

بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی جان دیویی^۱

دکتر اعظم قاسمی*^۱ و دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی^۲

۱. فارغ التحصیل دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

هدف اصلی این نوشتار این است که مبانی فلسفه اخلاق دیویی بررسی منتقدانه شود. دیویی پژوهش اخلاقی را بخشی از پژوهش تجربی می‌داند. رویکرد او در اخلاق ابزارانگاری است. احکام ارزشی ابزاری است برای این که در شرایطی که عادات، برای هدایت رفتار کفایت نمی‌کند، رفتار را به نحو رضایت‌بخشی جهت‌دهی کند. در این دیدگاه احکام ارزشی به نحو ابزاری ارزیابی می‌شوند، یعنی از این جهت که تا چه حد می‌توانند در راهنمایی رفتار موفق باشند. ما با این وسیله این احکام را آزمون می‌کنیم که ببینیم آیا نتایج رضایت‌بخشی به همراه دارند یا نه و آیا مسائلی را که برای حل آن طراحی شده‌اند را حل می‌کنند یا نه. در این رویکرد پراگماتیستی شرایط تضمین احکام ارزشی در رفتار خود بشر قرار دارد و نه در یک مرجع پیشین مثل فرمان الهی یا صور افلاطونی یا عقل محض. مشکل اصلی فلسفه اخلاق دیویی نسبی‌گرایی است.

کلید واژه‌ها: دیویی، اخلاق، فلسفه اخلاق، ابزارانگاری، نسبی‌گرایی

سرآغاز

جان دیویی به همراه پیرس و ویلیام جیمز متفکرانی بودند که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم جنبش فلسفی پراگماتیسم را ایجاد کردند (۱). پراگماتیسم دیدگاه، روش و فلسفه‌ای است که نتایج عملی ایده‌ها و عقاید را به عنوان معیار تعیین ارزش و صدق آن‌ها به کار می‌برد و بنابه تعریف ویلیام جیمز: «دیدگاهی که از آغاز اشیاء، اصول، مقولات را کنار می‌گذارد و به غایت اشیاء، دستاورد، نتایج و واقعیات عملی توجه می‌کند» (۲). آن طور که دیویی تأکید می‌کند قدرت یک نظریه به این است که تا چه حد در حل مشکل موفق باشد. البته همیشه ما باید آمادگی این را داشته باشیم که نظریه دیگری که عملکرد آن بهتر از نظریه فعلی است جایگزین آن شود (۳).

دوره زندگی دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) مصادف بود با جنگ‌های داخلی تا جنگ سرد. یعنی دوره‌ای که تغییرات بسیار زیادی از نظر اجتماعی، اقتصادی

سیاسی و صنعتی داشت. او معتقد بود نه اخلاق سنتی و نه فلسفه اخلاق سنتی هیچ کدام نمی‌توانند با مسائلی که در این جامعه در حال گذار مطرح می‌شود به خوبی مواجه شوند. اخلاق سنتی با شرایطی سازگار بود که دیگر وجود نداشت. این اخلاق را نمی‌شد به گونه‌ای تغییر داد که با آن بتوان مسائل جدید را حل کرد. فلسفه اخلاق سنتی هم در جستجوی کشف و توجیه اهداف و اصول اخلاقی معینی بود که با روش‌های جزمی به دست آمده بود. این اصول قادر نبودند متناسب با شرایط و نیازمندی‌های جدید بشر تغییر کنند. هم اخلاق سنتی و هم فلسفه اخلاق در خدمت علایق انسان‌های برگزیده بودند اما به هزینه اکثریت مردم. به این ترتیب لازم بود اخلاق بازسازی شود تا این که بتواند پاسخ‌گوی مسائل و مشکلات جدید باشد (۴).

از نظر دیویی چیزی که شخص را به عنوان یک فیلسوف متمایز می‌کند این است که او در خصوص ماهیت زندگی سعادت‌آمیز و نیز جامعه سعادت‌آمیز ملاحظاتی دارد. در این دیدگاه فیلسوف در ابتدا و نه به طور انحصاری یک

دکتر اعظم قاسمی و دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی: بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی جان دیویی

دیویی پراگماتیسم می‌بایست در جستجوی طریقی باشد که از نظر اجتماعی به اندازه سنن و عقاید موروثی بانفوذ باشد. برای این مقصود تنها یک راه وجود دارد و آن ادعای داشتن یک نظام منطقی کامل و قطعی است (۹).

تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی رفتار^۱ در دیدگاه‌های اخلاقی^۲ دیویی

دیویی در اخلاق و شخصیت پژوهش اخلاقی را از طریق تحلیل شخصیت انسان با اصول روان‌شناسی علمی انجام می‌دهد.^۳ (۱۳) او در این اثر بحث خود را در چهار بخش مطرح می‌کند که عبارت است از: تأثیر عادت در رفتار؛ تأثیر غریزه در رفتار؛ تأثیر عقل در رفتار؛ نتیجه‌گیری.

۱-۲. تأثیر متقابل عادات و محیط اجتماعی در رفتار

۱. دیویی واژه "رفتار" را در معنای وسیع آن به کار می‌برد. به این ترتیب که نه تنها شامل حرکات آشکار بدنی می‌شود بلکه شامل مشاهده، تأمل، تخیل، حکم و پاسخ موثر به آنچه ما مشاهده و فکر می‌کنیم نیز می‌شود. سه سطح وسیع از رفتار وجود دارد: انگیزش، عادت و رفتار عقلانی. (۱۰) او رفتار اخلاقی را در یک موقعیت اخلاقی می‌دید. رفتار (conduct) از عمل (action) متمایز است. زیرا رفتار شامل قصد، تمایل، انگیزه و امثال آن می‌شود. اما این طور نیست که هر رفتاری اخلاقی باشد. رفتاری اخلاقی است که عقلانی باشد (۱۱).

۲. دیویی مانند فلاسفه دیگر بین "ethics" و "morality" تفاوت قائل نمی‌شد. از نظر او هر دوی اینها بر علم رفتار متمرکز هستند. (۱۱) در بنیاد نو برای فلسفه اخلاقیات هم آن رفتاری است که در مورد درست و نادرست و خیر و شر از نظر اجتماعی و فرهنگی صورت یک امر واقع و حقیقت عملی به خود گرفته و هم نظریه‌هایی است در باب غایات اعمال و موازین و اصولی که بر پایه آن اوضاع حاضر باید مطالعه شود. هر نوع تحقیق در اموری که منحصرأ به انسان مربوط می‌شود در قلمرو اخلاقیات است. خواه محقق از آن آگاه باشد و خواه نباشد. (۸) او در اخلاق مفهوم ارزش را یک مفهوم مثبت در نظر می‌گیرد که برای اشیا بی‌جان به کار نمی‌رود. (۱۲)

۳. اخلاق دیویی یک اخلاق پسینی و تجربی است بر خلاف اخلاق افلاطون که اخلاقی پیشینی و ماقبل تجربی است. یعنی در اخلاق افلاطون ماهیت بشر و سعادت او بدون توجه به این دنیای مادی تعیین می‌شود و فقط بر طبق مثال خیر و ایده آنها. اما اخلاق دیویی از شرایط اجتماعی و محیطی و دنیای مادی و فیزیکی غیرقابل انفکاک است.

اخلاق دان است. ملاحظه نظری فیلسوف در خصوص ماهیت جهان، ماهیت بشر، و ایستمولوژی (ماهیت و اعتبار دانش) در نهایت ناشی از نظریه‌ای است که او در خصوص ماهیت خیر و شر و حق در زندگی شخصی و اجتماعی دارد. تجربه اخلاقی از مواجهه خیر و شر و یا حق و باطل ناشی نمی‌شود، زیرا اگر اعمال مختلف به ویژگی خیر و شر یا حق و باطل متصف شوند دیگر جایی برای تأمل و اندیشه برای ما باقی نمی‌ماند. در چنین موقعیت‌هایی ما این سؤال که به طور مشخص سؤالی اخلاقی است را نمی‌پرسیم: «من چه باید بکنم؟» این سؤال به غایات اعمال ما ارجاع داده می‌شود و نه به وسائلی که با آن می‌خواهیم اعمالمان را انجام دهیم. تنها وقتی غایات با هم در تعارض درافتند یعنی خیری در مقابل خیری دیگر و حقی در مقابل حق دیگر قرار گیرد و یا خیر و حق در مقابل یکدیگر نهاده شوند تحیر در خصوص انتخاب اخلاقی رخ می‌دهد. برای حل چنین تعارض‌هایی ما می‌بایست همه منابع عقل بشری را برای کشف علل و نتایج که به روی ما باز است به کار بندیم. فلسفه اخلاق دیویی تضمین نمی‌کند که می‌تواند همه مسائل اخلاقی را حل کند. بلکه بهترین راه حل آنها را پیشنهاد می‌دهد البته اگر راه حلی برای آنها وجود داشته باشد. از مطلق‌گرایی اجتناب می‌کند بی آن که ذهنی باشد و عینی است بی آن که ضرورتاً برای همه زمان‌ها، مکان‌ها و شرایط اعتبار کلی داشته باشد. ایده‌آل‌های بشری نه با نسخه برداری از مُثُل افلاطونی بلکه با عمل خلاق اجتماعی حاصل شده‌اند. تا آنجا که مشکلات به عقل اجتماعی ارجاع داده می‌شود می‌بایست در ملاحظه با شرایط خاص جامعه تحلیل شود و اعضای جامعه در این خصوص تصمیم‌گیرنده هستند. اما این طور نیست که همه احزاب در ارتباط با آنچه انجام می‌دهند به نتایج یکسانی برسند (۵).

به گفته رنتر از دیدگاه دیویی آغاز نزاع اخلاقی خوب یا بدی که پیشاپیش از آن خبر داشته‌ایم نیست بلکه با تعقل و آزمایش باید خوب و بد را کشف کرد. کسانی که گمان می‌کنند مالک اصولی هستند که به طور غایی به نزاع بین حق و باطل خاتمه می‌دهد وارد جاده‌ای می‌شوند که در آن خیال‌پردازی متعصبانه، جزم‌گرایی، دعوی طبقاتی و ذهن بسته است. (۶) دیویی می‌نویسد: «هنگامی که تصدیق کنیم هر بار که مسأله انتخاب بین بدتر و بهتر پیش می‌آید با مسأله اخلاق سر و کار پیدا می‌کنیم، ناگزیر به اعتراف به این حقیقت می‌شویم که اخلاق یک کیفیت مداوم است و نه یک کمال ثابت.» (۷)

دیویی مدعی است که خود برای فلسفه و اخلاق بنیاد نوینی افکنده است. (۸) بنیاد نو در اخلاق مستلزم این است که خیر را به «خیرها» و غایت را به «غایت‌ها» تبدیل کنیم. از نظر

فصلنامه‌ی اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره‌های ۱ و ۲، بهار و تابستان ۸۶

ارزش همه‌گرایز یکسان باشد و یا اینکه‌گرایز ما همه‌بی‌نقص باشد و پیروی از آنها در پرورش شخصیت ما مؤثر افتد بلکه برعکس برخی‌گرایز را به‌عوض ارضاء باید اصلاح کرد تا به درد زندگی بخورد. (۱۸) هرگاه‌گرایز هدف معینی نداشته باشند نه تنها در مبارزه علیه عادات نامطلوب توفیق نخواهند یافت بلکه از تأثیر یکدیگر خواهند کاست. بنابراین آداب و رسوم و مقررات برای رهبری‌گرایز ضرورت دارند. و آزادی داخلی بدون توجه به محیط، خواهی نخواهی منتهی به هرج و مرج خواهد شد. مقررات و آداب و رسوم تنها هنگامی خطرناک می‌شوند که سخت وضع گردند. (۸)

۴-۲. تأثیر عقل در رفتار

نقش عقل پیش‌بینی آینده است طوری که عمل دارای نظم و جهت باشد. عقل باید چگونگی اصول اخلاقی را تعیین نموده و درباره امور قضاوت کند. (۸) تفکر صحیح و ثمر بخش آن است که پیوند خود را با آزمایش‌های عملی نگسلد و شامل این عناصر باشد: اول، ابهام و تردید در مقابل جریانی که از جهاتی نامشخص و مجهول است (تجربه که در چارچوب محیط صورت می‌گیرد)؛ دوم، پیش‌بینی یا حدس یا فرضی موقتی درباره عناصر مجهول به اتکای عناصر معلوم (روبروشدن با مسئله یا مشکل)؛ سوم، بررسی دقیق همه عناصر معلوم (جمع‌آوری اطلاعات برای حل معضل)؛ چهارم، تطبیق پیش‌بینی یا حدس یا فرضیه مقدماتی با واقعیات معلوم (حل مسأله)؛ پنجم، به کار بستن فرضیه برای تعیین درجه صحت و اعتبار آن (علمی کردن راه حل). (۱۷ و ۱۹) به این ترتیب وجهه عقلی با رابطه وسائل و نتایج سر و کار دارد. جنبه عقلانی به عنوان یک مفهوم مجرد به طور دقیق عبارت است از مفهوم تعمیم یافته رابطه وسیله - نتیجه. (۱۶)

۵-۲. نتیجه

تنها عملی که از روی تفکر انجام یافته و مبنی بر انتخاب دقیق باشد جنبه اخلاقی دارد زیرا تنها در این مورد است که مسأله انتخاب بین بدتر و بهتر پیش می‌آید. با این همه قائل شدن یک حد فاصل دقیق بین عمل متفکرانه و یک عمل غریزی و عادی اشتباه خطرناکی است. باید مردم را وادار کرد درباره کارهایی که به حسب عادت انجام می‌دهند بیشتر فکر کنند و هدف تفکر آن است که کار خوبی را تبدیل به عادت نیرومندی کند که جنبه تضمین شده یافته و نیازی به تفکر نداشته باشد. بنابراین هر اقدامی در قلمرو

«عادت» در اخلاق دیوبی مفهومی اساسی است که حداقل هشت فصل را در کتاب ماهیت و رفتار بشر به خود اختصاص داده است. (۱۴) عادات در حقیقت تقاضاهایی برای پرداختن به برخی از فعالیت‌ها هستند و شاید بتوان گفت عادت همان میل است. (۷)

از نظر دیوبی هرگونه کردار و رفتار آدمی مولود تأثیر متقابل خوی از یک طرف و محیط طبیعی و اجتماعی از طرف دیگر است. به گفته دیوبی تقریباً همه اخلاق دانان بر این عقیده‌اند که اصلاح در جهان اخلاق تنها در دست خود شخص است. بدین طریق فرد کاملاً از محیط طبیعی و اجتماعی خویش تفکیک شده است. در حالی که رفتار و کردار آدمی اعم از این که خوب یا بد باشد در اصل اجتماعی است. نتیجه‌ای که او از ارتباط بین محیط و خوی و رفتار می‌گیرد این است که باید به فکر اصلاح محیط بود. اما در عین حال به تأثیر عوامل درونی نیز معترف است (۱۵). محیط انسانی هم محیطی مادی است و هم فرهنگی (۱۶) و گرچه نفوذ محیط در ذهن مؤثر است تأثیر آن در همه عوامل ذهنی یکسان نیست. می‌توان عوامل ذهنی را از این لحاظ چنین طبقه‌بندی کرد: ۱. عادات زبانی، ۲. آداب و رسوم، ۳. ذوق و فهم هنری، ۴. ارزش‌گذاری (۱۷).

۲-۲. اخلاق امری اجتماعی است

دیوبی تأکید داشت اخلاقی که از دیدگاه اجتماعی دیده شود با اخلاقی که از دیدگاه روان‌شناسانه دیده شود در تقابل با یکدیگر است. ملاحظه او در خصوص ماهیت اخلاقی رفتار فردی در بحث او از اخلاق روان‌شناسانه نشان داده شده و تمایل او به منشاء اجتماعی اخلاق در بحث او از مسائل اجتماعی نشان داده شده است. (۱۱) او می‌گوید اگر اخلاق را به معنی محدود رایج نگیریم می‌توانیم بگوییم تمام مناسباتی که ما با دیگران داریم موضوع علم اخلاق است. معمولاً اعمالی را که مناسبات وسیعی را شامل می‌شود «عمل اخلاقی» می‌نامیم و انعکاس ذهنی آنها را «فضیلت» می‌شماریم. درستکاری، شرافت، عفت و نظایر این‌ها از این گونه فضایلند. این فضایل به خودی خود ارزشی ندارند و ارزش آنها فقط بسته به نقشی است که در زندگی اجتماعی واقعی ایفا می‌کنند. بنابراین امر اخلاقی و اجتماعی یکی هستند. (۱۷)

۳-۲. تأثیر غریزه در رفتار

به طور کلی هر میل یا رغبتی از یک نوع غریزه یا عادت پدید می‌آید که متکی بر یک غریزه اساسی و فطری آدمی است. البته این طور نیست که

در معرفت‌شناسی او دو مبنای مهم وجود دارد: (۱) ابزارانگاری، (۲) به‌کارگیری روش تجربی برای پژوهش اخلاقی.

۱-۳. ابزارانگاری در احکام ارزشی

رویکرد دیویی در فلسفه اخلاق ابزارانگاری است. ابزارانگاری نوعی از پراگماتیسم است. نظریه اخلاقی دیویی را ناتورالیستی نیز نامیده‌اند. (۱۱) نظریه انتخاب طبیعی داروین یک رویکرد طبیعت‌گروانه در شناخت شناسی را پیش روی دیویی گذاشت. در معرفت‌شناسی دیویی بین ارگانیسم و محیط رابطه متقابل بود. او برای این که کاربرد خود را در این رویکرد جدید توصیف کند واژه ابزارانگاری را به کار برد. این اصل یکی از مهم‌ترین توسعه‌هایی بود که در آثار متأخر دیویی در خصوص نظریه معرفت به کار رفت و به نحو کامل در منطق: تئوری تحقیق بیان شد (۴). او بین پراگماتیسم و فلسفه خود یعنی ابزارانگاری قائل به تمایز می‌شود و با این ادعا که تفکر پراگماتیکی ابزاری برای عمل است و نه اینکه ملاک صدق، نتیجه بخشی در عمل باشد، از پیرس و جیمز جدا می‌شود. (۱۱).

دیویی بیان می‌کند ماهیت حقیقت از نظر منطقی که بر اساس اصالت عمل و تجربه است نتیجه مستقیم ماهیت فکر و تصور است. اگر تصورات و معانی و نظریه‌ها وسیله و ابزاری برای او ساختن محیط و رفع اشکالات باشند قدر و ارزش دارند. او در پاسخ منتقدان می‌گوید چون حقیقت از جنبه سودمندی و فایده و غرض امور تعریف می‌شود اغلب می‌پندارند منظور، فایده و سودی است که می‌تواند در تعقیب مقاصد شخصی و تأمین خواهش‌های

۱- دیویی پیش از این که به نظریه اختصاصی خود برسد، در خصوص ملاک صدق، با جیمز هم عقیده بود. یک سؤال سنتی که او در مقالاتی بین سالهای ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹ به آن پرداخت، سؤال در خصوص معنای صدق بود. دیویی و جیمز معتقد بودند ایده‌ای مطابق با واقعیت و در نتیجه صادق است اگر و تنها اگر به طور موفقیت آمیزی در عمل بشری و در تعقیب اهداف و علائق بشری به کار رود، یعنی اگر به حل دوباره یک موقعیت مساله آمیز آن طور که در اصطلاح دیویی است بینجامد. تئوری صدق پراگماتیسم را منتقدان بسیاری نقد کردند. شاید مهم‌ترین آنها منطق دان و فیلسوف برجسته انگلیسی برتراند راسل بود. (۴) راسل اظهار می‌کند در مورد بارزترین نظریه دیویی یعنی قرار دادن «پژوهش» به جای «حقیقت» به عنوان تصور اساسی منطق و نظریه با دیویی اختلاف نظر دارد. (۲۰) و می‌گوید دیویی در پی احکامی نیست که مطلقاً «صادق» و یا مطلقاً «کاذب» باشند. به عقیده او فراگردی به نام «تحقیق» است که عبارت است شکلی انطباق میان ارگانیسم و محیط آن. (۲۰) به این ترتیب او «تحقیق» را اساس منطق قرار می‌دهد و نه حقیقت یا معرفت را. (۲۰)

حکومت اخلاق قرار دارد. یکی از بفرنج‌ترین مسائل تفکر تعیین این نکته است که چه قسمت از رفتار آدمی را باید به عادت تضمین شده واگذار کرد و کدام قسمت را تحت تفکر قرار داد. چون هر قضاوت اخلاقی جنبه تجربی دارد و در خور تجدید نظر و مطالعه است. اعتراف به این نکته که رفتار شامل هر عملی است که با توجه به سایر قسمت‌های اخلاق و رفتار آدمی قابل قضاوت از لحاظ خوبی و بدی باشد ما را از اشتباه قائل شدن به قلمرو جداگانه‌ای برای اخلاق رهایی می‌بخشد. اخلاق در حقیقت عبارت از صد در صد افعال ماست و بنابراین ما باید مکتب‌های اخلاقی را که مبنی بر تصفیه محرک‌ها و تشکیل یک شخصیت نمونه، تعقیب یک کمال افلاطونی و دور دست، متابعت از فرامین مابعدالطبیعه و تسلط حس وظیفه‌شناسی و غیره است طرد کنیم. (۷)

مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی دیویی

۱-۳. مبانی معرفت‌شناختی

دیویی ترجیح می‌داد به جای اپیستمولوژی، نظریه تحقیق یا منطق تجربی را به کار برد تا رویکرد او را بهتر نشان دهد (۴). در دیدگاه او اپیستمولوژی سنتی خواه عقل‌گرا خواه تجربه‌گرا، در حوزه فکر و معرفت و دنیای واقعیت تمایز قائل شده‌اند. به نظر رسیده فکر جدای از دنیای خارج وجود دارد. به این ترتیب نظریه‌های شناسایی گرچه با یکدیگر فرق دارند ولی همه از این جهت که در مورد شناسایی انسان ثنوی هستند با هم اشتراک دارند (۱۹).

نظریه پراگماتیستی دیویی برخلاف همه نظریه‌های شناسایی بر آن است که بین شناسایی و فعالیت‌های عملی همبستگی و استمرار وجود دارد و این همبستگی و استمرار برای سازگاری انسان با محیط و دوام حیات انسانی لازم است. به بیان دیگر معرفت حقیقی آن است که جزو تجارب ما باشد و باعث شود که محیط را با حوایج خود سازگار سازیم و غایات و خواست‌های خود را با محیط زندگی خویش آشتی دهیم (۱۷). دیویی می‌گوید: «معرفت حقیقی از تجربه بر می‌خیزد و در تجربه تأیید و تکمیل می‌شود. معرفت برکنار از تجربه و دانش نیست. بنابراین باید تضادهای نظریه‌شناسایی را به چیزی نگرفت و به همبستگی و استمرار فعالیت‌های ذهنی و عینی انسان اعتقاد پیدا کرد» (۱۹).

تجربه قرار گیرد بلکه چیزی است که از تجربه برمی‌خیزد و با تجربه آزمایش می‌شود (۸).

علمای اخلاق هرگونه ارتباط بین علوم اخلاقی و علوم طبیعی را انکار می‌کنند (۷) و فیلسوفان ادعا می‌کنند برای کسب معرفت، ابزاری در اختیار دارند که بر ابزار مورد استفاده علوم تجربی برتری دارد. (۸) دیویی می‌گوید عدم توجه به علوم طبیعی، اخلاق را به یک محیط خصوصی محدود و مصنوعی سوق می‌دهد. یک اصل اخلاقی که مبنی بر مطالعه خوی انسانی باشد اعتراف خواهد کرد که حقایق طبع آدمی با حقایق مابقی طبیعت ارتباط دارد و بنابراین اخلاق با علوم طبیعی باید ارتباط داشته باشد. البته این اخلاق مسائل اخلاقی را حل نخواهد کرد ولی باعث می‌شود مسائل را طوری بیان کنیم که تلاش و فعالیت ما به طور مستقیم منتهی به حل آنها شود. چنین اخلاقی ما را در مقابل شکست بیمه نخواهد کرد لکن شکست و عدم موفقیت را تبدیل به یک منبع علم و اطلاع تازه خواهد کرد. یک چنین اخلاقی ما را در مقابل پیدایش مشکلات جدید حمایت نخواهد کرد لکن به ما اجازه خواهد داد با اطلاعات و معلومات بیشتری با مشکلات تازه مواجه شویم (۷).

ویژگی‌های کلیدی روش علمی عبارتند از: ۱. ایده‌ها ابزاری برای حل مسائل هستند؛ ۲. مسائل در یک شرایط انضمامی یعنی در «موقعیت‌هایی» ناشی می‌شوند؛ ۳. کشف، نیاز به رابطه متقابل با محیط دارد؛ ۴. هیچ راه‌حل نهایی وجود ندارد. (۱) ویژگی پژوهش علمی شناخت‌شناسی دیویی را خطاپذیر می‌سازد؛ او تضمین می‌کرد که نتایج مراحل پژوهش همیشه قابلیت نقد و تجدید نظر را دارد طوری که هیچ چیز به طور کامل و مطلق صادق نیست.

دیویی در کتاب خود منطق، تئوری و تحقیق به طور کامل روش تحقیق و یا متدولوژی خود را شرح می‌دهد (۱۶). چون انسان جزئی از طبیعت است و جامعه از تکامل زیستی انسان نتیجه می‌شود، مسائل اجتماعی نمی‌توانند از حوزه علوم طبیعی برکنار مانند، از این رو روش‌هایی که در علوم طبیعی به کار رفته و ما را به شناخت طبیعت کشانده کمابیش در بررسی‌های اجتماعی هم قابل استفاده است. از این رو تفکیک امور انسانی از امور طبیعی و تضاد علوم اجتماعی و علوم طبیعی کاملاً مصنوعی و نادرست و نارواست. در واقعیت، انسان پاره‌ای از طبیعت است و ذهن از جهان جدایی ندارد (۱۷). یک تئوری تحقیق جدایی موجود در عقاید و روش‌ها را از میان می‌برد (۱۶). لذا تمایز بین پژوهش در علوم طبیعی و علوم اخلاقی را نمی‌پذیرد. از نظر او پژوهش و کشف همان نقش را در موضوعات اخلاقی دارند که در علوم طبیعی دارند

فردی به دست آورند. اما در واقع، حقیقت به عنوان سودمندی، معنی‌اش مدد رساندن به امر از نو بنیادگذاشتن تجربه انسان است به درجه‌ای که در حدود تصور و امکان باشد. (۸)

عملکرد احکام ارزشی راهنمایی رفتار بشری است. احکام ارزشی گزاره‌هایی را بیان می‌کنند که موضوع آزمون و تحقیق تجربی است. احکام ارزشی می‌توانند هم به لحاظ تجربی آگاهی بخش باشند و هم راهنمای عمل باشند به خاطر این که آنها صورت ابزاری دارند. آنها می‌گویند اگر کاری انجام شد پس نتیجه معینی به بار می‌آید که بار ارزشی خاصی دارد. نکته اصلی در ساختن چنین قضایایی تصمیم گرفتن درباره جریانی از عمل است که یک مشکل را حل خواهد کرد. اولین معنا از ابزاری بودن احکام ارزشی را می‌توان عملکرد ساختاری احکام ارزشی نامید. وقتی که جریان عادی فعالیت با یک موقعیت مسأله‌آمیز قطع شود، این موقعیت تردید و شکی را در خصوص آنچه باید انجام شود می‌افکند. نقطه نظر دیویی این است که احکام ارزشی ضرورتاً احکام عملی هستند. هدف آنها راهنمایی کردن عمل است، و نه این که به طور منفعلانه اشیا را آن طور که هستند توصیف کنند (۱۰).

۲-۱-۳. تجربه‌گرایی روشی^۱ برای پژوهش اخلاقی

معنای تجربه از نظر دیویی با آنچه مورد نظر گذشتگان بود متفاوت است. از نظر او تجربه متضمن دو وجه است: وجه فعال و وجه منفعل. تجربه بدون وجه فعال امکان نمی‌یابد و بدون وجه منفعل چیزی جز فعالیت بی‌معنی نیست. کودکی که دست به آتش می‌زند (وجه فعال) تجربه نمی‌کند بلکه وقتی دست را بر اثر سوزش به کنار می‌کشد (وجه منفعل) را تجربه می‌کند (۱۷). یعنی برخلاف نظر تجربه‌گرایان، تجربه انسانی عملی صرفاً انفعالی نیست و علاوه بر تحریکات عالم خارج، ذهن نیز در تجربه انسانی دخیل است (۱۹) و با قطعیت می‌توان گفت اگر بنا باشد یک تجربه به درد تجارب دیگر بخورد چاره‌ای جز تجرید و انتزاع نیست. مراد از فکر، عقل و اندیشه مطلق نیست بلکه روش مشاهده و تجربه و استدلالی که توأم با سنجش باشد مراد است. یعنی علم یا عقل چیزی نیست که از بالا بر روی

۱- دیویی می‌نویسد: «روش جزئی از میراث گذشتگان است. اما چون اوضاع و احوال زندگی هیچ‌گاه ثابت نیست نمی‌توان هیچ روشی را بی‌کم‌وکاست و بدون توجه به شرایط موجود به کار بست.» (۱۹)

یعنی در تجربه آزمون می‌شوند. باید ارزشهای اخلاقی هم مانند نظریه‌های علمی تجدید نظر شوند (۱).

در نظریه دیویی، پژوهش اخلاقی بخشی از پژوهش تجربی است. از آنجا که احکام ارزشی ابزار هستند به نحو ابزاری هم می‌توانند ارزش‌گذاری شوند، یعنی از این جهت که تا چه حد در راهنمایی رفتار توفیق کسب می‌کنند. ما احکام ارزشی را اینگونه آزمون می‌کنیم که آنها را در بوته عمل می‌گذاریم تا ببینیم آیا نتایج آنها رضایت‌بخش است؟ آیا ما را قادر می‌سازد تا پاسخ‌های خوبی برای مسائل جدید داشته باشیم یا نه. این رویکرد عملگرایانه به این نیاز دارد که ما شرایطی را تضمین کنیم که احکام ارزشی ما در خود رفتار بشری باشد نه در یک مرجع معین پیشین که خارج از رفتار ماست مثلاً در دستورات خدا، یا مثلاً افلاطونی، یا عقل محض، یا «طبیعت». برای چنین کاری لازم است ما انواع مختلف احکام ارزشی که در صور رفتار ماست و نقش‌های مختلفی را ایفا می‌کند هم‌چنین در زندگی فکری و اجتماعی ما نقش ایفا می‌کند را بشناسیم (۱۰). نکته اساسی روش فلسفی دیویی این است که ایده‌ها می‌بایست با مفید بودنشان در تبیین و روشن‌سازی تجربه بشری آزمون شوند (۵).

انسان‌ها با تمایلات متعارض مواجه می‌شوند که باید عمل صحیح را از بین آن انتخاب کنند. باید جزئیات موقعیت را به عوامل آن تحلیل کنند. البته او متوجه است که نمی‌توان تصمیم‌های اخلاقی را به شرایط آزمایشگاهی تحویل کرد. اما تصمیمی که نتایج آن از پیش تعیین شده نیست می‌تواند مورد ملاحظه باشد. این که یاد بگیریم به موارد مشابهی که در آینده پیش می‌آید به شیوه متفاوتی پاسخ دهیم، پژوهشی از این نوع را دیویی «عقلانی» می‌نامد (۱).

دیویی به انتقادات مقدر پاسخ می‌دهد و می‌گوید چون علم جامعیت و قاطعیت ندارد بلکه برای افکندن وضع و بنیادی تازه، وسیله است، همیشه این خطر وجود دارد که جهت حفظ مقاصد مغرضانه آلت شود و تحت امر مقاماتی ناباب شود. (۸) «اگر بپذیریم «حقیقی» یعنی آنچه آزمایش شده؛ و این اصل را تعمیم دهیم معنی‌اش چنین می‌شود که هر یک از ما مسئولیم هر نوع عقیده جزمی خود را اعم از اخلاقی و سیاسی در پیشگاه آزمایش قرار دهیم و ببینیم چگونه از محک تجربه سر بیرون می‌آورند.» (۸) او در جای دیگری می‌نویسد:

«می‌دانم که تأکید من بر روش علمی ممکن است گمراه کننده باشد چون امکان دارد که فقط فنون خاصی از تحقیقات آزمایشگاهی را به خاطر آورد که توسط متخصصان انجام می‌شود. اما مقصود من از روش علمی این است که این روش تنها وسیله حقیقی قابل دسترس برای درک اهمیت تجربیات روزمره دنیایی است که در آن زندگی می‌کنیم. روش علمی، الگوی عملی فراهم می‌آورد که نشان می‌دهد تجارب چگونه و تحت چه شرایطی باید به کار روند تا همواره به جلو و بیرون رهنمون شوند. ما هیچ راهی جز فعالیت و اقدام بر طبق الگویی که تجربه به دست می‌دهد نداریم مگر این که موضع و مقام عقل و فکر را در رشد و کنترل یک تجربه فعال و زنده نادیده انگاریم» (۲۱).

دیویی می‌نویسد، «معرفت حقیقی از تجربه بر می‌خیزد و در تجربه تأیید و تکمیل می‌شود. معرفت برکنار از تجربه دانش نیست، نوعی خیال‌بافی یا فرضیه‌سازی است.» (۱۷) او در موضع دیگری می‌نویسد، «تنها زمینه شکستی که در انتخاب روش تجربی به ذهن من خطور می‌کند این است که تجربه و روش تجربی به خوبی درک نشود. در جهان هیچ دانشی به استواری دانش تجربه نیست در صورتی که تجربه پیوسته در معرض آزمون‌های بسط و هدایت عاقلانه باشد.» (۲۱)

۲-۳. مبانی مابعدالطبیعی

۳-۲-۱. نفی ایده آلهای اخلاقی و خیر مطلق

مبانی مابعدالطبیعی دیویی اغلب سلبی است. نفی ایده‌آل‌های اخلاقی، یکی از مبانی مابعدالطبیعی اخلاق اوست. هر چند افلاطون به عنوان مبدع نظریه مُثُل شناخته می‌شود ولی بسیاری از فیلسوفان اخلاق به ایده آلهای اخلاقی معتقدند. از نظر دیویی اعتقاد به ایده آل شاید مهم‌ترین اشتباه فلسفه باشد. این اشتباه بزرگ مبنی بر آن است که هر چه تحت شرایطی درست بود بدون هیچ‌گونه قید و شرطی در همه شرایط دیگر درست خواهد بود. هرگاه اصول اخلاقی به جای ابزار و وسائل سودمند به صورت قوانین ثابتی در آیند آدمی را بیش از پیش محدود می‌کنند و از تجربه جدا می‌کنند (۱۵).

گرچه او ایده‌آل را نقد می‌کند اما به طور کامل آن را نفی نمی‌کند. از نظر او ایده آل منشأ الهام است. هر ایده‌ای ملهم از چیزی است که قبلاً وجود داشته است، لکن ایده آل تنها به وجود آوردن عین آن چیز نیست بلکه عبارت از اصلاح و تکمیل چیزی است که قبلاً به طور ناقص و مبهم وجود داشته

نفی ایده‌آل‌ها و خیر برین در تفکر دیوبی ملازم نفی مطلق‌ها است. به عبارت دیگر انتقاد از نظام سازی در مابعدالطبیعه و در اخلاق، نیز انتقاد از اصول جاودان اخلاقی، همه از این امر سرچشمه می‌گیرد. دیوبی هیچ نظام اخلاقی ثابت نداشت.^۳ به جای آن او روش و ویژگی دموکراتیک را به کار برد. یک فرد دموکراتیک عادات اخلاقی و عقلانی معینی دارد که از روش جدایی‌ناپذیر است؛ و روش فقط وقتی کارکرد پیدا می‌کند که چنین عاداتی عملی شود. در نظر دیوبی یکی از بدیهی‌ترین درس‌های تاریخ این است که حتی وظیفه‌شناس‌ترین افراد هم نمی‌توانند مصرانه به یک توافق اخلاقی برسند و مباحثات و جدل‌های بین فیلسوفان اخلاق تا امروز هم حل نشده باقی مانده است. بسیاری از مردم در سوگ از بین رفتن امور مطلق اخلاق نشسته‌اند، اما دیوبی تنها می‌تواند چنین امور مطلقی را ستایش کند (۵).

۳-۲-۲. نقادی دوآلیسم سنتی

یکی از مفروضات فلسفه جدید دوآلیسم (دوگانگی) بین انسان و طبیعت است. دوآلیسم انواع و اقسامی دارد که دیوبی همه انواع آن را انکار می‌کند.^۴ این بدان معنا نیست که او مخالف تقابل‌های دوگانه است بلکه بدین معناست که او سعی دارد سنت فلسفی غرب را که از یونانیان به میراث مانده است از تأثیرهای دوگانه‌انگاری‌های خاص مابعدالطبیعی بزدايد (۲۲). مهم‌ترین دوگانه‌ها که دیوبی آنها را انکار می‌کند عبارتند از:

عقل و حس

در سنت کلاسیک فیلسوفان بین عقل و حس تمایز قائل شده‌اند و مقام عقل و معرفت عقلی را برتر از حس و علومی که از طریق تجربه به دست می‌آید دانسته‌اند. از نظر او این تمایز باطل و زیان‌آور است (۸).

وسیله و غایت

۳- این‌که گفته می‌شود دیوبی هیچ نظام اخلاقی نداشت. منظور نظام اخلاقی به معنای سنتی آن است. یعنی اعتقاد به یک چارچوب از پیش تعیین شده با اصول ثابت. اما نظام به معنای مجموعه‌ای از عقاید منسجم امری نیست که حتی یک فرد عادی عاری از آن باشد و قطعاً یک فیلسوف و متفکر بدون نظام فکری نمی‌تواند به تفکر خود ادامه دهد.

۴- بنا به تفسیری اعتراض دیوبی به دوآلیسم بیشتر ارسطویی است و از تجربه و آموزش و پرورش دیوبی می‌توان چنین استنباط کرد که کل کتاب تمرینی برای جستجوی قانون طلایی حد وسط ارسطویی است. (۱۴)

است. (۱۵) دیوبی در اخلاق و شخصیت بحثی تحت عنوان اصول اخلاق دارد که در آن نظر خود را در خصوص ایده‌آل‌های اخلاقی تبیین می‌کند. او می‌نویسد، اصول اخلاقی همواره به حقایق زندگی ارتباط دارند نه با ایده‌آل‌ها و هدف‌ها و تعهداتی که مستقل و جدا از حقایق صریح هستند. اخلاق از روابط افراد نسبت به یکدیگر و عواقب فعالیت‌های متقابل و مشترک آنها و تأثیر متقابل امیال و افکار و قضاوت‌ها و رضایت و نارضایتی آنان سرچشمه می‌گیرد و بنابراین جنبه اجتماعی دارد. اما خوبی و بدی هر صفت اجتماعی فوق‌العاده متفاوت است و ایده‌آل اخلاقی با درک این تفاوت‌ها آغاز می‌شود. روابط متقابل اجتماعی همواره در اخلاق آدمی اثر مسلمی دارد لکن باید مراقب بود که این روابط به طرز عاقلانه تنظیم شود و این تنظیم عاقلانه تنها در صورتی امکان پذیر خواهد بود که بتوانیم این روابط را درست درک کنیم و درک آنها هم بدون کمک علم میسر نخواهد بود. انسان خواهی نخواهی ناگزیر است دائماً با هموعان خویش و طبیعت ارتباط داشته باشد. ایده‌آل حقیقی عبارت از احساس چگونگی این روابط و معنی آنهاست. برای درک این روابط نیز ما باید دارای سرمشق‌ها و نمونه‌هایی باشیم (۱۵).

از آنجا که دیوبی منکر ایده‌آل‌های اخلاقی می‌شود غایات ثابت اخلاقی را نیز نمی‌پذیرد. از نظر او اعتقاد به غایات ثابت باعث بروز تعارضات فراوانی می‌شود. و وجود غایات پایان‌ناپذیر دلیل آن است که هدف مستقل و کامل و ثابتی وجود ندارد. (۹) «مطابق این اخلاق، کمال دیگر هدف نهایی زندگی نیست. بلکه حرکت به سوی کامل شدن هدف است.^۱ حرکتی که هیچگاه پایانی برای آن قابل تصور نیست. صفات اخلاقی غایات ثابتی نیستند که بتوان آنها را به تملک خود درآورد. عمل رشد تنها غایت اخلاقی است» (۸).

۱- دیوبی در عین اینکه داشتن هدف نهایی را در زندگی نفی می‌کند اما خود هدفی را تعیین می‌کند. اگر کمال هدف نهایی نیست پس حرکت به سوی کامل شدن هم نمی‌تواند هدف باشد. زیرا اولاً او هر هدف نهایی را نفی می‌کند و ثانیاً «حرکت به سوی کامل شدن» یک «کمال نهایی» عینی یا دست کم ذهنی را به صورت درونی پیش فرض دارد. در واقع دیوبی یک غایت «کمال» را به کنار گذاشته و غایت دیگر «رشد» را به جای آن گذاشته است.

۲- رورتنی می‌گوید به گفته هاجینز و آدلر پراگماتیسم نسبت‌گرا و ابطال‌کننده خود می‌باشد. این گفته که «عمل رشد، تنها غایت اخلاقی است» آدمی را بدون هیچ معیاری برای رشد رها می‌کند. فقط تمسک به چیزی ابدی، مطلق، و خوب است که به شخص جواز می‌دهد ترجیح دموکراسی اجتماعی بر فاشیسم را توجیه کند. (۲۲)

دیویی با تفکیک وسیله از غایت مخالف است. از نظر او هدف عبارت است از آخرین عملی که پیش‌بینی شده و وسائل عبارت از اقداماتی است که از لحاظ زمان جلوتر باید صورت بگیرند. هدف و وسیله دو نام است برای یک حقیقت. هدف وقتی ارزش پیدا می‌کند که یکایک وسائل نیل به مقصود را در نظر بگیریم (۷). باید هدف هر فعالیتی را در خود آن فعالیت جست. هدفی که در آغاز فعالیت اختیار می‌شود هدفی احتمالی و آزمایشی است لذا هیچ‌گاه نباید تغییرناپذیر تلقی شود (۱۷). اسکفلر می‌گوید مفهوم زنجیره هدف - وسیله انکار تقسیم عامیانه عمل به واقعیت و ارزش است: هدف‌ها ابزار نیز هستند، و وسیله‌ها نیز هم با ارزش اند و هم بی ارزش. اندیشه انتقادی در تمام حوزه‌ها مستلزم اندیشه انتقادی در مورد هدف و وسیله است (۲۳).

دیویی می‌گوید، دیویی به دنبال آن بود تا تمایز میان خوب به عنوان وسیله و خوب به عنوان غایت را از میان بردارد، تا حدی به این دلیل که تشخیص داده بود بیشتر چیزهایی که انجام می‌دهیم یا با آن زندگی می‌کنیم هم به خودی خود خوب یا بدند و هم به دلیل نتایجشان. مقدمات وی درست است اما استنتاج وی نادرست است. نهایت چیزی که به دست می‌آید این است که به جای این فکر که برخی ارزش‌ها تنها به عنوان وسیله خوبند و برخی دیگر تنها به عنوان غایت، باید همواره به دنبال هر دو نوع ارزش در کارهایمان باشیم. (۲۴)

عادت و فکر

به اعتقاد دیویی منشاء جدایی متداول بین بدن و روح، عمل و نظر، حقیقت و ایده‌آل جدایی بین عادت و فکر است. فکری که داخل دایره عمل معمولی عادت قرار نداشته باشد فاقد وسیله اجراست و چون قابل اجرا نیست در خور آزمایش و یا انتقاد نخواهد بود. (۷)

نقد و نظر

نسبی‌گرایی اخلاقی

مبانی فلسفی اخلاق دیویی دارای اشکالاتی است که در این‌جا تنها به یکی از مهم‌ترین مشکلات، یعنی نسبی‌گرایی می‌پردازیم. این نظر که برخی کارها را باید «به طور مطلق» ترک کنیم، اغلب «نظریه مطلق‌گرایی اخلاقی» نامیده می‌شود. نمونه آن ترک قتل انسان بی‌گناه است (۲۵). در مقابل مطلق‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی اخلاقی است. نسبی‌گرایی^۱ گاهی

هر چند انواع مختلفی از نسبی‌گرایی وجود دارد اما همه آنها در دو ویژگی مشترک هستند. (۱) همه ادعا می‌کنند که یک چیز (مثلاً ارزش‌های اخلاقی، زیبایی، دانش، یا معنا) در چارچوب یا دیدگاه خاصی نسبی است (یعنی نسبت به موضوع، فرهنگ، زبان یا شمای مفهومی) (۲) همه انکار می‌کنند که دیدگاهی باشد که به طور یگانه برای همه مصون از خطا باشد (۲۶).

در فلسفه معاصر بیشترین صور نسبی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی شناختی و نسبی‌گرایی زیبایی شناختی است (۲۶). به گفته رورتی فیلسوفان بزرگ فلسفه پسداورینی پراگماتیسم جیمز، دیویی، کوهن، کوانین، پاتنام و دیویدسن همگی به نسبی‌گرایی متهم شده‌اند (۲۲).

الف. موضع دیویی در خصوص نسبی‌گرایی اخلاقی

دیویی در دو مقاله آخر از بخش بیست و سوم کتاب اخلاق و شخصیت هم نسبی‌گرایی افراطی را رد می‌کند (این ایده که ارزیابی‌های اخلاقی اختیاری هستند) هم مطلق‌گرایی اخلاقی را (این ایده که کدهای اخلاقی خاصی می‌تواند برای همه زمان‌ها به کار رود) او استدلال می‌کند این وظیفه هر نسلی است که اصول اخلاقی خود را متناسب با موقعیت‌های خاص تعیین کند. دیویی در برابر اتهام نسبی‌گرایی از خود چنین دفاع می‌کند که «در مقابل ثبات اصول و هدف‌ها، مداومت رشد و پرورش وسیله به وجود می‌آید نه هرج و مرج و پراکندگی» (۷).

۲- زیرا هر عقیده ای اعتبار یکسان دارد.
۳- زیرا معتقدند عقیده فعلی دارای اعتبار است.

دیویی ایده‌آل‌ها و غایت برین را نقد می‌کند و معتقد است همه اصول نیاز به تجدید نظر دارند. «منطق تجربی وقتی در مورد اخلاقیات منظور شود آن حالتی را خیر و نیکو می‌داند که بتواند در رفع و ترمیم مفاسد موجود کمک کند... در چنین حالتی حتی بالاترین موازین اخلاقی هم باید تجدید نظر شوند^۱ و اصلاح و تکمیل شوند» (۸). در عبارتی دیگر می‌نویسد: «... اصول اخلاق نیز قابل تردید می‌باشد (۷). او در اخلاق می‌نویسد: «مفهوم قوانین مطلق^۲ تنها زمانی قابل کاربرد است که یک مرجعیت برتر باشد که آن را تحمیل می‌کند.» (۱۲) و در جای دیگری می‌گوید: «تصور می‌شود این فکر که هر مسأله اخلاقی جنبه به‌خصوصی دارد، نظم و حیثیت اخلاقی را مختل می‌کند. {...} از آنجایی که آدمی هنگام تفکر و اندیشه همواره به مسائل خاصی می‌اندیشد برای راهنمایی آنها نیاز به اصول کلی دارد. عادات نیرومند همواره اصرار به تجدید و تکرار دارند و در مورد آنها می‌توان قائل به وجود قوانین ثابتی شد لکن به این قوانین نمی‌توان جنبه قانون یا اصل داد» (۷).

او در موضع دیگری می‌نویسد، «هر قدر مسأله‌ای که با آن مواجه هستیم بغرنج تر و اطلاعات ما درباره آن کمتر باشد اصرار اخلاقیون کلاسیک درباره لزوم وجود قبلی یک اصل یا قانون ثابت جهانی که باید از آن پیروی کرد بیشتر است. یکی از آرزوهای اخلاقیون این بوده که قوانین ساخته اخلاقی وضع کنند تا به وسیله آنها هر لحظه بتوان هر مسأله اخلاقی را حل کرد. در حالی که چنین کاری حتی در پزشکی هم امکان‌پذیر نیست» (۷). پاتنم می‌گوید گوش دادن به همه وجوه به این معنا نیست که همه موارد به طور یکسان خوب هستند. همان طور که مثلاً می‌توان اجرای بهتر یا بدتر را برای «هملت» در نظر گرفت، می‌توان عقاید بهتر یا بدتر را در عدم توافق در اخلاق و زیبایی‌شناسی در نظر گرفت (۲۸). البته معنای بهتر یا بدتر این نیست که یک «جنبه فکری مطلق» وجود دارد که می‌تواند برای «حل یک مشکل» به کار رود (۲۸).

بعضی از منتقدان لیبرال نقد دیویی از اصول ثابت اخلاقی را نمی‌پذیرند و چنین استدلال می‌کنند که ما به عنوان مثال به مفهوم ثابتی از حقوق بشر

ب. ارائه دلایلی مبنی بر نسبی‌گرای بودن اخلاق دیویی

۱. ویژگی نخست نسبی‌گرایی این است که ادعا می‌شود یک چیز (مثلاً ارزش‌های اخلاقی) در چارچوب یا دیدگاه خاصی نسبی است. این ویژگی در آثار دیویی مشاهده می‌شود. یعنی ارزش‌های اخلاقی را نسبت به فرهنگ نسبی می‌داند. او در این خصوص می‌نویسد:

آنچه را که از حوزه فعالیت‌های اجتماع خود بیگانه می‌بینیم از لحاظ اخلاقی ناپسند می‌دانیم و از لحاظ عقلی در خور شک می‌بینیم و هوش فطری خود را از سایر اقوام بالاتر می‌بینیم غافل از آن که سایر اقوام به مسائلی غیر از مسائل مابه‌الابتلاء ما نظر داشته‌اند. همان طور که حواس به خودی خود تحریک نمی‌شوند و وجود اشیا برای آن لازم است ادراک و حافظه و تخیل هم به خودی خود کار نمی‌کنند بلکه راه و رسم جامعه باعث فعالیت آنهاست (۱۹).

همان طور که در بحث از «تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی رفتار» آمد از نظر دیویی:

۱. هرگونه کردار و رفتار آدمی مولود تأثیر متقابل خوی از یک طرف و محیط طبیعی و اجتماعی از طرف دیگر است و رفتار و کردار آدمی اعم از اینکه خوب یا بد باشد در اصل اجتماعی است؛
۲. فضایل به خودی خود ارزشی ندارند و ارزش آنها فقط بسته به نقشی است که در زندگی اجتماعی واقعی ایفا می‌کنند. بنابراین امر اخلاقی و اجتماعی یکی هستند؛

۳. اخلاق عبارت از صد در صد افعال ماست و لذا قائل شدن به قلمروی جداگانه برای آن و تعقیب یک کمال افلاطونی و متابعت از فرامین مابعدالطبیعه اشتباه است و باید طرد شود.

از مجموعه این سه مقدمه نتیجه می‌شود اخلاق به معنای نخست نسبی است. زیرا محیط طبیعی و اجتماعی همواره در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متغیر است از طرفی ارزش فضائل ابزاری است و نه ذاتی و از طرف دیگر ایده آل‌های اخلاقی انکار می‌شود.

ویژگی دوم نسبی‌گرایی این است که نسبی‌گرایان دیدگاهی را که برای همه به طور یگانه مصون از خطا باشد را انکار می‌کنند (اعتقاد به خطاپذیری در معرفت اخلاقی). به گفته پاتنم دیویی معتقد بود که حل یک مسأله همیشه «موقتی» و «خطاپذیر» است (۲۷). این ویژگی در آثار دیویی به تکرار مشاهده می‌شود و او صراحتاً در معرفت اخلاقی به خطاپذیری معتقد است.

۱- سؤالی که مطرح می‌شود که این است که چرا «باید» بالاترین موازین اخلاقی هم تجدید نظر و اصلاح و تکمیل شوند؟ یا این اصول بالاترین اصول هستند و یا نیستند. اگر باشند دیگر بالاتر از آنها اصلی وجود ندارد که به آن ارتقا یابند؟ و لذا اصلاح و تکمیل آنها بی‌وجه است و اگر قابلیت اصلاح در آنها وجود دارد پس فرض اصل بودن آنها اشتباه بوده است.

2- Absolute rules

جایگزین ایده پیشین می‌شود و هیچ ایده مطلق و مضمون از خطایی وجود ندارد.

می‌توان گفت دلیل این که پراگماتیست‌ها از جمله دیویی اتهام نسبی‌گرایی را نمی‌پذیرند این است که موضع آنان با موضع فیلسوفان واقع‌گرا (رنالیست) در خصوص واقعیت و حقیقت و نیز صدق متفاوت است. از موضع این فیلسوفان (بویژه فیلسوفان افلاطونی مشرب) قطعاً نسبی‌گرایی منتج از ابزارانگاری است. اما وقتی معنای واقعیت و حقیقت و صدق از نظر دیویی متفاوت با دیدگاه سنتی باشد طبعاً معنای نسبی‌گری نیز متفاوت خواهد بود. در واقع نظریه مطابقت یک اصل موضوع است که فیلسوفان سنتی به کار می‌برند و دیویی این اصل موضوع را نپذیرفته است و به جای آن نظریه ابزارانگاری را مطرح کرده است. از نظر دیویی «عقاید و آراء گذشته و حال ابزارند و مانند هر ابزاری ارزششان به صرف وجود خودشان بستگی ندارد بلکه به ظرفیت و استعدادی بستگی دارد که برای از پیش بردن کار دارند» (۸).

محصل کلام این که نسبی‌گرایی یا مطلق‌گرایی اخلاقی اصولاً از جمله مسائلی نیست که برای تفکر «پراگماتیستی» و «ابزارانگاران» دیویی و پیروان او مطرح باشد. اما از دیدگاه فیلسوفانی که معتقد به ایده‌آل‌ها و مطلق‌های اخلاقی هستند، رویکرد ابزارانگاری در اخلاق به دلیل منتهی شدن به نسبی‌گرایی اخلاقی، پذیرفتنی نیست.

نیازمندیم، حقوقی که نه تنها برای زمان حاضر باشد بلکه برای آیندگان هم باشد، به گونه‌ای که این حقوق در مقابل بی‌عدالتی و ستم محافظت شود و آن‌ها که محافظه کارترند ممکن است بگویند بدون احترام گذاشتن به اراده خداوند که در ده فرمان آمده و یا وضع قوانین «ارزش‌های خانواده» که برای انسانها به صورت همیشگی مفروض است، دنیا به سمت قهقرا می‌رود.^۱ هر کسی که به یکی از این دو دیدگاه معتقد باشد در این صورت دیدگاه دیویی در اخلاق از نظر او بسیار نسبی‌گرایانه خواهد آمد. پاسخ دیویی به این نوع اعتراض‌ها چند جزء دارد. او می‌پذیرد که ایده‌های عمومی در خصوص عدالت و خیرها ارزش دارند اما ادعا می‌کند که این امر بدین جهت است که این ایده‌ها برای مردم «ابزاری از تحقیق به سمت موارد جزئی با روش‌های پیش بینی یک روش برای سر و کار داشتن با آن» فراهم می‌کند. از نظر دیویی اگر اهمیت موقعیت‌های واقعی در اخلاق آشکار شود در این صورت خطای اعتقاد به ایده‌های کلی ثابت مشخص می‌شود (۱).

بحث

دیویی، پات‌نم، رورتی و سایر پراگماتیست‌ها اتهام نسبی‌گرایی را نمی‌پذیرند. با این حال به نظر می‌رسد به دو دلیل پیشگفته فلسفه اخلاق دیویی نسبی‌گراست. در حقیقت نسبی‌گرایی از نتایج ابزارانگاری دیویی است، چرا که از نظر او «اگر تصورات و معانی و نظریه‌ها وسیله و ابزاری برای از نو ساختن محیط و رفع اشکالات باشند قدر و ارزش دارند» (۸). به این ترتیب هر گاه ایده یا نظریه‌ای برای از نو ساختن محیط و رفع اشکالات بهتر پاسخ‌گو باشد،

۳- رورتی نیز در این خصوص می‌نویسد: «منتقدان نسبی‌گرایی معتقدند تا جوانان با باور به مطلق‌های اخلاقی و به حقیقت عینی بار نیابند تمدن محکوم به نابودی است.» (۲۲) «و بر این عقیده اند که اگر چیز مطلق وجود ندارد، چیزی که در امتناع سازش ناپذیر خدا در تسلیم شدن به ضعف بشری سهیم باشد، دلیلی نداریم که به مقاومت در برابر شر ادامه دهیم. می‌گویند اگر شر فقط خیری کوچک باشد اگر انتخاب اخلاقی چیزی جز سازش میان خیرهای متعارض نباشد، پس در مبارزه اخلاقی فایده‌ای نیست. اما مبارزه اخلاقی نزد پراگماتیست‌ها با مبارزه برای بقا استمرار دارد، و هیچ مرز قاطعی نیست که ناعادلانه را از ناسنجیده و شر را از نامناسب جدا کند. چیزی که برای پراگماتیست‌ها اهمیت دارد اندیشیدن راه‌های کاهش دادن آلام بشری و افزایش دادن برابری اوست. این هدفی است که مردن در راه آن ارزش دارد، اما مستلزم پشتیبانی نیروهای فراطبیعی نیست.» (۲۲)

منابع

1. Garrett J. John Dewey Reconstructs Ethics. 2007. Available at: <http://www.wku.edu/~jan.garrett/dewethic.htm#histback>
۲. جیمز ویلیام. پراگماتیسم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ۱۳۷۰.
3. Douglas MD. Pragmatism. The Internet Encyclopedia of Philosophy. Trent University 2006.
4. Field R. John Dewey. The Internet Encyclopedia of Philosophy. Trent University 2006.
5. Gouinlock J. The Moral Writings of John Dewey. New York: Prometheus Books 1994.
6. Ranter J. Intelligence in the Modern World. New York: Random House, Ins 1939.
۷. دیویی جان. اخلاق و شخصیت. ترجمه مشفق همدانی، تهران: صفی علی شاه. ۱۳۳۴.
۸. دیویی جان. بنیاد نو در فلسفه. ترجمه صالح ابوسعیدی، تهران: اقبال ۱۳۳۷.
9. Dewey J. Reconstruction in Philosophy. New York: Henry Holt and Company Publishers 1924.
10. "Dewey's Moral philosophy". Stanford Encyclopedia of Philosophy 2006. (as SEP in text) From <http://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral/>
11. Spencer J. Maxcyby (acces date: 2006) "John Dewey's Ethical Theory".
12. Dewey J. Ethics. New York: Henry Holt and Company Publishers 1925.
13. Field R. "John Dewey" The Internet Encyclopedia of Philosophy. Trent University 2006.
14. Willis Wayne. Dewey and Virtue Ethics. Journal of Philosophy and History of Education 2007; 49. Available at: <http://hometown.aol.com/jophe99/willis.htm>
15. Dewey J. Human Nature and Conduct. New York: Henry Holt and Company Publishers 1928.
۱۶. دیویی جان. منطق تئوری تحقیق. ترجمه علی شریعتمداری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۹-ب.
17. Dewey J. Democracy and Education. New York: Macmillan Company 1966.
۱۸. دیویی جان. مدرسه و اجتماع. ترجمه مشفق همدانی، تهران: صفی علیشاه ۱۳۴۳.
۱۹. دیویی جان. مقدمه ای بر فلسفه آموزش و پرورش یا دموکراسی و آموزش و پرورش. ترجمه امیر حسین آریان پور، تبریز: دانشسرای پسران ۱۳۴۲.
۲۰. راسل برتراند. تاریخ فلسفه غرب ج ۲. ترجمه نجف دریابندری. شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین ۱۳۵۳.
۲۱. دیویی جان. تجربه و آموزش و پرورش. ترجمه اکبر میر حسینی، تهران: مرکز نشر و ترجمه کتاب ۱۳۶۹-الف.
۲۲. رورتی ریچارد. فلسفه و امید اجتماعی. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: نشر نی ۱۳۸۴.
۲۳. اسکفلر اسرائیل. چهار پراگماتیست. ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز ۱۳۶۶.
۲۴. فرانکنا ویلیام. فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی، تهران: انتشارات طه ۱۳۸۳.
۲۵. گارسیا جی. ای. ال. «مطلق های اخلاقی» در لارنس سی بکر و مری بکر (ویراستار). مجموعه مقالات فلسفه اخلاق. (برگرفته از دایره المعارف لارنس بکر). ترجمه سید اکبر حسینی. تهران: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱۳۸۰.
26. Westacott E. Relativism. Alfred University, The Internet Encyclopedia of Pholosophy 2006.
27. Putnam H. Ethics without Onthology. U.S.A 2005.
28. Cavalier R. Carnegie Mellon and Charles Ess, Drury College 2006.