

در قسمت نخست علاوه بر معرفی نویسنده و محتوای کلی کتاب (پایان فضیلت) خلاصه فصل نخست آن را مورد ملاحظه قرار دادیم. چنان که گذشت در جهان معاصر زبان اخلاق دچار نابسامانی جدی گشته است. الفاظ و مفاهیم بر زبانها جاری می گردد ولی محتوای اصلی خود را از دست داده‌اند. آنچه ما در اختیار داریم اجزاء پراکنده یک شاکله مفهومی بدون قرانن و زمینه های لازم برای دریافت معانی می‌باشد.

در قسمت دوم خلاصه فصل دوم کتاب با عنوان (ماهیت نزاعهای اخلاقی معاصر و ادعاهای مذهب عاطفه‌گرویی) را مورد توجه قرار دادیم. در این بخش ویژگیهای سه گانه بحثهای اخلاقی معاصر را مطرح کرده و سپس به معرفی و نقد مذهب عاطفه‌گرویی پرداختیم. همچنین بایررسی خاستگاه مذهب عاطفه‌گرویی، ارتباط آن را با نظریه شهودگرایی جی. ای. مور نشان داده و گفتیم که عاطفه‌گرویی در واقع تعمیم زبان اخلاقی شهود گرایان بخصوصی در انگلستان از ۱۹۰۳ تا ۱۹۳۹ م. به همه زمانها و مکانهاست.

نویسنده در فصل سوم ضمن بیان محتوای اجتماعی مکتب عاطفه‌گرویی و نشان دادن پیامدهای اجتماعی سوء تحقق این مکتب در صحنه اجتماع، آنرا مورد نقد قرار می‌دهد. همچنین با مطرح ساختن دیدگاه سنتی و نوین در مورد «خود» (self) به برخی مباحث اجتماعی می‌پردازد. در مجموع این فصل نشانگر چگونگی ارتباط فلسفه اخلاق با جامعه‌شناسی نیز می‌باشد.

در فصل چهارم ابتداء ویژگیهای فرهنگی عصر «روشنایی» و چگونگی مطرح شدن اخلاق به عنوان یک حوزه فکری مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد. سپس نویسنده به بررسی نظریه اخلاقی کیرکگور و ارتباط آن با نظریه‌های اخلاقی کانت و هیوم می‌پردازد. کیرکگور با توجه به ناکامی هیوم در بنانهادن اخلاق بر عواطف و انفعالات و ناکامی کانت در بنا نهادن اخلاق بر اساس عقل، چنین ابراز نمود که اخلاق صرفاً مبتنی بر گزینش بنیادین بی معیار است. اینک به خلاصه فصل سوم و چهارم کتاب توجه نمایید:

### فصل سوم

عاطفه‌گرویی: محتوای اجتماعی و زمینه اجتماعی

هر مکتبی در فلسفه اخلاق مستلزم نوعی جامعه‌شناسی می باشد. زیرا هر فلسفه اخلاقی به تحلیل مفهومی رابطه میان فاعل از یک سو و افعال، انگیزه‌ها و دلایل از سوی دیگر می‌پردازد و آن را ناظر به آنچه در جامعه

# پایان فضیلت

یا

## "نقد تفکر اخلاقی جوامع معاصر"

محمدعلی شمالی

است که عاطفه‌گرویی موجب محو تمایز حقیقی میان روابط اجتماعی استمارگرانه<sup>۱</sup> و غیراستمارگرانه می‌گردد. از نظر کانت و بسیاری از فیلسوفان اخلاق گذشته تفاوت میان یک رابطه انسانی که براساس اخلاق شکل یافته و یک رابطه غیر اخلاقی دقیقاً در این نکته است که آیا فرد دیگری را اولاً و بالذات به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به غایات و اهداف خویش در نظر می‌گیرد و یا آن دیگری را به عنوان یک غایت در نظر می‌گیرد. نتیجه در این جا ظاهر می‌شود که اگر دیگری را به عنوان غایت در نظر گرفتیم، باید صرفاً به ارائه دلایل نظریه مورد قبول پردازیم و او را آزاد بگذاریم تا به ارزیابی آن دلایل پرداخته و نظر صحیح را انتخاب کند، پس تنها باید با توسل جستن به معیارهای غیر شخصی که نشانگر اعتبار یک نظر می‌توانند باشند، بر دیگران اثر نهاد. اما وسیله در نظر گرفتن دیگری به این تحقق می‌یابد که سعی کنیم با وارد کردن هر گونه تأثیر یا ملاحظه‌ای بر او اثر گذاشته و او را وسیله‌ای برای رسیدن به اغراض خود بگردانیم. در این صورت ما دیگر نیازمند یک سلسله معیارها و موازین عقلانی نیستیم و تنها باید با دانستن جامعه‌شناسی

بالفعل یا بالقوه موجود است، می‌داند. حتی کانت نیز که گاهی به نظر می‌رسد قوه اخلاق را به حوزه درونی (بود)ها محدود می‌کند، بنحو دیگری در نوشته‌هایش راجع به قانون، تاریخ و سیاست بحث می‌کند، بدین ترتیب برای درک کامل ادعاهای هر مکتب اخلاقی باید فهمید که تجسم اجتماعی آن چگونه خواهد بود و هرگاه معلوم شود که یک مکتب اخلاقی در ارزیابی‌ها و تحلیلهای خویش از واقعیت، عاجز از تجسم بخشیدن به قوه اخلاقی است، در بطلان آن نباید تردید نمود.

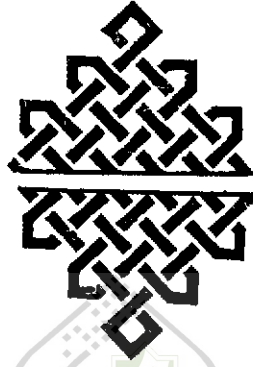
در گذشته بیشتر فیلسوفان اخلاق توضیح این جنبه اجتماعی را بر خود لازم می‌دانستند. به‌طور مثال افلاطون، ارسطو، هیوم و آدام اسمیت چنین بودند. اما از زمان مور برداشت محدود و ضیق رایج از فلسفه اخلاق موجب این تصور شد که فیلسوفان اخلاق می‌توانند این وظیفه را مورد تجاهل قرار دهند. بدینسان پیروان مکتب عاطفه‌گرویی از این وظیفه شانه خالی کردند و ما باید چنین کاری را برای آنها انجام دهیم.

چگونه می‌توان به محتوای اجتماعی مکتب عاطفه‌گرویی دست یافت؟ واقعیت این

و روانشناسی اقناع<sup>۲</sup> آن شخص را با خود همراهی کنیم. مطابق مکتب عاطفه گروهی این تفکیک بی معنی خواهد بود زیرا در جملات ارزشی چیزی و رای ابراز احساسات یا تمایلات گوینده و تغییر احساسات یا تمایلات مخاطبین وجود ندارد. یگانه مشخصه گفتار اخلاقی عبارت است از تلاش یک اراده برای همسو کردن تمایلات، احساسات، ترجیحات و انتخابهای دیگران با خویشتن. دیگران همیشه وسیله اند و نه غایت. اگر به صحنه اجتماع با دیدی عاطفه-گرایانه بنگریم، چه خواهد شد؟ پاسخ کلی این سؤال تاکنون روشن گشته و لکن تفصیل آن بستگی به چگونگی زمینه های آن جامعه خاص دارد؛ اینکه در چه محیطی و در خدمت چه منافع جزئی و خاصی تفکیک میان روابط اجتماعی استثمارگرانه و غیراستثمارگرانه محو شده است، تفاوت های بسیاری را موجب می شود. یک نمونه از محو آن تفکیک و تمایز توسط هنری جیمس<sup>۳</sup> در کتاب تصویر یک بانو<sup>۴</sup> به وصف در آمده است. جیمس در این رمان در صدد دانستن نحوه تأثیرگذاری بر روی یک گروه اجتماعی و یا بر روی روان افراد می باشد. او راجع به ثروتمندان لذت طلب و جمالپرستی سخن می گوید که تنها علاقه شان به رهایی از خستگی و کسالت که ویژگی رفاه و فراغت عصر جدید است، می باشد. آنها در این راه به گونه ای با دیگران رفتار می کنند که بتواند پاسخگوی خواسته هایشان باشد و شهوات فراوان آنها را اشباع کند.

گرچه جیمس در تصویر یک بانو به یک محیط اجتماعی معین می پردازد و لیکن این به هیچوجه از اهمیت اثر او در تحقیق ما نمی کاهد. در واقع تصویر یک بانو در سنت طولانی نقد اخلاقیات جوامع<sup>۵</sup> جایگاهی

اساسی دارد. نمونه دیگر مدیر اجرایی یک شرکت است که منابع و نیروهای انسانی را صرفاً بر اساس محاسبه سود و هزینه اداره می کند. گرچه روحیه آن انسان ثروتمندی که هنری جیمس ترسیم کرده که دنبال تأمین جمال پرستانه بهره مندی خویش می باشد، ریشه در لندن و پاریس قرن گذشته دارد، و همین طور خصلت آن مدیر که توسط ماکس وبر به تصویر کشیده شد، جایگاه اصلیش در آلمان ویلهلمی<sup>۶</sup> است، اما امروزه



هر دوی آنها در تمامی کشورهای پیشرفته و مخصوصاً در ایالات متحده براحته یافت می شوند.

مورد سوم، کسانی اند که به معالجه امراض روانی بیماران خود می پردازند. آنها نیز الغاء تمایز میان روابط اجتماعی استثماری و غیراستثماری را تحقق می بخشند. همان طور که یک مدیر اجرایی اهداف را اموری مفروغ عنه و خارج از حیطه خود می داند و تنها به کارایی در تبدیل مواد خام به محصولات نهایی، کارگران غیرمتخصص به کارگران متخصص و سرمایه گذاری های انجام شده به سود می پردازد، آن درمانگر<sup>۷</sup> نیز به اهداف نمی پردازد و تنها به تکنیک توجه می کند یعنی به کارآیی در تبدیل علائم و نشانه های بیماری<sup>۸</sup> به انرژی جهت داده شده<sup>۹</sup> و افراد بد انطباق یافته<sup>۱۰</sup> با محیط به افراد منطبق.

هیچ یک از مدیر و درمانگر بنا بر نقش

خود به عنوان یک مدیر و یا یک درمانگر توانایی ورود در بحث های اخلاقی را ندارند. آنها از دید خودشان و همین طور دید کسانی که آنها را با همان دید خودشان می بینند، اشخاصی غیر قابل چون و چرا هستند. البته توجه به این نکته حائز اهمیت می باشد که در فرهنگ ما مفهوم روان درمانی کاربردی بسیار فزاینده از محدوده روان پزشکی یافته است. فلیپ ریف در کتاب پیروزی علم روان درمانی<sup>۱۱</sup> منتشر شده به سال ۱۹۶۶ و در کتاب سخنی با همکاران معلم<sup>۱۲</sup> منتشر شده بسال ۱۹۷۵ با بینشی قوی انحاء مختلف کنار گذاشته شدن حقیقت به عنوان یک ارزش و جایگزین شدن کارایی را با دلیل و مدرک نشان داده است. متأسفانه مفاهیم روان درمانی پیروزمندانه حوزه هایی چون تعلیم و تربیت و دین را مورد تاخت و تاز خویش قرار داده اند.

این سه نمونه از نقش های اجتماعی که تعریفات اخلاقی<sup>۱۳</sup> یک فرهنگ را تأمین می کنند (کاراکتر)<sup>۱۴</sup> می نامند. ویژگی های هر فرهنگ را بر اساس کاراکترهای آن فرهنگ می توان فهمید. البته تأکید بر این نکته بجاست که باورهای اخلاقی که در کاراکترهای یک فرهنگ تجسم می یابد، لازم نیست از یک تأیید کلی و فراگیر در درون آن فرهنگ برخوردار باشد. بلکه گاهی چون کاراکترها محط اختلاف نظر در جامعه هستند، نقش تعیین کننده خود را انجام می دهند. به طور مثال تعیین کنندگی اخلاقی نقش مدیریت در فرهنگ ما (غرب) تقریباً به همان اندازه با حملات مختلف بر نظریه ها و اعمال مدیریتی مشهود می گردد که با پذیرفتن آنها. کسانی که دائماً بر نظام اداری<sup>۱۵</sup> حمله می کنند در واقع این اندیشه را تقویت می کنند که فرد تنها برحسب ارتباط با نظام اداری می تواند

خودش را تعریف کند.

به هر تقدیر زمان حاضر خصوصیتی در این مورد ندارد. اغلب و شاید همیشه از طریق نزاع و اختلاف است که «خود»<sup>۱۶</sup> تعریف اجتماعی خویش را پیدا می‌کند. این بدان معنا نیست که «خود» چیزی جز نقشهای اجتماعی که دارد، نیست. (خود) به دور از نقشهایش، دارای یک تاریخ است و «خود» عاطفه‌گرای معاصر تنها به عنوان محصول نهایی مجموعه‌ای طولانی و پیچیده از تحولات قابل درک است.

«خود» در عصر جدید که من آن را «خود» عاطفه‌گرا نامیدم، در قضاوت‌های خویش هیچ محدودیتی فرا روی خود نمی‌بیند. زیرا هرگونه محدودیتی تنها می‌تواند برگرفته از معیارهای عقلانی برای ارزیابی‌ها باشد و حال آن‌که «خود» عاطفه‌گرا فاقد چنین معیارهایی است. در هر چیزی می‌تواند مطابق با هر دیدگاهی که «خود» پذیرفته است، مورد نقد قرار گیرد و این حتی شامل دیدگاهی که «خود» پذیرفته است نیز می‌شود.

بعضی از فلاسفه جدید، اعم از فلاسفه تحلیلی و اگرستانسیالیست‌ها، ماهیت فاعلیت اخلاقی<sup>۱۷</sup> را در این توانایی «خود» برای طفره رفتن از هر نوع اتحاد ضروری با هر نوع فعل ممکن دانسته‌اند. مطابق با این نظر، فاعل اخلاقی بودن دقیقاً عبارت است از توانایی دور ایستادن از هر موقعیتی<sup>۱۸</sup> که فرد در آن داخل شده و از هر خصیصه‌ای که فرد ممکن است واجد باشد و قضاوت نمودن در مورد آن از دیدگاهی کاملاً کلی<sup>۱۹</sup> و انتزاعی<sup>۲۰</sup> به دور از هر خصوصیت و ویژگی اجتماعی. از این رو هر کس می‌تواند یک فاعل اخلاقی باشد زیرا جایگاه فاعلیت اخلاقی را باید «خود» دانست و نه افعال یا

نقشهای اجتماعی.

این «خود» همگانی شده که هیچ محتوای اجتماعی و همین‌طور هیچ هویت اجتماعی ضروری ندارد، می‌تواند هر نقشی را به خود گرفته یا هر دیدگاهی را انتخاب کند زیرا فی حد نفسه و به خودی خود چیزی نیست. ارتباط «خود» عصر جدید با افعال و

● موسیقی یکی از ارکان فرهنگ عصر «روشنایی» است و به نظر من ارتباط میان این واقعیت و مسائل اساسی فلسفی این فرهنگ آن‌طور که شمایسته است، درک نشده است. هنگامی که مراسم عشاء ربانی توسط پروتستانها تبدیل به موضوعی هنری می‌گردد که می‌توان آن را به شکل کنسرت اجراء کرد و هنگامی که به متون مقدس از آن جهت گوش داده می‌شود که باخ آنها را نوشته و نه از آن جهت که لژیون متن نوشته است، ارتباط سنتی میان متون مقدس با معتقدات از میان می‌رود. تمایز سنتی میان امور مذهبی و زیباییشناختی محو می‌گردد.

نقشهایش توسط دقیقترین و خوش فهم‌ترین نظریه پردازانش به دو روش که در نگاه نخست کاملاً متفاوت و ناسازگار<sup>۲۱</sup> به نظر می‌رسند، مفهوم‌پردازی شده‌است. سارتر<sup>۲۲</sup> (منظور تنها سارتر دهه ۳۰ و ۴۰ است) «خود» را امری کاملاً متمایز از نقشهای اجتماعی می‌داند. در مقابل گافمن<sup>۲۳</sup> «خود» را همان ایفای نقش<sup>۲۴</sup> می‌داند. به گفته گافمن «خود» چیزی بیش از میخی که لباس نقش بر آن آویزان می‌شود، نیست. [از کتاب نمود «خود» در زندگی روزمره<sup>۲۵</sup> منتشر شده در سال ۱۹۵۹، صفحه ۲۵۳] از نظر

سارتر خطای اساسی این است که «خود» با نقشهایش یکی دانسته شود، اشتباهی که موجب بدایمانی اخلاقی<sup>۲۶</sup> و آشفتگی عقلی می‌گردد؛ از نظر گافمن خطای اساسی این است که در ورای نمودهای مختلف ایفای نقش یک «خود» جوهری در نظر گرفته شود و این اشتباه را کسانی مرتکب شده‌اند که خواسته‌اند تا جهان انسانی را از جامعه‌شناسی در امان نگهدارند.

علی‌رغم این اختلافات آشکار، دیدگاه سارتر و گافمن دارای شباهت بسیاری هستند. در سخنان گافمن، هنوز شیخ «خود» قابل تشخیص است یعنی همان میخ (جالپاسی) نفسانی<sup>۲۷</sup> که سریعاً از یک موقعیت ساخته نقش (role) به موقعیت دیگر منتقل می‌شود. و البته گافمن جوهر بودن آن را انکار می‌کند. از نظر سارتر برای درک «خود» باید دانست که آن (هیچ چیز) است یعنی جوهر نیست و تنها مجموعه‌ای از قوه‌ها می‌باشد. بدینسان میان سارتر و گافمن نوعی توافق نظر وجود دارد که اوج آن تقابل و تغایر میان «خود» و جامعه است. از نظر گافمن که عالم اجتماع همه چیز است «خود» هیچ چیز نیست و هیچ جایگاه اجتماعی ندارد و از نظر سارتر هر جایگاه اجتماعی که «خود» واجد باشد، بالعرض و تصادفی است و لذا «خود» به هیچ وجه یک امر بالفعل نیست.

در بسیاری از جوامع سنتی، فرد از خلال عضویت در گروه‌های مختلف اجتماعی، هویت خویش را معین کرده یا توسط دیگران تعیین هویت می‌گردد. به‌طور مثال برادر، پسر عمو یا نوه بودن یا عضو این خانواده، این روستا و این قبیله بودن و ویژگیهای تعیین‌کننده‌ای هستند که برای درک «خود» واقعی اهمیت دارند. این ویژگیها بخشی از جوهر شخص هستند که تا حدی و گاهی کاملاً الزامات و



گافمن می گویند، نیستیم و لکن بسیاری از انسانهای عصر ما کاملاً یا لاقلاً تا حدی آن گونه شده‌اند.

البته این تغییر «خود» و رابطه آن با نقشهایش از حالت سنتی به اشکال نوین و معاصر عاطفه‌گروی جز با تغییر همزمان زبان اخلاقی میسور نمی‌گشت. جدا کردن تاریخ تحولات «خود» و نقشهایش از تاریخ زبانی که مربوط به آن بوده و نقشها رایبان می‌کند، نادرست است. در واقع ما یک تاریخ را کشف می‌کنیم و نه دو تاریخ موازی بایکدیگر.

### فصل چهارم:

## فرهنگ عصر روشنایی و طرح فراهم آوردن توجیهی عقلانی برای اخلاق

در این فصل ما در صدد بیان این مطلب هستیم که آن مقاطعی از تاریخ اجتماعی که اخلاق را تغییر داد و بلکه تا حد زیادی کنار گذارد و زمینه را برای «خود» عاطفه‌گرایانه فراهم ساخت، بخشی از تاریخ فلسفه است و تنها در پرتو فهم آن تاریخ می‌توان ویژگیهای زبان اخلاقی معاصر را فهمید. ما همچنین روشن خواهیم ساخت که ریشه‌های بعضی مسائل فلسفی که امروزه توجه متخصصان فلسفه را به خود مشغول ساخته با ریشه‌های برخی مسائل و مشکلات اساسی زندگی اجتماعی و عملی روزمره ما یکی هستند و بدون فهم یکی نمی‌توان به فهم دیگری نائل شد.

فرهنگ عمومی و فلسفه دانشگاهی (آکادمیک) ما عمدتاً زادهٔ فرهنگی است که در آن فلسفه بر خلاف امروز نقشی بسیار اساسی در جامعه ایفاء می‌نمود. ناکامی آن فرهنگ در حل مسائل و مشکلات عملی و فلسفی خود تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر مسائل

فهم ویژگیهای اساسی جوامع نوین است و درک آن ما را قادر می‌سازد تا در بحثهای سیاسی این جوامع فریب نخوریم. این بحثها معمولاً تضاد میان فردگرایی و جمع‌گرایی را مفروض می‌گیرند. از یک سو طرفداران و قهرمانان آزادی فرد ظاهر می‌گردند و از سوی دیگر حامیان و قهرمانان برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی که خواهان خیرات حاصل از سازمانهای اداری می‌باشند. هر دو طرف نزاع بر این مطلب توافق دارند که در زندگی اجتماعی دو راه بیشتر وجود ندارد: یکی آن که براساس گزینش‌های آزاد و دلخواهانه افراد است، و دیگری آنکه مبتنی بر نظام اداری است و لذا می‌تواند گزینش‌های آزاد و دلخواهانه افراد را محدود کند. امروزه سیاستمداران جوامع نوین میان این دو دیدگاه در نوسان‌اند. اما همان‌گونه که سولزیه تسین<sup>۳۰</sup> به خوبی درک کرده، هر دو نحوه زندگی در دراز مدت غیر قابل تحمل‌اند.

در جامعه ما، نظام اداری و فردگرایی در عین دشمنی، با یکدیگر شریک‌اند و در این جو فرهنگی است که «خود» عاطفه‌گرا جای دارد. من از این جهت به نحو موازی هم به «خود» عاطفه‌گرا می‌پردازیم و هم به نظریه‌های عاطفه‌گرایانه در مورد احکام اخلاقی (همچون نظریه‌های استیونس، پنجه و سارتر) که معتقد در هر دو مورد ما با محصول یک تغییر و تحول تاریخی (یک سقوط) روبرو هستیم. ما آنچه که سارتر و

وظایف فرد را معین می‌کنند. هر فردی دارای جایگاه خاصی در مجموعه در هم تنیده روابط اجتماعی است و بدون آن جایگاه هیچ چیز نیست و یا حداکثر یک غریبه و یارنده از جامعه تلقی می‌گردد. البته فرد دارای وضعیتی ایستا و ثابت نیست بلکه مراد این است که فرد را باید در نقطه خاصی از یک سیر هدفمند در نظر گرفت. حرکت در زندگی یعنی پیشروی - یا عدم پیشروی - به سوی یک غایت مورد نظر. مرگ نقطه‌ای است که در آن می‌توان راجع به سعادت یا شقاوت هر کسی قضاوت نمود. این ضرب‌المثل یونانی اشاره به همین مطلب دارد: (هیچکس را تا نمرده است، اهل سعادت نشمارید).

در روند گذار از سنت‌ها به سمت تجدد (مورینی) این دید کل‌نگرانه به زندگی انسان از عمومیت افتاده و تا حدی مورد غفلت واقع می‌شود. «خود» در عصر نوین یعنی «خود» عاطفه‌گرا، در راه اکتساب برتری و حاکمیت در قلمرو خویش، حد و مرزهای ناشی از هویت اجتماعی و غایت‌مند دانستن حیات انسانی را پشت سر نهاده است.

«خود» عاطفه‌گرا امروزه در کشورهای به اصطلاح پیشرفته که مادر آن به سر می‌بریم، مأوی گزیده و جزء مهمی از نظام اجتماعی گشته است. معمولاً جوامع نوین معاصر را به دو حوزه تقسیم می‌کنند: حوزه مربوط به سازمان‌ها<sup>۲۸</sup> که در آن اهداف مسلم گرفته شده و نمی‌توان آنها را مورد رسیدگی و مذاقه عقلانی قرار داد، و حوزه فردی و شخصی که در آن مباحث ارزشی از عوامل اساسی‌اند و لکن هیچ راه حل اجتماعی عقلانی برای موضوعات مورد بحث وجود ندارد. این تقسیم در افراد این جوامع (درونی)<sup>۲۹</sup> گشته و یکی از کلیدهای مهم

فلسفه دانشگاهی و مسائل اجتماعی عملی ما نهاد. آن فرهنگ کدامین فرهنگ است؟  
 پاسخ فرهنگ عصر «روشنایی»<sup>۳۱</sup> قرن ۱۸ میلادی می‌باشد. فرهنگی که آن قدر به ما نزدیک است که به راحتی نمی‌توان آن را جدای از فرهنگ عصر خویش دانست. عامل دیگر دشواری درک آن فرهنگ این است که ما اغلب آن را در وهله نخست به عنوان مقطعی از تاریخ فرهنگ فرانسه در نظر می‌گیریم و این نوعی بیراهه رفتن است. در واقع فرانسه در انتهای قافله «روشنگری» قرار دارد. خود فرانسویها اغلب آشکارا به انگلیسها چشم می‌دوختند و انگلستان نیز به نوبه خود متأثر از دستاوردهای «روشنگرانه» اسکاتلند بود. در این میان گرچه شخصیت‌های آلمانی همچون کانت و موتسارت<sup>۳۲</sup> از عظمت و بزرگی بیشتری برخوردار بودند و لکن از حیث تنوع افکار و موضوعات حتی آنها نیز نمی‌توانند بر دیوید هیوم، آدام اسمیت، آدام فرگوسن<sup>۳۳</sup>، جان میلار<sup>۳۴</sup>، لرد کمس<sup>۳۵</sup> و لرد مانبودو<sup>۳۶</sup> تفوق داشته باشند.

در فرهنگ «روشنگری»، سه چیز حائز اهمیت‌اند که فرهنگ فرانسه فاقد آنها بود: نخست پیشینه پروتستانی غیردینی شده<sup>۳۷</sup>، دوم طبقه تحصیل کرده‌ای که عمال حکومت، روحانیون و متفکران غیرروحانی را در خود جای داده باشد و سوم نوع جدیدی از دانشگاه نظیر کونیگسبرگ، ادینبورگ و گلاسگو. روشنفکران قرن ۱۸ فرانسه هم تحصیل کرده بودند و هم معزول<sup>۳۸</sup> از جامعه و حال آن که روشنفکران قرن ۱۸ اسکاتلندی، انگلیسی، آلمانی و دانمارکی در جامعه خویش حتی هنگامی که خیلی آن را مورد انتقاد قرار می‌دادند، با آسودگی زندگی می‌کردند. از این جهت روشنفکران

فرانسوی قرن ۱۸ را می‌توان به همتایان روسی آنها در قرن ۱۹ تشبیه نمود.  
 بنابراین، مابا فرهنگی سر و کار داریم که اولاً و بالذات مربوط به اروپای شمالی است. البته این فرهنگ پایگاههایی در خارج از اروپای شمالی و از همه جا مشخص‌تر در سوئیس و نیوانگلند داشت. بسیاری از روشنفکران فرانسوی قرن ۱۸ اشتیاق پیوستن به آن را داشتند و می‌توان حداقل مرحله نخست انقلاب فرانسه را تلاشی برای ورود به فرهنگ اروپای شمالی از راه سیاست دانست.

موسیقی یکی از ارکان فرهنگ عصر «روشنایی» است و به نظر من ارتباط میان این واقعیت و مسائل اساسی فلسفی این فرهنگ آن‌طور که شایسته است، درک نشده‌است. هنگامی که مراسم عشاء ربانی توسط پروتستانها تبدیل به موضوعی هنری می‌گردد که می‌توان آن را به شکل کنسرت اجراء کرد و هنگامی که به متون مقدس از آن جهت گوش داده می‌شود که باخ<sup>۳۹</sup> آنها را نوشته و نه از آن جهت که قدیس‌متن نوشته‌است، ارتباط سنتی میان متون مقدس با معتقدات از میان می‌رود. تمایز سنتی میان امور مذهبی و زیباشناختی محو می‌گردد، گرچه موسیقی باخ کاملاً بی‌ارتباط با دین مسیحیت نیست.

بدینسان جای تعجب نیست که در فرهنگ عصر «روشنایی» سؤالات اساسی مربوط به چگونگی توجیه<sup>۴۰</sup> باورها و بیش از همه باورهای اخلاقی مطرح می‌گردد. زیرا در این فرهنگ باورها و معتقدات حتی برای مستدیان تغییر می‌کند و غیردینی<sup>۴۱</sup> (سکولاریزه) شدن مذهب پروتستان جلوه‌ای از آن است. ما معمولاً از این حقیقت غفلت می‌کنیم که مفهوم اخلاق در فرهنگ عصر روشنایی تا چه حد تازگی



داشت. در عصر روشنایی دیگر زبان لاتین، زبان درجه اول مباحث علمی و آموزشی نبود و لکن به عنوان زبان دوم باقی ماند. نه در زبان لاتین و نه در زبان یونان باستان کلمه‌ای که معادل «moral» (در اینجا منظور ریشه کلمه یعنی اخلاق است) در زبان ما باشد، وجود نداشت. بعدها از راه ترجمه، این معنی و مفهوم وارد زبان لاتین گشت. علی‌رغم اینکه کلمه «moral» به لحاظ ریشه‌شناسی<sup>۴۲</sup> برگرفته از کلمه لاتین «moralis» و آن نیز ساخته سیسرو<sup>۴۳</sup> برای ترجمه کلمه یونانی «ethikos» می‌باشد، اما به لحاظ معنی با یکدیگر کاملاً متفاوتند. این کلمه در زبان لاتین به معنای نحوه و شیوه عملکرد و رفتار یک فرد به کار می‌رفت. در زبان انگلیسی نیز استعمالات اولیه شبیه همان

کلمه لاتینی بود و شاید نزدیکترین کلمه به آن کلمه «practical» (عملی) بود. احتمالاً این واژه ابتدا به شکل «moral virtue» (فضیلت عملی) به کار می‌رفته و سپس به تدریج محدودتر گشته و معنای فضیلت در آن گنجانده شده است. در قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی است که این کلمه به طور مشخص معنای جدید خود را پیدا می‌کند. در دوره تاریخی ۱۶۳۰-۱۸۵۰ میلادی «moral» اسم حوزه خاصی گشت که در آن قواعد مربوط به سلوک<sup>۴۴</sup> نه کلامی‌اند، نه قانونی و نه زیباشناختی و در همین زمان است که متفکران به ویژه در اروپای شمالی در صدد ارائه توجیه عقلانی اخلاقی برآمدند.

حال که معلوم شد چگونه متفکران آن عصر در صدد توجیه عقلانی اخلاق برآمدند، باید دانست که یکی از نظریات اصلی کتاب حاضر این است که ناکامی این تلاش، زمینه‌ساز مشکلات جدی فرهنگ معاصر شده است. برای توضیح مطلب لازم است به گذشته بازگردیم یعنی به جایی که برای اولین بار با صراحت ابراز شد که اخلاق مبتنی بر نوعی گزینش است که برای آن هیچ توجیه عقلانی نمی‌توان ارائه نمود یعنی به سال ۱۸۴۳ هنگامی که کیرکگور (مطابق تلفظ دانمارکی) کتاب «یا این - یا آن»<sup>۴۵</sup> را با اسم مستعار ویکتور ارمیتا<sup>۴۶</sup> منتشر ساخت.

او کتاب فوق را در قالب اسم مستعار طراحی می‌کند و به گفته خود او انگیزه‌اش از این کار آزاد گذاشتن خواننده در گزینش است. کیرکگور هرگز خود را در این نوشته ظاهر نمی‌سازد و لذا هیچ یک از اطراف را ترجیح نداده و نمی‌ستاید. شخص «الف» زندگی مبتنی بر لذت طلبی و جمال پرستی را ترجیح می‌دهد، شخص «ب» زندگی اخلاقی را می‌پسندد و ویکتور ارمیتا به

ویرایش و حاشیه‌نویسی بر نوشته‌های هر دو می‌پردازد. نمونه فرد جمال‌پرست آن عاشق رمانتیک غرق در عواطف و انفعالات خویش است و نمونه فرد اخلاقی کسی است که پایبند به ازدواج است که در آن نوعی التزام و الزام وجود دارد. کیرکگور چنان وانمود می‌کند که هیچ‌یک از دو موضوع را تأیید و تصدیق نمی‌کند. زیرا او نه فرد «الف» و نه فرد «ب» و او حتی ویکتور ارمیتا نیز نیست که بگوید هیچ مبنای عقلانی برای گزینش یکی از آن دو شیوه وجود ندارد. در عین حال او در همه جا حاضر نیست و به خصوص حضور او بیشتر در آنجا ظاهر می‌شود که از دهان فرد «ب» می‌گوید که هر کس مجبور شود تا میان جمال پرستی و اخلاق یکی را برگزیند، اخلاق را بر خواهد گزید، زیرا انرژی (یعنی عواطف و انفعالات) در یک گزینش جدی فرد انتخابگر را به طرف شیوه اخلاقی زندگی می‌کشاند.

کیرکگور در کتاب مذکور گرچه فلسفه هگل را نشانه رفته و بارها بر آن حمله می‌کند، ولیکن در واقع او یک سنت اخلاق عقلانی را از میان می‌برد. این اندیشه جدید و در عین حال مبهم او بعداً در سال ۱۸۴۴ در کتاب مفهوم دلهره<sup>۴۷</sup> و در سال ۱۸۴۵ در کتاب پاره‌های فلسفی<sup>۴۸</sup> بسیار روشن گشت. در کتاب اخیر او از نظریه خویش در باب گزینش اساسی<sup>۴۹</sup> و نهایی<sup>۵۰</sup> برای توضیح اینکه چگونه یک فرد مسیحی می‌شود، استفاده نمود.

یک ویژگی کتاب «یا این - یا آن» این است که در آن کیرکگور دچار یک ناسازگاری

درونی عمیق میان اندیشه‌اش در مورد گزینش اساسی و اندیشه دیگرش در مورد اخلاق می‌گردد. او از سوی معتقد است که اصول اخلاقی مستقل از موضعگیری‌ها، ترجیحات و احساسات بر اشخاص حاکمیت دارند؛ این که فرد در یک لحظه خاص چه احساسی دارد، ربطی به این که چگونه باید زندگی کند، ندارد. از سوی دیگر او معتقد است که اصول اخلاق باید بدون دلیل و تنها به خاطر انتخاب و گزینش پذیرفته شوند. چگونه آنچه پذیرفته و برگزیده ماست، می‌تواند بر ما حاکمیت داشته باشد؟

ویژگی دیگر کتاب «یا این - یا آن» این است که در آن کیرکگور دارای نظریات محافظه کارانه و سنتی در باب محتوای اخلاق است. او صرفنظر از مسأله گزینش اساسی، به سایر امور اخلاقی همچون وفای به عهد، راستگویی و خیر خواهی پایبند است. و در واقع، او در مقام فراهم آوردن اساس عملی و فلسفی جدیدی برای همان نحوه زندگی قدیمی و سنتی می‌باشد. شاید همین آمیختگی تجدد و سنت است که موجب آن ناسازگاری درونی عمیق می‌شود. در مباحث بعدی، بر این مطلب استدلال خواهم نمود که تنها نتیجه منطقی طرح عصر «روشنایی» برای توجیه عقلانی اخلاق همین آمیختگی عمیقاً ناسازگار تجدد و سنت است. برای درک این مطلب باید از کیرکگور به کانت باز گردیم. گرچه حملات کیرکگور بر هگل موجب کم توجهی نسبت به کانت می‌گردد ولی در واقع در تمامی زمینه‌ها این کانت است که صحنه فلسفی را برای کیرکگور آماده می‌کند. نحوه پرداختن کانت به براهین اثبات وجود خدا و دیدگاه او در مورد ماهیت دین عقلانی، زمینه ساز نظریات کیرکگور راجع به مسیحیت و به همین نحو فلسفه



اخلاق کانت زمینه ساز نظریات کیرکگور در مورد اخلاق گشت.

دو نظریه در فلسفه اخلاق کانت اساسی‌اند: نخست آنکه اگر قواعد<sup>۵۱</sup> اخلاقی عقلانی باشند، باید برای تمام موجودات عاقل یکسان باشند (همانند قواعد ریاضی) و دوم آنکه اگر قواعد اخلاق برای تمام موجودات عاقل الزامی هستند، توانایی این موجودات برای عمل به آن قواعد اهمیت ندارد. آنچه که مهم است اراده آنها برای عمل نمودن به آن قواعد است. بر طبق این دو نظریه کانت، توجیه عقلانی اخلاق از راه یافتن آزمونی عقلانی صورت می‌گیرد. این آزمون برای تعیین قواعدی است که تعبیر حقیقی قانون<sup>۵۲</sup> اخلاقی تعیین‌کننده اراده‌اند.

البته خود کانت در مورد اینکه چه قواعدی واقعاً تعبیر قانون اخلاقیند، هیچ تردیدی نداشت، او می‌گفت زنان و مردان معمولی که اهل فضیلت‌اند، لازم نیست صبر کنند تا فلسفه به آنها بگوید که اراده خوب چیست. کانت هرگز حتی برای یک لحظه هم شک نکرد که قواعدی را که از پدر و مادر فضیلت‌مند خود فرا گرفته بود، همان قواعدی است که باید با آزمون عقلانی اثبات شوند. بدینسان محتوای اخلاق کانت درست به همان نحو محافظه‌کارانه است که محتوای اخلاق کیرکگور. این چندان تعجب‌آور نیست. کانت دوران بچگی خود را در کونیگسبرگ<sup>۵۳</sup> با آئین لوتری سپری کرد و یکصد سال بعد کیرکگور نیز در کپنهاگ دوران بچگی خود را با آئین لوتری به سر آورد.

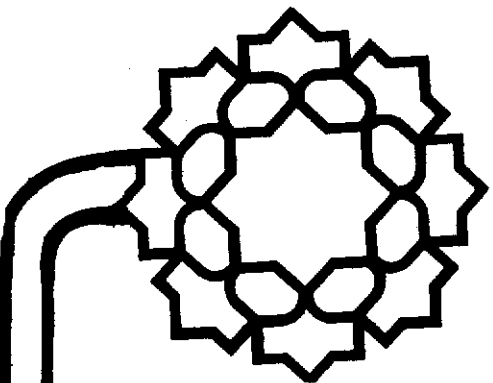
کانت از یکسو همان اخلاقیات سنتی را می‌پذیرد، و از سوی دیگر معتقد به آزمون عقلانی است. او دو برداشت سنتی رایج در

اروپا را رد می‌کند. برداشت نخست آنکه برای بررسی یک قاعده اخلاقی باید ببینیم که آیا تبعیت نمودن از آن در نهایت منجر به سعادت<sup>۵۴</sup> موجود عاقل می‌گردد یا خیر. کانت این برداشت را رد می‌کند زیرا اولاً درک ما از سعادت بسیار مبهم و متغییر است و ثانیاً قواعد اخلاقی باید قاطع<sup>۵۵</sup> و غیرمشروط<sup>۵۶</sup> باشند و نه مشروط (مانند مشروط به تأمین سعادت). برداشت دوم این بود که برای آزمون یک قاعده اخلاقی باید دید که آیا خداوند به آن فرمان داده است یا خیر. کانت در مقابل معتقد است از این واقعیت که خداوند به ما دستور انجام کاری را داده است نمی‌توان نتیجه گرفت که ما باید آن کار را انجام دهیم. برای وصول به چنان نتیجه‌ای باید بدانیم که فرمان الهی، لازم الاجرا است و این تنها در صورتی میسر است که خود ما دارای معیار مستقلاً باشیم.

به نظر کانت عقل عملی از هیچ ملاک<sup>۵۷</sup> خارجی استفاده نمی‌کند. عقل عملی به هیچ امر تجربی متوسل نمی‌شود. همانطور که مشاهده می‌کنید میان استدلالهای کانت علیه کار برد سعادت یا توسل جستن به فرامین الهی، و دیدگاه او در مورد قدرت و عملکرد عقل هماهنگی وجود دارد. خاصیت عقل این است که اصول کلی<sup>۵۸</sup>، قطعی<sup>۵۹</sup> و دارای سازگاری درونی را بنا می‌نهد. لذا آزمون پیشنهادی کانت چنین است: آیا می‌توان به نحو سازگاری اراده کرد که هر کسی باید دائماً بر طبق آن عمل کند یا خیر. کانت معتقد بود که تنسيق او از اوامر قطعی<sup>۶۰</sup> بر حسب تعمیم پذیری معادل تنسيق کاملاً متفاوت دیگری است که همیشه آن‌گونه عمل کن که انسانیت را چه در خود و چه در دیگران به عنوان یک هدف در نظر بگیری و نه یک وسیله بدینسان آنچه کانت

سفارش می‌کند همان چیزی است که سلسله‌ای طولانی از فیلسوفان اخلاق به تبعیت از افلاطون در رساله گورگیاس<sup>۶۱</sup> به آن سفارش کرده‌اند. اما کانت برای اعتقاد به چنین موضعی دلائل قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد.

شکست کانت در بنیان نهادن قواعد اخلاقی بر اساس عقل نقطه شروعی برای کیرکگور گردید. کیرکگور خواست تا با توسل جستن به گزینش‌کاری را انجام دهد که کانت با عقل نتوانست. با این وجود اگر ما گزینش کیرکگور را جانشین عقل کانت در نظر می‌گیریم، باید این را نیز بدانیم که خود کانت نیز به نوبه خود ناظر به یک مرحله فلسفی جلوتر بود. به عبارت دیگر توسل جستن کانت به عقل، جانشین توسل جستن



دیدرو<sup>۶۲</sup> و هیوم به امیال<sup>۶۳</sup> و انفعالات<sup>۶۴</sup> بود. طرح کانت به دنبال شکست آنها بود، درست همانطور که طرح کیرکگور بدنبال شکست کانت بود. حال ببینیم شکست دیدرو و هیوم چگونه بود؟

در ابتداء یک نکته بسیار مهم و در عین حال جالب وجود دارد و آن این که دیدرو و هیوم به مقدار زیادی با کیرکگور و کانت در مورد محتوای اخلاق مشترکند و این بسیار شگفت‌انگیز است. هر قدر هیوم و دیدرو ژست<sup>۶۵</sup> تندروها (رادیکال‌ها) رابه خود بگیرند، در بیشتر موارد اخلاق محافظه

کارند. آراء هیوم در مورد وفای به عهد و احترام به مالکیت به همان اندازه متصلب است که آراء کانت. هیوم و دیدرو سعی داشتند تا اخلاق را براساس امیال و انفعالات بنا کنند. آنها می‌گفتند انفعالات ما را به طرف عمل سوق می‌دهند و نه عقل. هیوم در کتاب رساله درباره طبیعت انسان این سؤال را مطرح می‌کند که اگر قواعد اخلاقی همچون وفای به عهد تنها باید از آن جهت رعایت شوند که در خدمت منافع دراز مدت ما هستند، پس چرا تخطی از آنها هنگامی که بنفع ما نیستند و نقضشان نیز نتایج بدی در پی ندارد، موجه نباشد. در این کتاب هیوم صریحاً استمداد از حس درونی دیگر خواهی ۶۶ یا همدردی ۶۷ با دیگران برای حل این اشکال را نفی می‌کند. اما در کتاب تحقیق درباره فهم انسانی او احساسی می‌کند که باید از این منبع درونی استفاده کند. روشن است که استمداد جستن هیوم از «همدردی»

تلاشی است برای برقراری ارتباط میان دسته‌ای از ادله که خواهان تبعیت بی‌قید و شرط از قواعد کلی و مطلق است و دسته‌ای از ادله مربوط به اعمال یا احکام که می‌تواند از منافع، احساسات و امیال جزئی و مشروط اخذ شود. بعدها آدام اسمیت خواست تا از «همدردی» دقیقاً برای همین غرض استفاده کند و حال آنکه این امری ناشدنی است. «همدردی» آن‌طور که هیوم و اسمیت استفاده می‌کنند، چیزی جز یک خیال فلسفی نیست. به هر تقدیر هیوم با یک فرض کار خود را شروع می‌کند: اخلاق یا کار عقل است و یا کار انفعالات. هیوم استدلال می‌کند که اخلاق نمی‌تواند کار عقل باشد، لذا به این نتیجه می‌رسد که اخلاق کار انفعالات است. کانت نیز معتقد است که اخلاق یا کار عقل و یا کار انفعالات ولی او شق نخست را بر می‌گزیند زیرا به نظر او عقل نمی‌تواند کار انفعالات باشد. کیرکگور با ملاحظه هر دو

نظر یاد شده به این نتیجه می‌رسد که اخلاق نه می‌تواند مبتنی بر انفعالات باشد و نه می‌تواند مبتنی بر عقل باشد. لذا او اخلاق را بر گزینش بنیادین بی معیار<sup>۶۸</sup> بنا می‌نهد.

بدینسان طرح فراهم آوردن توجیهی عقلانی برای اخلاق به نحو قاطعی شکست خورد و از این پس بود که اخلاق در فرهنگ دوره قبل از ما و به دنبالش در فرهنگ خود ما فاقد هرگونه توجیه یا مبانی مشترک مورد قبول عموم گردید. در جهانی که عقلانیت از دین جداگشته، دیگر دین نیز نمی‌تواند چنین اساس و پشتوانه‌ای را برای اخلاق فراهم سازد. فلسفه نیز نتوانست این کار را انجام دهد و این عامل مهمی برای کاهش اهمیت فلسفه گردید. فلسفه نقش فرهنگی محوری خود را از دست داد و تبدیل به موضوعی جنبی و صرفاً دانشگاهی (آکادمیک) گردید. ادامه دارد

## ● پی‌نوشت‌ها

- |                                      |   |   |  |
|--------------------------------------|---|---|--|
| 50- Ultimate                         | متعلق به اطریش است ولی فرهنگ آلمانی در آنجا حاکم بود. | 16- self  | 1- manipulative  |
| 51- rule                             |   | 17- moral agency  | 2- persuasion  |
| 52- law                              | 33- Adam Ferguson                                     | 18- situation   | منظور از جامعه شناسی و روانشناسی افتاح، بررسی نحوه تأثیرگذاری بر روی یک گروه اجتماعی و با بر روی روان افراد می‌باشد. |
| 53- Königsberg                       | 34- John Millar                                       | 19- universal   |  |
| 54- happiness                        | 35- Lord Kames  | 20- abstract  | 3- Henry James .   |
| 55- categorical                      | 36- Lord Monbodo                                      | 21- incompatible  | 4- THE PORTRAIT of a LADY  |
| 56- unconditional                    | 37- secularized protestant background                 | 22- sarter  | 5- moral commentary  |
| 57- criterion                        | 38- alienated   | 23- Erving Goffman  | 6- wilhelmine germany  |
| 58- universal                        | 39- Bach  | 24- role_playing  | 7- therapist   |
| 59- categorical                      | 40- justification                                     | 25- THE PRESENTATION of ELF in EVEREDAY LIFE                                    | 8- neurotic symptoms   |
| 60- the categorical imperative       | 41- secularization                                    | 26- moral bad faith   | 9- directed energy   |
| 61- the Gorgias                      | 42- etymology   | 27- psychological peg   | 10- maladjusted  |
| 62- Diderot                          | 43- Cicero  | 28- organizational realm  | 11- THE TRIUMPH of the THERAPUTIC  |
| 63- desire                           | 44- conduct   | 29- internalization   | 12- TO MY FELLOW TEACHERS  |
| 64- passion                          | 45- Enten - Eller (Either - or)                       | 30- Solzhenitsyn  |  |
| 65- gesture                          | 46- Victor Ermita                                     | نویسنده روسی متولد ۱۹۱۸ که به خاطر رمانهایش مشهور است. او به سال ۱۹۷۴ تمهید گشت | 13- moral definitions  |
| 66- altruism                         | 47- Frygt og Beaven (The Concept of Dread)            | 31- enlightenment   | 14- character  |
| 67- sympathy                         | 48- Philosophiske Smuler (philosophical Fragments)    | 32- Mozart  | 15- bureacracy   |
| 68- criterionless fundamental choice | 49- radical   | (مونارت اهل سالیسبورگ بود که امروزه   |  |