

پارفیت و چالش بی طرفی در نظریه اخلاقی کانت

علیرضا آرام*

چکیده

در این مقاله ابتدا به توصیف و تحلیل مباحثات درک پارفیت در باب موضوع بی طرفی از منظر کانت می‌پردازیم. در ادامه ضمن بررسی انتقادی ساختار و پیامدهای سخن پارفیت، میزان استحکام آراء او را بررسی می‌کنیم. در فراز پایانی این متن نیز راه حل پیشنهادی خود را به عنوان بدیل تلاش‌های صورت گرفته در این موضوع، تشریح می‌نماییم. به زعم ما نتیجه‌ای که پارفیت به آن رسیده علاوه بر این که از حیث ساختار فلسفی نامنسجم است، با رئوس اندیشه کانت هم ناسازگار بوده و در تقویت انگیزش اخلاقی نیز ناموفق می‌باشد. در جهت جبران این نقائص، تلاش می‌کنیم با رجوع به نقد سوم کانت، نگاه زیبایی‌شناختی او را به تأملات اخلاقی این متفکر ضمیمه کنیم. این رویکرد، افقی را به ما نشان می‌دهد که طبق آن تکوین شخصیت فاعل اخلاقی با تنقیح معیار معرفت اخلاقی مقارن می‌گردد. این تقارن علاوه بر استحکام نظری، از حیث عملی نیز ثمربخش خواهد بود.

واژگان کلیدی: قانون اخلاق، قاعده طلایی، فاعل اخلاقی، معرفت اخلاقی،

تربیت زیبایی‌شناختی

*. دانشجوی دکترای فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. alireza.5988@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۶/۰۱]

مقدمه

کانت در فلسفه اخلاق خود در پی نظریه‌ای است که ضمن فراغت از مصالح و منافع جهت‌دار، متکی بر قانون قطعی، ضروری و پیشین باشد. این قانون پیشاتجربی، به نظر کانت، همان حکم عقل عملی محض است. کانت معتقد است اساساً هرگاه حکمی را در ساحت اخلاق صادر می‌کنیم، منشأ این حکم اخلاقی قانونی کلی و ضروری است.^۱ در مقام تفصیل این رأی، پرسش کانت این است که کدام عمل بدون ملاحظه هر گونه قید و شرط، خوب تلقی می‌شود؟ وی با این فرض به پیش می‌رود که وقتی بتوانیم قانونی بیابیم که ذاتاً و صرف نظر از ملاحظه پیامدهای آن خوب است، آن‌گاه توانسته‌ایم به پایگاهی مناسب، به مثابه بنیاد عمل اخلاقی دست یابیم. در پاسخ به این نیاز، کانت بر این رأی تکیه می‌کند که اراده خوب یگانه امری است که عموماً و مطلقاً^۲ درست بوده و فقط برای خودش خوب است (Kant, 2002: 9 & 52). کانت، ۱۳۹۴: ۳۳ و ۴۵ و ۱۰۷. همچنین نک: کانت، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۶ و کانت، ۱۳۸۵: ۱۲۱-۱۴۹).

به باور کانت، اراده‌ای که به اقتفاء قانون‌گذاری خویش و تنها برای اداء تکلیف برگرفته از خرد عملی ناب قیام می‌کند، همان اراده نیک است. در این نگاه، صرفاً همان اعمالی که بر اساس قانون و به قصد تحقق تکلیف انجام می‌گیرد، واجد ارزش اخلاقی است. در نقطه مقابل، اگر کسی عملی را برای ایصال به (یا ارضاء) مقاصد شخصی (خواه درونی یا بیرونی) انجام دهد، نمی‌توان وصف اخلاقی را در توصیف آن عمل به کار برد. کانت می‌گوید عمل برای اداء تکلیف؛ یعنی عمل به انگیزه احترام به قانون اخلاقی. او نام این قانون را امر مطلق^۳ گذاشته و در معرفی آن می‌گوید تنها یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که فقط بر طبق قانونی عمل کنید که می‌توانید تبدیل آن به قانون جهانی را اراده نمایید. (Kant, 2010: 23-33; Kant, 2002: 18). کانت، ۱۳۹۴: ۴۸. همچنین نک: کانت، ۱۳۸۱: ۱۸۹ و کانت، ۱۳۹۳: ۳۵) بنابراین طبق نگرش اخلاقی کانت، امر مطلق باید مبنای اخلاق قرار گیرد. در این نگاه، عقل آدمی (و به تعبیر کانت، عقل مشترک آدمیان (Kant, 2002: 19)) با اتخاذ موضعی که می‌توان آن را عجالتاً و صرف نظر از اختلاف تفاسیر، بی‌طرفی^۴ یا ناظر آرمانی^۵ نامید، از حب و بغض و سود و زیان شخصی فاصله گرفته و قانونی فراگیر را به مثابه امر همگانی و ایده‌آل وضع می‌کند.

اما با مرور آراء منتقدین کانت، با چالش‌های قابل ملاحظه‌ای مواجه می‌شویم. یکی از مهم‌ترین چالش‌ها، پرسش از ممکن شدن یا مطلوب بودن اتخاذ موضع بی‌طرفانه از جانب فاعل اخلاقی است. به عنوان نمونه، برنارد ویلیامز در مقاله شخصیت، شاکله و اخلاق (Williams, 1981: 1-20) به این نکته اشاره می‌کند که اتخاذ موضع بی‌طرفانه در مقام داوری اخلاقی (اگر عملاً محال نباشد) دست‌کم به سبب غفلت از وجوه شخصیتی متفاوت آدمیان، از حیث اخلاقی خنثی و نامقبول است. عصاره کلام ویلیامز در مقاله مورد نظر به این نقطه می‌رسد که لازم است شخصیت‌های متفاوت براساس منش و شاکله^۶ خود به تصمیمات اخلاقی برسند و نه صرفاً بر اساس قوانین صوری، مبهم و مدعی

کلیت. در واقع ویلیامز، به سیاق سایر نوشته‌های خود، به مشکلی رایج در فلسفه اخلاق کانت که همان بی‌طرفی (یا در تعبیری بدبینانه‌تر معضل بی‌تفاوتی است) اشاره می‌کند. مطابق این اشکال، که سرچشمه هیومی آن آشکار است، فاعل اخلاقی بیش از آن که ادعای عقلانیت و بی‌طرفی داشته باشد، باید به مسیر عواطف و تمایلات خود نظر کرده و سیطره این بُعد از شخصیت آدمی بر کردار او را به رسمیت بشناسد. به بیان *پل گایر*، یکی از محوری‌ترین چالش‌های کانت با هیوم، در قبول عقل به‌مثابه منبع انگیزش اخلاقی از سوی کانت و نفی آن از سوی هیوم است. از نگاه هیوم، عقل در مقام داوری اخلاقی در سایه امیال اسیر مانده است. (Guyer, 2008: 161) در ادامه همین کشمکش عقلانی/عاطفی، درک پارفیت در کتاب *اشخاص و دلایل* بر این نکته تاکید می‌کند که امیال هم می‌توانند واکنش و انتخابی عقلاً صحیح را برگزینند. (Parfit, 1984: 120) همچنین پارفیت در کتاب *حجیم خود با نام در باب مسائل مهم تلاش می‌کند تا ضمن پیش رو داشتن نظریه اخلاقی کانت، به بازبینی و بازنویسی گزاره‌های کانت بپردازد.*

یکی از منتقدین پارفیت در این کتاب آلن وود است.^۶ اهمیت تحلیل تاریخی وود (به عنوان یکی از مترجمین کانت) از این جهت است که وی در تفسیر عقلانیت اخلاقی کانت، به این نکته اشاره می‌کند که در مکتب جان راولز و پیروانش، اخلاق کانتی در حصار نوعی نگاه عقل‌گرایانه مفراط اسیر است. (Parfit, 2011/2: 58) تعبیر عقلانیت مفراط از این رو مناسب یافته که بنا بر گزارش آلن وود در کتاب *اخلاق کانتی*، در نظام فکری کانت عواطف آدمی به شرط اتکاء به عقلانیت^۸ (معتبرند (Wood, 2008: 35).

با این توضیحات، شاهدیم که قانون اخلاقی کانت به سردی و بی‌عاطفگی متهم شده است. چنان‌که خواهیم دید، پارفیت ضمن ترجیح جانب عقلانیت در اخلاق، اشکالات وارد بر نظریه کانت را جرح و تعدیل می‌کند. به طور مشخص او در بحث بی‌طرفی، تلاش کرده تا صورتی بازبینی شده و قابل دفاع را از قانون اخلاقی کانت ارائه دهد و نقاط مناقشه‌انگیز آن را تفسیر نماید. (Parfit, 2011/1: 321-342) با گزارش بحث پارفیت در باب بی‌طرفی در نظریه اخلاقی کانت، ضمن اشاره به نقاط کم‌توان راه‌حل پارفیت، راه حل پیشنهادی خود را ارائه می‌نماییم. این مقصود را در سه گام دنبال خواهیم کرد.

۱. تقریر موضع پارفیت در بحث بی‌طرفی

در نخستین گام از مقاله پیش رو تلاش خواهیم کرد تا خلاصه‌ای از بحث پارفیت را در سه بخش ارائه دهیم:

۱-۱. مشکلات قاعده طلایی

کانت در تشریح قانون جهانی^۹ خود گفته من از دیگران می‌خواهم تا به من احسان کنند، پس خودم هم باید به دیگران احسان کنم. (نک: کانت، ۱۳۹۴: ۸۱، ۱۰۸، ۵۲ & ۳۸: Kant, 2002) پرفیت معتقد است این بیان کانت می‌تواند قاعده طلایی^{۱۰} را یادآوری کند که بر اساس آن باید با دیگران صرفاً به همان طریقی رفتار کنیم که مایلیم با ما به همان طریقی رفتار شود. البته از منظر اخلاق کانتی قاعده طلایی متضمن احسان به دیگران نیست و ما را به این عمل فرا نمی‌خواند. چرا که کسانی هم وجود دارند که خواهان دریافت احسان نیستند و از این رو به طریقی اولی رسالت احسان به دیگران را نیز برعهده نمی‌گیرند. اما کانت منکر این حکم نیست که این افراد به وقت حاجت خواهان دریافت کمک هستند. او ادعای متفاوتی مطرح می‌کند که به موجب آن، اگر این افراد از کمک به دیگران معذور باشند، می‌پذیرند که از دیگران هم کمک نخواهند. حال برای این که این مدعا در دستگاه کانتی استقرار یابد، افرادی که در کمک به دیگران کاهلند باید به این نقطه برسند که اصل «کمک نکردن به دیگران» به یک قانون جهانی تبدیل شود. این در حالی است که بر اساس قاعده طلایی (و نه قانون اخلاقی کانت) همچنان نمی‌توان نتیجه گرفت که این عده وظیفه‌ای برای کمک به دیگران ندارند. چرا که مطابق قاعده طلایی، این افراد باید فرض تغییر موقعیت را در نظر بگیرند و خود را در وضعیتی که ممکن است خواهان کمک باشند، مفروض بدانند. پیداست که با این فرض به سختی می‌توان گزینه کمک نکردن را انتخاب کرد (Parfit, 2011/1: 322).

حال تصور کنیم کانت قاعده طلایی را در شمار نظریه‌های التقاطی و عاطفی به حساب آورد. (Kant, 2002: 26 & 29، کانت ۱۳۹۴: ۶۱ و ۶۴) با این فرض وی به مدافعان این قاعده پاسخ می‌دهد که کسانی را در نظر بگیریم که از کسی کمک نمی‌خواهند، خواه از کمک به دیگران معذور باشند یا خیر. پیداست که در این فرض، حتی قاعده طلایی هم تکلیفی را متوجه این افراد نمی‌داند. پرفیت معتقد است برای رهایی از اشکال کانت می‌توان به بازنویسی قاعده طلایی پرداخت. بر این اساس: «باید با دیگران صرفاً به همان طریقی رفتار کنیم که عقلاً مایلیم با ما به همان طریقی رفتار شود.» اما به نظر می‌رسد همچنان راه‌گریز از قاعده طلایی مفتوح است. فرض کنیم یک سفیدپوست نژاد پرست، سیاه‌پوستان را از هتلش طرد می‌کند. این فرد می‌تواند به قاعده طلایی تمسک کرده و بگوید من کسانی را در هتل می‌پذیرم که سیاه‌پوست نباشند و مایلیم با خودم هم به همین طریقی رفتار شود، چرا که سیاه‌پوست نیستیم و می‌توانیم از همه هتل‌ها پذیرش بگیریم. این جاست که باید برای اقناع این نژادپرست، تقریر قاعده طلایی را اصلاح کرد و به این بیان رسید که «باید با دیگران صرفاً به همان طریقی رفتار کنیم که اگر در موقعیت یا در وضعیت مشابه آنان باشیم، عقلاً مایلیم با ما به همان طریقی رفتار شود.» حال اگر یک بزهکار با یادآوری قاعده طلایی مدعی شود که چون خودتان رغبتی به مجازات شدن ندارید، پس مرا هم نباید مجازات کنید، باز هم باید راهی برای احیاء قاعده طلایی طلب کنیم. پاسخ پیشنهادی پرفیت در قالب بازنویسی این قاعده در صورت چهارم ارائه می‌شود که طبق آن «باید با هر فرد صرفاً به همان

طریقی رفتار کنیم که اگر در موقعیت یا در وضعیت مشابه آن فرد باشیم، عقلاً مایلیم که با ما به همان طریق رفتار شود.» (Parfit, 2011/1: 324).

اکنون در یک مناقشه تازه فرض را بر این می‌گذاریم که از میان دو نفر، فقط توان نجات یکی از آنان را داریم. حال هر کدام از آنان می‌تواند با انکار قانون جهانی کانت (شاید با این بهانه که این قانون به غرایز مفید حیات بی‌اعتناست (Kant, 2002: 12) ، کانت، ۱۳۹۴: ۳۶)) و ضمن یادآوری قاعده طلایی از ما بخواهد که خود را در جایگاه او گمارده و وی را نجات دهیم! این جاست که برای گریز از این نتایج مهمل، به صورت پنجم قاعده طلایی تمسک می‌کنیم که طبق آن «باید با افراد دیگر صرفاً به همان طریقی رفتار کنیم که اگر در موقعیت یا در وضعیت مشابه همه آن‌ها باشیم، عقلاً مایلیم که با ما به همان طریق رفتار شود.» اما اجرای قاعده طلایی در این تقریر بهتر، دشوارتر خواهد بود. چگونه می‌توانیم خود را در موقعیت دو نفر یا بیش‌تر از آن قرار دهیم؟ اگر من میان نجات جان یک نفر یا پیشگیری از کور شدن فرد دیگر مخیر باشم، حال باید خود را در موقعیت کدام یک از آنان تصور نمایم؟ (Parfit, 2011/1: 325- 326).

این اشکال زمانی جدی‌تر می‌شود که در بایم قاعده طلایی رفتار ما را با دیگران سامان می‌دهد و اساساً ادعایی در باب تنظیم وظایف ما با خودمان ندارد (Duxbury, 2009: 1569). حال فرض کنیم من مخیرم که زندگی خود را حفظ کرده یا دیگری را از کور شدن نجات دهم. اگر مطابق قاعده طلایی عمل کرده و خود را جای دیگری بگذارم، آیا باید زندگی خود را قربانی نجات چشمان او سازم؟ پارفیت باز هم به بازنویسی قاعده طلایی می‌پردازد و تقریر ششم را ارائه می‌کند. «باید با همگان صرفاً به همان طریقی رفتار کنیم که اگر در موقعیت یا در وضعیت مشابه همه آنان باشیم، عقلاً مایلیم که با ما به همان طریق رفتار شود.» افزودن قید همگان به همه کسانی اشاره می‌کند که ممکن است از رفتار ما اثر پذیرند. پیداست که در مورد نجات جان خود و نجات چشمان فرد دیگر، علاوه بر آن فرد، خود من نیز درگیر در این ماجرا و در ردیف کسانی هستم که باید به جای او (که این‌جا به معنای خودم است) تصمیم بگیرم. پس فرض مهمل نهادن خوشبختی فاعل اخلاقی در جریان اجرای قاعده طلایی، با این تقریر تازه حل و فصل می‌شود. چرا که من هم یکی از تمامی آدم‌هایی خواهم بود که قاعده طلایی برای احقاق حقوق آنان وضع شده است (Parfit, 2011/1: 327).

در مقام مقایسه میان قاعده طلایی و قانون جهانی کانت، دو شباهت میان آن‌ها آشکار است. اولاً؛ هر دو قاعده انتخاب عقلانی آدمیان را طلب می‌کنند. ثانیاً؛ در هر دو قاعده، موضوعات و مطالبات اخلاقی یکسانی^{۱۱} برای آدمیان لحاظ می‌شود (نک: کانت، ۱۳۹۴: ۴۹-۴۸). البته این دو در مسیری که برای تثبیت بی‌طرفی طی می‌کنند، با یکدیگر متفاوتند. طبق مفاد قاعده طلایی، می‌پرسیم «اگر این اتفاق برای من بیفتد چه؟» اما در قانون جهانی پرسش این است که «اگر همگان این عمل را مجاز شمارند چه؟» هنگام عمل به قاعده طلایی، آزمایش فکری ما ساده است؛ چرا که صرفاً می‌پرسیم تبعات این عمل و عواقب فراگیر شدن آن برای خودم چیست؟ اما تبعات عمل به آزمایش فکری کانت دشوارتر است. چرا که باید حالتی را تصور کنیم که فرد برای خود قانونی وضع کرده و آن را به اصل جهانی تبدیل

خواهد کرد. حال سرنوشت تاریخ بشر با تثبیت یا نفی این اصل به کجا خواهد رسید؟ (Parfit, 2011/1: 328-329).

اگر مطابق آموزه کانت، حکم محکمه خرد ناب را کارآمدتر از رجوع به احساسات بدانیم (Kant, 2002: 61)، راه خروج از این بن بست دشوار نخواهد بود. اما پارفیت معتقد است مطابق ایده ناظر آرمانی، می‌توانیم بی‌طرفی خود را از مسیری ساده‌تر و کوتاه‌تر رعایت کنیم. در واقع مطابق این ایده، نیاز نیست که عواقب عمل را از دریچه چشم خود یا افراد دخیل در عمل خود دنبال کنیم. بلکه کافی است موضع ناظر منفک^{۱۲} یا ناظر بی‌طرف^{۱۳} را در نظر داشته باشیم. این نظرات را در جایی جاری می‌کنیم که خود را در وضعیت خیالی قرار داده و عواقب عمل را از نگاه فردی خارج از خود لحاظ می‌کنیم. اما همچنان اشکالاتی بر قاعده طلایی وارد است. اول این که فرض گماشتن خود در موقعیت دیگری و ترسیم شرایط فرضی مشابه دیگران دشوار و اغلب ناممکن است. اشکال دیگر این که اگر بخواهیم خود را در موقعیت همه کسانی که متأثر از کنش ما هستند قرار دهیم، ممکن است از این واقعیت غافل شویم که ما با آدم‌های متفاوتی طرف هستیم (Parfit, 2011/1: 330).

با عنایت به موارد پیش گفته می‌توان به این نتیجه رسید که قاعده طلایی از حیث مبنای نظری نسبت به قانون جهانی کانت و نیز دو اصل ناظر بی‌طرف و اصل رضایت^{۱۴}، رتبه نازل‌تری را به خود اختصاص می‌دهد. اما همزمان با تایید سخن پارفیت باید گفت قاعده طلایی در انگیزش اخلاقی کارآمد بوده و از حیث روان‌شناختی هم راهی مناسب برای بی‌طرف ماندن است^{۱۵}.

۱-۲. مشکلات قانون اخلاقی

اما قانون اخلاقی کانت هم از اشکال مصون نمانده است. هر چند به نظر می‌رسد اگر مطابق آرزوی کانت فهم صحیحی از اراده نیک حاصل شود (Kant, 2002: 13)، این اشکالات قابل علاج خواهد بود. در بیان پارفیت، نخستین چالش پیش روی این قانون مشکل ندرت^{۱۶} است. مطابق این ایراد، از آن جا که اعمال خلاف به ندرت روی می‌دهد، ممکن است فرد خاطی از فراخواندن دیگران به آن عمل ابایی نداشته باشد. چرا که این فرد دیگران را در تکرار آن اعمال ناتوان می‌داند. به عنوان نمونه، سفیدپوستی را در نظر بگیرید که مطمئن است تا وقتی به خطای خود اعتراف نکرده، قانون اصل را بر خطای سیاهان قرار داده و گریبان آن‌ها را خواهد گرفت. حال اگر از چنین فردی بپرسیم که آیا مایل است که مجازات شدن در عوض گناه دیگران به قانون جهانی تبدیل شود، پاسخ او مثبت خواهد بود. این فرد معتقد است چنین قانونی اغلب به ضرر او تمام نخواهد شد و به ندرت روی می‌دهد که سفیدپوستی به جای هم نژاد خود به زندان رود. بلکه غالباً این سیاه‌پوستان هستند که باید تاوان گناه سفیدپوستان را تحمل کنند. در مثالی دیگر می‌توان حالتی را تصور کرد که دو نفر با نیش مار زخمی شده‌اند و شخص /ف با علم به این که فرد دیگر خواهد مرد، پادزهر را از او می‌دزدد. پارفیت معتقد است طبق قانون جهانی کانت این دزدی رواست. چرا که شخصی که پادزهر را ربوده می‌تواند علی‌رغم علم

به تبعات ناگوار این عمل، آرزو کند که اولویت دادن به رفع حوائج خود به قانونی جهانی تبدیل شود. چرا که در غیر این صورت مویدی برای دزدی خود نخواهد داشت. پارفیت این ایراد اخیر را ایراد مخاطرات بالا^{۱۷} می‌نامد. با بسط مثال دزدیدن دارو، پارفیت معتقد است در قانون جهانی کانت هیچ قابلیت برای پیشگیری از این دزدی تعبیه نشده است. چرا که این قانون صرفاً به شخص فاعل نظر دارد و بر خلاف قاعده طلایی از او نمی‌خواهد دقیقه‌ای خود را در موقعیت فرد دیگر، که قرار است داروی او دزدیده شود، قرار دهد. این درست بر خلاف مفاد اصل ناظر بی‌طرف است، که قطعاً در چنین مواردی حکم به توقف دزدی خواهد کرد. همچنین اصل رضایت کانتی هم بر ضرورت اختیاری از امکان رضایت شخص مال باخته تأکید می‌کند، که پیداست در این مورد او راضی به از دست دادن جان خود نخواهد بود. قانون جهانی کانت راهی برای پیشگیری از این دزدی ندارد. چرا که در مواردی از جنس دو مثال گذشته، فرد خاطی می‌تواند موقعیت خود را خاص دانسته و ضمن اطمینان از دفع هرگونه اثر منفی، یا حتی با پذیرش خطر و ضمن تلقی خاص بودن وضعیت خود، خواهان جهانی شدن این عمل باشد (Parfit, 2011/1: 333).

چالش بعدی قانون کانت و ناکارآمدی آن در تضمین بی‌طرفی، مشکل برگشت‌ناپذیری^{۱۸} است. مشکل این‌جاست که قانون جهانی کانت در عین برخورداری از مزایای خودش، از جمله این‌که فرد را درگیر پرسش از فراگیر شدن هر رفتار می‌کند، نقطه ضعف خود را هم از همین ناحیه فراگیری‌اش دریافت می‌کند. در قاعده طلایی پرسش این است که اگر با ما همین گونه رفتار شود، چه خواهد شد؟ اما در قانون کانت می‌پرسیم چه خواهد شد اگر همه با دیگران چنین رفتار کنند. در حقیقت مشکل از این‌جا آغاز می‌شود که من موکد در قاعده طلایی، در صورت بندی کانت به همه آدم‌ها تبدیل می‌شود (Ibid: 334). گویی با معافیت از آزمایش فکری، در خیالمان حاشیه امنی برای خود قائل می‌شویم و خود را از گزند مستقیم این رفتار و پیامدهایش برکنار می‌انگاریم. گویی هرگز قرار نیست ورق برگردد. این نقاط ضعف در قانون جهانی کانت در حالی رسوخ کرده که همان فرد سفیدپوست (که در مثال پیشین از ورود سیاهان به هتل خود امتناع می‌کرد) هرگز تحمل قاعده طلایی را نخواهد داشت. چرا که در قاعده مذکور این فرد باید خود را در موقعیتی مشابه سیاهان تصور کرده و آن‌گاه بر صحت اخلاقی عملش تأکید ورزد. اما همین فرد بدون واهمه قانون اخلاقی کانت را اجرا خواهد کرد. چرا که با اطمینان از این‌که ورق بر نمی‌گردد، می‌تواند آرزو کند که همه هتل‌داران از پذیرش سیاهان امتناع کنند و طرد رنگین‌پوستان به قانون جهانی اخلاق تبدیل شود! در واقع می‌توان گفت این جواز نژادپرستی، مهمان ناخوانده‌ای است که از صورت‌بندی ناتمام کانت، دهلیزی به نظریه اخلاقی او گشوده است. نهایتاً سخن به این نقطه می‌رسد که قانون اخلاقی کانت با آن‌که خود را اصل متعالی اخلاق معرفی می‌کند و به انسان به مثابه غایت می‌نگرد (Kant, 2002: 46 & 47، کانت، ۱۳۹۴: ۹۴ و ۹۷)، مطابق تقریر پارفیت از درمان مشکلاتی مثل تبعیض نژادی، خشونت علیه زنان و بی‌توجهی به بینوایان ناتوان است (Parfit, 2011/1: 338). مشکل زمانی جدی‌تر می‌شود که بدانیم سلب توجه از نفوس انسانی، رخنه‌ای را در هر نظریه اخلاقی ایجاد می‌کند. اساساً ویژگی شخصیت‌های ممتاز اخلاقی دغدغه داشتن نسبت به دیگرانی است که چه

بسا خود شخصا از حصار خودخواهی خارج نشده‌اند (Wolf, 1982: 420). همچنین نک: کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۵ و ۵۵ (Kant, 2002). اما بنا به روایت پارفیت، قانون اخلاقی کانت در تکریم نفوس انسانی و برای پرورش شخصیت‌های ممتاز اخلاقی ناتمام است.

۱-۳. در جست‌وجوی راه حل کانتی

پارفیت امیدوار است که بتوان با بازبینی کلام کانت، قانون اخلاقی او را از اشکالات وارد بر آن نجات داد. البته در این تقریر مورد انتظار، باید به دو اصل دیگر کانت؛ یعنی خود/بینی^{۱۹} (Kant, 2002: 50-52، کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۰-۱۰۵) و مملکت‌غایات^{۲۰} (Kant, 2002: 51 & 78، کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۱ و ۱۵۶) نیز نگاه کرد. از جمله باید به این آموزه بازگشت که اراده هر موجود عقلانی، با قید اراده، واضح قانون جهانی است. (Kant, 2002: 13، کانت، ۱۳۹۴: ۳۹) از این رو پارفیت صورت‌بندی خود را از نسخه بازبینی شده کلام کانت چنین ثبت می‌کند: «عمل کردن طبق برخی طرق نادرست خواهد بود، مگر آن که همگان بتوانند عقلاً اراده کنند که همگان بدین باور برسند که این قبیل اعمال از حیث اخلاقی مجاز است» (Parfit, 2011/1: 340).

بر این اساس، صورت‌بندی کانت از قانون نیز می‌تواند چنین بازنویسی شود: «عمل کردن طبق برخی طرق نادرست خواهد بود، مگر آن که همگان بتوانند عقلاً اراده کنند که این درست خواهد بود که همگان، در شرایط محیطی مشابه و هر گاه که توانستند، بدین طریق عمل نمایند.» پارفیت با نامگذاری صورت‌بندی خود به عنوان «اصل قابلیت اراده جهانی»^{۲۱} آن را چنین تقریر می‌کند: «یک عمل نادرست خواهد بود، مگر آن که این قبیل اعمال از ناحیه اصولی که مقبولیت جهانی و قابلیت اراده همگانی دارند، مجاز شود.» پارفیت مدعی است که این صورت‌بندی به رعایت اصل بی‌طرفی نزدیک‌تر بوده و از ایرادات وارد بر تقریر کانت (ندرت، مخاطرات بالا و برگشت‌ناپذیری) در امان است. در عین حال اصرار بر اصل قابلیت اراده جهانی، تقریر مذکور را به قراردادگرایی^{۲۲} نزدیک‌تر می‌کند.^{۲۳} با عنایت به مفاد قراردادگرایی است که پارفیت کلام را در این نقطه به پایان می‌رساند که ای بسا کانت از اصل متعالی اخلاق چنین تقریری را طلب کرده باشد: «همگان باید از اصولی تبعیت کنند که عقلاً مقبولیت جهانی و قابلیت اراده همگانی دارند.» (Ibid: 342).

آن چه تاکنون بیان شد، توصیف و تحلیلی از تفسیر اصل بی‌طرفی در نظریه اخلاقی کانت، به روایت پارفیت بود. اما این که آیا پارفیت در روش و مضمون بیان خود در این باب موفق بوده یا خیر، موضوع تأملات آتی ما خواهد بود.

۲. تأملی در تقریر پارفیت از بحث بی‌طرفی

بحث پارفیت به شرحی که گذشت با ارائه راه حلی اصالتاً کانتی پایان می‌یابد. با این حال به نظر می‌رسد تأمل در روش، مضمون و نتایج بحث پارفیت، ابهامات و نقائص موضع او را نمایان می‌کند.

همچنان که ترمیم کژتابی‌های موضع پارفیت، به بصیرت بیشتر در اندیشه اخلاقی کانت و در افقی گسترده‌تر، به درکی بهتر از توالی نظام اندیشه این فیلسوف یاری خواهد رساند. در ادامه به سه مورد از نقایص بیان پارفیت در بحث بی‌طرفی اشاره خواهیم کرد، که سرآغازی است برای بازبینی و اصلاح تفاسیر این مفسر کانت.

۲-۱. ناسازواری خودآیینی و قرارداد- قاعده محوری

به پارفیت اشکال شده که تأکید او بر قراردادگرایی و پیامدگرایی، با احترام به خودآیینی سازوار نیست. پارفیت پاسخ می‌دهد که آن چه او از خودآیینی طلب می‌کند، رضایت عقلانی، و نه تصدیق و رضایت ظاهری افراد دخیل در تصمیمات اخلاقی است (Parfit, 2011/2: 143). در عین حال، همچنان که ملاحظه کردیم، پارفیت تلاش می‌کند با رجوع به قراردادگرایی و پیامدگرایی قاعده محور، به حاق واقع یک نظریه اخلاقی درست راه یابد. اما به نظر می‌رسد او نتوانسته بدون دخل و تصرف در معنای متعارف خودآیینی، آن را به سود خود مصادره کند. معنای متعارف خودآیینی را با رجوع به تقریر هنری آلیسون چنین می‌نگاریم که «لازم است قانون عقلانی حاکم بر رفتار آدمی از اراده شخصی او برخیزد.» (Allison, 2012: 130). در بیان کانت، این اراده شخصی معطوف به خودآیینی، همان بنیاد شرف ذات خردمند معرفی شده است (Kant, 2002: 105). اما طبق آن چه پارفیت از خودآیینی در نظر گرفته و آن را معادل رضایت حقیقی- عقلانی آدمیان انگاشته است، می‌توان وضعیتی را تصور کرد که منبعی خارج از ذات خردمند به وضع قانون پرداخته و قانون خود را مورد رضایت واقعی و نه صرف تصدیق زبانی آدمیان معرفی کند.

از سوی دیگر، با ورود دو عنصر قرارداد و پیامد به عرصه خودآیینی، مشخص نیست که چگونه می‌توان به اراده فاعل انسانی (به مثابه ذات خردمند) محوریت بخشیده و همچنان او را به اراده آزاد و تصمیمات بی‌طرفانه فراخواند. پیداست که در ذات هر قراردادگرایی و پیامدنگری، ترکیبی از رضایت و خشم و داد و ستد حاکم بوده که همین تبعات، خودآیین ماندن (و در معنایی دقیق‌تر، بی‌طرف ماندن) را دشوار و بلکه ناممکن می‌کند.

۲-۲. فقدان انگیزش اخلاقی

به نظر می‌رسد اصل متعالی اخلاق به تقریری که پارفیت عرضه کرده، در مقام عمل بسیار کم فایده‌تر از رهاوردی است که او وعده داده است. البته پارفیت پاسخ می‌دهد که هدف او از ترکیب این سه سنت، نه اصرار بر کشف یک اصل ممتاز و متعالی، بلکه گامی برای حل و فصل اختلافات اخلاقی است (Parfit, 2011/2: 155). اما آیا پارفیت در این حل و فصل کامیاب بوده است؟ در فراز قبلی این متن، به این نکته اشاره کردیم که پارفیت نتوانسته میان خودآیینی، قراردادگرایی و پیامدگرایی قاعده‌محور هم‌نشینی قابل اطمینانی ایجاد کند. اینک به نظر می‌رسد راه حل او از حیث عملی نیز نارس است.

مشکلی که در تقریر پارفیت خود را آشکار می‌کند، نقش کم‌رنگ انگیزش در نظریه اخلاقی کانت است. البته این اشکال بیش از آن‌که متوجه اندیشه اخلاقی کانت باشد، حاصل نگرش گزاره‌محور به تأملات اخلاقی این متفکر بوده که به عنوان نمونه در تقریر پافیت خود را نشان داده است. با این همه، به نظر می‌رسد اگر قانون اخلاقی به شکل گزاره‌ای که عنصر بی‌طرفی در آن برجسته می‌شود قوام یابد، این گزاره فاقد وجه انگیزشی و تربیتی خواهد بود. در حقیقت حتی اگر با مشرب هیوم در اخلاق همراه نبوده و نقد کسانی همچون جان راولز و برنارد ویلیامز را هم وارد ندانیم، دست کم از این چالش نمی‌توان به سادگی گذشت که صورت‌بندی اخلاق به عنوان یک قانون جهانی، بدون نشان دادن مسیر طبیعی، و نه تصنیفی^{۳۴}، اجماع آدمیان بر آن قانون، به تنهایی نمی‌تواند محرک و مشوقی برای عمل اخلاقی باشد. چالش فوق زمانی برجسته‌تر می‌شود که ویژگی یک نظریه اخلاقی خوب را کارایی و کارآمدی آن در مقام عمل بدانیم. به بیان سوزان ولف، تفاوت ارزش‌ها و امیال در این‌جاست که ما اتصاف به ارزش‌ها را در نهاد خود طلب می‌کنیم. در واقع خود حقیقی ما به مثابه یک فاعل اخلاقی به ارزش‌ها تمایل دارد (Wolf, 1990: 49- 50). پس انتظار تقویت فاعل اخلاقی و متمایل ساختن پیوسته او به سمت ارزش‌ها، توقعی متناسب با وظایف یک نظریه اخلاقی است.

این در حالی است که تقریر پافیت چنین دستاوردی را نصیب نظریه اخلاقی کانت نکرده و علی‌رغم تلاش پارفیت در اتخاذ راهکار کانتی در حل چالش بی‌طرفی، همچنان می‌توان گفت که تقریر او از این بحث، سردی و انعطاف‌ناپذیری نظریه اخلاقی کانت را، دست کم در مقام ایجاد انگیزش اخلاقی، باقی می‌گذارد. در این تقریر، نهاد فاعل اخلاقی تمایل مضاعفی را برای متصف شدن به ارزش‌ها در خود نمی‌یابد.

۲-۳. غفلت از ساختار فلسفه نقادی کانت

واپسین تأملی که می‌توان پیش روی پارفیت نهاد، غفلت او از ساختار کلی فلسفه کانت است. همچنان که می‌دانیم کانت فلسفه نقادی خود را بر محور نقدهای سه گانه خویش سامان داده است. از این رو، سخن گفتن از هر یک از اجزاء اندیشه کانت بدون توجه به نظام یک پارچه حاکم بر آن، از حیث روش ناموفق و از حیث مضمون نارس است.

به عبارت دیگر، مطابق روش پارفیت، بحث بی‌طرفی با رجوع به عباراتی برگزیده از نقد دوم کانت به پیش می‌رود و او تلاش می‌کند تا ضمن نقل عبارات کانت و صورت‌بندی آن‌ها به عنوان گزاره‌های اخلاقی، به بررسی صحت و استحکام این گزاره‌ها پرداخته و نهایتاً آن‌ها را بازنویسی کند. این درحالی است که نظام فلسفی منسجم کانت، در شرایط متعارف این بصیرت را در اختیار مفسرین آثار او قرار می‌دهد که پیش از نقد، گزاره‌های کانتی را در بستر کلیت نظام این متفکر و با نظر به پرسش محوری فلسفه کانت، معنا کنند. البته پارفیت در این مسیر گام‌های موثری را طی کرده و در آثار پر حجم خود به بصیرت‌های قابل ملاحظه‌ای دست یافته است. اما به نظر می‌رسد عدم نگرش جامع به مجموعه نظام

فکری متفکران، می‌تواند راه محقق را دشوار و نتیجه حاصل از تحقیق را کم‌رنگ نماید. با این همه به نظر می‌رسد راه‌هایی از چالش پیش گفته را می‌توان در کلیت نظام فلسفی کانت، و با رفت و برگشت میان نقدهای دوم و سوم او جست‌وجو کرد.

۳. راه حل پیشنهادی؛ توجه به آثار اخلاقی - معرفتی نقد سوم کانت

آنچه می‌توان به تلاش‌های امثال پارفیت افزود، بازخوانی موضع اخلاقی کانت در بستر و با عنایت به اجزاء نظام فلسفی اوست. این بازخوانی در این‌جا مشخصاً با ارجاع به زیبایی‌شناسی کانت و به مثابه درآمدی بر بایسته‌های شخصیتی فاعل اخلاقی در فلسفه او صورت می‌گیرد.

یکی از محوری‌ترین مباحث کانت در نقد سوم آن است که نشان دهد پدیده زیبایی که تصدیق آن محصول قوه حکم آدمی است، به لذت و ادراک حسی، و نه به مفهوم سازی منطقی و متافیزیکی، وابسته است. وی در عین حال لزوم کلیت احکام زیبایی‌شناختی را نیز در نظر دارد و میان ذوقی بودن و نسبی پنداشتن خط فاصلی را ترسیم می‌کند. این‌جاست که طرح کانت در مورد زیبایی با نظام فلسفی وی پیوند برقرار می‌کند. زیرا در هر سه ساحت معرفت و اخلاق و زیبایی (یعنی نقدهای اول و دوم و سوم) کانت به ترتیب دنبال تصدیق، اراده و حکمی است که متکی به استحکام عقلانی باشد (کانت، ۱۳۹۱: ۱۳۶، کانت، ۱۳۹۴: ۵۰، کانت، ۱۳۹۵: ۱۱۳).

در اتکاء به همین استحکام عقلانی، کانت در نقد قوه حکم، احکام ذوقی را از چهار وجه کیفیت، کمیت، نسبت و جهت بررسی می‌کند. حاصل بررسی این که حکم ذوقی واجد چهار وجه است؛

الف) صبغه زیبایی‌شناختی (Kant, 2000: 89، کانت، ۱۳۹۵: ۹۹)؛

ب) کلیت‌پذیری و قابلیت تصدیق همگانی (Kant, 2000: 96، کانت، ۱۳۹۵: ۱۱۰)؛

ج) عاری بودن از علایق، عواطف و منافع (Kant, 2000: 105، کانت، ۱۳۹۵: ۱۲۲)؛

د) برخورداری از ضرورت (Kant, 2000: 121، کانت، ۱۳۹۵: ۱۴۵).

در بیان کانت، احکام ذوقی و زیبایی‌شناختی از کلیت ذهنی برخوردارند و قابلیت تصدیق عمومی آن‌ها پابرجاست. همچنین این احکام به قوه حکم محض متکی هستند و از تقید به هرگونه غرض، غایت و علاقه خارج از خود فارغ می‌باشند. با این اوصاف، می‌توان به نقطه اشتراک دو نظریه کانت در باب اخلاق و زیبایی، که شاکله نقد دوم و سوم او را بنا نهاده‌اند، دست یافت. در هر دو نظریه کانت، قوه خرد عملی و قوه حکم آدمی باید از موضوعی که بدان اشتغال یافته‌اند و نیز از موضع خود در باب آن موضوع فاصله بگیرند، تا عقل عملی و حکم زیبایی‌شناختی ناب و عاری از اغراض شخصی و تمایلات عاطفی باشند. چنان‌چه تاکنون دیدیم، از نگاه کانت زدودن اغراض شخصی معبری به سوی احکام جهان‌شمول در باب زیبایی و اخلاق است.

مایکل اسمیت در مقام نقد پارفیت بر این نکته تاکید می‌کند که تمایز خوب بی‌طرفانه^{۲۵} و خوب طرفدارانه^{۲۶} ناتمام بوده و در عوض لازم است نقش دلایل عقلانی را در انتخاب گزینه‌ها بررسی کنیم. در واقع مهم نیست که کدام گزینه را طرفدارانه برگزیده‌ایم یا کدام را بی‌طرفانه وانهاده‌ایم، بلکه مهم این است که کدام انتخاب عقلانی‌تر از دیگری است (Suikkanen & Cottingham, 2009: 143). اما نکته‌ای که از دید مایکل اسمیت پنهان مانده این است که چگونه و از چه مسیری می‌توان آدمیان را به انتخاب عقلانی ترغیب کرد؟ به نحوی که نشان خواهیم داد به نظر می‌رسد مفاد نقد سوم کانت، با تمرکز بر تربیت احکام ذوقی و تصدیق بی‌طرفانه زیبایی، بستری برای رشد عقلانیت اخلاقی است. از همین رو در ادامه تلاش خواهیم کرد با استناد به آنچه از مباحث زیبایی‌شناختی کانت برگزیده‌ایم، آثار نقد سوم او را در نقد دوم او ردیابی و تشریح نماییم. به نظر می‌رسد این آثار دست کم در دو حوزه مهم (یکی تکوین شخصیت اخلاقی و دیگری تشخیص معیار معرفت اخلاقی) قابل بررسی خواهد بود.

۳-۱. تکوین شخصیت فاعل اخلاقی

از آن چه گذشت می‌توان فاصله زیبایی‌شناختی را ترجمانی از قانون اخلاقی کانت دانست. به بیان دیگر، ذوق زیبایی‌شناختی موجب می‌شود که بیاموزیم تا امور زیبا (در ادامه خیرات و امور اخلاقی) را دوست بداریم. البته واضح است که مطابق هر دو بخش از اندیشه کانت، این دوست داشتن صرف نظر از میزان تعلق خاطر شخصی ما به آن‌ها خواهد بود. فراگیری این نوع تربیت و مشترک شدن آدم‌ها در آن موجب می‌شود که داورهای اخلاقی - زیبایی‌شناختی از ذوق‌ورزی شخصی فاصله گرفته و در ساحت عمومی و مشترک آدمیان قابل اتکاء باشد. در حقیقت فاصله زیبایی‌شناختی زمینه‌ساز تربیت حسی همراه با مهار عواطف آدمی است. از سوی دیگر دیدیم که قانون اخلاقی کانت هم در پی توسعه نگاهی است که از واکنش‌های احساسی و زودگذر برحذر باشد. به نظر می‌رسد این دو در کنار یکدیگر می‌توانند به تکوین شخصیتی حساس و منعطف، که در عین حال معقول و متخلق هم هست، یاری رسانند.

مطابق این دو نگاه؛ یعنی در مقام جمع داورهای اخلاقی با احکام زیبایی‌شناختی، خودآیینی معنای روشن‌تر و قابل دفاع‌تری خواهد یافت. بر این اساس:

۳-۱-۱. خودآیینی اخلاقی یعنی این که فرد متخلق بر اساس قوانین خالص و برخاسته از خرد انسانی رفتار کند؛ نه بر مدار فرامین منابع خارج از خود.

۳-۱-۲. خودآیینی زیبایی‌شناختی هم به این معناست که در امر زیبا منظره خاصی قابل رویت است که این منظره برای اعتبار یافتن نیازمند متعلق‌ی و رای خود نیست.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در هر دو معنا مراد از خودآیینی خالص ماندن است، نه «دلبخواهی دیدن» و «خودسرانه رفتار کردن» که این دو مورد اخیر خود سرآغاز تعطیل عقل، وابستگی به هیجانات

و افسارگسیختگی عواطف بوده و مخالف حریم و حرمت آدمی است. در حقیقت خودآیینی در تقریر مستند آن، واجد خصایص اخلاقی و زیبایی‌شناختی است. از طرف دیگر، خلاقیتی که در جهان آفرینش هنری و زیبایی‌شناختی نصیب آدمی می‌شود، به سهم خود زمینه‌ای برای تقویت اراده آزاد آدمی است (McMahon, 2014: 145). اگر اراده آزاد با تمهیداتی همچون خلاقیت زیبایی‌شناختی تقویت شود، مسیر ذات خردمند در صدور احکام عقل عملی امتداد می‌یابد و تکوین شخصیت فاعلی اخلاقی به ثمر می‌نشیند.

۳-۲. تنقیح معیار معرفت اخلاقی

در این جا به نظر می‌رسد با تکیه بر شمول داوری‌های اخلاقی-زیبایی‌شناختی و با تکرار این قید که لازم است هر دو داوری عاری از علائق و اغراض شخصی باشد، می‌توان به اعتمادپذیری^{۳۷} معرفتی دست یافت. مطابق این تقریر، فاعل اخلاقی با رهیافت زیبایی‌شناختی، قانونی را بر خود وضع می‌کند که صرف نظر از میزان تعلق خودش به محتوای آن قانون، به شکلی فراگیر قابل تصدیق، توصیه و توسعه است. این معیار همان قابل اعتماد بودن حکم اخلاقی است. به این معنا که کثیری از آدمیان بر اساس تربیت اخلاقی-زیبایی‌شناختی خود به موضعی برابر و هم‌نوا در تصدیق زشت و زیبای اخلاقی و هنری دست می‌یابند.

به بیان کورسگارد، تلاش کانت برای این است که با ارائه معیاری مشخص و ملموس، فاعل اخلاقی را از ارتکاب تناقض (یا دوگانگی رفتاری با خود و دیگران) باز دارد (Korsgaard, 2000: 77). این معیار زمانی به شیوه غالب در سلوک فاعل اخلاقی منجر می‌شود که تربیت اخلاقی او نیز مورد نظر قرار گیرد.^{۳۸} به این معنا که برخورداری از تربیت، شرط لازم برای بهره‌مندی از حکمت عملی است. بر همین مبنا، می‌توان نقد زیبایی‌شناختی کانت را مقدمه‌ای برای تربیت و تکوین فاعل اخلاقی دانست. تربیتی که در صورت فراگیر شدن، به هم‌زمانی آحاد اجتماع آدمیان یاری رسانده و با تمهید مبانی، منابع و معیارهای معرفتی مشترک، راه صدور احکام اخلاقی متحد را هموار می‌سازد.

پارفیت در یکی از مباحث مهم خود با عنوان مسئله هویت نامعین^{۳۹} به این موضوع می‌پردازد که حقوق نسل آینده آدمیان، که متأثر از تصمیم ما هستند، چگونه باید مورد توجه یک نظریه اخلاقی باشد (Parfit, 2011: 217-219 (volum 2)). در مقام کمک به پارفیت، می‌توان با رجوع به موفقیت آثار ادبی-هنری فاخر در جذب و جمع نسل‌های مختلف آدمیان، یکی از بسترهای هم‌افق شدن نسل‌ها را در تربیت زیبایی‌شناختی مشترک آنان جست‌وجو کرد. در واقع حافظه جمعی، نگرش آیینی و هویت تاریخی آدمیان اگر هنرمندانه پرورش یابد و از تربیت زیبایی‌شناختی بهره‌مند گردد، تصدیق گزاره‌های اخلاقی را در موقعیت‌های دشوار، آسان‌تر می‌نماید. با بازگشت به کانت می‌توان این چشم‌انداز را با تعبیر مشهور مملکت غایات ترسیم کرد. کانت این مملکت را افقی برای پیوستگی ذوات خردمند به وسیله قوانین مشترک، معرفی می‌کند. این مملکت بر مدار آزادی اراده بنا شده است (Kant, 2002, 51&78).

کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۱ و ۱۵۶). پیداست غایت هر تربیت اخلاقی- زیبایی‌شناختی مطلوب، هم‌نشینی ذوات خردمند در رواق آزادی است.

نتیجه‌گیری

پویش‌های پارفیت برای تقریر بحث بی‌طرفی در نظریه اخلاقی کانت، علی‌رغم تلاش قابل ستایش، از حیث ساختار، مضمون و پیامد چندان قابل قبول نیست. اگر بخواهیم ضمن تأکید بر مضمون بی‌طرفی، تقریری قابل اعتماد و کارآمد را از آن عرضه کنیم، می‌توان نقد سوم کانت را تمهیدی برای استدارک برخی از خلاءهای بالفعل یا محتمل در نظریه اخلاقی او دانست. در حقیقت اگر نقد دوم و سوم کانت در کنار یکدیگر مورد توجه قرار گیرند علاوه بر این که نظریه‌ای قابل توجه را در بحث از رابطه اخلاق و هنر فراهم می‌آورند، بحثی را نیز در باب معیار معرفت اخلاقی خواهند گشود. در این نظریه جدید، که در مقام هم‌زبانی با کورسگارد می‌توان نشانه‌هایی از نقش ارسطو را در آن دید، داوری زیبایی‌شناختی محملی برای تربیت اخلاقی است. در حقیقت قید بی‌طرفی و عاری از علقه بودن در داوری زیبایی‌شناختی، می‌تواند تمهیدی برای درک خالصانه اثر هنری- زیبایی‌شناختی باشد. در سوی مجاور، همین تربیت زیبایی‌شناختی می‌تواند بی‌طرفانه دیدن و به هنگام تصدیق نمودن را نیز به عقل عملی تعلیم دهد. دیدن بی‌منفعت و قضاوت عاری از غرض، رخصتی است برای ورود به ساحت داوری اخلاقی و فرصتی است برای تنقیح یک معیار معرفتی عمومی و قابل اعتماد در سنجش احکام اخلاقی. از این روی تأثیر نقد سوم کانت بر معرفت اخلاقی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. داوری زیبایی‌شناختی، با قید بی‌طرفی، باعث آمادگی ذهن برای فاصله گرفتن از حب و بغض‌ها و در ادامه موجب شناخت حسنات و قبایح اخلاقی می‌شود. مقصود این فرآیند، تکوین و تربیت فاعل اخلاقی است.
۲. داوری زیبایی‌شناختی معیاری قابل توصیه و توسعه را ترسیم می‌کند. طبق این معیار، عقول عملی آدمیان به تربیتی دست می‌یابد که در مقام تصدیق هویت اخلاقی آراء متحدی را صادر می‌کند. مقصود این فرآیند، تنقیح معیار معرفت اخلاقی است.

پی‌نوشت

۱. یقینی بودن و پیشینی بودن این قانون مطلوب به حدی است که کانت در بحث خود از اخلاق و دین، خدایی را که به این وظیفه اخلاقی توجه نکند، غیر اخلاقی (که در مغایرت با مفهوم دین است) تلقی می‌کند (Kant, 2002: 16 & 25). کانت، ۱۳۹۴: ۴۴ و ۵۹، کانت، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

۲. دو تعبیر عموماً و مطلقاً را با توجه به معانی آنها در علم اصول در این متن گنجانده‌ایم. مطابق این اصطلاح‌شناسی، تعبیر «عموماً» برای بیان فراگیری حکم نسبت به افراد مختلف استعمال می‌شود و عبارت «مطلقاً» حاکی از فراگیری حکم نسبت به شرایط مختلف است.

3. Categorical Imperative
4. Impartiality
5. Ideal Observer
6. Character

۷. شیوه پارفیت در این کتاب چنین بوده که در جلد نخست آراء خود را بیان کرده و در جلد دوم پس از درج مقالات منتقدین، به نقدهای مطرح شده پاسخ گفته است. در این مقاله برخی از مهم‌ترین آراء منتقدین را به نقل از مقالاتی که از آنان در کتاب پارفیت درج شده است، بیان خواهیم کرد. همچنین به جهت شهرت شماری از این فیلسوفان اخلاق به عنوان کانت‌شناسان تحلیلی، به آثار دیگری که در موضوع بحث منتشر کرده‌اند نیز استناد می‌کنیم.

۸. بر مدار اخلاق کانتی، ابتدا اراده عقلانی در ما ایجاد می‌شود و از پی خود احساس رضایتی را در ما ایجاد می‌کند (کانت، ۱۳۹۴: ۶۳، Kant, 2002: 28، Wood, 2008: 35-37).

9. Formula of Universal Law
10. Golden Rule

۱۱. به بیان نیل داکسبری، قابلیت توصیه و تعمیم‌پذیری دو رکن قاعده طلایی‌اند. با ملاحظه این دو رکن می‌توانیم در موقعیت مشابه، داورهای عاری از تبعیض را اقامه کنیم (Duxbury, 2009:1569).

12. detached observer
13. Impartial observer

۱۴. طبق اصل رضایت کانتی، رفتاری که عقلاً رضایت دیگری را تأمین نکند، نادرست است (نک: Kant, 2002: 55، کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۵).

۱۵. جفری واتلز در کتاب *قاعده طلایی* با استفاده از استعاره آشنای «پا کردن در کفش دیگران»، ابعاد روان‌شناختی عمل به این قاعده را تشریح می‌کند. به بیان واتلز، این قاعده در ماتریکسی از روابط عاطفی، عقلانی و معنوی جای گرفته است (Wattles, 1996: 105-121). همچنین *دونالد پی‌فاف* در پژوهش *عصب‌شناختی خود تلاش می‌کند تا بنیان‌های مشترک و زیست‌شناختی آدمیان در پیروزی از این قاعده را نشان داده و فرآیند مغزی منتهی به عمل بر طبق این اصل اخلاقی را تشریح نماید* (Pfaff, 2007: 3-6). با بررسی این دو کتاب، تحلیل پارفیت از وجوه انگیزشی و روان‌شناختی قاعده طلایی تقویت می‌شود. همچنین یافته‌های ژان پیاژه در کتاب *داوری اخلاقی کودک* حاوی نتایجی است که در تأیید ابعاد زیستی- روانی قاعده طلایی موثر خواهد بود (Piaget, 1977: 173).

16. rarity
17. High stakes
18. Non- reversibility

19. Autonomy
20. Realm of Ends
21. Universally Willable Principles
22. Contractualism

۲۳. یکی از منتقدانی که پرفیت مقاله او را در جلد دوم کتاب در باب مسائل مهم درج کرده، سوزان ولف است. وی معتقد است تقریر اصل متعالی اخلاق بر مدار قراردادگرایی، عصاره تلاش پرفیت در جلد نخست کتاب اوست. ولف بر این نکته نیز تأکید می‌کند که پرفیت در عین حال نوعی پیامدگرایی قاعده‌محور را در تقریر خود از کانت به ثبت رسانده است. در واقع به تفسیر ولف، پرفیت تلاش کرده سه سنت ناتمام (فایده‌گرایی قاعده‌محور، قراردادگرایی و کانت‌گرایی) را ترکیب کند، تا به حلقه اخلاق راه یابد (parfit, 2011/ 2: 34). این که سرانجام تقریر پرفیت از نظریه اخلاقی کانت تثبیت قراردادگرایی است، مورد توجه باربارا هارمن، که او نیز یکی از منتقدان پرفیت در این کتاب است، قرار دارد (Ibid: 83).

۲۴. منظور از مسیر تصنعی اجماع، همان قراردادگرایی است.

25. Impartially Goodness
26. partially Goodness
27. Reliability

۲۸. سوزان ولف معتقد است تمنای آزاد آدمی برای اتصاف به ارزش‌های اخلاقی سببی برای استقرار آزادی در دل عقلانیت است. این هم‌نشینی آزادی و عقلانیت، هر تصمیم عقلانی یا ارزشی ما را به بهترین انتخاب سوق می‌دهد (Wolf, 1990: 125). انتخابی که لاجرم ترکیبی از آزادی، پاسخگویی و عقلانیت است (Ibid: 143). پیداست که این ترکیب هم از ارتکاب تناقضی که کانت نگران آن بوده پیشگیری می‌کند و هم با مضمون تربیت اخلاقی ملازم می‌شود.

29. The non- identity problem

فهرست منابع

- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۴). *بنیاد مابعد الطبیعه / اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۱). *دین در محدوده عقل تنها*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. چاپ اول. تهران: نقش و نگار.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۱). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب السلطانی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۳). *فلسفه فضیلت*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. چاپ دوم. تهران: نقش و نگار.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۵). *نقد عقل عملی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. چاپ دوم. تهران: نورالثقلین.
کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۵). *نقد قوه حکم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ پنجم. تهران: نی.

- Allison, Henry. E. (2012). *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, Paul. (2008). *Knowledge, reason, and taste: Kant's response to Hume*. Princeton: Princeton University Press.
- Duxbury, N. (2009). "Golden rule reasoning, moral judgment, and law". *Notre Dame Law Review*. Vol. 84. No. 4: 1529- 1605.
- Kant, Immanuel. (2000). *Critique of the power of Judgment*. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. (2010). *Critique of Practical Reason*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Kant, Immanuel. (2002). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press.
- Korsgaard, Christine. (2000). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: The press Syndicate of the University of Cambridge.
- McMahon, A. Jennifer. (2014). *Art and Ethics in a Material World; Kant's Pragmatist Legacy*. New York: Routledge.
- Neusner, Jacob and Chilton, Bruce. (2008). *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*. London: Continuum.
- Pfaff, Donald W. (2007). *The neuroscience of fair play: why we (usually) follow the Golden rule*. New York: Dana Press.
- Parfit, Derek. (2011). *On What Matters* (Vol1- 2). Edited and Introduced by Samuel Scheffler. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Piaget, Jean. (1977). *The Moral Judgment of the Child*. Translated by Marjory Gabain. New York: The Free Press Glencoe.
- Suikkanen, Jussi & Cottingham, John (Edit). (2009). *Essays on Derek Parfit's on What Matters*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wattles, Jeffrey Hamilton. (1996). *The Golden Rule*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. (1981). *Persons, Character and Morality*. In: Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Susan. (1990). *Freedom within Reason*. Oxford: Oxford University Press.

- Wolf, Susan. (1982). "Moral Saints". *The Journal of Philosophy*. Vol. 79, No. 8, p: 419- 439.
- Wood, Allen W. (2008). *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.