وجود دارد تا در جنگل انبوه که شاخ و برگ به هم پیچیده درختان، خود، حفاظی نسبتاً غیرقابل نفوذ است. به این ترتیب انسان رانده از موطن اولیه بایستی نیاز به یک سرپناه و یک پوشش را احساس کرده باشد، چیزهایی که برای انسان بدوی که در جنگلهای بکر گرمسیری می‌زیست ناشناخته بود. اگر پیش از او میمونهای انسان‌نما برای استراحت شبانه خود لانه‌هایی می‌ساختند، حالا او مجبور بود دیوارها و

سقفی برای محافظت خود بسازد، یا در درون غارها پناهگاهی جستجو کند. از سوی دیگر طبیعی بود که با پوست حیواناتی که شکار کرده و از گوشت آنها استفاده کرده بود، برای خود پوششی تهیه کند. نیاز به حفاظت در مقابل سرما نیز اولین انگیزه انسان برای آروزی داشتن آتش بود. وی استفاده تکنیکی از آتش را کم‌کم و مدتها پس از آن که برای زمانی طولانی از آن استفاده کرده بود، توانست بشناسد. در حالی که گرمای آتش به طور بلافصل قابل حس بود. احتمالاً هرگز با اطمینان ثابت نخواهد شد که انسان چگونه آتش را به تصرف درآورد. اما با اطمینان می‌توان گفت که انسان در جنگلهای گرمسیری به آتش نه به عنوان منبع حرارت نیازی داشت و نه به خاطر رطوبت مداوم و شدید، امکان حفظ و نگهداری آنرا داشت. تنها بر روی زمین خشک، جایی که اینجا و آنجا، مقادیر زیادی مواد قابل اشتعال، مثل خزه و برگ و شاخه‌های خشک یافت می‌شد، که بتواند باعث ایجاد حریق شده و آتش را به انسان بشناساند، این نیاز و این امکان وجود داشت. شاید هم با رعد و برق، پیش از آن که با جرقه سنگهای چخماق - نخستین ابزار انسان اولیه - یا شاید از طریق گرمای ایجاد شده، مثلاً، وقتی چوبهای سخت را سوراخ می‌کردند، انسان آتش را شناخته باشد.

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که چگونه تمام زندگی انسان، نیازها، مراکز زیست، و وسایل معاشش تغییر کرد و نوآوریهای زیادی، یکی پس از دیگری و به دنبال اولین آنها، یعنی ساخت اولین نیزه یا اولین تیر، صورت گرفت.

در تمام این تغییر و تبدیلهای شعور نقش بسیار بزرگی داشت، ولی بیشتر شعور نسلهای بعدی تا آنهایی که خود نیزه یا تیر را اختراع کردند. و وظایفی نیز که به عهده نسلهای بعدی گذاشته شد نه از سوی نسلهای قبلی، بلکه نتیجه خود به خودی و ضروری اختراعات انجام شده است. ولی با تغییر و تحول مراکز زیست، نیازها و شیوه تأمین معاش و شیوه زندگی، اثر اختراعات قبلی از بین نرفت.

ج - ارگانسیم حیوانی و ارگانسیم اجتماعی

تقسیم کار اندامها در ارگانسیم حیوانی، از آنجا که همراه با ارگانسیم رشد یافته است، حد معینی دارد که نمی‌تواند به دلخواه تغییر یابد، بخصوص که تعداد اندامها نیز محدود است. به این ترتیب حدی نیز برای تنوع عملکردهای ارگانسیم حیوانی وجود دارد. مثلاً غیرممکن است یک ارگان حرکتی بتواند، حتی اگر عملکردهای تخصصی پیشرفته را نادیده انگاریم، به گونه‌ای یکسان برای اعمال مختلف مثل گرفتن، دویدن و پرواز کردن به کار رود.

در عوض انسان می‌تواند وسیله را عوض کند، آنرا با یک هدف معین منطبق سازد، و وقتی به آن مقصود رسید، کنارش بگذارد. دیگر مجبور نیست در کارهای دیگری که می‌تواند برای انجامشان وسایل دیگری را به کار گیرد، از آن استفاده کند. پس تعداد وسایلی که می‌تواند از آن استفاده کند نامحدود است، در حالی که تعداد اندامهای حرکتی خودش محدود است. از طرف دیگر فقط تعداد اندامهای ارگانسیم حیوانی نیست که محدود است بلکه نیرویی که با آن هر یک از این اندامها به حرکت در می‌آید نیز محدود است. در هیچ حالتی این نیرو نمی‌تواند از نیروی مجموعه ارگانسیم صاحب آن ارگان بیشتر شود، همیشه باید از آن کمتر باشد زیرا بایستی تمام اندامهای مجاور اندام در حرکت را نیز تغذیه نماید. در حالی که نیرویی که یک وسیله را به حرکت در می‌آورد محدود به نیروی یک انسان به تنهایی نیست. از آنجا که از فرد انسانی جداست، تعداد بیشتری انسان می‌توانند آنرا به حرکت درآورند، یا حتی برای این منظور از نیروهای غیر از نیروی انسانی، مثل نیروی حیوانات بارکش، نیروی آب، باد، بخار و غیره نیز استفاده کنند. از اینرو، برخلاف ارگانسیم حیوانی که محدودیت دارد، رشد اندامهای مصنوع یا کمکی انسان محدودیتی ندارد، یا حداقل، اگر در قالب مفاهیم انسانی قیاس کنیم، فقط در مقیاس نیروهای محرکی که خورشید و زمین در اختیار انسان قرار می‌دهد، محدودیت پیدا می‌کند.

جدایی اندامهای مصنوع انسان از فردیت وی، پیامدهای دیگری نیز دارد. اگر اندامهای ارگانسیم حیوانی همراه با خود حیوان رشد می‌کند، بدین معنی است که هر فرد

همان اعضاء را به طور مشابه با ديگران دارد. تنها مورد استثناء، اندامهای جنسی است. فقط درين حوزه، در ارگانيسمهای برتر تقسيم کار به وجود می‌آيد. هرگونه تقسيم کار ديگری در اجتماع حیوانی به سادگی بر پایه این واقعیت استوار است که افرادی معين، برای زمانی معين، عملکردهای ویژه‌ای را به عهده می‌گیرند؛ مثل نگهبانی، راهبری و غيره، بی آن که برای این مقصود اندامهایی متفاوت با آنچه بقیه افراد دارند، داشته باشند و آن را به کار گیرند. اختراع ابزار باعث شد که در یک اجتماع افرادی خاص وسایلی خاص را به کار ببرند و یا آنها را بيش از ديگران مورد استفاده قرار داده، یا بلد باشند که آنها را بهتر از ديگران به کار برند. به این ترتیب به شکلی از تقسيم کار در جامعه انسانی می‌رسیم که از سخی کاملاً متفاوت است با آنچه در جامعه حیوانی به کندی و به ندرت شروع شده بود. در جامعه حیوانی، علیرغم تقسيم کار، فرد، موجودی برای خود باقی می‌ماند که تمام اندامهای ضروری برای تأمین نیازهایش را هم داراست. در جامعه انسانی، همراه با افزایش توسعه تقسيم کار، همه این امور به کلی تغییر می‌کند. هر چه این تقسيم کار توسعه یافته‌تر باشد، تعداد اندامهایی که جامعه برای تضمین تأمین معاش خود و اعمال شیوه زندگی خود داراست، بيشتر خواهد شد. و هر چه تعداد اندامهای ضروری بيشتر باشد، به همان نسبت اندامهایی که هر فرد در اختیار دارد مستقلتر خواهد بود. هر چه اعمال قدرت جامعه بر طبیعت بيشتر باشد، به همان نسبت فرد خارج از اجتماعش بيدفاع‌تر خواهد بود و به اجتماع وابسته‌تر. جامعه حیوانی، که به شیوه‌ای طبیعی ایجاد شده، عضو خود را از طبیعت منفک نمی‌کند. در حالی که جامعه انسانی برای فرد، دنیایی کاملاً خاص، متفاوت با بقیه طبیعت، ایجاد می‌کند؛ دنیایی که تأثیرش در هستی فرد به وضوح تعیین‌کننده‌تر از طبیعت است، و از اینجاست که هر چه تقسيم کار افزایش می‌یابد، فرد خود را با کفایت‌تر حس می‌کند. و این احساس و این کفایت است که در عمل، بیحد است، همانطور که به طور کلی پیشرفت تکنیک بیحد است، محدودیت آن فقط در گسترش نوع انسان است.

قبلاً مشاهده کردیم که جامعه حیوانی ارگانيسمی است از نوع خاص، متفاوت با ارگانيسم فردی گیاهی یا حیوانی. حال مشاهده می‌کنیم که جامعه انسانی نیز به نوبه خود،

ارگانسیم خاصی را تشکیل می‌دهد، که نه تنها متفاوت با هر نوع ارگانسیم نباتی و حیوانی است، بلکه با جامعه حیوانی نیز متفاوت است. قبل از هر چیز دو تفاوت خود را نشان می‌دهد. قبلاً دیدیم که فرد جامعه حیوانی خود دارای همه اندامهایی است که برای موجودیتش ضروری است، در حالی که فرد جامعه انسانی، وقتی تقسیم کار پیشرفته باشد، نمی‌تواند به تنهایی و بدون اجتماع زندگی کند: رابینسون‌ها که همه وسایل خود را تولید می‌کنند فقط در داستانها و آثار علمی و اقتصادی بورژوازی وجود دارند، آنهایی که معتقدند بهترین راه برای کشف قوانین اجتماع نادیده انگاشتن کامل آن است. انسان با تمام وجود به جامعه وابسته است، تحت سلطه جامعه است، و تنها از طریق درک خصوصیات جامعه است که خصوصیات انسان قابل درک می‌شود. و خصوصیات جامعه به طور مداوم در حال تغییر است. برخلاف اجتماع حیوانی، جامعه انسانی تابع توسعه‌ای مبتنی بر رشد تکنیک آن جامعه است. جامعه حیوانی به میزانی توسعه می‌یابد که گونه حیوانی مربوط به آن اجتماع تکامل یابد. در حالی که روند رشد جامعه انسانی بسیار سریعتر است. ولی چیزی غلطتر از آن نیست که این رشد را مشابه رشد فرد در نظر گرفته، و مراحل مثل جوانی، پختگی، پیری (افول)، و مرگ برای آن قابل شویم. تا وقتی منابع انرژی موجود در زمین تمام نشود، و ازینرو تا وقتی بنیان پیشرفت تکنیک پایان نیابد، نبایستی در انتظار زوال و مرگ طبیعی جامعه انسانی بود، جامعه با پیشرفت تکنیک هرچه بیشتر رشد می‌کند، و به این معنی، جاودان و نامیراست.

هر اجتماعی متشکل است از یک دستگاه تکنیکی و انسانهایی که آنرا به حرکت در می‌آورند؛ و برای این مقصود، این انسانها در مجموعه‌ای پیچیده از روابط اجتماعی قرار می‌گیرند. تا وقتی این دستگاه تکامل می‌یابد و انسانها، بی آن که تعداد یا انرژی روانی و جسمی‌شان کاهش یابد، آنرا به حرکت در می‌آورند، نمی‌توان از افول یا پایان این اجتماع سخن گفت. چنین امری در هیچیک از جوامع گذشته، طبق قاعده و همیشه، اتفاق نیفتاده است. البته، به طور موقت، در پی خصوصیات و مشخصاتی که هنوز بایستی به آن بپردازیم، ممکن است اجتماعی نابود شود. این در حالیست که روابط اجتماعی، چگونگی نیازهای اجتماعی، ساکن و منجمد شده و تبدیل به مانعی برای پیشرفت دستگاه تکنیک و

یا افزایش اعضای اجتماع، چه از نظر تعداد و چه از نظر توان روحی و جسمی آنها بشود که می‌تواند حتی حرکتی واپسگرا نیز ایجاد کند. اما این امر، از نقطه نظر تاریخی، نمی‌تواند زیاد طول بکشد: دیر یا زود این زنجیر در مقابل پیشرفت، یا با جنبشها و انقلابات درونی و یا، چنان که بیشتر اتفاق افتاده، از طریق ضربات خارجی، مثل جنگ، گسسته خواهد شد. علاوه بر آن، اجتماع، برخی مواقع، بخشی از اعضا، یا مرزها، یا نام خود را تغییر داده، و برای ناظر خارجی ممکن است چنین به نظر آید که آن جامعه، که از قبل علایم فرسودگی را نشان می‌داد، احتمالاً محکوم به فناست.

ولی در واقعیت، برعکس، اگر بخواهیم از تمثیلی از ارگانسیم حیوانی استفاده کنیم، این جامعه تنها یک دوران بیماری را می‌گذراند و با نیرویی تازه دوباره جان خواهد گرفت. مثلاً اجتماع دوران امپراتوری روم از بین نرفت، بلکه با خون بربرهای آلمانی، جوانی تازه‌ای یافت، این جامعه پس از هجوم بربرها، شروع به بهبود کرد و با نیروی انسانی تازه، دستگاه تکنیک خود را بازسازی کرد.

۳- دگرگونی در نیروی غرایز اجتماعی

الف - زبان

از آنجا که جامعه انسانی، برعکس اجتماع حیوانی، دارای یک فرآیند تکاملی دائمی است، افراد جامعه نیز بایستی دائماً تغییر کنند. دگرگونی شرایط زندگی به ناچار بر طبیعت انسان تأثیر می‌گذارد، تقسیم کار به طور ضروری بسیاری از اندامهای طبیعی وی را تکامل داده یا تغییر می‌دهد. مثلاً تحول انسان - میمون از میوه‌خواری به گوشتخواری و خوردن گیاهانی که در سطح زمین می‌روید، بایستی با تبدیل دستهای عقبی به پاها ارتباط داشته باشد. از سوی دیگر، از زمانی که اولین ابزار اختراع شد، هیچ حیوانی به اندازه انسان در معرض چنین تغییرات متعدد و سریعی، در محیط زیست

خود، قرار نگرفته است. هیچ حیوانی مسایلی چنین عظیم و رو به گسترش در رابطه با تطبیق خود با محیط‌های جدید زیست نداشته است. هیچ حیوانی مثل انسان ناگزیر از به کار انداختن شعور خود نشده است. در همان اوایل دورانی که انسان شروع به اختراع اولین ابزار کرد، از نظر توانائی تطابق با محیط و قدرت شناخت، نسبت به سایر حیوانات برتر بود؛ و می‌بایست طی تاریخ خود این خصوصیات را به حد اعلا برساند. اگر تحولات جامعه قادر بوده است ارگانسیم انسانی، دستها، پاها، و مغز او را تغییر دهد پس به نحو احسن و با سرعت بیشتری می‌توانسته است شعور و درک و فهم وی را نسبت به آنچه مفید است یا مضر، خوب است یا بد، ممکن است یا ناممکن، متحول کند.

اگر انسان صعود خود به سطحی برتر از حیوانات را با ساختن ابزار آغاز کرد، نیازی به آن نداشت که در حلهٔ اول یک قرارداد اجتماعی خلق کند، چنان که در قرن هجدهم فرض می‌کردند و هنوز هم بسیاری از نظریه‌پردازان در قرن بیستم به آن نظر دارند. وی تکامل انسانی خود را به عنوان یک حیوان اجتماعی، با غرایز قوی اجتماعی آغاز کرد. اولین اثر فلسفهٔ اخلاقی اجتماع انسانی بایستی تأملی بر نیروی این غرایز اجتماعی بوده باشد. این غرایز، در رابطه با خصوصیات جامعه، تقویت یا تضعیف می‌شود. این نظر کاملاً اشتباه است که غرایز اجتماعی به همان میزان که جامعه رشد می‌کند، بایستی تقویت شود.

در اوایل تکامل انسان چنین امری بایستی انجام یافته باشد. جامعهٔ انسانی، به آن انگیزه‌هایی که در دنیای حیوانی، غرایز اجتماعی را متحول کرده بود، امکان وجود و رشد بیشتری داد؛ ولی انگیزه‌های جدیدی نیز، از طریق کار مشترک، و همیاری در کار به آنها افزود. این همکاری و همیاری وجود یک وسیلهٔ تازهٔ مبادلهٔ اجتماعی، و درک متقابل اجتماعی؛ زبان، را ضروری ساخت. برای حیوانات اجتماعی وسایل کمی، مثل نعره برای جلب توجه، خوشحالی، ترس، اعلام خطر، خشم، و اصوات دیگری که ناشی از محسوسات آنهاست، کفایت می‌کند. در بین حیوانات، هر فرد یک کل است که ظرفیت و توانایی زیست، به تنهایی و برای خود را داراست. ولی این اصوات که از احساس

مشتق می‌شود، اگر قرار باشد در جامعه انسانی کار مشترک انجام شود، اگر بایستی کارهای مختلف تقسیم یا محصولات مختلف معاوضه شود، دیگر کفایت نخواهد کرد. این اصوات برای افرادی که بدون همکاری با افراد دیگر نمی‌توانند به حرکت ادامه دهند کافی نیست. تقسیم کار بدون داشتن یک زبان، که نه فقط احساسات، بلکه اشیاء و تحولات را تعریف و بیان کند، غیرممکن است. همه اینها فقط به همان میزان که زبان شکل می‌گیرد رشد می‌یابد، و شکل‌گیری زبان، به نوبه خود، نیاز به اینها را همراه دارد. در خود زبان، بیان فعالیتها - منظور فعالیت انسانی است - اساسی و اولیه است، بیان چیزها به دنبال آن شکل می‌گیرد. افعال، قدیمی‌تر از اسامی است و در واقع ریشه‌هایی را تشکیل داده است که اسامی از آنها مشتق شده است.

لازاروس گایگر (Lazarus Geiger) [زبان‌شناس و فیلسوف آلمانی قرن نوزده] می‌گوید: "اگر سؤال شود چرا نور و گرما چیزهایی نبوده که در مراحل اولیه زبان نامی بیابد، و در عوض مالیدن یک رنگ چنین قابلیت داشت؟ پاسخ چنین است: انسان در اولین حلقه، عملکردهای خود یا هموعانش را نام برد، در آن مرحله توجهش به آنچه بر خود یا نزدیکانش می‌گذشت معطوف بود، یعنی به آنچه بیواسطه مورد توجهش قرار می‌گرفت. آنموقع هنوز قوه درک و هیچ احساسی برای مفاهیم والائی همچون نور و تاریکی، درخشندگی و رعد و برق نداشت. اگر به مفاهیم متعددی که بررسی کردیم، دقت کنیم به این نتیجه می‌رسیم که آنها، در اوایل، تنها به آنچه در حوزه‌ای کاملاً محدود به حرکات انسانی بود، توجه داشتند. ازینرو مفهوم اشیای طبیعی نیز، با تعبیرهای غریبی، از نگاه به یک عملکرد انسانی، که به نوعی باعث تجلی آن شده، بیرون می‌آید و اغلب چیزی را به وجود می‌آورد که نسبتاً به آن عملکرد شبیه است. به همین دلیل درخت چیزی است که می‌تواند پوستش کنده شود، زمین چیزی است که می‌تواند شخم زده شود و گندم، که روی آن رشد می‌کند، چیزی است که می‌تواند پوست کنده شود. به این ترتیب زمین و دریا، و اغلب، حتی آسمان نیز، از طریق ابراز یک تمثیل اساسی واحد مشتق شده است که همان چیزی است که می‌تواند شخم زده شده یا مالیده شود، چیزی نیمه مایع

و در حالت خمیری^{۱۱}. با این تحول در زبانشناختی، تعجب‌آور نخواهد بود اگر چنین برداشت کنیم که اولین وظیفه زبان کمک به درک رابطه بین انسانها، در فعالیت و حرکات مشترک آنها بوده است. این عملکرد زبان، به عنوان عامل کمکی در روند تولید، روشن می‌کند، مثلاً که، چرا زبان در اولین مراحل اینهمه اندک به رنگها توجه کرده است. ویلیام گلاستون (Gladstone) [سیاستمدار انگلیسی قرن نوزده] و دیگرانی گفته‌اند که یونانیان عصر هومر (Oumero) و دیگر مردمان بدوی، هنوز خیلی کم می‌توانستند رنگها را از هم تفکیک کنند، و این کاملاً غلط است. تحقیقات انجام شده نشان داده که بربرها حس رنگی تکامل یافته‌ای داشته‌اند، ولی تکنیک رنگ آنها کم رشد کرده بود، تعداد رنگهایی که می‌توانستند تولید کنند کم بود و در نتیجه نام رنگها نیز اندک بود. "اگر انسان به جایی برسد که یک ماده رنگ‌کننده به کار برود، نام این ماده به سادگی برای او خصوصیت یک صفت را پیدا می‌کند. به این ترتیب اولین اسامی رنگها به وجود آمد"^{۱۲}. آلن گرانت، همچنین، تأکید می‌کند که حتی امروز نیز نام رنگها همراه با رشد تکنیک رنگ افزایش می‌یابد. نام رنگها بیشتر به کار تکنیک می‌خورد تا به کار تشریح طبیعت.

تحول زبان بدون رشد شیوه تولید قابل فهم نیست. این که یک زبان به صورت لهجه محلی گروه کوچکی باقی بماند یا تبدیل به زبانی بین‌المللی شود که صد میلیون نفر به آن سخن گویند، نیز به همین امر بستگی دارد. اما، با تحول زبان، یک وسیله بینهایت مهم برای همبستگی اجتماعی، قدرت فراوان و آگاهی بسیار روشنتری از غرایز اجتماعی نیز، کسب می‌شود. مطمئناً زبان اثرات کاملاً مختلفی ایجاد کرده و قویترین وسیله حفظ دانایی‌های کسب شده و توسعه و انتقال آن به نسلهای آینده است. فقط زبان است که شکل-گیری مفاهیم را عملی ساخته و تفکر علمی را ممکن کرد؛ تنها زبان است که رشد علم را تعیین بخشیده و بدینسان طبیعت را به موضوع علم تبدیل کرده است. فقط در این هنگام انسان بر طبیعت تسلط یافته و نوعی استقلال ظاهری از تأثیرات خارجی پیدا کرد،

تأثیراتی که در وی ایده آزادی را بیدار ساخت. در اینجا به خود اجازه می‌دهم کمی از موضوع منحرف شوم.

شوپنهاور (Schopenhawer) به درستی متذکر شد که: "برای حیوان فقط دریافت‌های حسی، و بنابراین فقط انگیزه‌های محسوس وجود دارد؛ پس، وابستگی اعمال ارادی وی به انگیزه‌ها واضح است. به میزانی نه کمتر از آن، این امر در انسان نیز صادق است و عمل انسان نیز (با توجه به خصلت فردی) با انگیزه‌هایی که با ضرورت ارتباط محکم دارد، بستگی دارد: با این تفاوت که اینها اغلب نشانگر دریافت‌های حسی نیست، بلکه تجریدی، و یا به عبارت دیگر، مفاهیم، تفکر، است، هرچند که خود، نتیجه دریافت‌های حسی گذشته و ازینرو تأثیر محیط خارجی بر اوست. ولی این امر به انسان، در قیاس با آنچه بر حیوان می‌گذرد، یک آزادی نسبی عطا می‌کند. در واقع انسان، مثل حیوان، توسط دریافت‌های حسی محیط و زمان حال تعیین نمی‌پذیرد، بلکه از تفکراتش، که ناشی از تجربیات قبلی یا آموزش‌های اخذ شده است، تعیین می‌یابد. ازینرو انگیزه‌ای که وی را به حرکت درمی‌آورد، برای ناظر خارجی، ضرورتاً همگام با عمل وی نیست، بلکه آنرا در مغز خود دارد. این امر نه تنها خصلتی کاملاً متفاوت با حیوان به عملکرد انسان می‌دهد، بلکه به تمامی حرکت‌های وی نیز تعمیم می‌یابد: مثل آن که توسط تارهای نازک نامرئی هدایت شود؛ تمام حرکات وی نشانی از توجه و تصمیم داشته، و به گونه‌ای واضح از حرکات حیوانی متمایز می‌شود. ولی همه این تفاوتها کاملاً و انحصاراً به ظرفیت شکل دادن به مفاهیم و علایم تجریدی بستگی دارد".

ظرفیت شکل‌گیری علایم تجریدی، به نوبه خود، به زبان بستگی دارد. در واقع یک کمبود و نارسائی در زبان، امکان اولین شکل‌بندیهای آوایی مفاهیم را ایجاد کرد. در طبیعت فقط اشیای منفرد وجود دارد، ولی زبان برای معرفی تک تک این اشیاء بسیار فقیر است. در نتیجه انسان می‌بایست اشیاء مشابه را با کلمه واحدی معرفی کند. به این ترتیب انسان، ناآگاهانه، یک فعالیت علمی را شروع کرد، همایش آنچه مشابه است، و جدائی آنچه متفاوت است. و در واقع، زبان تنها به عنوان وسیله تفاهم بین انسانهای مختلف باقی نماند، بلکه تبدیل به ارگان تفکر شد. حال حتی اگر فردی با افراد دیگر سخن

نمی‌گوید، و فقط فکر می‌کند؛ باز هم نیاز به آن دارد که هر فکری را با کلمات معینی ملبس کند.

اگر زبان بدینگونه، به انسان، در قیاس با حیوان، یک آزادی نسبی داد، در عین حال باعث شد شالوده‌ای محکمتر و بهتر برای رشد بیشتر شکل‌گیری مغز، که از پیش شروع شده بود، فراهم شود. در حیوانات پست، اعصاب حرکتی در ارتباط مستقیم و بلاواسطه با اعصاب حسی است؛ هر تحریک خارجی بلافاصله و مستقیماً یک حرکت را باعث می‌شود. به مرور و کم‌کم یک هسته عصبی اصلی به مثابه مرکز سیستم عصبی تحول یافت که بتواند تمام تحریکات خارجی را از طریق اعصاب حسی دریافت کند، ولی این مرکز همه آنها را فوراً به اعصاب حرکتی انتقال نمی‌دهد، بلکه می‌تواند آنها را جمع کرده و بپروراند. به این ترتیب حیوان برتر تجربیاتی می‌اندوزد که ظرفیت بهبودشان را دارد، و در ضمن، در حیوان برتر غرایزی شکل گرفت که تحت شرایطی معین، می‌تواند از طریق ارث منتقل شود.

در همین مرحله وابستگی تحریکات خارجی و حرکت، با واسطه مغز صورت گرفته، و دیگر رابطه بیواسطه و مستقیم نیست. از طریق زبان، که اجازه انتقال تجارب به دیگران و ایجاد مفاهیم تجربیدی، معانی و مفاهیم علمی، را می‌دهد، وابستگی بین احساس و حرکت، در بسیاری از موارد، غیرقابل شناخت می‌گردد.

امری مشابه در اقتصاد اتفاق می‌افتد. اصلیتزین شکل گردش تجاری تبادل کالا است: مبادله محصولات که بتواند مورد مصرف شخصی یا تولیدی قرار گیرد. در اینجا هر یک از دو طرف، یک شیئی قابل مصرف را می‌دهد و شیئی قابل مصرف دیگری را می‌گیرد. هدف مبادله و مصرف، مشخص و روشن است.

مسئله، با دخالت عنصری که به عنوان واسطه گردش عمل می‌کند، یعنی پول، تغییر می‌یابد. حالا، امکان فروش بدون خرید بلافاصل وجود دارد. همچنان که مغز اجازه می‌دهد تحریکات خارجی بر ارگانیسم اثر گذارد بی آن که در قبالش فوراً حرکتی انجام شود، و همانطور که این امر اجازه می‌دهد گنجینه‌ای از تجربیات و انگیزه‌ها اندوخته شود که حتی بتواند به ارث تبدیل گردد. به همین ترتیب، می‌توان گنجینه‌هایی از پول نیز

انباشت. و همانطور که گردآوری تجارب و انگیزه‌ها، در نهایت، و در صورت وجود پیش‌زمینه‌های اجتماعی ضروری، امکان تحول علم و تسلط بر طبیعت را به انسان می‌دهد؛ به همان ترتیب نیز انباشت پول، در صورت وجود پیش‌زمینه‌های معین اجتماعی، اجازه تبدیل پول به سرمایه را می‌دهد که ظرفیت تولیدی کار انسانی را به حد اعلائی آن می‌رساند. این امر طی چند قرن، دنیا را بیش از همه تحولات صدها هزار ساله قبل از آن، دگرگون کرد.

به این ترتیب، همانطور که فلاسفه‌ای وجود دارند که معتقدند این عناصر؛ مغز، زبان، قدرت شناخت و تفکر که واسطه رابطه بین احساس و حرکت است، صرفاً ابزار ایجاد مناسبترین و مفیدترین شکل رابطه بین فرد و اجتماع و از این راه، افزایش قابل توجه نیروها نیستند، بلکه، به خودی خود، مولدین مستقل نیروها، و در نهایت، خالقین جهان هستند، اقتصاددانهایی نیز وجود دارند، که تصور آنها از پول - که واسطه مبادله کالا است، و در قالب سرمایه، امکان توسعه بی‌اندازه نیروهای تولیدی انسانی را فراهم می‌کند - آنست که پول هم عامل گردش کالا، هم آفریننده این نیروها، و هم مولد تمامی ارزشهای تولید شده مازاد بر سود ابتدایی‌ترین نوع کار یدی انسان است.

نظریه بارآوری سرمایه بر پایه روند تفکر کاملاً مشابه با نظریه آزادی اراده و فرضیه وجود قانونی اخلاقی است که، مستقل از زمان و مکان، اعمال ما را در زمان و مکان، تنظیم می‌کند.

کاملاً منطقی بود که مارکس با این هر دو شیوه تفکر به یکسان مبارزه می‌کرد.

ب - جنگ و مالکیت

با کار مشترک و زبان، وسیله دیگری برای تقویت غرایز اجتماعی و شکل‌گیری رشد اجتماعی، با شروع جنگ، به وجود آمد. هیچ سندی یا نشانه‌ای دال بر آن که انسان بدوی جنگجو بود نداریم. شاید گروه‌های انسان - میمون روی شاخه درختان، در جاهایی که غذا می‌جستند، با هم برخورد داشته اند و یکی دیگری را از محل بیرون کرده باشد.

اما در میان میمونهای کنونی نمونه‌ای پیدا نمی‌شود که بتوان از آن نتیجه گرفت که در این برخوردها یکی دیگری را کشته باشد. درست است که در مورد گوریل‌های مذکر گفته می‌شود که مبارزه آنها خشن و مرگبار است ولی این مبارزه برای تصاحب گوریل ماده است، نه برای خوراک.

اما به محض آن که انسان تبدیل به یک شکارچی مسلح شد، و نیز به خونریزی و سلب زندگی حیوانات دیگر عادت کرد، مسئله تغییر کرد. به این جریان شرایط دیگری نیز اضافه شد، که انگلس نیز برای تشریح مسئله آدمخواری بر آن تأکید کرده، مسئله‌ای که در آن دوره مکرراً پیش می‌آمده است: عدم اطمینان در مورد منابع غذایی. خوراک گیاهی در جنگلهای گرمسیری به وفور یافت می‌شد، در حالی که میوه‌ها و ریشه‌های خوردنی در همه جای دشتها و مراتع یافت نمی‌شد و به دست آوردن غنیمت برای انسان وحشی بیشتر به امری اتفاقی تبدیل شد. حیوانات شکارچی این ظرفیت را یافته‌اند که بتوانند گرسنگی را برای مدتی طولانی تحمل کنند، ولی معده انسان چنین تحمل و ظرفیتی را نداشت. بنابراین گرسنگی به راحتی یک قبیله از وحشیان را به مبارزه‌ای مرگ‌آور، با قبیله همسایه که منطقه مناسبتری از نظر شکار را اشغال کرده بود، برمی‌انگیخت. و در این حال، خشونت و جنگ و فشار گرسنگی، نه فقط آنها را به کشتن دشمن بلکه حتی به بلعیدن آنها نیز وامی‌داشت. این مسئله پیشرفت تکنیک مبارزاتی را باعث شد که برای انسان - میمون کاملاً ناشناخته بود؛ مبارزه نه با حیوانات نوع دیگر، بلکه با هموعان همسایه، مبارزاتی اغلب خونینتر از مقابله با ببر و پلنگ؛ حیواناتی که میمونهای بزرگتر و قویتر، اگر در گروه باشند، می‌توانند در مقابل آنها از خود دفاع کنند. بسیار اشتباه است اگر تصور شود که پیشرفت تمدن و افزایش آگاهی، ضرورتاً حس انسانیت و الاتری را با خود دارد. شاید بتوان گفت میمون حس انسانیت بیشتری از انسان دارد. قتل و کشتار هموعان، به دلایل اقتصادی، محصول تمدن و پیشرفت تکنیکی جنگ افزارهاست که تاکنون بخش بزرگی از کار خردورزانه انسان صرف تکمیل و تکامل آن شده است.

فقط در شرایطی خاص و در طبقاتی خاص، در پیشرفت بیشتر و بعدی تمدن، آنچه که ما اعتدال یا هماهنگی سنتها می‌نامیم، ایجاد می‌شود. پیشرفت مداوم تقسیم کار، کشتار حیوانات و انسانها - شکار، ذبح، اعدام، جنگ - را به عهده طبقات خاصی واگذار می‌کند، که در بطن تمدن، خشونت و بیرحمی را شغل، یا ورزش، خود می‌دانند. طبقات دیگری از پذیرش لزوم و حتی از امکان خونریزی نیز دوری می‌کنند. مثل دهقانان گیاهخوار دره‌های آبگیر هند؛ جایی که طبیعت اجازه نگهداری گله‌های بزرگ را نمی‌دهد و برای آنها، مثلاً گاو، به عنوان حیوان بارکش و شیرده، آنقدر ارزشمند و گرانبهاست که نمی‌توانند فکر کشتن آنها نیز به خود راه دهند. همچنین، اغلب ساکنان شهرهای بزرگ اروپا، از وقتی دولت - شهرها پایان یافت و ارتشهای مزدور شکل گرفت و، نیز، شغل قصابی ایجاد شد، از ضرورت کشتن موجودات زنده رها شدند. به ویژه روشنفکران که از قرن‌ها پیش با هر نوع خونریزی بیگانه بودند و از آن نفرت داشتند. آنها این را به هوشمندی بیشتر خود نسبت داده و گمان می‌بردند همین هوشمندی است که در آنها احساسات بسیار عمیق ایجاد کرده است.

در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم خدمت نظام وظیفه اجباری، نهاد عمومی اکثر دولتهای اروپایی شد و جنگها بار دیگر به جنگ بین مردم (خلقها) تبدیل شد، و بدین ترتیب اعتدال و هماهنگی سنتها نیز بین روشنفکران ما تمام شد. آنها مدتی است به طور قابل توجهی خشن شده‌اند؛ مجازات اعدام، که حدود سالهای ۱۸۵۰ از طرف عموم و به طور کلی محکوم می‌شد، دیگر از سوی اینها مورد مخالفت قرار نمی‌گیرد. جنگهای استعماری که نیم قرن قبل (۱۸۵۰)، حداقل در آلمان، طرفداران آن در موقعیتی دشوار قرار می‌گرفتند، امروز نادیده گرفته شده و اغلب مورد تجلیل نیز واقع می‌شود. با اینهمه، جنگ بین ملت‌های جدید، دیگر کاربردی را که در گذشته، بین قبایل عشیره‌ای و شکارچیان و گله‌داران داشت ندارد. اگرچه جنگ از یکسو قساوت و احساس خشونت و خونریزی نسبت به دشمن برمی‌انگیخت، ولی از طرف دیگر به عنوان وسیله‌ای قوی برای استحکام همبستگی داخلی گروه یا جامعه عمل می‌کرد. هر چه خطراتی که از سوی دشمن یک فرد را تهدید کند، بیشتر باشد، به همان میزان نیز فرد بیشتر خود را وابسته به

جامعه، یا قبیله، یا گروهش احساس می‌کند، چون تنها همانست که می‌تواند با تمام نیروی یکپارچه‌اش، از وی دفاع کند. به همان اندازه نیز اعتبار اجتماعی و فضیلت و شهامت آنهایی که جان خود را برای جامعه به خطر می‌اندازند بیشتر می‌شود. هرچه جنگهای بین گروهها خونینتر باشد، سیستم انتخاب خود به خود نیز در درون آنها بایستی قویتر عمل کند و در این میان آن گروههایی تثبیت شده و به بقای خود ادامه می‌دهند که نه تنها اعضای قویتر، بلکه هوشمندتر، و آماده‌تر برای تحمل سختی داشته و منضبط‌تر باشند. به این ترتیب است که جنگ از دورانهای اولیه، به طرق مختلف، در تحکیم غرایز اجتماعی در انسان نقش داشته است.

طی تحولات اجتماعی اشکال جنگ عوض شده، و حتی علل آن نیز تغییر می‌کند. اولین علت جنگ، یعنی عدم اطمینان در مورد منابع تغذیه، پس از آن که کشاورزی و دامداری توسعه و تکامل یافت، از بین رفت و منتفی شد. اما دلیل جدیدی برای جنگ بروز کرد، و آن تصاحب ثروت بود. نه تملک فردی، بلکه تملک کل قبیله. در کنار قبیله در سرزمینهای غنی، قبیله‌های دیگری در سرزمینی فقیر پیدا می‌شوند؛ در کنار دامداران، عشایری فقیر و آماده استفاده از سلاح یافت می‌شوند، یا دهقانان استقرار یافته‌ای که چون اقتصادشان به حد وافر تولید می‌کند، عادت به کار بردن اسلحه را از دست داده‌اند، و غیره. در اینحال، جنگ به غارت و دفاع در مقابل آن تبدیل می‌شود. و این حالت تا به امروز نیز ادامه یافته است.

این نوع جنگ هم، تا زمانی که نحوه مسلط مالکیت در قبیله جمعی است، در استحکام غرایز اجتماعی مؤثر است. در حالی که، به همان میزان که در جامعه، با گسترش مالکیت خصوصی، طبقات متخاصم شکل می‌گرفت، جنگ نیز این عملکرد خود را از دست می‌داد، و هرچه بیشتر تبدیل به مسئله‌ای می‌شد که فقط به طبقات حاکم مربوط بود. طبقاتی که سعی در افزایش حوزه استثمار خود داشتند و یا می‌خواستند جایگزین طبقات حاکمه در سرزمینهای همسایه شوند. برای طبقات حاکمه، در جنگهایی از این نوع، دیگر مسئله بقاء مطرح نیست، در بسیاری از موارد حتی بهتر یا بدتر بودن سطح زندگی نیز مطرح نیست، بلکه تنها به این دلیل است که تعیین کنند حاکم کیست. از

طرف دیگر سپاه، به سپاه اشراف تبدیل شد که توده مردم در آن شرکت نمی‌کردند، و اگر شرکت می‌کردند، یا سپاهی مزدور بودند و یا از راه سربازگیری اجباری بود که از طرف طبقات حاکم مقرر شده بود. و این سپاهیان دیگر نه به خاطر دارائی یا زن و فرزندان خود، بلکه برای دفاع از منافع بیگانه، و اغلب دشمنان خودشان، جان خود را به خطر می‌انداختند. ارتشهایی از این نوع دیگر نه بر مبنای غرایز اجتماعی، بلکه تنها با ترس از مواجهه با یک قانون جزایی خشن و بیرحم، تشکیل می‌شد و بر پا می‌ماند. در چنین ارتشی به جای وحدت، نوعی ضدیت حاکم بود، از یکسو نفرت توده سپاهی نسبت به فرماندهان، و از سوی دیگر بیثباتی و عدم اعتماد فرماندهان نسبت به زیردستان.

در این حالت، جنگ، به عنوان مکتب عواطف اجتماعی در توده مردم عمل نمی‌کند. در طبقات حاکم جنگجو هم، جنگ تبدیل به مکتب زورگویی مغرورانه علیه طبقات تحت حاکمیت شد، زیرا به طبقات حاکم می‌آموخت چگونه با طبقات تحت سلطه به عنوان سرباز ساده‌ای رفتار کرده و با بیرحمی تمام از نیرو و حتی زندگی آنها برای تأمین منافع خود استفاده ببرند و آنقدر تحقیرشان کنند تا همچون عناصری بی اراده در برابر زورگویی مطلق حاکمان مطیع باشند.

این تحول در جنگ، چنان که گفتیم، پیامدی از تحول مالکیت است، که به نوبه خود از تحول تکنیک مشتق می‌شود.

هر فردی، چه یک نفر، یا گروه یا همه جامعه، بایستی بتواند و حق داشته باشد تقسیم هر آنچه را که تولید می‌شود، یا نحوه اداره ابزار و وسایل تولید جامعه را تعیین، تنظیم و کنترل کند. شیوه این تعیین و کنترل در ابتدا خود به خودی و ناشی از طبیعت اشیاء، ماهیت شیوه تولید و میزان محصولات بود. هر کس اسلحه خود را می‌ساخت و خودش هم آنرا به کار می‌برد، هر کس برای خود لباس یا وسیله تزئینی می‌ساخت و خودش هم آنرا مورد استفاده قرار می‌داد. همینطور هم خیلی طبیعی بود که محل سکونت، که توسط گروه و با نیروی مشترک ساخته می‌شد، مورد استفاده مشترک قرار گیرد. بنابراین انواع گوناگون استفاده از اشیاء مختلف از ابتدا مشخص بود. نسل بعد از نسل تکرار می‌شد و تبدیل به عادت ثابت می‌شد.

به این ترتیب قانون عرف زاده شد، که بعد به تدریج تکامل یافت و گسترده شد. در ابتدا، از آنجا که به طور مکرر درباره چگونگی استفاده یا تصمیم‌گیری یا روش استفاده از چیزی مشاجره و بر خورد پیش می‌آمد، اعضای جامعه در جمعی گرد می‌آمدند و در هر مورد تصمیم می‌گرفتند. قانون نه توسط یک مجمع قانونگذاری برگزیده تعیین می‌شد و نه از یک قرارداد اجتماعی برمی‌آمد، بلکه از عادات مبتنی بر شرایط عملی پایه می‌گرفت. و البته در تمام موارد هم کافی و وافی نبود. بنابراین قوانین از رأی و حکم جامعه که مورد به مورد موضوع را قضاوت می‌کردند زائیده می‌شد. و به این ترتیب، اندک اندک، حق مالکیتی بسیار متغیر نسبت به وسایل تولید مختلف و تولیدات جامعه ایجاد شد.

با اینهمه مالکیت جمعی، در اوایل، و به ویژه در رابطه با وسایل تولید؛ زمینهایی که به طور مشترک شخم زده می‌شد، سیستم آبیاری، مسکن و گله، و خیلی چیزهای دیگر، جنبه غالب داشت. مالکیت اشتراکی نیز، به نوبه خود، بایستی روابط اجتماعی و علاقه به گروه را تا حد زیادی تقویت کرده باشد، همچنان که تبعیت و وابستگی به اجتماع را افزایش می‌داد.

در مقابل، مالکیت خصوصی هر فرد یا هر خانواده، وقتی به حدی گسترش پیدا کرد که بتواند جانشین مالکیت اشتراکی شود، اثراتی کاملاً متفاوت داشت. این امر هنگامی رخ داد که به دنبال تقسیم کار فزاینده، حرفه‌های مختلفی که تا آن زمان تنها به عنوان مشاغل جانبی به حساب می‌آمد، کم‌کم از کشاورزی مستقل شده و شاخه‌های شغلی تازه‌ای ایجاد کرد.

این تحول به معنی گسترش جامعه است از طریق تقسیم کار؛ توسعه حیطه کسانانی که هر یک برای دیگر اعضای جامعه و در واقع برای تداوم موجودیت خود به دیگری وابسته است. اما این گسترش کار اجتماعی به شیوه‌ای انجام نمی‌گیرد که حوزه کار مشترک هم گسترش یابد، بلکه به گونه‌ای است که تکتک کارها از کار مشترک جدا شده و به کار خصوصی تولیدکنندگان مستقل تبدیل می‌شود که خود چیزی را که تولید

می‌کنند مصرف نمی‌کنند، و در عوض چیزی را مصرف می‌کنند که توسط تولیدکننده دیگری تولید می‌شود، و در واقع، تولیدکنندگان، تولیدات خود را معاوضه می‌کنند.

بدینسان تولید مشترک و وسایل تولید اشتراکی جوامع بزرگی که اصولاً خودکفا بودند، مثل جامعه مارکا (Marca)، به تولیدات فردی تبدیل شده و در مالکیت خصوصی افراد یا خانواده‌هایی قرار می‌گیرد، که "کالا" تولید می‌کنند، به عبارت دیگر تولیداتی نه برای مصرف شخصی بلکه برای فروش، برای بازار.

ولی در این مرحله در کنار مالکیت خصوصی - که از قبل هم وجود داشت ولی نه در مقیاسی به این وسعت - رفتار اجتماعی کاملاً تازه و جدیدی پدید می‌آید: رقابت تولیدکنندگان منفرد متعدد و مشابه که برای تسخیر بخشی از بازار، با یکدیگر به مبارزه می‌پردازند.

اغلب، رقابت و جنگ، به نحوی مشابه به عنوان اشکالی از مبارزه برای بقاء عنوان شده است که طبیعت را آکنده‌اند. در واقع نیز هر دو اینها زاده پیشرفتهای تکنیکی انسان و یکی از مشخصه‌های آنست. هر دو اینها از مبارزه برای بقاء، در جهان حیوانات، به این دلیل تفکیک می‌شوند که آن مبارزه، چه فردی و چه گروهی، مبارزه‌ای است بر ضد طبیعت پیرامون، مبارزه‌ای بر ضد نیروهای طبیعی جاندار یا بیجان، که در آن، آنهایی می‌توانند باقی بمانند و باز تولید کنند که آمادگی بیشتری برای تطابق با شرایط ویژه محیط پیدا کرده باشند. ولی مبارزه‌ای تا سرحد مرگ علیه دیگر افراد هم‌نوع نیست. اگر برخی از حیوانات درنده را مستثنی کنیم، که برای آنها، حتی این آخرین نوع مبارزه هم یک کارکرد بسیار فرعی در مبارزه باقی دارد، و نیز اگر مبارزه برای گزینش جنسی را هم استثناء کنیم. فقط در انسان، آنها به شکرانه بهره‌گیری از ابزار تکامل یافته است که مبارزه علیه افراد هم‌نوع به عنوان وسیله تثبیت قدرت در مبارزه برای زندگی دیده می‌شود. البته در اینجا نیز بین جنگ و رقابت تفاوت بزرگی وجود دارد. اولی مبارزه‌ای است که بین دو اجتماع در می‌گیرد و این، در تولید وقفه‌ای ایجاد می‌کند، و از اینرو هرگز نمی‌تواند یک نهاد دائمی‌گردد. البته به نوبه خود، حداقل در جایی که تضادهای عمیق طبقاتی وجود نداشته باشد، باعث تقویت همبستگی اجتماعی شده و غرایز اجتماعی

را به میزان بسیار زیادی محکم می‌کند. در حالی که، رقابت، مبارزه‌ای است بین افراد یک جامعه واحد. این مبارزه یک اصل تنظیم‌کننده است؛ هر چند عجیب، که همکاری اجتماعی تولیدکنندگان منفرد متعدد را حفظ کرده، و در نهایت باعث می‌شود تولیدکنندگان خصوصی آن چیزی را تولید کنند که از نقطه نظر اجتماعی، در شرایط اجتماعی معین، ضروری است. اگر جنگ نشانگر یک وقفه موقت در روند تولید است، مبارزه رقابتی پدیده‌ای است که به طور ثابت و ضروری تولید را همراهی می‌کند؛ البته هنگامی که تولید، تولید تجاری است.

همچون جنگ، رقابت نیز به معنی هدر رفتن فراوان نیروهاست، اما رقابت وسیله‌ای برای حفظ حداکثر توان تمام نیروهای تولیدی و بهبودیابی هر چه سریعتر آنها نیز هست، بنابراین رقابت یک اهمیت عظیم اقتصادی دارد؛ تا هنگامی که نیروهای تولیدی آنچنان غول‌آسای بیافریند که چهارچوب تولید تجاری برایشان تنگ شود، همانطور که قبلاً چهارچوب اقتصاد اجتماعی یا تعاونی اولیه برای تقسیم فزاینده کار تنگ شد. مازاد تولید، همچون محدودیتهای تصنعی اعمال شده بر تولید توسط اتحادیه‌های صاحبکاران، ثابت می‌کند دورانی که در آن رقابت به مثابه نیروی محرک تولید به رشد اجتماعی کمک می‌کرد، پایان یافته است.

رقابت، همیشه، و فقط، به گونه‌ای عمل کرده که تولید هر چه بیشتر گسترش یابد. ولی از طرف دیگر، و در همه شرایط، باعث تضعیف عواطف و غرایز اجتماعی شده است، در واقع در این مبارزه کسانی تثبیت می‌شوند که کمتر به مسایل اجتماعی اهمیت داده و صرفاً به فکر منافع خود باشند.

بنابراین طبیعی است که انسان دوره تولید تجاری پیشرفته، خودپرستی را یگانه‌گریزه طبیعی انسان بداند و عواطف و روابط اجتماعی را یا به عنوان گونه‌ای خودپرستی تلطیف یافته، و یا همچون ابتکار کشیشان برای تسلط بر انسانها در نظر گیرد، و یا حتی به عنوان یک راز ماوراءالطبیعه به آن نگاه کند. اگر در جامعه کنونی غرایز اجتماعی هنوز جانی دارند فقط به این دلیل است که تولید تجاری عمومی پدیده‌ایست بسیار جوان، که بیش از صد سال (دویست سال - م.) از آن نمی‌گذرد. واقعیت

دیگر آن که - همانسان که با از میان رفتن کمونیسیم بدوی دمکراتیک، جنگ نیز به مثابه منبع غرایز اجتماعی معنی خود را از دست داد - اکنون منبع جدیدی برای آن ایجاد شده و آن مبارزه طبقات تحت استثمار و پیشرو است، نبردی که دیگر نه توسط سپاهیان مزدور و نظام وظیفه اجباری، بلکه توسط داوطلبان، و نه برای منافع دیگران، بلکه برای منافع طبقه خود انجام می‌گیرد.

۴ - حیطة غرایز اجتماعی

الف - انترناسیونالیسم (جهان‌وطنی)

با رشد اجتماع، بیش از آن که شدت غرایز اجتماعی تغییر کند، حیطة‌ای که غرایز اجتماعی در آن عمل می‌کند تغییر می‌یابد. فلسفه اخلاق سنتی در قانون اخلاق نیرویی می‌یابد که رابطه بین انسانها را تنظیم می‌کند. از آنجا که این بینش از فرد حرکت می‌کند و نه از جامعه، این واقعیت را به طور کامل نادیده می‌گیرد که قانون اخلاق رابطه بین انسان با یک انسان از نوعی دیگر را تنظیم نمی‌کند، بلکه فقط رابطه انسان با انسانهای دیگر همان جامعه را تنظیم می‌کند. اگر به منشاء غرایز اجتماعی توجه شود، درک این واقعیت آسان است. غرایز اجتماعی برای همبستگی اجتماع و تحکیم نیروهای اجتماعی است. حیوان غریزه اجتماعی را فقط نسبت به اعضای گله خود حس می‌کند، حیوانات گله‌های دیگر کم و بیش برایش بی‌تفاوت هستند. در حیوانات شکارگر اجتماعی، خشونتی ذاتی و واقعی نسبت به حیوانات گروه‌های دیگر، می‌یابیم. مثلاً در قسطنطنیه (استانبول)، سگهای ولگرد هر خیابانی با حسادت کامل مواظبند که هیچ سگ دیگری به حوزه اشغال آنها وارد نشود، متجاوز را بلافاصله بیرون کرده یا از هم می‌درند.

در گروه‌های انسانی نیز، پس از رواج شکار و جنگ، چنین رابطه‌ای برقرار شد. مبارزه یک گروه علیه گروه دیگری از همان نوع به صورت یکی از مهمترین اشکال مبارزه برای بقا درآمد. انسانی که عضو آن جامعه نباشد مستقیماً دشمن به حساب می‌آید، نه تنها

غرایز اجتماعی در مورد او اعتبار ندارد، بلکه علیه او نیز عمل می‌کند. و هر چه این غرایز قویتر باشد همبستگی گروه در مقابل دشمن بیگانه بیشتر بوده، و به همان اندازه سختتر با دشمن مبارزه می‌کنند. فضایل اجتماعی؛ همبستگی، و روحیه از خودگذشتگی، عشق به حقیقت و غیره، فقط برای اعضای هر گروه اعتبار دارد، نه برای اعضای یک تشکیلات اجتماعی دیگر.

یکبار، هنگامی که من چنین واقعیتی را در مقاله‌ای در *عصر نو* بیان کردم، یک نفر به شدت ناراحت شده و بیان مرا چنین تعبیر کرده بود که من خواسته‌ام اصل اخلاقی مختص سوسیال دمکراتها را در تقابل با اصول قانون اخلاقی ابدی ابراز کنم، اصولی که دستور صداقت ببقید و شرط در مقابل همه و هر کس را صادر کرده است. در واقع من فقط آن چیزی را گفته بودم که از وقتی که اجداد ما تبدیل به انسان شدند، همیشه به عنوان یک قانون اخلاقی سینه به سینه حفظ شده، و آن اینست که در مقابل دشمن، داشتن فضیلت اخلاقی اجباری نیست. ولی در این حرف نشانی از ایراد بر سوسیال دمکراسی نیست، زیرا هیچ حزب سیاسی دیگری وجود ندارد که مفهوم جامعه را وسیعتر و روشنتر از حزب ما، که انترناسیونالیست است و تمام ملل و نژادها را در حوزه همبستگی خود جای می‌دهد، درک کرده باشد.

اگر قانون اخلاق فقط برای اعضای جامعه‌ای که من به آن تعلق دارم صادق است، بنابراین حوزه آن نمی‌تواند یکبار و برای همیشه تعیین شود. این حوزه به همان میزان که تقسیم کار پیش می‌رود و بازدهی تولیدی کار انسان افزایش می‌یابد و وسایل حمل و نقل و شیوه‌های تبادل بین انسانها کاملتر می‌شود، گسترش می‌یابد. شمار توده مردم در یک سرزمین معین، که از آن سرزمین تغذیه کرده، در آن سرزمین هر یک با دیگری و برای دیگری کار می‌کنند، و در نتیجه به طور اجتماعی به هم وابسته‌اند، افزایش می‌یابد، ولی، کمیت سرزمینی هم که ساکنان آن در رابطه متقابل با یکدیگر زندگی کرده و هر یک همراه دیگری کار می‌کنند تا وحدت اجتماعی شکل گیرد، افزایش می‌یابد. در نهایت، رابطه سرزمینهایی که در همبستگی اجتماعی مستحکمی قرار می‌گیرند و تشکیلات اجتماعی پایداری را با زبان، سنن و قوانین مشترک شکل می‌دهند، نیز افزایش می‌یابد.

پس از مرگ اسکندر مقدونی، خلقهای حوزه مدیترانه شرقی یک گروه همبسته، با یک زبان مشترک، یونانی، ایجاد کردند. پس از قدرت گرفتن رومی‌ها، همه کشورهای مدیترانه گروه وسیعتری را تشکیل دادند که در آن اختلافات ملی از بین رفته و خود را مظهر بشریت می‌دانستند. دین جدید این گروه، که جانشین مذاهب محلی قدیمی‌شد، از همان اوایل دینی جهانی بود با خدایی که تمام جهان را یکپارچه در برمی‌گرفت و تمام انسانها در برابرش یکسان بودند. این دین همه انسانها را فرزندان خدا و برادر می‌نامید.

اما حتی اینجا هم، در واقع، قانون اخلاق فقط برای اعضای حوزه همان تمدن، برای "مسیحیان" و برای "معتقدان" صادق بود. در جریان حملات بربرها، مرکز ثقل مسیحیت، هر چه بیشتر به سمت شمال و غرب منتقل شد. در شرق و جنوب یک حوزه جدید تمدن بین ملل این منطقه شکل گرفت که اخلاق خود را داشت: حوزه اسلام. قوانین اخلاقی اسلام در آسیا و آفریقا گسترش می‌یافت، درست همانطور که مسیحیت در اروپا گسترده می‌شد.

ولی اکنون، حوزه تمدن، به برکت سرمایه‌داری (کاپیتالیسم)، هر چه بیشتر جهانی شده است؛ بودائیها، مسلمانان، پارسیها، و پیروان برهما، را نیز همچون مسیحیان؛ که هر روز از مسیحیت واقعی دورتر می‌شوند، در برمی‌گیرد.

به این ترتیب، زمینه‌ای به وجود آمد تا بالاخره آن مفهوم اخلاقی که مسیحیت به طور زودرس مطرح می‌کرد ولی قادر به انجامش نبود و برای توده مسیحی به صورت یک عبارت توخالی باقی مانده بود، به انجام رسد: مفهوم برابری تمام انسانها، مفهومی که بر مبنای آن غرایز اجتماعی و فضایل اجتماعی، بایستی در مورد همه به یکسان عمل شود. این مبنای برای اخلاق عمومی انسانی، از بهبود اخلاقی انسانها، به هر تعبیری، نشأت نگرفته، بلکه ناشی از تکامل نیروهای تولیدی انسانی است که خود ناشی از افزایش تقسیم کار و تکامل و گسترش حمل و نقل بود. اما حتی امروز نیز هنوز بسیار دور است که چنین اخلاقیاتی، اخلاق همه انسانها باشد. حتی در کشورهایی که از نظر اقتصادی پیشرفته‌ترند نیز، چنین اخلاقیاتی ماهیتاً فقط اخلاقیات پرولتاریایی با وجدان

طبقاتی است؛ آن بخش از پرولتاریا که در احساسات و تفکرش، و در تضاد با بورژوازی، از بقیه مردم جدا شده و اخلاقیات خاص خود را به وجود آورده است.

این واقعیتی است که سرمایه مبنای مادی اخلاقیات کاملاً انسانی را ایجاد کرد، اما این عمل را با پایمال کردن مدام همین اخلاقیات انجام داد. کشورهای سرمایه‌داری جوامع اروپائی از طریق افزایش مناطق تحت استثمار خود گسترش می‌یابند، و این تنها با خشونت و تجاوز امکان‌پذیر است. بدینسان این کشورها مبنای صلح جهانی را با جنگ جهانی، و مبنای همبستگی جهانی ملل را با استثمار جهانی ملل پی‌ریزی می‌کنند. مبنای الحاق کشورهای مستعمره به حوزه تمدن اروپایی را با سرکوب تمام کشورهای مستعمره و با پست‌ترین وسایل خشونت، قساوت و بیرحمی پایه می‌گذارند. تنها پرولتاریا، هیچگونه مشارکتی در استثمار سرمایه‌داری ندارد، بایستی با آن مبارزه کند و آنرا درهم بشکند. و سپس، بر بنیان تجارت و اقتصاد جهانی که توسط سرمایه به وجود آمده است، اجتماعی بسازد که در آن برابری همه انسانها در برابر قانون اخلاق از رؤیا به واقعیت تبدیل شود.

ب - تقسیم به طبقات

اگرچه تکامل اجتماعی به این گرایش دارد که حوزه اجتماعی را که در آن غرایز و فضایل اجتماعی اعتبار دارد، آنقدر توسعه دهد که تمام بشریت را در بر گیرد، اما، همین توسعه در بطن جامعه، نه تنها منافع خصوصی ویژه‌ای ایجاد می‌کند که به طور موقت می‌تواند باعث تضعیف بسیار غرایز اجتماعی شود، بلکه اقشار اجتماعی خاصی نیز می‌آفریند، که هر یک از آنها در حوزه محدودتر خود غرایز و فضایل اجتماعی را تقویت می‌کنند، ولی همزمان، اعتبار آنرا در مورد سایر اعضای اجتماع، یا لاقلاً برای قشرهای خاصی که با آنها خصومت دارند، یا دشمنان طبقاتی خود، نفی کرده و یا با پیش‌داوریهای مقطعی با آن برخورد می‌کنند.

شکل‌گیری طبقات اجتماعی نیز محصول تقسیم کار است. اجتماعات حیوانی نیز یک ترکیب کاملاً همگون نبود. در بطن آن گروه‌های گوناگونی یافت می‌شد که برای اجتماع و در اجتماع، از اهمیتی متفاوت برخوردار بودند. با اینهمه ترکیب این گروه‌ها به طور کامل بر مبنای تفاوت‌های طبیعی صورت گرفته بود که پیش از همه تفاوت جنسی و بعد از آن تفاوت سنی بود. در درون هر جنس، گروه‌های کودک، نوجوان، بالغ و سالمند وجود دارند، اختراع ابزار باعث تشدید این تفکیک شد، زیرا ابزارهای خاصی به برخی از این گروه‌ها به طور اخص واگذار شد. بدینسان شکار و جنگ نصیب مردان شد که می‌توانستند راحت‌تر از زنان، که مشکل فرزندان را داشتند، تحرک داشته باشند. این واقعیت و نه فرضیه توان کمتر برای دفاع از خود، شکار و جنگ را به انحصار مردان درآورد. چنان که در تاریخ و افسانه‌ها نیز، وقتی با زنان شکارچی یا جنگاور برخورد می‌کنیم همیشه باکره‌اند. در مورد زنان، مسئله ضعف نیرو، یا کمبود پشتکار و شهامت مطرح نیست، ولی مادر بودن با زندگی بی‌ثبات شکارچی یا جنگاور به سختی قابل انطباق است. از آنجا که مادر بودن زنان را ناچار به ساکن شدن در یک محل محدود می‌کرد، وظایفی که نیاز به استقرار نسبی دارد به زنان محول شد؛ وظایفی مثل کشت مزرعه و نگهداری و برپاداشتن اجاق خانواده.

بسته به اهمیتی که شکار و جنگ از سوئی، و کشاورزی و اقتصاد خانگی از سوی دیگر، برای اجتماع دارد و نیز سهمی که هر یک از دو جنس در انواع فعالیت‌های اقتصادی دارند، اهمیت و مزیت مرد یا زن در جامعه تغییر و تحول می‌یابد. حتی اهمیت گروه‌های سنی مختلف نیز، در جامعه، بستگی به شیوه تولید دارد. وقتی شکار جنبه غالب را داشته باشد؛ که عدم اطمینان همیشگی در رابطه با منابع غذایی و مهاجرت‌های بزرگ موقت را به همراه دارد، سالخوردگان به راحتی تبدیل به سربار اجتماع می‌شوند، اغلب رها شده یا کشته، و در برخی موارد حتی خورده شده‌اند. ولی در زمانی که انسانها مستقر شده و محل‌های سکونت ثابت پیدا کرده‌اند و نیز، با دامداری و کشاورزی اطمینان خاطر بیشتری در مورد تأمین غذای خود داشته باشند، شرایط به گونه‌ای دیگر است. درین حال سالخوردگان می‌توانند با آرامش در خانواده بمانند، چون کمبود مواد غذایی

وجود ندارد. البته در این دوره، مقدار زیادی تجربه و آگاهی نیز در جامعه انباشت شد و سالمندان - تا زمانی که خط ابداع نشده، و یا به هر حال همگانی نشده بود، حافظ و نگهدارنده این داناییها و تجربیات بودند. اینها بودند که آنچه را می‌توان به عنوان آغاز دانش یا علم در نظر گرفت، به نسل بعدی منتقل می‌کردند. به این دلیل، دیگر نه به عنوان سربار، بلکه به عنوان حاملان دانایی و تجربه، مورد احترام قرار می‌گرفتند. ولی، خط و چاپ، این امتیاز را که سالمندان تجسم همه تجارب و سنتهای جامعه به حساب آیند، از آنها سلب کرد.

تحول و گسترش مداوم تجربیات که به خصوصیت شیوه تولید مدرن تبدیل شد، بار دیگر تمام سنتهای قدیمی را به صورت دشمن نازگی و مدرنیت عنوان می‌کند. از این هنگام، نو به معنی بهتر نیز هست، و بنابراین کهنگی و پیری بد به حساب می‌آید. قدمت و سن فقط تحمل می‌شود، بی آن که دیگر امتیازی به شمار آید. به همین دلیل، امروزه نیز برای فرد سالمند ارزشمندترین حالت آنست که بتواند خود را جوان و فعال بداند و به تمام آنچه تازه و جدید است، حساس باشد.

همانطور که امتیاز منوط به جنسیت، با تغییر شیوه تولید در جامعه تحول و تغییر می‌یابد، امتیازات مربوط به گروههای مختلف سنی نیز با تغییر شیوه تولید دچار دگرگونی می‌شود.

پیشرفت مداوم تقسیم کار باعث ایجاد تفاوتیهای تازه در درون هر یک از جنسیتها، به ویژه در مردان، شد. زن، درست به خاطر این تقسیم مداوم کار، هر چه بیشتر به اقتصاد خانگی وابسته شد، حوزه‌ای که در عوض گسترش یافتن دائماً محدودتر می‌شد، زیرا مرتب شاخه‌های گسترده‌تری از تولید از آن جدا شده و به حیطه کار مردان می‌پیوست. پیشرفت تکنیک، تقسیم کار، و به وجود آمدن حرفه‌های مختلف، از قرن نوزدهم منحصراً در حوزه مردان قرار گرفت و اثرات کمی روی اقتصاد خانگی و زنان داشت.

هرچه تقسیم حرفه‌های مختلف بیشتر شود، به همان اندازه نیز ارگانیک اجتماعی، که این حرفه‌ها ارگانهای آن است، پیچیده‌تر می‌شود. شیوه و چگونگی همکاری آنها در

فرایند اساسی اجتماع، یعنی اقتصاد، و به عبارت دیگر شیوه تولید، امری اتفاقی نیست. شیوه تولید کاملاً مستقل از خواست تکتک افراد است و به طور ضروری از شرایط مادی معینی تعیین می‌پذیرد. و در این میان، تکنیک مهمترین عامل است. آنچه که رشد آن بر شیوه تولید تأثیر اساسی دارد، ولی تنها عامل نیست. مثالی در نظر گیریم: از سوی بسیاری کسان، درک ماتریالیستی تاریخ چنین تعبیر شده که یک تکنیک معین بیشک به معنی یک شیوه تولید معین، و حتی به معنی یک شکل معین اجتماعی و سیاسی است. ولی از آنجا که چنین نیست؛ چون وسایل و ابزار مشابهی در شرایط اجتماعی متفاوتی یافت می‌شود، پس نتیجه می‌گیرند که درک ماتریالیستی تاریخ کاذب بوده و روابط اجتماعی فقط توسط تکنیک تعیین نمی‌شود. اعتراض وارد است، اما ربطی به درک ماتریالیستی تاریخ ندارد، بلکه کاریکاتوری از آنست که تکنیک را به جای شیوه تولید می‌گیرد. مثلاً می‌گویند خیش، بنیاد اقتصاد روستایی است. و اضافه می‌کنند که شرایط اجتماعی بسیار گوناگونی وجود دارد که در آنها خیش به کار می‌رود. البته. ولی ببینیم اشکال مختلف اجتماعی که بر پایه اقتصاد دهقانی ایجاد شده است، از چه چیزهایی مشتق شده است.

دهقانی را در نظر گیریم که در ساحل یکی از رودخانه‌های بزرگ گرمسیری یا نیمه گرمسیری ساکنند. رودخانه‌هایی که متناوباً و ادواری طغیان کرده و باعث خرابی یا حاصلخیزی زمین می‌شوند. در حالت اول ساختن سیل‌بند برای جلوگیری از آب لازم است، در حالت دوم ساختن سیستمهای هدایت آب. هیچ دهکده‌ای، به تنهایی قادر به ساختن چنین تأسیساتی نیست. بنابراین مجموعه‌ای از دهکده‌هایی که مسئله مشترک دارند باید با هم متحد شوند و هر یک تعدادی کارگر به این کار اختصاص بدهند و لازم است سرکارگران یا مسئولانی را نیز به طور مشترک انتخاب کنند که وظیفه‌شان هدایت کارگران در ساخت و نگهداری این بناها و تأسیسات باشد. هرچه بناها و تأسیسات عظیمتر باشد، دهکده‌های بیشتری باید در آن مشارکت داشته باشند، و هرچه تعداد کارگران بیشتر باشد، به همان نسبت بایستی شناخت لازم برای ایجاد چنین ساختمانهایی زیادتر باشد، و به همان نسبت هم، قدرت و دانش عوامل ادراک و گرداننده کار نسبت به

توده مردم بیشتر خواهد بود. بدینسان، بر پایه اقتصاد دهقانی، گروهی نخبه (کاست) از کاهنان و مدیران ایجاد می‌شود: چنان که در دهانه رودخانه‌های نیل، فرات و هوانگ‌هو ایجاد شد.

نوعی دیگر از توسعه را در نظر بگیریم: یک اقتصاد شکوفای دهقانی که در سرزمینی حاصلخیز ولی در نزدیکی و در دسترس کوچ‌نشینان غارتگر مستقر شده است. ضرورت دفاع در مقابل این ایلات، دهقانان را مجبور به تشکیل گروه دفاعی می‌کند، که می‌تواند به طرق مختلف به وجود آید: یا بخشی از دهقانان به ساختن اسلحه می‌پردازند و از دیگران که به آنان مابه‌ازایی می‌دهند، مستقل می‌شوند. یا غارتگران را، با پرداخت نوعی مالیات، راضی به حفظ صلح و دفاع از آنها در مقابل غارتگران دیگر می‌کنند. و یا، در نهایت، همسایگان غارتگر، سرزمینشان را تسخیر می‌کنند، خود تبدیل به ارباب آن دهقانان می‌شوند و بر تولیدات آنها مالیات می‌بندند، ولی در عین حال نقش مدافع را نیز به عهده می‌گیرند. نتیجه کمابیش یکسان است: اشرافیت زمینداری (فئودال) به وجود می‌آید که دهقانان را تحت سلطه درآورده و استثمار می‌کند. گاهی، اولین و دومین راه رشد به هم گره خورده و در این حال بر کاست کاهنان و مدیران، کاست نظامیان نیز افزوده می‌شود.

به گونه‌ای دیگر نیز راه رشد را می‌توان در نظر گرفت: میان دهقانانی که در ساحل دریا زندگی می‌کنند؛ ساحلی با بندرهای خوب که دریانوردی را تسهیل می‌کند، و سواحل دیگری در همان اطراف که متعلق به اجتماعات دیگر و ساکنین ثروتمند است. در اینجا، در کنار کشاورزی، ماهیگیری شکل می‌گیرد که به زودی به دزدی دریایی و تجارت دریایی تبدیل می‌شود. در یکی از بنادر مناسب، غنایم و کالای تجارتي جمع می‌آید و شهری برای تجار ثروتمند ایجاد می‌شود. در اینجا دهقانان، بازاری برای محصولات خود یافته و به بازار پول وارد می‌شوند، ولی همراه با آن، خرج کردن پول، تعهدات و بدهیها نیز شروع می‌شود. چندی نمی‌گذرد که دهقانان به برده مقروض ارباب صاحب پول شهرنشین تبدیل می‌شوند.

اما دزدی دریایی و تجارت، همچنان که جنگهای دریایی، با خود تعداد زیادی برده به بهای ارزان به این شهرها و بنادر وارد می‌کند. ثروتمند ساکن شهر، در این مرحله دست به اخراج سرف - دهقانان بدهکار - از زمینهای خود می‌زند، به جای آن که به استثمار آنها ادامه دهد، زمینهای تصاحب شده را به کشتزارهای وسیع تبدیل می‌کند، و به این ترتیب اقتصاد برده‌داری را جایگزین اقتصاد دهقانی می‌کند. بی آن که با همه این تغییرات، و ابزار و وسایل کشاورزی و تکنیک آن، نیاز به کمترین تغییری داشته باشد.

و بالاخره، چهارمین نوع رشد اقتصاد دهقانی را در کوهستانهایی می‌یابیم که به سختی قابل دسترسند. در اینجا زمین فقیر و نامرغوب است و به سختی می‌توان در آن کشت کرد. در کنار کشاورزی، دامداری جنبه غالب دارد، ولی هر دو با هم نیز نمی‌توانند افزایش زیاد جمعیت را پاسخ گویند. لیکن در دامنه‌های کوهستان، مناطق حاصلخیز و کشتزارهای غنی وجود دارد. کوهنشینان در صدد تسخیر این مناطق و استثمار مردمان آن برمی‌آیند و اگر با مقاومت برخورد کنند مازاد جمعیت خود را به عنوان مزدور در اختیار آنها قرار می‌دهند. تجربه جنگی اینها، همراه با ضعف توان تولید و حاصلخیز نبودن سرزمینشان، این گروه را از تجاوز بیگانگان در امان نگه می‌دارد؛ البته بیشک فقر آنها نیز، در دیگران، چندان اشتیاقی برای هجوم به سرزمینشان ایجاد نمی‌کند. به این ترتیب دموکراسی دهقانی قدیمی در این منطقه باقی می‌ماند، در حالی که در تمام پیرامون، از خیلی وقت پیش، تمام دهقانان زیر سلطه اربابان فئودال، کاهنان، تجار و نزولخوران، قرار گرفته‌اند. گاه دیده شده یک دموکراسی بدوی نظیر این مورد در سرزمینی که تسخیر کرده است، رژیم استثماری سختی ایجاد می‌کند که با رژیم دموکراسی جاقفاده خود در تضاد می‌افتد. مثل ایالت‌های قدیمی میهن گولی‌نلموتل (Guglielmo tell) که با حکمرانیشان در قرون شانزدهم و هفدهم، در تیچینو (Ticino) رژیم‌ایجاد کردند که خفقان وحشتناک آن، گسler (Gessler) افسانه‌ای را روسفید کرد.

چنان که دیدیم، شیوه‌های تولید و تقسیم طبقاتی کاملاً متفاوتی، با اقتصاد دهقانی قابل تطابق است. ولی این تفاوتها ما را به کجا هدایت می‌کند؟ مخالفان درک ماتریالیستی تاریخ گاه آنرا به خشونت نسبت می‌دهند، و گاه به تفاوت ایده‌هایی که در خلقهای مختلف

شکل می‌گیرد. اکنون روشن شده است که در به وجود آمدن همه این شیوه‌های تولید، خشونت؛ که مارکس آنرا به عنوان خمیرمایه به وجود آمدن هر اجتماع تازه‌ای می‌نامید، عملکردی مهم داشته است. ولی این عملکرد خشونت، این واقعیت که فلان قشر با خشونت به پیروزی می‌رسد و نه یک قشر دیگر، و این که خشونت این نتایج خاص را به بار می‌آورد و نه نتایجی دیگر را، از کجا و از چه چیز ناشی می‌شود؟ نظریه خشونت به هیچیک از این سوالات پاسخ نمی‌دهد. همچنان که در نظریه ایده‌ها، سؤالاتی نظیر این که ایده‌هایی که در یک سرزمین کوهستانی آزادی را، و در یک سرزمین رسوبی کاست کاهنان را، در سواحل دریا اقتصاد پولی و برده‌داری را، و در تپه ماهور و دشتها سیستم فئودالی را ایجاد می‌کند، از کجا می‌آید، به صورت یک راز باقی می‌ماند.

دیدیم که این تفاوتها، در تحول اقتصاد روستائی، پایه بر تفاوتهای موجود در محیط طبیعی و اجتماعی سرزمینی دارد که اقتصاد مزبور در آن پا گرفته است. اقتصاد روستائی، بسته به طبیعت سرزمینش، بسته به خصوصیات همسایگانش؛ با حفظ همان تکنیکی که داراست، صورتهای اجتماعی متفاوتی به خود می‌گیرد. این شکل‌های خاص اجتماعی همانهایی است که، همراه با عوامل طبیعی، مبنای تحولات بعدی می‌شود. چنان که آلمانها وقتی، با هجوم بربرها، به امپراطوری روم سرازیر شدند، امپراطوری را با دیوانسالاری خاصش، با سیستم شهری و با کلیسای مسیحی آن، به عنوان شرایط اجتماعی در مقابل خود یافتند و تا حد ممکن آنرا با شیوه تولید خود تطبیق دادند. اگر بخواهیم شیوه تولید خاص یک سرزمین، در یک دوره معین، را بشناسیم، بایستی تمام این شرایط جغرافیایی و تاریخی را مورد مطالعه قرار دهیم. شناخت تکنیک آن، به تنهایی اصلاً کافی نیست.

پس می‌بینیم که درک ماتریالیستی تاریخ، آن طرح ساده‌ای نیست که منتقدان آن، بر حسب عادت، مد نظر دارند. ولی، مثالهای فوق، این امر را نیز آشکار می‌کند که چگونه تفاوت طبقاتی و تضاد طبقاتی از رشد اقتصادی ناشی می‌شود.

تفاوتهای بین افراد، همانطور که بین گروههای متفاوت در درون یک جامعه، چنان که قبلاً مشاهده شد، در دنیای حیوانی نیز وجود دارد؛ یعنی تفاوت در نیرو، در اعتبار و

امتیاز، و شاید در موقعیت مادی افراد و گروهها. چنین تفاوت‌هایی از طبیعت ناشی شده و حتی در یک جامعه سوسیالیستی نیز از بین نمی‌رود. اختراع ابزار و وسایل، تقسیم کار و عواقب آن، و به طور خلاصه رشد اقتصادی، در افزایش این تفاوتها و یا ایجاد تفاوت‌های جدید، دخالت دارد. با اینهمه این تفاوتها، تا زمانی که کار اجتماعی مازادی بر آنچه برای نگهداری اعضای جامعه ضروری است تولید نکند، نمی‌تواند از حد محدود و معینی فراتر رود. تا هنگامی که این مازاد تولید وجود نداشته باشد، هیچ انگلی نمی‌تواند به هزینه اجتماع تغذیه شود، هیچکس نمی‌تواند از تولیدات اجتماعی سهمی خیلی بیشتر از دیگری داشته باشد. ولی همزمان، و درست در همین مرحله، به دلیل تشدید دشمنی قبایل و حذف خونین تمام تفاوت‌های آنها، و نیز به خاطر کار و مالکیت مشترک، عوامل تازه بسیاری به وجود می‌آید که باعث تقویت غرایز و وابستگیهای اجتماعی می‌شود تا حسادت‌ها و نزاع‌های کوچک بین جنسیتها، گروه‌های سنی، و حرفه‌ای، نتواند باعث تفرقه در درون جامعه و جدایی اعضای آن شود.

علیرغم شروع تقسیم کار، که پیش از آن واقع شده بود، جامعه انسانی هرگز، مانند دوران قبایل بدوی، دوره قبل از شروع تضادهای طبقاتی، تا این اندازه همبسته و یکپارچه نبوده است. اما، به محض آن که کار اجتماعی، در پی بازدهی فزاینده تولید، دارای مازاد تولید شد، مسایل تغییر کرد. حالا برای یک فرد یا یک حرفه امکان داشت بخش بیشتری از تولیدات اجتماعی را، حتی برای دراز مدت، به خود اختصاص دهد. البته به ندرت، موقتاً و استثنائاً، یک فرد موفق به انجام این امر می‌شد؛ ولی روشن است که برای شاغلان حرفه‌های مختلف، آنهایی که در موقعیت و شرایط برتر قرار می‌گرفتند، این امکان بیشتر مهیا می‌شد. مثلاً آنها که دانش خاصی را در اختیار داشتند؛ یا آنهایی که توانایی بیشتری برای جنگیدن داشتند، می‌توانستند این مازاد تولید اجتماعی را، به گونه‌ای مداوم، به خود اختصاص دهند. ولی مالکیت تولیدات، همبستگی نزدیکی با مالکیت وسایل تولید دارد؛ کسی که وسایل تولید را در اختیار دارد، می‌تواند تولیدات را نیز تصاحب کند. گرایش به انحصاری کردن مازاد اجتماعی از طرف یک طبقه صاحب امتیاز، به نوبه خود، در این طبقه تمایل به داشتن مالکیت خصوصی وسایل تولید را نیز

ایجاد می‌کند، اشکال این مالکیت خصوصی می‌تواند به نوبه خود متفاوت و متعدد باشد: یا مالکیت مشترک توسط طبقه یا قشر (کاست) مسلط، و یا تملک خصوصی تک تک خانواده‌های این طبقه، و یا حتی تکتک افراد این طبقه.

با این تملک، به هر شکل یا گونه، از توده مردم که کار می‌کردند سلب مالکیت شد. و آنها به موقعیت برده، سرف، یا کارگر مزدبگیر تنزل یافتند؛ با از بین رفتن مالکیت مشترک وسایل تولید و استفاده مشترک از آنها، مهمترین عاملی که جامعه بدوی بر پایه آن استوار بود، فرو ریخت.

در حالی که تفاوت‌های اجتماعی که می‌توانست در بطن جامعه بدوی شکل بگیرد در محدوده تنگ کوچکی مقید بود، تفاوت‌های اجتماعی که اکنون می‌توانست شکل بگیرد عملاً نامحدود بود. این تفاوتها به طرق مختلف می‌توانست رشد کند: از یکسو با پیشرفت تکنیک، که مازاد تولید کار اجتماعی را دائماً، بیشتر از میزان لازم برای تغذیه و تداوم ساده جامعه، افزایش می‌داد، و از سوی دیگر گسترش جامعه، در حالی که تعداد استثمارکنندگان ثابت مانده، یا حتی کاهش پیدا می‌کرد، توده زحمتکشان و آنهایی که مازاد را برای استثمارکنندگان ایجاد می‌کنند، افزایش می‌یافتند. بدینسان تفاوت طبقاتی می‌تواند بینهایت افزایش یابد، تا آنجا که صورتهای غول‌آسایی به خود گیرد، و، البته همراه با آن، تضادهای اجتماعی نیز افزایش می‌یابد.

به همان میزان که این تحول پیش می‌رفت، در درون جامعه شکافهای دائماً عمیقتری ایجاد می‌شد. مبارزه طبقاتی، نسبت به مبارزه برای بقای فردی، نقشی برتر، عمومی‌تر و پردوامتر می‌یافت؛ به همان نسبت نیز غرایز اجتماعی نسبت به جامعه در کلیت آن، اهمیت کمتری یافت ولی در بطن طبقات قویتر شد. و در قالب طبقه است که هرچه بیشتر، خوبی با خوبی جمعی اینهمانی می‌یابد.

البته، به ویژه طبقات تحت استثمار، ستم‌دیده و پیشرو هستند که در آنها مبارزه طبقاتی به اینگونه، غرایز و فضایل اجتماعی را تقویت می‌کند. در واقع اینها هستند که بایستی همه توان و شخصیت خود را با تمام عمق و وسعت آن، برای حفظ و تداوم حیات به کار گیرند، درست برعکس طبقات حاکم که می‌توانند دفاع از خود را به مزدورانی که

سلاح جنگی یا روانی را به کار می‌اندازند، واگذار کنند. علاوه بر آن طبقات حاکم، اغلب در درون خود، و با مبارزات درونی خود، برای تضمین تملک مازاد اجتماعی تولید و وسایل تولید که حاکمیتشان را تضمین می‌کند، دچار انشقاق و چندپارگی هستند. در مبارزه رقابتی یکی از علل مهم این چندپارگی را شناختیم.

همه عواملی که علیه غرایز اجتماعی عمل می‌کند، در طبقات تحت استثمار یا زمینه‌ای ندارد، یا اگر دارد، بسیار ضعیف است. و هر چه این زمینه کمتر باشد، این طبقات پیشرو کمتر از مالکیت و منافع آن برخوردارند، و به همان میزان نیز باید بیشتر روی نیروهای خود حساب کنند. درست به همان دلیل و به همان نسبت نیز احساس همبستگی بیشتری در مقابل و علیه طبقات حاکم پیدا می‌کنند، و در نتیجه غرایز و عواطف اجتماعی درون طبقه‌ای در آنها شکوفاتر شده و مستحکمتر رشد می‌کند.

۵ - معیارهای اخلاقی

الف - عاداتها و قراردادهای

دیدیم که توسعه اقتصادی چگونه، در مرحله‌ای، در عوامل اخلاقی که از دنیایی حیوانی کسب شده بود، دگرگونی شدید ایجاد کرد، و دیدیم که چگونه توسعه اقتصادی، نیروی غرایز و فضایل اجتماعی را در دورانه‌های مختلف به گونه‌ای متفاوت متعین می‌کند، و یا در یک زمان واحد در طبقات مختلف یک اجتماع غرایز و فضایل اجتماعی متفاوتی را شکل می‌دهد. چگونه حوزه عمل غرایز و فضایل اجتماعی را گسترش داده یا محدود می‌کند؛ از یکسو آنها را از یک قبیله کوچک تا کل بشریت گسترش می‌دهد، از سوی دیگر در بطن جامعه، آنها را به یک طبقه محدود می‌کند. ولی، همین توسعه اقتصادی یک عامل اخلاقی ویژه نیز پدید آورد که در دنیای حیوانی اصلاً وجود نداشت. و از آنجا که نه فقط نیرو و حوزه عملش، بلکه حتی محتوای آن نیز تابع تغییرات شدید است، متغییرتر از تمام عوامل اخلاقی است. سخن از معیارهای اخلاقی است.

در دنیای حیوانی احساسهای اخلاقی یافت می‌شود، ولی هیچگونه ضابطه اخلاقی معینی برای فرد وجود ندارد. این امر مستلزم یک زبان تحول یافته، به عنوان پیش‌زمینه است، که بتواند نه فقط به سادگی بیانگر احساسات باشد، بلکه بتواند چیزها یا حداقل اعمال و افعال را نیز بیان کند. زبانی که در دنیای حیوانات هیچ نشانه‌ای از آن وجود ندارد، و نیاز به آن با شروع کار مشترک به وجود می‌آید و تنها بعد از آنست که امکان دارد انتظارات معینی را هم به افراد تحمیل کند. اگر این انتظارات از نیازهای فردی و استثنایی نشأت گیرد، همراه با مورد فردی و استثنایی نیز ناپدید می‌شود. در حالی که اگر از نیازهایی ناشی شود که بر روابط اجتماعی بنیاد دارد، تا هنگامی که این روابط دوام داشته باشد، وجود خواهد داشت. در اجتماعات اولیه، که روند رشد بسیار کند بود، می‌توان تصور کرد که دوره دوام هر مفهوم هزاران سال طول می‌کشد. در آن دوران انتظارات اجتماعی از افراد چنان به کرات و منظم تکرار می‌شد که تبدیل به عادت شده و در نهایت به گونه‌ای آمادگی میراثی تبدیل می‌شد، مثل مناسب بودن سگ شکاری برای نوعی خاص از شکار. از اینجا است که محرک کوچکی کافی است تا آن عادت در نسلهای بعدی نیز پدیدار شود، مثلاً احساس شرم، عادت به پوشاندن بخشهای معینی از بدن، که برهنه بودن آنها غیراخلاقی به حساب می‌آید. بدینسان در فردی که در جامعه زندگی می‌کند، انتظاراتی ایجاد می‌شود و هرچه جامعه پیچیده‌تر باشد شمار این انتظارات هم بیشتر است. همین انتظارات است که در نهایت و بنا به عادت، و بدون تأمل کافی، به مثابه احکام اخلاقی، مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

برخی اخلاق‌گرایان ماتریالیست، از این خصلت عادت‌ی بودن احکام اخلاقی نتیجه گرفته‌اند که تمام بن‌مایه‌های اخلاق ریشه در عادت دارد. اما با این توضیح عمق مطلب شکافته نمی‌شود. فقط آن مفاهیمی بر حسب عادت تبدیل به احکام اخلاقی می‌شود که احترام فرد نسبت به جامعه و رابطه وی با دیگران را تنظیم می‌کند. در رد این نظر، مثلاً می‌توان گفت عادات ناپسند انفرادی نیز وجود دارد که غیراخلاقی قلمداد می‌شود و در اصل محکوم کردن یا مذموم دانستن آنها نیز با توجه به منافع جامعه صورت پذیرفته است، مثلاً استمناء، اگر عمومی باشد، می‌تواند به هدف داشتن نسل پرشمار صدمه بزند و

چنین نسلی، پیش از آن که مالتوس (Malthus) نظریه‌های خود را عنوان کند، به عنوان یکی از مهمترین مبانی بهزیستی و پیشرفت جامعه به حساب می‌آید.

در تورات، اونان (Onan) توسط جنوا (Geova) کشته می‌شود (تورات ۱، (Bibbia, ۱, mosé ۳۸)، به این دلیل که به جای آنکه وظیفه‌اش را انجام دهد و با زن برادرش، که مرده بود، جفت شده و برای ایشان نسلی ایجاد کند، کاری کرده که نطفه‌اش به زمین ریخته شود.

هنجارهای اخلاقی تنها به این دلیل که با نیازهای عمیق و مداوم جامعه مطابقت داشت، می‌توانست به عادت تبدیل شود. مثلاً، یک عادت ساده نمی‌تواند نیروی احساس وظیفه را، که اغلب قویتر از تمام اصول حفظ بقای خود جلوه می‌کند، توضیح دهد. آنچه در اخلاقیات، عادت است، تنها آن عملکردهایی است که باعث می‌شود هنجارهای معینی غیراخلاقی شناخته شود، ولی به وجودآورنده غرایز اجتماعی نیست، غرایز اجتماعیست که باعث به وجود آمدن انتظارات و برآوردن نیازهایی می‌شود که به عنوان هنجار اخلاقی شناخته می‌شود.

برای مثال این که اگر دختری با پیراهن خواب در مقابل مردی ظاهر شود بی عفتی به حساب می‌آید، یک مسئله عادت است، حتی اگر این لباس از پائین پا تا زیر گردن را پوشانیده باشد. در حالی که اگر همین دختر در یک مجلس رقص با لباس دکلمته خود را به همه نشان دهد، یا در ساحل دریا با لباس شنا در مقابل چشمان حریص مردان ظاهر شود، هیچگونه بی عفتی به حساب نمی‌آید. فقط نیروی غرایز اجتماعی است که می‌تواند باعث شود یک دختر سنتگرا آنچه را رسوم، مد، یا عادت، و رویهمرفته آنچه را جامعه بر آن مهر بی عفتی زده، به هیچ قیمتی نپذیرد و گاهی حتی مرگ را بر آنچه شرم‌آور می‌داند، ترجیح دهد.

اخلاق‌گرایان دیگری از اینهمانی دانستن معیارهای اخلاقی و عادات محض نیز پیشتر رفته و معیارهای اخلاقی را به عنوان نوعی روش قراردادی صرف تعریف کرده‌اند، و این واقعیت را که هر شکل اجتماعی، هر ملتی، و حتی هر طبقه‌ای مفاهیم ویژه اخلاقی خود را دارد، که اغلب در تناقض شدید با مفاهیم دیگران است، و این که

معیار اخلاقی مطلق وجود ندارد، را بزرگ کرده و پایه تعریف خود قرار می‌دهند. و نتیجه می‌گیرند که اخلاق یک رسم یا روش قابل تغییر است که فقط مردم عامی و ضعیف که توانایی تفکر ندارند را تحت تأثیر قرار می‌دهد و افراد برتر می‌توانند و باید در ماورای آن قرار گیرند، همچنان که مافوق همه آنچه به توده متعلق است قرار دارند.

اما، غرایز اجتماعی نه فقط چیزکی قراردادی نیست، بلکه ریشه عمیق در طبیعت آدمی، به عنوان یک حیوان اجتماعی، دارد. معیارهای اخلاقی نیز چیزی قراردادی نیست، بلکه از نیازهای اجتماعی سرچشمه می‌گیرد.

بیشک غیرممکن است که در هر موردی رابطه بین مفاهیم اخلاقی معینی را با روابط اجتماعی که این مفاهیم از آنها زاده شده است برقرار کرد. فرد هنجارهای اخلاقی را از محیط اجتماعی خود می‌گیرد بدون آن که به علل اجتماعی آن واقف باشد. هنجار اخلاقی برای وی تبدیل به عادت شده و برایش چنین می‌نماید که این بخشی از آن معنویتی است که از قبل به او رسیده و تبلور یافته بدون آن که هیچگونه ریشه تجربی داشته باشد. فقط تحقیق علمی توانست اندک اندک و برای مجموعه‌ای از موارد، رابطه میان شکل‌های اجتماعی معینی را با معیارهای اخلاقی معینی روشن سازد، ولی هنوز ناشناخته‌ها بسیار است.

ریشه صور اجتماعی که معیارهای اخلاقی هنوز معتبر از آنها نشأت گرفته است، اغلب بسیار دور و در گذشته‌های ماقبل تاریخ پنهان است. به علاوه برای درک آن، تنها شناخت نیاز اجتماعی که آن را به وجود آورده کافی نیست، بلکه بایستی شیوه تفکر خاص اجتماعی به وجود آورنده آن را نیز شناخت؛ هر شیوه تولیدی به سادگی فقط به ابزار و وسایل معین، و روابط اجتماعی معین بستگی ندارد، بلکه به محتوای شناختی معین و قدرت شناخت معین، به درک معینی از تسلسل علت و معلول، به یک منطق معین، و به طور کلی به شیوه تفکر معینی نیز بستگی دارد. اما فهم شیوه‌های تفکر در گذشته فوق‌العاده مشکل است، حتی مشکلتر از درک نیازهای جامعه‌ای متفاوت با جامعه خود.

با اینهمه رابطه میان معیارهای اخلاقی و نیازهای اجتماعی در مواردی همچون فراوان مشاهده شده که می‌توان آنرا به مثابه یک قاعده عمومی در نظر گرفت. ولی اگر چنین رابطه‌ای وجود دارد، هر تغییر در جامعه بایستی تغییری نیز در معیارهای اخلاقی در پی داشته باشد. پس، این واقعیت که این معیارها نیز تغییر می‌کند، تعجب‌آور نیست، شاید بیشتر عجیب باشد اگر، با تغییر علت، معلول تغییر نکند. این تغییرات ضروری است، ضروری درست به این دلیل که هر شکل اجتماعی، برای تداوم، نیاز به معیارهای اخلاقی معینی دارد، که مناسب آن باشد. این امر که هنجارهای اخلاقی می‌تواند متغییر و متفاوت باشد به اندازه کافی واضح است. بنابراین بیان يك مثال از اخلاقی که با اخلاق جوامع مدرن اروپایی تفاوت دارد، می‌تواند کافی باشد.

فريتيوف نانسن (Fridtjof Nansen) [دانشمند نروژی و برنده جایزه صلح نوبل سال ۱۹۲۲] در فصل دهم کتاب خود به نام زندگی / اسکیموها شرح جالبی از اخلاقیات این مردم ارائه می‌دهد. بخشهایی از آنرا ذکر می‌کنیم:

"یکی از جنبه‌های دلپذیر و مهم شخصیت اسکیموها صداقت آنهاست ... برای اسکیموها این امر اهمیت وافر دارد که بتوانند به دیگران و به نزدیکانشان اعتماد کنند. برای آن که این اعتماد دو جانبه، که بدون آن هرگونه همبستگی در مبارزه برای بقا ناممکن است، بتواند دوام یابد، ضروری است که هر کس نسبت به دیگری صادق و بی‌ریا باشد ... به همین دلیل اسکیموها از دروغ پرهیز می‌کنند، بخصوص مردان اسکیمو. یک نمونه جالب از این خصوصیت ویژه توسط دلاگر (Delager) وصف شده است: اگر بخواهند چیزی را برای دیگری توصیف کنند، سعی می‌کنند زیباتر از آنچه هست توصیفش کنند، در عوض اگر یکی از آنها بخواهد چیزی را بخرد که هنوز ندیده، فروشنده، آن شیئی را، حتی اگر بخواهد از شرش خلاص شود، همیشه کمی زشتتر از آنچه هست توصیف می‌کند."

برای اسکیموها اخلاق تبلیغاتی هنوز ابداع نشده است. البته این خصوصیات فقط در روابط درونی خودشان صادق است. در مقابل بیگانگان چنین سرسخت نیستند. "دعوا و

خشونت‌هایی ازین دست بین آنها اتفاق نمی‌افتد. قتل امری بسیار نادر است" و وقتی هم اتفاق می‌افتد بر سر مسایل اقتصادی نیست، بلکه مسایل عشقی در میان است.

"برای آنها کشتن دیگری شقاوت است. به همین دلیل نیز جنگ از دید آنها، چیزی است غیرقابل درک و درخور نفرت. در زبانشان کلمه‌ای که مفهوم جنگ را برساند وجود ندارد. سربازان و افسران، که به آنها حرفه کشتن انسانها آموخته می‌شود، برای آنها فقط "قصاب انسانها" هستند".

"در میان فرمانهای مقدس ما، آن که اهالی گروئنلند بیش از همه آنرا زیر پا می‌گذارند، فرمان ششم است... تقوی و عفت در گروئنلند اعتبار زیادی ندارد... بسیاری از مردم (در سواحل غربی) این امر را که دختری بدون ازدواج فرزند داشته باشد ننگ به حساب نمی‌آورند... وقتی در گودتاب (Godthaab) بودیم، دو دختر که در همسایگی ما زندگی می‌کردند حامله بودند، ولی اصلاً آنرا پنهان نمی‌کردند... حتی به نظر می‌رسید خیلی هم از آن که مورد توجه قرار گرفته‌اند، احساس غرور می‌کردند. در مورد ساحل شرقی نیز هولم (Holm) می‌گوید این که زنی بدون ازدواج فرزندی داشته باشد اصلاً موجب شرمندگی نیست".

هانس[؟]اگده (Egede) می‌گوید: "زنان داشتن روابط نزدیک با آنچه‌کوک (angeckok)، یعنی مردان مقدس یا وارسته اسکیموها، را خوشبختی ویژه و افتخاری بزرگ به شمار می‌آورند: حتی بسیاری از شوهرها به این امر با دید مثبت نگریسته و به "آنچه‌کوک" برای آن که با زنشان همبستری کند، به ویژه اگر خودشان نتوانند بچه‌دار شوند، دستمزدی نیز پرداخت می‌کنند".

بنابراین مفهوم آزادی زنان اسکیمو کاملاً با آنچه برای زنان آلمانی وجود دارد، متفاوت است. دلیلش اینست که، اگر مثلاً حفاظت و حراست از ارث، نژاد، فامیل، برای آلمانها، همیشه، اهمیت بسیار زیادی داشته، برای اسکیموها همه اینها فاقد اهمیت است زیرا یا هیچ ندارند و یا چیز کمی برای به ارث گذاشتن دارند، اما برای اسکیموها داشتن فرزند از همه چیز مهمتر است..."

"طبیعتاً در نظر اول، ما این اخلاق را زشت می‌یابیم. ولی این بدان معنی نیست که برای اسکیموها نیز باید چنین باشد. به طور کلی باید مراقب بود که، با حرکت از نقطه نظرهای خود، مفاهیمی را که در مردمانی، طی نسلهای متعدد و تجارب فراوان رشد کرده، حتی اگر خیلی متفاوت با مفاهیم ما باشد، محکوم نکنیم. در روی کره خاک عقاید راجع به خوبی و درستی فوق‌العاده متفاوت و متعدد است. برای مثال، وقتی آگه سخن از عشق به خدا و دیگر انسانها با یک دختر اسکیمو می‌گوید، این دختر جواب می‌دهد:

"من ثابت کرده‌ام که به دیگران عشق می‌ورزم. پیرزنی بیمار بود و نمی‌توانست بمیرد، از من خواهش کرد او را، در ازای دستمزدی، به بالای صخره‌ای ببرم؛ جایی که کسانی که نمی‌خواهند دیگر زنده بمانند خود را از آن به زیر پرتاب می‌کنند. ولی من از آنجا که به مردم خود عشق می‌ورزم، وی را به بالای صخره بردم و به زیر انداختم، مجانی، بدون آن که دیناری بگیرم!"

"آگه به این دختر می‌گوید که "این کار عملی بسیار زشت بوده، چون تو یکنفر را کشته‌ای". دختر جواب می‌دهد: "نه! من پیرزن را خیلی دوست داشتم و وقتی او را به پائین پرت می‌کردم خیلی هم گریستم". این عملکرد چیست، نیک است یا زشت؟"

قبلاً دیدیم که ضرورت کشتن افراد سالمند و بیمار جامعه موقعی به راحتی مورد پذیرش قرار می‌گرفت که منابع تغذیه محدود بود و کشتن به یک عملکرد اخلاقی تبدیل می‌شد.

"در یک جای دیگر، وقتی آگه می‌گوید خداوند زشتکاران را تنبیه می‌کند، یک اسکیمو که حضور داشته، تذکر می‌دهد که خود او نیز یکی از کسانی است که زشتکاران را تنبیه می‌کند، و برای اثبات می‌گوید که تاکنون سه پیر جادوگر را کشته است."

"همین تفاوت در درک مفهوم خوبی و بدی در رابطه با فرمان ششم نیز وجود دارد: اسکیموها بیشتر به این دلیل که نژادشان به طور طبیعی زیاد بارور نیست به این فرمان - رشد کنید و تکثیر کنید - اهمیت می‌دهند، نه به خاطر پرهیزکاری."

"در پایان، قسمتی از نامه یک اسکیمول مسیحی شده را، که به آگه نوشته نقل می‌کنیم. اینها در نیمه قرن هجدهم به عنوان مبلغین مذهبی در گروئنلند فعالیت می‌کردند

و اخلاقیات اسکیموها را پیش از آن که تحت تأثیر فرهنگ و اخلاقیات اروپایی قرار گیرد، مطالعه کردند. این اسکیموی مسیحی شده چیزهایی را جمع به جنگهای استعماری انگلیسها و هلندیها شنیده بود و در این نامه نفرت خود را نسبت به این "اعمال ضدانسانی" به این ترتیب بیان می‌کند:

"اگر ما به اندازه کافی غذا برای رفع گرسنگی و پوست برای حفاظت خود در مقابل سرما داشته باشیم، راضی هستیم، و تو خود می‌دانی که گذران هر روز را به همان روز و امی‌گذاریم. ما نمی‌خواهیم برای دریا جنگ کنیم، حتی اگر توان آنرا نیز داشته باشیم... نمی‌توانیم بگوئیم دریائی که سواحل ما را خیس می‌کند به ما تعلق دارد و همراه آن نهنگها، خوکها، ماهیها و همه حیواناتی که در آن زیست می‌کنند نیز مال ماست؛ ما هیچ مخالفتی نداریم که دیگران نیز هر چقدر نیاز دارند ازین منبع بزرگ تغذیه استفاده کنند. ما این خوشبختی بزرگ را داریم که در قبال طبیعت، مثل آنها، حسادت نداریم... به واقع عجیب است، آگده عزیز! مردم شما معتقدند که خدایی وجود دارد که آفریننده و حافظ همه چیز است، و، که پس از زندگی به هر کس، بسته به کردارش، پاداش یا جزا خواهد داد. ولی با اینهمه چنان زندگی می‌کنند که مثل آن که گناه کردن امتیاز یا افتخار است. مردم ما نه خدا را می‌شناسند نه اهریمن را، ولی با اینهمه صادقانه رفتار می‌کنند؛ با مهربانی و در هماهنگی زندگی می‌کنند، همه چیز بین همه تقسیم می‌شود و همه با هم در پی کسب معاش تلاش می‌ورزند".

در این بیان، تناقض میان اخلاقیات یک کمونیسم بدوی و اخلاقیات سرمایه‌داری آشکار است. ولی اختلاف دیگری نیز وجود دارد: در جامعه اسکیموها تئوری و عمل اخلاقی با هم تطابق دارد؛ در جامعه سرمایه‌داری ورطه عظیمی این دو را جدا می‌کند. دلیل آنرا به زودی خواهیم یافت.

ب - شیوه تولید و روپنای آن

هنجارهای اخلاقی همراه با جامعه تغییر می‌کند، ولی نه به طور مداوم، یکنواخت و همگون، و نه به همان میزان که نیازهای اجتماعی تغییر می‌کند. اینها به این دلیل به مثابه هنجار شناخته و احساس می‌شود، که به عادت تبدیل شده است. اما وقتی ریشه‌های مستحکم یافت، می‌تواند برای مدتی مدید و مستقلاً به حیات خود ادامه دهد، در حالی که پیشرفت تکنیک و همراه با آن تحول شیوه تولید و تغییر نیازهای اجتماعی ادامه دارد.

برای معیارهای اخلاقی همان اتفاقی رخ می‌دهد که برای بقیه بخشهای پیچیده روبنای ایدئولوژیک که از شیوه تولید برمی‌خیزد. روبنا می‌تواند از پایه خود جدا شده و برای مدتی به عنوان یک موجودیت مستقل پیش رود.

کشف این واقعیت باعث شادی تمام کسانی شد که نمی‌توانستند از قدرت نفوذ تفکر مارکس شانه خالی کنند ولی نتایج رشد اقتصادی نیز برای آنها ناخوشایند بود؛ به این جهت می‌خواستند به شیوه کانت، و به طور کاذب روح را به عنوان نیروی محرک و مستقل در رشد ارگانیزم اجتماعی جا بیندازند. این امر که عوامل روحی - روانی می‌تواند به طور موقت در جامعه به گونه‌ای مستقل عمل کند، به نظر آنها دستاوردی گرانبها بود. امیدوار بودند که با آن، کنش متقابل را که آنهمه آرزویش را داشتند یافته باشند: اقتصاد بر روح اثر می‌گذارد و روح بر اقتصاد، و هر دو با هم تعیین بخش رشد اجتماعی است، به طوری که ابتدا عوامل اقتصادی و سپس، به نوبه خود، انگیزه‌های روانی جامعه را پیش می‌رانند، در واقع هر دو این عوامل، یکی در کنار دیگری و همراه با دیگری، یک محصول مشترک ایجاد می‌کند، به آنگونه‌ای که خواست و آرزوهای ما حداقل گاه بتواند با نیروی خود ضرورت‌های سخت اقتصادی را تعدیل کرده یا آنرا درهم شکند.

شک نیست که بین اقتصاد و روبنای روانی جامعه - اخلاق، مذهب، حقوق، هنر و غیره - یک کنش متقابل وجود دارد. درینجا از کنش روانی ابداع سخن نمی‌گوئیم؛ این یکی به تکنیک مربوط است که در آن، روح و روان، در کنار ابزار، یک عملکرد مشخص دارد. تکنیک، ابداع و اختراع و کاربرد آگاهانه ابزار از طرف انسان متفکر است.

همچون همه عوامل دیگر ایدئولوژیک، اخلاق نیز می‌تواند رشد اقتصادی و اجتماعی را تسهیل کند. حتی، می‌توان گفت که اهمیت اجتماعی آن درست در همین است. از آنجا که معیارهای اجتماعی معین از نیازهای اجتماعی معینی نشأت می‌گیرد، هر چه این معیارها با خصوصیات ویژه اجتماع که آنها را ایجاد کرده بیشتر و بهتر منطبق باشد، به همان میزان همکاری اجتماعی تسهیل می‌شود.

بنابراین اخلاق بر زندگی اجتماعی تأثیر بسیار می‌گذارد. ولی این امر تا وقتی صادق است که اخلاق وابسته به زندگی اجتماعی باقی بماند، تا زمانی که جوابگوی نیازهای اجتماعی که آنها را ایجاد کرده است باشد. به محض آن که اخلاق موجودیتی مستقل از اجتماع پیدا کند، به محض آن که تعین اخلاق توسط جامعه صورت نگیرد، واکنشهای آن خصلت دیگری می‌یابد و به همان اندازه که بیشتر تحول پیدا می‌کند، این تحول صرفاً صوری، و منطقی محض خواهد بود. به محض آن که تأثیرات جهان خارجی در حال تغییر بر آن قطع شود، اخلاق دیگر نخواهد توانست مفاهیم تازه ایجاد کند، بلکه تنها می‌تواند آنهایی را که قبلاً کسب کرده، چنان تنظیم کند که متناقض نباشد. با گذار از تناقضات، وحدانیت مفهومی کسب می‌کند که برای تمام مسایل ایجاد شده توسط این تناقضات پاسخی آماده در خود دارد: کنش روح متفکر. بدینسان، اخلاق تنها می‌تواند روینای ایدئولوژیکی قبلاً کسب شده را استحکام بخشد ولی نمی‌تواند از آن فراتر رود. اخلاق فقط با به وجود آمدن تضادهای جدید، و مسایل تازه، می‌تواند تحول و رشد بیشتری بیابد. روح انسان به تنهایی و از درون خود، مسایل و تضادها را خلق نمی‌کند؛ اینها تنها در نتیجه عملکردهای جهان خارج به وجود می‌آید.

به محض آن که معیارهای اخلاقی مستقل شود، دیگر، به مثابه عنصر و عامل پیشرفت اجتماعی، نخواهد بود. حالت فسیلی پیدا کرده تبدیل به عامل سکون و مانعی در راه پیشرفت خواهد شد. به این ترتیب، در اجتماع انسانی امری می‌تواند وقوع یابد که در جامعه حیوانی غیرممکن است، به این معنی که اخلاق، به جای آن که حلقه غیرقابل اجتناب همبستگی باشد به وسیله غیرقابل تحمل خفقان زندگی اجتماعی تبدیل می‌شود. این

نیز یک کنش متقابل است: البته نه به آن معنی که اخلاق‌گرایان ضد ماتریالیست قبول دارند.

تضاد بین معیارهای معین اخلاقی و نیازهای معین اجتماعی می‌تواند در جامعه بدوی نیز تا حدودی قدرت داشته باشد؛ اما با به وجود آمدن تضادهای طبقاتی است که این تضادها بسیار عمیقتر می‌شود. در حالی که در جامعه بی طبقه، ساکن ماندن معیارهای اخلاقی معین تنها مسئله عادت بود و برای فرارفتن از آنها کافی بود بر نیروی عادت غلبه کرد، در جامعه طبقاتی حفظ معیارهای اخلاقی معین تبدیل به مسئله منافع، و اغلب منفعی بسیار پر قدرت، می‌شود. درین حالت است که وسایل خشونت‌بار نیز، برای سرکوب طبقات تحت استثمار، وارد عمل می‌شود و این وسایل بازدارنده کاملاً و کلاً در خدمت "اخلاق" و برای اعمال پیروی از هنجارهای اخلاقی است که در خدمت منافع طبقات حاکمه است.

جامعه بدون طبقه می‌تواند از این وسایل بازدارنده و سرکوب صرف‌نظر کند. البته در چنین جامعه‌ای نیز غرایز اجتماعی، برای آن که هر فرد همیشه معیارهای اخلاقی را مراعات کند، کافی نیست؛ نیروی غرایز اجتماعی در افراد مختلف متفاوت است، چنان که سایر غرایز مثل حفظ بقای خود و تولید مثل نیز در افراد مختلف نیروی یکسان ندارد. غرایز اجتماعی همیشه هم تفوق ندارد؛ اما به خصوص به عنوان وسیله بازدارنده، تنبیه و ترساندن، افکار عمومی و عقاید اجتماعی در چنین مواردی کافیست. ولی در ما، قانون، اخلاق و احساس وظیفه را ایجاد نمی‌کند. وجدان است که در درون ما این کار را می‌کند، حتی اگر هیچکس هم متوجه ما نباشد و هراس از افکار عمومی نیز کاملاً حذف شده باشد. در برخی موارد، در جامعه‌ای که درگیر تضادهای طبقاتی است، یا هنجارهای اخلاقی متناقض بر آن حکمفرماست، وجدان می‌تواند ما را به مقابله با افکار عمومی اکثریت نیز وادار سازد.

ولی افکار عمومی، در یک جامعه بی طبقه، همچون یک نگهبان به اندازه کافی قوی، برای اعمال پیروی همگانی از هنجارهای اخلاقی عمل می‌کند. فرد چنان در مقابل اجتماع ناچیز است که حتی نیروی مقابله با افکار عمومی را ندارد. این افکار عمومی به

گونه‌ای آنچنان بازدارنده عمل می‌کند که دیگر نیازی به وسایل تنبیه و سرکوب، برای تضمین سیر آرام زندگی اجتماعی نیست. امروز هم در جامعه تقسیم شده به طبقات مشاهده می‌شود که افکار عمومی طبقه‌ای که به آن تعلق داریم یا، اگر آنرا رها کرده‌ایم؛ طبقه یا حزبی که به آن پیوسته‌ایم، قویتر از تمام وسایل سرکوب دولت است. زندان، بدبختی یا مرگ را به ننگ یا شرم ترجیح می‌دهیم.

اما، افکار عمومی یک طبقه روی طبقه مخالف بی تأثیر است. جامعه، تا وقتی درگیر تضادهای طبقاتی نشده است، به راحتی می‌تواند با نیروی عقاید خود فرد را مهار و مجبور به پیروی از فرامین اجتماعی کند، حتی اگر غرایز اجتماعی درونی فرد برای این منظور کافی نباشد. ولی، وقتی دیگر یک فرد در مقابل اجتماع قرار نمی‌گیرد، بلکه طبقه‌ای در تقابل با طبقه‌ای دیگر است، افکار عمومی دیگر کاری از پیش نمی‌برد. ازینرو طبقه حاکم مجبور است همه وسایل بازدارنده و سرکوب، اعم از وسایل فشار فیزیکی و اقتصادی تا سازماندهی قویتر و حتی روشنفکران برگزیده را مورد استفاده قرار دهد. درین هنگام است که علاوه بر سربازان و پلیس و قضات، حتی کشیشان نیز به عنوان ابزاری برای تسلط و حاکمیت، با طبقه حاکم همراه می‌شوند. و درست به تشکیلات روحانیت است که وظیفه ویژه حفظ اخلاقیات و اگذار می‌شود. این رابطه پیوستگی میان دین و اخلاق در ادیان جدید بسیار آسانتر صورت می‌گیرد؛ ادیانی که با افول کمونیسم اولیه و جامعه بدوی، شکل گرفته و در تقابل و تناقض سخت با مذاهب طبیعت‌گرای کهن است، مذاهبی که ریشه‌هایشان به دوران جوامع بی طبقه بازمی‌گردد؛ جوامعی که روحانیون در آن وجود نداشته‌اند. در مذاهب کهن الهیات و فلسفه اخلاق هیچگونه ربطی با یکدیگر نداشته است. در عوض، ادیان جدید بر زمینه آن فلسفه‌ای رشد کرده است که این دو را به گونه‌ای تنگاتنگ به هم مربوط می‌کند. فلسفه اخلاق و ایمان به الهیات و دنیای مافوق طبیعی هر یک به دیگری تکیه می‌کند. ازین زمان است که دین و فلسفه اخلاق، به مثابه وسایل تسلط و حاکمیت به هم نزدیک و وابسته می‌شود. این واقعیتی است که قانون اخلاق، محصول طبیعت اجتماعی انسان است. این هم واقعیت است که هنجارهای اخلاقی مورد به مورد محصول نیازهای ویژه اجتماعی است؛ درست

است که، هر یک همچون دیگری، هیچ رابطه‌ای با مذهب ندارد، اما آن نوعی از اخلاق، که به خاطر منافع طبقات مسلط، بایستی در مردم حفظ شود، بیشک نیازی میرم به مذهب و همه تشکیلات روحانیت، به مثابه تکیه گاه دارد. بدون چنین حمایتی، آن اخلاق، خیلی زودتر از آنچه باید از هم فرومی‌پاشد.

ج - اخلاق کهن و اخلاق نو

در حالی که رشد اقتصادی پیش می‌رود و نیازهای تازه اجتماعی ایجاد می‌کند که به هنجارهای اخلاقی نو نیاز دارد، هر چه اعتبار معیارهای اخلاقی قدیمی طولانیتر شود، به همان میزان نیز تضاد بین اخلاق مسلط اجتماعی و زندگی و آرزوهای اعضای اجتماع حادث می‌شود.

ولی این تضادها، در طبقات مختلف به گونه‌های متفاوتی بروز می‌کند. طبقات محافظه کار، آنها که وجودشان بنیاد بر شرایط اجتماعی کهنه دارد، بر اخلاقیات کهن پافشاری می‌کنند، البته فقط از وجه نظری. چون در عمل به هیچوجه نمی‌توانند از زیر بار اثرات شرایط اجتماعی تازه شانه خالی کنند. در اینجا است که تضاد معروف بین تئوری اخلاقی و عمل فعلیت می‌یابد. برای برخی، این تضاد یک قانون طبیعی اخلاقیات است که ضرورت‌هایش همچون اموری رؤیائی و انجام نشدنی تظاهر می‌کند. اما تضاد بین تئوری و عمل در اخلاق، دو وجه پیدا می‌کند. طبقات و افرادی که قدرت را در دست دارند، خودشان به نحوی آشکار دستورات اخلاقی کهن و میراثی را زیر پا می‌گذارند، در حالی که ضرورت آنها برای دیگران به رسمیت می‌شناسند. در عوض طبقات و افرادی که در موقعیت پائینی هستند، دستورات اخلاقی را به ظاهر محترم می‌شمارند اما در خفا آنها را زیر پا می‌گذارند. چنین است که در اینچنین دوره‌ای، برحسب شرایط تاریخی طبقات در حال از هم پاشیدگی، دو حالت ایجاد می‌شود: یا شک و بی‌تفاوتی و یا ریاکاری. ولی چنان که دیدیم، درست در همین طبقات است که به خاطر تأمین منافع طبقاتی و امکان جایگزینی مزدوران به جای خود؛ در نبردهایی که در پیش

دارند و در گریز از قبول تعهد شخصی، نیروی غرایز اجتماعی به راحتی کاهش یافته یا از بین می‌رود.

همه اینها در طبقات محافظه‌کار و مسلط، آن پدیده‌ای را ایجاد می‌کند که با نام فساد اخلاقی شناخته می‌شود.

اخلاق‌گرایان ماتریالیست، که برای آنها معیارهای اخلاقی صور صرفاً قراردادی است، امکان وجود فساد اخلاقی را به عنوان یک پدیده اجتماعی نفی می‌کنند. از آنجا که هر فساد اخلاقی نسبی است، ایشان می‌گویند آنچه فساد اخلاقی نامیده شده در واقع فقط گونه‌ای اخلاق متفاوت با اخلاق ماست.

از طرف دیگر، اخلاق‌گرایان ایده‌آلیست، ازین واقعیت که طبقات و جوامعی وجود دارند که فساد اخلاقی در کل آن گسترش یافته، نتیجه می‌گیرند که بایستی اخلاقیاتی فارغ از زمان و مکان وجود داشته باشد، یعنی معیاری مستقل از روابط اجتماعی متغیر، که بر اساس آن بتوان اخلاقیات هر جامعه یا طبقه‌ای را سنجید.

اما، با اینهمه، آن عنصر اخلاقی انسانی که، با آن که مستقل از زمان و مکان نیست، ولی رویهمرفته کهنتر از روابط متغیر اجتماعی است - غرایز اجتماعی - درست آن چیز است که در اخلاقیات انسان و حیوان مشترک است. در حالی که آنچه در اخلاقیات ویژه انسان است - هنجارهای اخلاقی - در معرض تحول مداوم است. در هر حال این به معنی آن نیست که یک طبقه با یک گروه اجتماعی نمی‌تواند دچار فساد اخلاقی باشد، فقط نشان آنست که، حداقل تا آنجا که به هنجارهای اخلاقی مربوط است، فساد اخلاقی مطلق به همان اندازه کمیاب است که اخلاقیات مطلق. ازین دید، فساد اخلاقی نیز یک مفهوم نسبی است، تنها عدم وجود آن غرایز و آن فضایل اجتماعی را که انسان از حیوانات اجتماعی گرفته، می‌توان به عنوان فساد اخلاقی مطلق یا بی اخلاقی مطلق قلمداد کرد.

در حالی که اگر فساد اخلاقی (بی اخلاقی) را به عنوان فقدان یا کمبود معیارهای اخلاقی در نظر بگیریم، در این حال این به معنی فاصله گرفتن و دور شدن از یک میزان اخلاقی، متعین و ارزشمند برای همه دورانها و همه سرزمینها، نیست بلکه تناقض رفتار

عملی اخلاقی با اصول اخلاقی پذیرفته شده است، و این خود به معنی تجاوز به هنجارهای اخلاقی بازشناخته و ضرورتاً خواسته شده است. بنابراین بیمورد است اگر هنجارهای اخلاقی معینی را که از سوی ملتی یا طبقه‌ای به رسمیت شناخته شده، ولی با هنجارهای اخلاقی مورد قبول ما تناقض دارد، فساد اخلاقی یا بی اخلاقی تعریف کنیم. فساد اخلاقی، فقط، و همیشه، می‌تواند انحراف از اخلاق مورد پذیرش خود باشد، و نه هرگز از آن که مورد پذیرش دیگران است. یک پدیده واحد، مثلاً آزادی روابط جنسی یا بی اهمیت بودن مالکیت، می‌تواند برای جامعه‌ای که تک همسری یا مصونیت مالکیت خصوصی را پذیرفته حاصل یک انحراف اخلاقی به حساب آید؛ در حالی که برای جامعه دیگری که نیازهای آن ضرورت مالکیت خصوصی را نه در مورد زن و نه در مورد وسایل مصرفی و تولیدی، ایجاب نمی‌کند، یک محصول والای اخلاقی، یک ارگانیزم اجتماعی بسیار سلامت به حساب آید.

د - آرمان اخلاقی

اما، اگر تضاد رشدیابنده بین شرایط اجتماعی در حال تحول و اخلاقیات ساکن و متحجر در طبقات محافظه کار، و به عبارت دیگر حاکم، باعث فساد اخلاقی فزاینده و به صورت بیتفاوتی یا ریاکاری ظاهر می‌شود و اغلب با تضعیف غرایز اجتماعی همراه است؛ همین امر نتایج کاملاً متفاوت در طبقات پیشرو و تحت استثمار به بار می‌نشانند. منافع اینها در تضاد کامل با بنیان اجتماعی ایجادکننده اخلاقیات حاکم است. اینها نه تنها هیچ دلیلی برای پیروی از آن اخلاقیات ندارند، بلکه برعکس، دلایل زیادی برای مخالفت و تقابل با آن دارند. این طبقات، هر چه بیشتر به تضاد آشتی‌ناپذیر خود با نظام حاکم آگاه شوند، به همان میزان خشم و نفرت اخلاقی در آنها با شدت بیشتری رشد کرده و با مطرح کردن نوعی تازه از اخلاقیات در تقابل با اخلاقیات کهن سنتی، خواستار جانشین کردن و جا انداختن اخلاقیات نو در تمام جامعه می‌شوند. بدینسان در طبقات رشدیابنده یک آرمان اخلاقی شعله‌ور می‌شود و هرچه نیروی این طبقات افزایش یابد، این شعله نیز

بیشتر زبانه می‌کشد. همزمان، چنان که دیدیم، در این طبقات نیروی غرایز اجتماعی، از طریق مبارزه طبقاتی، رشد ویژه‌ای می‌یابد و با اوجگیری آرمان اخلاقی تازه هیجان برای استقرار آن نیز اوج می‌گیرد. بنابراین، همان تحول، که در طبقات محافظه‌کار یا در حال فروپاشی، فساد اخلاقی فزاینده‌ای ایجاد می‌کند، در طبقات رشدیابنده، به گونه‌ای فزاینده، پدیده‌هایی را ایجاد می‌کند که ما مجموعه آنها را به نام آرمانگرایی فلسفه اخلاق می‌شناسیم؛ که نباید با آرمانگرایی فلسفی اشتباه گرفته شود. زیرا درست این طبقات در حال رشد هستند که اغلب به ماتریالیسم فلسفی گرایش پیدا می‌کنند، در حالی که طبقات در حال افول، وقتی به این آگاهی می‌رسند که واقعیت آنها را محکوم به مرگ کرده، در مقابل آن مقاومت ورزیده و برای نجات خود به نیروهای ماوراء طبیعی، الهی و فلسفه‌های اخلاقی خود متوسل می‌شوند.

محتوای آرمان اخلاقی تازه نیز همیشه خیلی روشن نیست. معمولاً از یک شناخت عمیق و علمی ارگانیک اجتماعی نشأت نمی‌گیرد، و از بسیاری جنبه‌ها برای ابداع کنندگانش نیز ناشناخته است؛ بلکه از یک نیاز عمیق اجتماعی، از یک آرزوی آتشین، از یک خواست پرانرژی برای چیزی متفاوت با آنچه هست، چیزی برخلاف آنچه وجود دارد، ناشی می‌شود. ازینرو این آرمان اخلاقی در نهایت چیزی است صرفاً منفی، چیزی نیست جز مخالفت و تقابل با اخلاقیات حاکم.

از وقتی جامعه طبقاتی به وجود آمد، اخلاقیات حاکم به محض بروز تضادهای طبقاتی حاد، همیشه مدافع عدم آزادی، نابرابری و استثمار بوده است. و به همین ترتیب نیز همیشه، در تمام تاریخ، آرمان اخلاقی برای طبقات رشد یابنده، معادل آن خواستی بوده است که در انقلاب فرانسه به روشنی با کلمات زیر بیان شد: آزادی، برابری، برادری. به نظر می‌رسد که این آرمان در سینه هر انسانی صرفنظر از مکان یا زمان، وجود دارد، با او زاده شده و همیشه آن را در چشم‌انداز خود داشته است. وظیفه نوع انسان است که برای آرمانی که از آغاز داشته، و برای رشد بشریت، برای نزدیک شدن تدریجی به این آرمان، مبارزه کند.

ولی اگر از نزدیکتر به مسایل بنگریم مسئله تطابق آرمانهای اخلاقی دوره‌های مختلف تاریخی چندان هم سطحی نیست و در پس آنها تفاوت‌های بزرگی در اهداف اجتماعی یافت می‌شود که با تفاوت‌های شرایط اجتماعی مربوطه مطابقت می‌کند.

اگر فقط مسیحیت، انقلاب فرانسه، و سوسیال دموکراسی مدرن را مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که برای هر یک از این جنبشها، آزادی و برابری معانی کاملاً متفاوتی دارد که بستگی به موضع آنها در قبال مالکیت و تولید دارد. مسیحیت اولیه، برابری در مالکیت را طلب می‌کرد، به این معنی که درخواست تقسیم مالکیت بین همه به منظور مصرف را داشت. مفهومش از آزادی، رها بودن از هرگونه کار بود؛ شبیه آزادی غزه‌های مزارع، که نه می‌ریسند و نه می‌بافند، ولی رویهمرفته از زندگی خود رضایت دارند.

انقلاب فرانسه، منظورش از برابری، برابری حق مالکیت بود و مالکیت خصوصی را حقی مقدس می‌شناخت. برای این انقلاب، آزادی واقعی، آزادی در به کارگیری مالکیت، در زندگی اقتصادی بود، به هر نوع و هر روشی که بهره‌برداری بیشتر را ممکن سازد.

سوسیال دموکراسی نه به مالکیت خصوصی معتقد است و نه قصد تقسیم مالکیت را دارد. بلکه اجتماعی کردن آنرا می‌خواهد. برابری برایش به معنی حقوق همگان در استفاده از محصول کار اجتماعی است. و در نهایت، آزادی اجتماعی که خواست سوسیال دموکراسی است، نه رهایی از کار است، و نه آزادی در استفاده دلخواه از وسایل تولید و توزیع. بلکه محدود کردن میزان کار ضروریست با به کار گماردن همه کسانی که توانائی کار کردن را دارند، و استفاده از ماشین آلات و روشهای صرفه‌جویی در کار به وسیله‌ترین صورت ممکن. بدینگونه میزان کار لازم، که نمی‌تواند آزادانه و به دلخواه باشد بلکه بایستی به طور اجتماعی تنظیم شود، کار برای هرکس بایستی به حداقلی برسد که برای همه و هر کس وقت آزاد برای فعالیت‌های آزاد هنری و علمی، تضمین شود و هر فرد بتواند آزادانه از زندگی لذت ببرد. آزادی اجتماعی - در اینجا از جنبه سیاسی آن

صرف نظر می‌کنیم - به حداقل رساندن ممکن زمان کار ضروریست: این آن نوعی از آزادی است که سوسیالیسم مدرن مد نظر دارد.

چنان که مشاهده شد، همین آرمان اخلاقی آزادی و برابری می‌تواند آرمانهای اجتماعی مختلفی را بیان کند. ولی، تشابه ظاهری آرمان اخلاقی، در دورانه‌های مختلف و سرزمینهای متفاوت، نتیجه یک قانون اخلاقی، مستقل از زمان و مکان و نقش شده در انسان به لطف یک نیروی مافوق طبیعی، نیست، بلکه تنها نتیجه این واقعیت است که در همه تفاوت‌های اجتماعی جوامع انسانی، رگه‌های بنیادی تسلط طبقاتی، همیشه همان مانده که بوده است.

با اینهمه، یک آرمان اخلاقی نو نمی‌تواند فقط از تضاد طبقاتی ناشی شود. حتی در بطن طبقات محافظه‌کار نیز ممکن است افرادی یافت شوند که از نقطه نظر اجتماعی، وابستگی کمتری به طبقه خود داشته و معیارهای آن طبقه خاص را نپذیرفته باشند. ولی در عوض غرایز قوی و فضیلت اجتماعی داشته باشند، که باعث شود از هر نوع ریا و بدبینی پرهیز کنند، و با نکاویت بسیار بتوانند به روشنی تضاد میان معیارهای اخلاقی سنتی و نیازهای اجتماعی را بشناسند. چنین افرادی ضرورتاً به طرح آرمانهای نو خواهند پرداخت. ولی این آرمانها تنها وقتی می‌تواند نیروی اجتماعی پیدا کند که تبدیل به آرمان طبقاتی شود. آرمان اخلاقی تنها به مثابه نیروی محرک مبارزه طبقاتی می‌تواند بارآور باشد. در واقع تنها مبارزه طبقاتی است که نیروی تغییر جامعه و تطبیق آن با نیازهای تولید را، که به درجه بالاتری رسیده است، دارد؛ و نه آرزوهای فردی یک شخص ناراضی از وضع موجود. آرمان اخلاقی، به طور کلی، فقط با یک تغییر اجتماعی می‌تواند واقعیت یابد.

از آنجا که تاکنون آرمانهای اخلاقی هرگز به طور کامل متحقق نشده است، گاه اینطور وانمود می‌شود که خیال باطل است. اگر منشاء این مفهوم مد نظر قرار گیرد، به راحتی می‌توان آنرا فهمید. آرمان اخلاقی چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از آرزوها و امیدها، که از تضاد با وضعیت موجود ایجاد می‌شود. آرمان اخلاقی نیروی محرک در مبارزه طبقاتی، و وسیله‌ای برای جمع‌آوری و برانگیختن نیروهای طبقات رو به رشد در

مبارزه علیه نظام حاکم و اهرمی قویست برای پشت سر گذاشتن وضعیت موجود. ولی شرایط تازه اجتماعی، که جانشین شرایط کهنه می‌شود، به شکل‌بندی آرمان اخلاقی وابسته نیست، بلکه به شرایط مادی معین، تکنیک، محیط طبیعی، چگونگی همسایگان و پیشینیان جامعه و غیره بستگی دارد.

به این ترتیب، یک جامعه جدید می‌توانست به آسانی و تا حد زیادی از آرمان اجتماعی کسانی که آنرا ایجاد کرده بودند فاصله بگیرد. و به همان نسبت که رابطه میان نفرت اجتماعی و شناخت شرایط مادی واقعی کاهش می‌یافت، این جدایی بیشتر می‌شد. تا به امروز، آرمان، پس از آن که وظیفه تاریخی خود را به انجام رساند و به عنوان انگیزه‌ای برای درهم شکستن کهنه مورد استفاده قرار گرفت، به سراب تبدیل شده و به حسرت خاتمه یافته است.

قبلاً دیدیم که چگونه در طبقات محافظه‌کار میان تئوری اخلاق و رفتار عملی تضاد به وجود می‌آید، چنان که به نظر می‌رسد اخلاقیات چیزی است که همه قبولش دارند ولی هیچکس به آن عمل نمی‌کند، چیز است فراتر از توان موجودات زمینی و فقط یک موجود ماوراءزمینی می‌تواند آنرا اجرا کند. در اینجا می‌بینیم که، در طبقات انقلابی نیز، نوعی دیگر از تضاد میان تئوری اخلاقی و رفتار عملی پیدا می‌شود؛ تضاد میان آرمان اخلاقی و واقعیت ایجاد شده توسط انقلاب اجتماعی. یکبار دیگر به نظر می‌رسد اخلاقیات چیزی است که همه آرزویش را دارند ولی هیچکس به آن دست نمی‌یابد، همچون چیزی دور از دسترس موجودات زمینی. بنابر این هیچ تعجبی ندارد، که اخلاق‌گرایان، منشأ اخلاق را مافوق طبیعت بدانند، و حتی به آنجا برسند که بگویند بخش حیوانی ما که وابسته به زمین است، باعث می‌شود که ما فقط آرزوی رسیدن به اخلاقیات را داشته باشیم، بی آن که هرگز بتوانیم به آن دست یابیم.

ماتریالیسم تاریخی، اخلاقیات را از اوج آسمانها به زمین آورد. به این ترتیب، ما منشأ حیوانی آنرا می‌شناسیم و می‌بینیم که چگونه تحولات آن در جامعه انسانی منوط به تغییراتی است که همراه با رشد و گسترش تکنیک، بر آن اعمال می‌شود. اکنون، از خصلت منفی محض آرمان اخلاقی، به عنوان تناقض با نظام موجود، پرده برداشته

می‌شود، و اهمیتش به عنوان نیروی محرک مبارزه طبقاتی و به عنوان وسیله‌ای برای گردآوری و برانگیختن نیروهای طبقات انقلابی، شناخته می‌شود. ولی همزمان نیز نیروی هنجاری خود را از دست می‌دهد. جهتی که تحول اجتماعی در واقعیت به خود می‌گیرد، به آرمان اخلاقی ما بستگی ندارد، بلکه وابسته به شرایط معین مادی است. این شرایط مادی، در زمانهای گذشته، به نوبه خود و تا حدی، خواستی اخلاقی را تعیین بخشیده است که هدفهای اجتماعی طبقات پیشرو را متعین کرد. یا در واقع، اگر شناخت اجتماعی آگاهانه و به هنجاری معمولی وجود داشته - که در قرن هجدهم وجود داشت - آرمان اخلاقی به گونه‌ای غیرمنظم و مقطع روی شکل‌گیری هدفهای اجتماعی عمل کرده است.

تنها درک ماتریالیستی تاریخ، آرمان اخلاقی را به عنوان یک عامل مؤثر تحول اجتماعی، به طور کامل خنثی کرد و به ما آموخت که هدفهای اجتماعی خود را منحصرأ از شناخت مبانی مادی معین استخراج کنیم. به این ترتیب، برای اولین بار در تاریخ، ماتریالیسم تاریخی راهی را نشان داد تا بتوان هم از عدم تناسب واقعیت انقلابی با آرمان اجتماعی، هم از توهمات و پشیمانیها پرهیز کرد. جلوگیری از توهمات به واقع بستگی به درجه شناخت و درکی دارد که از قوانین تحول و حرکت ارگانیسم اجتماعی به دست آمده است.

با این درک، آرمان اخلاقی ارزش و کارائی خود را در جامعه از دست نمی‌دهد، این کارآیی فقط به حد و مرز درست خود کاهش می‌یابد. همچون غریزه اجتماعی و اخلاقی، آرمان اخلاقی نیز هدف نیست، بلکه نیرویی یا به عبارتی سلاحی است در مبارزه اجتماعی برای بقاء، آرمان اخلاقی سلاحی است ویژه در شرایط ویژه مبارزه طبقاتی.

سوسیال دمکراسی نیز، به مثابه تشکیلات طبقه کارگر در مبارزه طبقاتی خود نمی‌تواند از آرمان اخلاقی، نفرت اخلاقی علیه استثمار و حاکمیت طبقاتی چشمپوشی کند. ولی این آرمان هیچ ربطی به سوسیالیسم علمی ندارد، سوسیالیسم علمی عبارتست از

پژوهش علمی قوانین حرکت و رشد ارگانیسم اجتماع برای شناخت گرایشهای ضروری و هدفهای ضروری مبارزه طبقاتی پرولتاریا.

بیشک، در سوسیالیسم، پژوهشگر همیشه یک مبارز نیز هست. انسان نمی‌تواند به دو پاره تقسیم شود، که هر پاره به دیگری کاری نداشته باشد. ازینرو، به عنوان مثال، حتی در انسانی مثل مارکس نیز، اثر یک آرمان اخلاقی در پژوهش علمی‌اش احساس می‌شود. ولی وی دائم سعی می‌کند، و در این مورد محق نیز هست، که هر چه ممکن است این تأثیر را حذف کند. در واقع، در علم، موقعی که بخواهد به تعیین اهداف بپردازد، آرمان اخلاقی تبدیل به منبع خطا می‌شود. علم همیشه و فقط با شناخت آنچه که ضروری است، کار دارد. علم به خوبی می‌تواند وظیفه‌ای را پیش‌بینی و تعیین کند، اما این امر همیشه و فقط به عنوان نتیجه مشاهده آنچه ضروری است، می‌تواند انجام یابد. در عوض، علم بایستی از تصور هر بایدی، که نتواند به مثابه یک ضرورت مدلل در "جهان پدیده‌ها" قابل شناسایی باشد، پرهیز کند. فلسفه اخلاق فقط و همیشه می‌تواند یک موضوع علم باشد؛ علمی که بایستی غرایز اخلاقی را همچون آرمانهای اخلاقی، بررسی و قابل فهم کند؛ ولی در نتایجی که باید به آن برسد، به هیچوجه نباید تحت تأثیر آنها قرار بگیرد. علم در ورای اخلاق جای دارد، نتایج آن به همان اندازه کم اخلاقی یا غیراخلاقی است، که ضرورت، اخلاقی یا غیراخلاقی است.

با اینهمه، حتی موقعی که شناخت علمی به دست آید و گسترش یابد نیز، اخلاق حذف نمی‌شود. هر شناخت جدید علمی اغلب به معنی دست‌اندازی به مفاهیم سنتی ریشه‌داری است که تبدیل به عادت‌های ثابت شده است. در یک جامعه آکنده از تضادهای طبقاتی، یک شناخت علمی‌تازه، به ویژه در رابطه با شرایط اجتماعی، تقریباً همیشه به معنی تجاوز به منافع طبقه‌ای مشخص است. یافتن و توسعه یک شناخت علمی، ناهماهنگ یا برخلاف منافع طبقات حاکم، به معنی اعلان جنگ به آنان است. این امر نه تنها نیاز به هوشمندی فوق‌العاده دارد، بلکه احتیاج به ظرفیت مبارزه و مبارز بودن، مستقل بودن از طبقه حاکم، و بیش از همه، نیاز به یک حس اخلاقی قوی دارد: غرایز اجتماعی استوار، تمایل

نام به شناخت و گسترش حقیقت، آرزوی مشتاقانه برای خدمت به طبقات تحت ستم و رو به رشد.

ولی حتی این آخرین آرزو نیز می‌تواند، اگر به گونه‌ای صرفاً نفی‌گرایانه نباشد، به خطا راهبر شود. نفی‌گرایانه مثل: نفی چشمداشت به تصدیق مفاهیم حاکم، مثل نیاز به انگیزه‌ای برای گذر از موانع، موانعی که منافع طبقه مخالف در راه پیشرفت اجتماعی ایجاد می‌کند. در این حال و با این شرط آن آرزو می‌تواند به گونه‌ای هنجاری در جهتی که بخواهد، هدفی معین در شناخت اجتماع را مطرح کند، که برای رسیدن به آنها تظاهر کند.

ولی این واقعیت که در سوسیالیسم علمی هدف آگاهانه مبارزه طبقاتی، از آرمان اخلاقی به آرمان اقتصادی تبدیل می‌شود، هیچ از اهمیت آن نمی‌کاهد. در واقع آنچه تاکنون برای تمام نوآوران اجتماعی به مثابه آرمان اخلاقی مطرح و غیرقابل حصول بود، اکنون شرایط اقتصادی لازم را آماده یافته و ما می‌توانیم، برای اولین بار در تاریخ جهانی، آنرا به عنوان نتیجه ضروری تحول اقتصادی بازشناسیم: الغای طبقات. نه الغای تمام تفاوت‌های حرفه‌ای، نه الغای تقسیم کار، بلکه الغای آن تفاوتها و تضادهای اجتماعی که از مالکیت خصوصی ابزار تولید ناشی شده و توده مردم را محکوم به فعالیت برای ازدیاد تولید مادی خصوصی کرده است. بازدهی تولید کار آنچنان رشد کرده که هم امروز نیز، کاهش قابل توجه ساعات کار برای همه کسانی که کار می‌کنند، امکانپذیر است. بدینسان است که مبانی لازم نه برای الغای تقسیم کار و تخصصها، بلکه برای از بین بردن تضاد بین فقیر و غنی، استثمارشونده و استثمارکننده، نادان و دانا، پی افکنده می‌شود.

ولی، همزمان، تقسیم کار چنان وسعتی یافته که آن بخش از جامعه که برای قرون متمادی نادیده انگاشته می‌شد، یعنی کار خانگی، را نیز در برگیرد. زن از کار خانگی رها شده و در حوزه تقسیم کار، که برای زمانی طولانی در انحصار مردان بود، وارد شده است. با این عمل مسلماً تفاوت‌های طبیعی موجود بین زن و مرد از بین نمی‌رود؛ چیزی که می‌تواند باقی بماند و برخی تفاوت‌های اجتماعی و حتی برخی نیازهای اخلاقی

نیز ایجاد کند؛ اما مطمئناً تمام آن تفاوت‌هایی که در دولت و در جامعه، ناشی از خدمتگزاری و در واقع بردگی زنان در اقتصاد خانگی خصوصی، و برکنار نگهداشتن آنها از تخصص‌های تقسیم کار بود، از بین خواهد رفت. به این معنی، ما نه تنها به سمت الغای استثمار یک طبقه از سوی طبقه دیگر حرکت می‌کنیم، بلکه همچنین به سمت الغای آمریت مردان بر زنان نیز گام برمی‌داریم.

همزمان، اقتصاد جهانی چنان ابعادی پیدا می‌کند و روابط اقتصادی بین‌المللی چنان به هم نزدیک می‌شود که بعد از الغای مالکیت خصوصی وسایل تولید، حل تضادهای ملی، پایان جنگ و تسلیحات جنگی، صلح پایدار بین خلقها، امکانپذیر خواهد شد.

کجا می‌توان آرمانی اخلاقی یافت که افقی زیباتر بگشاید؟ در حالی که اینها از احکام و قوانین خشک و بیروح اقتصادی استخراج شده است و نه از بیخبری مستانه آرمانهای اخلاقی؛ آزادی، برابری، برادری، عدالت و انسان‌دوستی!

این افقها، انتظار شرايطی که بایستی به سادگی برسد و ما خود را محدود به آرزو و خواستن آنها می‌کنیم، نیست، بلکه چشم‌انداز به سمت شرايطی است که "بایستی" بیاید، که "ضروری" است. بیشک ضروری نه به معنی تقدیرگرایانه آن، و این که یک نیروی مافوق آنرا هدیه خواهد کرد، بلکه ضروری و گریزناپذیر به آن معنی که به طور اجتناب‌ناپذیر، مخترعین تکنیک را بهبود خواهند داد؛ که سرمایه‌داران، در حرص بیحدشان برای منافع خود، کل زندگی اقتصادی را دچار انقلاب خواهند کرد؛ و به این دلیل به طور اجتناب‌ناپذیر، کارگران مزدبگیر درخواست زمان کار کمتر و دستمزد بیشتر را خواهند داشت؛ که اینها خود را سازمان داده و بر ضد طبقه سرمایه‌دار و قدرت دولت آنها مبارزه خواهند کرد، و بدینسان اجتناب‌ناپذیر خواهد بود که اینها قدرت سیاسی و سرنگونی حاکمیت سرمایه‌داری را نشانه گیرند.

سوسیالیسم غیرقابل اجتناب است، زیرا مبارزه طبقاتی، و پیروزی پرولتاریا غیرقابل اجتناب است.

پایان

۱- به عنوان یک کنجکاوی در اینجا می‌خواهیم بگوئیم در قبال طنز برنشتیاین که گفته بود: "Kant contro Cant" می‌توان گفت که Kant همان Cont است. "اجداد وی اسکاتلندی بودند. پدرش زین سازی بود که نام خود را هنوز به شیوه اسکاتلندی می‌نوشت؛ فیلسوف ما بود که برای اولین بار نام خود را با شروعی متفاوت نوشت تا بتواند از تلفظ نادرست (zant) جلوگیری کند (Kuno Fischer, *Storia della filosofia moderna*, III, p. ۵۲).

پی‌تیستها شاخه‌ای از طرفداران افراطی عبادت و نیایش هستند که معتقدند با اجرای فروع دین و عبادت می‌توان به رستگاری رسید. فامیل کانت سخت مذهبی (پی‌تیست) بودند و Kant هرگز نتوانست از تأثیر آن آزاد شود. ولی Cant نیز به این تربیت سخت پی‌تیستی وابسته ماند. خود کلمه cant در واقع به معنی نوع خواندن سرودهای مذهبی است که از طریق تکرار مفاهیم مذهبی فرد را به پذیرش مذهب ناب سوق دهد. (توضیح از کائوتسکی).

۳و۲- نگاه کنید به:

E. KANT : *critica della ragione pratica*, Bari, ۱۹۵۵, P. ۳۵.

۴- Op. cit., p. ۳۷. همان، ص. ۳۷.

۵- Op. cit., p. ۳۹. همان، ص. ۳۹.

۶- Op. cit., pp. ۳۳-۳۴. همان، صص. ۳۳-۳۴.

۷- Op. cit., p. ۱۰۷. همان، ص. ۱۰۷.

۸- Ibidem.

۹- نگاه کنید به ۸

۱۰- *storia della filosofia da Leibniz in poi*, ۱۸۷۳, p. ۵۱۹.

۱۱- op. cit., vol. II, p. ۴۷۶. همان، ج. ۲، ص. ۴۷۶.

۱۱- L'origine del linguaggio ;pp. ۱۵۳ - ۱۵۱.

۱۲- Grant Allen ,tae colour sense , p. ۲۵۴.