

اخلاق مسأله محور^۱

نوشته ادmond پینکافس

ترجمه سید حمیدرضا حسنی

اخلاق موردعلاقه هر انسانی است... هر کسی با مشکلات اخلاقی مواجه می‌گردد، با مسایلی که با تأمل کم یا زیادتر در مورد آن باید به تصمیمی دست یافت.

اس. ای. تولمن در کتاب تعمق در اخلاق ص ۱

من می‌خواهم که خواننده با این فرض آغاز کند که کسی (یا شاید خودش) با یک مشکل جدی اخلاقی روبروست.

آر. ام. هیر در کتاب آزادی و عقل ص ۱

نظریه اخلاقی درباره چیست؟ ممکن است کسی در جواب بگوید: «همه می‌دانند که مشکل اخلاقی چیست؟ نظریه اخلاقی در مورد چنین مشکلاتی باید ارائه راه‌حل کند.» اما آیا ما واقعاً به طور دقیق می‌دانیم که مشکل اخلاقی چیست؟

آر. ام. برانت در کتاب نظریه اخلاقی ص ۱

هدف نهایی من دستیابی به این مطلب است که چگونه برای داوریهی اخلاقی می‌توان تأیید عقلی آورد؟ چگونه می‌توان معضلات اخلاقی را حل کرد؟ و چگونه می‌توان به منازعات اخلاقی فیصله بخشید؟

ام. جی. سینگر در کتاب تعمیم در اخلاق ص ۶

تنها زمانی که او با ترکیب مطلوب و منسجم این اجزاء را به هم پیوند داده، خود را به عنوان یک انسان واحد در نظر گیرد و از کثرت رهاگردد، آمادگی آن را می‌یابد تا به آنچه باید انجام دهد پردازد که می‌تواند کسب پول یا برآوردن خواسته‌های جسمانی یا اشتغال به تجارت و یا سیاست باشد. در تمام این زمینه‌ها زمانی که از

رفتار عادلانه و شرافتمندانه سخن می‌گوید مراد او رفتاری است که به ایجاد و حفظ این عادت ذهنی کمک کند... هر عملکردی را که او را به شکستن این عادت و ادا عملی ناعادلانه دانسته و اندیشه حاکم بر آن عمل را جاهلانه و احمقانه می‌خواند.

افلاطون در کتاب جمهوری

به طور کلی درباره موضوع اخلاق چنان اتفاق نظر و اجماعی وجود دارد که دلیل آوردن برای آن ممکن است خسته کننده باشد. مطلب [مورد اتفاق] این است که [اولاً] سروکار اخلاق با «مسائل» است یعنی با موضوعاتی درگیر است که مشکل می‌توان فهمید چه باید کرد. [و ثانیاً] تمام فایده تحلیل اخلاقی در این است که برای کسی که در چنین وضعیتی واقع شده و در جستجوی دلیل عقلانی برای تصمیمی است که باید بگیرد، مفید افتد، بنابراین اخلاق در پی یافتن چنین دلایلی است و اغلب تصور بر آن است که قوانین و اصول اخلاقی از این دلایل به دست می‌آیند. [و ثالثاً] فرا اخلاق مشتمل بر تحلیل اصطلاحات، ادعاها و برهانهایی است که در بحث و مناقشات و توجیه اخلاقی در جایی که مشکل پیش می‌آید به کار گرفته می‌شوند. هدف من در این مقاله این است که سؤالاتی را پیرامون این تصور از اخلاق طرح کنم که از آن برای سهولت و همین‌طور انتقاد به «اخلاق مسأله محور»^۲ یاد می‌کنم.

پیش از پرداختن به مباحث فلسفی‌تر، بهتر است به مباحث خطابی و اقناعی^۳ پردازیم، یعنی به بررسی مسایلی پردازیم که ممکن است مانع رسیدن خواننده به این پاسخ باشد که: «حتماً حل مسایل از طریق عقلی، مورد نظر اخلاق می‌باشد [اگر نه، پس] اخلاق به چه چیزی می‌پردازد، چرا که دست کشیدن از یافتن قواعد و اصول قابل دفاع عقلانی به معنای دست کشیدن از فلسفه اخلاق می‌باشد»، و یا پاسخهایی از این دست.

اولین و واضحترین دلیل اقناعی این است که، اخلاق مسأله محور یک تازه‌وارد است و لذا مدافع آن به جنگ سنت دیرپایی رفته است که با اخلاق مسأله محور در تعارض است. افلاطون، ارسطو، اپیکوریان، رواقیون، آگوستین، آکویناس، شفتسبری، هیوم و هگل همانند مسأله محوران به اخلاق نمی‌نگرند. و لذا اگر اینان به خاطر نظریاتی که برای اتخاذ تصمیمات اخلاقی پیچیده خاص ارائه داده‌اند مورد مطالعه قرار گیرند قطعاً تعلیمات آنها تحریف خواهد شد. زیرا ارائه چنین دلایل و توجیهاتی درباره انتخابهای پیچیده خاص، مد نظر آنان نبوده است. و رویهم‌رفته آنان به آن اندازه که به روشنگری و تعلیم و تربیت اخلاقی و یا سعادت بشری پرداخته‌اند، به [تبیین و ارائه راه‌حل برای] موقعیت مسأله‌آفرین نپرداخته‌اند. از این گذشته، این تغییر در اولویت آنقدر واضح است که

بی‌نیاز از ارائه دلیل می‌باشد، اما می‌توانیم این نکته را با یک نگاه اجمالی به اخلاق ارسطو به تصویر بکشیم.

همانطور که کاملاً روشن است، ارسطو اخلاق را به عنوان شاخه‌ای از علم سیاست به حساب می‌آورد و به نوبه خود به اخلاق به مثابه موضوعی با محدوده بسیار وسیع می‌نگریست که عموماً با برنامه‌ریزی زندگی انسانی سروکار دارد، به طوری که انسان بتواند به بهترین وجه ممکن زندگی کند. در کتاب سیاست، موضوع بحث در رابطه با بهترین ساختار سیاسی می‌باشد و بررسی تطبیقی در مورد ساختارهای سیاسی یک اقدام مقدماتی مهم و اساسی است تا انسان ضمن اطلاع از انواع ساختارهای ممکن، از جنبه‌های مثبت و منفی آنها مطلع گردیده و بتواند انتخاب کند. بر همین قیاس در اخلاق نیز مسأله اصلی در ارتباط با بهترین نوع زندگی فردی و ویژگیهای مِثی است که برای آن لازم است. بنابراین بررسی انسانهای مختلف، انواع مِثیها به عنوان نمونه‌های ممکن از آنگونه زندگی که باید آن را سرمشق قرار داد و یا از آن دوری کرد یک اقدام مقدماتی ضروری محسوب می‌گردد. این بررسی بخش عظیمی از کتاب اخلاق نیکوماخوس را به خود اختصاص داده است. گرچه در این کتاب به مسایل اخلاقی به طور مقتضی پرداخته شده است، اما جایگاه اصلی به آنها داده نشده است. و به این مسأله که ما چگونه باید معضلات اخلاقیمان را حل کنیم، به اندازه اینکه چگونه باید زیست کنیم، بها داده نشده است. و لذا هم «ما» و هم «معضل» یا «مسأله» اخلاقی [هر دو] باید به طور دقیق بررسی شوند. البته در اینجا مراد از «ما» صرفاً چیزی مانند متغیر ریاضی x بی‌محتوا نیست، بلکه «ما» به افرادی از انسانها اشاره دارد که خوب تربیت شده‌اند، کسانی که تجربیاتی در زندگی داشته‌اند، کسانی که درباره چگونگی عمل نظم اجتماعی آگاهی دارند، کسانی که زندگی ما را هدایت می‌کنند تا ما را بر زندگی بر طبق یک الگو قادر سازند و از اینکه ما به واسطه گرایشهای عاطفی از بین برویم یا به واسطه بوالهوسیها به این سو و آن سو انحراف پیدا کنیم، باز دارند. بنابراین اگر ارسطو با یک مسأله اخلاقی روبرو شود، حق دارد تا پیشفرضهای زیادی را که با تربیت، معرفت و کف نفس اشخاص مرتبط می‌باشند مد نظر قرار دهد. اما اگر ما از زاویه دید خودمان بنگریم، از رویارو کردن ارسطو با یک مسأله حیرت‌زای [اخلاقی] تصویری مبهم خواهیم داشت؛ زیرا نوع مسایلی که عاملهای اخلاقی معتدل ارسطو معمولاً با آنها مواجهند خیلی با آنچه هر کس، چه مذهب و معتدل و چه نامذهب و نامعتدل، باید در اوضاع و احوال خاص انجام دهد، مرتبط نمی‌باشند، بلکه بیشتر به این مربوطند که چگونه می‌توان از افتادن در دامهایی که در سر راه افراد ناآگاه قرار می‌گیرد و آنها را دچار نوعی شخصیت نامطلوب می‌کند، اجتناب کرد. هنگامی که ارسطو در مورد تدبیر اخلاقی بحث می‌کند در پی یافتن دلایلی برای حل مسایل اخلاقی نمی‌باشد، بلکه می‌خواهد تعیین

کند که ما چه زمانی مسئولیت را بر عهده می‌گیریم و اینکه چه مرزی بین عقل عملی و نظری وجود دارد.

در هر حال، اگر ارسطو در مورد معضلاتی که افراد به آن دچار می‌شوند و درباره آنها به تحیر می‌افتند راه‌حلی ارائه نکرده و برای رهایی انسان از آن تلاشی نمی‌کند شاید به این دلیل باشد که ارسطو برای ویژگی‌هایی که انسان را در باتلاق تردید و دودلی فرو می‌برد ارزشی قایل نیست. از اینها گذشته، این سؤال باقی است که ما چه زمانی باید و چه زمانی نباید درگیر معضل [اخلاقی] بشویم، و چه زمانی باید از گرفتاری در وضع تحیر اجتناب ورزیم، چنانکه اغلب چنین می‌کنیم. زیرا از آنجایی که انسانها حساس و دقیق هستند ممکن است دچار تحیر و معضل گردند. [و از طرفی] از حس اجتناب از معضلات برخوردار نبوده و در اثر معضلات اخلاقی همانند بیماری از پای درمی‌آیند. [لذا] یک اخلاق خوش بنیاد [در حالی که] به رشد حساسیت اخلاقی کمک می‌کند اما مانع از مورد توجه قرار دادن «مسائل اخلاقی» برخاسته از دغدغه‌های نامعقول یا بی‌مورد اخلاقی می‌شود. [اما] مسأله‌محوران اهمیتی برای چنین تفاوت‌هایی قایل نیستند درحالی‌که چنین تفاوتی همچون تفاوت بین پزشکی پیشگیری و پزشکی درمانی دارای اهمیت و وضوح می‌باشد. برای اینکه بتوان به یک فیلسوف اخلاق بیشتر به عنوان یک تجویزکننده رژیم غذایی برای یک زندگی اخلاقی سالم نگرست تا یک درمان‌کننده بیماریهای خاص اخلاقی، مطمئناً ارسطو مورد جالب توجهی می‌باشد.

دومین دلیل اقماعی این است که اگرچه ممکن است فیلسوفانی باشند که با [تکیه بر] استدلال‌های خود نگرش کنونی اخلاق را پذیرفته باشند، اما در دفاع از آن، دلایل زیادی نمی‌توانند ارائه دهند. تا اندازه‌ای که می‌توان گفت در واقع این مطلب مبتنی بر فرضیه‌های ناآزموده‌ای است که بیش از آنکه بر توافق عقلانی استوار باشد بر اعتقاد عالمان استوار است. خوب است به این نکته تأکید کنم که این نگرش متعلق به مغلظه‌گر و سوفیست نیست، بلکه نگرشی است که هدف نهایی اخلاق را رفع معضلات می‌داند. در واقع ممکن است احساس شود که طبیعت زمان تعیین می‌کند اخلاق چه باید باشد و بنابراین هیچ بررسی انتقادی از نقش اخلاق در دستور کار نیست. برخی بر این باورند عصری که در آن زندگی می‌کنیم به نحوی ذاتاً با هر شکلی از اخلاق به جز اخلاق مسأله‌محور معارضه می‌کند که از این لحاظ، زمان ما با دوران گذشته که کمتر دچار این معضلات بود تفاوت می‌کند. از آنجایی که این معضلات به واسطه تغییرات اجتماعی و صنعتی به ما هجوم می‌آورند و چون این تغییرات، بسیار وسیع و غیرقابل پیش‌بینی هستند، لذا بهترین کاری که می‌توانیم برای خودمان انجام دهیم این است که، چگونگی تصمیم گرفتن را آموخته و همگام با

تغییرات فوق به سوی کشف ساختار یک تصمیم خوب گام برداریم؛ و همینطور بهترین کاری که می‌توانیم برای فرزندانمان انجام دهیم این است که، به آنها بیاموزیم چگونه در تنگناهایی که تحت فشار قرار می‌گیرند بتوانند تصمیم بگیرند. پس باید ابزار تصمیم‌گیری را در دسترس آنان قرار داد، این ابزار، اصول بسیار عام و بی‌محتوایی هستند که از آنها قواعدی به دست می‌آیند که با موقعیتها در هر شرایطی که باشند متناسب هستند. همچنین قابل درک است که ویژگی متغیر بودن زمانها یک اخلاق متمرکز [و ثابت] همچون نظامها [ی اخلاقی] که در بسیاری از سنتهای دیرپا درباره کیفیت مینشی و چگونگی رشد آن وجود داشته‌اند را رد می‌کند. چون تلقین و آموزش کیفیات مینشی مستلزم آن است که ثبات اجتماعی را مفروض بگیریم و اگر بر روی ثبات اجتماعی نتوانیم حساب کنیم قادر نخواهیم بود به خصایص اخلاقی متناسب با زمانی که فرزندانمان در آن زیست می‌کنند آگاهی یابیم.

این استدلال که آن را شنیده‌ام اما در جایی نخوانده‌ام به دو دلیل باطل است که هر دو دلیل، قطعی و مسلم می‌باشند. دلیل اول این است که، این استدلال بر مقدمه‌ای مبتنی است که از لحاظ تاریخی غلط می‌باشد؛ زیرا شکوفایی اخلاق مینشی در دورانی متغیر و متحول بوده که در چگونگی تغییر با عصر خود ما قابل مقایسه می‌باشد. برای نمونه، اخلاق رواقی بیش از پانصد سال مورد اندیشه و عمل واقع گشت یعنی در بازه‌ای از زمان که تغییرات ناگهانی در دنیای قدیم رخ داد. این تغییرات از این نظر در چنان حدی بودند که شهروندان را نگران می‌ساخت که فرزندان آنها احتمالاً در چه دنیایی قرار است زندگی کنند. آتن خاستگاه تمدن که در اثر جوش و خروش و سقوط امپراتوران [متوالی] ملتهب بود اینک با یک حکومت دمکراتیک پیش می‌رفت و دغدغه سلطه دیکتاتورهایی که پشتگرم به ارتشهای سرکوبگر بودند را نداشت. سلوک اخلاقی که رواقیان در روم در امپراتوری اولیه پی گرفتند و بر مراقبت هر فرد از نفس خود با صرف نظر از موقعیت خارجی تأکید داشت خود شاهدی گویا بر وجود ناامنی است که حتی طبقات اشراف و قدرتمند نیز در آن زمان، استبداد و فساد آن را احساس می‌کردند.

دومین دلیل بر باطل بودن استدلال مذکور این است که، این استدلال حتی اگر درست هم باشد، همانطور که بر ضد اخلاق مینشی است، به نحو مؤثری با اخلاق مسأله‌محور نیز در تضاد می‌باشد. طبق این استدلال می‌بایست اخلاق مسأله‌محور بدون توجه به اهمیت چگونگی تغییر شرایط، شیوه‌های ثابتی را جهت اخذ تصمیمات در اختیار قرار دهد که این مسأله معمولاً مستلزم این است که گفته شود باید اصول و قوانین اخلاقی (یا هر دلیل خوبی) در دسترس باشند که در همه جا کاربرد داشته [و فراتر از تغییرات] باشند. و این اصلاً روشن نیست که وقتی کیفیات مینشی تابع تغییرات

هستند چرا باید قواعد و اصول اخلاقی، فراسوی تغییرات باشند. اگر اصولی وجود دارند که به نظر می‌رسند [ثابت بوده و] در هر حوزه متصور می‌شود کاربرد دارند چرا نباید کیفیات مَنشی در هر حوزه‌ای ثابت باشند. و لذا اگر کیفیات مَنشی کارکرد محدودتری دارند پس اصول اخلاقی هم باید تنها در بعضی اوضاع و احوال کاربرد داشته باشند. در واقع مشکل می‌توان دنیایی را تصور کرد که در آن ما این را یک اصل قرار نداده باشیم که آنچه را که دوست نداریم دیگران درباره ما انجام دهند، نباید درباره دیگران انجام دهیم. و به همین سان مشکل می‌توان حوزه‌ای را تصور کرد که در آن کیفیت مَنشی عدالت ارزش و اعتباری نداشته باشد. اگر دنیایی وجود داشته باشد که در آن جایی برای عدالت نباشد در این صورت آیا ممکن نیست دنیایی وجود داشته باشد که جایی برای قاعده سیمین^۵، [یعنی قاعده‌ای] که مقبول همگان است نباشد؟ استدلال مذکور چنان قوتی ندارد که برتری اصول و قواعد اخلاقی را در دنیای نامعلوم تعیین کند [اصولی] که محدوده هر شکلی از تعلیم و تربیت اخلاقی را در زمان تغییر خاطر نشان سازد.

بنابراین [مفاد] نکات اقتاعی این شد که اخلاق مسأله‌محور از خطوط اصلی بحث که در معظم تاریخ اخلاق دنبال شده است، منحرف گردیده است و به نظر می‌رسد که اخلاق مسأله‌محور کمتر برای این تغییر جهت، توجیهی ارائه می‌کند و همان اندک توجیهاتش هم اقناع‌کننده نیست. البته شاید مطلوب این باشد که برای لزوم تمرکز کنونی اخلاق بر روی مباحثه، تفکر و توجیه و کنار نهادن مسایل مَنش اخلاقی دلایل خوبی در دسترس قرار گیرد. منتهای مراتب استدلالهای اقتاعی می‌توانند مدافعین روش معاصر [اخلاق] را برای ارائه چنین دلایلی به چالش فراخوانند.

در هر حال مسایل فلسفی نیز داریم که حداقل از این مزیت برخوردارند که ضمن بیان برخی از پیشفرضهای اخلاق مسأله‌محور، انحرافها و اعوجاجهای غیر قابل دفاع اخلاق [مسأله‌محور] را نشان می‌دهند که از پای فشردن کنونی بر روی معضلات و راه‌حلهای آنان ناشی شده است. به یاد داشته باشید فرض اخلاق مسأله‌محور این است که شأن غایی اخلاق باید رفع اوضاع و احوال مسأله‌آفرینی^۶ باشد که به آنها دچار می‌شویم. که البته نوع مشکلات در فلسفه اخلاق، عملی می‌باشد نه فلسفی [نظری]. اما فلاسفه اخلاق همانند دیگر فیلسوفان باید به آن دسته از مسایل فلسفی نیز که از آنها گریزی نیست بپردازند، اگرچه ممکن است با تغییر نکته محوری اخلاق به این مسایل تأکید بورزند یا از اهمیت آن بکاهند. برای مثال، مسایل مربوط به ساختار منطقی «احکام اخلاقی» به همان اندازه که برای یک «غیر مسأله‌محور»^۷ مهم است برای یک مسأله‌محور هم اهمیت دارد. اما انتظار می‌رود احکام [اخلاقی] مورد بحث به همان میزان که در مورد معیارهای آرمانی

می‌باشند به وظایف و الزاماتی که بر هر شخص فرض است نیز بپردازند.

مسایلی که قصد دارم طرح کنم از این قرار هستند که شرایط مسأله‌آفرین اخلاقی چه شرایطی هستند؟ و ما که در چنان اوضاع و احوالی خود را می‌یابیم چگونه کسانی هستیم؟ بحث کردن پیرامون این سؤالات، می‌طلبد که به طور اجمال بعضی از تمایزاتی که همواره مطرح می‌باشند را یک‌یک شرح دهم.

مسأله‌محورها نوعاً در باب مسایل مشکلی چون عمل صواب چیست یا اینکه چه عملی برای انجام دادن خوب است و یا اینکه چه کاری را باید انجام دهم، می‌اندیشند، اما باید پذیرفت که این پرسشها دچار ابهام هستند، حداقل از این لحاظ که از عهده تمیز بین مسایل مربوط به صواب اخلاقی (یعنی قواعدی که لازم، مورد انتظار، مناسب، مقتضی و شایسته‌اند) و مسایل مربوط به فایده و سودمندی اخلاقی (یعنی [اموری که] ثمربخش، مفید، عملی و بهینه هستند) بر نمی‌آیند. زیرا مسایل مربوط به صواب، خیر و بایستی، می‌توانند مسایلی مربوط به صحت یا سودمندی و یا هر دو باشند. و لذا برای بحث از این نوع مسایل، مناسب است که از نظریات کلی در رابطه با صحت و سودمندی آگاهی داشته باشیم. بخصوص نظریه‌ای که معتقد است عمل صحیح، عملی است که برای هر فرد دیگری در اوضاع و احوال مشابه، صحیح باشد و نظریه‌ای که معتقد است عمل سودمند، عملی است که مستقیماً یا غیرمستقیم حتی المقدور موجب افزونی سعادت و کاهش بدبختی همگانی می‌گردد.

حال اگر از یک مسأله‌محور سؤال کنیم که مسأله اخلاقی چیست؟ و ما که درگیر این مسایل هستیم، کیستیم؟ مشکلاتی چند در مورد مفهوم اخلاق برایش پیش می‌آید. ممکن است مسأله‌محور معتقد باشد که مسأله اخلاقی به عمل صحیح یا عمل سودمند و یا هر دو مرتبط است و یا ممکن است بر آن باشد که، اینکه صحت، مستلزم سودمندی بوده و یا بالعکس، ارتباطی به ما ندارد. خوب است بحث از صواب [اخلاقی] را با ملاحظه یک «مسأله نوع نمون»^۸ مورد بررسی قرار دهیم.

فرض کنید وعده‌ای کرده‌ام، از همین وعده‌هایی که مکرراً در نوشتارهای اخلاقی و گاهگاه در زندگی با آنها روبرو هستیم. وعده این است که برای دیدن دوستی باید در یک کنسرت حضور به هم رسانم. یعنی با گفتن جمله «وعده‌ای کرده‌ام» به طور جدی تصریح کرده‌ام که این دفعه برخلاف قبلی او را مایوس نخواهم کرد و در واقع رأس ساعت ۸ در سالن نمایش حاضر خواهم بود. در این میان، همسایه‌ام در یک تماس تلفنی به خانم‌ام، قرارم را جهت حضور در جلسه انجمن اولیاء و مربیان رأس ساعت ۸ گوشزد می‌کند تا در مورد عدم کفایت طرح پیشنهادی لغو تبعیض نژادی بحث کنیم.

در این وضعیت، عمل صحیح کدام است؟ چطور باید تصمیم بگیریم؟ چه چیزهایی در بررس‌های من مؤثر و چه چیزهایی بی‌تأثیر است؟ به طور کلی، مطابق فرض آنچه مطرح است، قرارهایی است که گذشته‌ام و آنچه مطرح نیست، خواسته‌ها یا تمایلات و یا خصوصیات است که ممکن است داشته باشم. سؤال این است که آیا برای عمل به هر قرار، مجازیم هر نوع خلف و وعده‌ای را مرتکب شویم؟ آیا برای پایبندی به قرار خود باید وعده را زیر پا گذاشت؟ آیا استثنایی در قاعده لزوم عمل به وعده وجود دارد؟ یا آیا قاعده لازم‌الاجرا تری وجود دارد که [هنگام تعارض بین وعده و قرار] وفای به قرار و خلف وعده را موجه شمارد؟

شبهات‌های اخلاق با قانون [= حقوق] امری نیست که زیاد پوشیده باشد. مثال لزوم تصمیم‌گیری برای عمل به وعده یا خلف آن شبیه به این است که من در چهارراه آیا حق تقدم عبور دارم یا نه؟ [قانون می‌گوید:] اگر من در حال نزدیک شدن از سمت راست باشم، در این صورت حق تقدم عبور دارم. [و قاعده اخلاقی می‌گوید:] اگر وعده‌ای کرده‌ام باید به آن وفادار باشم. با این وجود در هر دو حالت استثنائات متناسب به خود وجود دارند. و لذا اگر در مقابل علامت «به دیگران راه بدهید»^۹ باشد حتی اگر در حال نزدیک شدن از سمت راست هم باشم، حق تقدم عبور ندارم. و همینطور اگر وعده‌ای داده باشم در صورتی که عمل به آن موجب بازماندن از عمل به یک وعده الزامی‌تر شود، لازم نیست به وعده‌ام وفا کنم. برای مثال، لزومی بر پایبندی به وعده‌ای نیست که عمل به آن موجب خلف وعده دیگری می‌شود که در مورد امری بسیار ارزشمند است که واقعاً اهمیت دارد. و لذا آنچه هم در اخلاق و هم در حقوق معتبر است، قانون به همراه استثنائاتش می‌باشد (یا به دیگر سخن، قانون به همراه دیگر قوانینی که ممکن است با آن در تعارض باشند). آنچه در ارتباط با موضوع [تصمیم‌گیری] مطرح است، تفاوت‌های موجود در شرایط مختلف می‌باشد و آنچه با موضوع ارتباطی ندارد، تفاوت‌های موجود در اوصاف فردی است که اشخاص از آن برخوردارند. یعنی عجله داشتن برای رسیدن به خانه نزد قانون، موجب حق تقدم عبور نمی‌گردد و یا اینکه شیفتگی من به موسیقی با لزوم وفای به وعده حضور در کنسرت ارتباطی ندارد. امور معتبر در موضوع تصمیم‌گیری اموری است که تنها به اوضاع و احوال ارتباط دارند نه به شخص من، یعنی اوضاع و احوالی که هر کسی می‌تواند خود را در آن بیابد. آنچه برای من صواب است، باید برای هر کس دیگری هم [در آن شرایط] صواب باشد.

در تابلو دادگاه با حرکت دادن اتومبیل‌های ماکت در نقشه تصادف، حرکت اتومبیل‌هایی که تصادف کرده‌اند را نشان می‌دهند. جهت حرکت، زدن چراغ راهنما، تابلوهای راهنمایی و وضعیت نوررسانی از امور مربوط به مسأله محسوب می‌گردند. خلف وعده نیز نظیر همین است.

اضطراری بودن وضعیت، تعارض قرارها و احتمال آسیب دیدگی یا مصدومیت در صورت عمل به وعده مان از مواردی هستند که با خلف وعده ارتباط دارند. اینها امور مربوطه‌ای هستند که می‌توان در مورد هر یک از آنها قاعده‌ای کلی تنظیم کرد. برای نمونه، قاعده‌ای کلی وجود دارد که اگر وعده‌ای در مورد امر پیش پا افتاده‌ای باشد و اگر با پایبندی به آن دچار ضرری جدی می‌شویم، در این صورت وفای به آن وعده ضرورتی ندارد.

به اعتقاد من، مقایسه اخلاق با قانون در رابطه با حکم به صحت یا عدم صحت یک عمل، به لحاظ عدم دخالت احساسات شخصی، مورد توافق عمومی است. این امر به یک مسأله محور، تصور و برداشتی از اوضاع و احوال مسأله آفرین به دست می‌دهد؛ که مطابق با این برداشت، این که فرد مورد بحث که در اوضاع و احوالی واقع است کیست؛ ارتباطی با موضوع ندارد. بلکه حداکثر چیزی که با موضوع مرتبط است این است که چه تعهداتی تلویحاً یا تصریحاً صورت گرفته است و همچنین [تعهدکننده] چه نقشی را بر عهده دارد (برای مثال پدر، کارفرما یا قاضی است). از طرفی تراجم قواعد اخلاقی و یا تراجم وظایف، چیزی است که برای هر کسی روی می‌دهد و [لذا] راه حل ارائه شده باید عام و برای همه کسانی باشد که دچار چنین تراجم‌هایی می‌گردند. به نظر من در ورای این اتفاق نظر ابهام نهفته است.

[زیرا] در واقع بین تصمیمات صحیح حقوقی و اخلاقی فرق عمده‌ای وجود دارد. زیرا ملاحظاتی که به تعبیری شخصی‌اند، ممکن است با مسایل اخلاقی مرتبط باشند، اما در عین حال ارتباطی با موارد حقوقی نداشته باشند. [زیرا] این ملاحظات، مرتبطند با اینکه شخص عامل مطابق با برداشتی که در مورد مینش اخلاقی خاص خودش دارد، عملی را برای خودش مجاز دانسته و به آن تن در دهد. از دید من یک مسأله محور نمی‌تواند این ملاحظات را نادیده انگارد و لذا برای برخورد مناسب با این ملاحظات باید تأکید اخلاق را از مسأله محوری به سمت مینش اخلاقی سوق داده و از تفکر هابز به سمت تفکر ارسطو متمایل شد.

به طور قطع، مسأله اخلاقی من این است که برای من چه عملی صواب است؟ در واقع مسأله اخلاقی می‌تواند این باشد که من نمی‌توانم هم به وعده‌ای که با دوستم گذارده‌ام و هم به قراری که با همسایه‌ام گذاشته‌ام پایبند باشم. بنابراین، باید بین آن دو یکی را انتخاب کرده و تصمیم بگیرم. فرض کنید که تصمیم گرفتم بر سر قرارم حاضر شوم [و وعده‌ام را زیر پا بگذارم]. حال چگونه می‌توانم این تصمیم را برای دوستم موجه سازم؟ اگر به هر طریقی بتوانم این کار را انجام دهم، باید از اصولی بهره گیرم که برای خود فرض کرده‌ام و [البته رعایت آن] برای دیگران ضرورتی ندارد و باید در پی آرمانهای اخلاقی باشم که خاص من بوده و دیگران ضرورتاً در آن سهم نیستند. به هر حال باید

نسبت به آنچه انجام داده‌ام برای دوستم دلیل موجه ارائه کنم. و صرفاً با بیان اینکه هر کس در آن شرایط چه باید بکند نمی‌توانم این کار را توجیه کنم. زیرا اگر انجام آنچه من کرده‌ام برای هر کس دیگری که در آن شرایط واقع شود خطا باشد انجام آن برای من نیز خطا خواهد بود. و لذا اگر هیچ وعده و قرار متزاحمی در کار نباشد و صرفاً [با این توجیه که چون] احتمال نرسیدن به موعد قرار، مرا دچار اضطراب روحی می‌کند، لذا خلف وعده کرده‌ام، در این صورت تصمیم اشتباهی گرفته‌ام. اما این مسأله نتیجه نمی‌دهد که چون تصمیم من برای هر کس دیگری که در آن شرایط واقع می‌شد تصمیم صوابی می‌بود، لذا برای من هم تصمیم صوابی است. تنها نتیجه‌ای که این مسأله در بر دارد این است که در واقع کسی حق سرزنش کردنم را بابت آنچه انجام داده‌ام ندارد، زیرا آنچه انجام داده‌ام مجاز بوده است. اما من می‌توانم خودم را سرزنش کنم. البته کسانی که به اندازه کافی به من نزدیکند و آرمانهای اخلاقی مرا درک کرده و در آن سهیم‌اند نیز می‌توانند مرا سرزنش کنند.

فرض کنید که من زندگی‌ام را صرف آرمان لغو تبعیض نژادی کرده باشم، به نحوی که تمام اوقات فراغت، انرژی و دارایی‌ام را صرف آن کرده باشم. فرض کنید که من دلبستگی خاصی به تحوّل و توسعه سیاست تعلیم و تربیت شهرم دارم. فرض کنید که هم برداشت خودم و هم برداشت دیگران در مورد من این باشد که فرصت نشر آرمان لغو تبعیض نژادی را نباید از دست بدهم. زیرا اگر این کار را بکنم به عنوان یک انسان، صداقتم زیر سؤال می‌رود. فرض کنید که می‌دانم این جلسه خاص در هیأت سرپرستی آموزشگاه جلسه سرنوشت‌سازی است که تصمیم نهایی را در مورد یک طرح [در مورد لغو تبعیض نژادی] خواهد گرفت. فرض کنید که من به عنوان سخنگوی اصلی آرمان مهم لغو تبعیض نژادی شناخته شده باشم. فرض کنید که هم خودم و هم دیگران در مورد من اینگونه می‌اندیشند که به سبب استقامت و شجاعت در قبال موانع و به خاطر اینکه بر طبق اصول اخلاقی عمل می‌کنم و برای اینکه نسبت به نیازهای دیگران حساس هستم خوشنام و دارای اعتبار می‌باشم. در این صورت [با این فرضها] کاری که برای هر کس دیگری که وعده‌اش با قرار حضورش در جلسه‌ای تعارض پیدا کرده، صواب است شاید برای من کار صواب به حساب نیاید. و لذا اگر ایدئالهای شخصی‌ام و برداشتم از خودم به مثابه یک انسان اخلاقی را صرفاً به دلیل اینکه ملاحظات شخصی‌اند، کنار بگذاریم و فقط ملاحظات مربوط به اوضاع و احوال را که بی‌توجه به ویژگیهای مینشی فرد، برای همه است، در نظر گیریم، در این صورت، این روند تصمیم‌گیری به برداشتی اشتباه از اخلاق، بدل خواهد شد. و اخلاق شدیداً با حقوق تشابه پیدا خواهد کرد.

در اینجا ممکن است انسان به سادگی دچار اشتباه گردد. [و لذا لازم به ذکر است که] در اینجا من نه قصد تمجید آدم زاهد مآب و نه قصد آسوده خاطر کردن او را دارم. من اینک پیشنهاد نمی‌کنم شخصی که برای ایدئالهای مَنیشی اش اهمیت قایل است باید در مورد آنها در نزد مردم به زحمت بیفتد یا باید به طور جدی و حتی به طور زنده‌ای درباره آنها سختگیری کند. زیرا در واقع شاید حتی ایدئالهای مَنیشی او نیز نپذیرد که او نسبت به آنها بیش از حد جمود بورزد. [اما] اگرچه نباید آدمی ایدئالهایش را بی تناسب و بی اندازه مهم شمارد، اما باید آنها را مهم دانسته و به حساب آورد.

حال فرض کنید که مسأله محور قایل به تمام ملاحظاتی که در بند قبل ذکر کردم باشد. فرض کنید که او مصرّ است برداشت او از اخلاق، مستلزم این نیست که تمرکز آن بر رفع معضلات اخلاقی او را از توجه به این مباحث بازمی‌دارد. بسیار خوب! این همه آن چیزی است که من در مقام اثبات آن هستم. زیرا معتقدم که اخلاق باید چگونگی شکل‌گیری شخصیت و نقش ایدئالهای شخصی را جدی بگیرد. بنابراین قبل از بحث پیرامون چگونگی تصمیم‌گیری اخلاقی باید این مباحث به طور مفصل مورد بحث قرار گیرد. تصمیم‌گیری اخلاقی در نوشتارهای اخلاقی نباید به عنوان تمرینی در شکل خاصی از استدلال به وسیله فاعلی که دارای مَنیشی نامعین است به کار رود.

اما مسأله محور با این استدلال که تفکیک ملاحظات مربوط به وضعیت و ملاحظات مربوط به مَنیش عامل، نادرست است در واقع رویکرد متفاوتی دارد. او ممکن است پرسد که چرا ساختار مَنیشی من نباید بخشی از اوضاع و احوال محسوب گردد. من باید پاسخ مناسبی به این سؤال بدهم. در دادگاههای حقوقی چنین تفکیک و تفاوتی مطرح است. اگرچه همیشه روشن نیست که چه اموری با موضوع جرم ارتباط دارند و چه چیزهایی در آن دخیل نمی‌باشند، و این یکی از دلایل نیاز ما به قضات است. در دادگاه اخلاقیات هم این تمایز نسبتاً مطرح است اما یک فرق بزرگ بین آن دو [حقوق و اخلاق] وجود دارد. و این امری است که بیشتر به نفع من کاربرد دارد تا اینکه به نفع مسأله محور باشد. یعنی در واقع به هر اندازه که طرح این تفکیک ناممکن باشد به همان اندازه باید توجه بیشتری در اخلاق به مَنیش و شکل‌گیری آن معطوف داریم.

نکته کلی که به آن رسیده‌ام این است که در وضعیت همسان آنچه برای دیگری صواب است لزوماً برای من امر صوابی به حساب نمی‌آید (البته مراد من از وضعیت همان چیزی است که در حقوق تحت عنوان «شرایط تصادف» بحث می‌کنند لذا مرادم صرفاً آنچه که شخصی است نمی‌باشد). زیرا من همان قدر که باید برای اوضاع و احوال، اهمیت قایل باشم، باید برای این سؤال که ارزشهای من کدامند نیز اهمیت قایل باشم. یعنی این مسأله که من انجام چه اموری را در پرتو

برداشتیم از مَنِش اخلاقی شکل گرفته و یا در حال شکل‌گیری‌ام برای خود مجاز می‌دانم. برای شرح و بسط دادن این نکته خوب است که اندکی به مفهوم قواعد اخلاقی بپردازیم. [زیرا] اینجاست که بهترین و مناسبترین جای مقایسه [اخلاق] با حقوق است. ما با خود می‌گوییم اگر می‌خواهم بدانم که عمل صواب چیست باید بدانم که آیا یک قاعده اخلاقی در این اوضاع و احوال جاری است یا دو قاعده اخلاقی و یا یک قاعده به ضمیمه یک استثناء؟ اما حتی اگر ما در رابطه با تعیین عمل صواب و عمل خطا به نوعی لزوم منطقی در مورد تبعیت از قواعد اخلاقی معتقد باشیم (که البته من اعتقاد ندارم) باز باید از سوی دیگر برای ملاحظات مَنِشی نیز ارزش قایل شویم. بگذارید توضیح دهم.

برای انجام این کار لازم است که بین طرق مختلفی که ممکن است یک قاعده اخلاقی بر فاعل اخلاقی تأثیر بگذارد تمایز قایل شد. [همینطور] می‌توان به تمایز مشابهی در مورد توصیه‌ها قایل شد. از یکی از جنگهای گذشته به یاد دارم که در محافل نظامی مرسوم بود بین «احکام» و «وامر» فرق می‌گذاشتند. یک «امر» به ما می‌گوید که چه کاری را باید بکنیم و از چه کاری باید اجتناب ورزیم و این را با کلماتی واضح و آشکار بیان می‌کند، به گونه‌ای که در رابطه با عمل به آن اوامر یا نواهی یا هیچ جای تغییر و تنوع نیست و یا اگر باشد بسیار اندک است. از سوی دیگر یک «حکم» آنقدرها واضح به ما نمی‌گوید که چه باید بکنیم؟ چه چیزی را باید آماده کنیم؟ یا چه چیزی را باید هدف قرار دهیم؟ و لذا جمله «دقیقاً سر ساعت ۱۰ در محل خدمت حاضر شوید!» یک امر است ولی جمله «از ستون موتوری حفاظت کنید!» یک حکم می‌باشد. البته اوامر و حکمهای کلی و دایمی هم داریم. یک نمونه از امر کلی عبارت است از این که: «تمامی افراد فردا صبح دقیقاً رأس ساعت ۱۰ در محل خدمت حاضر شوند.» و یک نمونه از امر کلی دایمی عبارت است از این که: «تمامی افراد هر روز صبح دقیقاً رأس ساعت ۱۰ در محل خدمت حاضر شوند.» همچنین جمله «در آبهای دشمن نهایت احتیاط را مراعات کنید!» یک حکم دایمی کلی است. اوامر و حکمهای کلی نسبت به هر شرایطی می‌توانند به کار روند و اوامر و حکمهای دایمی [فقط] در اوضاع و احوال تکراری کاربرد دارند. قواعد [اخلاقی] ممکن است شبیه اوامر دایمی کلی و یا حکمهای دایمی کلی باشند. همینطور ممکن است این قواعد همانند توصیه‌های دقیق و غیردقیق دایمی کلی باشند. ممکن است این قواعد [اجازه] هیچگونه آزادی عمل در فرمانبرداری از آنها را ندهند و گاهی ممکن است آزادی عمل زیادی بدهند.

بعضی از قواعد اخلاقی بیشتر شبیه حکمهای دایمی کلی هستند تا اینکه شبیه اوامر کلی دایمی باشند، که برای نمونه قواعد اخلاقی «همسایه‌ات را دوست بدار» و یا «به کسی آسیب مرسان» از این

قبیل اند. زیرا تنها اظهار می‌دارند که چه می‌خواهند اما نمی‌گویند که چه باید کرد. در واقع اگر ما درباره قوانین اخلاقی که شبیه اوامردقت به خرج دهیم، مثلاً قوانینی از قبیل «قتل نکن» و یا «هرگز خلع و عده نکن»، احتمالاً قوانین اخلاقی را بیشتر شبیه قوانین جزایی خواهیم دید که عمدتاً شامل راهنماییها و احکام مشخص و دقیق هستند. اما اگر بدانیم که قواعد اخلاقی می‌توانند مانند احکام هم باشند، در آن صورت از راهنماییهایی که گاهی اوقات در اختیار قرار می‌دهند بیشتر آگاهی می‌یابیم. زیرا این قواعد اخلاقی آن مقدار که درباره هدف تلاش و سعی ما، به ما می‌گیرند، درباره اینکه دقیقاً چه کار باید کرد سخنی نمی‌گویند. اما از آنجایی که ما معمولاً موجوداتی اخلاقی و دارای مَنیشهای شکل گرفته هستیم، آنگونه که من به یک حکم یا قاعده اخلاقی گردن می‌نهم [لزوماً] به همان صورتی نیست که شما به آن عمل می‌کنید. در حقیقت من نه تنها باید قاعده‌ای را که در وضعیت مورد نظر کاربرد دارد معین کنم، بلکه باید چگونگی عمل به آن را هم معلوم سازم. بدیهی است که در این تصمیم‌گیری، در خلأ و همچون یک فاعل اخلاقی بی‌هویت با مسأله روبرو نمی‌شوم، بلکه در پرتو برداشتم از بایدها و نبایدهای ارزشی‌ام تصمیم می‌گیرم. بنابراین ملاحظات مَنیشی که به شخصیت من بستگی دارد از دیگر سو وارد [جریان تصمیم‌گیری] می‌شود حتی اگر به دلیلی بر این عقیده باشم که اخلاقی شدن، چیزی جز رعایت مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی نیست.

بنابراین، در تصمیمات اخلاقی برخلاف تصمیمات حقوقی، لازم نیست ملاحظات فردی صرفاً امر شخصی باشند زیرا اغلب توجه به اینکه من کیستم و چه برداشتی از خودم به عنوان یک موجود اخلاقی دارم، بی‌ارتباط با صحت تصمیم اخلاقی‌ام نمی‌باشد. در واقع قبول و بازشناسی این ملاحظات ارزشی، موجب دوری ما از نمونه‌های معمولی نظریه مسأله‌محور می‌گردد. اینک می‌توانیم به جای توجه به نمونه‌هایی که در آنها فرد با این مسأله که چه باید بکند، روبرو می‌باشد مواردی را مد نظر قرار دهیم که در آنها فرد با این مسأله روبروست که در شرایط خاص، فردی که دارای مَنیش اخلاقی پسندیده‌ای است واکنش مناسبتری نسبت به کسی که دارای مَنیش اخلاقی ناشایستی می‌باشد ابراز می‌کند. او ممکن است [وقتی سیلی می‌خورد] گونه دیگر خود را نیز برگرداند [یا هنگام مشایعت و بدرقه دوستش] تا دو مایل او را مشایعت کند یا به دژ نفوذناپذیر حمله برد، در تصمیم‌گیری‌اش حس ظریف عدالتخواهی‌اش را بروز دهد و از تفریحات لذت‌بخش چشمپوشی کند تا کارش به نحو احسن انجام شود. چنین کسی با انجام این کارها مَنیش خود را ابراز می‌کند یعنی به دیگران نشان می‌دهد که چگونه انسانی می‌باشد.

ممکن است کسی اشکالی کلیشه‌ای و تکراری طرح کند که من صرفاً بر تمایزی تأکید ورزیده‌ام

که برای فیلسوف اخلاق معاصر کاملاً آشنا بوده و حداقل از زمان ارسطو مطرح بوده است و آن تمایز بین صواب بودن عمل و شایستگی و ستودگی فاعل آن می‌باشد [یعنی تمایز بین حُسن فعلی و حُسن فاعلی]. زیرا می‌توان گفت ممکن است عملی بر صواب باشد حتی اگر فاعل آن شایستگی ستوده شدن برای انجام آن عمل را دارا نباشد. یا اینکه ممکن است اشکال شود من نتوانسته‌ام بین الزام و آنچه فراتر از الزام است فرق بگذارم. این که کسی ملزم به انجام کاری شود یک چیز است اما اینکه او یک قدیس یا یک قهرمان بوده و لذا کاری بیش از حد و وظیفه‌اش انجام داده یا به بهترین و زیباترین وجه ممکن آن را انجام دهد امر دیگری می‌باشد.

در پاسخ مایلم بگویم که هر دو این تمایزات اگر چه از جهات دیگر مفیدند، اما موجب دور افتادن از آنچه قصد تبیین آن را دارم می‌گردند. ابتدا اولین تمایز یعنی تمایز بین صواب بودن عمل و شایستگی فاعل [یا به دیگر سخن تمایز بین حُسن فعلی و حُسن فاعلی] را در نظر بگیرید. می‌خواهم تأکید کنم که سؤال از صواب بودن عمل [و حُسن فعلی] تنها با نظر دقیق از سؤال از شایستگی فاعل [و حُسن فاعلی] قابل تمییز و تفکیک می‌باشد. یعنی فاعل، تنها با انجام آنچه از دیدگاه خودش صواب است یعنی با انجام عملی که انجام آن را ضروری می‌داند واجد شایستگی می‌گردد. و لذا وی در هنگام اندیشه در این که چه کاری صواب است ملاحظاتی بیش و فراتر از ملاحظات مربوط به تعمیم قانون را مد نظر قرار می‌دهد. فاعل تنها در پی این نیست که بداند چه کاری است که هر کس انجام می‌دهد؟ بلکه می‌خواهد بداند که خودش [اخلاقاً] چه بکند؟ در واقع ما نمی‌توانیم او را به خاطر کوتاهی‌اش از طی کردن دومین مایلم [در مثال قبل] سرزنش کنیم اما از نقطه نظر او، وی متقاعد شده است که این عمل برای او کار صوابی است. در حقیقت، او خود را به همراه مَنیش اخلاقی‌اش جلوه‌گر می‌سازد یعنی واجد خواسته‌هایی می‌باشد که وجود او را شکل داده و مسلّم است که این خواسته‌ها باید انجام گیرد.

اینک به تمایز بین الزام و بین کاری بیش از حد و وظیفه انجام دادن می‌پردازیم. از این تمایز نمی‌توان نتیجه گرفت کسی که قدیس یا قهرمان است یا این که از نظر اخلاقی فرد فوق‌العاده‌ای است بیش از قواعد اخلاقی که از دیدگاه او افراد ملزم به عمل به آنها هستند دارای هدایتگرهای دیگری است. در واقع این بروز کامل مَنیش یک شخص است که خودش را ملزم به انجام امری بداند که دیگران را ملزم به انجام آن نمی‌داند. یعنی شخصیت اخلاقی انسان نه با آنچه از دیگران انتظار دارد، بلکه با آنچه از خودش انتظار دارد شکل می‌گیرد. البته این که انتظارات انسان از خودش بیش از انتظاراتش از دیگران باشد فی‌نفسه امر مطلوبی نمی‌باشد بلکه اگر او دارای مَنیش اخلاقی متمایزی باشد این توقع از او می‌رود. و اما این مسأله که عملی در شرایط همسان برای هر کسی صواب است

تنها می تواند بیانگر این باشد که آن عمل برای همه مباح [و جایز] است یا اینکه برای همه واجب [و ضروری] است و البته اینکه عملی برای همه واجب یا جایز باشد در مورد انسان اخلاقی هم صدق می کند. لیکن با وجود این، با صرف نظر از مسأله آزادی در محدوده خاص که مذکور شد، می توان عملی که برای دیگران جایز است را برای خود عملی ناصواب به حساب آورد یا اینکه می توان به جای فقط یک مایل بدرقه کردن، دو مایل بدرقه کردن را برای خود عملی واجب محسوب کرد و حال آنکه برای دیگران فقط طی یک مایل بدرقه واجب و لازم باشد. و لذا این مسأله که در شرایط همسان برای هر کسی چه عملی صواب است فاعل اخلاقی را تنها در ابتدای پاسخ به این سؤال قرار می دهد که چه باید کرد؟

البته الزامات خاصی که آنها را به موجب برداشتم از آنچه برایم شایسته یا ناشایسته است برای خودم قرار می دهم را نباید با الزامات خاصی که به موجب موقعیت و وظایف این موقعیت بر من الزام می گردد خلط کرد. این الزامات مربوط به وظایفی است که به عنوان یک پدر، یک قاضی، یک کارمند شهرداری، یک افسر انتظامات یا هر شغل دیگری که داریم بر عهده ما می باشد. همینطور این وظایف در حیطه الزامات حداقلی می باشند که هر کسی باید انجام دهد. البته این بار مراد کسی است که همان نقشی را که من ایفا می کنم به عهده دارد.

اخلاق مسأله محور به مشکلی می اندیشد که از قرار گرفتن من در موقعیت خاصی ناشی شده باشد. این موقعیت به گونه ای است که با عباراتی کاملاً کلی و بدون اشاره به من به عنوان یک فرد می تواند توصیف شود و شامل برداشتهای شخصی ام در مورد اعمال، گرایشها و احساساتی که از دیدگاه من شایسته یا ناشایست است، نمی باشد. بر طبق این برداشت مسأله محورانه ممکن است به خاطر اینکه مشمول قاعده ای هستم که در مورد همه اشخاص کاربرد دارد یا به خاطر اینکه مشمول قاعده ای هستم که در مورد اشخاصی که نقش خاصی را ایفا می کنند کاربرد دارد در آن موقعیت [مسأله آفرین] قرار گرفته باشم. اوضاع و احوال عام چیزی است که موجب ایجاد ابهام می گردد و [طبق برداشت مسأله محورانه] تنها با استناد به چگونگی این اوضاع و احوال است که می توانم در مورد آنچه باید انجام دهم یا در مورد توجیه کردن عملم تأمل بورزم. یعنی دقیقاً همانطور که به محل اتومبیل در چهارراه تنها بدون عنایت به ایدئالها یا ملاکهای شخصی ام اشاره می کنم به همان صورت می توانم به قول دادم و موقعیت اضطراری که موجب نقض آن می گردد بدون عنایت به ملاکها و ایدئالهایم اشاره کنم. اما من مدعی هستم که توجه به ضوابط و ایدئالهایم خصیصه ضروری و نه عارضی تفکر اخلاقی ام می باشد. از دیدگاه من به لحاظ موضعی که در تفکر اتخاذ کرده ام ملاک صواب یا ناصواب بودن یک عمل صرفاً بر آوردن یا بر نیارودن شرایط یک قانون

کلی ضابطه‌مند نیست، بلکه ملاک، برآوردن یا برنیاوردن ضوابطی است که برای خود مقرر داشته‌ام. و لذا از لحاظ اخلاقی تنها به مقدار پابندی‌ام به قواعدی که تعیین‌کننده حدقلی است که هر کسی باید در رفتارش رعایت کند مورد قضاوت قرار نمی‌گیرم (یعنی قواعدی که به سان اوامر کلی ثابت می‌باشند) اگرچه شرط لازم برای برخورداری از هر درجه شایستگی اخلاقی، پابندی به چنین قواعدی باشد.

شخصی که به نحو معقول و نه بیمارگونه دغدغه دارد که چه باید بکند و چه نباید بکند، به همان اندازه یک شخص وظیفه‌شناس است. و لذا مخاطبین اخلاق مسأله‌محور اشخاص وظیفه‌شناسی هستند. و شخص وظیفه‌شناس بهترین مشتری اخلاق مسأله‌محور می‌باشد. اما در اینجا دو مطلب شایان ذکر می‌باشد: مطلب اول این که یک انسان وظیفه‌شناس حقیقی فقط دغدغه این که هر کسی چه باید بکند را ندارد بلکه دغدغه او این است که خود چه باید بکند؟ (که راجع به این مطلب قبلاً بحث کرده‌ام) و مطلب دوم این که وظیفه‌شناسی تنها یک جنبه مَنَش اخلاقی است. وفاداری، سخاوت، شجاعت و بسیاری از کیفیات نیز از دیگر جنبه‌های مَنَش اخلاقی می‌توانند باشند؛ و لذا ما نمی‌توانیم اخلاقی بودن را تنها با وظیفه‌شناس بودن تعیین کنیم. و به نظر من این همان کاری است که اخلاق مسأله‌محور انجام می‌دهد. زیرا اخلاق مسأله‌محور از معضلات اخلاقی و راه‌حلهای آنها آغاز می‌کند و در توصیف موقعیت مسأله‌آفرین محدود به بیان ویژگیهایی می‌شود که با توصیفی کلی می‌توان ارائه داد و تمامی مسایل در باب اخلاق مَنَش را به احکامی در رابطه با وظیفه‌شناس بودن فاعل اخلاقی منحصر می‌کند. از آنجایی که ممکن است بتوان به نحوی اخلاقی بودن را به وظیفه‌شناس بودن تحویل برد باید موجه بودن [یا صحت] این تحویل را مورد بررسی قرار دهیم. اما لازم به ذکر است که مسأله‌محورها به معنای واقعی کلمه این ادعا را که وظیفه‌شناسی تنها ارزش اخلاقی است، تصدیق نمی‌کنند. البته تکرار این مطلب بد نیست که در بحث از وظیفه‌شناسی مراد ما حالت‌های انحرافی نیست که مسأله‌محوران از آن به ندرت سخن به میان می‌آورند و عبارت است از یک و سواس اخلاقی محض (همچون مثال الاغ گرسنه‌ای که بر سر انتخاب دو غذای یکجور گیر کرده است)^{۱۰} و یا در پی مواردی رفتن که معمای اخلاقی بوده درحالی که هیچ زمینه واقعی برای چنین معمایی وجود نداشته باشد (که از آن به وظیفه‌شناسی بیمارگونه تعبیر می‌کنم).

حال سؤال این است که چرا نزد فیلسوفان اخلاق معاصر، وظیفه‌شناسی بیشتر ترجیح دارد تا صفاتی از قبیل وفاداری، درستکاری و مهربانی؟ چرا نباید صداقت و یا دلسوزی نقشی مساوی با وظیفه‌شناسی در ملاحظات اخلاقی ایفا کند؟ ممکن است پاسخ به این سؤال برای دیگران روشن

باشد اما برای من اینگونه نیست. به گمان من بهترین پاسخ، جوابی است که به صورت یک بحث تاریخی - جامعه‌شناسی بوده و بپردازد به افزایش پیچیدگی نظام اجتماعی، افزایش امکانات اختلال و هرج و مرج، نیاز حاصل از قواعد پیچیده و پیچیده‌تر و نهایتاً نیاز برآمده از فردی که نه تنها از قاعده اخلاقی تبعیت می‌کند بلکه در قبال آن احساس مسئولیت هم می‌کند، یعنی کسی که وقتی در شرایطی خاص که به ناچار قواعد اخلاقی با هم تعارض پیدا می‌کنند واقع می‌شود مضطرب نشده، بی‌جهت نهراسیده و ناامید نمی‌شود. چنین فردی همچنین به این معنا در قبال قاعده اخلاقی احساس مسئولیت می‌کند که در مواردی که قاعده‌ای برای تعیین یک گزینش خاص وجود ندارد خود، قاعده‌ای سازگار با دیگر قواعد مورد قبولش ایجاد می‌کند، همچنین مشتاق رسیدن به جامعه‌ای است که مجموعه قواعد اخلاقی ایدئال بر آن حاکم باشد و علاقمند به وضع قوانینی برای خود است که سازگار با قواعد حاکم بر چنین جامعه‌ای باشد. چنین کسی به تصویب، تفسیر و کاربرد قاعده اخلاقی سخت عنایت دارد. این توجه نه فقط نسبت به قواعد اخلاقی عمومی که به عملکرد هر کس در موقعیتهای مکرر حاکم است بلکه نسبت به قواعد خصوصی که از روابط خاص با دیگر افراد که به صورت اختیاری صورت می‌گیرد [نه همچون روابط پدر و فرزند که انتخابی نبوده و تکویناً برقرار می‌شود] نیز باید ابراز شود. این قواعد خصوصی که می‌توان با نامیدن آنها به «الزامات» آنها را از دیگر قواعد متمایز ساخت، مبتنی بر تعهدی آشکار یا ضمنی به عمل یا خودداری از انجام عمل بوده و نیازمند تفسیری دایمی هستند [زیرا ممکن است آن را نفهمیده باشیم لذا تفسیر مجددی را می‌طلبید] زیرا لوازم تعهداتی که ما برای پیشامدهای آینده بر عهده می‌گیریم در هنگام بر عهده گرفتن، اغلب مبهم می‌باشند. (برای مثال عشق، احترام و تبعیت و کمک به کسی که تازه کاری را شروع می‌کند.) [که تمام این موارد مبهم می‌باشند زیرا از قبل نمی‌توان پیش‌بینی کرد مصادیق واقعی آنها چیست. لازم به ذکر است که عشق، احترام و تبعیت سه موردی هستند که در مسیحیت، زن انجام آن را نسبت به شوهر در هنگام ازدواج به کشیش قول می‌دهد.]

مطمئناً این شرح و بسط نیاز به تفصیل بیشتری ندارد؛ زیرا در فرهنگ ما به آسانی می‌توان به طور متقاعدکننده‌ای در باب اهمیت احساس مسئولیت در قبال قاعده اخلاقی شرح و بسط داد. منتهای مراتب باید دقیقاً روشن شود که آیا احساس مسئولیت در قبال قاعده اخلاقی است که کیفیت مطلوب و حتی به لحاظ اجتماعی ضروری می‌باشد یا وظیفه‌شناسی در قبال آن؟ البته این سؤال این نتیجه را در پی ندارد که ارزیابی خود دربارهٔ منش اخلاقی افراد را باید منحصر به قضاوت در این کنیم که این فرد تا چه اندازه نسبت به قانون اخلاقی احساس مسئولیت می‌کند.

فرض کنید شخصی می‌خواهد بداند برای تربیت اخلاقی فرزندانش چه باید بکند. این شخص از مسأله‌محوران چه خواهد آموخت؟ همانگونه که انتظار می‌رود وی خواهد آموخت که چگونه تصمیم گرفتن را باید به فرزندانش بیاموزد و بر اساس یک تقریر عامیانه و رایج از مسأله‌محوری، باید به گونه‌ای مطلوب، مجموعه‌ای از اصول ثابت اخلاقی را که ممکن است در اوضاع و احوال متفاوت به کار آید به آنها یاد بدهد. همچنین او باید به فرزندانش بگوید که آنها باید در هنگام لزوم در مورد اتخاذ یک اصل اخلاقی تصمیم بگیرند، ولو او نمی‌تواند چگونگی انجام این تصمیم را به آنها آموزش دهد. بعداً خواهیم دید که اصول اخلاقی مورد بحث باید دستوراتی باشند که از قابلیت فراگیر شدن برخوردار بوده، بتوانند برای هر کسی که در شرایط مشابه قرار می‌گیرد به کار آیند.

اما آیا با صرف آموزش چگونگی اخذ تصمیم اخلاقی به فرزندان می‌توان تربیت اخلاقی را به خوبی به آنها فهماند؟ ممکن است کسی پاسخ دهد که مسأله تربیت اخلاقی، آموزش چگونگی اتخاذ تصمیم اخلاقی به فرزندان به گونه‌ای که زمینه‌های ظهور و بروز اخذ تصمیم اخلاقی را برایشان فراهم آورد، نیست. بلکه کانون توجه تربیت اخلاقی ممکن است نه فقط اخذ تصمیم اخلاقی بلکه القاء و آموزش فضایل مینشی باشد.^{۱۱} در واقع کودک با مینش اخلاقی خوب می‌تواند از عهده شرایط مشکل پیش آمده برآید و در مورد مشکلاتی که والدین کودک پیش‌بینی نکرده‌اند اندیشه کند، اما برای خوب اندیشیدن قبلاً باید کودک به بلوغ مینش اخلاقی رسیده باشد و دارای فضایی از قبیل وفاداری، عدالت، صداقت، دلسوزی و امثالهم باشد. و البته تنها برای کسی که واجد این فضایل باشد دوراهی اخلاقی پیش نخواهد آمد. و لذا به غیر از کسی که دارای مینش نیکو است احتمالاً توصیه‌های اخلاقی هر کس به خودش و به دیگران از لحاظ اخلاقی قابل قبول نمی‌باشد. و این همان است که ارسطو اشاره کرده است که تنها به دستورات فاعلهای اخلاقی شایسته باید گوش بسپاریم.

یکی از اهداف تربیت اخلاقی که مسأله‌محوران آن را نادیده انگاشته‌اند، رشد احساس تشخص اخلاقی است که محصول پرورش مستمر می‌باشد. زیرا چنین نفس شکل یافته یا در حال شکل‌گیری است که به مقابله با مشکلات اخلاقی پرداخته یا به نحو مناسبی از آن دوری می‌گزیند. و لذا کودکی که هنوز دارای شخصیت اخلاقی شکل گرفته‌ای نمی‌باشد مشکلات اخلاقی ندارد، اما از دیدگاه یک مسأله‌محور برای هر کسی در هر مرحله از رشد شخصیتی اگر تعارضی بین قواعد یا اصول اخلاقی پیش بیاید ممکن است مشکلات اخلاقی روی دهد. و لذا از لحاظ اجتماعی تنها ضروری است که مجموعه قواعدی عملی و کارآمد و همینطور اصولی که بتوانند بین این قواعد داوری کنند در

دسترس باشد. البته این که به چنین قواعد و اصول اخلاقی نیازمندیم به طور مسلم یک اندیشهٔ هابری است. و دقیقاً ریشهٔ ناکامی هابز همین بود که رویکرد اخلاقی او ناشی از این دیدگاه اجرایی بود. هابز با نادیده گرفتن نفس اخلاقی رشد یافته و تحویل بردن اخلاق به یک مجموعه از ملاکهای حداقلی رفتار تأکید ورزید؛ ملاکهایی که نادیده گرفتن آنها موجب فاجعهٔ اجتماعی می‌گردد.

آنچه از ظاهر اخلاق مسأله محور برمی‌آید این است که وجود یک جوهر اخلاقی را پیشفرض می‌گیرد و لذا اخلاقی بودن را به تنها در قبال قاعدهٔ اخلاقی احساس مسئولیت کردن تقلیل می‌دهد. اما همانطور که واضح است که دلیلی بر وجود جوهر زیبایی نداریم برای متقاعد کردن ما به وجود یک جوهر اخلاقی نیز دلیلی وجود ندارد. [به نظر می‌رسد] این تصور مشکوک که جوهر اخلاقی وجود دارد با این تصور قابل دفاع که برخی قواعد اخلاقی از لحاظ اجتماعی ضروری هستند خلط شده است. زیرا انسانها در مورد مَنش اخلاقی خود هر باوری که داشته باشند و تحت هر تربیت اخلاقی که قرار گرفته باشند و هر الگوی اخلاقی را که عزیز بشمارند و هر باور دینی که داشته باشند و هر اندازه که فضایل را گرامی بدارند باز از لحاظ اجتماعی ضروری است که نسبت به قواعد اخلاقی احساس مسئولیت کنند. اما برای پذیرش اینکه از لحاظ اجتماعی احساس مسئولیت کردن نسبت به قواعد اخلاقی ضروری می‌باشد نیازی نیست که جوهر اخلاقی را بپذیریم به گونه‌ای که تمام ویژگیهای مَنش اخلاقی به شکلی از این جوهر اخلاقی بازگشت کرده یا از آن حاصل آمده باشند. لیکن حتی اگر دیدگاهی اجرایی داشته باشیم می‌توانیم فهرست خود در باب ویژگیهای مَنشی که از لحاظ اجتماعی ضروری هستند را به فراتر از ویژگی احساس مسئولیت نسبت به قواعد اخلاقی بسط دهیم. برای مثال، در صورت فقدان تسامح، اعتدال و عدالت، هرج و مرج، جامعه را تهدید می‌کند و لذا این فضایل نیز از لحاظ اجتماعی ضروری می‌باشند.

گفتن اینکه آنها از لحاظ اجتماعی ضروری هستند در واقع بیان ناتمامی است زیرا آنچه ضروری است این است که هر کسی باید تا حدّ خاصی بعضی فضایل را از خود بروز دهد و بقیهٔ فضایل نیز می‌بایست در دیگر افراد جلوه گر شوند. و لذا نه ضروری است که هر کسی در حدّ لینکلن برخوردار از فضیلت صداقت باشد و نه به غیر از قضات یا افرادی که چیزی را توزیع می‌کنند ضروری است که کسی عادل باشد، زیرا امکان عدالت ورزی و یا ظلم کردن، برای هر کسی پیش نمی‌آید. این مطلب روشن است که از لحاظ اجتماعی ضروری است که هر کسی متناسب با پیچیدگی جامعه نسبت به قواعد اخلاقی احساس مسئولیت کند و همینطور از لحاظ اجتماعی مطلوب است که هر کسی تا حد امکان نسبت به قواعد اخلاقی احساس مسئولیت کند و اینکه

الگوهای اخلاقی و پیامبران باید راه را به مردم نشان دهند. اما از هیچ یک از این امور نمی‌توان نتیجه گرفت که اخلاقیات را می‌توان به احساس مسئولیت کردن نسبت به قاعده اخلاقی تقلیل داد. و لذا تلاش برای اینکه با یک حکم فلسفی، منش اخلاقی را به ویژگی مفروضی تحویل ببریم زیر سؤال است. زیرا افراد می‌توانند، و شاید باید، توجه اصلی‌شان را به زندگی اخلاقی‌شان معطوف دارند. به این صورت که زندگی‌شان را حول فضایل خاصی از قبیل صداقت یا دلسوزی متمرکز سازند. اما برای این ادعا که اخلاقیات چیزی به جز صداقت یا دلسوزی برای دیگران نیست باید بتوان چنین قانونی را برای هر کسی وضع کرد که البته چنین کاری نشدنی است. زیرا این امکان وجود دارد که فرزندانمان و خودمان را به رشد فضایل خاصی ترغیب کنیم اما نهایتاً شکلی که منش هر شخص به خود می‌گیرد ناشی از فضایی است که خود شخص انتخاب می‌کند و حاصل برداشتهای او از ارزشها و ضدارزشهایش می‌باشد. و لذا با گذر از این حداقل نیازهای اجتماعی باید به مشکل هر شخص، ویژگی خاص به او و تربیت و آرمانهایش پردازیم. و اگر کسی خلاف این را ادعا کند باید همه مردم را از لحاظ اخلاقی در یک سطح ببیند.

اصولاً این نظر که برخی از فضایل از لحاظ اجتماعی ضروری هستند سخن ناتمامی است زیرا بین فضایی که تا اندازه‌ای برای همه یا بعضی انسانها و برای وجود داشتن اصل نظام اجتماعی ضروری می‌باشند و بین فضایی که برای بقای یک نظام اجتماعی خاص ضروری هستند فرقی نمی‌نهد. و همانگونه که هابز دریافت این تمایز، بسیار مهم می‌باشد. برای مثال آداب و رسوم اشرافی به آن معنایی که قبل از جنگهای داخلی جنوب آمریکا داشت، نسبت به نظام اجتماعی موجود که توسط زمینداران سفیدپوست ایجاد شده بود یک ضرورت به حساب می‌آمد اما با آمدن شمالیهای غیر آداب‌دان این نظام اجتماعی از بین رفت. شاید این امر به خاطر این باشد که مردم به یک نظام خاص اجتماعی چنان علاقه دارند و یا اینکه از نظام اجتماعی مخالف، چنان تنفر دارند که به جای اینکه یکی را محکوم و یا دیگری را حاکم بدانند، آماده قبول امکان فقدان هر نظم اجتماعی هستند. و این گرچه یک نیهلیسم اجتماعی است اما مستلزم یک نیهلیسم اخلاقی نیست، زیرا ممکن است کسی فضایی را که از لحاظ اجتماعی ضروری نمی‌باشند بر فضایل ضروری اجتماعی مقدم دارد. و لذا به خاطر حفظ و بقای جامعه نمی‌توانیم به چنین اخلاقیاتی اجازه تفوق و برتری دهیم.

در بحثهای گذشته من بین مباحث مربوط به صحت و مباحث مربوط به سودمندی تمایز قایل شدم. و اگرچه بحثم را به بخش اول محدود ساختم، اما می‌توان بحث را به بخش دوم نیز تسری بخشید اگرچه کمی سخت است. فرض کنید که مفهوم تصمیم‌گیری با بهترین روش بهره‌گیری از

اوضاع و احوال، با بهترین نحوه کسب منفعت از شرایط و با بهترین شیوه افزایش سعادت مربوط به هر کس ارتباط داشته باشد. در این صورت دیگر مسأله این نیست که من در پرتو منش اخلاقی و آرمانهایم چه باید بکنم؟ بلکه مسأله این است که کسی که در این موقعیت واقع می شود سودمندترین کاری که می تواند انجام بدهد چیست؟ البته این مسأله در باب ابزار رسیدن به غایات می باشد یعنی مسأله این نیست که چگونه می توانم در این اوضاع و احوال بیشتر سودمند باشم بلکه مسأله این است که هر کسی چگونه می تواند موجب افزایش سعادت گردد. با این چنین تصویری و با فرض اینکه سعادت، غایتی است که همه ما آن را یکجور درمی یابیم سؤال از کاری که باید انجام دهیم به هیچ وجه سؤالی اخلاقی نخواهد بود بلکه سؤالی است که بهترین پاسخ آن از عهده یک متخصص امور اجتماعی که با اوضاع و احوال آشنا باشد برمی آید. حتی اگر سؤال از سودمندترین کار، مستلزم یک نظریه کلی با این مضمون باشد که تنها یک کار است که در نهایت از سودمندی برخوردار می باشد و حتی اگر وجود کارهای متنوع سودمند را ممکن بدانیم - که البته چنین است - هنوز گرایش به این است که سؤال از سودمندترین کار در یک موقعیت مفروض را چنان لحاظ کنیم که گویی بدون توجه به منش اخلاقی عامل، می توان به آن پاسخ داد. همینطور با فرض سودمند بودن ایجاد یک امر مفروض و با فرض اینکه یک رشته عمل مفروض می تواند آن امر را ایجاد کند، در این صورت به نظر می رسد نتیجه این باشد که من باید آن رشته عمل را انجام دهم. اما چنین نتیجه ای را نمی توان گرفت. زیرا حداکثر نتیجه ای که به دست می آید این است که مطلوب این است که من یا هر کس دیگری آن کار را انجام دهیم. اما ممکن است به نظر برسد که در پرتو تعهدات، علایق و گرایشهایی که از قبل داشته ام بسیار مطلوبتر این است که به دنبال دیگر روشهای عملی باشم. برای مثال ممکن است مطلوب این باشد که من و دیگران در یک تظاهرات عمومی بر ضد یک جنگ شرکت کنیم اما شاید مطلوبتر برای من این باشد که تعهد اخلاقی پیشینم را در مورد لغو قانون اعدام پیگیری کنم. و لذا بدون توجه به برداشتم از خودم به عنوان یک عامل اخلاقی متعهدی که تاکنون در جهان فعال بوده است نمی توانم در مورد اینکه سودمندترین کار چیست تصمیم بگیرم. [یعنی باید به تاریخ خودم توجه داشته باشم.]

هگل می گوید راه فهمیدن یک دیدگاه فلسفی این است که ببینیم این دیدگاه چه چیزی را به عنوان موانع اصلی پیروزی برمی شمارد. به نظر من مانع اصلی برای مسأله محوری که با یک معضل اخلاقی روبروست، وجود خلأ می باشد.^{۱۲} خلأ همچون کابوسی است که در آن در حالی که بارهای سنگین و سنگینتر بر دوش ما گذاشته می شود و ما را می آزارد نمی توانیم زمینی را بیایم تا پا بر روی آن نهمیم. پس مسأله اصلی یافتن جای پا می باشد. وجود گرایان^{۱۳} این جای پا را ایجاد کرده اند،

بدین صورت که همان هوای زیر پای انسان معلق را فشرده ساخته و جای پا درست می‌کنند! طبیعت‌گرایان و شهودگرایان نیز مدعی هستند که جای پایی را یافته‌اند که تاکنون هیچ انسان هوشمندى آن را ندیده است! درون‌گرایان^{۱۴} نیز جای پایی موافق با پسند خود ایجاد کرده‌اند. اما هیچیک از این نظریات، خیلی دلچسب نیستند. زیرا سؤال ما باید این باشد که چرا در چنین خلأیی به سر می‌بریم، نه اینکه چگونه می‌توانیم در خلأ جای پایی پیدا کنیم. مایی که طبق فرض در خلأ قرار داریم چه کسانی هستیم؟ و مگر نه این است که علاقمندیم پاسخی برای نیازمان جهت یافتن زمین [برای جای پا] بیابیم؟ در این صورت ما از لحاظ اخلاقی بی‌هویت نبوده بلکه دارای هویت اخلاقی هستیم. در واقع این شهودات از آن ماست، این مکاشفات از آن ماست و این بصیرت به ما تعلق دارد. ما موجوداتی ناشناخته، فاقد تاریخ و بی‌هویت نیستیم. بلکه موجوداتی هستیم که تا نقطه‌ای رسیده و خودمان را رشد داده‌ایم. و لذا مشکلاتی که با آن روبرو می‌شویم را باید به عنوان مشکلات خودمان در نظر بگیریم و باید مشکلات ما به حساب آیند. و لذا اینکه ما چگونه افرادی هستیم موجب تفاوت بین مشکلات می‌گردد. ما نمی‌توانیم یک مشکل اخلاقی را همچون توصیف یک تصادف، بدون توجه به هویت تصادف‌کنندگان، مورد بررسی قرار دهیم. و لذاست که ارسطو هیچگاه درس عمومی نداد [بلکه به طور خصوصی تدریس می‌کرد و به شخصیت شاگردش عنایت داشت]؛ پولوس قدیس هم هیچگاه نامه عمومی و سرگشاده ننوشت [بلکه به خاطر عنایت به هویت اشخاص، آن را برای افراد خاصی می‌نوشت] و لذا هنگامی که این دو، کلمه «ما» را به کار می‌برند، از درون جامعه‌ای همراه با انتظارات و آرمانها سخن می‌گویند، جامعه‌ای که در آن مَنیش انسانها رشد یافته است.

این مسأله بی‌هویتی «ما» تا اندازه‌ای از این تصور که نوعی اخلاق همگانی باید به وجود آید، ریشه می‌گیرد. البته این «باید» یک «باید هابزی» است یعنی بیانگر ضرورت اجتماعی می‌باشد. اما به نظر می‌رسد که اگر ما یک اخلاق همگانی ایجاد کنیم چنین اخلاقی مختص انسان کلی و انتزاعی خواهد بود، انسانی که فاقد هرگونه هویت خاص، اخلاق و هر چیز دیگری است. اما حتی از اینکه اخلاق باید برای انسانی باشد که فاقد هویت خاصی است، نمی‌توان نتیجه گرفت که اخلاق برای انسانی است که فاقد همه چیز است [و بدون توجه به هیچیک از خصوصیات انسانی تدوین شده است]. زیرا دقیقاً این هویت‌های خاص هستند که به معضلاتی که پیش می‌آیند شکل می‌دهند. زیرا این معضلات برای «ما» پیش می‌آیند اما نه در خلأ.

اگر کانون توجه ما به موارد شبه‌قانونی از قبیل موقعیت تصادف اتومبیلها باشد و اگر نگاهمان معطوف به احکام ثابت و کلی اخلاقی از قبیل «به عهد خود وفا کن» و «قتل نکن» باشد،

در آن صورت شاید چنین به نظر آید که این مسایل در خلأی رخ می دهند که ملاحظات مربوط به آنچه که بر اساس ویژگیهای مَنیشی ما ممکن یا ناممکن است، بی ربط هستند. اما اگر حتی بتوان این قواعد اخلاقی [عاری از ملاحظات مَنیش انسانی] را به عنوان اخلاق پذیرفت، باز به سختی می توان برداشتی قابل قبول از مسأله محوری اخلاقی، تنها با اشاره به چنین قواعدی ارائه داد. زیرا اولاً: برخی اوامر کلی و ثابت اخلاقی نیز موجودند که به ما در عمل، مجال وسیعی می بخشند [و بالتبع دخالت ملاحظات مَنیشی ما را هم در عمل می پذیرند] و ثانیاً: برخی معضلات اخلاقی هستند که از این محدوده مفروض قانون محور اخلاق کاملاً خارج می باشند، معضلاتی که در اثر تعارض بین تعهدات و آرمانهایی پیش می آیند که من به عنوان یک عامل اخلاقی از آنها برخوردار می باشم.

اگر حل مسأله ها را اساسی بدانیم و آنها را همچون تصادف اتومبیل [فارغ از هویت تصادف کنندگان] مورد بررسی قرار دهیم، به طور غیر قابل قبولی تحویل گرا^{۱۵} شده ایم. زیرا این کار، موضوع مَنیش اخلاقی را به موضوع وظیفه شناسی و یا در قبال قاعده اخلاقی احساس مسئولیت کردن تحویل می برد. در حالی که به طور کلی هیچ برداشتی از نقش مَنیش اخلاقی در تفکر اخلاقی ارائه نمی دهد و مسایل مربوط به مَنیش را که به طور غیر مستقیم به نتیجه مباحث مربوط می شوند نادیده می گیرد.

در انتهای این بحث، ذکر بعضی نکاتی که من به آنها اعتقادی ندارم، مفید می باشد. یکی اینکه، دیدگاه من دیدگاهی درون گرا نمی باشد تا هر آنچه به نظر من صحیح است در واقع نیز صحیح باشد. می توان با تعمیم پذیری صحت کار مرا آزمود، اما این امر تنها حداقل نیازها را برمی آورد و این حداقلها غالباً به گونه ای هستند که راههای مختلفی را که اقتضای این راه حلها را دارند، فراروی ما قرار می دهند. من ادعا نمی کنم که علاقه برای یافتن ادله جهت حل مسایل اخلاقی، باب نادرستی برای ورود به اخلاق است. اما ادعای من این است که باب ورود به اخلاق بیش از یک در می تواند داشته باشد و این خانه بزرگتر از آن است که مسأله محوران ما را به باور آن فرامی خوانند. من اصراری ندارم که هر فاعل اخلاقی می بایست یک قدیس یا یک قهرمان یا ترکیبی از این دو باشد، بلکه مدعای من این است که مَنیش اخلاقی او را تنها با توجه به وظیفه شناسی اش در یافتن قواعد اخلاقی مناسب برای مسیر و یافتن ابزار مناسب جهت دستیابی به غایت مشترک نمی توان تعیین کرد. من معتقد نیستم روش مطرح شده ای که در پرتو برداشت اخلاقی ام از خودم قایل به آن هستم، تمامی آن چیزی است که باید در تفکر اخلاقی به حساب آورد. زیرا ابتدا باید بپرسم که در این موقعیت یا در هر شرایط مشابهی چه کاری برای هر کسی الزامی یا مجاز می باشد. اما این همه آن

چیزی نیست که من باید بپرسم، و اگر کسی ادعا کند یا پیشفرض داشته باشد که به سؤال بیشتری نیاز نداریم باید به برداشتی حداقلی و غیر قابل دفاع از موضوع اخلاق تن در دهد.

حال چگونه ما به این برداشت حداقلی از موضوع اخلاق رسیده‌ایم؟ چرا ما در محیطی که از لحاظ تاریخی تا این اندازه در اخلاق، غنی و پیچیده است، تحویل گرا شده‌ایم؟ شاید به این دلیل که چون دلبستگی شدید [به حل] مشکلات اخلاقی داشتیم، لذا پنداشتیم که ابزاری وجود دارند که با آنها می‌توان مشکلات اخلاقی را تحلیل، موشکافی و حل کرد و این ابزار نظریات اخلاقی می‌باشند. یا شاید به این دلیل که از همین ابزارهایی که در دست داریم به گونه‌ای بهره گرفته و مطالبی پیرامون آنها ابراز می‌کنیم که بسیار فراتر از ظرفیت این ابزار می‌باشد.



این مقاله ترجمه‌ای است از :

Edmund L. Pincoffs "Quandary Ethics", Ethical theory 2, *Theories about How we should Live*, James Rachels (ed.) Oxford Readings in Philosophy, p. 187.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

یادداشتها :

۱. در مورد ترجمه عنوان **Quandary Ethics** به اخلاق مسأله محور لازم به توضیح است که واژه **Quandary** در لغت به معنای معما و حیرت می باشد و لذا در بدو امر به نظر می رسد که می بایست **Quandary Ethics** را به اخلاق تحیر یا حیرت ترجمه کنیم. کما اینکه برخی از صاحب نظران اینگونه گفته اند. اما بر متفطن بر این مقاله پوشیده نخواهد ماند که مراد مؤلف از **Quandary Ethics** همانگونه که خود گفته است نوعی انتقاد بر نظریات اخلاقی رایج از قبیل غایت گرایی [و از جمله سودگرایی]، وظیفه گرایی [و از جمله اخلاق کانت]، قراردادگرایی [از قبیل نظریات هابز و...] و دیگر نظریات اخلاقی رایج می باشد. پینکافس این نظریات را **Quandary Ethics** می نامد، زیرا معتقد است که این نظریات، شأن اخلاق را صرفاً حل مسایل و معضلات اخلاقی می دانند، مثل حل کردن معما، بدون اینکه هیچگونه نگاهی به فاعل اخلاقی و انگیزه ها، تمایلات، فضایل و بالأخره خصوصیات شخصیتی و منشی او داشته باشند. پینکافس معتقد است که این نظریات، اخلاق را با حقوق اشتباه گرفته اند، زیرا در مسایل حقوقی مثلاً برای رسیدگی به یک تصادف رانندگی، هیچ نگاهی به خصوصیات شخصیتی طرفین صورت نمی گیرد و حال آنکه قطعاً اخلاق اینگونه نیست. پینکافس بر آن است که همین نگاه صرفاً مسأله محورانه در اخلاق موجب شده است تا این نظریات در صدد برآیند یک نسخه واحد اخلاقی برای تمامی معضلات و بیماریهای اخلاقی در همه انسانها و هر فاعل اخلاقی با هر خصوصیتی ارائه کنند و حال آنکه پدیده انسانی بسیار پیچیده تر از آن است که با یک نسخه و فرمول واحد بتوان بر معضل اخلاقی همه آنها چیره شد. پینکافس در جایی از مقاله اش این نظریات را **problem-oriented** می نامد که منظور او دقیقاً همان **Quandary Ethics** است و لذا به نظر مترجم بهترین معادل فارسی برای این اصطلاح، اخلاق مسأله محور می باشد.

2. **Quandary Ethics**
3. rhetorical
4. place holder
5. silver rule
6. problematic
7. nonquandarist
8. typical quandary
9. yeild sign
10. the Buridan's Ass complex
11. Excellence of character

۱۲. مراد از خلأ همان مفهوم اگزیستانسیالیستی است که می گوید ما معلق وار در خلأ بوده و هیچ پایگاهی نداریم تا با تکیه بر آن بتوانیم حکم کنیم - مترجم.

13. Existentialists
14. Subjectivists



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی