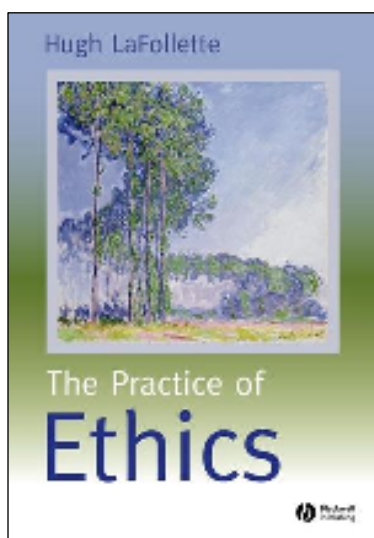


مشق اخلاق

سیدحسین اسلامی*



The Practice of Ethics, Hugh LaFollette, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 300.

لافولت در کتاب *مشق اخلاق*، با در هم تنیدن قطعاً گوناگونی از شاخه‌ها و مباحث اخلاق و پیش‌کشیدن خرده‌مسائلی چون دروغ‌بی‌ضرر درباره‌ی لباسی که دوستش نداریم تا بحث‌های کلانی مانند گرسنگی جهانی و مجازات اعدام، ابعاد مختلف اخلاق و اخلاقی‌زیستن را به ما نشان می‌دهد، الزامات آن را به نیکی می‌نماید و بر مراقبت اخلاقی تأکید می‌ورزد. اگر اخلاق را مجموعه‌ای از نصیحت‌های نخ‌نما شده، امری

شخصی، و یا مباحثی انتزاعی و فارغ‌دلانه بدانیم، با خواندن این کتاب شگفت‌زده و ناگزیر خواهیم شد که در باورهای خود اندکی بازنگری کنیم. هنگام خواندن بخش‌هایی از این کتاب، گویی عالمان اخلاق مسلمان با ما سخن می‌گویند و پژواک آموزه‌های

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

اخلاقی قرآن را در آن می‌شنویم، به‌ویژه آنجا که از خودسازی و اصلاح خود، پرورش منش اخلاقی، توجه به دیگران، ضرورت ارتقای خویش، و حسن نیت یا تفسیر درست رفتار دیگران سخن می‌رود.

نویسنده

آقای هیو لافولت (۱۹۴۷-) فارغ‌التحصیل فلسفه و استاد اخلاق دانشگاه سن پیتربورگ فلوریدای جنوبی است که کارنامه‌ی پر و پیمانی در اخلاق‌نگاری دارد. به‌جز این کتاب، علم حیوانی: تنگناهای آزمایش بر حیوانات،^۱ و روابط شخصی: عشق، هویت و اخلاق^۲ از آثار او است. و همچنین مجموعه مقالات برگزیده اخلاق در عمل^۳ را از آثار متخصصان اخلاق ویراسته است که ویرایش سوم آن در سال ۲۰۰۷ به بازار آمده است. در کنار این آثار شاهد ده‌ها مقاله از او در حوزه‌های مختلف اخلاق هستیم. لافولت همچنین یکی از ویراستاران مجموعه دوازده‌جلدی دائرةالمعارف اخلاق است که امسال قرار است منتشر گردد. تجارب متنوع پژوهشی و آموزشی وی دست به دست هم داده‌اند تا کار فعلی را در شصت سالگی عرضه دارد و در آن عصاره دانسته‌ها و تحلیل‌های خود را ثبت کند.

ساختار

این کتاب که در هفت بخش سازماندهی شده است نوزده فصل را پوشش می‌دهد و در آن مسائل خرد و کلان اخلاق بی آنکه توی ذوق بزند در کنار هم نشسته‌اند. در بخش نخست نویسنده نظری اخلاقی را به ما تعلیم می‌دهد و مهارت‌های لازم را می‌آموزاند. در دومین بخش به جایگاه اخلاقی گروه‌ها می‌پردازد و بحث نژادپرستی و اقدامات جبرانی را بررسی می‌کند. در سومین بخش به مسائل زندگی و مرگ روی می‌آورد. چهارمین بخش را به خودآیینی، مسئولیت و مخاطره اختصاص می‌دهد.

1. *Brute Science: The Dilemmas of Animal Experimentation* (with N. Shanks), Routledge, 1997.

2. *Personal Relationships: Love, Identity, and Morality*, Blackwell 1996.

3. *Ethics in Practice: An Anthology*, (3rd edition), Blackwell 2007.

پنجمین بخش زیست اخلاقی و مؤلفه‌هایش را به بحث می‌گذارد. این پرسش جدی که آیا اخلاقی زیستن دشوار است و آیا اخلاق از ما انتظار زیادی دارد محور بخش ششم است. سرانجام لافولت در بخش هفتم با تأملات اخلاقیِ روشنگری، کتاب خود را به پایان می‌برد.

اخلاق به چه کاری می‌آید؟

لافولت در چهار فصل بخش اول می‌کوشد تا تکلیف خود را با این عرصه روشن کند و دامنه، مسائل، چالش‌ها و شیوه نظرپردازی را در اخلاق نشان دهد. هدف اخلاق، در نهایت فهم رفتار نیست؛ بلکه افزون بر آن کوشش در جهت اصلاح آن است. از این جهت مانند دانش پزشکی است که از دانش‌های دیگر یاری می‌جوید تا این کار را انجام دهد. اخلاق نیز از تاریخ، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و زیست‌شناسی کمک می‌گیرد تا رفتار انسان‌ها را بهبود بخشد. درک و فهم ما به صورت منفرد نیست، بلکه همان‌گونه که کواین (Quine) آن را مصطلح کرده، به صورت شبکه‌ای از باورها و کل‌گرایانه است که در آن، هر باوری باید با باورهای دیگر سازگار باشد.

واقع آن است که همه ما غالباً در حال تصمیم‌گیری اخلاقی هستیم. برخی از این تصمیمات چنان روشن هستند که گاه متوجه نمی‌شویم در حال تصمیم‌گیری اخلاقی هستیم، برخی از این مسائل پیچیده‌اند و اخلاقی تصمیم گرفتن در آنها دشوار است. علاوه بر این، ما دارای نقاط کور اخلاقی فراوانی هستیم، که ما را فلج می‌کند و مانع رفتار اخلاقی ما می‌شود. حال چگونه می‌توانیم رفتار و آگاهی اخلاقی خود را بهبود ببخشیم؟ باید درباره رفتار خود دقیق بیندیشیم، اطلاعات و جزئیات لازم را کسب کنیم، و معیاری درست برای انتخاب به دست آوریم. در اینجا نویسنده سه مثال می‌آورد تا ابعاد دشوار تصمیم‌گیری اخلاقی را نشان دهد: گفتن حقیقت به دوستی که از شنیدنش می‌رنجد، مزاحمت جنسی، و مجازات اعدام.

لافولت در ادامه به علل اختلاف نظر در داوری‌های اخلاقی اشاره می‌کند و بر آن است که باید دو جنبه را از هم متمایز ساخت: یکی، اطلاعات مرتبط با هر موقعیت، و دیگری ارزش‌های بنیادی. به تعبیر دیگر، داوری درست اخلاقی نیازمند داشتن اطلاعات دقیق از موقعیت و معیارهای روشن برای ارزیابی آن است. عدم توافقی‌های ما

درباره مسائل اخلاقی نیز یا زاده اختلاف در تفسیر رفتاری خاص است یا زاده اختلاف در داوری. با این حال، مسائل دشوار اخلاقی، تفکر اخلاقی را ناممکن نمی‌کند، بلکه ما را به تفکر سخت برمی‌انگیزد.

نویسنده مثال‌هایی می‌زند تا حوزه اخلاق را تعیین کند. از جمله آنکه خانم ۳۶ ساله‌ای به نام آندره آیتس (Andrea Yates) در سال ۲۰۰۱ پنج فرزندش را که همه زیر هشت سال داشتند، یکی یکی در وان حمام خفه کرد و سپس به پلیس زنگ زد و خود را تسلیم کرد و در توضیح کارش گفت که چون نتوانسته است مسئولیت مادرانه خود را درست انجام دهد و ممکن است در آینده شیطان فرزندانش را تسخیر کند، بهترین کار را کشتن آنان دانسته است. از این مثال‌ها چند نکته به دست می‌آید: نخست آنکه در اخلاق پای دیگران در میان است و آثاری که رفتار ما بر آنان دارد. البته درباره دامنه این تأثیر، مستقیم یا غیرمستقیم بودن آن و مضر یا مفید بودن آن اختلاف نظر وجود دارد، اما اصولاً هنگامی پای اخلاق به میان کشیده می‌شود که «دیگری» در کار باشد. دوم آنکه در اخلاق همواره نیازمند دلیل هستیم و شخص باید کار و انتخاب خود را موجه کند و نشان دهد که انتخابش قابل دفاع است. سوم آنکه این دلایل دلبخواه نیستند، بلکه محدودیت دارند.

اهمیت معیار در تصمیم‌گیری اخلاقی، موجب شکل‌گیری دو دیدگاه شده است. از نظر عده‌ای مهم‌ترین معیار فعل اخلاقی نتایج آن است و به همین دلیل است که ما همواره به جزئیات مرتبط نیازمندیم. دیدگاه دوم معتقد به اصول و بر آن است که هرچند جزئیات و نتایج مهم‌اند، در نهایت این قواعد و اصول است که به من می‌گوید چه بکنم. حتی اگر به بیماری، خیر مرگ فرزندش را نمی‌دهم، نه به دلیل پیامدهای آن است، بلکه یک اصل، یعنی حفظ جان، را بر اصل دیگر، یعنی گفتن حقیقت، مقدم داشته‌ام. اینجاست که دو نظریه یا رهیافت کلی به اخلاق پدیدار می‌شود: (۱) پیامدگرایی و (۲) تکلیف یا وظیفه‌گرایی. لافولت این دو نظریه یا رهیافت را در فصل دوم تبیین می‌کند و قوت و ضعف هر یک را برمی‌شمارد. البته چنین نیست که اگر کسی نتیجه‌گرا شد، حتماً درباره مسائل اخلاقی به نتایج از پیش مشخصی می‌رسد یا اگر دو نفر به دو شکل استدلال کنند، به نتایج مختلفی می‌رسند. برعکس، ممکن است دو نفر پیامدگرا درباره مشروعیت سقط جنین به نتایج متفاوتی برسند و یا یک

پیامدگرا و یک تکلیف‌گرا، درباره سقط جنین با معیارهای متفاوتی به نتیجه واحدی دست یابند.

در فصل سوم، سه مثال پیش گفته، یعنی دروغ‌های بی‌ضرر، مزاحمت جنسی و مجازات مرگ بر اساس نتیجه‌گرایی و تکلیف‌گرایی بررسی و ابعاد آنها نشان داده می‌شوند. برای مثال، با آنکه می‌دانیم دروغ بد است، والدین، معلمان و جامعه دروغ‌های بی‌ضرر را تجویز می‌کنند. دروغ بی‌ضرر دروغی است که برای حفظ عواطف دیگری و در امور کوچک گفته می‌شود. لیکن این دروغ نیز مشکلات خود را دارد. هنگامی که به کسی دروغ می‌گوییم تا احساسات او جریحه‌دار نشود، بعد که متوجه شد او را فریفته‌ایم، از عدم صداقت ما بیشتر رنج خواهد برد؛ در نتیجه، حداقل به یک دلیل حتی در جایی که مثلاً برای مدل مو یا لباس کسی دروغ بی‌ضرر می‌گوییم باید صادق باشیم؛ زیرا با این نوع دروغ، عملاً شکنندگی آن شخص را تقویت کرده و او را آسیب‌پذیرتر کرده‌ایم. گاه ادعا می‌شود که با توجه به نتایج فعل خود می‌توان دروغ گفت، اما مسئله آن است که ما معمولاً فقط بر یک نتیجه متمرکز می‌شویم و باقی نتایج را مغفول می‌گذاریم. افزون بر آن، ما غالباً نخست دروغ می‌گوییم و بعد برای توجیه کار خود به نتایج محتمل آن استناد می‌کنیم. مسئله آن است که ما همه قبول داریم که خطاپذیریم، لیکن هیچ تلاشی در جهت حفظ خود از این خطاها انجام نمی‌دهیم.

لافولت در اینجا به نقش عادت و اهمیت بازاندیشی در عادات خود اشاره و تأکید می‌کند که رفتار اخلاقی را با ممارست و به تدریج می‌آموزیم و اشکال نظریه کانت آن است که میان تکلیف و علاقه و یا عادت به عمل بر اساس آن فاصله می‌افکند و این اصل انسان‌شناختی را نادیده می‌گیرد که انسان موجودی است که عادت می‌کند. در نتیجه، عملی که از سر عادت رخ دهد، مقبول‌تر و طبیعی‌تر از عمل ارادی است. ما می‌توانیم عادت خوب را در خود به گونه‌ای استوار کنیم که رفتار اخلاقی به‌طور طبیعی از ما سرزند. به همین سبب یک نظریه اخلاقی خوب باید به پرورش فضائل و نحوه درونی‌ساختن آنها در فرد توجه کند.

یکی از دردسرهای جدی عالمان اخلاق، استخوان لای زخم نسبی‌گرایی است که ورد زبان مخالفان اخلاق است و کسانی، بی‌آنکه به لوازم منطقی آن توجه کنند، از این حربه بر ضد اخلاق و هر نوع حکم مطلق اخلاقی استفاده می‌کنند. لافولت در فصل

چهارم به مواجهه با این حریف قدر می‌رود تا نشان دهد که به‌واقع نسبی‌گرایی اخلاقی راه به دهی نمی‌برد.

تفاوت فرهنگ‌ها و آداب اخلاقی انکارناپذیر است و این مسئله برخی را به نسبی‌گرایی حاد (Strong Relativism) کشانده است که طبق آن همه چیز نسبی است و نمی‌توان ارزشی را برتر از دیگری دانست. لافولت می‌گوید در عمل هیچ کس را ندیده‌ام که هیتلر را با مادر ترزا یکی بداند و با دانش‌جویی برخورد نکرده‌ام که بپذیرد او را رد کرده‌ام به صرف اینکه از او خوشم نمی‌آید. با این حال کسانی از نسبی‌گرایی دفاع می‌کنند و بر آن‌اند که این نگرش رواداری و مدارا را بهتر تأمین می‌کند، غافل از آنکه در اینجا این مطلب مسلم شمرده شده است که رواداری بهتر از عدم‌رواداری است و این خود مستلزم تن دادن به احکام مطلق اخلاقی است.

از نظر لافولت، بی‌آنکه در دام نسبی‌گرایی مطلق یا حاد بیفتیم، می‌توانیم از نوعی نسبی‌گرایی ملایم دفاع کنیم. انکار نسبی‌گرایی مستلزم جمود بر شماری از ارزش‌ها نیست، بلکه در عین قبول حداقلی از ارزش‌های مطلق می‌توان اجازه تفاسیر تازه‌ای از رفتارها را داد. برای فهم این مسئله باید به ماهیت دستورات اخلاقی توجه کنیم. در آغاز که کودک هستیم به ما آموخته می‌شود هرگز دروغ نگوئیم، بعدها که بزرگ‌تر می‌شویم و تجربه کسب می‌کنیم یا در این مسئله می‌اندیشیم، متوجه می‌شویم در موارد خاصی می‌توان دروغ گفت. در واقع هدف تعلیم اخلاقی پرورش حساسیت نسبت به موقعیتی است که در آن قرار داریم، نه تبعیت کورکورانه از قواعد. در نتیجه، قواعد را باید به‌مثابه راهنمای عمل (Rules of Thumb) و یا خلاصه ساده‌شده‌ای از شرایط پیچیده دانست. طبق تحلیل اول، تعلیم اخلاقی دقیقاً به ما نمی‌گوید که در هر موقعیتی چه بکنیم، بلکه به ما ابزاری برای فهم موقعیت به دست می‌دهد. طبق تحلیل دوم، قاعده «دروغ مگو»، در اصل این‌گونه بوده است: «دروغ مگو، جز آنکه پای جان انسان بی‌گناهی در میان باشد». اینجاست که کاربست آگاهانه این قواعد نیاز به فهم و تفسیر و انتخاب بجا و درست آنها دارد. اشیا در کره‌ماه سبک‌تر از روی زمین است، و این نوعی نسبییت است، بی‌آنکه به نفی یا نسبی‌شدن قانون جاذبه بینجامد، قواعد اخلاقی نیز چنین هستند. در واقع اگر همه مسائل را می‌شد به سادگی به خوب و بد تقسیم کرد، نیازی به علم اخلاق و تلاش عقلی و استدلال در جهت فهم آنها نبود. به این معنا،

انکار نسبییت مطلق، به معنای دفاع از جمود نیست و ما بین دو گزینه مخیر نیستیم. می توان گفت در نسبی گرایی ملایم ما به تنوع و تکثر اخلاقی مفیدی دسترسی داریم؛ با مثالی می توان این نکته را نشان داد. فرض کنیم که چند استاد فلسفه هدفشان یک چیز باشد: تعلیم تفکر انتقادی. حال هر کس می تواند از شیوه خاص خود استفاده کند، فرضاً یکی از متون کهن، دیگری از متون معاصر و سومی از معماهای اخلاقی بهره گیرند. در اینجا ممکن است برخی شیوه ها نادرست باشند، مانند تحقیر دانشجویان؛ اما از این نکته نمی توان نتیجه گرفت که تنها یک روش تعلیمی درست است. همچنین ممکن است هدف چند استاد از تعلیم فلسفه متفاوت باشد، در اینجا نیز ممکن است یک هدف، مانند سفسطه چپی بار آوردن افراد، اخلاقاً درست نباشد؛ اما لزوماً نمی توان گفت که همه باید تنها یک هدف داشته باشند. اخلاق نیز چنین است: هرچند همه چیز مجاز نیست، ما نباید نتیجه بگیریم که تنها یک عمل مجاز است.

نژادپرستی زنده است

در بخش دوم لافولت به بررسی جایگاه اخلاقی گروه ها روی می آورد و به خصوص نژادپرستی و ابعاد آن را تحلیل می کند. او در فصل پنجم، به تأکید می گوید هرچند نژادپرستی سنتی از بین رفته است، لیکن شکل های نهانی به خود گرفته و هنوز به حیات خود ادامه می دهد. با این حال برخی کسان چنان رفتار می کنند که گویی پرونده این بحث برای همیشه در تاریخ بسته شده است. واقعیت آن است که همچنان شاهد شکل مدرن و پیچیده ای از نژادپرستی هستیم و باید از نظر اخلاقی برای مبارزه با آن خود را مجهز کنیم.

یکی از تلاش هایی که برای جبران نژادپرستی صورت گرفت، به کارگیری سیاست های جبرانی بود که اقدام مثبت (Affirmative Action) نامیده می شود و لافولت آن را در فصل ششم به بحث می گذارد. برای جبران برخی تبعیضاتی که در گذشته نسبت به اقلیت ها به ویژه آمریکاییان آفریقایی تبار صورت می گرفت، مقررات مختلف آموزشی، استخدامی و مانند آن به سود این اقلیت ها تصویب و اعمال گشت و به آنان امتیازاتی داده شد تا آن پس افتادگی را جبران کنند و در موقعیتی مانند سفیدها قرار گیرند. اخیراً برخی از منتقدان این سیاست، با آن مخالفت کرده و دلایلی بر ضد آن پیش کشیده اند،

از جمله آن را نوعی تبعیض نژادی معکوس، یا بر چسب زدن، یا تحقیر این اقلیت‌ها و یا مغایر آزادی کارفرما در استخدام افراد مورد نظر خویش دانسته‌اند. لافولت در این فصل دلایل پنج‌گانه مخالفان سیاست جبرانی را بازمی‌گوید و به تحلیل آنها دست می‌زند. وی در دفاع از سیاست جبرانی استدلال می‌کند که همچنان نژادپرستی، هرچند به شکلی نقابدار، در جامعه حضور دارد و برابری فرصت‌ها برای همگان فراهم نشده است؛ بنابراین استمرار این سیاست توجیه اخلاقی دارد.

زندگی و مرگ

لافولت در سه فصل بخش سوم، نسبت دین و اخلاق، مرگ، خودکشی یاری‌شده به وسیله پزشک و سراسیمگی لغزنده در استدلال‌های اخلاقی را تحلیل می‌کند. از نظر او وابستگی اخلاق به دین را به سه معنا می‌توان تصور کرد: ۱. بسیاری از باورهای اخلاقی مردم زاده تربیت و تعلیم دینی آنان است. ۲. دین بسیاری از مردم را به رفتار اخلاقی برمی‌انگیزد. ۳. و اخلاق، آن گونه که کسانی مانند آدامز، لویی، و کوین استدلال می‌کنند، ضرورتاً مستلزم وجود خداوند است. لافولت می‌گوید ادعای نخست به واقع درست است، دومین ادعا معقول است، اما سومی تقریباً نادرست است. سپس به بسط این سخن می‌پردازد و از استقلال اخلاق از دین دفاع می‌کند. با این حال می‌پذیرد که می‌توان خداوند را آمر به خیر دانست؛ اما این به معنای موافقت او با نظریه فرمان الهی (The Divine Command Theory) یا حسن و قبح شرعی اشعری، نیست که طبق آن تنها با فرمان خداوند پدیده‌ای خیر قلمداد می‌شود.

برای تشخیص مصادیق خیر، نیازمند عقل هستیم و این کار از دو طریق صورت می‌گیرد. گاه مؤمنانه می‌گوییم خداوند در کتاب مقدس خود نمونه‌های اخلاقی فراوانی در اختیار ما قرار داده است و راه کشف خیر را بر ما تسهیل کرده است. راه دوم آن است که بگوییم خداوند برای همگان این فرصت را از طریق وجدان یا عقل فراهم ساخته تا خیر را کشف کنند. هر یک از این دو گزینه را که بپذیریم، ناگزیر پای عقل به میزان زیادی به بحث اخلاق گشوده خواهد شد.

فصل هشتم به بحث جدی مرگ، و خودکشی یاری‌شده به وسیله پزشک اختصاص دارد. به گفته لافولت، در غرب دوست نداریم از مرگ سخن بگوییم، و حتی آن را با

عزیزان خود در میان نمی‌گذاریم. اگر هم سخن بگوییم، با تعبیری کنایی آن را نرم کرده به جای تعبیر مردن از فقدان یا از دست دادن یاد می‌کنیم. لیکن حتی اگر بتوان از پرداخت مالیات گریخت، از مرگ نمی‌توان. مرگ بسیاری از ارزش‌ها و شیوه زندگی ما را تعیین می‌کند. اگر ما جاودانه بودیم، دیگر نگران رژیم غذایی، ورزش، سرعت و مانند آن نبودیم؛ زیرا در هر حال بودیم. همچنین یادگاری نیاکان خود را گردآوری نمی‌کردیم. اما واقعیت مرگ است که ارزش‌های ما را شکل می‌دهد. واقعیت میرایی ما به اعمال روزانه ما معنا می‌دهد و اولویت‌های ما را تعیین می‌کند. زندگی ما محدود و اعمالی که می‌توان انجام داد بی‌پایان است، در نتیجه باید تصمیم گرفت که کدام کار را کرد و کدام را فرو گذاشت. حاصل آنکه «زندگی مرگ‌وش است» (Life is Deathlike).

با قبول آنکه مرگ حق است، همه ما درباره مرگ خوب و بد نظراتی داریم و برخی مرگ‌ها را خوب و برخی را بد تصور می‌کنیم. برای مثال مرگ دردناک و طولانی بد و مرگ بی‌درد و کوتاه را خوب می‌دانیم. می‌توان بر اساس پنج معیار درباره مرگ خوب و بد داوری کرد: ۱. شیوه تحقق، برای مثال مرگ سخت و بر اثر تصادف یا آتش‌سوزی ممکن است بد قلمداد شود. ۲. شرایط یا عامل، مرگی که به دست قاتلی انجام می‌شود یا بر اثر اعمال خودخواسته شخص، مانند سیگار و اعتیاد به مواد مخدر صورت می‌گیرد، ممکن است بد و مرگ طبیعی یا در راه آرمانی والا ممکن است خوب قلمداد شود. ۳. محل مرگ، از نظر برخی مرگ در میان عزیزان و گفتن آخرین وداع‌ها با آنان مرگی خوب و مرگ در غربت مرگی بد است. ۴. سن، از نظر برخی مرگ در پی زندگی طولانی خوب و مرگ جوان ناکام بد است و سرانجام ۵. چشم‌انداز شخص میرنده یا نزدیکان وی درباره مرگ نیز می‌تواند معیاری برای مرگ خوب یا بد باشد. اگر کسی تکالیف خود را در زندگی انجام داده باشد، چه بسا مرگش خوب و اگر اهدافش محقق نشده و در رسیدن به آرزوهایش ناکام باشد، مرگش بد به شمار رود. معمولاً این معیارها مستقل از هم نیستند و ترکیبی از هر دو حالت شکل می‌گیرند و همین مسئله داوری درباره خوب یا بد بودن مرگ را دشوار می‌کند.

در فصل نهم، لافولت یکی از استدلال‌های رایج در عرصه اخلاق را که به سرایشی

لغزنده (Slippery Slope Argument) معروف است و بی‌شبهت با سد ذرایع در فقه اسلامی نیست، تحلیل می‌کند و قوت آن را می‌سنجد. طبق این استدلال ادعا می‌شود که اقدام «الف» خطا نیست، لیکن ارتکاب آن احتمال انجام اقدام «ب» را در پی دارد که خطا است، پس باید اقدام «الف» را نیز خطا شمرد. در واقع زندگی اخلاقی ما غالباً درگیر این نوع استدلال بوده است. برخی از استدلال‌های سرایشی لغزنده به شدت غیراخلاقی بوده‌اند؛ برای مثال مخالفان لغو بردگی و آزادی سیاهان استدلال می‌کردند که اگر آنان اینک آزاد شوند، اندک‌اندک خواستار حق رأی و بعدها متقاضی مشاغل بالا می‌شوند و سرانجام درخواست فرمانداری و مقامات بالاتر می‌کنند. لافولت با تحلیل شکل‌های مختلف این استدلال و گزارش دیدگاه موافقان، آن را در مجموع ناکارآمد می‌شمرد و استدلال می‌کند که کل زندگی یک سرایشی است که در آن باید همانند کوهنوردان بالا برویم، نه آنکه از آن به پایین بلغزیم.

در فصل دهم، لافولت به تحلیل مفهوم و مؤلفه‌های خودآیینی (Autonomy) می‌پردازد و دلیل روا بودن پدرسالاری بر کودکان را بیان می‌کند. وی با تحلیل چهار معنای به‌هم‌پیوسته خودآیینی نتیجه می‌گیرد که خودآیینی یک‌شبه حاصل نمی‌شود؛ بلکه مانند هر عمل ارادی دیگر با تمرین و تکرار به دست می‌آید. اینجاست که باید به فرزندان خود اجازه دهیم تا تصمیم بگیرند و این قدرت را در آنان پرورش دهیم که به تدریج مسئولیت‌پذیر شوند. سپس دامنه آن را گسترش دهیم.

فصل یازدهم به مجازات و تئوری‌های آن اختصاص می‌یابد و آنها از نظر اخلاقی کاویده می‌شوند. لافولت از سه نظریه در مجازات نام می‌برد که دو تا از آنها قدمت بیشتری دارند. نخستین نظریه با نگاهی آینده‌نگرانه و پیامدگرایانه، مجازات را از منظر بازدارندگی آن بررسی و تأیید می‌کند. حال آنکه نظریه دوم نگاهی گذشته‌نگر داشته و عمدتاً بر حق قصاص تأکید می‌کند. نظریه سوم که نگاهی جامعه‌گرا دارد، می‌کوشد تا تلفیقی مناسب از نظریات موجود به دست دهد. هر یک از این نظریه‌ها قوت و ضعف خود را دارند و در هنگام نقد کارآیی لازم را از دست می‌دهند. برای مثال مهم‌ترین نقدهایی که متوجه نظریه آینده‌نگر می‌شود آن است که به بهای تأمین امنیت — که البته معلوم نیست تحقق پیدا کند — و مهار مجرمان معدودی به حریم خصوصی عمده مردم تجاوز و حقوقشان پایمال می‌شود. برای نمونه، پس از حمله یازده سپتامبر، سنای

آمریکا لایحه وطن پرستی (Patriot Act) را تقریباً بدون مخالفت تصویب کرد. این قانون دست پلیس را باز می گذاشت تا هر کجا که اقتضا می کرد پیش برود. اما یک سال بعد عمده آمریکاییان شروع کردند به انتقاد و اعتراض به این قانون. مشکل این نظریه مانند همه نظریات آینده نگر و نظریه اخلاقی نتیجه گرا آن است که ما معمولاً، چه از نظر اخلاقی و چه در اقدامات دوراندیشانه خود، به اهداف کوتاه مدت خود می اندیشیم و کمتر به جوانب مختلف مسئله توجه می کنیم. در نتیجه بر یک هدف، مانند ارتقای شغلی، تأکید بیش از حد می کنیم و از اهداف دیگر، مانند حفظ سلامتی خود یا حفظ خانواده، غفلت می ورزیم. در اینجا نیز بر کاهش جرایم، چه بسا به بهای کیفر دادن بی گناهان، تأکید داریم. نکته دیگر آنکه ممکن است با قدرت دادن به پلیس به کاهش جرایم و امنیت جامعه برسیم، ولی با این کار احتمال دارد که به شکل دیگری، یعنی اقتدار بیش از حد پلیس، جامعه را به خطر بیندازیم. لافولت این بحث را به مسئله کنترل اسلحه که از مباحث جنجالی جامعه آمریکا است پیوند می زند و آن را در فصل دوازدهم به بحث می گذارد.

ابعاد اخلاقی زیستن

لافولت بخش پنجم را به اخلاقی زیستن اختصاص می دهد و سه مسئله اخلاق روزمره، منش، و حقوق حیوانات را در سه فصل آن بررسی می کند. وی در سراسر این کتاب به مسائلی مانند کنترل اسلحه، گرسنگی، مجازات، و اعدام پرداخته است تا، اولاً، نگرش تنگ نظرانه درباره حوزه اخلاق را برطرف کند و ثانیاً، نشان دهد که رفتار ما چگونه بر دیگران اثر می گذارد. واقع آن است که بحث اخلاقیات روزمره در مکتوبات اخلاقی ضعیف است، حال آنکه نحوه سخن گفتن و رفتار کردن با خانواده و همسایه تأثیر گسترده ای بر مسائل اخلاقی دارد. از این رو لازم است که به خودمان و تقویت رفتار اخلاقی مان توجه کنیم. اما چه عواملی زمینه این کار را فراهم می کنند؟ سه عامل اصلی تقویت رفتار اخلاقی عبارت اند از: ۱. دانش مرتبط با متن، به این معنا که رفتار اخلاقی در گرو شناخت متنی است که رفتار در آن رخ می دهد. ۲. داشتن تخیل اخلاقی و قدرت تصور اثر رفتار خود بر دیگران، و سرانجام ۳. توانایی تفسیر درست رفتار دیگران.

صرف آگاهی از رفتار دیگران و دانش کافی، مایه اخلاقی رفتار کردن نمی‌شود؛ بلکه باید دغدغه دیگران را نیز داشت. با توجه به تفسیری که از رفتار کسی به دست می‌دهیم، نسبت به وی رفتار خاصی در پیش می‌گیریم. ما عادت داریم که رفتار خود را بر اساس عوامل بیرونی و خارج از شخصیت خویش تفسیر کنیم، حال آنکه رفتار دیگران را بر اساس شخصیت آنان تفسیر کنیم. روان‌شناسان اجتماعی، این روش را خطای بنیادی اسناد می‌نامند.

رفتار اخلاقی با نزدیکان، دامنه رفتار اخلاقی ما را می‌گسترده و به جامعه می‌کشاند. این گونه نیست که تنها باید دغدغه جامعه را داشت. رفتار اخلاقی روزمره تأثیر عمیق اجتماعی دارد، به این صورت که ۱. رفتار اخلاقی دوستانه و نزدیک حسن اخلاقی عمیق و غیرشخصی را در ما پرورش می‌دهد و ۲. روابط عمیق صمیمانه ما را متوجه نیازهای دیگران به طور عام می‌کند. با این حال نباید وقت خود را صرف اصلاح دیگران کنیم. بهترین راه تأثیرگذاری بر دیگران آن است که خودمان را اصلاح نماییم. باید بدانیم که ما بر خودمان توانایی قابل توجهی داریم، در حالی که توانایی ما بر دیگران محدود است. اینجاست که باید بیاموزیم با رفتار اخلاقی خود بر دیگران اثر بگذاریم نه با سخنان خود.

در اینجا لافولت بر ضرورت یگانگی گفتار و کردار تأکید می‌کند و سخنش سخت رنگ و بوی دینی می‌گیرد و مضامین اخلاق دینی را این گونه منعکس می‌کند: «هرچند دورویی حقانیت گفته ما را سست نمی‌کند، غالباً تأثیرش را سست می‌سازد. اگر ما نخست خانه اخلاق خود را مرتب نکنیم، دیگران بدان گرایش خواهند داشت که دعاوی اخلاقی ما را بی‌اعتبار کنند. به همین دلیل است که مهم‌ترین شیوه شکل‌دهی رفتار اخلاقی مردم، بیشتر به وسیله آنچه می‌کنیم است، تا آنچه می‌گوییم».

در فصل چهاردهم لافولت با اشاره به کاستی‌های نظریه‌های اخلاقی تکلیف‌گرا و پیامدگرا، از نظریه اخلاقی فضیلت‌مدار که ریشه در آرای ارسطو دارد، دفاع می‌کند و بر آن است که این نظریه بیش از آنچه به افعال خاصی توجه کند، در پی رویش فضایل در ما است و این مسئله را پیش می‌کشد که چگونه باید زیست. البته نباید اخلاق را به معنای محدودیت دانست و تعالیم اخلاقی را مجموعه‌ای از اوامر و نواهی مانع آزادی شمرده؛ برعکس، اخلاق دعوت به آزادی و شکوفاندن خود است و خودشکوفایی و

زیستن اخلاقی در گرو داشتن فضیلت و فضیلت‌مندانه زیستن. از این منظر، کسی فضیلت‌مند به شمار می‌رود که: ۱. رفتار درستی دارد، ۲. این رفتار درست را بر اساس عادت، نه اتفاقی، از خود نشان می‌دهد، ۳. در انجام این رفتار درست بی‌تکلف است و از آن لذت می‌برد، ۴. می‌داند که این رفتار فضیلت‌مندانه است، و ۵. می‌داند که چرا فضیلت‌مندانه است.

پس از شناخت فضایل و پی بردن به اهمیت آن، این پرسش خود را بر ما آشکار می‌کند که چگونه می‌توان فضائل را توسعه داد؟ همان‌گونه که نقاشی را از نقاشان چیره‌دست و نویسندگی را از نویسندگان برجسته می‌آموزیم، با تقلید از انسان‌های فضیلت‌مند، به مرور خودمان به انسان‌های با فضیلتی تبدیل می‌شویم. این کار یک‌شبه صورت نمی‌گیرد، اما راهی جز آن نیز وجود ندارد. البته لافولت می‌پذیرد که اخلاق فضیلت‌به‌رغم امتیازاتش، با مشکلاتی مواجه است. مهم‌ترین اشکالات این نظریه آن است که عمدتاً بر فاعل اخلاقی و خلوص فردی تأکید دارد و نهادهای اجتماعی و نقش آنها را نادیده می‌گیرد؛ نمی‌تواند اخلاق اجتماعی مناسبی فراهم آورد؛ و تفاوت قاطعی بین انگیزه‌ها، اعمال و نتایج می‌نهد.

وی این فصل را با تأکید بر دو نکته به پایان می‌برد: نخست آنکه ما از نظر اخلاقی و معرفتی جزایر منفردی نیستیم، بلکه متأثر از هنجارهای اجتماعی هستیم؛ دوم آنکه ما مستقیماً تنها بر خودمان و رفتار خویش کنترل داریم. این دو مطلب با هم تعارضی ندارند. بلکه مکمل هم هستند، باید بیاموزیم تا با اصلاح رفتار خود، در نهادهای اجتماعی تأثیر کنیم و در عین حال بکوشیم تا نهادهای اجتماعی پیرامون خود را مناسب و اخلاقی سازیم.

در فصل پانزدهم، لافولت با به دست دادن تصویری دردآور از نحوه رفتار انسان معاصر با حیوانات، از جمله نگهداشتن آنها در جاهایی تنگ و خوراندن مقادیر فراوانی آنتی‌بیوتیک به آنها و استفاده نادرست از آنها در آزمایش‌ها، و به‌خصوص گوشت‌خواری به تحلیل اخلاقی این رفتارها دست می‌زند و نتیجه می‌گیرد که گوشت‌خواری، جز در موارد بسیار خاصی و برای افرادی معدود و در شرایطی معین، توجیهی اخلاقی ندارد و ما بیش از آنکه نیازمند گوشت‌خواری باشیم، بدان عادت کرده‌ایم و لازم است که این عادت غیراخلاقی کنار نهاده شود.

آیا اخلاق پر توقع است؟

لافولت در بخش ششم «مطالبات اخلاق» را پیش می‌کشد و طی سه فصل گرسنگی جهانی، جدیت اخلاقی، و خودگروری روان‌شناختی و اخلاقی را به بحث می‌گذارد. در طول این کتاب خواننده آماده شده است تا به تدریج موضع تنگ‌نظرانه خود را درباره اخلاق کنار بگذارد و به ابعاد گسترده آن توجه بیشتری نماید. یکی از این ابعاد آن است که ما در مقام فاعلان اخلاقی در قبال پدیده گرسنگی جهانی که میلیون‌ها انسان را تهدید می‌کند و سالیانه هزاران قربانی می‌گیرد، چه تکلیفی داریم، ما غالباً فکر می‌کنیم که کمک به گرسنگان عالم خوب است، حتی اگر خودمان این کار را نکنیم؛ زیرا معتقدیم که ۱. این کار رنج انسانی را کاهش می‌دهد و ۲. از نظر اخلاقی کاهش رنج انسانی، اگر نگوئیم الزامی، دست‌کم خوب یا مجاز است. در فصل شانزدهم لافولت سه دیدگاه را گزارش و با نقد دو دیدگاه از دیدگاهی دفاع می‌کند که طبق آن ما ملزم به کمک به گرسنگان جهانی هستیم. ممکن است این موضع بدیهی به نظر برسد، لیکن توجه به دیگر دیدگاه‌ها و استدلال‌هایی که به سود آنها می‌شود، دشواری کار لافولت را آشکار می‌کند.

برخی از نظریه‌پردازان اخلاقی، اساساً کمک به گرسنگان جهان را نه تنها لازم نمی‌دانند، حتی استدلال می‌کنند که این کار غیراخلاقی است و هر نوع کمکی به گرسنگان امروزی، در واقع آماده کردن زمینه است تا در آینده گرسنگان بیشتری بر این سیاره سبز شوند؛ مثلاً هاردین، که تقریری تازه از دیدگاه بدبینانه مالتوس درباره رشد جمعیت به دست می‌دهد، معتقد است کمک به گرسنگان عالم اخلاقاً خطا است؛ زیرا جمعیت کشورهای گرسنه، به استناد آمار، به شکلی باورنکردنی رو به گسترش و افزایش است و در واقع نجات افرادی از گرسنگی موجب می‌شود تا آنان تعداد بیشتری را تکثیر کنند و بر جمعیت گرسنگان افزوده شود. لافولت با نقل این دیدگاه، خطای تجربی و نظری آن را نشان می‌دهد. نخست آنکه پیش‌بینی بدبینانه هاردین با واقعیت‌های امروزه، تأیید نشده است. دوم آنکه وی از نظر تحلیلی به خطا رفته و گرسنگی را صرفاً زاده کمبود منابع طبیعی یا خشک‌سالی می‌داند، حال آنکه عوامل متعدد سیاسی، اقتصادی، و آموزشی در این مسئله دخیل هستند. برای مثال، حتی اگر یک کشاورز به اندازه کافی زمین داشته باشد، موفقیت او در تولید محصول به عوامل

بسیاری بستگی دارد؛ مانند آنکه سدی در نزدیک مزرعه او ایجاد شود یا نشود، دولت محصولات او را بخرد یا نخرد، هوای محیط آلوده شود یا نشود، بتواند مواد مورد نیاز خود را از خارج وارد کند یا نکند. خطای هاردین آن است که این عوامل را نادیده گرفته و همه چیز را زاده عوامل طبیعی دانسته است.

بدین ترتیب، نمی‌توان کمک به گرسنگان را خطا دانست. حال دو موضع دیگر باقی می‌ماند. یک دیدگاه ادعا می‌کند هرچند کمک به گرسنگان از سر نیکخواهی خوب است، لیکن ما الزامی به این کار نداریم. ما اخلاقاً مکلف هستیم به کسی زیان نرسانیم، لیکن سود رساندن به آنان جزو تکالیف ما به شمار نمی‌رود. در برابر این موضع، کسانی مانند پیتر سینگر بر آن هستند که در واقع ما ملزم به کمک به گرسنگان عالم هستیم و حتی لازم است که از امکانات رفاهی و تفریحی خود بکاهیم و به آنان برسیم. برای نمونه، اگر پولی دارم و می‌خواهم بلیطی برای کنسرتی تهیه کنم و لذت ببرم، اخلاق حکم می‌کند تا از این لذت چشم‌پوشم و آن پول را صرف گرسنگان کنم. لافولت از این موضع دفاع و به سود آن دلایلی اقامه می‌کند. نخست آنکه کمک به نیازمندان و افراد شکننده، به‌ویژه اگر برای ما هزینه چندانی نداشته باشد، الزام‌آور است؛ مخصوصاً که طی یک برآورد برای رفع گرسنگی در عالم کافی است که هر کس تنها بیست دلار کمک کند. دوم آنکه نمی‌توان خود را از دیگران جدا پنداشت. ما در عالمی زندگی می‌کنیم که خیرات و شرور آن مشترک است و نه تنها افراد که گاه کشورها نیز به هم وابسته هستند. سوم آنکه بخشی از معضلات جهان فقیر، از جمله گرسنگی، زاده رفتار مستقیم یا غیرمستقیم ما است؛ مثلاً هنگامی که در پی جنس ارزان هستیم و بازار را می‌شکنیم، هزینه آن را باید افراد فقیر جهان سوم با کار ارزان جبران کنند، و ما با سیاست خود این وضع را استمرار می‌بخشیم.

اینجاست که به نظر می‌رسد اخلاقی زیستن، چندان هم آسان و به‌صرفه نباشد. لافولت این بحث جدی را در فصل هفدهم پیش می‌کشد که آیا اخلاق الزاماتی سخت و جدی دارد یا با هزینه‌ای اندک می‌توان با وجدانی آرام اخلاقی زیست. در اینجا سه نظریه اصلی وجود دارد. گروهی اخلاقی زیستن را کاملاً ساده می‌دانند و با تعیین دامنه‌ای محدود برای اخلاق و بیرون نهادن بسیاری مسائل از آن، اخلاقی زیستن را آسان می‌کنند. در مقابل گروه دیگری به الزامات جدی اخلاق وقوف دارند و معتقدند

نمی‌توان به سادگی این یا آن مسئله را از حوزه اخلاق بیرون گذاشت و کار را آسان کرد. هیچ منظر بی‌طرفی وجود ندارد که از آن بتوانیم میان امور اخلاقی و امور خارج از حیطه اخلاق مرزی روشن بکشیم. مسائل بسیاری که روزگاری کاملاً بیرون از اخلاق قلمداد می‌شدند، امروزه در دل مباحث اخلاقی قرار گرفته‌اند. بدین ترتیب، اخلاقی زیستن، الزامات سختی بر گردن ما می‌نهد. در برابر این دو نگاه متضاد، گروهی میانه کار را گرفته و مدعی شده‌اند که اخلاق نه آن است و نه این. بلکه الزامات معتدلی دارد و از ما در حد متوسط انتظار دارد. لافولت از موضع حداکثری در اخلاق دفاع می‌کند و به سود آن دلایلی پیش می‌کشد.

اما هر موضعی را که اتخاذ کنیم، اخلاق در حیطه خود الزام‌آور است و مقدم بر دیگر امور و نوعی سلطه بر امور دیگر دارد. در نتیجه با بودن حکم اخلاقی نوبت به داوری‌های شخصی یا پسندهای زیباشناختی نمی‌رسد. این مقدم‌شدن در شرایطی آسان و در مواردی سخت است. در جامعه‌ای که همه اخلاقی رفتار می‌کنند، اخلاقی زیستن آسان است؛ اما در جایی که دیگران وظیفه خود را نادیده گرفته‌اند، کار ما سخت می‌شود. مثالی که سینگر می‌زند به‌خوبی این مسئله را نشان می‌دهد: دو کودک در دریاچه پارک در حال غرق‌شدن هستند. ده شخص سالم، از جمله شما، نیز این حادثه را می‌بینند. شما بلافاصله در آب شیرجه می‌زنید و کودکی را نجات می‌دهید و او را بیرون می‌کشید. بقیه هیچ حرکتی و اقدامی برای نجات آن کودک دوم نمی‌کنند. آیا شما وظیفه اخلاقی دیگری ندارید؟ برعکس، هنوز وظیفه دارید که کودک دوم را نجات دهید و نمی‌توانید بگویید که من دین خود را ادا کرده‌ام. در چنین وضعیت بی‌اعتنایی به دیگران، اخلاقی زیستن بسیار دشوار است.

با این حال جدیت اخلاق با توجه به عواملی، مانند توانایی مردم، تعداد اقدام‌کنندگان، سطح سواد، آگاهی به وضعیت و انتظارات، نوسان دارد. در نتیجه تکلیف عالمان و متخصصان از تکلیف افراد عادی، جوانان از پیران و کارافتادگان، و مقتدران از بی‌اقتداران بیشتر است. نباید از همگان انتظاری یکسان داشت؛ در یک جمله «حسنات الابرار سیئات المقربین».

فصل هجدهم به گزارش و نقد خودگروی روان‌شناختی و اخلاقی اختصاص یافته است. این نظریه روان‌شناختی که هر کس، در عمل، در پی مصالح خویش است و هر

چه می‌کند، در واقع برای کسب رضایت خود است، به دهن عده‌ای شیرین آمده و بر اساس آن نظریه خودگروی اخلاقی را بنا کرده‌اند و مدعی شده‌اند هر کس باید در پی مصالح خود باشد و خودخواهی و خودگرویی بُن‌مایه اخلاق است. البته نباید خودگروی اخلاقی را با اخلاق‌ستیزی و بی‌اخلاقی (Immoralism) یکی گرفت. چه بسا کسی از سر دوراندیشی همه قواعد اخلاقی را رعایت کند و در عمل با یک قدیس تفاوتی نداشته باشد. تفاوت واقعی، اگر چنین تفاوتی باشد، در نقطه عزیمت آن دو است.

این نظریه اخلاقی به‌رغم جذابیت و مقبولیت آن در میان عامه و به‌ویژه جوانان، زاده چند ابهام و سوءفهم در معنای مصالح و تغییرموضع‌های فریب‌آمیز مدافعان آن است. لافولت به‌دقت چهار ابهام و تفاوت را در این فصل روشن می‌سازد تا نشان دهد که این نظریه دفاع‌پذیر نیست و خلل جدی دارد. برای مثال یکی از ابهامات جدی این نظریه، خلط بین انگیزه و نتیجه است. ما کاری می‌کنیم که ممکن است این کار بعدها مایه رضایت خاطر ما نیز شود؛ اما معنایش آن نیست که در آغاز به انگیزه رضایت این کار را کرده باشیم. حال آنکه مدافعان این نظریه پیامد را با انگیزه یکی گرفته‌اند.

خودپایی مدام

لافولت بخش هفتم را به تفکر و تأملات کلان اختصاص می‌دهد و عصاره «باریک‌اندیشی‌های اخلاقی» خود را در فصل نوزدهم، که آخرین فصل است، ثبت می‌کند. اخلاق بیش از آن از ما توقع دارد که می‌پنداریم. ما نمی‌توانیم از دیگران بیش از طاقتشان بخواهیم، اما می‌توانیم و باید توقع خود را از خود افزایش دهیم. اگر همه مردم به وظایف خود عمل می‌کردند، اخلاقی رفتار کردن هزینه چندانی نداشت. لیکن حال که چنین نیست، دو راه در پیش روی داریم: یکی آنکه ساختار و نهادهای اجتماعی را اصلاح کنیم تا نیاز به فداکاری اخلاقی کمتر شود، و دوم آنکه نگاه خود را به مطالبات اخلاقی دگرگون کنیم و طبق مقتضیات اخلاقی رفتار نماییم. با این همه، مطالبات اخلاقی، فراتر از انجام صرف وظایف اخلاقی ما است، یعنی از همه انتظار نمی‌رود که در یک سطح عمل کنند. از این منظر، برخی باید انتظارات اخلاقی بالایی از خود داشته باشند، در حالی که عامه مردم را می‌توان تابع همان کف اخلاق

دانست. مسائلی چون تجربه، سن، دانش، مسئولیت و مانند آنها در تعیین سطح وظیفه ما نقش دارند.

نبود شرایطی مانند آگاهی موجب سقوط تکلیف اخلاقی می‌شود. در برابر، عواملی چون دانش مرتبط، توانایی، سن و آموزش، و زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، مایه افزایش مسئولیت اخلاقی می‌گردند. برای نمونه، از کسی که آگاهی مرتبط بیشتری دارد، انتظار اخلاقی بیشتری داریم. اگر کودک سه ساله‌ای اسلحه‌ای بردارد و برادرش را بکشد، به دلیل ناآگاهی نسبت به ماهیت مرگ و اسلحه اخلاقاً مسئول رفتار خود نخواهد بود، حال آنکه این کار برای شخصی که به ماهیت اسلحه و قوف دارد، متفاوت است. همچنین انتظاری که از یک جوان نیرومند برای نجات دادن کودک در حال غرق شدن می‌رود، از پیرمرد درمانده نمی‌رود. باز شخص مسن، به دلیل تجربه سنی، و شخص دانش‌آموخته و فرهیخته به دلیل دانش و فرهنگ خود، مسئولیت بیشتری دارد.

با این حال نباید صرفاً ببینیم که تکلیف اخلاقی ما چیست، بلکه باید فراتر رفته در پی به‌سازی جهان پیرامون خود باشیم. برای این کار باید نوعی ساده‌لوحی یا تغافل آگاهانه را در خود پرورش دهیم. بیشتر مردم بر ساده‌لوحی می‌تازند، بر شرور حاکم بر عالم انگشت می‌گذارند و ما را به واقع‌گرا بودن دعوت می‌کنند و می‌گویند که اگر در جامعه ساده‌لوح باشیم مورد سوءاستفاده واقع می‌شویم. این نگرش بر دو ادعا استوار است: نخست آنکه مردم خودخواه و سوءاستفاده‌چی هستند، دوم آنکه موضع دفاعی و بسته در قبال دیگران داشتن اخلاقاً مطلوب است. حال آنکه هر دو ادعا مخدوش یا مورد تردید هستند. ما در واقع شناختمان از دیگران کم است و با نگاه تنگ بر بازتاب رفتار دیگران بر خودمان و در نتیجه با انگیزه‌بایی، آنان را بدخواه می‌دانیم. اما واقعیت نشان می‌دهد که مردم دلسوزتر از آن هستند که فکر می‌کنیم. نکته دوم و مهم‌تر آن است که به فرض که مردم واقعاً بدخواه ما باشند، مجاز به گارد گرفتن در قبال آنان نیستیم. اگر قصد ما در واقع ساختن جهانی بهتر باشد، باید حتی اگر آنان بدخواه باشند، رفتاری مناسب و درست در پیش بگیریم و بدی را با بدی پاسخ ندهیم. ما که از ماهیت رفتار دیگران خبری نداریم، چگونه به خود اجازه می‌دهیم آنان را بدخواه بدانیم. وانگهی هنگامی آنان را بدخواه دانستیم، عملاً به گونه‌ای با آنان رفتار خواهیم کرد که آنان واقعاً به بدخواهی کشانده خواهند شد. با برخورد نادرست با دیگران، فرصت

بدکاری بیشتری به آنان داده‌ایم. پس باید نگرش خود را اصلاح کنیم. ما، حتی افراد دلسوز، ناخواسته نگاه محدودی به رفتار دیگران داریم و نتیجه رفتارشان را بر اساس تأثیری که بر ما دارد تفسیر می‌کنیم، پادزهر و متعادل‌کننده این نگرش آن است که در خود ساده‌لوحی را پرورش دهیم، یعنی خود را نسبت به بدی دیگران کور کنیم. به تعبیر دقیق‌تر، خود را نسبت به خطای دیگران کور نکنیم، بلکه به جای تأکید بر بدی و خطاها، بر صفات خوب آنان تمرکز پیدا کنیم. این نگرش به ما کمک می‌کند تا خطاها را کمتر بزرگ کنیم. اگر به دیگران اعتماد نکنیم، به احتمال زیاد به گونه‌ای با آنان رفتار خواهیم کرد که غیر قابل اعتماد شوند، حال آنکه اگر به آنان اعتماد کنیم، می‌بینیم که بیشتر قابل اعتماد هستند.

البته کسانی ممکن است به صورت موجهی ادعا کنند که این راهبرد مخاطره‌آمیز است و چه بسا در مواقعی کسانی به ما آسیب بزنند. درست است. اما به گونه‌ای نظام‌مند اعتماد نکردن، نه فقط مخاطره‌آمیزتر است، بلکه متضمن آن است که دیگران عملاً و غالباً به ما اعتماد نکنند، و به ما بی‌توجه باشند.

سرانجام آنکه ما غالباً فکر می‌کنیم که گناهان کوچکی مرتکب می‌شویم، اما از گناهان بزرگ دوری می‌کنیم. این پندار خطرناک و بسیار غیراخلاقی است و به جنایاتی راه می‌برد که تاریخ نمونه‌های بسیاری از آنها را ثبت کرده است. فراموش نکنیم کسانی که سقراط یا عیسی را محکوم کردند، از اوباش نبودند، بلکه عالمانی بودند که دغدغه رفتار درست را داشتند. در واقع غالب رفتارهای نادرست به دست انسان‌های خوب و با نیت‌های خوب صورت گرفته است. مسئله آن است که همه ما آمادگی انجام جنایات بزرگ را داریم، پس باید به هوش باشیم و همواره خود را بپاییم. لافولت، فصل پایانی کتاب را با این تأملات درخشان که تفصیل آنها را باید در خود کتاب خواند، به پایان می‌رساند و با این کار، برخی بی‌نظمی‌ها و حاشیه رفتن‌های مکرر را از یادمان می‌برد.

