

مابعدالطبیعه، اخلاقیات و علم

ترجمه: بایزید مردوخی

خانم جون رایسنون یکی از بزرگترین اقتصاددانان امروز جهان است. کتابها و مقاله‌های این استاد دانشگاه کمبریج در طی چهل سال گذشته در چگونگی تحول علم اقتصاد معاصر سخت مؤثر افتاده است. «فلسفه اقتصادی» یکی از آثار ارزش این اقتصاددان بزرگ است. خانم رایسنون در این کتاب خود می‌کوشد تا نشان دهد که علوم اقتصادی، در طی تحول و تغیر خود تا چه پایه تحت تاثیر ایدئولوژی‌ها قرار گرفته است و نظریه‌ها و مباحث اقتصادی که به ظاهر علمی و عینی می‌نمایند تا چه اندازه در واقع رنگ رجحان‌ها و امتیازات عقیدتی و مسلکی را به خود گرفته‌اند. کتاب «فلسفه اقتصادی» به ترجمه بایزید مردوخی در آینده نزدیکی در مجموعه «جامعه و اقتصاد» زیر نظر ناصر پاکدامن توسط سازمان کتاب‌های جیبی منتشر می‌شود.

در صفحاتی که در اینجا بنظر می‌رسد خانم رایسنون درباره «مابعدالطبیعه، اخلاقیات و علم» سخن می‌گوید.

«مقدمه‌ای بر نظریه اشتغال» نام اثر دیگری از همین نویسنده است که به ترجمه حسین شهنشاهی در مجموعه «جامعه و اقتصاد» انتشار می‌یابد.

یکی از علل اینکه چرا زندگانی جدید اینهمه پردرتر است آن است که ما در مورد مسایلی که معمولاً مسلم فرض می‌شدند مردند و مشکوک شده‌ایم. سابقاً مردم به آنچه اعتقاد داشتند به این سبب اعتقاد داشتند که فکر می‌کردند حقیقت است، یا به این علت که همان چیزی است که تمام اشخاص درست‌اندیشی آن‌گونه می‌اندیشیدند. اما از وقتی که فریود تمایل ما را به عقلانی کردن (۱) بازگو کرد و مارکس نشان داد که چگونه افکار ما ناشی از ایدئولوژی‌ها است، ما شروع به پرسیدن کرده‌ایم: چرا من به آنچه عقیده دارم معتقدم؟ این واقعیت که چنین پرسشهایی را مطرح می‌کنیم حاکی از آن است که فکر می‌کنیم که پاسخی هست که باید پیدا شود، اما حتی اگر بتوانیم به تعدادی از پرسشها پاسخ دهیم، پرسش دیگری برجای می‌ماند: چرا من آن چیزی را که انگیزه اعتقاد من است باور دارم؟ به این ترتیب ما در ابهامی رسوخ ناپذیر می‌مانیم. حقیقت دیگر حقیقت نیست. بدنی دیگر بدنیت. «همه‌اش به این بستگی دارد که منظورتان چیست». اما این زندگی را غیرممکن می‌کند - باید راه حلی پیدا کنیم.

«جلو یا عقب، این همان فاصله است: ... درون یا بیرون؛ ... این همیشه تنگنا است! ... کیستی؟ صدا: خودم. توهم می‌توانی اینهمه بگویی؟... تو جیستی؟ صدا: من منحی کبیرم... بگرد، بگرد.» (۲)

ما باید بگردیم تا ریشه‌های باورهای خاص خود را بیابیم. در میان توده انبوه افکار و احساساتی که یک ایدئولوژی را می‌سازند، آنهایی که به زندگی اقتصادی مربوط هستند نقش بزرگی بازی می‌کنند، و خود علم اقتصاد هم (به صورتی که در دانشگاهها و کلاسهای شبانه می‌آموزند و در مقالات مهم بازگو می‌شود) همواره هم‌وسایله‌ای برای ایدئولوژی حاکم هر دوره و هم روشی برای تحقیق علمی بوده است.

نخست اینکه، اگر یک قضیه ایدئولوژیک به وجهی منطقی بررسی گردد، یا تبدیل به عیاهویی کاملاً بی‌معنی می‌شود یا دوری باطل از آب درمی‌آید. این قضیه را در نظر بگیریم: همه آدمیان برابرند. از دیدگاه منطقی معنی آن چیست؟ کلمه برابر در مورد کمیته‌ها به کار می‌رود. چگونه - آیا همه آدمیان هم وزن هستند؟ یا همه آدمیان در آزمایش هوش نمرات برابری می‌گیرند؟ یا - اگر در معنی کسیت اندکی مبالغه کنیم - آیا من همه آدمیان را به یکسان با خود سازگار می‌یابم؟ «برابر» بدون گفتن اینکه در رابطه با چه چیزی است فقط یک عیاهوه است، در این مورد، برابری فقط در رابطه با برابری است. همه آدمیان به طور برابر برابری. علامت مشخص‌کننده قضیه مابعدالطبیعی

این است که قابل آزمایش نیست. نمی‌توانیم بگوییم که دنیا اگر حقیقی نبود از چه لحاظی فرق می‌کرد. دنیا درست همینی که هست می‌بود با این تفاوت که ما عیاهوه‌های دیگری درباره‌اش به راه می‌انداختیم. نادرستی چنین قضیه‌ای هیچ‌گاه به اثبات نمی‌رسد، زیرا هر چیزی که درباره‌اش صورت گیرد را به دور باطل می‌کشاند و ادعا می‌کند که بنابه تعریف خود صحیح است. هدف قضیه مابعدالطبیعی بیان کردن چیزی درباره زندگی واقعی است، اما نمی‌توانیم هیچ چیز از آن بیاموزیم. اگر معیار پروفیسور پوپر (*) را در مورد قضایای علوم تجربی بپذیریم که قابلیت آن را دارند که با برهان بطلان آنها ثابت شود، قضیه مابعدالطبیعی یک قضیه علمی نیست.

با اینهمه، بیانه‌های (۴) مابعدالطبیعی بی‌معنی نیستند. آنها یک دیدگاه را بیان می‌کنند و ترجمان عواطفی هستند که راهمایی برای کردهار

* - نگاه کنید به:

Popper, The logic of scientific discovery Hutchinson, London, 1959.

چگونه می‌توانیم ایدئولوژی را از علم متمایز کنیم؟ پیش از هر چیز، باید مشخص کنیم که منظور ما از «تعریف» چیست. بسیار مهم است که اشتباه کردن تعریفهای منطقی با مقولات تاریخ طبیعی بپرهیزیم. «نقطه» به صورت چیزی که مکان دارد اما فاقد حجم است تعریف می‌شود. آشکارا هیچ کس تا به حال نقطه را مشاهده نکرده است. این یک انتزاع منطقی است. اما فیل را چگونه باید تعریف کرد؟ ادعای که گفته بود: من نمی‌توانم فیل را تعریف کنم، اما وقتی فیل را دیدم آن را می‌شناسم، کاملاً درست فکر می‌کرد.

شاید ایدئولوژی بیشتر به فیل شبیه است تا به نقطه. این چیزی است که وجود دارد و ما آن را قاطعاً توصیفش کنیم و درباره آن بحث و مشاجره بپردازیم. برای فیصله دادن به مشاجرات توهم به تعریف منطقی بپرهیزید. اشتباه است که از تعریف نیست، بلکه معیارها است. فیل مورد کاملاً واضحی است، اما مدل دیگری را در نظر بگیریم - همان قوهایی که منطبق دانها خیالی دوستشان دارند. اگر کلمه «قوه» برای توصیف پرندهای است که درمیان سایر خصوصیتهای خود، خصوصیت سفید بودن را دارد، پس آن پرندهای سیاهی که در استرالیا هستند باید با اسم دیگری نامیده شوند، اما اگر معیارهای قوه بودن تشریحی هستند و از رنگ‌داری نمی‌شود، آنگاه قوه‌ای سیاه و قوه‌ای سفید هر دو از یک مقوله هستند. همه مباحثات برسر این است که چگونه مقولات را برقرار کنیم، و نه برسر موجودات. موجودات همانند که هستند، حال هر برجسی که می‌خواهیم بر آنها بزنیم.

براین روال معیارهای یک قضیه (۳) ایدئولوژیک، در برابر یک قضیه علمی چیست؟

به شمار می‌روند
بیان‌کننده اعتقاد
است. در یک
به فکر بیان چنین
هتجار اخلاقی ز
اینکه درست نیست
کنیم، و نیز به
سیاسی است -
افراد آن دارای
نپذیرفتن وضعی
برابرند.
همچنین
هستند که می‌توان
کرد. قضایای
نیستند و معلوماً
آنها ما نمی‌دانستیم
شاید این رویه
اما تا آنجا که به
مربوط می‌شود،
و واجب را بازی
همین
شمار «همه آدمیان
فراهم می‌کند.
یا رنگ پوست
همبستگی دارد.
ایدئولوژی مؤثر
است. استعداد
به وجود آورد
مربوط به محیط
ایدئولوژی از
خواهیم داشت
وجود ایدئولوژی
نمی‌افتادیم.
اغص از
فکر حذف کرد
علل، که زندگی
اجتماعی که
انجام امور عو
پارچا بماند.
ایدئولوژی بیابا
از دید
جانشینی برای
ظاهراً حیوانات
آنکه باید آن
رفتار اجتماعی
این رفتار قابل
گونگون به
برخی موازین
شروزی است
ضرو
که از یک ط
باید دارای ق
شدید به تهیه
از وسایل زند

به شمار می‌روند. شعار «همه آدمیان برابرند» بیان‌کننده اعتراضی علیه امتیاز ناشی از تولد است. در یک جامعه تساوی طلب (۵)، هیچ‌کس به فکر بیان چنین مطلبی هم نمی‌افتد. این شعار یک هنجار اخلاقی زندگی خصوصی را بیان می‌کند. اینکه درست نیست طبقه و رنگ دیگران را تحقیر کنیم، و نیز بیان‌کننده برنامه‌ای برای زندگی سیاسی است. به منظور ایجاد جامعه‌ای که تمام افراد آن دارای حقوقی یکسان باشند، و به‌منظور پذیرفتن وضعی که در آن برخی بیش از سایرین برابری دارند.

همچنین، قضایای مابعدالطبیعی، معدنی هستند که می‌توان از آن فرضیه‌ها (۶) را استخراج کرد. قضایای مابعدالطبیعی جزو قلمرو علم نیستند و معهودا برای علم ضروری می‌باشند. بدون آنها ما نمی‌دانستیم چه چیز را می‌خواهیم بدانیم. شاید این رویه در علوم احترام‌انگیز فرق کند، اما تا آنجا که به بررسی مسائل روانشناسی و اجتماعی مربوط می‌شود، مابعدالطبیعیان نقشی مهم، و شاید واجب را بازی کرده است.

همین مثال خودمان را در نظر بگیرید. شعار «همه آدمیان برابرند» برنامه‌ای برای تحقیق فراهم می‌کند. می‌خواهیم بدانیم آیا طبقه اجتماعی یا رنگ پوست با توزیع آماری استعداد ذاتی همبستگی دارد یا نه. این کار آسانی نیست، زیرا ایدئولوژی موضوع بررسی ما را یکسره دربر گرفته است. استعداد چیست؟ چگونه می‌توان موازینی به وجود آورد که آنچه را ذاتی است از آنچه مربوط به محیط می‌باشد تمیز دهد؟ برای حذف ایدئولوژی از جواب خود، نبرد دشواری در پیش خواهیم داشت. اما نکته اینجا است که بدون وجود ایدئولوژی ما هرگز به فکر چنین سئوالی نمی‌افتادیم.

۲

اگر از اینکه بتوان ایدئولوژی را از دنیای فکر حذف کرد یا نه، وجود آن حتما در دنیای عمل، که زندگی اجتماعی باشد، ضروری است. اجتماعی که اعضای آن در باره نحوه مطلوب انجام امور عواطف مشترکی نداشته باشند، نمی‌تواند پابرجا بماند. و همین عواطف مشترک است که در ایدئولوژی بیان می‌شود.

از دیدگاه تکامل، گفتن اینکه ایدئولوژی جانشینی برای غریزه است، موجه به نظر می‌رسد. ظاهراً حیوانات می‌دانند چه باید بکنند، حال آنکه باید آن را به ما بیاموزند. زیرا معیار رفتار اجتماعی درست به وسیله ژن‌ها منتقل نمی‌شود، این رفتار قابلیت انعطاف بسیار دارد و در جوامع گوناگون به اشکال مختلف ظاهر می‌شود، اما برخی موازین اخلاقی برای هر حیوان اجتماعی ضروری است.

ضرورت زیستی اخلاق از اینجا ناشی می‌شود که از یک طرف، هر حیوانی به خاطر بقای نوع باید دارای قدری خودپرستی باشد؛ یعنی میل شدید به تهیه خوراک برای خود و اصراض در دفاع از وسایل زندگی خود و همچنین - با تشریح خود

پرستی از فرد به خانواده - میل به جنگیدن برای حفظ منافع جفت و بچه خویش. از طرف دیگر، هرگاه دنبال کردن نفع شخصی در اثر احترام و همدردی نسبت به دیگران کاهش نیابد زندگی اجتماعی غیرممکن می‌گردد. جامعه پر از خودپرستان انعطاف ناپذیر، خود را متلاشی خواهد ساخت. فرد کاملاً نوحه‌دوست نیز خیلی زود از گرسنگی خواهد مرد. میان تمایلات مخالفی که هر کدام برای بقا ضروری است تعارضی (۷) وجود دارد و باید سلسله قواعدی برای آشتی دادن این تمایلات با یکدیگر وجود داشته باشد. به علاوه باید مکانیسمی وجود داشته باشد که در موقع بروز تعارض بین این قواعد و نفع آنی فرد، وی را به اطاعت از قواعد مزبور وادار سازد.

آدام اسمیت اصول اخلاقی را ناشی از احساس همدردی می‌داند:

انسان هر قدر هم خودپسند فرض شود، به‌طور آشکار اصولی در سرش وجود دارد که او را به سعادت دیگران علاقه‌مند می‌سازد و خوشبختی آنها را برایش امری ضروری می‌گرداند، گرچه از این امر جز لذت مشاهده سعادت و خوشبختی دیگران نفی نمی‌برد. از این قبیل است ترحم یا همدردی یعنی احساسی که در موقع دیدن بدبختی دیگران یا تصور کردن آن به‌طور واقعی و زنده، به ما دست می‌دهد. اینکه ما غالباً از آندوه دیگران اندوختن می‌شویم موضوعی چنان آشکار است که برای اثبات احتیاج به مثال ندارد. زیرا این عاطفه نیز مانند عواطف اصلی سرشت بشر به هیچ وجه اختصاص به افراد عقیق و نامروت ندارد، هر چند احساس دارد که ایشان با حساسیت لطیف‌تر و عالی‌تری آن را احساس کنند. رویهم‌رفته پیرحمترین

مشاوران و مشاوران بهترین و بهترین از قوانین اجتماع نیز فاقد این احساس نیستند. (۸)

این موضوع به جای خود صحیح است اما حق مطلب را کاملاً ادا نمی‌کند. وقتی که تعارضی پیش آید، حق به قیمت طرد شما خود را فدا می‌دهد. احساس همدردی برای جلوگیری از اقدام من کافی نخواهد بود. حس نوحه‌دوستی به اندازه کافی قوی هست تا از خود گذشتگی را در مادری که از بچه‌اش دفاع می‌کند برانگیزد، اما در سایر موارد اصولاً نوحه‌دوستی حس قابل اعتمادی نیست.

از آنجایی که محرک‌های خودپرستانه قویتر از محرک‌های نوحه‌دوستانه است، باید به ناچار ادعاهای دیگران بر ما تحمیل شود. مکانیسم این نوع تحمیلهای از طریق حس اخلاقی یا وجدان فرد صورت می‌گیرد. برای اینکه مثالی در زمینه اقتصاد به دست داده باشیم، احترام به حق مالکیت دیگران را در نظر بگیرید. دزدی کردن فی‌نفسه داخل مقوله شرارت نیست. آن‌طور که ما نسبت به قساوت یا پستی احساس تنفری طبیعی

داریم، نسبت به دزدی نداریم - مگر اینکه به قساوت و پستی بینجامد - مثل دزدی ثروتمند از فقیر. وقتی که قضیه برعکس باشد آن را تاحدی هم دوست داریم. هنگامی که در جایی می‌خوانیم دزد یا راهزنی که نقشی شبیه رابین‌هود (۹) را بازی می‌کرده عاقبت دستگیر شده است، نسبت به پلیس کاملاً احساس همدردی و توافق قلبی نمی‌کنیم. با وجود این، فقدان درستکاری (۱۰) آفت بزرگی برای جامعه می‌باشد. فقدان درستکاری زیانبار و ناراحت‌کننده است - درست همان اندازه که برای هر آنمی ناراحت‌کننده است برای دزدها هم هست، حتی در میان دزدان هم بدون درستکاری، دزدی غیر ممکن می‌گردد.

در صورت نبودن احترام به حق مالکیت، نیل به یک سطح زندگی مناسب کاملاً غیرممکن می‌بود، حتی ساده‌ترین نوع سرمایه‌گذاری - شخم زدن برای فصل دیگر - بیش از میزانی که شخص می‌توانست در موقع خرمن از آن محافظت کند ارزشی نمی‌داشت. ترس از مجازات را به زور برقرار کردن راه حلی به شمار می‌رود، اما این راه حل پر خرج و غیر موثر است و در معرض حمله متقابل نیز قرار دارد. درستکاری خیاسی ارزاتر تمام می‌شود. اما باید توجه داشت که این درستکاری «دیگران» است که برای آسایش من ضروری است. اگر غیر از من همه درستکار بودند، وضعی بسیار سعادت‌مندانه می‌داشتیم. ضرورت اینکه هر کس از خیر همگان تبعیت کند احتیاج به اخلاقی را به وجود می‌آورد. همان‌طوری که دکتر جانسون (۱۱) گفته است:

سعادت جامعه به تقوی بستگی دارد. در اسپارت به موجب توافقی همگانی دزدی مجاز بود، بنابراین در آنجا دزدی جرم نبود اما دیگر امنیتی وجود نداشت، و بدون امنیت مردم چه زندگی باید کرده باشند. بدون حقیقت جامعه رویه‌زوال می‌رود. در وضع موجود حقیقت چنان کم است که تقریباً می‌هراسیم که به گوشه‌های خود هم اعتماد کنیم: اما هرگاه دروغ نه برابر می‌شد در چه وضعی قرار می‌گرفتیم؟ (۱۲)

درست به دلیل اینکه دزدی هیچگونه تنفر طبیعی شدیدی بر نمی‌انگیزد، احترام به حق مالکیت دیگران را باید تعلیم داد. این ضرورتی فنی است برای آنکه زندگی اجتماعی امکان پذیر گردد. مثالی از زندگی کلاغها را در نظر بگیرید. کلاغها با همدیگر و به‌طور اجتماعی آشیان می‌گیرند. هر بهار باید آشیانه‌ها را جلا داد یا از نوساخت. غریزه یا هر چیز دیگری که بر رفتار کلاغها حکومت می‌کند، آنها را رهبری می‌کند تا شاخه‌های باریک کوچک را بشکنند و به‌صورت مصالح ساختمانی به‌کار برند. آنها به وضوح تمایلی طبیعی دارند که کار خود را با کارایی (۱۳) انجام دهند تا بهترین و نزدیکترین شاخه‌ها را گردآورند، در غیر این صورت کارشان هرگز انجام نخواهد

گرفت. اما واضح است که نزدیکترین و بهترین شاخه ها، همانهایی است که در آشیانه های موجود به کار رفته است. چه چیزی آنها را از دزدیدن شاخه های یکدیگر باز می دارد؟ اگر هر یک از آنان حساب می کرد که دیگری به جستجوی شاخه ها خواهد رفت اجتماع آنها متلاشی می شد. نباید تصور کرد که آنها نسبت به شاخه های دست دوم تنفری ذاتی دارند، زیرا به راحتی مصالح ساختمانی آشیانه های متروک را به کار می برند. برخی ناظران معتقدند که عمل نزدی گاهی اوقات صورت می گیرد و وقتی نزد مشاهده شد سایر کلاغها بر سرش می ریزند و او را طرد می کنند * . نکته نراین نیست که آیا نزد احساس گناهکاری و دیگران احساس نفرتی مشروع می کنند (گرچه ممکن است در واقع این طور باشد زیرا چنین می نماید که حیات عاطفی پرندگان خیلی شبیه حیات عاطفی ما باشد). نکته این است که یک موقعیت فنی مشابه - زندگی اجتماعی و مالکیت فردی - به نتیجه واحدی منتهی می شود: یک قاعده اخلاقی متکی بر یک ضمانت اجرایی.

ام از اینکه کلاغها وجدان داشته باشند یا نه، می دانیم که آدمیان وجدان دارند. به عوض غریزه که مجموعه محدودی از امکانات را فراهم می نماید، زنان و مردان دارای وجدانی هستند که می تواند به شکلهای گوناگون متاثر شود و به این ترتیب به الگوهای بسیار مختلف جامعه انسانی امکان توسعه و گسترش دهد. تمایل به پرورش وجدان در ساختمان مغزی هرانسان سالمی وجود دارد. این تمایل شباهت زیادی به تمایل به فراگیری زبان دارد. قدرت ارتباط دادن معانی با اصوات و تلفظ آنها در موارد مناسب در هنگام تولد نهان است. این قدرت در چند سال اول زندگی با سرعت زیادی رشد می کند و از آن پس با دشواری افزایش می یابد. میزان قدرت مزبور در افراد متفاوت است و گاهی هم اصلا وجود ندارد. قدرت مزبور دارای مرکز خاصی در مغز است و ممکن است در اثر جراحتی از بین برود. بعضی اوقات پس از صدمه دیدن، تعلیم مجدد مغز (که دارای برخی قسمتهای اضافی قابل استفاده است) و بازیابی قدرت شناسایی کلمات فراموش شده امکان پذیر است. تمایل به فراگرفتن زبان، به وضوح در همه نژادها تقریباً به یک اندازه است، اما اینکه چه زمانی فراگرفته می شود بستگی دارد به جامعه خاصی که طفل در آن پرورش می یابد.

همه این مطالب درباره حس اخلاقی یا تمایل به پرورش وجدان هم صادق است. این تمایل به تدریج رشد می یابد (یک یا دو سال دیرتر از تکلم)، بعضی افراد غیر عادی فاقد آن هستند،

* آقای ییتس G. K. Yeats این مطلب را رد می کند و این جمله دسته جمعی را به پدیده جالبتری، یعنی مخالفت همسایگان با یک کلاغ زناکار نسبت می دهد. نگاه کنید به: The Life of The Rook, pp. 31, 38

بعضی آن را در اثر صدمات وارده به مغز از دست می دهند که به هر حال، گاه ممکن است در نتیجه تعلیم مجدد بهبود یابند. محتوی یک وجدان، مانند زبان خاصی که فراگرفته می شود، بستگی به اجتماعی دارد که فرد در آن رشد می یابد.

برخی مردم از این عقیده که اخلاق مینائی جسمانی دارد و از ضرورتی زیستی ناشی می شود، می رنجند، گویی این عقیده شریفترین جنبه طبیعت انسانی را تا سطح جانوران تنزل می دهد. این رویه نامعقول به نظر می رسد. همه قبول داریم که عشق مادر زیبا و قابل ستایش است (حتی فریود، که تا به آن حد از کشفیات خویش درباره طبیعت بشر به هیجان آمده بود، می گوید که عشق مادر نسبت به پسر خود پاکترین عواطف است.) (۱۴) باوجود این کسی نمی تواند منکر شود که عشق مادر دارای کارکردی زیستی است یا اینکه جوامع مورد ما با سایر حیوانات یکسان هستیم (اینجا استثناء قاعده را ثابت می کند: ظاهراً در میان خار ماهیان (۱۵) مسئولیت بچه را پدر چه عهده می گیرد و در مورد آنها احمقانه ترین فداکاریها را از خود نشان می دهد، در حالی که مادر بعد از انجام وظیفه کامل اجتماعی خویش یعنی زادن بچه، مانند فر سایر انواع به منظور برخورداری از یک زندگی بی دردمنز دور می شود. طبیعت، مانند جوامع بشری، برای یک مشکل فنی راجحهای متعدد و فراوانی را پیدا می کند.)

به نظر می رسد که مکانیسم زیستی برای رشد وجدان از طریق دستگاه عاطفی ما عمل می کند.

وقتی طبیعت انسان را برای جامعه آماده ساخت، او را با میلی ذاتی برای شادمان کردن هموعان خود، و بیخواری ذاتی از رنجش آنان مجهز ساخت. طبیعت به او آموخت که از خوشی هموعان احساس لذت و از ناخوشی هموعان احساس درد داشته باشد و این میل را با میل طبیعی برای شادمان کردن هموعان را فی نفسه برایش خوشایند و مورد پسند ساخت و عدم توافق آنها را برایش بسیار ناخوشایند و آکننده جلوه داد. (۱۶)

وجدان طفل از طریق فراگیری چیزهایی که مقبول و نامقبول سایر افراد خانواده است شکل می گیرد، اما این جریان در باطن آرزوی مقبول بودن نزد آن چیزی را به وجود می آورد که آدام اسمیت «انسان درون سینه (۱۷)» می نامد. (۱۸) بیگمان، شرم پنهانی کمتر از خجالت آشکار رنج آور است، اما بازهم دردناک است.

احساس شرم احساسی طبیعی و کلسی است، اما اینکه چه عاملی واقعاً موجب شرم می گردد، بستگی به رسم و عرف دارد. احساس شرم مانند مقررات رانندگی است. باید در این مورد مقرراتی وجود داشته باشد، اما در بعضی کشورها «حرکت از چپ» و در بعضی دیگر «حرکت از راست» معمول است. اصول اخلاقی بیشتر جوامع را تا دوران

اخیر مذهب تهیه و تعیین کرده است. قرار دادن افراد یک جامعه در یک چارچوب منظم و هماهنگ به هیچ وجه کار آسانی نیست؛ مذهب وسیله مفیدی است برای تقویت علاقه فرد به انجام هر آن چیزی که درست می پندارد و همچنین برای تحمیل یک نظر خاص درباره اینکه چه چیز درست است. مذهب تا اندازه ای از طریق حذف اخلاق و توسل به نوراندیشی یا نفع فردی، روشنگرانه عمل می کند - شرور تنبیه می شود؛ تا اندازه ای از طریق اینکه به فرد می آموزد ترس از نامقبول واقع شدن را بر موجودی نادیده نسبت نهد به نحوی که شرم شخصی در معرض یک چشم همیشه ناظر قرار می گیرد و تا حدودی از طریق تقویت و هدف بخشیدن به حس خیرخواهی که «بزرگترین اشرار هم ... رویهمرفته فاقد آن نیست».

بیشتر کسانی که اصول اخلاقی را از طریق مذهب آموخته اند حقیقتاً عقیده دارند هیچ انگیزه دیگری برای عمل به کار درست وجود ندارد، مگر اجتناب از خشم و غضب الهی:

"Si dieu n'existe pas, tout est permis"

اگر خدا وجود نداشته باشد هیچ چیز مجاز است. این یکی از احمقانه ترین مطالبی است که تاکنون اظهار شده است. هرگاه من به خداوند اعتقاد نداشته باشم بدان معنی نیست که بتوانم به سلامت در خیابانهای لندن از راست یا در پاریس از چپ برانم. همچنین به معنی آن نیست که سارقین به اشخاص شرافتمند ضرر کمتری می زنند یا اینکه اجتماع ناسالم پر از نزد نباید مخارج گزافی را برای مهار کردن افراد خطرناک صرف کند. اگر وجدان کسی که ایمان به خداوند را از دست می دهد متلاشی می شود، به این علت است که وجدان او هنگامی که جوان بوده است، بدرستی شکل نگرفته است. این وجدان هنوز در مرحله کودکانه میل مقبول دیگران واقع شدن است و هنوز آنقدر رشد نیافته است که قدرت تشخیص نیک و بد را بیابد.

این روزها، یکی از دلایل مورد پسند پیروان مذهب متشکل این است که مذهب برای حسن رفتار و هماهنگی اجتماعی ضروری است. انحطاط مذهب مسئول موج جنایتها، خانواده های درهم شکسته و تعارضها و بدخواهیهای است که دنیای نوین را آزار می دهد. بازگشت به سوی مذاهب متشکل موجب بازگشت به نظم نیکو است. آنان که چنین بحث می کنند ناخواسته از استدلال بالا جانبداری می نمایند. اخلاق به خاطر خود اخلاق مطلوب و محترم شمرده می شود، و مذهب به علت اینکه اخلاق را تقویت می کند به ما توصیه می کرده، ولی اخلاق به این علت توصیه نشده است که از مذهب سرچشمه می گیرد.

از طرف دیگر کسانی که اعتقادات مذهبی ندارند، غالباً سعی می کنند احساس اخلاقی را از عقل ناشی بدانند. رایجترین استدلال در این زمینه این است که هر فردی باید درست عمل کند زیرا در غیر این صورت دیگران نیز درست عمل نخواهند کرد. این استدلال بر اشتباهی مبتنی است. همان اشتباه اعلانهای زمان جنگ: «همچیز به شما

بستگی دارد. « البته اولیای امور از هر يك از ما می‌خواستند طوری رفتار کنیم که گویی ما هم به‌این امر اعتقاد داشتیم. ولی عملاً این امر صحت نداشت، زیرا هر فردی به عنوان فرد تأثیر چندانی ندارد. البته اگر رفتار او اثری داشته باشد به‌این علت است که از تأثیری که نفوذ او به‌وجود آورده برخوردار است، اما اعلان مزبور اشخاص با نفوذ را مخاطب قرار نمی‌داد و خطاب آن به یکایک مردم کوچک و خیابان بود.

مثال رای داندن را در نظر بگیرید. غالباً در يك انجمن کوچک احتمال دارد که يك رای تعیین کننده باشد. در این صورت عاقلانه این است که من در انجمنی که تصمیمی خواهد گرفت که مورد علاقه من است واقفاً حاضر باشم. اما تصور کنید که من در يك حوزه انتخاباتی درست و سالم زندگی می‌کنم، در این صورت به چه دلیل باید در انتخابات عمومی آنجا شرکت نمایم؟ يك رای کم و بیش تأثیری نخواهد داشت. « عجب! اگر همه چنین فکر می‌کردند، دموکراسی از میان می‌رفت. « البته، اما من همه‌کس نیستم، من فقط خودم هستم. دیگران بدون وجود من نیز این کار را انجام خواهند داد. « چه طرز حرف زدن عجیب و غریبی! « بله، نکته در همین جاست. کاملاً بی‌جاست که هر کس تصور کند رای داندن از وظایف او است، ولی نمی‌توان کسی را با برهان و دلیل به رای داندن متقاعد نمود. او باید فکر کند که این کار درست است برای اینکه درست است.

باز مثال کلاغها را در نظر آورید. اگر کلاغی فقط یکبار شاخه کوچکی را از لانه کلاغ دیگری بدزدن نظام به هم نمی‌خورد. هر گاه در حین نزدی دیده شود و مورد حمله قرار نگیرد، معنی این امر تنزل موازین اخلاقی است. اما در صورتی که کسی متوجه شد؟ چه ضرری ممکن است داشته باشد؟ در این صورت هیچ گونه دلیلی برای انجام ندادن این کار وجود ندارد جز اینکه عمل مزبور انجام نشده است.

نظامهای پیچیده‌تر سعی بر این دارند که اخلاق را از گرایش به جهت تکامل (۱۹) استنتاج کنند. اما این هم قانع کننده نیست. هر گاه من بگویم: « بگذارید تکامل کارخودش را بکند، من هر طور خوشم بیاید عمل می‌کنم » شما جز با توسل به حس و وظیفه من، چگونه می‌توانید به من جواب بدهید؟ البته تکامل چگونه وجود حس مرا توجیه می‌کند؛ اما اگر تکامل، مرا نه تنها از حس و وظیفه بلکه از دانش شناختن وظیفه‌ام نیز برخوردار کرده است، دیگر به نظریه‌های در زمینه آن هیچ احتیاجی نخواهد بود.

نتیجه این بحث این است که عواطف اخلاقی نه از الهیات ناشی می‌شود و نه از عقل، بلکه مانند استعداد فراگیری تکلم بخش خاصی از استعدادهای ما است.

اگر این نکته پذیرفته شود باز هم این مسئله که محتوی عواطف اخلاقی ما چیست، بی‌جواب می‌ماند. تمام نظامهای فلسفی علم اخلاق، کوششهایی است برای بدست دادن توجیهی عقلانی

از عاطفه اخلاقی، البته نه به صورت توصیف این امر که ما چنین عواطفی داریم، بلکه به صورت توصیف قوانین و اصول رفتاری که بر عواطف اخلاقی مبتنی است.

کینز مطلقاً نظریه احتمالات را تحت تأثیر نظام اخلاقی مور (۲۰) آغاز کرد که می‌گوید: « انزام به عمل کردن به نحوی که به وسیله رابطه‌ای علی محتملترین حداکثر خیر احتمالی در طی همه اعصار آینده بدست آید (۲۱) ». این موضوع که بتوان احتمالات را محاسبه نمود اهمیت فراوان داشت. اما حتی اگر کینز نظریه احتمالات را به درستی هم می‌فهمید، نظریه مزبور نمی‌توانست دستور العمل چندان سودمندی برای تنظیم زندگی روزمره فراهم نماید.

سایر نظامهای عقلی علم اخلاق می‌کنند است کمتر از این خدایرسانه باشند. پرفسور برایتویت فرق بین نظامی از قوانین علمی با نظامی از اصول اخلاقی را چنین بیان می‌کند:

دریفا « اختلافی منطقی میان این دو سلسله مراتب وجود دارد: در سیر صعودی سلسله مراتب علمی، قضایا بیش از پیش متنقز می‌شوند به طوری که ما بیشتر و بیشتر درباره آنها سخن می‌گوییم، اما در سیر صعودی سلسله مراتب غایبات اخلاقی، قضایا ضعیف و ضعیفتر می‌شوند به طوری که ما کمتر و کمتر درباره آنها سخن می‌گوییم. این وضع ناشی از این واقعیت است که هر حالی که یک قانون علمی مرتبه پایین نتیجه منطقی توضیح آن در مرتبه بالاتر است، برعکس دنبال کردن غایت بر دامنه‌های مثل «ب» نتیجه منطقی دنبال کردن غایت محدودتری مثل «الف» می‌باشد. (۲۲)

عین حال که «الف» در «ب» مستتر است یعنی در هر صورت دنبال کردن غایت «الف» دنبال کردن غایت «ب» هم هست. بنابراین هنگامی که در سلسله مراتب غایبات اخلاقی از پائین به بالا می‌رویم، غایبات محتوی بیشتر می‌گردد و هر گونه حدود مشخصی را از دست می‌دهند. از این رو است که بسیاری از ما مفاهیمی را که فیسوفان بزرگ اخلاق به عنوان غایبات نهایی پیشنهاد کرده‌اند (مانند سعادت (۲۳) ارسطو یا خوشبختی (۲۴) میل) درک ناکردنی می‌یابیم. ارائه مثالهای مثبت یا منفی در این مورد آسان است، اما به نظر می‌رسد که خود این مفاهیم مبهم و غیر قابل فهم باشند - تقریباً به همان ابهامی که در «خوبی» تعریف ناشدنی، مبنا و اصل اخلاق، وجود دارد. چنین به نظر می‌رسد که علت ابهام مزبور در این باشد که مفاهیم اخلاقی به منظور توجیه کمترین خوبیها می‌بایست به ناچار چنان وسعت معنا

بهدا کنند که هر گونه محتوی معرفی را از دست می‌دهند. (۲۴)

از عقل کساری ساخته نیست. آن نظام اخلاقی که در اثر تربیتمان در هر يك از ما جایگزین شده است (حتی يك شورشی نیز تحت تأثیر آن چیزی قرار می‌گیرد که برضش شورش می‌کند) از اصول عقلی ناشی نشده بود و کسانی که آن را به ما منتقل کردند خود به ندرت توانسته‌اند از این نظام شرحی عقلانی به دست دهند و یا حتی آن را به وضوح و روشنی بیان کنند. آنان همان چیزی را که از جامعه آموخته بودند به ما منتقل کردند. عیناً به همان ترتیب که زبانی را که خود یاد گرفته بودند به ما سپردند.

در مقایسه دو جامعه باید دیگر، محتویات اصول اخلاقی به اندازه زبانهای آن دو متفاوت نیست ولی بدون شك باهم اختلاف زیادی دارند. غالباً اصول اخلاقی هاملت را آمیزه‌ای از تصورات مسیحی و شرک می‌دانند: همچنین می‌توان آن را بصیرت تخیلی شکسپیر دانست که نقطه نظر مردمی را که در آن عصر تغییر آیین داده بودند درک کرده بود. مردمی که کلیه امور بهشت و دوزخ را کاملاً کورکورانه می‌پذیرفتند اما اصول اخلاقی خود را از وظیفه شرافتمندانه انتقام اتخاذ می‌کردند. يك انتقام شایسته مستلزم آن است که دشمن طوری ذی‌بود شود که رفتن او به جهنم جای تردید نباشد. شاید الهیات نسبتاً ساده لوحانه است، اما نظام اخلاقی تا زمانی که توسط عواطف مسیحی لکه‌دار نشده صریح و بی‌برده است.

برای اینکه مثالی در نظر بگیریم که به کردار اقتصادی بیشتر مربوط باشد، تاگها (۲۵) را در نظر آوریم. تاگها فرقه‌ای بودند متشکل از مسلمانان و هندوها که الهه کالی (۲۶) را می‌پرستیدند و پرستش آنها چنین بود که با مراسم خاصی مسافران را خفه‌کنند و طبق قاعده معینی امپرفیشان را میان اعضای فرقه تقسیم نمایند. در قوه این مذهبی تاگها، قتل زنان ممنوع بود و هر گاه گروهی از آنها از ترس اینکه شاهدهی برجای بگذارند، قانون را نقض می‌کردند، کالی آنها را دستگیر می‌کرد.

هر نظام اقتصادی نیازمند مجموعه‌ای از قوانین، يك ایدئولوژی برای توجیه این قوانین و وجدانی در هر فرد است که او را به اعمال قوانین مزبور برانگیزد.

مثالهای ذکر شده صور گوناگونی را که وجدان بشر می‌تواند بخسود بگیرد، یادآور می‌شوند. همچنین نشان دهنده این نکته هستند که ما درباره نظامهای اخلاقی قضایای اخلاقی می‌کنیم. شاید هاملت نمونه‌ای قابل بحث باشد، ولی در مورد تاگها بر سر قضاوت اخلاقی توافق داریم. ممکن است تضایق، قاطعیت و پرهیزگاری يك فرد تاگ را تحسین کنیم، اما مذهب تاگی را به عنوان يك نظام اقتصادی قبول نداریم. شاید شما خواننده عزیز بگوئید که با مذهب تاگی مخالفتی ندارید و در تعیین رویه خود نسبت به

جامعه در مورد ج و عقیده دارید قماش هستند و مطمئناً که به حد می‌شمارید؟ فرد ساده لوح خوب وید را می‌او بخود گرفته (و این تصور شد به صورت اعتقاد اشخاص تحصیل کرده را تشخیص می‌داند. بعضی مطلقاً هم اخلاقی بنیادی شریکیم. ما مهر بر تعارض ترجیح می‌کنیم و به عدالت که بدون این اح می‌نامیم و جامعه این گونه احسانا پسندیده نیست که بدون دخالت داد بشری سخن بگو. شاید این اقتصاددان قدری مفاهیم بنیادی « تعریف آنها هم سیاسی (۲۷) اقتصادی بیطرف با عادلانه قرین تعادل مبین ناروا معمول آندوهیار اقتصادی معیبه خصوصیات فنی عینی بیان کنیم بدون اینکه قضاوت ممکن است. زیر دلالت دارد که نف نیست؛ و در تشر با سایر نظامهای اختلاف مستلزم است که در نف کنیم و داوریه است که در نف کرداند و به نح نمی‌توانیم از عا «محتی» راه ر دور بزنیم. می ببینیم و سعی کنیم به نظر نمی اقتصادی ما داک می‌جدهم که در دشواری است که خدا شوند « سخنان پوچی

جامعه در مورد جنبه اخلاقی آن بی تفاوت هستید و عقیده دارید که همه نظامهای اخلاقی از یک قماش هستند. ولی اگر واقعاً چنین است؛ آیا مطمئنید که به حقیقت نظام اخلاقی تاگها را جایز می‌شمارید؟

فرد ساده لوح می‌پندارد که فرق میان خوب و بد را می‌داند و صورت خاصی که وجدان او به خود گرفته است تنها نوع ممکن می‌باشد (و این تصور شدت می‌یابد اگر ایدئولوژی او هم به صورت اعتقاد مذهبی به او القاء شده باشد). اشخاص تحصیل کرده انواع بسیار نظامهای اخلاقی را تشخیص می‌دهند و نظری نسبی درباره مسائل اخلاقی دارند. اما باز هم در عین اعتقاد به نسبتیت به بعضی مطلقها هم اعتقاد داریم. برخی احساسهای اخلاقی بنیادی هست که همه در داشتن آنها شریکیم. ما مهربانی را بر قساوت و هماهنگی را بر تعارض ترجیح می‌دهیم؛ رشادت را تحسین می‌کنیم و به عدالت احترام می‌گذاریم. کسانی را که بدون این احساسات به دنیا آمده‌اند بیمارمانی می‌نامیم و جامعه‌ای که افرادی را به ازین بردن این گونه احساسات برمی‌انگیزد ناسالم می‌دانیم. پسندیده نیست که بگوئیم و انمود کنیم که میتوانیم بدون دخالت دادن ارزشهای اخلاقی درباره مسائل بشری سخن بگوئیم یا ببیندیشیم.

شاید این گفته گوناگون‌میردال به عنوان یک اقتصاددان قدری اغراق آمیز است که «حسی مفاهیم بنیادی ما هم دارای ارزش هستند» و «تعریف آنها ممکن نیست مگر بر اساس ارزشیابی سیاسی» (۲۷). درست است که اصطلاحات اقتصادی بیطرف نیستند و بزرگتر یا بهتر و مساوی یا عادلانه ترین است؛ اموال متضمن خوبی؛ عدم تعادل مبین ناراحتی؛ استثمار بد و سود بیش از حد معمول آندوهبار می‌باشد. بالینهمه اگر نظام اقتصادی معینی را مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم خصوصیات فنی عملکرد آن را به طرز واقعی و عینی بیان کنیم اما بیان و تشریح یک نظام بدون اینکه قضاوتهای اخلاقی در آن راه یابند غیر ممکن است. زیرا مشاهده یک نظام از خارج بر این دلالت دارد که نظام مزبور تنها ممکن و موجود نیست؛ و در تشریح آن ما (علناً یا ضمناً) آنرا با سایر نظامهای واقعی یا تصویری مقایسه می‌کنیم. اختلاف مستلزم انتخاب است و انتخاب نیز مستلزم داوری است. ما نمی‌توانیم از داوری شانده خالی کنیم و داوریهای ما ناشی از تعصبات اخلاقی است که در نظریات ما درباره زندگی نفوذ کرده‌اند و به نحوی در ذهن ما نقش بسته‌اند. ما نمی‌توانیم از عادات فکری شخصی خود فرار کنیم. «متحلی» راه را مسدود می‌کند، ولی ما می‌توانیم دور بزیم. می‌توانیم آنچه را با ارزش می‌دانیم ببینیم و سعی کنیم بفهمیم چرا.

به نظر نمی‌رسد که مذهب اثری بر ایدئولوژی اقتصادی ما داشته باشد. داستان آن کشیش قرن هجدهم که در انجیل چنین می‌خواند «با چه دشواری است که دولت‌مندان می‌توانند داخل ملکوت خدا شوند» و بعد زیر لب زمزمه می‌کرد «چه سخنان پوچی» ممکن است صحت نداشته باشد،

اما بیشک تصور پذیر است.

تعارض میان پرهیزگاری و اقتصاد در کتاب «افسانه زنبوران» به سخره گرفته شده است، کتابی که دکتر جانسون می‌گوید که همه جوانان اشتباهاً آن را به عنوان یک کتاب مضره در قفسه کتابهایشان داشتند. (آدام اسمیت این کتاب را در ردیف «کتابهای شهوانی» طبقه بندی کرد). داستان از این قرار است که یک روز زنبورها گرفتار زهد و تقوی شدند و زندگی معتدل و موقرانه‌ای را شروع کردند، از تجمل و تکبر اجتناب کردند و روشهای ساده و فروتنانه پیش گرفتند. نتیجه این کار سقوطی سهمگین بود: در کشور شکوه‌مندان.

طبع، این ریشه پلیدیها، این عیب معیون خطرناک شرارت بار، اسیر و برده اسراف، این گناه اشرافی بود؛ عیاشی یک میلیون فقیر را به کار گمارد و غرور نفرت انگیز، میلیونی دیگر را؛ حسادت شخصاً و خودبینی وزرای صنعت بودند؛

محبوبه اشان حماقت و عدمی بودن در خوراک، اثاث و پوشاک، این عیب عجیب سخره، چرخش بود که تجارت را می‌چرخاند (۲۸). بعد از آنکه بهره‌ده می‌گرایند؛ چون غرور و تجمل کاهش یابد، کم کم آنها دریاها را ترک می‌کنند. اکنون نه تجار بلکه اصناف همه کارخانه‌ها را دوباره به گردش درمی‌آورند. همه هنرها و پیشه‌ها دروغ را از یاد می‌برند؛ قناعت این مایه هلاکت صنعت، آنها را به ستایش موجودیهای ساده و پیش پا افتاده خود وامی‌دارد.

و دیگر که در جستجوی بیشترند و نه در آرزوی رفاه و ثروت. (۲۹) و مطالبات فریبگی تفسیر کینز از ماندویل در قالب نظریه تقاضای موثر (۳۰) تا حدودی تحمیلی بود (۳۱). این مطلب که عیاشی و تجمل خواهی فریبندگان باعث ایجاد کار برای فقیر می‌شود، مسئله‌ای کاملاً آشکار است. در یک کشور در حال توسعه، مانند انگلستان زمان ماندویل، ذخیره کار فراوانی در کشاورزی وجود دارد که فراشا و پیشه‌ورهای را تامین کند که می‌توانند معیشت خود را از محل هزینه‌های عیاشانه ثروتمندان به دست آورند. این یکی از موضوعهای مورد علاقه دکتر جانسون بود (که ضمن اینکه «اخلاق رهبانی» ماندویل را نمی‌پذیرفت با علم اقتصاد او کاملاً موافقت داشت).

هر پولی که صرف تجملات می‌شود، لامحال به نفع فقرا است. از این هم بیشتر، اگر به جای اینکه پولی به آنها ببخشید آن را صرف تجملات کنید؛ منافع آنها را بیشتر رعایت کرده‌اید؛ زیرا با صرف پول برای تجملات، آنها

به کار و کوشش وادار می‌شوند، در صورتی که اگر پولی به ایشان داده شود آنان را تن آسا باز می‌آورد. قبول هم داریم که فضیلت اخلاقی کمک و استعانت فوری بیشتر از صرف پول برای خرید کالاهای تجملی است؛ اگر چه از این عمل هم می‌توان سرفراز و مغرور بود (۳۲).

و چنین اضافه می‌کند:

بسیاری از مطالبی که نادرستند از کتابی به کتابی دیگر نقل می‌شوند و در جهان اعتبار بدست می‌آورند. یکی از اینها اعتراض به ادو تجمل است. حقیقت این است که اکنون تجمل متضمن خیر زیادی است. تجمل عمارات در لندن رادر نظر بگیرد. آیا این تجمل وسایل راحتی و زیبایی مسکن را افزایشی واقعی نمی‌بخشد و همه اینها به بین کوشش این صنعت به وجود نیامده است؟ مردم یا قیافه غمزده‌ای به شما خواهند گفت که چه بسیار از خانه‌سازها در زندان هستند. واضح است که زندان رفتن آنها به خاطر خانه‌سازی نیست بلکه به این دلیل است که اجاره‌ها پایین نیامده است. شخصی که نیم گینی* برای یک خوراک نخود فرنگی می‌پردازد چه مقدار امکان سزیکاری از این طریق ایجاد می‌کند؟ چند نفر کارگر باید از طریق رقابت در حال اشتغال بمانند تا چنان مقداری را زودتر به بازار عرضه نمایند؟ همان کس را می‌شنوید که موقرانه می‌گوید «چرا آن نیم گینی که این گونه صرف مصارف تجملی می‌شود به فقرا داده نمی‌شود؟ یا چنین پولی چند نفر می‌توانستند احتمالاً طعم یک وعده غذایی خوب را بچشند؟» دروغ! بهتر نیست به حال فقیران «کوشا» که شایسته کمکند غمخواری کنیم تا به حال فقیران «تن آسا»؟ هنگامی که پولی را به عنوان پاداش زحمت و فعالیت به کسانی که کار می‌کنند می‌پردازید، اطمینان شما از اینکه کار خیری انجام داده‌اید بیشتر است تا وقتی که پولی را صرفاً از روی نیکوکاری می‌پردازید. فرض کنید که رسم تجملی متروک خوراک مغز طاووس دوباره رواج یابد، چه مقدار لاشه طاووس به قیمت ارزان در دسترس فقرا قرار می‌گیرد؟ در مورد هیاهویی که درباره اشخاصی که از ولخرجی نابود شده‌اند صورت می‌گیرد، باید گفت که برای یک ملت چه اهمیتی دارد که تنی چند رنج ببرند. هنگامی که

* گینی Guinea پول طلای قدیمی

انگلیسی معادل ۲۱ شیلینگ - م - م

این اندازه سعی و کوشش که عموماً تولیدی است از تجمل ناشی می‌شود ، ملت غم آن ندارد که گروهی از بدهکاران در زندانند . حتی از این هم بیشتر ، اهمیتی نمی‌دادند اگر بستانکاران ایشان هم در زندان می‌بودند» (۳۳) . مقصود ماندویل اثبات این نحوه دید از علم اقتصاد نبود بلکه آن را بدیهی فرض کرده بود تا با استفاده از آن چهره دوگانه مردمی را نشان دهد که هم ادعا می‌کنند مسیحی هستند و هم ثروت و افتخار ملی را بالاتر از هر چیزی می‌دانند .

در متن منثوری که او به «افسانه» ضمیمه کرد چنین توضیح می‌دهد :

وقتی که می‌گویم جوامع بدون فساد و گناه نمی‌توانند ثروت و قدرتشان را افزون سازند و به اوج افتخار دنیوی برسند ، نباید تصور کرد که قصدم از این گفته برانگیختن اشخاص به شرارت و گناه است و همچنین هنگامی که تاکید می‌کنم اگر شماره اشخاص خودخواه و پرخاشگر تا این حد زیاد نبود ، حرقه قضاوت تا به این اندازه بسیار وابشکوه نمی‌ماند ، مردم را به ستیزه‌جویی و آزمندی دعوت نمی‌کنم (۳۴) .

و اپیکوری می‌سازد تا چنین اعتراضی کند :

اولرد شافتربری (۳۵) را به رخ من خواهد کشید و خواهد گفت که مردم بدون از خودگذشتگی هم می‌توانند پرهیزگار و صمیمی باشند ؛ و دور از دسترس تلقی کردن فضیلت و تقوی توهینی است به آن ، و نیز خواهد گفت که من از تقوی مترسکی ساختم تا همچون امری تحقق‌یاب پذیر مردم را از آن دور کنم ، اما او در این مورد می‌تواند خدای را سپاس گوید و در عین حال با وجدانی آسوده از آفریده‌های او بهره‌مند شود .

دست آخر از من خواهد پرسید که آیا مگر هیئت مقننه که به منزله عقل ملت می‌باشد ، ضمن اینکه سعی می‌کند تا حد امکان کفر و شرارت را از میان بردارد و عظمت خداوند را رواج بخشد آشکارا هم اعلام نمی‌کند که آرزوی در دل ندارد به جز آسایش و رفاه مردم ، ثروت ، قدرت ، شرافت و هر چیزی دیگری که نفع واقعی کشور نامیده می‌شود ؛ و بالاخره آیا مگر متدین‌ترین و دانشمندترین اسقفها با همه علاقه‌ای که به بهارشاد مذهبی ما دارند هنگامی که به درگاه باری تعالی دعا می‌کنند و التماس می‌نمایند که هم قلب خود ایشان وهم قلب ما را از جهان و تمام امیال شهوانی رویگردان سازد در همان دعا به صدای بلند از خداوند مسئلت نمی‌کنند که

تمام برکات زمینی و سعادت دنیوی را بر سرزمینی که به آنان تعلق دارد ، بگسترانند ... اعتراف می‌کنم که دو سؤال آخری بسیار گنجه‌کننده‌اند و به پرستی که اپیکور مطرح می‌کند ناچارم پاسخ مثبت بدهم و اگر در صمیمیت امر و اسقفها و تمام قوه مقننه تردید روا ندارم (که خدا نکند !) ایران مزبور کاملاً به خودم وارد می‌شود و در دفاع خودم تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که تا آنجا که به اوقایع مربوط می‌شود ، رمزی وجود دارد که مافوق درک و فهم انسانی است (۳۶) .

آدام اسمیت این رمز را نمی‌پسندید و پاسخ او در مقایسه باطنز نافذ ماندویل کاملاً بیروح و ضعیف به نظر می‌رسد (۳۷) .

سفسطه بزرگ کتاب دکتر ماندویل در این است که هر شور و علاقه‌ای را شرارت یار تلقی می‌کند . این سخن درست است اما تا اندازه‌ای و به معنایی ، مطلب به این صورت است که او هر چیزی را که کوچکترین رابطه‌ای دارد با آنچه عواطف دیگران است ، یا باید باشد ، غرور می‌داند ؛ و با این سفسطه بازی است که نتیجه مورد نظر خود را دارد ؛ بر اینکه عیوب فریبی متضمن منافع عمومی است ، به اثبات می‌رساند . اگر قرار باشد عشق به عظمت ، علاقه به هنرهای زیبا و وسایل آسایش زندگی ، علاقه به آنچه در پوشاک ، اثاث ، یا مرکب دلبسته می‌باشد و علاقه به معناری ، مجسمه‌سازی ، نقاشی و موسیقی به عنوان تجمل ، خودنمایی و نفس‌پرستی تلقی شود ، حتی در نزد کسانی که وضعی دارند که به ایشان اجازه می‌دهد که این علاقه‌ها را به هیچ انگذلی از تمام نماینده در این صورت یقین است که تجمل ، خودنمایی و نفس‌پرستی متضمن منافع عمومی است ؛ زیرا بدون این صفات که به موجب چنین قلمه‌های زشتی را بر آنها پهناده است ، هیچ‌گاه هنرهای زیبا ترغیب و تشویق نمی‌شدند و از فرط بی‌توجهی می‌بایست تحلیل روند ، بنیان حقیقی این نظام هرزه برخی مسککهای زاهدانه عامیانه بود که قبل از دوران ماندویل رواج داشت و تقوی را در ریشه‌کنی کامل و نابودی کلیه علائق و سودهای ما می‌دانست . برای دکتر ماندویل کار آسانی بود که ثابت نماید که او لا پیروزی کامل بر شهوات هیچ‌گاه عملاً در میان آدمیان به وقوع نیویسته و ثانیاً اینکه اگر چنین پیروزی کاملی دست دهد به حال اجتماع مضر و خطرناک است ، زیرا صنعت و تجارت و به‌طور کلی کلیه اشتغالات زندگی انسانی را نابود می‌سازد . چنین

به نظر می‌رسد که ماندویل به یاری قضیه اول می‌خواسته است ثابت کند که تقوای واقعی وجود نداشته و هر چیزی که تقوا وانمود می‌شده جز برای فریب نوع بشر نبوده است ؛ و به یاری قضیه دوم خواسته است ثابت کند که عیوب فردی منافع عمومی را دربر داشته است ، زیرا بدون آنها هیچ اجتماعی نمی‌تواند شکوفا و کامروا باشد .

با وجود این آدام اسمیت قبول می‌کند که در این طنز چیز باارزشی یافت می‌شود :

اما هر اندازه که این نظام مخرب به نظر آید ، هرگاه در پارهای موارد به‌مرز حقیقت نمی‌رسید ، هرگز نمی‌توانست بر تمدن این چنین زیادی از افراد نفوذ داشته باشد و یا در میان کسانی که دوستدار اصول بهترند ایجاد هراسی چنین همگانی بنماید (۳۸) .

در واقع هیچ‌گاه به ماندویل پاسخی داده نشده است . در حدود دوست سال بعد ، کینز دوباره به گنگی و دوپهلویی اصول اخلاقی ما می‌پردازد :

در اروپا یادست کم در قسمتهایی از اروپا (اما به نظر من نه در آمریکا) نسبت به آن اندازه که ما جامعه را بر پرورش ، تشویق و حمایت انگیزه‌های پولی افراد مبتنی می‌کنیم ، واکنشی ضمنی و کم و بیش عمومی وجود دارد . اینکه ترجیح می‌دهیم در حل امور خود به‌کمترین حد ، بجای بیشترین حد ممکن ، به انگیزه‌های پولی توسل جوییم ، لازم نیست تماماً « مقدم بر تجربه » (۳۹) باشد ، بلکه این ترجیح می‌تواند بر مبنای مقایسه تجربه‌ها صورت گیرد . اشخاص مختلف بر حسب شغلی که دارند می‌پردازند انگیزه پولی در زندگی روزانه آنها نقش عظیم یا ناچیزی دارد و مورخین می‌توانند مراحل دیگری از سازمان اجتماعی را برای ما ذکر کنند که در طی آنها نقش انگیزه پولی بی‌کمتر از امروز بوده است . بیشتر مذاهب و فلسفه‌ها حداقل آن شیوه زندگی را که اساساً تحت تاثیر ملاحظات پول پرستانه فردی باشد ممنوع می‌پندارند . از طرف دیگر امروزه غالب مردم مفاهیم زهدآمیز را رد می‌کنند و درباره مزایای واقعی ثروت تردیدی به دل راه نمی‌دهند . به علاوه در نظر آنها کاملاً واضح است که هیچ‌کسی بدون انگیزه پولی نمی‌تواند فعالیت نماید ، و صرف‌نظر از بعضی سوءاستفاده‌های مجازی که از این انگیزه پولی بعمل می‌آید ، انگیزه مزبور به خوبی کار خود را انجام می‌دهد . بالاخره آدم متوسط توجه خوش را

شومهر نمی‌توان تقریباً می‌نماید



از مسئله برگرفته و نظر روشنی درباره
اینکه واقعا درباره این موضوع معشوش
چه حس می‌کند و چه می‌اندیشد
ندارد (۴۰) .

شومیتز (۴۱) نیز هنگامی که می‌گوید سوداگران
نمی‌توانند وفاداری ملتی را در اختیار گیرند
تقریبا همین فکر را در زمینه دیگری بیان
می‌نماید :

اشراف و شوالیه‌ها درکمال سهولت و
موفقیت به‌صورت درباریان ، مدیران
اداری ، سیاستمداران ، سیاست‌شناسان
و نوعی از افسران نظامی که هیچ شباهتی
با شوالیه‌های قرون وسطایی نداشتند
نداشتند . حتی - شگفت‌آور است
که - تا امروز هم قسمتی از آن شهرت
و اعتبار شوالیه‌گری قدیمی‌شان ، و
نه تنها نزد خانها ، باقی مانده است .

در مورد صاحبان صنعت و تجارت
عکس این مطلب صحت دارد . مطمئنا
هیچ‌یک از این دو کمترین اثری از آن
جذابیت مرموزی را ندارند که وقتی
مسئله اداره و حکومت بر مردم مطرح
است خیلی اهمیت دارد . بورس سهام
امروزی جانشین ضعیفی برای جام
مقدس (۴۲) به‌شمار می‌رود . البته ما
قبول داریم که ارباب صنعت و تجارت
هم آنجا که از مدیران اقتصادی (۴۳)
هستند وظایف یک رهبر را انجام
می‌دهند . اما چنین فرماندهی‌های
اقتصادی به‌همان آسانی فرماندهی نظامی
ارباب قرون وسطایی به فرماندهی
سیاسی تبدیل نمی‌شود . به‌عکس دفتر
حسابهای کلی و محاسبه قیمت تمام‌شده
شخص را در خود غوطه‌ور می‌سازد و
مجبوس می‌کند .

من بورژوا را با صفات عقلانی و غیر
قهرمانی مشخص کرده‌ام . بورژوا فقط
با استفاده از وسایل عقلی و غیرقهرمانی
می‌تواند از موقعیت خود دفاع نماید
و با اراده‌اش را به‌مبنتی تحمیل کند .
بورژوا می‌تواند با آن چه مردم از
دست‌آورد اقتصادی‌اش انتظار دارند آنان
را تحت تاثیر قرار دهد ، اومی‌تواند
از نظر خود دفاع کند ، همراهی یا
عدم همراهی پولی خود را وعده دهد ،
می‌تواند ماجراجو یا سیاستمدار یا
روزنامه‌نگاری را به‌خدمت خود درآورد .
اما همین است ویس و درباره این همه
هم بی‌اندازه اغراق شده است ، همانطور
که درباره ارزش سیاسی آنها اغراق
می‌شود . از این گذشته تجربیات و
عادات زندگی بورژوا نیز آن‌گونه
نیست که وجهه شخصی او را افزایش
دهد . کسی که در دفتر کسب و صنعت
خود نایب‌های است ، در خارج از محل
کار - چه در سالن پذیرایی و چه در

کنفرانس انتخاباتی - احتمالا ، و
اغاب به یقین ، قادر به انجام هیچ کاری
نیست . (۴۴)

به وضوح مسئله سودجویی است که حیثیت
سوداگر را زایل می‌سازد . درحالی که ثروت
می‌تواند تمام اشکال عزت و احترام را تأمین
کند ، هیچ‌گاه آنها را مجانا به‌دست نمی‌آورد .

سابقا وظیفه اقتصاددانان این بود که براین‌گونه
احساسات غالب آید و راههای حریصانه نیل به
ثروت را برای بشر توجیه نماید . هیچ‌کس نمی
خواهد ناراحتی وجدان داشته باشد . بدبینتی
محض نادر است . حتی تاگها نیز برای احترام
به‌الیه خود مرتکب قتل و غارت می‌شدند . گسار
اقتصاددانان این نیست که به‌ما بگویند چه‌کار
باید بکنیم بلکه وظیفه آنها این است که نشان
بدهند چرا آنچه ما به‌سر صورت انجام می‌دهیم
با اصول معینی تطابق دارد .

در طی آنچه می‌آید این موضوع با استناد
به یکی دو تفکر اساسی اقتصاددانان از آدام اسمیت
به‌بعد نشان داده شده‌است . البته مانه روش تبع
و تحقیق را پیش گرفته‌ام تا گسترش اندیشه‌ای
را نشان دهم و نه روش تاریخی را که معلوم
بداریم چگونه نظریات و افکار هر تقاس با مسایل
هر عصر پیدا می‌شوند . بلکه بیشتر کوشش کرده‌ام
که روش کلی از چه راه مرموزی است که
قضایای ماوراءالقبلی که از هرگونه محتوای
مطلق عاری هستند با این حال می‌توانند اثری
نیرومند بر فکر و عمل داشته باشند .

علم اقتصاد تنها شعبه‌ای از الهیات نیست .
کوشش اقتصاد همواره بر این بوده است که از
عواطف بگریزد و مقام علم را به دست آورد .
پیش از این مشاهده کردیم که چگونه قضایای
مطلب‌الطبیعی ندهتا عواطف اخلاقی را پیشانی

می‌کنند . بلکه فرضیه‌ها را نیز بر عواطف
پیش از ادامه بحث لازم است تأمل کرده غلبت
چنین پدیده‌ای را ملاحظه کنیم .
روشن‌علی هم نوع دیگری از فیل است :
چیزی که وجود ندارد و می‌توان آن را توصیف
کرد ، اما قابل تعریف نیست . نظر عمومی در
باره منشاء تعمیم‌های علمی این است که این
تعمیمها مبتنی بر استقراء نمونه‌های مشاهده شده
است . به‌ما می‌گفتند که مردم نیمکره شمالی از
طریق استقراء به‌این تعمیم می‌رسند که همه قوها
سفید رنگ هستند ، زیرا تمام قوهایی که دیده
شده بودند سفیدرنگ بودند تا اینکه استرالیا کشف
شد و قوهای سیاه‌رنگ این تعمیم را برهم زدند .
به‌نظر می‌رسد که این امر با تجربه موافقت نداشته
باشد . اولین باری که یک قو را در انگلستان
می‌بینید متوجه می‌شوید که دارای رنگ سفید ،
گردن دراز و غیره است و می‌آموزید که چنین
موجودی قو نامیده می‌شود . اینجا استقراء در
باره آن صورت نمی‌گیرد . شما این مورد را
تعمیم می‌دهید که تمام قوها عینا مثل همین نمونه
اول هستند . اما اکنون روش ما چنین شده که

انواع موجودات را از طریق اصول کالبدشناسی
دسته‌بندی می‌کنیم و نه برحسب رنگ . اظهار این
مطلب که کنیه قوها دارای گردن دراز هستند یک
بیان دوری (۴۵) است ، زیرا اگر این موجود
گردن درازی نمی‌داشت بر آن نام قو نمی‌نهادند .
اگر اتفاقا این پرند را « سفیدر » نام گذاشته
بودند ، گفتن سفید پر سیاه احماقانه به‌نظر می‌آمد
و آتهایی را که در استرالیا هستند به نام دیگری
موسوم می‌کردند .

معمای جالب دیگری که فرض می‌شود
استقراء را نشان بدهد این است : بچه دلیل
معتقدید فردا خورشید طلوع خواهد کرد ؟
می‌گویید از لحاظ زندگی روزمره خود این امر را
مسلم می‌دانیم و در این مورد هیچ اعتقاد خاصی
نداریم . هنگامی که جدا از خود می‌پرسیم : آیا
به‌آن معتقد هستیم ؟ و اگر چنین است ، چرا ؟
بدون شک پاسخ این نیست که به‌علت استقراء
رفتار و رویه قبلی خورشید . مانظریه‌ای در اختیار
داریم درباره حرکت سیارات که علت حرکت
ظاهری آفتاب را توجیه می‌کند و هیچ دلیلی
وجود ندارد که انتظار داشته باشیم قبل از فردا
صبح این فرایند قطع شود (هرچند که البته
ممکن است چنین هم بشود ، کسی چه می‌داند) .
پیش از این نظریه دیگری وجود داشت دایر بر
اینکه خداوند خورشید را خلق کرده است تا
جهان را روشنی بخشد و به‌آن چرخیدن را آموخته
است تا ما بتوانیم شبانگاه اندکی بخوابیم . قبل
از آن هم نظریه‌ای وجود داشت دایر بر اینکه
آبولو (۴۶) روزانه از به جنگی خود را روی
آسمان می‌راند . پیش از اینکه علم آغاز شود چه
بسیار نظریه‌ها که وجود داشته است . و به قول
پرفسور پوپر ، فرایند علم عبارت از کوششی است
برای رد نظریه‌ها . مجموعه علم در هر لحظه از
نظریه‌هایی تشکیل شده است که هنوز مردود
نشده‌اند .

در علوم اجتماعی (اگر به‌خود جرات دهیم
این نام را بر آنها نهیم) مشکل بزرگ ما در
به‌کار بردن روش علمی این است که هنوز بر روی
معیار قابل قبولی برای رد یک فرضیه توافق
نکرده‌ایم . چون در علوم اجتماعی تجربه
آزمایشگاهی ممکن نیست ، ناچاریم به تفسیر ظاهر
امور متکی باشیم و هر تفسیری هم داوری را در
بردارد و بنابراین هرگز نمی‌توانیم به‌جوابی
قاطع برسیم . اما از آنجا که ذهن بررسی‌کننده
لزوما آغشته به عواطف اخلاقی است ، داوری نیز
بپیشداوری آلوده می‌شود .

کسی که برخلاف میلش متقاعد شده‌است
همچنان در عقیده خویش باقی است .
راه خروج از این بن‌بست دور ریختن
پیشداوری و طرح مسئله به‌صورت عینی محض
نیست . هرکس می‌گوید : « باور کنید من
هیچ‌گونه تعصبی ندارم » سعی می‌کند یا خود را
فرب دهد یا شمارا . پرفسور پوپر آن روش
استدلالی را که وانمود می‌کند بر بیطرفی علمای
اجتماعی مبتنی است مورد انتقاد قرار می‌دهد .

عینیت علم از بیطرفی فرد ناشی نمی‌شود، بلکه از این سرچشمه می‌گیرد که افراد زیادی مداوما نظریه‌های یکدیگر را آزمایش می‌کنند. «بمنظور اجتناب از سوء تفاهم، دانشمندان سعی می‌کنند تا نظریه‌های خود را به شکلی ارائه دهند که قابل آزمایش باشد، یعنی به وسیله تجربه قابل رد (یا برعکس قابل اثبات) باشد (۴۷)».

به نظر من پرفسور پوپر آنجا که می‌گوید علوم طبیعی بهتر از علوم اجتماعی هستند در اشتباه است، هر دو دسته علوم مزبور این ضعف انسانی را دارند که تعصب قومی (۴۸) برای کار هر دانشمند ایجاد می‌کند: «نظریه من، چه درست و چه نادرست!» اما بالاتر از این در علوم اجتماعی، اولاً موضوع بحث محتوی سیاسی و ایدئولوژیکی بیشتری دارد، به نحوی که سایر تعصبات هم در آن داخل می‌شود، و ثانیاً چون توسل به «تجربه عمومی» هیچ‌گاه در علوم اجتماعی تعیین‌کننده نیست آن‌گونه که برای دانشمندان علوم آزمایشگاهی میسر است که می‌توانند آزمایش‌های یکدیگر را تحت شرایط قابل ایجاد و محاسبه تکرار کنند. دانشمندان علوم اجتماعی همیشه مفری برای گریز پیدا می‌کنند: «قبول دارم که نتایج حاصل از عمل مورد بررسی من، خلاف آن چیزی است که پیش‌بینی می‌کردم، اما اگر عمل مزبور تأثیر نمی‌کردند، عواقب حاصله حتی از این هم بزرگتر می‌بود.»

این نیاز به داوری، نتیجه دیگری هم دارد. گاهی گفته شده است که اقتصاددانان بیشتر از سایر دانشمندان نکتہ‌سنج و بدخو هستند. علت این است که وقتی استدلال و بحث متضمن قضاوت شخصی یک نویسنده است، مخالفت توهین به او است.

آدام اسمیت این نکته را درباره طبایع متفاوت شعرا و ریاضیدانان خاطر نشان می‌سازد: زیبایی شعر امری چنان ظریف است که شاعر جوان تازه‌کار به ندرت می‌تواند اطمینان حاصل کند که به آن دست یافته است. با وجود این هیچ چیز به اندازه قضاوت‌های خوشایند دوستان و مردم او را خوشحال نمی‌کند و هیچ چیز هم به اندازه عکس آن او را به این شدت جریحه‌دار نمی‌سازد. عقیده مساعدی را که او علاقه‌مند است درباره طرز کار خویش از آن بهره‌مند شود قضاوت نخست ایجاد می‌کند و قضاوت دوم آن را متزلزل می‌سازد.

برعکس، ریاضیدانان که احتمالاً حداکثر اطمینان را هم به درستی وهم به اهمیت کشفیات خویش دارند، غالباً نسبت به استقبالی که مردم ممکن است از ایشان بنمایند بسیار بی‌تفاوت هستند. ... [اینان] نظر به استقلالی که نسبت به افکار عمومی دارند، کمتر در فکر آنند که چه برای حمایت از شهرت و اعتبار خویش وجهه برای کاستن از اعتبار رقبا، دسته‌بندی کنند. آنها غالباً افرادی هستند دارای منشی ساده

و دلپذیر که باهمدیگر در کمال هماهنگی زندگی می‌کنند، با دیگر ریاضیدانان مشهور دوستی دارند و در هیچ‌گونه دسیسه‌ای برای جلب حمایت مردم شرکت نمی‌کنند، اما با آنکه هنگامی که آثار آنان مورد قبول و تأیید قرار می‌گیرد خوشحال میشوند، از اینکه ناشناخته هم بمانند چندان متغیر یا خشمگین نمی‌شوند.

این امر همواره در مورد شعرا یا کسانی که خود را از زمره ادیبان می‌دانند صادق نیست. ایشان گرایش فراوان دارند که به انواع دسته‌بندی‌های ادبی منقسم شوند؛ هر دسته آشکارا و یا غالباً به صورت مخفیانه دشمن جانی شهرت دسته‌های دیگر است و کلیه رموز پست دسیه‌یاری را برای جلب افکار عمومی له آثار اعضای خود و علیه آثار دشمنان ورقیبان به کار می‌برد. (۴۹)

شاید آدام اسمیت درباره ریاضیدانان خیلی اغراق کرده است و شاید وضع اقتصاددانان به همان بدی وضع شعرا نباشد؛ ولی نکته اساسی استدلال وی صحیح است. فقدان یک روش رضایتبخش و قابل قبول برای رفع اشتباهات، یک عامل شخصی را وارد مباحثات اقتصادی می‌کند که خود بر سایر مشکلات اضافه می‌شود. اشتباه قابل ملاحظه‌ای برای اثبات این اصل وجود دارد. کیتز به طرز عجیب آزاده و گشاده‌نظر بود زیرا عقیده هیچ‌کس را بالاتر از عقیده خویش نمی‌دانست. اگر کسی با وی مخالف بود، او نبود که اشتباه می‌کرد و دیگران نادان بودند، پس هیچ دلیلی نداشت از این امر عصبانی شود.

مشکل شخصی محصول فرعی مشکل اصلی است، یعنی فقدان روش تجربی که در اثر آن اقتصاددانان حتماً مجبور نیستند که مفاهیم مابعدالطبیعی را در قالب اصطلاحاتی بریزند که با دوستی آنها را نشان بدهند و نمی‌توانند با یکدیگر درباره آنچه نادرست نشان داده شده به توافق برسند. به این ترتیب علم اقتصاد لنگ لنگان به پیش می‌رود در حالی که با بی‌دقتی‌های نامبرهن فارغ‌وبیایی دیگر در میان شعارهای ناآزموده‌ای، وظیفه ما این است که بهترین نحو ممکن این مخلوط ایدئولوژی و علم را از یکدیگر جدا کرده طبقه‌بندی کنیم. برای مسایلی که مطرح می‌شود پاسخهای صریحی نخواهیم یافت. خصیصه اساسی ایدئولوژی که امروز بر جامعه ما حکمفرما است، آشفتگی فوق‌العاده آن است و درک این ایدئولوژی صرفاً به معنی آشکار کردن تضاد های آن است.

- 1- rationalization
- 2- Ibsen, Peer Gynt, Act II, Scene 7.
- 3- proposition
- 4- statement
- 5- egalitarian society
- 6- hypothesse
- 7- conflict

- 8- Adam Smith, The theory of moral sentiments, Vol. 1, pp. 1-2
- 9- Robin Hood
- 10- honesty
- 11- Dr. Johnson
- 12- Boswell, The Life of Dr. Johnson, Allen and Unwin edition, Vol. II, p. 298.
- 13- efficiency
- 14- Freud (S.), New Introductory Lectures, translated by W. S. H. Spott, pp. 171-2
- 15- Sticklebacks
- 16- Adam Smith, Moral Sentiments, Vol. I. p. 276
- 17- man within the breast
- 18- ibid., p. 304
- 19- tendency of the direction of evolution
- 20- Moore
- 21- Keynes, Two Memoirs, London, R. Hart Davis, 1944, p. 97
- 22- Eudaimonia
- 23- Happiness
- 24- R. B. Braithwaits, "Moral Principles and Inductive Policies", Proceedings of the British Academy, 1950, Last page.
- 25- Thug
- 26- Kali
- 27- Gunnar Myrdale, An International Economy, p. 337
- 28- Mandville, The Fable of the Bees, (Kaye's edition), Vol. I. p. 25
- 29- Ibid, p. 34
- 30- effective demand
- 31- Keynes, General Theory, Chap. 23, VII
- 32- Boswell, The Life of Dr. Johnson, Vo. II. p. 298
- 33- op. cit., pp. 133-4
- 34- Ibid., p. 231
- 35- Shaftesbury
- 36- The Fable of the Bees, pp. 234-5
- 37- A. Smith, Moral Sentiments, Vol. II, pp. 302-3
- 38- Loc. Cit.
- 39- a priori
- 40- J. M. Keynes, Essays in Persuasion, p. 320.
- 41- Schumpeter
- 42- Holly Grail
- 43- entrepreneur
- 44- J. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy pp. 137-8.
- 45- circular statement
- 46- Apollo
- 47- Popper (K.), The Open Society and its Enemies, London, Routledge and Kegan, Vol. II, p. 205.
48. patriotism
- 49- Adam Smith, The Moral Sentiments, Vol. I. pp. 293-7.