

## واقع‌گرایی و چالش تنگناهای اخلاقی

سید محسن اسلامی\*

### چکیده

برنارد ویلیامز با توسل به تنگناها و تعارض‌های اخلاقی علیه شناخت‌گرایی و واقع‌گرایی اخلاقی استدلال کرده است. او در دو مقاله به این بحث پرداخته و دو استدلال متفاوت ارائه کرده است. در استدلالی، با توسل به تنگناهای حل‌ناشدنی، مدعی شده است سرشت ناسازگاری در احکام اخلاقی متفاوت از سرشت ناسازگاری در میان باورهاست؛ بنابراین احکام اخلاقی از جنس باور نیستند. در استدلال دیگر، با توسل به تنگناهای حل‌شدنی، ادعا کرده است احساساتی نظیر افسوس که در برخی موقعیت‌ها تجربه می‌شوند، نشان‌دهنده آن هستند که احکام اخلاقی از جنس باور نیستند. در اینجا از این دو استدلال بحث می‌شود و استدلال می‌شود که برخلاف مقصود ویلیامز، این استدلال‌ها واقع‌گرایی اخلاقی را به دردمر نمی‌اندازد و واقع‌گرایی می‌تواند حق‌پدیدارشناسی و عواطف را ادا کند. در نهایت نکته‌ای تشخیصی و درمانی در باب آبخور این نقد ارائه می‌شود.

**واژگان کلیدی:** تنگناهای اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، عواطف اخلاقی، تأسف، برنارد ویلیامز.

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس.

### مقدمه

نقش توجیهی (Justificatory) نظریات اخلاقی همواره محل توجه بوده است؛ اما در دهه‌های اخیر، نظریات اخلاقی به نقش تبیینی (Explanatory) خود نیز توجه کرده، بیش از پیش آن را در محاسبات خود گنجانده‌اند- یا از آنها چنین انتظاری رفته است. در واقع از نظریات اخلاقی این انتظار هم می‌رود که پدیده‌های رایج زندگی اخلاقی آدمی را توضیح دهند یا دست‌کم در ایده‌های اصلی خود چونان موضعی اتخاذ کنند که در امکان یا توضیح تجربه‌هایی که اخلاق‌ورزان از سر می‌گذرانند، اشکالی ایجاد نکند. به عبارت دیگر آنها باید پدیدارشناسی اخلاق را محترم بدانند (ر.ک: Korsgaard, 1996, pp.12-13 & 16-17).

از جمله پدیده‌های زندگی اخلاقی احساس «ماندن» و «گیرافتادن» میان دو الزام است؛ وضعیتی که فرد خود را ملزم به انجام دو وظیفه می‌داند؛ اما قادر به انجام «هر دو» نیست. در این موقعیت‌ها با نوعی تعارض (Conflict) یا تنگنا (Dilemma) مواجهیم و نظر به سیاق اخلاقی، از آنها به تعارض الزام‌ها یا تنگناهای اخلاقی یاد می‌شود. بحث از این پدیده در دهه‌های اخیر ادبیات پرباری را تولید کرده است. گروهی این پدیده را دست‌مایه تأملاتی درباره بخش‌های مختلف نظریه اخلاقی قرار داده‌اند و برخی از آن به نحو سلبی و در نقد گروهی از نظریات استفاده کرده‌اند (برای برخی نمونه‌ها، ر.ک: Stocker, 1990, p.9, n.2)؛ از جمله بعضی فیلسوفان از تنگناهای اخلاقی علیه واقع‌گرایی اخلاقی استفاده کرده‌اند و چنان‌که سینت آرمسترانگ در آغاز مقاله خود می‌گوید توسل به وضعیت‌هایی که به شیوه‌های عینی حل نمی‌شوند، «شیوه‌ای رایج برای عینیت یا واقعیت اخلاق» است (1987, p.263 تأکید از نگارنده).

بگذارید، به اشاره، منظور از واقع‌گرایی و تنگناهای اخلاقی را توضیح دهم. واقع‌گرایی اخلاقی تعبیری فنی است و بنابراین فیلسوفان مختلف، متناسب با دیدگاه یا هدف مورد نظرشان، آن را صورتبندی می‌کنند و چنین نیست که همواره این صورتبندی‌ها مفهوماً یا حتی مصداقاً یکسان باشند که تفاوت میانشان کم نیست. واقع‌گرایان نیز اذعان می‌کنند که

چنین کاری چندان ساده نیست؛ برای مثال ریلتون می‌گوید: «این روزها، بسیاری از کسانی که در فرااخلاق کار می‌کنند، تمایل دارند خود را «واقع‌گرای اخلاقی» بنامند [...] حتی ابرازگرایان نیز که اصل ایده واقع‌گرایی اخلاقی را به سخره می‌گیرند، اینک به لطف نظریات بدیل حداقلی صدق، ارجاع و ویژگی، روایت‌های خود از واقع‌گرایی را عرضه می‌کنند» (Railton, 2009, p.166 تأکید از نگارنده).

تنوع بیان‌ها و روایت‌ها از واقع‌گرایی اخلاقی به قدری است که ریچارد جویس به نقل از کریسپین رایت (Crispin Wright) می‌گوید اینکه کسی به مخاطب فلسفی خود بگوید واقع‌گراست، کاری که کرده است عملاً چندان بیش از صاف‌کردن گلو نیست (Joyce, 2013, p.365).

باری، شاید بتوانیم اجمالاً آن تلقی را واقع‌گرایانه بدانیم که معتقد است احکام اخلاقی در پی اظهاری درباره جهان هستند، برخی از آن احکام صادق‌اند و صدق چنان احکامی به سبب آن است که اوضاع همان است که آنها توصیف می‌کنند.

توضیحی که فیلسوفان از جزئیات واقع‌گرایی ارائه می‌کنند، از جهاتی بسط همین تلقی اولیه است؛ برای مثال سینت آرمسترانگ واقع‌گرایی را دال بر این ادعا می‌داند که «احکام اخلاقی از حالت‌های ذهنی خاص مستقل هستند»؛ یعنی چنین نیست که اگر حالت‌های ذهنی خاص از جهت مربوط تغییر کنند، ارزش صدق احکام اخلاقی مد نظر به دنبال آن تغییر کنند (1987, p.263). با این حال، ممکن است این نکته درباره همه احکام اخلاقی صدق نکند و در بعضی موارد عواملی در آنها تأثیر کنند، اما سینت آرمسترانگ، به فراخور هدف خود، روایتی حداکثری از واقع‌گرایی را نیز متمایز می‌کند که طبق آن برخی احکام اخلاقی صادق‌اند و شرط صدق همه آنها صرفاً واقع‌گرایانه و بنابراین مستقل از هر نوع حالت ذهنی خاص، اعم از بالفعل و آرمانی است. (1987, pp.264-264). همو بعدها تصویری از واقع‌گرایی ارائه می‌کند که دارای پنج تر اصلی است: ۱. واقعیات اخلاقی عینی وجود دارند (تر متافیزیکی)؛ ۲. احکام اخلاقی صادق‌اند اگر و فقط اگر با چنین واقعیاتی تطابق داشته باشند (تر سمانتیک)؛ ۳. برخی از احکام اخلاقی (ایجابی) صادق‌اند (تر

صدق = Alethic)؛ ۴. ما توان معرفت به واقعیات اخلاقی را داریم و غالباً نیز دارای چنین معرفتی هستیم؛ ۵. احکام اخلاقی در پی توصیف واقعیات اخلاقی عینی‌اند (تز پراگماتیک یا کاربرد) (2009, p.235).

اما به سادگی می‌توان تصور کرد که (۴) یا دست‌کم تفسیر حداکثری از آن مقبول همه واقع‌گرایان نیست؛ برای مثال طبق بیانی دیگر از واقع‌گرایی «واقع‌گرایی این تز است که جهان شامل وضعیت امور اخلاقی (Moral State of Affairs) است. وضعیت امور اخلاقی یعنی چیزی به واقع، کیفیتی اخلاقی داشته باشد. این تز درباره جهان است، نه درباره ذهن» (Zangwill, 1999, p.72). در این بیان نه تنها تز معرفت‌شناختی دخیل نیست، بلکه حتی بر تز شناخت‌گرایانه نیز مستقلاً تأکید چندانی نشده است و در عوض جنبه متافیزیکی در آن کاملاً پررنگ است.\*

باری، با وصفی که گذشت، می‌توان شناخت‌گرایی را یکی از عناصر واقع‌گرایی اخلاقی دانست. در واقع دیدگاه‌های اخلاقی را می‌توان به شناخت‌گرا و ناشناخت‌گرا تقسیم کرد. از میان دیدگاه‌های شناخت‌گرا، یک قسم واقع‌گرایی اخلاقی است؛ برای مثال شاید مهم‌ترین قسم دیگر نظریه خطا باشد که طبق آن احکام اخلاقی می‌کوشند از وضع جهان حکایت کنند، اما هیچ کدام صادق نیستند؛ زیرا هیچ واقعیت اخلاقی نیست که آنها را صادق سازد. اما منظور از تنگنای اخلاقی چیست؟ در این باره نیز تنوع قابل توجهی در میان است؛ برای مثال سینت آرمسترانگ تعریف تنگنای اخلاقی را چنین می‌داند: «وضعیتی که در آن الزامی اخلاقی هست که عامل هر دو بدیل جمع‌ناپذیر را برگزیند و هیچ کدام از آن دو بدیل نیز - به سبب برابری یا قیاس‌ناپذیری - بر دیگری اولویت ندارد» (1987, p.265). نیز ر.ک: (1985, p.322) و در عین حال افزون بر تنوع صورتبندی این پدیده، با نزاع دیگری درباره امکان یا امتناع تحقق چنان امری مواجهیم.

\* تعاریف واقع‌گرایی گسترده‌تر از آن است که بتوان به آنها در اینجا اشاره کرد. ضمن آنکه برای هدف نوشته حاضر همین تصویر اجمالی کافی است. مدخل واقع‌گرایی اخلاقی در دایرةالمعارف اینترنتی استفورد تعاریف مفصل‌تری را آورده و به موارد متعددی ارجاع داده است.

برای مثال فرض کنید در مسیر رفتن به وعده ملاقات با دوستم، پیرزنی را کنار خیابان می‌بینم که به کمک نیاز دارد و باید به بیمارستان برود. در این حالت، از سویی با دو وظیفه مواجهیم: وفای به عهد و کمک به بیمار بدحال (مصدیقی از کمک به نیازمند). در عین حال نمی‌توانم هر دو را انجام بدهم؛ زیرا اگر به کمک پیرزن بشتابم، مطمئناً بسیار دیرتر از زمان معهود به محل ملاقات می‌رسم؛ و اگر به عهدم وفا کنم، نمی‌توانم به پیرزن کمک کنم و چه بسا در این مدت سلامت او شدیداً به خطر بیفتد.

چنان‌که معلوم است، این مثال کمی با توضیح فوق متفاوت است؛ زیرا به نظر می‌رسد در این مثال اولویت کمک به بیمار- به‌ویژه اگر وضع وخیمی داشته باشد- بر وفای به عهد- به‌ویژه در مورد ملاقاتی دوستانه- مقدم است؛ لذا بعضی فیلسوفان اخلاق تنگناهای اخلاقی را به حل‌شدنی و حل‌ناشدنی تقسیم می‌کنند و- چنان‌که خواهیم گفت- بعضی به نحوی آن را تعریف می‌کنند که اساساً امکان آن را متفی بدانند؛ یعنی قائل‌اند اساساً چیزی به عنوان تنگنای اخلاقی محقق نمی‌شود. در ادامه، در این‌باره توضیح بیشتری می‌آید.

### ۱. استدلال‌های ویلیامز

برنارد ویلیامز (۱۹۲۹-۲۰۰۳) در دو مقاله «سازگاری اخلاقی» (Ethical Consistency) و «واقع‌گرایی و سازگاری» (Realism and consistency) کوشید با توسل به پدیده تنگناهای اخلاقی زمینه‌ای برای نقد شناخت‌گرایی یا واقع‌گرایی به دست دهد. در این مقالات، او میان این دو تمایزی نمی‌نهد؛ اما حتی در زمانی نسبتاً نزدیک نیز به این تفاوت اشاره شده است (Foot, [1983,] 2003, p.37).

در «واقع‌گرایی و سازگاری» ویلیامز می‌کوشد تفاوت نقش سازگاری را در اظهارات (Assertions) و در گفتمان‌های جز آن را بررسی کند. او موضوع بحث را «سازگاری» و مسئله را «واقع‌گرایی» می‌داند. تلاش او برای دفاع از این تز است: اینکه نقش سازگاری و ناسازگاری در اظهارات بسیار بنیادین‌تر و پراهمیت‌تر است از نقش آنها در گفتمان‌های غیراظهاری، هرچند در این گفتمان‌ها نیز این مفاهیم قابل اطلاق‌اند (Williams, 1973, p.187). در بخش نخست، ویلیامز طی چند صفحه از تحلیل سازگاری و ناسازگاری در

جملات امری بحث می‌کند و بر آن می‌شود که اگر تحلیل ارائه شده درست باشد، آن‌گاه اهمیت سازگاری و ناسازگاری در امرها متفاوت است از اهمیتی که در جملات اخباری دارند. بخش بعدی مقاله تلاش برای توضیح این تفاوت است. در مورد اظهارات کاملاً توصیفی، گویی روشن است که ناسازگارند و بنابراین یکی از آنها کاذب است؛ اما در مورد دو امر «X را انجام بده» و «X را انجام نده»، اگرچه می‌توان ناسازگاری را تصدیق کرد، دشوارتر می‌توان گفت که حتماً یکی از آنها نادرست است و به هر حال، عدم تقارن‌هایی میان آنها دیده می‌شود (Ibid, pp.191-192).

ویلیامز در اواخر مقاله، برای نشان دادن لوازم و اهمیت این بحث، آن را به حوزه اخلاق می‌کشد و می‌گوید بعضی اشتراکات احکام اخلاقی با احکام توصیفی، باعث شده گروهی از فیلسوفان اینها را در یک مقوله بگنجانند. آنها معتقدند «احکام اخلاقی ابرازهایی‌اند که وضع امور اخلاقی را گزارش می‌کنند. [...] بهتر است این دیدگاه را واقع‌گرایی اخلاقی بنامیم و واقع‌گرای اخلاقی کسی است که تأکید زیادی بر این ادعا دارد که احکام اخلاقی می‌توانند صادق یا کاذب باشند» (Ibid, p.204). البته - چنان‌که اشاره شد - باید در نظر داشته باشیم که قائلان به نظریه خطا نیز مشمول این حکم هستند، هرچند «واقع‌گرا» نیستند.

ویلیامز بر آن است که واقع‌گرا برای سازگاری در گفتمان اخلاقی جایگاهی بیش از حد مهم لحاظ می‌کند و این منجر می‌شود به اینکه «دو حکم اخلاقی ناسازگار نتوانند هر دو صادق باشند و بنابراین - از آنجاکه هدف ابرازها صدق است - نشود که هر دو پذیرفتنی باشند: یکی از آنها باید رد شود، دلایل آن باید مشخص باشند و بالأخره چیزی دچار اشکال است» (Ibid, pp.204-205). این در حالی است که ناواقع‌گرا نیز می‌تواند ناسازگاری در احکام اخلاقی را توضیح دهد؛ در حالی که در این کار نیازی ندارد تصویری مخدوش از تجربه اخلاقی ارائه دهد؛ برای مثال او می‌تواند بگوید دو حکم اخلاقی ناسازگارند؛ به این معنا که نمی‌تواند از هر دو فرمان‌برداری کرد (Ibid, p.205)؛ اما برای این کار لازم نیست ناسازگاری در موقعیت اخلاقی را عیناً همانند ناسازگاری در امور کاملاً

توصیفی نشان دهد. با این وصف، ویلیامز یکی از مزیت‌های ناواقع‌گرایی بر واقع‌گرایی را توان توضیح تنگنای اخلاقی می‌داند. ناواقع‌گرا این امکان را باقی می‌گذارد که فرد میان دو حکم اخلاقی گرفتار شود؛ اما همچنان نمی‌گوید: «یکی از آن دو نادرست است یا صرفاً لازمه ظاهری موقعیت است»، بلکه «ناسازگاری ضرورتاً نشان‌دهنده آن نیست که چیزی دچار اشکال است - مگر خود موقعیت» (Ibid, p.205).

بنابراین ایده اصلی ویلیامز در این بخش آن است که اگر واقع‌گرایی اخلاقی نظریه درستی باشد، باید بتواند تعارض اخلاقی را توضیح دهد؛ اما واقع‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند تعارض اخلاقی را توضیح دهد؛ زیرا در چنان موقعیتی نمی‌توان گفت یکی از دو طرف نادرست است و مسئله را فیصله داد، بنابراین واقع‌گرایی اخلاقی نظریه خوبی نیست.

## ۲. افسوس اخلاقی

جهت حرکت ویلیامز در «سازگاری اخلاقی» این است که از تحلیل برخی ویژگی‌های خاص تنگنای اخلاقی به نتایجی درباره ساختار احکام و تفکر اخلاقی برسد. وی ابتدا درباب اهمیت عواطف و روان‌شناسی اخلاق روشنگری می‌کند و توجه می‌دهد که غفلت از این امور سبب می‌شود تصویری که نظریات اخلاقی ارائه می‌دهند، دقیق و درست نباشد؛ چه اینکه «دست‌کم این پرسش که فرد در موقعیت‌های مختلف چه احساسات و عواطفی دارد ارتباط زیادی دارد با - مثلاً - اینکه آیا او انسانی ستودنی است یا نه (Ibid, p.166). بنابراین توجه به نقش عواطف از نکاتی است که او در طرح آن کوشیده است.

اکنون استراتژی ویلیامز در این مقاله نیز بر مقایسه تعارض میان دو باور و تعارض میان دو میل استوار است. او به دو تمایز اشاره می‌کند؛ تمایز اول این است که وقتی متوجه می‌شویم دو بار تعارض دارند و دریابیم که یکی از آنها کاذب است، به‌سادگی یکی را کنار می‌گذاریم و دیگری را حفظ می‌کنیم؛ اما در مورد میل این‌گونه نیست؛ حتی وقتی توجه داریم دو میل متعارض‌اند، سبب نمی‌شود در یکی از آنها تردید کنیم، بلکه هر دو به قوت مرا به سمت خود می‌کشانند: «بنابراین با کشف اینکه دو باور من نمی‌توانند هر دو صادق باشند، راه برای کنار گذاشتن دست‌کم یکی از آنها باز شده است»؛ اما در مورد میل وضع

چنین نیست (Ibid, p.169)؛ برای مثال شاید کسی که تازه گیاهخوار شده است، نسبت به خوردن گوشت میل خاصی در خود بیابد؛ در عین حال این میل را نیز در خود می‌بیند که به ملاحظات اخلاقی پایبند باشد. او آگاه است که این دو میل سازگار نیستند؛ اما به خودی خود این امر سبب نمی‌شود دیگر آن میل را نداشته باشد یا باعث نمی‌شود در خود آن میل‌ها تردید کند.

ویلیامز تفاوت دومی را نیز طرح می‌کند. در وضعیتی که میان دو باور تعارض است، وقتی شواهدی به سود یکی از بدیل‌ها می‌یابیم و دیگری را کنار می‌گذاریم، مسئله تمام‌شده است؛ از جمله به این معنا که بابت باوری که کنار گذاشته‌ایم، افسوس نمی‌خوریم - که شاید خوشحال هم باشیم؛ اما در مورد میل این‌گونه نیست. اگر به نحوی یکی از میل‌ها را برآورده نکنیم و کنار بگذاریم، باز سراغ ما خواهد آمد و حضورش را اعلام می‌کند، چه مستقیم و چه در چهره‌ای دگرگون و «اگر جایگزینی نباشد و فرصت ارضای آن میل به نحوی بازگشت‌ناپذیر از دست رفته باشد، ممکن است در قالب نوعی افسوس (Regret) برای آنچه از دست داده‌ایم، ظاهر شود (Ibid, p.170).

اکنون ویلیامز سراغ «تعارض اخلاقی» می‌رود. منظور او از تعارض اخلاقی «موردی است که در آن، بین دو حکم اخلاقی که به تصمیمی که فرد باید بگیرد مربوط است، تعارض باشد؛ یعنی منظور همان چیزی است که به‌طور سنتی، هرچند به نحوی گمراه‌کننده، «تعارض وظایف» می‌گفتند [...]» (Ibid, pp.170-171). ویلیامز در پی توضیح این نکته است که می‌توان انتظار داشت هر انسان ستودنی این نوع تعارض‌های اخلاقی را تجربه کند و افسوس و تأسفی که برای او حاصل می‌شود، افسوسی اخلاقی - و نه صرفاً انگیزه‌ای طبیعی - است. نکته مهم این است که ویلیامز در بحث خود بر «اخلاقی» و «عقلانی» (Rational) بودن افسوس در این وضعیت‌ها تأکید می‌کند.

اکنون در نظر ویلیامز برخی نظریات اخلاقی نمی‌توانند این وضع را توضیح دهند و چون نظریات اخلاقی باید پدیده‌ها و واقعیات مربوط را توضیح دهند، اگر نظریه‌ای از این کار ناتوان باشد، می‌توان این را شواهدی بر نادرستی آن دانست. در اینجا نیز بعضی نظریات



اخلاقی «نمی‌توانند نسبت به واقعیت‌های مربوط به افسوس و ملاحظات مربوط حق مطلب را ادا کنند: اساساً آنها آن بایندی را که بر اساس آن عمل نشده است، از صحنه بیرون می‌کنند» (Ibid, p.175).

نکته ویلیامز را می‌توان با مثال فوق توضیح داد. فرض کنید بعد از آنکه خود را میان دو وظیفه وفای به عهد و کمک به بیمار بدحال دیدم، ملاحظات اخلاقی را سبک و سنگین کردم و تصمیم گرفته‌ام به بیمار بدحال کمک کنم. ویلیامز می‌گوید در این حال، طبق نظریات واقع‌گرا نباید در خود احساس افسوس یا ناراحتی خاصی داشته باشم؛ زیرا وظیفه اخلاقی خود را انجام داده‌ام؛ اما تلقی ما از انسان اخلاقی و وضع روان‌شناختی او به نحو دیگری است. ما انتظار داریم چنان شخصی در این حال همچنان نوعی «افسوس» را در خود حس کند که چرا نتوانسته است به قرار ملاقات خود برسد و البته این افسوس اخلاقی است.

در گام بعد، به نظر می‌رسد ویلیامز تا حدی پاسخ واقع‌گرا را حدس زده و کوشیده است پیشاپیش نادرستی آن را نشان دهد. او می‌گوید راس تلاش کرد به واقعیاتی از این دست نزدیک شود و مسئله را با طرح «وظایف در نظر اول» حل کند. ایراد ویلیامز به دیدگاه راس این است که طبق دیدگاه راس، وقتی میان دو وضع خود را گرفتار می‌بینم، بعد از تصمیم نهایی - برای مثال، مقدم‌شمردن کمک به بیمار بدحال بر وفای به عهد در ملاقاتی دوستانه - دیگر نسبت به دومی وظیفه‌ای در کار نیست و «اگر در موقعیتی شرایط به نحوی است که آنچه وظیفه‌ای در نظر اول بوده است، دیگر وظیفه من نیست، چطور می‌تواند بر تفکر اخلاقی من تأثیر بگذارد و موجب احساس افسوس در من شود؟» (Ibid, p.176 تأکید از نگارنده).

بنابراین لب استدلال‌های ویلیامز از این قرار است: ۱. با توجه به پدیدارشناسی تنگناهای اخلاقی نمی‌توانیم در آن موقعیت بگوییم یکی از «باید»ها یکسره باطل است و دیگری یکسره حق؛ اما واقع‌گرایی نمی‌تواند چنین نتیجه‌ای را بپذیرد؛ ۲. اگر در تنگناهای اخلاقی به تصمیمی برسیم و حتی اگر بعداً نیز به سود آن تصمیم شواهدی اخلاقی بیابیم، همچنان

نسبت به آن «باید»ی که موفق به پیروی از آن نشده‌ایم، احساس افسوس داریم و واقع‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند آن را توضیح دهد.\*

پیش از ادامه بحث به چند نکته اشاره می‌شود. نخست آنکه بسیاری از مباحث مرتبط با تنگناهای اخلاقی به سمت مسئله مونیسم یا پلورالیسم درباب ارزش‌ها کشیده شده است؛ برای مثال استاکر می‌کوشد نشان دهد کثرت ارزش‌ها و تعارض ارزش‌ها دو پدیده مرتبط‌اند و توضیح هر یک با استفاده از دیگری ممکن است و از این طریق، از جمله، به مونیسم اشکال می‌کند (Stocker, 1990)؛ اما این استراتژی، دست‌کم در بحث حاضر، پاسخ‌گو نیست. اولاً مونیسم نیز در این میانه مدافعانی دارد؛ برای مثال هرکا استدلال می‌کند مونیسم دست‌کم به‌خوبی پلورالیسم در این موضوع قابلیت دارد، سپس می‌کوشد کارایی مونیسم را در جزئیاتی درباب افسوس- نظیر شدت و ارتباط و...- نشان دهد (Hurka, 2011, [1996]). ثانیاً تمام مسئله حول محور تعارض ارزش‌ها نیست. مرتبط با همین بحث باید توجه کرد که برخی تنگناهای اخلاقی ناشی از تعارض دو نوع متفاوت از ارزش نیستند، بلکه تنگنای مقارن (Symmetrical)‌اند. زنگویل به اشاره از این نوع تنگنا نیز بحث کرده است (Zangwill, 1999, p.83) و بگنولی اختصاصاً به این موضوع پرداخته و توضیح داده است که نظریات اخلاقی برای این وضعیت‌ها نیز باید معیارهایی عرضه کنند (Bagnoli, 2006). چنانچه بحث پیش برود، تفاوت آن با این مسائل روشن می‌شود.

دوم، از راه‌های بحث آن است که اساساً دست‌مایه استدلال‌های ویلیامز را از او بگیریم. او استدلال‌های خود را بر اساس تنگناهای اخلاقی استوار کرده است: در استدلال دوم از تعارض حل‌شدنی و در استدلال نخست از تعارض حل‌ناشدنی استفاده کرده است. حال آنکه ممکن است اساساً امکان تحقق این امر را منتفی بدانیم و از این طریق دفاعی برای

\* زنگویل (۱۹۹۹) این دو استدلال را، در این شکل کلی، در یک دسته بحث کرده است؛ اما به عنوان استدلال دوم، حیث خاصی از استدلال دوم در اینجا را به بحث گذاشته است. در ادامه بحث این نکته روشن خواهد شد. ضمناً تلقی ویلیامز از افسوس نیز خود محل بحث و نقد بوده است (برای مثال ر.ک: Bagnoli, 2000, vol.3, pp.169-187).

واقع‌گرایی فراهم کنیم. گُنی به سود چنین دیدگاهی استدلال می‌کند. نتیجه‌گیری بحث او این است که از طرفی تنگناهای اخلاقی فهم ما را از موارد اخلاقی و به‌طورکلی از احساسات اخلاقی بهبود نمی‌بخشد. از سوی دیگر پذیرش آنها پیچیدگی‌هایی نظیر «الزام‌های ناروا» (Impermissible Obligations) را به دنبال دارد. با این وصف، «نتیجه معقول آن است که تنگناهای اخلاقی ممکن نیستند» (Conee, 1982, p.97). برینک نیز درباب ساختار تنگناهای اخلاقی بحث کرده، در بخشی از مقاله‌اش به این بحث می‌پردازد که در چه حالتی تنگنای اخلاقی ممکن است و از چه جهاتی انکار آن نیز ممکن است (Brink, p.1996).

از جهتی اینکه بعضی گفته‌اند در این موقعیت‌ها تکلیف به صورت فصلی است، به این رویکرد شبیه است؛ برای مثال فوت به این راه حل اشاره می‌کند - و سپس نکاتی درباب آن می‌گوید - که «بنابراین، این امکان هست که بگویم وظیفه دارم دو کار را انجام دهم که نمی‌توان هر دو را انجام داد. وظیفه دارم یکی از آنها را انجام دهم، هر چند وظیفه ندارم هر دو را انجام دهم» (Foot, [1983,] 2003). برینک نیز معتقد است در این وضعیت‌ها تکلیف به صورت فصلی است (Brink, 1996, p.118) در اینجا این حیث بحث نیز مستقیماً محل توجه نیست.

سوم، در بحث از تنگناهای اخلاقی این مسئله مهم وجود دارد که آن را امری ذهنی بدانیم یا امری عینی یا به بیانی دیگر آن را در عالم اثبات بفهمیم یا در قلمرو ثبوت؛ از جمله فوت (Foot, [1983,] 2003, p.38) و گُنی (Conee, 1982, p.95) از این مسئله به اشاره گذشته‌اند و زنگویل (Zangwill, 1999, p.77) به تفصیل بیشتری به آن پرداخته است. زنگویل توضیح می‌دهد که ویلیامز در بخشی از بحث معنای عینی از تنگنا را قصد می‌کند و در بخشی دیگر معنای ذهنی؛ اما در هر صورت، دشوار می‌توان تصور کرد که فهم ما از تنگنا یکسره عینی باشد؛ بنابراین تنگنا یا امری ذهنی است یا عنصری ذهنی دارد و ساختارش عطفی (Conjunctive) است.

چهارم آنکه در استدلال ویلیامز نکاتی هست که توجه به آنها برای درک بهتر بحث مفید است، هرچند برای ادامه بحث از چند و چون درباره آنها می‌گذریم؛ برای مثال ویلیامز فکر می‌کند اگر بتواند نشان دهد احکام اخلاقی نوعی حالات ذهنی «غیرشناختی»- در اینجا، شبیه به میل- هستند، می‌تواند از آن نتیجه بگیرد که واقع‌گرایی نادرست است و هیچ وضعیت امور اخلاقی وجود ندارد (Zangwill, 1999, p.72). نکته دیگر اینکه ویلیامز برای تشخیص اینکه چه حالتی شناختی و چه حالتی غیرشناختی است، معیاری را در نظر می‌گیرد. آن‌گاه با یافتن یک ویژگی خاص در بخشی از احکام اخلاقی (در موقعیت تنگنا)، حکم «غیرشناختی‌بودن» را به همه احکام اخلاقی تعمیم می‌دهد (Ibid, p.73)؛ حال آنکه درباره مورد اول می‌توان تردید کرد- به آن اشاره خواهد شد- و نکته دوم نیز از جهت روشی قابل بحث است.

اکنون می‌توانیم درباره استدلال‌های ویلیامز نکاتی بگوییم.

### ۳. بررسی استدلال اول

استدلال نخست ویلیامز این بود که با توجه به پدیدارشناسی تنگناهای اخلاقی، چنین نیست که در این وضعیت‌ها یکی از «باید»ها یکسره باطل باشد و بتوان به‌سادگی آن را کنار گذاشت؛ حال آنکه نظر واقع‌گرا این است که باید چنین باشد.

#### ۳-۱. پاسخ نخست

چنان‌که می‌توان حدس زد، با توسل به محدودیت‌های معرفتی می‌توان به استدلال اول پاسخ گفت. در این پاسخ گفته می‌شود «تنگناهای اخلاقی به سبب موقعیت ما نسبت به حقیقت اخلاقی سر بر می‌آورند- اینکه ممکن است حقیقت اخلاقی در چنگ توانایی ما در دانستن نیفتد» (Zangwill, 1999, p.72). توضیح آن است که کاملاً محتمل است ارزش برخی عوامل مربوط را ندانیم یا این احتمال ساده که از بسیاری از عوامل ناآگاه باشیم؛ بنابراین ممکن است شناخت‌گرا بر آن باشد که در مواردی معرفت ناقص یا نادرست داریم. از قضا این قید که «در مواردی» امر چنین است، بحث را به سوّد واقع‌گرا هموار می‌کند.

#### ۳-۲. پاسخ دوم

به نظر می‌رسد ویلیامز در این بحث، سخنی را به شناخت‌گرا تحمیل می‌کند که شناخت‌گرا الزامی به پذیرش آن ندارد. در مثال‌های مورد بحث - که به نحوی تنگناهای بی‌پاسخ هستند - ویلیامز در پی آن است که بگوید در این موارد تناقضی در کار نیست؛ بلکه با نوعی «تعارض» مواجهیم. فوت دقیقاً بر همین نکته تأکید می‌کند - و از این تأکید ویلیامز بر راه حل شناخت‌گرا ابراز تعجب می‌کند. طبق توضیح فوت، ویلیامز می‌خواهد این‌گونه استدلال کند: «اینکه موقعیت‌هایی اخلاقی هستند که با اطلاق احکام اخلاقی ناسازگار بر ما لازم می‌آورند که ناسازگاری آنها را به مثابه تعارض، و نه تناقض، تفسیر کنیم» (Foot, 2003, p.54, [1983]). پس استدلال ویلیامز که بر اساس تعارض‌های حل‌ناشدنی هستند، بر این فرض استوار است که در چنین مواقعی باید هر دو حکم را تأیید کرد؛ اما نکته این است که در مواقع زیادی ما نمی‌توانیم حکم کنیم. با این حال وجهی ندارد که از «تناقض» میان احکام اخلاقی پرهیز کنیم، هرچند ندانیم که کدام صادق است (Ibid, pp.56-57).

گویی نیز مرتبط با این استدلال می‌گوید آنچه ویلیامز تصویر می‌کند از جهتی به پارادوکس شبیه است: اینکه با استدلالی مواجه شویم و نتیجه متناقض به دست آوریم و راهی برای برون‌رفت از آن نیابیم، نشان نمی‌دهد که «تناقض ممکن است» (Conee, 1982, p.90). استفاده فوت از دو معنای «باید» (Foot, [1983], 2003) و استفاده برینک از الزام‌های در نظر اول (Brink, 1996, p.117) با جزئیاتی که طرح کرده‌اند، در همین دسته می‌گنجند.

#### ۴. بررسی استدلال دوم

استدلال دوم اجماً این بود که حتی اگر در تنگناهای اخلاقی به تصمیمی برسیم و حتی اگر بعداً نیز به سود آن تصمیم، شواهدی اخلاقی بیابیم، همچنان نسبت به آن وظیفه‌ای که از آن عدول کرده‌ایم، احساس افسوس (اخلاقی) خواهیم داشت.

#### ۴-۱. پاسخ اول

زنگویل بخشی از مسئله افسوس را نیز با همان استراتژی پاسخ اول در قسمت پیشین پاسخ می‌دهد: اینکه ما به گزینه انتخابی خود اطمینان نداریم، سبب می‌شود نسبت به گزینه

دیگر نوعی افسوس داشته باشیم. درواقع محدودیت‌های معرفتی ما سبب می‌شوند در عمل قاطعیت کمتری داشته باشیم و بنابراین نسبت به گزینه‌های ازدست‌رفته احساس افسوس داشته باشیم (Zangwill, 1999, pp.81-82).

#### ۲-۴. پاسخ دوم

پاسخ دوم با توسل به دلایل پرو تانتو (Pro tanto) صورت می‌گیرد و کسانی نظیر کنی (Conee, 1982)،\* برینک (Brink, 1996)، زنگویل (Zangwill, 1999) و فوت - با تأکید بر معانی مختلف «باید» - (Foot, [1983] 2003)\*\* از آن استفاده کرده‌اند تا به استدلال‌های ویلیامز پاسخ دهند. این پاسخ با استفاده از نظریه راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱) ارائه می‌شود.

می‌توان با نکته‌ای شروع کرد که خود ویلیامز نیز به آن اشاره کرد. چنان‌که نقل شد، او با پیش‌دستی اشاره کرد که «اگر در موقعیتی شرایط به نحوی است که آنچه وظیفه‌ای در نظر اول بوده، دیگر وظیفه من نیست» آن‌گاه چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد (1973, p.176). درواقع او تا حدی از راه حل را نشان داده است؛ اما با تفسیری خلاف نظر مدافعان این نظریه آن را رد کرده است.

در ادبیاتی که امروزه درباره آرای راس شکل گرفته است، نوعی ترجیح وجود دارد که به جای تعبیر «Prima facie» از «Pro tanto» استفاده شود و وجه آن نیز دقیقاً در تفسیر ویلیامز از راس نیز دیده می‌شود. این تعبیر اخیر در اصل تعبیری حقوقی است؛ اما امروزه

\* او معتقد است لزوماً نباید به نظریه راس متوسل شویم؛ برای مثال راه دیگر استفاده از منطق، تکلیف است، به نحوی که در آن مفهوم «روا» (Permissible) را پایه (Primitive) بدانیم. در این صورت تنگنا پیش نمی‌آید (Conee, 1982, pp.93-94). این راه حل، البته، در پی انکار امکان تنگنای اخلاقی است.

\*\* فوت همچنین از این نکته بحث می‌کند که در مواردی افسوس ناشی از انجام‌نشدن یکی از الزام‌ها نیست، بلکه به سبب پیامدهای تنگناست (Foot, [1983], 2003, pp.44-45). در اینجا از این راه حل بحث نمی‌شود.

در زمینه‌های مختلفی از فلسفه از آن استفاده می‌شود. در مجموع به نظر می‌رسد این تعبیر بیشتر منظور راس را بیان می‌کند.

تفاوت این دو تعبیر آن است که در «وظیفه در نظر اول» ممکن است این تلقی شکل بگیرد که چه بسا، در موقعیتی خاص، آن امر دیگر «وظیفه» نباشد و از وظیفه بودن ساقط شود؛ حال آنکه دلایل پرو تانتو از دلیل بودن ساقط نمی‌شوند، هرچند ممکن است در اولویت بندی جابه‌جا شوند.

همین نکته را کیگان به این بیان توضیح می‌دهد که گویی دلیل در نظر اول وصفی معرفت‌شناختی است و اگر وظیفه‌ای با لحاظ همه امور وظیفه نهایی نباشد، گویی از ابتدا نیز وظیفه نبوده و ما به اشتباه می‌پنداشتیم وظیفه است؛ حال آنکه دلایل پرو تانتو بتمامه دلیل هستند، واقعی و بالفعل، جز آنکه ممکن است همواره نهایی و قاطع (Decisive) نباشد (Kagan, 1989, p.17).

برینک نیز با اینکه خود از تعبیر «الزام در نظر اول» استفاده می‌کند، می‌کوشد مرادش را روشن کند تا مانع از سوء فهم ناشی از معنای تحت‌اللفظی تعبیر شود؛ از این رو می‌گوید نباید این تعبیر را «معرفتی» بفهمیم، بلکه باید «متافیزیکی» فهم شوند؛ چه اینکه آنها «به سبب وجود دیگر نیروهای اخلاقی لغو (Cancel) نمی‌شوند»، هرچند ممکن است امری بر آنها مقدم شود (Brink, 1996, pp.103-104). با این تفسیر «با الزام‌های در نظر اول به مثابه عوامل اخلاقی یا نیروهایی برخورد می‌کنیم که الزام‌های با-لحاظ-همه-چیز را تعیین می‌بخشند» (Ibid, 103).

زنگویل نیز در بخشی از بحث خود به این تمایز متوسل می‌شود و توضیح می‌دهد که نباید وظایف در نظر اول را نوعی تمایز میان «وظایف واقعی و ظاهری» لحاظ کرد؛ چه اینکه همه آنها واقعی‌اند (1999, p.83)؛ یعنی چنین نیست که کلیت وضعیت سبب تعیین یک وظیفه نهایی باشد؛ بلکه هر یک از جنبه‌های موقعیت سبب تعیین وظیفه‌ای پرو تانتو می‌شود که از مجموع آن وظایف، به وظیفه نهایی یا سرجمع وظایف می‌رسیم. چنین نیست که وظیفه نهایی ما حاصل از وضعیت به‌طور کلی باشد؛ بلکه وضعیت امور وظایف پرو تانتو

را شکل می‌دهند و آن‌گاه از میان وظایف پرو تانتو وظیفه نهایی سر بر می‌آورد؛ بنابراین همچنان هر یک از آن وظایف در حد خود یک وظیفه واقعی‌اند و در وظیفه نهایی نقش خود را ایفا می‌کنند (Ibid, p.88).

با استفاده از این نظریه می‌توان این‌گونه افسوس را توضیح داد: در موقعیتی ویژگی ح وجود دارد که به سبب آن باید الف را انجام دهم؛ اما به سبب ویژگی ج اخلاق این وظیفه نیز بر عهده‌ام است که ب را انجام دهم. اکنون ممکن است به سبب اینکه ویژگی «ح و ج» - یعنی عطف آن دو ویژگی - وجود دارد، وظیفه من انجام ب باشد. در این صورت، با انجام ب به وظیفه نهایی خود عمل کرده‌ام، اما با انجام ندادن الف از وظیفه پرو تانتو خودم عدول کرده‌ام. حال، می‌توان گفت به سبب احترام و همدلی نسبت به وظیفه‌ای که فوت شده است، نوعی احساس افسوس را تجربه می‌کنم (Zangwill, 1999, p.83).

#### ۵. نکته‌ای مغفول در استدلال دوم

به نظر می‌رسد پاسخ‌های ارائه‌شده تا حدی توانایی مقابله به استدلال نخست را دارند؛ اما آیا آنچه تا بدین‌جا گفته شده است، در پاسخ به استدلال دوم کفایت می‌کند؟ به نظر می‌رسد چنین نیست. زنگویل معتقد است نکته‌ای در استدلال دوم هست که کمتر توجه را به خود جلب کرده است و آن، بدان سبب است که این استدلال «از سویی به ارتباط‌های مختلف میان عواطف و باورها توجه دارد و از سوی دیگر به ارتباط‌های میان عواطف و امیال» (1999, p.76).

به عنوان شاهدهی بر نادیده‌گرفتن این وجه، در نظر بگیرید که سینت آرمسترانگ اشاره می‌کند که فوت در مقاله خود در موضوع حاضر «استدلال» ویلیامز را رد کرده است (1987, n.1, p.263). این سخن از دو جهت جالب است. نخست به‌نوعی دلالت بر قوت جواب فوت دارد؛ دوم نشان می‌دهد آنچه زنگویل استدلال دوم و مهم‌تر می‌داند، از نظر مغفول مانده است؛ چه اینکه فوت به آن بحث نپرداخته و در اینجا نیز از «استدلال» ویلیامز سخن به میان آمده است، نه «استدلال‌ها»ی او.



تا اینجا گفته شد وجه اصلی افسوس اخلاقی آن است که به الزام پرو تانتو عمل نشده است؛ اما باید یادآوری کنیم که طبق تصویر رایج و متعارف، در نظر شناخت‌گرا احکام اخلاقی باور هستند و همان‌طور که از هیوم به این سو مقبول افتاده است، باور (عقل) نمی‌تواند برانگیزاند و موجب عاطفه شود. اما افسوس عاطفه است. پس این توضیح، عقلانی بودن افسوس را نشان نمی‌دهد؛ چون برای عقلانی بودن، باید پشتوانه آن به باورها و امیال دیگر مشخص گردد. به علاوه این راه حل از توضیح «اخلاقی» بودن افسوس نیز ناتوان است. در صورتی که طبق شهود ما- که ویلیامز به آن اشاره کرد و می‌توان از او پذیرفت- به نظر می‌رسد انسان اخلاقی چنین افسوسی را تجربه می‌کند و این شاهدی بر «اخلاقی» بودن اوست.

زنگویل می‌کوشد راهی برای شناخت‌گرا بگشاید. او ابتدا تنگنایی دوران‌دیشانه را مثال می‌زند؛ فرض کنید من در این تنگنا گیر کرده‌ام که در ایستگاه اتوبوس منتظر بمانم یا در این فاصله تا ایستگاه بعدی قدم بزنم. از طرفی ایستادن در این ایستگاه حوصله‌ام را سر می‌برد و از طرف دیگر، ممکن است وقتی در میانه دو ایستگاه هستم، اتوبوس رد شود و من فرصت را از دست بدهم! در این مورد، «محتمل است که احساسات- به نحو عقلانی- از امیال دوران‌دیشانه به همراه باورهای دوران‌دیشانه درباره ارضای بالفعل یا ممکن آن امیال تولید شوند» (Ibid). اکنون می‌توان همین الگو را در اخلاق نیز پیاده کرد. او این بحث را در سه گام توضیح می‌دهد:

نخست، شناخت‌گرا معتقد است احکام اخلاقی، باور هستند؛ یعنی، بنا بر تحلیل او، اینکه «شکنجه کودک بی‌گناه برای تفنن، بد است» محتوایی دارد که می‌توان به آن باور داشت. حال اگر چنین باشد، چرا همان محتوا نتواند محتوای دیگر انواع گرایش‌های گزاره‌ای (Propositional Attitudes) باشند؟ یعنی طبق ادعای شناخت‌گرا، گرایش‌های گزاره‌ای دیگری، غیر از باور، با همان «محتوای بازنمایانه واقع‌گرایانه» (Realistic Representational Content) ممکن‌اند. پس اگر باورهایی با این محتوا داریم، می‌توان «میل»‌هایی با این محتوا داشت.

دوم، امیال اخلاقی ممکن است عام باشند، اما با باورهای جزئی اخلاقی تخصیص بخورند؛ برای مثال، ممکن است من این میل را داشته باشم که همه وظایف خود را انجام دهم و از سوی دیگر باور دارم «الف وظیفه من است» و «ب وظیفه من است». حال در روندی عقلانی، دو میل جدید تولید می‌شوند: میل دارم الف را انجام دهم و میل دارم ب را انجام دهم. در این وضعیت، اهمیتی ندارد که آیا الف و ب همزمان قابل انجام هستند یا نه. مادام که به خود آن میل‌ها نظر داریم، تولید آنها با مانعی روبرو نیست.

سوم، اگر امیال اخلاقی در کار باشند، آن‌گاه توضیح عواطف اخلاقی ممکن است. می‌توان این روند را در مثال فوق اجرا کرد. فرض کنید من این میل را دارم که به همه وظایف اخلاقی خود عمل کنم. من باور دارم که وفای به عهد (رفتن به قرار ملاقات) وظیفه اخلاقی در نظر اول من است و بنابراین دلیلی پرو تانتو برای انجام آن دارم. پس با ضمیمه‌شدن این باور با میل من به انجام وظایف اخلاقی، نسبت به این کار میل دارم. از سوی دیگر، با دیدن بیمار بدحال در مسیر، باور پیدا می‌کنم که کمک به این بیمار بدحال وظیفه در نظر اول من است و برای انجام آن دلیل پرو تانتو دارم و با ضمیمه‌شدن این باور با میل من به اخلاقی‌بودن، این میل حاصل می‌شود که این کار را انجام بدهم.

تا اینجا، همه باورها و میل‌های مورد بحث اخلاقی‌اند؛ زیرا محتوای آنها اخلاقی است. همچنین عقلانی‌اند؛ زیرا نتیجه روندی عقلانی‌اند. حال، اگر بعد از سبک و سنگین کردن ملاحظات، اخلاقاً مربوط به این نتیجه برسیم که باید به بیمار بدحال کمک کنم، وظیفه نهایی و با لحاظ همه امور کمک به اوست؛ اما همچنان نسبت به وفای به عهد موظف هستم و بنابراین میل من نسبت به وفای به عهد موجب افسوس می‌شود. این افسوس اخلاقی است - چون محتوای اخلاقی دارد -، عقلانی است - (چون ناشی از میل و باور مربوط است - و ایجاد آن قابل فهم است: یک میل دیگر سبب برانگیخته‌شدن این عاطفه شده است.

گفتنی است که این تفسیر برون‌گرایانه (Externalist) است و این لازمه را دارد که اگر کسی آن میل اولیه - به برآوردن وظایف اخلاقی یا... - را نداشته باشد، عواطف اخلاقی

را نیز تجربه نمی‌کند. با این حال شاید بتوان با دیدگاهی درون‌گرا نیز عواطف اخلاقی را توضیح داد؛ برای مثال اگر کسی قائل باشد باور به تنهایی موجب تولید میل می‌شود، شاید بتواند به این کار بپردازد. در اینجا ممکن یا محتمل بودن این راه مورد نظر نیست.

### نتیجه‌گیری

با توضیحی که گذشت، به نظر می‌رسد چنین نیست که استدلال‌های ویلیامز عرصه را بر واقع‌گرا و شناخت‌گرا تنگ کنند؛ بلکه می‌توان راه‌هایی را پیش روی واقع‌گرا باز دانست. بخشی از پاسخ در محدودیت‌های معرفتی ما نهفته است. واقع‌گرا اگر در معرفت‌شناسی خود موضعی متواضعانه اتخاذ کند، در این باره می‌تواند انتظار را برآورده کند؛ در عین حال به نظر می‌رسد این راه‌ها می‌توانند پدیدارشناسی مورد نظر ویلیامز را به خوبی پوشش می‌دهد. ویلیامز در پی آن بود که بگوید در تنگناهای اخلاقی، ممکن است حتی پس از یافتن گزینه اخلاقاً أرجح و عمل به آن، نسبت به بدیل دیگر احساس افسوس داشته باشیم. تشخیص زنگویل آن است که در این بحث، از عواملی که سبب طرح اشکال شده است، تلقی از معیار «شناختی / ناشناختی» بودن است. به نظر او این تفکیک دردسرساز است، به ویژه برای صورت‌بندی نوعی برون‌گرایی قابل دفاع (2003. p.144). در عوض، پیشنهاد او این است که به جای معیار دانستن «باور / غیرباور»، مسئله را ناظر به «محتوای بازنمایانه» گرایش‌های گزاره‌ای بحث کنیم. در این صورت، مسئله این خواهد بود که «آیا هیچ یک از گرایش‌های گزاره‌ای هستند که محتوای آنها بازنماینده وضعیت امور اخلاقی مستقل - از - ذهن باشد؟» (Ibid). اگر پاسخ آری باشد، آن‌گاه موضع ما شناختی است و در این صورت، می‌توانیم از موضعی واقع‌گرایانه (شناخت‌گرایانه) برخی گرایش‌های گزاره‌ای غیر از باور نظیر میل را نیز «اخلاقی» بدانیم. نظر به چنین ملاحظاتی است که او در توضیح واقع‌گرایی، به‌طور عمده حیث متافیزیکی را برجسته می‌کند. این نکته را هنگام توضیح اجمالی واقع‌گرایی دیدیم.

بنابراین به نظر می‌رسد واقع‌گرا می‌تواند با حفظ مدعیات اصلی خود، به خوبی انتظارات به‌حق ویلیامز را از یک نظریه اخلاقی مناسب برآورده کند (به مسئله عواطف و

پدیدارشناسی بها دهد) و درمقابل نقد او تاب بیاورد. طبعاً این نکته امتیاز مثبتی برای واقع‌گرایی است. اکنون باید دید دیگر نظریات اخلاقی - برای مثال آنها که نظر به متافیزیک مورد دفاع خود نمی‌توانند از نظریه راس استفاده کنند - چگونه با این مسئله کنار می‌آیند. آیا اکنون مسئله تنگناهای اخلاقی حل شده است؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. اگرچه بی‌راه نسبت اجمالاً به پاسخ‌های ارائه شده امیدوار باشیم که بتوان تا حدی نقدهای ویلیامز را پاسخ گفت، اما اولاً معلوم نیست «هر» نظریه واقع‌گرایانه‌ای بتواند از این راه حل‌ها استفاده کند؛ برای مثال اگر واقع‌گرا زیر بار محدودیت‌های معرفتی نرود، با مشکل روبروست و بنابراین، استدلال‌های ویلیامز را می‌توان برای واقع‌گرا درس‌آموز دانست تا در بخشی از مواضع خود تعدیل‌های لازم را ایجاد کند.

ثانیاً و از همین رو برخی فیلسوفان با استفاده از تنگناهای اخلاقی، علیه روایت‌های خاصی از واقع‌گرایی استدلال کرده‌اند. نه تنها ممکن است بتوان با استفاده از همین پدیده اشکال‌های دیگری به واقع‌گرایی ارائه کرد، پاسخ‌هایی که در اینجا طرح شد، این قابلیت را ندارند که همه واقع‌گرایان در دفاع از خود آنها را به کار بگیرند.

ثالثاً با همه این اوصاف، برخی پدیده‌ها در زندگی انسانی را نمی‌توان با این راه حل‌ها ساده کرد و فهمید. مواردی از تنگناهای اخلاقی از این قبیل‌اند؛ برای مثال مورد تصمیم‌سوفی را در نظر بگیرید. اگر از کسی خواسته شود از میان فرزندان خود یکی را بکشد تا باقی زنده بمانند و گرنه آنها خودشان همه کودکان را خواهند کشت، آیا او باید یکی از فرزندان خود را انتخاب کند و بکشد و در این صورت، کدام را؟ آیا در این انتخاب اخیر هم یک گزینه اخلاقی وجود دارد؟ آیا برای همه پرسش‌های انسان یک پاسخ اخلاقی واحد و مشخص هست و ناتوانی ما در پاسخ به آنها صرفاً نوعی محدودیت معرفتی و عدم امکان دسترسی به پاسخ است؟ نگارنده معتقد است پاسخ مثبت به این پرسش نوعی «خوشبینی شاید - بیش - از - حد» می‌طلبد. درعوض، شاید باید پدیدارهایی از این دست را جدی‌تر گرفت و نظریه اخلاقی را متناسب با آنها تعدیل، متواضع و غنی کرد. با این وصف، نوشته

حاضر نه گزارش یک نقد و چند پاسخ به آن، بلکه درنهایت تلاشی برای طرح پرسش اولیه است.

### منابع و مأخذ

1. Bagnoli, Carla; "Breaking Ties: The Significance of Choice in Symmetrical Moral Dilemmas"; **Dialectica**, vol.60, no.2, 2006, pp.157-169 .
2. Brink, David O.; "Moral Conflict and Its Structure"; in Manson, H. E.; **Moral Dilemmas and Moral Theory**, New York: Oxford University Press, 1996, pp.102-126.
3. Conee, Earl; "Against Moral Dilemmas"; **Philosophical Review**, vol.91, no.1, 1982, pp.87-97.
4. Foot, Philippa; "Moral Dilemmas and Moral Realism"; reprinted in **Moral Dilemmas: and Other Topics in Moral Philosophy**, Oxford: Oxford University Press, 1983, 2003.
5. Hurka, Thomas; "Monism, Pluralism, and Rational Regret," **Ethics**, vol.106, [1996], pp.555-75; reprinted in **Drawing Morals: Essays in Ethical Theory**, New York: Oxford, 2011, pp.55-73.
6. Joyce, Richard; "Review of Taking Morality Seriously"; **Ethics**, Vol.123, No.2, Symposium on Rights and the Direction of Duties, 2013.
7. Kagan, Shelly; **The Limits of Morality**; New York: Oxford University Press, 1989.
8. Korsgaard, Christine; **The Sources of Normativity**; Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
9. Railton, Peter; "Internalism for Externalists"; **Philosophical Issues**, edited by Ernest Sosa and Enrique Villanueva; Boston & Oxford: Wiley-Blackwell, no.19, 2009 .
10. Sinnott-Armstrong, Walter; "Moral Realism and Moral Dilemmas"; **The Journal of Philosophy**, vol.84, no.5, 1987, pp.263-276.
11. Sinnott-Armstrong, Walter; "Mixed-Up Meta-Ethics"; **Philosophical Issues, Metaethics**, edited by Ernest Sosa and Enrique Villanueva; Boston & Oxford: Wiley-Blackwell, no.19, 2009 .
12. Sinnott-Armstrong, Walter; "Moral Dilemmas and Incomparability"; **American Philosophical Quarterly**, vol.22, no.4, 1985, pp.321-329.
13. Stocker, Michael; **Plural and Conflicting Values**; New York: Oxford University Press, 1990 .
14. Williams, Bernard; **Problems of the Self**; Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

15. Zangwill, Nick; "Dilemmas and Moral Realism"; **Utilitas**, vol.11, issue 01, 1999, pp.71-90.
16. —; "Externalist Moral Motivation"; *American Philosophical Quarterly*, vol.4, no.2, 2003, pp.143-154.

