

## **The Possibility of Moral Dilemmas Based on Arguments form Emotional Experience**

**Zahra Khazaei<sup>1\*</sup>, Mohsen Javadi<sup>2</sup>, Neda Zaman Fashami<sup>3</sup>**

1. Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

2. Professor of Philosophy, Department of Ethics, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

3. PhD student of Moral Philosophy, Department of Ethics, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

### **Abstract**

Moral dilemmas are situations in which agents are provided by two conflicting moral judgments but it's not possible for them to act upon both judgments at the same time. Proponents of moral dilemmas say that agents in conflicting situations, have to act in a way that it is morally wrong. Agents will experience negative feelings such as guilt, regret and remorse, no matter which alternative is chosen by them. Opponents, on the other hand, argue for the contrary and say that these situations do not escape from incoherence in a moral theory. They claim that although a good moral theory should be action guiding in any situation, it shouldn't provide the agent with two conflicting moral judgments. Moral dilemmas violate the principle of being action guiding in a moral theory. Proponents often argue in the virtue ethics framework and believe that the virtue ethic theory is coherent and action guiding and it provides an appropriate explanation for moral dilemmas.

**Key words:** Moral Dilemmas, Inescapable Moral Wrongdoing, Moral Distress, Virtue Ethics, Reasons for Action

---

\* z-khazaei@qom.ac.ir

## اثبات امکان تنگناهای اخلاقی با تکیه بر برهان از منظر تجربه عاطفی

زهرا خزاعی<sup>۱\*</sup>، محسن جوادی<sup>۲</sup>، ندا زمان فشمی<sup>۳</sup>

۱. استاد فلسفه، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

z-khazaei@qom.ac.ir

۲. استاد فلسفه، گروه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

moh\_javadi@yahoo.com

۳. دانشجوی دکترای فلسفه اخلاق، گروه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

neda\_fashami@yahoo.com

### چکیده

تنگناهای اخلاقی<sup>۱</sup> موقعیت‌هایی هستند که در آن‌ها فاعل با دو گزینه متعارض روبه‌رو است که نمی‌تواند براساس هر دو عمل کند. کسانی که از وجود چنین موقعیت‌هایی طرفداری می‌کنند، معتقدند فاعل در این موقعیت‌ها ناگزیر است مرتکب خطای اخلاقی<sup>۲</sup> شود و اگر هر کدام از گزینه‌ها را برگزیند، با احساسات منفی از قبیل احساس گناه<sup>۳</sup>، افسوس<sup>۴</sup> و پشیمانی<sup>۵</sup> مواجه خواهد شد. مخالفان تنگناها علیه وجود چنین موقعیت‌هایی استدلال کرده‌اند و معتقدند این موقعیت‌ها، انسجام نظریه اخلاقی را زیر سؤال می‌برند. آن‌ها ادعا می‌کنند نظریه اخلاقی خوب باید در هر موقعیتی برای فاعل، راهنمای عمل<sup>۶</sup> باشد و نباید دستورات متعارض صادر کند؛ در حالی که تنگناهای اخلاقی، مثال نقضی برای راهنمای عمل بودن نظریه‌های اخلاقی‌اند. مدافعان تنگناها که عمدتاً در چهارچوب اخلاقی فضیلتی استدلال می‌کنند، مدعی‌اند نظریه اخلاق فضیلت، در عین حال می‌تواند منسجم و راهنمای عمل باشد، تبیین مناسبی هم برای تنگناهای اخلاقی فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: تنگناهای اخلاقی، خطای اخلاقی ناگزیر، رنج اخلاقی، اخلاق فضیلت، دلایل عمل

<sup>1</sup> Moral Dilemmas

<sup>2</sup> Moral Wrongdoing

<sup>3</sup> guilt

<sup>4</sup> Regret

<sup>5</sup> remorse

<sup>6</sup> action guiding



## ۱. مقدمه

او با اینکه از بزرگ‌ترین طرفداران اخلاق فضیلت است، برخلاف بسیاری از آنها، وجود تنگناهای اخلاقی را انکار می‌کند. مهم‌ترین برهان موافقان در اثبات امکان تنگناهای اخلاقی، برهان از طریق تجربه عاطفی است. در این مقاله به تحلیل دیدگاه مدافعان برپایه این برهان پرداخته می‌شود و انتقاداتی که مخالفان تنگناها، به ویژه فوت، بر دعاوی آنها وارد می‌کنند، بیان می‌شود و به آنها پاسخ داده می‌شود؛ سپس برهانی در اثبات امکان تنگناهای اخلاقی براساس دلایل عمل در رویکرد اخلاق فضیلت مطرح می‌شود و برپایه فضایل، معقولیت رنج اخلاقی در تنگناهای اخلاقی پذیرفته می‌شود.

## ۲. تعریف تنگناهای اخلاقی

تنگناهای اخلاقی موقعیت‌هایی هستند که در آنها فاعل با گزاره‌های متعارض مواجه است. فیلسوفان این تعارض را به شکل‌های مختلف نشان می‌دهند: برخی معتقدند در این موقعیت‌ها فاعل با دو گزاره بایدی<sup>۱۳</sup> متعارض روبه‌رو است که نمی‌تواند براساس هر دو عمل کند (McConnell, 1978: 7). عده‌ای می‌گویند: در این موقعیت‌ها فاعل دلایلی برای عمل دارد که هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارند (آرمسترانگ، ۱۹۸۸؛ فوت، ۲۰۰۲؛ هرستهاوس، ۲۰۰۲)؛ برخی تعارض را میان مسئولیت‌های اخلاقی فاعل می‌بینند (Gowans, 1995: 9) و برخی به وجود تعارض میان غایات فضایل معتقدند (Kent, 2008: 2). فیلسوفان، تنگناها را در سطوح مختلفی بیان می‌کنند؛ برای مثال هرستهاوس (۲۰۰۲) میان تنگناهای حل‌شدنی<sup>۱۴</sup> و تنگناهای حل‌نشده<sup>۱۵</sup> تمایز

تنگنای اخلاقی، موقعیتی است که در آن، دو «باید اخلاقی»<sup>۱</sup> با هم به تعارض می‌رسند و فاعل نمی‌تواند براساس هر دو عمل کند و در واقع نمی‌تواند بدون به جا گذاشتن اثری منفی<sup>۲</sup> از موقعیت خارج شود. در تعارض‌ها، این محال است که فاعل بتواند هر دو گزینه را انجام دهد و این امکان‌ناپذیر بودن، امکان‌ناپذیری تجربی است. تنگناهای اخلاقی، مدافعان و مخالفانی دارد؛ در حالی که برخی معتقدند موقعیت‌های تنگنای اخلاقی واقعاً وجود دارند، بسیاری علیه وجود چنین موقعیت‌هایی استدلال می‌کنند و برهان‌های مدافعان آن را به چالش می‌کشند. برهان‌هایی که فیلسوفان مخالف امکان تنگناها در رد این موقعیت‌ها می‌آورند، معمولاً از منظر انسجام‌نداشتن نظریه اخلاقی، غیرعقلانی بودن عملی و سنجش‌ناپذیری ارزش‌هاست. مدافعان امکان تنگناهای اخلاقی، علاوه بر پاسخ‌دادن به انتقادات مخالفان، برای اثبات امکان چنین موقعیت‌هایی، به تجربه عاطفی، نقض مسئولیت اخلاقی و از بین رفتن غایت فضیلت در تنگناها اشاره دارند. فیلسوفان موافق امکان تنگناهای اخلاقی عبارت‌اند از: برنارد ویلیامز<sup>۳</sup>، روث مارکوس<sup>۴</sup>، تامس نیگل<sup>۵</sup>، گرین اسپن<sup>۶</sup>، کریستوفر گوانز<sup>۷</sup> و لین کنت<sup>۸</sup> و از میان مخالفان، می‌توان به ریچارد برنت<sup>۹</sup>، آلن دونانگان<sup>۱۰</sup> و آرام هیر<sup>۱۱</sup> اشاره کرد. فیلیپا فوت<sup>۱۲</sup> در این باره استثناست؛ زیرا

<sup>1</sup> moral ought

<sup>2</sup> remainder

<sup>3</sup> Bernard Williams

<sup>4</sup> Ruth Marcus

<sup>5</sup> Thomas Nagel

<sup>6</sup> Greenspan

<sup>7</sup> Christopher Gowans

<sup>8</sup> Leanne Kent

<sup>9</sup> Richard Brandt

<sup>10</sup> Alan Donagan

<sup>11</sup> R.M Hare

<sup>12</sup> Philippa Foot

<sup>13</sup> Ought Judgment

<sup>14</sup> Resolvable Moral Dilemmas

<sup>15</sup> Irresolvable Moral Dilemmas

همیشه می‌دانستیم که جهان جای بدی است. این مثال‌ها به ما نشان می‌دهند که جهان علاوه بر بدبودن، مکانی پر از شر است» (Nagel, 1972: 143,144). برنت و هر معتقدند که اعمالی مثل شکنجه، حتی اگر از نظر اخلاقی غلط باشند، در این شرایط، عمل غیراخلاقی به حساب نمی‌آیند. در موقعیت تعارض، ما به جای تکیه بر قواعد کلی، مثل ممنوعیت شکنجه، باید به ارزیابی‌های سودگرایانه روی بیاوریم و براساس پیامدها تصمیم بگیریم (Greenspan, 1995: 9). همان‌طور که می‌بینید نیگل فاعل را در موقعیتی می‌بیند که هر گزینه‌ای را انتخاب کند، مرتکب خطای اخلاقی شده است؛ پس وجود موقعیت تنگنای اخلاقی را تأیید می‌کند؛ ولی هر و برنت انتخاب فاعل را انتخاب غیراخلاقی نمی‌دانند و وجود موقعیت تنگنا را هم قبول ندارند. در واقع وقتی موقعیت تنگنا به گونه‌ای است که در آن فاعل با دو گزینه مواجه است که ملزومات اخلاقی هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند، هر، برنت و افرادی چون دونگان استدلال می‌کند که در این شرایط فاعل براساس مبانی اخلاقی دست به انتخاب نمی‌زند و حتی اگر با روش‌هایی چون شیر یا خط کردن یکی از گزینه‌ها را برگزیند، کار اشتباهی انجام نداده است.

### ۳. برهان بر پایه عواطف<sup>۳</sup>

همان‌طور که گفته شد، مهم‌ترین برهان مدافعان در تأیید امکان تنگناهای اخلاقی، برهان بر پایه عواطف است (ویلیامز، ۱۹۷۳؛ نوسبام، ۱۹۸۶؛ گرین اسپن، ۱۹۹۵) و منظور آنها عواطف منفی از قبیل احساس گناه، پشیمانی، افسوس و رنج است. در این

فائل می‌شود و معتقد است در تنگناهای حل‌شدنی، فاعل برای هر دو عمل دلیل دارد و با ملاحظات اخلاقی می‌تواند تعارض را حل کند؛ در حالی که در تنگناهای حل‌نشده، هیچ‌کدام از دلایل فاعل بر دیگری برتری ندارد. برنارد ویلیامز از تنگناهای تراژیک سخن می‌گوید (Williams, 1981: 61) که در آنها فاعل هر کاری که انجام دهد، عمل خطای اخلاقی به حساب می‌آید.

اگر بخواهیم تعریفی جامع برای تنگناها از منظر فیلسوفانی بیاوریم که مدافع امکان تنگناها هستند، می‌توان گفت همه آنها توافق دارند «تنگناها موقعیت‌هایی هستند که در آن فاعل، بدون اینکه خودش مقصر باشد، مرتکب خطای اخلاقی می‌شود» (Greenspan, 1995: 9).

مایکل والزر<sup>۱</sup>، در نشستی که در سال ۱۹۷۳ با نیگل و هر درباره قواعد جنگ داشت، با یک مثال به خوبی معنای تنگنا را توضیح داد. فرض کنید ما تروریستی را دستگیر کرده ایم و برای آنکه مجبورش کنیم محل تقریبی بمب‌های کار گذاشته شده در شهر را نشان دهد، باید او را شکنجه کنیم. از سوی دیگر به نظر می‌رسد حتی در این شرایط هم شکنجه کار غلطی است. در این صورت تنها گزینه دیگر ما این است که اجازه دهیم بمب‌ها منفجر شوند و شهروندان بی‌گناه زیادی کشته شوند. از این مثال چنین برمی‌آید که دستورات اخلاقی عادی نمی‌توانند در این موارد توصیه اخلاقی منسجمی به فاعل ارائه کنند. نیگل می‌گوید: «این مثال‌ها فاعل را در یک «کوچه اخلاقی کور»<sup>۲</sup> قرار می‌دهد... این ساده‌لوحی است که فکر کنیم برای همه مسائل اخلاقی‌ای که جهان پیش روی ما می‌گذارد، راه‌حل وجود دارد. ما

<sup>3</sup> Argument from Emotional Experience

<sup>4</sup> Martha Nussbaum

<sup>1</sup> Micheal Walzer

<sup>2</sup> Moral Blind Alley

فوت بین احساس گناه و مقصربودن ارتباط برقرار می کند. استدلال فوت آن است که اگر در موقعیتی انجام دادن غیر «الف»، بدتر از انجام دادن «الف» باشد، نوعی تقصیر وجود دارد که نمی توان آن را به فاعلی نسبت داد که «الف» را انجام می دهد و همچنین معقول نیست که این تقصیر را نوعی گناه بدانیم (ibid: 49). در حالت دوم، افسوس او ارزش اخلاقی ندارد؛ زیرا او کار واقعاً درست را انجام داده است؛ مانند استدلال هر و برنت در مثال دستگیری و شکنجه تروریست.

مدافعان امکان تنگناهای اخلاقی به پدیده «خطای اخلاقی ناگزیر» اشاره دارند و معتقدند تنگنای اخلاقی در بسیاری موارد موقعیتی است که فاعل، ناگزیر است مرتکب خطای اخلاقی شود. در مقابل، مخالفان استدلال می کنند که «پدیده خطای ناگزیر را می توان تبیین کرد؛ بدون آنکه مجبور باشیم بپذیریم الزامات اخلاقی با هم تصادم دارند؛ برای مثال، اگر فاعل به خاطر نقض وظایف در وهله نخست<sup>۱</sup>، یعنی وظایفی که اعتبار آن‌ها تا زمانی است که توسط وظایف دیگر کنار گذاشته نشده باشند و نه نقض الزامات<sup>۲</sup>، احساس گناه داشته باشد، در این حالت احساس گناه او توجیه عقلانی دارد؛ ولی هیچ اثر منفی ای از این موقعیت بر جای نمی ماند؛ زیرا فاعل، کار اشتباهی انجام نداده است (Bagnoli, 2013: 746). با توجه به چنین مواردی، بسیاری معتقدند که شاید نتوان وجود تنگناهای اخلاقی را با توسل به تجربه عاطفی تأیید کرد. اما طرفداران این برهان، از جمله ویلیامز، معتقدند که تنها در صورتی می توانیم پدیده تنگنای اخلاقی را درک کنیم که احساسات افسوس و گناه را

برهان، فیلسوفان معتقدند وقتی دعاوی اخلاقی با هم تعارض دارند، ما هر گزینه ای که انتخاب کنیم - حتی اگر بهترین گزینه ممکن باشد - باز هم احساس افسوس (ویلیامز) یا احساس گناه (گرین اسپن) یا رنج اخلاقی (گوانز) با ما همراه خواهند بود. این عواطف منفی در تفکر اخلاقی ما پدیدار می شوند و اثری منفی از آنها می ماند که علامت خسارت و ازدست رفتن ارزش است. فیلسوفان می گویند فاعل، این احساسات را تجربه می کند؛ چون براساس یکی از مسئولیت‌هایش عمل نکرد (Gowans, 1994: 131) و یا غایت یکی از فضایلش برآورده نشد (Kent, 2008: 2) و یا مجبور شد یکی از دلایل خود برای عمل را کنار بگذارد (Greenspan, 1995: 31).

کسانی که این برهان را قبول ندارند، استدلال می کنند که عواطف منفی ممکن است در جای درستی قرار نداشته باشند یا باقی مانده از موقعیت تنگنا نباشند. در حالت نخست احساس فاعل، غیرعقلانی است؛ زیرا او دلیلی ندارند تا به خاطر کاری که انجام داده است، افسوس بخورد؛ مثلاً فوت معتقد است همیشه این طور نیست که افسوس داشتن به معنای آن باشد که واقعاً اتفاق بدی افتاده است. نمی توان از وجود یک حس به صدق گزاره ای پی برد که از نظر مفهومی با آن حس ارتباط دارد؛ یا حتی نمی توان از وجود یک حس به این پی برد که فاعل، آن گزاره را پذیرفته است. از نظر او این احساسات بدون آنکه غیرمعتبر باشند، غیرعقلانی هستند؛ مثل حس گناه درباره اینکه وسایل شخصی را که از دنیا رفته است، دور بریزیم. در اینجا کار خطایی انجام نشده است؛ پس نباید فکر کنیم وجود احساساتی مثل افسوس می تواند نشان دهنده وجود اثر منفی بعد از تعارض اخلاقی باشد (Foot, 2002: 41). در واقع

<sup>1</sup> Prima Facie Duties

<sup>2</sup> Obligations

عین حال معتقد است آموزه گناه نخستین به ما نشان می‌دهد زمانی که فرد ناگزیر است مرتکب خطای اخلاقی شود، احساس گناه به شکل عینی، احساسی منسجم و صحیح است (Greenspan, 1995: 14).

روث مارکوس معتقد است قواعد اولویت بندی به ما کمک می‌کنند تا گزینه‌های بهتر را انتخاب کنیم؛ اما به گفته وی، حتی وقتی بهترین گزینه را انتخاب کنیم هم نمی‌توان گفت یکی از الزام‌های متعارض از معادله حذف شده است و ما نباید به خاطر آنکه آن الزام را انجام نداده ایم، احساس گناه یا پشیمانی داشته باشیم. احساس گناه در فاعل، اشتباه نیست. حتی وقتی اولویت‌ها مشخص هستند و برگزیده‌های دیگر برتری دارند، باز میزان کمی احساس گناه وجود دارد (Marcus, 1980: 131,132).

فوت، هم با مارکوس و هم با ویلیامز مخالف است. از نظر او در تنگنای اخلاقی میان دلایل عمل متعارض رخ می‌دهد. فرد برای انجام «الف» و انجام «ب» دلیل دارد. وقتی فرد نمی‌تواند براساس وظیفه «ب» عمل کند، باز هم وظیفه دارد تا هنوز فرصت برای انجام «ب» هست آن را انجام دهد؛ اما درباره دلایل عمل این‌طور نیست. وقتی می‌گوییم فرد دلیل دارد تا هرکدام از اعمال را انجام دهد، نه هر دو را، نتیجه آن نمی‌شود که وقتی «ب» را انجام داد، همچنان دلیل دارد «الف» را انجام دهد؛ زیرا انجام عمل «الف» دیگر امکان ندارد و فاعل هم نمی‌تواند دلیل داشته باشد که کاری را انجام دهد که نمی‌تواند. همچنین انجام دادن یک عمل، مطلوبیت عمل دیگر را از بین می‌برد (Foot, 2002: 180). به این ترتیب، فاعل نمی‌تواند براساس هر دو دلیل عمل کند و مجبور است یکی از دلایل را کنار بگذارد.

واکنش‌های عملی واقعی بدانیم و آنها را احساساتی مناسب<sup>۱</sup> و صحیح<sup>۲</sup> قلمداد کنیم.

برنارد ویلیامز می‌گوید هیچ‌کدام از تنگناهای اخلاقی بدون اینکه اثری منفی از خود باقی بگذارند، حل‌شدنی نیستند؛ زیرا در موقعیت‌های تعارض، حتی وقتی قانع شده‌ایم که بهترین عمل ممکن را انجام داده‌ایم، احساساتی نظیر افسوس، پشیمانی و حس گناه را تجربه می‌کنیم. ما در این موقعیت‌ها دو گزاره متعارض داریم و گزاره‌ای که کنار گذاشته می‌شود، به راحتی مثل باوری که بگوییم صادق یا کاذب است، حذف نمی‌شود. آن ادعایی که از نظر ما اهمیت کمتری دارد و ما آن را کنار می‌گذاریم، در واقع گاهی به شکل افسوس پدیدار می‌شود و گاهی بدین صورت که می‌خواهیم برای شخص آسیب‌دیده از این ماجرا، جبران کنیم. از نظر او، تعارضات اخلاقی شبیه تعارض امیال هستند؛ نه تعارض باورها. وقتی یک میل را کنار می‌گذاریم، دوباره به شکل افسوس برای آنچه از دست رفته است، پدیدار می‌شود؛ ولی فوت این را بر نمی‌تابد؛ بدین دلیل که ما نباید تصور کنیم موقعیت تعارض، موقعیتی است که در آن یک گزاره باید کاملاً کنار گذاشته می‌شود؛ یعنی فاعل متقاعد شده است که این گزاره باید حذف شود. حس افسوس ناشی از آن است که فاعل فکر می‌کند کاری را انجام داده است که نباید انجام می‌داد (Foot, 2002: 39).

پیش از ویلیامز، مارکوس و فن فراسن<sup>۳</sup> هم بر این باور بودند که احساسات رنج اخلاقی بعد از تعارض، عقلانی و مناسب هستند. فن فراسن، معتقد است احساس گناه در صورتی احساسی مناسب است که مبتنی باشد بر اینکه گناه، واقعی یا عینی باشد؛ اما در

<sup>1</sup> Appropriate

<sup>2</sup> Right

<sup>3</sup> Bass Van Frassen

کردیم که باید آن را انجام دهیم و با وجود این، می دانیم به خاطر انجام آن مجبوریم هزینه اخلاقی پردازیم، ناراحت می شویم؛ اما پشیمان نمی شویم؛ بنابراین در تنگنای اخلاقی وقتی شخص بهترین عمل ممکن را انجام می دهد، تأسف به همراه دارد و در موارد جدی همراه ترس است؛ ولی پشیمانی در آن جایی ندارد (Foot, 2002: 182).

در اینجا ویلیامز به موقعیت تنگنای تراژیک اشاره می کند و می گوید در این تنگناها، خطای اخلاقی اجتناب ناپذیر است. فوت قبول دارد که احتمال خطای ناگزیر در موارد خیلی وحشتناک و تنگنای حل نشدنی وجود دارد؛ اما تنگنای حل نشدنی از نظر او همان چیزی است که برنت و هر می گفتند؛ یعنی در این موقعیت فاعل با گزاره های متعارضی مواجه است که هر دو غلط هستند و مجبور است یکی از آنها را انتخاب کند. در واقع ارائه راه حل در این موقعیت ها امکان پذیر نیست و فاعل می تواند بر مبنایی غیر از مبنای اخلاق یا به صورت دلخواهی دست به انتخاب بزند و مخالفان تنگناها هم چنین انتخابی را غیر اخلاقی نمی دانند؛ چون هیچ گزینه اخلاقی ای پیش روی فاعل نبود تا بتواند آن را برگزیند. نکته ای که فوت به آن اشاره می کند آن است که برخی اعمال مثل شکنجه، در هر شرایطی از نظر اخلاقی غلط هستند و شاید بر همین اساس بتوان گفت در تنگنای تراژیک، فاعل مرتکب خطای اخلاقی می شود. سخن فوت ناظر به این است که گزاره های اخلاقی را مطلق بدانیم. اگر بخواهیم در این تقسیم بندی با فوت همراه شویم، درباره گزاره ها یا باید مطلق گرایی را بپذیریم و ادعا کنیم هر نوع شکنجه ای در هر شرایطی خطاست یا مطلق گرایی را درست ندانیم؛ در این صورت حداقل موقعیت های

انتقاد فوت از ویلیامز آن است که ویلیامز بر ضرورت جبران کردن و معذرت خواهی در تنگناها تأکید دارد؛ ولی همیشه پای شخص دیگری در میان نیست که جبران یا معذرت خواهی ضروری باشد. حتی وقتی پای دیگران هم در میان است، همیشه ضرورت ندارد معذرت خواهی کنیم؛ بلکه کافی است عمل خود را توجیه کنیم؛ مثلاً اگر قول داده باشیم با دوست خود ملاقات کنیم، اما در عوض یک مصدوم را به بیمارستان می بریم، می توان گفت زیر پا گذاشتن قول، توجیه داشته است. حتی شاید به خاطر اینکه به وعده عمل نشده، اتفاق بهتری برای طرفین افتاده باشد؛ مثلاً بمبی در محل قرار، خنثی شده باشد؛ پس همیشه نیاز به معذرت خواهی نیست (ibid: 181).

ویلیامز در تأکید بر ضرورت جبران، به این نکته اشاره دارد که تنگنای اخلاقی برای فاعل، هزینه اخلاقی یا خسارت به همراه دارد؛ زیرا شاید مجبور باشیم چیز ارزشمندی را قربانی چیز دیگری کنیم (Williams, 1981: 76). وی معتقد است در این موقعیت فاعل دچار احساسات منفی از قبیل پشیمانی می شود؛ ولی فوت، حرف ویلیامز را قبول ندارد؛ به گفته فوت: پشیمانی در موردی به کار می رود که انتخاب دیگری هم وجود داشته باشد و فاعل مجبور نباشد از میان دو گزینه یکی را انتخاب کند؛ مثلاً کسی بعد از طلاق به این دلیل پشیمان می شود که می توانست طلاق نگیرد؛ اما هیچ کس به خاطر آنکه از خانه اش دزدی شده، پشیمان نمی شود؛ بلکه این دزد است که بعداً پشیمان می شود که چرا دزدی کرده است. صاحب خانه افسوس می خورد که چرا در را خوب قفل نکرده بود. با این توضیحات، فوت ادعا می کند ما به خاطر عملی که بعد از بررسی همه جوانب، آن را بهترین عمل تشخیص دادیم و حکم



کند که بعد از ملاحظه همه شرایط، کدام عمل را باید انجام دهد و به همین علت حس ویرانی دارد. براساس تبیین ارسطویی، جهان اخلاق از چندین قلمرو ارزشی تشکیل شده است که همه آنها از دغدغه‌های انسانی هستند. فضیلت، خصلتی است که براساس آن فرد می‌تواند واکنش مناسبی برای دغدغه‌های خود داشته باشد. این یعنی فرد باید براساس غایاتی که فضایل او دارند، عمل کند؛ بنابراین اگر او بخشنده است، تعهد دارد که غایت این فضیلت بخشندگی را محقق سازد و کارهایی انجام دهد که دیگران از آن نفع ببرند. در تنگناهای تراژیک، فرد دچار سرگردانی می‌شود؛ همه گزینه‌های پیش روی او، گزینه‌هایی هستند که اجازه نمی‌دهند غایت فضیلت فرد محقق شود. او باید برخی از ارزش‌ها را تخریب کند؛ اما این بدان معنا نیست که از این پس او هرگز نمی‌تواند واکنش مناسبی داشته باشد؛ بلکه او همواره متوجه غایت فضیلت درونی و فردی خود هست؛ حتی وقتی که محقق‌ساختن این غایت، امری محال است؛ بنابراین بعد از تأمل عملی و انجام عمل، احساس می‌کند ویران شده است. او از تأمل خود نتیجه گرفته بود که بعد از ملاحظه همه شرایط، انجام عمل  $x$  بهتر از انجام عمل  $y$  است؛ ولی این حقیقت که عمل  $y$  هم از ارزشی برخوردار بود که فاعل همچنان به آن ارزش متعهد است، باعث می‌شود که عمل  $y$  همچنان بر او فشار وارد کند. براساس اخلاق فضیلت، به تعریف هرستهاوس، «عمل درست، عملی است که فاعل فضیلت‌مند براساس شخصیت خود انجام دهد و عمل غلط، عملی است که فاعل رذیلت‌مند براساس شخصیت خود انجام دهد» (Hursthouse, 2002: 22). فاعل در موقعیت تنگنای تراژیک احساس گناه دارد. به گفته کنت احساس گناه

فرضی ای وجود خواهد داشت که در آنها شکنجه کار غلطی نیست. البته کسانی که مطلق‌گرایی را رد می‌کنند، در این شرایط باید تصمیم سختی بگیرند. در حالت اول، فوت به این نکته مهم اشاره می‌کند که تعارض، بین دو گزاره مطلق ممنوعه ای که ناظر به یک عمل قصدی باشد، وجود ندارد؛ به این معنا که این طور نیست که به طور قصدی بین شکنجه  $x$  و  $y$  یکی را انتخاب کنیم؛ بلکه انتخاب ما بین شکنجه  $x$  و جلوگیری نکردن از شکنجه  $y$  یا وقوع یک رویداد وحشتناک دیگر است.

علاوه بر این، پذیرفتن مطلق‌گرایی معقول نیست؛ زیرا در این صورت باید بگوییم در موقعیت تنگنا، فاعل چه این اعمال ممنوعه را انجام دهد، چه انجام ندهد، مرتکب خطای اخلاقی شده است. از طرفی خطای اخلاقی، عملی است که خلاف خیر فرد باشد؛ پس اگر اعمالی وجود داشته باشند که انجام‌دادن یا ندادنشان توسط فاعل خطای اخلاقی به حساب آید، در این صورت باید درباره رابطه میان خیر فرد با عقلانیت اعمال او تجدیدنظر کرد و گفت: «خیر انسان در مواجهه با موقعیت‌های ترسناک، تراژیک و تحقیرکننده، یا در برابر تنفر خدایان آسیب پذیر است و آنگاه باید بگوییم انتخابی که چنین شروری را در خود دارد، اشتباه است» (ibid: 188).

#### ۴. نقض غایت فضیلت در تنگناها

تعریف لین کنت از تنگناهای تراژیک، می‌تواند به بسیاری از اشکالات وارد شده از جانب فوت، پاسخ دهد. کنت که در چهارچوب اخلاق فضیلت کار می‌کند، معتقد است در تنگناهای تراژیک، فاعل فشار دو ارزش را بر خود حس می‌کند که هرکدام او را به جهتی می‌کشاند و او با تأمل عملی نمی‌تواند تعیین

زمانی ایجاد می شود که فرد مرتکب خطا شده باشد. عملی که در تنگنای تراژیک انجام می شود، عملی است که شخص رذیلت مند از روی شخصیت انجام می دهد و عمل شخص رذیلت مند عمل خطاست؛ پس فاعل در این موقعیت مرتکب خطا شده است. با این فرض که فاعل مرتکب خطا شده است، داشتن احساس گناه بعد از این موقعیت، حس مناسبی است (Kent, 2008: 118-126).

با توجه به تعریف کنت، می توان فهمید که وقتی هر دو گزینه در تنگنا غلط هستند و انتخاب میان آنها بر مبنای اخلاقی صورت نمی گیرد، فاعل به خاطر از دست رفتن غایت فضیلت، باز هم با احساسات منفی مواجه می شود. کنت سعی دارد به اشکال فوت درباره مطلق بودن یا نبودن برخی ممنوعیت های اخلاقی مثل شکنجه کردن پاسخ دهد. در اخلاق فضیلت مدار می بینیم که هم ارسطو و هم نوآرسطویی ها تأیید می کنند که اعمالی مثل قتل و شکنجه، تحت هر شرایطی به طور مطلق، اعمال اشتباه به حساب می آیند؛ زیرا غایت فضایل دیگر را از بین می برند. حکمت عملی در تعیین عمل درست، به ویژگی های خاص شرایط توجه دارد؛ ولی حتی این توجه هم دلیل نمی دهد تا اعمالی که به طور مطلق خطا هستند، در شرایط خاص، اعمال درست از نظر اخلاقی به حساب بیایند. برخی اعتراض کرده اند که اگر ما عملاً ممنوع داشته باشیم و از طرفی معتقد باشیم حکمت عملی در هر شرایطی می تواند عمل درست اخلاقی را با توجه به ویژگی های خاص شرایط برای ما تعیین کند، پس موقعیت تنگنا وجود نخواهد داشت؛ چون ادعا آن بود که حکمت عملی در همه موقعیت ها عمل درست را به ما نشان می دهد. پاسخ کنت آن است که تا زمانی که حداقل یک عملاً ممنوع

وجود داشته باشد، این امکان وجود دارد تا فاعل ها خود را در موقعیتی پیدا کنند که در آن نمی توانند از خطا اجتناب کنند. اگر چنین موقعیت هایی وجود داشته باشند، پس می توان گفت حکمت عملی محدودیت هایی دارد؛ یعنی موقعیت هایی وجود دارند که در آن ها حکمت عملی نمی تواند واکنش مناسب را تضمین کند: حکمت عملی نمی تواند تضمین کند که فرد مرتکب خطا نمی شود؛ حتی اگر مجبور باشد بین شکنجه کردن X و جلوگیری نکردن از شکنجه Y انتخاب کند (ibid: 166).

آنچه از دیدگاه کنت برمی آید، آن است که او فاعل فضیلت مند را فردی دارای فضایل کامل می داند که در موقعیت تنگنا، میان دو فضیلت و دو ارزش باید دست به انتخاب بزند و یکی را قربانی دیگری کند؛ این در حالی است که اغلب مردم، به آن معنا فضیلت مند نیستند که از همه فضایل برخوردار باشند؛ و ممکن است از برخی فضایل بهره ای نداشته باشند؛ پس این احتمال وجود دارد که بسیاری از ما هرگز موقعیت تنگنای تراژیک را تجربه نکنیم. نکته بعدی اینکه او معتقد است در موقعیت تنگنا، غایت یکی از فضایل محقق نمی شود. برای بررسی ادعای او ما باید بدانیم فضیلت چیست و چه کارکردی دارد.

فضیلت، یک ویژگی شخصیتی است که هم با باورهای فاعل و هم با احساسات، واکنش های احساسی، انتخاب ها، ارزش ها، امیال، ادراکات، نگرش ها، علایق و انتظارات او در ارتباط است. فضیلت اخلاقی، یک وضع روانی پیچیده است برای خوب احساس کردن، خوب رفتار کردن و خوب عمل کردن. پرسش بعدی آن است که: آیا داشتن فضیلت برای انسان مفید است؟ نظریات مختلفی وجود دارد در زمینه اینکه چه اموری برای انسان مفید هستند و

میان نجات جان یک سگ و عمل به وعده خود، مجبور است انتخاب کند و هر دو برای او از اهمیتی یکسان داشته باشند؛ پس نتیجه اینکه در بسیاری از موارد، ما صرفاً تصور می‌کنیم که در حال نقض غایت فضیلت هستیم. مثل هاکلبری فین که برده داری را عملی اخلاقی می‌دانست و در عین حال حس همدردی به او اجازه نمی‌داد نسبت به آزادی جیم، دوست سیاه پوستش، بی تفاوت باشد؛ به همین علت به او کمک کرد تا فرار کند. او در آن زمان فکر می‌کرد که در حال خیانت کردن به خانم واتسون (مالک جیم) است و عملش نوعی دزدی به حساب می‌آید و غایت فضیلت وفاداری را نقض می‌کند؛ در حالی که مسلم است که عمل او فضیلت‌مندانه بود.

پس به راحتی در همه موقعیت‌ها نمی‌توان گفت فضیلت چیست تا بتوان مشخص کرد در موقعیت تنگنا، فاعل خلاف فضیلت عمل می‌کند یا نه. حتی اگر تعریف جولیا درایور را از فضیلت بپذیریم، باز هم با مثال‌های نقضی مواجه می‌شویم؛ برای مثال، ممکن است عملی را به خاطر آنکه پیامدهای خوبی ندارد، عمل فضیلت‌مندانه ندانیم؛ ولی همچنان از نظر شهودی حس کنیم لازم است برای حفظ شرافت خود، آن عمل را انجام دهیم. پس برخی ویژگی‌ها به خاطر پیامدهای خوبی که تولید می‌کنند، به صورت عینی ارزش‌مندند و می‌توانند جزء فضایل طبقه‌بندی شوند؛ ولی ما دلایل برانگیزاننده دیگری داریم که آنها را به شکل دیگری ارزش‌یابی کنیم.

تیین کنت از موقعیت‌های تنگنای تراژیک، به اندازه کافی دقیق نیست و بدون آنکه بحث کافی درباره خود فضایل و غایات آنها داشته باشد، نتیجه می‌گیرد در همه موقعیت‌های تنگنای تراژیک، غایت یک فضیلت نقض می‌شود. اگر بخواهیم تعریف کامل‌تری

یک نظریه معروف آن است که می‌گوید معرفت‌داشتن نسبت به چیزهای خوب و بد برای انسان مفید است. وقتی کسی نسبت به خوبی‌ها معرفت دارد، به انجام آنها برانگیخته می‌شود و این یعنی چنین شخصی دارای فضیلت است و فضیلت هم در فهرست اموری قرار می‌گیرد که برای انسان مفید هستند. این استدلال مناقشه‌پذیر است؛ ولی برد هوکر<sup>۱</sup> معتقد است که اخلاقی‌زندگی کردن نوعی پیشرفت است. فردی که در زندگی خود موفق است و زندگی اخلاقی داشته، نسبت به شخص دیگری با همان میزان موفقیت، که زندگی اخلاقی را پیگیری نکرده است، پیشرفت بهتری داشته و از زندگی ارزشمندتری برخوردار است؛ پس فضیلت اخلاقی برای انسان مفید است. فضایل، هم در جهت خیر فردی هستند، هم در جهت خیر اجتماعی. براساس تعریف جولیا درایور «فضیلت اخلاقی، یک ویژگی شخصیتی است که برای دیگران پیامدهای خوب تولید می‌کند» (Crisp, 1998: 122). کارکرد فضایل، شکوفایی انسان است و در سطح اجتماعی، فضایل باعث می‌شوند که مشکلاتی که افراد در تعاملات خود با هم دارند، برطرف شوند. افزایش آگاهی ما در طول زمان می‌تواند در برداشت ما نسبت به فضایل و رذایل اثرگذار باشد. ویژگی‌هایی در گذشته فضیلت به حساب می‌آمدند که امروزه فضیلت نیستند و برعکس؛ برای مثال، مهربانی به انسان‌ها همواره فضیلت تلقی می‌شد؛ زیرا در جهت شکوفایی جوامع انسانی بود؛ در حالی که مهربان بودن با سگ فضیلت نبود؛ اما امروز با توجه به افزایش دانش انسان نسبت به عواطف، هوش و آگاهی حیوانات، مهربان بودن با آنها هم مهم شده است و می‌توان موقعیت‌هایی را تصور کرد که فرد

<sup>۱</sup> Brad Hooker

مسئولیت‌ها بر دیگری برتری دارد، این بدان معنا نیست که مسئولیت دیگر حذف شده یا اهمیت خود را از دست داده است. او با ویلیامز و دیگران هم عقیده است که مسئولیتی که انجام نشده است، به شکل احساسات منفی - به تعبیر گوانز، رنج اخلاقی - پدیدار می‌شوند. نتیجه آنکه گوانز استدلال می‌کند موقعیت‌هایی وجود دارند که خطای اخلاقی در آنها اجتناب‌ناپذیر است و رنج اخلاقی، هم واکنش عقلانی فاعل نسبت به موقعیت و هم احساسی مناسب است (Gowans, 1994: 58).

ایده اصلی گوانز آن است که در موقعیت تنگنا، یکی از مسئولیت‌های ما نقض می‌شود؛ اما این ایده، یک ایده اخلاقی کامل نیست؛ زیرا ارزش‌ها و فضایی وجود دارند که نمی‌توان براساس این ایده آنها را فهمید؛ مثلاً گاهی فضیلت بخشندگی، مستلزم آن است که نسبت به دیگران مسئولیت داشته باشیم؛ ولی نمی‌توان این فضیلت را به یک مسئولیت فروکاست. با اینکه گاهی فرد در موقعیتی قرار می‌گیرد که باید نسبت به دو نفر بخشنده باشد و هم زمان نمی‌تواند نسبت به هر دو بخشنده باشد، باز هم در این موقعیت بروز خطای اخلاقی ناگزیر ضروری نیست. برای آنکه فضیلت بخشندگی را داشته باشیم، لازم نیست که نسبت به شخص خاصی و در موقعیت خاصی بخشنده باشیم؛ به همین علت کسی که نسبت به فرد «الف» بخشنده است و نسبت به فرد «ب» بخشنده نیست، مرتکب خطای اخلاقی نشده است. ادعای گوانز آن است که وقتی میان مسئولیت‌ها تعارض رخ می‌دهد، حتماً خطای اخلاقی خواهیم داشت. مسئولیت ما نسبت به دیگران درجات مختلفی دارد. ما نسبت به نزدیکان و افرادی که با آنها روابط صمیمی داریم، مسئولیت بیشتری داریم.

از فرد فضیلت‌مند ارائه دهیم، می‌توان گفت برای فضیلت‌داشتن لازم است علاوه بر باورداشتن به درستی یک عمل و میل‌داشتن به انجام آن، فرد به نحوی برانگیخته شود تا آن عمل را انجام دهد و بدین منظور در خود نیتی شکل دهد مبنی بر انجام آن عمل. شرط اجرایی لازم برای آنکه فاعل بتواند براساس نیت‌های خود عمل کند، آن است که نیت‌های او سازگار باشند. براساس تعریف هولتون<sup>۱</sup> «اگر فاعل نیتی داشته باشد، تحقق آن نیت باید با باورها و تحقق سایر نیت‌های او سازگار باشد» (Holton, 2009: 41). موقعیت تنگنای تراژیک، موقعیتی است که در آن فاعل نیت‌های سازگار ندارد؛ برای مثال، زن بارداری را در نظر بگیرید که متوجه می‌شود جنینش مبتلا به بیماری لاعلاجی است و بعد از به دنیا آمدن زندگی بی‌کیفیت و دردناکی را خواهد داشت. او هم‌زمان نمی‌تواند هم نیت داشته باشد که زندگی این جنین را حفظ کند و در عین حال نیت کند که زندگی باکیفیتی برای او رقم بزند. حفظ جان و فراهم کردن زندگی باکیفیت برای این جنین، هر دو نیت‌های فضیلت‌مندانه‌ای هستند که در این مثال، فاعل نمی‌تواند هم‌زمان هر دو را اجرا کند و یکی را فدای دیگری می‌کند؛ به همین علت، هر تصمیمی که بگیرد، احساسات منفی را بعد از عمل تجربه خواهد کرد.

##### ۵. نقض مسئولیت اخلاقی در تنگناها

کریستوفر گوانز، تنگناهای اخلاقی را موقعیت‌هایی می‌داند که در آنها فرد با دو مسئولیت اخلاقی متعارض مواجه است و با اینکه تأملات اخلاقی او را به این نتیجه می‌رساند که یکی از

<sup>۱</sup> Holton

شخصیت خودمان؛ نوع شخصیت فردی که با او رابطه داریم؛ درباره ارزش های شخصی که با او رابطه داریم و همچنین درباره پیوند میان خودمان و آن شخص. احساسات هم در واقع نمود این باورها هستند. به خاطر ارتباط تنگاتنگی مسئولیت با این باورها و احساسات است که اگر اولی تغییر کند، بقیه هم تغییر خواهند کرد. به بیان گوانز به همین علت است که وقتی مسئولیت ها با هم تعارض دارند، ما در حد امکان در برابر ترک مسئولیت یا تغییر آنها مقاومت می کنیم و وقتی ناگزیر از این عمل هستیم، برای طرف مقابل توضیح می دهیم که راه دیگری نداشتیم و او همچنان برای ما ارزش مند است و سعی می کنیم جبران کنیم. این نشان می دهد که هر عملی که ما در این موقعیت انجام داده باشیم، نوعی خطای اخلاقی در معنای عام به حساب می آید و رنج اخلاقی به همراه دارد (Gowans, 1994: 126,128).

## ۶. دلایل متعارض و نظریه اخلاق فضیلت

فاعل فضیلت مند کسی است که در هر موقعیتی می تواند دلایل عمل براساس فضیلت را پیدا کند. تنگناها می توانند یا در سطح دلایل اخلاقی باشند یا در سطح نتیجه تأمل اخلاقی (گزاره های بایدی). دو دیدگاه درباره دلایل عمل وجود دارد: دیدگاه درون گرا که می گوید دلایل فاعل باید با انگیزش های خاص او ارتباط داشته باشند و دیدگاه برون گرا که معتقد است دلایل را نمی توان با امیال و دغدغه های فاعل توضیح داد. بر این اساس، فیلسوفان هم در این زمینه به دو گروه تقسیم می شوند و هر گروه یکی از این دیدگاه ها را قبول دارند.

مسئولیت ما نسبت به افراد، ریشه در دو نوع ملاحظه دارد: اول آنکه ما می دانیم هر کدام از این افراد ارزش منحصر به فرد دارند و دوم آنکه می فهمیم میان ما و آنها ارتباط وجود دارد. گوانز نتیجه می گیرد که در هر موقعیت، ما باید توجه کنیم که با توجه به ارزش های منحصر به فرد طرف مقابل، چه مسئولیت اخلاقی ای در قبال او داریم و واکنش اخلاقی ما چه باید باشد. ما حتی در تصمیم گیری هم فاکتورهای مختلفی را در نظر داریم: نسبتی که با طرف مقابل داریم، تفاوت زیادی در تصمیم ما ایجاد می کند. زنی که همسر خود و یک غریبه را در حال غرق شدن می بیند، نسبت به نجات همسر خود مسئولیت اخلاقی دارد؛ اما این طور نیست که فکر کند شوهر او از فرد دیگر ارزشمندتر است. به باور گوانز به طور کلی نمی توان از بروز تعارض میان مسئولیت ها اجتناب کرد. دلیل آنکه ما مسئولیت های متعارض داریم، آن است که منشأ این مسئولیت ها واکنش ما نسبت به ارزش های ذاتی و انحصاری افرادی است که با آنها رابطه داریم. وقتی مشخص می شود مسئولیت من نسبت به فرد «الف» با مسئولیت من نسبت به فرد «ب» تعارض دارد، لازم است مشخص کنیم بعد از بررسی همه جوانب، بهترین کاری که می توان انجام داد کدام است. در موقعیت تعارض میان مسئولیت ها، لازم است مسئولیتی را که نسبت به یکی از افراد داشتیم، کنار بگذاریم و یا آن را تغییر دهیم. مسئولیت داشتن در نگاه او به این معنا نیست که ما قصد انجام عمل را داشته باشیم. البته در هر مسئولیتی قصد با عمل ارتباط دارد؛ ولی مسئولیت داشتن چیزی بیش از صرف انجام عمل است. سخن گوانز اشاره به باورها و احساساتی دارد که در هر مسئولیتی جای دارند؛ باورهایی مربوط به مسئولیت ما نسبت به نوع

انگیزش مستقل هم توسط میل به وجود می آید (Greenspan, 1995: 37).

از طرف دیگر، مک داوول تأثیر میل در انگیزش اخلاقی را انکار می کند و انگیزش را برگرفته از باور می داند. از نظر او باور یعنی چیزی که توجه فاعل به آن جلب شده است. فاعل فضیلت مند فاعلی است که به واسطه فضایل خود، مقتضیات اخلاقی موقعیت را درک می کند و حساسیت اخلاقی اش، نیروی دلیل آور او هستند و میل، فاکتوری مستقل در انگیزش اخلاقی نیست؛ بلکه میل، بر اثر درک نیروی دلیل آور به وجود می آید. او سعی می کند به جای میل، از واژه های شناختی بهره ببرد. «او عبارت توجه کردن را جایگزین میل می داند که یک واژه عقلی و فکری است. ما در انگیزش اخلاقی خود به انسان شریف توجه داریم. این توجه ممکن است کاملاً شناختی نباشد و تحت تأثیر امور دیگر، از جمله عواطف، هم باشد» (ibid: 82).

ریمون داس<sup>۴</sup> به مشکلی در تبیین اخلاق فضیلتی ها از دلایل عمل اشاره دارد. برخی اخلاق فضیلتی ها، مثل مک داوول، معرفت به عمل درست را متمایز از انجام عمل درست می دانند و در عین حال، ارتباط تنگاتنگی میان این دو امر قائل اند. آن ها معتقدند فاعلی که دلایل عمل را درک کند، نمی تواند براساس آن دلایل عمل نکند. مشکلی که این تبیین ها به وجود می آورند، آن است که براساس تبیین اخلاق فضیلت، عمل درست عملی است که از سر فضیلت انجام شده باشد و کسی که می خواهد عمل درست را انجام دهد، باید حتماً فضیلت داشته باشد. از طرف دیگر، فضیلت هم حالت روان شناسانه ای است که ماهیت شناختی آن غالب است و کسی که به معرفت

آلن گلدمن<sup>۱</sup> در زمینه دلایل عمل، به ایده درون گرایی باور دارد که می گوید میان دلایل عمل و انگیزش های خاص ما رابطه وجود دارد. نیروی انگیزشی ای که به ما دلیل عمل می دهد، برگرفته از امیال ماست نه باورهایمان؛ اما در دیدگاه او، همه امیال نمی توانند دلیل عمل تولید کنند؛ بلکه فقط آن دسته از امیال دلیل عمل تولید می کنند که می توانند یک فاعل عاقل را به انجام عمل برانگیزانند. از نظر او دلایل، حالات غیرهنجاری ای هستند که می توانند فاعل عاقل را برانگیزانند؛ به این ترتیب که به او نشان می دهند یک عمل خاص به چه صورت می تواند امیال و دغدغه های خاص آن فاعل را برآورده کند (Goldman, 2009: 34). نقشی که گلدمن به عقلانیت می دهد، شبیه نقشی است که اخلاق فضیلتی ها به حکمت عملی می دهند؛ ولی او در محتوای اخلاق فضیلتی حرف نمی زند. از نظر گلدمن چیزی که به فاعل دلیل می دهد، دغدغه های خود فاعل هستند که با امیال او در ارتباط اند؛ نه باورهایش (ibid: 235). در دیدگاه دنیل راسل<sup>۲</sup> هم نظری مشابه گلدمن دارد و می گوید دغدغه های عملی جدی ما<sup>۳</sup> دلایل ما را برای عمل تعیین می کنند و یک نظام اخلاقی در وهله نخست وظیفه دارد به ما بگوید این دغدغه های عملی جدی چه هستند (Russell, 2009: 39-44).

فوت هم میان نیروی انگیزشی و نیروی دلیل آور تمایز قائل است و سعی دارد نیروی دلیل آور را زیر سؤال ببرد. با توجه به نیروی انگیزشی، او معتقد است اخلاق به کسی که هیچ انگیزش مستقلی برای عمل اخلاقی ندارد، دلیل برای عمل نمی دهد و این

<sup>1</sup> Alan H. Goldman

<sup>2</sup> Daniel.C Russell

<sup>3</sup> Our Serious Practical Concern

<sup>4</sup> Ramon Das

می کند که «دلایلی که فاعل برای عمل دارد، با حالات روان شناسانه او ارتباط دارند. از نظر او دلایل عمل، ترکیبی از باور به آن عمل و یک حالت گرایشی<sup>۳</sup> به انجام آن هستند. منظور او از این حالت گرایشی، حالات روان شناسانه ممکن است؛ از جمله امیال، خواسته ها، نیازها، برنامه ها و دیدگاه های اخلاقی متنوع، اصول زیبایی شناسانه، پیش داوری های اقتصادی، قراردادهای اجتماعی، اهداف عمومی و شخصی و ارزش ها. این حالت روان شناسانه تا زمانی یک حالت گرایشی برای انجام عمل هستند که بتوان آنها را گرایش های فاعل برای انجام یک عمل خاص دانست» (Wiland, 2012: 28,29). دیویدسون دیدگاه روان شناسی گرایشی<sup>۴</sup> را قبول دارد؛ دیدگاهی که می گوید: «دلایل برانگیزاننده و تبیینی، هویت روان شناسانه دارند و به طور خاص، حالات روانی فاعل ها هستند. وی در تبیین عمل از مدل "میل-باور" دفاع می کند؛ مدلی که می گوید دلیل، یعنی داشتن باور و میل برای عمل و می تواند عمل را تبیین کند؛ زیرا علت عمل، همین دلیل است» (Alvarez, 2017: 12). اریک ویلند<sup>۵</sup> سعی می کند دیدگاه روان شناسی گرایشی را اصلاح کند و مدعی است که نباید دلایل را به حالات روان شناسانه تقلیل داد. او با الهام گرفتن از مک داوول، دیدگاه "روان شناسی گرایشی شناختی"<sup>۶</sup> را معرفی می کند. مک داوول می گفت دلایل عملی باید براساس باورهای فرد حکیم تنظیم شوند. باورهای فاعل فضیلت مند ذاتاً برانگیزاننده هستند. ما تا زمانی معقول عمل می کنیم که عملکردمان مطابق عملکرد فاعل فضیلت مند در موقعیت مشابه باشد (Wiland, 2012: 57). خود ویلند این مدل ایدئال

و شناخت دست پیدا کرده باشد، نمی تواند براساس آن عمل نکند. به این ترتیب، انجام عمل درست، فراتر از کنترل و اراده فاعل است و او چه بخواهد، چه نخواهد، عمل درست را انجام می دهد و نمی تواند دلایل عمل را با اراده خود تعیین کند. فضیلت در نگاه آنها ویژگی شخصیتی ثابت و حالت روان شناسانه است که فاعل بر آن کنترل ندارد. در حالی که حقیقت آن است که حتی یک فاعل فضیلت مند هم می تواند گاهی عمل خاخ انجام دهد با یک فاعل رذیلت مند، می تواند عمل خوب انجام دهد؛ ولی مک داوول این را انکار می کند. این تبیین از اخلاق فضیلت باعث می شود فکر کنیم که اگر فاعلی در زمان عمل، فضایل را نداشته باشد و نتواند با اراده خود آن ها را به دست آورد، نمی تواند عمل درست را انجام دهد. برهان مک داوول بسیار مناقشه پذیر است. روان شناسان وجود ویژگی های شخصیتی ثابت را که در هر شرایطی عمل خاص را در فاعل برمی انگیزاند، انکار می کنند و معتقدند در انگیزش اخلاقی، نباید از فاکتورهای موقعیتی غافل بود.

رابرت آئودی<sup>۱</sup> در پاسخ به این ادعا معتقد است فاعل می تواند بر تمایلات انگیزشی خود کنترل منفی داشته باشد و با اینکه نمی تواند با اراده خود آنها را حذف کند، می تواند در برابر عمل براساس آنها مقاومت کند (Das, 2017: 5).

برخی از فیلسوفان برای حل این مشکل تلاش کردند تا در انگیزه اخلاقی فرد فضیلت مند، عنصر میل را هم وارد کنند. ریمون داس فضیلت را ویژگی شخصیتی ثابت یا انگیزه ای (میل) برای عمل، مثل انگیزه برای نیکوکاری می داند که با اراده به دست نمی آید (ibid: 13). دانلد دیویدسون<sup>۲</sup> صریحاً ابراز

<sup>3</sup> Pro-Attitude

<sup>4</sup> Psychologism

<sup>5</sup> Eric Wiland

<sup>6</sup> Cognitive Psychologism

<sup>1</sup> Robert Audi

<sup>2</sup> Donald Davidson

سازی را از نظر عملی غیرممکن می‌داند و سعی می‌کند به روش‌های دیگری برای تبیین دلایل ما برای عمل متوسل شود. نکته‌ای که در این دیدگاه از آن غفلت شده است، آن است که فاعل فضیلت‌مند صرفاً باورهای ایدئال و برانگیزاننده ندارد؛ بلکه امیال ایدئال هم دارد. او باور ایدئال دارد؛ چون امیال ایدئال دارد و برعکس. در نظریهٔ ارسطو فاعلیت انسان به گونه‌ای است که هم باور و هم میل برای او آگاهی بخش هستند و نمی‌توان این دو را به شکل مستقل از هم درک کرد. پس حتی اگر بخواهیم تبیین شناختی از دلایل فاعل داشته باشیم، باز هم نمی‌توانیم به راحتی میل را حذف کنیم. سایر اخلاق فضیلتی‌ها هم گاه چنین دیدگاهی دارند و ترکیب میل و باور را در ارائهٔ دلایل اخلاقی تأثیرگذار می‌دانند. مارگارت لیتل<sup>۱</sup> مدعی است «باوری که در فضیلت داریم، شامل امیال خاصی است. در دیدگاه او داشتن حالت باور، مستلزم داشتن حالت میل است. میل و باور دو حالت متفاوت هستند که یکی، دیگری را در بر دارد.» (تیریوس، ۲۰۱۵: ۱۱۳) معرفتی که در فضیلت وجود دارد، شبیه معرفت نسبت به حقیقت نیست؛ بلکه به معنای بصیرت داشتن نسبت به ملاحظات اخلاقی برجستهٔ موقعیت است. به طور کلی فضایل<sup>۲</sup> حالات و وضع‌هایی هستند که فرد براساس آن‌ها می‌تواند در گزاره‌ها، احساس و عملش واکنشی مناسب به موقعیت داشته باشد. وقتی که می‌خواهد واکنش مناسب به موقعیت داشته باشد، یعنی آن فرد به صورت فعال در حال استدلال است و قدرت استدلال فرد در آن موقعیت فعالانه به کار گرفته می‌شود. ویلند در تبیین دلایل عمل، دیدگاه قاعده‌گرایی<sup>۲</sup> را معرفی می‌کند؛ ایده‌ای که می‌گوید: «اگر بخواهم دلیل

عمل را بفهمیم، باید در ابتدا ماهیت عمل را درک کنیم. ما در هر عملی، هدفی را دنبال می‌کنیم و دلایلی که برای عمل داریم، به همراه هدفی که از آن عمل داریم، با هم می‌توانند آن عمل را تعریف کنند و معیاری در اختیار ما قرار دهند تا براساس آن معیار بتوانیم، دربارهٔ خوبی و بدی عمل قضاوت کنیم» (Wiland, 2012: 116). هدف که فرد فضیلت‌مند در اعمال خود پیگیری می‌کند، شکوفایی است. فاعل فضیلت‌مند هیچ‌گاه نمی‌خواهد عمل خود را وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف رذیلانه قرار دهد؛ بنابراین عملی که انجام می‌دهد، فضیلت‌مندانه است؛ هدفی که دنبال می‌کند، در جهت رسیدن به شکوفایی است؛ نیت او آسیب‌رساندن به دیگران و شرورانه نیست و براساس دلایل فضیلت‌مندانه، عمل را انجام می‌دهد؛ اما در موقعیت تنگنا، همهٔ این شرایط برقرار نیست. فاعل برای انجام دو یا چند عمل فضیلت‌مندانه دلیل دارد؛ ولی نمی‌تواند براساس همهٔ دلایل خود عمل کند و یا برای رسیدن به یک غایت فضیلت‌مندانه، مجبور است عمل رذیلت‌مندانه‌ای انجام دهد. در نهایت فاعل فضیلت‌مند با توجه به موقعیت، عملی را انتخاب می‌کند که برای اینکه شخصیت خوبی داشته باشد، انجام چنین عملی لازم است؛ هرچند این عمل خلاف تمایلات و باورهای او باشد و انجام برای او با رنج همراه باشد و حتی بعد از عمل هم احساسات منفی از قبیل احساس گناه یا افسوس، احساساتی مناسب برای خود او خواهند بود.

#### ۷. نتیجه‌گیری

تنگناهای اخلاقی موقعیت‌هایی هستند که در آنها فاعل با دو گزینهٔ متعارض مواجه است و نمی‌تواند براساس هر دو گزاره عمل کند و هرکدام از آنها را

<sup>۱</sup> Little

<sup>۲</sup> Constitutivism



## منابع

- Alvarez, M. (Winter 2017 Edition). "Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>
- Bagnoli, C. (2013). "Moral dilemmas", *The International Encyclopedia of Ethics*. Edited by: Hugh LaFollette, Volume 1, p: 742-751
- Brancan Marcus, R. (Mar., 1980). "Moral Dilemmas and Consistency", *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 3, pp. 121-136.
- Crisp, R. (1998). *How Should One Live?*; Fellow ND Tutor in Philosophy, St Anne's College, Oxford.
- Das, R. (2017). "VIRTUE, REASON, AND WILL", edited by: Noel Birondo and S. Stewart Braun. published in *Virtue's Reasons: New Essays on Virtue, Character and Reasons*, New York: Routledge.
- Russell, D. C. (2009). *Practical Intelligence and the Virtue*, Oxford: Clarendon Press.
- Foot, Ph. (2002). *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. H. (2009). *Reasons From Within: Desires and Values*, Oxford: Oxford University Press.
- Gowans, Ch.W. (1994). *Innocence Lost: An Explanation of Inescapable Moral Wrongdoing*, Oxford: Oxford University Press.
- Greenspan, P.S. (1995). *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions and Social Norms*. Oxford. Oxford University Press.
- Holton, R. (2009). *Willing, Wanting, Waiting*; Oxford: Clarendon Press.
- Hursthouse, R. (2002). *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Kent, L. (2008). "Tragic Dilemmas, Virtue Ethics and Moral Luck", a Dissertation at College of Bowling Green State University.
- McConnell, T. C. (June 1978). "Moral Dilemmas and Consistency in Ethics", *Canadian Journal of Philosophy* Volume (2), pp. 269-287.
- Nagel, Th. (Winter 1972). "War and Massacre", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1. No. 2. pp: 123-144.

که کنار بگذارد، اثری منفی از موقعیت در وجود او باقی می‌ماند. مخالفان معتقدند همیشه شرایط به گونه‌ای نیست که فاعل مجبور باشد مرتکب خطای ناگزیر اخلاقی شود و احساسات منفی اخلاقی از قبیل احساس گناه یا پشیمانی در این موقعیت‌ها، احساساتی نامناسب و غیرعقلانی هستند. مدافعان استدلال می‌کنند که در هر موقعیت تنگنا، یک ارزش اخلاقی نقض می‌شود و یا غایت فضیلت برآورده نمی‌شود و یا یک مسئولیت اخلاقی نقض می‌شود که نشان‌دهنده وقوع خطای اخلاقی و ثابت‌کننده عقلانی بودن احساسات منفی از قبیل احساس گناه و پشیمانی است. تنگناهای اخلاقی در دو سطح دلایل عمل و نتیجه تأمل اخلاقی (گزاره‌های باید) رخ می‌دهند. در تنگناهایی که در سطح دلایل عمل رخ می‌دهند، فاعل با دلایل متعارض مواجه است که نمی‌تواند براساس هر دو عمل کند و هرکدام را که کنار بگذارد، یک عاطفه منفی از موقعیت در او باقی می‌ماند. اگر به دیدگاه درون‌گرایی درباره دلایل عمل باور داشته باشیم، به وجود رابطه میان انگیزش اخلاقی و دلیل عمل قائل خواهیم بود و وقتی این دیدگاه را در چهارچوب اخلاق فضیلتی تطبیق می‌دهیم، نتیجه آن می‌شود که ویژگی‌های ثابت شخصیتی یا همان فضایل به ما دلیل عمل می‌دهند و تنگناهای اخلاقی تبدیل می‌شوند به موقعیت‌هایی که در آن‌ها فاعل عملی خلاف شخصیت فضیلت‌مندانه خود انجام دهد و یا نتواند براساس همه دلایلی که فضیلت برای او فراهم کرده، عمل کند و مجبور باشد یک یا چند دلیل خود را کنار بگذارد. به این ترتیب، احساس رنج اخلاقی در این موقعیت، احساسی مناسب و عقلانی است.

Williams, B. (1981). *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*: Cambridge: Cambridge University Press.  
Wiland, E. (2012). *Reasons*. New York City: Continuum International Publishing Group.

Tiberius, V. (2015). *Moral Psychology: A Contemporary Introduction*, New York and London: Routledge Taylor & Francis Group.