

قدرت شرم

آگنس هلر

شرم و وجدان در زمره ی احساسات بشمار می روند، در این صورت افراد را درگیر آتوریتته های حاکم بر رفتار انسان می کنند. در مورد شرم این آتوریتته عرفی اجتماعی (آداب و رسوم، عادات، کدها یا دستورالعمل رفتار) است که به وسیله ی نگاه دیگری نمود می یابد. در خصوص وجدان، آتوریتته عقلی عملی است که می تواند خود را به مثابه ی "ندای درونی" آشکار سازد. هر دوی این آتوریتته ها می توانند در عین حال مورد پذیرش یا مورد انکار قرارگیرند. وجدان روشن به سادگی با فقدان عذاب وجدان یکی نیست، این همچنین خشنودی والای احساس است، و هنگامی که در جمع تحسین می شویم و از شدت شرم سرخ می شویم، این تجربه ای عظیم از شرمساری فرخنده است. عدم تایید آتوریتته های یکسان ممکن است احساساتی را موجب شود که طیفی از تشویش ساده تا شکنجه های گناه را در برمی گیرد.

پیش از هر تحلیل و بررسی دیگری، برآنم که به نفع ارجحیت شرم در برابر وجدان استدلال بیاورم.

احساس شرم از تآثر شرم نشئت می گیرد. تآثرات جهان های تجربی آدمی اند که ذاتی هر نمونه ی سالمی از نوع ما هستند. این تآثرات در حالات چهره، در ثن، و در زیروبم صدا، در ژست ها نمایان می شوند. تجلیات تآثر اکتسابی نیست، بلکه امری اجتماعی است. آن ها پاسخی احساسی به ساختارهای پیچیده و استوار محرکها هستند و در طول زمان دستخوش دگرگونی قرار می گیرند. شدت تآثر می تواند با عادت و دوری گزینی از موضوع تآثر کاستی گیرد. تآثرات، ترس (بانمودی از ترس)، شرم (با نمودی از شرم)، خشم، انزجار، کنجکاوی، شادمانی، حزن (با حالات خاصشان) را در برمی گیرد. گرچه درد جسمانی به تمام معنا تآثر نیست، اما به همین گروه تعلق دارد. داروین که بررسی کاملی درباره ی تآثرات انجام داد آن ها را به عنوان بقایای غرایز برگرفته از یک فرآیند طولانی شامل اضمحلال قواعد غریزی، و جایگزینی آن با قواعد فرهنگی تعریف کرد. گرچه، شرم (با نمودی از شرم) بایستی درون قلمرو تآثر متمایز گردد، تآثر شرم حتی نمی تواند چون امری پیشا فرهنگی پنداشته شود (همانگونه که برای مثال، شرم می تواند چنین باشد): فرهنگ به سادگی موضوعی

برای تاثیر شرم فراهم نمی‌سازد. این مورد آخر به فرهنگ به مثابه‌ی کل مربوط و همزمان با آن است.

احساس شرم تاثیری واقعی است که ما را با محیط فرهنگی سازگار می‌سازد. نگاه دیگران انگیزتاری است که پاسخ احساس و نمود شرم را برمی‌انگیزاند: ما را از شدت شرم سرخ می‌کند، چهره‌ی ما را نمان می‌کند، امیال را بر آن می‌دارد تا بگریزد، تا در زمین فرو رود، ناپدید شود. ناگفته پیداست که تاثیر شرم، مانند همه‌ی تاثیرات دیگر، در طول دوره‌ی فرآیند آموزشی در شناخت ادغام می‌شود. این امر در کودکی و در شرایطی پیش می‌آید که ما آمادگی آن را نداریم تا دریابیم که ما می‌توانیم تاثیر شرم ناب را بهتر مشاهده کنیم. طبیعتاً احساس شرم یک تاثیر صرف نیست بلکه حالت عاطفی شرم است.

هنگامی که ما درباره‌ی ادغام معرفت در تاثیر شرم سخن می‌گوییم، می‌بایست، قبل از هر چیز، تقسیم تاثیر به شرم "نیک" و "بد" را در خاطر داشته باشیم. این بنظر عجیب می‌آید که نمود شرم در هر دو مورد عیناً یکی است. خواه فرد در جمع تحسین شود یا مورد استهزا قرار گیرد، واکنش خودانگیخته می‌تواند یکسان باشد: سرخ شدن، روی نمان کردن و مانند این‌ها، به ویژه اگر شخص مورد نظر غافلگیر شود. این بنظر تبیین واضحی، از دوران بسیار ابتدایی تاریخ تمدن است، که سرآمد بودن عملکرد هموعان آدمی همچون زمانی که (عملکرد) زیر استاندارد باقی می‌ماند نوعی تخطی به شمار می‌آمد. و در این دیدگاه هر دو شرم آور محسوب می‌شدند. مفهوم یونانی هایبریا ممکن است این فرضیه را تایید کند، اما این تنها می‌تواند یک امر نظرورزانه باشد.

تاثیر شرم را به راحتی می‌توان احساس اخلاقی نامید زیرا پاسخ به تایید یا عدم تایید است. و این تنها احساس اخلاقی ذاتی در درون ما است. بنابراین شگفت آور نیست که تاثیر شرم نقش عظیمی در فرآیند جامعه پذیری ما ایفا کرده و کماکان ایفا خواهد کرد. از زمان ظهور آتوریته‌ی درونی داوری رفتار اخلاقی، یعنی وجدان، قدرت شرم بیش از پیش در پرده‌ی ابهام قرار گرفته است. نیز به دلیل سرشت ذاتی آن، تاثیر شرم هرگز چیرگی نخواهند یافت. وجدان نمی‌تواند کاملاً نقش آن را ایفا کند. اینکه کجا می‌تواند، کوشش خواهیم کرد در ادامه به آن پاسخ دهیم.

من تا حدی با تردید تاثر شرم را به عنوان احساس اخلاقی تمام عیار وصف می‌کنم از آن رو که ما اغلب با عدم تایید به شرم پاسخ می‌دهیم و آن را مسئله‌ای اخلاقی بشمار نمی‌آوریم. اما من با یکی سازی تاثر و احساس اخلاقی، به یک ساده سازی کامل اما ضروری دست زده ام: این احساسی است که رفتار عمومی شخصی را به منظور سازگاری با مقررات، هنجارها، آداب و رسوم اجتماع افراد تنظیم می‌کند. در همه‌ی جوامع با نقش‌های همگن رفتار، این پاسخ شرم است که نشان می‌دهد که شخص مطابق با قوانین عمل نکرده است، یا در رعایت این قوانین از دیگران پیشی گرفته است. تاثر شرم در هر دو مورد انحراف از سیستم رفتار آدمی را نشان می‌دهد. این فی النفسه برسویت شناختن اعتبار این سیستم است. لاجرم انحراف از هنجارها به معنای عمل نادرست، برسویت شناختن اعتبار عادات به واسطه‌ی پاسخ شرم، تنها امور را سامان نمی‌دهد. شرم دین به اجتماع یا خدایان اجتماع (که به شرم پهلو میزند) را بیان می‌کند، دینی که باید پرداخت شود.

آتوریته‌ی بیرونی می‌تواند رفتار آدمی را کاملاً به خوبی تنظیم کند اگر:

الف: اجتماع خرد باشد؛

ب: اجتماع لایه بندی نشده باشد؛

ج: اجتماع عمدتاً بسته باشد.

با در نظر گرفتن شرایط فوق‌الذکر، همگان می‌دانند که رفتار متناسب چیست و این امر به شکل یکسانی برای همه اعمال می‌شود. تنها عمل است و نه انگیزش، که اهمیت دارد. گرچه، در صورتی که این شرایط حاضر نباشد، مقررات وجدان باید ضامن مقررات شرم باشد. اقتدار درونی از نظر ساختاری کم و بیش با اقتدار بیرونی همسان است، اگرچه عملکردهای آنها متفاوت است. حتی اگر ارزش‌های عینی بسیار متباین و متناقض باشد، یکسان سازی ساختار یا آتوریته‌ها تا ملبرانگیز است.

اگر قوانین رفتاری نتواند همه‌ی موقعیت‌های ممکن را که یحتمل در فعل و انفعالات انسانی رخ می‌دهد دربرگیرد، قوانین به هنجارهایی که رفتارهای انسانی را در همه‌ی شرایط و موقعیت‌های مشابه تنظیم می‌کند بدل می‌شود. با توجه به اینکه شخصی قصد دارد هنجار را رعایت کند (با درونی کردن آن و چون می‌بایست از شرم و مجازات اجتناب نماید)، باید هنجار را

در شرایط ویژه ی غالباً پیش بینی نشده اعمال کند. این فرآیند کاربرد دستکم متضمن حدی از غور و تامل است. برهان عملی کنشگر بایستی به یک تصمیم و انتخاب درست بیانجامد. اگر جامعه طبقه بندی شود و قوانین رفتاری دیگر همگن نباشد، یا اگر اجتماع محصور نباشد و به طور منظم با سایر جوامعی که دارای سیستم های مختلف رفتاری هستند تعامل داشته باشد، این گرایش تقویت می شود. سپس می توان این پرسش را پیش کشید که خوبی در واقع چیست، این که آیا قوانین سنتی رفتار تنها قوانین خوب هستند یا حتی اساساً خوب هستند. فرد می تواند در میان هنجارها انتخاب کند، یکی را پذیرا شود و دیگری را رد کند. برهان کرداری می گردد و عمل یا رفتار خوب بیشتر و بیشتر بر برهان عقلی متکی خواهد گشت.

قانون شرم محض و قانون وجدان محض موارد افراطی هستند و در جوامع امروزی به دشواری قابل تشخیص اند. اما آن ها باید علی حده و در ناب ترین شکل ممکن بررسی و تحلیل شوند تا در مورد همزیستی آن ها بحث در بگیرد و مسائل اخلاقی موجود در آن ها آشکار شود.

در مورد قانون شرم، هنجارها و قوانین و آداب رفتاری که باید از آن ها تبعیت کنیم عقلانی نیستند. البته در عین حال غیر عقلانی هم نیستند. اعتبار آن ها باید بدون برهان پذیرفته شود و در واقع پذیرفته شده است. این واقعیت که قوانین خود عقلانی نیستند (چرا که نمی توان پرسید چرا باید آن ها را رعایت کنیم) بدان معنا نیست که رعایت قوانین غیرعقلانی است. رعایت قوانین محیط اجتماعی ما مسئله ای مربوط به صیانت نفس اجتماعی است و ما از خطرات موجود در صورت عدم کامیابی در انجام این امر آگاه هستیم. حتی اکنون چندین هنجار از این نوع وجود دارد: ما در گرمای تابستان در خیابان برهنه راه نمی رویم، گرچه هیچکس نمی تواند به شکلی منطقی ما را متقاعد کند که چرا نباید چنین کنیم.

همانگونه که پیشتر ذکرش رفت، نقض آتوریته ی بیرونی، میل به ناپدید شدن، روی نهان کردن، در زمین فرورفتن را بر می انگیزاند. در خصوص شرم نسبتاً درونی، هراس از رسوایی دائمی می گردد. دروغ پردازی به مثابه ی نخستین واکنش در هنگام مورد پرسش قرار گرفتن، شگردی رایج برای پرهیز از شرمساری است. پطرس حواری بودن خویش را نه به دلیل آن که مرعوب شده بود، بل به دلیل حیرت از غافلگیر شدن توسط اجتماعی

که سرورش مسیح قوانین آن را آشکارا نقض کرده بود، انکار کرد. نخستین واکنش او دوری جستن از شرم بود.

فرد می‌تواند هم به دلیل داشتن کنش متفاوت و هم داشتن سرشتی متفاوت شرمگین شود. حقیقت ندارد که ما نمی‌توانیم از یک احساس یا یک تمایل شرمسار باشیم: می‌توانیم، اگر، به طور مثال، چیزی را بخواهیم که ظاهراً هیچ فرد دیگری آن را نمی‌خواهد. ما علناً از احساسات و خواسته‌هایی که ما را متفاوت از دیگران نشان می‌دهد یاد نمی‌کنیم: ما آن‌ها را با حرکات معمول شگرد اجتناب از شرم پنهان می‌کنیم. در مورد آتوریت‌های بیرونی، غیرعادی بودن و غیراخلاقی بودن به شرم پهلو می‌زنند. گرچه، ما نگران انگیزش‌هایی نیستیم که احتمالاً با دیگران سهیم می‌شویم. به گفته‌ی جوکاستا، همگان زنا با محارم را در رویاهای خود تجربه می‌کنند، پس هیچ مشکلی وجود ندارد: تنها زنا با محارم واقعی معصیت شمرده می‌شود.

سرشت دیرینه و پیشا-عقلانی شرم، وقتی حتی بیشتر نمایان می‌گردد که رابطه‌ی آن با "خودآگاهی ما" مورد کنکاش قرار گیرد. ما می‌توانیم نه تنها از اعمال و وجود خویش، بل از عملکرد اجتماع خواه کوچکتر یا وسیع‌تر خویش شرمگین شویم. ما می‌توانیم شرمزده باشیم اگر اعضای خانواده‌مان، با هنجارها یا معیارهای آتوریت‌های بیرونی، محیط یا گروه‌های اجتماعی ما سازگار نباشند. این واقعیتی مسلم و بی‌نیاز از هرگونه توضیح بیشتر است. آنچه می‌بایست در اینجا مورد تأکید قرار گیرد این است که گناهی که به خودآگاهی ما نسبت داده می‌شود امری مربوط به تعهد است نه مسئولیت. اگر پدر من عنوان خانوادگی را به ننگ آلوده است، من باید شرمگین شوم. من به گردن می‌گیرم اما مسئولیت‌اش با من نیست. ناهمگنی فزاینده‌ی هنجارهای رفتاری و جهان شمولی روزافزون ارزش‌ها، به تنش موجود میان تعهد و مسئولیت پایان نمی‌دهد. علاوه بر این همسانی ساختاری شرم و وجدان به وضوح آشکار می‌شود. اغنیا می‌توانند در مواجهه با فقر جهانی به شدت شرمسار شوند، و آن‌ها اغلب گناه تعهد را احساس می‌کنند اگرچه مسئولیت ثروتمند زاده شدن خود، یا فقر آنان که دیده‌ی رویاپردازشان می‌پایدشان، بر عهده‌ی آنان نیست.

در خصوص فرهنگ ساده‌ی شرم، می‌بایست به خاطر سپرد که کدها، قوانین و آداب رفتاری نه تنها الزامات رفتاری اعضای اجتماع را تجویز می‌کنند، بل همچنین در صورت شکست آنان در

به جای آوردن این رفتارها اوضاع را به روال صحیح بازمی گردانند. حتی قانون طلایی چیزی نیست جز رسمیت بخشیدن به فرهنگ شرم: هرکسی می‌داند که می‌بایست قانون چشم در برابر چشم و دندان در برابر دندان، و یا زندگی در برابر زندگی رعایت شود. برای اعمال نادرست جزئی، شرم همچون مجازات متناسب درک می‌شود. کردار به شدت بغرنج و پیچیده "بکار انداختن شرم" باعث دوام فرهنگ شرم محض گشته و در فرهنگ های مرکب از آتوریت‌ها (درونی و بیرونی) به چشم می‌خورد. گرچه، طی دو سده ی پیشین تغییراتی در جنبه های مختلف رخ داده است که شخص بایستی هم از نقطه نظر عملی و هم از نقطه نظر تئوری با آنها کنار بیاید. اینجا نمونه هایی از برخی از آنها ذکر میگردد.

الف) انسان دیگر در جوامع کوچک و متحدالشکل زندگی نمی‌کند. فرزندان بیش از این تاوان کاستی های پدرانشان را نمی‌دهند و می‌توانند به روستا یا شهر دیگری نقل مکان کنند مگر اینکه (به اجتماعات خود) برگردند تا نشان دهند که قادرند روال امور را به دست گیرند. پنهان کاری به نسبت قبل ساده‌تر گشته است: ما می‌توانیم جایگاه اجتماعی‌مان، حتی نام‌مان را تغییر بدهیم و از نو آغاز کنیم. بنابراین از سنگینی و فشار شرم به سهولت می‌توان کاست.

ب) فقدان جوامع و حضور نگاه دیگری (واقعی یا مجازی) به فقدان نگاه ایده آل، نگاه خدا، منجر شد. خودبینی دیگر وجود ندارد و حتی باورمندان حضور دائمی خداوند را احساس نمی‌کنند که بتواند به اعماق روح ما خیره شود.

فقدان آتوریت‌های بیرونی همگانی و آتوریت‌های ایده آل، به هر صورت، منجر به مرگ شرم نشد. یادآوری دوباره این حقیقت ضروری است که در هر جامعه‌ی انسانی تأثیر شرم فطری است. این را نمی‌توان دور زد بل می‌توان آن را تغییر داد. و در حقیقت در دو جهت دگرگون گشته است. آتوریت‌های بیرونی رفتار انسانی از یک سو خاص و انتزاعی، و از سوی دیگر جهانشمول گشته است. خاص شدن شرم در دو جنبه رخ داده است: قوانین در خانواده‌ی هسته‌ای، جنبه‌ی غیرشخصی‌شان؛ و درون جوامع (در تکرار خود) ساختار سلسله‌مراتبی‌شان را از دست داده‌اند.

خانواده‌ی هسته‌ای تنها اجتماع شبه طبیعی برجای مانده در جامعه‌ی مدرن است. از آنجا که شرم یک احساس اخلاقی ذاتی

است، بنابراین تنظیم کننده‌ی اصلی رفتار انسانی در تکوین خود نیز هست. از نظر فرزندان، والدین آتوریت‌های بیرونی رفتار اخلاقی انسان هستند پیش از آنکه توانایی تمایزگذاری عقلانی را در خود داشته باشند، به عبارتی پیش از سنی که وجدان در آن‌ها بنای رشد می‌گذارد. با این حال، والدین دیگر واسطه‌های عموماً پذیرفته شده‌ی رفتار انسانی نیستند. آن‌ها خود بین این عادات تمایز قائل شده‌اند، برخی را پذیرفته‌اند، و از قبول برخی دیگر سرباز زده‌اند. بنابراین اقتدارشان و همچنین نگرش آن‌ها نسبت به فرزندان شان شخصی می‌گردد. در اجتماعی که فرزندان همه باید عادات یکسانی را پیدا کنند (و همه والدین همان عادات را داشته باشند)، اگر شخص موظف است که متناسب با الگوهای رایج رفتار کند، هیچ کودکی آن را به عنوان یک جرم شخصی تلقی نمی‌کند. لیکن الگوهای رفتاری باید دیگرگونه باشد و باید والدین انتظار داشته باشند که فرزندان متناسب با الگوهای اخلاقی شان عمل کنند، و عملکرد آن‌ها در قبال فرزندان شان با عطف به انتظارات رفتاری نیز بایستی شخصی باشد، حساسیت کودک برانگیخته و شرم او تداوم می‌یابد. مجازات‌ها به معنای فقدان عشق درک و تجربه می‌شوند. و در نتیجه خصومت ناخودآگاه در برابر این آتوریت‌های شخصی ممکن است برانگیخته شود.

دومین گرایش در خاص شدگی شرم، یعنی زوال نظم سلسله‌مراتبی هنجارهای رفتار، پدیده‌ای به یک میزان شناخته شده است. به دلیل رقابت، عدم موفقیت در یک مقیاس فزاینده موجب شرمندگی گردیده است. کامیابی در امری همواره به موسسان سیستم قوانین مربوط می‌شود، اما هرگز امری قطعی نبود. به عنوان مثال اگر شخصی در شکار کردن موفق بود ولی به تقسیم کردن وقعی نمی‌نهاد، شخص مورد نظر به هیچ روی خوب قلمداد نمی‌شد. اگر خوب بودن از کلیت رفتار متمایز شود، نگاه دیگران به شکل فزاینده‌ای شخص را در این رابطه یا خواهد پذیرفت یا تقبیح خواهد کرد. در این باره، فرآیند رسمی شدن، حتی گرچه به شیوه‌ای متفاوت، به عنوان یک امر درونی، به واسطه‌ی آتوریت‌های بیرونی برانگیخته می‌شود. تقریباً می‌توان در هر کاری موفق بود و ابزار دستیابی به موفقیت نیز بسیار بی‌اهمیت است. ولو آنکه در نواحی و جوامع خاص رعایت قوانین بازی جوانمردانه الزامی باشد، موفقیت بزرگ برآنان حکم می‌راند و رعایت شان هیچ کس را در امان نمی‌دارد از این که به چشم

دیگران همچون یک شکست خورده نگریسته شوند. اگر زن‌ها محبوب شوهرانشان نباشند یا عشاق ترکشان کنند، آنها این مسئله را از جامعه پنهان می‌کنند. برگزیده و انتخاب نشدن برای یک جایگاه، شکست خوردن در یک امتحان، توبیخ شدن در برابر یک کمیته، ورشکسته شدن و غیره به شکل یکسانی به عنوان چیزی شرم‌آور تجربه می‌شود. اگرچه این یک پندار واهی است که گمان کنیم آتوریت‌های بیرونی نیروی همگن‌سازی خود را از دست داده است. از آنجایی که تفسیر موفقیت، توسط آتوریت‌های بیرونی، بر افراد تحمیل می‌شود، متفاوت بودن شرم‌آور می‌ماند. دقیقاً این چیزی است که ما پرستیژ می‌نامیم.

تغییر شرم در جهت انطباق با من آرمانی آنجایی که من آرمانی توسط پرستیژ تعریف می‌شود، و تغییرات دیگر در جهات کم اهمیت‌تر که ما میتوانیم به واسطه‌ی کردار ساده‌ی اجتناب از شرم با آن‌ها مقابله کنیم، به معنی کاستن از قدرت شرم نیست. ما درمقیاس کمتری نسبت به قبل در برابر شرم سرفرود نمی‌آوریم. و اگر ما پیچیدگی فزاینده‌ی شرم درون خانواده را از نظر بگذرانیم. درمی‌یابیم که رنج شرم کاستی نگرفته است.

آتوریت‌های بیرونی نه تنها رفتار متناسب را مقرر می‌دارد. بلکه همچنین الگوهای رفتاری را برای تعیین انحراف فردی عرضه می‌دارد. استغفار، به معنای سامان دادن به امور است و همگان می‌دانند که چگونه و از چه طریقی می‌توانند امور را سامان دهند. شرم احساسی عذاب‌آور است، این به مفر و گریزگاه نیاز دارد و تجویز موشکافانه دین متناسب نیز عمل می‌کند. اگر "دین" پرداخته‌شود، شخص تباه شده وضع خود را، و شخص اهانت دیده عزت نفس خود را باز می‌یابد. این نوع به جا آوردن دین در اصل درون خانواده‌های دارای آتوریت‌ها حفظ شده است. اما از آنجا که والدین دیگر واسطه‌های عادات جهان همگن نیستند بلکه بیشتر ارزش‌های مورد انتخاب شان و وجدان خود آن‌ها بر فرزندان‌شان تحمیل می‌شود، این به جا آوردن یک سرشت فردی را فرض می‌گیرد. طلب مغفرت یک فرم نمونه از به جای آوردن دین است. اما اگر کدهای اخلاقی والدینی کمابیش شخصی شود و اگر این امر به روحیه‌ی آنان بستگی داشته‌باشد که چه زمانی و چرا این طلب مغفرت لازم است، شرم به آداب و رسوم تقلیل داده نمی‌شود. یا آداب و رسوم دیگر درونی نمی‌شود، حتی اگر کمابیش امروز لازم نباشد، هم آداب و رسوم دیگر درونی نمی‌شود و هم به افراط می‌گراید. این به حس گناه دگرگون یافته است.

اگرچه بیرون خانواده ی هسته ای تشریفاتی شده است، گریزگاه های شرم تقریبا به طور کامل ناپدید شده اند. اما باید تاکید کرد که از آنجایی که سرشت تاثیر شرم ایجابی نسبت به همتای سلبی اش حفظ شده ، گریزگاه های تشریفاتی شده ی آن نیز حفظ شده است و تنها به شکل سطحی تغییر یافته اند. وقتی ما در جمع مورد تحسین قرار بگیریم اساسا همان کاری را انجام میدهیم که نیاکان ما انجام داده اند. ما با یک فروتنی بیش از حد مبالغه آمیز و حتی با نوعی خود تحقیری با عطف به شایستگی دیگری، از قبیل دوستان ، خانواده و همکاران و هم سازمانی هامان ،نسبت به شرم عکس العمل نشان می دهیم. ما به وسیله ی کلمات، ژست ها (مانند تکان دادن سر) و سپاسگزاری ها از شان خود می کاهیم.

قلمرو شرم سلبی به شکل قابل ملاحظه ای مرزهای تاثیر شرم را بسط داده است و این دقیقا توضیح می دهد که چرا تشریفاتی شدن سامان دادن امور به شکل فزاینده ای کاستی گرفته است. رسمی کردن و انتزاعی کردن آتوریته ی بیرونی این دین تشریفاتی شده را یک دین اجتماعی اساسا ناممکن می سازد. اگر ما بپذیریم که میزان پرستیژ محیطمان (همانگونه که بیشتر مردم کم و بیش انجام میدهند) ، واماندگی درپیش چشم دیگران (نگاه دیگری) تنها میتواند با موفقیت و کامیابی جبران شود. جدا از این واقعیت که همه ی کامیابی ها در مقایسه با کامیابی های دیگر و احتمالا خود ما، نسبی است، بنابراین همواره دینی بدون توانایی بازپرداخت آن است. دوسویگی موجود در ژست سامان دادن امور کاملا از میان رفته است. طبیعتا تعدی از آتوریته ی بیرونی می تواند با کفاره، یا به عبارت دیگر با تحمیل درجه ای از رنج بر خودمان که عدالت اجتماعی را ترمیم کند، جبران شود. درباره ی رسمی شدن پرستیژ آتوریته، ما می توانیم از طریق لذت (کامیابی) با وارد کردن رنج به دیگری، و به واسطه ی تقویت عدالت اجتماعی، از شرم بکاهیم (یا حتی از میان ببریم). علاوه بر این، رهاشدگی از شرم یک استراتژی است؛ در نتیجه، هیچ تجربه ی شرم مجردی نمی تواند با هر نوعی از تشریفاتی شدن کاستی گیرد. هیچ مفر و گریزگاهی ارائه نمی شود. و اگر چنین است، تنها یک گریزگاه و مفر باقی می ماند: پرخاشگری (یا خودپرخاشگری).

مردان اگر در تنگای شرم قرار بگیرند و یا به سخره گرفته شوند به آسانی مرتکب قتل می شوند. اما جبران دیون به وسیله ی کشتن در فرهنگ های خاصی علی الظاهر بسیار بیشتر از

واکنش یکسان در قبال شرم در نبود گریزگاه های تشریفاتی شده ی امروز بود. مسئله این است به چه علت؟ به این واقعیت باید توجه داشته باشیم که یک دولت انحصاری در برخورد با خشونت عریان از خشونت نمی‌کاهد. من قبلا به فرا شخصی بودن شرم اشاره کرده ام: و من همچنین تمایز میان تعهد و مسئولیت را به بحث گذاشته ام. اگر ما هم اکنون به دلیل عملکرد اعضای خانواده، ملت یا سازمان مان می‌توانیم شرمسار شویم، به شکل یکسانی همان تمایز در شیوه های دیگر رخ میدهد: ما می‌توانیم شرم خودمان را به شکل بین الاذهانی تفسیر کنیم. اگر ما در تنگنای شرم قرار بگیریم، این احتمالا ما را به مثابه ی فرد شرمنده نسازد اما ما را به عنوان خانواده، ملت یا گروه و سازمان مان شرمسار می‌سازد.

اگر آتوریت‌های بیرونی که ما را در تنگنای شرم قرار می‌دهد و شرم به شکل بین الاذهانی تفسیر می‌شود، ما همان پاسخی را به شرم سلبی می‌دهیم که ما در مورد آشناتر شرم ایجابی می‌دهیم: به جای پرخاشگری، احساس حقارت با همه ی وجوه آن. تأثر شرم در صورت های ناب نیز می‌تواند پدیدار شود. اگر اقتدار بیرونی تنها تا درجه ای درونی شود و شرم به شکل بین الاذهانی تفسیر می‌شود، نشانه های بیرونی خود تحقیری می‌تواند منجر به احساس گناه شود و به کینه های درونی، خشم یا بیزاری در برابر آتوریت‌های که کنشگر را تسلیم ساخته، بدل می‌شود. این معمولا در مواردی اتفاق می‌افتد که تفسیر بین‌الاذهانی شرم ایدئولوژیکی است، یعنی هنگامی که کنشگر، شرم شخصی‌اش را با پرخاشگری علیه طبقه‌اش، جنسیت یا اجتماع‌اش، در برابر آتوریت‌های بیرونی، تخلیه می‌کند. بدین‌گونه شرم در فرافکنی مجرابندی شده است و خشم فرافکن می‌شود. و سومین امکان نوعی، بهره‌گیری از اصطلاح سارتر، افراطی کردن شرم است. داوری پذیرفته اما واژگونه می‌شود. آنچه که با نگاه دیگری به عنوان انحراف در نظر گرفته شد، به مثابه ی هنجار پذیرفته می‌شود؛ شرم بر آتوریت‌های تکیه می‌کند. شرم از این پس به عنوان نگاه دیگری تجربه نمی‌شود، ما این نگاه هستیم، ما دیگران را با نگاه خود به قضاوت می‌نشینیم. طلسم آتوریت‌های بیرونی شکسته می‌شود. اما واژگونی شرم به معنای جایگزینی وجدان به جای شرم نیست. در واژگونی نشانه‌های تعیین‌یافته ما یک آتوریت‌های درونی را به جای یک آتوریت‌های بیرونی برنگزیده ایم. این حقیقت که طلسم آتوریت‌های بیرونی شکسته می‌شود تنها به این معنی است که از طریق شناسایی خود، ما شرم‌مان را به پشت فرامی‌افکنیم. این

دیگر شرم ما نیست بلکه دیگری است که ما را در تنگای شرم قرار می‌دهد.

در یک جامعه ی تکثرگرا، تفسیر بین الاذهانی شرم نهادینه و مجرابندی شده است. هر قدر جامعه ای دمکراتیکتر باشد، فرصت‌های بیشتری برای تخلیه ی مجرابندی شده ی خشم و بیزاری و واژگونی شرم، عرضه می‌دارد. حال فرصت تبدیل جرایم ما به یک مسئله ی اجتماعی فراهم است. از این رو پیامدهای ویرانگر رسمی سازی و انتزاعی کردن شرم با وجود نهادهایی که شرم می‌تواند به واسطه ی آن‌ها شخصیت زدایی و تخلیه شود، متعادل گشته است. به منظور پرهیز از هر سوتفاهمی، منظورم این نیست که نهادها و جنبش‌های گوناگون به منظور تخلیه ی شرم ایجاد یا تأسیس شده‌اند، اما فقط این که می‌توان از آنها به عنوان مجراهایی برای تخلیه ی شرم غیرتشریفاتی و شرم واژگونه استفاده کرد.

تفسیر بین‌الاذهانی شرم، وارونگی آن، تخلیه ی شرم به مجراهای جمعی، حتی اگر هیچ نوع تخلف اخلاقی‌ای در میان نباشد، همواره ممکن نیست. موقعیت‌هایی وجود دارد که انسان بدون گناه بخاطر بزهکاری شرمسار می‌شود. هنجارهای مدنیت که مطابق با آن تنها شر باید خوار داشته شود، تنها می‌تواند آن‌ها را کم اثر سازد. شرم بدون دین را می‌توان "شرم تفاله ای" نامید. وقتی این را احساس می‌کنیم، ما روی نهان می‌کنیم، و به شکل نمادینی در زمین فرو می‌رویم و احساس تیره‌روزی و بدبختی می‌کنیم. بدین ترتیب است که ما دین مان را برای انسان بودن می‌پردازیم.

ژولیت گفت: این تنها نام توست که دشمن من است... در این نام چیست؟ در واقع "مونتگومری" هیچ دستی هیچ پاییی هیچ بازویی و هیچ عضویی به یک انسان تعلق ندارد. "وجدان، صدای عقل عملی اساسا نام انگاری است. هنجارها، تعهدات، ارزش‌ها، خوبی‌ها چیستند؟ آن‌ها گوشت و خون نیستند، کسی نمی‌تواند آن‌ها را دریابد، آن‌ها واقعی نیستند. پس چرا به آن‌ها تمکین می‌کنند؟ چرا در برابر آن‌ها سرفرو می‌آورند؟ شاید آن‌ها براستی اوهام، اشباح یا خیالات باشند. آنان جابرنند، تشنه‌خدایانی که در خون و عرق انسان زندگی می‌کنند.

نبرد در برابر آتوریت‌های بیرونی به شیوه‌ای که ژولیت انجام داد دربرگیرنده تقابل ارزش‌های انتخابی با ارزش‌های پذیرفته شده است که به عنوان امری والا، ضروری، واقعی، و عقلانی

درک می‌شوند. ژولیت همانند مارگارت فاوست دختر به خود و انهاده ای نیست که نتواند در برابر شور و اشتیاق پایداری کند. او نگران غرور نیست، او تنها می‌خواهد که به قول خود که از سر حسن نیت داده وفادار باشد، با این باور که کاردرستی که باید انجام گیرد همین است.

آتوریتته ی درونی خودبسنده است. اطاعت نکردن از چیزی مگر وجدان به معنای این است که ما آفرینشگر اعمال و شخصیت خود هستیم، در نتیجه هم مسئولیت عمل و هم شخصیت خود را کامل بر عهده می‌گیریم.

عقل عملی بر اراده جهت خوب بودن و خوب عمل کردن دلالت دارد. اراده یک خواست عقلانی است و این بدان معنی است که ابزار دستیابی به یک هدف در اختیار من است. از آنجا که بعد داخلی وارد عمل می‌شود، فارغ از اینکه دیگران از آن آگاه هستند یا خیر، نمی‌توان شکست را پنهان کرد.

در صورت عدم تجانس، اختلاف یا تناقض بین اراده ی ما برای عمل و خوب بودن و رفتار واقعی ما، عذاب وجدان پدیدار می‌شود، احساسی که اغلب عذاب آورتر و دردناک تر از شرم است. در مورد وجدان به عنوان یک آتوریتته ی درونی، عذاب وجدان ناب نشانگان هیچ نوع دین که به دیگران داریم نیست بلکه دین ما به خودمان است. بنابراین اشکال کیفی آن تشریفاتی نیست و نمی‌تواند باشد. ما تنها به شکل تشریفاتی می‌توانیم عذاب وجدان ناب را کاهش دهیم، در صورتی که آن را با اعتراف کردن بدل به شرم نسازیم، آنگاه دیگران به ما خواهند گفت که چگونه می‌توان و می‌بایست دین را پرداخت کرد. اما اگر فقط برای تسکین عذاب وجدان اعتراف کنیم و نیز نه برای پذیرفتن قضاوت دیگران، در آن صورت، می‌توان، اصطلاح داستایوفسکی "ندامت بی قاعده" را به کار برد. برای پایان دادن به عذاب وجدان دو شیوه ی دیگر، که نه تشریفاتی بلکه تکرار شونده اند وجود دارد. یکی وانمود کردن به نادانی درباره ی امری که در واقع می‌دانیم، دانش را به سمت ناخودآگاه سوق می‌دهد. این عدم اصالت است که غالباً همراه با اضطراب و احساس گناه دائمی است. شیوه ی دیگر برگرداندن شخصیت مان به جایگاه درست یعنی "بازیابی وضع ما" است. آخری همانند ژست کیفی است اما عیناً یکی نیستند. ما بازیابی شخصیت را در صورتی درست به انجام می‌رسانیم که دست به تکرار عملی نزنیم که وجدان ما از آن به عنوان گناه تعبیر میکند: ما شخصیت خود را بنا با اراده

ی خود اصلاح می‌کنیم. ما رویدادهای گذشته را با ندامت فکری اما بدون عذاب وجدان به یاد می‌آوریم.

موضوع انحراف از اقتدار درونی‌مان را باید توضیح داد. توضیح کلی، به قدمت وجدان، مقصر انگاشتن "طبیعت" است. احساسات، آرزوها، عواطف، و غرایز ما در برابر حاکمیت عقل عملی مقاومت می‌کنند. این تضاد از منظر مقررات شرم بی ربط است. گناه آدم و حوا خوردن سیبی از درخت دانش بود، و نه از درخت احساس. تمایز شدید میان نیت و پیامد، مسئله را به شیوه ای دیگرگون حل و فصل می‌کند. اگر "ادیپ شاه" و "ادیپ در کولونوس" مقایسه شوند، گواهی بر نفوذ فرهنگ وجدان در عقل رایج یونانیان است. اما تمایز میان نیت و پیامد ممکن است در نهایت منجر به بیگانگی کامل از وجدان گردد: تقصیر به گردن دیگران است، نه به گردن ما. بیگانگی وجدان به برخی از شگردهای اجتناب از شرم شباهت دارد اما عینا یکی نیستند، زیرا حتی وقتی دیگران ما را متهم نمی‌کنند، ما هنوز خود را با مسئول انگاشتن دیگران توجیه می‌کنیم.

انواع مختلفی از تنظیم وجدان وجود دارد، مانند:

(الف) وجدان مکمل

(ب) وجدان به عنوان داور نهایی؛

(ج) وجدان به عنوان یگانه قاضی (در تصمیمات عملی)

(الف) وجدان مکمل می‌تواند کاربردی، اصلاحی و تفسیری باشد. اگر اتوریته‌ی درونی درباره‌ی کاربرد هنجارهای پذیرفته شده‌ی رفتار در موقعیت‌های عینی تصمیم بگیرد، وجدان کاربردی است. وجدان اصلاحی در حال حاضر مستلزم انتخاب از میان قواعد مختلف رفتار صحیح است، بدون اینکه با تقویت برخی از آنها رد شود. وجدان تفسیری ارزش‌ها و هنجارهای مستقر رایج را بازتفسیر می‌کند. این یک معنا و محتوای عموماً پذیرفته شده‌شان را مورد تردید قرار می‌دهد. میان "عقاید" و "دانش حقیقی" بنا به معنای ارزش‌ها، تمایزیابی می‌کند. این با تعین عقلانی معنای حقیقی ارزش‌ها حل و فصل می‌شود اما هرگز از جهت اینکه اعتبارشان را می‌پذیرد، در برابر ارزش‌های عموماً مستقر قرار نمی‌گیرد.

(ب) وجدان به عنوان داور نهایی با مفصل‌بندی فزاینده و انتزاعی کردن اتوریته‌ی بیرونی، و پیامد فقدان یک عقل رایج با

توجه به ارزش های متعالی (آن ها قانون الهی را فضیلت مند می سازند و مفصل بندی می کنند) یکی است. همانطور که فرایند عقلانی سازی هنجارهای سنتی رفتار را به طور فزاینده از بین می برد، عقل فردی می تواند در تصمیمات اخلاقی به داور نهایی بدل شود. با وجود فرایندهای به شدت پیچیده و متنوع، تنها می توان مختصراً به سه نوع اساسی وجدان به عنوان داوران نهایی اشاره کرد: وجدان تشریحی، وجدان شکاک و وجدان بد.

وجدان تشریحی و شکاک هر دو در یک چیز مشترک اند، برای مثال در ارزش گاهی از آتوریته بیرونی، هر دو تصورات غرور، ارزش های پذیرفته شده و قوانین رفتار را صرفاً به عنوان اسامی مردود می شمارند. اینجاست که نام انگاری وجدان به طور واقعی مشهود می گردد. هنگامی که هملت می گوید نیک و بد در جهان وجود ندارند، تنها فکر است که آن ها را نیک و بد می سازد، او به وضوح هر آنچه که نام انگاری وجدان نامیده می شود را مختصر و موجز بیان می دارد.

وجدان شکاک و تشریحی نتایج کاملاً متفاوتی را نمایان می سازند حتی اگر نقطه عزیمت هر دو عیناً یکی باشد. برخلاف وجدان تفسیری، وجدان تشریحی، تنها میان "عقاید" و "دانش حقیقی" هنگامی که ارزش های یکسان را تفسیر می کند، تمایز قائل نمی شود: ارزش ها خودشان به عنوان "عقاید صرف" در نظر آورده می شوند، مگر اینکه تفکر بتواند آن ها را خوب گرداند. وجدان تشریحی در میان ارزش ها دست به انتخاب می زند، برخی را می پذیرد و برخی دیگر را رد می کند. این انتخاب نمی تواند، به هر روی، بر هیچ یک از ارزش ها حمله کند، زیرا وجدان قانون گذار یگانه و تنها داور نهایی تصمیمات اخلاقی نیست. بنابراین ارزش های فوق را از نظام های ارزشی کنونی و گذشته، برمی گزینیم که به عنوان آتوریته های مکاشفاتی برای عقل عملی، کاربرد دارند.

وجدان تشریحی تهاجمی است نه تدافعی. ادعای جهان شمولی تجربی ارزش های انتخابی را دارد. اگر آتوریته ی بیرونی اصلاحی است، این وجدان غیرقابل تحمل می شود. اگر آتوریته ی بیرونی کم و بیش مکاشفاتی باشد، این وجدان دیالکتیکی می شود. با اینحال وجدان شکاک تدافعی است.

در اینجا اراده ی عقل عملی از رفتار فردی فراتر نمی رود، ادعای جهان شمولی تجربی را ندارد (به همین دلیل

تشریحی نیست). در داورهای خود لیبرال، سهل‌انگار و استهزاآمیز، بدون غیرت و نفرت، نابترین صورت وجدان به عنوان داور نهایی است-نابترین، زیرا نسبت به تصویب یا عدم تایید آتوریت‌های بیرونی بی‌تفاوت است. افرادی که دارای آتوریت‌های درونی بسیار مشکوک رشد یافته‌اند، به طور کلی چندان شرم‌منده نیستند. با وجود همه این‌ها، وجدان شکاک یگانه چیز نیست، بلکه داور نهایی رفتار اخلاقی است، نه تنها به این که برخی ارزش‌های ذاتی خاص را از بین بسیاری انتخاب می‌کند (همانطور که وجدان تشریحی انجام می‌دهد) بلکه به این دلیل که آنچنان که نسبت به شرم بی تفاوت است، نسبت به نگاه دیگران بی‌تفاوت نیست. این امر "دیگری" خود را از میان افراد با وجدان که دارای ارزش‌های ذاتی یکسانی هستند، انتخاب می‌کند. قضاوت، تایید یا عدم‌تایید "پاره‌ی دیگر روح" آن‌ها را می‌پذیرد. اگر این "پاره‌ی دیگر روح" کنش فردی با وجدان شکاک را رد کند، او شرم‌منده نیست اما احساس عذاب وجدان می‌کند.

وجدان بد (که نباید با عذاب وجدان خلط شود)، که در کالوینیسیم و ضد اصلاح دینی نمونه نما است، به قدری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است که من به خود اجازه می‌دهم آن را به طور خلاصه بیان کنم. در این نوع وجدان نسخه برداری از آتوریت‌های بیرونی ویژگی همه‌ی فرهنگ‌های مذهبی را حفظ کرده است. اگر چه این آتوریت‌های دنیوی دیگر تشریحی نیست یا از نهادهای دنیوی سرچشمه نمی‌گیرند. او شخص اخلاقی آرمانی است که نظم‌های شخصی را به افرادی می‌بخشد که باید از آن‌ها اطلاعات کنند و به طور دائم با آن‌ها زندگی کنند. این همان تغییر ساختاری است که در خصوص عملکرد اخلاقی والدین شرح داده شد، حتی اگر یک امر باژگونه باشد. آتوریت‌های متعالی درونی نه همچون یک آتوریت‌های خارجی درونی شده بلکه همچون آتوریت‌های درونی خارجیت یافته عمل می‌کند. خارجیت یافتگی آن‌ها را در تنگای شرم قرار نمی‌دهد بلکه او علت عذاب‌های دائمی وجدان به عنوان مجازات به دلیل بی‌میلی ما به اطاعت و تمکین است.

شرم را می‌توان فرونشاند؛ دین ما به آتوریت‌های بیرونی همان گونه که به خدا، با کفاره و توبه قابل جبران است. کمیت و کیفیت کیفر به وسیله‌ی اجتماع یا نهادهایی که اراده‌ی او را میانجی‌گری می‌کند، معین می‌شود. اما هیچ کیفری اساساً در مورد آتوریت‌های درونی خارجیت یافته بنیان نهاده نمی‌شود: ما همیشه مدیونیم و دین هرگز پرداخت نمی‌شود.

پ) وجدان به عنوان یگانه داور در تصمیمات اخلاقی، عمل و رفتار می‌تواند وجدان صوری شده، وجدان محاسباتی، وجدان نارسستی و وجدان نیک باشد. همه ی این ها آگاهی از هر نوع آتوریتته ی بیرونی، چه سکولار باشد چه دینی، یا هر نوع ارزش مادی به عنوان هنجار عقل عملی را رد می‌کنند.

وجدان صوری شده اخلاقیات (morality) عاری از اخلاق (ethics) است. این ساختاری نظری است تا نوعی وجدان راستین. این موضوع را کانت مطرح کرد، اما حتی او نیز مجبور شد فرمول فرمان مطلق را با یک ارزش مادی مطابقت دهد، زیرا حداکثر جهانی که طبق آن انسان نباید دیگران را چونان ابزار و وسیله بیانگارد، یک نوع جهان شمولی و صوری کردن ارزشهای مادی است (از ارزشهای نوع بشر، آزادی شخصی و کرامت، و مانند آن). اما حتی این نیت خود برای صوری کردن وجدان، رشته ی ارتباط را با آتوریتته ی بیرونی قطع می‌کند و بنابراین عملکردهای کاربردی، اصلاحی و تفسیری وجدان از مطالعه خارج می‌شود. استنتاج جایگزین حکمت عملی می‌شود.

وجدان محاسباتی با انتزاعی کردن آتوریتته ی بیرونی (تایید موفقیت، و تقبیح شکست) همسان است. این یک به وجدان محاسباتی خصوصی و عمومی تقسیم می‌شود. دین تنها مخالف وجدان صوری شده است: استفاده از دیگر انسان ها به عنوان ابزارهای صرف در جهت اهداف فردی و همگانی. بنابراین وجدان سخن رسان و منبع عقلانیت ابزاری می‌شود.

برای وجدان محاسباتی خصوصی، ایگو تنها حقیقت (das Einzige) است. ایگو به ارزش ها و سرنوشت دیگران علاقمند نیست مگر اینکه دیگران بتوانند در دست یابی به موفقیت همچون ابزاری به خدمت او درآیند. هرآنچه که برای ایگو مفید است خوب محسوب می‌شود و هیچ چیز خوبی وجود ندارد مگر اینکه مفید باشد. هر گام در جهت دست یابی به موفقیت باید به طور دقیق محاسبه شود. هیچ گام اشتباهی مجاز نیست. تضاد میان عقل و عاطفه تقویت می‌شود. عواطف می‌توانند محاسبه را به اشتباه اندازند و به این دلیل آن ها باید از میان برداشته شوند. عقل محاسباتی عشق، یکدلی، سعه ی صدر و شفقت را همچون ضعف تلقی می‌کند، اما این شامل پرخاشگری، رشک و در نهایت غرور نیز می‌شود.

وجدان محاسباتی عمومی "گروه" را به جای "ایگو" می-نشانند. خوبی نه همچون "سودمند برای من" بلکه همچون "مفید برای یک طبقه، یک ملت، و یک اکثریت" و مانند این تعریف می‌شود. هیچ آتوریته ی بیرونی ای در خصوص صورت‌های رفتاری پذیرفته نمی‌شود. ایگو چیزی کمتر از میزانی که می‌تواند برای یک گروه در آنچه که سودمند است بیابد - با محاسبه ی صرف- و یا بیشترین خوشی برای بیشترین افراد که می‌توان بدان دست یافت، طلب نمی‌کند. هر ارزش عینی ای می‌تواند ارزش زدایی شود، (حتی آن هایی که مورد پذیرش گروه مورد نظر یا همان "اکثریت" قرار گرفته و به کار می‌رود) حتی اگر از نقطه نظر عقل محاسباتی زیان آور تلقی شوند. انسان ها می‌توانند باشند و، در حقیقت، به عنوان ابزارهای صرف مفید هستند.

وجدان همچون یگانه داور رفتار اخلاقی همچنین در شکل وجدان نارسیستی ظاهر می‌شود. خویشتن اندیشی و درون نگری، تنها با خودپیشبردی خویش درگیر است. این یک میان عواطف و عقل تمایز قائل می‌شود، اما اینجا عقل عملی خود تحلیلگر می‌شود. تجزیه و تحلیل روح خویش تنها دلمشعولی او است. وجدان نارسیستی از دیگران همچون ابزار و وسایل صرف در جهت دستیابی به مقاصد خود بهره نمی‌گیرد. این وجدان به سادگی دیگران را تنها غیر مستقیم- از راه دست نهادن بر موجودیت غیرمحمتمل شان مورد توجه قرار می‌دهد.

مفهوم " وجدان نیک" نخستین بار با معنایی که نیچه مدنظر داشت بکار برده شد. همانگونه که می‌دانیم، در خصوص وجدان بد، وجدان در شکل خدا/پدر خارجیت می‌یابد. این خدا، خدای وجدان است. قضاوت های او میانجگری اجتماع یا یک نهاد را مفروض نمی‌گیرد. باید این خدا، بار دیگر از زبان نیچه سخن بگویند، بمیرد، و همه ی نیروی اش قدرت آنانی می‌شود که او را خارجیت یابی کرده اند. وجدان نیک خداانگاری انسان است. اراده ی خدا، به اراده ی انسان، و اراده ی قادر مطلق، به اراده ی معطوف به قدرت بدل می‌شود. منبع خیر و شر از هر خیر و شری آگاه نیست: این در حقیقت فراسوی خیر و شر است.

وجدان تشریعی و شکاک تقریبا همواره در وضعیت آغازین از میان می‌رود. آن ها بیش و کم در برابر فشار آتوریته ی بیرونی، قدرت شرم، از پا درمی‌آیند، و حتی اگر به طور کامل نابود نشوند، (آن ها) طبعاً سازش می‌کنند. مورد نفرت قرار گرفتن، به سخره گرفته شدن و تحقیر شدن توسط هم نوعان ما بار

آسانی بر دوش نیست. مقابله با انگ " منحرف " " غیر عادی " حتی دشوارتر است. و این فقط مربوط به جبن و سستی نیست، برای اینکه به این پرسش مشروعیت می‌بخشد: چگونه میدانیم که ما و تنها ما محق هستیم و هم نوعان ما کاذب اند؟ آیا وجدان ما همواره حقیقت را می‌گوید؟ وقتی نگاه دیگری بر ما دوخته می‌شود و ما را رد می‌کند، آیا می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که صدای درونی ما صدای اهریمن نیست؟ موارد آشکاری وجود دارد که این پرسش بایستی صادقانه با عبارات قطعی پاسخ داده شود، اما معمولاً جایی برای تردید وجود دارد.

اما وجدان به عنوان یگانه داور رفتار انسانی چگونه است؟ آیا می‌توان آن را تعمیم داد؟ و اگر چنین است، آیا می‌توان خودفرمانی را جایگزین دیگرفرمانی کرد؟ استدلال من این است که وجدان به عنوان یگانه داور رفتار انسانی به شکل یکسانی به گستردگی وجدان تشریحی است و اینکه تعمیم بخشی آن نوع جدید آتوریت‌های بیرونی از یک خاستگاه غیرعادی را ایجاد می‌کند. اگرچه همه‌ی این آتوریت‌های جدید اشکال جدیدی از تسلط را نمایان می‌سازد. "نیرنگ عقل عملی" اینجا نهفته است.

عقل محاسباتی خصوصی در فرآیند تعمیم بخشی عقاید عمومی را به عنوان یک آتوریت‌های بیرونی تولید می‌کند. طبق اصطلاح هابرماس، این عقاید عمومی نمی‌تواند برآیند مباحثه‌ی بی حد و مرز باشد، زیرا با رفتار هدف-محور مونولوژیکال تولید می‌شود. این عقاید عمومی تحریف و ابزاری شده است. این یک به رفتار شخصی مونولوژیکال جهت می‌بخشد و آن را هدایت می‌کند همانگونه که هنجارهای سنتی رفتار انسانی را جهت می‌بخشید و هدایت می‌کرد. اما این ارزش اخلاقی را از درجه اعتبار ساقط می‌کند. عقلانیت (در هیئت عقل عملی خصوصی) به عقلانی‌سازی و رعایت قوانین به هم‌نوایی بدل می‌شود. وقتی رایزمن "هدایت دیگری" مدرن، یا وقتی بندیکت بازگشت فرهنگ شرم را تجزیه و تحلیل می‌کرد، هر دو به این پدیده اشاره داشتند. متفاوت بودن و به شکل متفاوتی رفتار کردن نه تنها با عقلانی‌سازی عقاید عمومی مجازات می‌شود، بلکه عمدتاً از آن جلوگیری نیز می‌شود. افرادی که طبق عقل محاسباتی خصوصی دیگر مردمان را وسیله‌ی محض قلمداد می‌کنند، فقط به "تک بعدی" بودن آنها یاری می‌رسانند. قدرت شرم حاکم می‌گردد.

در حالی که عقل محاسباتی خصوصی امری مربوط به رقابت و برابری صوری است، عقل محاسباتی جمعی مربوط به نابرابری

است. از آنجا که هدف به عنوان یک امر مشترک تصور می شود (شکوه ملت، خوشبختی بیشینه افراد، قدرت یک طبقه یا یک حزب) اما عقل عملی مونولوژیکال است، بنابراین باید فرض کرد که فقط تعداد کمی - برای مثال "بهترین ها" - میتوانند به درستی محاسبه کنند. این اقلیت اهداف را بنیان می نهد، ابزار را برمیگزینند (البته انسان ها به مثابه ی ابزار)، و آنان یا دیگران را مجاب می کنند که به عنوان وسیله ای برای هدف "انسان بزرگ"، دانشمند، نخبگان خدمت کنند. اصطلاح هگل، "روح جهان سوار بر اسب" این اغواگر فراموش نشدنی نسل چیزی نبود جز وجدان محاسباتی عمومی که با لباس مبدل به عنوان مامور مخفی عمل می کند. بنابراین شبه مذهب کاریزمای مدرن خلق شده است. "قهرمان" مدرن با موکیوس اسکایوولا تفاوت دارد، "مقدس" مدرن با فرانسیس آسیسی قدیس متفاوت است. قبلی ها با وجدان اصلاحی مطابق با آتوریته ی هنجاری سنتی عمل می کردند، زیرا آن ها از نقطه نظر دلیری و عزم بالاتر از حد متوسط بودند. "قهرمان" مدرن و "مقدس" مدرن هنجارها یا موارد دیگری از این دست را فراهم می کنند. عزت دیگران، اطاعت بی چون و چرا است. این فردیت جاه طلب و متکبر و عقلانیت محاسباتی آن، نوع جدیدی از جمع گرایی را ایجاد می کند. این یک جمع گرایی شرم آگین است زیرا فی النفسه هیچ ارزشی از خود ندارد بلکه فقط ارزش های دیگری را منتشر می سازد. منبع انتشار ارزش خود حسابگری متعالی است. نیازی به گفتن نیست که بلشویسم مبتنی بر وجدان محاسباتی - جمعی در شکل افراطی آن است و استالین " ناب ترین" نمونه ی آن بود. در تاریکی ظهر روباشف کوستلر در سلول زندان خود اینگونه به تامل می پردازد " آیا شخص باید هزینه ی عمل صالح را نیز پردازد؟ آیا از ناحیه ی عقل، امکان سر زدن اقدامی دیگر وجود داشت؟ و شعار اصلی سازمان جوانان حزب بلشویک چنین بود " حزب عقل، افتخار و وجدان ماست"

این وجدان به شکل نهادها خارجیت می یابد. اضطراب موجود در آن بیم از آتوریته ی بیرونی است که به قضاوت او گردن می نهیم. اما ما نمی دانیم و هرگز نمی توانیم به طور قطع بدانیم که تخلفات ما چیست و هرگز نمی توانیم اطمینان یابیم که چه وقت و چگونه می توان وفادار بود، اما به دلیل نقض عهد مورد قضاوت (و به دار آویخته شدن) قرار گرفت. می توان تمکین کرد، اما به عنوان نافرمانی محکوم شد. بنابراین وجدان نه تنها بیرونی نمی شود، بلکه خرد می شود. شخص باید تسلیم قضاوت آتوریته ی بیرونی شود، گویی که وجدان خود شخص است - اما در

واقع اینگونه نیست. بر ویرانه های این وجدان خرد شده، شرم پیروزی را پیش می‌برد.

و اما، در آن پیچشی دیالکتیکی نهفته است، وجدان خرد شده ای که تسلیم قدرت شرم شده است کاملاً " زوال" نمی‌یابد. احساس این اضطراب "ثانویه" صدای وجدان خرد شده، باید خاموش شود، و معمولاً خاموش می‌شود، از طریق "وفاداری" بی قید و شرط، "پیروی" سرسختانه‌تر، از طریق همدستی با جرایمی که ما حتی رویای آن را در سر نداشته‌ایم. اغلب نیز به بازسازی وجدان می‌انجامد. از آنجا که ما باید هزینه پردازیم، احتمال در شیوه ی "درست" عمل کردن کامیاب نبوده‌ایم، نه به معنای آتوریتیهی بیرونی بلکه به مثابه ی وجدان ما- که علی الظاهر به طور کامل خرد شده است. اگر این پرسش مطرح شود، طلسم شرم شکسته شده است.

وجدان نیک محاسبه‌پذیر نیست، بلکه همانند پنداشتن کامل ما با وجود ما به عنوان موجود برتر است. این به معنای استفاده از دیگران به مثابه ی یک هدف محاسبه شده نیست. این به معنای نابودی دیگران در فرآیند خودتحقیقی این موجود است. وجدان نیک خصوصی یک مورد استثنایی است... اگر وجدان نیک خصوصی یک فرد منزوی مطابق با وجدان نیک خود رفتار و عمل نماید، دیر یا زود با قانون مجازات برخورد می‌کند. اما حتی وجدان نیک خصوصی نیز اعاده ی شرم می‌کند. انسان با وجدان نیک هرگز تنها نیست. او همراهان و ستایشگران خود را دارد. او روح انسان‌ها را در انقیاد کامل خود دارد. او خود را عیسی مسیح جدید می‌نامد. پیروان او با تنفر نسبت به آتوریتیهی بیرونی و عشق شبه مذهبی نسبت به او شناسایی می‌شوند. این عشق مطلق، اروتیک و هیستریک است. پیروان دیگر از خود وجدانی ندارند: وجدان خود را به وجدان انسان نیک فرافکنی می‌کنند. نگاه این مرد عین قضاوت است و بدیلی ندارد. او نیازی به عقلانی سازی اهداف خود ندارد، و اصلاً بی نیاز از هرگونه هدفمندی است: اراده، تمایلات او به خودی خود هدف و فرمان است. اما نوع خاصی از مقابله به مثل انحرافی در این فرافکنی وجود دارد. اگر وجدان او بیرونی شود، در پرتو نگاه رهبر تولدی دوباره می‌یابد. او خود از طریق اطاعت به یک انسان با وجدان نیک تبدیل می‌شود. مادامی که او خدای خویش را ستایش کند و از او اطاعت کند، او نیز یک ابرانسان است. مادامی که وفادار باشد، از هیچ چیز واهمه ندارد. پرسش روباشف در خصوص اینکه آیا کسی " در برابر یک عمل خیرخواهانه باید تاوان

بدهد" حتی موضوعیت ندارد، زیرا از یک سو، پیرو کافی است که وفادار باشد، هرگز مدیون نخواهد بود، و از سوی دیگر، "راست" یا "ناراست" منحصرأ به عنوان اطاعت یا نافرمانی تعریف می شوند. بگذارید تصریح کنیم که وجدان نیک در اصل وجدان بدی است که از جانب خدا رستگار شده است. بنابراین خارجیت یابی با خرد کردن وجدان روی نمی دهد. در اینجا وحدت آتوریت‌های بیرونی و درونی تحقق می یابد. در مورد نازیسم، میلیون ها "ابر انسان" کوچک با عملکرد مخرب تداوم یافتند، پیشوا، نوعی ایده آل برای پیروان بود. شعار نازی ها این بود: "وفاداری افتخار ماست". کوچک ترین تردید درباه ی پیشوا به معنای تردید در برتری خود ما بود. قدرت شرم نفوذناپذیر شد. وجدان به عنوان یک عامل آتوریت‌ی درونی، به مثابه ی بررسی‌دن و انتقاد از آتوریت‌ی بیرونی، فقط در صورت مرگ پیشوا در درون امکان پذیر است.

مادامی که هنجارهای رفتاری پیشا عقلانی (سنتی)، با انتخاب یا بدون آن، رعایت شوند، رفتار انسانی عقلانی است، حتی اگر عقل فردی انتقادی نباشد. عمل بر اساس کد افتخار به معنای عمل بر اساس ارزش های تجسم یافته در هنجارها است. اما اگر قوانین رفتاری برآمده از محاسبه ی صرف باشد یا اگر خود-تحقق یابی (خداانگاری) افراد یا گروه هایی باشد که آن ها را تشکیل می دهد، قوانین رفتاری به خودی خود در پیشا عقلانیت توقف می کنند و غیرعقلانی می شوند. قوانین رفتاری که به این ترتیب نهادینه شده اند، نمی توانند عقلانی رعایت شوند و نگاه دیگری " نگاه اهریمنی" می شود.

اگر وجدان به عنوان داور نهایی رفتار انسان همه ی هنجارهای آتوریت‌ی بیرونی موجود را به چالش بکشد، همیشه جای تردید وجود دارد که واقعاً حق با ما بود. اما یک استثنا وجود دارد. اگر آتوریت‌ی بیرونی خارجیت بخش عقل محاسبه گر عمومی یا وجدان نیک شود، به عبارت دیگر، اگر رعایت مقررات بیرونی غیر عقلانی شود، فرد نمی تواند کوچکترین تردیدی در مورد حقانیت اعتراض ندای درونی داشته باشد. در این حالت "ندای درونی" در خود و برای خود تبدیل به یک ارزش می شود، تنها ارزشی که باقی می ماند مقاومت در برابر خارجیت بخشی غیر عقلانی وجدان است. اجازه می خواهم بار دیگر از کوستلر نقل قول کنم: " برهان علیه برهان، و در نهایت می بایست دوباره به ایمان توسل جویم - به ایمان بدیهی نسبت به درستی استدلال خود شخص برگردیم". در این حالت و فقط در این مورد، احساس " من درست

می‌گویم (و بقیه اشتباه می‌کنند) " باید با ژست ایمان غایی انتخاب شود، زیرا فقط این ایمان است که می‌تواند در برابر رفتارمان برای ما ارزش قائل شود.

نظام‌های سنتی رفتار در دموکراسی‌های لیبرال سرمایه‌داری کاملاً از میان نرفته‌اند، اما در حال تجزیه‌ی مداوم هستند. همچنین، انواع مختلف وجدان در مجاورت همدیگر وجود دارند، حتی اگر وجدان محاسباتی خصوصی از اهمیت بالاتری برخوردار باشد. با این حال، تامل اخلاقی پیش از هر گونه اقدامی کاملاً به شکل متناوبی رخ می‌دهد. حتی در دوره‌های اولیه‌تر نیز چندان نیازی به آن نبود، زیرا ما به ندرت با هم‌قطاران خود در خارج از چارچوب خانواده دیدار می‌کنیم، مگر در چارچوب‌های نهادی که قواعد بازی در آن تعیین می‌شود، و بازی، ناگزیر، به شکل عادلانه‌ای به اجرا در می‌آید تا زمانی که بتوانیم از عهده‌ی وظایف خود برآییم. کوتاه‌سخن، رفتار اخلاقی به شدت پراگماتیستی است. اما این پراگماتیسم قابل پذیرش در زندگی روزمره سبب می‌شود در موقعیت‌های مرزی آسیب‌پذیر شویم. تا زمانی که نتوانیم هنجارهای کلی رفتاری را برای هر مناسبت اعمال کنیم، نمی‌توانیم با شرایط استثنایی کنار بیاییم. این یک خطر ابتدایی است، زیرا در شرایط متزلزل اجتماعی راه را بر اقدامات غیر عقلانی می‌گشاید. این تعارضات معمول بین شرم و وجدان که عمدتاً پیش‌پاافتاده است نیز نشانه‌ی هشداردهنده‌ای است، بیشتر از این جهت که تغییر مد افکار عمومی اصلاح نمی‌شود، بلکه تشدیدکننده‌ی همانندسازی کامیابی با خوبی از سوی آتوریت‌های بیرونی است. اگر ارزش‌های اساسی از هنجارهای رفتاری حاصل نشوند، وجدان ناتوان از به پرسش کشیدن قواعد بازی و بحث و گفتگو به نمایندگی از قوانین جدید (یا قوانین جدید ویژه) به شیوه‌ای عقلانی است.

بنابراین عقلانیت ابزاری در تصمیم‌گیری از اهمیت بالاتری برخوردار است و ارزش‌گذاری ته‌نشین می‌شود. اما نوع خاصی از درمان وجود دارد که می‌تواند بیمار را بکشد، یعنی احیای بنیادگرایی. نئوبنیادگرایی بازیابی سیستم‌های ارزشی ثابت و سلسله‌مراتبی (نظام‌های هنجارهای رفتار) در زندگی مدرن را پیشنهاد می‌دهد، که مربوط به شیوه‌های ارزیابی شده رفتاری است که هر شخص باید از آن پیروی کند. آتورینه‌ی بیرونی سنتی که از این طریق برقرار شد دوباره به عنوان آتوریت‌های جبارانه عمل می‌کند. این به معنای کوتاه آمدن از روشنگری در یک فرآیند روشنگری زدایی است. دموکراسی در همه‌ی

اشکال آن همواره همراه با عقلانیت فزاینده‌ی رفتار عمومی رخ داده است، حتی اگر زندگی و رفتار خصوصی مطابق با اخلاقیات دینی سازمان یافته باشد (همانگونه که در آمریکا). دمکراسی با چیره شدن عقلانیت ابزاری قربانی می‌شود اما تحت نظارت یک آتوریت‌ی بیرونی همگن و پیش‌عقلانی نمی‌تواند به هیچ وجه به حیات خود ادامه دهد.

اما نمی‌توان از ادعای بنیادگرایی به عنوان یک ایده‌ی مهم صرف نظر کرد زیرا با گرایش اصلی تاکنون مشاهده شده در تعارض است. ما هیچ دانشی درباره‌ی آینده نداریم، بنابراین محق نخواهیم بود که امکان احیای بنیادگرایی را حتی در صورت مخالفت با آن، کنار بگذاریم. زمان چندانی از استدلال من مبنی بر اینکه عقلانیت کامل وجدان در یک فرهنگ شرم کامل حاصل می‌شود، نگذشته است، و هر کوششی برای صوری کردن عقلانیت ارزشی به طور کامل محکوم به شکست است. با این وجود حتی اگر ما چشم اندازهای بنیادگرایی جدید را به مثابه‌ی پوچ بودن محض به شیوه‌ی مضحک ترسیم نماییم، با داشتن زمینه‌ی استوار، حق مسلم ماست که فرض را بر این بگذاریم که در چرخه‌ی معیوب آتوریت‌ی بیرونی جابرانه--آتوریت‌ی درونی عقلانی- به هیچ وجه اجتناب ناپذیر نیست که این آتوریت‌ی بیرونی و درونی مکاشفاتی با یکدیگر تلاقی داشته‌باشند و همدیگر را تقویت کنند. این تنها در صورتی روی می‌دهد که دست کم یک ارزش مادی به عنوان یک ارزش غایی، ارزشی فراتر از عقلانیت، پذیرفته شود، که قابل پرسش نیست، و بایستی آن را پذیرفت، که تمام استدلال‌ها، تفاسیر و اقدامات می‌بایست مربوط به آن باشد.

جنایت و مکافات داستایوفسکی داستان اخلاقی فناپذیر درباره‌ی برون رفت از این دور باطل است. در آغاز رمان، راسکولنیکف شرم آگین را می‌بینم. او در یک سوراخ کثیف پنهان می‌شود، او چهره‌ی خود را از نگاه دیگران پنهان می‌دارد. دیگری نمایانگر آتوریت‌ی بیرونی سنت است. آن‌ها مادر، خواهر، رفیق هستند. آن‌ها دین هستند. نیک خواهی آن‌ها سنتی است، ارزش‌های آنان نیز چنین است. زیست راسکولنیکف مطابق با این آتوریت‌ی نبود: او احساس گناه می‌کند و گناهکار است. او ایده‌ی شورش علیه این آتوریت‌ی در روح خود، در ایده‌های وجدان محاسباتی می‌پروراند. شرم او بدین ترتیب تقویت می‌شود. دو نوع آتوریت‌ی با هم در یک شخص حیات می‌یابد. وجدان به عنوان یگانه‌ی داور رفتار با پذیرش هرگونه اقتدار بیرونی مغایرت دارد. این مغایرت معمولاً منجر به اضطراب روان رنجورانه می‌شود. (به

منظور خلاص شدن از شر این اضطراب) راسکولنیکف تصمیم می‌گیرد از همه ی ارزش های الزام آور آتوریتیه بیرونی سنتی دست بکشد و تنها به صدای وجدان محاسباتی گوش فرادهد. وجدان محاسباتی او آمیزه ای از وجدان محاسباتی خصوصی و عمومی است- او بر این گمان است که فردی را نه برای منافع خود، بلکه به نفع بشریت به قتل برساند. (البته کهن نمون وجدان محاسباتی ناپلئون است) به هر روی، محاسبات راسکولنیکف به طور تصادفی با شکست روبرو می‌گردد. اما این تصادف نمایانگر (representative) است زیرا همه ی محاسبات ممکن است شکست بخورند و اغلب چنین است: دست کم یکی از قربانیان کوچکترین اهمیتی نه برای منافع راسکولنیکف و نه برای بشریت داشت. قانون آزارگری یک آتوریتیه بیرونی است اما یک قانون سنتی نیست: این آتوریتیه بیرونی در هیئت محاسبه است. راسکولنیکف و پورفیری اساسا با سلاح مشابهی می‌جنگند: این قانون هرگز نمی‌تواند به عنوان یک آتوریتیه مکاشفاتی برای راسکولنیکف درآید. اما برای سونیا می‌تواند. سونیا قطب مخالف محاسبات است زیرا او خود را فدای دیگران می‌کند. اما در عین حال، سونیا مخالف هنجارهای سنتی رفتار نیز هست. او کسی است که مشتاقانه شرم را برای خود بر می‌گزیند. فحشا نماد شرم، تجسم عزت از دست رفته است. مذهب سونیا شخصی است، خدای او نیز چنین است. بدین ترتیب است که او به یک آتوریتیه مکاشفاتی برای راسکولنیکف بدل می‌شود که نه به عنوان یک شخص، بلکه به عنوان تجسم رنج بشریت در برابرش تعظیم می‌کند. پیش از این رنج حقارت یک ارزش مادی بود که توسط سونیا کشف شد، ارزشی که تمام وسوسه های وجدان محاسباتی صرف را منسوخ می‌کند. راسکولنیکف همراه با یک ژست این ارزش را پذیرفت. آنچه ما به وسیله ی این ژست می‌پذیریم، فراتر از استدلال است: نمیتوان آن را به پرسش کشید، نمی‌توان آن را صرفا یک نام خواند، این غایت است، راسکولنیکف به کانون آتوریتیه ی سنتی بازنگشت و وجدان را نیز از نظر دور نکرد. استغفار از درون رخ داد، اگرچه ارزش مادی مکاشفاتی در دیگران تجسم یافت. نگاه دیگری داوری کرد، و داوری داوطلبانه پذیرفته شد، زیرا با وجدان انعکاس یافت.

لوکاچ جوان اعتقاد داشت که رمان های داستایوفسکی متعلق به جهانی است که هنوز زاده نشده است. در سطح تمثیل هنرمندانه شاید این مصداق داشته باشد. اما حتی اگر رفتار اخلاقی قادر به تحریف ژست غایی باشد، تئوری نمی‌تواند و نمی‌باید چنین کند. برای پذیرفتن این ژست غایی باید مجادله کرد.

به همت روبرت سپانیان