

نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت عملی کانت

حمیده افلاطونی*

مجید ملایوسفی**

چکیده

از زمان ارسطو عقل عملی یا فرونیسیس، یعنی فضیلت مندانه عمل کردن. چنین معنایی برای این واژه تا زمان هیوم باقی بود، اما هیوم با تاکید بر نقشی که امیال، انگیزه‌ها و انفعالات ما، هنگام اتخاذ تصمیمات اخلاقی ایفا می‌کنند، بر نقش امیال و انگیزه‌ها و عوامل روان‌شناسانه در عقل عملی، تاکید کرد. کانت بعد از هیوم، به واسطه ویژگی‌هایی که برای عقل عملی ذکر کرد، همچون خودبنیادی آن و اهمیت بیشتر قائل شدن برای اراده، تعریف جدیدی از عقل عملی ارائه داد که آراء هیوم را در این مساله با چالش‌های جدی مواجه ساخت؛ وی تلاش زیادی کرد تا نقش امیال و انگیزه‌های روان‌شناسانه را از حوزه تصمیم اخلاقی حذف کند؛ اما تلاش‌های کانت و پیروانش برای بنا نهادن وجدان اخلاقی صرفاً بر مبنای عقل و اراده، راه به جایی نبرد و همچنان انتقادات مهمی به تفسیر صرفاً عقلانی کانت از عقل عملی وارد است. در عصر حاضر، عده‌ای از فیلسوفان اخلاق از جمله خانم فیلیپا فوت و فیلسوفان نوارسطویی دیگر، ضمن نقد ورد تفسیر کانتی از عقل عملی با ارائه تعریفی جدید از عقلانیت عملی، تلاش دارند تا بین عقل و سایر منابع انگیزشی از جمله امیال و انگیزه‌ها، در اتخاذ تصمیم صحیح اخلاقی سازش ایجاد کنند. در این مقاله به بررسی انتقادات برخی فلاسفه بر کانت در باب عقل عملی، پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: کانت، هیوم، فیلیپا فوت، عقل عملی، انگیزش اخلاقی، تصمیم اخلاقی.

* کارشناس ارشد اخلاق از دانشگاه قم، نویسنده مسئول، (platonichamide@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، (mollayousefi@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۶

۱. مقدمه

برخی از فیلسوفان اخلاق معتقدند برای این که بتوانیم بگوییم عقل عملی چیست، باید بدانیم عقل چیست و نتیجه‌ی آن چه چیزی می‌تواند باشد. بیشتر متفکران معتقدند انواع متفاوتی از عقل عملی وجود دارد؛ برخی تأکید می‌کنند عقل باید از منطق متمایز شود (Harman.1986)؛ درحالی که منطق مطالعه روابط استلزام میان قضایاست، عقل فرآیند اصلاح حالت‌های ذهنی فرد در طریق عقلانی است. البته وجود این تمایز به این معنایست که هیچ رابطه‌ای میان عقل و منطق وجود ندارد. در واقع یک قضیه صحیح می‌تواند قضیه‌ی دیگر را عقلانی کند تا به یک شیوه مطمئن و متقن استدلال شود. نتیجه فرآیند تعقل (تحلیل مقدمات برهان) صرفاً یک گزاره‌ی مفهومی نیست، بلکه نتیجه‌ی آن یک حالت ذهنی است (Sainsbury.2001). بنابراین نتیجه‌ی فرآیند تعقل، حالتی ذهنی است که می‌تواند راهنمای عمل ما باشد؛ اما هنوز مسأله قدیمی شکاف هست و باید وجود دارد. اینکه چگونه علم به صحیح بودن انجام کاری، ما را به انجام آن کار هدایت میکند، حل این مسأله شاید برای تبیین وجود تمایز میان عقل نظری و عملی راهگشا باشد.

متفکران دیگر، عقل عملی را دارای یک جایگاه بلندمرتبه در میان فضایل عقلانی می‌دانند که هم پایه «عشق به معرفت» (love of knowledge) است. هردوی این فضایل (عقل عملی و عشق به معرفت) پیش فرض همه فضایل دیگر هستند. درست است که ارسطو حکمت عملی را در میان فضایل عقلانی قرار می‌دهد، اما آن را شامل فضیلت اخلاقی هم می‌داند. همانطور که از نامش پیداست، عقل عملی برانجام یک فعل یا عمل دلالت می‌کند.

فعل یا عمل، متعلق به جایگاهی است که ما انسانها بتوانیم شخص متفاوتی باشیم، آنجاکه چیزهای دیگر مجبورند آنگونه باشند که هستند، ما می‌توانیم جهان را با اعمالمان تغییر دهیم. بنابراین حکمت عملی، یک فضیلت هدفدار است که وابسته به «خوش طبعی یا هوش» (cleverness) است؛ اما برخلاف هوش که با اهداف پد هم به خوبی عمل می‌کند، عقل عملی تنها بر اهداف خوب دلالت می‌کند. در ساختار تفکر ارسطویی، عقل عملی تنها در موجود انسانی واقعا خوب، محقق می‌شود. از آنجایی که اعمال همیشه جزئی و خاص هستند، در وضعیت‌های خاص با ویژگی‌های خاص که آن موقعیت‌ها را از موقعیت‌های مشابه منفک می‌سازد، به عمل در می‌آید. عقل عملی نیرویی برای قضاوت در مورد جزئیات است.

قواعد عملی همیشه کلی هستند و بنابراین هیچ گاه بطور کامل، برای هر وضعیت خاص مناسب نیستند. جزئیّت اعمال و وضعیت هایی که اعمال را براساس آن وضعیت ها نامگذاری می کنیم، وابسته به اصل «ابتکار» در حکمت عملی است. از آنجایی که تنوع عظیمی از وضعیت های جزئی، هنگام انجام هر فعل وجود دارد، حتی بهترین قاعده های صورت بندی شده هم نمی توانند کاری را که باید در موقعیت X انجام دهیم، تعیین کنند. قاعده تعیین کننده را حکمت عملی فرد مشخص می سازد.

فاعل براساس عقل عملی خود قاعده ی موردنظر خود را تفسیر می کند و به کار می برد و در مورد کاری که باید در این وضعیت بخصوص انجام دهد حکم می کند (Roberts & Wood, 2007, Pp 305-306). پس حکمت عملی موقعیتی برای داوری (قضاوت) خوب در شرایط مشخص زندگی است. خوبی مختص حکمت عملی، ظرفیت انعطاف پذیر بصیرت است که ما را به درک واضح از ناهنجارها قادر می کند. این ویژگی خوبی، نوعی استراتژی فراهم می کند که در شخصیت یک فرد گنجانده شده است. اینجا منظورمان فضایی است که برای افزایش فهم عملی خود از فعالیت های درونی مان، در زندگی عقلانی به کار می بریم. بنابراین در عقل عملی، بیش از ارائه یک تئوری معرفت شناسانه، ایجاد درک معرفتی در فاعل و در نتیجه ی راهنمای عمل بودن، مهم است. عقل عملی نیروی ادراک قضاوت صحیح است که فاعل را وادار می دارد تا به وضوح، فضایل عقلانی خاص را در شرایط خاص به کار ببرد (Ibid, p313). همچنین حکمت عملی مدعی است که به طور ذاتی برانگیزاننده فضیلت است. بدون این خاصیت برانگیزانندگی، به کار بردن خیرهای عقلانی ممکن نیست و بدون خیرهای عقلانی، اعمال عقلانی انجام نخواهند شد (Grardia. p.86). البته نظر فلاسفه نخستین درخصوص عقل عملی تا حدی متفاوت بوده است. سابقه چنین بحثی به فیلسوفان پیشا سقراطی و حتی هومر برمی گردد. در نظر هومر حکمت به عنوان زیرکی ماهرانه ای که با مکر و حيله همراه است، نشان داده شده است. در واقع از نظر هومر شخص حکیم می تواند متوسل به دروغ، استهزاء و حتی فریب نیز شود. این مفهوم از حکمت در تاریخ تفکر یونانی با عنوان متیس (metis) شناخته می شود. متیس یا هوش فریبکارانه در زندگی معنوی و اجتماعی یونانیان نقش زیادی داشته و می توان آن را مترادف با زندگی عاقلانه دانست که در مبارزه برای کسب قدرت ضرورت می یابد. به نظر می رسد که محتوای حکمت هومری شامل توانایی توصیه به معانی مناسب برای رسیدن به هدف مورد تمایل باشد. در صورتی که ماهیت فرونیسیس در ارسطو در توانایی برای

رسیدن به اهداف ارزشمند و مناسب و نه صرفاً اهداف مورد تمایل است؛ چرا که علاوه بر میل، عناصر و مؤلفه های دیگری در فرونیسیس ارسطو نقش دارند که سازنده اهداف ارزشمند می باشند (Halverson, 2002: 28-31).

افلاطون هم معتقد بود برای عمل به مقتضای خیر، شناختن آن کافی است، پس اگر کسی خیر را بشناسد، لزوماً بدان عمل خواهد کرد و علت عمل نکردن به خیر فقط به دلیل جهالت است. بنابر این راه مبارزه با فساد اخلاقی، از بین بردن جهل است؛ نتیجه آنکه سر منشأ همه فضائل معرفت است. افلاطون در این دیدگاه پیرو استاد خویش، سقراط بود. در اندیشه سقراط همه انسانها به لحاظ روان شناختی، طالب خیر اند. بنابراین هر انسانی در هر شرایطی جز کار خیر نمی کند و اگر در جایی دیدیم کسی کار بدی انجام داد، از این روست که چیزی را که شر است، خیر پنداشته و در واقع چنین شخصی در تشخیص مصداق خوبی اشتباه کرده و نتوانسته است خوبی واقعی را از خوبی ظاهری باز شناسد. پس هر کسی در هر حال، کاری را که به زعمش خوب است، انجام می دهد.

اکنون برای اینکه انسانها کار خوب واقعی را انجام دهند و به فضیلت دست یابند، تنها راه این است که به کار خوب واقعی معرفت یابند. پس معرفت در نفس انسان، لزوماً با فضیلت متناظر است و سقراط در این نظریه معتقد است شخصی که فضیلتی را داراست، در واقع از تمام فضیلت های دیگر برخوردار است (Everson, 1990, p.60).

نظریه سقراط و افلاطون نفس انسان را به طور مطلق، خیر خواه و طالب خوبی می شمارد و از شر غافل می ماند و بدین ترتیب با بسنده کردن به آموزش برای رسیدن به کمال از نقش مهم پرورش غافل می ماند. ارسطو با رد تأکید بر «معرفت» در انجام فعل فضیلت مندانه، از سوی سقراط و افلاطون، پرونده اخلاق را، از انحصار عقل بیرون می کشد و بُعد دیگری در روح و نفس انسانی، افزون بر دانش عقلانی شناسایی می کند و اخلاق و ملکات روحی و نفسانی را مربوط به آن می داند.

ارسطو در نخستین گام، این ایده افلاطونی را که انسان به طور طبیعی و فطری به دنبال خیر و خوبی است، نمی پذیرد و به جای آن معتقد می شود که انسان طبیعتاً به دنبال سعادت (Eudaimonia) است. از نظر ارسطو سعادت انسانی باید چیزی خاص انسان باشد تا مفهوم سعادت با آن پیوند یابد و در نهایت به عقل می رسد. عقل فصل ممیز انسان از دیگر موجودات است و تعقل، فعالیتی منحصرأ انسانی است. پس سعادت که لایق انسان باشد، باید فعالیتی بر طبق عقل باشد. سعادت انسان به کسب کامل فضائل است و تنها در سایه

فضائل است که می توان به حیاتی سعادت مندانه و نیک دست یافت و این جز با کمک عقل امکان پذیر نیست (راسل، ۱۳۶۵).

۲. عقل عملی در نظر ارسطو

ارسطو نخستین فیلسوفی است که به صورت مفصل و مستقل مبحث فرونسیس یا حکمت عملی را در مرکز توجه قرار داده و بدان پرداخته است. وی فرونسیس را از جمله فضایل عقلانی می داند که لازمه رسیدن به زندگی خوب برای هر فرد و هر جامعه ای است. ارسطو در خصوص بیان جایگاه هستی شناختی فرونسیس در وهله اول متوجه تمایز آن از علم، تخرن، شهود و حکمت است. وی فرونسیس را به جهت توجه به عمل متمایز از سایر فضایل عقلانی دانسته است؛ اما عملی که در فرونسیس مدنظر است شامل عوامل متعددی چون میل و اشتیاق، سنجش عقلانی، پروهایرسیس یا تصمیم سنجیده و در نهایت انجام عمل هست؛ بنابراین فرونسیس از دیدگاه ارسطو معرفتی برای رسیدن به بهترین عمل در موقعیت های خاص و متفاوت است.

ارسطو معتقد است با توجه به اینکه موجودات از لحاظ جنس با یکدیگر اختلاف دارند لذا اجزاء نفس نیز که با این موجودات سروکار دارند از لحاظ جنس متفاوت از هم هستند و هر جزء از نفس متناسب با موضوع شناسایی خود به شناخت دست می یابد. از دیدگاه ارسطو جزء عقلانی نفس خود به دو جزء علمی و حسابگر تقسیم می شود و بهترین حالت برای هر یک از این اجزاء، دست یافتن به فضیلت خاص متناسب با هر جزء آن است. علاوه بر این ارسطو فضایل نفس را به فضایل اخلاقی (Moral virtues) و فضایل عقلانی (Intellectual virtues) تقسیم کرده است. از نظر ارسطو فضایل عقلانی عبارتند از:

اپیستمه یا معرفت علمی (scientific knowledge/episteme)، تخرن یا فن (technique/technē)، نوس یا عقل شهودی (intuitive intellect/nous)، سوفیا یا حکمت (wisdom/Sophia) و فرونسیس یا حکمت عملی (practical reason/phronēsis). (Lloyd, 1968: 224/Aristotle, 2004, 1139b-1140a: 103-105)

فضائل عقلانی، ناظر به بعد عقلانی نفس آدمی اند و از راه آموزش به دست می آیند، سوفیا قوه اندیشه درباره واقعیت ها و هست های جهان و کشف چگونگی ها و چرایی های آن است؛ بنابر این متعلق آن، حقایق کلی و نتیجه فعالیت آن، حکمت نظری و گزاره های خبری درباره عالم و آدم است؛ اما فرونسیس قوه تفکر درباره ابدهای عمل و رفتار برای

تغییر و اصلاح جان و جهان و چگونگی‌ها و چرایی‌های آن (شیوه‌ها و روش‌های عمل‌ما و قواعد رسیدن به زندگی بهتر) است، و از این رو به جزئیات نیز تعلق می‌گیرد و نتیجه آن، حکمت عملی و احکام و گزاره‌های انشایی درباره رفتار آدمی برای دستیابی به زندگی سعادت‌مندانه است.

منشأ فضائل اخلاقی، جنبه غیر عقلانی روح مجرد انسان است و تنها از طریق عادت و تمرین و ممارست به دست می‌آید. برای کسب سعادت، باید هر دودسته از فضائل اخلاقی و عقلانی در وجود انسان تبلور یابد. در حقیقت ارسطو به این حقیقت مهم توجه می‌کند که انسان، تنها مجموعه‌ای از آموخته‌ها نیست، روح انسان تنها بعد عقلانی و ذهنی او نیست، بلکه جنبه‌ای دیگر به نام گرایش‌ها و امیال دارد و اخلاق و ویژگی‌های والای انسانی، این بعد از نفس انسان را شامل می‌شود و برای تحصیل آن، امیال باید مطابق با عقل باشند و با آراسته شدن نفس به فضایل است که انسان به سعادت می‌رسد. اما اگر امیال انسان مطابق با عقل او نباشند، سعادت حاصل نمی‌شود. «بنابراین «عقل عملی» توانایی محاسبه و سنجش خیر و شر است و نتیجه‌ی آن میل حقیقی به سوی عمل به کمک قاعده و با در نظر گرفتن خیر و شر امور برای انسان است» (راس، ۱۳۷۷: ۴۹). پس حکمت نظری، هدف و غایتی جز خود و شناخت در پی ندارد؛ اما حکمت عملی، غایت‌مند است و تنها برای این آموخته نمی‌شود که چیزی به دانسته‌ها و شناخت‌های ما افزوده گردد، بلکه تحصیل آن، به هدف کاربرد در تغییر و اصلاح صورت می‌گیرد. باید توجه داشت که مراد از حکمت عملی در اصطلاح ارسطو، فلسفه اخلاق نیست، بلکه تمام دانش‌هایی است که به نوعی ویژگی کاربردی و آلی دارند و هدف از کسب آنها تشخیص راه صلاح و سعادت و خیر و شر انسانی است. پس حکمت عملی در نظر ارسطو، در واقع هنر زیستن به معنای خوب این عبارت دو پهلوی است (اوکانر، ۱۳۷۷: ۱۰۴-۱۰۵). وی چنین باور دارد که فضایل اخلاقی از طریق عادت، فرد را به سوی عمل فضیلت‌آمیز سوق می‌دهند؛ عادت‌هایی که از طریق والدین و یا معلمان شخص به وی منتقل می‌شود؛ بنابراین فضایل اخلاقی مطابق با آن جزء از نفس هستند که عقلانی نیست اما مطیع عقل است؛ در صورتی که فضایل عقلانی از طریق عقل و استدلال انسان را به عمل فضیلت‌آمیز رهنمون می‌شوند. «فرونسیس افزون بر شناخت بایسته‌ها و قواعد کلی رفتار درست و خوب، توانایی تشخیص مصادیق قواعد، و قدرت گزینشگری و تعیین چگونگی عمل در شرایط خاص رانیز به انسان می‌دهد». از سوی دیگر ظاهراً مراد ارسطو از فرونسیس، تنها یک استعداد

ذهنی صرف نیست، بلکه نوعی مهارت و ملکه ای نفسانی و فرزانی برای درک خوبی ها و کنترل اخلاقی و عملی است.

بنابراین به تعبیر ارسطو، کسانی را دارای فرونسیس می دانیم که در زمینه ای مشخص به محاسبه و تدقیق می پردازند تا به غایتی خاص که با ارزش است نائل آیند. بعبارت دیگر، کسی دارای فرونسیس است که توانایی محاسبه و سنجش و تصمیم و تدبیر را داشته باشد و در نهایت این توانایی به انجام یک فعل منجر شود، زیرا انجام فعل علاوه بر استدلال به توانایی جسمی هم نیاز دارد. بعلاوه، از آنجایی که قصد انجام فعلی را داشتن، همانند انجام فعل است، بنابراین عقل عملی، عقلی است که شامل نیت و قصد انجام فعل هم باشد (Broome, 2009, P11). پس برای اینکه عقل عملی، خوب عمل کند، باید تفکر نظری درست داشت. با وجود توضیحات ارسطو، هنوز عقل عملی، مطابق دیدگاه وی، کاملاً واضح و روشن نیست و او برای تبیین عقل عملی مثالهایی را ارائه کرده است تا بتواند محدودیت های تفکر صحیح را نشان دهد (Hughes, 2000, p87). پس از ارسطو در قرون وسطی هم، این اندیشه را می یابیم که «چون انسان موجودی عاقل است، یک تمایل طبیعی به عمل کردن در انطباق با عقل دارد» (Stump, 2007, p88). در حالی که هیچ قانون دیگری جز احکام عقل عملی گزینش های انسان را راهبری نمی کند، «قانون سرمدی»، آدمی را در جهت غایت، نظم سامان می دهد و ابزار مطابق با آن را تعیین می کند.

در نتیجه، اعمالی را که مغایر قانون سرمدی اند باید مخالف احکام عقل عملی انگاشت. تأکید بر نیروی الزام آور قانون سرمدی و تمایل طبیعی انسان به آن و بهره مندی از آن (که قانون طبیعی نامیده می شود) حاکی از عدولی تعیین کننده از اخلاق فرونسیس ارسطوست. در قرون وسطی دیگر تصور نمی شد که بنیاد فعل اخلاقی در هماهنگی رفتار با رفتار شخص ممتاز (فرونیموس) قرار دارد؛ بلکه این بنیاد در منشایی بیرونی و به نحو جهانشمول و الزام آور (یا همان قانون سرمدی) وجود دارد (Anthony, 1993).

۳. دیدگاه هیوم در باب عقل عملی

جنبه ای دیگر از اخلاق که رابطه آن را با عقل باید سنجید، تاثیر عقل در مبادرت به فعل اخلاقی است. بعبارت دیگر باید پرسید تاثیر تحریکی و انگیزشی عقل یا تاثیر روانشناسانه آن در اخلاق تاکجاست؟ یا سهم عقل در برانگیختن افعال و رفتارهای اخلاقی آدمی چقدر است؟ به اعتقاد هیوم، عقل ما ویژگی و ادارندگی ندارد. این ویژگی خاص انفعالات

واحساسات و عواطف است. عقل نمی تواند آدمی را به فعل یا ترک فعل شایق کند. عبارت دیگر نمی تواند از طریق شناخت امور آن هارا مبعوض یا محبوب آدمی سازد، بلکه صرفاً می تواند مصادیق امور مبعوض یا محبوب را نشان دهد. البته هرچند دربرانگیختن آدمی به فعل یا ترک فعل، سهم اصلی از آن عواطف و احساسات است نه عقل، با این حال بی تردید عقل نیز بی تاثیر نیست؛ اما کارکرد مقدمی و فرعی ابزاری دارد. عقل هم می تواند با کشفیات خود باعث شود که میل و نفرتی که پیش تر در میان ما وجود نداشته به وجود آید و ما را به فعل یا ترک فعل وادارد؛ هم می تواند با نشان دادن اوزم و آثار افعال یا اشیاء خاص، سبب تغییر یا تبدیل یا حتی محو شدن میل و انفعالی شود که پیش تر پدید آمده است، و از این طریق، جهت افعال آدمی را تغییر دهد. یعنی در واقع می تواند از طریق ارائه اطلاعاتی که امیال و گرایش های ما را به مسیر دیگری سوق می دهد، افعال ما را مهار کند و هم می تواند وسایل رسیدن به هدفی را که میل و انفعال پدید آمده در ما به سوی آن متوجه است، نشان دهد. (شیدان شید، اندیشه های فلسفی ۱۳۸۳) خلاصه آنکه عقل وظیفه و سهم خود را در واداشتن آدمی به انجام و ترک فعل اخلاقی، از طریق مددی که به احساسات و عواطف می رساند ایفا میکند. البته هیوم تا آخر به این موضع وفادار نمانده و در مواردی آرائی ناسازگار با آن برگزیده و در واقع عملاً نشان داده که برای عقل باید سهمی بیش از این در نظر گرفت (همان).

۴. کانت و عقل عملی

بعد از قرون وسطی، ایمانوئل کانت در قرن هجدهم، تفسیری از عقل عملی ارائه داد که یکسره با عقل عملی مورد نظر ارسطو و پیروان قرون وسطائی اش متفاوت بود. اخلاق مورد نظر کانت نه کاملاً به اخلاق ارسطو و فلسفه یونان شبیه است و نه به اخلاق مورد نظر مسیحیان که خود بخشی از جامعه آنان بود. اخلاق برای یونانیان، یعنی طبیعت انسان (عقل). بنابراین یونانیان، اخلاق را در جهت بازسازی طبیعت و به کمال رساندن آن به کار می بردند و فیلسوف بواسطه هماهنگی با طبیعت، به اخلاق می رسید و عقل و طبیعت در ذهن او بیانگر حقیقت واحدی بود. برخلاف فلسفه یونان، در فلسفه کانت، فاصله میان طبیعت و ارزش های اخلاقی به حدی است که عقل عملی بالاجبار در جهت مخالف طبیعت، به کار می پردازد و الزاماً متکی به علم و دانش نمی شود، بلکه صفت ممیز آن خودبنیادی آن (Autonomy) است.

علی رغم این اختلاف نظر کانت با متفکران یونان، آنجا که کانت اخلاق را مستقل و خودبنیاد می داند، گفته های او به تفکر یونانی نزدیک می شود، اما آنجا که اخلاق را نوعی فراروی از طبیعت می داند، تاحدی، از نظر یونانیان فاصله می گیرد و به اخلاق مسیحی نزدیک می شود (مجتهدی، ۱۳۷۸: ۱۰۴-۱۰۷). امروزه با توجه به برداشتهای مختلف از عقل (یا استدلال) عملی، تقسیم بندیهای مختلفی از عقل یا استدلال عملی (practical reasoning) مطرح شده است. در یک تقسیم بندی کلی، استدلال عملی را به دو قسمت، تقسیم کرده اند:

۱) عمل محور ۲) غایت محور

استدلال عملی غایت محور می تواند دو گونه در نظر گرفته شود: یکی اینکه استدلال عملی صرفاً ابزاری برای دست یابی به برخی نتایج یا غایات تلقی شود و دیگر اینکه استدلال عملی ما چیزی بیش از یک ابزار تلقی شود، بدین معنا که نه تنها شیوه های دست یابی به نتایج و غایات را مشخص سازد، بلکه غایات اخلاقی، هنجارها یا اصول اخلاقی مهم حیات انسان را نیز معین می کند. کانت بر این باور بود که ادله عملی ما باید کل عالم را یکجا در نظر بگیرد و نه یک گروه خاص را که دارای هنجارها و آداب و رسوم خاص هستند. اگر عقل عملی بخواهد این ملاک را رعایت کند، اولین شرط آن اثبات اصلی خواهد بود که همه افراد، صرف نظر از شرایط اجتماعی، مقولات و هنجارهای مورد پذیرش، خواسته هایشان و ... بر آن اجماع داشته باشند. کانت این شرط اولی را در قالب یک اصل چنین آورده است: «تنها طبق ملاکی عمل کن که از طریق آن، فعل تو بتواند همزمان به صورت یک قانون کلی درآید.» کانت مدعی بود که این اصل عقلی فراهم آورنده برترین اصل اخلاق است (ملایوسفی، نامه مفید ۱۳۸۷).

کانت «امر مطلق» را در برابر «امر مشروط» مطرح می کند. امر مطلق امری است که فی نفسه خوب و خیر است، درحالیکه «خیر بودن» امر مشروط همواره بستگی به غایاتی دارد که فاعل اخلاقی خواستار دست یابی به آنهاست؛ صرفاً به عنوان وسیله ای جهت رسیدن به غایات، عمل می کند. همچنین از نظر کانت تنها امر مطلق اخلاقی است و امر مشروط صرفاً امری مصلحت اندیشانه است و بنابراین اخلاقی نیست. از نظر او امر مطلق اخلاقی وابسته به فاعل نیست و از این رو می تواند آزمون تعمیم پذیری را از سر بگذراند؛ در نتیجه باید از این اوامر مطلق اخلاقی تبعیت کرد. (همان)

بنابراین کانت، همه اصول اخلاقی را از امر مطلق بیرون می آورد؛ به این صورت که وی، اصول اخلاقی را به مثابه باورهای عملی می بیند. بنابراین اصول اخلاقی، قضایایی هستند که ساختار یا محتوی (content) دارند و بنابراین از این حیث مناسبند که در استدلال های ما به کار گرفته شوند، یعنی فعل باید نتیجه استدلال باشد. بنیادی ترین تفکر کانت در مورد عقل عملی این است که استدلال (reasoning) می تواند بر فعل حمل شود؛ یعنی نه تنها در حوزه بحث های نظری می توان استدلال کرد، بلکه در حوزه اخلاق که حوزه عمل هست، نیز میتوان استدلال کرد.

کانت همچنین به ریشه شناسی واژه «اصل» (maxim) می پردازد. «اصل» اخلاقی، در واقع یک قضیه است در بالاترین سطح قضایا که اراده ی فاعل را در یک زمان خاص معین می کند. فاعل، این اصل اخلاقی را تحت نظر اراده اتخاذ میکند و سایر تصمیمات اخلاقی و جنبه های دیگر عمل یا نگرش را بر اساس آن و از روی آگاهی انتخاب می کند.

بنابراین هنگامی که ما اصول اخلاقی را اتخاذ می کنیم، در واقع روی وظیفه سوم شخص تاکید کرده ایم نه صرفاً خودمان؛ در نتیجه اراده میتواند آن اصل را به یک قانون عام تبدیل کند (Onill, 2004, p 34). نکته مهمی که کانت به آن توجه کرده این است که هنگام کشف اصول اخلاقی، اغلب از این حقیقت غافل می شویم که وظیفه ی اصلی عقل عملی این است که ناظر به اعمال آینده ما باشد. یک تبیین ناظر به آینده، مبانی ای را فراهم میکند برای تعیین اینکه اصول اخلاقی فاعل، دلایلی برای پذیرش توسط افراد دیگر - در آینده - هم دارند. پس وظیفه اصلی عقل عملی، هدایت فرد به سمت انجام فعل (در آینده) است، نه صرفاً قضاوت در مورد افعال گذشته اش (Ibid, p5). تبیین کانت از عقل ابزاری (Instrumental reasoning)، دیدگاه او را منسجم تر می کند. او از (maxim) به عنوان امر مشروط سخن میگوید و آن را به عنوان اصلی انتزاعی برای خواست (want) عقلانی صورت بندی می کند. او امر مشروط بیانگر ضرورت عملی فعلی محتمل به عنوان ابزاری برای رسیدن به چیز دیگری است که شخص اراده کرده است. این اصل مستلزم تعهد به ماکسیم (maxim) های شخصی است که غایتی را اراده میکند، همچنین ابزار ضروری اجتناب ناپذیر آن را که در اختیار او هستند، اراده میکند تا جایی که عقل تاثیر قطعی بر این افعال دارد (wood, 1999, p414).

کانت استدلال می کند که آن او امر مشروطی که فرضاً راهنمای سعادتند، الزاماً منتهی به انجام فعل نمی شوند؛ زیرا سعادت یک ایده آل نامتعیین است، و استدلال ابزار - غایت

محور (means-ends reasoning) معطوف به پیگیری سعادت است که نهایتاً منجر به اوامر قریب و توصیه های عملی یا مصلحت اندیشانه می شود، مانند توصیه هایی از این دست که صرفه جویی، تواضع و پس انداز کردن، عموماً منجر به سعادت می شوند.

اوامر مشروط دیگر، ریشه در الزامات فنی دارند. آنها الزاماتی اصیل را وضع می کنند، اما صرفاً برای آنهایی که در پی غایاتی خاص هستند. کانت از آنها به عنوان اوامر فنی یا قواعد مهارتی یاد می کند. قواعد مهارتی از حیث اخلاقی خستی هستند. یعنی دانستن تاثیر سموم، به همان اندازه که برای پزشکان مفید است برای سازندگان سموم هم مفید است (Onill, 2004, p7). در بسیاری از بخش های زندگی، عقل ابزاری (Instrumental Reasoning) متعهد به دنبال کردن هدفهای انتخاب شده فاعل است. اگرچه مطابق توصیف کانت، بخصوص در مورد استدلال اخلاقی، به چیزی بیش از ترکیب اهداف انتخاب شده و عقلانیت ابزار-غایت محور نیازمندیم. عقل ابزاری برای پی گیری غایات منتخب فاعل اخلاقی به کار می رود. با این حال برخی امیدوارند بر این اساس، از گونه ای «انقیاد اخلاقی» (heteronomy) یا تبعیت از قانون اخلاق دفاع کنند. آنها برخی از غایات ذاتاً تحکمی را مبنای استدلال اخلاقی شان قرار می دهند. گزینش های آنان چه بسا بصورت متفاوتی نفع شخصی، عقاید دینی، ایدئولوژی تثبیت شده، ارزش های اجتماعی یا گونه ای تحقق نفس شان (self-development) را تایید می کند.

حتی کسانی که تبیینی از شکوفندگی یا سعادت انسانی را به عنوان مبنای تحقق نفس یا زمینه استدلال اخلاقی شان پیشنهاد می دهند، از این تحکم خلاصی ندارند؛ به شرطی که آنها فاقد تبیینی کاملاً معین، از سعادت یا شکوفندگی بشری باشند. ارزیابی ادعای کانت در خصوص تحکمی بودن اخلاق مبتنی بر انقیاد، سخت نیست. با این حال این اندیشه که می توان از انقیاد در اخلاق اجتناب کرد، کاملاً نامعقول بنظر می رسد. چگونه می توان الزامات غیر مشروط در باب فعل داشت؟ چه دلیلی داریم که فکر کنیم چیزی وجود دارد که می تواند به عنوان نفی انقیاد در اخلاق، یعنی به عنوان خودآیینی (آتونومی) در اخلاق تلقی شود (Ibid, p.9).

۵. منتقدان تئوری کانت

با وجود تلاش کانت، برای تبیین صحیح عقل عملی، و نیز با توجه به برداشت های شکاکانه هیوم از عقل، به نظرمی رسد، نقدهایی به تبیین کانتی از عقل عملی وارد است که در جای خود معتبرند و ایرادات جدی به ساختار و چارچوب کانتی در خصوص عقل عملی

محسوب می شوند (Russell, 2004, p.6). برنارد ویلیامز هم یکی از منتقدان جدی تفسیر کانتی از عقل عملی است. ویلیامز در مقاله مهم خود دلایل بیرونی و درونی، استدلال میکند که دلایل انجام یک فعل، برای اینکه توانایی بر انگیزختن یک فاعل را داشته باشند، باید اینکار را مطابق مبانی دستگاه انگیزش ذهنی فاعل انجام دهند. به عبارت دیگر انگیزش نمی تواند از هیچ به وجود آید و باید مطابق برخی حالات روانشناسانه فرد، ترسیم شده باشد، زیرا در طبیعت چیزهایی وجود دارد که در دستگاه انگیزشی ذهنی فاعل نیستند، همانند امیال و اهداف یا ترکیبی از این دو.

همچنین مطابق نظر برخی فیلسوفان نیز سه دیدگاه اصلی درباره تمایز میان عقل نظری و عملی وجود دارد: مطابق دیدگاه اول درحالیکه نتیجه عقل نظری یک باور (belief) است، نتیجه عقل عملی یک فعل (action) است. این دیدگاه منسوب به ارسطو است؛ هرچند برخی از فیلسوفان معاصرانکاری کنند این دیدگاه ارسطو باشد (Dancy, 2004). این فلاسفه همچنین انکار می کنند که مقدمات فرآیند تعقل عملی، یک میل ویا انگیزه است و ادعا می کنند که مقدمات این فرآیند در واقع باورهایی هستند که انجام یک فعل را بطور عقلانی توجیح می کنند (Ibid). دیدگاه دوم درباره تفاوت عقل نظری و عملی می گوید درحالیکه نتیجه ی عقل نظری یک عقیده نظری، یا باور است، نتیجه عقل عملی یک میل (passion) است.

طبق دیدگاه کارلس (Karl's, 1984) دیدگاه واقعی ارسطو این بود که نتیجه عقل عملی، میل به انجام کار است، اما اکثر متفکرین معاصر همانند بروم (Broom, 1992, 2002, 2009) فکرمی کنند که نتیجه عقل عملی یک قصد یا نیت است، ضعف در عمل کرد را تصدیق میکند. این روش مقدماتی را ایجاب میکند از جمله اینکه ضعف (در ناحیه عمل) در ناحیه تعقل نیست، اما ضعف تعقل به ناتوانی، فراموش کاری، ضعف اراده و... منجر می گردد. این دیدگاه بهتر میتواند تمایز و تفاوت میان انجام ندادن فعل در نتیجه ضعف یا نقص تعقل و انجام ندادن فعل در نتیجه ی عوامل دیگر را نشان دهد (Raz, 1978, p5-6). براساس دیدگاه سوم درباره ی تمایز میان عقل عملی و عقل نظری، در حالیکه نتیجه ی عقل نظری یک باور درباره ی دلایل ما برای انجام فعل و اینکه چطور باید عمل کنیم، است؛ نتیجه عقل عملی، یک باور از یک نوع متفاوت است.

این دیدگاه طرفداران کمی دارد اما توسط «راز» بخوبی بحث شده (Raz.2007) و توسط اندی، بخوبی دفاع شد (Andi.1999). مطابق دیدگاه سوم، ممکن است فکر کنیم اگر فردی درباره کاری که شخصی دیگر باید انجام دهد تعقل کند، چنین فرآیندی از تعقل به نحوی عملی است، حتی اگر نتیجه‌ی آن بطور معمول یک نیت یا قصد نباشد، بلکه باوری باشد درباره آن چه شخص دیگر باید انجام دهد (Raz.1978). البته نسبت به هر سه دیدگاه ارائه شده ایراداتی وجود دارد (Harman.1999) در مجموع به نظرمی رسد معقول‌ترین نتیجه‌ای که از این بحث واز مقایسه این سه دیدگاه می‌توان گرفت تلفیق این دیدگاه‌های متفاوت در خصوص عقل عملی است. حقیقت این است که این نتایج، در فرآیند تعقل اغلب به دنبال یکدیگر می‌آیند.

گاهی این نتایج به دنبال هم حاصل می‌شوند و بلافاصله از میل به باورو سپس به انجام فعل منتقل می‌شویم و گاهی البته با فاصله و در یک فاصله زمانی طولانی‌تر (Strumer.2010.p28). در هر حال مسلم است که هر سه این نتایج در افراد مختلف و در شرایط متفاوت و البته با فواصل زمانی متفاوت حاصل می‌شوند، اما تبیین این مسأله در تئوری کانتی و مدافعان آن، نارساست و این مسأله بصورت یک راز متافیزیکی باقی می‌ماند. (Russell, 2004,p8-10).

۶. نقد فوت بر عقلانیت عملی کانت

یکی دیگر از مخالفان تئوری کانتی در باب عقل عملی خانم فیلیپا فوت است. اما قبل از پرداختن به نقد فوت از عقل عملی کانت، باید به تبیین فوت از عقل عملی پردازیم. در بحث عقلانیت عملی، فوت از جایی آغاز می‌کند که نقطه افتراق میان انسان و غیرانسان است، یعنی بخش عقلانی وجود انسان. وی بیان می‌دارد که انسانها به عنوان مخلوقات عاقل قادرند مطابق دلایلی که دارند عمل کنند و این همان نقطه‌ی افتراق است؛ یعنی جایی که ما انسانها با حیوانات - که در بسیاری موارد شبیه ما هستند - متفاوت می‌شویم. زیرا آنها نمی‌توانند مطابق دلایلی عمل کنند که ما عمل می‌کنیم. وی برای توضیح مقصود خودش ما را به آثار ارسطو و آکوئیناس ارجاع می‌دهد. ارسطو و آکوئیناس، اغلب انسانها و حیوانات را با هم مقایسه می‌کردند و برآیند کارشان اصل قدیمی‌گزینش یا انتخاب (choice) بود (Foot.2001.p53). از نظر آکوئیناس حیوانات، همچون کودکان قابلیت گزینش ندارند؛ در عین حال آکوئیناس بر این باور است که حیوانات بر خلاف نباتات به

خاطر داشتن ادراک، چه بسا افعال را به خاطر اینکه دارای غایتی هستند که آنها را ادراک می کنند، انجام می دهند.

با این حال او تأکید دارد بر این که حیوانات برخلاف انسانها قادر نیستند، غایات را به عنوان غایت، ادراک کنند. در واقع علم کامل به یک غایت، نه تنها شامل ادراک یک چیز به عنوان غایت است، بلکه همچنین علم به ارتباط میان آن چیز به عنوان غایت و نیز ابزار رسیدن به آن غایت هم هست که حیوانات فاقد قوه ادراک این امر هستند. بنابراین می توان گفت در حالیکه حیوانات به دنبال چیزی اند که به عنوان غایت ادراک می کنند - مثل غذا - انسانها به دنبال چیزی هستند که آن را یک «غایت خوب» می بینند. پس یک تفاوت فاحش بین انسان ها و حتی باهوش ترین حیوانات وجود دارد؛ انسان ها نه تنها دارای قوه استدلال در مورد هرامری هستند، بلکه همچنین می توانند زمینه های انجام هر فعلی را نیز مشاهده کنند. بنابراین می توانند پرسند که چرا باید فلان کار را انجام دهند؟ به ویژه اگر آن کار، یک کار ناخوشایند باشد (Ibid, p56).

فوت در کتاب خیر طبیعی می نویسد: «پرسش از عقلانیت افعال اخلاقی، بواسطه نشان دادن این امر است که احکام اخلاقی، همانند امر مطلق (Imperative Categorical) کانت هستند؛ یعنی صدقشان مبتنی بر امیال یا منافع فاعل اخلاقی نیست» (Ibid, pp.57-60). از نظر فوت، کانت بر این باور است که تمامی اوامر مشروط ما صرفاً با منافع شخصی مان گره خورده اند و این ویژگی باعث می شود که آن ها فاقد اطلاق و عمومیت باشند؛ اما این جا درست همان جایی است که کانت به خطا رفته است، چرا که فضایل اخلاقی ما انسان ها می توانند با اوامر غیر مطلق نیز سازگار باشند. فوت تأکید می کند که عقلانیت افعال اخلاقی را به هیچ وجه این واقعیت که باید های مرتبط با آنها مستقل از منافع یا امیال فاعل آن ها هستند، تقویت نمی کند، بلکه بر عکس تا زمانی که موضوع، به نحو دیگری تبیین نشده است، باید گفت که تنها این منافع یا امیال ما هستند که می توانند به افعال اخلاقی ما عقلانیت إعطا کنند (Foot, 2001, p.60).

از نظر فوت جذابیت امیال و منافع در نسبت با امر مطلق کانت، ناشی از امتزاج دو عامل است: یکی این که امیال و منافع می توانند دلیل اصلی برای انجام فعل تلقی شوند و دیگر این که از نظر بسیاری از فیلسوفان هر یک از آن امیال و منافع، توان خاص و منحصر بفردی در تبیین اعمال و افعال ما دارند (Ibid, p.61).

از نظر فوت استدلال اخلاقی، که در آن ما ملاحظات اخلاقی را به عنوان دلایل افعالمان در نظر می‌گیریم، شکلی از عقلانیت عملی است که همپایه استدلال مصلحت‌اندیشانه (Thoughtful Reasoning) یا سنجش متاملانه است که منافع شخصی بلند مدت یک فرد را دلیل خوبی بر انجام یک فعل تلقی می‌کند. بنابر این، برای مثال جایی که شخص، ملاحظه ای اخلاقی مثل عادلانه بودن یک فعل را دلیل خوبی بر انجام آن فعل تلقی می‌کند، بی‌معنا است که پرسش از عقلانیت چنین روشی بکنیم.

پس می‌توان ملاحظات مربوط به صواب و خطا بودن افعال را به فهرست علل توجیه‌گر افعال افزود. در واقع می‌توان گفت شخصی که کاربندی (غیر اخلاقی) انجام داده است، ماهیتاً به شیوه ای عمل کرده است که مخالف عقل عملی است (Foot.2001.p62). وارن کوپین در مقاله «عقلانیت و خیر انسانی» دیدگاهی در باب عقلانیت را مورد حمله قرار می‌دهد که آن را نوهیومی نامیده و آن را دیدگاهی می‌داند که هدف از عقل عملی را ارضای حداکثری امیال و خواسته‌های شخص عامل می‌داند. طبق این دیدگاه، عقل عملی که صرفاً به رابطه میان وسایل و غایات می‌پردازد، نسبت به پست بودن نیات یک شخص خنثی است. وقتی کوپین این پرسش را مطرح می‌کند که اهمیت عقلانیت عملی در چیست؟

او، ما را کسانی قلمداد می‌کند که سُرنا را از سر گشاد آن می‌زنیم چرا که عقلانیت را تعیین بخش خوبی اخلاقی قلمداد می‌کنیم، در حالی که عکس این مطلب درست است؛ یعنی خوبی اخلاقی به عنوان یک واقعیت طبیعی، شرط ضروری عقلانیت عملی در ما انسان‌ها است (Foot.2001.p.63). به عقیده فوت شخص نباید گمان کند که اخلاق، باید آزمون عقلانیت را از سر بگذرانند، برعکس این عقلانیت است که باید مورد آزمون اخلاق واقع شود (Foot.2003.p.47). مطابق باور فوت، به کمک دیدگاه کوپین می‌توان به چالشی که خود او در مقاله خود با عنوان «اخلاق به عنوان نظامی از اوامر مشروط» طرح کرده و در آن زمان از مواجهه با آن اجتناب ورزیده بود، پاسخ داد، یعنی این که بتوانیم عقلانیت یک عمل را نشان دهیم، حتی اگر آن عمل بر خلاف میل یا نفع شخصی ما باشد. این کار با تغییر جهتی که کوپین در رابطه میان خوبی اخلاقی و عقلانیت عملی پدید می‌آورد میسر می‌گردد، یعنی این که خیر یا خوبی اخلاقی را شرط ضروری عقلانیت عملی تلقی کنیم.

از نظر فوت این شیوه استدلال کردن غیر معمول نیست. بسیاری از ما در خصوص دلایل انجام افعال مان نظریه مبتنی بر امیال را نمی‌پذیریم چرا که فکر می‌کنیم شخصی که آگاهانه سلامت خود را به خاطر لذتی ناچیز، در معرض خطر قرار می‌دهد (مثلاً کسی که

سیگار می کشد) احمقانه و بدرفتار کرده است. از آن جا که می توان اراده و خواست چنین فردی را ناقص تلقی کرد، در نتیجه می توان گفت که او عملی را مرتکب شده است که دلیل بر انجام آن، نداشته است. فوت به تأسی از کوبین، طبیعت و ماهیت عقل عملی را فضیلت مندانه تلقی کرده و این فضیلت مندی را ضرورتی پیشین تلقی می کند. از این حیث پی گیری چیزی غیر از فضیلت را خلاف عقل عملی می داند.

فوت به صراحت این فرض را اعلام می کند که عقلانیت عملی حالتی از نوعی فضیلت برتر است و اینگونه استدلال می کند که اگر از یک انسان خوب پرسند چرا وفای به عهد می کند، قتل نمی کند و پاسخ او باید نشان دهد در انجام کارهای مغایر اینها (نقص عهد و قتل) یک چیز بدی وجود دارد. فوت اظهار می دارد که «من باید تلاش کنم ارتباط مفهومی بین خوب عمل کردن و عقلانی عمل کردن را نشان دهم» (Foot, 2001, p.62).

کسی که می تواند تشخیص دهد که مصرف سیگار باعث ابتلا به سرطان می شود، باین حال سیگار می کشد، یا کسی که می داند باتب بالا باید در خانه و در رختخواب بماند، اما این کار را نمی کند، آشکارا فاقد بخشی از قوه ی عقلانیت عملی است که حزم یا احتیاط نامیده می شود و انسان حکیم دارای چنین قوه ای است. وی در فضیلت و رذیلت ها (۱۹۷۸) می گوید انسان حکیم می داند که این قوا ابزارهایی برای رسیدن به هدف هستند و می داند که این هدف ها با ارزش اند، بنابراین عقل عملی و حکمت یکی هستند. انسان به کمک همین قوا راهی برای فضیلت مند شدن و در نهایت رسیدن به سعادت می یابد؛ و این زمانی است که انسان باور داشته باشد فضایل و ارزشهای اخلاقی، طبیعی و عینی اند و در واقع زمانی است که در دام ذهنیت گرایی در اخلاق نیفتاده باشد. بنابراین فوت با رد اقسام ذهنیت گرایی به نوعی طبیعت گرایی اخلاقی نوارسطویی معتقد می شود که مطابق آن، خوبی اخلاقی، همان خوبی طبیعی است که در مورد گیاهان و حیوانات به کار می رود.

در این نوع طبیعت گرایی اخلاقی، اثبات عینیت ارزشهای اخلاقی بر مفهوم هنجاریت طبیعی مبتنادر، بدین معنا که ارزش گذارهای ما در خصوص موجودات زنده اعم از انسان و غیرانسان ریشه در واقعیت های عینی دارد، نه عکس العمل های عاطفی ما انسانها آنگونه که قائلین ذهنیت گرایی اخلاقی بیان می دارند. در طبیعت گرایی نوارسطویی، فوت به تأسی از ارسطو خوبی اخلاقی یا فضیلت اخلاقی را با مفهوم سعادت یا شکوفندگی (Flourishing) انسانی ارتباط می دهد (Prior, 2001, p.325).

فوت همچنین معتقد است که بیان کانت رسا نیست، مشکلات و ابهامات زیادی در فلسفه اخلاق کانت و به خصوص در بحث عقل عملی وجود دارد و با اینکه عده ای از فلاسفه معاصر از جمله کرسگارد تلاش می کنند تا آن ابهامات رافع کنند، هنوز مشکلاتی وجود دارد. مهمترین ابهامی که در بحث عقل عملی کانتی از نظر فوت وجود دارد معنایی است که او از امر مشروط اراده می کند. ممکن است به نظر برسد که امور مشروط مورد نظر کانت، گزاره هایی باشند برای تاثیر گذاشتن روی کارهایی که باید انجام شوند یا کارهایی که خوب است آنها را انجام دهیم.

این تمایز بین امور مشروط و امور مطلق که نقش مهمی در فلسفه اخلاق کانت ایفا می کند در متن زیر از «مبانی مابعدالطبیعه اخلاق» کانت آمده است: «همه ی امور مشروط هستند یا مطلق، اولی (امور مشروط) ضرورت عملی یک فعل ممکن را آنطور که برای دست یافتن به برخی از چیزهای دیگر که فرد میل دارد (یا ممکن است که میل داشته باشد) ارائه می دهد. امور مطلق اموری هستند که یک فعل را آنطوری که فی نفسه و به طور عینی ضروری اند بدون توجه به هیچ هدف دیگری نشان می دهد.

بنظر کانت اگر یک فعل تنها به عنوان ابزاری برای چیزهای دیگر خوب باشد، امر مشروط است، اما اگر فی نفسه خوب در نظر گرفته شود و از این رو ضروری باشد که شخص خودش آن را با عقل اراده کند، به گونه ای که با اراده سازگار باشد امر مطلق است (Ibid). فهم عرفی با کانت موافق است در اصرار کردن بر این نکته که انسان اخلاقی باید قاعده عمل بر طبق وظیفه را بپذیرد حتی اگر بر خلاف امیال و خواسته هایش باشند.

مطابق این دیدگاه امر مشروط به سه شکل مطرح می شود:

- ۱- "اگر x را می خواهی باید y را انجام دهی." "مطالعات فلسفی"
- ۲- "از آنجایی که x را می خواهی باید y را انجام دهی."
- ۳- از آنجایی که x مورد علاقه شماست باید y را انجام دهی"

از نظر کانت شکل سوم، به طور خودکار، اشکال اول و دوم را نیز شامل می شود

(Foot.1972.p306).

ارائه یک تبیین دشوار از امور مشروط کانتی ممکن است برای اشاره به نا همگونی یا عدم تجانس بین این امور کمک کند؛ گاهی اوقات کاری که انسان باید انجام دهد بستگی به خواست امیالش دارد، مثل وقتی که یک قهوه داغ می خواهد باید اجاق را روشن کند. گاهی بستگی به برنامه های بلند مدت دارد، مثلاً اگر کسی بخواهد فیلسوف قابل احترامی باشد

باید صبح زود بیدار شود و برخی کارها را انجام دهد که اینکار می تواند مبنای یک امر مشروط مبتنی بر میل باشد. همچنین در امور مشروط می توان تمایز دیگری بین علایق یک فرد و علایق یک گروه لحاظ کرد.

امیال مبتنی بر امور مشروط ممکن است مبتنی بر میل یا خواست یک فرد باشد یا ممکن است بر اساس خواست تعدادی از انسان ها باشد که دارای اهداف مشترک هستند. اصطلاح میل (desire) همانطور که در تبیین اولیه امر مشروط به کاررفته، از لحاظ ساختار شناختی (grammatically) یک جانشین مناسب برای واژه «خواست» (want) است و هر نوع تمایل (inclination) نسبت به هدف یا برنامه بلند مدت را معنی نمی دهد. بنابر این امور مشروط باید به صورت بی نهایت گوناگون ظاهر شوند. پس آیا کانت حق داشت بگوید که احکام اخلاقی مطلق هستند یا مشروط نیستند؟

شاید به نظر برسد که اوحق داشت، زیرا ما در زبان خودمان دو کاربرد متفاوت از واژه «باید» داریم: (should) و (ought to) که اولی «باید» الزامی و دومی «باید» همراه بانوعی اختیار است که به طور آشکاری مطابق با امر مطلق و مشروط کانت است و ما احکام اخلاقی را موافق با امور مطلق می یابیم. برخی «باید»ها به واسطه اهدافی که مورد نظر ماست، حمایت شده اند و برخی حمایت شده نیستند. اگر ما بفهمیم رابطه صحیحی بین فعل و هدف وجود ندارد «باید»ی که در اینگزاره ها به کار می رود «باید» حمایت نشده است. این دو کاربرد باید (should) و (ought to) در متون اخلاقی، کاملاً متفاوتند. وقتی میگوییم شخص باید کاری را انجام دهد، و قصد نوعی قضاوت اخلاقی در مورد کاری که فاعل باید انجام دهد، داریم؛ مجبور نیستیم چیزی را که به خاطر ارضاء امیال یا خواسته هایش میگوید تایید کنیم (Foot. 1972. p307). بنابراین تفاوتی آشکار بین احکام اخلاقی و امور مشروط وجود دارد. کانت در تبیین احکام اخلاقی بعنوان امور غیر مشروط یا مطلق، احکام و اصول اخلاقی را اموری با ارزش خاص و ضروری می داند که این کاربرد را ندارند؛ یعنی برخلاف نظر کانت، فوت معتقد است احکام اخلاقی ضروری نیستند. فیلسوفان معاصر مدافع نظر کانت در مورد الزامات غیر مشروط (unconditional requirements) می گویند ما باید مطابق امیال یا علایقمان عمل کنیم و بواسطه اجتناب ناپذیری احکام اخلاقی، این احکام، از امور مشروط متمایز میشوند. لازم به ذکر است که «باید» استفاده شده بصورت غیر مشروط در برخی گزاره های غیر اخلاقی (مربوط به امور روزمره زندگی) برای این است که هیچکس این جایگاه خاص و ضروری را که بواسطه تبیین «امر مطلق» حاصل می شود، به امور غیر اخلاقی

نسبت ندهد. برای مثال ممکن است شخص از خودش بپرسد چرا هر کس باید خودش را در مورد کاری که باید انجام دهد، بخاطر رعایت رسوم و قواعد اجتماعی اذیت کند، درحالیکه چنین ملاحظاتی شایستگی هیچ توجهی را ندارند مگر این که عقل شایستگی آنها را نشان داده باشد.

بنابراین اگر چه مردم دلایلشان را برای انجام برخی کارها ارائه می دهند، اما حقیقت این است که آنها نیازمند رسوم و قواعد اجتماعی هستند و می دانیم که این قواعد و رسوم هم فی نفسه به ما دلیلی برای انجام فعل نمیدهند. قواعد و رسوم اجتماعی هیچ نیروی ارائه کننده دلیل ندارند و فرد می تواند انکار کند برای رعایت آنها دلیل دارد. در مقابل فرض بر این است که ملاحظات اخلاقی ضرورتاً، دلایلی برای انجام فعل، در اختیار فرد قرار می دهند. البته میدانیم آنچه که یک «باید» را اخلاقی می کند، متفاوت از «باید»ی است که در گزاره های هنجاری یا انواع دیگر ظاهر می شود. این مطلبی است که فوت در مقاله باورهای اخلاقی (۱۹۵۹) هم به آن اشاره می کند که فضایل باید به فاعل سودیا منفعت برسانند و در این صورت «باید» فعل فضیلت مندانه انجام داد.

حقیقت این است که انسانی که اخلاق را انکار می کند، بخاطر این که دلیلی برای متابعت از قواعد آن نمی بیند، می تواند به شرارت محکوم شود؛ اما نمی تواند به ناسازگاری (inconsistency) محکوم شود و عمل او هم ضرورتاً غیر عقلانی نخواهد بود، زیرا اعمال غیر عقلانی اعمالی هستند که انسان به نحوی در رسیدن به هدفش شکست بخورد و انجام کاری که به نحوی مانع انسان در رسیدن به اهدافش شود، غیر عاقلانه خواهد بود. بنابراین غیر عقلانی بودن ضرورتاً هر چیزی را شامل نمی شود. آشکار است که ویژگی هنجاری احکام اخلاقی، ارائه دلیل را تضمین نمی کند. احکام اخلاقی هنجاری هستند، درست مانند احکام و قواعد رسوم اجتماعی و قواعد کلوب ها. چرا در مورد احکام اخلاقی اول باید دلایلی برای انجام فعل فراهم کرد، شاید به همین خاطر است که یک پیش زمینه از تصور «باید غیر مشروط» در مورد احکام اخلاقی وجود دارد که می تواند در این مورد به کار رود» (Foot. 1972.p310).

قواعد اخلاقی اغلب بصورت شدیدتری نسبت به قواعد رسوم اجتماعی نیروی اجبار دارند و ما معمولاً بواسطه «باید مشروط» قواعد و رسوم اجتماعی تحت فشار قرار نمی گیریم. ممکن است این امر به این خاطر باشد که فکرمی کنیم قواعد مربوط به رسوم اجتماعی مشروط هستند؛ اما آیا منظور فوت این است که هیچ چیز پشت این ایده وجود ندارد که

احکام اخلاقی امور مطلق هستند و هیچ ایده ای به دنبال دشواری نسبی تعالیم اخلاقی وجود ندارد؟ مردم در مورد «نیروی تعهد آور» اخلاق صحبت می کنند اما روشن نیست که منظورشان چیست؟ در واقع «اجتناب ناپذیری» احکام اخلاقی اغلب وقتی مطرح می شود که آنها مقابل امور مشروط قرار می گیرند. هیچ کس نگفته ضرورت اخلاق را بخاطر داشتن یا نداشتن امیال یا علایق خاص رها کنید.

اتخاذ این روش تنها بر تقابل بین «باید» اخلاقی و «باید» مشروط تأکید می کند و بیان می کند که در کنار قواعد و رسوم اجتماعی باید جایگاه بیشتری را به احکام مربوط به اخلاق اختصاص داد؛ زیرا احکام اخلاقی به ما می گویند چه کاری را «باید» مطابق امیال و علایق خود انجام دهیم و چه کاری را نباید انجام دهیم. اما معنای این «باید» باز هم مبهم است. گاهی اوقات وقتی ما چنین اصطلاحاتی را به کار می بریم، به اجبار فکری یا ذهنی اشاره می کنیم؛ مثل وقتی که شخصی که تحت شکنجه قرار دارد، مجبور به انجام کاری است. معنی دیگر «باید» در جملاتی مثل من بدجور سرما خورده ام و «باید» در رختخواب بمانم یافت می شود، جایی که یک مجازات (تنبيه) برای انجام عملی خلاف آنچه عقل می گوید در انتظار ماست. البته فرض نمی شود که ضرورت اخلاقی عمل کردن، وابسته به چنین مجازات هایی باشد. دسته دیگر «باید» ها در مثال هایی یافت می شود که ضرورتاً با انجام ندادنشان مجازات نمی شویم چون یک پذیرش بی قید و شرط در مورد برخی نقش ها وجود دارد. مثل وقتی که یک پرستار به مامی گوید که باید در زمان خاصی در نوبت خود در بیمارستان حاضر شویم، یا اینکه سوار قطار خاصی شویم (Foot.1972.312).

می دانیم که باید های اخلاقی شبیه هیچ کدام این ها نیستند. بنظر می رسد تا آنجا که برای مؤثر واقع شدن، قانون اخلاقی اجتناب ناپذیر است، ما باید کاری انجام دهیم که اخلاقاً برای ما ضروری است (بدون هیچ نیروی اجبار ذهنی یا فیزیکی) نتیجه ای که باید بگیریم این است که احکام اخلاقی نیروی اجبار بیشتری نسبت به قواعد و هنجارهای اجتماعی ندارند و می توان گفت این نحو دیدن ملاحظات اخلاقی مجموعاً باید مخرب اخلاق باشد، زیرا هیچکس نمی تواند اخلاقی عمل کند مگر این که آن ملاحظات را به عنوان دلایل کافی برای انجام فعل پذیرفته باشد.

کانت می گوید اعمالی که واقعا اخلاقی هستند، باید بخاطر خودشان انجام شوند، زیرا درست بودن آنها به خاطر خودشان است، نه به خاطر اهداف دیگر. این استدلال باید به دقت مورد بررسی قرار گیرد زیرا (اصل اساسی امر مطلق، بیشتر مدیون اجبار آن است).

احکام اخلاقی فی نفسه با دلایل انسان برای انجام فعل مرتبط هستند، اما قواعد و رسوم اجتماعی، تنها نیازمند ملاحظاتی خاص از نوع دیگر هستند. اگر کسی بخواهد بداند که آیا می تواند به درستی یک انسان اخلاقی باشد که اصول اخلاقی را همانند قواعد مشروط رفتار می پذیرد، به شکلی که انسان های زیادی قواعد مربوط به رسوم اجتماعی را به عنوان قواعد مشروط رفتار می پذیرند، باید نوع صحیحی از مثال را بررسی کند، مثلاً انسانهای زیادی حاضرند برای دست یابی به اهداف زیادی رنج ببرند که توسط اخلاق حمایت نمی شود (مانند تروریست ها که انسان های زیادی را می کشند و خودکشته می شوند)، یا انسانهای زیادی که حاضرند بخاطر اهداف اخلاقی - مثل آزادی و عدالت سخت بجنگند و حتی جان خود را از دست بدهند - انجام هر دو دسته این افعال بستگی به این دارد که این ها اهدافی هستند که از خود گذشتگی را بر می انگیزند و یک گزاره «بایدی» خاص اینجا وجود دارد (Foot.1972.313).

در پایان فوت استدلال می کند کانت و متفکران دیگری که معتقدند «باید» های اخلاقی، یک نیروی جادویی دارند، دچار توهم شده اند همانطور که الیزابت آنسکو مب هم اشاره می کند (Anscombe.1958). البته فوت می پذیرد که این نتیجه گیری، بی اخلاقی خرابخانه و خطرناکی را ظاهر می کند و ما حق داریم که از ظهور چنین تفکر اخلاقی وحشت داشته باشیم؛ اما از نظر وی اخلاق مطلق کانت هم تبیین صحیحی ارائه نمی دهد و وضعیت های خارج از کنترل را پیش می آورد (Foot.1972.p.315).

۷. نتیجه گیری

با بررسی آراء هیوم، ویلیامز و برخی فیلسوفان معاصر در باب نقش امیال و انگیزش های ما در هنگام اتخاذ تصمیم اخلاقی، بنظر می رسد براساس تئوری کانتی (علی رغم تلاش مدافعانش برای موجه جلوه دادن آن) نمی توان مکانیزم تصمیم گیری اخلاقی را صرفاً براساس «اراده نیک» و «امر مطلق» تبیین کرد همچنین نمی توان برای توجیه تصمیمات اخلاقی استدلال عقلانی آورد. حقیقت این است که در تجربه های عادی و روزمره زندگی هم وقتی از کسانی که کار خوب (اخلاقی) انجام داده اند، اگر در مورد علت انجام کار خیرشان سوال شود، مثلاً فردی که به یک رهگذر نیازمند غربیه در خیابان کمک می کند یا کسی که برای ملاقات دوستش در بیمارستان می رود (با اینکه بودن در فضای بیمارستان برایش ناراحت کننده است)، یا کسی که به همسایه پیرش در آوردن باری سنگین کمک می کند،

در همه این موارد و موارد مشابه هیچ نیروی اجباری درونی یا بیرونی را در احکام و گزاره های اخلاقی نمی یابیم که فرد را وادار به انجام کاری کند. همچنین در نقطه مقابل، در مورد کسانی که با اینکه به بد(غیر اخلاقی) بودن یا مضربودن فعلی، علم دارند، با این حال مرتکب آن فعل می شوند، مشخص می شود که نیرویی الزام آوری که کانت و مدافعان وی ادعا کرده اند در عقلانیت عملی وجود دارد، در واقع وجود ندارد یا بی اثر است. همانطور که فوت هم اذعان کرده، تصور وجود نیروی الزام آور (درونی یا بیرونی) برای احکام و گزاره های اخلاقی، توهمی بیش نیست و هیچ نیروی جادویی در این گزاره اخلاقی که « کمک به نیازمندان خوب است»، وجود ندارد. کانت در «نقد عقل عملی» عقل نظری را در تبیین و تأیید اصول اخلاقی ناتوان دانسته و مسئولیت آن را به عهده عقل عملی گذارده اما تبیین و تعریفی هم که از عقل عملی ارائه داده، ناقص و ناکارآمد است.

به نظر می رسد همانطور که عقل نظری در تبیین اخلاقیات ناکارآمد است، عقل عملی هم به همان سرنوشت دچار شده است؛ زیرا از نظر وی، عقل عملی همانند عقل نظری بواسطه «استدلال کردن» هنگام تصمیم گیری اخلاقی، عمل می کند؛ در حالی که «استدلال کردن» عملی ذهنی است که صرفاً در حوزه علوم نظری و پوزیتیویستی کارایی دارد و در حوزه اخلاق و دین که بیشتر با اراده (will) و عمل (action) ناکارآمد است. انسان موجودی پیچیده است و اعمال و رفتارش همانند طبیعت بی روح قابل توصیف با عقل نظری نیست و موارد بی شماری از تصمیماتی وجود دارد که با ارزیابی آنها با عقل نظری، آن تصمیمات نادرست بوده اند اما کسانی که آن تصمیم ها را گرفته اند ناراحت یا پشیمان نبوده اند. حقیقت این است که بیشتر انسانها موقع اتخاذ تصمیم اخلاقی و انجام کاری که خوب یا اخلاقی محسوب می شود، بیش از اینکه به ذهن و عقلشان مراجعه کنند و گزاره ای اخلاقی را جستجو کنند (آنگونه که کانت و مدافعانش می پندارند)، بر اساس باورها، احساسات و طبیعتشان عمل می کنند و گاهی اوقات موقعیت هایی پیش می آید که اصلاً فرصتی برای استدلال و مصلحت اندیشی وجود ندارد و گاهی حتی تصمیم های اخلاقی ما برخلاف مصلحت اندیشی هایمان است. بخصوص در چنین مواردی آشکار تر است که باورها، احساسات و امیال گاهاً غیر قابل تعریف، در تصمیم گیری های اخلاقی ما نقش موثری دارند.

کتابنامه

- ۱- اوکانر، دی. جی.، ارسطو، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران نشر کوچک. ۱۳۷۷
 - ۲- ارسطو "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران: ۱۳۷۸
 - ۳- راس، سردیوید ویلیام؛ "ارسطو"، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۷
 - ۴- راسل، براتراند؛ "تاریخ فلسفه غرب"، ترجمه نجف دریا بندری، انتشارات پرواز، تهران ۱۳۶۵
 - ۵- شیدان شید، حسینعلی، ارتباط عقل و اخلاق از دیدگاه هیوم، اندیشه های فلسفی، ۸۳
 - ۶- کاپلستون، فردریک، "تاریخ فلسفه ج ۱"، یونان و روم، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷
 - ۷- صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، انتشارات سروش، تهران: ۱۳۷۷
 - ۸- مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، انتشارات امیر کبیر، تهران: ۱۳۷۸
 - ۹- مایوسفی، وافلاطونی «مقایسه مفهوم شکوفندگی از نظر ارسطو و فیلیپاوت»، فصلنامه، پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، ۱۳۹۰
 - ۱۰- ملا یوسفی، مجید. «جان مک داوول و واقع گرایی اخلاقی» نامه حکمت، شماره ۶، ۱۳۸۷
- 11-Anscomb, Elizabet.(1958) Modern Moral Philosoph .Reprinted in Anscomb,collected Philosophical papers, iii ,
 - 12 -Anthony, Celano .(1999) "Medieval Theories of Practical Reason", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed).
 - 13-Broome, John.(1999) .“Normative Requirements”. Ratio 12: 398-419.
 - 14-Broome, John. (2002) “Practical Reasoning”. In José Bermúdez and Alan Millar (eds.), Reason in Nature: New Essays in the Theory of Rationality. Oxford: Oxford University Press.
 - 15-Broome, John. (2009) “The Unity of Reasoning?” In Simon Robertson (ed.), Spheres of Reason: New Essays in the Philosophy of Normativity. Oxford: Oxford University Press.
 - 16-Dancy, Jonathan. (2004). Ethics without Principles. Oxford: Clarendon Press .
 - 17-Foot Philippa(1978) Virtue and Vices in virtue and vices and other essays in moral philosophy (Berkeley, California university press,
 - 18-Foot Philippa (1958)Utilitarianism and Virtues mind , 94.
 - 19 -Foot. Philippa ,(2001)Natural Goodness ,Oxford University Press.
 - 20 -Gerard .J Hughes,(2000) : Aristotle on Ethics;, Rutledge Philosophy Guide book, to companion Hall,Oxford,march2000,ch5.
 - 21 -Halverson, Richard, (2002). Representing phronesis: Supporting instructional leadership practice in schools (Doctoral dissertation, NORTHWESTERN UNIVERSITY).
 - 22-Harman, Gilbert. (1999). Reasoning, Meaning, and Mind. Oxford: Clarendon Press.
 - 23-Harward (2003) review of Philosophy, harward university press.

- 24-Korsgaard, Christine (1986) "Skepticism about Practical Reason", Journal of Philosophy, 83, 5-25; reprinted in Korsgaard (1996): Creating the Kingdom of Ends, Cambridge, 311-334
- 25 -Kant.Rationality as Practical Reason in The Oxford Handbook of Rationality.ed. Alfred J. Mele and Piers Rawling, Oxford University Press, Oxford.
- 26 -Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, (1968), Aristotle: the growth and structure of his thought. Cambridge University Press
- 27 -O'Neill onra ;(2004) Kant: Rationality as Practical Reason. Final Version
- 28 -Prior,William .j(2001) Udaimonism and Virtues , department of philosophy santa clara .university usa,
- 29-Raz, Joseph. (1978). Practical Reasoning. Oxford: Oxford University Press.
- 30-Raz, Joseph.(1999). Practical Reason and Norms(second edition). Oxford: Oxford University Press.
- 31-Robert, c Roberts, and Wood, w .Jay,(2007)"Intellectual Virtues" "An Essay in Regulative Epistemology, Oxford University Press.
- 32 -Russell, paul(2004)practical reason and motivational skepticism,
- 33-Sainsbury, Mark. (2001). Logical Forms(second edition). Oxford: Blackwell.
- 34-Stephen Everson(ed)(1990)"Epistemology" Cambridge University Press.
- 35 -Streumer,Bart(2010)"practical Reasoning",Forthcoming in Timothy O'Connor and Constantine Sandis (eds.),The Blackwell Companion to the Philosophy of Action.
- 36 -Stump, Elenore (2007)"Justifying faith,free will and Atonement" catholic university of America Press.
- 37-Wood, Allen W,(1999), Kant's Ethical Thought, Cambridge University Press, Cambridge.