

اخلاق غیر اصولی

نوشته جرالده دورکین

ترجمه محبوبه مهاجر

۱

... اگر بتوانیم قضیه‌ای [اخلاقی] را بی‌مراجعه به احکام کلی و به حکم وجدان حل و فصل کنیم، «اصول‌شناسی در اخلاق» که عبارت است از کاربرد احکام عمومی در موارد خاص، نهایتاً زائد و غیر ضروری خواهد بود. اما در این صورت و طبق این نظر، هیچ نیازی در عمل به هیچ قسم از این احکام کلی یا به هیچ نوع اصول علمی اخلاق نخواهیم داشت.

– سیجویک

روشهای علم اخلاق

گزاره‌های کلی، تعیین‌کننده فضایای جزئی نیستند.

– هولمز

موضوع اصلی بحث ما، ماهیت قضاوت اخلاقی و خصوصاً نحوه صدور احکام اخلاقی خاص درباره اعمالمان است. این مقصود سه وجه دارد. وجه نخست این است که نشان دهیم برخلاف بخش عمده فلسفه اخلاق، هیچ ضرورتی ندارد که از اصول یا احکام اخلاقی و با توسل به استدلال قیاسی برای رسیدن به احکام جزئی استفاده کنیم. وجه دوم این است که بگوییم دلایلی برای این قول ما هست که استدلال [اخلاقی] در واقعیت امر به این صورت [استدلال قیاسی] نیست. و وجه سوم این که نمونه‌ها یا مدل‌های دیگری برای نحوه صدور احکام اخلاقی خود ارائه دهیم.

۲

مطلب را با تعریف چند اصطلاح اساسی شروع می‌کنیم. غرض از حکم اخلاقی پاسخ به سؤالی از این دست است: در این وضعیت خاص، کار صحیح کدام است؟ پیداست که این سؤال فقط یکی از هزاران حکمی است که از نظر اخلاقی صادر می‌کنیم. ما نه تنها از نظر اول شخص بلکه از لحاظ سوم شخص هم حکم صادر می‌کنیم. ارزش‌گذاری ما نه تنها در مورد آن چیزی است که در حال حاضر باید انجام دهیم، بلکه دربارهٔ عمل ما در گذشته هم هست. قضاوت ما نه تنها دربارهٔ اشخاص، بلکه دربارهٔ نحوهٔ عمل، ویژگیهای شخصیتی، امیال و افکار و نهادها هم هست. نه فقط دربارهٔ درستی اعمال، بلکه در این خصوص هم که آیا آن اعمال جسورانه، شرافتمندانه، ظالمانه، قابل اغماض، احساساتی، فوق وظیفه و وجدانی، صمیمانه، منصفانه و از این قبیل هست، قضاوت می‌کنیم. پیشاپیش بگویم که هیچ دلیلی در دست نیست که بگوییم همهٔ این احکام به شیوهٔ منطقی واحدی صادر نشده‌اند. تکیهٔ اصلی بحث ما بر آن چیزی است که به تصور بسیاری از مردم، حکم اخلاقی اصلی دربارهٔ عملی است که باید در این وضعیت خاص انجام دهم - یا همان احکام عملی خاص اول شخص.

باید تأکید کنم که تکیهٔ من بر این موضوع به این علت نیست که آن را تنها موضوع یا مهمترین و اساسی‌ترین موضوع در اخلاقیات می‌دانم. این موضوع هم که پی بردن اشخاص به مفاهیم عمده‌ای که از زندگی خوب دارند مسألهٔ اصلی اخلاق است، همین قدر معقول به نظر می‌رسد. اما این راه هم بگویم که میل ندارم بر عمل و انتخاب تأکید کنم که مرداک آنها را بی‌امان به نقد می‌کشد.^۱ با این حال بر پایهٔ این اصل روش‌شناختی که آدمی باید نظرات خود را به سختترین وجه محک زند، عرصه یا زمینه‌ای را برای بحث برمی‌گزینم که بنا به بیشترین دلایل موجود، همان عرصه‌ای است که در آن اصول و قواعد نقش اصلی را در صدور احکام اخلاقی ایفا می‌کنند. اگر تصویر اندیشهٔ اخلاقی و تصمیم‌گیری اخلاقی با تصویری که در اینجا می‌دهیم به کلی فرق داشته باشد، قاعدتاً بر اساس این تصورات بدیل، تفاوت آن با حقیقت امر نیز خیلی بیشتر خواهد بود.

غرض از اصل اخلاقی، گزاره‌ای کلی است شامل اصطلاحات اخلاقی که همراه با سایر اصول و گزاره‌ها، ویژگیهای مرتبط و مختص موردی را که عملاً پشتیبان قضاوت دربارهٔ عملی می‌دانیم که شخص باید در وضعیتی خاص انجام دهد، شرح می‌دهد. منظور از گزارهٔ کلی، محدود شدن به احکام کلی نظیر این حکم کلی نیست که «قتل افراد بی‌گناه، در همه حال نادرست است.» گزارهٔ کلی می‌تواند، در شرایط متساوی، شامل این قبیل احکام کلی هم باشد که «آزاد گذاشتن اشخاص به حال

خود، همیشه، و در شرایط متساوی، بهتر است تا مداخله در احوال آنها. گزاره کلی می‌تواند شامل همان چیزی نیز باشد که آن را احکام شبه کلی می‌خوانیم، نظیر این حکم جان استوارت میل که «هر محدودیتی به عنوان محدودیت، بد است.» به عقیده من، اصول نسبی نیز: نظیر این اصل که «آزار عمدی دیگری بدتر از آزار غیر عمدی اوست» مشمول گزاره کلی می‌شوند. و نکته آخر اینکه، باز هم از نظر من، گزاره کلی را می‌توانیم شامل همان چیزی نیز که «احکام کلی معیار» می‌خوانیم بدانیم: اینکه اگر فعلی خطاست خود دلیل بر این است که عمل به آن را خطا بدانیم.

اصول اخلاقی، یک مورد استفاده دارد که فقط به شکلی غیر مستقیم به آن خواهیم پرداخت و آن کاربرد نظری آنها در نظریه‌های اخلاقی است تا با استناد به آنها بدانیم که فلان دسته اعمال را بسته به کدام دسته از ویژگیها صواب یا خطا می‌دانیم. از چنین منظری، این اصل فایده‌طلبانه رایج یعنی اقدام به عملی که بهترین نتایج را داشته باشد، معیاری به ما می‌دهد که اعمالمان را بر طبق آن ارزیابی کنیم. همان‌طور که طرفداران نتایج عمل در سالهای اخیر تأکید کرده‌اند، هیچ ضمانتی نیست که این قبیل گزاره‌های نظری، حتی اگر هم درست باشند، همان احکامی باشند که اشخاص برای تصمیم‌گیریهای اخلاقی خود به کار می‌برند یا باید به کار برند؛ همین کارکرد اخیر است که مورد علاقه من است.

۳

ادعای اول من این است که از نظر فلسفی، هیچ دلیلی نداریم که فرض کنیم ساختار واقعی استدلال اخلاقی اکثر مردم درباره عملی که باید در اوضاعی خاص انجام دهند، استنتاجی است قیاسی از یک دسته امور واقع و اصول. هر قسم داعیه‌ای راجع به ساختار واقعی استدلال ما، داعیه‌ای است توصیفی و روانشناختی. با کمال تأسف، آثار تجربی مربوط به نحوه دقیق استدلال اشخاص درباره امور اخلاقی بسیار کم است و من هم در وضعیتی نیستم که قرائن تازه‌ای [در این باب] به دست دهم. پس استدلال من هم این است که هیچ دلیل ماقبل تجربی (پیشینی) یا فلسفی برای این فرض وجود ندارد که استدلال ما به این شیوه [قیاسی] است یا به این نحو باید باشد.

حال ببینیم که چرا چنین خیل عظیمی از فیلسوفان تصور کرده‌اند که استدلال باید به شیوه قیاسی و با استفاده از اصول باشد و هیچ گواه تجربی هم حامی نظرشان نباشد. به اعتقاد من، علت این است که فرض می‌کرده‌اند که هیچ راه دیگری که بتواند جای این شیوه را بگیرد وجود ندارد.

اگر برای استدلال اخلاقی، چندین ساختار ممکن داشته باشیم، به وضوح خواهیم دید که پاسخ به این سؤال که کدام یک از آنها را در عمل به کار بریم، حتماً باید همراه با مشاهده و استفاده از شواهد

تجربی باشد. اما غرض بنده از ساختارهای ممکن، نظریه‌های تجویزی خاص نظیر فایده‌طلبی یا نظریه اخلاقی کانت نیست، زیرا همه می‌دانیم که این قبیل نظامهای فکری فراوانند و این مسأله که اشخاص اصولاً کدام‌یک از آنها را برای تصمیم‌گیریهای اخلاقی خود به کار می‌گیرند باید با مشاهدات تجربی حل شود.

پژوهشهایی که کلبرگ بانی آن بود و دیگران هم دنبال کردند، در همین سطح انجام شد. اما بسیاری از نظریه‌پردازان اخلاقی تصور می‌کنند که ساختار استدلال اخلاقی یکی بیش نیست: مجموعه‌ای اصول یا ملاحظات اخلاقی مقرر که از آنها، به انضمام شرحی از واقعیات مربوط به یک مورد خاص، به شیوه قیاسی استدلال می‌کنیم تا به نتیجه مطلوب درباره عملی که باید انجام دهیم برسیم.

به زعم فلاسفه، ملاحظات گوناگونی در کار است که فصل مشترک همه آنها این تصور است که استدلال اخلاقی یک ساختار اصلی دارد. به نظر فلاسفه، بدون این مدل غیرممکن است که بتوانیم نحوه صحیح اعمال خود را یاد بگیریم، دلیل اعمال خود را برای دیگران بگوییم، و به فرزندان خود یاد بدهیم که درستکار باشند. وانگهی، به تصور فلاسفه، خود این فکر که ساختار یا منطقی برای استدلال اخلاقی هست، مستلزم این است که اصول یا قواعدی کلی در کار باشد تا قضاوت عمل‌کننده آگاه را توضیح دهد که دست زدن به فلان عمل شایسته است و به فلان عمل نکوهیده. پیشنهاد من، بررسی انتقادی همین افکار است.

هستینگر رشدل ضمن مخالفت با نظر سيجویک درباره شهودباوری غیر فلسفی («آموزه» [دکترین] ی که «در مورد اخلاقی بودن فلان شیوه‌های رفتاری خود هنگام عمل اعلام می‌کنیم») دلایلی می‌آورد که چرا برای تصمیم‌گیریهای اخلاقی باید احکام یا اصولی داشته باشیم. اولین دلیل او این است که اگر احکام یا قواعدی در کار نباشد، تصمیم‌گیری اخلاقی هم دلخواهی می‌شود.

اگر فرض این است که احکام اخلاقی مطلقاً دلخواهی‌اند، به این معنا که از هیچ اصل کلی یا عقلانی مایه نمی‌گیرند، اگر فرض این است که فلان روز و در فلان وضع و حال خاص، حس می‌کنم زیر فشار انگیزه یا میلی توضیح‌ناپذیر، ناچارم دست به فلان عمل خاص بزنم و فردا که شد و در شرایط کاملاً مساوی با شرایط قبلی، وادار به انجام دادن عملی غیر آن شوم یا خود را وادار به انجام آن کنم، در این صورت احکام اخلاقی را به حدّ یک بوالهوسی نام که هیچ سختی با اعتقاد به نوعی معیار عینی برای وظیفه‌شناسی ندارد تقلیل

هیچ کدام از اینها صحت ندارد. این فرایند به چه دلیل باید فرایندی باشد مبتنی بر «انگیزه یا میل»؟ چرا باید آن را «توضیح‌ناپذیر» بدانیم؟ چرا شخص قائل به شهود باید معتقد باشد که حکم او در شرایط متساوی با شرایطی که قبلاً در آن حکم کرده فرق خواهد کرد؟ استدلالی که در مورد همین جمله آخر می‌شود، این است که:

... قاعده یا اصلی باید در کار باشد تا با آن بتوانیم بین اوضاعی که تکلیف ما را تغییر می‌دهند یا نمی‌دهند، فرق بگذاریم، ولو آنکه این قاعده یا اصل حضوری کمرنگ و انتزاعی در وجدان اخلاقی شخص داشته باشد. پس بر پایه همین فرض است که احکام اخلاقی می‌توانند در مقام امری روانشناختی، نخست و به روشن‌ترین وجه در موارد خاص عرض اندام کنند... پس ظاهر امور باز چنین حکم می‌کند که با تحلیل احکام اخلاقی خاص هم به اصولی عام دست می‌یابیم که این احکام بر اساس آنها بسط می‌یابند.^۳

اما این استدلال چیزی نیست جز خلط کردن آنچه می‌تواند مابعد حکم اخلاقی رخ دهد با آنچه ممکن است مقدم بر آن وقوع یابد. از این قول که یک دسته ویژگیها هستند که فعلی را صواب و فعلی را خطا می‌سازند، نباید این نتیجه را بگیریم که به واقع قاعده یا اصلی مهم و مؤثر در کار است که با استناد به آن بین این دو فعل فرق می‌گذاریم. با توجه به اینکه دو حکم مختلف درباره هر یک از دو مورد داده‌ایم و با توجه به اینکه ویژگیهای اخلاقی را تا حدودی در ویژگیهای غیر اخلاقی دخیل دانسته‌ایم، پس حتماً بین این دو مورد تفاوتی هست که اسباب تفاوت در داوری ما می‌شود. اما همه مطالبی که در ذیل خواهیم گفت با این [حکم] موافقت دارند: ما نمی‌توانیم، حتی با عطف به ماسبق، دقیقاً بگوییم که آن تفاوتها شامل چه چیزی می‌شوند. اگر بتوانیم این تفاوتها را برای دو مورد مشخص و موجود پیدا کنیم، ولی نمی‌توانیم اصلی تدوین کنیم که قابل اطلاق به همه موارد باشد. اگر بتوانیم چنین اصلی تدوین کنیم، اصلی نخواهد بود که بتوانیم آن را (به صراحت یا به تلویح) برای ایراد حکم خود به کار ببریم. اگر چنین اصلی باشد که در امور نظری ما به کار آید، اصلی نیست که در عمل نیز برای ایراد حکم خود به کار گیریم.

استدلال بعدی رشدل مربوط به آموزش اخلاقیات به دیگران می‌شود.

در صورتی که این [وجود «قسمی قواعد یا اصول تقریبی»] را نفی کنیم، تعالیم اخلاقی را هم باید مطلقاً ناممکن بدانیم... ما به کودکی که می‌پرسد آیا می‌توانم از حیاط خانه کسی گُل بچینم، نمی‌گوییم که «بچه‌جان، این کار صددرصد بسته به این است که در چه وضعیتی باشی: تعیین هرگونه قاعده کلی در این باره، به معنی سرزدن نمونه‌ای از جزمگرایی تصدیق‌نشده از جانب من است: با هر موردی که روبرو شدی، وجدان خود

را قاضی کن تا به نتیجه مطلوب برسی. ولی به عکس، فی‌القره به او خواهیم گفت که «نباید گل را بجینی: چون این کار یعنی دزدی و دزدی هم کار بدی است.»^۴

بار دیگر با یک تز ماقبل تجربی روبرو هستیم دربارهٔ اموری حادث که خود مبنای شواهدی هستند دال بر غلط بودن این تز. اولاً بخش عمدهٔ اخلاقیات را فرد خودش می‌گیرد نه اینکه به او یاد بدهند، همان‌طور که در مورد زبان هم می‌بینیم. ما نحوهٔ عمل دیگران، نحوهٔ صحبت کردن آنها دربارهٔ کارهایشان، نحوهٔ عکس‌العمل آنها در برابر دیگران، نحوهٔ انتقاد کردن آنها از رفتار خودشان را خودمان می‌فهمیم. دربارهٔ اشخاص خوب و بد داستانها می‌خوانیم. اکثر این یافته‌های ما در سنین کودکی و بدون قصد یا عمل آگاهانهٔ ما به دست می‌آید. البته مقادیری از این یافته‌های ما هم با آموزش علنی به ما می‌رسد. اما بار دیگر باید بگوییم که بیشتر این تعالیم حتی به شکل تنظیم قواعد یا اصول تقریبی هم نیست.

برای مثال، انواع شیوه‌هایی را که تعالیم اخلاقی کم‌وبیش صریح به وسیلهٔ آنها منتقل می‌شوند، مطرح می‌کنیم:

- استفاده از حکایت و قصه (داستان مرد نیکوکار یا قصهٔ مورچه و ملخ)؛
- رعایت قاعدهٔ طلایی [اخلاق] (اگر رفیقت اجازه ندهد که با اسباب‌بازی‌اش بازی کنی، چه می‌کنی؟)؛
- رجوع به ارتباط منطقی (یادت هست که با فلان رفیقت بازی نمی‌کردی، چون به نظرت آدمی خودخواه بود؟ فکر نمی‌کنی که رفتار خود تو هم عیناً مثل اوست؟)؛
- استناد به طرز کار (روش درست و منصفانه برای انتخاب تیم‌ها کدام است؟)؛
- استناد به فرایندی غیر مشخص برای ارزیابی ملاحظات ضد و نقیض (به نظر تو کدام مهمتر است: حال رفیقت گرفته چون به مهمانی‌ات دعوتش نکرده‌ای یا اینکه دوستانت فکر می‌کنند که حضور او حالشان را می‌گیرد؟)؛
- استناد به ویژگیهای فرایند تصمیم‌گیری (شاید پیش از اینکه تصمیم‌گیری مجبور باشی که صبر کنی تا موقع تصمیم گرفتن خیلی از کوره در نروی)؛
- استناد به صفات خوب (دروغ نمی‌گویی چون می‌ترسی که مبادا از چشم مردم بیفتی)؛ و
- استناد به مراجع اخلاقی (اگر گرفتن تصمیم برایت سخت است، می‌توانی با فلان مرجع دینی مشورت کنی؛ یا: اگر فلان پیغمبر به جای تو بود، به نظرت چه می‌کرد؟).

با توجه به همهٔ این راههای مختلفی که برای ایراد نصایح و تعالیم اخلاقی هست، چطور

می‌توانیم تصور کنیم که انتقال اخلاقیات بدون وجود قواعد و اصول کلی «مطلقاً محال» است؟ البته شاید بگویید که همه این شیوه‌های انتقال [اخلاقیات]، احتمالاً به شکلی ضمنی بر پایه این فرض پیدا شده‌اند که این قواعد و اصول را [در عمل] به کار می‌بریم. ولی حرکت از این فرض که حرکتی تقلیل‌گراست، مستلزم مقادیر فراوانی استدلال است که تاکنون اثری از وجود آنها سراغ نداریم.

در باره این تصور هم که یادگیری و یاددهی رفتار اخلاقی باید نوعی کلیت داشته باشد تا قابل اطلاق به همه جا و همه اوقات باشد، فراوان بحث شده است. این تصور همان نظری است که سجویک به این شکل بیان می‌کند «اگر فلان عمل که برای من درست (یا غلط) است، برای شخص دیگری درست (یا غلط) نیست، حتماً باید به دلیل تفاوتی باشد که بین دو مورد وجود دارد، نه به این دلیل که من و او دو شخص متفاوت هستیم.»^۵

اما این حقیقت صوری (در تقابلی با تفاسیر جوهری یا غیرصوری از بی‌طرف بودن) تعمیمی بی‌اهمیت به دست می‌دهد، «اگر شخص با وضعیت دیگری مواجه شود که عین همین وضعیت باشد، در این صورت (برای پرهیز از عدم انسجام حتمی) باید همان حکمی را در مورد وضعیت جدید بدهد که در مورد وضعیت قبلی داده است، مگر آنکه نظرش را نسبت به حکم قبلی تغییر داده باشد.» این امر نه تنها آدمی را ملزم به نگرشی از این قبیل نمی‌کند که شخص آگاه به عمل خود باید از اصلی کلی برای قضاوت کردن در مورد وضعیت اولیه استفاده کند، حتی دلایلی هم برای تأیید این فرض عرضه نمی‌کند که در اینجا با یک حکم تعمیم‌یافته جالب توجه روبرو هستیم که می‌توان در موارد بعدی از آن سود جست. این قول همان قدر بی‌محتواست که بگوییم چنین حکمی را مثلاً باید برای تعیین جنسیت جوجه هم به کار ببریم به این معنا که متخصص مربوطه حتماً (به شکلی ناآگاه) از یک جور الگوریتم برای تعیین مشخصات (نامشخص) جوجه استفاده کند تا به این حکم برسد چون هر جوجه دیگری که دقیقاً عین این یکی باشد (همین جوجه خروس) پس باید نتیجه بگیریم که آن دیگری هم خروس است.^۶

۵

بدیهی است که قوی‌ترین ادله برای اینکه تصور کنیم اشخاص اخلاقی باید از اصول کلی و به شیوه قیاسی برای رسیدن به احکام اخلاقی استفاده کنند، بی‌ارتباط با عمل دلیل آوردن یا توجیه نیست. فکر می‌کنیم که شرط اصلی داوری اخلاقی – یادر واقع همان چیزی که وجه ممیز این قبیل احکام از احکام ذوقی است – این است که شخص دلایلی برای نظرات خود بیاورد. این آمادگی را باید داشته

باشی که دلایلی از این دست بیاوری: «فلان کار درست است به فلان و بهمان دلیل.» و لازمه این را هم وجود قواعد یا اصول می‌دانیم. چند نمونه از پشتوانه‌هایی از این قبیل برای وجود قواعد یا اصول به قراری است که ذکر می‌کنم.

دلیل آوردن، شخص را ملزم به این می‌کند که مدعا، دفاعیه یا تصمیم‌های خود را بر این اساس بگذارد که چون واقعیات امر عبارتند از: F_1, F_2, \dots, F_n ، لذا حکم Z را باید اعلام کرد. اما لازمه این قبیل چون... التزام به این اصل کلی است که «در صورت f_1, f_2, \dots, f_n آن وقت Z به انضمام این که «و در این صورت، F_1, F_2, \dots, F_n ، که مصادیق f_1, f_2, \dots, f_n هستند... این دلیل آوردن، ملزم کلیت دادن است، یا کلیت‌پذیری به این معنای حاصل این تصور است که دلیل آوردن عبارت است از اقامه دلایل عقلانی خوب برای عملی که از شخص سر می‌زند.^۷

حال به عبارت صریح باید بگوییم که اگر نتیجه بگیریم استفاده از این نوع اصول کلی برای رسیدن به احکامی که صادر می‌کنیم ضرورت دارد، نتیجه‌ای کاذب خواهد بود ولو اینکه قولی را که در بالا آوردیم قبول داشته باشیم، زیرا با اقامه دلایلی منطقی از این قبیل وفق می‌دهد که به آن احکام می‌رسیم منتها با روشی به کلی متفاوت. مثلاً ببینید که با استفاده از این کمک‌حافظه که «ماه سپتامبر ۳۰ روز است» چگونه به این سؤال که «ماه ژوئیه چند روز است» جواب می‌دهم و از این قبیل. دیگری ممکن است جواب این سؤال را در واقع بلاواسطه به خاطر داشته باشد. اما اگر برای این تعداد روز از من دلیل بخواهند، حتماً تقویم را باز می‌کنم. پس فرایند دلیل آوردن به کلی با فرایند تشکیل احکام فرق می‌کند.

این استدلال اگرچه منطقیاً درست است، ولی پاسخی رضایت‌بخش از نظر من نیست، چون میل دارم ک فرق بین استدلال عملی را از یک طرف و شرح کاملاً نظری آن چیزی را که اسباب صحت احکام اخلاقی می‌شود کم کنم. من اگر علاقمند که بگویم چرا به این حکم رسیده‌ام که «[فلان عمل] خطاست چون معادل دزدی است» در این صورت موظفم که علت آن «چون» را هم که در تصمیم‌گیری اخلاقی من دخیل است بدهم. پس مسأله به این صورت درمی‌آید که قوت یا حدت «چون» را چگونه دهیم، بدون اینکه درست بودن مدل قیاسی را هم قبول داشته باشیم. یا به عبارت دیگر بدون اینکه قبول داشته باشیم که استدلال باید به این صورت باشد «دزدی بد است. این کار یعنی دزدی. پس بد است.»

فرض کنیم که فداکاری عظیمی به خرج می‌دهم تا زیدی را نجات دهم و فرض می‌کنیم که معتقدم در این وضعیت موظف به این فداکاری هستم نه مجاز. از من می‌پرسند که چرا و جواب

می‌دهم که «چون رفیق خوبی است.» این جواب دعوی توضیح و توجیه عمل مرا در بر دارد. بدین ترتیب من عمل خود را به امری بدل کرده‌ام که هم قابل فهم است و هم معقول.

کار کلمه «چون» این است که ویژگی بارز و موجه‌نمای آن عمل را نشان دهد که هم مرا وادار به آن می‌کند و هم دلیل محکمی برای اقدام به آن در اختیارم می‌گذارد. حرف من این است که همه این مطالب با این فکر موافقت دارند که هیچ نوع استدلال قیاسی به شکلی که در بالا آوردیم برای من مطرح نبوده است. چرا باید «فداکاری عظیم در حق دوستان» را فرض اصلی بدانیم؟ این فرض ابداً اصل معقولی نیست. «در شرایط متساوی، فداکاری عظیم در حق دوستان واجب است.» این فرض هم درست به نظر نمی‌رسد و اگر هم باشد باید بینیم که آیا شرایط متساوی هستند یا خیر. معنای این فرض فقط این است که یکی از هزاران شرایطی که این اصل را نقض می‌کنند وجود ندارد. حتی اگر تعداد شرایط هم معلوم باشد، احتمالاً آنقدر زیاد است که بعید به نظر می‌رسد بتوانم همه آنها را مرور کنم تا ببینم کدام شرط حاضر است و کدام نیست. تنها چیزی که ملتزم به آن هستم این نظر است که در این مورد خاص و با در نظر گرفتن همین واقعیات موجود، تصمیم به انجام فداکاری غیرقابل انتقاد و تصمیم به عدم انجام آن قابل انتقاد است.

باید بگوییم که همین مسأله گرایش به قیام در مواردی که هدف صرفاً توضیح عمل است نیز بروز می‌کند. به این مثال توجه کنید: «چرا پنجره را بست؟ چون سردش بود.» شخص قائل به نگرش قیاسی خواهد گفت که این خود نوعی اقامه دلیل یا سبب است فقط در صورتی که استدلالی قوی به این شکل در کار باشد: «او می‌خواست به X برسد؛ رسیدن به X فقط در صورتی است که Y را انجام دهد؛ پس Y را انجام داد.» ولی توجه داشته باشید که اگرچه بستن پنجره، در این شرایط، [شرط] کافی برای خودداری از سرماست، ولی [شرط] لازم نیست. این شخص می‌تواند بالاپوشی پشمی بپوشد، اجاق روشن کند، حرکات ورزشی تند انجام دهد، به خانه همسایه برود، حمام داغ بگیرد، و از این قبیل. و این «از این قبیل» نهایی ندارد. پس این هم تصور باطلی است که بگوییم [این شخص] فهرستی از راههای ممکن را مرور کرده و هر کدام را به دلایلی کنار گذاشته است. در اینجا هم مثل موارد اخلاقی، تصور می‌کنم که اگر فرض بگیریم که بستن پنجره فقط راهی به نظرش می‌رسد که مشکلش را حل کند، ذکر علتی بسیار خوب باشد. و این راه حل چون راه حلی کاملاً معقول است، نه تنها عمل او را تبیین، بلکه عقلانی و لذا قابل فهم نیز می‌کند. اما چرا فلان چیز به ذهن شخص می‌رسد و بهمان چیز نمی‌رسد (اگرچه ممکن است فقط برحسب تصادف باشد) احتمالاً روایت دیگری هم دارد که قسمتی از روایت قبلی ما نیست، بلکه در واقع روایت دیگری است.^۸

۶

تا اینجا دلیلی را آورده‌ام که چرا استدلال بر پایه لزوم رسیدن به احکام اخلاقی به شیوه قیاسی و با استفاده از قواعد و اصول، بی‌مورد است. البته این دلایل ثابت نمی‌کنند که در عالم واقع هم به این شیوه عمل نمی‌کنیم، بلکه فقط نشان می‌دهند که توسل به این شیوه حتمی و ضروری نیست. حال می‌خواهیم ببینیم که چرا دلیلی هست برای اینکه بگوییم در عالم واقع هم چنین نمی‌کنیم.

یک رشته استدلال در این خصوص هست که اخیراً توسط هولی اسمیث اقامه شده. هولی هم مخالف اصول اخلاقی نتیجه‌گرا (consequentialist) است و هم مخالف با اخلاق‌شناسی اصول‌گرا (deontological) و می‌گوید که ممکن است اصولاً دانش کافی برای استفاده از این اصول را نداشته باشیم. برای مثال اگر اصلی که به کار می‌بریم «به حداکثر رساندن نتایج خوب» یا «جبران تلفات به مقدار کافی» باشد، ممکن است ابدأ ندانیم که عواقب عمل ما کدام است یا جبران کافی کدام. و این را مشکل شک می‌دانند.

من تصور می‌کنم که حتی اگر مشکل شک هم مشکل جدی نباشد، باز با مشکلی روبرو خواهیم شد که دست‌اندرکاران هوش مصنوعی با اصطلاح «مشکل چارچوب» از آن یاد می‌کنند. برای حل مسأله‌ای توصیفی از قبیل چگونگی حل معمای موش و گربه، مسأله به صورت زیر است، به شرحی که دنت می‌دهد:

شرط لازم، سیستمی است که اصولاً بخش عمده چیزی را که می‌داند فراموش کند و هر لحظه با آن مقدار دانسته‌هایی که می‌داند و به درستی انتخاب کرده، کار کند. [دانسته‌هایی] که خوب انتخاب شده باشد نه این که همه جوانب را لحاظ کرده باشد. اما چطور می‌توانیم قواعدی برای فراموش کردن به سیستم بدهیم یا به عبارت بهتر، و با توجه به این که مشکل ما پیروی از قواعد صریح و مشخص نیست، چگونه می‌توانیم سیستمی طراحی کنیم که آنچه را باید فراموش کند، در انواع و اقسام اوضاع و در محیط بسیار پیچیده‌ای که عمل در آن صورت می‌گیرد، به شکل مطمئنی فراموش کند.^۹

حل مسأله تجویزی هم با مشکلی از همین قبیل روبرو می‌شود. معقول‌نماترین اصول به شکل گزاره‌های در صورت تساوی شرایط هستند. در صورتی که همه عوامل دیگر یکسان باشد، نباید برای انتقال یا تقسیم ضرر و زیان تلاش کرد. در صورتی که همه چیز یکسان باشد، بهتر است مردمان را به حال خود بگذاریم تا در احوالشان مداخله نکنیم. اما استخراج نتایج کلی از این قبیل اصول مستلزم این است که معلوم کنیم سایر چیزها برابر هستند. راهبردهای این شیوه عمل، با توجه

به اینکه ملاحظات مربوط به آن بسیار زیاد است و ممکن است اسباب نابرابری و حساسیت احکام اخلاقی نسبت به تغییرات جزئی این عوامل شود، بسیار بعید است که قاعده‌مند باشند یا بتوانیم آنها را به قضایایی احاله کنیم که ساخته و پرداخته ما هستند. مناسبترین راهبردها به الگوهای درست و متقن حساس اند و معمولاً به ویژگی‌هایی گرایش دارند و به ویژگی‌هایی ندارند. شناسنده آگاه از برخی انواع که حکم نمونه یا سرمشق را دارند «مطلع» خواهد شد و مثل مواردی که با حلّ مسأله واقعی سروکار دارد «به شکلی افتراقی، نسبت به انحرافهای مربوطه از احکام قالبی که همیشه با [عبارت] «انتظار می‌رود» شروع می‌شود، آگاه است.»^{۱۰}

۷

شکی نیست که جذابیت مدل قیاسی، در این مورد نیز مثل سایر موارد تا حدودی بسته به آن چیزی است که هیلری پات‌نم، استدلال «غیر از این چه؟» می‌خواند. اگر استدلال ما به صورت قیاسی یعنی از قواعد یا اصول کلی نباشد، به چه صورت دیگری می‌توانیم به احکام اخلاقی خاص برسیم؟ در این قسمت از بحث خود می‌خواهم چند مدل دیگر بیاورم که بگویم چگونه احکام اخلاقی خاص را بر پایه آنها صادر می‌کنیم. این مسأله که کدام یک از این مدلها بیش از بقیه به نحوه تفکر ما درباره این موضوعها در عالم واقع نزدیکترند، مسأله‌ای است که جنبه روانشناختی دارد. اما هر کدام از این مدلها به عنوان یک توصیف صحیح تا حدی موجه و قابل قبول اند. مدل نخست تا حدودی مبتنی بر آرای روانشناسان شناختی است در این باره که مفاهیم و مقولات را چگونه به کار می‌بریم. روایتی که به این شکل پیدا می‌شود و در مورد انواع مفاهیم اخلاقی نیز درست به نظر می‌رسد و ارتباط نزدیکی با سایر مفاهیم مثلاً با این معنا هم دارد که احکام اخلاقی را چگونه صادر می‌کنیم، احکامی که دامنه آنها از حکم اخلاقی ارسطو درباره عقل عملی تا حکم اخلاقی ادوارد لوی در مورد تصمیم‌گیری قضایی گسترده است.

کلمه‌ای نظیر «پرنده» و مفهوم وابسته به آن را در نظر بگیرید. وقتی از فیلسوف جماعت می‌پرسیدند که اشخاص بر چه مبنایی می‌توانند مصادیق پرندگان را به درستی رده‌بندی کنند، معمولاً فرض می‌کردند که یک «تعریف» از این مفهوم هست جامع شرایط لازم و کافی، و اشخاص هم این تعریف را احتمالاً ناخودآگاه به کار می‌برند تا معلوم کنند که فلان چیز پرنده هست یا نیست. طبق نظریه «فهرست ویژگی‌های چارلز فیلمور که زیاتشناس است، تعریف یک واژه شامل دسته‌ای از ویژگی‌هاست به شکلی که هر شیئی خاص به مجرد اینکه دارای صفتی باشد که جزء یکی از ویژگی‌های تعریف باشد، از مصادیق آن واژه می‌شود.

فیلسوفان و غیر فیلسوفان نتوانسته‌اند یک چنین فهرستی برای هیچ مفهومی که کم‌وبیش پیچیده باشد، بدهند. نظریه پردازان جدید بر پایهٔ پژوهشهای تجربی عدیده در زمینهٔ رده‌بندی واژه‌های مربوط به رنگ و انواع حیوانی توسط انسانها و بحثهای فلسفی مختلف توانسته‌اند مدل دیگری پیشنهاد کنند. بر طبق علم معناشناسی سرنمونی (proteotype semantics) یا به اصطلاح روانشناسان شناختی «اثرات نمونهٔ نخستین» معنای هر مفهوم را طرح یا تصویری شناختی تعیین می‌کند و گویندهٔ سخن پس از اینکه معلوم کرد که فلان مصداق جدید چه مقدار با طرح یا تصویر نمونهٔ نخستین مطابقت دارد، معلوم می‌کند که مصداق جدید مشمول آن مفهوم می‌شود یا خیر.

به این ترتیب، وقتی از اشخاصی که مورد آزمایش قرار می‌گیرند، می‌پرسیم که، مشخصهٔ اصلی پرنده را نام ببرید، می‌نویسند که «پرواز» درحالی‌که پرواز کردن ویژگی ضروری پرنده نیست و خودآزمودنی‌ها هم پنگوئن را جزء پرندگان می‌دانند. البته این هم درست است که آزمودنیها با سرعت بیشتری حیواناتی را که پرواز می‌کنند در ردهٔ پرندگان می‌گذارند تا حیواناتی را که نمی‌پرنند. به همین دلیل است که سینه‌سرخ را بیشتر پرندهٔ «نوعی» می‌دانند تا مرغ خانگی. وانگهی، خود مفاهیم هم تقریباً همیشه، حدود و ثغوری نامعلوم دارند که اسباب تداخل آنها می‌شود. به همین علت است که اکثر مردم گنجشک را از لحاظی پرنده‌تر می‌دانند تا عقاب. این هم درست است که عضویت فرد در یک رده، بسته به ویژگیهای مختلف آن رده فرق می‌کند.

قرائنی که دربارهٔ تأثیرات نمونهٔ نخستین داریم، اکثراً مربوط به مصنوعات، انواع طبیعی و واژه‌های ادراکی است. اما دست‌کم یک تحقیق هم هست که به یک مفهوم اخلاقی می‌پردازد و آن مفهوم دروغ است.

بنا به نظر کلمن و کی نمونهٔ نخستین این مفهوم دروغی است که به عمد و به قصد فریب دادن باشد.^{۱۱} توجه داشته باشید که اگرچه ممکن است این تعریف را تعریف «کلاسیک» بدانیم ولی در این مطالعه، مثالی که شامل سه ویژگی باشد، دروغ تمام‌عیار است ولی مصادیقی که فاقد یک یا دو عنصر مربوطه باشد ممکن است دروغ به شمار بیاید ولی نه دروغ کامل و تمام. پرسشنامه‌ای تنظیم شد که هشت قسمت داشت (شامل کل ترکیبهایی که از هر سه ویژگی به دست می‌آید) و از آزمودنیها سؤال می‌شد که آیا فلان گفته دروغ است، دروغ نیست، یا نمی‌توانم بگویم. علاوه بر این، از آنها پرسیده بودند که آیا خیلی مطمئن هستند، نسبتاً مطمئن‌اند، یا خیلی مطمئن نیستند که آیا دیگران هم گزینهٔ آنها را قبول دارند یا ندارند.

برای مثال، قسمتی از پرسشنامه را که مقصود آن فقط فریب دادن وضع حاضر بود در زیر

می‌آورم:

جان و مری اخیراً تصمیم می‌گیرند که با هم رابطه دوستی برقرار کنند. والتینو، سابقاً دوست مری بوده. شی جان از مری می‌پرسد که «التینو را این هفته دیده است؟» مری می‌گوید که «التینو مونوکلنوز عفونی داشته است.» والتینو واقعاً هم در دو هفته اخیر مبتلا به این بیماری بوده، ولی این هم هست که مری شب قبل با والتینو قرار داشته است. آیا مری دروغ گفته؟^{۱۲}

نتیجه این آزمایش، فرضیه نمونه نخستین را تأیید می‌کرد. هر قسمتی از آن که بیشتر حاوی عناصر نمونه اول باشد، نمره آن هم از نظر مقیاس دروغ بودن بیشتر است. علاوه بر این می‌توانیم عناصر شاخص را از حیث سهمی که در رده‌بندی [یک مفهوم] به عنوان دروغ دارند مرتبه‌بندی کنیم. کسی که معتقد باشد گفته‌اش دروغ است، مهمترین عنصر است؛ قصد فریب دادن، مهمترین عامل بعدی است؛ و گفته‌ای که در حقیقت دروغ باشد، در مرتبه آخر اهمیت قرار می‌گیرد.

این نتیجه‌گیری که مربوط به مفهوم یک دروغ است، بلافاصله ما را به این نتیجه نمی‌رساند که آیا در تصمیم‌گیری، اصول اخلاقی را به شکلی استنتاجی به کار می‌گیریم یا خیر. اما برای کسی که از روش قیاسی استفاده می‌کند و تصور می‌کند که در این قبیل استدلال همیشه فرض مقدماتی این است که معلوم کنیم واقعیات امور کدام‌اند، حتماً مشکلاتی به وجود می‌آورد. برای کسی که تصور می‌کند ما از اصلی اخلاقی مثلاً از این اصل که «دروغ بد است» همراه با این حکم واقعی که «این گفتار دروغ است» استفاده می‌کنیم تا نتیجه بگیریم که نباید دست به چنین عملی بزنیم، و اینکه تنها مشکل اساسی این است که بگوییم واقعیات کدام‌اند (زیرا تعیین کردن این که این واقعیات دروغ هستند یا خیر، بسته به تعریف کلاسیک دروغ است) شواهد این نظر را تأیید می‌کنند که موضوع پیچیده‌تر از اینهاست. اما این مطلب تأثیر مستقیمی بر نظر شخص قائل به استدلال قیاسی ندارد، زیرا بر پایه این مدل ممکن است بگویید که در اغلب موارد به زحمت می‌توانیم بگوییم که آیا مقدمات صغری صادق‌اند یا خیر. مثلاً شخص قائل به مکتب اصالت فایده را در نظر می‌گیریم. این شخص معتقد است که ما قواعد یا اصول را به کار می‌بریم تا فایده ببریم و ضرر نبینیم، ولی در عین حال معتقد است که در اغلب اوقات به سختی می‌توانیم بگوییم که آیا فلان کار مفید فایده است یا توأم با ضرر.^{۱۳}

بحث من این است که این مدل، بدیلی است برای پی بردن به صور احکام اخلاقی خاص. ما به احکام می‌رسیم منتها نه با استفاده از اصول یا قواعد کلی، بلکه با مقایسه مصادیق جدید با نمونه‌های اصلی یا نخستین. فرایند حکم کردن عبارت خواهد بود از مقایسه نمونه جدید با نمونه اصلی که به عنوان درست یا غلط رده‌بندی شده و حکم به اینکه نمونه جدید آنقدر شبیه یا نزدیک به نمونه اصلی است که می‌توانیم آن را در یک رده بگذاریم. اما درباره نحوه تعیین این شباهتها هم

اختلاف نظر هست. می توانیم شرحی کم و بیش انتزاعی در مورد دو الگو تنظیم کنیم و ویژگیهای متشابه آن دو را با هم بسنجیم. در این صورت، [نحوه] استدلال ما علی الظاهر شبیه به شیوه‌هایی می شود که قاعده و قانون دارند. این روش هم عملی است که فقط الگوهای مختلف را با هم مقایسه کنیم و ببینیم که الگوی مورد نظرمان بیشتر شبیه به کدام یک از آنهاست.

۸

در این قسمت می‌خواهم درباره‌ی یک مدل دیگر برای ایراد احکام اخلاقی در عمل صحبت کنم که اندکی با مدل قبلی فرق می‌کند. این مدل هم بر پایه‌ی مفهوم تشخیص الگو قرار دارد ولی فرق آن با مدل قبلی این است که مبنای آن ارجاع به الگوی اصلی یا نخستین نیست. این مدل که موضوع مکالمه‌ی روانشناسان شناختی در انواع حوزه‌های ادراکی بوده، شواهد تجربی لازم برای تأیید آرای فلسفی راس و پریچر در اختیار می‌گذارد. طبق نظر این دو، هیچ قسم فرایند استدلال اخلاقی در کار نیست، بلکه ما با جمع‌آوری کل واقعیات، فقط «پی می‌بریم» که آیا باید دست به فلان عمل بزنیم یا خیر.

این مدل هم مدلی است مشتمل بر «بفهمیم که» نه بر «استدلال کنیم که»؛ اما نکته‌ی مهم این است که منظور از «فهمیدن» آن نوع تشخیص یا بازشناختی است که لزوماً ادراکی [محض] نیست. اگرچه بسیاری از مطالعات معروف در زمینه‌ی ادراک صورت گرفته (نظیر تشخیص صورت [شخص]، تشخیص واجها و غیره). اما عین این مدل را هم برای شناخت غیر ادراکی هم پذیرفته‌اند. در این حوزه، فکر اصلی این است که صدور احکام مختلف به دست ما با تشخیص الگوهای مختلف و بر پایه‌ی علائم یا ویژگیهای مختلف صورت می‌گیرد. ما بر اساس حضور فلان دسته از ویژگیها نیست که به فلان نتیجه می‌رسیم، بلکه فقط پی می‌بریم که فلان الگو حضور دارد.

برای مثال، نحوه‌ی تشخیص رادیولوژیستها را با مشاهده‌ی عکس اشعه‌ی ایکس در نظر می‌گیریم. بر پایه‌ی مدل محاسباتی (قیاسی) فرض ما این است که، رادیولوژیست ویژگیهای عکس گرفته‌شده با اشعه‌ی ایکس (مناطق تاریک و روشن آن و غیره) را به دقت، و شاید هم به طور ناآگاه، زیر نظر می‌گیرد و سپس با استفاده از یک قاعده‌ی ضمنی که ویژگیهای خاصی را نشانه‌ی فلان بیماری می‌داند، فلان تشخیص را دارند. اما مدل دیگر به این ترتیب است که با رجوع به انواع الگوهای قبلی در حافظه، بگوئیم که این عکس فقط «شبیه به» یکی از الگوهای قبلی است.

تحقیق درباره‌ی قهرمانان شطرنج نشان داده است که تعداد بسیار زیادی از وضعیتها را در حافظه‌ی خود دارند - که احتمالاً به ۵۰,۰۰۰ فقره می‌رسد. قهرمان شطرنج وقتی با وضعیتی در جریان بازی

روبرو می‌شود، کافی است که یکی از وضعیتهایی را که در حافظه خود دارد به خاطر بیاورد و در عین حال به یاد داشته باشد که بازی قبلی را چگونه انجام داده. قهرمان شطرنج هم درست همان‌طور که شخص می‌تواند از بین صدها قیافه‌ای که قبلاً دیده تشخیص دهد، می‌تواند صدها وضعیت مختلف را از هم تمیز دهد.

عین این مدل هم در مورد قضاوت اخلاقی هست، به این ترتیب که وضعیتهای اخلاقی فراوانی در حافظه خود داریم که آنها را به تجربه آزموده‌ایم. و در عین حال یک پایگاه معرفتی را هم داریم که بر پایه آن می‌دانیم تصمیمهای مختلف ما چگونه در آن وضعیتها «بجا» بوده‌اند. حال اگر با وضعیت جدیدی روبرو شویم می‌بینیم که «شبهه به» کدام الگویی است که در حافظه داریم و بر پایه شباهت الگوها به هم حکم می‌کنیم.

یک مدل دیگر این است که آنچه را به خاطر سپرده‌ایم، وضعیتهای خاص نیستند، بلکه تصویری است که از شخص اخلاقی آرمانی یا ایدئال داریم. وقتی با وضعیت تازه‌ای روبرو می‌شویم سعی می‌کنیم باورهای خود را با داور یکی چنین شخصی درباره این وضعیت وفق دهیم. این مدل مطابق با این مفهوم ارسطویی است که اعمال درست اعمالی هستند که شخص برخوردار از خرد عملی انتخاب می‌کند.

۹

مدل دیگری که می‌خواهم به شما معرفی کنم و شباهتهایی هم با مدل نمونه اصلی دارد مدلی است که در بسیاری از مباحث مربوط به استدلال حقوقی پیشنهاد شده. ۱۴ دست‌کم در خصوص تصمیم‌گیری بر پایه حقوق عرفی می‌گویند که استدلال قضات به صورت استنتاجی و از اصول کلی نیست، بلکه بر پایه قیاس آنها با موارد قبلی است. نمونه نوعی آن شکایت آن مسافر کشتی متعلق به شرکت کشتیرانی نیوجرسی است که پولش را از تالار کشتی دزدیده بودند. نه از این شخص بی‌مبالاتی سر زده شده بود و نه از شرکت کشتیرانی. قاضی مربوطه با استناد به شکایات مشابهی که پیشتر از صاحبان هتلها یا مهمانسراها شده بود، به موضوع رسیدگی کرد.

اصلی که مهمانسراداران را به موجب حقوق عرفی ضامن پول یا لوازم شخصی میهمانان خود می‌داند، از سیاست عمومی نشأت می‌گیرد. تصور می‌کردند که اگر حدود مسئولیت این دسته از اشخاص را در مواردی که میزان اعتماد به آنها لزوماً بیش از حد باید باشد و در مواردی که میل به کلاهبرداری و خطر دستبرد به علت روابط خاصی که بین دو طرف هست خیلی زیاد می‌شود، خیلی بیشتر دانست قاعده‌ای درست و لازم باشد... روابطی که بین شرکت کشتیرانی و مسافرانست، مسافرانی که تالار کشتی را برای استراحت خود ضمن

سفر انتخاب کرده‌اند، از هیچ‌جا عمده‌ای با روابطی که بین مهمانسرادار و مسافران است فرقی نمی‌کند. مسافر کشتی، به همان دلایل مسافر مهمانسرا، جایی به عنوان اتاق گیر می‌آورد و پولی بابت آن می‌پردازد. شرکت حمل و نقل نیز برای کلاه‌گذاری و غارت از همان فرصتهایی برخوردار است که در آغاز می‌بایست صاحب مهمانسرا را به نقض وظایف خویش وسوسه کند. کشتی حامل مسافر روی آب که جدا و سرگرمی در اختیار او می‌گذارد، به همه دلایل عملی، یک مهمانخانه سیار است و لذا وظایف مالکان آن هم بنا به مسئولیتی که دارند، لزوماً فرقی نمی‌کند. هیچ دلیل محکمی برای تخفیف این حکم استوار قانون عمومی در مورد روابط مهمانخانه‌دار و مسافر پیدا نمی‌شود، زیرا همین ملاحظات سیاست عمومی عیناً در هر دو مورد صدق می‌کند.

این دو نوع روابط اگرچه یکی نیستند، ولی آن‌چنان شباهتی با هم دارند که تابع حکم مسئولیتی واحد می‌شوند. پس نظر ما در این مورد این است که اتهام دزدی از طرف شاک، بدون اینکه دلیلی برای بی‌مبالاتی او باشد، اتهام درستی به متهم است. ۱۵

توجه داشته باشید که اگرچه این استدلال، قاعده‌ای دارد که نقشی مهم در آن بازی می‌کند ولی تصمیمی که گرفته شد منتج از آن قاعده نبود. جز این هم نباید باشد زیرا این قانون مربوط به صاحبان مهمانخانه است و قضیه دزدی مربوط به شرکت کشتیرانی. با این حال، استدلال می‌شود که چون دو مورد خیلی به هم شباهت دارند پس می‌توانیم حکم واحدی را که همان وارد بودن اتهام بدون ارائه دلیل برای بی‌مبالاتی است، صادر کنیم.

پس مدل زیر را پیشنهاد می‌کنم تا نشان دهم که احکام اخلاقی خاص را چگونه صادر می‌کنیم. پیش از آنکه با موردی خاص روبرو شویم، یک سلسله احکام ساخته‌ایم که حاصل موارد بسیار کلی است. بخش عمده این موارد بسیار کلی، دست‌کم در ایام جوانی ما، بر اثر استدلال به دست نمی‌آیند. آنها بر اثر واکنش‌های عاطفی پدر و مادر و همسالان، با خواندن کتاب قصه به ما القا و منتقل می‌شوند، و شاید از انصاف به دور نباشد که بگوییم مقداری هم فطری یا ذاتی ما هستند. وقتی که با مورد تازه‌ای مواجه می‌شویم اول نگاه می‌کنیم که نمونه اصلی مربوط به آن کدام است و سپس می‌بینیم که آیا مورد جدید شباهت یا «قربان» کافی با نمونه اصلی دارد که همان حکم را در موردش صادر کنیم یا خیر. نمونه اصلی را که پیدا کردیم، ممکن است به دنبال سایر نمونه‌های اصلی هم که به نظرمان منتهی به حکمی خلاف [این نمونه اصلی] می‌شوند بگردیم. سپس سعی می‌کنیم که با پی بردن به فرق بین موردی که در پیش داریم و سر نمونه‌ای که حکمی خلاف این مورد درباره آن داده شده، حکم خود را [درباره مورد جدید] یکدست کنیم. توجه داشته باشید که این فرایند استدلال، فرایندی «خلاق» است به این معنا که هیچ چیز ضمانت نمی‌کند که بتوانیم نمونه‌های اصلی مناسب را پیدا کنیم یا بتوانیم ضمن مواجهه با احکام مخالف، پی به وجود اختلاف مربوط به آنها ببریم.

و به این نکته هم توجه داشته باشید که پیدا کردن مشابهت کافی [بین موارد مربوطه] که حکم ما را تأیید کنند؛ مستلزم این نیست که به اصلی کلی استناد کنیم. البته این امکان همیشه هست که ویژگیهای الف، ب، پ... را پیدا کنیم و به اصل کلی برسیم که «در صورت وجود الف، ب، پ... فلان عمل الزامی است». ولی در اکثر موارد، چنین اصلی یا خطاست یا بی‌معنا (زیرا یکی از ویژگیها چیزی از این قبیل خواهد بود که «در صورت شباهت کافی به اینها»).

این فرایند استدلال که از قیاس شروع می‌شود ممکن است شباهتهایی بامدل نمونه اصلی که پیشتر آوردیم، داشته باشد؛ ولی عین آن نیست. این فرایند «مستدل» تر است به این معنا که ویژگیهایی را از سرمشقها یا موارد اصلی برمی‌گیریم که معتقدیم ویژگیهای لازم برای تصمیم‌گیری درباره مورد جدید هستند و بر پایه آنها حکم می‌کنیم که این ویژگیها یا ویژگیهای شبیه یا نزدیک به آنها برای ایراد حکم واحد درباره مورد جدید کفایت می‌کنند. پس حکم ما فقط به این دلیل نیست که «تصور می‌کنیم» که این دو مورد «شباهت» کافی به هم دارند. یک نکته مهم دیگر اینکه، لازمه این فرایند این نیست که به دنبال سرمونه‌هایی باشیم که به نتایج دیگری می‌رسند و ضرورتی هم ندارد که «وجوه اختلاف» موارد مختلف را «مشخص سازیم». مدل نمونه اصلی هیچ شباهتی از این لحاظ با نمونه‌ای که آوردیم ندارد.

۱۰

نتیجه‌ای که به طور کلی می‌گیریم این است که تحقیقات روانشناختی به ما نشان داده‌اند که هیچ قرائنی در دست نیست دال بر اینکه نحوه رسیدن به احکام و حل مسایل در انواع و اقسام حوزه‌ها، استدلال بر پایه نتیجه‌گیری از احکام کلی است. در واقع این را هم می‌دانیم که استدلال، درباره قیاسهای صوری نیز بر پایه مدل قیاسی یا استنتاجی نیست. چرا باید استدلال اخلاقی را از این قاعده مستثنی بدانیم؟ برای نتیجه‌گیری از این بحث اجازه می‌خواهم یک رشته استدلال دیگر را مطرح کنم، به تأیید این نظر که قضاوت اخلاقی فرق می‌کند.

یک داده هست بر پایه فهم ساده مردم که ظاهراً مؤید مدل قیاسی و مخالف سایر مدلهایی که آوردیم به این عبارت که وقتی از مردم می‌پرسیم که چرا به فلان نتیجه رسیده‌اید، اکثر آنها غالباً استدلال خود را بر پایه مدل قیاسی بنا می‌کنند. آنها می‌گویند که با نتیجه‌گیری از مثنی قواعد یا اصول کلی به این حکم رسیده‌اند. ساده‌ترین علتی که می‌توانیم بر شماریم این است که بگوییم در واقع این همان روش آنها برای رسیدن به احکامشان است.

یک شاهد دیگر برای تأیید این نحوه استدلال، عدم تناظر آن با سایر انواع قضاوت یا حکم است،

مثلاً با قیافه‌شناسی. در قیافه‌شناسی اشخاص نمی‌گویند که فلان قیافه را بر مبنای فلان ویژگیها تشخیص می‌دهیم. مردم هیچ تصویری از اینکه چگونه فلان تشخیص را می‌دهند، ندارند. فقط تشخیص می‌دهند و معمولاً هم خوب تشخیص می‌دهند.

درست است که ساده‌ترین علتی که می‌توانیم برای این واقعیت برشماریم این است که گزارشهای ذهنی ما بازتاب دقیق علل اصلی احکام ما هستند، ولی قرائن فراوانی از سایر حوزه‌های روانشناسی شناخت هست دال بر اینکه در واقع دسترسی ما به علل واقعی احکاممان در مورد بسیاری از حوزه‌ها محلی از اعتبار ندارد. بهترین چکیده آثار موجود در این زمینه، مقاله‌ای است نوشته نیت و ویلسن با عنوان «گویاتر از آنچه می‌توانیم بدانیم: گزارشهای شفاهی درباره فرایندهای ذهنی.»^{۱۶} نتیجه‌گیری کلی این دو به قرار زیر است:

مردم اغلب نمی‌توانند گزارش دقیقی درباره تأثیرات محرکهای خاص، درباره پاسخهای استنتاجی سطح برتر بدهند. در واقع گاه نمی‌توانند در مورد وجود محرک حساس، گاه در مورد وجود پاسخهای خود و حتی گاه در این باره که یک نوع فرایند استنتاجی واقع شده است، گزارش دهند. صحت گزارشهای ذهنی به قدری کم است که باید بگوییم وجود هر قرینه‌ای بر پایه درون‌نگری، نمی‌تواند گزارشی کلاً دقیق یا موثق در اختیارمان بگذارد.^{۱۷}

برای آشنایی شما با نمونه‌ای از قرائنی که مؤید این نتایج بدست آمده باشند، آزمایش زیر را مثال می‌آوریم. در آزمایش کلاسیک مایر از آزمودنیها می‌خواستند در حالی که یکی از دو ریسمان آویخته از سقف را می‌گیرند، ریسمان دیگر را هم که به اولی می‌رسید، بگیرند. انواع و اقسام چیزها از قبیل گیره و انبردست و سیم رابط در گوشه و کنار آزمایشگاه ریخته شده بود. به آزمودنیها گفتند که ته دو ریسمان را به هم گره بزنند. راه‌حلهای عملی نظیر بستن سیم اتصال به یکی از دو ریسمان آویخته از سقف فوراً به ذهن آزمودنیها رسید. اما یک راه‌حل بود که اغلب به ذهن آنها نمی‌رسید. بنابراین، مایر به طور اتفاقی یکی از ریسمانها را تکان می‌داد. در اغلب موارد، درست بعد از این کار، آزمودنی انبردست را برمی‌داشت و به ته یکی از ریسمانها می‌بست و آن را مثل یک پاندول به حرکت درمی‌آورد و موفق می‌شد. اما پدیده جالب این است که وقتی از آزمودنیها می‌پرسیدند که فکر استفاده از راه‌حل پاندول به ذهنشان خطور کرد یا اصلاً نمی‌دانستند که محرک آنها چه بوده و چیزهایی از این قبیل «همینطوری به نظرم رسید» یا در اکثر موارد جوابهایی می‌دادند که زاده خیالشان بود؛ داستان می‌بافتند. مثال زیر داستانی است که یکی از آزمودنیها که خود استاد روانشناسی بود، ساخت.

وقتی هیچ کدام از راه‌حلها فایده نداد، چاره‌ای ندیدم جز اینکه ریسمان را تکان دهم. یاد موقعی افتادم که روی رودخانه تاب می‌خوردم. یاد میمونهای افتادم که از درختی به درخت دیگر تاب می‌خوردند. این تصور همزمان با راه‌حل به ذهنم رسید. این راه‌حل حرف نداشت. ۱۸

علاوه بر این، وقتی مایر راهنمایی بیفایده می‌کرد، مثلاً وزنه‌ای به ریسمان می‌بست و تاب می‌داد و این کار را پیش از آنکه یک راهنمایی مفید به آزمودنیها بکند، می‌کرد، بسیاری از آنها وقتی مصراً درباره چیزی که به آنها راهنمایی کرده بود فکر می‌کردند، گزارش دادند که راهنمایی بیفایده‌ای به آنها کرده است نه راهنمایی مفید و مؤثر.

نیزبت و ویلسن، پس از جمع‌بندی انبوهی از آثار موجود در این باره نتیجه گرفتند که:

قرائن نشان می‌دهد که گزارشهای غلط افراد درباره فرایندهای شناختی خود، دمدمی یا اتفاقی نیست، بلکه توأم با نظم و ترتیب است... این هم ظاهراً بدیهی است که آزمودنیها... برای گزارشهای شفاهی خود درباره تأثیر محرک، به منبع واحدی استناد می‌کنند... پیشنهاد ما این است که وقتی از افراد می‌پرسیم که بگویند چگونه فلان محرک موجب فلان پاسخ می‌شود، با رجوع به حافظه فرایند واسط پاسخ نمی‌دهند، بلکه با استفاده از نظریه‌های علی درباره تأثیرات آن نوع محرک بر آن نوع پاسخ یا با تولید چنین نظریه‌هایی جواب می‌دهند. ۱۹

نظر نیزبت و ویلسن این است که نظریه‌های علت و معلولی را فرهنگ آزمودنیها می‌سازد، اعم از اینکه به طور صریح باشد یا ضمنی، و به شکلی پیشینی به آنها استناد می‌شود.

ویسن و اوونز نیز ضمن مطالعه در این باره که وقتی افراد استنتاجهای منطقی می‌کنند، نظیر استنتاجهایی که شامل مصادره به مطلوب است، چه اتفاقی می‌افتد، در اکثر موارد به چنین قرائنی رسیده‌اند. همه می‌دانیم که وقتی اشخاص را در برابر چهار ورق که یک روی هر کدام نوشته شده «الف» و «ب» و روی دیگر آنها نوشته شده «۳» و «۴» قرار دهیم و از آنها بپرسیم کدام ورق را برگردانی جواب درست این جمله است که «اگر یک روی ورقی نوشته شده باشد "الف" روی دیگر آن "۳" خواهد بود». جواب اکثر آزمودنیها غلط است. اما یک تحقیق جالب از لحاظ مقصود فعلی ما این است که وقتی از آزمودنیها راجع به فرایندهای استدلالشان می‌پرسیم (اعم از اینکه راه‌حلی داشته‌اند یا خیر) باز هم سروکارمان با افسانه‌بافی خواهد بود. ویسن و اوونز معتقدند که دو فرضیه زیر نتیجه انواع و اقسام آزمایشهایی را که انجام داده‌اند به بهترین نحو توضیح می‌دهند:

۱) فرایندهای مرتبط با عمل استدلال... به طور کلی برای گزارش درون‌نگرانه به کار نمی‌آیند.

۲) گزارشهای درون‌نگرانه دربارهٔ عملکرد، گرایش آزمودنی را به ساختن و پرداختن دلیلی برای رفتارشان نشان می‌دهند که با علم او به وضعیتش موافقت دارد.^{۲۰}

با توجه به این نکات، پیشنهاد من این است که اگرچه ممکن است افراد بگویند که بر مبنای استنتاج از قواعد یا اصول کلی به فلان حکم اخلاقی رسیده‌اند، ولی در حقیقت ممکن است نوعی افسانه‌بافی را از همان قسم که در سایر حوزه‌های حکم کردن و استدلال می‌بینیم، بازگو کرده باشند. درست همان‌طور که آزمودنیها سبب‌جوییهایی را بر پایهٔ نظریه‌های علی فرهنگ خود می‌تراشند، اشخاص اخلاقی هم که در فرهنگی به سر می‌برند و آن فرهنگ بر اهمیت قواعد و اصول تأکید می‌کند، ممکن است این ساختار پیشین را به عاریت بگیرند تا دلیلی برای نحوهٔ رسیدن به احکام خود بسازند. فقط قرائن تجربی می‌تواند به نحوی پاسخگوی این مسأله باشد. اما این مطلب ایرادی به این نظر من نیست که گزارشهای درون‌نگرانه افراد خلاف آن را نشان می‌دهد.^{۲۱}



این مقاله ترجمه‌ای است از: *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
 G. Dworkin, "Unprincipled Ethics" in *Midwest Studies in Philosophy*, XX (1995).

پرتال جامع علوم انسانی

یادداشتها :

1. I. Murdoch, "Vision and Choice in Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, no. 30 (1956): 191-218.
2. Hasting Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (Oxford, 1907), 81.
3. *Ibid.*, 82. حروف ایرانیک از نویسنده است.
4. *Ibid.*, 83.
5. Sigdwick, *The Methods of Ethics*, (London, 1962), 37a.
6. John H. Lunn, "Chick Sexing", *American Scientist*, 36 (1948): 280-81.
7. Neil McCormick, "Why Cases Have Rationes and What These Are" in *Precedent*, edited by Goldstein (Oxford, 1987), 162.
این مطلب را به عنوان طرفداری از استدلال حقوقی عنوان کرده‌اند، ولی آرای مشابهی در موافقت با استدلال اخلاقی نیز اظهار شده.
8. H. Smith, "Making Moral Descisions", *Nous*, 22 (1988): 89-108.
9. D. Dennett, "Cognitive Wheels: The Frame Problem of Artificial Intelligence" in *Minds, Machines and Evolution*, edited by C. Hookway (Cambridge, England, 1984), 143.
10. *Ibid.*, 141.
نظر دو سوسا (De Sousa) این است که عواطف نیز دقیقاً همین نقش را دارند «عواطف الگوهای ثابت و منسجمی در بین اشیایی که مورد دقت قرار می‌دهیم، شیوه‌های تحقیق و تفحص و راهبردهای استنباط هستند».
نقل از:
The Rationality of Emotions, (Cambridge, Mass., 1987), p. 246.
11. L. Coleman and P. Kay, "Prototype Semantics: The English Verb Lie" *Language* 57, no. 1 (1981): 26-44.
12. *Ibid.*, 31.
۱۳. درباره دشواری استفاده از اصول، نگاه کنید به مقاله اسمیت (Smith) با عنوان "Making Moral Cisions".
۱۴. برای آگاهی از نمونه‌های نوعی این مطلب، نگاه کنید به:
Martin Golding, *Legal Reasoning* (New York, 1984); Edward Levi, *An Introduction to Legal Reasoning* (Chicago, 194a).
۱۵. این نقل قول را عیناً از صص ۴۶-۴۷ کتاب یادشده از گلدینگ (Golding) آورده‌ایم.
16. Nisbett and Wilson, "Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes", *Psychological Review*, 84, no. 3 (May 1977): 231-54.
17. *Ibid.*, 253.

18. *Ibid.*, 241.

19. *Ibid.*, 248.

20. P.C. Wason and J.St.B.T. Evans, "Dual Processes in Reasoning", *Cognition*, 3 (1974-5): 141-54.

۲۱. این مقاله را نخستین بار در بهار سال ۱۹۸۹ که استاد میهمان در کالج All Souls در آکسفورد بودم، نوشتم. از جری کوهن (Jerry Cohen)، درک پارفیت (Derek Parfit) و جیم گریفین (Jim Griffin) به خاطر نظراتشان سپاسگزارم. پیشنهادهای شلی کیگن (Shelly Kagan) و فرد شوئر (Fred Shauer) نیز بسیار مفید بود.

