

اخلاق سرگردان و گردنگاه سیاست

مترجم: سینا باستانی

نویسنده: سسیل آنتونی جان کودی

یوهیرو
Uehiro



سخن دبیر مجموعه / ۹

مجموعه اخلاق عملی یوهیرو / ۱۱

پیش‌گفتار / ۱۳

دیباچه / ۱۹

یک. اخلاق، اخلاق‌پرستی و واقع‌گرایی / ۲۵

دو. خرده‌گیری‌های اخلاق‌پرستانه و واقعیت‌سیاسی: سرگشتگی‌های بیشتر / ۵۷

سه. دربارهٔ آرمان‌ها / ۸۷

چهار. اشتغال به شر: سیاست، دستان آلوده و فساد / ۱۲۳

پنج. سیاست و دروغ‌گویی / ۱۶۳

نمایه / ۱۸۵



مجموعهٔ اخلاق عملی یوهیرو

در سال ۲۰۰۲، بنیاد اخلاق و آموزش یوهیرو، به ریاست جناب آقای ائجی یوهیرو، کرسی اخلاق عملی یوهیرو را در دانشگاه آکسفورد دایر کرد. سال بعد، مرکز اخلاق عملی یوهیرو را در آکسفورد در دانشکدهٔ فلسفه تأسیس کردند. با حمایت گشاده‌دستانهٔ بنیاد یوهیرو یک سلسله سخنرانی سالانه برگزار کردند و نامش را «مجموعه سخنرانی‌های اخلاق عملی یوهیرو» گذاشتند. این سه سخنرانی که هر ساله در آکسفورد ایراد می‌شوند، حال وهوای مرکز اخلاق عملی یوهیرو در آکسفورد را به خود گرفته‌اند: کوشش در جهت گردآوردن بهترین دانشوران فلسفهٔ تحلیلی به منظور پرداختن به مهم‌ترین مسائل عصرمان. هدف ارتقای کیفیت تجزیه و تحلیل این مسائل به شیوه‌ای است که با بالاترین استاندارد دانشگاهی سازگار و البته در دسترس همگان باشد. فلسفه نه تنها باید معرفت بیافریند، بلکه باید زندگی مردم را نیز بهتر سازد. کتاب‌های مبتنی بر سخنرانی‌ها در مجموعهٔ اخلاق عملی یوهیرو در انتشارات دانشگاه آکسفورد چاپ شده‌اند.

یولیان ساویولسکیو

کرسی اخلاق عملی یوهیرو

سرپرست مرکز اخلاق عملی یوهیرو در آکسفورد

دانشگاه آکسفورد

گردآورنده: مجموعهٔ اخلاق عملی یوهیرو





پیش‌گفتار

این کتاب نسخه بسط‌یافته و جرح‌وتعدیل‌شده سخنانی‌های یوهیرو است که در ماه مه ۲۰۰۵ در دانشگاه آکسفورد ایراد کردم. «سخنانی‌های اخلاق عملی یوهیرو» مجموعه‌ای است از سه سخنرانی که هر ساله با میزبانی مرکز اخلاق عملی یوهیرو در دانشگاه آکسفورد^۱ برگزار می‌شود. مایلم از حامی نیکوکار این مرکز، بنیاد اخلاق و آموزش یوهیرو^۲ در ژاپن، به خاطر حمایت گشاده‌دستانه از این سخنرانی‌ها سپاسگزاری کنم. خاصه از رئیس این بنیاد، آقای ائجی یوهیرو^۳، برای حمایت‌هایش قدردانی می‌کنم. همچنین خوش دارم از مدیر مرکز یوهیرو، پروفیسور یولیان ساویولسکیو^۴، سپاسگزاری کنم که برای ایراد سخنرانی‌ها دعوت‌م کرد و مقدمات آن را فراهم ساخت.

نام سخنرانی‌ها را «اخلاق سرگردان» گذاشتم و برای کتاب از همین عنوان استفاده کردم و عنوان فرعی «وگردنگاه سیاست» را هم بدان افزودم تا به پاره‌ای از دغدغه‌های اصلی آن اشاره کنم. این کتاب سخنرانی‌ها را به گونه‌ای بسط داده و جرح‌وتعدیل کرده که از دل سه سخنرانی، پنج فصل بیرون آمده است. سخنرانی نخست به دو فصل تبدیل شده است. فصل پایانی که درباره دروغ‌گویی در سیاست است، مبحثی است که در سخنرانی‌ها فقط بدان اشاره مختصری کردم. مضامین کتاب اصولاً با برخوردگاه‌های اخلاق و سیاست سروکار دارد، گرچه گهگاه دامنه و دلالت‌های ضمنی گسترده‌تری می‌یابد. کتاب را با دیباچه‌ای درباره برخی از مصادیق بحران‌های سیاسی حال و گذشته آغاز می‌کنم. در بطن این بحران‌ها برخی از پرسش‌ها و مسائلی را می‌توان یافت که در فصل‌های

بعد طرح می‌کنم و به آن‌ها می‌پردازم. در فصل ۱ و ۲ با سنت فکری پیچیده‌ای مخالفت می‌ورزم که به نظر می‌رسد هرگونه مدخلیت اخلاق در سیاست، خاصه سیاست بین‌المللی را رد می‌کند. این سنت به واقع‌گرایی مشهور است. استدلالم این است که هرچند واقع‌گرایی خطاهای جدی بسیار دارد، درس‌هایی نیز به ما می‌آموزد که شاید از نظر بسیاری از منتقدان فلسفی واقع‌گرایان دور ماند و از قضا خود صورت‌بندی‌های واقع‌گرایی نیز آن‌ها را از دیده پنهان می‌سازد. مدعایم این است که اساسی‌ترین درس این سنت هشدار است که به ما دربارهٔ اخلاق‌پرستی^۶ در اندیشیدن به سیاست، خاصه امور خارجه می‌دهد. واقع‌گرایان اخلاق را با اخلاق‌پرستی خلط می‌کنند و پیوسته برداشتی مبهم از منافع ملی را به جای فهمی روشن‌تر و واقع‌گرایانه‌تر از اخلاق می‌نشانند و بدین وسیله اهمیت آموزه‌شان را کم‌رنگ می‌سازند. در این فصول، صور گوناگونی از اخلاق‌پرستی را توصیف می‌کنم و از تأثیر تحریف‌کنندهٔ آن‌ها بر اخلاق سیاسی واقع‌گرایانه کلیاتی به دست می‌دهم. این بحث متکی است به اثر منتشرشدهٔ پیشینم دربارهٔ اخلاق‌گرایی و واقع‌گرایی، اما در اینجا بر آن بیشتر تمرکز می‌کنم و شرح و بسطش می‌دهم.

در فصل سوم کتاب در پی آنم که مفهوم آرمان‌ها را به جایگاه مهمش در بحث فلسفی بازگردانم و ربط خاص آن را به بحث دربارهٔ سیاست مشخص کنم. گرچه مبحث آرمان‌ها از دیده دور نمانده یا اندیشهٔ تبعی^۷ تلقی نشده است، منتقدان دانشگاهی و سیاست‌ورزان اغلب با نگاهی شکاکانه و خصمانه بدان می‌نگرند. آیزایا برلین یکی از منتقدان تأثیرگذاری بود که دربارهٔ خطرات پی‌جویی «آرمان» استدلال کرد و بسیاری از واقع‌گرایان بررسی شده در فصل اول و دوم بخشی از نفرتشان از ورود اخلاق به سیاست را به اثر گمراه‌کننده یا خطرناک آرمان‌ها معطوف می‌سازند. استدلالم این است که اگر آرمان‌ها به درستی فهم شوند، احتمالاً در حیات اخلاقی نقشی سازنده و در اخلاق سیاسی نقشی مهم خواهند داشت. در این میان، می‌کوشم به آرمان‌ها و جایگاهشان در چشم‌انداز اخلاقی‌مان وضوح مفهومی بیشتری بخشم.

در فصل چهارم، به این ایده می‌پردازم که سیاست نیک متضمن حدی از

آلودگی و فساد اخلاقی است. این ایده در مفهوم تازه باب‌شده «دستان آلوده» خلاصه می‌شود. از زمان انتشار مقاله پیشگامانه مایکل والزر^۸ یعنی «کنش سیاسی: مسئله دستان آلوده» به سال ۱۹۷۳، این اصطلاح برای تحلیل فلسفی، خاصه تحلیل مسائل مربوط به اخلاق سیاسی، ابزاری مهم بوده است. این ایده با ایده «اضطرار حداکثری»^۹ اگر یکی نباشد، دست‌کم پیوندی نزدیک دارد. والزر در کتاب جنگ‌های روا و ناروا^{۱۰}، ضمن بحث از اقدام متفقین به بمباران شهرها در جنگ جهانی دوم، این ایده را بر سر زبان‌ها انداخت. مفهوم دستان آلوده اغلب در میان فلاسفه کاربست رسمی و در میان سیاست‌ورزان و خط‌مشی‌گذاران کاربستی غیررسمی‌تر یافته است، اما در چنبر ابهامات و دشواری‌های تفسیری بسیاری گرفتار است. در این فصل، معنای اصطلاح دستان آلوده و اعتبار آن را بررسی، آن را با واقع‌گرایی و دوراهی‌های اخلاقی مقایسه و مفهوم و عواقب فساد اخلاقی را کاوش می‌کنم.

در فصل پایانی، به شکلی خاص از خطاکاری می‌پردازم که غالباً با سیاست پیوند خورده است، یعنی دروغ‌گویی. گرچه دروغ تقریباً در همه فرهنگ‌ها زیر تازیانه تقبیح اخلاقی است، ممکن است نگرش‌ها به دروغ‌گویی بس پیچیده باشد و جدی گرفتن سخن آن‌که مدعی است به عمرش دروغ نگفته دشوار. بنابراین، جای تعجب ندارد که دریابیم نگرش‌های معمول به اخلاق دروغ‌گویی بس متنوع است، از نکوهش دشوارگیرانه جملگی دروغ‌ها گرفته تا لاقیدی آسان‌گیرانه در برابر بسیاری از اشکال دروغ‌گویی. بسی پرشمارند کسانی که سیاستمداران معاصر را به چشم افرادی مستعد دروغ‌گویی می‌نگرند و آنان را غالباً بدین سبب نکوهش می‌کنند. در مقابل، سیاستمداران نیز قاطعانه این ادعاهای خاص را رد می‌کنند و این‌گونه نیست که جماعت سرزنشگر همیشه گناهان سیاستمداران را به رخشان بکشند. در این فصل، سرشت دروغ‌گویی و دیگر ورزه‌های^{۱۱} فریبنده را می‌کاوم و بدین منظور نگاهی خاص خواهم داشت به سنت فلسفی که دشوارگیری چون آگوستین قدیس و کانت، مدافعان «دروغ مصلحت‌آمیز»^{۱۲} مانند افلاطون، و مصداق‌نگران آسوده‌خیال و گاهی کج‌خیال در آن می‌گنجند.

افزون بر سپاسگزاری‌های آغازینم، خوش دارم از مرکز پژوهشی ویژه فلسفه کاربردی و اخلاق عمومی شورای پژوهشی استرالیا^{۱۳} به سبب حمایتش از این پژوهش و نیز حمایت پیش‌ترش از اثرم درباره «اخلاق سرگردان» قدردانی کنم. همچنین جا دارد از دانشسرای کورپس کریستی^{۱۴} در دانشگاه آکسفورد که در زمان ایراد این سخنرانی‌ها استاد مدعو آنجا بودم، سپاسگزاری کنم و نیز از ند دوبوش^{۱۵} که نه تنها پژوهش‌یار ارزشمندی بود، بلکه مرا در ویرایش این کتاب یاری و نمایه را نیز تدوین کرد. افزون بر این، لطف ناشران مجله فلسفه کاربردی^{۱۶} را فراموش نمی‌کنم که اجازه دادند از برخی از محتویات مقاله‌ام، «واقعیت اخلاقی در واقع‌گرایی» (سال ۲۲، شماره ۲، ۲۰۰۵)، بهره برم. بر پایه این مقاله بود که توانستم در فصل اول و دوم به مسائل مربوط به واقع‌گرایی و اخلاق‌پرستی نگاه مبسوط‌تری بیندازم. در پایان ناگفته نماند که از نظرات داور ناشناس انتشارات دانشگاه آکسفورد نیز بهره بردم.

- 1 . the Uehiro Lectures in Practical Ethics
- 2 . Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics
- 3 . the Uehiro Foundation on Ethics and Education of Japan
- 4 . Eiji Uehiro
- 5 . Julian Savulescu
- 6 . moralism
- 7 . afterthought
- 8 . Michael Walzer
- 9 . Supreme emergency
- 10 . Just and Unjust Wars
- 11 . practices
- 12 . noble lie
- 13 . Australian Research Council's Special Research Centre for Applied Philosophy and Public Ethics
- 14 . Corpus Christi College
- 15 . Ned Dobos
- 16 . Journal of Applied Philosophy

اخلاق، اخلاق پرستی و واقع‌گرایی

چون است که خس را در چشم برادرت می‌بینی و
چوب را در چشم خویشتن نمی‌بینی؟

۵ (انجیل متی ۷:۳)

ممکن است روزگاری بوده باشد، شاید در دوران اوج عزت نفس و یکتوریایی در کشورهای انگلیسی‌زبان که اخلاق عموماً در رأس سلسله‌مراتب ارزش‌های اجتماعی و شخصی جایگاه بی‌چون و چرایی داشت. بی‌گمان هنگامی که موج خروشان نفوذ دینی مسیحیت در اروپا فرونشست، نهاد اخلاق به تنهایی رفته‌رفته دین را از میدان به در کرد و گرچه در جایگاه پرستش قرار نگرفت، در هدایت زندگی نقشی آشکار و گویا بر عهده گرفت. در یکی از آزمون‌های سال‌های نخست تحصیلم در دوره کارشناسی فلسفه دانشگاه آکسفورد از شعر

«چکامه‌ای در ستایش وظیفه»^۱ سرودهٔ وردزورث^۲ قولی آورده بودند که وظیفه را «دختِ ترشرویِ سروش ایزدی» وصف کرده بود و سپس پرسیده بودند «چرا ایزد؟». محتمل می‌نمود بسیاری پاسخ دهند نیازی به خدا نیست، اما از قضا پذیرفتند که اخلاقِ سروشی ترشروست (و گمان می‌کنم در نظرِ برخی این سروش همچنان در هیئت یک زن ظاهر می‌شود، البته بیشتر در شمایل یک مادر و دایه تا دختر). اندیشهٔ نومیدانهٔ داستایفسکی که در فریادِ «بدون خدا همه چیز مجاز می‌شود» ایوان کارامازوف ظاهر شد، بی‌گمان واکنشی است به بحران دینی سدهٔ نوزدهم، اما واکنش فراگیرتر برجسته‌ترین روشنفکرانِ برکشیدن اخلاق و بخشیدن منزلتی سکولار به تجویزهای آن است، نه رها کردنش. اگر نیز در اندیشهٔ یافتن تبار و کس و کار برای اخلاق بودند، احتمالاً عقل را می‌جستند یا حتی (گرچه مضحک می‌نماید) جامعه یا دولت.

بی‌گمان، چنان‌که مرسوم بوده، در برابر این برکشیدن اخلاق همواره شبهه‌آورانی سر برآورده‌اند. هیوم با آن مشرب نظری و شک‌اندیشانه‌اش بی‌گمان یکی از آنان بود، هرچند شبهاتش ضرورتاً پیامدهای عملی نداشت، چراکه این شبهات بسان شبهات شک‌اندیشان باستان، از ساحت اخلاق فراتر می‌رفت. پیش از او ماکیاوولی^۳ به جدا کردن اخلاق و دغدغهٔ سیاسی معطوف به خیر عمومی کمر بست و پس از او نیچه از همه نیرومندتر به اخلاق مرسوم تاخت و آن را تکیه‌گاه ضعفا و یکی از موانع احترام تام و تمام به خویش معرفی کرد. اما در روزگار ما دربارهٔ جایگاه رفیع اخلاق و حتی دربارهٔ مقصد و مقصود اخلاق و نظریه‌پردازی اخلاقی، شبهات نظری فراگیرتری سر برآورده است. برنارد ویلیامز^۴ یکی از سرآمدان طرح چنین شبهاتی است و تا آنجا پیش می‌رود که همان وصفی را که امریکایی‌ها از بردگی به دست می‌دهند، در مورد خود اخلاق به کار می‌بندد: «نهادی غیرعادی». اما او یکی از چندین و چند نفری است که عَلم چیزی را برافراشته‌اند که گاهی در میان فلاسفه اخلاق‌ستیزی یا جنبش نظری اخلاق‌ستیزانه خوانده می‌شود. سخن گیلبرت رایل^۵ به یاد آمد که مدت‌ها پیش از پیدایش این جنبش می‌گفت: «فلسفهٔ اخلاقی نه تنها دستخوش تغییر و التقاط گشته بلکه

زیر و زیر هم شده است».

در این کتاب قصد ندارم این مجادلات را فیصله دهم یا حتی مستقیماً به آن‌ها بپردازم. صرفاً بدین سبب به آن‌ها اشاره می‌کنم که از آنچه قصد انجامش را دارم، پس‌زمینه‌ای به دست دهم. این پس‌زمینه‌ای است که اخلاق را بر جایگاهی رفیع می‌نشانند، اما مرزهای آن را در هاله‌ای از ابهام و حتی قدری گنگی می‌پوشانند. هنوز مردم هم در حیات خصوصی و هم در حیات عمومی‌شان، با عصای اخلاق گام برمی‌دارند و در اوضاع و احوال گوناگون به قضاوت‌های اخلاقی خود اطمینانی معقول دارند، حتی اگر هم در سطح نظریه‌انتزاعی و هم در سطح قضاوت عملی انضمامی هنوز ساحت‌های بحث‌انگیز بسیاری مانده باشد. تمرکز اصلی من بر آنچه از جایگاه اخلاق در ارزیابی سیاست - یعنی اعمال کنشگران سیاسی، محتویات خط‌مشی‌ها و مصوبات دولت‌ها - باقی مانده یا باید باقی بماند و خاصه ارزیابی آن دسته از عملکردهای سیاسی خواهد بود که برای حیات انسانی و وضع طبیعی جهانی که در آن به سر می‌بریم، بیشترین ویرانی و تحریف را به بار می‌آورد، یعنی تمسک به خشونت سیاسی. در جهان کنونی، خاصه نظر به پس‌زمینه پیش‌گفته نقش اخلاق در خصوص اعمال خشونت سیاسی جنبه‌ای ناسازنما^۱ به خود گرفته است. این ناسازنما هم نظری و هم عملی است. نظری است به این معنا که در جهت پایان دادن به ظاهرسازی‌های اخلاق کوشش‌های فکری گوناگونی صورت گرفته است؛ منتها در مقابل، کنش‌باوران و رهبران سیاسی جهان نیز بیش از پیش به واژگان اخلاقی روی آورده‌اند: این امر در رشد خیره‌کننده گفتمان «حقوق بشر» و تمسک پیاپی به نظریه جنگ روا پیداست. عملی است به این معنا که بخش بس مهمی از نظم بین‌المللی در سال‌های آغازین هزاره سوم با توسل بی‌رحمانه (حتی ددمشانه) به زور عجین است که در عالم واقع در بند هیچ ملاحظه جدی اخلاقی، قانونی یا حتی مدبرانه‌ای نیست. این در حالی است که در برهه‌ای به سر می‌بریم که گفتمان حقوق بشر و تعهد بدان به کامیابی‌های چشمگیری رسیده است انقلاب‌های مخملی در اروپای شرقی و پیمان نامه تسلیم رژیم

آپارتاید در افریقای جنوبی تنها دو نمونه از آن‌هاست.

در این فصل می‌خواهم این مسائل را بکاوم و بدین منظور به سبک خاصی از انکار مدخلیت اخلاق در سیاست، خاصه سیاست بین‌المللی، توجه ویژه خواهم کرد و با استفاده از مفهوم اخلاق‌پرستی و روایتی از آن که در جایی دیگر مطرح کرده‌ام، این مسائل عام را با مثال شرح و محاسن و معایب این سبک انکار را نشان خواهم داد. «واقع‌گرایی سیاسی» که هم به مکتب فکری خاصی اشاره دارد و هم به حال و هوای بسیاری از سیاستمداران و گزارشگران سیاسی، بهترین عنوان برای فهم این سبک است. نظریهٔ واقع‌گرایی سیاسی در سدهٔ بیستم دهه‌ها بود که بر محافل دانشگاهی، خاصه بر دو رشتهٔ علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، بی‌اندازه تأثیر می‌گذاشت. دیگر اینکه این نظریه از طریق مُروّجانش از جمله هنری کیسینجر^۶ و جورج کِنن^۷ و جین کِرکپتریک^۸ که دانشگاه را به قصد کار در عالی‌ترین سطوح حکومتی ترک گفتند، بر خط‌مشی سیاسی تأثیر مستقیم داشته است. از بیست سال پیش یا کمی قبل‌تر، نفوذ این نظریه قدری افول کرده است و این تغییر دست‌کم سه دلیل مهم دارد. نخست نفوذ جنبش حقوق بشر است که در بالا نیز مختصری بدان اشاره کردم. این جنبش بر تعدی‌های دولت‌ها که نخست برای اتباع آن‌ها و سپس برای مردم کشورهای دیگر سیه‌روزی به بار می‌آورد، پرتوی آشکارا اخلاقی می‌افکند. علت دوم که با علت نخست ارتباطات پیچیده‌ای دارد، احیای دوبارهٔ اندیشه‌ورزی اخلاقی دربارهٔ سیاست بین‌المللی در میان روشنفکران و دانشگاهیان و از همه چشمگیرتر فلاسفه است. از فیلسوفی خردمند بعید است که بی‌چون و چرا تسلیم این اندیشهٔ متکبرانانه شود که رشته‌اش بر جهان امور عملی تأثیر مستقیم گذاشته است. معقول‌تر این است که بپذیرد رشته‌اش بر برخی از این امور تأثیری خاص داشته است. به طور خاص، احیای اندیشه‌ورزی دربارهٔ جنگِ روا (و جرح و تعدیل آن و مقاومت در برابر آن)، محبوبیت فایده‌گرایی دگرخواهانه و تأثیر نظریهٔ عدالت جان رالز، خاصه کوشش برای فراتر بردن آن از خاستگاه صرفاً محلی‌ای که خود رالز

در آغاز بدان داده بود، جملگی دست به دست هم دادند تا تصمیمات سیاسی، خاصه در صحنه بین‌المللی به ارزیابی اخلاقی درآید، ارزیابی‌ای که به آن غرابت نیست که در دوران اوج رونق واقع‌گرایی به نظر می‌رسید. عامل سوم، احیای اندیشه‌ورزی دینی بنیادگرایانه بوده است که جهان و سیاست‌های محلی را با عینک بسیار ساده خیر و شر، فضیلت و رذیلت می‌نگرد. این احیا چندین جنبه جالب توجه و بی‌گمان نگران‌کننده دارد، اما نقش تعیین‌کننده‌اش هم در شکل شرقی و هم در شکل غربی آن یادآور این نکته است که جدا کردن کامل دین و سیاست بس دشوار است، به این دلیل ساده که بیشتر ادیان برای رفتار اخلاقی رهنمودها و محرک‌هایی دارند. این رهنمودها و محرک‌ها بی‌گمان در بینش پیروانشان درباره سیاست نقشی مهم ایفا می‌کنند. جد و جدهای لیبرالی برای مهار کردن گرایش‌های خشن‌تر و خطرناک‌تر چنین نگرش‌هایی تحسین‌برانگیز است و موفقیت‌های چشمگیری داشته است؛ با این حال، بر خطاییم اگر تصور کنیم تنها بینش دینی دستخوش این تندروی‌ها می‌شود. به هر روی، اهمیت دستاوردهایی چون جدایی کلیسا و دولت، الغای رسم برگزاری آزمون‌های دینی برای تصدی مناصب عمومی، و پافشاری بر آزادی دینی نباید (چنان‌که اغلب این‌گونه بوده است) سبب شود حامیان این دستاوردها از تأثیر چشمگیر اعتقاد راسخ دینی بر اندیشه‌ورزی اخلاقی درباره فعالیت سیاسی غافل شوند.

بنابراین، موضع روزگار کنونی در خصوص سیاست و اخلاق پیچیده است و بس جالب. روح واقع‌گرایی، خاصه در علوم سیاسی و در برخی از محافل علمی حوزه روابط بین‌الملل همچنان زنده و اثرگذار است. همچنین نزاع واقع‌گرایی و رویکردهای دیگر، درس‌های آموزنده‌ای دارد. بی‌تردید، دیدگاه من این است که خود واقع‌گرایی به‌رغم ضعف‌هایش نکات آموزنده‌ای دارد، خاصه به دلیل پیشروی برخی از هم‌اوردان اخلاقی و دینی‌اش. چنان‌که خواهیم دید، بینش واقع‌گرایانه خود عمیقاً مبهم است. حامیان و مخالفان واقع‌گرایی معمولاً این‌گونه فهمش می‌کنند که در روابط خارجی و گاهی از آن هم عام‌تر در سیاست، اخلاق را بیرون رانده است. فلاسفه پیوسته این

شکل از واقع‌گرایی را رد می‌کنند و اما این ردیه بر هواداران آن تأثیر اندکی می‌گذارد و این وضع دست‌کم حکایت از آن دارد که هر دو سوی دعوا بخشی از نکته را درک نکرده‌اند.^{۱۱} از بحث اخلاق‌پرستی بهره می‌گیرم تا چپستی و چگونگی فیصله دادن به این مجادله را روشن‌تر سازم. به هر روی، پدیده اخلاق‌پرستی به خودی خود جالب است و برای سایر ساحت‌های فلسفه و برای فهم برخی از شبهات گسترده درباره اهمیت خود اخلاق دلالت‌هایی دارد. به راستی، یک روشنفکر کمابیش تندمزاج تا بدان جا پیش رفته است که ادعا می‌کند امروزه اخلاق‌پرستی در فرهنگ ما گرمی بازار یافته است. جان ککس^{۱۲} به ما می‌گوید: «دشوار است به ساحتی از زندگی بیندیشیم که در آن از پند و اندرز این یا آن گروه از اخلاق‌پردازان^{۱۳} نشانی نباشد»^{۱۴}. اصطلاح «اخلاق‌پرداز» در اینجا معنی خوبی ندارد و نیز اصطلاح «اخلاقی» نیز سزاوار آن ستایشی تلقی نمی‌شود که در توصیف باشکوه چارلز دیکنز در داستان *مارتین چارلویت* از شخصیت اخلاق‌پرداز آن، سول پکسنیف^{۱۵}، آمده است:

x گفتیم آقای پکسنیف مردی اخلاقی بود. البته که بود. شاید اخلاقی‌تر از آقای پکسنیف کسی نبود: به‌ویژه در گفت‌وگو و نامه‌نگاری. [...] سرمشق سرمشق‌ها بود، گنجینه‌ای از اصول اخلاقی که هیچ دفتر سرمشقی به آن کاملی نبود. بعضی از مردم او را به تابلوی جهت‌نما تشبیه می‌کردند که همیشه مسیر جایی را نشان می‌دهد، اما خودش هرگز به آنجا نمی‌رود؛ اما این‌ها دشمنان او بودند؛ سایه‌هایی که از روشنی او پدید می‌آمدند؛ همین. نَفَسش حق بود^{۱۶}. x

از اخلاق‌پرستی بیشتر خواهیم گفت. اکنون وقت آن است که از خود واقع‌گرایی غبار ابهام بزداییم. واقع‌گرایان غالباً شکوه می‌کنند که منتقدانشان موضع آن‌ها را تحریف کرده و حتی تصویر مضحکی از آن به دست داده‌اند،

اما این وضع دست‌کم بعضاً نتیجه آن است که واقع‌گرایان مختلف یا حتی واقع‌گرایی واحد در بینش خود بر مبانی گوناگون پای می‌فشارند و طبیعی است که رابطه غیرقطعی این مبانی باعث ابهام می‌شود. برای اینکه تصور نشود این دشواری تنها در چشم تماشاگر فلسفی غیرواقع‌گرای منظره علوم سیاسی عیب نمی‌نماید، جای دارد به هم‌داستانی عالم سرشناس علوم سیاسی، استنلی هافمن^{۱۵}، با این قضیه اشاره کنم. هافمن درباره واقع‌گرایی می‌گوید: «معضل نخست آن، کشسانی و عدم‌تعیّن ذاتی است»^{۱۶}.

⊙ انتقاد واقع‌گرایانه از اخلاق چیست؟

در آغاز باید واقع‌گرایی را که برساختی نظری است متمایز کنم از دلیل تراشی‌های صرف برای ورزهای بی‌رحمانه‌ای که دولت‌ها خاصه به هنگام جنگ درگیر آن هستند. به‌راستی این دو ارتباطات مشخصی دارند، اما به‌رغم ابهامات موجود در اندیشه‌ورزی واقع‌گرایانه، مثلاً اخلاق‌ستیزی ساده‌انگارانه نهفته در توجیحات یونانیان برای اخراج رزیلانۀ اهالی ملوس^{۱۷}، این اندیشه‌ورزی با تحلیل‌های بسیاری از نظریه‌پردازانی که می‌خواهیم به آنان بپردازیم از حیث ساختار و روح فرق دارد^{۱۸}.

با این حال، گرچه شرح‌های گوناگون واقع‌گرایی چیزی بیش از پایبندی بی‌پرده به اصل «حق با قوی است» را بیان می‌کنند، ابهامات موجود در این شرح‌ها حاکی از آن است که هواداران آن بیش از آنکه گردآموزه‌ای محوری وحدت‌یابند، در بینش یا حتی حال‌وهوای فکری اشتراک دارند. این آموزه از برخی جهات، خاصه آن‌گاه که اخلاق‌نکوهی‌های آشکارش را با شور و شوق اخلاقی پی می‌جوید، بیش از همه به دین می‌ماند. ویژگی‌های مشترک دین و واقع‌گرایی بسیاریند؛ مثلاً هر دو آمیزه‌ای از مجموعه باورهایی‌اند که پیوندشان با هم غالباً سست است، سبک خاص اندیشه‌ورزی و پاسخ‌گفتن و گهگاه میل شدید به موعظه کردن ملحدان نادان دارند و هر دو معبدي از اسوه‌های شرعی یا قدیسان دارند که زندگی فکری و عملی بسیار متفاوتشان تجسم فضایل دینی است. واقع‌گرایی بسان بسیاری از ادیان، فرقه‌های خود

«نوواقع‌گرایی»، «واقع‌گرایی ساختاری» و چه و چه) و نیز مکاتب تفسیری خود را دارد و درست همان‌گونه که مکاتب یزدان‌شناختی رقیب در مسیحیت گاهی همان قدر از هم فاصله می‌گیرند که از خداناباوران، در واقع‌گرایی نیز مفسران رقیب از این نظریه و مدعیاتش تفاسیری به دست می‌دهند که همین فاصله را با هم دارند. گواه صادق این امر اختلاف نظر شدید جورج کِنن و هنری کیسینجر بر سر ویتنام، یا مورگنتاؤ^{۱۹} و نیتسه^{۲۰} بر سر سلاح‌های هسته‌ای، یا اختلاف نظر میان نیبور^{۲۱} و والتس^{۲۲} دربارهٔ موضوعات نظری از جمله بنیان‌های «علم» روابط بین‌الملل است. هافمن این قسم از تفاوت را «خیره‌کننده» و «قدری آزاردهنده» قلمداد می‌کند. گرچه جملگی به اتفاق هرگونه تمسک به اخلاق در امور خارجه را مردود می‌دانند، در بسیاری نوشته‌های واقع‌گرایانه شوروشوقی اخلاقی به سوی قوت بخشیدن به تشبیه دینی پیش‌گفته وجود دارد. به‌راستی نیز نویسنده‌ای دربارهٔ برخی از اندیشمندان کلیدی واقع‌گرا روایتی همدلانه نوشته و اسم کتابش را گذاشته است *واقع‌گرایان متقی*^{۲۳}.

این تشبیه دینی را به قصد تحقیر نیاورده‌ام و بی‌گمان مرادم این نیست که آموزه‌ها و روح واقع‌گرایی را نباید جدی گرفت. به‌واقع به نظرم برخی بینش‌های واقع‌گرایانه گرچه اساساً درست‌اند، از رهگذر فرایندهای خطایی و جدلی و تفسیری موجود در درون خود واقع‌گرایی گرفتار ابهام می‌شوند. کاری که امیدوارم در اینجا از پیش برآیم، آن است که آن بینش‌ها را شفاف‌تر سازم و در اثنای انجام این کار مجادلات راجع به اخلاق در امور خارجه را از عرصهٔ سترونی که از ضدیت‌های آشکار واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی به بار آمده است، فراتر ببرم.

شرح کشف قدیسان واقع‌گرا، بلندبالا و مقدس است و پیشینه‌اش دست‌کم به توکودیدس و آگوستین قدیس می‌رسد و از آن زمان تا کنون از زیر دست کسانی چون ماکیاوولی، هابز، ماکس وبر، ای. اچ. کار، راینهولت نیبور، هانس مورگنتاؤ، جورج کِنن، دین اچسون^{۲۴} و هنری کیسینجر گذشته است. بی‌گمان برخی از واقع‌گرایان بسان برخی از دین‌داران، گذشتگان‌شان را قدیس

می‌انگارند و به آن‌ها حس تعلق دارند و حول آن‌ها وحدت می‌یابند: در یکی از فهرست‌ها افزون بر آگوستین قدیس نام «ژان کالون»^{۲۵}، ادموند برک^{۲۶}، جیمز مدیسون^{۲۷} و اغلب اندیشمندان کلاسیک غربی» نیز آمده است.^{۲۸} هنگامی که تنوع بسیار اندیشه‌ها و نگرش‌های اشخاص نام‌برده را حتی در فهرست‌های محدودتر بررسی می‌کنیم، وسوسه می‌شویم از خیر کشف وحدتِ باور و ایستار در میان آنان بگذریم. اما فکر می‌کنم شرح تفصیلی رشته‌های پیوند احتمالی این گروه متنوع به زحمتش می‌ارزد، حتی اگر این رشته‌ها همپوشان باشند، به همان معنایی که ویتگنشتاین هنگام سخن گفتن از مفاهیمی که از طریق رشته‌های همپوشان هم خانواده وحدت می‌یابند، در ذهن داشت. پنج فقره از این عناصر عبارت‌اند از:

۱. ضدیت مسلم با آرمان‌گرایی و اخلاق در امور خارجه؛

۲. ضدیت با خودبزرگ‌پنداری اخلاقی؛

۳. دغدغهٔ منافع ملی به منزلهٔ ارزشی محوری در سیاست خارجی؛

۴. دغدغهٔ ثبات در نظم بین‌المللی؛

۵. دغدغهٔ موشکافی واقعیت‌های مربوط به قدرت.

همهٔ این عناصر در نوشتارهای واقع‌گرایانه نمونه‌های فراوان دارند و نیز دربارهٔ معنا و محتوای هریک از آن‌ها سردرگمی‌هایی وجود دارد. مقالهٔ درخشان و برانگیزندهٔ آرتور اشلسینجر^{۲۹}، «اخلاق‌ستیزی ناگزیر امور خارجه» خاصه دربارهٔ عناصر ۱ و ۲ در اینجا آموزنده است.^{۳۰} (دربارهٔ عنصر ۳، ۴ و ۵ در ادامه بیشتر سخن خواهم گفت، اما اینکه این سه عنصر چگونه فهم و حمایت می‌شوند ضرورتاً به تفسیر ما از عنصر ۱ و ۲ بستگی دارد). مقالهٔ او اساساً کیف‌خواستی نیش‌دار علیه جنگ ویتنام است، اما در آن با ایستارهای اخلاقی برخی از مخالفان این جنگ نیز ضدیت می‌ورزد. اشلسینجر فکر می‌کند که روابط خارجی به واقع به نحوی فراسوی اخلاق است (و این از عنوان مقاله‌اش نیز پیداست)؛ اما کم‌وبیش با نگرانی در برابر این واقعیت سپر می‌اندازد که اخلاق را نمی‌توان یکسره از این حیثه بیرون انداخت. از این رو نیرومندترین تقبیحاتش در مورد مداخلهٔ اخلاق، اغلب با جرح و تعدیل‌هایی

همراه است. بنابراین می‌بینیم که وی دربارهٔ این موضوع پرسشی طرح می‌کند و بدان پاسخی می‌دهد بدین قرار: «آیا چنان‌که هم حامیان و هم منتقدان جنگ میان هند و چین اصرار داشته‌اند، سزاوار است که اصول اخلاق دربارهٔ مسائل خط‌مشی خارجی تصمیم گیرد؟ اگر لازم باشد پاسخی مجمل و گویا بدین پرسش دهم، ناچارم بگویم: در کمترین حد ممکن». اما سپس می‌افزاید: «ارزش‌های اخلاقی در سیاست بین‌الملل [...] باید تنها هنگام پیش آمدن معضل آخرین چاره تعیین‌کننده باشند. در ضمن، معضل آخرین چاره هم واقعاً وجود دارد»^{۳۱}. در ادامه می‌گوید: «مادهٔ خام امور خارجه در بیشتر مواقع اخلاقاً خنثی یا مبهم است. در نتیجه در بیشتر تعامل‌های مربوط به خط‌مشی خارجی، اصول اخلاقی نمی‌توانند تعیین‌کننده باشند»^{۳۲}. با این حال، وی اذعان می‌کند که «در عرصهٔ امور خارجه کششی غیرقابل سرکوب [کذا] به قضاوت اخلاقی وجود دارد. به‌رغم خطرات مطلق‌گرایی اخلاقی، قضاوت اخلاقی فاقد ارزش نیست»^{۳۳}. از سایر واقع‌گرایان برجسته نیز می‌شود نظیر این عدم قطعیت‌ها را بیرون کشید. هانس مورگنتاو، آن واقع‌گرای امریکایی اثرگذار، مشتاق است سیاست را از اخلاق جدا کند و از این رو بر «خودمختاری سپهر سیاسی» پای می‌فشارد. او خودمختاری سپهرهای دیگری چون اقتصاد، حقوق و اخلاق را به رسمیت می‌شناسد، اما اصرار دارد که واقع‌گرای سیاسی باید «معیارهای سپهرهای دیگر را تابع معیارهای سیاست سازد»^{۳۴}. با این حال، وی یکی از ذاتیات واقع‌گرایی را این می‌داند که این نظریه «آمال اخلاقی ملّتی خاص را با قوانین اخلاقی حاکم بر عالم یکی نمی‌داند»^{۳۵}. گویا وی تصدیق می‌کند چنین «قوانینی» هستند و بر سیاست نیز بسان دیگر ساحت‌ها حکم می‌رانند، اما سپس تأکید می‌کند که این تصدیق عام را نباید با چیزی کاملاً متفاوت قیاس کرد، چیزی که ملت‌ها را وسوسه می‌کند «و انمود کنند به یقین می‌دانند در مناسبات میان ملت‌ها خیر چه است و شر چه»^{۳۶}. بنابراین به نظر می‌رسد مورگنتاو صرفاً یک قسم از معرفت اخلاقی را رد می‌کند، نه همهٔ اقسام آن را. ای. اچ. کار، یکی از معدود نویسنده‌های غیرامریکایی که بنابه ادعا در زمرهٔ

بزرگان آیین واقع‌گرایی مدرن است، خشمگینانه دربارهٔ خطرات گوناگون توسل به اخلاق در امور خارجه هشدار می‌دهد و تضاد این دو را همان‌قدر بنیادی می‌داند که تضاد واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی را. با وجود این، به صراحت اظهار می‌کند که بر این باور است در خط‌مشی خارجی، اخلاق و آرمان‌گرایی نیز برای خود جایگاهی دارند: «بدین‌سان، آرمان‌شهر و واقعیت دو سوبیهٔ علوم سیاسی‌اند. اندیشهٔ سیاسی سلیم و حیات سیاسی سالم را باید در آنجا جست که این هر دو جایگاه [شایسته] خود را داشته باشند»^{۳۷}. وی پس از این در جایی می‌گوید: «بنا به دیدگاه واقع‌گرایانه در مورد مناسبات میان دولت‌ها، هیچ معیار اخلاقی‌ای را نمی‌شود به کار بست»^{۳۸}. با این حال، باز در جای دیگر کتابش به «سازش شکننده میان قدرت و اخلاق که بنیان کل حیات سیاسی است»^{۳۹} اشاره می‌کند و به‌رغم گرایش یک خط در میانش به خوانشی کمابیش ساده از نسبی‌گرایی اخلاقی، برای برقراری تلقی خاصی از «موجبات عدالت» در مناسبات بین‌المللی نقشی مهم و مثبت قائل می‌شود^{۴۰}. با این آرا و نظرات چه باید کرد؟ آیا موضع واقع‌گرایانه دربارهٔ جایگاه اخلاق صرفاً کلافی سردرگم نیست؟

نه دقیقاً، هرچند سردرگمی‌ها فراوان‌اند. حرف من این است که هم دیگران واقع‌گرایی را بد فهم کرده‌اند و هم گاهی خود واقع‌گرایان، آنجا که با حضور اخلاق در امور بین‌المللی به هر نحوی مخالفت می‌کنند. آماج حملات واقع‌گرایی نه خود اخلاق بلکه برخی از تحریف‌های اخلاق است یا باید باشد، تحریف‌هایی که سزاوار است نامش را اخلاق‌پرستی بنهند. این نامی است که گاه نوشته‌های واقع‌گرایانه به این تحریف‌ها می‌دهند، هرچند واقع‌گرایان گاهی «اخلاق‌پرستی» را در معنایی تقریباً مترادف با «اخلاق» به کار می‌برند. بی‌گمان ناتوانی پیوسته در برقراری تمایز میان اخلاق و اخلاق‌پرستی و نبود هر گونه نظریهٔ اخلاق‌پرستی عمدتاً سبب می‌شود نقش اخلاق نزد نویسندگانی که هم‌اکنون سخنانشان را نقل کردم بسی پیچیده و نامشخص باشد^{۴۱}. اما اینکه آنان می‌کوشند از شر اخلاق‌پرستی، نه اخلاق، خلاص شوند نکته‌ای است که اشلسینجر در مقاله‌اش به آن اشاره

کرده است. وی در اثنای نقدش نه اخلاق بلکه انواع گوناگونی از تحریف آن را محکوم می‌کند: «مطلق‌گرایی اخلاقی»، «خودبزرگ‌نمایی اخلاقی»، «پارسایی متکبرانه»، «تحجّر» و «پارسایی مفرط»^{۴۲}. برخی از این‌ها آشکارا ردیلت‌اند، حتی اگر همانند بدخیمی آن‌ها نیاز به روایتی دقیق و موشکافانه داشته باشد. مثلاً حتی اگر با نظریهٔ ارسطویی فضیلت که حد وسطی است میان دو حد افراطی، اندکی همدلی داشته باشیم، پارسایی مفرط و خودبزرگ‌نمایی اخلاقی را ردیلانه تلقی خواهیم کرد و کسی که خود را فردی اخلاقی تلقی می‌کند، خوش ندارد با وصف «متحجّر» خطابش کنند. دو لقب «پارسایی متکبرانه» و «مطلق‌گرایی اخلاقی» بحث بیشتری می‌طلبند، اما بی‌گمان می‌شود آن‌ها را شیوه‌های تحریف اخلاق بدانیم نه ویژگی‌های معیارین آن. مطالعهٔ دقیق سایر استدلال‌های واقع‌گرایانه ما را به همان نتیجه‌گیری می‌رساند. مثلاً ریمون آرون^{۴۳} می‌گوید: «انتقاد از توهمات آرمان‌گرایانه نه تنها فایدهٔ عملی دارد بلکه اخلاقی هم هست. دیپلماسی آرمان‌گرایانه غالباً به تحجّر فرو می‌لغزد»^{۴۴}. بی‌گمان این، اعتراضی اخلاقی به کاریست نادرست اخلاق است. از نظر آرون تحریف اخلاق با نوعی مشخص از آرمان‌گرایی پیوند خورده است. نزد مورگنتاو، تحریف اخلاق تا اندازه‌ای مسئله‌ای مربوط به یقین معرفتی نابه‌جاست.

اطمینان دارم بیش از این‌ها می‌توانم از گفته‌های نویسندگان واقع‌گرا و «قدیسان» کلاسیک مثال بیاورم تا ثابت کنم که انتقادهای برحق واقع‌گرایان ناظر به اخلاق پرستی است نه خودِ اخلاق. اما کار واجب‌تر ترسیم‌نمایی کلی برای دریافتی از اخلاق پرستی است که در پرتو آن، واقع‌گرایی به صورت ساز و برگ انتقاد از انواع خاصی از تمسک ناموجه به اخلاق فهمیده می‌شود. این کار بر عناصر ۱ و ۲ که در بالا فهرست کردم، مستقیماً و بر عناصر ۳، ۴ و ۵ به طور غیرمستقیم پرتو می‌افکند.

تکلیف ما پیچیده است و سببش این واقعیت است که مبحث اخلاق پرستی را در فلسفهٔ اخلاقی کمتر کاویده‌اند، گرچه از قرار معلوم به‌تازگی پروژه‌ای با همین هدف یا هدفی مشابه، منتها بدون استفاده از اصطلاح «اخلاق پرستی»

به راه افتاده است و هرچه می‌گذرد، شکوفاتر می‌شود. بنابراین در اینجا جز پرداختن به گزارشی رضایت‌بخش کار دیگری از من ساخته نیست؛ کلیاتی که در ادامه می‌آید برای رساندن من به هدفم کافی است، یعنی پرتوافکنی به سخنان درست و نادرست واقع‌گرایی.

⊙ اخلاق‌پرستی: گونه‌های آن و پرسش از دامنه‌اش

اخلاق‌پرستی نوعی رذیلت است و دربرگیرنده شیوه‌های خاص اخلاق‌ورزی یا قضاوت اخلاقی یا این خیال است که گویی آن دو کار را می‌کنید. به نظر می‌رسد این رذیلت بر قدما معلوم نبوده است. به راستی تا همین چند سال پیش، اصطلاحاتی چون moralize / اخلاق‌پرداز، moralizer / اخلاق‌پرداز و moralism / اخلاق‌پرستی با دلالت ضمنی منفی عامی که اکنون یافته، استعمال نمی‌شده است. فرهنگ انگلیسی آکسفورد نخستین کاربرد moralism را به سال ۱۸۲۸ می‌رساند و در مدخل واژه moralize دربارهٔ کاربرد توهین‌آمیز این واژه هیچ توضیحی نیاورده است. به همین قیاس، نمی‌توان در بحث ظریف و دقیق ارسطو از فضایل و رذایل، نظیر آن را یافت و این غیاب از برخی جهات کمابیش شگفت‌آور است. اما برای فهم کامل مدلول واژه «اخلاق‌پرستی» شاید به چیزی شبیه به اوضاع و احوال جهان پسامسیحی که از اواخر سدهٔ هجدهم سر برآورده است نیاز داشته باشیم. مرادم از «پسامسیحی» خواندن جهان ما این نیست که بگویم مسیحیت دیگر در جهانمان مدخلیت ندارد و ایمان مسیحی دیگر برای زندگی کنونی گزینهٔ درستی نیست، بلکه می‌خواهم بگویم فروافتادن مسیحیت از جایگاه مسلط چندین سده‌ای خود در حیات اجتماعی و سیاسی دلالت‌های چشمگیری برای سرشت حیات مدنی و سیاسی، گفتمان اخلاقی و سیاسی، و فهم اصطلاحاتی چون امر سکولار، ناسوتی، لاهوتی و دینی داشته است. به راستی به نظرم بی‌معنا نیست اگر بگوییم مسیحیت برخی از مواد لازم برای رذیلت‌انگاری اخلاق‌پرستی را به دست داده است؛ مثلاً این حکم مسیح که «قضاوت مکنید تا در مورد شما قضاوت نکنند» یا سفارش وی به مقدم داشتن عیب‌جویی از خود بر عیب‌جویی

از دیگران. این ایده که خدا تنها ناظر و داور واقعی روح آدمیان است و در نتیجه روی آوردن به فروتنی و حتی نگرانی برای جایگاه روحی و سرنوشت خود نه دیگران، در اثنای پیشروی سکولارسازی، از محیطی یزدان‌شناختی به محیطی این‌جهانی‌تر منتقل گشته است. با این حال این نیز حقیقت دارد که شکاف عمیق میان باور و بی‌باوری که مشخصه بسیاری از جوامع مدرن است برای نقش قضاوت اخلاقی در حیات سیاسی و اجتماعی چالشی تازه پیش آورده است. اگر اتهامات مکرر کنونی به اخلاق‌پرستی را در این پس‌زمینه بنگریم، چنین می‌نماید که کاربست گسترده این اصطلاح و واژگان هم‌خانواده آن، با وضوح فهم ما از معنای آن نسبت معکوس دارد. بنابراین زمان آن رسیده است که این مفهوم تن به تحقیق فلسفی دهد^{۴۵}. در این فصل، این تحلیل را آغاز می‌کنم و در فصل بعد ادامه‌اش خواهم داد. در آغاز به نظر می‌رسد که ردیلت اخلاق‌پرستی دو سویه داشته باشد: نگرش‌ها یا عواطف نابرازنده و کنش‌های نابرازنده. معمولاً این دو با هم می‌آیند، اما برخی از انتقادات معطوف به اخلاق‌پرستی بیشتر بر یکی از آن دو متمرکز است و ممکن است کار درست انجام شود لیکن با نیتی نادرست. اجمالاً می‌توان گفت که ردیلت اخلاق‌پرستی غالباً زمانی رخ می‌دهد که هنگام قضاوت اخلاقی یا عمل کردن بر اساس آن قضاوت یا قضاوت کردن دیگران در پرتو ملاحظات اخلاقی مجموعه‌ای نابرازنده از عواطف یا نگرش‌ها دخیل باشند. نوعاً گمان می‌رود که شخص اخلاق‌پرداز نه خودآگاهی دارد و نه فهم ژرفی از دیگران و از موقعیتی که خودش و دیگران در آن هستند. از این گذشته، یا در نتیجه، اخلاق‌پرداز اسیر این حس غالباً موهوم است که بر محکومانش برتری اخلاقی دارد. گرچه اخلاق‌پرستی معمولاً با این ویژگی‌های شخصیتی همراه است، اما این ردیلت را باید بر حسب عملکرد نوعی‌اش شناخت و از این رو باید آن را مثلاً از ردیلت ریاکاری که بدان مرتبط است، متمایز کرد. با این حال، نامحتمل می‌نماید که اخلاق‌پرستی شکل ساده و واحدی به خود گیرد. در ادامه این فصل و در فصل دوم، نوعی سنخ‌شناسی مقدماتی به دست می‌دهم و آن را کاوش می‌کنم، باشد که

برای تحلیل ما آغازگهی مناسب باشد. البته در این سنخ‌شناسی میان مقولات هم‌پوشانی‌هایی وجود دارد و باید در آن جرح و تعدیل‌هایی کنیم تا به نظریه‌ای پخته و بی‌نقص برسیم. در دسته‌بندی من شش سنخ از اخلاق‌پرستی وجود دارد: اخلاق‌پرستی کژدامنه^{۴۶}، اخلاق‌پرستی تمرکز نامتوازن^{۴۷}، اخلاق‌پرستی تحمیلی یا مداخله‌ای^{۴۸}، اخلاق‌پرستی انتزاعی^{۴۹}، اخلاق‌پرستی مطلق‌گرایانه^{۵۰} و اخلاق‌پرستی قدرت واهی^{۵۱}. برای تشریح دقیق این سنخ‌ها، به شیوه‌های درست یا نادرست پیوند خوردن دل‌مشغولی‌های اندیشمندان واقع‌گرا با هر یک از این مقولات اشاره خواهیم کرد. در این فصل بر اخلاق‌پرستی کژدامنه و ربط آن به دغدغه‌های واقع‌گرایی تمرکز خواهیم کرد.

اخلاق‌پرستی کژدامنه یعنی تمایل به بزرگ‌تلقی کردن برخی مسائل کوچک اخلاقی و آمیختن حوزه‌های اخلاقی به گونه‌ای که از این رهگذر به عالم زیاده‌رنگ اخلاق بپاشیم. یکی از گونه‌های این قسم اخلاق‌پرستی، کوه‌انگاری گاه‌های اخلاقی یا واجب‌تلقی کردن برخی سپهرهای مستحب اخلاق است، به گونه‌ای که امر اخلاقاً توصیه‌کردنی به امر اخلاقاً واجب یا امر اخلاقاً مرجح، به وظیفه‌ای جدی مبدل شود. همکاری داشتم که از جزء جزء امور کاری مسائل اخلاقی ژرفی بیرون می‌کشید و برگزاری جلسات کارکنان را تقریباً ناممکن کرده بود. حتی ساده‌ترین مسئله راجع به کارایی به مسئله‌ای مربوط به عدالت و حق مبدل می‌شد. گاهی در تصمیماتمان پای ابعاد اخلاقی به میان می‌آمد، اما آن‌ها روی هم رفته به امور اخلاقاً مرجح مربوط بودند، نه امور اخلاقاً الزامی. بیشتر ما به گونه‌ای به این پدیده برخوردیم. کسی که به بسیاری از مسائل و تصمیمات رنگ تند اخلاقی می‌پاشد سزاوار توصیفی است که در فرهنگ انگلیسی آکسفورد در تعریف moralism / اخلاق‌پرستی آمده: «معتاد به اخلاق‌پردازی». در این توصیف به moralizing / اخلاق‌پردازی معنای دیرینه و غیرتوهین‌آمیزش را داده‌اند، یعنی بُعد اخلاقی بخشیدن به رویدادها، کنش‌ها یا آثار هنری. در اسلوب راستین ارسطویی، ملاک رذالت گذر از حد وسط است (رذیلت مقابل آن بی‌رغبتی به این قضاوت هاست، گرچه یقین ندارم که واژه‌ای برای آن داشته باشیم).