

اعتبار شهودهای اخلاقی؛ نقد و بررسی دیدگاه پیتر سینگر

* سجاد رحمتی
** سحر کاوندی
*** محسن جاهد



چکیده

شهودها در فلسفه اخلاق نقش توجیهی دارند و بیشتر نظریه‌ها و داوری‌های اخلاقی بر اساس آنها شکل می‌گیرند. پژوهش‌های علمی و یافته‌های متخصصان علوم شناختی در باب قضاوت‌های اخلاقی، وثاقت و اعتبار شهودهای اخلاقی را زیر سؤال برده و دیدگاه سینگر مبنی بر قائل‌نشدن جایگاه ویژه برای شهودها در اخلاق را تقویت کرده و روشنگری‌های جدیدی را در خصوص خاستگاه اخلاق ارائه کرده‌اند. سینگر معتقد است این یافته‌ها در کنار تبیین تکاملی از رفتار انسان نشان می‌دهد که نباید در پی یافتن عاملی توجیه‌کننده شهودهای اخلاقی بود و نیز نباید همه آنها را معتبر و یقینی دانست. وی ابتدای اخلاق بر عقل محض را یگانه عامل بازدارنده از شکاکیت اخلاقی دانسته و ضمن نقد روش موازنه متأملانه رالز، بر این باور است که هر نظریه روش شناختی یا معرفت‌شناختی، مانند روش موازنه متأملانه که برای شهودها در موارد خاص نقش



ویژه‌ای قائل باشد، از بنیان دارای نقص است و اساساً ممکن است سدی در برابر اصلاحات اخلاقی ایجاد کند. در این مقاله به طرح، بررسی و نقد دیدگاه پیتر سینگر در باب اعتبار شهودهای اخلاقی خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

شهودهای اخلاقی، داوری‌های اخلاقی، موازنه متأملانه، پیتر سینگر.

مقدمه

در عالم اخلاق هر نظریه اخلاقی و نیز هر ادعای اخلاقی در نهایت به شهود می‌انجامد؛ خواه فایده‌گرایی باشد یا وظیفه‌گرایی و یا اقسام دیگر نظریه‌های اخلاق هنجاری (برای نمونه نک: Singer, 1993: 11-14; kant, 1997, 23). از زمان آغاز بحث‌های فلسفی در اخلاق، فیلسوفان غالباً با ارائه نظریه‌های اخلاقی خود، شهود و یا شهودهای اخلاقی خاصی را مستدل و عقلانی کرده و آن را در قالب یک نظام منسجم فلسفی درآورده‌اند که این امر خود بیانگر اهمیت ویژه شهود در فلسفه اخلاق است.

با این حال، با سیری در آرا و نظریه‌های گوناگون اخلاقی و آشنایی با فرهنگ‌های متفاوت، متوجه می‌شویم که بنیان آن نظریه‌ها، بر شهودهای متفاوتی مبتنی است. از طرفی تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما انسان‌ها نیز بر شهود مبتنی است؛ شهود در مورد اینکه در یک موقعیت عملی، کدام عمل بایسته و کدام یک انجام‌دادنی است. بنابراین، هم دیدگاه‌ها و نظریه‌های اخلاقی و هم تصمیم‌های فردی بر اساس شهود است. از آنجا که شهودها نقشی تعیین‌کننده و حساس دارند، اگر بخشی از آنها و یا همه آنها زیر سؤال بروند، دیدگاه‌ها و یا تصمیم‌های انسان دگرگون خواهد شد.

در این میان، فیلسوفان به‌عنوان مراجعی شناخته می‌شوند که رأی آنها از اعتبار، منطق و معقولیت برخوردار است و هر نظری که ارائه می‌دهند دارای نظام و چارچوب منسجم و منطقی است. با وجود آنکه فیلسوفان نیز همانند مردم بر شهودها تکیه می‌کنند، باید پرسید مرجعیت یادشده برای فیلسوفان از کجا ناشی می‌شود و مهم‌تر آنکه آیا اساساً شهودها برای اینکه مبنای نظریه‌ای قرار گیرند، شایستگی دارند؟



نقد

اعتبار شهودهای اخلاقی: نقد و بررسی دیدگاه پیتر سینگر



معمولاً فیلسوفانی در شهودهای عرفی و رایج خدشه می‌کنند که در نظام فلسفی خود، بر خلاف اکثریت و جریان غالب می‌اندیشند و مبانی متفاوتی برای دیدگاه خود دارند. این مبانی، می‌توانند متافیزیکی، تجربی و فیزیکی باشد. برای نمونه، جیمز ریچلز (James Rachels) تأکید می‌کند که در معضلات اخلاقی‌ای مانند لقاح آزمایشگاهی و بارداری جهت انجام پیوند مغز استخوان از نوزاد جدید به فرزند مبتلا به سرطان، فیلسوفان بر اساس شهودهای مردم، به نادرستی این اعمال حکم داده‌اند؛ در حالی که از نظر ریچلز وظیفه فیلسوف این است که فرض‌های بی‌پایه و ارزیابی نشده عموم مردم را به چالش بکشد، نه آنکه نظریه خود را بر اساس آن شهودها سامان دهد (Rachels, 1991: 67-71). وی در باب اتقان شهودهای اخلاقی معتقد است آنچه ما شهود می‌نامیم، پایه‌ای نداشته و ناشی از تأکیدها و یا مذمت‌هایی است که در رسانه‌ها در مورد مسئله‌ای خاص مطرح می‌شود. ریچلز در مقاله «به‌مرگی فعال و منفعل» می‌گوید علت اینکه مردم به‌مرگی^۱ فعال را بدتر از به‌مرگی منفعل می‌دانند این شهود است که قتل بدتر از اجازه دادن برای مردن است؛ در حالی که این شهود، پایه‌ای نداشته و ناشی از آن است که مردم در رسانه‌ها با مسئله کشتار و بد بودن آن بیشتر مواجه بوده‌اند تا با مواردی که نشانگر به‌مرگی منفعل از سوی پزشکان بوده است (Rachels, 1997: part 4).

فیلسوفان از دیرباز مباحث فراوانی را در خصوص تأثیر عوامل فیزیولوژیک، زیستی، جغرافیایی و.... بر رفتار و داوری‌های اخلاقی طرح کرده‌اند که از جمله می‌توان به افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا، اخوان الصفا و منتسکیو اشاره کرد. افلاطون از زبان سقراط می‌گوید «سرزمین در اخلاق تأثیر دارد» (افلاطون، بی‌تا: ۲۱۸۵) و یا اخوان الصفا معتقدند «اختلاف مزاج اخلاط، سبب اختلاف اخلاق می‌گردد» (اخوان الصفا، ۱۹۹۵: ۲۹۲). ابن سینا در قانون در طب آورده است که برای هر منطقه، ویژگی اخلاقی خاصی وجود

۱. Euthanasia در زبان یونانی به معنای «مرگ خوب» است و در زبان فارسی به «خوش‌میری»، «مرگ آسان» و «به‌مرگی» نیز ترجمه شده است. به‌مرگی در اصطلاح شرایطی است که در آن، بیمار لاعلاج به درخواست و با رضایت خود از پزشکان معالج یا پرستاران و یا افراد خانواده خود بخواهد که به صورت طبیعی و آرام حیات را از او سلب کنند.

دارد، ساکنان مناطق گرمسیری بزدل و ترسو هستند و مناطق خشک و سنگلاخ برای ساکنان خود بد اخلاقی، خودخواهی، لجبازی و کم‌خوابی را به ارمغان می‌آورند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۱۳)، ولی چنان که در ادامه خواهیم دید، دیدگاه سینگر بسیار متفاوت، منسجم و کاملاً متأثر از علوم و پژوهش‌های معاصر است.

پیتر سینگر (Peter Singer) هم‌رأی با ریچلز، ولی با روشی متفاوت، به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. وی برای دیدگاه خود مبانی و مؤیدهایی دارد. مبنای نظریه وی را در دو امر می‌توان جست‌وجو کرد: الف) زیست‌شناسی، نظریه تکامل زیستی و تاریخ تکاملی انسان؛ ب) در نظر داشتن تاریخ فرهنگی جامعه. سینگر دستاوردهای متخصصان علوم مغزی، یافته‌های متخصصان علوم شناختی و عصب‌شناسان را در زمینه سازوکار داوری اخلاقی در مغز انسان به‌عنوان تأییدی بر مدعای خود تلقی می‌کند. در ادامه نخست به بررسی مبانی نظری سینگر در این زمینه می‌پردازیم و سپس به بررسی اشکال‌ها خواهیم پرداخت.

۱. مبانی نظری دیدگاه سینگر

سینگر میان مقام تحقق و مقام تعریف تمایز می‌نهد و عقل را معیار و ملاک ارزش‌دوری برای مقام تعریف معرفی می‌کند، اما در مقام تحقق معتقد است شهودهای اخلاقی ما دو منشأ عمده دارند: نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تکیه بر تبیین‌های زیست‌شناختی

پیتر سینگر در زمینه لزوم تأمل مجدد در ماهیت شهودها و اعتبار و اتقان آنها، بر تأثیر علم و به‌ویژه زیست‌شناسی در باب اخلاقیات و منشأ آنها تکیه دارد. وی به نقل از زیست‌شناس اجتماعی، ادوارد ویلسون (Edward Wilson)، راه‌های ممکن تأثیرگذاری علم بر اخلاق را در سه فرض منحصر دانسته و تنها یکی از آنها را می‌پذیرد. فرض‌های یادشده عبارتند از: الف) ارائه آگاهی جدید از غایت و نتایج نهایی افعال؛ ب) نابود کردن باورهای اخلاقی؛ ج) ارائه مجموعه قواعد اخلاقی جدید و یا



نظر

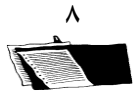
تفسیر مجددی از قواعد اخلاقی قدیمی (Singer, 2011: 62-63).

سینگر درباره فرض نخست بر این باور است که بنیان نظریه‌های اخلاقی به واسطه اطلاعات زیست‌شناختی تغییری نمی‌کند، ولی وقتی این اطلاعات به یک داوری اخلاقی مربوط هستند، باید به آنها توجه کرد که در این صورت نیز هنوز پرسش اصلی اخلاق، در باب ماهیت و توجیه ارزش‌های اخلاقی بنیادین همچنان دست‌نخورده باقی می‌ماند (ibid: 63-68). به بیان دیگر، اطلاعات زیست‌شناختی در نظریه‌های نتیجه‌گرا سبب تغییر یافتن مصادیق می‌شود، اما این اطلاعات در نظریه‌های ناتیجه‌گرا هیچ‌گونه تأثیری ندارند.

سینگر در خصوص فرض سوم مسئله استنتاج باید از هست را مطرح کرده و بر این باور است که شکاف گذارناپذیری میان هست‌های زیست‌شناختی و باید‌های اخلاقی وجود دارد. این شکاف، ناشی از آن است که واقعیت‌ها در گزینش ارزش‌های اخلاقی انسان تأثیری ندارند و این خود انسان است که باورهای اخلاقی خود را انتخاب می‌کند (ibid: 72-77). به این ترتیب، فرض دوم باقی می‌ماند.

او درباره فرض دوم نیز معتقد است آدمیان در زندگی عرفی خود داوری‌ها و نظریه‌های اخلاقی خویش را به داوری‌های دیگر ارجاع می‌دهند و به عبارتی وارد تفکر مبنایی‌تر می‌شوند تا اینکه در جایی این روند متوقف می‌شود. بیشتر فیلسوفان نیز نقش خود را نظام‌بخشی به شهودها دانسته و تأکید کرده‌اند که نمی‌توان همه شهودها را به یک‌باره رد کرد، زیرا ما برای این کار نیازمند تکیه‌گاه هستیم؛ درست همان‌گونه که برای جابه‌جا کردن جهان با یک اهرم، نیازمند تکیه‌گاہیم. به باور سینگر علم دقیقاً آن نقطه اتکا را به ما داده و می‌تواند در کنار بهره‌گیری از عقلانیت، امکان تأمل نقادانه در اصول اخلاق را فراهم سازد؛ اصولی که پیش‌تر آنها را شهودهای بدیهی و دستکاری‌ناپذیر تلقی می‌کردیم (ibid: 70).

شاید بتوان قدمت نظریه‌پردازی‌های اخلاقی فیلسوفان را به حدود ۲۵۰۰ سال برگرداند؛ همچنان که برخی از آنان خاستگاه‌های الهی و برخی دیگر به نوعی، تبیین‌های طبیعت‌گرایانه را برای اخلاق لحاظ کرده‌اند، اما با توجه به اینکه این فیلسوفان



رویکردهای علمی مدرنِ امروزی را نداشته‌اند، از این‌رو، از تبیین مناسب آن نظریه‌ها نیز ناتوان بوده‌اند. سینگر ضمن بیانِ رویکرد هیوم در این زمینه می‌گوید این فیلسوفان از اینکه هنجارهای ما می‌توانند با انتخاب طبیعی ژن - به‌عنوان واحد اساسی برای انتقال خصوصیات - پدید آمده باشند، فهم مناسبی نداشتند و از این‌رو، نمی‌توانستند به‌شایستگی احساسات و تمایلات انسان‌ها را توضیح دهند (Singer, 2005: 33). دیوید هیوم توانسته است به تبیین تکاملی از هنجارها و ارزش‌های اخلاقی نزدیک شود. بر اساس نظر وی، آنچه ما وظیفه و ارزش اخلاقی می‌نامیم، تنها بازتابِ عواطف طبیعی ماست:

انسان در شرایط یکسان به‌طور طبیعی بچه‌هایش را بیشتر از برادرزاده‌هایش و نیز برادرزاده‌هایش را بیشتر از پسرعموهایش و پسرعموهایش را بیشتر از غریبه‌ها دوست دارد. از این‌رو، در ترجیح یکی بر دیگری، مقیاس‌های رایج ما از وظیفه مطرح می‌شوند. احساس وظیفه ما همیشه خط سیر رایج و طبیعی عواطف ما را دنبال می‌کنند... در ذهن انسان‌ها عواطفی همچون دوست داشتن ممنوع، به خودی خود و مستقل از خصوصیت‌های شخصی، کمک‌ها و یا مستقل از ارتباطات میان خودمان وجود ندارد (Hume, 1978: Book III, Part 2, Section i).

پس از پیشرفت‌هایی که در علوم مختلف و نیز زیست‌شناسی حاصل شده می‌توان گفت دیدگاه هیوم جایگزین بسیار قوی‌تر، علمی‌تر و سازمان‌یافته‌تری دارد. پس از طرح نظریه تکامل زیستی، برخی از اندیشمندان مانند هربرت اسپنسر و داروینیست‌های اجتماعی از این نظریه به استنتاج‌هایی در باب اخلاقیات و اجتماعیات انسانی دست زدند.

ادوارد ویلسون، زیست‌شناس برجسته‌ای است که شاخه جدیدی را با نام زیست‌شناسی اجتماعی بنا نهاده است. در این شاخه با توجه به نظریه تکامل زیستی و مباحث ژنتیک، به تحلیل و بررسی رفتارها و اخلاقیات حیوانات اجتماعی از جمله انسان‌ها پرداخته می‌شود. در زیست‌شناسی اجتماعی، تأکید بر جایگزینی تبیین‌های مبتنی بر انتخاب طبیعی و ژنتیک جمعیت با تبیین‌های غایت‌شناسانه از رفتارها و امور است؛ برای مثال، این تبیین غایت‌شناسانه از علت ضربان قلب که علت ضربان قلب آن است





که خون را به همه جای بدن پمپاژ کند، باید به این تبیین کارکردی تغییر داده شود که پستان‌دارانی که در گذشته، قلب‌هایشان پمپ‌های قوی‌ای داشته، فرزندان بیشتری برجای گذاشته‌اند (Stent, 1980: 21-22). به این معنا که پستان‌دارانی که قلب‌های قوی‌تری داشته‌اند، فرزندان بیشتری تولید مثل کرده و در نتیجه پستان‌داران امروزی قلب‌های قوی‌تری را از اجداد خود به ارث برده‌اند. بی‌گمان چنین تبیینی، تبیینی علی است نه غایت‌شناسانه.

به همین صورت، ویلسون نیز معتقد است همه فیلسوفان اخلاق که به شهود خوب و بد اعتقاد دارند، تنها به نوعی عملکرد مراکز کنترل عاطفی خود را بروز می‌دهند و داوری‌های اخلاقی چیزی جز فوران و طغیان این مراکز نیست. از نظر وی، مجموعه سیستم هیپوتالاموس - لیمبیک که از طریق انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند، از طریق احساس گناه، فداکاری و ایثار، نسبت به تکثیر ژن‌ها و به خطر افتادن بقا واکنش نشان می‌دهد (ویلسون، ۱۳۸۴: ۱۵).

سینگر نیز در بخشی از دیدگاه‌هایش، هرچند نه کاملاً، از ویلسون و زیست‌شناسان اجتماعی تأثیر پذیرفته است. به این نحو که معتقد است رفتارها و اخلاقیات ما در نظریه تکامل زیستی و از طریق انتخاب طبیعی قابل تبیین هستند. وی تأکید می‌کند از آنجا که انتخاب طبیعی ژن را برمی‌گزیند، ما فرزندان خود را از پسرعموهای مان و پسرعموهای مان را از غریبه‌ها بیشتر دوست داریم، زیرا در ژن‌های بیشتری با آنها مشترک هستیم. به این ترتیب، انتخاب طبیعی‌ای که در سطح ژن یا فرد عمل می‌کند، انسان را به انجام دادن اعمالی سوق می‌دهد که به خیر رساندن به افراد هم‌گروه خود می‌انجامد. البته فشارهای خنثی‌کننده دیگری نیز وجود دارد که انسان را به انجام دادن کارهایی که تنها نفع شخصی خود در آن تأمین می‌شود، سوق می‌دهد که این امر نیز می‌تواند از طریق سیستم پاداش و مجازات مراقبت شود؛ به این صورت که گروه به افرادی که منافع خود را در جهت سودرسانی به گروه به خطر می‌اندازند، پاداش داده و کسانی را که چنین عمل نمی‌کنند مجازات می‌کند (Singer, 2005: 233-235).

بنابراین، یکی از مبانی نظری دیدگاه سینگر تکیه او بر تبیینی است که زیست‌شناسی

و به‌ویژه زیست‌شناسی اجتماعی از ارزش‌ها و اصول اخلاقی به دست می‌دهد. به این ترتیب پس از اینکه چنین تبیین‌هایی مطرح شد، باید اتقان و استحکام شهودهای اخلاقی به چالش کشیده شود. وی می‌گوید:

علم‌هنگامی که به ما کمک می‌کند بدانیم چرا به اصول اخلاقی خود اعتقاد داریم، یک وسیلهٔ نفوذ در برابر برخی اصول اخلاقی فراهم می‌کند. آنچه به‌عنوان شهود اخلاقی غیر قابل لمس می‌دانیم چه بسا چیزی بیش از یادگاری از تاریخ تکاملی ما نباشد ... یافتن منشأهای زیست‌شناختی برای شهودهای مان باید ما را در اینکه آنها را اصول موضوعهٔ اخلاقی بدیهی بدانیم شکاک کند (Singer, 2011: 70).

آنچه از گفته‌های سینگر در این بند برمی‌آید آن است که وی تأکید می‌کند برای فهم شهودهای اخلاقی لازم است به یافته‌های زیست‌شناسی مدرن نیز توجه کرد و آنها را در نظر آورد. از نظر وی، یافته‌های اخیر زیست‌شناسی تکاملی نشان آن است که بسیاری از باورهای شهودی ما چیزی جز «یادگاری از تاریخ تکاملی ما» نیستند، از همین روی نمی‌توان آنها را اموری بدیهی و تغییرناپذیر تلقی کرد و می‌توان - بلکه لازم است - در آنها بازنگری کرد یا آنها را جرح و تعدیل نمود و این همان نکته‌ای است که سینگر در فرض دوم ویلسون آن را پذیرفتنی دانسته و از آن دفاع کرد.

تکیه بر تبیین‌های فرهنگی

بر اساس دیدگاه سینگر منشأ دیگر باورهای اخلاقی ما تاریخ فرهنگی ماست. از نظر او، پاره‌ای از باورهای انسان، در محیط، جامعه و خانواده ریشه دارد. وی می‌گوید:

دیدگاه‌هایی خاص به‌واسطه والدین، معلمان و جامعه از زمان کودکی در درون ما نهادینه شده‌اند. ما به بسیاری از آنها هر روزه عمل می‌کنیم - گفتن حقیقت، دزدی نکردن در زمانی که توان انجام آن را داریم و ... - این داورها در عمق جان در ما رسوخ کرده و برای ما عادت شده‌اند (Singer, 1974: 516).

سینگر معتقد است بسیاری از افعال اخلاقی، در تاریخ فرهنگی انسان ریشه دارند؛



نظر



برای مثال، عمل ما در موقعیت‌هایی همچون سقط جنین، مرگ داوطلبانه و خودکشی به دلیل نفوذ و سلطهٔ دوهزار ساله مسیحیت بر جامعه است. از نگاه وی شاید امروزه برای مسیحیت، مرجعیت اخلاقی قائل نباشیم، اما رها کردن خود از شهودهای اخلاقی‌ای که والدین و معلمان در ما شکل داده‌اند - که خود آنها و یا معلمان آنها در سیطرهٔ مسیحیت بوده‌اند - دشوار خواهد بود (Singer, 2005: 345).

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد سیاق سخن سینگر نشان آن است که در مقام تحقق، باورهای اخلاقی ما از دو منشأ حاصل آمده‌اند: الف) تاریخ تکاملی ما؛ ب) تاریخ فرهنگی ما. البته در مقام ارزش‌داوری، عقل باید داده‌های هر دو منشأ را نقد و بررسی کند و در صورت لزوم آنها را جرح و تعدیل نماید.

۲. مؤیدهای دیدگاه سینگر

چنان‌که پیش‌تر گفته شد سینگر افزون بر استناد به تبیین‌های زیست‌شناختی و فرهنگی برای ارزش‌ها و اصول اخلاقی، برای تقویت پایه‌های دیدگاه خود، دو مؤید علمی که حاصل پژوهش‌های متخصصان مغز و علوم شناختی است ارائه می‌دهد. در اینجا به تبیین این دو مؤید و دیدگاه سینگر درباره آنها می‌پردازیم.

مطالعات هایت

هایت (Jonathan Haidt) به منظور کشف و بررسی فرایندی که مردم از طریق آن به داوری اخلاقی می‌رسند، از آنها خواسته است تا به معماهای اخلاقی‌ای نظیر داستان زنا با محارم پاسخ دهند. داستان زنا با محارم، ماجرای برادر و خواهری است که به برقراری رابطه جنسی اقدام می‌کنند و با بهره‌گیری از روش‌های پیش‌گیری از بارداری، مراقبت می‌کنند تا این رابطه به آزار و ایجاد تنفر میان آنها نینجامد و قول می‌دهند این عمل را فاش نکرده و تکرار نکنند. هایت پس از طرح این داستان مشاهده کرد بیشتر مردم این کار را نادرست دانسته و دلایلی برای نادرستی آن ذکر می‌کنند، ولی وقتی به آنها گفته می‌شود که هیچ‌کدام از آن دلایل در مورد این داستان صدق نمی‌کند

(دلایلی مانند خطر باردار شدن، آزرده شدن آنها و...)، پرسش شوندگان اذعان می کنند که علت این باور را نمی دانند و نمی توانند آن را توضیح دهند، فقط می دانند که کار آنها نادرست بوده است. وی همچنین شواهد بسیاری گرد آورده است که نشان می دهد داوری اخلاقی در برخی موارد نتیجه پاسخ های سریع، ناخودآگاه و شهودی است و استدلال های متعمدانه تر و آگاهانه تر پس از پاسخ شهودی ارائه می شوند تا توجیهی عقلانی برای آن پاسخ باشند و پایه قضاوت اخلاقی قرار گیرند (Haidt, 2001: 814-838; Haidt and et al: 2000: 3-12).

بسیاری از ما انسان ها این حالت را تجربه کرده ایم که گاه عمل یا رویدادی را بد و نادرست می دانیم، ولی نمی توانیم دلیلی بر این باور ارائه دهیم یا به سختی دلیلی برای آن ارائه می دهیم که در چنین مواردی یا دلیل سستی است و یا هیچ ارتباطی با آن ارزش گذاری ندارد.

سینگر با تأکید بر نتیجه مطالعات هایت، تبیین خود را این گونه ارائه می دهد که قضاوت اخلاقی مردم در مورد این داستان بر مبنای پاسخ شهودی شان است که این نوع شهودها نیز خود بر کارکرد بخش های متفاوتی از مغز مبتنی است. وی به یافته های جدید دیگری در تأیید مطالعات هایت اشاره می کند که نشان می دهند بخش های درگیر مغز در تصمیم های اخلاقی و رفتارهای ضد اجتماعی چگونه عمل می کنند؛ از جمله ماجرای فردی به نام فیناس گیج (Phineas Gage) که در راه آهن ایالات متحده کار می کرد و در اثر انفجار، میله آهنی ۹۰ سانتی متری در سر او فرو رفت. وی اگرچه زنده ماند و توانایی های زبان شناختی و قابلیت استدلالش دچار مشکل نشد، اما فردی ضد اجتماعی شده بود و قادر به ادامه شغل قبلی خود نبود. جراحی گیج به بخش شکمی - میانی لوب های پیشانی (ventromedial portion of the frontal lobes) مربوط بود که با وجود چنین مشکلی در این افراد، نقض اخلاق عرفی به چشم می خورد، چنان که تصویربرداری ها از مغز نیز همبستگی خاصی را بین رفتار ضد اجتماعی و کمبود مقدار یا اندازه فعالیت متابولیک (سوخت و ساز) قشر جلو مغزی نشان می دهد. همچنین دو بیماری که در اوایل زندگی خود، به بخش شکمی - میانی لوب های پیشانی آنها



صدماتی وارد شده بود، دارای گرایش‌های روانی خاصی مانند دروغ‌گویی، دزدی، عمل خشمگینانه و عدم پشیمانی از آن بودند (Singer, 2005: 338-339). پژوهش‌های هایت و تحلیل‌های سینگر نشان می‌دهد باورهای اخلاقی ما گاه در ساختار فیزیولوژیک آدمی ریشه دارد و چنانچه به این بخش‌ها آسیبی وارد آید، ممکن است باورهای اخلاقی آدمی دچار تغییر شوند و حتی به باورهای متضاد نیز تبدیل گردند.

گرین و آزمایش‌های FMRI

جاشوا دی. گرین (Joshua D. Greene) از مغز افرادی که در حال داوری اخلاقی هستند، آزمایش FMRI به عمل آورده است و نتیجه آزمایش‌های او وجود تناسب خاصی بین پاسخ افراد و نحوه فعالیت عاطفی در مغز را نشان می‌دهد. هرچند این پژوهش‌ها، به خودی خود اعتبار شهودهای اخلاقی را به چالش نمی‌کشد، اما سینگر تحلیلی از آنها ارائه می‌دهد تا بتواند از این طریق، نتیجه مطلوب خود، یعنی جایگاه ویژه‌نداشتن شهودها در اخلاق را تقویت کند.

نقطه مرکزی آزمایش‌های گرین، پاسخ‌های متفاوتی است که ما به تقریرهای دوگانه مسئله واگن برقی (Trolley Problem) از خود نشان می‌دهیم. در تقریر اصلی، ما در کنار خط راه آهن ایستاده‌ایم و قطاری بدون سرنشین در حال رفتن به سمت پنج نفر است و اگر همین مسیر را طی کند، آن پنج تن کشته خواهند شد. تنها کاری که از دست ما برمی‌آید آن است که با زدن کلیدی، قطار را به جهتی که یک نفر در آن کشته خواهد شد هدایت کنیم. بسیاری از ما درباره انجام دادن این عمل، بی‌درنگ می‌گوییم باید این کار را انجام دهیم. در تقریر دوم، ما بالای پلی که روی ریل قطار قرار دارد ایستاده‌ایم و در کنار ما فرد غریبه درشت اندامی ایستاده است و تنها راه برای نجات جان آن پنج نفر، هل دادن آن غریبه از بالای پل به پایین است تا با سقوط به جلوی قطار، سبب توقف آن و مانع از مرگ آنها شود. بسیاری از ما هرچند هم در این مورد تأمل و اندیشه زیادی بکنیم، به این کار اقدام نمی‌کنیم.

فرضیه گرین در مورد علت تفاوت پاسخ‌ها به این دو تقریر این بود که پاسخ‌های



نظر

سال بیستم، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۴

عاطفی افراد به این دو موقعیت متفاوت است. او چنین اندیشید که در تقریر اصلی، مردم نمی‌توانند به خشونت غیر فیزیکی - جسمانی،^۱ واکنش عاطفی منفی و نیرومندی داشته باشند؛ از این رو، با توسل به اصل بسیار بدیهی اخلاق، یعنی «کمینه کردن ضرر»، عمل انجام گرفته را مجاز قلمداد می‌کنند، اما در مقابل به خشونت فیزیکی - جسمانی^۲ مطرح شده در تقریر دوم (مورد پل پیاده‌رو)، واکنش عاطفی منفی و نیرومندی دارند و از این رو، بی‌درنگ به نادرستی آن کار حکم می‌کنند (Greene, 2002: 166).

گرین به منظور آزمودن فرضیه‌هایش، مسئله واگن برقی را برای تعدادی آزمودنی طرح کرد و از روش تصویربرداری FMRI که تصویری آنی از فعالیت بخش‌های مختلف مغز فراهم می‌کند، بهره برد تا وضعیت فعالیت بخش‌های مختلف مغز آن افراد را رصد کند. وی پیش‌بینی کرد افرادی که در خصوص خشونت‌های به‌نسبت غیر فیزیکی - جسمانی، مانند زدن کلید، داوری می‌کنند، در قسمت‌هایی از مغز که با عواطف مرتبط است فعالیت بیشتری نشان می‌دهند. وی درباره تقریر دوم مسئله واگن برقی نیز پیش‌بینی کرد افراد کمی هل دادن غریبه از روی پل را درست می‌دانند و پاسخ این افراد برخاسته از عواطفشان نیست و به همین دلیل است که نسبت به کسانی که این کار را نادرست می‌دانند، زمان بیشتری نیاز دارند تا به این داوری برسند. تصویربرداری‌های FMRI پیش‌بینی‌های گرین را تأیید کرد، به این صورت که وقتی از آزمودنی‌ها خواسته شد تا در موارد غیر فیزیکی - جسمانی، داوری‌هایی داشته باشند، قسمت‌هایی از مغزشان که با فعالیت عاطفی مرتبط بود، نسبت به زمانی که درباره موارد فیزیکی - جسمانی، قضاوت انجام می‌دادند، فعال‌تر بود (Greene and et al, 2002: 2105-2108).

۱. مراد از غیر فیزیکی - جسمانی، افعالی است که فاعل در آنها بیشتر نقشی غیرمستقیم دارد و خود با نیروی جسمانی و فیزیکی، عمل را به انجام نمی‌رساند. در این نوع افعال، فاعل بیشتر سببیت دارد تا اینکه فاعل مباشر باشد.

۲. مراد از فعل فیزیکی - جسمانی، افعالی هستند که فاعل در آنها نقش مستقیم‌تری دارد و به طور مستقیم، فعل را با نیروی فیزیکی - جسمانی خود انجام می‌دهد.



نظر



گرین همچنین دریافت افرادی که خشونت‌های فیزیکی - جسمانی را درست می‌دانند، نسبت به کسانی که چنین اعمالی را نادرست می‌دانند، قسمت‌هایی از مغزشان که با فعالیت شناختی مرتبط است، فعالیت بیشتری را نشان می‌دهد (Greene and Haidt, 2002: 517-523).

سینگر بر این باور است که براساس یافته‌های هایت، استدلال‌های ما فقط توجیه‌هایی عقلانی برای پاسخ‌های شهودی مان است و بنابر پژوهش‌های گرین، استدلال می‌تواند پاسخ‌های شهودی اولیه را کنار زند و خود جایگزین آنها گردد. به عبارتی، تفکر سبب می‌شود مردم پاسخ عاطفی را کنار زده و پاسخی عقلانی بدهند. پاسخ بعد از تفکر، پاسخی عقلانی است، زیرا مرگ یک نفر فاجعه کمتری نسبت به مرگ پنج نفر دارد و چنین استدلالی باید در مورد تقریر اصلی مسئله واکن برقی، ما را به چرخاندن کلید و در تقریر دوم (پل پیاده‌رو) به هل دادن غریبه رهنمون شود، زیرا به لحاظ اخلاقی بین این دو موقعیت تمایزی نیست (Singer, 2005: 350). اگر این سخن گرین درست باشد که پاسخ‌های شهودی ما به سبب تفاوت‌هایی در کشش و جذبۀ عاطفی موقعیت‌ها - مانند سببیت برای مرگ فردی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم - است، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که چرا باید در پی توجیه عقلانی این پاسخ‌ها بود؟ سینگر تأکید می‌کند که از تصدیق و تأیید نتایج اولیه گرین به واسطه پژوهش‌های بعدی، نتیجه می‌گیریم که او نه تنها این‌گونه موقعیت‌ها را توضیح داده، بلکه معنای فلسفی واکن برقی را نیز حل کرده است. صرف داده‌های گرین نمی‌تواند درستی یا نادرستی هیچ دیدگاه هنجاری‌ای را اثبات کند، بلکه باید استدلالی هنجاری را طراحی کنیم تا آن داده‌ها را به نظریه هنجاری پیوند زند (ibid: 347).

در واقع مراد سینگر آن است که از گزاره‌های هست‌دار نمی‌توان گزاره‌های بایده‌دار استنتاج کرد. از همین رو، برای استنتاج گزاره‌های هنجاری از داده‌های تجربی، لازم است به داده‌های تجربی، گزاره‌ای هنجاری افزوده شود تا به چنین استنتاجی مجاز باشیم؛ گزاره‌ای که ارزشی بوده و از جنس واقعیت‌ها اعم از واقعیت‌های علمی یا غیر علمی نباشد.

شهودها به تنهایی نمی‌توانند مبنای نظریه‌ای در اخلاق قرار گیرند و لازم است فیلسوفان به مستدل ساختن و نظام‌مند نمودن شهودهای اخلاقی پردازند. در بحث واگن برقی بر اساس شهودهای اولیه افراد، تقریر اصلی (زدن کلید) عملی درست بوده، ولی تقریر دوم (هل دادن) عملی نادرست تلقی می‌شود. آزمایش‌های تجربی گرین و نیز پژوهش‌های تکاملی، تبیینی تجربی برای نشان دادن تفاوت داوری‌های افراد در این دو موقعیت است.

سینگر به منظور ارائه توجیه فلسفی برای شهودهای خاص افراد در موقعیت‌های متفاوت، یافته‌های گرین را با دیدگاه تکاملی در باب خاستگاه‌های اخلاق تطبیق می‌دهد تا تأییدی بر این باشد که ریشه داوری‌های اخلاقی ما در تاریخ تکاملی ماست و به این ترتیب، دیدگاه وی درباره بی‌اعتباری شهودها تقویت می‌شود.

بنابر توصیف سینگر، اجداد پیشانسانی ما در دوره‌های تاریخی سیر تکامل، بیشتر در گروه‌های کوچک زندگی می‌کردند؛ گروه‌هایی که در آنها خشونت تنها از راه نزدیک و شخصی اعمال و تحمیل می‌شد؛ مانند زدن، هل دادن و خفه کردن. سینگر در ادامه تأکید می‌کند که به سبب همین ویژگی زندگی اجداد ماست که امروزه ما در زمان مواجه شدن با موقعیت‌هایی که شامل اعمال شخصی و نزدیک است، پاسخ‌هایی با مبنای عاطفی نشان می‌دهیم. زمانی که به هل دادن غریبه از بالای پل فکر می‌کنیم، همان پاسخ‌های مبتنی بر عاطفه در ذهن ما احیا می‌شوند، ولی در مقابل زدن کلیدی که مسیر قطار را تغییر می‌دهد، به اموری که در شرایط زندگی اجداد ما رخ داده هیچ شباهتی ندارد و به همین سبب، فکر کردن به این عمل (زدن کلید)، چنان پاسخ‌های عاطفی‌ای مانند مورد هل دادن غریبه از بالای پل را در پی ندارد (ibid: 347-348).

به این ترتیب، سینگر علت داوری‌های متفاوت در آن دو موقعیت را این امر می‌داند که مورد پل، موقعیتی است که به احتمال در طول میلیون‌ها سال که ما در حال تکامل بوده‌ایم، بیشتر رخ داده است، ولی تقریر اصلی واگن برقی، نوعی از سببیت برای مرگ





را توصیف می‌کند که تنها در یکی دو سده اخیر امکان وقوع داشته است و این زمان برای تأثیرگذاری بر الگوهای پاسخ عاطفی‌ای که به ارث برده‌ایم بسیار اندک است (ibid: 348). سینگر در ادامه می‌گوید:

اما برجستگی اخلاقی این حقیقت که من کسی را به روشی کشته‌ام که یک میلیون سال پیش ممکن بوده، نسبت به روشی که تنها دو‌یست سال پیش ممکن شده است، چیست؟ من پاسخ می‌دهم: هیچ (ibid: 348).

با استناد به این پیشرفت‌های علمی در تحلیل مسائل اخلاقی، هرگونه تلاش برای یافتن مبنایی اخلاقی که توجیه‌کننده پاسخ‌های شهودی ما باشد، بیهوده و بی‌ربط است و به احتمال زیاد از نظر اخلاقی هیچ تمایز مناسبی میان شهودهای مختلف در موقعیت‌های متفاوت اخلاقی وجود ندارد (ibid: 347-350).

به نظر می‌رسد از نظر سینگر، نبود تمایز اخلاقی میان شهودها به این معنا است که ما برای تفاوت آنها توجیه عقلانی نداریم، زیرا ریشه اغلب شهودها در تاریخ تکاملی و دوره‌هایی است که انسان طی کرده است و تاریخ تکاملی از سنخ امور معرفتی نیست، بلکه از سنخ امور علی است و هر آنچه از سنخ امور علی باشد، لزوماً عقلانیت و دلیل در آن حضور ندارد و درست به همین دلیل است که تبیین‌های تجربی نمی‌توانند به ارائه دیدگاهی هنجاری بینجامند، زیرا اگر اصل اخلاقی واحدی همچون فایده‌گرایی و یا حرمت حیات انسانی، معیار ارزش‌دآوری ما باشد، در هر دو تقریر مسئله واگن برقی باید حکم اخلاقی یکسانی داشته باشیم. بنابراین، شهودها مبنای ضمانت‌کننده‌ای در ورای خود ندارند و به همین دلیل، اعتبار ندارند. وی از نبود مبنای عقلانی و دلیل توجیه‌کننده برای شهودها، بی‌اعتباری شهودها را استنتاج می‌کند.

شاهد ما بر این ادعا سخنان خود سینگر است. آنجا که می‌گوید در پرتو فهم علمی از اخلاق، دآوری‌ها و شهودهای اخلاقی ما پاسخ‌های مبتنی بر عاطفه‌اند و عقل جز ساخت بهترین تصمیم ممکن که پیش‌تر بر اساس مبانی غیرعقلانی شکل می‌گرفت، کاری انجام نمی‌دهد و این به شکلی از شک‌گرایی اخلاقی می‌انجامد. وی معتقد است

به‌رغم دشواری تفکیکِ داوری‌های اخلاقی ناشی از تکامل از داوری‌های مبتنی بر عقل، ما باید تلاش کنیم در حد توان این تفکیک را انجام دهیم، زیرا تنها راه در امان ماندن از شکاکیت اخلاقی است. وی تصریح می‌کند تنها راه اجتناب از شکاکیت اخلاقی، ابتدای اخلاق بر عقل محض است و از این‌رو، به احتمال سخن کانت درباره‌ی واهی‌بودن اخلاق غیرمبتنی بر عقل محض درست است (ibid: 350-351).

شاهد دیگر ما دیدگاه‌های وی در کتاب دایره در حال‌گسترش: اخلاق، تکامل و پیشرفت اخلاقی است. وی در این کتاب یادآور می‌شود که هرچند زیست‌شناسی اجتماعی ناقص است و به گمراهی می‌انجامد، ولی با توجه به این شاخه ما پی می‌بریم که اخلاق، شیوه‌ای از استدلال‌ورزی انسانی است که در یک زمینه‌ی گروهی توسعه می‌یابد و بر بنای شکل‌های دیگر‌گرایی مبتنی بر اصول زیست‌شناختی ساخته می‌شود. سپس می‌گوید:

بنابراین، چهره‌ی رازآلود اخلاق زائل می‌شود. اصول آن در آسمان نوشته نشده است. این اصول، حقایقی ضروری در مورد جهان نیستند که با شهود شناخته می‌شوند. اصول اخلاق از طبیعت خود ما به‌عنوان موجودات اجتماعی استدلال‌کننده برمی‌آید. در عین حال، نظریه‌ی اخلاقی مبتنی بر نظریه‌ی تکامل، نیازی ندارد اخلاق را به امری تنها مربوط به احساسات شخصی یا انتخاب‌های دل‌بخوانانه تقلیل دهد. این حقیقت که داوری‌های اخلاقی ما از یک مرجعیت بیرونی بر ما تحمیل نشده است، به این معنا نیست که هر داوری اخلاقی به خوبی داوری اخلاقی دیگر است. استدلال‌ورزی اخلاقی راهی به یک ارزیابی از داوری‌های اخلاقی از دیدگاهی عینی (objective) را نشان می‌دهد (Singer, 2011: 149).

۳. تمایز شهادهای عملی و نظری از نظر سینگر

هرچند در مباحث سینگر به صراحت تمایزی میان شهوها به چشم نمی‌خورد، اما پاره‌ای از عبارات‌های او نشان می‌دهد که وی به تمایز بین شهوهای نظری (عقلانی) و





عملی^۱ قائل است. از نظر سینگر شهودی که مرگ پنج نفر را بدتر از مرگ یک نفر می‌داند، با شهودهایی که هایت و گرین در باب موقعیت‌های عملی به آن اشاره کرده‌اند، متفاوت است. وی مدعی است باید بکوشیم تا داوری‌های اخلاقی برآمده از تاریخ فرهنگی یا تاریخ تکاملی مان را از شهودهایی که مبنای عقلانی دارند متمایز سازیم (ibid: 99-100).

با بررسی بحث سینگر در مورد کمک به رفع قحطی نیز می‌توان به نوعی شهودهای نظری و عملی را از یکدیگر تشخیص داد. سینگر معتقد است ما به لحاظ شهودی درک می‌کنیم که ملزم به کمک به فرد یا افراد نیازمندی هستیم که در نزدیکی ما هستند، ولی در مورد نیازمندانی که از ما دورند، چنین الزامی را شهود نمی‌کنیم (Singer, 1972: 231). این در حالی است که وی با بهره‌گیری از اصل بی‌طرفی و با طرح استدلالی، اهمیت دوری و نزدیکی در الزام اخلاقی در کمک کردن به دیگران را رد کرده و این مسئله را اصلی عقلانی و نظری تلقی می‌کند (Singer, 2011: 118). بر این اساس، دوری و نزدیکی فیزیکی و اینکه شخص تنها فرد کمک‌کننده است یا فردی در میان میلیون‌ها کمک‌کننده، در چنین اقدامی هیچ تأثیری ندارد. او می‌گوید:

اگر در توان ماست که بدون فدا کردن هیچ ارزش اخلاقی مشابهی، از وقوع رخداد بدی مانع شویم، به لحاظ اخلاقی باید این کار را انجام دهیم. منظور من از عبارت «بدون فدا کردن هیچ ارزش اخلاقی مشابه»، این است که سبب نشویم فعلی که در همان حد بد است رخ دهد یا فعلی که فی‌نفسه نادرست است انجام یابد و یا از ایجاد خیرهای اخلاقی‌ای که در اهمیت، مانند رویداد بدی است که می‌توانیم مانع از انجام آن شویم، باز بمانیم (Singer, 1972: 231).

۱. شهودهای عملی، شهودهای خودکار و قبل از تفکر ما در مورد وضعیت اخلاقی اعمال و موارد خاص، مانند احساس نادرست بودن هل دادن غریبه از پل است و مراد از شهود اخلاقی در زبان فیلسوفان اخلاق همین قسم است. قسم دیگر از شهودهایی که در تفکر اخلاقی ما دخیل‌اند شهودهای نظری‌اند که به مواردی از این دست تعلق دارند: شهودهایی در مورد اصول یا مفاهیم اخلاقی انتزاعی، عواملی که اعمال را اخلاقی یا غیر اخلاقی می‌سازد و شهودهایی در این باره که اخلاق در مورد چیست؟ (Sandberg & Juth, 2011: 213).

۴. نقد سینگر بر موازنه متاملانه رالز

همان گونه که گذشت سینگر پس از ارائه مؤیدهای دیدگاه خود درباره بی‌اعتباری شهودهای اخلاقی، تأکید می‌کند که هر نظریه روش‌شناختی یا معرفت‌شناختی که برای شهودهای ما در موارد خاص نقش ویژه و اساسی قائل است، از بنیان دارای نقص است و به همین سبب، روش موازنه متاملانه (Reflective Equilibrium) که در ارائه نظریه‌های اخلاقی به کار گرفته می‌شود نیز معیوب و بیهوده است (Singer, 2005: 349-350).

به باور رالز در جایی که نظریه ذاتاً معقولی که کاملاً با داوری‌های شهودی اخلاقی ما مطابق باشد وجود ندارد، ما باید نظریه یا داوری‌های شهودی خود را تعدیل کنیم تا تعادلی میان آن دو برقرار شود. از نظر رالز شهودها نقشی تعیین‌کننده در مباحث اخلاقی دارند، اما نمی‌توان آنها را بدون قید و شرط پذیرفت، بلکه باید تعدیل شوند و تا حدی با نظریه‌ها همخوانی پیدا کنند. رالز بحث خود را با مفهوم عدالت پیش می‌برد و با توجه به مفهوم عدالت معتقد است وقتی فرد تصویری از عدالت در ذهن دارد و می‌خواهد در یک موقعیت، تصمیم‌گیری اخلاقی انجام دهد، باید تصور خود از عدالت را با دیگر تصورهایی که دیگران از عدالت دارند مقایسه کند تا جایی که داوری او با دیگر داوری‌های برآمده از تصورهایی دیگر از عدالت مخالف نباشد. مدل آزمون نظریه رالز، مدل آزمون یک نظریه علمی است. در علم عموماً نظریه‌ای را که با داده‌ها سازگاری مناسبی دارد می‌پذیریم، اما اگر نظریه‌ای ذاتاً معقول باشد - حتی اگر با تمام داده‌ها سازگار نباشد - ممکن است آمادگی پذیرش آن را داشته باشیم، زیرا می‌توان فرض کرد که داده‌های بی‌ربط، نادرست بوده و یا هنوز در آن موقعیت خاص، عوامل لحاظ نشده‌ای وجود داشته باشد.

رالز داده‌های خام را داوری‌های اخلاقی پیشینی ما می‌داند که ما می‌کوشیم آنها را با نظریه معقول تطبیق دهیم، اما اگر نتوانیم داده‌ها را با نظریه تطبیق دهیم، برخی از این داوری‌ها را رد کرده و نظریه را به گونه‌ای که با دیگر نظریه‌ها مطابق باشد تعدیل می‌کنیم. سرانجام، معقولیت نظریه و داوری‌های به‌جا مانده به تعادل می‌رسند. در این





صورت، ما بهترین نظریه ممکن را خواهیم داشت. بر این اساس، مقبولیت یک نظریه از انسجام درونی و معقولیت خود نظریه ناشی نمی‌شود، بلکه تا حد قابل توجهی به سازگاری آن نظریه با داوری‌های اخلاقی گذشته ما - که به تجدیدنظر یا رها کردن آنها تمایلی نداریم - وابسته خواهد بود (Singer, 1974: 493-494).

به اعتقاد سینگر شباهت میان نظریهٔ هنجاری در اخلاق و نظریه علمی اساساً بد فهمیده شده است. یک نظریه علمی در پی وجود داده‌هایی در مورد جهان واقعی است که ما در صدد توضیح آن هستیم. آن داده‌ها می‌توانند از خطاهایی در اندازه‌گیری یا تفسیر تأثیر پذیرفته باشند و از این رو، تا زمانی که تکلیف خطاهای احتمالی را روشن نکرده‌ایم، نباید مشاهدات را قبول یا رد کنیم. این در حالی است که یک نظریهٔ هنجاری در اخلاق در پی توضیح شهودهای اخلاقی رایج ما نیست، بلکه ممکن است همه آن شهودها را رد کند، اما با این وجود هنوز ممکن است نسبت به نظریه‌های هنجاری دیگری که با داوری‌های شهودی اخلاقی ما منطبق‌ترند، برتری داشته باشد (Singer, 2005: 345)؛ برای مثال، وظیفه‌گرایی می‌گوید قتل به‌طور مطلق بد است و این با شهودهای ما نیز سازگار است، اما بر اساس فایده‌گرایی، قتل اگر نتایج بهتری را تضمین کند، خوب است، هرچند با شهود اولیهٔ ما ناسازگار باشد. گویی دیدگاهی مانند دیدگاه کانت، شهودهای عرفی ما را نظام داده و تبیین کرده است، درست مثل علم که تبیین‌کنندهٔ رخداد واقعی است. سینگر می‌گوید اولاً، هیچ واقعیت اخلاقی ثابتی وجود ندارد؛ ثانیاً، نظریه اخلاقی مانند علم کارش نه تبیین، بلکه توصیه است و می‌تواند بگوید: «هرچه شهود داری را دور بریز و خلافتش عمل کن».

وی علت نادرستی قیاس بین نظریه علمی و نظریه اخلاقی را این حقیقت می‌داند که شهود افراد از یک امر، به صورت ذهنی (Subjective) انجام می‌گیرد و نمی‌توان گفت کدام شهود به لحاظ عینی (Objective) درست‌تر از شهودهای دیگر است، چه رسد به اینکه بخواهیم بگوییم کدام نظریه اخلاقی، درست‌تر از دیگر نظریه‌های اخلاقی است. از این رو، وی قیاس بین نظریه علمی و نظریه اخلاقی را نادرست می‌داند (Singer, 1974: 494-495).

به عبارت دیگر - به گمان مؤلفان - قیاس نظریه‌های علمی و نظریه‌های اخلاقی به دو دلیل قیاس مع الفارق است: نخست آنکه در مسائل علمی ما با سه عامل سروکار داریم: الف) نظریه علمی؛ ب) داده‌ها؛ ج) امور خارجی و عینی. حال آنکه در نظریه‌های اخلاقی با دو عامل سروکار داریم: الف) نظریه‌های اخلاقی؛ ب) شهودها (که به منزله داده‌ها هستند). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در اخلاق، عامل خارجی و عینی مفقود است. از این رو، مقایسه نظریه‌های اخلاقی با نظریه‌های علمی قیاسی مع الفارق است. دیگر آنکه در مباحث علمی، سخن از تبیین و توصیف است، حال آنکه در نظریه‌های هنجاری، سخن از دستور و توصیه است. از همین روی در نظریه‌های هنجاری اساساً بحث مطابقت با خارج و عین مطرح نخواهد بود.

نکته دیگر درباره مقایسه دیدگاه رالز و سینگر آن است که در مدل ارتباطی عقل و شهود شهود از نگاه رالز، عقل نقش تعدیل‌کننده دارد، حال آنکه در مدل سینگر، عقل نقش تعیین‌کننده دارد؛ بدین معنا که اگر شهودها با عقل (نظریه اخلاقی) همخوانی نداشته باشند، از نگاه سینگر لازم است شهودهای اخلاقی به طور کلی نادیده گرفته شوند، ولی از نظر رالز باید تا رسیدن به تعادل و موازنه میان شهودها و نظریه‌های اخلاقی به تعدیل آن دو پرداخت.

گویا مراد سینگر آن است که شهودها و نیز روش موازنه متأملانه رالز که برای شهودهای اخلاقی نقش ویژه قائل است، ممکن است سدی در برابر اصلاحات اخلاقی ایجاد کنند و اجازه ندهند رسوبات فکری در اخلاق که هیچ‌مبنایی جز زمینه‌های تاریخ تکاملی و فرهنگی ندارند، به کناری نهاده شوند و این امر راه پیشرفت‌های اساسی در اخلاق را سد خواهد کرد.

۵. نقدهای وارد بر دیدگاه سینگر

پیش‌تر گذشت که بر اساس نظر سینگر و با توجه به تحلیلی که وی از ارتباط و تطبیق یافته‌های دانشمندان علوم شناختی با نظریه تکامل زیستی ارائه می‌دهد، شهودها و



داوری‌های اخلاقی انسان در موارد خاص فاقد اعتبارند. در ادامه به نقد و بررسی دیدگاه سینگر در این زمینه می‌پردازیم.

نفی تمایز میان شهادهای عملی و نظری

سندبرگ و جوث در تبیین و تفسیر دیدگاه سینگر با تمایز نهادن میان شهادهای نظری و شهادهای عملی، معتقدند شهادهایی که سینگر بر آنها اشکالاتی وارد می‌سازد، شهادهای عملی بوده (Singer, 2005: 332) و شهادهایی که وی آنها را دارای استحکام دانسته و در برابر ایرادها مقاوم تلقی کرده، شهادهای نظری‌اند، در حالی که به لحاظ منطقی تمایزی بین آن دو شهود نبوده و اشکالات شهادهای عملی بر شهادهای نظری نیز وارد است.

شهادهای عملی در نظر سینگر دارای سه اشکال هستند: الف) غیرارادی و ناخودآگاهانه (Automatical) هستند و در نتیجه از کنترل ما خارجی‌اند (ibid: 338)؛ ب) برآمده از تکامل‌اند و تلقی کردن آنها به‌عنوان شهود تنها گمان‌ماست (ibid: 347-348)؛ ج) شهادهای عملی ناسازگارند؛ به این معنا که افراد مختلف می‌توانند شهادهای عملی متفاوتی داشته باشند (ibid: 339-342).

به نظر می‌رسد فرض ناسازگاری میان شهودها در خصوص شهادهای برآمده از تاریخ فرهنگی می‌تواند مصداق داشته باشد، زیرا شهادهای متکی بر تاریخ تکاملی میان همه انسان‌ها مشترک‌اند و از این‌رو، افراد مختلف شهادهای متفاوتی در این باب نخواهند داشت. سندبرگ و جوث می‌کوشند نشان دهند شهادهای نظری نیز خالی از ایرادهای پیش‌گفته نیستند. (Sandberg & Juth, 2011: 215-218)

اول - شهادهای نظری نیز غیرارادی و ناخودآگاهانه‌اند. سندبرگ و جوث طی آزمایشی، واکنش دانشجویان به این پرسش را بررسی کردند که آیا دوری فیزیکی، به لحاظ اخلاقی اهمیت دارد یا خیر؟ بیشتر دانشجویان بی‌درنگ و ناخودآگاه گفتند: خیر! (پذیرش اصل بی‌طرفی). بنابراین، سندبرگ و جوث نتیجه گرفتند ابتدای کمتر شهادهای نظری بر عواطف، سبب نمی‌شود که کمتر غیرارادی و ناخودآگاه و در



نتیجه کمتر خارج از کنترل باشند. از این رو، شهودهای بیشتر مردم در مورد اصول یا مفاهیم اخلاقی (شهودهای نظری) دقیقاً به اندازه شهودهایشان در مورد درست و نادرست اخلاقی در موقعیت‌ها و داستان‌های خاص، غیرارادی و ناخودآگاهانه است (ibid: 215).

به نظر می‌رسد سخن سندبرگ و جوث در صورتی درست خواهد بود که حکم دانشجویان یادشده درباره پذیرش اصل بی‌طرفی، لزوماً شهودی نظری و برآمده از عقل باشد، ولی از آنجا که ممکن است حکم دانشجویان در پذیرش اصل بی‌طرفی، ناشی از رسوب‌های فرهنگی جامعه‌شان باشد، در این صورت شهودی عملی بوده و استدلال سندبرگ و جوث در این مورد ناتمام است.

دوم - شهودهای نظری نیز حاصل تکامل‌اند. بر اساس تقریر ریچارد جویس، عوامل تکاملی در بررسی شهودها، افزون بر شهودهای عملی، می‌توانند توجیه معرفتی شهودهای نظری را نیز زیر سؤال ببرند؛ بدین معنا که عوامل زیستی‌ای که در انتخاب طبیعی دخالت دارند و موجب بقای موجود زنده می‌شوند، شکل‌دهنده شهودها و باورهای اخلاقی ما بوده و مفاهیم اجتماعی و اخلاقی، بازتاب همان عوامل زیستی و تکاملی هستند (Joyce, 2006: ch. 6). منظور جویس آن است که حتی همین شهودهای نظری و اصولی که در بررسی و نقد باورهای اخلاقی به کار می‌گیریم نیز خود تحت تأثیر عوامل تکاملی هستند. سینگر با کلیت نظریه جویس موافق نیست و آن را در خصوص شهودهای عملی صادق می‌داند و معتقد است شهودهای نظری و عقلانی با توضیح تکاملی بی‌اعتبار نمی‌شوند. وی برای تأیید دیدگاه خود به این استدلال متوسل می‌شود: شهودی که می‌گوید «مرگ یک نفر از مرگ پنج نفر فاجعه کمتری دارد»، به شهودی که می‌گوید غریبه را هل ندهیم یا کلید را بزنیم شبیه نیست. وی بر این باور است که اگر شهودهای نوع اول را شهودی عقلانی بدانیم، به حقیقت نزدیک‌تر است (Singer, 2005: 350-351).

منظور سینگر آن است که با توجه به اینکه شهودهای نظری و عقلانی ما برآمده از دوره‌ها و سیر تکاملی نیستند، از ثبوت و استحکام بیشتری برخوردارند و حال آنکه





شهودهای عملی که بیشتر از بخش‌های عاطفی مغز ناشی می‌شوند، در اصل بازتاب‌دهندهٔ اقتضات و شرایط زندگی انسان در تاریخ تکاملی او هستند.

سندبرگ و جوث در پاسخ بیان می‌کنند که شهودهای عقلانی در نظر سینگر هیچ امتیازی از شهودهای عملی ندارند و سینگر در ارائه ملاکی برای تمایز میان آنها موفق نبوده است (Sandberg & Juth, 2011: 216).

مؤلفان بر این باورند که حتی در مورد احکامی مانند اینکه «مرگ پنج نفر بدتر از مرگ یک نفر است»، می‌توان توجیه تکاملی آورد؛ به این معنا که حفظ و بقای پنج نفر، احتمال بقای ذخیره ژنی را بیشتر می‌کند. توضیح اینکه از آنجا که عملی دارای توجیه تکاملی است که در تکثیر و بقای ژن‌های موجود زنده تأثیر مثبت یا منفی داشته باشد، از این رو، چنانچه پنج نفر باقی بمانند، فرصت انتقال اوصاف کسب‌شده با تولید مثل به نسل‌های پس از خود بیشتر خواهد شد.

سوم - شهودهای نظری افراد متفاوت است، هرچند در برخی موارد مانند مسئله کمک به نیازمندی که از ما دورند، شهودهای نظری افراد یکسان بوده و تفاوتی ندارند، اما این شهودها گاه با یکدیگر مخالف‌اند. برای مثال، در مورد نجات جان انسان‌ها از خطر مرگ، دو شهود متفاوت با دو استدلال متفاوت وجود دارد. تاورک (Taurek) دربارهٔ موقعیت‌هایی که در آنها نجات افراد از خطر مرگ مطرح است، می‌گوید مهم نیست شما چند نفر را از خطر مرگ نجات بدهید. مبنای نظر او این شهود است که با مقایسه کردن دو زندگی متفاوت، ما به آن دو زندگی شخصی نگاهی بیگانه و ایزاری داشته و نسبت بدان ناظر بیرونی هستیم و نمی‌توانیم مصیبت فقدان یک فرد را با مصیبت فقدان افراد دیگر مقایسه کنیم، زیرا گاه فقدان یک فرد به خاطر تأثیرگذاری او در زندگی دیگران، با مصیبت فقدان شخص یا اشخاص دیگر قابل مقایسه نیست، زیرا می‌تواند پی‌آمدهای وخیم‌تری داشته باشد (Taurek, 1977: 293-294). در مقابل سندبرگ و جوث دیدگاه دیگری دارند و معتقدند اگر حفظ حیات اهمیت زیادی دارد، پس حفظ زندگی بیشتر بهتر است. سپس اضافه می‌کنند اینکه این شهود عقلانی‌ترین شهود باشد، بدیهی نیست و برای اثبات معقول‌تر بودن آن، باید استدلال

هنجاری آورده و نظام‌های اخلاقی متفاوت را با توجه به شایستگی‌های متفاوت آنها و نیز نقص‌هایشان با یکدیگر مقایسه کرد (Sandberg & Juth, 2011: 217).

سندبرگ و جوث با نقد روش‌شناسی سینگر و وارد دانستن اشکال‌های شهودهای عملی بر شهودهای نظری، معتقدند که هر دوی این شهودها ارزش یکسانی دارند و تفاوتی بین آن دو نیست؛ به این معنا که اگر شهودهای عملی معتبرند، شهودهای نظری نیز معتبر خواهند بود، وگرنه هر دو نامعتبرند. در واقع، به نظر می‌رسد شهودهای نظری سینگر اساساً شهود نیستند، زیرا شهود نوعی ادراک بی‌واسطه است و نباید از طریق اندیشه‌ورزی حاصل آید (Becker, 2001: 880)، حال آنکه شهودهای نظری سینگر، نوعی تفکر و استدلال اخلاقی است. از این‌رو، اگر استدلال‌ورزی را به‌عنوان یکی از مؤلفات چنین شهودهایی در نظر بگیریم، مفهوم شهود نظری، مفهومی متناقض‌نما خواهد بود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال سخن سینگر آن است که اولاً، وی دقیقاً مؤلفه‌های شهود عملی و شهود نظری را مشخص نکرده و ثانیاً، معیاری برای تبیین توجیه معرفتی شهودهای نظری نسبت به شهودهای عملی ارائه نداده است.

بدفهمی سینگر از موازنه متأملانه رالز

از آنجا که رالز مفاد موازنه متأملانه را به‌وضوح بیان نکرده، راه برای تفسیرهای مختلف گشوده شده است. سینگر نیز خوانش خاصی از موازنه متأملانه دارد و بر همین اساس، اشکالاتی را بر رالز وارد کرده است. به گمان سینگر، شهودها در نظر رالز از اعتبار و استحکام کامل برخوردارند و نظریه‌ها و اصول اخلاقی باید براساس آنها تعدیل شوند، حال آنکه این برداشت به گمان برخی صاحب‌نظران بر دیدگاه‌های رالز منطبق نیست. این در حالی است که رالز دو تصور از موازنه متأملانه را از هم تفکیک کرده است. مطابق با تصور نخست، ایجاد تغییر در شهودهای ما از یک امر ممکن نیست، زیرا داوری‌های شهودی ما در این حالت، تنها داوری‌ها و دریافت‌های شهودی‌ای هستند که با اصول پیشینی ما مطابق‌اند و ما قادر به تغییر آنها نیستیم. بر اساس تصور دوم از موازنه متأملانه ما با توصیف‌ها، داوری‌ها و دریافت‌های متعدد و متنوعی از یک امر مواجه





می‌شویم و می‌توانیم در آن داوری‌ها و توصیف‌هایی که با اصول پیشینی ما ناسازگارند، با تعقل و تأمل دقیق تجدید نظر کنیم. در تصور دوم، ما اجازه داریم با بازبینی داوری‌های سریع و پیش از تفکر خود با توجه به دلایل عقلانی مرتبط به یک موازنه متاملانه دست یابیم (Rawls, 1971: 49).

به باور سندبرگ و جوث سینگر خوانش نادرستی از موازنه متاملانه رالز داشته است، زیرا انسجام موازنه متاملانه در آن نیست که میان داوری‌های اولیه و اصول قرار گیرد، بلکه انسجام آن در این است که بین داوری‌های ملاحظه‌شده و اصول - یعنی اصولی که در شرایط مناسب برای سنجش و داوری کلی مطرح شده‌اند - قرار داده شود (Sandberg & Juth, 2011: 221). بر این اساس، سندبرگ و جوث تأکید می‌کنند که تصور دوم از موازنه متاملانه که خود رالز آن را برمی‌گزیند، به صراحت تغییر اساسی در نظام هنجاری یک فرد را اجازه می‌دهد و از اینجا مشخص می‌شود که طرفداران این روش و حتی خود رالز تجدید نظر در داوری‌های شهودی فرد را بر اساس تأمل دقیق و نزدیک از طریق موازنه تأیید می‌کنند (ibid: 222).

موازنه متاملانه اگرچه هیچ نقطه ثابت و مسلمی را برای عزیمت نظریه هنجاری فراهم نمی‌کند، ولی می‌تواند بپذیرد که بخش‌های مشخصی از تفکر اخلاقی ما نسبت به بخش‌های دیگر قابل اعتمادترند. بنابراین، مانع از شک‌گرایی اخلاقی می‌شود و بر این اساس، نیازی نیست که تنها ابتدای اخلاق بر عقل محض را مانع از شک‌گرایی اخلاقی بدانیم؛ برای مثال، شاید شهودهای اخلاقی معین ما قابل اعتماد تلقی گردند، مگر زمانی که دلیل خوبی برای نظریه مخالف داشته باشیم (ibid: 224).

بنابراین، اگر همان‌گونه که سندبرگ و جوث یادآور شده‌اند فهم سینگر از موازنه متاملانه بر تصویر اول از این روش منطبق باشد، آن‌گاه نقدهای سینگر بر رالز در این زمینه اتقان کافی نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

مطالب پیش‌گفته نشان داد که از نظر سینگر شهودها دو نوع‌اند: الف) شهودهای عملی؛

ب) شهودهای نظری. از نگاه وی شهودهای نظری معتبر و معرفت‌بخش‌اند، اما شهودهای عملی به طور مطلق این‌گونه نیستند، زیرا بیشتر در تاریخ تکاملی و تاریخ فرهنگی ما ریشه دارند. ابتدای داوری اخلاقی بر تاریخ فرهنگی به طور مطلق، به نسبی‌گرایی می‌انجامد و از آنجا که شرایط تکاملی موجود زنده در دوره‌های تکاملی، تغییر و دگرگونی می‌پذیرد، این شکل از ابتدا نیز به نوعی نسبی‌گرایی خواهد انجامید. افزون بر آن اشکال استنتاج باید از هست نیز در آن جریان دارد. از این‌رو، شهودهای مبتنی بر این دو منشأ تنها تا آنجا معتبرند که با یافته‌های عقلانی آدمی در تعارض نباشند و این موضع وی دیدگاه او را از دیدگاه رالز متمایز می‌سازد، زیرا بر اساس نظر رالز عقل تنها نقش تعدیل‌کننده میان اصول اخلاقی و داوری شهودهای ما را بر عهده دارد، نه نقش تعیین‌کننده. نکته دیگر آنکه از نظر سینگر فیلسوفان اخلاق در بهره‌گیری از شهودها در نظام اخلاقی خود یا به شهودهای عقلانی تکیه می‌کنند و یا به مستدل کردن پسینی شهودهای عملی می‌پردازند، از این‌رو، هیچ شهودی، بدون همراهی با استدلال - پیشینی یا پسینی - در نظریه اخلاقی به کار گرفته نمی‌شود.



کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۷)، قانون در طب، ترجمه: عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، ج ۱، چاپ نهم، تهران: سروش.
۲. اخوان الصفا و خلّان الوفا (۱۴۱۵)، رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفا، تحقیق: عارف تامر، الطبعة الاولى، بیروت - باریس.
۳. افلاطون (بی تا)، دوره کامل آثار افلاطون، محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. ویلسون، ادوارد (۱۳۸۴)، سوسیوپولوژی (زیست‌شناسی اجتماعی)، ترجمه: عبدالحسین وهاب‌زاده، چاپ اول، مشهد: جهاد دانشگاهی.
5. Kant, Immanuel (1997), *Groundwork of the Metaphysics of morals*, Cambridge: Cambridge university press.
6. Lawrence c. Becker and charlotte B. Becker (2001), *Encyclopedia of ethics*, vol. 2, Routledge.
7. Greene, Joshua D. (2002), *The terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth about Morality and What to Do About it*, Doctoral Dissertation of Joshua D. Greene, Recommended for acceptance by the Department of Philosophy, Princeton: Princeton University Press.
8. Greene, Joshua D. Sommerville, R. Brian. Nystrom, Leigh E. Darley, John M. and Cohen onathan D. (2001), "An FMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment," *Science*, 293.
9. Greene, a Joshua and Haidt, Jonathan (2002), "How (and Where) Does Moral Judgment Work?" *Trends in Cognitive Sciences*, 6.
10. Haidt, Jonathan (2001), "The Emotional Dog and It's Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment," *Psychological Review*, 108.
11. Haidt, Jonathan, Bjorklund, Fredrik and Murphy, Scott (2000), *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason*, Department of Psychology, University of Virginia, unpublished manuscript.



12. Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
13. Joyce, Richard, (2006), *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA: The MIT Press.
14. Rachels, James (1991), "When Pjilosophers Shoot from the Hip," *Bioethics*, 5.
15. _____ (1997), *Can Ethics Provide Answers and Other essays in Moral Philosophy*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
16. Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
17. Sandberg, Joakim & Juth, Niklas (2011), "Ethics and Intuitions: A Reply to Singer," *Journal of Ethics* 15.
18. Singer, Peter (1972), "Famine, affluence and morality," *Philosophy & Public Affairs* 1.
19. _____ (1974), "Sidgwick and Reflective Equilibrium," *the Monist*, 58.
20. _____ (1993), *Practical Ethics*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University press.
21. _____ (2005), "Ethics and intuitions," *The Journal of Ethics*, 9.
22. _____ (2011), *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*, 2nd ed, Princeton: Princeton University Press.
23. Stent, Gunthers. (1980), *Morality as a Biological Phenomenon*, University of California Press, Ltd.
24. Taurek, John (1977), "Should the numbers count?" *Philosophy & Public Affairs*, 6.



تصویر