



فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی

سال اول • شماره اول • بهار ۱۳۹۶

Quarterly Journal of Moral Studies

Vol.1, N. 1, Spring 2017

نگاهی نقادانه

به نظریه بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

حسین عبادتی* | محسن جاهد** | حسین اترک***

چکیده

برنارد ویلیامز با جعل اصطلاح «بخت اخلاقی» در پی آن بود تا در تقابل با این ادعا که ارزش اخلاقی مستقل از اوضاع و احوال خارجی و از جمله بخت است، بر این ادعا و انگاره تأکید کند که ارزش‌ها و داورهای اخلاقی – تا حد زیادی – منوط و مبتنی بر بخت‌اند. در زندگی روزمره، چه بسا عاملان اخلاقی به سبب انجام اعمال و ارتکاب رفتارهایی نکوهش یا تحسین شوند که نسبت به آنها – دست‌کم به شکل کامل – کنترلی نداشته‌اند. در واقع، این نکوهش‌ها / تحسین‌ها تا اندازه‌ای به پیامدهای خیر یا شوم / شری‌گره خورده‌اند که به سبب بخت سعید یا سیاه افراد برایشان حاصل شده است و این‌جاست که پای بخت اخلاقی به میان می‌آید. مسئله بخت اخلاقی از این منظر با مسئولیت اخلاقی نیز ارتباطی تنگاتنگ می‌یابد و این مسئله را پررنگ‌تر می‌سازد که چرا در برخی مواقع قضاوت‌های ما بر امور خارج از اراده فاعل تعلق می‌گیرد. در این مقاله ضمن طرح و تبیین رویکرد و نظریه ویلیامز در باب بخت اخلاقی، به بررسی و نقد آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

بخت اخلاقی، مسئولیت اخلاقی، برنارد ویلیامز، اصل کنترل، اختیار.

* کارشناسی ارشد رشته فلسفه اخلاق | h.ebadaty@gmail.com

** دانشیار دانشگاه زنجان | jahed.mohsen@znu.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه زنجان | atrakhossein@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۴ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷

مقدمه

این مقاله در زمینهٔ فرا اخلاق به بحث دربارهٔ موضوع بخت اخلاقی از نظر برنارد ویلیامز^۱ می‌پردازد. مسئلهٔ بخت اخلاقی^۲ در ارتباط با موضوعات مسئولیت اخلاقی^۳ و فعل ارادی^۴ به بررسی رابطهٔ میان بخت و مسئولیت اخلاقی انسان می‌پردازد. اصطلاح «بخت اخلاقی» نخستین بار از سوی برنارد ویلیامز و در تقابل با غالب نظریه‌های سنتی در اخلاق مطرح شد. ویلیامز بر این انگاره پای می‌فشرد که بر خلاف دیدگاه‌های سنتی در حوزهٔ اخلاق، بخت اخلاقی از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و شأن و ارزش اخلاقی اعمال تا حد زیادی بر بخت و اقبال اخلاقی مبتنی است (نک: علیا، ۱۳۹۱: ۷۰).

سؤال این است که آیا بخت اخلاقی وجود دارد؟ آیا قضاوتی که در خصوص افعال نیک و بد انسان می‌شود معتبر است و یا به‌خاطر وجود بخت اخلاقی این اعمال خارج از کنترل انسان و مسئولیت اخلاقی او بوده و از این‌رو، قضاوت‌های اخلاقی معتبر نخواهند بود. در این‌جا بحث معنای خوب و بد هم می‌تواند دچار خدشه شود. برای مثال، اگر ما خوب را فعل مطابق وظیفه تعریف کنیم، طبیعتاً مسئلهٔ اراده را لحاظ کرده‌ایم. در حالی که بخت اراده را مخدوش می‌کند. مسئلهٔ اصلی این است که مسئولیت اخلاقی ما، چگونه می‌تواند تحت تأثیر عواملی قرار گیرد که در اختیار ما نیستند و این که آیا می‌توان اخلاق را از بخت ایمن و در امان داشت؟ فضیلت‌گرایان کوشیده‌اند با استفاده از مسئلهٔ بخت اخلاقی، به اخلاق وظیفه حمله کرده و راه را برای پذیرش اخلاق فضیلت هموار سازند. آنها تلاش کرده‌اند با استفاده از وجود بخت اخلاقی مفاهیم مورد استفاده در اخلاق وظیفه را بی‌معنا یا کم‌مایه جلوه داده و اخلاق فضیلت را با مفاهیمی پرمایه چون سعادت، به عنوان جایگزین آن طرح کنند.



۱۳۰

فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی | شماره ۱ | بهار ۱۳۹۶

1. Bernard Williams
2. moral luck
3. moral liability
4. voluntary action

معناشناسی

بخت اخلاقی به موقعیت‌هایی می‌پردازد که در آنها فاعل اخلاقی به خاطر رفتارهایی مورد سرزنش یا تشویق قرار می‌گیرد که نسبت به آن رفتارها یا نتیجه آن‌ها، کنترل کاملی نداشته است (Nagle, 1979: 59).

به بیان دیگر، برخی مردم، در شرایطی به دنیا می‌آیند؛ زندگی می‌کنند و وضعیت‌هایی را تجربه می‌کنند که می‌تواند سبب شود رفتار آنها در یک وضعیت اخلاقی خاص، ناپسند تلقی شود، در حالی که آن رفتار کاملاً خارج از کنترل آنها بوده است. مسئله اصلی در موضوع بخت اخلاقی این است که مسئولیت اخلاقی ما چگونه می‌تواند تحت تأثیر عواملی قرار گیرد که در اختیار ما نیستند (Williams, 1982: 10).

مسئولیت اخلاقی یکی از موضوعات مهم فلسفه اخلاق است. در متون فلسفی غربی، فیلسوفان اخلاق غالباً مسئولیت اخلاقی را به معنای سزاوار تحسین و سرزنش بودن می‌دانند و عموماً اختیار یا اراده آزاد را مهم‌ترین مبنای آن در نظر می‌گیرند و بحث اختیار و مسئولیت اخلاقی را تنها در مورد انسان بالغ مطرح می‌کنند (نک: خزاعی، ۱۳۹۳: ۱۵۲).



۱۳۱

نگاهی نقادانه به نظر به بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

به اعتقاد استمن^۱ همه‌جا می‌توان تأثیر بخت را احساس کرد. این تأثیر گسترده و عمیق بخت در زندگی انسان به‌مثابه یک تهدید، این حس را در او ایجاد می‌کند که زندگی‌اش تحت اختیار او نیست؛ بنابراین، می‌تواند سعادت او را تحت تأثیر بخت، ضعیف و شکننده سازد. لیکن همواره در اندیشه عمومی بشری دست‌کم یک حوزه وجود داشته که به نظر می‌آید تحت تأثیر بخت نبوده و یا به بخت ارتباطی ندارد و آن حوزه اخلاق است (Statman, 1993: 1). این دیدگاه که مفاهیم اخلاقی موضوع بخت هستند برای بسیاری نامعقول به نظر می‌رسد و از این رو، عبارت بخت اخلاقی مصاحبتی غیرممکن از دو مفهوم متباین به نظر می‌آید. بی‌شک این یکی از دلایلی است که موضوع ما را جذاب و مورد توجه می‌سازد. همان‌گونه که مارگرت کوین^۲ می‌گوید: «نظریه‌های مختلف در حوزه بخت اخلاقی قطعاً قادر به علاقه‌مند نمودن ما به خود خواهند شد، ولو تنها به خاطر تحیر ما در خصوص این

1. Daniel Statman
2. Margaret Coyne [Walker]

نظریه‌ها و تبعات آنها» (Coyne, 1985: 319).

به اعتقاد نلکین مسئله بخت اخلاقی بدین سبب طرح می‌شود که به نظر می‌رسد قضاوت‌های اخلاقی عموماً در مورد امور تحت کنترل فرد صورت می‌پذیرد (به این اصل، اصل کنترل^۲ گفته می‌شود).

این مسئله وقتی مناقشه‌آمیزتر می‌شود که در نظر داشته باشیم جریانی تحت عنوان اخلاق تکاملی^۳ مدعی آن است که هیچ یک از رفتارهای اخلاقی انسان به واقع تحت کنترل مطلق او نیست و در صورت پابندی به اصل اختیار به‌عنوان لازمه قضاوت اخلاقی در مورد یک فاعل، عملاً هیچ قضاوت اخلاقی معتبر نخواهد بود (Nelkin, 2013: 11-22).

پیشینه تاریخی

مسئله مصونیت اخلاق از عوامل بیرونی از یونان باستان به‌طور تلویحی مطرح بوده است. ارزش‌های اخلاقی همواره در شهادهای عمومی بسان گوهرهایی ارزشمند بودند که ناپستی تحت تأثیر عواملی خارج از کنترل فاعل اخلاقی قرار گیرند. از این‌رو، همواره تلاش بر این بوده که حوزه اخلاق نسبت به تأثیرپذیری از عوامل اتفاقی محفوظ و مصون بماند. ایمانوئل کانت فیلسوفی بود که تلاش کرد قانون اخلاقی را از گزند نسیت، امکان و مشروطیت نجات دهد و اخلاق را امری مطلق، ضروری و پیشینی سازد. او ابتداء حکم اخلاقی و درستی و نادرستی اعمال بر هر امر پسینی خارج از اراده فاعل و ماهیت فعل مانند نتایج اعمال یا بخت را نادرست شمرد. از نظر او نتایج افعال دخالتی در تعیین درستی و نادرستی و ارزش آنها ندارد و تنها عامل دخیل اراده نیک فاعل است. اما این دیدگاه از سوی برنارد ویلیامز در مقاله معروف او با عنوان «بخت اخلاقی»^۴ به



۱۳۲

فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی
شماره ۱ - بهار ۱۳۹۶

1. Dana K. Nelkin
2. control principle
3. volutionary ethics
4. Thomas Nagle

چالش کشیده شد. پس از ویلیامز، تامس نیگل^۱ مسئله بخت اخلاقی را گسترش داد. موضعی که آن دو اتخاذ کردند، درست در مقابل این دیدگاه طرفدار متأثر از کانت قرار داشت که ما اخلاقاً تنها مسئولیت آنچه را که تحت نظارت و اختیارمان است داریم. از این رو، مسئولیت اخلاقی امور متعلق به بخت را نخواهیم داشت. این ایده چنان در مفهوم مدرن ما از اخلاق، مستحکم شده است که طرد آن مستلزم بازاندیشی و اصلاح اساسی‌ترین مفاهیم اخلاق است. به اعتقاد برخی، پارادوکس بخت اخلاقی، دلیل محکمی برای کنار گذاشتن نظریه‌های اخلاقی سنتی و بازگشت به اخلاق فضیلت به‌دست داده است^۲ (Statman, 1993: 2).

ویلیامز می‌گوید که دیدگاه مصونیت اخلاق از بخت و وجود ارزش‌های عالی اخلاقی همواره توسط کانت مورد تأکید بوده‌است؛ از این رو، مخالفت با بخت اخلاقی معمولاً عقیده‌ای کانتی تصور می‌شود. این دیدگاه کانت در بخشی از مبانی مابعدالطبیعه اخلاق^۳ به‌روشنی بیان شده است؛ آن‌جا که او «نیت خوب» را به‌عنوان ارزشی متعالی در جهان و مستقل از تمامی عوامل تحسین می‌کند. اخلاق کانتی یک اخلاق پیشینی است. کانت، در واقع، باور دارد که انقطاع اخلاق از عوامل بیرونی، مصونیت آن را از بخت بیشتر می‌کند، در حالی که افلاطون با تقلیل کمال به یک جنبه ذهنی این مصونیت را رقم می‌زند. این دو روش متمایز کانت و افلاطون در مصون‌سازی اخلاق از عوامل بیرونی نظیر بخت بوده است (Williams, 1982: 54).

این پنداشت عمیق و ریشه‌ای در ۱۹۷۶م با استدلال‌های برنارد ویلیامز و تامس نیگل مورد حمله قرار گرفت. این دو فیلسوف اخلاق مصونیت اخلاق از بخت را به چالش کشیدند. آنها به دنبال آن بودند که نشان دهند تهدید اخلاق توسط بخت کمتر از تهدید دیگر ابعاد زندگی انسانی توسط بخت نیست. آنها در خصوص آنچه آن را بخت اخلاقی می‌نامیدند بحث کردند و از این رهگذر فلسفه را با مفهومی جدید، آشنا و با دامنه گسترده‌ای

1. "Moral Luck"

۲. یکی از مدعیات اخلاق فضیلت این است که اخلاق وظیفه از مفاهیم اخلاقی کم‌مایه (دارای معنای سطحی) چون خوب و بد استفاده می‌کند که به‌واسطه کم‌مایه بودن شکننده هستند. اخلاق فضیلت مفاهیمی چون «شجاعت» را طرح می‌کند که پرمایه (دارای معنای عمیق) بوده و کمتر نسبت به عوامل بیرونی شکنندگی دارند.

3. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

از مشکلات روبرو ساختند.

ویلیامز مصونیت اخلاق در قبال بخت را رد می‌کند و به نظر او، ما از سویی، به‌طور شهودی به عدالت باور داریم و از سوی دیگر، مصون نبودن اخلاق از بخت و مسئولیت اخلاقی یک فاعل نسبت به امری که کنترلی بر آن نداشته است، خلاف عدالت به نظر می‌رسد. نه می‌توان از ارزش ذاتی عدالت چشم‌پوشی کرد و نه می‌توان اخلاق را از بخت مصون داشت.

به عنوان یک باور، داشتن یک مفهوم عالی درونی از عدالت (در ذهن انسان)، کششی جهت ابراز تأسف نسبت به واژه بی‌عدالتی را (به واسطه پذیرش تأثیر بخت در اخلاق) ایجاد می‌کند. (Williams, 1982: 15).

چنان‌که ویلیامز استدلال می‌کند ارتباط نزدیکی بین نظریه مصونیت اخلاق از بخت و نظریه ارزش‌های عالی اخلاقی هست که البته، هردو توسط ویلیامز رد می‌شوند. تمایل به مصون‌سازی زندگی انسان نسبت به بخت امر جدیدی نیست. چنان‌که ویلیامز به درستی اشاره کرده این تلاش باستانی حاکی از تلاش برای تعلق خرسندی و کمال یک فرد به شخص خود اوست تا تعلق آن به عواملی که خارج از کنترل اویند. لیکن همان‌طور که نمی‌توان فردی را نسبت به همه امراض و دردهای فیزیکی مصون داشت، شاید بتوان این انواع متفاوت بدبختی را با خونسردی نظاره نمود و در عین حال شادی و خوشبختی فرد را در جهان درون او جست‌وجو کرد (Williams, 1982: 40).

به اعتقاد ویلیامز، به‌واسطه حیاتی بودن این دیدگاه برای اخلاق کانتی، و بخاطر کانتی بودن مبانی ذهنی اخلاقی ما (تحت تأثیر آموزه‌های کانتی)، شاید در ابتدا پذیرش بخت اخلاقی نتواند ذهنیت ما را از اخلاق از آن چه بود تغییر دهد؛ لیکن از آن‌جا که اخلاق مشروط به بخت کاملاً متفاوت از «اخلاق مستقل از بخت» است، از این‌رو، سرانجام پذیرش فلسفی بخت اخلاقی ما را مجبور خواهد کرد با هدفی جدید در کلیت اخلاق همراه شویم و مبانی اخلاقی خود را تغییر دهیم (Williams, 1982: 54).

رویکرد کلی ویلیامز در فلسفه اخلاق، اعتراض به نظریه‌های اخلاقی، دست‌کم در معنای مدرن این مفهوم بود. او بر این باور بود که مسیر مدرن برای رسیدن به اخلاق، دشوار و

حتی انحرافی است؛ از این رو، باید از آن اجتناب کنیم و به مسیر یونانی بازگردیم؛ مسیری که پرسش‌های صحیح را با مسیری صحیح به سمت پاسخ رهنمون می‌سازد. بنابراین، بر اساس دیدگاه ویلیامز، رد نظریه مصونیت اخلاق از بخت نه تنها ذاتاً جذاب و مهم است، بلکه راهی دیگر برای بیان عیوب اخلاق مدرن است. تفاوت اساسی دیدگاه ویلیامز با دیگر فیلسوفان موافق بخت اخلاقی این است که در شرایطی که دیگران به قضاوت دیگران در خصوص فاعل اخلاقی تحت سیطره بخت پرداخته‌اند، ویلیامز ترجیح می‌دهد بر قضاوت فرد در خصوص خودش متمرکز شود.

بخت اخلاقی از دیدگاه برنارد ویلیامز



۱۳۵

نگاهی نقادانه به نظریه بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، نخستین فیلسوفی که به طور رسمی و جدی از دخالت بخت در اخلاق سخن به میان آورد، برنارد ویلیامز (فیلسوف معاصر انگلیسی) بود. او بحث را از هدف زندگی شروع می‌کند. او با بیان این‌که بخشی از تفکرات فلسفی، هدف زندگی را شادی و شادی را بازتاب آرامش و آرامش را محصول مصونیت فرد از مسائلی که در کنترلش نیست می‌داند، معتقد است که «بخت» دشمن آرامش است و سپس با بیان این‌که در باور عمومی (کانتی) ارزش‌های اخلاقی مصون از بخت هستند، می‌گوید:

در این منظر هر چیزی که محصول حوادث خوشایند و ناخوشایند باشد ارزش بررسی اخلاقی و شایستگی تعیین‌کنندگی آن را ندارد... چنین مفهومی عدالتی غایی را در بردارد و این همان چیزی است که دیگران را شیفته خودشان می‌کند (Williams, 1993: 35).

ویلیامز با این ایده کانت به شدت مخالف است. از نظر او این اندیشه‌ها ممکن است آرامش را پیشکش کنند، ولی در عوض، چیز مهم دیگری را می‌گیرند. حتی اگر ارزش اخلاقی به صورتی افراطی مصون از بخت بود، این موضوع در برابر یکسان‌بودن ارزش‌های اخلاقی در بین افراد ناچیز به نظر می‌آمد.

ویلیامز بحثش را با توجیه منطقی فرد نسبت به اعمال خود و با مثالی از یک هنرمند و سرنوشتی که در انتظار اوست آغاز می‌کند. گوگن^۱ یک هنرمند نقاش است که برای کسب تکنیک‌های برتر نقاشی و رشد هنر خود، خانواده و اطرافیانش را رها کرده و به شهری دوردست می‌رود و با سال‌ها ممارست، نقاشی چیره‌دست می‌شود که شهرتی جهانی یافته و همگان او را تحسین می‌کنند.

از همه مهم‌تر این‌که موفقیت او می‌تواند توجیهی منطقی برای ترک خانواده و دیار باشد، اما سؤال این است که اگر گوگن در راه دچار سانحه می‌شد و یا اگر می‌رفت و به هر دلیل بیرونی دیگر موفق نمی‌شد، باز هم توجیهی منطقی بر فعل خود داشت؟ از نظر ویلیامز گوگن تنها به امید موفقیت دست به کاری زد که سرنوشتش نامعلوم بود؛ اگر موفق می‌شد می‌توانست فعل خود را توجیه کند و اگر نه، قطعاً هیچ تعبیری جز اشتباه برای کار او وجود نخواهد داشت (Williams, 1993: 38).

سؤال دیگری که برای ما مطرح می‌شود این است که چگونه مفهوم توجیه در چارچوب ایده‌های اخلاقی جای می‌گیرد. البته، این نکته را باید در نظر گرفت که حتی اگر گوگن بتواند خودش را توجیه کند، این دلیلی بر آن نیست که بتواند دیگران را نیز توجیه کند. برای همین ممکن است او نتواند کسانی را که از تصمیم او آسیب می‌بینند (مثل خانواده او) مجاب سازد که رفتارش درست بوده است و حتی اگر او موفق هم شود باز هم نمی‌تواند این موضوع را انکار کند که اگر شکست می‌خورد، چیزی برای گفتن نداشت.

اما اگر چنین توجیهی وجود داشته باشد امری پسینی خواهد بود. گوگن نمی‌توانست کاری انجام دهد که از نظر منطقی الزامی باشد. برای همین اگر فردی بخواهد بفهمد شخصی کار درستی انجام داده یا نه، باید ملاحظات توجیهی آن فرد را در راستای بیان درستی فعلش (که پس از انجام فعل و حصول نتیجه قابل طرح خواهد بود) هم در نظر بگیرد. اما آیا این ملاحظات می‌توانند پیشینی باشند؟ پاسخ ویلیامز منفی است.

یک نظریه‌پرداز اخلاقی شاید ادعا کند که ارزش خاصی با موفقیت گوگن

1. Gauguin

مرتبط است و احتمالاً او این انتخاب را در قالب قوانینی اخلاقی درمی آورد تا بتواند پیش از دیدن نتیجه انتخاب، انتخاب او را توجیه کند. اما آن قوانین چه می توانند باشند؟ مسلماً آن، این قانون نیست که اگر هنرمندی بزرگ هستید می توانید نظرات دیگران را در نظر نگیرید... آیا گوگن باید با اساتید هنر مشورت کند؟ پوچی چنین مواردی مسلماً به معنای پوچی کل این قانون است. سودگرایی هم هیچ ابزار پیشینی مخصوصی برای کمک به این موضوع ندارد. به نظر می رسد برای افزایش شهرت گوگن تصمیم او «بهتر» بود. ولی این امر هیچ گاه به صورت پیشینی قابل کشف نیست (Williams, 1993: 39-40).

این مطالب نشان می دهند که انتخاب گوگن به نوعی وابسته به بخت بوده است. البته، ویلیامز همه انتخابها را وابسته به بخت نمی داند. از منظر او اگر گوگن فاقد استعداد اولیه کافی برای نقاش شدن بود، هر اتفاق ناگوار دیگری که در مسیر هنرمند شدن او روی دهد، نمی تواند اشتباه تصمیم اولیه او را تحت الشعاع قرار دهد. در واقع، ویلیامز این استعداد را «بخت درونی و ذاتی» نام می نهد. لیکن همه موفقیت او از درون به وجود نمی آید و شیوه برخورد و رفتار دیگران نیز در به وجود آمدن این بخت دخیل اند و این جاست که بخت بیرونی تأثیرات خود را نشان می دهد.

ویلیامز مثال های دیگری نیز می زند که ساختاری مشابه دارند. مثال دو راننده مست که مشغول رانندگی در جاده ای لغزنده هستند و یکی از آن دو با کودکی تصادف می کند و به مرگ کودک می انجامد و دیگری با چنین حادثه ای مواجه نمی شود. طبیعتاً این جا می توان از بخت خوب راننده مستی که از دیدگاه ناظران بیرونی قاتل شناخته نمی شود، یاد کرد؛ زیرا او هم همه آنچه راننده مست دیگر مرتکب شده را انجام داده لیکن از بخت خوب، با حادثه تصادف مواجه نشده است. بی شک، ناظران راننده اول (قاتل) را کاملاً مقصر می دانند؛ چون این گونه تحلیل می کنند که او اگر مست نبود، می توانست با کنترل به موقع ماشین، مانع مرگ کودک شود. ما این قضاوت را خواهیم پذیرفت، اما در خصوص راننده دیگر چه؟ آیا جز این است که او هم به همان اندازه مرتکب فعل قبیح اخلاقی شده، ولی به واسطه بخت خوب از قضاوت منفی مصون مانده است و در نهایت تنها به عنوان یک بی مبالا نسبت به قوانین



۱۳۷

نگاهی نقادانه به نظریه بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

راهنمایی رانندگی شناخته می‌شود؟

در نقطه مقابل، شاید دیدگاهی هم باشد که فرد نخست را قربانی بخت بنامد و بگوید او تنها یک بی‌مبالا نسبت به قوانین راهنمایی و رانندگی است؛ چرا باید به‌عنوان قاتل شناخته شود؟ اگر کودکی در مسیر او نبود و اگر جاده لغزنده نبود، آیا صرف مستی او هنگام رانندگی منجر به قتل می‌شد؟

ویلیامز سعی می‌کند با این مثال‌ها مفهوم «پشیمانی»^۱ را در اخلاق وارد کند. از نظر ویلیامز ساختار کلی پشیمانی به این شکل است که «چقدر بهتر می‌شد اگر فلان چیز جور دیگری می‌بود» و این احساس می‌تواند به هر اصلی که سبب شود، چیزی بهتر از آن چیزی باشد که هست، قابل اعمال باشد. در این‌جا پشیمانی به طور کلی راجع به موقعیت‌هایی است که فرد به آن آگاهی دارد و آنها را از دست داده است، اما نوع خاصی از پشیمانی وجود دارد که «پشیمانی فاعل اخلاقی»^۲ نام دارد که فرد تنها نسبت به اعمال گذشته‌اش (اعمالی که خود را در آن فاعل اخلاقی می‌دانسته) احساس پشیمانی می‌کند. تفاوتی که در این‌جا وجود دارد این است که فرد می‌گوید اگر من متفاوت عمل می‌کردم، نتیجه بهتر می‌شد (Williams, 1993: 43).

او گرچه در ابتدا پشیمانی فاعل اخلاقی را با افعال ارادی مرتبط می‌داند، اما دامنه پشیمانی فاعل اخلاقی را تنها به فاعل اخلاقی ارادی منحصر نمی‌کند. از نظر او دامنه آن از اعمالی که فرد به‌صورت عمدی انجام داده است تا اعمالی که فرد به‌صورت اتفاقی انجام داده است، گسترده می‌شود. احساس فرد در رابطه با اعمالی که تصادفی و اتفاقی انجام داده است نیز بسیار متفاوت از پشیمانی عمومی است و در مطالعات او احساساتی که در یک مشاهده‌گر از این پشیمانی در فرد به وجود می‌آید نیز متفاوت فرض شده است. برای مثال، احساسی که یک راننده از زیر کردن یک کودک به‌صورت تصادفی دارد از هر ناظری، حتی از فردی که در کنار او در ماشین نشسته است، بسیار متفاوت است، مگر آن‌که آن فرد فکر کند می‌توانسته است خودش جلوی تصادف را بگیرد.

1. regret

2. agent-regret

شاید کسی بگوید که احساس پشیمانی راننده غیر عمد، با پرداخت خسارت از سوی شرکت بیمه جبران می‌شود، اما آیا جنسی از پشیمانی هست که با پرداخت بیمه جبران نشود؟ از نظر ویلیامز این تصور که فاعل اخلاقی فکر کند می‌تواند آنچه از افعال او ولو با دخالت یا کمک عوامل بیرونی رقم زده‌اند با پوشش بیمه‌ای جبران می‌شود، احمقانه است و چنین فردی نمی‌تواند همچنان در نقش فاعل اخلاقی باقی بماند (Williams, 1993: 45).

مثال‌های ویلیامز، نمونه‌هایی از فاعل اخلاقی ارادی هستند که در عین ارادی بودن، «بخت و اقبال» فاعل اخلاقی به عناصری مرتبط است که برای نتیجه لازم‌اند، ولی خارج از کنترل است و همچنین قضاوت‌های آنها برای تصمیم‌گیریشان بر اساس چیزی است که خارج از اراده آنها اتفاق می‌افتد.



۱۳۹

نگاهی نقادانه به نظر به بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

تفاوت این مثال با مثال گوگن این است که گوگن تنها در صورتی آرزو می‌کرد که کاش جور دیگر عمل می‌کرد که ناموفق شود. هر احساسی که این فاعل پس از تصمیم داشته است تا مشخص نشدن شکست و پیروزی تصمیم‌اش، به پشیمانی تبدیل نمی‌شد.

به هر صورت، ویلیامز با این مثال‌ها و تحلیل پشیمانی یا رضایت فاعل اخلاقی از افعال خود، بسته به نتیجه فعل، چنین نتیجه می‌گیرد که اخلاق توان مصونیت در قبال بخت را ندارد. به اعتقاد او، عدالت نهایی که طرفداران کانت به آن اعتقاد دارند نیاز به اخلاقی مقتدر دارد که به بخت وابسته نباشد (ibid.: 50-51).

ویلیامز بیش از آن که بنا کند، می‌شکافد و ویران می‌کند و رسوب‌های ذهنی فلسفی را به چالش می‌کشد. او در عین این که دامن اخلاق را به بخت آلوده می‌سازد، راه‌حلی ارائه نمی‌دهد و تنها به بیان این که ما به مفهوم جدیدی از اخلاق نیاز داریم، بسنده می‌کند.

اینک یک سؤال مهم مطرح می‌شود که چه اعمالی متعلق به حوزه اخلاق‌اند و چقدر مهم است که برای این اعمال چه اتفاقی می‌افتد؟ برای یادآوری بخت اخلاقی ما از این مفهوم استفاده می‌کنیم تا در نهایت، دریابیم که انگیزه کلی چیست. به وجود آوردن ابعادی از تصمیمات که امیدوار باشیم بخت را از آنها جدا کنیم. وقتی این انگیزه شناخته شده و مورد سؤال قرار گرفت، باید یک بار

دیگر پرسیده شود که چه ویژگی‌های دیگری از آن معتبر است. شک‌گرایی راجع به آزادی اخلاق از بخت نمی‌تواند مفهوم اخلاق را در جای خودش رها کند، و همین‌طور تصویری که ما از نظم اخلاقی در جامعه خود داریم نمی‌تواند به شکل قبل مورد بررسی قرار گیرد. این نوع شک‌ها ما را با نوعی جدید از مفهوم اخلاقی آشنا می‌کند، نوعی کم‌اهمیت‌تر از آنچه به ما تعلق داشت و این نوع دیگر به ما تعلق ندارد؛ زیرا چیزی که برای ما اهمیت داشته باشد، مهم تلقی می‌شود (Williams, 1993: 54).

ناقدان و مدافعان دیدگاه ویلیامز

ناقدین بخت اخلاقی به روش‌های مختلف استدلال می‌کنند که مشکل بخت اخلاقی تنها به این دلیل ایجاد می‌شود که ما به مسئلهٔ غرامت در امور مبتلابه توجه ویژه نداریم. اگر ما بیشتر رویکردی عقلانی داشته باشیم، مسئولیت و سرزنشی مشابه رانندهٔ خوش‌اقبال را به راننده قاتل می‌دهیم؛ چرا ما نباید بیشتر عقلانی باشیم و تنها تسلیم اشتباهات شهودی مان شویم؟ پاسخ ویلیامز به این سؤال این است که در موارد خاصی نظیر مثال گوگن، استدلال‌ها و تجاربی که بخت اخلاقی را مفروض می‌دارند، منسجم و قابل فهم بوده و زمینه متهم شدن به نامعقول بودن را ندارند (ibid.: 37).

شاید منظور ویلیامز این باشد که با هیچ رویکرد عقلانی نمی‌توان در خصوص تصمیم‌های با ریسک بالا نقش بخت را کمرنگ کرد. مثال‌هایی نظیر مثال گوگن از یک سو موفقیتی بی‌نظیر را هدف قرار می‌دهند و از سویی دیگر رفتاری غیراخلاقی و غیرقابل گذشت در شرایط معمول. طبیعتاً این فعل غیراخلاقی تنها در صورت نیل به آن هدف والا قابل توجه خواهد بود. هدفی که جز با داشتن اقبالی بلند و یاری بخت محقق نخواهد شد.

در چنین مواردی نقد از مسیر حفظ رویکرد عقلانی وارد نخواهد بود. ویلیامز در خصوص مثال‌های دیگر نظیر مثال رانندهٔ کامیونی که با اِهمال در رانندگی موجب قتل کودک شده، می‌گوید: هویت یک فاعل اخلاقی حاصل همهٔ وجوه افعال او اعم از عمدی و غیرعمدی است و ما نه مجازیم این وجوه را از هویت فرد بزداییم و نه این امر مطلوب است.

از نظر او اگر وجوه غیرارادی افعال انسانی را از شخصیت فرد جدا کنیم، زندگی بشری فاقد انسان‌هایی خواهد شد که قله‌های رفیع موفقیت‌های بزرگ را در می‌نوردند و ما به نوعی با کوتاه کردن قد بشریت، به دنبال تامین دغدغه نگرانی از وجود افراد با افعالی غیر اخلاقی که از نتیجه دخالت بخت در اخلاق تولید می‌شوند، هستیم (Williams, 1993: 37-53).

یک دفاع قوی از دیدگاه ویلیامز توسط مارگارت واکر^۱ ارائه شده است. به اعتقاد واکر، طرفداران بخت اخلاقی تصویری از فاعل اخلاقی را پیش‌فرض گرفته‌اند که او آن را «فاعل ناخالص»^۲ می‌نامد، در حالی که منتقدان بخت اخلاقی تصور ذهنی پیش‌فرضشان از فاعل اخلاقی، «فاعل خالص»^۳ است. مسئولیت فاعل اخلاقی ناخالص گسترده‌تر از محدوده تحت کنترل اوست. او عموماً در قبال نتایج پیش‌بینی نشده و غیرقابل پیش‌بینی مسئول است. فاعل اخلاقی خالص از علّیت خارج از اراده‌اش آزاد است (که به‌عنوان قدرت علیّی مستفاد است). فاعل اخلاقی خالص تنها در قبال آنچه تحت کنترل اوست، و در قبال آنچه اصالتاً تحت اراده آزاد فاعل اخلاقی است، مسئول است (Walker, 1993: 241).

نظر واکر این است که جهان فاعلان اخلاقی خالص (در واقع جهان بدون بخت اخلاقی) جای بدی برای زندگی است. جهانی که در آن مردم رفتاری تکرارپذیر دارند، با توجیه‌هایی که آنها را از نتایج مضر ولی غیرقابل پیش‌بینی اعمالشان می‌رهاند. جهانی که در آن جامعه می‌تواند به‌گونه‌ای موجه با داشتن بهترین و دقیق‌ترین اطلاعات در دسترس، از رنج‌هایی که توسط تصمیمات سیاسی مضر ایجاد می‌شود، جلوگیری کند، اما واکر باور دارد که بسیاری از ما تصویر متفاوتی از زندگی داریم.

به بیان دیگر، ما فاعلان اخلاقی ناخالصیم؛ از این‌رو، می‌توانیم به‌طور مداوم به یکدیگر اعتماد کنیم و وقتی دچار مشکل می‌شویم، می‌توانیم بی‌واهمه از ردّ درخواست کمک‌مان از سوی دوستانمان، به خاطر عدم دخالت او در ایجاد آن مشکل، از او انتظار همراهی داشته باشیم؛ برای مثال، وقتی که ما بدهکار می‌شویم و دوست‌مان در بدهکار شدن ما نقشی نداشته است، باز می‌دانیم که او درخواست کمک ما را برای رهایی از بدهکاری رد



۱۴۱

نگاهی نقادانه به نظر به بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

1. Margaret Urban Walker
2. Impure Agency
3. Pure Agency

نخواهد کرد. ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم که والدین نسبت به فرزندانشان، احساس مسئولیت کنند، حتی هنگامی که (در مدل فاعل اخلاقی خالص) مسئول بیماری آنها نباشند (Walker, 1993: 241).^۱

بر اساس نظر واکر، اندیشه‌ای که بخت اخلاقی را می‌پذیرد - از نظر اخلاقی - بر آن که تلاش می‌کند از چنین بخت و اقبالی بگریزد رجحان دارد و به همین وجه، فاعل اخلاقی ناخالص بر فاعل اخلاقی خالص نیز برتری خواهد داشت (Walker, 1993: 241). او اعتقاد دارد این دیدگاه بیشتر شبیه یک لجاجت با نتیجه‌گیری معقول کانت درباره بخت اخلاقی است و از نظر شهودی غیرقابل قبول است و بر همین اساس، می‌گوید:

افزون بر این ما ممکن است متقاعد شویم که این ارزیابی‌های اخلاقی نامعقول‌اند، اما آنها ناخودآگاه هنگامی که استدلال ناتوان می‌شود، بازگشت می‌کنند. این قاعده در سرتاسر موضوع برقرار است (Nagle, 1993: 65).

البته، می‌توان به این دیدگاه اعتراض کرد و چنین استدلال کرد که این واقعیت که یک دیدگاه معین، شهودی بوده و هنگام ناتوانی استدلال ناخودآگاه باز می‌گردد، دلیلی برای اخذ آن نیست، بلکه می‌تواند دلیلی برای اصلاح شهودهای نامعقولمان باشد. این مطلب ما را به سمت یک مشکل شناخته شده روشی بنیادین در اخلاق (و بلکه در کل فلسفه) سوق می‌دهد و آن این است که کدام منبع شناخت موثق‌تر است: شهود اخلاقی یا استدلال اخلاقی؟ تجربه اخلاقی یا نظریه اخلاقی؟ روشن است که این‌جا جای مناسبی برای ورود به این مسئله نیست. به نظر می‌رسد هر راه‌حلی برای مسئله بخت اخلاقی ناگزیر است نشان دهد که شهود ما در مسئله بخت به خطا رفته است. از یک سو شهود ما طبق «اصل کنترل» می‌گوید: ما تنها در قبال اعمال و نتایجی مسئول هستیم که تحت کنترل ما بوده‌اند و از سوی دیگر عملاً در قبال برخی نتایج اعمالمان مسئول شمرده می‌شویم، در حالی که بر آن کنترل کافی نداشته‌ایم. پس بایستی نشان دهیم شهود ما - در بخش دوم - به خطا رفته است.

۱. البته شاید بتوان در نقد این مثال واکر گفت که والدین به واسطه دخالت مستقیم در وجود فرزندانشان در قبال مسائل مربوط به او مسئول‌اند. یا فرد با قبول رابطه دوستی در واقع نسبت به دوست خود مسئولیت‌های را پذیرفته است. بنابراین، مثال‌های واکر نمی‌تواند مزیت فاعل اخلاقی ناخالص را تبیین کند.

برینمور براون^۱ در مقاله «راه‌حلی برای بخت اخلاقی» پیشنهاد می‌کند مسئله‌ی تحسین را از مجازات جدا کنیم. از نظر او در خصوص بخت موافق و تحسین کسی به‌خاطر نتایج خوشایندی که به‌دست آورده است در حالیکه کنترلی بر آنها نداشته است، مشکل بخت اخلاقی نداریم؛ زیرا تنها انسان‌های بخیل و حسود هستند که تحسین دیگران به‌خاطر نتایج خوشایند پیش آمده برایشان را درست نمی‌دانند؛ کسانی که موفقیت دیگران را شکست خود می‌پندارند، اما در خصوص بخت بد و مسئله مجازات ابتدا او پیشنهاد می‌کند رویکردمان به سرزنش را عوض کنیم. او می‌گوید می‌توان به سرزنش به‌مثابه سرزنش یک پدر نسبت به فرزندش نگاه کرد که بیش از آن که به‌دنبال محکوم کردن فرزندش باشد، نسبت به نتیجه بد واقع شده ابراز تأسف می‌کند. در واقع، سرزنش به‌جای این‌که عامل را هدف بگیرد، عمل و نتیجه را هدف می‌گیرد. طبیعتاً در این شرایط مسئله بخت اخلاقی وجود نخواهد داشت (Browne, 1992: 345-356).



۱۴۳

نگاهی نقادانه به نظر به بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

به بیان دیگر، وقتی ما کسی را به سبب بخت بد و نتایج شوم پیشامده برایش، بی‌آن‌که کنترلی بر آنها داشته باشد، سرزنش می‌کنیم، معنای اخلاقی و واقعی این سرزنش ابراز تأسف از بداقبالی اوست، نه توبیخ کسی که کار اشتباهی مرتکب شده است.

نقد دیدگاه ویلیامز

۱. نقد مثال گوگن

ویلیامز در مثال گوگن تلاش می‌کند تا نشان دهد که بخت در تحسین اخلاقی گوگن دخالت دارد. موفقیت و عدم موفقیت گوگن امری است که تماماً در اختیار او نیست و ممکن بود او به هر دلیلی در کارش موفق نشود. در آن صورت او هیچ توجیهی منطقی برای ترک خانواده و دیارش نداشت. استدلال ویلیامز در اینجا بسیار ساده‌انگارانه و مبتنی بر نگاه عرفی مسامحی می‌نماید؛ ولی در نگاه دقیق فلسفی و اخلاقی گوگن به اندازه رفتارها و تصمیم‌های اختیاری خود تحسین و تقبیح می‌شود. اگر او در شهر و دیارش به‌خاطر مراقبت از مادر پیرش باقی

1. Brynmor Browne

می ماند و آینده موفق خود را فدا می کرد، عقل و اخلاق او را به خاطر این کار فداکارانه اش تحسین می کرد. اگر او شهر و دیارش را برای کسب آینده ای موفق ترک می کرد، ولی در راه دچار سانحه می شد و به مقصودش و موفقیت نمی رسید، او به خاطر تلاش برای ساختن آینده بهتر قابل تحسین است، ولی به خاطر عدم موفقیت در خواسته اش به هیچ وجه قابل سرزنش نیست؛ تنها جای تأسف است که او به مقصودش نرسید. اگر در راهی که قدم گذاشته است موفق می شد، او را نه به خاطر بخت در نیل به موفقیت بلکه به خاطر کارهای اختیاری که انجام داده بود، مانند ترک دیار، پذیرش زحمت سفر، تلاش شبانه روزی و در نهایت، کشیدن تابلوهای زیبا تحسین می کردند. تحسین او به خاطر توانمندی ها و اعمالی است که با اختیار انجام داده است؛ به خاطر هنر خارق العاده و کشیدن تابلوهای زیباست، نه بخت و اقبال.

به طور کلی، هر تحسین و سرزنشی یا به سبب نیت فاعل است یا فعلش یا نتایج فعلی که فاعل در آنها به گونه ای نقش داشته است. هر کدام دلیل خود را دارد. بنابراین، به نظر می رسد مسئله بخت اخلاقی در مثال گوگن به واسطه نگاه عرفی و غیردقیق به علل و اعمال پشت سرهم سپری شده، مطرح شده است. در یک نگاه عرفی مسامحی است که گفته می شود گوگن بدبخت با خیال واهی موفقیت، شهرش را ترک کرد و دست آخر هم چیزی نشد. بخت اخلاقی تنها تحت چنین رویکرد عوامانه ای شکل می گیرد و گرنه با نظری دقیق و موشکافانه، هر فعلی مدح و ذم خاص خود را دارد.

۲. نقد مثال راننده

ویلیامز در مثال دو راننده مست که یکی از بخت بد با عابری تصادف می کند و دیگری نمی کند، ادعا کرد که در اینجا با وجود یکسان بودن جرم و خطای دو راننده، راننده بداقبال که تصادف کرده است، سرزنش بیشتری از سوی مردم می شود که این نشان از دخالت بخت اخلاقی در تقبیح اوست.

پاسخ این است که سرزنش بیشتر راننده بداقبال از سوی مردم نه به خاطر بدشانسی او بلکه به خاطر مسئولیتی است که متوجه او بوده است. کسی که مست می کند، گرچه در حال مستی اراده و کنترلی بر اعمال خویش ندارد، ولی چون عمل اول او یعنی مست کردن با

اختیار و اراده او بوده است، هر نتیجه‌ای که بر آن عمل اختیار مترتب شود، مسئولیتش متوجه اوست؛ گرچه در حال انجامش کنترلی بر آن نداشته است. به تعبیر فنی در علم اصول فقه گفته می‌شود: «الممنوع بالاختیار لاینافی الاختیار؛ کلُّ ما کانت مقدّماتُهُ اختیاریّة اختیاریّ»؛ «ممنوعیت آن چه که با اختیار ممنوع شده است، منافاتی با اختیار ندارد، هر چیزی که مقدماتش اختیاری باشد، اختیاری است» (نک: جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶: ۷۸۰). بر اساس این اصل نتایج خارج از کنترلی که بر عمل اختیاری فرد بار می‌شوند، به‌خاطر اختیاری بودن عمل پیشین، منافاتی با اختیاری دانستن آن ندارد و فاعل مسئول نتایج آن است؛ چون فعل اول که در اختیار او بوده است، با اختیارش انجام شده است.

تفاوت دو راننده در این است که در اولی نتیجه‌ای بر فعل مستی بار نشده است، ولی در دومی تصادف بر فعل او بار شده است که مردم از آن تعبیر به بداقبالی یا خوش‌اقبالی می‌کنند. ولی این یک نگاه عرفی و عوامانه است، نه نگاه فلسفی و دقیق. هر انسانی مسئول فعل خویش و نتایج آن است. در مورد راننده اول مرگ عابر بر فعل مستی مترتب شده و مسئولیت و نکوهش بیشتری در پی دارد و در مورد راننده دوم، چنین نتیجه‌ای بر مستی مترتب نشده و مسئولیت و سرزنش کمتری دارد.

البته، می‌توان این اشکال را وارد کرد که مقصود ویلیامز از بخت اخلاقی همین است که ترتب نتیجه تصادف بر فعل یکی و عدم آن بر فعل دیگری ناشی از بخت بوده است؛ چرا تصادف بر فعل یکی مترتب می‌شود و بر فعل دیگری نه؟ پاسخ این است که چون در زمان مستی راننده اول، عابری در خیابان نبود و در زمان مستی راننده دوم عابری در خیابان بود. بودن یا نبودن عابر در خیابان چیزی است که رانندگان هیچ کنترل و دخالتی در آن نداشته‌اند. از نظر ویلیامز این یعنی بخت اخلاقی.

در اینجا باید پاسخ دوم مطرح شود که در واقع، همان پاسخ نقد اول است؛ یعنی نگاه عرفی ساده‌انگار و مسامحی. گرچه وجود بخت و شانس اخلاقی به این معنا قابل انکار نیست، ولی این خللی در دیدگاه سنتی ما که ارزش‌های اخلاقی، مدح و ذم و مسئولیت اخلاقی مستقل از بخت و شانس است وارد نمی‌کند. مسئولیت هر فرد به اندازه اختیار اوست. مسئولیت و مدح و ذم نتایجی که بر افعال انسان‌ها مترتب می‌شوند به میزان دخالت اختیار انسان‌ها در ترتب آن نتایج است. شخص مست به‌خاطر مستی‌اش که عامل اصلی تصادف



بوده است، مجازات می‌شود نه به خاطر این‌که عابری در خیابان بوده است که بودن او در اختیار او نبوده است. فرض کنید دو راننده در کمال هوشیاری و رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی در جاده رانندگی می‌کنند. ناگهان یک عابر خود را بر سر راه ماشین راننده اول می‌اندازد و در اثر برخورد و تصادف جان می‌دهد، ولی چنین حادثه‌ای برای راننده دوم رخ نمی‌دهد. در اینجا هیچ مسئولیت و نکوهشی متوجه راننده اول نیست، ولی نگاه عرفی مسامحی راننده اول را بدقبال و دومی را خوش اقبال می‌خواند. اقبال به این معنا همیشه در زندگی وجود دارد ولی وجود آن خللی در قضاوت اخلاقی عقلی و درست وارد نمی‌کند، مگر در قضاوت‌های عجولانه عرفی و مسامحی.

مثال دیگر از این قضاوت‌های اخلاقی مسامحی آن جاست که تازه عروسی پایه منزل شوهر می‌گذارد و بلافاصله یکی از بستگان شوهر فوت می‌شود. مردم عامی این ترتب مرگ بر ازدواج را شومی و نحسی می‌خوانند و تازه عروس را سرزنش می‌کنند. از سوی دیگر عروسی را تصور کنید که بلافاصله پس از ورود به خاندانی، خبر خوش و موفقیتی برای خانواده داماد پیش می‌آید. بسیاری نیز این خبر خوش را به ورود و پا قدم مبارک عروس ربط می‌دهند. بنابراین، نگاه عرفی یکی را خوش اقبال و دیگری را بدقبال می‌خواند. ولی در نگاه دقیق فلسفی و در قضاوت اخلاقی درست، هیچ‌یک از این حوادث خوب یا بد عامل مدح یا ذم انسان‌ها نیستند؛ زیرا دخالتی در ترتب آنها نداشته‌اند. بنابراین در صورت مراعات دو شرط زیر توسط فاعل اخلاقی می‌توان مسئولیت نتیجه نهایی ناشی از فعل را تحت تأثیر بخت دانست:

۱. فاعل اخلاقی در فعلی که مرتکب شده، دچار خطای اخلاقی مستقیم نبوده باشد. در واقع، اگر فاعل اخلاقی در ابتدا دچار فعل غیر اخلاقی هر چند کوچک شده باشد، تبعات فعلش هر قدر هم که وسیع و ناگوار باشد بر دوش او خواهد بود و مسئله بخت در این جا مطرح نیست.
۲. نتایج ناگوار ناشی از فعل اولیه فاعل اخلاقی قابل پیش‌بینی نباشد. طبیعتاً اگر کسی روی لبه یک پرتگاه ولو بدون قصد خودکشی یا پرت شدن راه برود، سقوطش به یک دره عمیق را نمی‌توان به بدقبالی نسبت داد.^۱

۱ استدلال‌های شیب لغزنده (Slippery Slope Arguments) به همین نکته اشاره دارند. اگر اجازه دهیم فعل «الف»

نتیجه‌گیری

در شرایطی که ویلیامز با طرح مثال‌های مختلف تلاش دارد تا دخالت گستره بخت در اخلاق را اثبات کند، گروهی از فیلسوفان در پی آن‌اند با بازتعریف برخی مفاهیم اخلاقی راه‌حلی فرااخلاقی برای مصونیت اخلاق از بخت ارائه دهند. در واقع، راه‌حل ایشان در پروژه مصون‌سازی اخلاق از بخت، به‌جای ارائه راهنمای عمل برای فاعل اخلاقی، تفسیر متفاوت از مواجه اخلاق با بخت است و در نهایت، تنها برای اصلاح قضاوت‌های اخلاقی سوم شخص، چند پیشنهاد ارائه می‌کنند. در این میان پاسخ براون به نظر پاسخ معقولی بود.

در عین حال نقدی که بر مثال‌های بخت اخلاقی بر اساس قاعده اصولی «الممنوع بالاختیار لاینافی الاختیار» آورده شد، نیز می‌تواند بسیاری از مثال‌های بخت اخلاقی را منتفی سازد. در واقع، هر جا فاعل اخلاقی شروع‌کننده مختار فعلی است که در نتیجه عواقب محتمل آن نتیجه‌ای ناگوار رخ می‌دهد، هر چند فاعل اخلاقی به دنبال کسب آن نتیجه نبوده، مسئول نتیجه به‌بار آمده است و نمی‌تواند مسئولیت را متوجه ضمیر غایبی کند که مولد بخت بوده است.



۱۴۷

همان‌طور که دیدیم ویلیامز با بیان مثال‌های از قضاوت عرفی در خصوص رفتارهای دیگران و مدح و ذم انسان‌ها به خاطر ترتب نتایج خیر یا شوم بر اعمالشان، نتایجی که هیچ نقش مستقیم و ارادی‌ای در پیشامد آنها نداشته‌اند، می‌خواهد ثابت کند که چیزی به نام «بخت» اخلاقی وجود دارد؛ بخت اخلاقی یعنی خوش‌اقبالی یا بداقبالی فاعل‌های اخلاقی در ترتب نتایج خیر یا شوم بر اعمالشان بدون این‌که کنترلی بر ترتب و پیشامد این نتایج داشته باشند. نتیجه اعتقاد به بخت اخلاقی زیر سؤال رفتن اصل مسئولیت اخلاقی و این‌که انسان تنها مسئول اعمال ارادی‌اش است و همچنین بی‌اعتبار شدن قضاوت‌های اخلاقی خواهد

نگاهی نقادانه به نظر ویلیامز بر بخت اخلاقی

→ انجام شود که فعلی اخلاقاً مجاز و یا حداقل خنثی است، آن‌گاه پس از طی مراحل و گام‌های تدریجی به عمل «ی» خواهیم رسید که اخلاقاً عملی نادرست است، از همین جهت از ابتدا، نباید اجازه دهیم فعل «الف» انجام شود. به عبارت دیگر اجازه دادن به فعل «الف» به منزله گام نهادن روی شیبی لغزنده است که انتهای آن رسیدن به «ی» است و وقوع «ی» که فعلی اخلاقاً نامطلوب است دیگر در کنترل ما نخواهد بود، از همین روی نباید گام در این شیب لغزنده نهاد. این استدلال‌ها را استدلال‌های گوه (Wedge Arguments) نیز نامیده‌اند. مثلاً اگر اجازه دهیم سقط جنین - جز در مواردی که جان مادر در خطر است - اتفاق بیفتد، آن‌گاه این امر به کشتن نوزادان و کودکان منتهی خواهد شد (جاهد، ۱۳۹۳: ۲۹-۵۳).

بود، زیرا ما در قضاوت اخلاقی خود دیگران را به خاطر چیزهایی که کنترلی بر آن نداشته‌اند، تحسین یا سرزنش می‌کنیم.

فارغ از پاسخ‌ها و راه‌حل‌هایی که دیگر فیلسوفان به نظریه بخت اخلاقی داده‌اند، به نظر می‌رسد این نظریه بیشتر بر مثال‌ها و قضاوت‌های مسامحی و نادقیق عرفی استوار شده است و در نظر دقیق فلسفی اصل مسئولیت همچنان اصل مقبول است و فاعل‌های اخلاقی باید تنها به میزان دخالت و کنترل خود بر اعمالشان مسئول و مستحق ستایش و نکوهش هستند نه بیشتر و نه کمتر. مثال‌هایی که ویلیامز می‌زند همگی یا بر اساس تسری فاعلیت و دخالت فاعل به نتایج با واسطه و غیرمستقیم اعمال خویش یا با دقت‌های فلسفی و پرهیز از قضاوت عرفی مسامحی قابل پاسخ هستند.

۱. ادواردز، پل (۱۳۹۲)، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۲. اترک، حسین (۱۳۹۲)، وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. _____، (۱۳۹۲)، «تقریری جدید از وظیفه‌گرایی نتیجه‌گر»، فصلنامه تأملات فلسفی، سال سوم، شماره نهم، بهار ۱۳۹۲
۴. بابایی، پرویز (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه، تهران: موسسه انتشارات نگاه، چاپ دوم.
- ۵.
۶. جاهد، محسن، کاوندی، سحر (۱۳۹۳)، «استدلالات‌های شیب لغزنده نقد دیدگاه هاف لافولیت»، فصلنامه اخلاق زیستی، سال چهارم، شماره ۱۳، ص ۲۹-۳۵.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۴۶)، ترمینولوژی حقوق، تهران: انتشارات ابن سینا.
۸. حبیبی، سلیمان (۱۳۹۴)، «تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه جان مارتین فیشر»، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی، سال پنجم، شماره سوم، ص ۳۵-۵۴.
۹. خزاعی، زهرا (۱۳۸۹)، اخلاق فضیلت، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. _____، (۱۳۹۳)، «دیدگاه جان مارتین فیشر درباره اختیار لازم در مسئولیت اخلاقی»، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال دهم، شماره سوم، ص ۱۵۱-۱۳۱.

۱۱. ریچلز، جیمز (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت، چاپ دوم.
۱۲. علامه حلی (۱۴۰۷ق)، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۳. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: موسسه فرهنگی طه.
۱۴. کورنر، اشتفان (۱۳۸۹)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، چاپ سوم.
۱۵. نلکین، دانا (۱۳۹۳)، بخت اخلاقی، ترجمه مریم خدادادی، تهران: ققنوس.
۱۶. نمو، فیلیپ (۱۳۷۹)، «گفتگو با ایمانوئل لویناس»، ترجمه مراد فرهادپور، فصلنامه ارغنون، ش ۱۶.
۱۷. هولمز، رابرت ال. (۱۳۹۱)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ سوم.

18. Adler, J. , (1987) Luckless Desert is Different Desert, Mind.
19. Andre, Judith (1983), *Nagel, Williams, and Moral luck*, in: *Analysis*, Vol. 43, No. 4, pp. 202-207.
20. Athanassoulis, Nafsika (2005), *Morality ,Moral Luck and Responsibility*, Palgrave Macmillan.
21. Browne, Brynmor (1992), *A Solution to the Problem of Moral Luck*, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 168, pp. 345-356, Oxford University Press, Stable
22. Enoch, D. (2010) , *Moral Luck and the Law*, *Philosophy Compass* .
23. Nagel, Thomas, (1993), "Moral Luck" , in: *Moral Luck*, Statman, Daniel, State University of New York, pp 57-73.
24. Nelkin, Dana K. (2016), *Moral luck*, 2013, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>, Accessed: 04/03.
25. Norvin, Richards, (1993), "Luck and Desert" , in: *Moral Luck*, Statman, Daniel, State University of New York, pp 167-181.
26. Nussbaum, Martha C. (1993) "Luck and Ethics", In: *Moral Luck*, Statman, Daniel, State University of New York, 1993 , pp 73-109.
27. Randolph, Clarke, (2005), *Agent Causation And The Problem Of Luck*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 86, 408–421, Blackwell Publishing.
28. Rescher, Nicholas, "Moral Luck" , in: *Moral Luck*, Statman, Daniel, State University of New York, 1993, pp 141-167.
29. Statman, Daniel (1993), *Moral Luck*, State University of New York.
30. Walker, Margaret Urban (1993), "Moral Luck and thr Virtues of Impure Agency", in: *Moral Luck*, Statman, Daniel, State University of New York, pp 235-251.



۱۴۹

نگاهی نقادانه به نظر به بخت اخلاقی برنارد ویلیامز

31. Williams, Bernard (1982), *Moral Luck*, Cambridge University Press.
32. _____, (1993), "Moral Luck", in: *Moral Luck*, Statman, Daniel, State University of New York, pp 35-57.
33. Zimmerman, Michael, J. (1993), "Luck and Moral Responsibility", in: *Moral Luck*, Statman, Daniel, State University of New York, pp 217-235.



۱۵

فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی | شماره ۱ | بهار ۱۳۹۶

