

درس اخلاقی بخت اخلاقی^۱

نویسنده: سوزان ولف

مترجم: نغمه پروان

در حوزه اخلاق با پدیده متناقض نمایه مواجه ایم که طے آن فاعل به خاطر چیزی بازخواست می شود که وقوع آن کاملاً در اختیار او نیست یا عواملی در سعادت مندی او دخیل اند که خارج از ضبط و مهار او بوده اند. گرچه این موضوع در مکاتب اخلاقی باستان نیز محل بحث بوده است، این تامل نیگل بود که آن را «بخت اخلاقی» نام داد. در نوشتار حاضر سوزان ولف که برجسته ترین شاگرد نیگل به شمار می آید با تمرکز بر یک نوع خاص از بخت اخلاقی و ارائه مثال های برای وضوح بخشیدن به آن، به فضیلت بی نامی اشاره می کند که در پذیرش بخت اخلاقی مستتر است و بنا به آن انسان باید با انجام اعمالی مانند عذرخواهی، پرداخت غرامت و... مسئولیت اعمال خود و پیامدهای آنها را در حوزه ای وسیع بپذیرد، حتی اگر آنچه در نهایت «از آب در می آید» از عهده او خارج باشد.

در سال ۱۹۷۶ برنارد ویلیامز عبارت «بخت اخلاقی» را ابداع کرد که به طیفی از پدیده هایی اشاره می کند که در آنها جایگاه اخلاقی ما را، یعنی اینکه چه اندازه خوبیم یا بد، و چه اندازه سزاوار ستایش ایم یا نکوهش، عواملی فراتر از ضبط و مهار ما تعیین می کنند.^{۱۲} اینکه بنا به سرشتمان خوش مشرب ایم یا زودرنج، آیا خود را با چالش های اخلاقی مشخصاً صریح یا شاق مواجه می بینیم، یا در انجام کارها به چه میزان به هدف اصلی دست می یابیم، همه متشکل از اموری خارج از ضبط و مهار ما هستند که بر کیفیت اخلاقی زندگی مان اثر می گذارند. بنابراین همه آنها نمونه هایی

^۱ این مقاله ترجمه ای است از:

Wolf, Susan, 2001, The Moral of Moral Luck, Philosophic Exchange, Volume 31 | Issue 1 Article 1.

و در مجله علمی-تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت به چاپ رسیده است (اسفند ۱۳۹۶، سال دوازدهم - شماره ۱۲ (۶ صفحه - از ۱۷ تا ۲۲).

^۲ پی نوشت ها در دفتر مجله اطلاعات حکمت و فلسفه موجود است.

از «بخت اخلاقی» محسوب می‌شوند که مشتمل اند بر گروهی از تجربه‌های اخلاقی که به لحاظ فلسفی گیج‌کننده‌ترین و بغرنج‌ترین تجربه‌های اخلاقی معمول شمرده می‌شوند.

پذیرش این پدیده به صورت غیرنقادانه بدین معناست که بپذیریم انسان بابت چیزی که از عهده‌اش خارج است تحسین یا نکوهش شود. این برخلاف التزام بسیار عمیق اکثر ما به این تصور است که ما به لحاظ اخلاقی فقط باید برای آنچه در حوزه اختیار اتمان قرار دارد قضاوت شویم. در عین حال، مردود شمردن احکام و اعمالی که ظاهراً به صورت گریزناپذیری به این پدیده‌ها منجر می‌شوند مستلزم بازبینی ریشه‌ای و شاید به لحاظ عملی غیرممکن ارزش‌گذاری اخلاقی معمول است.

در این جستار ابتدا به یک نوع بخت اخلاقی خواهم پرداخت، بخت در «نحوه از آب درآمدن کارها». یک نمونه از چنین بختی راننده کامیونی (یا در جستار ویلیامز، راننده ماشین باری) است که به طور تصادفی کودکی را زیر می‌گیرد. اجازه دهید بنا را بر این بگذاریم که راننده به جهت اندکی بی‌توجهی گناه کار است - زیرا ترمز خودروی خود را برای آخرین معاینه ضروری نبرده - و بی‌توجهی او در وقوع تصادف مؤثر بوده است. آنچه سبب می‌شود این نمونه، نمونه‌ای از بخت اخلاقی باشد آن است که، این راننده کامیون بیشتر از رانندگانی دیگری که با وجود همان اندازه بی‌توجهی، در مسیر خود کودکی را زیر نگرفته‌اند احساس گناه می‌کند - به تعبیری، او بار اخلاقی سنگینی بر دوش خود احساس می‌کند.

در طول این بحث من درباره مثال راننده کامیون و تفسیرهای مختلف از احساس او به تفصیل بحث خواهم کرد، و گه‌گاه به یک یا دو مثال دیگر از بخت اخلاقی اشاره می‌کنم. ولی ابتدا باید توجه کرد که پدیده مذکور پدیده‌ای فراگیر است. همه‌روزه انسان‌ها در آزمایشگاه‌ها، اداره‌های دولتی، شرکت‌ها، و دانشگاه‌ها چیزهایی را که نباید، امضاء می‌کنند، یا به سبب سهولت، تن‌آسایی یا سخاوت بیجا قوانین را نادیده می‌انگارند. به ندرت، تق چنین اعمالی که از روی بی‌توجهی یا قصور با استدلال‌هایی مخدوش و معیوب انجام شده‌اند، در می‌آید. آنچه به لحاظ فلسفی مدنظر است این است که چگونه باید درباره شخصی که مرتکب این اعمال شده است داوری کرد، و این شخص چگونه باید خود را داوری کند. مشخصاً پرسش آن است که آیا باید با کسانی که اعمالشان عامدانه به آسیب جدی وارد می‌کند و کسانی که، بر حسب اتفاق، همان آسیب را به بار می‌آورند یکسان رفتار کرد و هر دو را یکسان داوری کرد؟

مسئله بخت اخلاقی

شاهد آن بوده‌ام که در بحث‌های راجع به بخت اخلاقی، ظاهراً فقط اشخاص اندکی (که شاید خود ویلیامز جزو آنها باشد) در مقیاسی کم‌وبیش گسترده مفهوم بخت اخلاقی را می‌پذیرند. یعنی، ظاهراً فقط تعداد اندکی کاملاً قاطعانه معتقدند شخصی که اعمالش به لحاظ اخلاقی تأثیرات بدتری دارد خودش بدتر یا سزاوار نکوهش‌تر از شخصی است که همان اندازه رفتار خطایش پیامدهای زیان‌بار کمتری در پی دارد. در عوض، معمولاً اکثر انسان‌ها با اخذ این نتیجه که بسیاری از داوری‌های زندگی روزمره کاملاً ناسازگارند، منکر این تصورند که به‌واقع چیزی به نام بخت اخلاقی وجود دارد. مطابق با موضع اکثریت، گرچه ممکن است در واقع راننده‌ای را که بی‌احتیاطی‌اش موجب مرگ شده است، بیش از راننده‌ای نکوهش کنیم که با همان اندازه بی‌احتیاطی مرگی را به‌بار نمی‌آورد، اما هر دوی آنها به یکسان مستحق نکوهش‌اند. مطابق با این نگرش تلقی عادلانه‌تر و معقول‌تر آن است که ما و خود این عامل‌ها، آنها را به یک اندازه خطاکار و به یک اندازه سزاوار نکوهش تلقی کنیم.

من نگرش اخیر را، که بر طبق آن بی‌احتیاطی برابر مستحق نکوهشی برابر است، موضع عقل‌گرا می‌نامم. برای نشان دادن تقابل بین دو نگرش، نگرش دیگر را غیرعقل‌گرا نام می‌دهم. ولی این برچسب‌ها نباید کسی را از ارزیابی این مواضع بر اساس مزایای آنها باز دارد.

خود من، اگرچه تا حدودی از هر دو موضع ناراضی‌ام، تاحدی با هر دوی آنها همدلی نیز دارم. به نظر من، در تأمل آغازین، نگرش عقل‌گرایانه مبنی بر متناسب بودن اندازه بی‌احتیاطی با اندازه‌ای که فرد سزاوار نکوهش است، قابل توجیه‌تر است. ولی آرمان عدالت و عقلانیت که ما را و می‌دارند دو عاملی را که اعمالشان دارای پیامدهای اخلاقی شدیداً متفاوتی بوده دقیقاً در یک موضع اخلاقی در نظر بگیریم، و به‌ویژه این آرمان که باعث می‌شود دو عامل خود را در یک موضع تلقی کنند به‌نظم نه فقط غیرواقع‌گرایانه بلکه یقیناً هراس‌انگیز است.

به نظر من، در موضع عقل‌گرایانه ایرادی وجود دارد یا شاید باید بگویم چیزی از قلم افتاده است، زیرا همان‌طور که روشن خواهد شد، بر این باور نیستم که موضع عقل‌گرایانه، به‌معنای دقیق کلمه، نادرست است. به بیان دقیق‌تر، نگرشی ناقص است. در پدیده بخت اخلاقی چیزی به لحاظ اخلاقی مهم وجود دارد که جلب توجه نمی‌کند، یا حتی تشخیص داده نمی‌شود، چیزی که از وجود رگه‌ای از حقیقت در پاسخ غیرواقع‌گرایانه حکایت می‌کند. مقصود من در مقاله حاضر به‌طور واضح‌تر روشن ساختن آن چیزی است که در موضع عقل‌گرا قانع‌کننده‌اش نمی‌یابیم و در پی یافتن رگه‌ای پذیرفتنی از حقیقت در پاسخ غیرعقل‌گرایانه‌ام. به‌طور خلاصه، امید دارم که برای پدیده بخت اخلاقی پاسخی اخلاقی بیابم.

بررسی موضع عقل گرایانه

بیایید با بررسی دقیق‌تر موضع عقل‌گرایانه بی‌آغازیم، که بر اساس آن بخت در اینکه چیزها چگونه از آب در می‌آیند به مقصر بودن ارتباطی ندارد. مطابق با این موضع میزان سزاوار نکوهش بودن شخص بسته به میزان عمل نادرستی است که انجام داده است، و اینکه تقصیر اخلاقی در عملی که شخص انجام داده است (یا کوتاهی در انجام آن) چقدر مصداق می‌یابد. البته «ارزیابی میزان نادرست بودن یا به‌لحاظ اخلاقی خطا بودن یک عمل (یا ناکامی در انجام آن) خود موضوعی است بسیار غامض،^۲ اما بر اساس این موضع، یک چیز که خطای اخلاقی تابع آن نیست، این است که عمل چگونه از آب در می‌آید. دزدی که سعی می‌کند به صندوق‌دار شلیک کند به‌اندازه دزدی که موفق می‌شود مقصر است، دست کم اگر تنها تفاوت آن باشد که از لوله تفنگ اولی گلوله‌ای شلیک نشده است. پدری که در حالت خشم فک کودک خود را می‌شکند به‌اندازه پدری که کودک خود را می‌کشد مقصر است، اگر تفاوت فقط در زاویه‌ای باشد که کودک با زمین برخورد کرده است.

همان‌گونه که قبلاً هم یادآور شدم، گویا این موضع به‌مراتب طبیعی‌ترین موضع است. چرا حتی در پذیرش آن باید تردید به دل راه دهیم؟ مسلماً، نگرش‌ها و قضاوت‌های واقعی ما در همه شرایط با اصول عقل‌گرایانه مطابقت نمی‌کنند. اما مدافع عقل‌گرایی خواهد گفت، این داده‌ها بدون اینکه از این رهگذر توجیه شوند، می‌توانند تبیین شوند. در واقع هنگامی که شرایطی را در نظر می‌گیریم که در آن قضاوت‌ها و نگرش‌ها شکل می‌گیرند، چندین تبیین ممکن و موجه به ذهن خطور می‌کند.

واضح است که، ما تمایل داریم بدانیم که شخص در ارتکاب به قتل، تهاجم یا سرقت موفق بوده است یا نه، و بیشتر تمایل داریم بدانیم که علت رفتار شخص بی‌توجهی یا بی‌احتیاطی بوده یا از روی عمد به چنین عملی دست زده است. چون فقط می‌توانیم انسان‌ها را به‌خاطر اعمال یا غفلت‌هایی نکوهش کنیم که به آنها وقوف داریم، اغلب انسان‌هایی را نکوهش می‌کنیم که اعمال نادرست یا رفتار غلط آنها به نتایج نامطلوب می‌انجامد نه آن دسته افرادی که اعمالشان موجب هیچ‌گزندگی نمی‌شود.

دوم اینکه، بسیاری از اعمال به‌لحاظ اخلاقی نادرست، اگر نگوئیم بیشترین آنها، به‌گونه‌ای هستند که مشکل می‌توان ارزیابی کرد که چگونه آنها به‌لحاظ اخلاقی نادرست‌اند. عمل نادرست دست کم تا حدودی تابع این است که خطر آسیب چه اندازه است و میزان آسیبی که می‌توان انتظار داشت اعمال شخص به‌بار بیاورد چقدر است. اما اغلب از

اطلاعاتی که ما را مجاز بدارد که حتی طیفی تقریبی از آسیب‌های محتمل را تعیین کنیم، بی‌بهره‌ایم. رانندگی راننده کامیون چه مقدار با بی‌احتیاطی همراه بود؟ پزشکی که نتوانست بیماری نادر بیمارش را تشخیص دهد چه اندازه بی‌مبالا بود؟ از آنجایی که نمی‌توانیم تا بی‌نهایت محتاط، فکور، حساس و همیشه حامی دیگران باشیم، و از آنجایی که ارزیابی هزینه‌های خطرهای نامشخص در مقابل منافع دشوار است، پرسش از اینکه چه هنگام و چه مقدار از اعمالمان پایین‌تر از مرز تکلیفمان است، آسان نیست. هنگامی که صدمه‌ای وارد می‌آید، کودک‌کی زیر گرفته می‌شود، بیماری به‌کما می‌رود تمایل داریم که گمان کنیم رفتاری که به آن انجامیده نادرست بوده است. اتفاق‌ها وجود دارند، راننده بی‌احتیاط رانندگی می‌کند، پزشک میان‌بر می‌زند. وقتی همه چیز درست از کار در می‌آید، کمتر مطمئن هستیم که آیا و چقدر عامل سزاوار نکوهش است.

سوم اینکه، چقدر میزانی که واقعا انسان‌ها را مقصر می‌دانیم با میزانی که تصور می‌کنیم سزاوار سرزنش‌اند، و همین‌طور با میزانی که برانگیخته‌مان می‌کند که به نکوهششان «بپردازیم» متفاوت است. اگر نتیجه عمل آسیبی وارد سازد، احتمالا، نه‌تنها بیشتر به نادرستی آن واقف می‌شویم، بلکه بیشتر هم ناراحت یا خشمگینمان می‌سازد. اگر ساختمانی که مطابق با معیارهای قوانین آتش‌نشانی ساخته نشده آتش بگیرد و همراه مستأجران در آتش بسوزد، مسلما بیشتر تمایل داریم صاحب‌خانه و بازرسی را بیابیم که مرتکب خطا شده‌اند. بلکه ممکن است آنها را بیشتر از دیگرانی نکوهش کنیم که تخلف مشابه‌شان آسیبی جدی وارد نساخته است. زیرا چه‌بسا نکوهیدن به‌عنوان واکنشی به ضربه روحی و خشم شدیدتر و رنج لطمه‌های واقعی قربانیان بیشتر باشد.

این تفاوت و تفاوت‌های دیگر در مواضع معرفتی و انگیزشی درباره اعمالی که نتایجشان تفاوت‌های اخلاقی مهمی با یکدیگر دارد در تبیین واکنش‌های متفاوت بسیار راهگشا هستند. مهم‌تر آنکه، می‌توان برای تبیین واکنش‌ها نیز از آنها استفاده کرد، هم تبیین واکنش‌های قربانیان این اعمال و هم گروه‌سومی که شرح ماجرا را می‌شنوند؛ همچنین واکنش خود عاملان را هم مد نظر قرار می‌دهند. ولی پرسش این است که آیا آنها به‌اندازه کافی موضوع چگونگی پاسخ به آسیب‌های ناهمسان به دیگران را تبیین می‌کنند یا نه. آیا ممکن است به‌صورت متفاوتی تمایل به مقصر دانستن انسان‌ها بسته به میزان آسیب‌رسانی آنها باشد نه تقصیری که با استناد به معرفت ناقص ما و هیجان‌های غیرعقلانی ما به‌طور کامل توضیح داده می‌شود؟

اگر چنین باشد، گویا باید موضع عقل‌گرایانه را در کلیت آن بپذیریم، و نتیجه بگیریم که، دست‌کم تحت شرایط معرفت کامل‌تر، عادلانه‌تر است، و فقط به‌لحاظ اخلاقی بهتر است کسانی را که عمل خطای یکسانی را انجام می‌دهند

به یک اندازه مقصر بدانیم، و در واقع عادلانه‌تر و فقط به لحاظ اخلاقی مطلوب‌تر است که کسانی که رفتارهایشان به یک اندازه خطا کارانه است خود را به یک اندازه نکوهش کنند. ولی اگر بر نمونه‌های خاص بیشتر تأمل کنیم، حتی نمونه‌هایی که در آن‌ها مسائل معرفت‌شناختی غایب هستند و واکنش‌های هیجانی ما ضبط و مهار می‌شوند، دلیلی می‌یابیم که به پذیرفتن چنین نتیجه‌ای تن در ندهیم.

مشکل موضع عقل‌گرایانه

بیاید به بحث از دو راننده کامیون فرضی باز گردیم، و این بار صراحتاً، فرض مشکلات معرفت‌شناختی را کنار می‌گذاریم، با قید اینکه هر دو راننده دلیل مساوی برای بازبینی ترمزهای خودروشان داشتند و هر دو این بازبینی را پشت‌گوش انداخته‌اند. یک راننده، کودکی را که به خیابان می‌دود، زیر می‌گیرد و دیگری بدون تصادف به مقصد می‌رسد. موضعی که به بررسی آن مشغول‌ایم بیان می‌کند که فارغ از تفاوت در نتیجه رفتارشان هر دو به خاطر رانندگی تحت این شرایط به یک اندازه مقصرند.

این گمان که این موضع با مشکلی مواجه است هنگامی پدیدار می‌شود که آن را با پرسشی که طبیعی به نظر می‌رسد دنبال می‌کنیم: به ما گفته می‌شود که دو راننده به یکسان سزاوار سرزنش‌اند، اما راننده اول به چه دلیلی درخور ملامت است؟ تاحدی می‌توان به این پرسش با ادعاهای مقایسه‌ای دیگری پاسخ داد: این قسم رانندگی از روی بی‌احتیاطی از درجات (فزاینده) بی‌احتیاطی (اگر نخواهیم به قتل عمد اشاره کنیم) کمتر نادرست و کمتر سزاوار سرزنش است و از نمونه‌های دیگر رانندگی که آسیب کمتری را به بار می‌آورند بیشتر نادرست است. اما همچنین به نظر می‌رسد که می‌خواهیم ارزیابی غیرمقایسه‌ای نیز داشته باشیم، معیاری کم‌وبیش قطعی برای نادرستی، که بر اساس آن بتوانیم حد مناسبی از مجازات یا سرزنش، یا حتی خشم یا ناخشنودی برای مجرم تعیین کنیم. ولی کاملاً روشن نیست که چگونه می‌توانیم چنین عملی انجام دهیم.

اجازه دهید به‌طور خاص پرسیم که راننده خود را سزاوار چه مقدار نکوهش می‌داند. ممکن است تصور کنیم که راننده‌ای که بی‌احتیاطی‌اش به مرگ کودک انجامیده، به خاطر آنچه انجام داده است احساس وحشتناکی داشته باشد. او می‌داند که قصد کشتن کسی را نداشته و پریدن کودک جلوی ماشین او در حین رانندگی از بدشانسی‌اش بوده است. در عین حال، به لحاظ روانی به این فکر می‌کند که اگر هفته پیش ترمز خودرو را بازبینی کرده بود، چه بسا تصادفی رخ نمی‌داد.

بنابراین به طور خلاصه می توان گفت راننده نخست بیش از راننده دوم خود را نکوهش می کند. مطابق موضع ساده عقل گرایانه در باب بخت اخلاقی چون این دو شخص به یک اندازه سزاوار سرزنش اند، باید خود را به میزان مساوی نکوهش کنند. تا چه حدی؟ در واقع مدافع موضع عقل گرایانه با چند شق مختلف روبه روست: می تواند بگوید که هر دوی آنها باید احساسی مانند احساس راننده اول داشته باشند، هر دوی آنها باید احساسی مانند راننده دوم داشته باشند، یا مقدار درست نکوهش بین این دو قرار دارد. ولی همه این پاسخ ها نادرست به نظر می رسد.

اگر بخواهیم درباره شخص عقل گرا منصفانه قضاوت کنیم، باید توجه کنیم که ممکن است او قائل بودن به تأمل پیشانظری را مجاز بداند، یعنی هیچ واکنشی یگانه که به صورت منحصر به فردی صحیح باشد، هیچ مقدار دقیقی از نکوهش، خشم یا رنج طاقت فرسایی وجود ندارد که عاملان بتوانند منحصر به خود نسبت دهند... اگر راننده اول که به واقع کودک را کشته بود، واکنشی مانند راننده دوم از خود نشان می داد، به گمان من ما منزجر می شدیم و عمل او را محکوم می کردیم. در عین حال اگر راننده دوم واکنشی مانند راننده اول نشان می داد، و همان خطا را به خودش نسبت می داد، نگران نامتعادل بودن روح و روانش می شدیم. چه بسا این قضاوت ها، بر اساس اینکه حد درست نکوهش، گناه و مانند این ها کجاست، شخص را به سوی سه شق مختلف سوق دهد. ولی اگر چنین باشد گمان می کنم این جذابیت نگرش عقل گرایانه در فضای نظری است که ما را به سوی خویش جلب می کند...

بررسی موضع غیرعقل گرایانه

اگر این ملاحظات انسان را تحت تأثیر قرار دهند، ممکن است او به سادگی وسوسه شود که موضع مخالف، یعنی موضعی را بپذیرد که در ابتدا برچسب غیرعقل گرا به آن زدم. زیرا اگر انسان تصور کند که مسلما سزاوار است که راننده ای که کودک را کشته خود را بیش از راننده ای نکوهش کند که موجب قتل کودک نشده است، آیا این نباید به این خاطر باشد که او سزاوار نکوهش بیشتری است؟ هنگامی که این رشته فکری را دنبال می کنیم، ملاحظه می کنیم که، در تأیید و تبیین آن دست کم این نکته به درستی به ذهن خطور می کند که عمل راننده نخست بدتر از راننده دوم بوده است: زیرا کودک را زیر گرفته است. بر طبق این موضع، ممکن است گمان کنیم، هر دو راننده به خاطر بی احتیاطی در رانندگی به صورت برابر سزاوار نکوهش اند. اما، علاوه بر این، راننده نخست به خاطر زیر گرفتن کودک نیز مستوجب نکوهش است (قاعدتا نکوهشی بسیار زیاد). چون راننده دوم کودک را زیر نگرفته است، نمی تواند سزاوار نکوهش باشد. و بنابراین راننده نخست مستوجب نکوهش بیشتری از راننده دوم است.

به‌رغم استحکام نظری مشخص برای این شرح و تفصیل موضع عقل‌گرایانه، قوت آن به‌عنوان یک دلیل در بهترین حالت سطحی است. این دلیل حقه‌ای زبانی به‌نظر می‌رسد که در تأیید ادعایی اخلاقی به‌کار گرفته شده است. زیرا گرچه باید پذیرفت که یک راننده کاری انجام داده که دیگری انجام نداده است، تبیین این تفاوت در حوادثی کاملاً خارج از ضبط و مهار هر دو راننده قرار دارد. از آنجایی که موضوع بحث دقیقاً آن است که آیا سزاوار سرزنش بودن می‌تواند به‌درستی به نتیجه‌ای وابسته باشد که خارج از ضبط و مهار عامل قرار دارد، استناد به این تفاوت بین عمل دو راننده صرفاً بیان‌کننده موضع غیرعقلانی است، یعنی موضع غیرعقلانی این تفاوت را موجه نمی‌داند.^۳

به‌علاوه، تأیید شهودی که موضع غیرعقلانی با در نظر گرفتن دیدگاه رانندگان بی‌احتیاط به‌دست می‌آورد در ظاهر هنگامی که ما توجه خود را به پرسش در باب اینکه چگونه افراد دیگر باید آنها را احساس و درباره آنها قضاوت کنند از میان می‌روند. قبلاً گفتیم که انتظار می‌رود راننده کامیونی که کودکی را زیر گرفته است به‌خاطر عملی که انجام داده است احساس بسیار بدی داشته باشد، احساسی به‌مراتب بدتر از آنچه ما انتظار داشتیم یا می‌خواستیم راننده به‌همان اندازه بی‌احتیاط خود را خطاکار اما بسیار خوش‌شانس تر احساس کند؛ در عین حال، در مقام دوستان رانندگان، یا حتی ناظران همدل شایسته است که تلاش کنیم راننده اول احساس بد کمتری داشته باشد، با تأکید بر اینکه که چه میزان خودش مقصر بوده و چه میزان مؤلفه شانس در آن دخیل بوده است. به‌دیگر سخن، شایسته است که طرف‌های سوم خطای برابری را آشکار کنند، و این برخلاف این احساس ماست که دو راننده نباید خودشان، دست‌کم در وهله اول، به اندازه هم احساس بد داشته باشند. نکته آن نیست که ما انتظار داریم که احساس راننده اول باید بدتر از آنچه باشد که ما تصور می‌کنیم، و بنابراین طرف‌های سوم ملزم‌اند به اینکه احساسات گناهکارانه او را به سطح مناسبی کاهش دهند. همچنین، به‌نظر می‌رسد، خواهان آنیم که راننده اول احساس بدتری داشته باشد، یعنی باید دست‌کم در ابتدا دارای چنان احساس بدی که قدری تسکین‌دهنده است، باشد، اما بعد برای بازداشتن او از قضاوت شدیداً بی‌رحمانه به خودش ضروری است که به «عقل» استناد کنیم.^۴

سازگار کردن پاسخ‌های شهودی ما

ظاهراً از منظر ناظران بی‌طرف موضع عقل‌گرایانه خود را اثبات می‌کند. در عین حال به‌نظر می‌رسد اقتضائات خاصی پدیده‌های نکوهش‌نا برابر احساسات خودخواسته و قضاوت‌های خود عاملان وجود دارد. آیا به‌صورت عقلانی از این دسته پاسخ‌های شهودی سر درمی‌آوریم؟ با تصور اینکه، با همه این‌ها، درست است که آنها احساس متفاوتی داشته

باشند، زیرا یکی از آنها، به طور طبیعی، خود را بیش از دیگری نکوهش می کند، آیا راهی برای سازگار کردن این اندیشه که رانندگان به یکسان بی احتیاط به یک اندازه سزاوار نکوهش اند وجود دارد؟

از آنجایی که تفاوت بارز بین دو راننده آن است که یکی از آنها آسیب بزرگی را ایجاد کرده است که دیگری نکرده است، پرسش این است که آیا این به معنای باور داشتن این است که شخص باید به خاطر آسیبی که به بار آورده است احساس بدی داشته باشد... این موضوع ممکن است گیج کننده به نظر رسد زیرا روشن نیست که چرا وقتی خطا کار بودن شخص را در نظر نمی گیریم، پیوند خاص اشخاص با این آسیب را نیز مد نظر قرار نمی دهیم. البته، هر وجود پاک نهادی هنگامی که آگاه شود کودکی زیر ماشین رفته، زنی به اغما فرو رفته، ساختمانی به همراه مستأجرین در آتش سوخته است، متأسف خواهد شد. اما به سبب به کارگیری اصطلاح تأسف عامل ویلیامز نیست که ما به نشانه تأیید تصور می کنیم راننده مربوط، پزشک، یا بازرس ساختمان دارای این احساس هستند. راننده دوم که درباره تصادف دیگری می خواند هم دلیلی برای سرزنش بی احتیاطی در رانندگی خودش دارد و هم دلیلی برای اندوهگین شدن به خاطر مرگ کودک بینوا، اما احساساتی که، این تأملات برمی انگیزاند مانند احساسات راننده اول نیست که رفتارش واقعا مرگی را به بار آورد، ولی اگر این معما را به کناری نهیم، و به سادگی این قضاوت را بپذیریم که راننده اول به طرزی معقول درباره خودش احساس بدتری از راننده دوم دارد، با معمای متفاوتی مواجه می شویم، بدین معنا که چگونه ممکن است برای راننده درست باشد که احساس بدتری به خود داشته باشد و در عین حال برای ما درست نباشد که احساس بدتری به او داشته باشیم؟

یک پاسخ که شایسته است بررسی شود آن است که راننده بدشانس دلیلی برای داشتن احساس بد دارد زیرا کارهای او بد از آب درآمده اند، بسیار بدتر از آنکه برای راننده ای به همان اندازه بی احتیاط اما خوش شانس تر پیش آمده بود... به هر تقدیر، می توان واکنش این راننده را به واکنش شخصی همانند کرد که طرحش ناکام مانده، ازدواجش به نابدی انجامیده، در آزمایشی خرابی به بار آورده، و ناشیانه عمل کرده است. کاملاً طبیعی به نظر می رسد که شخص که از رسیدن به مقاصد خویش باز می ماند احساس بدی داشته باشد. افزون بر این، کاملاً طبیعی به نظر می رسد که افراد دیگر به این دلایل احساس بدی به او نداشته باشند. نرسیدن به مقاصدش برای او بسیار نامطلوب است، اما به خاطر دست نیافتن به آنها سزاوار نکوهش نیست.

تمثیل ارائه شده با دو مشکل مواجه است. مشکل اول آن است که این تمثیل تأسف راننده را از کشته شدن کودک مشابه با تأسف کسی می داند که برای خود احساس تأسف می کند؛ گویی، او علاوه بر اینکه برای بی احتیاط راندن

خود را نکوهش می کند، برای بخت بد خویش نیز تأسف می خورد. «چرا به جای هر کس دیگری، این کودک باید بر سر راهم سبز می شد؟» اما این مضمون احساس بسیار بدی نیست که ما آن را هم طبیعی و هم شایسته تصور کرده بودیم. دوم آنکه، مراعات ادب تأسف خوردن راننده برای آسیبی که بدون قصد باعث آن شده، به ناکام ماندن یکی از طرح هایش یا رخدادی در تعارض با یکی از ارزش هایش بستگی ندارد. با این همه به ندرت، قاتل موفق احساسی بدتر از قاتل ناموفق دارد. (تصور این امر خیلی بعید نیست. زیرا شخص ممکن است ماشه را بکشد و آن گاه فکر کند «من چه کرده ام؟» در چنین موقعیتی، ممکن است او خود را نه برای شکست در انجام یک طرح، که به خاطر به انجام رساندن طرح و موفق شدن در آن نکوهش کند.)

با اینکه پیشنهاد مطرح شده نامقبول است، دو جنبه از تمثیل بین عامل اخلاقی شایسته سرزنش بدشانس و همسر یا دانشمند یا بازیکنی بدشانس شایان ذکرند. نخست، اینکه این موارد نگرش های منفی مختلفی را که ممکن است به خود داشته باشیم به یاد می آورند که نه گونه ای گناه اند و نه اساسا بیان نکوهش. ممکن است ما خشمگین، مأیوس، ناامید از خود باشیم به شیوه ها و به خاطر دلایلی که هیچ ارتباطی با خطای اخلاقی یا رذالت یا آسیب ندارند. دوم آنکه، این نمونه ها به ما یاد آور می شود که در نگرش هایمان به خودمان چقدر تحت تأثیر اتفاقاتی خارج از مهار خویش هستیم. به نظر طبیعی و شایسته می رسد که هنگامی که گروه یا فهرست نهایی را آماده نمی کنیم یا حتی بدتر هنگامی که شیر آب را محکم نمی بندیم ناامید شویم یا از خود دلخور شویم. بی تردید، نباید بر اساس این موفقیت ها و شکست ها تا این حد مغرور باشیم و از خود خرده گیری کنیم، مؤلفه بخت که به این چیزها وارد می شود را باید بسیار محل توجه قرار داد.

پس از این ملاحظات در این پس زمینه، به نمونه راننده بد اقبال باز می گردیم که کودکی را زیر گرفته بود. ولی، تصور کنید که، این بار متأثر از ملاحظاتی است که موضع عقل گرا را تأیید می کنند، یعنی قادر است احساسات و قضاوت هایش را راجع به خود از پیامدهای اتفاقی بی احتیاطی خود جدا کند. او فکر می کند، بی تردید مقصرم. باید ترمز ماشین را هفته پیش بازبینی می کردم. اما هزاران نفر دیگر هر روزه مانند من اهمال می کنند. رفتار من بدتر از رفتار دیگران نبود، و من بیشتر از هریک از آنها «قاتل» نیستم.

من قبلا معتقد بودم که چنین پاسخی بسیار هولناک به نظر می رسد. اکنون می خواهم بررسی کنم که چرا این گونه به نظر می رسد. شاید گمان می کنیم این راننده سعی دارد خود را با بی رحمی کمتر از آن چیزی که استحقاقش را دارد موضوع قضاوت قرار دهد یا شاید هم در این کار موفق می شود، به طوری که مسئولیت عمل یا آسیبی را که به طور

عینی مسئول آن است، به عهده نمی‌گیرد. اما بر این باورم که چیز ناراحت‌کننده دیگری وجود دارد، نه در باب سطح ارزیابی خود که جدایی او از تصادف برای او امکان‌پذیر می‌سازد، بلکه درباره خود جدایی. چیز ناراحت‌کننده‌ای درباره اندیشه این عامل وجود دارد که مرگ کودک، که ممکن است برای آن متأسف باشد ربط نسبتاً کمی به او دارد.

به معنای دقیق کلمه، دغدغه ما این نیست که اندیشه‌ها یا قضاوت‌هایش نادرست‌اند. در واقع، چه‌بسا نادرست نباشند. او حق دارد که بین اهمال‌کاری خود و اهمال‌کاری هزاران نفر دیگر تفاوتی نگذارد، و اگر احساس گناه زیادی داشته باشد، و به مقدار زیادی خود را نکوهش کند، در این صورت ممکن است واقعا این طور باشد که این احساس مقصر بودن در طیفی قرار داشته باشد که باید با دقت به آن نظر کرد. گذشته از این، آنچه مسئله‌ساز است، این است که این ناکامی اوست که سبب می‌شود پیامدهای خطا کار بودنش پیامدهایی برای او داشته باشد، که بخش مهمی از تاریخچه شخصی اوست... مسئله آن نیست که او از پذیرش مسئولیتی که به طور عینی برای مرگ کودک به عهده دارد، سرباز می‌زند؛ بلکه آن است که او، به شیوه‌ای فراتر از آن، از به عهده گرفتن این مسئولیت طفره می‌رود. ممکن است بگوییم او احساس خود، خود واقعی‌اش را آشکار می‌کند، آن گونه که یک شخص، دست کم در اصل، هست، متمایز از تأثیراتی است که بر دنیا می‌گذارد، و ویژگی و ارزش واقعی آن، خواه بهتر و خواه بدتر، در بهترین حالت به طور خالص نشان داده می‌شود که نیکی‌ها و آسیب‌ها، همچنین موفقیت‌ها و شکست‌هایی که زندگی او را در جهان مادی فیزیکی تشکیل می‌دهند، سازنده آن نیستند. چنان است که گویی دایره‌ای به دور خود می‌کشد، که با حوزه اراده او سازگار است.

اگر شخص چنین نگرشی را، نه فقط به عنوان واکنشی یگانه به رویدادی یگانه بلکه، به عنوان شیوه‌ای از «بودن در این جهان» در نظر داشته باشد، ممکن است به درستی در فهمیدنی بودن مفهوم هویتی که در قلب آن نهفته است، تردید کند. ولی در اینجا به بیان یک نکته صرفاً هنجارین تر می‌پردازم، یعنی اینکه، حتی اگر این نگرش به زندگی به لحاظ مفهومی سازوار فهمیده شود، نگرشی را به زندگی تعریف می‌کند که ناسالم و نامطلوب است.

فضیلتی بی‌نام

اجازه دهید ادعای اندکی متناقض‌نمایی را که در دو بند پیشین مطرح ساختم، با جزئیات بیشتری توضیح دهم. این ادعا که آنچه در خصوص راننده کامیون کاملاً عقل‌گرا در دسر آفرین است امتناع او از پذیرش مسئولیت عینی‌اش برای

مرگ کودک نیست، بلکه سرباز زدن او از به گردن گرفتن این مسئولیت به طرزی فراتر از آن است. این اندیشه به فضیلتی اشاره می‌کند که به طور معقولی در مرکز راه حل مسئله بخت اخلاقی قرار دارد.

فضیلتی وجود دارد که همه ما به طور مبهمی آن را تشخیص می‌دهیم و توصیه می‌کنیم و می‌توانیم آن را فضیلت «پذیرفتن مسئولیت اعمال خود» و «پیامدهای آنها» بنامیم. باعث تأسف است که این فضیلت نامی ندارد، و من از ارائه نامی که بتواند مفید واقع شود عاجزم. این فضیلت متضمن زندگی کردن با انتظار و تمایل برای مسئول و پاسخ‌گو بودن به چیزی است که شخص انجام می‌دهد، یعنی درک حوزه کاری که «شخص انجام می‌دهد»، به ویژه آن هنگام که هزینه‌ها به شیوه‌ای گسترده به جای محدود [در ماجرا] دخیل‌اند. این فضیلتی است که انسان را بر آن می‌دارد حتی اگر به صورت تصادفی بدون آنکه مقصر باشد گلدانی را می‌شکند و وجه آن را پردازد؛ این فضیلتی است که شخص را وادار می‌سازد اگر ناآگاهانه کسی را رنجانده یا آسیبی به وی زده به جای آنکه در مقام دفاع برآید عذرخواهی کند. شاید این فضیلت بخشی یا جنبه‌ای از فضیلت بزرگ‌تری باشد که مستلزم قبول مسئولیت است؛ نه فقط در قبال اعمال و پیامدهای آن‌ها، بلکه برای طیف وسیع‌تری از شرایط است که شخص به طور گسترده‌ای با آنها مواجه می‌شود. انسان ممکن است هزینه گلدانی را که کودکش شکسته پردازد، یا غرامت آسیبی را تقبل کند که کسی در بنگاهی که او رئیس آن است، به بار آورده است. مانند دیگر فضایل، این فضیلت نیز نمونه‌ای از فراهم آوردن مقدار مناسب (چه غرامت باشد، چه عذرخواهی) در زمان مناسب به شخص به شیوه مناسب است. موضوع این نیست که هرچه انسان مسئولیت بیشتری در قبال آسیب‌های خارج از ضبط و مهار خود بر عهده بگیرد، بهتر باشد. در عین حال انسان باید مسئولیتی بیش از آنچه از دیدگاه ناظر، دقیقاً با بی‌طرفی، مقرر شده به عهده بگیرد.

اگر محق باشم که چنین چیزی را فضیلت بنامم، آن هم فضیلتی که اکثر ما دست کم به طور ضمنی تشخیص می‌دهیم، در این صورت این فضیلت راهی را برای فهم پاسخ‌هایمان به موضوعات مربوط به بخت اخلاقی در اختیار قرار می‌دهد: رانندگان به یک اندازه بی‌احتیاط، بازرسان ساختمانی به یک اندازه اهمال‌کار، و مانند آن‌ها، به خاطر رفتار خطایشان به یک اندازه در خور نکوهش‌اند. اما کسانی که آسیبی را سبب می‌شوند، فراخوانده شده‌اند تا کاری بیش از دیگران انجام دهند یا احساس کنند که باید کار بیشتری انجام دهند. به عبارت دیگر، این فرصتی است برای یک عامل که داشتن یا نداشتن فضیلت (بی‌نام) خود را عیان سازد، حال آنکه دیگران از این فرصت بهره‌مند نیستند.

این نظر که معنای جامع مسئولیت را فضیلت تلقی کنیم تبیین سازگاری از جفت پاسخ‌های شهودی ارائه می‌کند که پیشتر معلوم شد در تعارض‌اند. ولی، اینکه آیا این پاسخ‌ها موجه هستند یا نه بستگی دارد به پرسش دیگری که آیا

باید این عمل را فضیلت تلقی کنیم، یعنی بنا به خواست ماست که این عمل فضیلت محسوب می‌شود. به‌نظر می‌رسد دو دلیل برای فضیلت بودن این عمل در دست است.

شاید دلیل آشکارتر برای اینکه این عمل فضیلت تلقی شود آن است که، هنگامی که اعمال آسیبی را به‌دنبال داشته باشند، این ویژگی نوعی فضیلت نه‌آدینه‌شده بخشنده‌گی، یا دست‌کم نزدیک به آن شمرده می‌شود. بخشنده‌گی عموماً مستلزم تمایل به دادن بیشتر است؛ زمان بیشتر، پول بیشتر، عشق بیشتر، مدارای بیشتر، بیشتر از آنچه به یک شکل یا شکل دیگر در عدالت بدان نیاز است. عامل با پیشنهاد برای پرداخت پول گلدان شکسته‌شده، با تلاش در جهت کاستن از رنج و تسلا دادن اندوه خانواده فراتر از آن چیزی که اقتضاء تکلیف واقع‌گرایانه الزام است، داوطلبانه و با ضرر کردن خودش به دیگران سود می‌رساند. مهم اینکه فضیلت‌آمیز تلقی کردن این عمل دشوار نیست.

با این حال، جنبه دیگری برای ویژگی منش مذکور وجود دارد، که آن نیز ارزش بررسی دارد. این جنبه هنگامی با وضوح بیشتری مشخص می‌شود که ما شخصی را که صرف شهادت به شکسته شدن گلدان می‌دهد و پیشنهاد می‌کند غرامتش را بپردازد با شخصی مقایسه کنیم که، بی‌تقصیر یا باتقصیر، واقعا لیوان را شکسته است. در هر دو نمونه، پیشنهاد پرداخت غرامت عملی از روی بخشنده‌گی است. اما با آنکه ممکن است پیشنهاد شاهد واقعه را قدر بدانیم و حتی آن را تحسین کنیم، شاید اندکی متحیر شویم، و حتی در برخی موارد این پیشنهاد به مذاقمان خوش نیاید. از سوی دیگر، مطمئناً تمایل داریم منتظر پیشنهاد کسی باشیم که گلدان را شکسته است و قصور او برای ادای غرامت ما را متحیر و ناراحت می‌سازد. ما انتظار داریم که شکنده گلدان مانند راننده کامیونی که با کودک تصادف کرد، اذعان کند که پیامدهای رفتارش به‌طور خاصی به خودش مربوط می‌شود، بنابراین انتظار داریم شکنده گلدان پیشنهاد پرداخت غرامت کند، نه فقط به این دلیل که دلمان می‌خواهد بخشنده باشد، بلکه از آن جهت که انتظار داریم او در تعیین و ارزیابی کسی که هست اتفاق را پذیرا شود.

با آنکه بخشنده‌گی مفهومی کاملاً اخلاقی است، این جنبه دیگر از فضیلت که موضوع بحث من است به‌روشنی یا دقیقاً اخلاقی نیست. به این دلیل که بیش از آنکه با نگرشی به سلامت روانی (چون واژه بهتری نیافته‌ام) مرتبط باشد با نگرشی مرتبط است که به پذیرش دست‌کم برخی از چیزهایی توصیه می‌کند که فراتر از حوزه اراده انسان قرار دارد... . مطلوبیت این خصوصیت تا حدودی از این ناشی می‌شود که به‌واقع دریابیم موجوداتی هستیم که کاملاً در جهان قرار گرفته‌ایم، در تعامل با دیگران نمی‌توانیم حرکات و افکار آنها را کاملاً ضبط و مهار کنیم، و به‌طور تصادفی، و نیز تعمداً، غیر عمدی، ناخواسته، ناگزیر بر آنها اثر می‌گذاریم، و از آنها متأثر می‌شویم. برای شکل بخشیدن به نگرش‌ها

و قضاوت‌های انسان در باب خودش و دیگران منحصر بر اساس اراده‌ها و قصد‌هایشان، باید به ترسیم خطوطی واضح پرداخت بین آنچه انسان مسئول آن است و آنچه بر عهده بقیه جهان است، در تلاش برای رسیدن به آن، یعنی برای رها کردن خود و دیگران از به هم ریختگی و اتفاقات غیرعقلانی جهان، باید از تنها خاکی که روی آن امکان ملاقاتمان با موجوداتی مانند خودمان مهیاست، فراتر رویم. اگر خود را آن‌چنان تعریف کنیم که اهمیت احتمال و بخت تقلیل داده شود، این کار را به قیمت زیستن کمتر کامل در دنیا، یا دست کم به قیمت درگیر شدن کمتر کامل با دیگرانی انجام داده‌ایم که در این جهان با ما سهم‌اند.

نتیجه اخلاقی بخت اخلاقی

در اظهارنظرهای مقدماتی، گفتیم که به نظر می‌رسد که در پاسخ عقل‌گرایانه به این پدیده‌ها چیزی از قلم افتاده و مفهوم بخت اخلاقی، به چیزی می‌پردازد که حاکی از وجود رگه‌ای از حقیقت در پاسخ غیرعقل‌گرایانه است. نتیجه‌ای که این رشته تفکر در جستار حاضر بدان می‌انجامد آن است که آنچه مفقود است، پذیرش فضیلت بی‌نامی است که ما را وا می‌دارد اثرات اعمالمان را، به مثابه موضوعی هم مرتبط با منش اخلاقی و هم سلامت جسمانی^۶، از منظر اهمیت داشتش برای کسی که هستیم و آنچه باید انجام دهیم، (تا حد مناسبی) تصدیق کنیم و بپذیریم. از طریق گنجاندن صریح تجویز و توصیف این فضیلت در پاسخمان به پدیده‌های یادشده، به جایی می‌رسیم که چه بسا تصور کنیم بین بدیل‌های بی‌روح‌تر عقل‌گرایی و غیرعقل‌گرایی که در ابتدا به معرفی آن پرداختیم، گیر افتاده‌ایم. موضع عقل‌گراها این است که خطای برابر مستحق نکوهش برابر است، و بنابراین، ناظر بی‌طرف باید اعمالی را که به یک اندازه نادرست‌اند، به یک اندازه سزاوار نکوهش بدانند. در عین حال، غیرعقل‌گراها مجاز می‌دانند که تأثیرات متفاوت پاسخ‌های متفاوتی را ایجاب کنند، به طوری که، نگرش فاعل خطا کار به خودش، هم چنین تأملاتش درباره آنچه باید انجام دهد به آثار اعمال او ارتباط دارد.

این طرح انتزاعی است و بسیاری از پرسش‌ها را گشوده باقی می‌گذارد. برای مثال، پیشنهاد فضیلت بی‌نامی که به آن اشاره کردم به اصلاح بیشتر نیاز دارد: ... این فضیلت ادعا شده، اگر اصلاً وجود داشته باشد، چگونه در پیوند با آثار مثبت یا سودمند اعمالی به کار می‌رود یا ظاهر می‌شود که دست کم تا حدودی اثری از کیفیت اراده عامل‌ها در آن نیست؟ آیا باید خود را به گستره این فضیلت محدود کنیم، یا قضاوت‌های ارزشی مرتبط با آن را، به قلمرو بخت اخلاقی در گزاره «کارها چگونه از آب در می‌آیند» محدود کنیم، یا موضعی که در این جستار مطرح شده است

استلزاماتی برای پاسخ‌هایمان در حوزه‌های دیگر تجربه اخلاقی دارد که در آنجا نیز باید با نقش برجسته‌ای که بخت ایفاء می‌کند مواجه شویم (مثلا بخت در شرایط انسان، یا بخت در موهبت‌های اخلاقی طبیعی)؟

به گمان من، این پرسش‌ها ذاتا جالب، به لحاظ عملی دارای اهمیت، و مستعد برانگیختن بحث و منازعه زیاد هستند. چه بسا گفته شود، بدون پاسخ گفتن به آنها نمی‌توانیم ادعا کنیم که مسئله مربوط به بخت اخلاقی را یک بار و برای همیشه، «حل کرده» یا به آن خاتمه داده‌ایم. در عین حال، معتقدم پیشرفت چشمگیری حاصل خواهد شد اگر بتوانیم بر سر ویژگی‌های بنیادی این موضع حقیقتا انتزاعی که جستار حاضر از آن سخن گفته است، اتفاق نظر داشته باشیم. قادر خواهیم بود مشترکات شهودها و مواضع نظری را که قبلا ممکن بود کاملا در تقابل به نظر رسیده باشند، تشخیص دهیم. اختلاف نظرها محدودتر و به لحاظ مفهومی عمیق‌تر خواهند شد.

بنابراین، چارچوب این موضع انتزاعی که جستار حاضر به جانب‌داری از آن می‌پردازد، در پاسخ به پرسش‌های مفصل‌تر درباره طیفی از پدیده‌هایی که با بخت اخلاقی سروکار دارند، جای وسیعی برای تغییرات باز می‌گذارد. مقاله را با بحث در باب یک جفت از چنین تغییراتی که به‌ویژه به‌نظم عجیب می‌رسد، و چه بسا در پیوندی نزدیکی باشد با تفاوتی در حساسیت‌هایی که ممکن است قبلا بسیاری از انسان‌ها را به ترتیب به مواضع عقل‌گرایانه و غیرعقل‌گرایانه بر اساس بخت اخلاقی جلب کرده باشند.

نکوهش، گناه، و تأسف عامل

موضعی که من (هم‌نوا با موضع عقل‌گرایانه) به سود آن استدلال کرده‌ام، بیان می‌کند که سزاوار سرزنش بودن منحصرآ کارکردی مربوط به خطای اخلاقی است. به عبارت دیگر، خطای سزاوار نکوهش برابر است. در عین حال، موضع من (هم‌نوا با موضع غیرعقل‌گرایانه) این است که نتایج متفاوت پاسخ‌های متفاوتی را می‌طلبد، از جمله پاسخ‌های هیجانی متفاوت در عامل‌هایی که رفتارهایشان این نتایج را به بار می‌آورد. پرسشی که مطرح می‌شود آن است که چگونه تفاوت در پاسخ هیجانی مناسب به کیفیت نکوهش مناسب ارتباط می‌یابد، زیرا به نظر می‌رسد نکوهش، و به‌خصوص نکوهش خود، فی‌نفسه موضوعی هیجانی شمرده می‌شود.

یک پاسخ به این پرسش متضمن این ادعاست که دو پاسخ هیجانی درباره این مسئله وجود دارد که کنار هم قرار می‌گیرند. پاسخ هیجانی به باور سزاوار سرزنش بودن انسان به‌طور سنتی گناه خوانده می‌شود. پاسخ هیجانی به باور بد بودن آثار اعمال فرد آن چیزی است که برنارد ویلیامز آن را «تأسف عامل» می‌خواند. مطابق با موضع نخست او، گناه

هیجانی است که فرد احساس می کند یا باید متناسب با اینکه چه اندازه خود را سزاوار سرزنش می داند احساس کند. در مقابل، تأسف عامل صورت خاصی از اندوه یا رنجی است که، با توجه به چیزی که عامل انسانی به طریقی با آن درگیر شده است، با این آرزو که ای کاش کارها صورت دیگری یافته بودند، همراه می شود. این موضع ما را مجاز می دارد که عقل گرایانی ساده و خالص باشیم و در عین حال نیز این نگرش را تأیید کنیم که عقلانی و شایسته است که دو فاعل که، به هر دلیلی، اعمالشان بسیار متفاوت از آب در می آید، احساسات بسیار متفاوتی درباره خود و اعمالشان داشته باشند. مطابق با این نگرش، میزان گناهی که فرد احساس خواهد کرد، کارکرد این است که او تا چه حد خود را سزاوار سرزنش بداند؛ به عبارتی دیگر میزان «اندوه» بازتابی از این فضیلت بی نام است ...

این موضع، مانند موضع پیشین، بین گناه و تأسف عامل تمایز قائل می شود. دست کم تا حدودی گناه نتیجه قضاوت خود انسان درباره سزاوار سرزنش بودنش است. در مواردی که ما خود قضاوت می کنیم که عمل نادرستی انجام داده ایم که، از بخت خوبمان، نتایج بدی در بر نداشته است، پاسخ مناسب گناه است نه تأسف عامل. افزون بر این، هنگامی که کار غلطی انجام نداده ایم، گناه واکنش مناسب نیست. در کارهایی که، از بخت بد، آسیبی جدی را سبب می شویم اما مقصر آن نیستیم، ممکن است تأسف فاعل واکنش مناسب باشد نه گناه. ولی هنگامی که عمل خطایی آسیبی را به بار می آورد، احساسات ما به این سمت گرایش دارد که همه چیز را با هم قاطی کند، به این صورت که چند مبدأ برای احساس بد درباره خود شخص، و برای برانگیخته شدن و برای درگیر شدن در انواعی از اعمال ترکیب می شود تا حالتی روانی ایجاد کند که نمی توان آن را به صورت حالات مؤلفه های جزئی موضوع تجزیه و تحلیل قرار داد. به علاوه، در پرتو نکته ای که قبلاً اشاره کردم درباره نامشخص بودن «اندازه» مناسب نکوهشی که برای عملی مفروض تعیین می شود، این پدیده به لحاظ منطقی و نیز همچنین روان شناختی گریزناپذیر به نظر می رسد.

پیش از این، خاطر نشان ساختم که انسان می تواند به طور معقولی درباره اعمال نادرست داوری هایی مقایسه ای داشته باشد، و این را هم در نظر بگیرد که یک عمل بیش از دیگری سزاوار نکوهش است، و برخی اعمال بسیار و مابقی تنها اندکی سزاوار نکوهش هستند، اما روشن نیست که چگونه چنین داوری هایی می توانند به طور معناداری دقیق باشند و ساختار ظریف آنها نیز مشخص نیست. با اهمیتی یکسان، هیچ اصل واضحی که درجات سزاوار سرزنش بودن را با مقادیر منحصرنا مناسب رنج، کیفر، یا گناه مرتبط سازد، وجود ندارد... بنابراین، اینکه راننده کامیونی که کودکی را کشته است بیش از راننده دیگر خود را نکوهش می کند، الزاماً حاکی از آن نیست که او خود را بیش از دیگری در خور نکوهش می داند، زیرا میزانی که او خود را نکوهش می کند نه فقط تابع داوری او درباره سزاوار سرزنش بودن بلکه همچنین تابعی است از دلایل او به سود تأسف عامل.

تشخیص میزان مناسب نکوهش و گناهی که به عامل نسبت داده می‌شود به نحو چشمگیری نامشخص است، بدان معنا که تشخیص اندازه نکوهش و گناه نمی‌تواند منحصرًا تابع سزاوار سرزنش بودن باشد، ممکن است، با تصدیق فضیلت بی‌نام برای پشتیبانی از این پاسخ دوم به تنشی که در آن گیر افتاده‌ایم در هم آمیزد. در حالی که پاسخ اول بر تفاوت بین گناه و تأسف فاعل تأکید می‌کند، این پاسخ پیچیدگی پدیده‌های نکوهش و گناه را محل تأکید قرار می‌دهد، یعنی به بررسی دلایل متفاوت و عوامل معقولی می‌پردازد که در شکل‌گیری سرزنش کردن خودمان و دیگران و میزان آنها مؤثرند. این موضع این نظر را تأیید می‌کند که یک شخص ممکن است واقعا بیش از شخص دیگری که اعمالش به همان اندازه خطاکارانه بود خود را نکوهش کند، و از این رو ممکن است گفته شود که چنین بیانی بیشتر پذیرفتن موضع غیرعقل‌گرایانه ابتدایی است تا موضع قبلی. در عین حال، این تصور را که در مرکز نگرش عقل‌گرایانه قرار دارد نیز حفظ می‌کند، این نگرش که فرد سزاوار چه اندازه‌ای از نکوهش است، یا، شاید به بیان بهتر، اینکه چگونه شخصی سزاوار نکوهش می‌شود، تماما تابع خطاکار بودن در حین عمل است، و به هیچ وجه تابع چیزی فراتر از این نیست که اعمال شخص چگونه از آب در می‌آید.

در این صورت، مطابق با این نگرش، بخت اخلاقی - دست کم قسمی از بخت اخلاقی که محل بحث ماست، یعنی بخت در اینکه اعمالمان چگونه از آب در می‌آیند - واقعیت است نه توهم، بدین معنا: اینکه یک شخص چقدر باید راجع به خودش خوب یا بد فکر کند، تا چه اندازه باید خویشتن را سرزنش (یا تحسین) کند، میزان وظیفه‌ای که به لحاظ اخلاقی بر او واجب است کم یا زیاد است، تا حدودی تابع این است که اعمالش که خارج از ضبط و مهار او هستند، چگونه از کار در می‌آیند. و در عین حال، آن گونه که موضع غیرعقل‌گرایانه قائل است در واقع این طور نیست، زیرا این اموری غیرارادی هستند که سابقه اخلاقی فرد، یعنی خوب بودن یا بد بودن او را به عنوان یک شخص مشخص می‌کند. همچنین به این سبب است که، ما به عنوان موجودات جهان مادی و اجتماعی، در میان مسئولیت‌هایمان یا شاید کمتر به لحاظ اخلاقی در میان طرح‌های مفروضمان، قرار داریم که ما را وادار می‌کنند اثرات اعمالمان را، چیزهای مهمی تلقی کنیم که به صورت مهمی با ما پیوند دارد، و عواقب آنهاست که مشخص می‌سازد ما که هستیم و چه کاری باید به انجام رسانیم.

بازهم، درس اخلاقی بخت اخلاقی

درس اخلاق بخت اخلاقی چیست؟ من تأسف می‌خورم که شعاری بیست‌وپنج کلمه‌ای یا کمتر که به زیبایی این مطلب را خلاصه کند در اختیار ندارم. ولی، اگر دربارهٔ تحلیل و ارزیابی‌ام از پدیدهٔ مذکور برحق بوده باشم، در این صورت درس اخلاقی تشخیص این حقیقت مهم هم در موضع عقل‌گرایانه و هم در موضع غیرعقل‌گرایانه است و آن این است که نگرش به‌لحاظ اخلاقی وجدانی به زندگی، و نیز نگرش به‌لحاظ انسانی وجدانی به اخلاقیات، باید از سویی بین علاقه به دستیابی به آن نوع عدالت که از محدود کردن اهمیت و معنای چیزی نشأت می‌گیرد که از قدرت و کیفیت اراده‌های ما مستقل است، و از سوی دیگر، علاقه به تصدیق منش زمینی ما و حفظ پیوندمان با جهان اجتماعی و مادی، تعادل برقرار کند. کیفیت متناقض‌نمای پدیدهٔ بخت اخلاقی از این واقعیت نشأت می‌گیرد که علاقهٔ دوم تنها در صورتی می‌تواند به کار آید که این معنا را تأیید کنیم که علاقهٔ اول در صدد محدود ساختن آن است.