

فضیلت و مسئله خطای بنیادین اسناد

* محسن جاهد
** سحر کاوندی
*** جواد صالحی

چکیده

با ظهور و بروز اخلاق فضیلت در سال‌های اخیر، بسیاری به نقاط قوت و ضعف آن پرداخته‌اند که یکی از مهم‌ترین اشکال‌های مبنایی بر این نظریه، تردید یا نفی اوصاف درونی اخلاقی (فضایل و رذایل) است. برخی از فیلسوفان اخلاق بن‌مایه‌های این اشکال را از روان‌شناسی اجتماعی برگرفته‌اند و بر اساس آن اسناد رفتار اخلاقی آدمی را به اوصاف درونی، از مقوله خطای بنیادین اسناد دانسته‌اند. گیلبرت هارمن و جان دوریس با تکیه بر پاره‌ای از آزمایش‌ها در حوزه روان‌شناسی اجتماعی، همچون آزمایش میلگرام، سامری نیکوکار و زندان زیمباردو منکر وجود اوصاف اخلاقی درونی شده و معتقدند ابتدای یک نظریه اخلاقی بر چنین اوصافی خطاست و از این رو، اخلاق فضیلت نظریه هنجاری مناسبی نخواهد بود. قائلان به اخلاق فضیلت پاسخ‌های سلبی و ایجابی متعددی را بیان کرده‌اند که به گمان مؤلفان پاسخ مبتنی بر کمیابی مناسب‌ترین پاسخ به اشکال یاد شده است. در این مقاله پس از طرح و تبیین مسئله، به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

اخلاق فضیلت، موقعیت‌گرایی، کل‌گرایی، اوصاف درونی اخلاقی، هارمن، دوریس.



۱. مقدمه

نظریه‌های اخلاقی را می‌توان در دو گروه عمده اخلاق وظیفه و اخلاق فضیلت دسته‌بندی کرد. تأکید نظریه‌های اخلاق وظیفه بر وظیفه اخلاقی انسان است و در صدد هستند فعل خوب را معلوم کنند تا فاعل بر اساس آن عمل کند. گاه این نظریه‌ها وظیفه آدمی را ایجاد بیشترین فایده برای بیشترین افراد مرتبط می‌دانند (فایده‌گرایی) و گاهی نیز بدون توجه به نتایج فعل و با ارائه فهرستی از وظایف، وظیفه انسان را به او توصیه می‌کنند (وظیفه‌گرایی). از سوی دیگر، نظریه‌های اخلاق فضیلت کانون دیدگاه هنجاری خود را منش فاعل قرار داده و بر اوصاف درونی وی تأکید می‌کند. از نظر فضیلت‌گرایان اوصافی واقعی در درون ما وجود دارند که سبب بروز رفتارهای ما می‌شوند؛ هرچند افعال نیز مهم‌اند، ولی این اوصاف هستند که در داوری اخلاقی، بالذات متعلق توجه‌اند (Hoof, 2006: 13). بنابراین، وجود چنین اوصافی بنیان اخلاق فضیلت را تشکیل می‌دهد.

قائلان به اخلاق وظیفه نیز گاه برای کامل کردن نظریه هنجاری خود به فضایل می‌پردازند؛ برای مثال، در فلسفه اخلاق معاصر افرادی همچون جولیا درایور (J. Driver) و توماس هورکا (T. Hurka) از موضعی نتیجه‌گرایانه به فضایل نیز پرداخته و نظریه‌هایی در باب فضیلت ارائه کرده‌اند. اینان به اخلاق فضیلت (virtue ethics) قائل نیستند، اما دارای نظریه فضیلت (virtue theory) هستند. بنابراین اخلاق فضیلت را با نظریه فضیلت نباید یکسان انگاشت، زیرا این گروه اساساً در پی معلوم کردن فعل درست هستند، ولی در ضمن به فضایل نیز اهمیت می‌دهند، چون نظریه‌های وظیفه را دارای نوعی کاستی می‌دانند که به کمک فضایل می‌توان آنها را کامل کرد.

پاره‌ای از آزمایش‌ها در حوزه روان‌شناسی، تردیدهایی درباره وجود این اوصاف درونی ایجاد کرده است. جان دوریس (J. Doris) و گیلبرت هارمن (G. Harman) با استفاده از این آزمایش‌ها، وجود اوصاف درونی را نفی کرده‌اند. اگر استدلال‌های آنها درست باشد، بنیان اخلاق فضیلت - دست کم تقریرهای اساسی این نظریه - فرو می‌ریزد. البته نفی اوصاف درونی برای نظریه‌های فضیلت نیز مشکلاتی را فراهم می‌کند، اما اساس آنها را به خطر



نمی‌اندازد، زیرا این گروه از نظریه‌ها در فضیلت ریشه ندارند و فضیلت - یا همان اوصاف اخلاقی درونی - را صرفاً برای تقویت دیدگاه خود به میدان آورده‌اند و چنانچه وجود فضایل نفی شود، تنها از مزایایی که درج نظریه فضیلت برای آنها داشت محروم خواهند شد. نوشتار حاضر پس از تبیین معنا و مؤلفه‌های فضیلت، استدلال جان دوریس و گیلبرت هارمن بر نفی صفتی درونی به نام فضیلت را طرح کرده و با نقد و بررسی پاسخ‌های فضیلت‌مداران، در ادامه نظریه مختار را ارائه خواهد کرد.

۲. تعریف فضیلت و مؤلفه‌های آن

روان‌شناسانی همچون گُردن آلپورت (G. Allport) و ریموند کتل (R. B. Cattell) به اوصاف درونی قائل هستند و در این زمینه پژوهش‌های گسترده‌ای به انجام رسانیده و انواع و اقسام آنها را شناسایی و معرفی کرده‌اند (شولتز، ۱۳۸۴: ۲۶۲-۲۸۹). آنچه در روان‌شناسی در نظر است اعم از اوصاف اخلاقی است؛ اوصاف و منش‌هایی مانند تیزبودن، برون‌گرایی، درون‌گرایی، احساسی‌بودن، نیاز به پیوند جویی و ... هرچند از اوصاف درونی آدمی‌اند، بی‌گمان اوصافی اخلاقی به شمار نمی‌روند. فیلسوفان اخلاق از «وصف اخلاقی» سخن گفته و مباحث خود را به چنین اوصافی معطوف می‌کنند و البته از ادبیات و واژگان خاص خود بهره می‌گیرند. آنها از واژگانی همچون منش (Character) برای افادهٔ مراد خود بهره جسته‌اند. اصطلاح «Character» از واژه یونانی «Charakter» گرفته شده است. این واژه در آغاز برای اشاره به علامتی به کار می‌رفت که روی سکه‌ها حک می‌شد و بعدها برای هر ویژگی و صفتی که چیزی را از دیگر اشیا متمایز می‌کرد به کار رفت. منش‌ها معمولاً به عنوان استعداد (Disposition) معرفی شده‌اند (Timpe, 2008). امروزه بحث‌های مهم و دامنه‌داری در باب ماهیت و چیستی استعدادها مطرح است. برخی آنها را استعداد، برخی قدرت و ... دانسته‌اند، ولی مراد از آنها در اخلاق، همان اوصاف درونی اخلاقی یا فضایل و رذایل هستند.^۱

۱. ما در این نوشتار برای اشاره به این مفهوم از واژه استعداد درونی، اوصاف منشی یا فضایل بهره خواهیم برد و مراد از این سه واژه در این نوشتار یک چیز است.





این اوصاف درونی را معمولاً دارای سه ویژگی دانسته‌اند: الف) به شکل قابل اطمینان ظهور و بروز می‌یابند؛ ب) با ثبات و پایداری؛ ج) دارای هماهنگی و یکپارچگی هستند (Winter, 2012: 13). مراد از ویژگی «الف» آن است که - برای مثال - کسی که دارای صفت درونی شجاعت است، بنا به قاعده در مواقع خطر شجاعانه رفتار می‌کند. منظور از ویژگی «ب» نیز آن است که این اوصاف معمولاً در انسان دوام دارند و به سرعت زایل نمی‌شوند؛ به این معنا که ایجاد یا زایل کردن آنها در افراد به طول می‌انجامد؛ مراد از ویژگی «ج» نیز آن است که شخصی که برای مثال مهربان است، انتظار می‌رود در تمام مواقع و با همه افراد چنین باشد، هر چند می‌توان با موارد استثنایی نیز مواجه بود.

تعریف حکیمان اخلاقی مسلمان از خُلق نیز ناظر به برخی از این ویژگی‌های سه‌گانه است: «الخلقُ ملکهٌ للنفس تقتضی سهولَةَ صدور الافعال عنها من غیر فکر و رویة و الملکه کیفیة نفسانیة بطیئة الزوال»: خُلق ملکه‌ای در نفس است که مقتضی صدور افعال از آن، بدون فکر و اندیشه است و این ملکه صفتی نفسانی است که به کندی زایل می‌شود (قزوینی، ۱۳۸۰: ۳۲). در این تعریف و تعریف‌های مشابه، همواره بر ثبات و پایداری و بطیء الزوال بودن صفت (ملکه) تأکید شده است. ثبات و پایداری ویژگی‌ای است که مقتضی دو ویژگی دیگر (ویژگی الف و ج) است؛ به این معنا که چنانچه صفت یادشده از این ویژگی برخوردار باشد، آن‌گاه انتظار می‌رود این صفت به نحو قابل اطمینانی در افعال فاعل ظهور و بروز یافته و از هماهنگی و یکپارچگی برخوردار باشد. نکته مهم درباره واژه «مقتضی» آن است که رابطه دو طرف، رابطه علیت تامه نیست، بلکه صفت یادشده بنابه قاعده فعل متناسب با خود را ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که در صورت وجود کوچک‌ترین مانعی امکان دارد فعل متناسب با آن صفت از فاعل بروز نکند.

دیدگاهی که به مؤلفه‌های سه‌گانه یادشده باور دارد کل‌گرایی (Globalism) نامیده می‌شود که در مقابل موقعیت‌گرایی (Situationism) قرار دارد. موقعیت‌گرایان معتقدند ویژگی‌های منشی ادعاشده از سوی قائلان به اخلاق فضیلت در واقع نتیجه کارکرد موقعیت‌هاست. جان دوریس و گیلبرت هارمن دو نماینده برجسته این دیدگاه هستند. اخلاق فضیلت ارسطویی و نوارسطویی که از سنت‌های مهم و شاید از سنت‌های اصلی

در اخلاق فضیلت به شمار می‌روند، به این ویژگی‌های سه‌گانه قائل‌اند و بنیان نظریه هنجاری خود را بر این اوصاف می‌نهند. چنانچه در وجود چنین اوصافی تردید شود، اخلاق فضیلت ارسطویی و نوارسطویی - و البته هر تقریر دیگری از اخلاق فضیلت و نیز هر نظریه فضیلتی که به سه مولفه یادشده باور داشته باشد - با چالشی بزرگ مواجه خواهد شد.

۳. هارمن و دوریس و تردید در وجود اوصاف درونی

هارمن در نخستین نوشتار خود در این زمینه با استفاده از برخی آزمایش‌هایی که در حوزه روان‌شناسی اجتماعی به اجرا درآمده، در وجود اوصاف درونی تردید کرد. از آنجا که فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی نیز از جمله اوصاف درونی هستند، با تردید در کلیت این اوصاف، آنها نیز با تردید مواجه خواهند شد. وی در نوشته‌های متأخرتر خود، برای تقویت دیدگاه یادشده و برای اینکه نشان دهد شواهدش برای تردید در اوصاف درونی به روان‌شناسی اجتماعی محدود نمی‌شود، به حوزه‌های فلسفه و علوم اجتماعی نیز متوسل می‌شود. به باور او، سارتر به چیزی با عنوان اوصاف منشی باور نداشت. از نظر سارتر مردم تنها وانمود می‌کنند دارای شخصیت یا وصفی درونی هستند. همین دیدگاه سارتر را در آثار گافمن (Goffman) و در پژوهش‌های وی در حوزه علوم اجتماعی نیز می‌توان یافت. گافمن معتقد بود اندک تغییری در شرایط موقعیت‌هایی که انسان در آنها قرار دارد، به دگرگونی‌های بزرگ در رفتار او می‌انجامد (Harman, 2009: 236).

از آنجا که هارمن مدعای اصلی خود را با بهره‌گیری از روان‌شناسی اجتماعی و تأکید بر یافته‌های این حوزه طرح کرده است، در نوشتار حاضر تنها بر این بخش از اندیشه‌های وی متمرکز خواهیم شد.

پیش از آنکه به استدلال‌های وی در نفی یا تردید در وجود فضایل پردازیم، لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که در روان‌شناسی دو حوزه مجزا وجود دارد که به بحث از منش یا اوصاف درونی و به بیان دیگر، به فضیلت پرداخته است: یکی روان‌شناسی اجتماعی و دیگری روان‌شناسی شخصیت. روان‌شناسی شخصیت به شخصیت یا منش که همان اوصاف درونی هستند باور دارد و اساساً شخصیت یا منش را کانون





مباحث خود قرار می‌دهد، اما پاره‌ای از یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی در جهت نفی یا تردید در وجود چنین اوصافی است. اکنون پرسش آن است که به چه دلیل باید از گفته‌های روان‌شناسان شخصیت چشم پوشید و گفته‌های روان‌شناسان اجتماعی را پذیرفت. به عبارت دیگر، اگر هارمن می‌خواهد با بهره‌گیری از یافته‌های روان‌شناسی، درباره منش یا اوصاف درونی موضعی را برگزیند، چرا به گفته‌ها و یافته‌های روان‌شناسان اجتماعی تکیه می‌کند و گفته‌ها و یافته‌های روان‌شناسان شخصیت را به کناری می‌نهد؟ حال آنکه این دو شاخه روان‌شناسی در این مسئله رقیب یکدیگرند و اگر بخواهیم یکی از دو نظریه رقیب را برگزینیم، لازم است یکی بر دیگری رجحان داشته باشد.

پاسخ هارمن آن است که روان‌شناسی شخصیت، روان‌شناسی عامه مردم (folk psychology) است؛ بدین معنا که درباره باورهای عموم مردم بحث کرده، علت و چگونگی شکل‌گیری آنها را تحلیل می‌کند و این بدان معنا نیست که لزوماً چیزی به نام شخصیت یا منش وجود دارد، ولی روان‌شناسی اجتماعی درباره خود پدیده‌های روانی - و نه باورهای عامه مردم - بحث می‌کند. از همین روی دیدگاه‌های روان‌شناسی اجتماعی در باره بود یا نبود شخصیت، صائب و قابل استناد است، نه دیدگاه‌های روان‌شناسی شخصیت. هارمن در توضیح دیدگاهش به تمایز میان فیزیک عامه یا فیزیک مبتنی بر فهم عرفی (common sense) و رشته فیزیک متوسل می‌شود. موضوع فیزیک مبتنی بر فهم عرفی یا فیزیک عامه، نوع تفکری است که عامه مردم درباره امور فیزیکی دارند، ولی موضوع رشته فیزیک خود پدیده‌های فیزیکی است. از همین روی چنانچه بخواهیم از بود یا نبود مثلاً ذره‌ای زیر اتمی آگاه شویم، باید آن را در دانش فیزیک بررسی کنیم، نه در فیزیک عامه. درباره بود یا نبود اوصاف درونی نیز قضیه از همین قرار است و باید به روان‌شناسی اجتماعی مراجعه کرد، نه به روان‌شناسی شخصیت^۱ (Harman, 2003: 237-238).

۱. به نظر مؤلفان قرار دادن روان‌شناسی شخصیت ذیل روان‌شناسی عامه نادرست است. برخی از روان‌شناسان شخصیت همچون ریموند کتل مبنای پژوهش‌های خود در زمینه شخصیت را از عامه مردم اخذ کرده و سپس با تحلیل‌های آماری و تجربی دقیق آن را به‌عنوان یک نظریه در روان‌شناسی طرح کرده‌اند. شاید منشأ خطای هارمن را بتوان به این مسئله بازگرداند که وی مبدأ آغاز یک نظریه را با خود نظریه خلط کرده است.

جان دوریس فیلسوف و روان‌شناس اخلاق نیز با توسل به همین دست از آزمایش‌ها با هارمن همراهی می‌کند. وی معتقد است هفتاد سال پژوهش تجربی در حوزه روان‌شناسی مؤید دیدگاه موقعیت‌گرایانه است و از دیدگاه مبتنی بر روان‌شناسی شخصیت فاصله می‌گیرد. وی بر این باور است که این پژوهش‌ها سبب می‌شوند در نظریه نوارسطویی که در سال‌های اخیر در حوزه اخلاق سیطره یافته تجدید نظر کنیم (Doris, 1998: 504).

از نگاه دوریس جمع‌بندی دیدگاه ارسطویی در زمینه فضیلت‌ها را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

الف) فضایل مستحکم‌اند. به بیان دیگر، فضیلت‌ها در برابر فشارهای موقعیتی تا میزان زیادی مقاوم‌اند؛

ب) فضایل از نوعی انسجام و یکپارچگی در سنجش و ارزیابی (Evaluative consistency) برخوردارند؛ بدین معنا که در شخصیتی خاص، بروز صفتی با ظرفیت ارزشی خاص به احتمال با بروز صفتی دیگر که ظرفیت ارزشی مشابهی دارد مرتبط است؛ برای مثال، توقع این است که شخص بخشنده با احتمال بیشتری دلسوز هم باشد، زیرا در ارزش‌گذاری، شخص بخشنده و دلسوز با هم سازگارند، ولی شخص بخشنده و سنگدل سازگار نیستند. به همین دلیل، از نظر ارسطویی‌ها، منش خوب تجمعی یک پارچه از اوصاف مستحکم است.

ج) انتساب یک صفت به شخص هنگامی درست است که نوعی انسجام بینا - موقعیتی (Cross-situational consistency) در رفتار وی مشاهده شود. منظور از انسجام بینا - موقعیتی این است که شخص در موقعیت‌های مشابه، رفتاری که از او در آن موقعیت انتظار می‌رود از خود بروز دهد (Ibid.: 506).

برخی صاحب‌نظران موقعیت‌های مشابه در نظر هارمن و دوریس را با دو مشخصه زیر معرفی کرده‌اند: الف) این اوصاف، انسجام «عرضی - موقعیتی» دارند؛ بدین معنا که برای مثال از شخص دارای صفت شجاعت انتظار می‌رود در انواع موقعیت‌های مرتبط با این صفت مانند جنگ، سالن دادگاه و میدان‌های ورزشی از خود شجاعت نشان دهد؛



نظر

فضیلت و مسئله خطای بنیادین اسناد



ب) این اوصاف در نمونه‌های تکرارشونده از یک مقوله ثبات دارند؛ مانند شجاعت نشان‌دادن شخص شجاع در صحنه جنگ در سالیان متمادی (Miller, 2014: 418-419).

دوریس معتقد است آزمایش‌های انجام‌یافته در روان‌شناسی اجتماعی چنین انسجام بینا - موقعیتی‌ای را نشان نمی‌دهد. از این‌رو، وی برای تبیین این عدم انسجام بینا - موقعیتی، به جای قبول اوصاف منشی به روان‌شناسی اجتماعی موقعیت‌گرا متمایل می‌شود که سه مدعا به شرح زیر دارد:

الف) تفاوت رفتاری آدمیان بیش از آنکه به تفاوت منش آنها مرتبط باشد، به تفاوت موقعیت‌های آنها وابسته است؛

ب) شواهد تجربی، پذیرش اوصاف مستحکم را با مشکل مواجه کرده است. چه‌بسا این اوصاف مستحکم به‌راحتی از موقعیت‌ها تأثیر پذیرفته، عملکرد متناسب با خود را نداشته باشند.

ج) نوع ساختار شخصیتی افراد به لحاظ ارزش‌گذاری، منسجم نیست؛ یعنی چه‌بسا یک فرد در شرایط یکسان، گرایش‌های اخلاقی متفاوتی از خود بروز دهد (Doris, 1998: 507).

نکته مهم در اینجا آن است که دوریس با جدا کردن موضع خود از رفتار گرایان اسکینری، تصریح می‌کند که موقعیت‌گرایان با وجود تأکید بر نقش اوصاف درونی متفاوت افراد در رفتار آنها، معتقدند گاه این تفاوت‌ها سبب می‌شود آنها در موقعیت‌های کاملاً مشابه رفتارهای کاملاً متفاوتی بروز دهند (Doris, 1998: 507 & 522). چیزی که موقعیت‌گرایان نمی‌پذیرند اوصاف مستحکمی است که تعیین‌کننده قاطع رفتار آدمیان است. به عبارت دیگر، دوریس و دیگر موقعیت‌گرایان، کل‌گرایی را نمی‌پذیرند، ولی امکان وجود اوصاف موضعی (Local) را که در موارد خاص عمل کرده و می‌توانند در طول زمان نیز از ثبوت برخوردار باشند منکر نیستند (Ibid.: 507). بنابراین، در چنین منازعه‌ای سه رویکرد قابل تشخیص است:

الف) رویکرد ارسطویان: این دیدگاه وجود اوصاف مستحکم درونی را به نحوی کلی و فراگیر می‌پذیرد (کل‌گرایی)؛

ب) رویکرد اسکینری‌ها: رفتار گرایانی همچون اسکینر به طور مطلق وجود اوصاف

درونی را نادیده می‌گیرند (Phelps, 2015: 525-557)

ج) رویکرد موقعیت‌گرایان: این دیدگاه اوصاف کلی و مستحکم را نفی می‌کند، ولی احتمال وجود اوصاف موضعی را می‌پذیرد. این دیدگاه را می‌توان میانه دو دیدگاه پیشین دانست.

از آنجا که دلایل و شواهد موقعیت‌گرایان برای مدعیاتشان، آزمایش‌های انجام‌یافته در روان‌شناسی اجتماعی است، در بند بعد با طرح پاره‌ای از آزمایش‌های مهم‌تر یا آزمایش‌های پر استنادتر به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۴. آزمایش‌های مورد استناد موقعیت‌گرایان

برخی از آزمایش‌هایی را که نوع موقعیت‌گرایان به آنها استناد کرده‌اند، می‌توان به شرح زیر طرح و تبیین کرد:

الف) آزمایش میلگرام

در جنگ جهانی دوم و در دیگر جنگ‌ها بارها مشاهده شد که افراد سالم و به‌هنگار به دستور افراد مافوق خود آسیب‌هایی جدی به افراد بی‌گناه وارد می‌کنند. استلی میلگرام (S. Milgram) می‌خواست بداند میزان اطاعت‌پذیری افراد از دستورهای مراجع قدرت که از آنها خواسته می‌شود محرک‌های دردناکی را بر شخصی بی‌گناه غریبه‌ای وارد سازند تا چه حد است. وی برای انجام‌دادن آزمایش خود با درج آگهی‌ای در روزنامه، ۴۰ آزمودنی را به صورت تصادفی انتخاب کرد. هر یک از آزمودنی‌ها می‌بایست در نقش معلم، پشت دستگاه شوکی قرار گیرد و مجموعه‌ای از پرسش‌ها را جهت پاسخ‌گویی به دانش‌آموزی که در اتاق مجاور پشت شیشه‌ای نشسته بود ارائه کند و در مقابل هر پاسخ نادرست، شوک خفیف الکتریکی‌ای که به تدریج بر شدت آن تا ۴۵۰ ولت افزوده می‌شد، به او وارد کند و اگر آزمودنی در وارد کردن شوک دچار تردید می‌شد، آزمایشگر که در کنار معلم حضور داشت، با دستورهای ساده‌ای مانند «لطفاً ادامه بدهید»، او را به ادامه کار ترغیب می‌کرد. البته در واقع هیچ شوکی به دانش‌آموز که همدست





آزمایشگر بود وارد نمی‌شد. او تنها با التماس و فریاد و گاه به دیوار کوبیدن خود وانمود می‌کرد دچار شوک شده است. ۲۶ نفر از ۴۰ شرکت‌کننده (یعنی ۶۰ درصد) در وارد آوردن شوک تا آخرین حد (۴۵۰ ولت) پیش رفتند. بجز ۵ نفر، بقیه افراد این کار را به‌رغم شنیدن صدای فریاد و التماس و به دیوار کوبیدن‌های دانش‌آموز ادامه دادند. حتی در مرحله‌ای از آزمایش که صدای دانش‌آموز قطع می‌شد، چنان‌که گویی مرده است، باز آزمودنی‌ها به کار خود ادامه می‌دادند (Milgram, 1963: 371-378).

گرچه آزمایش فوق تنها برای سنجش میزان اطاعت‌پذیری افراد از مافوق خود به انجام رسیده بود، ولی هارمن و دوریس، نتیجه این آزمایش را تأییدی بر مدعای خود درباره تردید در وجود اوصاف درونی تلقی کرده‌اند؛ به این معنا که اگر آزمودنی‌های آزمایش میلگرام دارای صفت درونی‌ای مانند دلسوزی و شفقت بودند، نمی‌بایست با اصرار آزمایشگر به چنین اقداماتی دست می‌زدند.

ب) آزمایش دارلی و باتسون (معروف به سامری نیکوکار)

در این آزمایش از برخی دانشجویان علوم دینی درخواست شد به یک پرسش‌نامه شخصیتی درباره مذهبی‌بودن خود پاسخ دهند. سپس از آنها خواسته شد برای ارائه سخنرانی درباره سامری نیکوکار و یا هر سخنرانی خنثای دیگری به سالی در همان نزدیکی بروند. آن‌گاه آنها را به طور تصادفی به سه گروه تقسیم کردند: ۱. گروهی که موظف بودند هرچه سریع‌تر خود را به سالن سخنرانی برسانند (گروه با عجله زیاد)؛ ۲. گروهی که موظف بودند با فاصله زمانی متوسطی خود را به سالن سخنرانی برسانند (گروه با عجله متوسط)؛ ۳. گروهی که زمان کافی برای رساندن خود به سالن سخنرانی به آنها داده شده بود (گروه با عجله کم). در این راستا ترتیبی داده شد تا دانشجویان در مسیر خود به سالن، با مرد بسیار بیماری مواجه شوند که نیازمند کمک است. داستان سامری نیکوکار در انجیل در مورد فردی است که بر سر راه خود برای کمک به مرد بسیار بیماری از قومی دیگر متوقف می‌شود. نتیجه آزمایش نشان داد از میان دانشجویانی که عجله نداشتند، ۶۳ درصد، دانشجویان با عجله متوسط، ۴۵ درصد و از میان

دانشجویان با عجله زیاد، ۱۰ درصد برای کمک به شخص نیازمند متوقف شدند. موضوع سخنرانی تأثیری در میزان کمک‌دهی نداشت و هیچ ارتباطی بین شخصیت مذهبی داشتن و کمک‌دهی مشاهده نشد (Darley & Batson, 1973: 100-119).

موقعیت‌گرایان، آزمایش فوق را شاهدی بر این می‌بینند که تغییری اندک در شرایط محیطی، همچون عجله‌داشتن یا عجله نداشتن، سبب بروز رفتارهای اخلاقی گوناگونی می‌شود. اگر اوصاف اخلاقی مستحکم - آن‌گونه که فضیلت‌مداران معتقدند - وجود داشته باشد، آن‌گاه افراد باید مطابق وصف درونی خود به نحوی ثابت رفتار می‌کردند و به موقعیت وابسته نمی‌شدند.

ج) آزمایش شبیه‌سازی زندان زیمباردو

آزمایش شبیه‌سازی زندان فیلیپ زیمباردو در دانشگاه استنفورد مثال دیگری از تأثیر موقعیت بر رفتار اخلاقی است. در این آزمایش، شماری دانشجو که از نظر سلامت روانی غربال شده بودند، به مدت دو هفته برای بازی در نقش زندانی یا زندانبان انتخاب شدند. به هیچ‌کدام از این گروه‌ها دستورعمل خاصی در زمینه چگونگی رفتار داده نشده بود؛ به استثنای آنکه زندانبان‌ها مجاز نیستند به زندانبان آسیب جسمی وارد کنند. زیمباردو خود نیز نقش ناظر زندان را ایفا می‌کرد و جز در موارد تخطی بسیار شدید از اصول اخلاقی مداخله نمی‌کرد. دانشجویانی که قرار بود نقش زندانی را بازی کنند دستگیر شده، کد زندانی دریافت کردند و در سلول‌ها جای گرفتند. نگهبانان نیز یونیفورم، عینک آفتابی و باتوم دریافت کردند. شرکت‌کنندگان در پژوهش، چنان عمیق در نقش‌های خود فرو رفتند که در روز نخست آزمایش، نگهبانان با رفتارهای به شدت تحقیرآمیز خود باعث شدند زندانبان به اعتصاب غذا دست بزنند. در نهایت کار به جایی رسید که زیمباردو مجبور شد پس از شش روز به علت رفتارهای وحشیانه نگهبانان و تجربیات بسیار طاقت‌فرسای زندانبان، آزمایش را متوقف کند (Haney & Zimbardo, 1973: 1-17).

با وجود آنکه این آزمایش تنها یک شبیه‌سازی بود و شرکت‌کنندگان می‌دانستند که زندانی یا نگهبان واقعی نیستند، اما شرایط محیطی باعث شده بود که آنان کاملاً در



نظر



نقش‌های خود فرو رفته و به گزارش زیمباردو، استرس روانی تصورناپذیر و بی‌سابقه‌ای بر محیط آزمایش حاکم شود.

موقعیت‌گرایانی همچون هارمن و دوریس با استناد به آزمایش‌هایی از این دست بر این باورند که اوصاف درونی کلی وجود ندارد و اتکای فضیلت‌باوران بر چنین اوصافی خطای بنیادین اسناد (Fundamental attribution error) است. به بیان دیگر، نسبت‌دادن رفتار آدمیان به اوصاف درونی کلی مبنایی نداشته و باید برای تبیین چرایی نحوه رفتار افراد به عامل یا عوامل دیگری استناد کرد. از نظر آنها این عوامل، موقعیت‌ها و شرایط محیطی هستند که نقش تعیین‌کننده‌ای در بروز رفتار آدمیان دارند.

۵. استدلال موقعیت‌گرایان بر نفی اوصاف درونی

از آنجا که موقعیت‌گرایان به‌ویژه دوریس استدلال خود را صورت‌بندی نکرده‌اند، پژوهشگران تقریرهای مختلفی از استدلال آنها ارائه کرده‌اند. ترجیح قاطع میان این تقریرها با توجه به نحوه بیان موقعیت‌گرایان ممکن نیست و شاید ضرورت چندانی نیز نداشته باشد، زیرا جان‌مایه مطلب آنها یک چیز است. ما در این نوشتار، دو صورت‌بندی از این استدلال را نقل خواهیم کرد:

الف) صورت‌بندی میلر:

۱. اگر اوصاف منشی مستحکم و کلی (از جمله فضایل) وجود داشته باشند، آن‌گاه مشاهده‌های تجربی نظام‌مند که در قالب آزمایش‌های روان‌شناختی معتبر انجام می‌شوند، باید نشان دهند که بیشتر مردم به شکلی مشخص رفتار می‌کنند؛

۲. مشاهده‌های تجربی نظام‌مند که در قالب آزمایش‌های روان‌شناختی معتبر انجام می‌شوند، نشان نمی‌دهند که بیشتر مردم به شیوه‌ای معین رفتار می‌کنند؛

۳. نتیجه: اوصاف منشی مستحکم و کلی وجود ندارند (Miller, 2014: 419).

ب) صورت‌بندی تیبریس

۱. نظریه‌های تجاری خوب باید شرایطی را فراهم آورد و کمک کند رفتار خوبی

داشته باشیم؛

۲. اخلاق فضیلت برای ایجاد رفتار خوب، به اصلاح منش‌ها توصیه می‌کند؛
 ۳. این توصیه اخلاق فضیلت بر این پیش‌فرض مبتنی است که ما می‌توانیم اوصاف
 منشی مستحکمی را که در موقعیت‌های متفاوت قابل اتکا هستند در خود ایجاد کنیم؛
 ۴. موقعیت‌گرایان شواهدی را ارائه می‌کنند مبنی بر اینکه چنین اوصاف مستحکمی
 صرفاً در اشخاص استثنایی دیده شده و به‌ندرت همه افراد چنین اوصافی دارند؛
 ۵. بنابراین، ایجاد فضیلت‌ها برای تضمین رفتار خوب، روش مناسبی نیست. به‌احتمال
 به دلیل اینکه این کار بسیار دشوار است و یا برای بیشتر افراد ایجاد چنین صفاتی
 ناممکن است.

۶. بنابراین، اخلاق فضیلت، نظریه‌هنجاری مناسبی نیست (Tiberius, 2015: 116).

هر دو استدلال فوق به لحاظ صوری در قالب قیاس استثنایی رفع تالی طرح شده
 است و به لحاظ صوری معتبرند، ولی به لحاظ مادی، از آنجا که تکیه اصلی آنها بر
 آزمایش‌های فوق است، اگر این آزمایش‌ها به نحوی مخدوش باشند، استدلال مبتنی بر
 آنها نیز معتبر نخواهد بود. در ادامه به نقد این آزمایش‌ها و بررسی میزان اعتبار
 استدلال‌های فوق خواهیم پرداخت.

نقد و ارزیابی

روان‌شناسان به لحاظ روش‌شناختی اشکال‌های متعددی را بر پاره‌ای از این آزمایش‌ها
 وارد ساخته‌اند (کریمی، ۱۳۹۱: ۱۴۶-۱۴۸؛ Athanassoulis, 1999: 219). ما در این نوشتار با
 چشم‌پوشی از درستی یا نادرستی این اشکال‌های روان‌شناسانه، تنها از منظری اخلاقی -
 فلسفی به نقد و بررسی این آزمایش‌ها خواهیم پرداخت.

قائلان به اخلاق فضیلت در پاسخ‌گویی به موقعیت‌گرایان از دو شیوه متمایز بهره
 جسته‌اند: ۱. نشان‌دادن کاستی‌های استدلال موقعیت‌گرایان (پاسخ‌های سلبی)؛ ۲. اثبات
 مدعای خود (پاسخ‌های ایجابی). در این راستا، نخست مهم‌ترین پاسخ‌هایی را که به
 شیوه اول بیان شده نقد و بررسی خواهند شد و سپس به برخی از پاسخ‌های ارائه‌شده به
 شیوه دوم خواهیم پرداخت.



الف) پاسخ مبتنی بر فهم نادرست از فضیلت

یکی از شایع‌ترین پاسخ‌ها به موقعیت‌گرایان، نداشتن درک درست از مفهوم فضیلت است؛ برای نمونه، راجانا کامتکار (Rachana Kamtekar) معتقد است دوریس و هارمن مفهوم فضیلت ارسطویی را به درستی درک نکرده‌اند، زیرا آن‌ها دو گمان می‌کردند که فضیلت نسبت به شرایط و موقعیت‌ها حساس نیست و از آنها تأثیر نمی‌پذیرد، حال آنکه از نظر کامتکار مراد ارسطو از فضیلت، رفتار متناسب با شرایط و موقعیت‌هاست؛ به این معنا که در تعریف فضیلت، موقعیت به‌عنوان عاملی تعیین‌کننده و تأثیرگذار در نظر گرفته شده و فضیلت حکمت عملی است که معلوم می‌دارد در چنین شرایط و موقعیت‌هایی چگونه باید رفتار کرد (Tiberius, 2015: 119).

تیریس در نقد این پاسخ می‌گوید چنانچه تقریر وی از اشکال دوریس درست باشد، این پاسخ پذیرفتنی نخواهد بود، زیرا در تقریر وی بر اصلاح رفتار اخلاقی عامه مردم تأکید می‌شود و اگر پاسخ کامتکار درست باشد، آن‌گاه چون عامه مردم فاقد فضیلت حکمت عملی (Practical wisdom) - که تنظیم‌کننده رفتار آدمیان در موقعیت‌هاست - هستند، اخلاق فضیلت به‌عنوان نظریه‌ای هنجاری صرفاً برای گروهی خاص و نخبه کاربرد خواهد داشت و در نتیجه، نظریه هنجاری مناسبی نخواهد بود (Ibid.).

به نظر مؤلفان استدلال کامتکار، اصل استدلال دوریس را فرو ریخته و به تبع آن مدعای وی را متزلزل می‌کند، ولی همچنان خود به‌عنوان استدلالی مستقل به شکلی دیگر مدعای دوریس را درباره ناکارآمدی اخلاق فضیلت به‌عنوان نظریه‌ای هنجاری اثبات می‌کند؛ به این معنا که مطابق تعریف کامتکار از فضیلت که موقعیت در آن اخذ شده است، آزمایش‌های گزارش شده از سوی دوریس نه تنها نافی وجود فضایل نیست که مؤید آنها نیز خواهد بود، ولی با تکیه بر حکمت عملی، نظریه‌ای برای عامه مردم نخواهد بود. گرچه به نظر می‌رسد اشکال اخیر را می‌توان به اشکال مهم‌تری که در بند «د» (اشکال کمیابی) گذشت تحویل برد.



اشکال دیگر بر پاسخ کامتکار آن است که فهم وی از فضیلت نسبت به فهم دوریس و هارمن از فضیلت ارسطویی، نه تنها بهتر نیست، بلکه به ایجاد گرفتاری‌های بیشتری می‌انجامد، زیرا بنا به دیدگاه دوریس و هارمن دست‌کم اوصاف درونی موضعی پذیرفته می‌شوند، اما مطابق فهم کامتکار اوصاف به نحوی ریشه‌ای‌تر نفی می‌شوند، چون موقعیت یکی از مؤلفه‌های اصلی فضیلت به شمار می‌رود. به بیان دیگر، در منازعه میان موقعیت‌گرایی و فضیلت‌گرایی دیدگاه کامتکار به علت قرار دادن «موقعیت» در مرکز مفهوم فضیلت، در عمل مفهوم فضیلت را به موقعیت تحویل می‌برد و تأکیدی حداکثری بر موقعیت در آن مشاهده می‌شود و این خود نوعی موقعیت‌گرایی افراطی است، حال آنکه دیدگاه دوریس و هارمن را با توجه به پذیرش اوصاف درونی موضعی، می‌توان نوعی موقعیت‌گرایی معتدل دانست.

ب) پاسخ مبتنی بر اهمیت حالات ذهنی

برخی از فیلسوفان اخلاق بر این باورند که استدلال موقعیت‌گرایان، اهمیت و قدرت حالات ذهنی را در رفتار اخلاقی نادیده انگاشته است؛ حالت‌هایی همچون سراسیمگی و خجالت‌زدگی در آزمودنی‌های آزمایش میلگرام و دیگر آزمایش‌ها می‌تواند مانع عملکرد اوصاف درونی گردد. آنها با این پاسخ، با وجود پذیرش اوصاف درونی در آدمی، موانعی را برای عملکرد آن اوصاف در نظر می‌گیرند (Miller, 2014: 423-424).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال این پاسخ آن است که چنان حالات ذهنی را نیز می‌توان به موقعیت‌ها تحویل برد، زیرا مطابق این پاسخ، این حالت‌های ذهنی از موقعیت یا موقعیت‌هایی که آزمایشگر، آزمودنی را در آن قرار داده حاصل آمده است. به بیان دیگر، در بحث حاضر هر ویژگی‌ای که خارج از محدوده اوصاف درونی قرار گیرد - بیرونی یا درونی - می‌تواند در محدوده موقعیت‌ها گنجانده شود و اکتفای صرف بر این پاسخ، خود موجب تقویت موضع موقعیت‌گرایان خواهد شد و همان‌گونه که گذشت اوصاف و ملکات نفسانی برای افعال متناسب با خود علیت اقتضایی دارند، نه علیت تامه. از همین روی در صورت وجود موانع - بیرونی یا درونی - این اوصاف افعال متناسب با خود را بروز نخواهند داد.



ج) پاسخ مبتنی بر فضایل رقیب

برخی از مدافعان اخلاق فضیلت در پاسخ به موقعیت گرایان گفته‌اند در آزمایش‌هایی همچون آزمایش میلگرام، آزمودنی فضیلتِ دلسوزی و شفقت را نادیده می‌گیرد، ولی این نادیده‌انگاری ناشی از عمل به فضیلتِ دیگری همچون اعتماد، اطاعت و همکاری است؛ به این معنا که آزمودنی در چنین آزمایش‌هایی میان چند عمل بر اساس چند فضیلتِ گوناگون قرار می‌گیرد. از سویی به آزمایشگر قول همکاری و اطاعت داده و به او اعتماد کرده است و از سوی دیگر، باید با دانش‌آموز مهربان و دلسوز باشد و او در چنین شرایطی بر اساس فضیلتِ همکاری و اطاعت عمل کرده است (Ibid.: 426).

به نظر می‌رسد اگر بپذیریم شخصِ فضیلت‌مند، هم دارای وصف شفقت و هم دارای وصف اعتماد، اطاعت و همکاری است، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که با وجود همه این اوصافِ رقیب، در عمل چه عاملی سبب بروز برخی از آنها شده است؟ در این حالت، هیچ مرجحی برای ظهور و بروز یکی از اوصاف یادشده بجز موقعیت، مفروض نیست. اگر موقعیتی که آزمودنی در آن قرار گرفته سبب رجحان یکی بر دیگری باشد، آن‌گاه نقش موقعیت از دو حال خارج نخواهد بود: ۱. موقعیت نقش علت تامه را دارد که در این صورت تأییدی بر موضع موقعیت‌گرایان است؛ ۲. موقعیت نقش علت ناقصه را دارد که در این صورت، این پاسخ به پاسخ کامتکار تحویل‌پذیر است و اشکال‌های آن بر این دیدگاه نیز وارد خواهد بود، مگر آنکه در وجود فضایل به نوعی تشکیک قائل شویم.

توضیح اینکه تشکیک در فضایل به دو شکل قابل طرح است: الف) تشکیک در یک فضیلت؛ ب) تشکیک در میان فضیلت‌های گوناگون. در فرض الف شخص می‌تواند در دو زمان یا در دو موقعیت مختلف، مراتب متفاوتی از مثلاً فضیلت شجاعت را داشته باشد و در هر دو حالت، شجاع نامیده شود. قائل شدن به چنین تشکیکی در صورتی صحیح خواهد بود که فضیلت را امری خطی - نه نقطه‌ای - تلقی کنیم؛ به گونه‌ای که فضیلت تنها حدّ وسط دو طرف افراط و تفریط تلقی نشود و با فاصله گرفتن از حدّ وسط (به طرف دو حدّ افراط و تفریط) نیز فرد دارای مراتبی از آن فضیلت (مثلاً شجاعت) باشد، اما معنای



فرض ب آن است که برخی از فضیلت‌ها به لحاظ وجودی از شدت و قوت بیشتری نسبت به دیگر فضایل برخوردار باشند؛ مانند قوت و شدت فضیلت شجاعت نسبت به فضیلت سخاوت؛ چنانکه می‌توان شجاعت را علت وجود سخاوت دانست و چنین تحلیل کرد که علت سخی نبودن فرد آن است که وی ترس از فقر در آینده داشته و از همین روی فاقد فضیلت سخاوت است. بنابراین، پاسخ مبتنی بر فضایل رقیب با قائل شدن به نوع ب از تشکیک در فضایل، پاسخی در خور خواهد بود که در آن صورت مرجح یادشده، فضیلت دارای قوت و شدت وجودی بیشتر خواهد بود.

د) پاسخ مبتنی بر کمیابی

سیاق سخن هارمن و دوریس نشان می‌دهد درک آنان از اطلاق فضیلت آن بوده است که همگان فضیلت‌ها و رذیلت‌ها را به نحو گسترده‌ای دارا می‌باشند، حال آنکه یافته‌های تجربی برخلاف آن است. برخی از فیلسوفان اخلاق موافق با مفاد یافته‌های تجربی، معتقدند فضیلت‌ها و رذیلت‌های ارسطویی اوصافی کمیاب‌اند و چنین نیست که عموم مردم دارای آن باشند. از همین رو، یافته‌های تجربی - مانند یافته‌های برآمده از آزمایش میلگرام و ... - با مدعای فضیلت‌گرایان ارسطویی منافاتی ندارد و قابل جمع است.

گویا این پاسخ را نخستین بار دیپال (Depaul) طرح کرده و سپس کریستین میلر آن را گسترش داده است. عموم متفکران غربی بر این باور بوده‌اند که روند کسب فضایل، تدریجی و بلندمدت است و فاعل اخلاقی برای کسب آنها باید با تقلای زیاد موانع را کنار نهد و بر رذایل اخلاقی غلبه کند؛ چنانکه افلاطون و ارسطو با تأکید بر این نکته بر کمیابی و دشواریابی فضایل تصریح کرده‌اند (Miller, 2014: 421 & 428).^۱ تا آنجا که بنا به نظر ارسطو رسیدن به مقام حکمت عملی - بر خلاف حکمت نظری - چنان دشوار است که نباید از جوانان چنین توانایی‌هایی را انتظار داشت. آنچه از عبارت‌های ارسطو

۱. برخی از فیلسوفان اخلاق صورت‌بندی‌های متفاوتی را از استدلال دوریس و هارمن ارائه کرده و به تبع آن پاسخ‌های متناسب با آنها را نیز آورده‌اند؛ برای نمونه، نک: تقریر و پاسخ مایکل وینتر از این استدلال در:





در آثار وی برمی آید آن است که وی نه تنها به کمیابی و دشواریابی فضیلت‌ها در جوانان، بلکه در تمام گروه‌های سنی افراد باور دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۵a).

در بررسی این پاسخ، یادآوری سه نکته لازم است: نخست اینکه با توجه به آرای فیلسوفان اخلاقی همچون ارسطو و نیز بر اساس آنچه از شواهد تجربی برمی آید، پذیرش اینکه افراد نادری در جامعه فضیلت‌مند بوده و دارای اوصاف درونی باشند امری معقول است. بر این اساس، با توجه به کمیابی این افراد در نقد استدلال دوریس و هارمن باید گفت چون آزمودنی‌های آنها به صورت تصادفی و بر اساس درج اطلاعاتی در روزنامه انتخاب شده بودند، به احتمال زیاد اکثر - یا هیچ یک از آنها افرادی فضیلت‌مند نبوده‌اند و بنابراین، انتظار بروز رفتار متناسب با اوصاف درونی آنها نیز از اساس اشتباه بوده است که همین امر سبب فرو ریختن استدلال دوریس و هارمن خواهد بود. دوم آنکه به نظر می‌رسد موقعیت‌گرایان در طرح دیدگاه خود از توجه به نکته‌ای اساسی غفلت کرده و دچار خلط بین «فراگیری افرادی» و «فراگیری ازمانی / موقعیتی» شده‌اند که خود نوعی از مغالطه اشتراک لفظی است. توضیح اینکه نخست باید مدعای اصلی کل‌گرایانی مانند ارسطو که وجود اوصاف مستحکم درونی را به نحوی کلی و فراگیر می‌پذیرند روشن شود: الف) این فضایل و اوصاف در همه افراد یا بیشتر افراد وجود دارد (فراگیری افرادی)؛ ب) این اوصاف در افراد نادری وجود دارد (کمیابی و دشواریابی)، ولی در همین افراد کم در اکثر موقعیت‌ها به صورتی فراگیر عمل می‌کند (فراگیری ازمانی / موقعیتی)؟

تقریرهای کل‌گرایان بیانگر آن است که فراگیری در نظر آنان، فراگیری ازمانی / موقعیتی است، درحالی که موقعیت‌گرایان، فراگیری افرادی را اراده کرده‌اند که این نوعی مغالطه اشتراک لفظ است. سوم آنکه بر اساس تقریر تیبریس (Tiberius) از استدلال دوریس، اخلاق فضیلت به دلیل کمیابی اوصاف درونی در افراد، نظریه نخبه‌گراست و از همین رو، نظریه هنجاری مناسبی نیست؛ گرچه نکته مورد نظر تیبریس قابل توجه بوده و به نقد و بررسی مستقلی نیاز دارد، به لحاظ منطقی ارتباطی با بود یا نبود اوصاف درونی (فضایل) ندارد.

پاسخ‌های ایجابی

الف) پاسخ مبتنی بر رویه عقلا

جوامع انسانی بر اساس شیوه‌ای عقلایی در گزینش افراد برای مناصب حسّاس، بر سابقه و منش آنها تکیه می‌کنند؛ برای مثال، فرماندهان ارشد ارتش افرادی را برای فرماندهی برمی‌گزینند که در جنگ‌ها از خود شجاعت نشان داده‌اند. یا دادگاه عالی آمریکا افرادی را برای قضاوت برمی‌گزینند که پیش‌تر در محاکم بر اساس انصاف و عدالت رأی صادر کرده‌اند. نیز رهبران کلیسا در انتخاب کشیش‌های خود به نداشتن پیشینه رفتارهای جنسی افراط‌گونه آنها توجه می‌کنند. این نمونه‌ها بیانگر آن است که تکیه بر منش و اوصاف درونی، امری معقول است (Winter, 2012: 17).

ب) پاسخ مبتنی بر استناد به افراد خاص

قائلان به اخلاق فضیلت برای تأیید مدعای خود درباره وجود فضایل، گاه به افرادی استناد می‌کنند که در موقعیت‌های دشوار رفتاری فضیلت‌مندانه از خود بروز داده‌اند؛ برای مثال، نیازمندانی هستند که وجوه نقدی بسیار کلانی را یافته و بی‌درنگ آن را به صاحبانشان و یا به مراجع قانونی تحویل داده‌اند، این در حالی است که موقعیت چنین افرادی ایجاب می‌کرده است که از بازگرداندن آن خودداری کنند (Ibid.: 18).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته، اگر مسئله خطای بنیادین اسناد که برخی فیلسوفان اخلاق با تکیه بر یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی طرح کرده‌اند، اشکالی درست باشد، در آن صورت بنیاد اخلاق فضیلت به‌عنوان نظریه‌ای هنجاری و نیز هر نظریه دیگری که به کل‌گرایی در باب اوصاف درونی باور دارد متزلزل خواهد شد. افزون بر وجود اشکال‌های روش‌شناختی در طرح این اشکال و ابتدای آن بر برخی آزمایش‌ها، باید گفت پاسخ‌های ارائه‌شده از منظر اخلاقی - فلسفی، همگی اعتبار یکسانی ندارند؛



همچنان که پاره‌ای از این پاسخ‌ها نه تنها نمی‌توانند پاسخ مناسبی برای اشکال موقعیت‌گرایان باشند، بلکه گاه خود تأییدی بر موقعیت‌گرایی به‌شمار می‌روند، ولی برخی از این پاسخ‌ها همچون پاسخ مبتنی بر کمیابی، پاسخی مناسب بوده و می‌تواند استدلال موقعیت‌گرایان را در نفی اوصاف اخلاقی درونی فرو ریزد.



کتابنامه

۱. ارسطو، (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲. شولتز، دوان (۱۳۸۴)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: مؤسسه نشر ویرایش.
۳. قزوینی، محمدحسن (۱۳۸۰)، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، الطبعة الاولى، قزوین: الحوزة العلمية بمدينة قزوین.
۴. کریمی، یوسف (۱۳۹۱)، روان‌شناسی اجتماعی، تهران: انتشارات ارسباران، چاپ بیست و هفتم.
5. Athanassoulis, Nafsika (2003), "A Respose to Harman: Virtue Ethics And Character Traits," in: <http://onlinelibrary.wiler.com/doi/10.1111/j.0066-7372.2003.00012x/pdf>.
6. Darley, J. M., & Batson, C. D. (1973), "From Jerusalem to Jericho: A study of situational and dispositional variables in helping behavior," *Journal of Personality and Social Psychology*, 27.
7. Doris, John M. (1998), "Persons, Situation and Virtue Ethics," *Nous*, 32: 4.
8. Haney, C., Banks, C. & Zimbardo, P. (1973), "A study of prisoners and guards in a simulated prison," *Naval Research Review*, 9.
9. Harman, Gilbert (2003), "No Character or Personality," *Business Ethics Quarterly*, 13 (1).
10. Harman, Gilbert (2009), "Skepticism About Character Traits," *Journal of Ethics*, 13 (2/3).
11. Hooft, Stan Van (2006), *Understanding virtue ethics*, Acumen.
12. Milgram, S. (1963), "Behavioral study of obedience," *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67.
13. Miller, Christian (2014), "The problem of Character," In: Hooft, Stan Van, *A handbook of virtue ethics*, Routledge Press.



نظر
صدر

14. Phelps, Brady, J. (2015), "Behavioral Perspectives on personality and self," *The psychological Record*, 65 (3).
15. Tiberius, Walerie (2015), *Moral Psychology: a contemporary introduction*, Routledge Press.
16. Timpe, Kevin (2008), "Moral Character," In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/>
17. Winter, Michael (2012), *Rethinking virtue ethics*, Springer.



۵۴

نظر
صدر

سال بیست و یکم ، شماره ۸۱، بهار ۱۳۹۵