

اخلاق و سیاست

محمد رفیع محمودیان



در ایران دوران معاصر، بحث نظری اخلاق جایگاه والایی نداشته است. درباره‌ی سقوط اخلاقی و گسترش فساد، دروغ‌گویی و دزدی در جامعه زیاد سخن گفته می‌شود ولی درباره‌ی خود اخلاق، اصول و مبانی آن و رابطه‌ی آن اصول و مبانی با رفتار سیاسی و اجتماعی انسانها شاهد بحث و جدلی جدی نیستیم. این در حالی است که در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی روز از دموکراسی و آزادی‌های گوناگون گرفته تا سکولاریسم و همبستگی ملی با انبوهی از ارزیابی، نوشته و سخن‌ورزی روبرو هستیم. در زمینه‌ی نقد نظری نیز نوشته و گفتار، چه ترجمه و چه بکر، درباره‌ی پدیده‌هایی همچون سرمایه‌داری، مردسالاری و سلطه کم نیست. در این میان، اخلاق انگار پدیده‌ای است بی‌اهمیت یا مهجور که مشکل یا مسئله‌ای را حل نمی‌کند و به این خاطر رغبت کم‌تر کسی را برای بررسی و بحث برمی‌انگیزد.

برای توضیح این نکته می‌توان دلایلی را بر شمرد. غیاب تاریخی بحث اخلاق در فرهنگ اسلامی با تأکید شدید بر توحید و فرمانبرداری از احکام دینی یک عامل است. عامل دیگر سنت اندیشه‌ورزی مدرن ایران است. این سنت تا حد معینی وام‌دار مارکسیسم بوده است و در مارکسیسم به‌ویژه مارکسیسم شرقی مطرح در جامعه‌ی ایران، اخلاق جایگاه مهمی نداشته است. اخلاق در تمدن اسلامی و ایران معاصر بیشتر بصورت آیین نکومنشی و مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی پنداشته شده و این بسیاری را از بررسی نظری آن بازداشته است. اخلاق بسا گاه نیز به‌سان نگرشی محافظه‌کارانه به روابط اجتماعی دیده شده است و این در جامعه‌ای که در یک صد سال اخیر درگیر دو انقلاب و چند جنبش بزرگ اجتماعی بوده بیزاری یا دست‌کم فاصله‌گیری از آن را دامن می‌زند.

من در این نوشته به این امر، یعنی به دلایل عدم استقبال از بحث درباره‌ی اخلاق، نخواهم پرداخت. بلکه می‌خواهم اهمیت اخلاق را برای دیگر مباحث سیاسی و اجتماعی توضیح دهم تا شاید روزه‌ای را برای ورود به بحث اخلاق در جامعه بگشایم. در ابتدای نوشته تعریفی ساده و اولیه از مفهوم اخلاق خواهم داشت و سپس خواهم کوشید در بستر بررسی پنج نظریه درباره‌ی اخلاق، چهار نظریه‌ی تاریخی و نظریه‌ی پنجم از خودم، اهمیت تفکری تأثیر گرفته از مباحث اخلاقی را برای رسیدن به درکی بهتر و دقیق‌تر از مسائل/پرسش‌های کلان سیاسی و اجتماعی نشان دهم.

تعریف مفهوم

اخلاق به معنای تنظیم روابط اجتماعی و ساماندهی رفتار بر مبنای اصولی خودانگیخته است. زندگی را ما مدام ساماندهی می‌کنیم. از رفتارها و کارهایی می‌پرهیزیم و با شور و علاقه به سراغ کنش‌ها و اقداماتی می‌رویم. بسا اوقات زندگی را در چرخه‌ای از عادت بدون تأمل و بازاندیشی پیش می‌بریم. همان کاری را که پیش‌تر انجام داده‌ایم انجام می‌دهیم و به سیاق گذشته رفتار می‌کنیم. سبک زندگی‌ای داریم و بدون لحظه‌ای بازاندیشی آن را ادامه می‌دهیم. مجموعه غذاهای مشخصی می‌خوریم، سر ساعت‌های معینی کار مشخصی را انجام می‌دهیم، گرایش سیاسی شکل گرفته در سالیانی دراز را ارج می‌نهیم و با نگرش فرهنگی و اجتماعی ویژه‌ی خود، روز در پی روز و سال در پی سال، به جهان می‌نگریم. بسیاری از انسان‌ها عادت‌های خود را نه از سنتی نامشخص که از باورهای دینی یا گهگاه از یک باور ایدئولوژیک اخذ کرده‌اند. مرتب به مسجد یا کلیسا می‌روند، مدام سپاسگزار خداوند یا ارج‌گزار ارزش‌هایی معین هستند، به شفقت دیگران می‌نگرند و آن‌گاه که فرصتی به دست می‌آید دست یاری به سوی دیگران دراز می‌کنند، یا برعکس با او که دشمن مردم یا ارزش‌های مهم زندگی می‌پندارند به ستیز برمی‌خیزند. در هیچ یک از این موارد ما با اخلاق روبرو نیستیم. اخلاق را آن‌گاه داریم که بر مبنای اصولی خودانگیخته، در فرایندی از بازاندیشی و سنجش، رفتار کنیم. آن‌گاه عادت یا باوری از سر سنت به کنار نهاده می‌شود و تصمیم و انتخاب جای آن را می‌گیرد. هیچ لزومی وجود ندارد که هر بار، به‌گاه هر اقدامی، بازاندیشی و سنجش انجام گیرد. مهم آن است که اقدام بر اساس اصل یا باوری بازاندیشی و سنجیده شده انجام گیرد.

اخلاق امری استثنایی در زندگی است ولی نه امری یکسره استثنایی. انسان‌ها را نیز نمی‌توان به دو دسته‌ی اخلاقی و نا (یا غیر) اخلاقی تقسیم کرد. در موقعیت‌هایی در زندگی، هر انسانی مجبور به بازاندیشی و سنجش رفتار خود است. عادت، سنت، دین یا دستگاه‌های ایدئولوژیک برای تمامی موقعیت‌های زندگی رهنمود/دستورالعمل ندارند. موقعیت‌هایی از قطعیت برخوردار نیستند و فرد باید خود تصمیم گیرد. گاه به‌طور نمونه باید بین مهرورزی بدون پیش‌شرط و اصل شفقت از یک‌سو و وفاداری به

باورهای دینی یا ایدئولوژیک از سوی دیگر یکی را برگزید. شاید چنین موقعیت‌هایی روزانه تکرار شوند ولی همان‌گونه که جامعه‌شناسانی همانند ماکس وبر و امیل دورکیم به آن اشاره کرده‌اند زندگی بیشتر در بستر عادت و وفاداری به هنجاری اجتماعی پیش می‌رود.

داوری اخلاقی از آن فرد است. او به بازاندیشی و سنجش دست می‌زند. هم از این‌رو ما نزد وجدان خویش، خود را مسئول کنش‌های خود دانسته و مدام خود را مؤاخذه کرده و با حسرت یا پشیمانی یا غرور و افتخار به گذشته‌ی خود و رفتارهای خویش می‌نگریم. جامعه نیز چنین برداشتی از نقش فرد دارد و او را مسئول سمت‌وسو و گاه حتی پی‌آمدهای کنش‌هایش می‌داند. باین‌همه، داوری اخلاقی را کسی به‌گونه‌ای شخصی و فردی انجام نمی‌دهد. انسان همواره عضو گروه و اجتماع است و بر مبنای دلبستگی و گاه وابستگی به آنها زندگی و رفتار می‌کند، هر چند به‌گفته‌ی ریچارد رورتی اجتماع را می‌توان تا حد جامعه‌ی بشری گسترش داد.^۱ هیچ مادر یا پدری در داوری‌های خود فرزند خویش را چیزی جدا از خود به‌شمار نمی‌آورد. برخی به‌هنگام جنگ، مبارزه‌ی انقلابی یا دیگر بحران‌های اجتماعی، در دلبستگی به هم‌میهنان یا هم‌باوران خویش، دست به پرمخاطره‌آمیزترین کنش‌ها می‌زنند - نه از سر دنباله‌روی از جمع بلکه بر مبنای بازاندیشی و سنجش دلبستگی‌ها و وابستگی‌های خود، همان‌طور که ممکن است کسی دلبستگی‌های دیگری را نیز مهم شمرد و همچون دانشجوی مثال مشهور سارتر بین دو گزینه‌ی مراقبت از مادرِ پیرِ بیمارِ خویش و حضور در جنگ میهنی (به‌هنگام اشغال فرانسه از سوی ارتش نازیستی آلمان سرگردان بماند).^۲

داوری اخلاقی را می‌توان به گونه‌های مختلف انجام داد. من پنج گونه‌ی آن را این‌جا مورد بررسی قرار خواهم داد. داوری اخلاقی بر مبنای وظیفه، بر پایه‌ی پی‌آمدهای کنش، بر پایه‌ی حساسیت به چهره، در سازگاری با شور زندگی و در چارچوب تخیل حضور در جهان. بررسی‌ها جامع نخواهند بود. قصد آن نیست که درک دقیقی از نظریه‌های پشتوانه‌ی داوری اخلاقی ارائه شود بلکه آن است که درکی از مبانی آنها و کارکرد آنها در ساماندهی زندگی اجتماعی به‌دست آید.

اخلاق وظیفه

بزرگ‌ترین و ژرف‌ترین تحول در درک از اخلاق در دوران مدرن را مدیون فیلسوف آلمانی کانت هستیم. کانت بنیادی مستقل و خودپو را برای اخلاق پی می‌افکند. او خاستگاه اخلاق را عقلانیت می‌داند، عقلانیتی که حکمی جهان‌شمول را در اختیار انسان قرار می‌دهد. داوری اخلاق شکل یک حکم جهان‌شمول را دارد. از آن‌رو که در صورت درستی عقلایی، در تمام شرایط مشابه درست است و به‌خاطر درستی دستوری/فرمانی است که باید حتماً اجرا شود. بنابراین، کنش بر پایه‌ی داوری اخلاقی امری مرتبط به احساس میل، شور نیست. شفقت یا حس همدلی آن را بر نمی‌انگیزد. بررسی عقلایی آن را وضع می‌کند. نمونه‌ی بارز این بررسی حکمی است که به‌ما می‌گوید آنچه را که در مورد خود نمی‌پسندی نمی‌توانی در مورد دیگران بخواهی یا بپسندی. این عقلایی نیست که خود را متفاوت با دیگران بینداری و رویکردی متفاوت به خود در مقایسه با دیگران داشته باشی. انگاره‌ی مشهور «هر انسان غایتی در خود است و از او نمی‌توان همچون یک وسیله (برای رسیدن به هدفی) بهره جست» در این پس‌زمینه معنا پیدا می‌کند.^۳

نظریه‌ی کانت درباره‌ی اخلاق این است: داوری اخلاقی استوار بر عقلانیت/خردورزی است. رفتار را به‌صورت یک وظیفه، فرمانی قطعی و جهان‌شمول تعیین می‌کند. هیچ استثنایی نیز بدان راه نمی‌یابد. چون عقلانیت و جهان‌شمولیت رهایی از شرایط و موقعیت را دربردارد، داوری اخلاقی خودسامانی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. خودسامانی به‌مثابه رهایی از احساسات، هنجارهای اجتماعی، دین، مصلحت‌اندیشی و ندانم‌کاری.

نمونه‌ی شناخته‌شده و بسیار بحث شده و واکنش برانگیخته‌ی نظریه‌ی کانت حکم او درباره‌ی راست‌گویی و دروغ‌گویی است. داوری عقلایی اخلاقی در این مورد به یک حکم قطعی می‌رسد. همیشه باید راست گفت. استدلال پشتوانه‌ی آن این است اگر دروغ را امری مجاز بدانیم آن‌گاه باید به دیگران حق بدهیم که هر گاه که می‌خواهند به‌ما دروغ بگویند. دیگر به هیچ گوینده‌ای نمی‌توان اعتماد کرد و هیچ ابراز عقیده‌ای، هیچ قولی را نمی‌توان پذیرفت و دیگر سخن گفتن و ارتباط گفتاری امر بی‌معنایی

می‌شود. واکنش به این حکم کانتی گاه بسیار تند بوده است. مثالی که منتقدین می‌آورند بر محور این رخداد فرضی می‌چرخد. من به کسی در حال گریز از مافیا، گشتاپو یا مأموران امنیتی کشوری استبدادی برای اختفا یاری رسانده‌ام و جای پنهان‌شدن او را می‌دانم. حال اگر مأموران تعقیب‌کننده‌ی فرد فراری به من مشکوک شوند و جای او را از من بپرسند، بر مبنای حکم کانتی من باید راستش را به آنها بگویم. آیا این احمقانه‌ترین کار ممکن نیست؟ راست‌گویی در این مورد جان کسی را نه فقط به خطر می‌اندازد که می‌ستاند و او را به سوی مرگ می‌فرستد. واضح است که باید در این مورد دروغ گفت و استثایی برای حکم جهان‌شمول کانتی قائل شد.

پاسخی که به نقد می‌توان داد آن است که استثنا را اگر بپذیریم دیگر بند را آب داده‌ایم. آن‌گاه می‌توانیم هم برای نجات جان آدمی دروغ بگوییم، هم برای حفظ آبروی کسی، هم برای نرنجاندن دوستی و هم برای جلوگیری از آشوب در جامعه. هر بار نیز می‌توانیم استدلال کنیم که دروغ امری ضروری است و فقط استثنایی است که در این موقعیت خاص باید به آن دست زد. چون از چگونگی استدلال نزد انسان‌ها هیچ نمی‌توان فهمید در نهایت نشانی از اعتماد به سخن دیگری به‌جای نخواهد ماند و گفت‌وگو یکسره موضوعیت خود را از دست می‌دهد. یک کانتی به‌سادگی می‌تواند استدلال کند که ما در گفت‌وگو شرکت می‌جوییم و گفته‌های یکدیگر گوش می‌دهیم چون فکر می‌کنیم اصل بر راست‌گویی است، برای آن که دیگری راستش را به ما می‌گوید.

اکنون می‌توانیم بنیادی را که نظریه‌ی کانت برای ساماندهی زیست اجتماعی فراهم می‌آورد ببینیم. اولین جنبه‌ی آن، نگرشی است که در دوران مدرن شیفته‌ی آن شده‌ایم، برابری انسان‌ها در برخوردی است که جامعه به آنها دارد. اصل اساسی این‌جا جهان‌شمولی در برخورد است. نمونه‌ی بارز آن همان‌گونه پیش‌تر اشاره شد راست‌گویی است. به هیچ کس، در هیچ موردی، نمی‌توانیم دروغ بگوییم. این حکمی ساده است ولی گسترش آن رویکردی رادیکال را می‌آفریند. (اگر بردگی و استثمار را در مورد خود نمی‌پسندیم و انسان‌گاییتی در خود است) هیچ کس را نمی‌توان به‌سان یک ابزار برای غایتی به بردگی گرفت یا استثمار کرد. هیچ کس را نمی‌توان از حقوق سیاسی خود محروم کرد. هیچ کس را نمی‌توان از دسترسی به امکانات ضروری برای زیستی در شأن

وجود انسانی‌اش بازداشت. استثنایی بر اساس هوشمندی، جنسیت و نژاد پذیرفتنی نیست. می‌توان کسانی را انسان نپنداشت و هر آنچه را که خواست با آنها انجام داد. این بارها در تاریخ انجام شده است. با زنان، مردمان بومی مستعمرات و بردگان این‌چنین برخورد شده است. اخلاق کانتی از آن‌رو رادیکال است که چنین برخورداری را برنمی‌تابد و آن را انحرافی از اصل جهانشمولی می‌داند.

دومین جنبه‌ی بنیاد نظریه‌ی کانت، تأکید بر این نکته است که زیست اخلاقی فقط در چارچوب عقلانیت و داوری عقلایی ممکن است. فقط در خردورزی، در آزادی در خردورزی می‌توان اخلاقی زندگی و رفتار کرد. هرگونه اجبار یا رفتار بر مبنای دلبستگی‌های عاطفی یا وابستگی‌های اجتماعی مبنای زیست اخلاقی را درهم می‌شکند. در را به روی سنجش، بررسی و خردورزی و در نهایت اصل جهانشمولی می‌بندد. به فرد اجازه می‌دهد که بنا به آنچه که از او انتظار می‌رود، به میل یا بنا بر دلبستگی‌ها و وابستگی‌هایش رفتار کند. در هر موقعیت به‌گونه‌ای رفتار کند و با هر کس هر آنگونه که دلش می‌خواهد برخورد کند. در چارچوب داوری عقلایی و اصل جهانشمولی هیچ‌کدام از اینها ممکن نیست. ولی آیا این خطر پیدایش انسان‌هایی بی‌روح، انسان‌هایی بدون هیچ حس و عاطفه‌ای و فروپاشی همبستگی در بر ندارد؟ پاسخ کانتی به پرسش منفی است. رفتار بر پایه‌ی اخلاقی عقلایی به‌شدت میزان درگیری فرد با خود و دیگران را فزونی می‌بخشد. فرد را تبدیل به عنصری سرشار از شور و اراده‌ی کنش بر اساس وظیفه و دستور عقل می‌کند و او با نادیده‌گرفتن دیگر حاشیه‌های کنش خود، رفتار خواهد کرد. چنین کنشی باید به‌ضرورت همبستگی اجتماعی را ژرف‌تر و گسترده‌تر سازد. هر کس که چنین رفتار کند به دیگران نشان می‌دهد که ارزشی در حد خود برای آنها قائل است و به‌هیچ‌وجه حاضر نیست به آنها دروغ بگوید، فریب‌شان دهد و از آنها استفاده‌ای اِزاری کند.

سومین جنبه‌ی بنیاد نظریه‌ی کانت، مأخذ قرار گرفتن فرد است. در بستر اخلاق مبتنی بر خردورزی، جهان زیست اجتماعی، جهانی که از رفتار انسان‌ها شکل می‌گیرد شالوده‌ای در تصمیم‌ها، کنش‌ها و رفتار فرد پیدا می‌کند. در این اخلاق، فرد خود بر سازنده‌ی زندگی اجتماعی است. فرد خود به استدلال عقلایی وظیفه را باز می‌شناسد. ولی این‌جا با مشکلی روبرو هستیم. حکم خرد همیشه مشخص است. در همه جای

جهان یک استنتاج را پیش روی انسان می‌نهد. کسی را مورد آزار قرار مده، از هر آنچه که به کهنتر و ابزارشمی دیگران منجر می‌شود بپرهیز، دروغ مگوی، به عهد خویش وفا کن و الی آخر. این را منتقدین به سان نابودی عنصر فاعلیت و خودانگیختگی (نزد فرد) دیده‌اند، این که فرد دیگر خود تصمیمی را نمی‌گیرد و خود رفتاری یا کنشی را بر نمی‌گزیند بلکه در وفاداری به حکم عقل عمل می‌کند. این نقد از دیدگاه کانتی نکته‌ی مهم جالبی را طرح نمی‌کند. عقل چیزی تجریدی با خاستگاهی در خلاء نیست. این فرد است که به کندوکاو و استدلال عقلایی دست می‌زند. نتیجه همواره یکی است. ولی فرد خود به آن می‌رسد و نه آن که عقل در فرایندی کور و از سر زور حکمی را پیش‌روی او قرار دهد. جهان زیست فرد آکنده از وسوسه‌های عاطفی و اجبارهای هنجاری است. فرد اگر می‌خواهد عقلایی رفتار کند باید مقابل آنها بایستد. این او است که مقاومت را سازماندهی می‌کند، نه عقلانیتی تجریدی.

پی‌آمدگرایی، فایده‌باوری

اکنون نوبت اندیشه‌ای بسیار آشنا است. بسیاری از ما اخلاق را بر اساس پی‌آمدگرایی می‌فهمیم. پی‌آمدگرایی به معنای داوری در مورد درستی یا نادرستی کنش بر مبنای پی‌آمدهای آن است. استدلال آن است که رفتار یا کنشی در خود درست یا غلط نیست، پی‌آمدهای آن معیار درستی یا نادرستی آن است. اگر به مثال دروغ‌گویی باز گردیم، پی‌آمدگرایی معیار نکویی یا زشتی آن را پی‌آمد آن می‌داند. اگر راست‌گویی خسارتی بزرگ به کسانی وارد می‌آورد یا باعث هلاکت کسی می‌شود، خوب معلوم است که باید از آن اجتناب ورزید و دروغ گفت. این جا خوشی/لذت‌گرایی (هدونیسیم) اهمیت پیدا می‌کند. در داوری درباره‌ی پی‌آمد تنها معیار ارزیابی خوشی یا درد و رنجی است که یک کنش یا رفتار می‌تواند برای دیگری یا دیگران به بار آورد. تردیدی نیست که سنجش خوشی و همچنین درد و رنج کار ساده‌ای نیست و هر کس از آن برداشتی دارد ولی می‌توان توافقی کلی در مورد آن داشت. رفاه، امکانات و هم‌نشینی با دوستان را خوشی و فقر، بیماری و انزوای ناخواسته را درد و رنج دانست.

فایده‌باوری شناخته‌شده‌ترین گونه‌ی پی‌آمدگرایی است. فایده‌باوری در همه‌ی جهان از شهرت برخوردار نیست ولی در بریتانیا و آمریکا اندیشمندانی همچون جرمی بنتام، هنری سیجویک و جان استوارت میل به همدلی از آن نوشته‌اند و همین امر آن را در دل مباحث اخلاقی جای داده است.^۴ فایده‌باوری به شکل‌های گوناگون مطرح شده ولی کُنه آن محاسبه‌ی سود و زیانی است که یک کنش یا رفتار برای انسان‌ها می‌افزیند. از دیدگاه آن کنشی درست و اخلاقی است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد دربر دارد. محاسبه‌ای این‌چنین بیشتر در عرصه‌ی سیاست و برای دولت‌ها مهم است، آن‌گاه که دولت باید در سیاست‌هایی که پیش می‌برد سود و زیان آن سیاست‌ها را برای خیل جمعیت شهروندان در نظر گیرد. ولی حتی در مورد کنشی که کسانی همچون گروه دوستان، اعضای خانواده یا همسایگان را متأثر می‌سازد چنین محاسبه‌ای معنامند است. در خرید آذوقه‌ی زندگی روزمره از فروشگاه، سود و زیان‌هایی همچون نیاز غذایی اعضای خانواده، سلیقه‌ی غذایی آنها و پس‌اندازی که سپس برای همه در خانواده برای هزینه‌های آتی به‌جای می‌ماند محاسبه می‌کنیم. گه‌گاه حتی تأثیر محیط زیستی خرید خود بر ابنای بشر را در نظر می‌گیریم و حتی به پی‌آمدهای سیاسی و حقوق بشری انتخاب خود فکر می‌کنیم و به‌طور نمونه محصولی از کشوری یا شرکتی را حتی در صورت نیاز و صرفه‌ی اقتصادی آن نمی‌خریم چرا که فکر می‌کنیم خرید آنها خسارتی را برای همگان در جهان ببار می‌آورد.

به فایده‌باوری انتقاداتی جدی وارد شده است. مهم‌ترین آن فروکاستن فرد و دیگری به یکان شمارشی است. در محاسبه، فرد در خود با وجود فردی و هویت ویژه‌ی خود از اهمیتی برخوردار نیست. مثال بارز دهشتناک آن این وضعیت خیالی است که پی ببریم کاهش دستمزد لایه‌های پایین جامعه می‌تواند رشد اقتصادی را شتاب بخشد و وضعیت رفاهی همگان را پس از چندی بهتر سازد. پرسش اکنون آن است که آیا محق هستیم که این‌را به‌عنوان یک راه‌حل مناسب برای دستیابی به بیشترین سود برای بیشترین افراد بپذیریم؟

پی‌آمدگرایی به‌صورت کلی نیز مورد انتقاد جدی قرار گرفته است. یک انتقاد مهم آن است که به‌سختی می‌توان پی‌آمدهای کنشی را پیش از دست‌زدن به آن محاسبه کرد. باید به حدس و گمان روی آورد و این به محاسبه لطمه می‌زند. در این رابطه و

به طور کلی تر می توان گفت به هیچ وجه درست نیست اصل مسئله یعنی درستی و نادرستی کنش را وا گذاشت و به پی آمدهای آن به سان معیار خوب یا بد بودن کنش توجه نشان داد.

در دفاع از پی آمدگرایی می توان به جایگاه و ارزش آن در زندگی روزمره اشاره کرد. در زندگی روزمره، پی در پی دست به محاسبه ی پی آمدهای فرضی کنش های خود می زنیم و بر آن اساس رفتار می کنیم. اگر به اطلاعاتی دسترسی داریم، آن را خود به خود و فوری در اختیار دیگران قرار نمی دهیم. شرایط را می سنجیم، به وضعیت دیگران و تأثیر اطلاعات خود بر آنها می اندیشیم. خود به خود یا در وفاداری به اصل (کانتی) راست گویی، اطلاعات خود را با دیگران در میان نمی گذاریم. تردیدی نیست که اگر فقط به منافع خود بیندیشیم کاری اخلاقی انجام نداده ایم. ولی پی آمدگرایی در سپهر اخلاق امری مرتبط با رابطه با دیگران است. پزشک به من خبر می دهد که من بیماری درمان ناپذیری گرفته ام. این خبر را به سان یک واقعیت فوری با همسر، پدر و مادر، فرزندان یا دوستان خویش در میان نمی گذارم. می دانم که خبر آنها را ناراحت و نگران می سازد و از آن رو تصمیم می گیرم که چیزی از آن به برخی از آنها نگویم یا شتابی در اطلاع رسانی به خرج ندهم. ممکن است داوری ام آن باشد که بهتر است خبر را فوری به آنها بدهم ولی حتی در این مورد نیز پی آمد کنش های خود را بر آنها می سنجم و بر آن مبنا رفتار می کنم.

اخلاق برای بسیاری به پی آمدگرایی و شکلی از خوشی گرایی و فایده باوری گره خورده است. آن گاه که به پی آمدهای کنش های خویش برای دیگران و سود و زیان یا خوشی و درد و رنجی که برای آنها می آفریند می اندیشیم اخلاق آغاز می شود. محاسبه ی پی آمدها ممکن است به گونه ای نادرست یا نامطمئن انجام گیرد ولی این هیچ از اخلاقی بودن محاسبه نمی کاهد. برای همین چه در زندگی روزمره ی شخصی و چه در سپهر سیاست از انسان ها و از دولت انتظار داریم، هر چند شاید خود از سر خودخواهی به آن بی توجه بمانیم، که به سود و زیان تأثیر کنش های خود بر دیگران بیندیشند و بکوشند بیشترین خوبی را برای بیشترین افراد فراهم آورند. انتظار نداریم که آنها منافع یک گروه، طبقه یا افرادی معین (از جمله خود) را مقدم بر منافع همگان بشمرند و در خدمت سود و منافع آنها کارها را انجام دهند. به این خاطر نیز انسان ها و

کنشگران سیاسی یاد گرفته‌اند که کنش‌های خود را بر مبنای پی‌آمدگرایی و حتی فایده‌باوری توجیه کنند. کنشی و سیاستی را برای خوشی یا منافع کسانی خاص را پیش می‌گیرند ولی وانمود می‌کنند که برای خیر عمومی یا بیشترین خوبی برای بیشترین افراد آن کار را انجام می‌دهند. برای دوستی یا خویشاوندی معین می‌خواهند کاری انجام دهد آن را به‌سان خیری برای همگان جلوه می‌دهند. دولت‌هایی مالیات ثروتمندان را کاهش می‌دهند و آن را اقدامی در جهت تضمین شکوفایی اقتصاد و افزایش رفاه تمامی شهروندان معرفی می‌کنند. بحث عمومی و نقد ایدئولوژی این‌جا اهمیت پیدا می‌کند. این‌جاست که می‌توان قصدها و پی‌آمدها را سنجید و مشخص ساخت که آیا خیر عمومی معیاری برای داوری اخلاقی بوده یا این‌چنین وانمود شده است.

پی‌آمدگرایی شاید در سادگی و روزمرگی مبتذل جلوه کند ولی در شفافیت در را به روی اندیشیدن به حساس‌ترین مسئله‌ی زیست اجتماعی، تأثیر کنش هر یک از ما بر زندگی دیگران، باز می‌کند. مسئله نه خود کنش اخلاقی بلکه سنجش سود و زیان نهفته در کنش انسان‌ها است. این سنجش را مدام انجام می‌دهیم و بدان‌وسیله کنش‌های خویش را اخلاقی جلوه می‌دهیم. یک شکنجه‌گر، دلال جنسی یا قاچاقچی مواد مخدر نیز بر آن پایه اقدامات خویش را بر مبنای پی‌آمدگرایی و سود و زیان آن برای دیگران توجیه می‌کند. می‌گویند و وانمود می‌کنند که به آن اعتقاد دارند که با اقدامات خویش امنیت جامعه را تضمین می‌کنند یا امکاناتی معین را برای افرادی در جامعه فراهم می‌آورند. شاید دروغ می‌گویند ولی این‌که این استدلال را باید در ذهن خویش یا برای دیگران تکرار کند نشان می‌دهد که پی‌آمدگرایی از توان قدرتمندی برخوردار است. کار جامعه آن است و این‌را پی‌آمدگرایی ممکن می‌سازد که استدلال را به پرسش گیرد. نه این امر که کنش آنها خودبه‌خود به‌خاطر زیرپانهادن هنجارهای اجتماعی اخلاقی نیست. بلکه این نکته که آیا اقدام آنها بیشترین میزان خوبی را برای بیشترین افراد در بردارد یا خیر.

کسانی ممکن است پی‌آمدگرایی و فایده‌باوری مرتبط با آن را رد کنند و دلیل بیاورند که فرد فقط می‌تواند از خود و وجود شخصی خویش درکی معین داشته باشد. فرد فقط با ذوق و منافع شخصی خویش آشنایی دارد. دیگران در پس پرده‌ی ابهام

برای او قرار دارند. او از کجا می‌تواند بفهمد که دیگران از چه رنج خواهند برد و از چه به خوشی و لذت می‌رسند. به این خاطر فرد محق است که خود-محور یا بر اساس اخلاق جهان‌شمول گرای کانتی رفتار کند. ولی این استدلال یک نکته را نمی‌تواند نادیده انگارد و به آن واکنش نشان ندهد. رفتار هر کس بر زندگی دیگران اثر می‌نهد. درد و رنج یا خوشی آنها را کاهش یا افزایش می‌دهد. این مسئله را باید به‌هررو به بحث گذاشت که یک کنش معین به چه میزان درد و رنج یا خوشی دیگر انسان را کاهش یا افزایش می‌دهد. به این خاطر نیز ما در جهان امروز پی‌درپی با چنین بحث‌هایی روبه‌رو هستیم. کسی، نهادی یا دولتی دست به اقدامی می‌زند و در گستره‌ی جامعه فوری با این بحث روبرو می‌شویم آن اقدام چه خیری یا شری و برای چه کسانی در جامعه دربر دارد.

پی‌آمدگرایی آن‌گاه اهمیت می‌یابد که در نظر بگیریم که در دنیای جهانی‌شده‌ی معاصر هر کنشی دارای پی‌آمدهایی است که بر زندگی و وجود بسیاری در جهان اثر می‌نهد. پی‌آمدها هم می‌توانند خیر باشند و هم شر، هم خیر یا شرِ تعداد اندکی از انسان‌ها و هم تعداد زیادی از انسان‌ها. عقل سلیم، هوشمندی روزمره، به‌ما می‌گوید که کنشی را برگزینیم که بیشترین خیر ممکن یا کم‌ترین شر ممکن را برای دیگران به‌صورت پی‌آمد داشته باشد. مسئله این نیست که برای غایتی دیگر دست به کنش می‌زنیم. آموزه‌ی پی‌آمدگرایی باز موضوعیت خود را از دست نمی‌دهد. به‌ما یادآوری می‌کند که به پی‌آمدهای کنش خود و فایده یا زیان آن برای دیگران توجه کنیم و آن را در محاسبات خود بگنجانیم. دیگران این‌جا می‌توانند هم جمعی خُرد از دوستان و همشه‌ریان باشند و هم تمامی ساکنان کره‌ی زمین، تمامی کسانی که به‌نوعی می‌توانند متأثر از کنش ما شوند. در این چارچوب است که امروز انسان‌ها از سوی طرفداران سوسیالیسم یا بازار آزاد و هواداران محیط زیست فراخوانده می‌شوند که به پی‌آمدهای باورها و رفتار خویش بر رفاه، سلامتی و به‌روزی جهانیان بیندیشند.

اخلاق چهره‌محور

اخلاق، در بهترین وجه خود باید استوار بر ملموس‌ترین، حساسیت‌برانگیزترین وجه هستی باشد؛ چیزی یا وضعیتی که بی‌درنگ و به شکلی گریزناپذیر انسان را متأثر سازد. این‌را در درون آدمی نمی‌توان یافت. در درون خود، فرد به‌سختی می‌تواند چیزی قرص و محکم به‌سان بنیاد وجود خود بیابد. فرد همچنین نمی‌تواند خود را در شرایط متفاوت همچون کسی معین بازشناسد. ما آن‌گاه که در خود به خویشتن خویش می‌نگریم چیزی جز حس و احساساتی گذرا چیزی نمی‌یابیم. آنچه که امروز درد یا خوشی جلوه می‌کند روزی و گاهی دیگر حسی دیگری را در وجود دامن می‌زند. جهان برون اما سخت و محکم پیشاروی ما قرار دارد. از آن می‌توان به هزار گونه شناخت به‌دست آورد. با این‌همه از دیگر انسان‌ها به‌سختی می‌توان چیزی دانست. از درون دیگران، از احساسات و رویکردهای آنها چیز چندانی نمی‌توانیم بدانیم. فقط اگر آنها چیزی را در مورد خویش بیان کنند می‌توان اطلاعاتی درباره‌ی آنها به‌دست آورد. ولی مشکل آن است که به گفتِ آدم‌ها اعتماد نمی‌توان کرد. وانگهی آنها خود از خویشتن خویش درکی درستی ندارد. ولی یک چیز تمامی وجود و حسی و احساسات درآمیخته با آن را به‌خوبی باز می‌نماید: چهره. چهره احساس درد و رنج و همچنین آرامش و خوشی (انسان) را به بیننده به ملموس‌ترین شکل باز می‌نماید.

لوی‌ناس بر آن است که چهره دیگری است.^۵ چهره فراخوانی است به «خود» تا در قبال دیگری مسئولیت به‌عهده گیرد، مسئولیت مراقبت از او. درد و رنج تبلور یافته در چهره (ی دیگری) را هیچ‌کس نمی‌تواند بپذیرد و در مواجهه با آن می‌کوشد اقدامی انجام دهد و به‌سان فردی مسئول در قبال آن واکنش نشان دهد. به‌راستی چه کسی می‌تواند اندوه و درد را در چهره‌ی دیگری ببیند و هیچ واکنشی، دست‌کم در حد همدلی و احساس گونه‌ای از اندوه، نشان ندهد. پژوهشگرانی در این زمینه از اخلاق مجاورت سخن گفته‌اند. در رابطه‌ی نزدیک آن‌گاه که می‌توان چهره‌ی دیگری را با احساسات برانگیخته شده در آن دید و حس کرد به‌سختی می‌توان رویکردی خنثی و لخت در پیش گرفت. زیگمونت باومن^۶ به این نکته اشاره کرده است که کشتار جمعی

یهودیان در آشویتس از آن رو امری ممکن بود که بوروکرات‌های آلمانی هیچ لازم نبود از نزدیک با قربانیان در تماس باشند و چهره‌ی آنها را از نزدیک ببینند.

بدون تردید اخلاق چهره‌محور اخلاقی با بُردی محدود است. وابسته و گره‌خورده به حس و احساس آن‌چه که در چهره‌ی دیگری می‌گذرد. فاصله آن را از کار می‌اندازد. مسئولیتی نیز که به «خود» یا بیننده واگذار می‌کند نیز ممکن است به شدت محدود بماند. دیگری را به سادگی نمی‌توان از هر رنج و دردی نجات داد. نجات دیگری حتی از مخمصه‌های کوچک زندگی امکانات و فداکاری‌ای را می‌طلبد که از عهده‌ی بسیاری برنمی‌آید. بنا به تجربه نیز می‌دانیم که انسان‌ها خودبه‌خود به درد و رنج تبلور یافته در چهره‌ی دیگری حساس نیستند. آنها باید دیگری را انسانی همانند خود حساس به درد و رنج بدانند تا به درد و رنج او واکنش نشان دهند. انسان‌ها برخی اوقات دیگری خود را مادون انسان یا نمودی از یک باور می‌دانند و خود را هیچ در قبال او مسئول نمی‌دانند. باین‌همه، اخلاق چهره‌محور نکته‌ی مهمی را به ما گوشزد می‌کند. ارزش اخلاقی انسان امری انتزاعی و متافیزیکی نیست، امری حسی‌احساسی است، متمرکز بر چهره‌ی او. طرح این نکته را مدیون دیوید هیوم هستیم که احساسات مأخذ دآوری اخلاقی هستند و احساسات شوری می‌آفریند که کنش اخلاقی را دامن می‌زند.^۷ احساسات بر مبنای حس خوشی و ناخوشی یا درد از بدیلی ممکن شکل می‌گیرند. در درک هیوم احساسات درون‌مند هستند. فرد آنها را در شوری که برمی‌انگیزند باز می‌شناسد و به آنها توجه نشان می‌دهد. لوپناس مرکز ثقل را نه در درون که در برون می‌بیند. او حس احساسی به چهره و در نهایت وجود دیگری را مأخذ دآوری اخلاقی می‌شمرد. ولی مرکز ثقل همان احساسات است. این‌که ما برای جان، تن و شرافت انسان ارزش قائل هستیم امری مربوط به نظریه‌های فلسفی یا سیاسی درباره‌ی ارزش انسان نیست. چنین نظریه‌هایی در جهان زیست مردم جایی و جایگاهی ندارد. نه باورهای دینی و نه شعور متعارف (عقل سلیم / common sense) دربرگیرنده‌ی چنین نظریه‌هایی نیست. ارزش انسان برخاسته از وجود چهره‌مند او است. کسی را دیگری انسانی خویش می‌دانیم که چهره‌اش را می‌بینیم و حس می‌کنیم یا دیده‌ایم و حس کرده‌ایم. در نشست و برخاست با او، در کناکنش با وی به چنین احساسی می‌رسیم. با گسترش

قلمرو کناکنش، گروه‌های هر چه بیشتری در گستره‌ی دیگری انسانی جای می‌گیرد. شهر، کشور و جهان مرحله‌هایی از این گسترش هستند.

امروز در پرتو جهانی‌شدن همه‌ی ما درک و شناختی از دیگر ساکنان جهان داریم ولی تا چند دهه‌ی پیش چنین درک و شناختی وجود نداشت. پیش‌تر انسان برای هرکس فقط همسایه، همشهری یا بیگانه‌ای بود که در فرایندی مشخص در روستا یا شهر پیش‌روی او قرار می‌گرفت. هنوز نیز حساسیت خاصی در مقابل آنچه که بر انسانی بیگانه می‌گذرد نشان نمی‌دهیم. به‌سختی احساس همدلی با کسی می‌کنیم که در آن‌سوی جهان خانه و کاشانه‌ی خود را از دست داده است یا بر او ستمی رفته است. ولی حسی دیگر در قبال درد و رنج کسی داریم که چهره‌اش را می‌بینیم و حس می‌کنیم. تردیدی نیست که هر چه بیشتر با دیگران در اقصی نقاط جهان در تماس قرار گیریم و چه مستقیم و چه از راه رسانه‌های همگانی با آنها رودررو شویم گستره‌ی نگرش به دیگری همچون یک انسان گسترش می‌یابد.

مشخص است که باورها و گرایش‌های ایدئولوژیک قدرتمندتر از آن هستند که نگرشی چهره‌محور آنها را خنثی سازند. بسیاری از انسان‌ها هر دیگری‌ای را انسانی همسان خویش نمی‌شمرند و درد و رنج او را حتی در صورت تماشا به شکل درد و رنج نمی‌بینند یا آن را مجازاتی برای خویی حیوانی، جرمی یا گناهی انجام‌شده می‌بینند. علت بسیاری از جنگ‌ها و کشتارهای دسته‌جمعی درست به همین مسئله بازمی‌گردد، به باورهایی که دیگرانی را ناهمسان یا مادون انسان می‌شمرد و ناگهان در برهه‌ای از تاریخ توان جذب گروه‌های وسیعی از انسانها را پیدا می‌کند. با این باورها و گرایش‌ها به‌سختی می‌توان با نظریه‌های فلسفی مبارزه کرد. همان‌گونه که ریچارد رورتی بحث کرده، شکل مبارزه تاکنون تجسم درد و رنج دیگران به‌شکلی توصیفی در گزارش‌های خبری و ادبیات بوده است.^۸ رویارویی متمرکز بر چهره کاری ساده در جهان پهناور کنونی نیست ولی رویارویی تخیلی و تصویری امری یکسره ممکن است.

در جهان امروز، هر نوع تلاش در راستای پذیرش یکدیگر به‌سان انسان در گرو دستیابی به حسی انضمامی از رنج و رنج یکدیگر است. دیگری را باید در درد و رنج دید و حس کرد تا به او همچون یک انسان، موجودی حساس و شکننده نسبت به درد و رنج نگرست. تا این غایت به‌دست نیاید و دیگری تا در وجود مادی‌اش به‌صورت

انسان دیده نشود نمی‌توان از برابری او با «خود» یا آزادی او در جهانی که «خود» بخشی از آن است سخن گفت. چشم به‌عنوان ابزار حسی توان بینایی نمی‌تواند این کار را به آن‌جا برساند. چهره‌ی دیگری فقط از فاصله‌ای نزدیک، و چهره به چهره و نه در انبوهی جمعیت، دیدنی است و این محدودیتِ سنگینی را برای حساسیت به وجود دیگری می‌آفریند. ولی رسانه، ادبیات و هنر می‌تواند محدودیت را رفع کند. درد و رنج انبوهی مردم را تبلور یافته در وجود فردی معین ولی بدون هویت شخصی مشخص با یک گذشته‌ی معین بازنماید و «خود» را رودرروی چهره‌ی دیگری قرار دهد.

اخلاق همچون نقد اخلاق

نیچه نگاه ما را متوجه این نکته ساخته که اخلاق متعارف یا آنچه که ما اخلاق می‌نامیم تلاشی برای سرکوب شور زندگی و یاری‌رسانی به کسانی است که از عهده‌ی تحمل بار گران زندگی بر نمی‌آیند. ناتوانان می‌خواهند زندگی کنند و از امکانات بهره‌مند باشند ولی امکانات به‌فراوانی در جهان وجود ندارد. رقابت بر سر تمامی امکانات در جهان در جریان است. توانمندان یا به کلام نیچه والاتباران پیروز میدان‌های نبرد، همه‌ی امکانات را به خود اختصاص می‌دهند، هم در مرکز توجه همگانی قرار می‌گیرند و هم در شرایط عادی حس همدلی و ستایش دیگران را بر می‌انگیزند. ناتوانان یا به کلام نیچه بردگان از در خدعه وارد می‌شوند. آنها توان مبارزه‌ی مستقیم را ندارند. می‌کوشند ترحم به خود را برانگیزند. خود را قربانی سیر تحولات جلوه دهند و مقصر را توانمندان بشمارند. غایت فقط برانگیختن همدلی نیست بلکه بسیج نیرو، درونی و برونی، برای به‌دست آوردن امکان پیروزی است. کاری را که آنها خود نمی‌توانند انجام دهند می‌کوشند به توان ترحم و بازداشتن والاتباران از تلاش و مبارزه انجام دهند. این همان چیزی است که اخلاق نام گرفته است.^۹

نیچه همه‌جا خواستِ قدرت را در کار می‌بیند. خواستِ قدرتِ خواستِ ساده‌ی ماندگاری یا اعمالِ قدرت برای کسب قدرت نیست، بلکه خواست رشد، شکوفایی، دست‌بالا داشتن و سلطه است. برای نیچه زندگی خواست قدرت است و اساساً زندگی بدون خواست قدرت ممکن نیست. این خواست نزد همگان وجود دارد. نزد ناتوانان نیز.

ولی چون آنها از شور و توان اعمال صریح و مستقیم آن برخوردار نیستند به خدعه آن را غیرمستقیم اعمال می‌کنند. اخلاق ابزار خواست قدرت آنها است. به عبارت دیگر، اخلاق ابزار بی‌اخلاقی است. اخلاق به معنای دقیق کلمه نزد توانمندان وجود دارد. این اخلاق که نیچه آن را اخلاق والاتباری می‌نامد اخلاقی است که خواست قدرت را پذیرفته و ستایش می‌کند. با این اخلاق می‌توان زندگی کرد، سراسر با مشکلات درافتاد و در فرایند رقابت و مبارزه بر موانع چیره شد. ترحم، همدلی، حساسیت نسبت به وجود و رنج و درد دیگری در آن جایی ندارد. خودخواهی نیز در آن جایی ندارد. بن‌مایه‌ی آن فراروی از خود است. اخلاق والاتباری در اوج خود آنگاه به‌دست می‌آید که فرد در هیأت ابرنسان جهانی از ارزش و معنا برمی‌سازد.

درک متعارف از اخلاق درکی است که نیچه آن را به باد انتقاد می‌گیرد، این که اخلاق درست شده است یا وجود دارد تا انسان‌ها را از آنچه بنا به طبیعت و ساختار وجودی خود می‌خواهند بازدارد. نیچه از اخلاق درست همان درکی را دارد که اخلاق قرار است نفی کند: خواست قدرت، خواست دست‌بالا داشتن، خواست سلطه، خواست پیروزی بر موانع. این تحولی بزرگ در بحث اخلاق است. بازگردان آن به واقعیت وجودی انسان است. برای همین، نظریه‌ی نیچه روحی نو در این بحث می‌دمد. چیزی را بازمی‌گوید و برملا می‌کند که همواره کتمان شده است. ولی این برای انسان کوچه و بازار، آدم‌های درگیر مشکلات زندگی، از جذابیتی برخوردار نیست. آیا ما می‌توانیم از پزشکی یا پرستاری درگیر امر درمان بخواهیم که از سر اخلاق والاتباری کار خود را پیش برد؟ چه مشکلی در این زمینه با دل‌سوزی یا حتی حس ترحم آنها به بیمار وجود دارد که بخواهیم آن را نفی کنیم و از آنها بخواهیم فقط به خواست قدرت توجه نشان دهند؟

مثال مشهور فیلسوف اخلاق استرالیایی پیت سرینگر این نکته را به‌خوبی بازگو می‌کند.^{۱۰} فرض کنید صبحی از کنار حوضی در پارکی می‌گذرید. می‌بینید کودکی در حال غرق شدن است - حال به هر دلیلی. هیچ کسی هم آنجا نیست که به یاری کودک بشتابد. عجله دارید. قرار است بروید سر جلسه‌ی مهمی. شلوار شیک و کفش تروتمیزی پای‌تان است. اگر پا در حوض بگذارید کفش و شلوارتان را کثیف و شاید خراب می‌کنید. تو چکار می‌کنی، به شتاب می‌روی تا به جلسه‌ی کاری برسی یا می‌روی در حوض

کودک را نجات می‌دهی؟ پیتسر سینگر می‌نویسد وقتی این مثال را با دانشجویانم در میان می‌گذاریم آنها پاسخ می‌دهد که معلوم است، ما کودک را نجات می‌دهیم.

آیا در این زمینه می‌توان به دانشجویان سینگر نهیب زد که بی‌خود می‌کنند که به یاری کودک بشتابند؟ به‌سختی می‌توان اندیشید که اگر آنها بر اساس خواست قدرت رفتار کنند، زندگی آنها پر بارتر و جهان جای بهتری خواهد بود. می‌دانیم و این را سینگر نیز تصریح می‌کند که چه بسا بسیاری کودک و موقعیت او را نادیده می‌انگارند و شتابان به حرکت خود ادامه خواهند داد. شاید استدلال آنها آن باشد که جهان جای رقابت و مبارزه است و اگر آنها بخواهند مدام از دلسوزی به دیگران رفتار کنند بازنده‌ی خام زندگی خواهند بود و دیگر نخواهند توانست در بر ساختن جهان معنا و ارزش (حتی در سطح خُرد زندگی خود) نقشی ایفا کنند. مشکل این استدلال آن است که جهانی که در آن کسی به یاری کودکی در حال غرق شدن نشتابد، آیا اصلاً ارزش در آن زیستن را دارد؟ آیا اخلاق فقط برای آن است که مهر تأییدی بر واکنش اولیه‌ی انسان‌ها بگوید؟ این اما از اهمیت نظریه‌ی نیچه نمی‌کاهد. اخلاق به‌طور سنتی نیرویی بازدارنده پنداشته شده است. نیرویی که انسان را فرامی‌خواند تا شور زندگی، خواست قدرت، میل فراروی از وجود خود و امکانات خود را مهار کند و خود را هماهنگ با جامعه و زیست‌جهان دیگران سازد. نیچه این درک از اخلاق را درهم می‌شکند. او از اخلاقی می‌نویسد که اجازه می‌دهد و رویکرد درست را آن می‌داند که بی‌محابا زندگی پر از شور و خواست و میل را پیش برد. چه در بستر خواست قدرت و چه در کناره‌جویی از آن، بسیاری خود را به وضعیت خویش در جهان خو می‌دهند. چیزی را در ورای کهنتری، بی‌چیزی و فلاکتی که گرفتار آن هستند نمی‌جویند. اخلاق والاتباری نیچه این دیدگاه را به چالش می‌خواند. مارکس در مانیفست حزب کمونیست بر آن است که بورژوازی انسان‌ها را با واقعیت مادی زندگی روبه‌رو می‌سازد. در همین چارچوب نیچه خود به‌سان یک اندیشمند از انسان‌ها می‌خواهد با واقعیت زندگی همچون عرصه‌ی رقابت و مبارزه روبرو شوند. این دیدگاه خطرناکی است. امکان آن را پیش می‌آورد که همه یکدیگر را زیر پا له کنند. قدرتمندتران و زورآورتران به امکانات هرچه بیشتر دست یابند و دیگران همان‌جا، له شده زیر دست‌وپا، بمانند بدون آن که کسی به یاری و نجات آنها بشتابد. ولی آیا این درست وضعیتی نیست که همواره در جهان برقرار بوده و هست؟ کم‌شمار

آدمیانی حمله‌ور به مراکز ثروت، قدرت (سیاسی)، دانش و هنر و پیروز در آن عرصه‌ها هستند و انبوه آدمیان با کم‌ترین دسترسی به امکاناتی که فراوانی‌اش گاه چشم‌ها را خیره می‌کند زندگی را پیش می‌برند.

نظریه‌ی اخلاقی نیچه چالشی بزرگ و ژرف نه فقط برای نظریه‌های اخلاقی بلکه برای هر نظریه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر می‌آفریند. حتی پس از آشنایی با نظریه‌ی نیچه می‌توان از احساس همدلی به‌سان بنیاد همبستگی اجتماعی سخن گفت و بر اهمیت همبستگی به‌عنوان پیش‌شرط زیستی خوش، با خیالی آسوده، در کنار جمعی همراه و همساز تأکید ورزید. در این مورد تردیدی نمی‌توان داشت. ولی آیا این با درهم‌کوبیدن خواست قدرت، شور فراروی از خود و دستاوردهای خود به‌دست نمی‌آید؟ آسودگی خیال در کنار جمعی همراه دارای چه ارزشی است آن‌هنگام که بهای آن کاهلی و شکست باشد؟ ولی خوب علیه نیچه می‌توان بحث کرد که شور زندگی و پیروزی دارای هیچ ارزشی نیست آن‌هنگام که بهای آن بی‌اعتنایی به درد و رنجی است که گاه با آنی/لحظه‌ای از توجه و مراقبت می‌توان آن را التیام بخشید. پاسخ نیچه البته آن خواهد بود که شور زندگی و خواست قدرت را نمی‌توان نفی کرد (یا به تعویق انداخت) مگر آن‌که آن را در جهتی دیگر، در جهت له‌کردن شور زندگی سرزنده‌ترین‌ها، به‌کار گرفت. نظریه‌ی نیچه را نمی‌توان به سادگی رد کرد و این زمینه‌ی بحث درباره‌ی شور زندگی و جایگاه آن در جهان را می‌گشاید.

اخلاق به‌مثابه‌ی تخیل

اخلاق بیش از آن‌که به حوزه‌ی رفتار و کنش تعلق داشته باشد به حوزه‌ی تفکر تعلق دارد. انسان‌ها درباره‌ی آن می‌اندیشند بدون آن‌که به‌ضرورت در آن چارچوب رفتار کنند و دست به کنش زنند. زندگی هرکس و دایره‌ی کنش‌های ممکن او بسته و وابسته به وجود شخصی، خانوادگی و اجتماعی او است. هستی‌مندی این وابستگی را رقم می‌زند. هستی‌مندی استوار بر ضرورت است. برای بودن، برای تداوم در بودن، فرد، خود، زندگی خویش را، تا آن حد که این زندگی به زیست در اجتماعی معین با همراهی‌ها و همبستگی‌های تبلور یافته در هنجارهایی مشخص وابسته است، محور

کنش‌ها و رفتار خویش قرار می‌دهد. برون از این دایره تضمینی برای هستی‌مندی و پابرجایی در آن وجود ندارد. فرد مجبور است در آن دایره باقی بماند. چیزی، عنصری، از مادیت زیست نیز او را به برون از این دایره هدایت یا پرتاب نمی‌کند. ولی هستی‌مندی شرایط خفقان‌آوری را ایجاد می‌کند. فرد را مجبور می‌سازد محدود به ضرورت‌ها زندگی کند، متمرکز بر خود، اجتماع وابسته به آن و امکانات لازم برای زیست. مجبور می‌شود در این چارچوب بیندیشد و دست به کنش زند. برای گریز از این تنگنا، فرد به تخیل روی می‌آورد، تخیل حضور جهان در گستردگی آن، رها از هستی‌مندی و ضرورت‌هایش. تخیل در آزادی انجام می‌گیرد و طعمی از آزادی را با خود دارد. به این خاطر نیز جذاب است.

هرگاه که در میانه‌ی ازدحام زندگی، فرد فرصت بازاندیشی رفتار و کنش‌های خود را داشته باشد به تخیل جهان را رها از ضرورت‌های هستی‌مندی تصور می‌کند و می‌اندیشد که در آن صورت چگونه می‌توانست رفتار کند. این تخیل شالوده‌ی اخلاق را پی می‌افکند. اخلاق تخیل رفتار در جهانی رها از ضرورت‌های هستی‌مندی است. در میانه‌ی ازدحام زندگی، هر یک از ما مجبور است و حتی خود را مجبور می‌داند که، در راستای دسترسی به امکانات و برای رسیدن به اهداف تعیین‌شده و مورد علاقه‌ی خود در زندگی، سرسختانه بسیاری را کنار زند. در زندگی روزمره مجبوریم خویشتن‌داری نشان دهیم و بسیاری از خوشی‌ها و زیبایی‌ها را نادیده انگاریم، سنگدلانه با دیگران دست به رقابت زنیم و از دیگران گاه حتی به‌زور و تزویر پیشی بگیریم، پنهان‌کاری کنیم و متمرکز بر هدف پیش رانیم. گه‌گاه، آن‌هنگام که فرصت و توان آن را داریم، خستگی و خفقان این زندگی را با تخیل جهان آزادی از ضرورت‌ها درهم می‌شکنیم. خود را در جهان تصور کرده، به تخیل می‌اندیشیم که در آن صورت چگونه رفتار می‌کردیم. این جهان دیگر جهان هستی‌مندی نیست، جهان حضور محض است، بی‌کرانه.

شکلی از بایست در اخلاق نهفته است. در این تردیدی نیست. بایستی صدا البته درون‌مند، همچون پژواکی در درون، آن‌چه که به‌طور معمول ندای وجدان نامیده شده است. ولی بایست اخلاق دارای مضمون معینی نیست. هیچ به فرد نمی‌گوید که چه کاری یا کنشی را انجام دهد و انجام ندهد. آنچه که به‌صورت بایست از فرد می‌خواهد

آن است که دست به تخیل جهانی رها از ضرورت‌های هستی‌مندی زند و بیندیشد که در چنین جهانی چگونه می‌تواند رفتار کند و دست به کنش زند. بایست تخیل ریشه در امر اخلاقی ندارد. ریشه در وادگی از خفقان هستی‌مندی دارد. شور‌رهایی است، رهایی‌انی، رهایی بدون دغدغه‌ی سرسختی، برنامه‌ریزی و هدفمندی. در تمرکز بر رفتار و کنش، نه به گونه‌ی پیش‌اندر بلکه به گونه‌ی پس‌اندر، تخیل وجهی اخلاقی پیدا می‌کند. بایست تخیل همواره وجود دارد، همچون خفقان ضرورت‌های هستی‌مندی که همیشگی است. ولی این بایست همواره پاسخ درخور را دریافت نمی‌کند. ضرورت‌های زندگی سرسخت‌تر و سنگین‌تر از آن هستند که به‌سادگی اجازه‌ی نادیده گرفته‌شدن خود را بدهند. کنشگر چه‌بسا گاه بایست را نادیده می‌گیرد یا در فراموشی به آن اصلاً نمی‌اندیشد.

تخیل به‌خودی خود کنشی را دامن نمی‌زند. تخیل را هم می‌توان نادیده انگاشت و هم غوطه‌ور در آن از درگیری‌های ذهنی و عملی (با زیست‌جهان) طفره رفت و خوش‌خیالی اختیار کرد. با این حال تخیل حضور در جهان گشایشی را ایجاد می‌کند و این اخلاق را در زندگی موضوعیت می‌بخشد. در تخیل می‌توان هر ممکن و حتی ناممکنی را متصور شد. آنچه در جهان زیست ناممکن می‌نماید و گاه حتی به‌سختی می‌توان به آن به‌سان یک ممکن اندیشید، به تخیل می‌توان آن را همچون یک ممکن تجربه کرد. این اثر خود را بر زندگی در چارچوب هستی‌مندی و ضرورت‌هایش بر جای می‌گذارد. در ردی که از تخیل در زندگی بر جای می‌ماند، ناممکن و ناموجود، به‌صورت امری که نمی‌تواند وجود داشته باشد و اساساً وجود ندارد، ولی به فرض محال می‌تواند ممکن شود در افق دید جای می‌گیرند و ذهن را درگیر خود می‌سازند. تخیل تخیل است. واقعیتی را آشکار نمی‌سازد. گشایشی را در زمینه‌ی آنچه که می‌تواند واقعیت شود ایجاد می‌کند.

به مثال راست‌گویی کانت بازگردیم. از مخفی‌گاه دوستی در گریز از دژخیمان حکومتی استبدادی خبر داریم. اگر دژخیمان از پنهان‌گاه دوستان پیرسند راستش را نمی‌گوییم. دوستی به‌صورت عنصری از ضرورت‌های هستی‌مندی ما را از آن باز می‌دارد که راست بگوییم حتی اگر راست‌گویی را امری ارزشمند بشماریم. نمی‌خواهیم که او دستگیر، زندانی و چه‌بسا کشته شود. بودن و زیستن در جهانی بدون او خالی از لطف

است. ولی همواره به تخیل می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که در آن بدون آسیب رساندن به کسی در تمامی موارد راست گفت. می‌دانیم این امری ناممکن است و دست‌کم در مورد دوستان به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست. ولی تخیل جهان واقع را درمی‌نوردد. هر ناممکنی را می‌توان تخیل کرد و پنداشت که شاید در موقعیت‌هایی استثنایی متحقق شوند.

در مورد راست‌گویی هیچ لازم نیست به گاه مواجه شدن با دژخیمان جست‌وجوگر پنهان‌گاه دوستان به تخیل روی آوریم. راست‌گویی چنان ارزشی در جهان است که کم‌تر کسی را در جهان می‌توان یافت که درباره‌ی آن نیندیشیده باشد و دست به تخیل نزده باشد. در مثال پیتیر سینگر، تخیل می‌تواند موردی و واکنشی باشد. شخصی که از کنار حوضی که کودک در آن افتاده می‌گذرد ممکن است به خاطر شتاب رسیدن به محل کار خویش و تمیز نگه داشتن کفش و لباس‌هایش از رفتن به درون حوض و نجات کودک بپرهیزد. ضرورت‌های هستی‌مندی او را مجبور به چنین اقدامی می‌کنند. ولی او می‌تواند به تخیل هم جهانی را متصور شود که در آن او با فداکاری و ازدست‌دادن بسیاری از امکانات کودک را نجات می‌دهد و هم جهانی را که در آن هم کودک را نجات می‌دهد، هم کفش و لباس‌هایش را تمیز نگه می‌دارد و هم با ستایش مردم به خاطر فداکاری‌اش روبه‌رو می‌شود.

کنش‌هایی در جهان، به گونه‌ای جهان‌شمول، ارزشمند به‌شمار می‌آیند. راست‌گویی، درست‌کاری و مهربانی به کسانی که در وضعیتی دشوار گرفتار آمده‌اند، به‌ویژه اگر هیچ تقصیری درباره‌ی شکل‌گیری آن وضعیت ندارند، نمونه‌های شاخص چنین کنش‌هایی هستند. هیچ نظریه، محاسبه یا استدلالی لازم نیست تا ارزش اخلاقی آن کنش‌ها را به‌ما بازشناساند. آنها در خود ارزشمند به‌شمار می‌آیند، هرچند می‌توان در راستای یادآوری و تأیید اهمیت آنها نظریه‌هایی را مطرح کرد. ارزشمندی آنها امری تخیلی است، برخاسته از تخیل حضور در جهان در گستردگی آن، در کنار دیگران، در ورای وابستگی‌های اندامی و اجتماعی، و در وفاداری به دیگرانی که در جهان حضور دارند و حضور را ممکن می‌سازند. پندار آن است که حضور در جهان وابسته به گشایش خود به جهان و ارج‌گذاری یکایک عناصر برساننده‌ی جهان است. واقعیت زندگی ولی چیز دیگری است. همه می‌دانیم که راست‌گویی، درست‌کاری و مهربانی سکه‌ی رایج

هستی‌مندی نیستند و انسان‌ها بسا گاه بنا به ضرورت (یا شاید در پی احساس لذت از اعمال قدرت) دروغ می‌گویند، تقلب می‌کنند و سنگدلی پیشه می‌گیرند. ولی همان انسان‌ها نیز نقدی را متوجه آن ارزش‌ها نمی‌سازند. برای همین رفتار آنها ضربه‌ای به باور به ارزش آن کنش‌ها وارد نمی‌آورد. در یک کلام، اخلاق آن‌گاه موضوعیت پیدا می‌کند که کنشگران به تخیل روی می‌آورند و جهانی را متصور می‌شوند که در آن هیچ ضرورتی برای کنش به شکل معینی و نادیده‌گرفتن ارزش وجود ندارد. به تخیل می‌توان جهانی را بر ساخت که در آن به آزادی به ارزش‌ها وفادار ماند و در آن راستا اقتدار و اعتبار خویش را حفظ کرد.

اخلاق و زندگی اجتماعی

اخلاق جدا از آن که مبحثی فلسفی است، دغدغه‌ای همگانی است. فلسفه درباره‌ی چگونگی و ساختار آن و چگونگی موضوعیت‌یافتن آن می‌اندیشد. توده‌های مردم، نه به معنای بخشی از مردم بلکه به معنای تمامی آحاد آن، مدام درگیر آن هستند و از خود می‌پرسند که در موقعیت‌های متفاوت، به‌ویژه در موقعیت‌های خطیر زندگی، چگونه باید رفتار کنند. اندیشه‌ی فلسفی در رفتار مردم به‌طور مستقیم تأثیری به‌جا نمی‌گذارد. در این تردیدی نیست که کم‌تر کسی بر اساس آنچه کانت، لوپیناس یا فایده‌باوران درباره‌ی اخلاق نوشته‌اند رفتار می‌کند. ولی فراموش نکنیم که نظریه‌های فلسفی آنچه را تبیین می‌کنند که نزد ما به‌صورت رویکرد وجود دارد. به‌طور نمونه کسانی از ما کانتی می‌اندیشند و رفتار می‌کنند. آنها در وفاداری به اصولی جهان‌شمول (همچون راست‌گویی یا مهمان‌نوازی) زندگی خود را پیش می‌برند. کسانی دیگر فایده‌باور هستند و به تأثیر کنش خویش بر زندگی دیگران توجه ویژه‌ای دارند. این دو گروه از افراد در خلاء زندگی نمی‌کنند. چه بسا که آنها از یکدیگر یا در مواردی استثنایی از نظریه‌های فلسفی بیاموزند و رویکرد اخلاقی خود را تغییر دهند.

در زمینه‌ی دیگری نیز مبحث اخلاق ضرورت زندگی اجتماعی است. اخلاق امری ضروری برای ساماندهی زندگی جمعی و رابطه‌ی خود و دیگری است. در گستره‌ی زندگی جمعی، در رابطه با مسائل خُرد و کلان زندگی اجتماعی و ساماندهی آن، هیچ

راهکاری جز مراجعه به اخلاق وجود ندارد. درکی از اخلاق نزد هر یک از ما، در برداشت‌ها و ارزش‌هایی که به آنها وفادار هستیم وجود دارد ولی آن‌گاه که مسائل پیچیده و بزرگ هستند درک شخصی به‌سختی می‌تواند زمینه‌ی توافقی همگانی را فراهم آورد. این‌جاست که بحث فلسفی اخلاق موضوعیت پیدا می‌کند. در این بحث جنبه‌های مهم رویکرد فرد نسبت به خود، دیگری و جامعه بازانديشی شده و تعیین یافته در نظریه‌هایی معین در اختیار همگان قرار می‌گیرد. در سپهر سیاست و به‌گاه سازماندهی نهادهای اجتماعی به این بحث‌ها به‌سان بخش مهمی یا زیربنای بحث‌های سیاسی و اجتماعی مراجعه می‌شود. هر کنکاش اخلاقی، هر بازانديشی درستی رفتار در برخورد به خود و دیگران، باید به این چهار پرسش اخلاقی توجه نشان دهد:

۱- کنش انسان در جامعه، در برخورد با دیگران و در کنکاش با آنها، بر چه بنیادی استوار است؟ پیروی از اصل جهان‌شمولی به‌سان یک وظیفه؛ توجه به پی‌آمدهای کنش و در آن چارچوب تمرکز بر بیشترین میزان فایده برای بیشترین افراد؛ حساسیت به رنج و درد دیگری و احساس مسئولیت نسبت به وی؛ تمرکز بر شور زندگی و خواست قدرت؛ یا تخیل حضور در جهان در راستای رهایی از ضرورت‌های هستی‌مندی؟

۲- مبنای رفتار انسان در زندگی روزمره، به‌گاه مواجهه با مسائل و مشکلات زندگی و کوشش برای برای برگزیدن از آنها چیست؟ عقلانیت، محاسبه، حس‌احساسی، شور زندگی یا تخیل؛ کدام‌یک؟ عقلانیت به‌مفهوم کنکاش برای یافتن بهترین طرز رفتار و سپس ایستادگی بر آن. همراه با عقلانیت بازدارندگی را داریم. مهار میل شخصی، رانه‌های درونی، منطق درونی موقعیت‌ها و گرایش‌های فردی در بستر وفاداری به فرمان عقل. در محاسبه، پی‌آمدهای گوناگون سنجیده شده تا بهترین بدیل برگزیده شود. هیچ چیز ازپیش مشخص نیست. اکنون رفتار در گرو پی‌آمدها در آینده است. سرچشمه‌ی حس‌احساسی^۱ چهره‌ی دیگری است. این یعنی وابستگی به دیگری در وجود تنامند خود. نفی خود مگر در پذیرش مسئولیت نسبت به دیگری و باز یافت خود در آن بستر. شور زندگی تبلور یافته در خواست قدرت، در تسلط بر جهان و در نهایت در بر ساختن جهانی به ذوق خود، نیروی پیشران زندگی است. این شور، سرزندگی را در وجود انسان دامن می‌زند. تخیل زندگی روزمره را سامان نمی‌دهد. هستی‌مندی ضرورت را بر زندگی حاکم می‌سازد. تخیل گریز از آن و تجربه‌ی آزادی به شکل حضور در جهان

را ممکن می‌سازد. تخیل کنشی را بر نمی‌انگیزد ولی افقی از امر ممکن را پیشروی انسان می‌گشاید. تخیل ضرورت را نفی نمی‌کند، سپهری را در کنار آن می‌گشاید.

۳- تمرکز ساماندهی زندگی اجتماعی باید بر چه عنصری باشد، فرد، جمع، درد و رنج، توانمندی شخصی یا توان تخیل؟ نهادهای اجتماعی، دولت و شهروندان باید به چه غایتی بیشترین توجه را نشان دهند؟ فرد را آزاد بگذارند تا همسان یکدیگر در وفاداری به آنچه که خرد به آنها تجویز می‌کند رفتار کنند و در آن راستا یکدیگر را همسان یکدیگر غایتی در خود به شمار آورند؛ بهترین وضعیت ممکن را برای بیشترین افراد در جامعه فراهم آورند؛ در حساسیت به درد و رنج یکایک انسان‌ها، مسئولیت مراقبت از آنها را نه به صورت نهاد بلکه به صورت مجموعه‌ای از اشخاص به عهده گیرند و در این چارچوب امکان فردیت را برای هرکسی فراهم آورند؛ زمینه را برای توانمندی‌های هر چه بیشتر اشخاص در پیشی گرفتن از یکدیگر در اعمال قدرت بر جهان و بر یکدیگر آماده کنند؛ یا تخیل افراد را در کانون توجه قرار دهند و اجازه دهند که فرد هرگونه و هرگاه که می‌خواهد به تخیل دست زند و غوطه‌ور در تخیلات خویش طرحی را برای کنش‌های خویش پی‌افکند.

۴- مهم‌ترین آرمان در زمینه‌ی ساماندهی زندگی اجتماعی چیست؟ چه چیزی، چه خواستی شایسته‌تر و مهم‌تر از دیگر چیزها و خواسته‌های دیگر است: آزادی و برابری صوری، خیر همگانی، همبستگی، رقابت و مبارزه‌ی افراد با یکدیگر یا تخیل در آزادی از ضرورت‌های هستی‌مندی؟ هیچ خواستی به‌خودی خود یک خواست آرمانی به‌شمار نمی‌آید. از دیدگاه و چشم‌اندازی خواستی آرمانی به‌شمار می‌آید. آزادی و برابری یا همبستگی شاید برای برخی ارزشمند باشند ولی این درکی عمومی نیست. کسانی دیگر از چشم‌اندازی دیگر خیر همگانی، رقابت و مبارزه یا تخیل را مهم‌تر می‌شمرند.

کلام آخر: اخلاق و جامعه

دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی رابطه‌ی خود با دیگری و جامعه می‌توان داشت. بسیاری در وفاداری به هنجارهای اجتماعی و آموزه‌های دینی به جهان می‌نگرند و بر آن اساس رابطه‌ی خود را با جهان شکل می‌دهند. برخی در چارچوب باورهای سیاسی

خود، اعتقاد به این یا آن ایدئولوژی سیاسی، به جهان و جامعه می‌نگرند. نهایت فداکاری را برای شکوفایی نهادها یا ارج‌گزاری انسان‌هایی معین به‌خرج می‌دهند ولی همزمان می‌کوشند که نهادها یا انسان‌های دیگری را درهم شکنند. اخلاق چیز دیگری است. اخلاق نه امری ماورایی همچون هنجارهای اجتماعی و آموزه‌های دینی است و نه امری اعتقادی همچون باورهای سیاسی. اخلاق در حوزه‌ی نگرش فردی جای دارد. استدلالی است به شکل گفت‌وگو و کلنجاری که در وجود شخصی فرد طنین می‌افکند، هرچند که امری خصوصی نیست و مربوط به این یا آن شخص نیست. خاستگاه نگرش اخلاقی هم می‌تواند خرد ناب استدلالی باشد هم حس‌احساسی. هم رانه‌های درونی باشد، هم محاسبه‌ای دقیق عملی خردورزانه و هم تخیل محض. اخلاق را می‌توان فراخوان وجدان به بازبینی رفتار دانست، وجدان به‌مثابه نیروی برانگیخته‌شده‌ی درونی.

نگرش اخلاقی نگرشی همواره مطرح و سرزنده نزد انسان‌ها نیست. بسا اوقات به اغما می‌رود و زندگی بدون مراجعه به آن پیش می‌رود. در روال معمولی زندگی، در چرخه‌ی عادت و تکرار، کنکاش و بازاندیشی موضوعیت پیدا نمی‌کند. فقط در موقعیت‌های معین، آن‌گاه که باید میان چند بدیل یکی را برگزید، ضرورت‌ها خفقان‌آور شده‌اند یا اعتقاد به هنجارهای اجتماعی، آموزه‌های دینی و همچنین باورهای ایدئولوژیک رنگ رخ باخته‌اند، نگرش اخلاقی موضوعیت پیدا می‌کند. در چنین موقعیت‌هایی فرد خود را مجبور به بررسی و بازاندیشی شرایط، راهکارها و بدیل‌ها می‌بیند. احساس می‌کند که باید تصمیمی بگیرد، جهان دیگری را متصور شود یا کنشی یا رفتاری را در پیش گیرد. به شکلی انگار جهان از پیرامون او رخت بر بسته است. او است و موقعیت معین. جامعه یا باورهای مستحکم دینی و ایدئولوژیک باید گامی به پس بردارند تا اخلاق در موضوعیت خود کنش و رفتاری را تعیین کند.

باین‌حال، داوری اخلاقی به هرگونه که انجام گیرد به نگرشی به انسان، دیگری و جامعه تشخص می‌بخشد. مشخص می‌سازد که چه ارزش‌ها، اصول و غایت‌هایی در داوری نقش ایفا کرده‌اند. کنش یا رفتار نگرشی را در خود متبلور می‌سازد و آن را آشکار می‌سازد. در این سطح، داوری اخلاقی بُردی اجتماعی پیدا می‌کند. به همگان یا دست‌کم به هر کنج‌کاو یا علاقه‌مندی نشان می‌دهد که پس رفتار انسان‌ها، تا آن‌جا که به داوری خود آنها برمی‌گردد، چه گرایش‌هایی قرار دارد. اهمیت یا کم‌اهمیتی ارزش‌ها

و غایت‌هایی را آشکار می‌سازد. نشان می‌دهد که انسان‌ها در زمینه‌ی ساماندهی رابطه‌ی خود و دیگران چه اصول و ارزش‌هایی را مهم یا کم‌اهمیت می‌شمرند. اخلاق به حوزه‌ی داوری فردی تعلق دارد اما رفتاری را سمت‌وسو می‌دهد که در قلمرو زیست اجتماعی نمود پیدا می‌کند. بایستی برای توجه جامع به رویکردهای اخلاقی افراد وجود ندارد. انسان‌ها خود چنین توجهی را نشان می‌دهد. مهم انتخاب بین رویکردهای اخلاقی است.

^۱ نگاه کنید به:

Richard Rorty (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press.

^۲ درباره‌ی مثال سارتر نگاه کنید به کتاب سارتر (۱۳۴۴)، *اگزیزتانسیالیسم و اصالت بشر* (ترجمه‌ی مصطفی رحیمی)، نشر نیلوفر و همچنین:

David Detmer (1988), *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, Open Court.

^۳ کانت نظریه‌ی خود را در این دو کتاب توضیح می‌دهد:

Immanuel Kant (1993), *Critique of Practical Reason*, Library of Liberal Arts.

----- (1988), *Foundations of the metaphysics of morals*, In *Kant: Selections* edited by Lewis White Beck, Macmillan book

^۴ من در این نوشته بیشتر در پس‌زمینه‌ی آشنایی با نظریه‌ی جان استوارت میل از فایده‌باوری می‌نویسم. نگاه کنید به:

John Stuart Mill (2018), *Utilitarianism*, Createspace Independent Publishing Platform.

^۵ اصول بنیادین نظریه‌ی لویناس امروز در جهان شناخته شده است و با تمام پیچیدگی‌اش در بنیاد خود برای همگان فهم پذیر است. او نظریه‌ی خود را در این کتاب با جزئیات کامل توضیح داده است:

Emmanuel Levinas (1969), *Totality and Infinity*, Duquense University Press.

^۶ - Zygmunt Bauman (2002), *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press.

^۷ David Hume (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press.

^۸ در کتاب:

Richard Rorty (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press.

^۹ این درک را نیچه در نوشته‌های گوناگونی توضیح می‌دهد، اما مهم‌ترین نوشته‌ی او در این باره *تبارشناسی/اخلاق*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نشر آگاه، سال ۱۳۷۷ است.

¹⁰ Peter Singer (1972), Famine, Affluence, and Morality, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1 (No. 3): 229–243