

حل تعارض‌های اخلاقی در تجربه پدیدارشناسانه ماندلباوم

حسن فتح‌زاده *

علیرضا ضمیری **

چکیده

حل نزاع‌ها و تعارض‌های اخلاقی از اهداف هر نظریه اخلاقی است که به نوعی بر وجود عناصر مطلق در احکام اخلاقی اصرار می‌ورزد. نظریه‌های وظیفه‌گرایانه در اخلاق از آن‌رو که به وجود احکام مطلق و وظایف مستقل از فاعل اصرار دارند بیش از دیگر نظریه‌ها در پی حل چنین نزاع‌هایی هستند. سنت‌های مختلف فلسفی اعم از قاره‌ای و تحلیلی با روش‌های خاص خود به دنبال حل این معضل هستند. موريس ماندلباوم فیلسوف تحلیلی امریکایی از منظر تجربه پدیدارشناسی اخلاقی با طرح یک نظام اخلاقی مستقل و تبیین این نظام، هدف عملی فلسفه خود را حل تعارض‌های اخلاقی می‌داند. خاستگاه این تعارض‌ها از نظر وی عوامل شناختی‌ای هستند که بر نحوه شکل‌گیری حکم اخلاقی تأثیر می‌گذارند. هر چند همواره نمی‌توان بر این عوامل فائق آمد، ولی می‌توان اصولی را برشمرد که اگرچه مطلق نیستند، در بسیاری موارد به شیوه‌ای پدیدارشناختی راهگشا هستند. از این منظر «اصل اولویت واقعیت‌ها»، «اصل جهان‌شمولی» و «اصل غایت» مجموعه اصولی هستند که هنگام تغایر و اختلاف اخلاقی به کار می‌آیند. با توجه به این اصول قصد داریم در واقع فراتر از نظریه هنجاری





خاص ملاکی برای حل اختلاف نظرهای اخلاقی ارائه کنیم و این اصول را با توجه به باورها و امور واقعی ای که احکام اخلاقی ناگزیر از آنها برمی‌خیزند، موجه سازیم. در این مقاله پس از توضیح اجمالی راه‌حل‌های رایج به‌ویژه در سنت و طیفه‌گرایانه، به ارزیابی راه‌حل‌های ماندلباوم خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

پدیدارشناسی اخلاق، عواطف، تعارض‌های اخلاقی، اصل اولویت واقعیت‌ها، اصل جهان‌شمولی، اصل غایت.

مقدمه

موریس ماندلباوم (Maurice Mandelbaum) از نمایندگان روش تحلیلی در پدیدارشناسی اخلاق به‌شمار می‌رود. نگاه پدیدارشناسانه به اخلاق در سنت قاره‌ای با مفاهیم انسان‌شناسانه‌ای همچون «عشق» (Love)، «نفرت» (Hate)، «احساسات» (Sentiments)، «عواطف» (Emotions) و «شخص» (person) ربط و نسبت وثیقی دارد. از سوی دیگر، در سنت تحلیلی به توصیف پدیدارها بر مبنای تجربه اول شخص پرداخته می‌شود.

این نگاه تازه به اخلاق فارغ از نظریه‌های رایج اخلاقی به اموری می‌پردازد که پیش‌تر در اغلب نظریه‌ها مطرح شده بود. رویکرد غالب غیرپدیدارشناسانه بر روش‌هایی در اخلاق مبتنی بود که به نام رویکرد سوم شخص شناخته می‌شد و اگر بناست نظریه‌های اخلاقی به چالش جدی تعارض احکام و الزام‌های اخلاقی بپردازند، لاجرم می‌بایست فارغ از نظریه‌های خاص خود بدان‌ها پاسخ گویند. اندیشه پدیدارشناسانه ماندلباوم این موضع بدیع را در اختیار ما می‌گذارد.

از سویی دیگر، برخی نظریه‌ها تنها با تکیه صرف بر ماده قضایای اخلاقی و برخی دیگر تنها به صورت این نظریه‌ها تمرکز داشته‌اند؛ برای نمونه، اخلاق کانتی مصداقی از توجه به صورت و قانون اخلاقی است و اخلاق ماکس شلر، فیلسوف آلمانی، نمونه اعتنا به محتوای این احکام است، ولی ماندلباوم در کنار توجه همزمان به صورت و محتوای احکام اخلاقی با توسل به روش خاص خود، از سویی به بسط نظریه اخلاقی

یاری می‌رساند و از سوی دیگر، فراتر از چارچوب نظریه‌های رایج به شکل بی‌طرفانه‌ای اصولی برای حل نزاع‌های اخلاقی به دست می‌دهد.

دشوارترین عمل ماندلباوم، ارائه معیار واحدی است که تجربه‌های اخلاقی را ذیل مفهوم واحدی قرار دهد. وی با رویکرد نوعی ساختاری (Generic of Structural approach) به ماهیت احکام به این مهم دست می‌یابد. ویژگی این رویکرد، تلقی تجربه اخلاقی به عنوان عمل حکمی تام (Complete Judgment act) است. نه تنها در این رویکرد گرایش‌های موجود و محتوای تصدیق‌شده لحاظ می‌شوند، بلکه بررسی این امور در زمینه موقعیتی که حکم در آن صادر می‌شود نیز مهم است. بنابراین، به جای اینکه محتوا یا گرایش را از کل موقعیت جدا کنیم، نخست نحوه پدیدارشدن موقعیت را برای فرد صادرکننده حکم اخلاقی بررسی می‌کنیم، سپس می‌کوشیم تا این دو عنصر را بر اساس موقعیتی که دارند، تفسیر کنیم (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۷۵). در واقع ماندلباوم به جای اینکه نخست گرایش‌های موجود و محتوای تصدیق‌شده را لحاظ کند، با نحوه پدیدارشدن موقعیت برای فرد صادرکننده احکام آغاز می‌کند تا روش خود را به کار گیرد؛ یعنی درحالی که رویکرد پدیدارشناسی محتوایی به بررسی تجربه اخلاقی از طریق آنچه در احکام اخلاقی اظهار می‌شود، می‌پردازد، رویکرد پدیدارشناسی نوعی، جدای از محتوای خاص باور این احکام و فارغ از آنچه اظهار می‌کنند، در پی آن چیزی است که میان همه آنها مشترک است (همان: ۶۹).

باری در نظریه‌های وظیفه‌گرایانه (Deontological) که شباهت بسیاری به نظریه ماندلباوم دارند، در بسیاری موارد با تعارض‌های اخلاقی‌ای (Moral Conflict) مواجه هستیم که فرد یا افراد با دو حکم متناقض مواجه هستند و از آنجایی که می‌دانیم همواره در یک موقعیت باید یک حکم متوجه افراد مختلف باشد، لزوم بررسی این احکام در این گونه نظریه‌ها دو چندان می‌نماید. به‌طور مشخص در سنت وظیفه‌گرایانه، کانت این گونه تعارض‌ها را به زمینه احکام مربوط می‌داند و در دیدگاه دیوید راس این تعارض‌ها در نهایت به تفکیک اخلاق در بادی نظر یا اخلاق در نگاه اول و اخلاق در مقام عمل منجر می‌شود. این دو دیدگاه که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، در واقع با



توجه به نظریه وظیفه‌گرایانه به حل تعارض‌ها و نزاع‌های اخلاقی پرداخته‌اند، اما دیدگاه ماندلباوم هم به لحاظ روش و هم به لحاظ نظریه اساساً با راه‌حل‌های وظیفه‌گرایانه عقلی و شهودی در حل این نزاع‌ها تفاوت دارد.

۱. پدیدارشناسی اخلاق

واژه پدیدارشناسی (Phenomenology) به معنای علم به پدیدارها، به عنوان علمی از هستی و برگرفته از واژه یونانی (phainomenon) به معنای نمود است (Woodruff, 2003). اگر آن را به مثابه یک رشته علمی در نظر بگیریم، پدیدارشناسی ساختارهای تجربه آگاهانه را آن‌چنان که از منظر اول شخص تجربه می‌شود، همراه با شرایط مرتبط تجربه بررسی می‌کند (Ibid.).

هوسرل به عنوان پایه‌گذار رسمی مکتب پدیدارشناسی، در پی یافتن مبنای متقن برای علم است و برای او نسبت میان سوژه و ابژه و کیفیت پدیدارشدن آگاهی بسیار اهمیت دارد. در پدیدارشناسی هوسرل امور طبیعی به واسطه عمل اپوخه (Epache) تقلیل داده شده و تنها چیزی که باقی می‌ماند، ماهیت محض است (Husserl, 1983: 33-34). از سوی دیگر، «من طبیعی» (Natural ego) نیز از علائق روان‌شناختی تهی شده و به مثابه «من محض» به دریافت پدیدارها می‌پردازد (Husserl, 1970: 312).

جدای از سنت پدیدارشناسی کلاسیک، تلاش‌های مستقلی نیز در سنت اتریشی - آمریکایی فلسفه تحلیلی و در قالب فلسفه ذهن صورت پذیرفته است که وسعت رویکرد آن کاملاً به قلمروهای حسی محدود است. پدیدارشناسان حوزه فلسفه ذهن، پدیدارشناسی را چنین تعریف کرده‌اند: پدیدارشناسی به توصیف کیفیات حسی دیدن، شنیدن و مانند اینها می‌پردازد (Woodruff, 2033).

رویکرد پدیدارشناسانه به اخلاق از آنجایی آغاز شد که گمان می‌رفت ارزش‌شناسی‌های متافیزیکی، روان‌شناختی و منطقی، جز ملزومات ناکافی و ناموجه پیامد دیگری ندارند و صرفاً بر نقش استنتاجی (Deductive) احکام اخلاقی صحه می‌گذارند، درحالی که روش پدیدارشناسی بر روش استنباطی (Eductive) مبتنی است.

از همین رو، ماندلباوم تأکید می‌کند اگر نظامی که متافیزیک‌دان استنتاج می‌کند با احکام ارزش و وظیفه‌ای که افراد به‌واقع صورت می‌دهند سازگار نباشد، هیچ حدی از استدلال ما را در مورد اعتبار آن نظام و صدق مبنای متافیزیکی‌اش اقتناع نخواهد کرد (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۴۶). درواقع سخن بر سر این نیست که رویکردهای که مبتنی بر استنتاج جملگی غیرمبتنی بر اول شخص هستند، بلکه بحث ناظر بر روشی است که دیدگاه پدیدارشناسانه و غیرپدیداری اخذ می‌کنند. دیدگاه پدیدارشناسی روش خود را کاملاً بر تجربه اول شخص مبتنی می‌سازد. تجربه اول شخص در صدور احکام اخلاقی و چگونگی آن می‌تواند پدیده‌ها را بدون واسطه به حضور سوژه برساند. از همین رو، ارزش‌شناسی پدیدارشناسانه، تجربه ارزش و نسبت مادی و صوری را که در میان ارزش‌ها و احکام به دست می‌آید توضیح می‌دهد (Drummond, 2002: 8). درعین حال، ماهیت چنین تجربه‌ای از دیدگاه پدیدارشناسان اخلاق یکسان نیست. پدیدارشناسی اخلاق بررسی ویژگی‌هایی از حالات ذهنی بالفعل است که اهمیت اخلاقی دارند و از طریق درون‌نگری مستقیم دسترس‌پذیر هستند؛ چه این حالات واجد ویژگی‌های پدیداری باشند یا نباشند (هرگن و تیمنس، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۷).

اما آنچه تفکر اخلاقی ماندلباوم را از دیگران جدا می‌کند، بررسی پدیدارشناسی تجربه اخلاقی در سنت فلسفه تحلیلی است. وی با بررسی تحلیلی حکم اخلاقی در بعد احکام مستقیم و احکام دور اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی، همچنین حل معضلات اخلاقی از طریق پدیدارشناسی، رویکرد جدیدی در به اخلاق ارائه می‌دهد.

احکام اخلاقی مستقیم (Direct Moral Judgments) احکامی هستند که عامل آنها مستقیم با موقعیت درگیر است؛ برخلاف احکام دور اخلاقی (Removed Moral Judgments) که عامل در آن مستقیم با موقعیت درگیر نیست، بلکه به‌عنوان ناظر بر اعمال دیگری و یا گذشته خود حکم صادر می‌کند. چنین روش پدیدارشناختی‌ای دربردارنده اهداف فلسفی و نیز اهدافی عملی است. هدف فلسفی اولیه او ایجاد پیشرفت در نظریه اخلاقی است. ماندلباوم این هدف را در خدمت هدف عملی دیگری که یافتن مبنایی برای پرداختن به تعارض‌های اخلاقی است، قرار می‌دهد (هرگن و تیمنس ۱۳۹۲ الف: ۴۷).



۲. انواع تعارض‌های اخلاقی

یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث فلسفه اخلاق بحث از تعارض‌های اخلاقی است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. در فلسفه اخلاق برای این مفهوم از عبارت (Moral Dilemma) یا (Moral Conflict) استفاده می‌شود. البته عبارت نخست بر اختلافاتی که از شدت کمتر برخوردارند و عبارت دوم به دوراهی‌های اخلاقی که انتخاب میان آنها دشوار است دلالت دارد. تعارض اخلاقی در یک معنا اختلاف نظر داشتن با فرد دیگر در تعیین وظیفه اخلاقی است و در معنای دوم، به تضاد میان امیال و وظیفه اخلاقی مربوط می‌شود؛ یعنی کشمکش درونی بین وظیفه و میل که یک فرد پس از تشخیص وظیفه دچار آن می‌گردد. نوع سوم تعارض اخلاقی که اهمیت بیشتری دارد، به معنای بلا تکلیفی درونی برای تشخیص وظیفه اخلاقی به خاطر تعارض وظایف است (اتکینسون، ۱۳۷۹: ۳۱). در قلمرو فلسفه اخلاق بیشتر مورد سوم محل نزاع است. آنچه فیلسوفان اخلاق با عنوان تعارض اخلاقی مطرح می‌کنند، نه از سنخ معناشناسی است و نه از سنخ تعارضات میل درونی و وظیفه بیرونی شخص، بلکه به شرایطی مربوط است که در آن فرد احکام اخلاقی را می‌شناسد و می‌داند که تنها یک وظیفه متوجه اوست، ولی انتخاب هر کدام به معنای کنار گذاشتن دیگر وظایف است؛ یعنی تعارض میان دو حکمی که هر دو متوجه فرد است، اما در واقع تنها به یک حکم می‌تواند عمل کند. به هر حال مهم این است که فاعل اخلاقی برای هر دو فعل دلیل دارد و در عین حال بنا بر محدودیت‌های واقعیت، انجام هر دو عمل غیرممکن است. در واقع در این موارد فاعل به یک نوع محکومیت اخلاقی دچار شده است. فیلسوفان اخلاق این موقعیت را دوراهی اخلاقی می‌نامند (McConnell, 2002).

اندکی به عقب بازگردیم. کانت در زمینه احکام اخلاقی معتقد بود چون تمامی احکام اخلاقی صادر شده از عقل هستند، اساساً هیچ وظیفه‌ای نیست که لازم نباشد و تمامی احکام از شمول یکسان نسبت به شخص برخوردارند. احکام اخلاقی دارای اطلاق، ضرورت و کلیت هستند. در هر حال، ممکن است برای یک فاعل، در یک قاعده



اخلاقی دو زمینه الزام وجود داشته باشد که یکی از آنها به تنهایی برای ملزم شدن او کافی نباشد؛ در این صورت، یکی از این دو زمینه، تکلیف نیست (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۸: ۵۵). از آنجایی هم که تنها امر مطلق به واسطه عقل حکمی را ثابت، لازم و قانون اخلاقی می‌شمارد، به علت تقویت زمینه یک الزام یا حکم بر دیگری، الزام بدون زمینه منتقی می‌شود.

برخورد و تضاد تکالیف و الزامات با یکدیگر قابل تصور نیست. در هر حال، ممکن است برای یک فاعل در قاعده‌ای که برای خود الزام کرده است، دو زمینه الزام وجود داشته باشد که یکی از آنها به تنهایی برای ملزم شدن او کافی نباشد؛ در این صورت یکی از آن دو زمینه، تکلیف نیست (کانت، ۱۳۸۳: ۵۹).

اما دیوید راس برای حل این تعارض، میان احکام در نگاه نخست (Prima facie duty) و احکام در مقام عمل (Actual duty) تفکیک قائل می‌شود تا مشکل مطلق‌گرایی کانتی را به نحوی سامان بخشد. وظایفی مانند وفاداری، عدالت و نیکوکاری را در نظر بگیرد. در نگاه نخست عمل به همه این تکالیف برای انسان ضروری است، اما در مقام عمل نمی‌توان به همه آنها پای‌بند بود، بلکه با توجه به موقعیت و با نگاه متأملانه (contemplative) باید دست به انتخاب زد. راس می‌گوید که وقتی در یک موقعیتی قرار دارم که بیش از یک وظیفه در نگاه نخست بر من الزام آور است، باید آن موقعیت را به طور کامل تا جایی که می‌توانم بررسی کنم تا به نظری متأملانه دست یابم که در این شرایط تنها یکی از این وظایف نسبت به دیگری الزام‌آورتر است؛ بنابراین ملزم هستم انجام این وظیفه در نگاه نخست را وظیفه بی‌چون و چرای خود در این موقعیت بدانم (Ross, 2002: 20). مجموعه این مسائل راه‌حل‌هایی بود که وظیفه‌گرایان متقدم و متأخر برای حل موضوع تعارض پیشنهاد داده‌اند.

مانندلباوم به بررسی این راه‌حل‌های ارائه‌شده می‌پردازد و از منظر پدیدارشناسی می‌کوشد به تفکیک میان اخلاق در نگاه نخست و در مقام عمل واکنش نشان دهد. اگر منشأ چنین اختلافی، تفاوت در درک برخی امور واقع باشد، از «تغایر» (Disparity) و در غیر این صورت، از «اختلاف اخلاقی» (Moral conflict) سخن خواهیم گفت. به عبارتی





در این نزاع‌ها، هرگاه بتوانیم نزاع‌های اخلاقی را درباره ماهیت واقعیت فیصله ببخشیم، از «تغایر» و هرگاه به‌رغم درک موقعیت و ماهیت متعلق حکم، نزاع همچنان پابرجا باشد، از «اختلاف» نام می‌بریم. در واقع «اختلاف» به جنبه‌های اخلاقی حکم و «تغایر» به جنبه‌های نااخلاقی اشاره دارد. از نظر ماندلباوم، بررسی خاستگاه‌های محتمل احکام اخلاقی ناهمساز و انواع تعارض‌های که ایجاد می‌کنند، می‌تواند برای حل این نزاع‌ها مبناهایی به دست دهد. این مبانی بر چهار دسته‌اند: باورهای درباره امور واقع (Matters of Fact)؛ عواطف (Emotions)؛ احساسات (Sentiments) و ساختار فردیت (Personality – Factors).

الف) باورهای درباره امور واقع

نخستین امری که بر احکام اخلاقی ما به‌نحوی تأثیر می‌گذارد و به بروز اختلاف یا تغایر می‌انجامد و به درستی و نادرستی یک عمل خاص مربوط است، یا درباره درک متفاوت دو شخص از نتایج علی یک عمل بیرونی خاص است و یا اینکه اساساً چنین رفتار بیرونی‌ای یکسان است، ولی ناظرهای مختلف، معانی متفاوتی از این عمل بیرونی می‌یابند.

شق اول یعنی درک دو شخص از نتایج علی یک عمل بیرونی، یا ناظر به اختلاف درباره نتایج بالفعلی است که دو فرد به آن باور دارند؛ مانند اینکه فردی دروغ گفتن برای ازدست‌ندادن شغل را دارای نتایج درست و فردی دیگر این دروغ را باعث بی‌اعتمادی و در نتیجه سست شدن روابط شغلی در سطوح جامعه می‌داند؛ یا اینکه دو فرد به‌لحاظ نتایج علی که بر عمل مترتب می‌شود، اختلاف نظر دارند و نتایج عمل را به‌لحاظ اختلاف در علل آن درست یا نادرست می‌دانند. در این مورد از یک جهت اختلاف پیش می‌آید و آن صورتی است که دو فرد در قلمرو نتایج اختلاف داشته باشند، نه اینکه این اختلاف درباره احکام صادره‌شده از خود نتایج باشد. چه‌بسا اختلاف در لحاظ کردن نتایج بلندمدتی باشد که یک فرد لحاظ می‌کند، اما فرد دیگر بدون توجه به این موقعیت بلندمدت حکم متفاوتی صادر کند؛ در واقع نزاع بر سر تعیین ملاک برای سنجش نتایج بلندمدت و کوتاه‌مدت در تعیین حکم اخلاقی است.

از نظر ماندلباوم تغییری که در آغاز دربردارنده این واقعیت بود که یک شخص نسبت به دیگری، منظری وسیع تر به نتایج یک عمل خاص اتخاذ می کند، همچنان یک تغایر ساده باقی می ماند؛ این تعارض در نهایت بر تفاوت در منظرهایی درباره اینکه از این عمل چه نتایج بالفعلی انتظار می رود مبتنی است. این تغایر در جایی است که دربردارنده بحثی نااخلاقی باشد، اما اگر قرار باشد، درباره بحثی اخلاقی باشد، دیگر بحث تغایر نیست. در چنین مواردی تلقی هایی که نخست صرفاً دربردارنده تغایر میان احکام اخلاقی به نظر می رسیدند، در نهایت دربردارنده اختلاف اخلاقی خواهند بود (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۲۸۹-۲۹۹).

شق دوم جایی است که احکام متفاوتی درباره درستی یا نادرستی یک عمل خاص به اختلاف در معانی مختلف نزد ناظرهای مختلف بینجامد؛ به بیان دیگر، در یک موقعیت، درک متفاوتی از سوی ناظران نسبت به عمل حاصل شود. همچنین هر یک از ناظران می توانند تفسیرهای متضادی از موقعیتی که عملی در آن انجام شده داشته باشند. نیت و انگیزه های اعمالی که عامل اخلاقی مرتکب می شود، کاملاً برای ناظر اخلاقی ظهور نمی یابد، زیرا دریافت پدیداری عمل برای ناظر در اثر کاستی های روش های سوم شخص در درک و تنظیم و ملاک اخلاقی بودن مورد تعرض قرار می گیرد و فقط با وجوه اول شخص آگاهی با رفتار بیرونی فرد عامل مواجه است. از این رو، برخی افعال اخلاقی مثلاً کشتن سالمندان در فرهنگ های مختلف به گونه ای برای ناظر پدیدار می شود که در دریافت های او از عناصر اخلاقی تهی است.

دومین موردی که در آن اختلاف نظرهای اخلاقی درباره امور واقع بررسی می شود، احکام مربوط به ارزش های اخلاقی است که می تواند درباره صفت یا شخصیت فرد (Character attributes) به عنوان یک کل مورد بحث قرار گیرد. مثال هاچسن درباره صفت شخصیت بسیار راهگشاست. فرد تنبل و لخرج نمی تواند اکنون بدهی خود را پرداخت کند، زیرا نحوه خاص اقتصاد او مانع از این بازپرداخت است. او بابت پرداخت نکردن بدهی مقصر نیست، بلکه به علت نحوه سامان دادن اقتصاد در زندگی که ما را وامی دارد درباره شخصیت او ارزیابی کنیم، قابل سرزنش است (Hutcheson, 1755: 230).





البته نتایج ملحوظ عمل وی مورد نظر است، ولی نه از آن جهتی که فایده گرا می‌اندیشد، بلکه به جهت عدم تطابق با ویژگی‌های شخصیتی است که فرد می‌بایست آنها را متناسب با فضیلت‌ها پرورش دهد. بی‌تردید شخص را برای نتایج بد ناخواسته عمل یا ترکش مسئول می‌دانیم، در صورتی که این نتایج به گونه‌ای باشند که او به دقت متعارف می‌توانست آنها را پیش‌بینی کند. اما متعلق این سرزنش اعمال فرد نیست، بلکه سرزنش اخلاقی به این گونه اعمال یا ترک‌های همراه با بی‌دقتی به‌طور مستقیم تعلق می‌گیرد، از این حیث که این بی‌دقتی نتیجه غفلت ارادی قبلی‌ای نسبت به وظیفه بوده است (Sidgwick, 1907:201). این گونه صفات استعدادی (Dispositional traits) هستند که از طریق درک موقعیت انضمامی صورت می‌گیرد. در سوی مقابل، درک این موقعیت انضمامی در مواردی که به بررسی خصایص شخصیتی و صفت آن، یعنی فضایل و رذایل می‌پردازیم، کفایت نمی‌کند. در این موارد باید نحوه تلقی او را از این موقعیت بفهمیم؛ به عبارتی باید این موقعیت را از نگاه او ببینیم و در این روش باید فهمیدن حین عمل را با آنچه نمی‌دانیم پیوند بزنیم (همان: ۳۰۷). این واقعیت روشن است که هر چقدر به درک موقعیت عمل نزدیک شویم، باز هم شناخت قطعی موقعیت برای ما ناممکن است. تنها می‌توان این امکان را افزایش داد و به نزدیک‌ترین موقعیت شخصیت دست یافت.

ب) عواطف

تمام نزاع‌هایی که در مفاهیم اخلاقی و احکام اخلاقی به کار می‌رود، در نهایت بر اساس عواطف خواهد بود. هرچند برخی انکار کرده‌اند که نوع خاصی از این عواطف باید منشأ این اختلافات در احکام اخلاقی باشد (westermarck, 1932: 32). از زوایا و یا رویکرهای مختلف می‌توان عواطف را تحلیلی کرد؛ برای نمونه به‌عنوان یک تجربه پدیدارشناختی یا به‌عنوان انگیزش یا گرایش عملی می‌توان عواطف را تحلیل کرد. برخی عواطف مانند ترس و شادی هنگامی رخ می‌دهد که چیزهای خوب یا بد اتفاق می‌افتد. همچنین آنها می‌توانند وقتی که چیزهای خوب یا بد در مورد اشخاص دیگر اتفاق می‌افتد نیز رخ دهند (haidt, 2003: 583).

به این ترتیب، از نظر ماندلباوم دومین عاملی که بر حکم ما تأثیر می‌گذارد عاطفه است. هنگام اشاره به عواطف در معنای خاص، از آن دسته حالاتی سخن می‌گوییم که هنگام خشم، ترس، لذت، اضطراب، تأسف، انزجار، تنفر، اشمئزاز، حسادت، بیزاری و غیره احساس می‌کنیم (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۳۱۰). ماندلباوم این عواطف را به‌طور کلی و بدون پرداختن به جزئیات روان‌شناختی و معناشناختی آنها پی می‌گیرد. این صفات نتایج حالات روان‌شناختی ما و نمود و شکل بیرونی آنهاست. از این‌رو، ماندلباوم میان عواطف فاقد متعلق، مانند لذت سرخوشانه یا اضطراب کلی، و عواطف دارای متعلق، مانند خشم یا ترس تمایز می‌گذارد. این حالات عاطفی از چهار طریق می‌تواند بر نزاع‌های حکم اخلاقی تأثیر گذارد که در سه مورد نخست این تأثیر بر قابلیت عواطف برای تأثیر گذاشتن در شناخت ما از متعلق حکم اخلاقی مبتنی است، اما در مورد آخر پیوندی میان احکام اخلاقی و عواطف وجود دارد که عواطف در آن نقش ذاتی دارد، مانند خشم اخلاقی یا فداکاری اخلاقی. وجه نخست در اخلال ادراک شناختی ما از موقعیت‌ها شکل می‌گیرد. اگر عاطفه به‌گونه‌ای باشد که در شناخت این موقعیت‌ها اخلال ایجاد کرده و آنها را مغشوش سازد، شأنیت این را ندارد که به یک اختلاف جدی بدل شود، و بنابراین ملاک ما یعنی تفاوت در شیوه درک دو ناظر از موقعیت پیش‌روی عامل، به‌واسطه مغشوش شدن شناخت موقعیت محقق نمی‌شود.

عاطفه‌ای که به جنبه‌ای از موقعیت معطوف است، تمایل دارد تا موقعیت را به‌عنوان یک کل ساختار بندی کند، اما یک حکم اخلاقی در بردارنده ظرفیت مشابهی برای «به سود» یا «به زیان» بودن است. سومین حالت عاطفی که بر حکم ما تأثیر می‌گذارد از طریق ارتباط همدلانه عواطف و مفهوم همدلی (Empathy) است که با احساسات فرد دیگر پیوند می‌خورد. حال اگر ادراک همدلانه ما با انواع عاطفی که می‌توانیم احساس کنیم مرتبط باشد، ممکن است هر تفاوتی میان عواطف احساس شده از سوی دو فرد بر درک آنها از آنچه هر موقعیت خاصی در بردارد تأثیر بگذارد (همان: ۳۱۲-۳۱۴). هم در عواطف متعلق و هم در عواطف غیرمتعلق که تأثیر این عواطف مخل شناخت قرار می‌گیرد، تغایر اتفاق می‌افتد، زیرا چنین تعارضی فیصله‌پذیر است و تعارض آنها از سنخ





ماهیت واقعی حکم نااخلاقی است که در درک ماهیت موقعیت با یکدیگر اتفاق دارند و یکی از تمایزات میان تغایر و اختلاف نیز همین نکته است. تعارض در تغایر به گونه‌ای نااخلاقی و در اختلاف به شکل اخلاقی است؛ یعنی در ماهیت‌های اخلاقی حکم. در نتیجه درک هر دو موقعیت از نظر ناظران به سبب عاطفه‌ای که بر ساختار تأثیر گذاشته متفاوت می‌شود، اما همچنان این نزاع نااخلاقی است و همچنان در دایره تغایر قرار می‌گیرد.

در نگاه پدیدارشناسانه نکته این نیست که تلقی زبان‌شناسانه حول گزاره‌ها به چه سیاقی مفهوم‌پذیر است، حتی سخن بر سر این تلقی از کاربرد احساسی و تحریکی این واژگان نیز نیست؛ چنان‌که عاطفه‌گرایانی مانند استیونسون و آیر می‌اندیشیدند. پدیدارشناس حتی در سنت تحلیلی نیز مستقیم به سراغ آگاهی اول شخصی می‌رود، و محور ابژکتیویته (Objectivist) علوم را از رویکرد سوم شخص به رویکرد سوژکتیویته (Subjectivist) اول شخص بدل می‌سازد. از این رو، ماندلباوم به جای تمایز نهادن میان انواع گزاره‌ها که شأن روش تحلیلی است، در درون رویکرد اول شخص به‌طور مستقیم با فعل و انفعالات و آگاهی آنها مواجه می‌شود.

ج) احساسات

به‌طور کلی اخلاق پس از کانت تا حد زیادی متأثر از وی و در قالب اخلاق صوری دنبال شده است. تمام همت کانت در این بود که اخلاق را از دام نسبیّت نجات دهد و مبنای مطلقی برای آن قرار دهد. از همین رو، وی توسل به احکام پسینی و دخالت عنصر تجربی در صدور حکم اخلاق را نادرست می‌شمارد. در سوی مقابل، نظریه‌های پدیدارشناسانه مدعی‌اند می‌توان یک نظریه اخلاقی ارائه داد که بر احکام پسینی مبتنی نباشد و در عین حال یک اخلاق صوری صرف نباشد. به این منظور مطابق یک سنت سترگ فلسفی - الهیاتی بر نقش عشق در متافیزیک و ارزش تکیه شد. از آنجا که عشق و نفرت مبدأ ارزش‌گذاری است، راه وصول به آن از احساسات می‌گذرد. چنین محتوا و کیفیاتی در چهار دسته قرار می‌گیرند:

۱. ارزش‌های امور خوشایند و ناخوشایند: این ارزش‌ها در اعیانی است که با موجودات دارای حواس ملائم و دمسازند. از آنجاکه این حواس متفاوت‌اند، ممکن است چیزهای متفاوتی برای انواع گوناگون افراد خوشایند یا ناخوشایند جلوه کنند، حال آنکه خود ارزش‌ها ثابت می‌مانند.

۲. ارزش‌های حیات: این دسته از ارزش‌ها افزودهٔ بدیع شلر به فهرست سنتی کیفیات ارزشی هستند. نمونه‌هایی مانند شریف و پست که در درجه اول نژادها و گونه‌های عالی و نازل گیاهان یا جانوران است و در قالب حیات، سلامت و سرزندگی بیشتر یا کمتر نمودار می‌شوند.

۳. ارزش‌های روحی: این ارزش‌ها به محور موجود زنده - محیط مربوط نمی‌شوند. ارزش‌های زیبایی‌شناسانه و درست و نادرست اخلاقی و ارزش‌های معرفت محض از این قبیل‌اند.

۴. ارزش‌های امور قدسی و غیرقدسی: اینها ارزش‌هایی هستند که برخی اعیان مطلق نمودار آن‌اند. حاملان این ارزش را باید در سپهر دین جستجو کرد، اما احساسات برخلاف عواطف، صرفاً عاطفه‌گذاری عشق یا نفرتی نیست که به شخص یا شیء دیگری معطوف باشد، بلکه امری پایدار است که قوانین خاص خود را از جهت رشد، تبدل و ازمیان‌رفتن دارد (اسپیلبرگ، ۱۳۹۲: ۴۵۱).

نکته مهم اینکه در بسیاری از موارد حالات احساسی با احساس خلط می‌شود. ادراک پسند و ناپسند که مضمون و کیفیت ارزش‌ها را تشکیل می‌دهند، به واسطه احساس صورت می‌پذیرد. احساسی که همانند عقل به تشخیص و آشکارسازی امر ارزشی از ضد ارزشی می‌پردازد، اما هر احساسی نمی‌تواند واجد این ویژگی باشد و عامل شناخت ارزش‌ها باشد. حالت‌های احساسی، احساس‌های جهت‌مند نیستند. رابطه‌ای را که برخی از این گونه حالات با شیئی که علت آنهاست دارند، خود این حالات ایجاد نمی‌کنند، بلکه این اندیشه و پیوند تصورات است که بین آنها ارتباط برقرار می‌کند (ذاکرزاده، ۱۳۸۷: ۵۴). یک حالت شاد یا غمگین تنها علت حالات خود را تبیین عاطفی ساده می‌کند؛ یعنی هیچ کنشی وی





را به بروز این احساس خاص وادار نساخته است. اگر قرار باشد این احساس بتواند ارزش‌ها را تشخیص دهد، باید بتواند به‌واسطه کنشی که برقرار می‌سازد به احساس خود جهت دهد؛ درحالی‌که در حالات احساسی ما تنها با واکنش‌هایی سروکار داریم که موقعیت برای ما ایجاد کرده است. در نتیجه این حالات به دلیل فقدان جهت‌مندی نمی‌توانند ارزش‌ها را بشناسانند.

اما از نظر ماندلباوم ما به موضع شخص در برابر چیزهایی که تجربه می‌کند اشاره می‌کنیم. در گرایش‌های دارای متعلق، هم به موضع شخص و هم به چیزی که این موضع را در قبال آن گرفته‌اند اشاره می‌کنیم. بدین ترتیب، در مورد ستایش، کیفیت ستودنی بودن و عمل ستودن هم‌بسته‌اند (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۱۹۰). از سوی دیگر، هر احساسی نیز که تمایل دارد فراگیر (Enveloping) شود، یا به نحو اشتدادی (Intensively) و یا گسترشی (Extensively) است (همان: ۳۲۵-۳۲۷)؛ خصوصیات اشتدادی به‌نحوی است که فردی که دارای احساس قوی‌ای مانند عشق و محبت است، تمام خصوصیات متعلق خود را خوشایند می‌پندارد و فردی که با کسی دشمنی دارد، تمام خصوصیات وی از جمله نحوه لباس پوشیدن وی نیز برای او ناخوشایند می‌نماید. در نوع اول، این احساسات حتی می‌توانند در وظایف ما نسبت به متعلق افعال ما باعث غلظت حکم و شدیدتر شدن درستی یا نادرستی‌ای که به آنها نسبت می‌دهیم شوند. در شرایطی دیگر، حتی می‌توانند واجد کیفیات اخلاقی و نااخلاقی شوند که در اصل درستی یا نادرستی حکم دخالت داشته باشد. دوست داشتن فردی می‌تواند به نادیده‌انگاشتن حکم واقعی بینجامد. حکمی که اگر شرایط احساسی در آن دخیل نبود، به شکل دیگری نمود می‌یافت؛ هرچند ممکن است این احساس پسینی باشد و به احساس پیشینی ارتباطی نداشته باشد.

د) ساختار فردیت

تأثیر دیگری بر احکام صادرشده‌ما، از جانب ساختار فردیت ماست. برای اثبات این

نکته که ممکن است احکام اخلاقی متمایزی به لحاظ تأثیر فردیت شکل بگیرد، به دو مبنا نیازمندیم: نخست اینکه باید ثابت کنیم مجموعه رفتارهایی که هر فرد به طور مستقل انجام می‌دهد، الگوهای تشکیلی می‌دهد که با الگوهای فرد دیگر متفاوت است. مبنای دوم اینکه چنین تفاوت الگویی در حکم اخلاقی تأثیرگذار است تا جایی که به اختلاف یا تغایر اخلاقی منجر شود.

از نظر ماندلباوم این تأثیر از نوع تأثیر غیرمستقیم خواهد بود. تأثیر غیرمستقیم در اثر فرافکنی‌های مستقیم عناصری که منشأ ساختار کلی فردیت ما هستند به وجود می‌آیند. در سوی مقابل، تأثیر مستقیم محصول ویژگی کنترل‌کننده فردیت ماست (همان: ۳۳۶). فرافکنی‌های خصایصی که به طور مستقیم حکم اخلاقی ما را تحت تأثیر قرار نمی‌دهند، می‌توانند عناصری باشند که آن عناصر به طور مستقیم صادرکننده حکم اخلاقی نیستند، بلکه به چیزی امر می‌کنند و فرمان می‌دهند که آن امر در حکم اخلاقی مؤثر است. مفاهیمی مانند وفای به عهد، فداکاری، بخشش و غیره پیش از آنکه فرمانی را به عنوان وظیفه دریافت کنند، تحت تأثیر عناصری از فردیت هستند؛ عناصری که به طور نمونه می‌تواند در تعارض با یکی از این دو رفتار اخلاقی ترجیح یابند؛ برخلاف تأثیر مستقیم که به یک حکم در ساختار فردیت اولویت می‌دهد.

۳. حل نزاع‌های اخلاقی

در تحلیل‌های پیشین دریافتیم که تأثیر عمده بر احکام اخلاقی، از سوی ساختار شناختی متعلق به حکم اخلاقی است، نه حالات درون‌بنیاد عاطفه، احساس یا فردیت. همبستگی میان ساختار شناختی موقعیت اخلاقی و احکام اخلاقی، نتیجه‌ای است که هنگام ملاحظه ماهیت و خاستگاه‌های نزاع‌های اخلاقی آشکار می‌شود (همان: ۳۵۳). بنابراین برای حل نزاع لازم است که نخست ببینیم آیا اصول کلی‌ای وجود دارد که هنگام تعارض به آنها رجوع کنیم، تا در مرحله بعد به ملاکی جهت احکام اخلاقی معتبر و نامعتبر دست یابیم. این اصول از نظر ماندلباوم عبارتند از: اصل اولویت واقعیت‌ها، اصل جهان‌شمولی، اصل غایت و درنهایت اصولی که در مقام عمل به کار می‌آیند.



نظر

الف) اصل اولویت واقعیت‌ها

همان‌گونه که اختلاف در حکم اخلاقی بر نوع خاصی از درک شرایط نااخلاقی استوار است، به نظر می‌رسد ماندلباوم از یک حیث حکم به سیالیت احکام و ازسوی دیگر، اعتقاد به اطلاق احکام اخلاقی را می‌پذیرد. از آنجایی که بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی را معطوف به درک وظیفه متناسب با موقعیت و فرمان آن قلمداد می‌کند، می‌توان مدعی شد که از ارزش‌های ذاتی احکام اخلاقی دفاع می‌کند، ولی ازسوی دیگر بر نقش امور نااخلاقی همچون تناسب موقعیت در صدور حکم تأکید می‌کند.

اصل اولویت واقعیت‌ها را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: اسناد یک کیفیت اخلاقی برای اینکه معتبر باشد باید به عنوان پاسخی فوری به درک ویژگی‌های نااخلاقی‌ای دانسته شود که شیء نکوهش شده یا ستایش شده به واقع واجد آنهاست (همان: ۳۶۲). بنابراین اعتبار یک حکم به درک ویژگی‌های نااخلاقی و همچنین صدق چنین ویژگی‌هایی بستگی دارد. دو طرف نزاع هم باید از به درک ویژگی‌های نااخلاقی خود از موقعیت پیش‌رو دفاع کنند و دشوارتر اینکه ثابت کنند حکم نااخلاقی یک طرف نزاع نسبت به حکم دیگری از قوام صدق برخوردار است.

ب) اصل جهان‌شمولی

آنچه مراد ماندلباوم از جهان‌شمولی است، یک اصل کلی معتبر نیست، زیرا اگر چنین باشد باید پیش‌تر صدق آن اثبات شده باشد، بلکه منظور ادعای پذیرشی جهان‌شمول است که هر حکم اخلاقی‌ای باید دارا باشد تا در نزاع اخلاقی جدی گرفته شود. ازسوی دیگر، در آزمونی به نام «آزمون سازگاری» باید نشان دهیم یک اظهار اخلاقی و نه اظهار اخلاقی دیگر را باید پذیرفت، و اینکه این اظهار اخلاقی با دیگر اظهارات اخلاقی درباره اعمال دیگر سازگاری دارد (همان: ۳۶۵ و ۳۹۰-۳۹۱). درواقع همین که یک گزاره یا اصل ادعایی بتواند به نوعی در نزاع خود را ظاهر سازد که توان نزاع با حکم دیگر را داشته باشد کافی است؛ به عبارتی یک حکم باید شأنت محل نزاع بودن را



داشته باشد که البته این حکم نه صدق قطعی خواهد داشت و نه کذب قطعی. زمانی که ادعا کردیم حکمی صادق است در مقابل آن حکم کاذب قرار خواهد داشت و یک قضیه ذوحدین شکل می‌گیرد، در حالی که در چنین تبیینی ما در عمل در یک دوراهی اثبات و نفی قرار خواهیم گرفت، ولی در اینجا ما قضایا را در دوران میان نفی و اثبات قرار نمی‌دهیم، بلکه با ادعای «قابلیت محل نزاع داشتن» به آن می‌پردازیم.

با این تغییر الگو در عمل در دام تناقضات نیز نخواهیم افتاد؛ برای نمونه، من در حکمی که درباره گذشته خود و یا شخص دیگری صادر کرده‌ام، حکمی متفاوت را در زمان دیگر صادر کرده‌ام و اکنون به این نتیجه رسیده‌ام که حکمی که در گذشته صادر شده خطا بوده است، اما چه ملاکی وجود دارد که یکی از آن دو حکم را قابل دفاع‌تر از دیگری در نظر می‌گیریم؟ ملاکی که از آن دفاع خواهیم کرد، جهان‌شمولی است. در رک موقعیتی که به صدور حکم در زمان سابق منجر شده است، عناصری را در نظر می‌آوریم که حکم از آن ناشی شده است؛ مثلاً زمانی که این حکم را صادر کرده‌ام در سنین جوانی بوده‌ام و حکمی را که در یک موقعیت اخلاقی سیاسی صادر کرده‌ام محصول نشاط و شور جوانی بوده است، اما در زمان کنونی به دلیل هضم در مشکلات و درک پیچیده‌تر از مناسبات سیاسی اطراف، حکمی متغیر نسبت به گذشته صادر می‌کنم. اکنون درکی بسنده‌تر نسبت به موقعیت اول دارم، زیرا می‌توانم خاستگاه هر دو حکم را تصور کنم و حتی میان این دو خاستگاه - آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی - حکم کنم.

ج) اصل غائبیت

این اصل را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: هر حکم اخلاقی‌ای که معتبر دانسته می‌شود، تصحیح‌ناپذیر (Incorrigible) است و باید پذیرفت که هر حکم اخلاقی تصحیح‌ناپذیری بر اندیشه و عمل الزام‌آور است. الزام‌آور بودن بدین معناست که چنین حکمی بر شخص سیطره دارد و آنچه حکم کرده بر باور وی استوار است (همان: ۴۰۲ و ۴۰۸). تفاوتی که این





اصل با دیگر اصول در این است که این اصل همانند دو اصل پیشین مستقل نیست و دو اصل سابق را پیش فرض می‌گیرد. تصحیح‌ناپذیری وصفی است که پس از اعتبار و یا صدق یک گزاره اخلاقی لازم می‌آید. دو اصل پیشین درباره تصحیح‌پذیری احکام اخلاقی بود، با این ملاک که در اصل اولویت واقعیت‌ها تنها با اشاره به عدم مطابقت حکم معارض با واقعیت‌ها، آن حکم را تضعیف می‌کردیم.

در اصل جهان‌شمولی نیز با استفاده از عنصر سازگاری، حکم دیگری را تضعیف می‌کردیم. زمانی که می‌گوییم حکمی تصحیح‌ناپذیر است، پذیرفته‌ایم که آن حکم معتبر است و هرگز نمی‌توان اعتبار آن را زیر سؤال برد. الزام‌آوری بر اندیشه، حالتی روان‌شناختی است مبتنی بر این واقعیت که تصحیح‌ناپذیری تا زمانی که پابرجاست و سیطره دارد، الزام‌آور نیز هست. الزام‌آوری در عمل به این معناست که ما در حکم اخلاقی مستقیم، نمی‌توانیم عملی را درست بدانیم و در مورد انجام دادن آن احساس وظیفه نکنیم و همین طور به عکس (همان: ۴۱۴). همچنین در این مورد مانند الزام‌آوری در اندیشه، تنها زمانی می‌توان عمل را الزام‌آور ندانست که حکم ما نامعتبر شود، اما تا زمانی که حکم ما معتبر است، الزام‌آوری هم در اندیشه و هم در عمل وجود دارد.

نکته دیگر در تفاوت این اصل با دو اصل دیگر در این است که در این اصل همانند اصل جهان‌شمولی بر خصلت اظهارات احکام اخلاقی تکیه می‌کنیم، زیرا الزام‌آوری بر فکر، بر خصلت اظهاری حکم اخلاقی متکی است (همان: ۴۰۷).

اکنون فرض کنید حکمی که من معتبر دانسته‌ام و در عمل برای من الزام‌آور است، با حکم فرد دیگری در تعارض باشد، و این امر دایره مدار اعتبار حکم من باشد، اما اگر فرد مقابل به حکم من باور نداشته باشد و حتی به بی‌اعتباری حکم اخلاقی من باور داشته باشد، در واقع عمل الزام‌آور او بر بی‌اعتبار بودن حکم اخلاقی من و اعتبار حکم اخلاقی او مبتنی است. عمل من برای خودم به جهت اعتبار حکم خودم الزام‌آور و عمل او به جهت بی‌اعتبار بودن حکم من الزام‌آور نیست، و حکم او برای خودش معتبر و در نتیجه الزام‌آور است. در واقع حکم اخلاقی مستقیم من یا او با حکم دور هر یک از ما

متعارض واقع شده است. کاربرد اصل غایت در این گونه تعارض هاست. در این حالت، هر فرد باید به شیوه‌ای که احساس می‌کند برای او الزام‌آور است، عمل کند. ممکن است ما به مبنای این احساس او در مورد لزوم این شیوه عمل انتقاد کنیم، ولی این کار تلاش برای نشان دادن این است که حکم او نامعتبر است (همان: ۴۱۶).

تنها باید نشان دهیم که آن حکم نامعتبر است و بی‌اعتبار بودن این حکم زمانی حاصل می‌شود که ثابت کنیم این عمل متناسب با موقعیت آن شخص نیست. سخن بر درست یا نادرست بودن حکم او نیست، بلکه مهم این واقعیت است که این حکم از نظر او چگونه به نظر می‌رسد؛ قطع نظر از اینکه آن را درست می‌داند یا خیر. ما با عنصر کیفیت به نظر رسیدن حکم برای وی سروکار داریم، نه واقعیت عمل درست یا نادرست. بنابراین اگر قرار است حکم او را به چالش بکشانم، ناگزیر باید حکم او را نامعتبر به‌شمارم و این امر حاصل نمی‌شود جز اینکه برداشت او را از واقعیتی که صدور حکم خاصی انجامیده است نقد کنم، نه اصل حکم را. درواقع این گونه به نظر می‌رسد که این اصل قرار است کاستی‌های اصل جهان‌شمولی را پوشش دهد. حال فرض کنید تلاش ما برای پذیرش حکمی که بر ما الزام‌آور است ناکافی به نظر برسد و معارض حکم اخلاقی ما نیز بر الزام‌آوری حکم اخلاقی خود اصرار ورزد. در این صورت، نمی‌توان او را به غیر از الزامی که بر باور و فکر او متکی است وادار ساخت، زیرا نقض اصل غایت خواهد بود. پس چگونه از این اصل استفاده کنیم؟

به نظر ماندلباوم باید معیار غایت حکم اخلاقی را هم در حکمی که عامل صادر می‌کند و هم در مورد حکم خودمان به کار گیریم (همان). درواقع چه‌بسا مبنای حکم اخلاقی عامل را زیر سؤال ببریم، ولی باور و احساسی را که وی را به این الزام‌آوری رسانده است تأیید کنیم؛ به عبارتی دیگر، اصل غایت دائر مدار درستی و نادرستی حکم اخلاقی نیست، بلکه بر اعتبار و عدم اعتبار حکم اخلاقی حکم می‌کند. در نتیجه در چنین مواردی که نحوه و کیفیت باور و الزام‌آوری را تأیید می‌کنیم، ولی به مبنای این باور انتقاد داریم، این حکم اخلاقی را نامعتبر می‌دانیم؛ نه اینکه عمل خاص اخلاقی‌ای را نادرست بدانیم.



نقد و بررسی

حل اختلاف نظرها و دوراهه‌های اخلاقی همواره مشکل جدی فیلسوفان اخلاق بوده است تا جایی که ارائه راه‌حل‌های موجه، کافی و متناسب، از مزیت‌های یک نظریه اخلاقی محسوب می‌شود. از این‌رو، هر اندازه نظریه‌های اخلاقی بتوانند عنصر بی‌طرفی (Impartiality) را در نظریه خود وضوح بیشتری ببخشند، در ارائه راه‌حل‌های موجود، رویکرد موجه‌تر و ارزیابانه‌تری خواهند داشت.

اخذ موضع بی‌طرفانه نسبت به نظریه‌های اخلاقی، هم در پیشرفت یک نظریه اخلاقی و هم در ارائه راه‌حلی برای نزاع‌های اخلاقی از نقاط قوت رویکرد ماندلباوم است. انسجام در یک نظریه اخلاقی و پیوند آن برای حل معضلات پیش رو، آن هم در نظریه‌های پدیدارشناسانه که همواره با نوعی پیچیدگی همراهند، بسیار دشوار است؛ به‌ویژه در نظریه ماندلباوم که سادگی یک نظریه را نیز ندارد.

تفکیک میان احکام اخلاقی مستقیم و احکام اخلاقی دور از جمله مواردی است که بر نقش متفاوت عامل و ناظر اخلاقی و اختلاف آن در نحوه پدیدارشدن احکام و چگونگی بروز اختلافات تأثیرگذار است. از این‌رو، این تفکیک مهم فضایی برای ساختار فردیت و احساسات و عواطف برای فرد ایجاد می‌کند که در احکام صادرشده شخصی که به‌طور مستقیم در موقعیت قرار دارد و فردی که تنها ناظر رفتار بیرونی عامل است، تفاوت ایجاد می‌کند.

نکته دیگر عنایت به اهمیت امور نااخلاقی در حوزه اخلاق است. خاستگاه بسیاری از تفاوت‌های اخلاقی که به‌صورت بنیادین نمایان می‌شوند، محصول بی‌توجهی به درک ویژگی‌های نااخلاقی است که یک به یک به آنها پرداختیم و ماندلباوم به‌خوبی ویژگی‌های آنها را برشمرد و بسیاری از اختلاف‌نظرهای بنیادین اخلاقی را به تفاوت در این ویژگی‌ها تحویل برد و دایره اختلاف‌نظرهای اخلاقی را محدود ساخت.

درعین حال به‌نظر می‌رسد تفکیک ماندلباوم میان ساختار نااخلاقی و اخلاقی و همچنین اصولی که در حل نزاع‌های اخلاقی مطرح کرد، خالی از اشکال نیست. ساختار



نااخلاقی دربردارنده ماهیت واقعیت و ساختار اخلاقی درباره درک موقعیت و ماهیت متعلق حکم است. درواقع به نظر می‌رسد مراد ماندلباوم از این تفکیک به نوعی بر نقش باورها، امیال و نگرش‌ها در اخلاق مربوط است. ساختارهای نااخلاقی ما ساختارهایی هستند که بر امور واقعی و شناختی ما که به لحاظ مفهومی و معرفتی اخلاقی قلمداد نمی‌شود متکی است و ساختارهای اخلاقی ما قطع نظر از امور واقع و تنها با توجه به متعلق حکم مورد توجه قرار می‌گیرند. به‌ویژه در زمینه امور واقع تعیین نشده است که سنجش معیار نااخلاقی در نظر او مطابق با کدام معیارها از پیش مشخص می‌شود. این منظر وسیع‌تر که وی برای توجیه توافق برای حل مسئله‌های نااخلاقی به کار می‌برد، به‌طور دقیق چه معیارهایی دارد و تمایز میان منظر وسیع‌تر و محدودتر چیست؟

اگر این اختلاف‌نظرها از سنخ باورها باشد، این امر طبیعی است که باور موجه با یک امر واقعی مطابق است و در نتیجه اختلاف اخلاقی قابل حل است. تصور کنید اختلاف بر سر اخلاقی بودن و اخلاقی نبودن سقط جنین باشد و یکی از دو طرف نزاع مدعی باشد به لحاظ تجربی این عمل پیامدهای روانی و بیولوژیکی منفی در مادران ایجاد می‌کند، اما اگر بر چنین باورهایی متکی نباشد و برگرفته از امیال و نگرش‌های ما باشد، در این هنگام با مشکل اساسی مواجه خواهیم بود. از نظر استیوسون ارتباط میان باورها (امور واقع) و حکم اخلاقی‌ای که صادر می‌کنیم، لزوماً بر سر امور واقع نیست. تلقی‌های ما (attitudes) غالباً بر باورهایمان تأثیر می‌گذارد. همچنین باورهای ما بر تلقی‌هایمان تأثیرگذار است. وقتی که ما باورمان را درباره ماهیت چیزی تغییر می‌دهیم، چه‌بسا شکل تأیید چیزی تغییر کند. درعین حال ارتباط میان باورها و تلقی‌ها معمولاً با یکدیگر نزدیک نیست، بلکه تقابل دارد (Stevenson, 1944: 5). همواره این‌گونه نیست که توافق در باورها به توافق در حکم اخلاقی‌ای که صادر می‌کنیم بینجامد و هر یک را با توجه به روش خاص خود می‌توان حل کرد.

اگر اختلاف‌نظرها بازتاب اختلاف‌نظر در تلقی‌هایی باشد که مبتنی بر اختلاف‌نظر در حوزه باورهاست، می‌توان ابزار عقلانی، یعنی فنون تجربی و منطقی را به کار برد، ولی اگر این اختلاف بر خود تلقی‌ها مبتنی بود، این ابزار کافی نیست (Arrington, 1997: 111).



نظر

حل تعارض‌های اخلاقی در تجربه پدیدارشناسانه ماندلباوم



ماندلباوم در بیان امور عاطفی می‌کوشد ویژگی‌هایی را برشمرد که شأنی نااخلاقی دارد، اما هیچ تمایزی میان این امور عاطفی مانند خشم، اضطراب، ترس از زاویه روان‌شناختی و پدیدارشناختی نمی‌نهد. به نظر می‌رسد او در ارائه داده‌ها داده‌شده دچار خلط مبحث پدیدارشناسانه و روان‌شناسانه شده است، زیرا خود از منظر سوم شخص در حال بررسی این دست ویژگی‌هاست. وجه تمایز میان تأثیر ساختار فردیت و منشأ مستقیم و غیرمستقیم آن نیز نامبهم و اساساً بدون دلیل موجه است. بر چه اساسی می‌توان ویژگی‌های فردی را دارای دو اثر دانست و حال آنکه اگر آگاهی قادر باشد هر دو را بشناسد، این تمایز مهمل می‌شود. بسیاری از ویژگی‌های فردی ما تحت تأثیر اموری همچون وراثت، سن و سال، تأثیرات ژنی و غیره قرار دارد و در این زمینه با تمامی افراد دیگر اشتراک دارد. کدام معیار حکم می‌کند این اختلاف بنیادین به یک تغایر ساده تحویل پذیر باشد؛ درحالی که با توجه به معیار ماندلباوم این نوع اختلاف نظرها به‌رغم اینکه از امور نااخلاقی هستند، در عین حال باید جزو اختلاف محسوب شوند و نه تغایر. به‌رغم فرانظریه‌ای بودن اصل اولویت واقعیت‌ها، مشخص نیست کدام معیار به‌عنوان پاسخ فوری به درک ویژگی‌های نااخلاقی دلالت می‌کند و چنین ترتیبی میان کیفیت اخلاقی و ویژگی‌های نااخلاقی بر چه اساسی است؟ اگر چنین ملازمه‌ای میان آنها باشد، اساساً اختلاف اخلاقی‌ای که برای حل آنها اصولی را مطرح ساخته است، به‌طور کلی از میان می‌رود. در اصل جهان‌شمولی به جای اینکه از یک اصل در جهت نزاع برخوردار باشیم، در واقع از یکی از شروط صدور کیفیت اخلاقی سخن گفته‌ایم؛ اصلی که می‌توان به اصل انسجام نیز از آن نام برد؛ یعنی انسجام حکم سابق با توجه به شرایط مکانی و زمانی و انسجام آن حکم با حکم دیگر در زمانی دیگر. به نظر می‌رسد این اصل شرط هر حکم اخلاقی است، پیش از آنکه حتی وارد نزاع شویم.

در اصل غایت نیز با نوعی باور مواجه هستیم که می‌تواند بر فرض واقعیات مبتنی باشد. هرچند ماندلباوم اذعان می‌دارد که این اصل بر فرض گرفتن دو اصل گذشته مبتنی است، به اضافه عنصر تصحیح‌ناپذیری و همسو با آن اصل الزام‌آوری. اما این اصل پاسخی برای تعارض در باورهای تصحیح‌ناپذیر ما ارائه نمی‌دهد و مشخص نمی‌کند کدام یک از

باورهای تصحیح‌ناپذیر ما موجه‌تر از دیگری است؟ در عین حال مشکل اینجاست که مفهوم اعتبار (Validity) در این گونه موارد کاربرد چندانی ندارد، زیرا اعتبار در نهایت یا بر باورهای ما مبتنی است که امری اخلاقی است و به ظهور اختلاف قوی اخلاقی می‌انجامد. و یا بر نگرش‌ها یا امیال ما مبتنی است که در آن صورت امر نااخلاقی است که به بروز تغایر آسان اخلاقی منجر می‌شود. در صورت دوم با تغییر در نگرش‌ها اساساً نزاع اخلاقی منحل می‌شود، اما در صورت نخست همچنان اختلاف پابرجاست.

برای نمونه اگر جمله (پرویز انسان خوبی است) به معنای (من پرویز را تأیید می‌کنم و همین‌طور نیز عمل می‌کنم) باشد، می‌توان گفت کسی که با این قضاوت مخالف است، می‌گوید (من پرویز را رد می‌کنم و همین‌طور نیز عمل می‌کنم). دو فردی که در این مورد اختلاف نظر دارند، چه‌بسا برای یکدیگر استدلال کنند. استدلالی که متضمن تلاش آن دو برای ایجاد اطلاعاتی درباره تام است تا بتوانند باورهای دیگر و نگرش‌های شخص دیگر را نسبت به پرویز تغییر دهد (Ibid.)، اما اگر بناست احکام اخلاقی معتبر باشد - چنانچه ماندلباوم می‌اندیشد - پذیرش حکم تصحیح‌ناپذیر با حکم معتبر مترادف است که الزام نیز مترتب بر اعتبار حکم است.

از سوی دیگر، مجموعه این اصول با توجه به دیدگاهی توجیه می‌شوند که در نگاه اخلاقی خود شأنی برای اصول قائل هستند؛ در حالی که همچنان نظریه‌هایی هستند که بر نقش فردی احکام اخلاقی تأکید می‌کنند. در واقع این پرسش مطرح می‌شود که آیا این نگاه به اصول اولویتی هم دارد. به عبارتی چرا نباید به احکام اخلاق به صورت فردی نگریم؟

می‌توان استدلال کرد که ما اغلب در مورد یک عمل منفرد بیشتر به لحاظ اخلاقی مطمئن هستیم تا در مورد اصل عمومی که عمل ما مصداق آن محسوب می‌شود (Arrington, 1997: 119). از نظر نگارنده تفاوتی نمی‌کند این اصول در نگاه بدوی به وجود آمده باشد یا در حل نزاع‌های اخلاقی به کار رود. به‌ویژه خصوص در نظریه‌های پدیدارشناسانه که بر روش درون‌نگری (Introspection) تأکید می‌کند و اساساً کیفیت پدیداری هر قضیه اخلاقی‌ای با دیگر قضایا متفاوت است.





نتیجه گیری

همان گونه که گفتیم، نزاع در احکام اخلاقی به صورت تغایر یا اختلاف احکام آشکار می شود و تغایر در احکام از این رو، قابل حل است که بر امور نااخلاقی مبتنی است که هر کدام از دو طرف در موقعیت های متفاوت آن را درک می کنند و روشن است که در این موارد می توان به دیگر احکام واقعی استناد کرد که به واقعیت های نزاع مربوط است. اگر ادعا کنیم تمام موارد نزاع هایی از سنخ تغایر به این شکل قابل حل اند، نیازی به ارجاع به اصول سه گانه نیست، ولی اگر به هر جهتی، همان طور که برخی ادعا کرده اند تمام اشکال تغایر قابل حل نباشند، با توجه به اصول می توان آنها را حل کرد؛ برای مثال در موردی که ادعا می شود اختلاف نظرها در تغایر قابل حل نیستند و محتاج ارجاع به اصول هستند، می توان از تأثیرات عواطف و احساسات بر احکام اخلاقی سخن گفت. برای حل این نزاع، به اصل جهان شمولی که یکی از ابزارهای ما برای حل نزاع است مراجعه می کنیم.

اما سه نوع اختلاف در نزاع های اخلاقی قابل احصاست: دسته اول شامل مواردی است که دو شخص به نتایج اخلاقی مختلفی درباره یک عمل خاص می رسند، زیرا دیدگاه های مختلفی درباره این موضوع دارند که از منظری اخلاقی، نحوه تلقی درست تر درباره رابطه میان عمل و موقعیتی که عمل قرار دارد، چیست (همان: ۴۲۶). این اختلاف نااخلاقی به اختلاف اخلاقی تسری یافته و هر کدام از دو طرف نزاع رابطه میان موقعیت و عمل را به یکسان مشاهده نمی کند. سخن بر سر تلقی نااخلاقی صرف از درک موقعیت نیست که اگر این گونه بود در دایره تغایر دسته بندی می شد، بلکه تسری به موارد حکم اخلاقی است که غلظت نزاع را تشدید و آن را زیرمجموعه اختلاف تعریف می کند. هر چند ممکن است دو طرف با اینکه در اصل حکم اخلاقی نیز دیدگاه یکسانی دارند، ولی در اینکه کدام تلقی بسنده تر است، اختلاف داشته باشند.

نوع دوم اختلاف در مورد خود حکم یا رابطه عمل و موقعیت نیست، همچنین درباره درستی و ناردستی یا ستایش و نکوهش شخصیتی نیز نیست، بلکه اختلاف در درجه این گونه احکام است. در نهایت نوع سوم در جایی است که دو فرد در کیفیت

اخلاقی اختلاف داشته باشند؛ هرچند درباره ویژگی‌های نااخلاقی دیدگاه یکسانی داشته باشند. بنابراین، این اختلاف یا از جهت میزان کفایت حکم یا درجه حکم و یا کیفیت حکم است.

در اختلاف نخست، اصل اولویت واقعیت‌ها کمکی نمی‌کند، زیرا در خود واقعیت‌ها اختلاف روی داده است؛ به عبارتی خود واقعیت‌ها محل نزاع هستند. پس چگونه اصل مبتنی بر واقعیت‌ها می‌تواند این نزاع را حل کند؟ برخلاف اصل جهان‌شمولی که به کمک آزمون سازگاری می‌تواند این گونه نزاع‌ها را حل کند. با این اصل ثابت می‌کنیم حکمی که دیگری یا خودمان صادر کرده‌ایم در اثر کدام منظر (کدام احساس) بوده است. اما مواردی نیز هستند که با این اصل حل نمی‌شوند؛ مواردی که عواملی در منظرهای مختلف در صدور حکم دخیل باشند که شخص دیگر آنها را درک نکند. در این موارد باید به اصل غایت که همان تصحیح‌ناپذیری است رجوع کرد و تنها اعتبار حکم مقابل را رد کرد. در مورد اختلاف دوم که ناشی از تفاوت در درجه احکام صادر شده است، می‌توان به هر دو اصل رجوع کرد. در بسیاری موارد ممکن است این احکام از جنبه‌های مختلف عاطفی مورد اختلاف واقع شوند. در نتیجه می‌توان به‌طور مشترک اصول جهان‌شمولی و اولویت واقعیت‌ها را به‌کار بست. چه‌بسا درجه عاطفی می‌تواند نسبت به درجه درستی و نادرستی نسبت داده شده به عوامل برانگیزاننده عاطفه متفاوت باشد.

بنابراین با درک تفاوت عواطف مختلف که اتفاقاً اختلافی نااخلاقی است، می‌توان به درک مشترکی از این شرایط دست یافت. در اصل اولویت واقعیت‌ها همان‌گونه که احکام اخلاقی معتبر باید به درک صحیح احکام اخلاقی معتبر پردازد، در جهت تکمیل آن باید از اصل جهان‌شمولی استفاده کند. حل این تنازع تنها با توجه به انضمام این دو اصل قابل حل است، و نه یکی از آنها به‌طور مستقل، زیرا ما هیچ‌گاه درجه درستی یا نادرستی را با درجه عاطفه یکی نمی‌گیریم. سومین نوع اختلاف که شدیدترین آنهاست، پیامد درک شرایط یکسان نااخلاقی است که در ویژگی‌های اخلاقی آن روی می‌دهد. بی‌گمان اصل اولویت واقعیت‌ها نمی‌تواند کمکی به حل نزاع کند، زیرا درک یکسانی از شرایط واقعی نااخلاقی وجود دارد و نزاع در بخش اخلاقی حکم است.



با استفاده از آزمون سازگاری که لازمه اصل جهان‌شمولی است، فرد باید فرمان‌هایی را که درک نمی‌کند احساس کند؛ یعنی با توجه به دیگر احکامی که پیش‌تر صادر کرده است، وجوه احساسی آنها را در نظر آورد و با توجه به سازگاری در موارد حکم‌شده عمل کند. اگر ثابت کند در موردی که کمک به انسان تهیدست در اثر احساسات خاصی نبوده است، در مقابل حکمی که این احساسات در آن لحاظ شده است، می‌تواند با استناد به این حکم و رهیافتی سازگار با آن نزاع را حل کند. در نتیجه در هر سه مورد می‌توان به کمک اصل جهان‌شمولی به واسطه آزمون سازگاری استناد کرده و به حل نزاع پردازیم. در عین حال چه‌بسا هر دو طرف نزاع از آزمون متفاوت سازگاری بهره بگیرند و در عین حال همچنان اختلاف پابرجا باشد. در اینجا به اصل غایت می‌رسیم و زمانی که هر دو فرد به نحو سازگاری به این احکام معتقد باشند، این اصل اقتضای تصحیح‌ناپذیری حکم را دارد. هر چند پاسخ قطعی و احصای همه موارد اختلاف و تحت حکم در آوردن آنها ذیل این اصول کار ساده‌ای نیست، اما می‌توان در مواردی که پیچیدگی‌های کمتری را اقتضا می‌کند از این سه اصل بهره برد.



کتابنامه

۱. اتکینسون، آر. اف. (۱۳۷۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی تبار، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲. اسپیلبرگ، هربرت (۱۳۹۲)، جنبش پدیدارشناسی، ترجمه مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
۳. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۸)، درس‌های فلسفه اخلاق کانت، تهران: نقش‌ونگار.
۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش‌ونگار.
۵. ماندلباوم، موریس (۱۳۹۲)، پدیدارشناسی تجربه اخلاقی، ترجمه مریم خدادادی، تهران: نشر ققنوس.
۶. هرگن، تری و مارک تیمنس (۱۳۹۲a)، «پدیدارشناسی اخلاق و نظریه اخلاقی»، در: تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق، ترجمه مریم خدادادی، تهران: نشر ققنوس.
۷. _____ (۱۳۹۲b)، «تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق آینده»، در: تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق، ترجمه مریم خدادادی، تهران: نشر ققنوس.
8. Arrington, Robert L. (1997), *Ethics (1945 to the present)*, in: *Routledge History of Philosophy*, Vo. 10, John V, Canfield, London: Routledge press.
9. Drummond, John (2002), "The phenomenological Tradition and Moral Philosophy," in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, John Drummond, New York: Fordham University.
10. Haidt, Jonathan (2003), *The Moral Emotions*, Oxford: University Oxford Press.
11. Hutcheson, F. (1755), *System of Morl Philosophy*, New York: Indiana University, Foulis.
12. Husserl, Edmund (1970), *Phenomenological Psychology*, Trans: J. M. Findlay, 2Vols, NY.
13. _____ (1983), *Idea Pertaning to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*, Trans: W. B. Gibson, Boston.
14. Ross, W. D. (2000), *Foundations of Ethics*, Oxford: Oxford University Press.



15. _____ (2002), *The Right and The Good*, Oxford: Oxford University Press.
16. Sidgwick, H. (1907), *Methods of Ethics*, Cambridge: University of Cambridge.
17. Stevenson, Charles L, (1944), *Ethical and Language*, New Haven, Conn: Yale University Press
18. McConnell, Trance (2002), "Moral Dilemmas," in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas>.
19. Woodruff, Davis (2003), "Phenomenology," in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology>.
20. Westermarck, Edward (1932), *ethical relativity*, London: Routledge.



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۸۹، بهار ۱۳۹۷