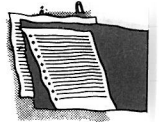


اخلاق نسبی است یا مطلق؟

پُل رُوبیزك

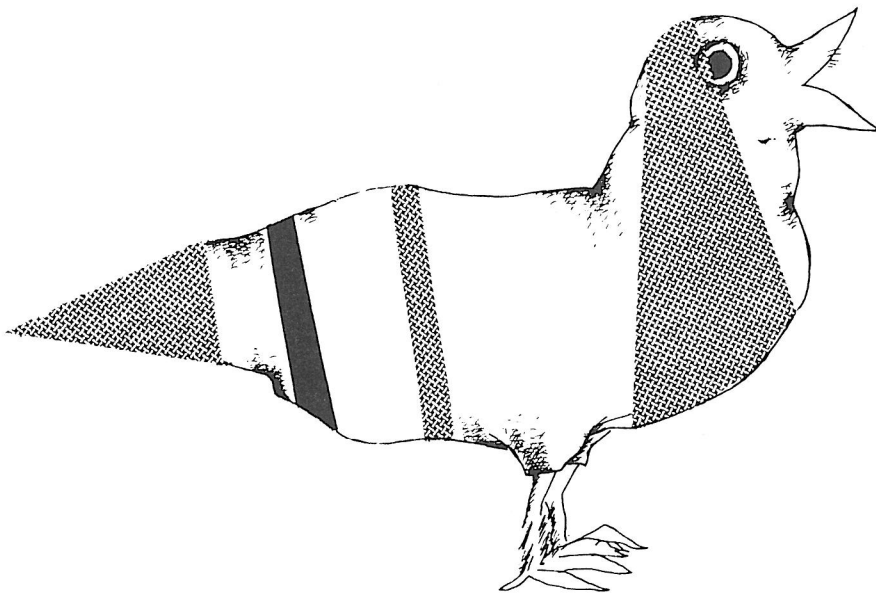
ترجمه سعید عدالت نژاد



نقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۲۰۰۰

در این نوشتار، کلمه «اخلاق» به معنای سطحی یا محاوره‌ای آن، که اشاره به نوعی آداب و رسوم دارد، به کار نمی‌رود، بلکه در معنای اصلی و اساسی آن استعمال می‌شود. اخلاق را می‌توان به مثابه الگوی رفتاری که مبتنی بر ارزشهای مطلق ناظر به خیر و خوبی است، توصیف کرد. اما این توصیف از اخلاق، ما را بلافاصله با مسأله‌ای که الآن مورد بحث ماست، مواجه می‌سازد. یعنی این که آیا، واقعاً، اخلاق مطلق وجود دارد؟ و اگر هست آیا این بدان معناست که اخلاق صرفاً محصول عوامل اجتماعی و روان‌شناختی یا عوامل دیگر نیست، بلکه امری است مستقل از هر چیز دیگری؛ یعنی یک واقعیت نهایی، مظهر ارزش مطلق است - یعنی مظهر ارزش ذاتی‌ای - که باید فی‌نفسه پذیرفته شود؛ زیرا اخلاق نمی‌تواند از اصول اساسی‌تر دیگری ناشی شود؟ آیا واقعاً می‌توان وجود چنین اخلاقی را مسلم انگاشت؟

برای پاسخ‌گویی به چنین پرسشی، سؤال دیگری رخ می‌نماید که باید ابتدا به آن پردازیم: به چه طریقی ممکن است درباره‌ امر مطلق بحث کرد؟ ما در اینجا به قلمرو اعتقادات و داوری‌هایی پا می‌نهییم که برهانهای مادی [ناظر به محتوا، در آن] کارگر نیستند و بنابراین مجبوریم به تجارب باطنی اعتماد کنیم. با وجود این، بسیاری - شاید امروزه اکثریت - معتقدند که اخلاق ثابت (مطلق) نیست و همواره تحت نفوذ ارزشها و اعتقادات متفاوت، تغییر می‌کند. مطمئناً، به نظر می‌رسد که بافت اجتماعی به دلیل فقدان معیارهای مطلق تحلیل می‌رود. اما صرف این که این معیارها مطلوب به نظر آیند، دلیل کافی برای واقعی بودن آنها نیست. تنها در صورتی می‌توان آنها را

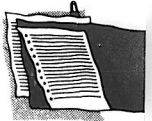


پذیرفت که ما کاملاً متقاعد شده باشیم که آنها در واقع وجود دارند. اما همان طور که از وصف «اطلاق» - به معنی بدون منشا، نهایی و ورای برهان- پیداست، به نظر می رسد که این وصف مانع از هر گونه بحث بیشتری باشد.

با وجود این، با استفاده از دوراه می توان این بحث را به طور مؤثر به انجام رساند. راه نخست آن که تعیین کنیم اخلاق مطلق به چه معنا و متضمن چه مفهومی است به این اعتماد کنیم که این فرض، اگر درست باشد، در تجربه هر فردی خبر از پاسخی می دهد که وجود اخلاق مطلق را تأیید می کند. این راه، شیوه ای است که ما در فصل قبل به کار بستیم. دوم آن که می توانیم به دقت نظریه هایی را - یا دست کم برخی از مهم ترین آنها را - که منکر اخلاق مطلق اند و آن را به عنوان محصولی از عوامل اساسی تر، نسبی می دانند، بیازماییم تا دریابیم که آیا چنین نظریه هایی، به عنوان حقیقتی تام و تمام (کل حقیقت)، پذیرفتنی هستند یا این که جنبه هایی از حقیقت را فرو گذارده اند. اما اگر آنها را این گونه (خطا) دیدیم، باز هم می کوشیم تا فهم کنیم که آیا عناصر مفقود در چنین تبیینی می توانند با این ادعا که اخلاق مطلق وجود دارد، تبیین شوند؟ این رویه ای است که بنا دارم در این فصل دنبال کنم.

به همین منظور، مجبوریم در اصطلاح «اخلاق» جرح و تعدیل بیشتری اعمال کنیم. اخلاق را





نمی‌توان به معنای وضع قوانین برای یکایک موقعیتهای منحصر به فرد دانست؛ چرا که در این صورت مقتضی انطباق با آن موقعیتهاست و آن را از این رو نسبی خواهد ساخت. بلکه اخلاق قانونی بنیادی است که ما خود را عاجز از انکار آن می‌دانیم و از این رو می‌تواند ما را در اوضاع و احوال مختلف هدایت کند. بنابراین، باید بین قانون اخلاقی فی نفسه و کاربردهای آن تمییز قائل شویم؛ یعنی این ادعا که «اخلاق نسبی است» غالباً بر خلط بین این دو مطلب مبتنی است؛ برای نمونه، در مثل چنین بحثی این ایراد همواره وجود دارد که مذهب مسیحیت، گرفتن تنها یک همسر را اجازه می‌دهد، در حالی که مذهب اسلام چهار همسر را. این مثالی است که در ظاهر اثبات می‌کند که اخلاق مبتنی بر اعتقادات است. اما مسأله تعدد زوجات وابسته به اخلاق، به آن معنایی که ما این کلمه را به کار می‌بریم، نیست. تنها هنگامی که پرسیم شوهر چگونه با همسر یا همسرانش رفتار کند، مسأله اخلاقی خواهد بود و در حوزه اخلاق حقیقی وارد شده است. سر و کار ما نه با کاربرد اخلاقیاتی است که طبیعتاً وابسته به شرایط بیرونی است، و نه با ناکامی انسانی که بر اساس اعتقاداتش زندگی می‌کند؛ بلکه ما با اخلاق فی نفسه سر و کار داریم.

برای آن که بحث از این اخلاق بنیادی ممکن باشد، باید اصول عمده اگزستانسیالیسم به کار گرفته شود. یعنی تجربه‌ای که، چونان شاهد و گواه، باید به آن اعتراف کرد. باید تا آنجا که ممکن است صادقانه، هر ادعایی را درباره اخلاق در پرتو تجربه وجودی خودمان بیازماییم. در این راه چاره نهایی، چنین آزمایشی باید درونی (انفسی) باشد. یعنی باید اخلاق، تحت تاثیر خصوصیات شخصیتی ما باشد. اما ملاحظاتی چند وجود دارد که باید مد نظر داشت تا از هگذر آن مطمئن شد که چندان تحت تاثیر تمایلات یا پیش‌داوریهای شخصی خود نیستیم؛ ملاحظاتی که به ما در ایجاد «شیوه باطنی»^۲ کمک می‌کند و از همین جا، این جنبه‌های شخصیتی ما، که ویژگیهای اصیل و انسانی‌اند و همه انسانها در آن سهیم‌اند، آشکار می‌شود.

۱. زمانی که با نظریه‌های راجع به اخلاق مواجه می‌شویم، چنین پرسشی سزاوار است: آیا واقعاً، من خودم را در این نظریه‌ها می‌شناسم؟ همه این نظریه‌ها مدعی‌اند که از واقعیاتی بحث می‌کنند که باید [آنها را] در درون خودم تجربه کنم؛ اندیشیدن درباره تجربه واقعی خودم به من کمک می‌کند تا از تفکرات انتزاعی که دیدگاههای مرا ابطال می‌کند و لذا، بتدریج، تجربه بعدی مرا نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد، دوری کنیم. قبلاً خاطر نشان کردیم که انسان چگونه عمیقاً تحت تاثیر تصوراتی است که درباره خودش دارد^۳، بنابراین، سؤال از چنین مسأله‌ای ضروری است.

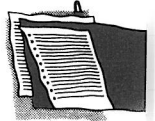
موجه بودن این پرسش را می توان هنگام مقایسه امکان بحث اخلاقی با امکان بحث دینی لحاظ کرد. همان گونه که قبلاً گفته ام^۲، اخلاق غالباً آن جنبه از دین دانسته می شود که می تواند مورد بحث قرار گیرد؛ بدین معنا که می توان از آن، بدون رجوع به دین بحث کرد. وقتی که من دستور اخلاقی شایسته ای را بیان می کنم، مانند این که «تو باید همسایه ات را همچون خودت دوست بداری»، می توانم امیدوار باشم که هر شخصی حتی اگر از این جمله تنفر هم داشته باشد یا منکر آن بنماید، در وجود باطنی خود به این فرمان پاسخ می گوید و احساس می کند که دستور باارزشی است. چنین پاسخ عامی را نمی توان نسبت به گزاره های دینی انتظار داشت، همچون ایمان مستلزم عمل بدان است، حتی این ادعا که خدا وجود دارد، بدون چنین عملی ممکن است بی معنا باشد. این تفاوت بین اخلاق و دین، احتمالاً تبیین می کند که چرا مقتضیات اخلاقی ادیان بزرگ -یهودیت، مسیحیت، بودائیسیم، آیین کنفوسیوس و توئیسم- بسیار شبیه به یکدیگرند، حال آن که خود این ادیان به طور قابل توجهی با یکدیگر اختلاف دارند. هم اخلاق و هم دین فراتر از قلمرو برهانهای مادی اند؛ اما فقط با اخلاق، آیا حق دارم فرض کنم که تجاریم -مشروط بر آن که به طور مناسبی صورت بندی و آزمون شود- به کار هر کس می آید و متضمن شناختی است که از اعتبار عام برخوردار است یا خیر. یک بحث دینی باید کمتر به روش مستقیم صورت پذیرد، در حالی که در مورد اخلاق، طرح مسأله به طور مستقیم ضرورت می یابد.

۲. آخرین صورت امر تنجیزی کانت، آزمونی دیگر در اختیار ما می نهد: «در رفتار شخصی ات و نیز با دیگران آنچه باش که از انسانیت بهره برده ای؛ یعنی دائماً انسانیت هدف باشد نه فقط وسیله». این آزمون، بویژه، در جامعه پیچیده ما امر مهمی است و غالباً چاره ای نیست که با انسانها در بافت خاصی -مثلاً در سرشماری جمعیت، یا به عنوان تولیدکننده کالا- به شکل جمعی یا ابزاری برخورد شود. با وجود این، این آزمون به طور مکرر و تقریباً به صورت طبیعی و بدون در نظر گرفتن این که آیا انسانیت انسان [در آن] دخیل است، به عمل درآمده است (و با همه این حرفها به آسانی نمی توان از آن صرف نظر کرد).

بنابراین، ما باید دائماً به خودمان گوشزد کنیم که برخورد صرفاً ابزاری با انسان، اساساً خطاست. این موضوع ما را در شناخت نه تنها جایی که ما دچار اشتباه می شویم، بلکه جایی که دیگران و دیگر نظریه ها نیز در باب اخلاق اشتباه می کنند، یاری می کند.

این امر تنجیزی، این نکته را نیز دربر دارد که این مثل «هدف وسیله را توجیه می کند» اساساً





امری غیر اخلاقی است. علاوه بر این، نمی توان طبق این گفته، کاملاً از عمل اجتناب کرد؛ گاهی [این عمل] ممکن است به عمل خیری هم رهنمون باشد. همچون وقتی که دروغی می گوئیم تا موجبات درد و رنج دیگری را فراهم نکنیم. با وجود این، از نظر اخلاقی صرف، حتی بلندترین هدفها نمی تواند وسیله زشت و بد را توجیه کند؛ زیرا بد همواره بد است و فرق نمی کند که با چه هدفی صورت می گیرد. اگر ما به تجربه رجوع کنیم، از نظر عملی می توانیم بفهمیم که چرا [این امر] تا این اندازه اهمیت دارد. این ابزارها ایند که ما در عمل تجربه می کنیم و با آنها قیافه و مُد عوض می کنیم؛ اما هدف دور از دسترس است و شاید هرگز دست یافتنی نباشد و از این جهت ممکن است نسبت به اعمال ما، امری کاملاً غیر اساسی (کم اهمیت) به حساب آید. بنابراین، وسیله امری مهم تر از هدف از آب درمی آید و اگر بد انتخاب شود حتی برترین هدفها را ضایع می کند. نقص ما انسانها ممکن است ما را در مقام انتخاب یکی از دو بدی، به برگزیدن آن یک که کمتر بد است مجبور سازد، اما تنها در صورتی می توان امیدوار بود که اخلاق دوباره رواج خواهد گرفت که ما از این واقعیت آگاه باشیم که آن ابزارها بدند.

۳. تمایز گذاری میان «خوب» و «حق»، به نکته خیر و وضوح بیشتری خواهد بخشید و کمک بیشتری خواهد بود. این تمایز نمی تواند یک بار و برای همیشه ایجاد شود؛ زیرا هر دو مفهوم فقط در موارد خاصی و نه به صورت عام تعریف می شوند. با وجود این، در همان موارد خاص، اختلافشان روشن است. تنبیه کودک ممکن است برحق باشد، اما آیا خوب هم هست؟ بسیاری از مردم می گویند: به دار آویختن قاتل حق است، اما [تنها] معدودی معتقدند که دار زدن فی نفسه عمل خوبی است. از سوی دیگر، ممکن است یک عمل خوب باشد اما کاملاً برحق نباشد. همان گونه که در مثال قبل گفتیم اگر کسی برای این که دیگری را به درد و رنج نیندازد، دروغ بگوید عملش خوب است. اما کاملاً برحق نیست.

آگاهی از این تمایز بین خوب و حق، بر حساسیت ما فزونی، و به توجه مان حدت خواهد بخشید؛ و این مسأله در قلمرو ارزشها بیشترین اهمیت را دارد. زیرا در آنجا تعریفها و قوانین شسته و رفته ای را نمی توان پیدا کرد که نسبت به هر مورد و موقعیتی کارگر باشند؛ و از این رو خواهیم دید که حتی پایبندیهای متعارض - مثلاً میان تقاضاهای خانوادگی و وظایف ملی یک شخص - قابل اجتناب نیست. اما [به هر حال] باید به استنباطهای خود رو کنیم و تصمیماتی بگیریم؛ عمل من فقط در صورتی اخلاقی است که آنچه را خوب است عمل کنم، از آن روی که من، خود، آن را خوب

تشخیص می‌دهم. بنابراین، باید درک خود را از ارزشها تحول بخشم و همه تمایزهای روشن تر به این غایت منسوب خواهد بود. آنچه دارای اهمیت است، نه تعریف بلکه توضیحی است که از واکنش فوری من در برابر یک موقعیت خاص ارائه می‌شود.

۴. اگر اخلاق مطلق را کنار می‌زنیم، بایستی از آنچه طردش می‌کنیم آگاه باشیم. اخلاق مطلق را نباید از آزادی اراده-آزادی انتخاب، تصمیم و عمل-جدا انگاشت؛ و این چیزی است که اگر انکار شود سایر امور نیز زیر سؤال می‌رود. باری، اگر ما در تصمیم‌گیری آزاد نباشیم، مسئولیتی نخواهیم داشت-یعنی در این صورت، مسئولیت از میان می‌رود و وجدان معنای خود را از دست می‌دهد و از اینجاست که اساس اعتماد بین اشخاص، رخت برمی‌بندد. مفاهیم «خیر» و «شر» معنای کامل خود را از دست می‌دهند؛ و چون از آن پس منجر به هیچ عملی نمی‌شوند در عمل به اصطلاحاتی شبه زیباشناختی تبدیل می‌گردند-یعنی بحث از برتریها، بحث از الگوهای انتخاب خودسرانه، و بحث از داوریهای فارغ‌بالانه، که هیچ یک الزام‌آور نیستند، جایگزین بحث اخلاق می‌شود. در این صورت، گزاره «این عمل خوب است» معنایی بیش از این نخواهد داشت که «من این عمل را دوست دارم»-همان گونه که ممکن است فردی بگوید «من این منظره را دوست دارم»؛ و [در نتیجه،] همه بحثهای اخلاقی بی‌معنا خواهد شد.

ما قبلاً گفته‌ایم که مطلوب بودن اخلاق مطلق، به هیچ روی دلیل بر وجود آن نیست؛ اما شناخت پیامدهای ردّ چنین اخلاقی، این فایده را در بر دارد که دریابیم که در مقام تصمیم‌گیری در باب ماهیت اخلاق، قول به نسبیّت اخلاق برای ما به چه قیمتی تمام خواهد شد.

با در نظر گرفتن چنین ملاحظاتی، اینک به بحث در باب برخی نظریه‌های اخلاقی می‌پردازم، که می‌کوشند اخلاق نسبی (یعنی اخلاقی را که وابسته به چیز دیگری است) اثبات کنند. اما، برای پرهیز از هر گونه بدفهمی مایلیم تأکید کنم که قصد ردّ همه این نظریه‌ها را به طور کلی ندارم، بلکه [معتقدم که] برخی از آنها متضمن عناصر مهمی هستند که قابل توجیه و مهمند؛ این نظریه‌ها در تفکیک امور واقعاً اخلاقی از غیر آن، به ما کمک می‌کنند. سر و کار من با این مسأله است که آیا این نظریه‌ها جنبه‌هایی از اخلاق را نادیده گرفته‌اند یا نه، و با این شیوه بر آنم تا شکافی را که اخلاق مطلق به طور مناسبی در آن جای گرفته است، نشان دهم. کم‌اهمیت‌ترین این نظریه‌ها، نظریه زیست‌شناختی اخلاقی است. در نظر زیست‌شناسی امروز، معیار هماهنگی با راز بقاست. بنابراین، اخلاق به هیچ روی مطلق نیست یا هرگز از راه وجدان القا نمی‌شود؛ در ظاهر وسیله‌ای





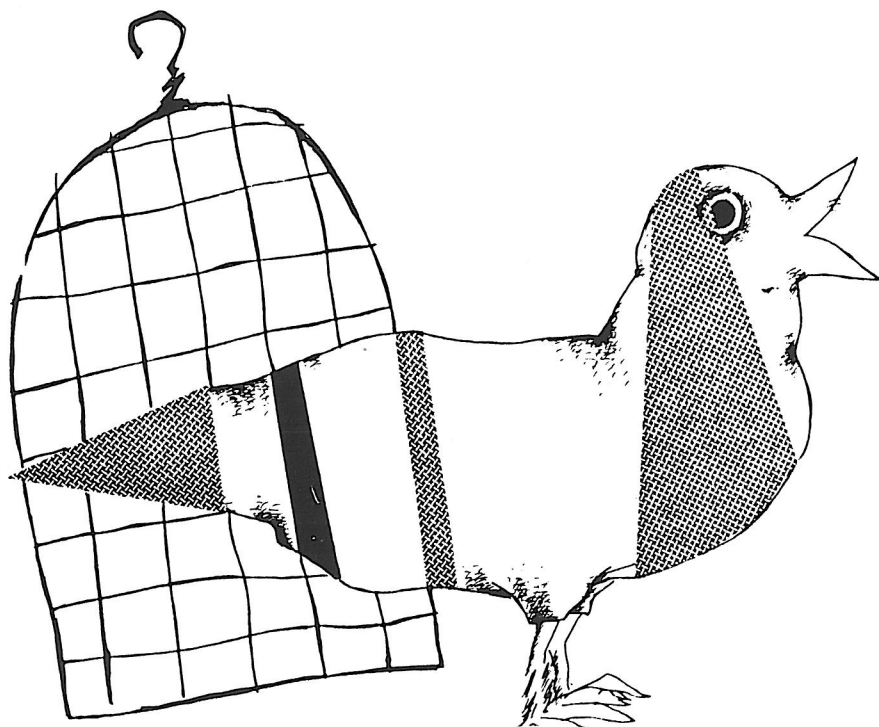
است که با ایجاد انتخاب طبیعی، در جهت افزایش این هماهنگی با غریزه به کار می‌آید. برای مثال، از طریق ایجاد غریزه طبیعی حتی در انتخابهای طبیعی خلاق، افراد اصلح انتخاب می‌شوند. از این رو، انسان اخلاقی در معنای زیست‌شناختی باید انسان اصلح باشد. با این حال، اخلاق در بسیاری از جنبه‌ها در برابر بقای حیات، در مخاطره است دوست داشتن دشمن، یا در اختیار گذاشتن طرف دیگر صورت در برابر او، بدون شک از جمله عالی‌ترین نیازهای اخلاقی و تبلور بی‌شائبه‌ترین اخلاقیاتی است که ما بدان دست یافته‌ایم، که باید حتی به قیمت از کف دادن جان، از آنها متابعت کرد. این نوع قدرت غیر از قدرتی است که برای بقا در منازعه مرگ و حیات لازم است؛ منازعه‌ای که مطمئناً با بیرحمی بهتر تقویت و کمک می‌شود. برای این شیوه، نشاط روحی ضروری‌تر است تا اخلاق. بیشتر دستورهای اخلاقی محتاج بازنگری فوق‌العاده دشواری‌اند تا بتوان آنها را با اصول داروینیسیم، با هر تقدیری از آن، سازگار ساخت. در واقع، بندرت چیزی از ویژگیهای اخلاقی پیشنهادی باقی می‌ماند. نیچه نشان داده است «اخلاق جدید»ی که مورد نیاز است، درست ضد آن چیزی است که ما اخلاق می‌نامیم. بنابراین، نیازی به بحث بیشتر درباره این نظریه نیست.^۵

از جمله نظریه‌های با اهمیت و عظمت بیشتر، نظریه جامعه‌شناختی اخلاقی است. این نظریه مدعی است که «خیر» ارزش مطلق نیست، اما آن چیزی است که برای جامعه خوب است و از این رو تحت تأثیر جامعه ایجاد می‌شود. مطمئناً حقیقت بیشتری در این نظریه وجود دارد؛ اخلاق به اجتماعی شدن ما، که به هنگام تولد فاقد آن بوده‌ایم، کمک می‌کند. فهم نتایج تأثیرات اجتماعی به ما کمک می‌کند تا آسان‌تر «کاربرد» اخلاق را از اخلاق «فی‌نفسه» تفکیک کنیم. اما اگر آن را از دیدگاه اجتماعی لحاظ کنیم، نکته بسیار تعجب‌انگیزی در تحول اخلاق وجود دارد.

پیشرفتهای عمده ما در شناخت «خیر» مدیون انسانهایی است که بر ضد جامعه شورش کردند و جامعه، آنها را مورد حمله یا اعدام قرار داد. قوم موسی او را هنگامی که با ده فرمان اخلاقی به سوی آنها آمد، با عصبانیت رد کردند؛ سقراط به برداشت جدیدی از خیر اشاره کرد: خیر همان است که شخص آن را حق می‌داند، اما او به قتل رسید و [نیز] مسیح بر دار شد. اگر اخلاق فقط مبتنی بر نیازهای جامعه است، چگونه این واقعیتها قابل فهمند؟

سقراط فیلسوف بود و بنابراین سرنوشت او را می‌توان براحتی تمام در قالب منازعات فلسفی [آن روزگار] فهم کرد؛ اما عجیباً که از دیدگاه اجتماعی، حق به کسانی داده شد که وی را به چوبه دار سپردند. این ادعا که اخلاقی وجود داشت که نه فقط برای شهروندان آتن، که برای هر انسانی

و [نیز] برای برده‌ها، مثل دیگران ارزشمند بود، به طور عمده برای دولت شهرهای یونان، مخاطره‌آمیز بود. چنین ادعایی مسلم بود که بتدریج انسجام این جامعه خاص را تحلیل می‌برد و فقدان این انسجام، بدون شک در تخریب دولت شهر، نقش خود را ایفا می‌کند. با وجود این، امروزه می‌توان گفت که از نظر اخلاقی سقراط بر حق بوده و نقش اساسی در شناخت ما از خوبیها داشته است و از این لحاظ کسانی که وی را تحت پیگرد قانونی قرار دادند بر خطا بوده‌اند. اما این سخن گامی است در جهت اثبات مطلق بودن اخلاق؛ زیرا جوامع در حال تغییر و تحولند و اخلاق گذشتگان اگر قرار بود فقط ثمره جامعه خاصی که از بین رفته است، باشد، نمی‌توانست برای ما معتبر و با ارزش باشد. اگر چیز مطلق در کار نباشد که برای همه نسلها و همه انسانها به یکسان باقی بماند، نمی‌توانیم بگوییم که سقراط برحق بود؛ فقط می‌توان درباره او، در یک بافت تاریخی، به عنوان یک شخصیت مهم تاریخی داوری کرد. این جامعه نیست که با اشاره به فراسوی خود، اخلاقی برتر ایجاد می‌کند، بلکه برعکس، اخلاق برتر غالباً در تضاد با جامعه توسط مردانی چون موسی، سقراط، مسیح یا کشیشان بعد از او، سنت شکنان، اصلاح طلبان و فیلسوفانی که در مخالفت با جامعه می‌کوشیده‌اند، ایجاد شده است. برخی از این رادمردان حتی



زندگی خویش را قربانی کرده اند تا نگرشی اخلاقی تر بسازند و همواره این اخلاق برتر است که جامعه را بتدریج دگرگون می کند. زیرا همین که اطلاق چیزی خوشایند باشد، می تواند در همه اوضاع و احوال به عنوان موضوعی برحق شناخته شود.

از این گذشته، بازنگریهای دشواری برای وفق دادن نظریه جامعه شناختی با واقعیتها مورد نیاز است. برای ارائه یک مثال از چگونگی این تفسیرها، می توان تفسیر دورکیم را مد نظر داشت؛ دورکیم که روان شناس تا حدی مهمی است، اظهار می دارد که جامعه تصور ناخودآگاهی از خیر دارد که در مرحله آتی تحولش مورد نیاز است. این تصور ابتدا صرفاً برای افراد بی نظیری، مثل سقراط، آگاهانه می شود، اما جامعه هنوز تصور ناخودآگاهانه ای از آن دارد و با این افراد، به عنوان دشمن خود، برخورد می کند. با وجود این، فرد آگاه تصور خویش را در معرض افکار عمومی قرار می دهد و بدین طریق جامعه را از نیاز واقعی به آن آگاه می کند، به طوری که بعد از آزار او یا کشته شدنش، جامعه این تلقی او را می پذیرد.

آیا واقعاً می توان این شخصیت سازی جامعه را باور کرد؟ چنین می نماید که آشتی دادن واقعیهایی که می شناسیم، با آگاهی ناخودآگاه جامعه از آینده خویش، بسیار دشوارتر است از آشتی دادن این واقعیات با اخلاق مطلق که در نظر است این تبیین جایگزین آن شود.



با این همه، اخلاق اساساً فردی است. هیچ حکمی^۶ خطاب به جامعه وجود ندارد. که جامعه این یا آن را انجام دهد. نقش «تو» [در این گونه خطابات] اساسی است، با وجود این، اگر از فرد خواسته شده است و فرد مورد خطاب است، این واقعیت که افراد بی نظیری قبل از دیگران به این درخواست پاسخ گویند و بر ضد جامعه بشورند، امری شگفت انگیز به نظر نمی رسد. مطمئناً تعلیم و تربیت و تنبیه، که از سوی نظریه جامعه شناختی مورد تأکید است، دارای تأثیر عظیمی است، اما آنها بر ارزشها مبتنی اند؛ یعنی اعتقادات اخلاقی باید بر این که انتخاب چه چیزی موجب تنبیه است، مقدم شود. همین معنا در مورد اجرای عدالت نیز صادق است. هدف عدالت اجرای آن چیزی است که حق تشخیص داده شده است و اگرچه آداب و رسوم و پیش داوریها بتدریج دخالت می کنند و شاید حتی حاکم شوند، لیکن عدالت همیشه در پرتو شناخت اخلاقی ما بازبینی می شود. به علاوه، استقلال اخلاق از جامعه را نیز می توان از این طریق فهم کرد که اگر جامعه صرفاً با ملاحظات مادی و نیازهای اجتماعی راهنمایی شود، در این صورت، اخلاق پرورش نمی یابد و جای خود را به محرکها یا فشارها می دهد. ما امروزه می توانیم ارزش گذاری کنیم که

چقدر اهمیت داشت اگر افراد برای ارتقای سطح اخلاق، یک بار دیگر بر ضد جامعه قیام می کردند. قطعاً اگر چنین کنند آنها دشمنان جامعه تلقی می شوند. مثلاً توصیه های «موعظه بر فراز کوه»^۷، گرچه ما در برابر آن به ظاهر وانمود می کنیم که قبول داریم (در ظاهر از آنها دم می زنیم)، هنوز تا حد پذیرفته شدن در مسائل سیاسی، بسیار فاصله دارد.

گروهی دیگر از نظریه ها بر روان شناسی مبتنی اند. شکی نیست که در بین این نظریه ها نیز حقایق معتناهایی وجود دارد که می تواند به وضوح زمینه کار کمک کند. ما تا حد زیادی محصول فرآیندهایی هستیم که روان شناسی توضیح می دهد. بسیاری از رفتارهای انسانی تحت سیطره حوادثی است که در گذشته رخ داده و دیگر قابل تغییر نیست. کشف ضمیر ناخودآگاه حاکی از عاملی واقعی و قدرتمند است؛ اما روان شناسی به دنبال نوعی یقین است که ما در فیزیک سراغ داریم. آرمانش این است که نشان دهد ما همگی تحت سیطره تجارب گذشته ای هستیم که هیچ دخالتی در آنها نداشته ایم و تحت تاثیر عواملی هستیم که می تواند رفتار ما را - به صورت علی یا آماری - تبیین کند و هیچ جایی برای تصمیمهای آزاد ما نمی گذارد. این اعتقاد، همواره اخلاق را نسبی می نمایاند. آیا می توان آن را به عنوان کل حقیقت پذیرفت؟

ما قبلاً چند بار درباره چشم انداز روان شناسی بحث کرده ایم،^۸ به طوری که نیازی به ورود دوباره به این بحث نیست. روان شناسی با این که ما چگونه فکر می کنیم، احساس می کنیم، و عمل و عکس العمل نشان می دهیم سر و کار دارد، ولی با مفاهیم اساسی ای که ما به کار می بریم کاری ندارد؛ روان شناسی چگونگی کاربرد و عدم کاربرد ارزشها را تبیین می کند، نه خود ارزشها را. روان شناسی فرآیندهای داوری را دنبال می کند، اما نه میزانهایی را که داوریهای ما بر آن مبتنی است. بنابراین، گرچه روان شناسی می تواند زمانی را که ما آزادانه عمل نمی کنیم نشان دهد، اما قادر نیست چیزی در باب آزادی (اختیار) فی نفسه بگوید. در باب اخلاق، به طور واضح، چیزی بیشتر از آنچه شیوه های روان شناختی کشف می کنند، وجود دارد.

اساساً، روان شناسی است که ما را بر آن می دارد تا اصطلاحات «خیر» و «شر» را در معنای «زیبا» و «زشت» به کار ببریم؛ یعنی همچون ناظری بی طرف به شیوه زیبایی شناسی ظاهری ای که قبلاً متذکر شده ایم. اما تجربه احساس مسئولیت نسبت به اعمال ما، با قاطعیت اثبات می کند که این نگرش در سطح اخلاقی وافی به مقصود نیست.

علاوه بر این، تاکید مکرری وجود دارد که اخلاق، صرفاً نوعی آداب و رسوم است و به همین





خاطر، بسته به دوره ملیت، جغرافیا و حتی آب و هوا، پیوسته در حال تغییر و تحول است. در مورد کاربرد و تدوین اخلاق، این سخن درست است؛ اما نسبت به اخلاق فی نفسه چطور؟ باید اعتراف کنم که هرگز کاملاً نتوانسته‌ام این ادعا را فهم کنم. عمده توصیه‌های اخلاقی واقعیتی دارند که اساساً بندرت قابل تغییرند و کمتر از هر چیز دیگری تغییر می‌کنند. مثلاً اگر ما بافت تاریخی ده فرمان موسی یا موعظه بر فراز کوه را ملاحظه کنیم، می‌بینیم که دولتها و ملت‌هایی که در این دو زمان با یهودیان مرتبط بودند، در تاریخ کاملاً نابود شده‌اند؛ آن کشورها به کلی دگرگون شدند، دشتهای حاصلخیز به بیابانهای خشک و بی‌آب و علف بدل گردیدند و جنگلها به بیابان سنگلاخ تبدیل شدند، آب و هوا نیز تغییر کرد؛ اما عملاً تنها چیزی که باقی ماند همین احکام معدودی بود که بیانگر توصیه‌های اخلاقی است.^۹ این فرمانها به تنهایی هنوز در ذات خویش ارزشمندند - یعنی کماکان زنده‌اند و از تاثیر واقعی در زندگی ما برخوردارند. در مقابل، روشها و دیدگاههای علمی که ما آنها را به عنوان علوم بسیار قابل اعتمادتر می‌شناسیم، از آن زمان دستخوش تغییرات بسیاری شده‌اند و هر تغییری باعث بی‌اعتباری نظریه‌های قبلی شده است.

پایداری و استواری اخلاق به اندازه هر چیز دیگری است که بتوانیم آن را بخشی از تاریخ انسانی تصور کنیم. همان طور که انسان در یک سیر تاریخی رشد می‌کند، به نظر می‌رسد که اخلاق نیز در ابتدا با اوضاع و احوال تاریخی مختلف تحول می‌یابد.

بعید به نظر می‌رسد که در زمانهای اولیه و در جوامع ابتدایی، اخلاق به آن شکلی که ما از آن صحبت می‌کنیم وجود داشته باشد. با وجود این، واقعیت شگفت‌انگیز این نیست که اخلاق در ابتدا به همان شیوه چیزهای دیگر تحول می‌یابد، بلکه شگفت‌انگیز آن که در هر زمان و در هر مکان که مرحله خاصی از تحول دست‌یافتنی بوده است، اخلاق، به طور تصادفی، تداوم یافته است. این امر در یهودیت با ده فرمان [موسی]، و پیامبران بعد از او تحقق پیدا کرد؛ در یونان با فلاسفه، از سقراط به بعد؛ و در مسیحیت، بودائیسیم، آیین کنفوسیوس و تائوئیسم نیز تحقق پیدا کرد. از آن هنگام به بعد دستاوردهای اخلاقی ایستا مانده‌اند، در صورتی که تقریباً هر چیز دیگری در فرآیند تغییر بوده است. آیا این نشان نمی‌دهد که امر واقعی‌ای کشف شده است که لزوماً متعلق به ماهیت انسان است و با آداب و رسوم صرف متفاوت است؟ و از این بالاتر این که، مقتضیات اخلاقی مذاهب بزرگ، بسیار شبیه یکدیگرند، با این که در زمان پیدایش در کشورهای مختلف نمی‌توانستند از یکدیگر تاثیر پذیرند. در واقع، با وجود تغییرات در تفسیر و کاربردهای اخلاق، پایداری آن چشمگیر است.

برابری اخلاق با آداب و رسوم نیز بدین معناست که مسائل اخلاقی را می‌توان با رأی اکثریت فیصله داد. اگر اخلاق صرفاً آن چیزی بود که در آداب و رسوم یک ملت هست، اکثریت آن ملت می‌توانستند به طور موثقی تکلیف رفتارهای اخلاقی را از غیر آن مشخص کنند. این دیوید هیوم بود که ادعا کرد رفتارها بر صوابند، وقتی که در میان اکثریت نوع بشر احساس رضایت اخلاقی را برانگیزانند. اما سخن دلبیولی لی^{۱۰} در ردّ هیوم قانع‌کننده‌تر است که می‌گوید: «مطمئناً مواردی هست که یک فرد داوری می‌کند که عملی بر صواب است، با این که می‌داند اکثریت نوع بشر و اکثریت افراد هر گروهی از آن کار متنفرند و از آن احساس نارضایتی اخلاقی می‌کنند. یکی از بارزترین نمودهای شخصیتی وجدان فردی آن است که فرد، احکام اخلاقی مغایر با آراء اکثریت گروهی که بدان متعلق است، صادر کند.» و ما دیده‌ایم که افرادی مثل سقراط، می‌توانند این کار را بکنند و برحق باشند، حتی اگر بر ضد اکثریت قاطع باشد. اقلیت و اکثریت مهم تلقی نمی‌شود، آنچه مهم است اطمینان باطنی است. زیرا امر مطلق برای همه انسانها و نسلها ثابت است. بنابراین، وقتی که فردی این امر ثابت را دریافت، شناخت او نسبت به آن بتدریج عمیق و نهادینه می‌شود. بنابراین، مسائل اخلاقی را نمی‌توان با تعداد [نفرات] حل و فصل کرد.

گروه دیگری از نظریه‌ها می‌کوشند تا به طور مستقیم از راه فلسفی صرف، نظریه نسبت اخلاقی را بنا کنند. این کوشش در شکل‌های بسیار مختلفی قابل طرح است، اما در نهایت این نظریه همواره می‌خواهد نشان دهد که یک راه و رسم اخلاقی، همان قدر کم توجه پذیر است که راه و رسمهای دیگر؛ یعنی اگر ما یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم، صرفاً امری ذوقی است. راه و رسم قبیله‌ای که آدم خواری را تجویز می‌کند، همان قدر مستدل - یا بی‌پایه - است که اخلاق مسیحی یا مکتب رواقیون رومی. برتراند راسل^{۱۱} معتقد است که آموزشهای نیچه را با دلایل فلسفی نمی‌توان رد کرد. زیرا نظریه او «به طور ذاتی، خود هماهنگ است»؛^{۱۲} او صرفاً محقّ است که بگوید از آن تنفر دارد. ما یقیناً می‌توانیم بر این عبارت تأکید کنیم؛ اما آیا آن درست است؟ آیا واقعاً، به لحاظ فلسفی، نمی‌توان به طور قاطع نشان داد که ارزشهای «آدمهای حیوان صفت»^{۱۳} در برابر محبت مسیحایی بر خطاست؟

این نظریه‌ها به طور عمده در درون پوزیتیویسم منطقی ایجاد شده‌اند و ظاهراً با افول این مکتب، امروزه، ارزش بسیار کمتری از زمان پیدایش خود دارند. اما چند نکته هست که ارزش بحث کردن را دارد. زیرا اینها نشان می‌دهد که هر نظریه‌ای که می‌کوشد اخلاق نسبی درست کند، چه لوازمی در بر دارد. درست است که اگر اخلاق به صرف اوضاع و احوال بیرونی وابسته





باشد، بدترین راه و رسم قبیله ای واقعاً همان قدر توجیه پذیر است که راه و رسم دیگر. اعتراض اصلی به این گونه سخنان روشن است: اینها شعور انسانی را دست کم گرفته اند. اگر اینها صرفاً امری ذوقی اند، دیگر نمی توان به طور معناداری از آنها بحث کرد، در حالی که این نظریه ها مورد بحث قرار می گیرند و به طور واضح می توانند و باید هم مورد بحث قرار گیرند. پوزیتیویست های منطقی گفته اند که همه داوریهای ارزشی شبیه به این گزاره است: «من چای شکر دوست دارم»، که باید بدون هر گونه بحثی آن را پذیرفت. اما این تنها نوع خاصی از داوریهای ارزشی است؛ گزاره های اخلاقی ای وجود دارد که کاملاً با این مثال متفاوتند. اگر مسأله کاملاً مهم «چه باید کرد؟» قابل بحث و بررسی نباشد، در این صورت فلسفه باید از خود سلب مسئولیت کند، پاره ای از این استدلالها که چرا چنین سلب مسئولیتی غیر ضروری است. از اهمیت عامی برخوردار است.

نخست آن که دوستی و تنفر - که غالباً در این بافت مورد توجه است - لزوماً همان داوریهای ارزشی نیست. ممکن است ما از تنبیه کودک متنفر باشیم و با وجود این، آن را تأیید کنیم؛ تفاوتی که می تواند آگاهی ما را به همان اندازه تفاوت بین «خیر» و «حق»ی که قبلاً گفتیم، افزایش دهد. در واقع مقتضیات اخلاقی همواره آن قدر طاق فرساست که نمی توان آنها را دوست داشت؛ به همین دلیل است که بندرت از آنها اطاعت می شود. با وجود این، این نیز خطاست که، همچون کانت، معتقد شویم که صرف انجام وظیفه فردی مشروط بر آن که با زحمت و برخلاف تمایلات فردی انجام شده باشد در خور تحسین است؛ گاهی ممکن است انجام وظیفه، هم در خور تحسین و هم خوشایند باشد. ما باید پیاموزیم که انواع مختلف احساسات را از یکدیگر تفکیک کنیم؛ دوستیها و نفرتها به طور واضح باید از امیال اخلاقی جدا شوند. چنین تمایزاتی غالباً سخت، اما امکان پذیرند. برای نمونه، در تجربه عملی می توان احساس مسئولیت در برابر شخصی را از احساس مجذوبیت از ناحیه شخصی، تفکیک کرد. ویژگی جذاب شهوت از ویژگی جذاب وجدان متفاوت است. به جای فروکاستن تفاوت اخلاق با جستجوی مشابهت های ظاهری - خواه جامعه شناختی، روان شناختی و یا صرفاً منطقی - باید بر ویژگیهای خاص اخلاق متمرکز شویم. از آنجا که ما در اینجا با احساسات سر و کار داریم (ما به طور دقیق از این احساس مسئولیت سخن می گوئیم و تشخیص این که واکنش های وجدان قابل درکند) ضروری است که حساسیت خود را به کمک چنین تمایزاتی، افزایش دهیم.

دومین اعتراض، مبتنی بر این واقعیت است که این تفاوت های اساسی بین گزاره های ترجیحی و گزاره های اخلاقی قابل کشف و بحث و بررسی است. مثلاً این واقعیت که ترجیح رنگهای خاصی صرفاً

امری ذوقی است: اگر فردی کراوات یا پیراهن قرمزی را ترجیح دهد و دیگری آبی آن را، مادام که با هماهنگی دیگر رنگها ناهماهنگ نباشد، جای هیچ بحثی ندارد. اما نمی توان گفت که دروغ گویی همیشه بهتر از راست گویی است: البته در مواردی بسیار ویژه اینطور است، اما نمی توان آن را به صورت یک اصل اخلاقی درآورد. همچنان که جنایتی را غیر اخلاقی دانستن، امری صرفاً ذوقی، یعنی [ناشی از] تأمل درونی محض، نیست. برخی از داوریهای ارزشی مبتنی بر ذوق یا ترجیحات فردی است، اما داوریهای اخلاقی این گونه نیست. زیرا آنها را نه می توان وارونه کرد و نه دو دیدگاه متضاد می تواند درباره آنها درست باشد و از این رو ما می توانیم با بحث کردن معرفت خویش را بالا ببریم.

بنابراین شک گرایی مطلق - که غالباً در این بافت حمایت می شود - واقعاً قابل دفاع نیست. چنین شک گرایی ای بدین معناست که دیدگاه اخلاقی هر فرد، کاملاً شخصی است؛ زیرا مفاهیم «حق» و «خیر» را نمی توان تعریف کرد؛ چرا که هر کسی هنگام کاربرد آنها چیزی را قصد می کند و هیچ تصمیمی در باب معنای دقیق آن ممکن نیست. اما در پرتو آنچه گفتیم روشن است که این دیدگاه بر خطاست و تنها کافی است که قتل، دزدی یا پایداری توصیه های اخلاقی را در نظر آوریم. اما شک گرایی رهن است؛ چون به ما امکان می دهد تا از قبول مسئولیت طفره رویم. با این حال، اگر کسی اندکی معترف به ملاحظات اخلاقی باشد، هرگز بر این مبنا عمل نمی کند و بنابراین اگر او بعد از موشکافی دقیق عوامل دخیل به نتایجی رسیده باشد، معتقد خواهد شد که نتایجش از اعتبار و ارزش عمومی برخوردارند.

سومین اعتراض، آن است که توصیه های اخلاقی - آن گونه که بعضی پوزیتیویست های منطقی ادعا می کنند - صرفاً آمرانه نیستند. طبق این دیدگاه، این گفته که «این عمل خوب است» به معنای «این عمل را انجام بده» است. درست است که توصیه ها غالباً به شکل آمرانه تبیین می شود - «تو باید» - با وجود این، همه آنها الزام آور است. چرا که با عنصری در طبیعت انسانی منطبق اند؛ طبیعتی که توصیه ها با تقاضای خویش آن را آشکار می کنند. به لحاظ منطقی، درست به نظر می آید که بگوییم او امری که به شکل «باید» و «حتماً» به کار می رود و از این رو اشاره به احتمالات آینده دارد، هیچ وجه مشترکی با گزاره های ناظر به واقعیات موجود که با افعال «بودن» و «استن» بیان می شود، ندارد. اما این تمایز صرفاً منطقی گمراه کننده است؛ اگر اینطور نباشد، این توصیه ها به آسانی به عنوان اموری دلخواهی کنار گذاشته می شوند. اما از آنجا که توصیه ها الزام آورند باید ریشه در واقعیتهایی داشته باشند که آنها نیز بدین طریق بیان شوند. با این همه، توصیه ها منحصرأ با آینده سر و کار



ندارند. آنها ما را نیز قادر می سازند تا درباره اعمال گذشته داوری کنیم.

برخی از نظریه های اگزستانسیالیستی در باب اخلاق، که بعداً مورد بحث قرار می گیرند، منکر اخلاق ثابتند و می کوشند به جای آن، اثبات کنند که هر انسانی مطابق با دیدگاهش اخلاقی را می آفریند. از دیدگاه آنها، اخلاق تحت تاثیر عناصری از طبیعت انسانی نیست، بلکه کاملاً به میل و دلخواه انسان بستگی دارد. با وجود این، آنها می خواهند مسئولیت را حفظ کنند تا نشان دهند که انسان در برابر آنچه هست و آنچه می کند، مسئول است. در این زمینه آنها ناکامند؛ طبق گفته آنان، انسان در برابر اعمالش در پیشگاه خود مسئول است. اما از آنجا که هیچ اخلاق مفروضی وجود ندارد، انسان می تواند دائماً اصولی را که اعمالش بر آنها مبتنی است. تغییر دهد. این مطلب، یک بار دیگر به سوی مفهومی مطلق راهبر است، گرچه پیشتر اگزستانسیالیستها آن را انکار می کنند. زیرا معناداری مسئولیت نیازمند اتکا بر امر متعالی ای است که مطلق باشد. برای معنادار شدن مسئولیت، انسان باید نه «عامل»^{۱۴}، بلکه «پاسخگو»^{۱۵} تلقی شود و انسان به تنهایی برای معنا دادن به دومی کافی نیست، مگر آن که دست کم به حضور عناصر متعالی در درون ماهیت خود اعتراف کند. اخلاق نمی تواند خودسرانه (به صورت دلخواه) خلق شود، بلکه باید منبع اعتباری (حجیت) داشته باشد.

با وصف این، در زندگی روزمره، شاید مهم ترین نظریه در باب نسبیت اخلاق، مبتنی بر ماتریالیسم باشد. تا آنجا که بیشتر مردم بندرت به دید یک نظریه به آن می نگرند، بلکه آن را به عنوان عملی واقع بینانه در نظر دارند. با این همه، این نظریه از شکافهای بیشتری در تبیینهایی که اخلاق را نسبی می دانند، پرده برمی دارد.

ماتریالیست ها می خواهند به بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد دست یابند. این به نظر قانع کننده می رسد و اساساً انسانی جلوه می کند، اما در واقع، از مسأله اصلی طفره می رود؛ از خوشبختی ای که آنها به دنبالش هستند تعریفی ارائه نشده است. ممکن است ما نیز، همچون ماتریالیست ها، بکوشیم به طور جدی عمل گرا باشیم و در پی آنچه به نفع ما است برآیم. اما در واقع، برای ما چه چیزی سودمند است؟ خودخواهی و نشان دادن آن به طور گستاخانه، یا دست کم تظاهر به پیروی از برخی راه و رسمهای اخلاقی و دوست داشتن همسایگان خویش، یا دوست داشتن آنان از صمیم قلب و اطاعت از وجدان؟ ممکن است ما در اثر شرمساری حاصل از چنین سؤالاتی و از سر در ماندگی به این گزاره که صرفاً می خواهیم خوشبخت باشیم، تمسک کنیم. اما کدام نوع خوشبختی را می خواهیم؟ قدرت بر این که هر هوسی را دنبال کنیم، [یا]





داشتن پول کافی برای این که هر آرزویی را که به ذهنمان می‌رسد، برآورده کنیم؟ اگر چنین کنیم، در خواهیم یافت که برخی آرزوها ما را به رفتاری می‌کشاند که هیچ لذتی به ما نمی‌دهد و برخی رفتارهای دیگر در نظر ما ناخوشایند می‌نماید؛ پس به معیارهای دیگری نیازمندیم. به علاوه، خواهان دوستان و یک زندگی خانوادگی خوشبخت هستیم و این امر، دست کم، نیازمند اعتماد متقابل است و اعتماد بین انسانها بدون این اعتقاد که دیگران می‌کوشند بر طبق همان معیارهایی که ما داریم رفتار کنند، به سختی ممکن است. به عبارت دیگر، نیاز به ارزش مطلق ناظر به خیر و خوبی، بتدریج خود را نشان می‌دهد. حتی صرف مفید بودن، به آسانی ما را به این سؤال سوق می‌دهد که «چه چیزی واقعاً ارزش انجام دارد؟» یعنی چه چیزی واقعاً خیر است؛ وقتی که این انتخاب به وسیله هدف خاصی نباشد، بلکه در میان اهداف مختلف (مثلاً شغل‌های گوناگون) قرار داشته باشد. دورنمای درآمد بیشتر داشتن به خودی خود، قانع شدن به شغل خویش را به سختی ضمانت خواهد کرد.

البته ماتریالیست‌ها از تأکید بر ثروت مادی دست نمی‌کشند؛ در حالی که برای به دست آوردن ثروت بیشتر، انسان باید انگیزه اصلی فلسفه ماتریالیسم را که همان دلبستگی به برابری انسانها، عشق به محرومان و آرزوی ایجاد عدالت برای همه بود، سرکوب کند. دیکتاتوری در شرق و فشار هم‌رنگی با جماعت در غرب، نشان می‌دهد که دستاوردهای مادی بسیار ارزشمندتر است. زیرا از راه‌های متعدد منتهی به خوشبختی، تنها همین یکی، مورد تأیید قرار می‌گیرد و ماتریالیست‌ها هر آنچه در توان دارند برای اجرای آن به کار می‌گیرند. پیشرفت صنعت، افزایش تولید و فزونی ثروت، که نتیجه آن دو است، بتدریج انسان را ضایع می‌کند؛ انسانی که نباید تنها با نان زندگی کند. انسان ممکن نیست هر دو جنبه را با هم داشته باشد؛ بلکه باید با برتری خیر و خوبی بر اهداف مادی را بپذیرد یا به نابودی شأن و منزلت انسانی خویش تن در دهد.

و سرانجام نظریه‌های آرمان‌گرا در باب اخلاق نیز وجود دارد. این نظریه‌ها تا حدودی به مطلق انگاشتن اخلاق گرایش دارند؛ اما از آنجا که همه قدم را برنداشته‌اند، حتی این نظریه‌ها نیز بی نتیجه مانده‌اند.

آرمان‌گرایان معمولاً سه ارزش مطلق سنتی، یعنی حقیقت، خیر و جمال، را به عنوان واقعیت نهایی، می‌پذیرند و کاری به منشأ و خاستگاه آنها ندارند. این یکی از تلاشهایی است که در جهت تأسیس اومانیسم و رد و انکار دین صورت گرفته است. آرمان‌گراها برای اثبات نظر خویش، این





سؤال را مطرح می‌کنند که «آیا رفتار یک شخص انسان‌گرا غالباً معقول‌تر از یک مسیحی نیست؟» و پاسخ این پرسش منحصرأ این خواهد بود که «البته». اما آیا این، واقعاً، چیزی بیش از قوت برخی از انسانها و ضعف برخی دیگر را اثبات می‌کند؟ سؤالی که ارتباط بیشتری دارد، این است که آیا، همان‌گونه که مسیحیان مدعی‌اند، انسان‌گرایی واقعاً ثمرهٔ مسیحیت است و اگر مسیحیت ناپود شود نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد؟ انسان‌گرایی در آلمان نازی و روسیهٔ کمونیست باقی‌نماند و بروشنی، در جامعهٔ ما [نیز] در معرض خطر است. اما از آنجا که به آینده، علم نداریم، تاریخ [هم] نمی‌تواند ادلهٔ واضحی بر ما اقامه کند.

با این همه، اگر به تجارب خویش رجوع کنیم، درمی‌یابیم که چرا مجاز نیستیم که از این ارزشهای مطلق دست برداریم. در اوضاع و احوال دشوار، افعال خیر‌دارای اهمیت، به چیزی بیش از «اخلاق محض» محتاجند؛ یعنی به چیزی بیش از اخلاق مبتنی بر مفاهیم انتزاعی. این افعال، نیازمند شور و اشتیاق، تسلیم محض، آمادگی برای ایثار و فداکاری، و شاید حتی آمادگی برای گذشتن از زندگی خویشند و شور و شغفی خاص و خوشبختی‌ای عمیق را می‌آفرینند. همهٔ این احساسات را نمی‌توان با اطاعت از قانون اخلاقی صرف و نه با ارزشهای مطلق فی‌نفسه، برانگیخت؛ بلکه باید آنها را از منبعی که فراتر از قانون اخلاقی است، پیوند داد؛ اخلاق باید از عشق مایه‌گیرد. کرکگور، چنانکه قبلاً گفته‌ام، به طور قانع‌کننده‌ای نشان داده است که این دستور به دوست داشتن همسایه، - حال احساسات انسان هرچه باشد- یک تجربهٔ متعالی را پیش‌فرض خود دارد.^{۱۶} این مطلب با واقعیت دیگری تأیید می‌شود که قبلاً تذکر داده‌ایم، که اخلاق، هر زمان که قوانین آن صرفاً به خاطر قانون بودنشان، تبعیت شود به مخاطره می‌افتد. فریسیان^{۱۷} نمونهٔ اعلای آنند. پارسایی آنان، آنها را بر آن داشت تا قوانین بیشتری را که هدف از آن باز داشتن [خود] از رفتارهای ضد اخلاقی بود تدوین کنند. آنگاه این قوانین صورت‌خشن‌تری به خود گرفت و به شکل قواعدی درآمد که فی‌نفسه هدف تلقی می‌شدند و با به‌کارگیری جزم‌گرایانهٔ اخلاق، سرچشمهٔ عشق را خاموش می‌کردند. عیسی مسیح ناگزیر شد که با آنان، در مقایسه با گنهکاران علنی، با عصبانیت بیشتری برخورد کند. زیرا این نوع از فرمانبرداری، آنها را مغرور و بیرحم و سنگدل بار می‌آورد. مطمئناً چنین اخلاقی، سرانجامش چیزی است که بردیایف^{۱۸} آن را «خشکی غیر قابل تحمل فضیلت»^{۱۹} نامیده است.

برای خودکفا کردن ارزشهای مطلق، آرمان‌گرایان نیز - خواه آگاهانه یا ناآگاهانه - اخلاقی نسبی بنا نهاده‌اند. باورهای آنان مبتنی بر این باور است که انسان اساساً خیر است و شر اهمیت جزئی

دارد. اما در واقع، انسان دارای استعدادهای خیر و شر است و تعیین این که کدام یک قوی ترند، سخت است؛ اخلاق باید ما را به بازشناسی هر دو راهنمایی کند تا آنجا که در تشخیص اساس و پی ریزی بنای خیر کمک دهد. آرمان گرایی با دست کم گرفتن واقعیت شر و زشتی احتمالاً به یأس و ناامیدی کشیده خواهد شد؛ زیرا یک آرمان گرا وقتی با واقعیت قدرت شر مواجه می شود، باید اعتراف کند که باور به خوبی ذاتی انسان، قابل دفاع نیست؛ اما ایمان به اخلاق، در این صورت، با تخریب این باور که اخلاق بر آن مبتنی نیست، سست می شود.

اینها نمونه های معدودی است از این که چگونه نظریه هایی که اخلاق را نسبی می دانند عرصه را برای نتیجه گیریهای مختلف باز می گذارند. این بررسی، به ضرورت، مختصر است؛ اما امیدوارم آنچه را گفته ام برای این که به ما اجازه دهد تا نتیجه بگیریم که مجموعه این تبیینها در ادای حق اخلاق ناکامند، کافی باشد.

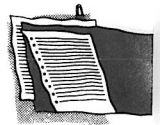
وقتی انسان به خود مراجعه می کند، حضور یک نظام اخلاقی را در درون وجود خویش درمی یابد و نیز -خواستہ یا ناخواستہ- از اتصال به یک نظام بیرونی آگاه می شود. در تجربه، اخلاق نه خودسرانه است و نه وابسته به عوامل دیگر؛ گرچه امری انفسی است، اما شناخت رابطه بیرونی یعنی نظام الزام آور را بر ما تحمیل می کند. این واقعیت که اخلاق، بسیاری از مسائل را مطرح می سازد، دقیقاً بدان خاطر است که امری است مطلق، و گرنه نیازی به این همه توجه نداشت. چرا ما دائماً احساس نیاز می کنیم که باید وجدان خویش را راضی کنیم؟ چرا وجدان به این اندازه مقاوم است که حتی زمانی که می کوشیم تا خود را سبک کنیم و آن را به دست فراموشی بسپاریم، باز خود را به رخ ما می کشد؟ اگر وجدان صرفاً به حضور دیگران متکی بود، در اثر فقدان هر قدرت خارجی، به آسانی می شد آن را نادیده گرفت. اما از آنجا که وجدان مستلزم یک نظام بیرونی است، مسائل اخلاقی را می توان به طور مستقل (جدای) از خوشایندها، ناخوشایندها و آداب و رسوم، به صورت معناداری بحث کرد. ما احساس می کنیم که تعارضات اخلاقی را باید حل کرد، گرچه کاربرد قانون اخلاقی در اوضاع و احوال مختلف سرشار از مسائل متعارض است و به تصمیمهای متعدد می انجامد - مشکلی که در فرصتی دیگر باید به آن پردازیم.

«باید» اخلاقی، که نشانی از نظام بیرونی است، چونان امری غیر مشروط تجربه می شود. برخلاف خواسته هایی چون «اگر شما بخواهید به خوبی ویولون بزنید، باید هر روز تمرین کنید»، بایدهای اخلاقی به صورت مشروط شکل نمی گیرند. در اینجا شرطی وجود ندارد. همه این تلاشها که برای



بیان شرطهای وسوسه‌انگیز در قالب وعده پاداشها یا عقوبتها در زندگی این جهانی یا جهان آخرت بیان می‌شود، برای اخلاق زیانبار بوده و راه را بر نسبیت هموار کرده‌اند. حتی این سؤال که «چرا باید اخلاقی بود؟» ضد اخلاقی بوده است. زیرا همین سؤال در جستجوی ادعایی فراتر از اخلاق است.

حجیت اخلاق نیز که از موضوع دستوره‌های اخلاقی ناشی می‌شود، نه شرطی دارد و نه دارای منشأ دیگری است. اگر اخلاق به طور کامل تجربه شود، می‌تواند همه اهداف به طور جدی مطلوب و برنامه‌ریزی شده را تحت الشعاع خود قرار دهد. اخلاق می‌تواند بر ضد منافع شخصی انسان عمل کند و نیز بر ضد نیازهای خانوادگی یا قدرتهای سیاسی ای که ما باید در برابر آن به ظاهر تسلیم باشیم. ا.ج. فارمر^{۲۰} مقتضیات اخلاقی را یک «ادعای اجتناب‌ناپذیر» می‌داند. مقتضیات اخلاقی، از سنخ فرمان نیست، بلکه ادعاست. زیرا ما می‌توانیم آن را رد کنیم و بکشیم ندای وجدان را سرکوب کنیم؛ حتی ممکن است قدرت آن را تا حد زیادی کاهش دهیم، مشروط بر آن که مدت معتناهی از وجدان خویش تغافل کنیم. با این همه، این ادعا اجتناب‌ناپذیر است که به محض آن که کاملاً فهم شد، دیگر نمی‌توان از آن گریز داشت، اما به سختی می‌کوشیم تا نسبت به آن بی‌اعتنایی یا امتناع ورزیم؛ ما می‌دانیم که باید از آن تبعیت کرد و این امر بدون رجوع به هر گونه مرجع دیگری تجربه شده است. حجیت این ادعا، از جایی گرفته نشده است، بلکه بر تجربه شخصی ما از خواست درونی مبتنی است. آن گونه که در بحث از «تو» دیدیم.^{۲۱}



در عین حال، مطلق بودن این مقتضیات با این واقعیت تأیید می‌شود که هر موقعیتی که ما خود را در آن یافته‌ایم، اگر در پرتو اخلاق لحاظ شود، کاملاً تغییر می‌کند و معنا و عمق جدیدی پیدا می‌کند. احساس می‌کنیم که صرفاً با ملاحظات عملی مواجه نیستیم و نیز احساس می‌کنیم که فرصت طلبی سودی در بر ندارد؛ احساسات ما نسبت به مسئولیت در قوی‌ترین درجه خود وجود دارد و این بدان خاطر است که موقعیت تجربه شده اخلاقی، تجربه‌ای از آزادی (اختیار) قلمداد می‌شود. این مقتضیات اخلاقی از آن رو که غیر مشروط است، به طور ضمنی بیان می‌کند که من به طور بالفعل به چه کاری قادرم؟ و چه باید بکنم؟ و تنها از آن رو که من این توانایی را واقعاً تجربه کرده‌ام، نمی‌توانم مسئولیت خود را دست کم بگیرم. اگر این مقتضیات اخلاقی غیر مشروط نبوده با «شرط»ها و قیدهایی مقید می‌شد. این درست است که فشارهای درونی و بیرونی غالباً به حد کافی قوی هستند که مرا از کاری که نباید انجام دهم منع کنند، با این همه، خواست مطلق توجیه پذیر است؛ هر چند ممکن است در اثر زندانی شدن یا ناتوانی جسمی از انجام کاری منع

شوم، اما هیچ کس نمی تواند کاری را که نمی خواهم انجام دهم، بر من تحمیل کند؛ مشروط بر آن که آمادگی پذیرش بیشترین خطر یعنی قربانی کردن زندگی خویش را داشته باشم. زور و فشار کارایی خود را در مورد سقراط از دست داد، چرا که وی مرگ را بر تسلیم شدن ترجیح داد.

امروز، شاید کسی بر این نوع اعتماد به نفس، اعتراضهایی وارد کند که تا مدتی پیش باور نکردنی بود. مثل این که داروها و درمانهای جدید و روشهای شرطی روان شناختی ای وجود دارد که ویژگیهای انسان را تغییر می دهد و بر او آنچه را نمی خواهد، تحمیل می کند. بنابراین، ظاهراً هر گونه مجالی برای ارزیابی آزادی انسان در برابر فشار خارجی، از دست رفته است. با وجود این، در واقع، این امکان جدید قوت بیشتری را به این استدلال می بخشد که موقعیتی که در پرتو اخلاق لحاظ شود، با تجربه کردن آزادی، عمق بیشتری کسب می کند. دو دلیل برای این امر وجود دارد: یکی آن که اگر ما صرفاً به این تواناییهای جدید از دید عملی بنگریم، لوازم آن کاملاً قابل قبول نخواهد بود و از آنها استفاده نابجا خواهد شد، همان طور که برخی از این موارد در آلمان نازی اتفاق افتاد. برای فهم این موقعیت جدید باید اعتراف کنیم که تواناییهای جدید نمایانگر مسائل اخلاقی ناگوار و مسئولیتی مضاعف است. ما هیچ راه چاره ای جز گنجاندن اخلاق مطلق در بررسیهای خویش نداریم. زیرا اخلاق نسبی ما را مجاز می دارد که در مواردی از کاربرد چنین کارهایی دفاع کنیم، که این امر به طور اجتناب ناپذیر به ابهام حدود و ثغور آنچه به عنوان شر کمتر قابل دفاع است و آنچه قابل دفاع نیست، می انجامد. دوم آن که اگر گمان کنیم چیزی می تواند ما را از انتخاب مرگ، به عنوان طریقی برای حفظ آزادیمان باز دارد، در این صورت هنوز هم با مرگ مواجهیم - [زیرا] با تغییر شخصیتی تا این اندازه کامل، [دیگر] نمی توانیم به عنوان همانی که هستیم زنده بمانیم. به علاوه، هر بیننده ای به طور بسیار غم انگیزی احساس خواهد کرد که هر آنچه زیننده نام «انسان» است، در معرض خطر نابودی قرار دارد.

شکست همه این نظریه هایی که حاکی از اخلاق نسبی اند، همچنین نشانگر این است که چرا دیدگاه دینی بهتر می تواند حق اخلاق را ادا کند. اما کلمه «دین» باید در این مقام، در آن معنایی که کرکگور اگزیستانسیالیست از آن داشت، فهم گردد؛ نه به معنای مجموعه نظام مندی از عبارتهای جزمی و قوانین اخلاقی، بلکه به عنوان توصیف واقع بینانه ای از واقعیتی که ما تجربه می کنیم. اخلاق محتاج نوعی نگرش مابعدالطبیعی است؛ انسان باید آزاد باشد و کنشهای فردی او مهم تلقی شود. هیچ نظریه علمی ای تاکنون نتوانسته است جایگاهی برای آزادی انسان پیدا کند، و نه با



این همه توانسته است نشان دهد که کنشهای او، گرچه به لحاظ خارجی بی اهمیت است، دارای نتایجی است یعنی اشارتی به «رابطه مطلق او با امر مطلق» دارد. با این همه، با هر دیدی به سختی می توان تشخیص داد که کنشهای ناچیز افراد ناقابل، چیزی بیش از ارزشی اندک در بر داشته باشد. آن گونه که قبلاً گفته ایم، ۲۲ اخلاق به شکل منفرد آن قادر نیست به اهداف عالی دسترسی پیدا کند، مگر آن که برداشتی از گناه را در خود جا داده باشد. حتی اگر صرفاً به شکل مبهمی تجربه شده باشد، به وراى خود اشارتی دارد.

اخلاق نیز به سابق و انگیزه‌ای که از وراى ماهیت انسان ناشی شده باشد، احتیاج دارد. ارزشهای مطلق باید زیربنایی داشته باشد و از جایی سرچشمه گرفته باشد که آن «جا» طبیعتی تر از انسان باشد، از آن رو که طبیعت انسان برای تبیین این ارزشها کافی نیست. این ارزشها نمایانگر اثر یک واقعیت متعالی اند. این واقعیت با ماهیت مسئولیتی که از آن بحث کردیم، تأیید می شود و گفتیم که انسان صرفاً یک عامل نیست، بلکه باید پاسخگو نیز باشد. مسئولیت تنها زمانی معنای واقعی می یابد که انسان در پیشگاه چیزی مافوق خویش پاسخگو باشد. بنابراین، مسئولیت ما را به فراتر از دنیای خاکی رهنمون می شود. اخلاقیات کاملاً به این دنیا تعلق ندارند. دین با طرح و تفسیر این جنبه های اخلاق، به ارزشهای اخلاقی عینیت می دهد. از آنجا که این ارزشها شخصی اند و اگر بنای واقعی شدن آنها وجود دارد، نیازمند مشارکت شخصی اند، ما همیشه دلهره این را داریم که آنها صرفاً ذهنی اند و مورد تردید؛ یعنی توجیه پذیر نیستند و همین نکته دلیل دیگری در اختیار ما می نهد که دین را مطلوب بدانیم، اگرچه همان طور که قبلاً گفتم، این دلیل برای پذیرش دین کافی نیست. با این همه، از آنجا که این جنبه های اخلاق، جنبه هایی از تجارب واقعی ما هستند ارزش آنها با معیار دیگری، متعالی می شود - نظام بیرونی ای که دین بیان می کند، در اخلاق کارگر است. دین و اخلاق لازم و ملزوم یکدیگرند.

ملازمه آنها ریشه در ویژگی شخصی اخلاق دارد. ما اخلاق را، به عنوان یک احساس وفاداری شخصی تجربه می کنیم، به جای آن که از آن تعبیر به مقتضیات قانون غیر شخصی بکنیم. دستورهای اخلاقی از آنجا که روی خطابشان با من است، یک وظیفه شخصی اند و احتمالاً وقتی که انسان یکی از آنها را اطاعت نکند، به قوی ترین وجه، احساس می شوند. ما بارها ناگزیر شده ایم که بر این نکته پای بفشاریم که پیروی کردن از قوانین به خاطر خودشان، کافی نیست. ما باید نه تنها کاری را که حق است انجام دهیم، بلکه به خاطر انگیزه های حق، وارد عمل شویم و به تعبیر تی. اس. الیوت:



آخرین اغواگری، بزرگترین خیانت است؛ یعنی انجام عمل حقی با انگیزه ای باطل. اما این انگیزه را صرفاً خود می توانیم تشخیص دهیم، در برابر دیگران همیشه می توان ریاکاری کرد. (ما می توانیم با خودمان هم ریاکاری کنیم، اما در این صورت کاملاً از اخلاق بریده ایم.) ما باید در جهت تخریب نقشهای کاذب حتی بر ضد منافع خویش آماده خطر کردن باشیم. این صداقت پررنج فقط قابل فهم است چرا که ما، به عنوان اشخاص فردی، با این واقعیت مواجهیم که در دین عینی شده است.

درست است که ما از تقابلهای اخلاقی و پیچیدگیهای ناشی از آنها نمی توانیم بگریزیم. قانون اخلاقی باید در اوضاع و احوال مختلف به کار آید و کاربرد آن لزوماً در همه موقعیتهای روشن نیست. اخلاق را نمی توان آنچنان تعمیم داد که هر وضع و حالی را تفسیر و تعبیر کند، و از همین رو اخلاق مشارکت شخصی ما را کنار می گذارد. برخی از قلمروهای بلا تکلیف را باید به حال خود رها کرد تا جا برای تصمیمهای فردی فراهم شود. یک تصمیم اخلاقی باید از درون خود ما ریشه گیرد تا مطمئن شویم که ما عمل درست را با انگیزه درست انجام داده ایم. بدین ترتیب ما می توانیم وفاداریها یا وظایف متضاد را تجزیه کنیم. مثلاً تضاد بین وظایفمان نسبت به خانواده خویش، که مستلزم مقداری خودخواهی است، و وظایفمان نسبت به همسایگان که لازمه آن دیگرخواهی عظیمی است؛ یا تضاد بین وظیفه الزامی دفاع از میهن، و این فرمان مطلق که «تو نباید کسی را بکشی» اما هر زمان که تعدادی از این نوع وظایف جداً متعارض را تجربه کردیم - مثلاً به طور صادقانه با توجیهات ممکن در باب وطن پرستی و صلح دوستی مواجه شدیم - وجود واقعیتی را که دین داعیه پرداختن بدان دارد نیز تجربه می کنیم. در غیر این صورت، چرا در چنین تعارضهایی به جای این که صرفاً تسلیم شویم یا ساده ترین راه را انتخاب کنیم. تا این حد به طور جدی آن را احساس می کنیم؟ ظاهراً فشارهایی که سمت و سوی فرصت طلبی دارند، قوی تر از ما هستند و هنوز ما با نهایت درماندگی در تلاشیم تا دست به تصمیم درستی بزنیم، حتی اگر سرانجام، تصمیم ما همان رأی اکثریت باشد. تعارضات درون اخلاق، اجتناب ناپذیر است و ممکن است تصور کنیم که این واقعیت برای بی اعتبار کردن دین و اخلاق کافی باشد، اما در واقع با چنین تعارضاتی است که قوت و استحکام آنها آشکار می شود.

فهم رابطه نزدیک میان اخلاق و دین، از منظری دیگر نیز امکان پذیر است. از یک سو، خطر ارزشها و خطر اخلاق محض، تبعیت از قوانین به خاطر خود تبعیت از قوانین است. اگر چنین





شود، او امر کاملاً سلبی [نواهی] - مانند این که تو نباید مرتکب قتل بشوی - برجسته تر از اوامر اثباتی - مثل این که «تو باید دوست بداری» - خواهد شد؛ زیرا می توانیم کارهایی را که همواره ضد قانون است با صراحت تمام تبیین کنیم، و حال آن که اوامر اثباتی با چنین صراحتی قابل تبیین نیستند. زیرا آنها باید جایی را برای تصمیمهای شخصی باز گذارند. اما چنین اخلاقی، مجموعه ای مهجور و کهنه از نبايدها و ممنوعيتها خواهد بود. و اگر بناست اخلاق شور و نشاط یابد، باید از غنای منشأ کاملاً متعالی ای که از آن مایه گرفته است، برخوردار گردد.

و از سوی دیگر، خطر دین آن است که به تفکر متافیزیکی همراه با تخیلات جدی انسانی یا نظریات انتزاعی الهیات، که نقش عمده ای دارند، تبدیل شود و بدین ترتیب، پیوند خود را با زندگی انسان از دست بدهد. اخلاق و دین برای آن که زنده و با نشاط باقی بمانند به یکدیگر محتاجند. رابطه صحیح اینها به شکل بسیار زیبایی در کلام جان آمان^{۲۳} آمده است: «اگر دین، بدون اخلاق فاقد زمین محکمی است که بتوان در آن قدم زد، اخلاق بدون دین فاقد آسمان پهناوری است که بتوان در آن نفس کشید.»

بدون اخلاق، دین همواره در خطر مهجور ماندن از زندگی است و طعمه بررسیهای غیر موجه خواهد شد. بدون دین، اخلاق نیز همواره در خطر تنزل به جمودی^{۲۴} یا حتی سنگدلی^{۲۵} است. روابط صحیح این دو به دفعات تحریف شده است؛ ولی این ارتباط آن قدر قوی است که بارها و بارها به حال اول بازگشته است. ما قبلاً در بحث از اخلاق گفته ایم که نمی توان بر برهانهای مادی یا علمی تکیه کرد؛ با این همه، اگر تجربه را به عنوان شاهدهی پذیریم، همچنان که باید چنین کنیم، زیرا تجربه به تنهایی اخلاق را دست یافتنی می سازد، این باور به اخلاق مطلق است که با واقعیات سر وفاق دارد.

پی نوشتها:

۱. این مقاله، ترجمه فصل پنجم از کتاب موافق و مخالف اگزیستانسیالیسم (Existentialism - Forand Against) است. نویسنده (Poul Roubiczek) در بعضی موارد، در متن این فصل، به فصلهای قبلی کتاب ارجاع می دهد. ولی از آنجا که فهم مطلب چندان وابسته به مطالب قبلی نیست، در این موارد، در ترجمه به ذکر مآخذ بسنده شده است. (این ترجمه، توسط آقای سید محمود موسوی با متن انگلیسی مقاله، مقابله شده است.)

2. Subjective Method

3. See p.23

4. See p.68

۵. واقعیت دارد که تلاشهایی برای مشارکت و همکاری دو جانبه اصول عمده حیات گیاهان و جانوران شده است؛ اما این تلاشها در جایگزینی یا حتی تأثیر داروینیسیم ناکام بوده است. چنین پدیده ای وجود دارد اما به نظر می رسد در درجه دوم اهمیت است. به هر حال، تبیین زیست شناختی از اخلاق همواره مبتنی بر داروینیسیم بوده است.

۶. اشاره است به ده فرمان موسی که در هر یک، فرد مورد خطاب قرار گرفته است.

۷. اشاره است به سخنان عیسی (ع) که در ابواب ۵ تا ۷ انجیل متی آمده است. م

8. See pp.3-4, 12-14, 24-60.

۹. نظیر این امر بر مظاهر ارزشهای مطلق دیگر همچون شعر، مجسمه سازی، نقاشی، معماری و کتابهای قدیمی حکمت آمیز صادق است. اما از آنجا که ما در اینجا با این امور سر و کار نداریم، آنها را از تفسیر خویش جدا کرده ایم. به منظور اطلاع بیشتر ر. ک:

P. Roubiczek, Thinking towards Religion, chs. 2 and 6.

10. W. Lillie

11. Bertrand Russell

12. Self- Consistent

13. Blond beast

14. Responsibility for

15. Responsibility to

16. See pp.67-80

۱۷. گروهی از یهودیان در زمان حضرت عیسی (ع) که بشدت پایبند شعائر و احکام شریعت بودند و از خود انعطافی نشان نمی دادند. م

18. Berdyaev

19. The Intolevable dullness of virtue

20. H.H. Farmer

21. See pp.66-70

22. See pp.62-3

23. John Oman

24. Rigidity

25. Cruelty

