

حقوق بشر، عقلانیت و احساسات‌گرایی

ریچارد رورتی

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۱۹

مهدی دلگیر^۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۰۴

دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی

چند ماه پیش^۲ در گزارشی از بوسنی، دیوید ریف بیان کرد: «از نظر صرب‌ها، مسلمانان دیگر انسان نیستند ... یک نگهبان صرب با یک ون تحویل زندانیان مسلمان را در حالی که در کف ماشین به ردیف دراز کشیده و در انتظار بازجویی بودند». این مضمون انسانیت‌زدایی^۳ در حرف‌های زیر از ریف تکرار می‌شود:

مرد مسلمانی در بوسانسی پتروواچ^۴ ... واداشته شد تا آلت تناسلی مسلمان دیگری را با دندان بکند ... اگر شما بگویید که هر مردی^۵ انسان^۶ نیست، مگر اینکه آن مرد شبیه ما باشد و تنها راه شناسایی این فرد شریر پایین کشیدن شلوار او است (مردان مسلمان ختنه می‌شوند اما صرب‌ها خیر)، احتمالاً این حرف از نظر روان‌شناختی صرفاً گام کوچکی برای بریدن آلت تناسلی او است ... ، همواره هر پیکاری برای پاک‌سازی نژادی همراه با سادیسم جنسی بوده است.

نتیجه اخلاقی‌ای که از داستان‌های ریف گرفته می‌شود این است که قاتلان و تجاوزکاران جنسی صرب خود را ناقض حقوق بشر نمی‌دانند. چرا که آن‌ها این اعمال در قبال انسان‌های هم‌نوع انجام نمی‌دهند، بلکه در قبال مسلمانان انجام می‌دهند. آن‌ها وحشی و غیر انسانی نشده‌اند، بلکه میان انسان‌های واقعی و انسان‌نماها تمایز قائل شده‌اند. آن‌ها همان نوع تمایزی را قائل می‌شوند که صلیبیون بین انسان‌ها و سگ‌های کافر، و مسلمانان سیاه بین انسان‌ها و شیاطین چشم‌آبی قائل بودند. مؤسس دانشگاهی که من در آن کار می‌کنم، هم می‌توانست برده‌دار باشد و هم این امر را بدیهی فرض کند که خالق همه انسان‌ها به آن‌ها حقوق انتقال‌ناپذیر معینی را ارزانی کرده است. او خودش را قانع ساخته بود که در خود آگاهی سیاهان،

1. Email: mehdidelgir@yahoo.com

«مترجم»

2. David Rieff, "Letter from Bosnia," *New Yorker*, November 23, 1992, 82-95.

3. dehumanization

4. Bosansi Petrovac

5. man

6. human

مانند حیوانات، «احساس، بیشتر از تفکر سهیم است».^۱ آقای جفرسون همانند صرب‌ها خود را ناقص حقوق بشر نمی‌دانست.

صرب‌ها خود را عمل‌کنندگان در جهت منافع انسانیت حقیقی از طریق تصفیة جهان از انسان‌نماها تصور می‌کنند. از این منظر، تصور آن‌ها از خود به تصور فیلسوفان اخلاق از خود شبیه است، که امید پاک کردن جهان از پیش‌داوری و خرافه‌پرستی را دارند. این پاک‌سازی ما را مجاز خواهد ساخت تا برای اولین بار از طریق تماماً عاقل شدن و لذا تماماً انسان شدن، بر حیوانیت‌مان غلبه نماییم. صرب‌ها، اخلاق‌گرایان، جفرسون و مسلمانان سیاه، همه از واژه «مردان»^۲ استفاده می‌کنند و مرادشان «مردمی مثل ما» است. آن‌ها تصور می‌کنند فاصله بین انسان‌ها و حیوانات صرفاً فاصله بین جانور دوپای بی‌پر و باقی جانوران نیست. از نظر آن‌ها فاصله‌ای، برخی جانوران دوپای بی‌پر را از سایرین جدا می‌کند: حیواناتی وجود دارند که به شکل انسان‌واره‌ها راه می‌روند. ما و آن‌هایی که مثل ما هستند، نمونه‌های عالی^۳ انسانیت هستیم، اما آن‌هایی که در رفتار یا رسوم با ما بسیار تفاوت دارند، در بهترین حالت، نمونه‌های بینابینی^۴ هستند. همان گونه که کلیفورد گیرتز اشاره می‌کند، «سماجت‌آمیزترین ادعاهای انسان‌ها (men) نسبت به انسانیت، با لحن غرور گروهی مطرح می‌شوند».^۵

ما در نظام‌های دموکراتیک امن و ثروتمند، همان احساسی را نسبت به شکنجه‌گران و متجاوزان جنسی صرب داریم که آن‌ها نسبت به قربانیان مسلمان خود دارند: آن‌ها بیشتر مثل حیوانات هستند تا مثل ما. اما ما هیچ کاری برای کمک به زنان مسلمان که مورد تجاوز گروهی قرار می‌گیرند یا مردان مسلمان که اخته می‌شوند، انجام نداده‌ایم. همان‌طور که هیچ کاری در دهه ۳۰ در برابر نازی‌هایی که خود را با شکنجه کردن یهودی‌ها سرگرم می‌کردند، انجام ندادیم.

۱. «غم‌هایشان زودگذر است. آن محنت‌های بی‌شمار را، که این شک را ایجاد می‌کنند که آیا خدا زندگی را از روی رحمت به ما بخشیده است یا از روی خشم، کمتر احساس می‌کنند، و زودتر فراموش می‌کنند. به طور کلی به نظر می‌رسد در وجود - شان احساس بیشتر از تفکر سهیم است. میل آن‌ها به خوابیدن وقتی که از تفریح‌شان جدا می‌شوند و از کار خلاصی می‌یابند، را باید ناشی از همین مطلب دانست. جانوری که بدنش در حال استراحت است و نمی‌اندیشد البته که باید میل به خوابیدن داشته باشد».

Thomas Jefferson, "Notes on Virginia", *Writings*, ed. Andrew A. Lipscomb and Albert Ellery Bergh (Washington, D.C., 1905), 1:194.

2. men

3. paradigm cases

4. borderline cases

5. Clifford Geertz, "Thick Description", in his *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), 22.

اینجا در کشورهای امن، [اگر وقت کنیم] می‌بینیم که جملاتی مثل «همیشه چنین اعمالی در بالکان وجود داشته است» بر زبانمان است و چنین القاء می‌کنیم که برخلاف ما، آن مردم عادت کرده‌اند که مورد تجاوز قرار گیرند و اخته شوند. حقارتی که ما همیشه نسبت به بازندگان (یهودیان در دههٔ سی و مسلمانان در حال حاضر) احساس می‌کنیم، با تنفرمان نسبت به رفتارِ برندگان درمی‌آمیزد و نگرشی نیمه‌آگاهانه، تولید می‌کند: «لعنت بر پدر و مادر هر دوی آن‌ها!»^۱ ما صرب‌ها یا نازی‌ها را حیوان تصور می‌کنیم، چرا که چارپایانِ شکارچی درنده‌خو، حیوان هستند. ما مسلمانان یا یهودیانی را که گله‌وار به اردوگاه‌های کار اجباری رانده شده‌اند حیوان تصور می‌کنیم، چرا که گله‌های گاو و گوسفند نیز حیوان هستند. هیچ‌یک از این دو نوع حیوان چندان به ما شبیه نیستند و به نظر می‌رسد هیچ مجالی برای دخالت انسان‌ها در منازعات بین حیوانات وجود ندارد.

با این حال تمایز انسان - حیوان یکی از سه روش اصلی است که ما انسان‌های عالی، خود-مان را از نمونه‌های بینابینی متمایز می‌کنیم. روش دوم از طریق تمسک به تمایز بین افراد بالغ و کودکان است. ما می‌گوییم مردم نادان و خرافی همانند کودکان هستند؛ آن‌ها تنها اگر به وسیلهٔ آموزش مناسب پرورش یابند، به انسانیت واقعی نایل خواهند شد. اگر آن‌ها برای فراگرفتن چنین آموزش‌هایی ناتوان به نظر برسند، این امر نشان می‌دهد که آن‌ها واقعاً از همان نوع موجوداتی که همچون ما آموزش‌پذیراند نیستند. در گذشته سفیدپوستان در ایالات متحده و آفریقای جنوبی می‌گفتند که سیاهان مانند کودکان هستند. همین امر، علت مناسب بودن این است که مردان سیاه را، در هر سنی که باشند، «پسر»^۲ خطاب کنیم. مردان سابقاً می‌گفتند که زنان همواره مانند کودکان هستند؛ بنابراین مناسب است هزینه‌ای را صرف آموزش آن‌ها نکنیم و از دسترسی‌شان به قدرت جلوگیری کنیم.

اما وقتی نوبت به زنان می‌رسد روش‌های ساده‌تری برای استثناء کردن آن‌ها از انسانیت حقیقی وجود دارد: برای مثال، استفاده از واژهٔ «مرد» به عنوان مترادف «انسان». همان گونه که فمینیست‌ها اشاره کرده‌اند چنین کاربردهایی میزان شکرگزاری مردان از اینکه زن متولد نشده‌اند و همچنین ترس از پستی نهائی، یعنی زنانه‌سازی، را تقویت می‌کند. وسعت این ترس اخیر را نوع خاصی از سادیسم جنسی که ریف توصیف می‌کند، نشان می‌دهد. نکته او مبنی بر اینکه این گونه سادیسم‌ها، هیچ گاه از تلاش جهت تصفیة گونه [انسانی] یا پاک‌سازی سرزمین‌ها غایب نبوده

1. a plague on both your houses

2. boy

است، این ادعای کاترین مک‌کینون^۱ را که از نظر اغلب مردان، زن بودن راهی برای انسان بودن محسوب نمی‌شود، تأیید می‌کند. غیر مرد بودن سومین روش اصلی غیر انسان بودن است. چند راه برای غیر مرد بودن وجود دارد. یکی آن است که شخص بدون آلت مردانه متولد شود؛ دیگر آنکه آلت مردانه او را ببرند یا با دندان بکنند؛ سومین راه این است که آلت مردانه‌ای در او دخول کرده باشد. بسیاری از مردانی که مورد تجاوز قرار گرفته‌اند، متقاعد شده‌اند که مردانگی و در نتیجه انسانیتشان از آن‌ها گرفته شده است. همانند نژادپرستانی که وقتی می‌فهمند که از خاندانی یهودی یا سیاه هستند، ممکن است از روی شرم محض مرتکب خودکشی گردند؛ شرم از اینکه دیگر از آن نوع دوپاهای بی‌پری که انسان به حساب می‌آیند، نیستند.

فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا این سردرگمی [در تمیز انسان از غیر انسان] را از طریق تشریح وجه اشتراک همه و تنها دوپاهای بی‌پر و لذا تبیین آنچه برای انسان بودن ضروری است، روشن سازند. افلاطون استدلال می‌کند که تفاوت فاحشی بین ما و حیوانات وجود دارد، تفاوتی شایسته احترام و پرورش. از نظر او انسان‌ها یک جزء اضافی ویژه دارند که او را در دسته‌بندی هستی‌شناختی متفاوتی نسبت به حیوانات قرار می‌دهد. احترام به این عنصر دلیلی فراهم می‌آورد که مردم نسبت به یکدیگر خوش‌رفتار باشند. ضدافلاطونیانی همچون نیچه پاسخ می‌دهند که تلاش برای واداشتن مردم به متوقف کردن قتل، تجاوز و اخته کردن یکدیگر، در بلندمدت محکوم به شکست است (چرا که حقیقت واقعی درباره ماهیت انسان این است که ما نوع فوق‌العاده رذل و خطرناکی از حیوانات هستیم). وقتی طرفداران معاصر افلاطون ادعا می‌کنند که همه دوپاهای بی‌پر (حتی ابلهان و شبه کودکان، حتی زنان، حتی مردان مورد تجاوز قرار گرفته) از حقوق انتقال‌ناپذیر یکسانی برخوردار هستند، طرفداران نیچه پاسخ می‌دهند که همین ایده «حقوق انتقال‌ناپذیر بشر» مانند ایده جزء اضافی ویژه، تلاش بسیار ناچیزی از سوی اعضای ضعیف‌تر گونه انسانی جهت دفع کردن اعضای قوی‌تر است.

از نظر من یکی از پیشرفت‌های فکری مهمی که در قرن ما صورت گرفته عبارت است از، کاهش مداوم علاقه‌مندی به این مجادله میان افلاطون و نیچه که ما واقعاً چه موجودی هستیم. تمایل فزاینده‌ای به کنار گذاشتن پرسش «ماهیت ما چیست؟» و جایگزین کردن پرسش «ما به کجا می‌توانیم برسیم؟» وجود دارد. ما بسیار کمتر از نیاکانمان تمایل داریم که «نظریه‌های مربوط به ماهیت انسان» را جدی بگیریم؛ بسیار کمتر تمایل داریم که

1. Catharine MacKinnon

هستی‌شناسی یا تاریخ رفتارشناسی را راهنمای زندگی قرار دهیم. ما بسیار کم تمایل داریم که پرسش هستی‌شناسانه «ما چیستیم؟» را طرح نماییم، چرا که به این درک رسیده‌ایم که درس اصلی‌ای که هم تاریخ و هم انسان‌شناسی، به ما آموخته این است که ما فوق‌العاده شکل‌پذیر و منعطف هستیم. ما در حال رسیدن به این تصور از خود هستیم حیواناتِ منعطف، متغیر و خود-شکل‌ده، هستیم و نه حیواناتِ عاقل یا حیواناتِ وحشی.

یکی از شکل‌هایی که ما به تازگی پذیرفته‌ایم، شکل فرهنگِ حقوق بشر است. من اصطلاح «فرهنگِ حقوق بشر» را از حقوق‌دان و فیلسوف آرژانتینی، ادواردو رابوسی^۱ وام گرفته‌ام. در مقاله‌ای با عنوان «حقوق بشر طبیعی شده»^۲ رابوسی می‌گوید فیلسوفان باید این فرهنگ را واقعیت جدید و خوشایند جهان پسا هولوکاستی بدانند. آن‌ها باید تلاش برای نایل شدن به [لایه] پشت یا زیرین این واقعیت و تلاش برای یافتن و دفاع کردن از به اصطلاح «پیش‌فرض‌های فلسفی» آن را متوقف کنند. از دیدگاه رابوسی، فیلسوفانی همچون آلن گیورث^۳ که معتقدند حقوق بشر نمی‌تواند بر واقعیت‌های تاریخی متکی باشد، در خطا هستند. رابوسی می‌گوید «نکته اصلی من این است که جهان تغییر کرده است و پدیده حقوق بشر، میناگرایی حقوق بشر را منسوخ و بی‌ربط^۴ ساخته است»^۵.

میناگرایی حقوق بشر، تلاش مداومی از سوی شبه‌افلاطونیان برای پیروزی نهایی بر رقبای‌شان است. ادعای رابوسی که میناگرایی حقوق بشر منسوخ شده است، از دید من، هم درست و هم مهم به نظر می‌رسد؛ این امر موضوع اصلی من در این مقاله خواهد بود. من این

1. Eduardo Rabossi
2. Human Rights Naturalized
3. Alan Gewirth
4. outmoded and irrelevant

۵. بنگرید به:

Eduardo Rabossi, "La teoria de los humanos naturalizada," *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* (Madrid), no. 5 (January-March 1990), 159-79.

همچنین رابوسی می‌گوید که مایل نیست «ایده وجود یک مبنای عقلانی برای اخلاق» را مورد بحث قرار دهد. من مطمئن نیستم که چرا او مایل به این کار نیست. شاید منظور رابوسی این است که در گذشته - برای مثال در عصر کانت - این ایده به نوعی دارای معنا بود، اما دیگر معنایی ندارد. به هر حال، این دیدگاه من است. کانت در دوره‌ای می‌نوشت که به نظر می‌رسید تنها جایگزین مذهب چیزی مثل علم باشد. در چنین دوره‌ای ابداع یک شبه علم به نام «نظام فلسفه استعلایی» - یعنی آماده کردن صحنه برای اوج یک نمایش تحسین‌برانگیز که در آن شخص تعهد اخلاقی را از کلاهی استعلایی بیرون می‌کشد - ممکن است به نحو قابل قبولی تنها راه نجات اخلاق از دست لذت‌گرایان در سوئی و کشیشان در سوی دیگر به نظر برسد.

ادعای رابوسی را شرح داده و از آن دفاع خواهیم کرد که پرسش از اینکه آیا انسان‌ها واقعاً دارای حقوقی شمرده شده در اعلامیه هلسینکی هستند یا نه، ارزش طرح کردن را ندارد. به طور خاص، از این ادعا دفاع خواهیم کرد که هیچ چیزی به نام *انتخاب اخلاقی*، انسان‌ها را از حیوانات متمایز نمی‌کند مگر واقعیت‌های ممکن و اختیاری جهان یعنی واقعیت‌های فرهنگی.

این ادعا گاهی اوقات از سوی آن‌هایی که آن را خشمگینانه رد می‌کنند، «نسبیت‌گرایی فرهنگی» خوانده می‌شود. یکی از دلایلی که آن‌ها این ادعا را رد می‌کنند این است که این گونه نسبیت‌گرایی در نظر آن‌ها با این واقعیت ناسازگار است که «فرهنگ حقوق بشر ما یعنی فرهنگی که در این دموکراسی جزئی از ماهیت ماست، از نظر اخلاقی از سایر فرهنگ‌ها برتر است». من کاملاً موافقم که فرهنگ ما از نظر اخلاقی برتر است، اما تصور نمی‌کنم این برتری به نفع وجود یک ماهیت انسانی جهانی تمام شود. در صورتی این گونه می‌بود که فرض می‌کردیم که ادعای [وجود] برتری اخلاقی، مستلزم ادعای [وجود] شناخت برتر نیز هست فرض می‌کردیم که چنین ادعایی اگر از سوی شناخت‌ویژگی به طور مشخص انسانی، پشتیبانی نمی‌شد، سست - بنیاد می‌بود. اما روشن نیست که چرا «احترام به کرامت انسانی» (یعنی این حس و فهم ما که تفاوت بین صرب و مسلمان، مسیحی و کافر، همجنس‌گرا و فرد معمولی، مرد و زن نباید مهم باشد) باید وجود یک چنین ویژگی را پیش فرض گیرد.

به طور سنتی، نام ویژگی مشترک بشری که ظاهراً اخلاق را «بنا می‌نهد» «عقلانیت» (rationality) است. نسبیت‌گرایی فرهنگی با عقل‌گریزی پیوند خورده است، چرا که وجود حقایق اخلاقی فرا - فرهنگی^۱ را انکار می‌کند. در واقع برای موافقت با رابوسی، فرد باید عقل‌گریز به معنای فوق باشد. اما نیازی نیست فرد عقل‌گریز باشد به این معنا که دست بردارد از اینکه شبکه باورهای خود را تا جای ممکن منسجم و به روشنی ساختارمند کند. فیلسوفانی همچون من که عقلانیت را صرفاً تلاش برای چنین انسجامی می‌دانند، با رابوسی در اینکه پروژه‌های مبنای منسوخ شده است هم‌رأی‌اند. ما، وظیفه‌مان را خود-آگاه‌تر و قدرتمندتر ساختن فرهنگ‌مان (یعنی فرهنگ حقوق بشر) می‌دانیم و نه اثبات برتری بر سایر فرهنگ‌ها با توسل به چیزی فرا - فرهنگی.

از نظر ما بیشترین کاری که فلسفه می‌تواند امید به انجام آن داشته باشد فشرده‌سازی شهادهای متأثر از فرهنگ‌مان درباره انجام کار درست در موقعیت‌های مختلف، است. این

1. transcultural

فشرده‌سازی به وسیله صورت‌بندی تعمیمی که این شهودها می‌توانند از آن استنتاج شوند، به کمک مفروضات بی‌مناقشه، انجام می‌گیرد. این تعمیم بنا نیست مبنای شهودهای ما شود بلکه بناست آن‌ها را فشرده سازد. «اصل تفاوت»^۱ جان راولز و تفسیر دیوان عالی ایالات متحده از «حق بر حریم خصوصی» مندرج در قانون اساسی، در دهه‌های اخیر، نمونه‌هایی از این فشرده‌سازی هستند. ما صورت‌بندی این گونه فشرده‌سازی تعمیم‌ها^۲ را عامل افزایش پیش‌بینی‌پذیری و لذا افزایش توانایی و کارایی شهودهای مان، و در نتیجه تشدید حس هویت اخلاقی مشترک که ما را در یک جامعه اخلاقی گرد هم می‌آورد، می‌دانیم.

فیلسوفان میناگرا مانند افلاطون، آکویناس و کانت امید داشتند تا پشتیبان مستقلی برای این گونه فشرده‌سازی تعمیم‌ها فراهم کنند. آن‌ها می‌خواستند تا این تعمیم‌ها را از مقدمات دیگری استنباط کنند، مقدماتی که می‌توانند مستقل از درست بودن شهودهای اخلاقی که فشرده شده‌اند، درست دانسته شوند. چنین مقدماتی، بناست شهودهای ما را توجیه کند از این طریق که مقدماتی فراهم کنیم که بتوانیم مفاد آن شهودها را از آن‌ها استخراج کنیم. من تمام این مقدمات را تحت عنوان «ادعاهای مربوط به شناخت ماهیت انسان‌ها» گرد هم جمع خواهم کرد. در این مفهوم عام، ادعای شناخت پیدا کردن به اینکه شهودهای اخلاقی ما یادآوری صورت خیر^۳ است، یا این که ما کودکان نافرمان خدای مهربان هستیم، یا اینکه انسان‌ها با داشتن کرامت و نه ارزش صرف، از سایر انواع حیوانات متمایزند، همه ادعاهایی راجع به ماهیت انسان است. همین طور است ادعاهای متقابل مثل اینکه انسان‌ها صرفاً وسیله‌ای برای زن‌های خودخواه، یا صرفاً فوران اراده‌های معطوف به قدرت هستند. ادعای چنین شناختی را کردن به معنای، ادعای شناختن چیزی است که اگر چه خود، یک شهود اخلاقی نیست، اما می‌تواند شهودهای اخلاقی را تصحیح کند. لازمه این ایده درباره شناخت اخلاقی، این است که ممکن است کل یک جامعه به این شناخت برسند که اکثر شهودهای برجسته‌شان درباره کار درست، خطا بوده است.

اما اکنون فرض کنید ما می‌پرسیم که، آیا این نوع از شناخت وجود دارد؟ این پرسش چه نوع پرسشی است؟ از دیدگاه سنتی، این یک پرسش فلسفی متعلق به شاخه‌ای از معرفت‌شناسی موسوم به «فرااخلاق»^۴ است. اما از دیدگاه عمل‌گرایانه، که من به آن علاقه دارم، این یک

1. difference principle
 2. summarizing generalizations
 3. the Form of Good
 4. metaethics

پرسش از کارایی^۱ است، پرسشی دربارهٔ اینکه چگونه به بهترین نحو به تاریخ چنگ زنییم - چگونه به بهترین نحو آرمان شهر طراحی شده به وسیله عصرِ روشنگری را به وجود آوریم. اگر به نظر برسد که فعالیت‌های آن‌هایی که تلاش می‌کنند این نوع شناخت را به دست آورند، در واقعیت بخشیدن به این آرمان شهر کاربرد چندانی ندارد، این امر دلیلی است بر اینکه تصور کنیم چنین شناختی وجود ندارد. اگر به نظر برسد که اکثر کار تغییر دادن شهادهای اخلاقی، با دستکاری کردن احساسات مان انجام شده است و نه با افزایش دادن شناخت مان این امر، دلیلی خواهد بود تا تصور کنیم که هیچ شناختی از آن نوع که فیلسوفانی نظیر افلاطون، آکویناس و کانت امید به دست آوردن اش را داشتند، وجود ندارد.

این استدلال عمل‌گرایانه علیه استدلال افلاطون‌گرایانه همان شکلی را دارد که استدلال برای قطع پرداخت پول به کشیشانی^۲ که علی‌الظاهر برای پیروزی در جنگ، فداکاری می‌کنند. استدلالی که می‌گوید به نظر می‌رسد همهٔ کارهای واقعی مربوط به پیروزی در جنگ، صرف‌نظر از سربازان پیاده، توسط ژنرال‌ها و دریاسالاران انجام می‌شود. این استدلال نمی‌گوید که، از آنجایی که به نظر می‌رسد خدا وجود ندارد، احتمالاً نیازی به حمایت کشیشان نیست. در عوض می‌گوید که، از آنجایی که ظاهراً نیازی به حمایت از کشیشان نیست، احتمالاً خدا نیز وجود ندارند. مبنای استدلال ما عمل‌گرایان این است که به نظر می‌رسد ظهور فرهنگ حقوق بشر هیچ چیز را مبدون شناخت اخلاقی افزایش یافته نیست و همه چیز را وام‌دار شنیدن داستان‌های غم‌انگیز و احساساتی است، وام‌دار این نتیجه است که احتمالاً هیچ شناختی از آن نوعی که افلاطون در نظر داشت، وجود ندارد. حالا به این استدلال می‌پردازیم که، از آنجایی که به نظر می‌رسد هیچ کار مفیدی از طریق پافشاری بر [وجود] یک ماهیت ادعائی غیر تاریخی انسان انجام نشده است، احتمالاً چنین ماهیتی وجود ندارد، یا حداقل هیچ چیزی در این ماهیت نیست که با انتخاب‌های اخلاقی ما مرتبط باشد.

به طور خلاصه، تردیدهای من نسبت به اثربخشی متوسل شدن به شناخت اخلاقی، تردیدهایی دربارهٔ کارایی علت و معلولی^۳ است، نه تردیدهایی دربارهٔ وضعیت معرفتی. تردیدهای من ارتباطی با هیچ پرسش نظری مورد بحث تحت عنوان «فرااخلاق» ندارد: پرسش‌هایی دربارهٔ رابطهٔ بین واقعیت‌ها و ارزش‌ها، یا [رابطهٔ] بین عقل و احساسات، یا بین [امور] شناختی و غیر شناختی، یا بین گزاره‌های هنجاری و گزاره‌های راهنمای عمل. هم‌چنین

1. efficiency

2. priests

3. casual efficacy

هیچ ارتباطی با پرسش‌های راجع به واقع‌گرایی^۱ و ضدواقع‌گرایی^۲ ندارد. تفاوت بین واقع‌گرایی اخلاقی و ضدواقع‌گرایی اخلاقی از نظر عمل‌گرایان، تفاوتی است که هیچ تأثیر عملی ندارد. به علاوه، پیش‌فرض این پرسش‌های فرااخلاقی، [وجود] تمایز افلاطونی است بین پژوهشی که هدف آن حل کارآمد یک مسئله است و پژوهشی که متوجه هدفی موسوم به «حقیقت به خاطر خود حقیقت» است. اگر کسی به پیروی از دیوئی تمام پژوهش‌ها (در فیزیک و نیز در اخلاق) را حل عملی مسئله بداند یا به پیروی از پیرس هر باوری را راهنمای عمل تلقی کند، این تمایز [افلاطونی] فرو می‌پاشد.^۳

1. realism
2. antirealism

۳. وضعیت امروز بحث فرااخلاقی به نحو قابل‌تحسینی در مقاله زیر خلاصه شده است:

Stephen Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton, "Toward Fin de Siécle Ethics: Some Trends", *Philosophical Review* 101 (January 1992), 115-89.

این مقاله جامع و سنجیده چند چیز را مسلم می‌گیرد: مشکلی در مورد «به اثبات رساندن عینیت اخلاق» وجود دارد (ص، ۱۲۷)، و نیز پرسش قابل‌توجهی در مورد این که آیا اخلاق، امری «شناختی» است یا «غیرشناختی» وجود دارد، و همچنین ما نیاز داریم تا دریابیم که آیا ما «ظرفیت شناختی» برای کشف ویژگی‌های اخلاقی را داریم یا خیر (ص، ۱۴۸) و همین‌طور این موضوعات می‌تواند به‌طور غیرتاریخی مورد بررسی قرار گیرد. وقتی که این نویسندگان، نوشته‌های افراد تاریخ‌گرا (historicist) مانند السدیر مک‌ایناتیر و برنارد ویلیامز را بررسی می‌کنند، نتیجه می‌گیرند که آن‌ها «به‌رغم خواست خود، فرا نظریه‌پردازانی هستند» که با اشتیاق خود این نویسندگان «به فهم اخلاق، پیش - شرط‌های آن و چشم‌اندازهای آن، سهیم‌اند» (ص، ۱۸۳). آن‌ها تلاش چندان به خرج نمی‌دهند تا این نظر را بپذیرند که ممکن است هیچ موجودیت غیرتاریخی قابل‌فهمی به نام «خلاق» وجود نداشته باشد. پاراگراف پایانی مقاله می‌گوید که اگر فیلسوفان اخلاق مقداری بیشتر درباره انسان‌شناسی، روان‌شناسی یا تاریخ بدانند، ممکن است مفید واقع شود. اما پاراگراف ما قبل پایانی روشن می‌سازد که، با یا بدون چنین کمک‌هایی، «فلسفه فرااخلاق معاصر به جلو حرکت می‌کند، و به دیدگاه‌های پیچیده و فرهیخته دست می‌یابد».

من فکر می‌کنم که مقایسه این مقاله با مقاله خانم آنت بائر با عنوان «برخی اندیشه‌ها درباره روشی که ما فیلسوفان اخلاق اکنون زندگی می‌کنیم» (*Some Thoughts on the Way We Moral Philosophers Live*) (Now (*Monist* 67, no. 4 [1984], 490-7) آموزنده است. در آنجا بائر بیان می‌کند که فیلسوفان اخلاق «حداقل گاه‌گاهی باید مانند سقراط بررسی کنند که چرا سایر افراد جامعه نه تنها باید کارهای مان را تحمل بلکه باید از آن‌ها حمایت کنند». او در ادامه می‌پرسد که «آیا افزایش نسبتاً زیاد فیلسوفان حرفه‌ای و فیلسوفان اخلاق، از نظر اخلاقی، چیز خوبی است یا خیر؟ این امر حتی اگر به ندرت مثل هجوم خرمگس‌ها باشد، اما ممکن است به اندازه آزار و اذیت جغدها باشد». از نظر من آن نوع خود - آگاهی و خود - نایاوری فرافلسفی و تاریخی‌ای که بائر نشان می‌دهد، بسیار مورد نیاز است، اما به‌طور مشهودی در کتاب *Philosophical Review* غائب است (شماره صدم *Philosophical Review* که مقاله [Toward Fin de Siécle Ethics] در آن چاپ شده است). نویسندگان مقالات این شماره متقاعد شده‌اند که فرهیختگی فزاینده یک زیر - رشته فلسفی برای اثبات‌کارایی اجتماعی آن کافی است و به هیچ وجه تحت تأثیر غروولندهای «فلسفه مدرسی رو به انحطاط» قرار نگرفته‌اند.

لکن، حتی پس از اینکه کشیشان بازنشسته شده‌اند، ممکن است یاد و خاطره برخی از آن‌ها (به ویژه خاطره پیشگوئی آن‌ها) هنوز به وسیله جامعه گرامی داشته شود. ما بسیار قدردان فیلسوفانی همچون افلاطون و کانت هستیم، نه به این دلیل که آن‌ها حقایق را کشف کرده‌اند، بلکه به این دلیل که آن‌ها آرمان‌شهرهای جهانی را پیش‌گویی کردند - آرمان‌شهرهایی که این فیلسوفان در بیان بسیاری از جزئیات آن ممکن است به خطا رفته باشند، اما اگر پیشگوئی‌های آن‌ها را نشنیده بودیم ممکن بود هیچ‌گاه برای رسیدن به آن تلاش نکنیم. مادامی که توانایی ما برای شناختن و به ویژه برای بحث کردن درباره این پرسش که «انسان چیست؟» مهم‌ترین چیز درباره ما انسان‌ها به نظر می‌رسید، افرادی همچون افلاطون و کانت پیش‌گویی‌های آرمان‌شهری را با ادعاهائی درباره شناخت چیزی عمیق و مهم همراه کردند - چیزی درباره قوای نفس [یا روح] یا جایگاه استعلایی^۱ آگاهی اخلاقی مشترک. اما این توانایی و آن پرسش‌ها در طول دویست سال گذشته، جایی رسیده‌اند که بسیار کم‌اهمیت‌تر به نظر می‌رسند. رابوسی این تغییر دریای فرهنگی را در این ادعای خود که مبنای حقوق بشر منسوخ شده است، خلاصه می‌کند. در ادامه این مقاله، به این پرسش‌ها خواهیم پرداخت: چرا شناخت، برای تصور ما از خود، نسبت به آنچه که دویست سال پیش بود، بسیار کم‌اهمیت‌تر شده است؟ چرا تلاش برای بنای فرهنگ بر ماهیت، و تعهد اخلاقی بر شناخت امور جهان‌شمول فرا-فرهنگی، از آنچه که در عصر روشنگری به نظر می‌رسید برای ما بسیار کم‌اهمیت‌تر شده است؟ چرا این قدر ظنین و تأثیر ناچیزی در پرسیدن از اینکه آیا انسان‌ها در واقع، حقوق لیست شده در اعلامیه هلسینکی را دارند؟ وجود دارد؟ به طور خلاصه، چرا فلسفه اخلاق به بخش کم‌رنگی از فرهنگ ما تبدیل شده است؟

یک پاسخ ساده این است که بین عصر کانت و عصر ما، داروین، با استدلال، اکثر اندیشمندان را از این دیدگاه منصرف کرد که انسان‌ها دارای یک عنصر اضافی ویژه هستند. او بسیاری از ما را متقاعد کرد که ما حیوانات فوق‌العاده با استعدادی هستیم، حیواناتی به اندازه کافی باهوش که تکامل آینده‌مان را به عهده بگیریم. من فکر می‌کنم این پاسخ در حد خودش، درست است، اما این پاسخ به پرسش دیگری منجر می‌شود: چرا داروین نسبتاً، به این راحتی موفق شد؟ چرا او سبب جوش و خروش فلسفی خلأفانه، آن گونه که گالیله و نیوتون شدند، نشد؟

1. transcendental status

احیای تصویر اتمی دموکراتی – لوکریتی از طبیعت به وسیله علم جدید^۱ سده هفدهم، کانت را با ترس و تهدید وادار به در ابداع فلسفه استعلایی ابداع نوع کاملاً تازه‌ای از شناخت کرد که توانست تصویر جهان اتمی را به وضعیت «نمود»^۲ تنزل دهد. نمونه کانت، این ایده را ترویج کرد که فیلسوف به عنوان یک متخصص در باب ماهیت و حد و مرزهای شناخت می‌تواند به عنوان داور عالی فرهنگی به کار آید.^۳ لکن وقتی زمان داروین فرا رسید جالب توجه به نظر آمدن این ایده از قبل شروع شده بود. تاریخ‌گرایی^۴ مسلط بر جهان فکری سده نوزدهم، روحیه ضد ماهیت‌گرایی^۵ را پدید آورده بود. بنابراین وقتی داروین ظهور کرد، او در مکان تکاملی^۶ که هرِدِر و هگل شروع به آبادسازی آن کرده بودند، جا گرفت. اندیشمندانی که در این مکان سکنی گزیدند، به جای ابدیت، به آینده نظر داشتند. آن‌ها ایده‌های جدید درباره نحوه ایجاد تغییر را به معیارهای ثابت برای تعیین مطلوبیت تغییر ترجیح می‌دادند. آن‌ها افرادی هستند که فکر می‌کنند افلاطون و نیچه هر دو منسوخ شده‌اند.

بهترین تبیین برای پیروزی نسبتاً آسان داروین و [نیز] تمایل فزاینده ما برای جایگزینی امید به جای شناخت، این است که سده‌های نوزدهم و بیستم شاهد افزایش فوق‌العاده در ثروت، سواد و فراغت در میان کشورهای اروپایی و آمریکایی بوده است. این افزایش، شتاب بی‌سابقه‌ای را در میزان پیشرفت اخلاقی ممکن ساخته است. رویدادهایی همچون انقلاب فرانسه و پایان تجارت برده آن سوی اقیانوس اطلس [= اروپا]، اندیشمندان سده نوزدهم در دموکراسی‌های ثروتمند را برانگیخت تا بگویند: به اندازه کافی می‌دانیم که در عصری زندگی

1. new science

2. appearance

۳. کتاب *Vocation of Men* (رسالت انسان) فیخته یادآور مفیدی است درباره نیازی که حدود سال ۱۸۰۰ نسبت به رشته‌ای شناختی به نام فلسفه احساس می‌شد تا [بتواند] امید آرمان شهری را از بند علوم طبیعی رها سازد. سخت است تصور کنیم که کتابی همسنگ در واکنش به داروین نوشته شده باشد. کسانی که نتوانستند آنچه که داروین می‌گوید را تحمل کنند، معمولاً به عقب، به پیش از عصر روشنگری یعنی به ایمان مذهبی سنتی بازگشتند. تعارض نادقیق و غیرفلسفی بین علم و ایمان در اروپای سده نوزدهم بیانگر این است که اکثر اندیشمندان، دیگر نمی‌توانستند باور کنند که فلسفه می‌تواند گونه‌ای از آبر – شناخت تولید کند، شناختی که می‌تواند بر نتایج پژوهش‌های فیزیکی و زیست‌شناختی پیروز شود.

4. historicism

5. antiessentialist

6. evolutionary niche

می‌کنیم که [ما] انسان‌ها می‌توانیم چیزهای خیلی بهتری برای خودمان بسازیم.^۱ ما نیاز نداریم تا در پس این واقعیت تاریخی برای رسیدن به واقعیت‌های غیر تاریخی دربارهٔ اینکه ما واقعاً چیستیم، کندوکاو کنیم.

در دو سده پس از انقلاب فرانسه، ما آموخته‌ایم که انسان‌ها به مراتب انعطاف‌پذیرتر از آن چیزی هستند که افلاطون و کانت تصور می‌کردند. هر قدر بیشتر تحت تأثیر این انعطاف‌پذیری قرار می‌گیریم کمتر به پرسش از ماهیت غیر تاریخی مان علاقه‌مند می‌شویم. هرچه بیشتر با فرصتی برای بازآفرینی خود مان مواجه می‌شویم، بیشتر داروین را درک می‌کنیم البته نه به عنوان ارائه‌دهندهٔ یک نظریهٔ دیگر در باب اینکه ما واقعاً چیستیم، بلکه به عنوان فراهم‌کنندهٔ دلایلی برای اینکه چرا ما لازم نیست بپرسیم واقعاً چیستیم. امروزه گفتن اینکه ما حیوانات باهوشی هستیم، به معنای گفتن سخنی فلسفی و بدبینانه نیست، بلکه سخنی سیاسی و امیدوارانه است یعنی: اگر ما بتوانیم با یکدیگر کار کنیم خواهیم توانست خود را به هر آنچه هوش و شجاعت ما اقتضای تصور آن را دارد، تبدیل کنیم. این امر، پرسش کانت را که «انسان چیست؟» به کناری می‌نهد و این پرسش را جایگزین می‌کند که «ما چه نوع جهانی را می‌توانیم برای فرزندانمان آماده کنیم؟»

پرسش «انسان چیست؟» به این معنا که «ماهیت غیر تاریخی و عمیق انسان‌ها چیست؟» محبوبیت خود را مدیون پاسخ رایج به این پرسش است که، ما تنها حیوان عاقل^۲ هستیم، تنها حیوانی که می‌تواند بداند، و نه اینکه فقط احساس کند. محبوبیت ته مانده چنین پاسخی، به دلیل محبوبیت ته مانده ادعای شگفت‌آور کانت است مبنی بر اینکه احساسات‌گرایی هیچ ارتباطی با اخلاق ندارد، و نیز چیزی وجود دارد که به شکلی متمایز و فرافرهنگی امری انسانی است که «حس تعهد اخلاقی» نامیده می‌شود و هیچ ارتباطی با عشق، دوستی، اعتماد یا

۱. برخی از اندیشمندان معاصر به ویژه در فرانسه و آلمان، این را امری آشکار می‌دانند که هولوکاست روشن ساخت که امیدها برای آزادی بشر که در سدهٔ نوزدهم برخاسته بود، متروک شده‌اند - و اینکه در پایان سدهٔ بیستم ما پست‌مدرن‌ها می‌دانیم که پروژه روشنگری محکوم به فنا است. اما حتی همین اندیشمندان در لحظاتی که کمتر وعظ و اندرز می‌دهند، حداکثر تلاش خود را برای پیش بردن این پروژه به خرج می‌دهند. البته باید همچنین کنند، چرا که هنوز کسی پروژه بهتری را ارائه نداده است. گفتن این حرف که پاسخ ما به هولوکاست نباید این ادعا باشد که ما فهم جدیدی از ماهیت بشر یا فهم جدیدی از تاریخ بشر را به دست آورده‌ایم، بلکه به اراده‌ای برای به پا خاستن و دوباره تلاش کردن، دست یافته‌ایم.

همبستگی اجتماعی ندارد. تا زمانی که ما به /این مسئله باور داریم، افرادی همچون رابوسی، کار سختی در متقاعد کردن ما نسبت به این که میناگرایی حقوق بشر پروژه‌ای منسوخ است، دارند. آنچه برای چیره شدن بر این ایده که مفهومی منحصر به فرد از تعهد اخلاقی است کمک می‌کند، این است که در برابر پرسش «چه چیز ما را از سایر حیوانات متفاوت می‌سازد؟»، از این پاسخ که «ما می‌توانیم بدانیم و آن‌ها تنها می‌توانند احساس کنند» دست بشوییم. ما باید پاسخ «ما می‌توانیم در اندازه بسیار وسیع‌تری از آنچه که آن‌ها می‌توانند، نسبت به یکدیگر احساس همدردی کنیم» را جایگزین نماییم. این جایگزینی به ما اجازه خواهد داد تا این نظر مسیح را که عشق بیشتر از شناخت اهمیت دارد، از بند این نظر نوافلاطونی رها کنیم که شناخت حقیقت ما را آزاد خواهد ساخت. تا زمانی که ما تصور می‌کنیم یک قدرت غیر تاریخی وجود دارد که باعث نیکوکاری می‌گردد (قدرتی به نام حقیقت یا عقلانیت)، قادر نخواهیم بود تا میناگرایی را پشت سر بگذاریم.

بهترین و احتمالاً تنها استدلال برای پشت سر گذاشتن میناگرایی، استدلالی است که پیش از این پیشنهاد کرده‌ام: اگر چنین کنیم، مؤثرتر خواهد بود، چرا که این کار به ما اجازه خواهد داد توان‌مان را بر اداره و کنترل احساسات، بر تربیت احساساتی و عاطفی متمرکز کنیم. این گونه آموزش به قدر کافی انواع مختلف مردم را با یکدیگر آشنا می‌سازد به طوری که کمتر وسوسه می‌شوند تا سایر مردمی را که با خودشان متفاوتند، شبه‌انسان تصور کنند. هدف این اداره و کنترل احساسات، گسترش دادن توجه به عبارات «مردم هم‌نوع ما» و «مردمی مانند ما» است. همه آنچه که من در تکمیل این استدلال مبتنی بر کارایی افزایش یافته می‌توانم انجام دهم، ارائه دیدگاهی درباره این است که چگونه افلاطون موفق شد ما را قانع کند که شناخت حقایق جهانشمول همان قدر که او تصور می‌کرد، اهمیت دارد. افلاطون فکر می‌کرد وظیفه فیلسوفان پاسخ به پرسش‌هایی از این دست است که «چرا من باید اخلاقی باشم؟ چرا اخلاقی بودن عقلانی است؟ چرا به نفع من است که اخلاقی باشم؟ چرا به نفع خود انسان‌ها است که اخلاقی باشند؟». او این گونه می‌اندیشید، چرا که تصور می‌کرد که بهترین روش بحث کردن با افرادی چون تراسیماخوس و کالیکلس^۱ این است که به آن‌ها ثابت کند که نفعی دارند که از آن بی‌خبراند، نفعی در عقلانی بودن و کسب خودشناسی. بدین وسیله افلاطون تمایز بین خود راستین و خود دروغین بر ما تحمیل کرد. اما در زمان کانت، این تمایز به تمایز بین تعهد اخلاقی

مطلق انعطاف‌پذیر و نفع شخصی^۱ انعطاف‌پذیر و به نحو تجربی قابل تعیین، تبدیل شد. فلسفه اخلاق معاصر هنوز مملو از این تقابل بین نفع شخصی و اخلاق است، تقابلی که فهم این مسئله را دشوار می‌سازد که افتخار من به اینکه بخشی از فرهنگ حقوق بشر هستم، در مقایسه با اشتیاق من برای موفقیت مالی جنسی،^۲ دیگر یک امر بیرون از خودم نیست.

بهتر می‌بود که افلاطون، همچون ارسطو، به این نتیجه می‌رسید که سر و کله زدن با افرادی همچون تراسیماخوس و کالیکیس فایده‌چندانی ندارد و مسئله اصلی، چگونگی اجتناب از داشتن بچه‌هایی است که مثل تراسیماخوس و کالیکیس خواهند بود. افلاطون با پافشاری بر اینکه می‌تواند از طریق تمسک به قدرتی بالاتر از احساسات، یعنی قدرت عقل، افرادی را که بدون کسب احساسات اخلاقی مناسب به بلوغ رسیده‌اند، دوباره تربیت کند، خشت اول فلسفه اخلاق را کج بنا نهاده است. او فیلسوفان اخلاق را سوق داده است تا بر شکل نسبتاً نادری از فرد جامعه‌ستیز تمرکز کنند، فردی که هیچ نگرانی‌ای نسبت به هیچ انسانی ندارد مگر خودش. فلسفه اخلاق به نحو نظام‌مندی مورد بسیار رایج‌تر را نادیده گرفته است: فردی که رفتارش با طبقه نسبتاً محدودی از دوپاهای بی‌پر از نظر اخلاقی بدون اشکال است، اما نسبت به رنج‌آنهايي که بیرون از این طبقه هستند، یعنی رنج کسانی که آنها را انسان‌نما می‌داند بی‌تفاوت است.^۳

افلاطون امور را به نحوی بنیان نهاد که فیلسوفان اخلاق فکر می‌کنند که اگر خودپرستان^۴ عاقل را قانع نکنند که نباید خودپرست باشند - قانع کردن از راه صحبت کردن با آنها درباره خود واقعی، اما متأسفانه، فراموش شده‌شان - شکست خورده‌اند. اما خودپرست عاقل، مشکل ما نیست. مشکل، صرب‌های دلاور و شرافتمندی هستند که مسلمانان را سگ‌های ختنه شده می‌دانند. مشکل، سرباز شجاع و رفیق خوبی است که دوستان خود را دوست دارد و مورد مهر آنها است، اما زنان را فاحشه‌ها و ماده سگانی خطرناک و بدنهاد می‌داند.

1. self-interest

2. sexual

۳. نیچه حق داشت به ما یادآوری کند که «اینان [این نیکان]، که در میان خود، بسیار سفت و سخت در بند رسم‌ها و پاس داشتن و آیین نگاه داشتن و سپاس داشتن و نیز در بند مراقبت و غیرت نسبت به یکدیگرند، و [در رفتار با یکدیگر] خود را چنین سرشار از توجه و نازک‌رفتاری و وفاداری و غرور و دوستی نشان می‌دهند، چون پای از جای خویش بیرون نهند، [یعنی پای بدان جای گذارند که مرز - و - بوم بیگانه است] جانوران شکاری زنجیرگسیخته را مانند».

(*The Genealogy of Morals*, trans. Francis Golffing [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956], 174).

[ترجمه فارسی برگرفته از داریوش آشوری است.]

4. egotist

افلاطون فکر می‌کرد روشی که می‌تواند مردم را با یکدیگر بهتر کند، خاطر نشان کردن آن چیزی است که همه به طور مشترک دارند یعنی عقلانیت. اما فایده چندانى ندارد که به افرادی که بالا توصیف کردم، خاطر نشان کنم که بسیاری از مسلمانان و زنان در ریاضیات، مهندسی و حقوق توانا هستند. نازی‌های جوان متعصب و رنجیده خاطر، کاملاً آگاه بودند که بسیاری از یهودیان، باهوش و تحصیل کرده‌اند؛ اما این امر تنها به لذت آن‌ها هنگام اذیت کردن یهودیان می‌افزود. همچنین فایده چندانى ندارد که چنین افرادی را به درک کردن کانت و موافقت با اینکه کسی نباید با فاعلِ عاقل صرفاً به عنوان وسیله رفتار کند، وادار نماییم، چرا که همه چیز به این مسئله موقوف است که چه کسی هم نوع ما یعنی یک فاعلِ عاقل در تنها معنای مرتبط، محسوب می‌شود - در آن معنایی که عاملیتِ عقلانی مترادف با عضویت در جامعه اخلاقی مان است.

تا این اواخر، هنوز از نظر اکثر مردم سفید پوست، اکثر سیاه‌پوستان چین [هم نوع آنان] به حساب نمی‌آمدند. تا سده هفدهم یا هجدهم حدود، از نظر اکثر مسیحیان، اکثر کافران چین به حساب نمی‌آمدند. از نظر نازی‌ها نیز یهودیان چین به حساب نمی‌آمدند. از نظر اکثر مردان در کشورهای که میانگین درآمد سالانه‌شان کمتر از دو هزار پوند است، اکثر زنان هنوز چین محسوب نمی‌شوند. هر گاه که رقابت‌های قبیله‌ای و ملی اهمیت یابند، اعضای قبیله‌ها و ملت‌های رقیب، چین محسوب نمی‌شوند. شرح کانت از احترام ناشی از فاعلِ عاقل بودن، به شما می‌گوید که باید احترامی را که نسبت به مردمی مانند خودتان احساس می‌کنید، نسبت به تمام دوپاهای بی‌پر تعمیم دهید. این امر، دیدگاهی عالی و فرمولی مناسب برای عرفی ساختن اصل برادری انسان‌ها در دین مسیحیت است. اما این دیدگاه هرگز با استدلالی مبتنی بر مقدمات بی‌طرفانه پشتیبانی نشده است و هرگز نخواهد شد. خارج از حلقه فرهنگ اروپایی پسا روشنگری یعنی حلقه مردم نسبتاً در امان و مصونیت که به مدت دو بیست سال احساسات یکدیگر را اداره و کنترل کرده‌اند، اکثر مردم به سادگی قادر به فهم این مسئله نیستند که چرا عضویت در یک گونه زیست‌شناختی، باید برای عضویت در یک جامعه اخلاقی کافی باشد. این امر به این دلیل نیست که آن‌ها به اندازه کافی عاقل نیستند، بلکه نوعاً به این دلیل است که آن‌ها در جهانی زندگی می‌کنند که در آن بسیار پرخطر - در واقع اغلب به نحو دیوانه‌واری خطرناک - خواهد بود که به حس و فهم یک فرد از جامعه اخلاقی اجازه داده شود که به ورای خانواده، طایفه و قبیله خود گسترش یابد.

به منظور مسلط کردن یک فرهنگ حقوق بشری بر این [فرهنگ] که سفیدها نسبت به سیاه‌ها، مردان نسبت به زنان، صرب‌ها نسبت به مسلمان‌ها، و افراد معمولی^۱ نسبت به همجنس‌گرایان^۲ برترند و به منظور کمک کردن به ارتباط یافتن گونه‌ها با آنچه که رابوسی «جامعهٔ سیاره‌ای»^۳ می‌نامد، هیچ فایده‌ای ندارد با کانت هم سخن شویم که، توجه کنید که آنچه شما به طور مشترک دارید، یعنی انسانیت‌تان، مهم‌تر از این تفاوت‌های پیش پا افتاده است، چرا که کسانی که ما برای اقناعشان تلاش می‌کنیم در پاسخ خواهند گفت که اصلاً به چیزی از این نوع توجه نمی‌کنند. چنین افرادی را این دیدگاه، به لحاظ اخلاقی می‌رنجاند که آن‌ها باید با کسی که خویشاوند نیست به گونه‌ای رفتار کنند که گوئی برادر است، یا با کاکا سیاه که گوئی سفید است، یا با یک همجنس‌باز که گوئی یک فرد معمولی است، یا با یک کافر که گوئی یک مؤمن است. آن‌ها را این دیدگاه می‌رنجاند که باید با کسانی که فکر می‌کنند انسان نیستند، به گونه‌ای رفتار کنند که گوئی انسانند. هنگامی که فایده‌گرایان به آن‌ها می‌گویند که تمام لذت‌ها و رنج‌های احساس شده از سوی اعضای گونهٔ زیست‌شناختی ما، به طور برابر به ژرفاندیشی اخلاقی مربوطند، یا زمانی که پیروان کانت به آن‌ها می‌گویند که توانایی درگیر شدن در چنین ژرفاندیشی برای عضویت در جامعهٔ اخلاقی کافی است، آن‌ها باور نمی‌کنند. آن‌ها پاسخ می‌دهند که چنین فیلسوفانی نسبت به تمایزهای اخلاقی به وضوح روشن، یعنی تمایزهایی که هر فرد محترمی قائل است، بی‌توجه به نظر می‌رسند.

این پاسخ تنها یک ابزارِ خطابه‌ای نیست، همچنین به هیچ وجه نامعقول، نیست؛ بلکه پاسخی از ته دل است. هویت این افراد، افرادی که ما می‌بایست دوست بداریم تا آن‌ها را برای پیوستن به فرهنگ حقوق بشری اروپامحور^۴ متقاعد کنیم، به فهمشان از اینکه چه کسی نیستند، عمیقاً وابسته است. اکثر افراد - به ویژه کسانی که به طور نسبی تحت تأثیر روشنگری اروپایی قرار نگرفته‌اند - در درجهٔ نخست، خودشان را فقط انسان نمی‌دانند بلکه نوع خوب خاصی از انسان می‌دانند - نوعی که در ضدیت آشکار با یک نوع فوق‌العاده بد تعریف شده است. آنچه برای فهمشان از اینکه چه کسی هستند بسیار مهم است این است که آن‌ها کافر نیستند، همجنس‌باز نیستند، مؤنث نیستند، نجس^۵ نیستند. درست تا جایی که آن‌ها به فقر و استضعاف کشانده شوند و

1. straights
 2. gays
 3. planetary community
 4. Eurocentric
 5. Untouchable

زندگی‌شان دائماً در خطر باشد، تقریباً چیزی نخواهند داشت جز افتخار به نبودن آنچه که نیستند تا عزت نفس خود را حفظ کنند. از آن زمانی که واژه «انسان» مترادف با «عضو قبیله‌مان» بود، ما همیشه انسان‌ها را برحسب اعضای *عالی* این گونه تصور کرده‌ایم. ما، یعنی انسان‌های *واقعی*، خودمان را، با نمونه‌های اولیه یا منحرف شده یا ناقص انسانیت مقایسه کرده‌ایم.

ما متفکران اروپامحور مایلیم اظهار کنیم که ما انسان‌های عالی، با استفاده از آن توانایی انسان عالی، یعنی عقل،^۱ بر این کوتاه‌بینی^۲ چیره شده‌ایم. بنابراین می‌گوئیم که عدم موافقت با ما به خاطر «پیش‌داوری» است. استفاده ما از این واژه‌ها به این روش، ممکن است باعث شود که ما در موافقت با کولین مک‌گین سری تکان دهیم، که در مقدمه کتاب *اخیرش*^۳ به ما می‌گوید که یاد گرفتن تشخیص درست از غلط به سختی یاد گرفتن زبان فرانسه نیست. مک‌گین توضیح می‌دهد که تنها موانع موافقت با دیدگاه‌های اخلاقی‌اش، پیش‌داوری و خرافه‌پرستی است.

شخص می‌تواند منظور مک‌گین را بفهمد: مانند بسیاری از ما، اگر شما به دانشجویانی درس می‌دهید که در سایه هولوکاست پرورش یافته‌اند و با این باور که پیش‌داوری علیه گروه‌های نژادی یا مذهبی چیز وحشتناکی است، بار آمده‌اند، چندان دشوار نیست تا آن‌ها را به سمت دیدگاه‌های لیبرالی رایج درباره سقط جنین، حقوق همجنس‌گرایان و مانند آن هدایت کنید. شما حتی ممکن است آن‌ها را از خوردن [گوشت] حیوانات منصرف کنید. تمام آنچه که شما باید انجام دهید این است که آن‌ها را متقاعد کنید که همه استدلال‌های طرف مقابل، به ملاحظات «از نظر اخلاقی بی‌ربط» متوسل می‌شوند. [در واقع] شما این کار را با اداره و کنترل احساسات آن‌ها به گونه‌ای که آن‌ها خود را به جای افراد خوار شده و مورد ستم تصور کنند، انجام می‌دهید. اکنون چنین دانشجویانی به قدری خوبند که مشتاقند تا هویتشان را با واژه‌هایی غیر محرومیت‌ساز^۴ تعریف کنند. تنها کسانی که این دانشجویان با خوب بودن با آن‌ها مشکل دارند، کسانی‌اند که دانشجویان آن‌ها را بی‌عقل^۵ می‌دانند یعنی بنیادگرایان مذهبی، متجاوزان جنسی سخره‌گر، یا نژادپرستان^۶ فخر فروش.

1. Reason

2. primitive parochialism

3. Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing* (London: Duckworth, 1992), 16.

4. nonexclusionary

5. irrational

6. skinhead: جنبشی نژادپرستانه که در نیمه دوم سده بیستم در کشورهای غربی شکل گرفت [مترجم].

پرورش نسل‌هایی از دانش‌جویان خوب، روادار، مرفه، درامان و احترام‌گزار نسبت به دیگران، در تمام بخش‌های جهان، تنها چیزی است - در واقع همه آن چیزی است - که برای به دست آوردن یک آرمان‌شهر روشنگری مورد نیاز است. هر قدر بچه‌های بیشتری مانند این‌ها را بتوانیم پرورش دهیم، به همان اندازه فرهنگ حقوق بشرمان قوی‌تر و جهانی‌تر خواهد شد. اما ایده خوبی نیست که این دانشجویان را تشویق کنیم که برچسب «بی‌عقل» را به افراد نارواداری بزنند که در رواداربودن با آن‌ها مشکل دارند، چرا که آن انگ افلاطونی - کانتی می‌گوید که فقط با کمی تلاش بیشتر، بخش خوب و عقلانی روح این افراد می‌توانست بر بخش بد و غیر عقلانی آن‌ها پیروز شود. این انگ می‌گوید که ما افراد خوب چیزی را می‌دانیم که این افراد بد نمی‌دانند و این احتمالاً تقصیر بی‌عقلی خودشان است که آن را نمی‌دانند. با این همه، تمام آنچه که آن‌ها باید انجام دهند این است که کمی بیشتر فکر کنند، کمی بیشتر خود - آگاه و کمی بیشتر عاقل باشند.

اما باورهای افراد بد در مقایسه با این باور که نژاد، مذهب، جنسیت و ترجیح جنسی به اخلاق ربطی ندارند - و نیز همه این‌ها با عضویت در گونه زیست‌شناختی ساخته می‌شوند کمتر یا بیشتر «غیر عقلانی» نیستند. اصطلاح «رفتار غیر عقلانی»، همان گونه که به وسیله فیلسوفان اخلاق همچون مک‌گین به کار رفته است، چیزی بیشتر از «رفتاری نیست که ما چنان به شدت با آن مخالفیم که وقتی از ما می‌پرسند چرا با آن مخالفیم، دیگر پاسخی برای آن نداریم»^۱. بنابراین بهتر است تا به دانشجویان مان بیاموزیم که این افراد بد در مقایسه با ما که به دیگری [= دیگر بودن] احترام می‌گذاریم، کمتر عاقل و تیزهوش نیستند، و بیشتر دچار پیش‌داوری نیستند. بلکه مسئله افراد بد این است که آن‌ها به اندازه ما در شرایط تربیت خود خوش‌شانس نبوده‌اند. ما به جای آنکه همه افرادی را که آن بیرون در تلاشند تا سلمان رشدی را بیابند و بکشند، غیرعاقل بدانیم، باید آن‌ها را محروم تلقی کنیم.

مبناگرایان این افراد را محروم از حقیقت و محروم از شناخت اخلاقی می‌دانند. اما بهتر - عینی‌تر، خاص‌تر و بر راه‌حل‌های ممکن دلالت‌کننده‌تر - است که آن‌ها را محروم از دو چیز عینی‌تر تصور کنیم: امنیت و همدردی. منظور من از «امنیت»، آن

1. our spade is turned: این اصطلاح برگرفته از یکی از جملات مشهور ویتگنشتاین است [مترجم]

If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned.

شرایط زندگی است که به قدر کافی بدون خطر است که تفاوت فرد با دیگران را برای عزت نفس او، حس ارزش داشتن او، غیر ضروری می‌سازد. مردم آمریکای و اروپا - افرادی که فرهنگ حقوق بشر را در سر می‌پروراندند - بسیار بیشتر از هر کس دیگری از این شرایط برخوردار بوده‌اند. منظور من از «همدردی» آن نوع واکنشی است که آتی‌ها پس از دیدن نمایش نامه *ایرانیان* نوشته اسکیلز بیش از پیش داشتند، آن نوع واکنشی که سفیدپوستان آمریکائی پس از خواندن *کلبه عمو تام* بیش از پیش داشتند، و آن نوع واکنشی که ما پس از دیدن برنامه‌های تلویزیون درباره نسل‌کشی در بوسنی، بیش از پیش داریم. امنیت و همدردی همراه یکدیگرند، به همان دلایلی که صلح و بهره‌وری اقتصادی همراه یکدیگرند. هر چه امور دشوارتر باشند، ترس شما از آن‌ها باید بیشتر شود، هر چه وضعیت شما خطرناک‌تر باشد، کمتر وقت می‌کنید یا کمتر تلاش می‌کنید تا درباره نظرات مردمی که مستقیماً با آن‌ها احساس همدلی نمی‌کنید، بیندیشید. آموزش عاطفی و احساساتی تنها بر روی افرادی کارگر است که از آرامش درازمدت کافی برای گوش کردن برخوردار باشند.

اگر من و رابوسی در این اندیشه که مبنای حقوق بشر منسوخ شده است، بر حق باشیم، آنگاه هیوم راهنمای بهتری نسبت به کانت است درباره اینکه چگونه ما اندیشمندان می‌توانیم تحقق آرمان شهر روشنگری را که هر دوی آن‌ها مشتاق آن بودند، سرعت بخشیم. در میان فیلسوفان معاصر، از نظر من [خانم] آنت بائر بهترین راهنما است. بائر، هیوم را به عنوان «فیلسوف اخلاق زنان» توصیف می‌کند، چرا که هیوم معتقد بود که «همدردی تعدیل‌شده (گاهی اوقات تعدیل‌شده قاعده‌مند)^۱، و نه عقل تمییزدهنده قانون^۲، قابلیت اخلاقی بنیادی است»^۳. بائر از ما می‌خواهد که این ایده افلاطونی را که ما یک خود حقیقی داریم و این ایده کانتی را که این حکم عقل است که اخلاقی باشیم، کنار بگذاریم. در کمک به این پروژه، او پیشنهاد می‌کند که ما به جای «تعهد»، «اعتماد» را به عنوان مفهوم بنیادی اخلاقی در نظر بگیریم. این جایگزینی بدین معنی است که گسترش فرهنگ حقوق بشر را به معنای بیشتر آگاه شدن ما نسبت به قانون اخلاقی ندانیم، بلکه آن را همان گونه که بائر می‌گوید «پیشرفت

1. Rule –corrected

2. Law –discerning

3. Annette Baier, "Hume, the Women's Moral Theorist?" in *Women and Moral Theory*, ed. Eva Kitay and Diana Meyers (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987), 40.

احساسات^۱ تلقی کنیم. این پیشرفت، عبارت است از توانایی فزاینده برای اینکه شباهت‌های میان خودمان و افراد بسیار متفاوت با ما را پررنگ‌تر از تفاوت‌ها ببینیم. این است نتیجه آن چیزی که من «آموزش مبتنی بر احساسات» نامیده‌ام. این شباهت‌ها به معنای سهیم بودن در یک خود حقیقی عمیق که نمونه‌ای از انسانیت حقیقی است، نیست؛ بلکه به معنای شباهت‌های کوچک و سطحی هم‌چون تکریم والدین و کودکان‌مان هستند - شباهت‌هایی که به هر نحو جالب توجهی، ما را از بسیاری از حیوانات متمایز نمی‌کنند.

اما اگر بخواهیم نظرات بائر را بپذیریم، باید بر این فهم‌مان چیره شویم که احساسات نیروی بیش از حد، ضعیفی است و چیزی قوی‌تر لازم است. این ایده که عقل از احساسات «قوی‌تر» است و اینکه تنها اصرار بر بی‌قید - و - شرط بودن تعهد اخلاقی، قدرت تغییر انسان‌ها در جهت بهبودی را دارد، بسیار سماجت‌آمیز است. من فکر می‌کنم این سماجت به طور عمده نتیجه یک فهم نیمه‌آگاهانه است مبنی بر اینکه اگر ما امیدهای‌مان برای پیشرفت اخلاقی را به احساسات واگذار کنیم، در عمل آن‌ها را به تفضّل و بنده‌نوازی^۲ واگذار کرده‌ایم، چرا که ما باید بر کسانی که قدرت تغییر چیزها را دارند تکیه کنیم - افرادی مثل بردگی‌ستیزان^۳ ثروتمند نیوانگلند^۴ یا افراد رقیق‌القلب ثروتمندی مثل رابرت اوون^۵ و فریدریش انگلس^۶ - نه بر چیزهای برآنان سلطه دارد. ما ناچاریم این واقعیت را بپذیریم که سرنوشت زنان بوسنیایی وابسته به این است که آیا خبرنگاران تلویزیون می‌توانند آنچه را که [خانم] هریت بیچر استو^۷ برای بردگان سیاه انجام داد، برای زنان بوسنیایی انجام دهند، آیا این خبرنگاران می‌توانند باعث شوند که ما، بینندگان در

۱. عنوان کتاب بائر درباره هیوم چنین است:

A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

دیدگاه بائر درباره عدم کفایت اکثر تلاش‌های فیلسوفان اخلاق معاصر برای عدول از کانت، به طور روشنی وقتی رخ می‌دهد که او آلن گیبارد را (در کتاب‌اش *Wise Choices, Apt Feelings*) تمرکزکننده «بر احساساتی که یک مذهب پدرسالارانه برای ما به ارث گذاشته است» توصیف می‌کند و می‌گوید که «هیوم درباره گیبارد این گونه قضاوت خواهد کرد که او، به عنوان یک فیلسوف اخلاق، اساساً یک فرد الهی است که خود را به شکل یک اکسپرسیویست درآورده است» (ص ۳۱۲).

2. condescension
3. abolitionists
4. New England
5. Robert Owen
6. Friedrich Engels
7. Harriet Beecher Stowe

کشورهای امن، احساس کنیم که این زن‌ها بیش از آنچه قبلاً درک می‌کردیم به ما، به انسان‌های واقعی شبیه‌اند.

تکیه کردن بر آراء احساسات به جای تکیه کردن بر فرمان‌های عقل، به این معنا است که فکر کنیم افرادِ قدرتمند، به تدریج، ستم بر دیگران یا حمایت از ستم بر دیگران را از سرِ خوبی صرف، و نه از سرِ تبعیت از قانون اخلاقی، متوقف می‌سازند. اما نفرت‌انگیز است که فکر کنیم تنها امید ما برای یک جامعه خوب، نرم کردن قلب‌های از خود راضی طبقه مرفه است. ما می‌خواهیم پیشرفت اخلاقی از پایین به بالا فوران کند، نه آنکه صبورانه منتظر تفضل و بنده‌نوازی از بالا باشیم. از نظر من محبوبیت باقی‌مانده ایده کانتی «تعهد اخلاقی بی‌قید - و - شرط» - تعهدی که نیروهای جبری عمیق غیر تاریخی تحمیل می‌کنند - تقریباً به طور کامل نتیجه بیزاری ما از این ایده است که افراد بالانشین، آینده را در دستانشان دارند و اینکه هر چیزی به آن‌ها وابسته است و نیز چیزی قوی‌تر وجود ندارد که ما بتوانیم در برابر آن‌ها به آن چنگ اندازیم.

مانند هر کس دیگری، من هم روش پایین به بالا^۱ را در دستیابی به آرمان شهر یعنی واژگونی سریع بخت و اقبال که آخرین‌ها را به اولین‌ها تبدیل خواهد کرد، ترجیح می‌دهم. اما فکر نمی‌کنم که چگونگی به وجود آمدن آرمان‌شهر در واقع این چنین باشد، و نیز فکر نمی‌کنم که ترجیح ما برای این روش، هیچ کمکی به این ایده کند که پروژه روشنگری در اعماق روح هر انسانی قرار دارد. بر این اساس چرا این ترجیح باعث شود که ما در برابر این اندیشه مقاومت کنیم که احساسات‌گرایی ممکن است بهترین سلاحی باشد که ما داریم؟ فکر می‌کنم که نیچه پاسخ درستی به این سؤال داده است: ما به خاطر تنفر مقاومت می‌کنیم. ما از این ایده که باید منتظر اقویا بمانیم تا چشم‌های خوک مانند کوچکشان را به سمت رنج کشیدن ضعفاء بچرخانند و به طور آهسته قلب‌های کوچک و خشکیده‌شان را باز کنند، متنفریم. ما از روی ناچاری امیدواریم که چیزی قوی‌تر و قدرتمندتر وجود داشته باشد که اقویا را اگر چنین نکنند، بیازاد. [آن چیز] اگر نگوئیم یک خدای انتقام‌جوست پس یک پرولتاریای تحریک شده انتقام‌جوست، یا حداقل یک اَبَرْمَن^۲ انتقام‌جوست، یا حداقل حداقل اَبَتهت زیر پا گذاشته شده محکمه کانتی عقل عملی محض است. مطابق نظر نیچه، امید از

1. a bottom-up way

2. superego

روی ناچاری به متحد جبری و قدرتمند، عبارت است از همان هستهٔ مشترک افلاطون‌گرایی، هسته مشترک پافشاری مذهبی بر قدرت مطلق الهی و هسته مشترک فلسفهٔ اخلاق کانتی.^۱

فکر می‌کنم نیچه وقتی که این تشخیص را ارائه می‌کرد، به طور کامل بر حق بود. آنچه سانتایانا^۲ «ماوراءالطبیعه‌گرایی»،^۳ [یعنی] درهم ریختگی ایده‌آل‌ها و قدرت، نامید، عبارت است از همه آنچه در پشت سر این ادعای کانتی قرار دارد که نه تنها بهتر، بلکه عقلانی‌تر است که بیگانه‌ها به جای آنکه از جامعهٔ اخلاقی ما مستثنی شوند، در درون آن جای گیرند. لکن اگر ما در این نکته با نیچه و سانتایانا هم‌رأی باشیم، بدین طریق هیچ دلیلی به دست نمی‌آوریم تا به پروژه روشننگری پشت کنیم، آن گونه که نیچه کرد. و نیز هیچ دلیلی به دست نمی‌آوریم تا نسبت به فرصت‌های این پروژه به طور طعنه‌آمیزی بدبین باشیم، آن گونه که برخی از ستاینندگان نیچه مانند سانتایانا، اُرتگا، هایدگر، اشتراوس و فوکو بودند.

چرا که اگر چه نیچه در نگاه به پافشاری کانت بر بی‌قید - و - شرط بودن به عنوان اظهار تنفر کاملاً بر حق بود، اما در تلقی به مسیحیت و عصر انقلاب‌های دموکراتیک به عنوان نشانه‌های تباهی بشر کاملاً بر خطا بود. افسوس که او و کانت در چیزی با یکدیگر سهیم بودند که هیچ کدام با هریت بیچر استو سهیم نبودند - چیزی که آبریش مرداک^۴ «خشکی»^۵ و ژاک دریدا^۶ «گرایش به نرینه‌مداری»^۷ نامیدند. عنصر مشترک در اندیشهٔ هر دو مرد، شوق به پاکی بود. این نوع از پاکی نه تنها بستگی به خود - مختار بودن یعنی به فرمان خود بودن دارد، بلکه منوط به داشتن نوعی خود - اکتفایی^۸ خود - آگاه نیز است که سارتر آن را سنتز کامل در - خود^۹ و برای - خود^{۱۰} توصیف می‌کند. سارتر اشاره می‌کند که این سنتز تنها در

۱. تشخیص نیچه با استدلال مشهور الیزابت آنسکام تقویت شد که خداناباوران سزاوار اصطلاح «تعهد اخلاقی» نیستند.

2. Santayana
3. supernaturalism
4. Irish Murdoch
5. dryness
6. Jacques Derrida
7. phallogocentrism
8. self-sufficiency
9. in-itself
10. for-itself

صورتی می‌تواند به دست آید که شخص بتواند خود را از هر چیزی که چسبان، لزج، مربوط، احساساتی و زنانه است برهاند.

اگر چه این شوق نسبت به پاکی مردانه، افلاطون را به کانت پیوند می‌دهد، شوق گرد آوردن هر تعداد ممکن از انواع متفاوت مردم در یک جهان - شهر^۱ نیز کانت را به بیچر استو مرتبط می‌کند. در تاریخ تفکر اخلاقی، کانت [در] مرحله‌ای انتقالی است میان تلاش ناامیدانه برای محکوم کردن تراسیماخوس به خاطر عدم عقلانیت و تلاش امیدوارانه برای اینکه هر جاندار دوپای بی‌پر جدیدی را که می‌بینیم یکی از خودمان بدانیم. اشتباه کانت این بود که فکر می‌کرد که تنها روش داشتن نسخه‌ای معتدل، فروکاسته و غیر متعصبانه از برادری مسیحی پس از کنار گذاشتن ایمان مسیحی، نجات‌درونمایه‌های اندیشه فلسفی پیشامسیحی است. او می‌خواست شناخت نسبت به یک خود مرکزی^۲ چیزی را انجام دهد که تنها تازگی و بازسازی مستمر آن خود از طریق تعامل با خودهایی که تا حد ممکن غیر شبیه به خودش هستند می‌تواند انجام دهد.

کانت آن نوع از عمل متعادل‌ساز سختی را انجام داد که در دوره‌های انتقالی لازم است. پروژه او بین یک سنت عقل‌گرای در حال مرگ و تصویری از یک جهان جدید دموکراتیک، یعنی جهان به قول رابوسی «پدیده حقوق بشر»، میانجی شد. با ظهور این پدیده، عمل متعادل‌سازی کانت منسوخ و بی‌ربط شد. اکنون ما در موقعیت خوبی هستیم تا آخرین بقایای این ایده‌ها را کنار بگذاریم که انسان‌ها را قابلیت شناخت متمایز می‌کند نه قابلیت برای دوستی و ازدواج میان‌گروهی، انسان‌ها را عقلانیت متصلب متمایز می‌کند نه احساسات‌گرایی انعطاف‌پذیر. اگر ما چنین کنیم، افزون بر ایده انگیزه صرفاً اخلاقی این ایده را نیز رها کرده‌ایم که شناخت قطعی یک حقیقت درباره وجه اشتراک ما، پیش‌نیاز آموزش اخلاقی است. اگر ما همه این کارها را انجام دهیم، باید به [کتاب] *مبانی مابعدالطبیعه اخلاقی* کانت به عنوان محمولی برای کلبه عمو تام نظر کنیم - اقدامی موافق با انتظارات یک دوران روشنگری که در آن دنبال شناخت شبه‌علمی گشتن، تنها پاسخ ممکن محروم‌سازی مذهبی^۳ به نظر می‌رسید.^۴

1. Cosmopolis

2. core self

3. religious exclusionism

۴. برای آگاهی از بررسی آن نوع رمان احساسی که با آنچه من تلاش می‌کنم در اینجا نشان دهم، هماهنگ است،

متأسفانه بسیاری از فیلسوفان، به ویژه در جهان انگلیسی‌زبان، هنوز تلاش می‌کنند تا این پافشاری افلاطونی را ادامه دهند که وظیفه اصلی انسان‌ها شناختن است. این پافشاری، تنها طناب نجاتی بود که از نظر کانت و هگل چاره‌ای جز تمسک به آن نبود.^۱ درست همان گونه که فیلسوفان آلمانی در دوره بین کانت و هگل، خود-شان را منجی عقل از دست هیوم می‌دیدند، اکنون بسیاری از فیلسوفان انگلیسی‌زبان خود را منجی عقل از دست دریدا می‌بینند. اما با حکمت بازاندیشی و با کمک بائر، ما یاد گرفته‌ایم که هیوم را نه سنت‌شکنی که به طرز خطرناکی سطح‌نگر است، بلکه میانه‌روترین و انعطاف‌پذیرترین اندیشمندی که کمتر از همه از گرایش نرینه‌مدار در عصر روشنگری برخوردار بوده است، خوانش کنیم. به گمان من ممکن است روزی فرزندان ما آرزو کنند که کاش معاصران دریدا قادر بودند او را نه یک سنت‌شکن

→

Jane Hopkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860* (New York: Oxford University Press, 1985)

در فصل مربوط [خانم هاریت بیچر] به استو، خانم هاپکینز بیان می‌کند که استو از خواننده‌اش می‌خواهد که «برخی دسته‌بندی‌های آشنا را برای ارزیابی داستان کنار بگذارد - بغرنجی سبک‌شناختی، ظرافت روان‌شناختی، پیچیدگی معرفت‌شناختی - و داستان احساسی را هم‌چون مهارت ابدی که توان پاسخ‌گوئی به ملاک‌های شکلی خاص و دغدغه‌های روان‌شناختی و فلسفی خاص را دارد نبیند، بلکه آن را هم‌چون یک کار سیاسی، مابین‌اندروز و نظریه اجتماعی ببیند هم ارزش‌های زمان خود را ضایع‌مند می‌کند و هم می‌کوشد آن‌ها را قالب‌ریزی کند. تقابلی که هاپکینز بین نویسندگانی مانند استو و «نویسندگان مردی مانند تورو، ویتمن و ملویل، که به عنوان الگوهای شهامت فکری و صداقت معروف هستند» (ص ۱۲۴) ترسیم می‌کند، به تقابلی که من تلاش دارم بین کارائی عمومی و کمال خصوصی در کتاب *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989) ترسیم کنم، شبیه است. من کتاب کلیه عمو تام و کتاب مبی دیک (*Moby Dick*) را به طور برابر دستاوردهای درخشانی می‌دانم، دستاوردهایی که ما نباید تلاش کنیم آن‌ها را به طور سلسله‌مراتبی دسته‌بندی کنیم، چرا که هر کدام از آن‌ها به چنین اهداف متفاوتی خدمت می‌کنند. بحث کردن درباره اینکه کدام یک داستان بهتری است مانند بحث کردن درباره این است که کدام یک از آثار زیر رساله فلسفی مهم‌تری است: درباره آزادی، نوشته میل و پاره‌های فلسفی، نوشته کیرک‌گارد.

۱. البته از نظر فنی، کانت شناخت را انکار می‌کرد تا مجالی برای ایمان اخلاقی ایجاد نماید. اما اگر فلسفه اخلاق استعلایی اطمینان به این نیست که امر (*imperative*) غیر شناختی برآمده از آگاهی اخلاقی مشترک، وجود یک «واقعیت عقلی» را نشان می‌دهد - واقعیتی درباره چیستی یک انسان بودن، یک فاعل عقلانی، موجودی که چیزی بیشتر از یک دسته از تعیین‌های زمانی - مکانی است - پس چیست؟ کانت هیچ‌گاه نتوانست تبیین کند چگونه حاصل فلسفه استعلایی می‌تواند شناخت باشد، اما هیچ‌گاه نیز نتوانست از تلاش برای ادعای چنین شناختی دست بردارد. درباره پروژه آلمانی دفاع از عقل در برابر هیوم بنگرید به:

Fred Beiser, *The Fact of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

سطح‌نگر، بلکه یک پرورش‌دهنده احساسات و یکی دیگر از «فلسوفان اخلاقی زنان» خوانش کنند.^۱

اگر انسان از نظر بائر پیروی کند، پرورش‌دهنده اخلاق را پاسخ دادن به این پرسش خودپرست عاقل که «چرا من باید اخلاقی باشم؟» نمی‌داند، بلکه پاسخ دادن به این پرسش بسیار تکراری‌تر می‌داند که «چرا من باید غمخوار یک بیگانه، یک شخص که خویشاوند من نیست و یک شخصی که عادت‌هایش برای من تنفرانگیز است، باشم؟». پاسخ سنتی به پرسش اخیر این است که «چون خویشاوندی و آداب و رسوم از نظر اخلاقی ربطی به تعهدات تحمیل شده از طریق شناسایی عضویت در یک گونه، ندارد». این پاسخ هرگز چندان قانع‌کننده نبوده است چرا که به این مسئله مورد بحث پاسخ نمی‌دهد که، آیا صرف عضویت در یک گونه، در واقع جانشینی کافی برای خویشاوندی نزدیک‌تر است. به علاوه، این پاسخ، انسان را در برابر جواب کوبنده نیچه کاملاً خلع سلاح می‌کند: نیچه ریشخند خواهد زد که آن مفهوم جهان‌شمول، [اگر بنا بود به فکر کسی برسد] تنها به فکر یک برده می‌رسید - یا شاید فکر یک اندیشمند یا یک کشیش که هم عزت نفس^۲ و هم وسیله امرار معاشش^۳ وابسته به آن است که بقیه ما را مجاب به پذیرش یک پارادوکس مقدس، بحث‌ناپذیر و چالش‌ناپذیر کند.

نوع بهتر پاسخ، آن نوع داستان مفصل، غم‌انگیز و احساساتی است که این گونه آغاز می‌شود، «چون اگر شما در موقعیت او [دختر / زن] بودید، چنین احساسی داشتید - دور از خانه، در میان بیگانه‌ها»، یا «چون ممکن بود او عروس شما بشود»، یا «چون مادرش به عزای او خواهد نشست». چنین داستان‌هایی که در طول سده‌ها مکرر و متنوع بوده‌اند، ما مردم ثروتمند، درمان و قدرتمند را وادار خواهد ساخت تا با مردم ضعیف روادار باشیم و حتی آن‌ها را گرامی بداریم - مردمی که در نگاه نخست، ظاهر، عادت‌ها و باورهای‌شان توهینی به هویت اخلاقی ما و فهم ما از حد و مرزهای تنوع انسانی مجاز به نظر می‌رسد.

۱. من ارتباط بین دریدا و فمینیسم را در مقاله "Deconstruction, Ideology and Feminism: A Pragmatist View"،

Hyppatia 8 (1993), 96-103، و همچنین در پاسخم به آلکساندر زهاماس در کتاب *Lire Rorty* (Paris: Eclat, 1992)

مورد بحث قرار دادم. من فکر می‌کنم که ریچارد برنشتاین در تعبیر از دریدا به عنوان یک اخلاق‌گرا اساساً بر حق است. هر چند توماس مک‌کارتی نیز در بیان این که «ساختار شکنی» هیچ کاربرد سیاسی ندارد، بر حق است.

2. self-esteem

3. livelihood

برای کسانی که مانند افلاطون و کانت به یک حقیقت به نحو فلسفی اثبات‌پذیر دربارهٔ چیستی انسان بودن باور دارند، کار خیر تا زمانی که ما به پرسش «بله، اما آیا من تعهدی/اخلاقی نسبت به او [دختر / زن] بر عهده دارم؟» پاسخ نداده‌ایم، ناتمام می‌ماند. برای کسانی مانند هیوم و بائر طرح کردن این پرسش نشانی از عدم بلوغ فکری است. اما ما تا زمانی که با افلاطون موافقیم که این توانایی ما برای شناختن است که ما را انسان می‌سازد، باید پرسیدن این سؤال را ادامه دهیم.

افلاطون در زمانی نسبتاً دور می‌نوشت، در زمانی که ما اندیشمندان مجبور بودیم وانمود کنیم که جانشینان کشیشان هستیم، مجبور بودیم وانمود کنیم که نسبت به چیزی نسبتاً اسرارآمیز شناخت داریم. هیوم حداکثر تلاش خود را کرد تا ما را به خاطر این تظاهر به سخره بگیرد. بائر (که به نظر من هم اصیل‌ترین و هم مفیدترین فیلسوف اخلاق در دوران معاصر است) نیز هنوز در تلاش است تا ما را به خاطر آن به سخره بگیرد. من فکر می‌کنم در نهایت خانم بائر ممکن است موفق شود، چرا که تاریخ دویست سال گذشته پیشرفت اخلاقی پشتیبان اوست. این دو سده به آسان‌ترین شکل، نه به عنوان دوره‌ای از تعمیق فهم ماهیت عقلانیت یا اخلاق، بلکه به عنوان دوره‌ای فهمیده می‌شود که در آن به طور حیرت‌انگیزی پیشرفت سریعی در احساسات رخ داد دوره‌ای که در آن برای ما عمل کردن بر اساس داستان‌های غم‌انگیز و احساساتی بسیار آسان‌تر شد.

این پیشرفت ما را به لحظه‌ای در تاریخ بشر آورده است که در آن برای رابوسی موجه است که بگوید پدیده حقوق بشر یک «واقعیت جهان است». این پدیده ممکن است فقط مانند یک نقطه روشن روی صفحه رادار^۱ باشد اما ممکن است نشانه آغاز عصری باشد که در آن تجاوز گروهی به زنان همان واکنش شدیدی را تولید کند که اگر این اتفاق برای مردان می‌افتاد و تجاوز گروهی به بیگانگان همان واکنش شدیدی را تولید کند که اگر این اتفاق برای افرادی مثل ما می‌افتاد.