

معمای اخلاقی خشم: بد ولی به جا^۱

آیا وقتی به کسی می‌گوییم خشمگین نباش، او را دعوت به اخلاق کرده‌ایم؟

نویسنده: اگنس کالارد^۲

مترجم: مجتبی هاتف

وقتی کسی در حق ما کار بدی می‌کند، مثلاً حرفه ناروا می‌زند یا کاری می‌کند که از آن می‌رنجیم، خشم در تار و پود تنمان شعله می‌کشد. ای بسا شب و روز به فکر انتقام باشیم و کینه‌اش تا سال‌های سال در سینه‌مان بماند، حتی اگر معذرت خواهی کند. اما علمای اخلاق، مدام هشدارمان می‌دهند که باید خشممان را فرو بخوریم و انتقام و کینه‌توزی را کنار بگذاریم. چرا؟
چطور خشمگین نشویم و حس خودمان را از درست و نادرست از دست ندهیم؟

اگنس کالارد، [بوستون ریویو](#) — فرض کنید سه‌شنبه است و شما به‌خاطر اینکه من دوشنبه چیزی از شما دزدیده بودم، از دستم عصبانی بودید. همچنین فرض کنید که من چهارشنبه آنچه دزدیده بودم را برمی‌گردانم، هرگونه زیان ناشی از دزدی را که در این دو روز متحمل شدید برایتان جبران می‌کنم، برای نشان دادن حسن نیت هدایای اضافی نیز پیشکش می‌کنم، از اینکه آن لحظه اشتباه کردم و از شما چیزی دزدیدم عذر می‌خواهم و در نهایت قول می‌دهم دیگر هرگز چنین کاری نکنم. همچنین فرض می‌کنیم شما باور دارید که عذرخواهی‌ام صادقانه است و به قولم وفادار خواهم ماند.

آیا عاقلانه خواهد بود که شما روز پنج‌شنبه نیز به‌اندازه سه‌شنبه از دست من خشمگین باشید؟ و آیا عاقلانه است که به فکر نقشه‌ای برای دزدی تلافی‌جویانه از من باشید؟ اگر با یک بار سرقت دست‌بردار نشدید چه: آیا این عاقلانه است که بارها و بارها به دزدی از من ادامه بدهید؟

^۱ این مطلب را اگنس کالارد نوشته است و در تاریخ ۲۱ ژانویه ۲۰۲۰ با عنوان «The Philosophy of Anger» در وبسایت بوستون ریویو منتشر شده است. وبسایت ترجمان آن را در تاریخ ۱۶ فروردین ۱۳۹۹ با عنوان «معمای اخلاقی خشم: بد ولی به‌جا» و ترجمه مجتبی هاتف منتشر کرده است.

^۲ اگنس کالارد (Agnes Callard) استاد فلسفه دانشگاه شیکاگو است. او دانش‌آموخته دانشگاه شیکاگو و دانشگاه برکلی است. حوزه تخصصی او اخلاق و فلسفه باستان است.

شاید خشم اولیه منطقی باشد، اما احساس می‌کنیم انتقام نامتناسب کاری نامعقول خواهد بود. در نهایت، به ما می‌گویند، کار دیگری بکنیم یا دست برداریم یا میل انتقام‌جویی خود را به شکل احساسی سالم‌تر یا احترام‌آمیزتر دریاوریم. این نگرش منجر شده است به بحثی جدی در بین فلاسفه آکادمیک درباره ارزش خشم. آیا باید خشم را همچون انتقام کینه‌توزانه بی‌پایان بدانیم؟

قصدهم توضیح دهیم که این بحث چگونه پیش می‌رود، اما سعی ندارم آن را حل و فصل کنم. بلکه می‌خواهم لایه‌های رویی بحث را کنار بزنم تا رازی را که در دل آن نهفته است آشکار کنم: این همه مدت ما بر سر موضوع اشتباهی بحث می‌کردیم. بحث واقعی به سه پرسش اساسی درباره خشم و عقلانیت مربوط می‌شود که در پاراگراف دوم آورده‌ام، پرسش‌هایی که بلاغی نیستند و پاسخ هر سه ممکن است آری باشد.

•••

نخست به مناقشه آکادمیک می‌پردازیم. در یک طرف بحث، کسانی را داریم که فکر می‌کنند اگر می‌توانستیم خشم را به کلی ریشه کن کنیم، از نظر اخلاقی دنیا جای بهتری می‌شد. این سنت ریشه در آیین بودا و رواقی‌گری باستان دارد. به گفته سنکا، سیاستمدار و فیلسوف رومی قرن اول میلادی، خشم شکلی از دیوانگی است؛ او رساله مبسوطی درباره نحوه کنترل آثار بد خشم نگاشته است - با عنوان در باب خشم^۳. سانتیدوا، فیلسوف و راهب هندی قرن هشتمی، به کسانی که می‌خواهند در راه روشنایی گام بردارند توصیه می‌کند حتی کوچک‌ترین بذره‌های خشم را از بین ببرند، چرا که هیجان به‌بارآمده از چنین بذری حاصلی جز زیان نخواهد داشت.

در عصر حاضر نیز مارتا نوسبام، فیلسوف آمریکایی، با الهام از سنکا و سنت رواقیون استدلال می‌کند که خشم حالتی ذاتاً نادرست است، چون آلوده به نوعی «میل به تلافی» با نگاه به گذشته است، میلی کینه‌توزانه و ویرانگر. از دیدگاه او، واکنش درست به هر گونه شکست یا بی‌عدالتی پاسخی است که با نگاه به آینده صورت خواهد بست و از وقوع رویدادهای مشابه در آینده جلوگیری می‌کند. همین‌طور اوون فلنگن، استاد فلسفه و نورویولوژی در دانشگاه دوک، که هم از بودائیسیم سانتیدوا بهره می‌برد و هم از متافیزیک کنفوسیوسی، خشم را حالتی ذاتاً خصمانه می‌شمارد، حالتی که در آن نوعی متافیزیک خودمحور و کاذب برای افرادی پیش‌فرض گرفته می‌شود که «قصده بی‌رحمی و آسیب یا شر رساندن» به دیگران را دارند.

³ De Ira

در طرف دیگر بحث، کسانی قرار دارند که خشم را - تا حدی - به منزله بخشی اساسی و ارزشمند از گنجینه اخلاقی انسان‌ها به رسمیت می‌شناسند: خشم چیزی است که ما را تحریک می‌کند تا نسبت به بی‌عدالتی حساس و به حمایت از عدالت ترغیب شویم. وقتی شما روز سه‌شنبه، فردای روزی که دزدی کردم، از دستم عصبانی می‌شوید، نظامی می‌آفرینید و شروطی می‌طلبید که بر اساس آن من در روز چهارشنبه مجبور به تسلیم و «درست کردن اوضاع» می‌شوم. این موضع موافق خشم ریشه در این اندیشه ارسطو دارد که احساسات (تریت شده) به «چشم روح» بصیرتی می‌بخشند که بتواند ارزش اخلاقی را بهتر درک کند. کامل‌ترین نمود این موضع را در آثار احساسات‌گرایان اخلاقی قرن هفدهم و هجدهم می‌بینیم. ارل شافتسبری، فرانسیس هاچسون، دیوید هیوم و آدام اسمیت بر این باور بودند که احساسات ما دقیقاً همان چیزی است که ما را نسبت به ملاحظات اخلاقی حساس می‌کند.

بعدها پیتر استراوسن در مقاله تحول‌ساز خود با عنوان «آزادی و رنجش»^۴ (۱۹۶۰)، با معرفی هیجان‌ات به عنوان سازوکار بنیادین مسئولیت اخلاقی، جانی تازه به جنبش طرفدار خشم بخشید. استراوسن به بسط این نظریه اسمیت پرداخت که جایگاه ما در مقام موجوداتی اخلاقی بر این واقعیت استوار است که - در سطحی هیجانی - برای ما مهم است که در مورد یکدیگر چه فکری می‌کنیم. استراوسن هیجان‌ات منفی موجود در خانواده خشم را جلوه بارز نوعی ارزیابی اخلاقی می‌داند. هدف خشم کسی است که توانایی تشخیص این را دارد که کار نادرستی انجام داده و این با بی‌اعتنایی یا احتیاط حساب شده فرق دارد که در برابر کسی از خود نشان می‌دهیم که هیچ‌امیدی به بازگشتش به جامعه اخلاقی نداریم.

تأثیر استراوسن را در آثار فلاسفه معاصر نیز می‌بینیم، در کوشش کسانی مانند آر. جی. والاس، جسی پرینز، آلن گیبارد، پاملا هایرونیمی و جین همپتون. هرچند این اندیشمندان در نتیجه‌گیری و روش‌های خود اختلاف دارند، اما نقطه شروع همه آن‌ها این فرض احساسات‌گرایانه است که مبنای کار ما در مسئول دانستن یکدیگر از لحاظ اخلاقی را احساس و هیجان تشکیل می‌دهد. ما انسان‌ها رفتار اخلاقی مان را از راه هیجان‌ات نشان می‌دهیم.

ولی آیا این دو اردوگاه - رواقیون در برابر احساسات‌گرایان - واقعاً در دو جبهه مقابل هم قرار دارند؟ هر کدام باید به داده‌هایی پاسخ بدهند که انگیزه موضع‌گیری طرف مقابل است و با این کار گام‌های چشمگیری به سوی آشتی برمی‌دارند.

⁴ Freedom and Resentment

مثلاً داده‌های جبههٔ مخالف خشم را در نظر بگیرید. افراد این جبهه دست کم به دو اشکال اساسی خشم اشاره می‌کنند: اول، تمایل فرد به تبعیت سرسختانه از خشم خود و کینه‌توزی به‌طوری که گوشش به هیچ حرف منطقی دربارهٔ آشتی، عذرخواهی یا جبران زیان بدهکار نیست؛ دوم، گرایش به انتقام‌گیری (اغلب نامتناسب). طرفداران خشم این پدیده‌ها را به‌عنوان آسیب‌های خشم رد می‌کنند و معتقدند این‌ها از اساس ربطی به خشم ندارند. آن‌ها از واژه‌های خاصی مانند «برآشفتگی»^۵ و «رنجش»^۶ برای اشاره به خشم عاری از چنین محرک‌هایی بهره می‌برند. آن‌ها می‌گویند، خشم پالایش‌شده اعتراضی است علیه رفتار نادرست و غیراخلاقی، اما عاری از انگیزه‌های انتقام‌جویانه است و فردی که چنین خشمی دارد نیز کاملاً پذیرای دلایل منطقی برای کنار گذاشتن خشم خود است. (در زبان فنی، معمولاً از اصطلاح «رنجش» برای نشان‌دادن اعتراض از طرف خود فرد استفاده می‌شود، درحالی که «برآشفتگی» برای اشاره به اعتراض به‌نیابت از دیگران به کار می‌رود). این اقدام -صرف نظر از جنبهٔ منفی آن- بسیار شبیه اقدامی است که دشمنان خشم هنگام مواجهه با چیزی که ما «جنبهٔ اخلاقی» خشم می‌نامیم انجام می‌دهند.

برای مثال، هم فلنگن و هم نوسبام تصدیق می‌کنند کسی که به ظلم تألم‌بار واکنشی نشان نمی‌دهد خطر تن دادن به شرارت را به جان خریده است. آن‌ها اهمیت حساسیت اخلاقی را می‌پذیرند که باعث می‌شود فرد به بی‌حرمتی نسبت به حقوقش اعتراض کند، اما بر این باورند که چنین واکنشی را بدون خشم در معنای دقیق کلمه هم می‌توان نشان داد. فلنگن «برآشفتگی موجه»^۷ را این‌گونه تعریف می‌کند: «قوهٔ تشخیص این که فلان و فلان وضعیت به‌طور تألم‌باری نادرست است و کار نادرست را باید درست کرد و نوعی خوی هیجانی قوی برای میل به مشارکت در درست کردن امر نادرست بی‌آنکه خشمگین باشیم». نوسبام نیز از «خشم‌گذار»^۸ سخن می‌گوید که به‌اندازهٔ «شبه‌خشم»^۹ شدید نیست: کل مضمون هیجانی فرد این است: «چقدر ظالمانه! باید کاری در این باره کرد».

بینید چه اتفاقی افتاد: در ابتدا نزاع بر سر خشم بود اما دست آخر همه توافق می‌کنند که از کاربرد این واژه پرهیزند. اما هر دو طرف بحث ترجیح می‌دهند تمایز قائل شوند بین «جنبهٔ اخلاقی» خشم (خشم روز سه‌شنبه به‌عنوان اعتراض عقلانی و موجه به بی‌عدالتی) و «جنبهٔ منفی» آن (خشم روز پنج‌شنبه به‌شکل کینه‌های نامعقول و انتقام‌جویی ناموجه).

⁵ indignation

⁶ resentment

⁷ righteous indignation

⁸ transition anger

⁹ quasi-anger

حالا مهم نیست که همچون پیروان استراوسن جنبه اخلاقی خشم را «برآشفتگی/رنجش» بنامیم یا به تبعیت از نوسبام و فلنگن از اصطلاح «خشم گذار» یا «برآشفتگی موجه» استفاده کنیم.

وقتی می‌بینید فلاسفه درباره پرسشی اختلاف نظر ندارند، بدانید که کسی دارد چیزی را پنهان می‌کند. در این مورد، من معتقدم این شبه‌جنگ حواس ما - و حتی خود مبارزه‌گران - را از جدال‌انگیز بودن فرضی که همه طرف‌های درگیر مسلم گرفته‌اند پرت کرده است. همه می‌پندارند که ما می‌توانیم در عین حفظ جنبه اخلاقی خشم، خودمان را از پدیده‌های نامعقولی مانند کینه و انتقام‌جویی دور کنیم. اما اگر واقعیت چنین نباشد چه؟ اگر ما انسان‌ها اخلاقیات را به واسطه انتقام‌های کینه‌توزانه عملی کنیم چه؟

یکی از واقعیت‌های تلخ زندگی این است که نوع بشر در برابر نحوه رفتار دیگران با خود از نظر عاطفی آسیب‌پذیر است، بنابراین وقتی در حق کسی ظلم می‌کنید، درد و رنجی را در اثر رفتار ناعادلانه بر او وارد می‌کنید. این حساسیت اخلاقی در خود همین مفهوم «ظلم کردن در حق کسی» نهفته است: بخشی از علت اینکه ستم بر مردم عادلانه نیست به این برمی‌گردد که آن‌ها این ظلم را درک می‌کنند.

همچنین یکی دیگر از واقعیت‌های زندگی این است که مردم تمایل دارند از مقدمه‌های حاوی واقعیت‌های اخلاقی اصیل درباره ظلم و بی‌عدالتی نتیجه‌هایی کینه‌توزانه و انتقام‌جویانه بگیرند. معتقدم نباید در آسیب دانستن چنین استنباط‌هایی عجله کنیم یا آن‌ها را به‌مثابه نوعی انعکاس کنترل‌ناپذیر روانی رد کنیم. در اینجا دو دلیل ارائه خواهم داد که آن مقدمه‌ها را به چنین نتیجه‌گیری‌هایی ربط می‌دهند: استدلال کینه¹⁰ و استدلال انتقام¹¹. این دو دلیل نشان می‌دهند که در واقع استدلال مورد بحث معتبر است. اگر نتوانیم اخلاقیات خود را پالایش کنیم، آنگاه خشممان را نیز نمی‌توانیم پالایش کنیم.

•••

به مثال اول بحث برمی‌گردیم. آیا پس از آن‌همه تلاش من برای اعاده عدالت، باز هم عاقلانه است که شما روز پنج‌شنبه همچنان از دست من عصبانی باشید؟ رواقیون جدیدی مثل نوسبام و نواحساسات‌گرایانی مانند استراوسن خواهند گفت: نه.

¹⁰ Argument for Grudges

¹¹ Argument for Revenge

آن‌ها خواهند گفت که باید در نظر داشته باشید ظلمی که خشم شما را برانگیخته با استرداد، جبران خسارت، عذرخواهی و یک قول حل و فصل شده است. من به هر طریق ممکن کار بدم را اصلاح کرده‌ام؛ آن‌ها می‌گویند اگر شما باز هم مثل آن روز خشمگین باشید، باید به این دلیل باشد که به‌طور نامعقولی به این اقدام‌های جبرانی بی‌توجهی کرده‌اید.

اصرار بر خشم با وجود عذرخواهی و جبران، که گاهی چندین سال طول می‌کشد و به ضرر همه طرف‌های درگیر است، معمولاً نامعقول و مردود شمرده می‌شود. به بیان دقیق‌تر، اغلب فرض بر این است که دست نکشیدن فرد از خشم خود باید نشانه وجود لذتی نامعقول و بیجا در آن خشم باشد.

اما در این نگرش واقعی‌تری را نادیده گرفته‌اند و آن اینکه دلایلی برای عصبانی ماندن وجود دارد. رسیدن به این دلایل هم سخت نیست: آن‌ها همان دلایلی‌اند که در ابتدا به‌خاطرشان عصبانی می‌شوید. عذرخواهی، استرداد و هیچ کار دیگر این واقعیت را که من از شما دزدی کردم از بین نمی‌برد یا تغییر نمی‌دهد یا این واقعیت را که من نباید دزدی می‌کردم را عوض نمی‌کند. در واقع، دلایل خشم شما از من همین واقعیت‌ها بوده‌اند. از آنجا که این واقعیت‌ها با انواع اقدامات ترمیمی من - عذرخواهی، جبران خسارت و کارهایی از این دست - عوض نمی‌شوند، بنابراین، پس از عملی شدن چنین اقدامات جبرانی‌ای، هنوز هم همان دلایل را برای خشمگین بودن دارید. در هر حال، خشم به معنی میل به اصلاح و ترمیم چیزی نیست، بلکه راهی است برای درک این واقعیت که چیزی خراب شده است. شما از چیزی عصبانی می‌شوید که اکنون به گذشته پیوسته است و دیگر کاری از دست ما ساخته نیست. کاری که من کردم همیشه با کاری که باید می‌کردم فرق خواهد داشت، مهم نیست بعداً چه کار می‌کنم.

البته برای پایان یافتن خشم شما راه‌های غیرعقلانی بسیاری هست: ممکن است بمیرید، دچار فراموشی شوید یا هیجان‌تان در طول زمان از تب و تاب بیفتد. فرض کنید یک روز ناگهان تصمیم می‌گیرید خشم‌تان را کنار بگذارید و در این کار موفق می‌شوید. شاید بگوییم این تصمیم به یک معنا «عقلانی» است - کیست که بخواهد تمام عمرش را با خشم سر کند؟ - اما نه به این معنا که دلیل شما برای خشم حل و فصل شده است. موضوع حل نشده و هرگز حل نخواهد شد. به مجرد اینکه دلیلی برای خشمگین بودن به دست می‌آوردید، آن دلیل همیشه با شما خواهد بود. این همان «استدلال کینه» است.

حال می‌رسیم به «استدلال انتقام». معمولاً میل ما به انتقام‌جویی را، مانند کینه‌توزی دایمی ما، نامعقول و ناموجه می‌شمارند. اما این نتیجه‌گیری معمولاً حاصل این فرض است که هدف از انتقام حل مشکل، با تعدیل یا خنثی کردن

آن کار، و آن هم یک‌بار برای همیشه، نادرست است. وقتی این فرض را رد می‌کنیم که خشم را می‌توان خنثی کرد و به حالت اول بازگرداند - چون به هر حال همیشه دلیلی هست برای اینکه عصبانی باشید - پس طرح استدلالی در تأیید انتقام کار دشواری نیست. این احتمال نباید برای شما تعجب‌آور باشد؛ عجیب است که یکی از کهن‌ترین و همگانی‌ترین عادت‌های بشری توجیه عقلانی نداشت. به بیان ساده، استدلال انتقام می‌گوید انتقام به نحوهٔ مسئول دانستن همدیگر از نظر اخلاقی اطلاق می‌شود.

من وقتی از شما دزدی می‌کنم، شما مرا مسئول شکافی جدی بین وضعیت موجود جهان با وضعیت مطلوب آن می‌شناسید؛ بین ما نوعی تضاد دیدگاه وجود دارد. شما عمل مرا اخلاقاً نامقبول می‌دانید و این نامقبولی را در قالب رنج و آسیب تجربه می‌کنید. اما من که دست به چنین عملی زده‌ام، مسلماً این کار را کاملاً بی‌اشکال می‌دانم چون برای من کار خوبی بوده است.

با این فرض که من می‌فهمم چه چیزی از شما می‌گرفتم و این عمل را از روی اکراه انجام نداده‌ام - جهل و اجبار از عوامل مخففة جرم‌اند - سرقت من نشان می‌دهد که نگرشم به دنیا از نظر ارزش در تضاد با نگرش شماست. چیزی که از نگاه شما «بد» است از دیدگاه من «خوب» است. اگر بخواهید مرا به خاطر این کار مقصر بدانید و بدون مجازات رهایم نکنید، این تضاد (تصادفی و نامترقبه) را به اصل و قاعده‌ای برای کنش‌های متقابلمان تبدیل خواهید کرد.

انتقام به شما امکان می‌دهد اصل اقدام من را به قاعده‌ای برای رفتار خودتان نسبت به من تبدیل کنید: کار بد من می‌شود کار خوب شما. این برعکس وقتی است که سعی دارم عملم را جبران یا بی‌اثر کنم. شما با تأکید و پافشاری بر سرقت مرا مقصر و مسئول می‌دانید، از فراموش کردن آن امتناع می‌ورزید و تضاد موردی بین منافعمان را به قاعده‌ای تبدیل می‌کنید که اکنون من هم تابعش شده‌ام. اجازه نمی‌دهید با این کار کنار بیایم، بلکه میوهٔ نگرش خودم را به خورد خودم می‌دهید. مسئول دانستن من به خاطر کاری که کرده‌ام به این معنی است که عمل مرا اصل حاکم بر تعاملات بینمان در نظر گرفته‌اید. افراد خشمگین گاهی انتقام خود را درس عبرتی برای فرد مقابل توصیف می‌کنند و این به معنای واقعی درست است: شما از ظلم من در حق خودتان یک اصل عمومی می‌سازید و با اجرای آن روی خودم مرا تربیت می‌کنید.

تربیت من با این شیوه برای شما چندان آسان نیست: اینکه چنین کاری را برای من شر و برای خودتان خیر بدانید هزینه‌های روان‌شناختی زیادی دارد، از جمله اینکه خودتان را از مسیری که می‌توانست برای شما خیر باشید منحرف می‌کنید. مجبورید چشم‌انداز روان‌شناختی خود را متناسب با هدف انضباط دادن به چشم‌انداز من بازسازی کنید. این

توضیحی است برای رابطهٔ نزدیک عجیبی که خشم ایجاد می‌کند: هر چند نمی‌توانید نزدیکی به من را تحمل کنید، این هم درست است که هیچ‌کس نمی‌تواند از من به شما نزدیک‌تر باشد. من به الگوهای فکری شما نفوذ کرده‌ام؛ کوک ساز عواطف شما در دست من است؛ من حتی به فرماندهی ادراک حسی شما منصوب شده‌ام: به هر طرف که نگاه می‌کنید ردی از من می‌بینید. اگر گوش شنوایی پیدا کردید از من شکایت می‌کنید و اگر کسی برای شنیدن نبود روی تمثال ذهنی من فریاد می‌کشید. من دنیای خیالات شما را مستعمرهٔ خود کرده‌ام. برای مقصر دانستن من باید مرا در آغوش بگیرید، گرچه این آغوش از سر تخاصم و رقابت است. اگر حقیقت داشته باشد که مسئولیت اخلاقی من بستگی به این دارد که شما چیزی را که برایتان خوب است بر حسب چیزی تشخیص می‌دهید که برای من بد است، آنگاه خشم دقیقاً همان حسی را دارد که انتظارش را داشتید.

در اینجا نیز همانند کینه، با در نظر گرفتن همهٔ شرایط، بحث این نیست که کسی باید انتقام بگیرد. ممکن است فردی در کنترل رفتار خود عواملی غیر از خشم را در نظر بگیرد. اما تا جایی که اقدام او از سر خشم باشد، سعی خواهد کرد با دست‌زدن به کاری که برای طرف مقابل بد است به خودش خوبی کند. این کار کاملاً عقلانی، موجه و قابل درک است. پلمارخوس، در رسالهٔ جمهوری افلاطون، منطق خصمانهٔ خشم را این‌گونه بیان می‌کند: عدالت به دوستان منفعت و به دشمنان ضرر می‌رساند.

این دو استدلال -استدلال کینه و استدلال انتقام- نشان می‌دهند که به راحتی نمی‌توان این نظر را که خشم حسی اخلاقی است از این اندیشه تفکیک کرد که باید کینه‌های خود را حفظ کنیم یا خشم را به‌عنوان مکانیزمی برای مسئولیت اخلاقی بدون تأیید انتقام‌جویی بپذیریم.

من مدعی نیستم که این استدلال‌ها بحث را به آسانی فیصله می‌دهند؛ ممکن است اعتراض‌هایی وارد شود و دفاع مفصل از اعتبار و صحت چنین استدلال‌هایی کوشش بزرگی می‌طلبد. در اینجا فقط قصد دارم نشان بدهم که می‌شود دلایلی در دفاع از این گزاره مطرح کرد که کینه‌توزی و انتقام‌جویی کاملاً عقلانی است -و چنین بحثی خیلی هم پیچیده نیست. استدلال‌های پیشنهادی من ساده و شهودی‌اند و نشان می‌دهند که غفلت از آن‌ها در مباحث فلسفی -در قالب این فرض بلامنازع، در هر دو طرف، که کینه‌توزی و انتقام‌جویی خصیصه‌هایی نامعقول‌اند- چقدر عجیب است.

عجیب است، اما توجیه‌ناپذیر نیست. چون اگر این دو استدلال را کنار هم بگذاریم، نتیجه می‌گیریم که شخص خشمگین هرگز دلیلی ندارد برای گسستن ارتباطی که بین طرف مقابل و خیر خودش وجود دارد. شاید توضیح

ساده برای چنین غفلی این باشد که نمی‌خواهیم بپذیریم ممکن است خشم اخلاقاً درست زمینه‌ای عقلانی برای خشونت نامحدود فراهم می‌آورد.

•••

پس هرچند به نظر می‌رسد رواقیون و احساسات‌گرایان با هم اختلافی بنیادی دارند، نقاط مشترکشان بیشتر از چیزی است که به نظر می‌رسد. به خصوص اینکه در اطمینان به پروژه خاصی از تحلیل مفهومی با هم مشترک‌اند. هدف از این پروژه به رسمیت شناختن گونه پالایش‌یافته‌ای از واکنش اخلاقی است، واکنشی که همه فضائل خشم را در بر بگیرد و عاری از ردائل آن باشد. من نخستین کسی نیستم که چنین پروژه‌ای را آرمان‌گرایانه می‌داند. نسخه‌ای از این نظر را می‌توان در بین اندیشمندانی یافت که از دیدگاهی تاریخی‌تر و انسان‌شناختی‌تر به پرسش‌های اخلاقی پرداخته‌اند. فردریش نیچه، میشل فوکو و رنه ژیرار هر سه بر این نظرند که بدترین جنبه‌های خشم - انتقام‌جویی، خونخواهی و خشونت نامحدود - با خود مفهوم اخلاق عجین شده‌اند.

بر اساس کتاب تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) نیچه، ریشه رویکرد فلسفه اخلاقی کنونی ما برمی‌گردد به نقطه عطفی که در آن از نوعی اخلاق پیشاتاریخی مبتنی بر اصالت خانوادگی و قدرت دور شدیم. احساس بنیادین و راهنمای اخلاق جدید «کین‌توزی»^{۱۲} - گونه‌ای خشم - است که انسان‌هایی که بیشتر ستم کشیده‌اند و در بند بردگی بودند حس می‌کنند. این اخلاق نوپدید عبارت است از «اخلاق بردگان که از همان ابتدا 'نه' می‌گویند به آنچه 'بیرونی' است، به آنچه 'متفاوت' است و به آنچه 'غیر خودی' است؛ و این 'نه' همان عمل خلاقانه اوست». دست آخر به اخلاق منفی یا واکنشی رسیده‌ایم که بر مفاهیمی همچون گناه، وجدان، عهد و پیمان و وظیفه تأکید می‌کند. نیچه می‌گوید که این مفاهیم «از دیرباز سراسر آغشته به خون بوده‌اند. و آیا می‌توان فراموش کرد که اساساً این دنیا از آن زمان تاکنون هرگز خالی از بوی خون و شکنجه نبوده است؟»

ژیرار در کتاب خشونت و تقدس^{۱۳} (۱۹۷۲)، رساله‌ای در انسان‌شناسی دین، از نقش قربانی کردن انسان و حیوان در فرونشاندن خشونت سخن می‌گوید. ژیرار بحثش را با این نکته شروع می‌کند که هر شکلی از جامعه انسانی را نوعی مشکل اساسی تهدید می‌کند: وقتی یک عمل خشونت‌آمیز رخ می‌دهد، بیم آن می‌رود که زنجیره‌ای نامحدود از خشونت تلافی‌جویانه آغاز شود. از نظر ژیرار، محرک این واکنش زنجیره‌ای چیزی نیست جز وحشت اخلاقی از خشونت: «تعهد به خون نریختن را نمی‌توان متمایز دانست از تعهد به تقاص گرفتن از کسانی که خونریزی می‌کنند...

¹² resentment

¹³ Violence and the Sacred

دقیقاً به این دلیل که خونریزها از خشونت‌ی که برای انسان‌های دیگر وظیفه تقاص گرفتن به شمار می‌رود، بیزارند». ژرار در این کتاب معتقد است که پدیده‌های گوناگونی مانند آیین قربانی برای بلاگردانی در دوران باستان، تراژدی یونانی و هنجارهای جنسی حاکم بر خانواده‌های هسته‌ای همگی تلاش‌هایی هستند در پاسخ به همین مسئله اساسی مهار خشونت.

در نهایت، میشل فوکو در کتاب مراقبت و تنبیه^{۱۴} (۱۹۷۵) به واکاوی تغییر رویکرد از شکنجه و اعدام در ملأ عام به مجازات از طریق حبس می‌پردازد. نظر فوکو این است که گرچه این اصلاحات به زبان حقوق بشر قرن هجدهمی بیان شد، اما هدف آن تبدیل مجازات به حمله‌ای متمرکز علیه حقوق بشر زندانی‌ها بود: «مجازات از هنر احساسات تحمل‌ناپذیر به اقتصاد حقوق به تعلیق در آمده بدل شده است». سپس فوکو با اشاره به شکل‌گیری زندان استدلال می‌کند که می‌توانیم ارزش‌های جامعه‌مان را ببینیم که در روش‌های محدودیت اجباری نقش بسته است، محدودیتی که مشخصه بارز سازه‌های اجتماعی‌ای مانند مدارس، آزمون‌ها، جدول برنامه و مشاغل حرفه‌ای است. راه ارزیابی ما از آزادی، استقلال، خودمختاری و حقوق بشر در گرو بودن این مفاهیم از افراد در هر فرصتی است.

این سه متفکر هنوز هم چهره‌هایی بسیار تأثیرگذارند، برخلاف اینکه جزئیات تجربی استدلال‌هایشان از طرف پژوهشگران حوزه‌های گوناگون به چالش کشیده شده است. به نظر من یکی از دلایل این جاذبه ماندگار و حتی فرقه‌وار این است که آن‌ها اندیشه فلسفی محکم و عمیقی مطرح می‌کنند که در بند زبان تاریخی-انسان‌شناختی خاصی نیست که با آن بیان می‌شود. این اندیشه‌ها چه چیز مشترکی دارند؟ نیچه می‌گوید ما کل اخلاقیاتمان را بر پایه خونخواهی کینه‌توزانه ساخته‌ایم؛ ژرار می‌گوید خشونت و ضدیت با خشونت دو روی یک سکه‌اند؛ فوکو می‌گوید مجازات عین جنایت است. فصل مشترک این سه نظر این است که اخلاق بشری میل دارد از درون فرو بپاشد. گاهی آدم خوب بودن به این معنی است که راضی به انجام کارهای بد باشید.

من دلایلی مطرح کردم در تأیید این نظر که «جنبه بد اخلاق» که این سه اندیشمند در آینه نهادهای اجتماعی مختلف می‌بینند در نهایت از منطق واکنش اخلاقی استنتاج می‌شود: از نظر اخلاقی راه درست واکنش به کار خلاف اخلاق انجام کارهایی - مانند اصرار بر خشم و انتقام‌گیری - است که به نحوی غیر اخلاقی به شمار می‌آیند.

اگر ما فاصله انسان‌شناختی را کنار بگذاریم و از نزدیک بپذیریم که همان انسان‌هایی هستیم که توصیف می‌کنیم، درگیر شدن با این بینش حاصلی جز بحران نخواهد داشت. ما نمی‌توانیم به منظور ارزیابی شکست یا ناکارآمدی نظریه

¹⁴ Discipline and Punish

اخلاقی خودمان از آن بیرون بیاییم؛ برای شرایط و ضوابط همین ارزیابی نیز مجبوریم به آن تکیه کنیم. از این سه متفکر، نیچه بیشتر از همه به چنین بحرانی نزدیک می‌شود، گرچه اغلب پشت این نظر پنهان می‌شود که واژگانی مانند «سلامت» و «قدرت» نوعی مبنای جایگزین به او می‌دهند. اما چه کسی خواهان جامعه‌ای سالم‌تر و قوی‌تر است، مگر اینکه این واژه‌ها در معنایی اخلاقی به کار رفته باشند؛ معنایی که پیشاپیش در لفافه تاریکی نظام اخلاقی ما پوشانده شده است؟ هیچ ترفند جادویی‌ای وجود ندارد که به ما امکان بدهد خود را از جامعه هنجاری خودمان بیرون بیاوریم.

•••

پس خشم همه ما را درگیر فساد اخلاقی می‌کند. البته، تقریباً همه ما را. رواقی خاصی داریم که آن قدر افراطی است که موضعش را نه در نوسام و نه در فلنگن می‌بینیم و نه هیچ متفکر مدرنی که من سراغ دارم. این رواقی افراطی، در اخلاق هیچ نقشی برای عواطف و احساسات قائل نیست؛ او برای دستیابی به این گسست کامل عاطفی به هر چیزی که دنیا می‌تواند از او بگیرد، از جمله فرزندانش، زندگی‌اش و رهایی‌اش از زجر و شکنجه بدنی، ارزشی قائل نمی‌شود. رواقیون افراطی از سقراط الهام می‌گیرند، که ادعا می‌کرد به انسان خوب آسیبی نمی‌رسد و از این رو وقتی اهالی آتن او را به خاطر جرایمی که مرتکب نشده بود به اعدام محکوم کردند، منکر این بود که به او آسیب می‌رسانند. سقراط در لحظه مرگ نیز از خشم آزاد بود.

بیشتر ما نه می‌خواهیم و نه می‌توانیم به نوعی رهایی از تعلق برسیم که لازمه چنین مصونیتی در برابر خشم است. هنگامی که دیگران در حق ما ستم می‌کنند، آن را احساس می‌کنیم: خونمان به جوش می‌آید. در این لحظات، باید تصمیم بگیریم که تا کجا می‌خواهیم برای سرکوب کردن خشم خود بجنگیم، چقدر می‌خواهیم برای فروخوردن و فرونشاندن این طغیان غضب تلاش کنیم. پاسخ تقریباً هیچ است. درحالی که نمی‌خواهیم اجازه دهیم خشم از ما دور شود و ما را به نتیجه منطقی و توأم با انتقام همیشگی خود برساند، اگر بی‌رحمانه آن را سرکوب کنیم، عزت نفس و به‌طور کلی مبنای اخلاقی خود را از دست خواهیم داد. جلوگیری از بروز هرگونه خشم با وجود اینکه ظلمی واقعی رخ داده است، یعنی تسلیم شدن در برابر شر. بنابراین، معمولاً با این پرسش پیچیده روبرو می‌شویم که در شرایط خاص باید چقدر خشم برای خود روا بدانیم.

ولی باید توجه داشت اگر استدلال‌هایی که مطرح کردم درست باشند، این پرسش مثل این است که برسیم: چقدر بی‌اخلاقی برای خودمان روا می‌داریم؟ تلاش واقع‌گرایانه برای جلوگیری از خشم را باید از خیال‌پردازی بیهوده برای پالایش آن متمایز دانست. می‌توانیم از واژه‌هایی مانند «برآشفستگی» یا «خشم‌گذار» استفاده کنیم برای اشاره به احساسی

که نوعی اعتراض برحق است علیه ستم و نادرستی بی‌آنکه اشاره‌ای به تداوم کینه یا انتقام در آن باشد؛ اما عنصری که چنین واژه‌ای به آن دلالت می‌کند در تخیل هر فیلسوفی وجود دارد. شمار فزایندهٔ طعم‌ها، گونه‌ها و نام‌های خشم ذهن ما را از بحرانی که در کانون خود خشم قرار دارد منحرف می‌کند: اینکه واکنش عاطفی به بی‌عدالتی به مزهٔ خون عادت می‌کند.

معتقدم گاهی هنگام مواجهه با بی‌عدالتی باید تاحدی خشمگین شویم. این خشم هیجانی «ناب» نیست و مستلزم آن است که به (درجه‌ای از) فساد اخلاقی تن بدهیم، اما گزینهٔ دیگر، یعنی تن در دادن به بی‌عدالتی، معمولاً بدتر است. باین حال، نکته‌ای که می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است: اینکه فساد اخلاقی خشم بهترین گزینهٔ ماست بدین معنی نیست که دیگر فساد به شمار نمی‌آید.

نتیجهٔ چنین اعتراضی واقع‌بینی است: قربانیان ظلم و بی‌عدالتی آن‌قدرها هم که دلمان می‌خواهد باور کنیم بی‌گناه نیستند. این قربانیان به‌طور اخلاقی به خوی انتقام‌جویی و کینه‌توزی خشمشان، یا به تسلیم راضی شده‌اند. ظلم بلندمدت علیه گروهی از مردم به آسیب اخلاقی بلندمدت برای آن گروه منجر می‌شود. در بحث نژادپرستی، تبعیض جنسی، یهودستیزی، معلول‌ستیزی، تبعیض طبقاتی، تبعیض دینی، نخبه‌گرایی و ضدیت با تنوع عصب‌شناختی این استدلال نشان می‌دهد که ستمگران از ستم‌دیدگان افرادی از نظر اخلاقی بدتر ساخته‌اند. البته افراد ستم‌پیشه بد هستند و نیازی به یادآوری و تأکید نیست؛ چون این فکر در ذهن ما جا افتاده است که ظلم به دیگران از ما انسان بدی می‌سازد. حرف من این است: مظلوم بودن نیز از ما آدم بدی می‌سازد، هرچند در حدی خفیف‌تر.

وقتی پنج ساله بودم، از مجارستان به آمریکا مهاجرت کردم، اما هنوز هم تابستان سال‌های کودکی‌ام را آنجا، در دریاچهٔ بالاتون، می‌گذراندم. آن طرف خیابانی که خانهٔ پدری‌م در آن قرار داشت تفرجگاهی بود که بین اهالی آلمان شرقی محبوب بود. من نمی‌توانستم وارد محدودهٔ تفرجگاه شوم -دورس حصار کشیده بودند- اما یک بار، وقتی که حدوداً ده‌ساله بودم، با دختری هم‌سن و سال خودم که برای تعطیلات آمده بود دوست شدم. ما زبان مشترکی نداشتیم، ولی به‌وسیلهٔ نوعی بازی مارش با هم ارتباط برقرار کردیم: ادای سربازها را در می‌آوردیم و یک رقص پیچیدهٔ نظامی ابداع کرده بودیم که روزبه‌روز حرکت‌های بیشتری به آن می‌افزودیم. کنار هم رژه می‌رفتیم، درحالی که حصار ما را از هم جدا کرده بود -تا اینکه یک روز مادر بزرگم میچم را گرفت.

مادر بزرگم از بازماندگان اردوگاه اسرای جنگی بود، بنابراین از چیزی که می‌دید وحشت‌زده شد: نوهٔ خودش دوشادوش یکی از «آن‌ها» رژه می‌رفت. سعی کردم توضیح دهم که ما فقط داشتیم بازی می‌کردیم، ولی موضوع

برای مادر بزرگم روشن بود: با دشمن همدستی می کردم. برایش دلیل آوردم که تعصب او نسبت به آن دخترکِ آلمانی هیچ فرقی با تعصب آلمانی‌ها علیه ما ندارد. اعتراض من فقط خشم مادر بزرگم را بیشتر کرد و من دیگر حق نداشتم به آن دختر نزدیک شوم.

اما بازی من واقعاً چطور می توانست معصومانه باشد؟ در واقع، پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌هایم، هر چهار نفرشان، از بازماندگان اردوگاه‌های اسرای جنگی بودند؛ همه آن‌ها تقریباً هر کسی را که می شناختند در هولوکاست از دست داده بودند. مادر بزرگم هولوکاست را بدترین تراژدی عمرش نمی دانست و این افتخار را به تولد اولین فرزندش می داد که با فلج مغزی به دنیا آمده بود. ولی حتی این واقعه را هم از چشم نازی‌ها می دید. شاید این کارش بی دلیل نباشد: گزارش‌های زیادی وجود دارد از آسیب مادرزادی در نخستین نسل کودکانی که از مادرانی متولد شده‌اند که دچار سوء تغذیه و در معرض انواع بدرفتاری در اردوگاه‌های اسرای جنگی بودند. (اولین بچه مادر بزرگم دیگر هم مرده به دنیا آمده بود).

پدر و مادرم پس از انفجار کنیسه محله‌مان تصمیم گرفتند مجارستان را ترک کنند. (پس از آن، یهودیان آن منطقه برای اینکه مخفیانه عبادت کنند به خانه مادر بزرگم می رفتند). در نیویورک والدینم پس از اینکه به خاطر انداختن گردن‌بندی با نشان ستاره داوود کتک خوردم، دیگر نگذاشتند به مدرسه دولتی بروم. آن‌ها توان پرداخت هزینه مدرسه خصوصی را نداشتند، اما مدارس ابتدایی یهودیان ارتدوکس حاضر بودند من و خواهرم را با هدف خیرخواهانه بپذیرند. چرا؟ مسلماً به خاطر هولوکاست. در کنار زبان انگلیسی، ریاضیات و علوم هم از دروس آموزشی آن مدارس بود. پیش از دبیرستان، به ندرت شعر یا داستان کوتاهی می نوشتم که به نحوی به هولوکاست مربوط نمی شد.

ضدیت با یهودستیزی آنقدر به درون مایه کودکی‌ام بدل شده بود که نمی توانم به راحتی باور کنم اتفاقی به سربازبازی با یک دختر آلمانی کشیده شده بودم. من بی گناه نبودم. ولی مادر بزرگم نیز بی گناه نبود: او پر از خشم بود. بی گناهی امکان‌پذیر نبود.

•••

نیچه، فوکو و ژرار به رشته‌ای از نقد فرهنگی کمک کردند که اغلب در حمایت از نگرش‌هایی مثل کلبی‌گری، انسان‌بیزاری و بدبینی درباره وضعیت بشر مطرح می شود. آن‌ها را به عنوان متفکرانی رادیکال می شناسند. اما از نظر من، باید هر سه آن‌ها را به خاطر ترس بودنشان مقصر بدانیم. عجیب است که هر کدام از این اندیشمندان چقدر فاصله امن انسان‌شناختی خود را از قسمت تاریک اخلاقی‌ای که خودشان به دقت شرح داده‌اند حفظ می کنند. اگر خودشان

به درون نظریه‌های خود پا می‌گذاشتند، بلافاصله به این نتیجه‌گیری ساده و ویرانگر می‌رسیدند که ممکن نیست انسان‌ها -از جمله من و شما- خواننده و خودشان -در مقابل رفتار نادرست در حق خود واکنش درستی نشان بدهند. نمی‌توانیم در دنیایی بد، خوب باشیم.

منبع: [وبسایت ترجمان علوم انسانی](#)

