



پایان فضیلت یا نقد تفکر اخلاقی جوامع نوین

● السیدین مکنتمین
○ مترجم: محمدعلی شمالی

اشعار ۵:

به دنبال شکست برنامه عصر روشنگری، در توجیه عقلانی اخلاق، در این قسمت، مشکلات ناشی از این شکست مورد بررسی قرار می‌گیرد. نویسنده معتقد است که یکی از این مشکلات فقدان هرگونه پشتوانه‌ای برای احکام اخلاقی می‌باشد. از یک سو، فاعل اخلاقی خود را مستقل می‌بیند و از سوی دیگر، قواعد اخلاقی به جا مانده از گذشته ایفا گشته و بر زبانها جاری می‌شود. سودانگاران و فلاسفه تحلیلی هر کدام به نوعی سعی می‌کنند تا جایگاه جدیدی برای قواعد اخلاقی بیابند، ولی همه تلاشها ناموفق بوده است. ایشان ضمن بیان ویژگیهای هر یک از این دو تلاش و معایب آن، به بررسی سه مفهوم اساسی در تفکر اخلاقی جدید، یعنی مفهوم حقوق، مفهوم اعتراض و مفهوم افشاگری، می‌پردازند.

در فصل هفتم، ضمن بحث درباره مفهوم «تجربه» و تفاوت میان دانشمندان علوم طبیعی و فلاسفه تجربی‌مسلك، نقش دیدگاههای نظری (تئوریک) در مقام مشاهده و تجربه بررسی می‌شود. همچنین با بیان دیدگاه ارسطویی در بررسی افعال انسان، به تفاوت آن با دیدگاه مکانیکی رایج در قرن

هفدهم و هجدهم، که مبتنی است بر تفکیک ارزشها از واقعیتها و نادیده گرفتن غایات، می‌پردازد.

تلخیص فصل ششم: برخی پیامدهای شکست طرح عصر روشنگری

از جمله مشکلات ناشی از شکست طرح عصر روشنگری، در توجیه عقلانی اخلاق، فقدان پشتوانه‌ای برای احکام اخلاقی می‌باشد. از یک سو، فردی که فاعل اخلاقی است، مطابق تلقی خود و فلاسفه اخلاق، در حاکمیت^(۱) اخلاقی خویش مستقل و فرمانفرماست. از سوی دیگر، قواعد اخلاقی به جا مانده از گذشته، که محتوای اخلاقی فرهنگ جدید را تشکیل می‌دهد، ایفا گشته و بر زبانها جاری می‌شود. اگر برای این قواعد نتوان جایگاه جدیدی پیدا نمود که تمسک به آنها راعقلانی‌گرداند به شکل ابزاری صرف برای اراده و میل فردی ظاهر خواهند گشت. بدین منظور، دو نوع تلاش صورت پذیرفته است: تلاش نخست از جانب سودانگاران^(۲) و تلاش دوم از جانب پیروان کانت انجام گرفته که هر دو تلاش با ناکامی قرین

بوده است. در ابتدا، به بررسی طرح سودانگاران می‌پردازیم: بنام^(۳)، با ابداع روان‌شناسی لذت، دیدگاه جدیدی را در باره ماهیت انسان مطرح ساخت که در پرتو آن، مسأله اعطای جایگاهی تازه به قواعد اخلاقی به آسانی قابل تبیین بود. خود او نیز از این اندیشه، که به قواعد اخلاقی، جایگاهی جدید و به مفاهیم اساسی اخلاق، معنایی تازه عطا می‌کند، ابایی نداشت. او دیدگاه سنتی در مورد اخلاق را آکنده از خرافات می‌دانست و معتقد بود که پیش از دریافت اینکه تنها انگیزه‌های انسان در اعمالش جذب لذت و دفع الم می‌باشد، نمی‌توان اصول یک اخلاق روشنگرانه را، که غایت در آن حداکثر لذت و نبود الم می‌باشد، بیان نمود. او لذت و الم را نوعی احساس می‌دانست و می‌پنداشت که هر دو نوع احساسات تنها در عدد، شدت و مدت با یکدیگر اختلاف دارند.

جان‌شنیان بنام، که بلافاصله پس از او آمدند، این دیدگاه غلط از لذت را منشأ عمده مشکلات سودانگاری دانستند. آنها به مقدار کافی به شیوه

انتقال بنام از نظریه روان‌شناختی، که انسان راتنها دارای دو محرک جلب لذت و دفع الم می‌داند، به نظریه اخلاقی توجه نمی‌کردند. چگونه می‌توان از آن نظریه روان‌شناختی نتیجه گرفت که ما باید همیشه کاری انجام دهیم که بیشترین مقدار ممکن لذت همراه با کمترین مقدار ممکن الم را برای بیشترین تعداد از افراد فراهم سازد؟ جان استوارت میل^(۴)، که هم نخستین پیرو بنام بود و هم ممتازترین ذهن و شخصیتی که تاکنون نظریه بنام را پذیرفته است، معتقد بود که نظریه بنام درباره سعادتمندی باید اصلاح گردد. اما آنچه او عملاً توفیق یافت تا مورد سؤال قرار دهد اخذ اخلاق از روان‌شناسی بود. میل در این ادعای خود، که برداشت بنام از سعادتمندی نیازمند افزایش^(۵) است، برحق بود. او در کتاب سودانگاری تلاش نمود تا تحکیکی اساسی میان لذت «عالی»^(۶) و «دانی»^(۷) برقرار سازد. در کتاب درباره آزادی^(۸) و جای دیگر، او میان افزایش سعادتمندی انسان و بسط قوای خلاق آدمی ارتباط برقرار می‌سازد.

نتیجه این اصلاحات آن است که مفهوم سعادتمندی یک مفهوم واحد بسیط نیست و نمی‌تواند معیاری برای انتخابهای اساسی در اختیار ما قرار دهد. این مطلب صحیحی است، هرچند که هیچ‌یک از پیروان بنام آن را نپذیرند.

اگر کسی مطابق روحیه بنام و میل بگوید که باید گزینش‌های خود را با احتساب لذت یا خوشی آینده خود انجام دهیم پاسخ مناسب این خواهد بود: «کدام لذت یا خوشی»^(۹) باید مراهدایت کند؟ زیرا انواع بسیار متفاوتی از فعالیتهای لذت بخش وجود دارد؛ لذت نوشیدن نوعی نوشیدنی با لذت شنا کردن در فلان ساحل متفاوت است. این نوشیدن و این شنا کردن دو وسیله متفاوت برای رسیدن به یک امر واحد نیستند. آن خوشی که از راه زندگی در صومعه حاصل می‌شود غیر از آن خوشی است که مربوط به زندگی نظامی می‌باشد. هیچ مقیاس کمی یا کیفی برای سنجیدن آنها وجود ندارد. در نتیجه، با مراجعه به ملاکهای مبتنی بر لذت نمی‌توان تصمیم گرفت که نوشیدن بهتر است یا شنا کردن. همچنین با مراجعه به ملاکهای خوشی، نمی‌توان یقین پیدا کرد که زندگی یک راهب برای ما بهتر است یا زندگی یک سرباز.

درک این ناهمگونی لذتها یا خوشیها موجب می‌شود که این دو مفهوم برای مقاصد سودانگاران بی‌فایده گردد. اگر احتساب لذت یا خوشی آینده نتواند ملاکهایی برای حل مشکلات عملی یک فرد فراهم آورد نتیجه این می‌شود که مفهوم بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد از افراد مفهومی بدون محتوای روشن باشد. لذا کاربرد آن در زندگی عملی، همیشه دارای ابهام است. اصلاحات اساسی

چادویک^(۱۰) در تأمین بهداشت عمومی، حمایت میل از بسط حق رأی برای زنان و تعدادی دیگر از آرمانهای قرن نوزدهم همگی از معیار «سودمندی» در راه غرض و آرمان خود استمداد جستند. اما به کارگیری یک مفهوم موهوم برای یک آرمان خوب از موهوم بودن آن نمی‌کاهد. اینکه لازم است به جنبه دیگری از سودانگاری قرن نوزدهم بپردازیم:

یکی از نشانه‌های تلاش جدی سودانگاران مهم قرن نوزدهم این بود که آنها به نحو مستمری مواضع خویش را مورد مذاکره قرار می‌دادند تا از اشتباهات خود جلوگیری کنند. فلسفه اخلاق سیجویک^(۱۱) در اوج این کار بود. او هم به این مطلب پی برد که اوامر اخلاقی سودانگاران را نمی‌توان از هیچ مبنای روان‌شناختی اخذ نمود و هم بر این مطلب آگاهی داشت که احکامی که ما را به تحصیل خوشی عمومی فرا می‌خوانند منطبقاً از احکامی که ما را به تحصیل سعادتمندی شخصی خودمان فرا می‌خوانند مستقل و غیر قابل استنتاج‌اند.

سیجویک، بر خلاف میل خویش، چنین نتیجه‌گیری نمود که باورهای اخلاقی اصلی ما

سیجویک و هر نوع دیگری از سودانگاری به همان قطعیت رها شده و آزاد می‌دیدند که از مسیحیت. البته آنچه را آنسنانی دیدند این بود که آنها، از هر مبنایی برای ادعای عینیت محروم شده و در زندگی و قضاوت‌های اخلاقی خویش شروع به فراهم نمودن شواهدی کرده بودند که به زودی مورد استفاده مکتب عاطفه‌گروی قرار گرفت.

تاریخ سودانگاری، بدینسان، برنامه توجیه اخلاق در قرن هجدهم را با انحراف قرن بیستم به سمت عاطفه‌گروی پیوند می‌زند. سودانگاری، صرف‌نظر از ناکامی فلسفی و پیامدهای آن در مرحله فکر و نظر، در نمودهای گوناگونی ظاهر گشت و اثر خود را بر نهادها و نقشهای اجتماعی متعددی باقی گذاشت. اینها میراثی بود که مدتها پس از آنکه سودانگاری اهمیت فلسفی خود را از دست داد، باقی ماند؛ همان اهمیتی که بیان جان استوارت میل به آن بخشیده بود. گرچه این میراث اجتماعی برای نظریه اصلی ما حایز اهمیت است، لکن بحث درباره آن را تا اتمام بررسی شکست تلاش فلسفی دوم برای تبیین

- از جمله مشکلات ناشی از شکست طرح عصر روشنگری، در توجیه عقلانی اخلاق، فقدان پشتوانه‌ای برای احکام اخلاقی می‌باشد. از یک سو، فردی که فاعل اخلاقی است، مطابق تلقی خود و فلاسفه اخلاق، در حاکمیت اخلاقی خویش مستقل و فرمان فرماست. از سوی دیگر، قواعد اخلاقی به جا مانده از گذشته، که محتوای اخلاقی فرهنگ جدید را تشکیل می‌دهد، ابقا گشته و بر زبانها جاری می‌شود.

این مطلب که چگونه خودمختاری فاعل اخلاقی می‌تواند به نحو سازگاری با قابل شدن اعتبار مستقل و عینی برای قواعد اخلاقی جمع شود، به تأخیر می‌اندازیم. سودانگاری موفقترین ادعاهای خویش را در قرن نوزدهم به پیش برد. پس از آن، شهودگرایی و به دنبال آن، عاطفه‌گرایی بر فلسفه بریتانیا حاکم گردید. در ایالات متحده، به جای شهودگرایی، پراگماتیسم زمینه را برای عاطفه‌گرایی فراهم ساخت. همان گونه که قبلاً اشاره شد، عاطفه‌گروی همیشه برای فلسفه تحلیلی، که در درجه اول به مسائل مربوط به معنی می‌پردازد، ناموجه به نظر می‌رسد. این بدان دلیل است که استدلال اخلاقی به وضوح واقع می‌شود و نتایج اخلاقی را اغلب می‌توان به نحو معتبری از مجموعه‌ای از مقدمات استنتاج نمود. لذا این فیلسوفان تحلیلی طرح کانت را برای مبرهن ساختن اینکه حاکمیت و عینیت قواعد اخلاقی دقیقاً همان حاکمیت و عینیتی

اولاً، کاملاً نا متجانس‌اند و ثانیاً، باید بدون بحث و استدلال پذیرفته شوند. زیربنای تفکر اخلاقی باور به گزاره‌هایی است که برای صادق بودن آنها دیگر نمی‌توان دلیلی اقامه نمود. سیجویک با عاریه گرفتن از وول^(۱۲) این نوع گزاره‌ها را «شهود» نامید. نومییدی سیجویک از نتیجه داشتن تحقیق خوشی در این اعلان او واضح است؛ در جایی که او دنبال نظم می‌گشت تنها بی‌نظمی و آشفتگی^(۱۳) یافت می‌شد. مور^(۱۴) با استفاده اعلام شده از مواضع اخیر سیجویک و افزودن استدلال خطای خویش، نظر خود را در کتاب اصول اخلاق^(۱۵) مطرح نمود. تفاوت مهم این کتاب و نوشته‌های اخیر سیجویک تنها در نحوه گفتار است، نه در محتوا. آنچه را سیجویک، به عنوان یک شکست، به تصویر می‌کشد مور اکتشافی روشنگر و آزادی بخش قلمداد می‌کند. خوانندگان کتاب مور نیز، که برایشان روشنگری و آزادی مهمترین چیز بود، خود را از رأی

است که متعلق به فعالیت عقل می باشد مجدداً زنده ساختند. از اینرو، طرح اساسی آنها این بوده و هست که نشان دهند هر فاعل عقلانی منطقی ملتزم به قواعد اخلاقی می باشد. به عنوان نمونه، طرح یکی از پیروان کانت را با قدری تفصیل مورد بررسی قرار می دهیم:

مثالی را که انتخاب کرده ام تلاشی است که توسط آلن گویرث^(۱۶) در کتاب عقل و اخلاق^(۱۷) (نشر سال ۱۹۷۸) صورت پذیرفته است. کتاب گویرث را از این جهت انتخاب می کنم که نه تنها یکی از متأخرترین این تلاشهاست، بلکه علاوه بر آن، با دقت فراوانی، به بررسی ایرادها و نقدهای انجام شده نسبت به نوشته های پیش از خود می پردازد. او همچنین نظری را درباره چستی عقل می پذیرد که روشن و صریح باشد. او معتقد است که اصلی می تواند به عنوان اصل عقل عملی پذیرفته شود که تحلیلی باشد و نتیجه ای می تواند از مقدمات عقل عملی استنتاج گردد که به شکلی برهان پذیر مقتضای آن مقدمات باشد.

جمله اساسی کتاب گویرث این است: «از آنجا که فاعل (اخلاقی) آزادی و به روزی^(۱۸) را خیرهای ضروری می داند، که از ویژگیهای یک فعل موفق هستند، باید منطقی به این مطلب نیز معتقد باشد که او نسبت به این ویژگیها دارای حق است.» توضیح استدلال گویرث بدین قرار است: هر فاعل عقلانی باید میزان خاصی از آزادی و به روزی را به عنوان ملزومات فاعلیت عقلانی خویش تشخیص دهد. بنابراین، هر فاعل عقلانی اگر می خواهد اصلاً چیزی را اراده کند باید اراده کند که دارای آن میزان از آن خیرها گردد. این است مقصود او از «خیرهای ضروری».

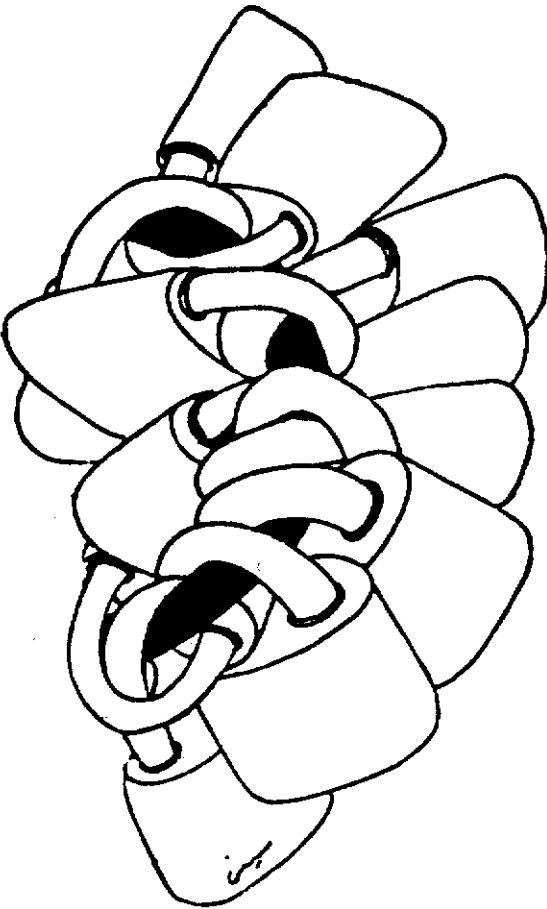
تا اینجا، دلیلی برای مخالفت با او وجود ندارد؛ اما قدم بعدی، که هم سرنوشت ساز می باشد و هم قابل چون و چرا، این است که او ادعا می کند که هر کس خیرهای ضروری را به عنوان ملزومات فاعلیت عقلانی بداند منطقیاً ملتزم به این باور نیز می باشد که او نسبت به این خیرها دارای حق است. اما وارد ساختن مفهوم حق نیازمند توجه می باشد.

این نکته روشن است که ادعای داشتن حق انجام کاری یا تملک چیزی کاملاً متفاوت با ادعای نیاز به آن یا خواست آن یا سود جستن از آن می باشد. از ادعای نخست این نتیجه گرفته می شود که دیگران نباید در تلاشهای من برای انجام دادن یا تملک آن چیز، هر چه که باشد، مداخله کنند، در حالی که از ادعای دوم چنین نتیجه ای گرفته نمی شود. تفاوت دیگر در این است که پیش فرض ادعاهای از نوع نخست وجود مجموعه ای از قواعد پذیرفته شده از سوی اجتماع است. چنین مجموعه ای تنها در دوره های تاریخی خاص و تحت شرایط

اجتماعی مخصوصی پدید می آید.

گویرث به راحتی اعتراف می کند که تعبیری همچون «right» در انگلیسی و مترادفات آن در انگلیسی و سایر زبانها در اواخر قرون وسطی ظاهر گردید. با وجود این، او مدعی است که وجود این تعبیر شرط ضروری پیدایش مفهوم حق در اشکال گوناگون رفتار آدمی نیست. البته در این مطلب حق با اوست، لکن گویرث باید به این ایراد پاسخ دهد که آن شکلها از رفتار آدمی که پیش فرضشان اندیشه استحقاق می باشد همیشه دارای ویژگی بسیار خاص و محلی می باشد و از عمومیت برخوردار نیست؛ دیگر آنکه، وجود انواع خاصی از عمل یا نهاد اجتماعی شرط ضروری معقول بودن اندیشه مذکور می باشد، در صورتی که ما می دانیم چنین انواعی از عمل یا نهاد اجتماعی به طور کلی و فراگیر، در جوامع بشری وجود نداشته است. ادعای حقی را نمودن، بدون چنین ساختار اجتماعی، مانند مطرح کردن چک برای پرداخت هزینه در یک نظام اجتماعی فاقد نهاد پول می باشد. بدینسان، گویرث در استدلال خویش، به شکل غیر مشروع (قاچاق)، مفهومی را وارد کرده است که به هیچ وجه جزو ویژگیهای ضروری فاعل عقلانی نمی باشد.

بنابراین، من معتقدم که سودانگاری اواسط و اواخر قرن نوزدهم و فلسفه اخلاق تحلیلی اواخر قرن بیستم هر دو تلاشهای ناموفقی برای رهاسازی فاعل اخلاقی خودمختار از وضع ناگواری بودند که شکست طرح عصر روشنگری در فراهم آوردن توجیهی غیر دینی و عقلانی از اخلاق به بار آورده بود. اینک پس از شکست طرح روشنگری، هر فاعل اخلاقی آزاد و رها از امور بیرونی، یعنی قانون الهی، غسایت انگاری طبیعی^(۱۹) و حاکمیت سیاسی^(۲۰)، سخن می گوید. اما این سؤال مطرح است که چرا باید کسی به حرف او گوش فرا دهد؟ سودانگاری و فلسفه اخلاق تحلیلی، علی رغم درک صحیح از مشکل، نتوانستند راه حل صحیحی را ارائه دهند. با وجود این، تقریباً همگی، اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف، به گونه ای سخن می گویند یا می نویسند که گویی یکی از این دو طرح موفق بوده و مشکل حل شده است. یکی از ویژگیهای زبان اخلاقی معاصر، که در ابتدا متذکر شدم، از اینجا ناشی می گردد و آن شکاف میان معنای تعبیر اخلاقی و شیوه های به کارگیری آنها می باشد؛ زیرا معنای اصلی آن تعبیر تنها در صورتی محفوظ می ماند که مشکل حل شده باشد، اما کاربرد عاطفه گرایانه است که نه بر اساس معیارهای عقلانی، بلکه بر اساس خواست و میل شخصی به کار می رود و این امر، در صورت شکست تمام طرحهای فلسفی نیز، قابل تصور است. در ساختار اخلاقی نوین، سه مفهوم اساسی



وجود دارد: ۱- مفهوم حق^(۲۱)، ۲- مفهوم اعتراض^(۲۲)، ۳- مفهوم کشف نقاب^(۲۳) (افشاگری). مراد از حق آن دسته از حقوقی نیست که عرف یا قوانین موضوعه به طبقات معینی از مردم اعطا می کند، بلکه مراد حقوقی است که ادعا می شود متعلق به انسان است، از آن جهت که انسان می باشد و به عنوان دلیل، برای عدم جواز مداخله در تلاش اشخاص برای ادامه حیات، کسب آزادی و سعادت ذکر می شود. این حقوق در قرن هجدهم میلادی به عنوان «حقوق طبیعی»^(۲۴) یا «حقوق انسان»^(۲۵) مطرح می گردید و به شکل سلیبی این گونه تعریف می شد: «اینها اموری است که نباید مورد مداخله دیگران قرار گیرد.» اما گاهی، در آن قرن و بیش از آن در قرن حاضر، اموری نظیر حق اقامه دعوی، حق تحصیل یا حق استخدام به آن افزوده می شود. امروزه تعبیر «حقوق بشر»^(۲۶) شایعتر از دو تعبیر رایج در قرن هجدهم می باشد. به هر تقدیر، این حقوق، به

هر نحو که نامیده شوند، باید که به تمام افراد، از هر جنس، نژاد، مذهب و با هر استعداد و شایستگی تعلق بگیرد و مبنایی برای مواضع اخلاقی جزئی فراهم سازد.

روشن است که چنین حقوقی در مورد انسان، از آن جهت که انسان است، وجود ندارد و اعتقاد به این حقوق همچون اعتقاد به زنان جادوگر یا اسبهای شاخدار است. بهترین دلیل برای انکار وجود زنان جادوگر یا اسبهای شاخدار این است که هیچ‌کس نتوانسته وجود آنها را اثبات کند. در خصوص این حقوق نیز، همه تلاشها در ارائه دلایلی معتبر برای اعتقاد به وجود آنها ناکام مانده است. مدافعان فلسفی حقوق طبیعی در قرن هجدهم، گاهی با ادعای بسداهت، می‌خواستند مشکل را حل کنند. فیلسوفان اخلاق قرن بیستم نیز گاهی به «شهود» متوسل شده‌اند. اما اینها هیچ‌کدام مقبول نیست. در اعلامیه سازمان ملل متحد، درباره «حقوق بشر» (در سال ۱۹۴۹)، شیوه‌ای به کار گرفته شد که از آن پس شیوه متعارف سازمان ملل گردید و آن این است که برای هیچ اظهار نظری دلایل معتبر ارائه نشود. آخرین مدافع این حقوق رونالد دورکین در کتاب بررسی جدی حقوق (نشر سال ۱۹۷۶) می‌پذیرد که وجود این حقوق را نمی‌توان مبرهن ساخت و صرفاً این مطلب را خاطر نشان می‌سازد که عدم توانایی اثبات چیزی دلیل بر خطا بودن آن نیست. این مطلب درست است، اما شبیه همین سخن را برای دفاع از ادعای وجود اسبهای شاخدار و زنان جادوگر نیز می‌توان بیان نمود.

بنابراین، حقوق طبیعی یا حقوق بشر دقیقاً مانند مفهوم سود، به معنایی که مورد استفاده سودانگاران قرار می‌گیرد، اموری موهوم‌اند. اثبات ویژگی اساسی این موهومات اخلاقی آن است که در ظاهر چنان‌اند که گویی مبتنی بر معیارهای عینی و غیر شخصی‌اند ولی در واقع چنین نیستند. این امر موجب ایجاد شکاف میان معنای ادعایی آنها و کاربردهایی که عملاً بر طبق آن به کار می‌روند، می‌گردد. در عمل، هر کسی مطابق خواست خود از آنها استفاده می‌کند و از اینجاست که نزاعهای اخلاقی نوین پدید می‌آید. مفهوم حقوق و مفهوم سود^(۲۷) در اوضاع و احوالی ساخته و پرداخته شده بود که نیاز به مصنوعات جانشین برای مفاهیم اخلاقی قدیمی و سنتی‌تر وجود داشت. اثبات‌ناگامی که ادعاهای مبتنی بر مفهوم حقوق با ادعاهای مبتنی بر مفهوم سود مقایسه می‌شوند راهی عقلانی برای ترجیح هیچ‌یک وجود ندارد. لذا، نزاعها تمام نمی‌شود. پس این مفاهیم می‌تواند حداکثر شبه عقلانیتی را برای روند سیاسی عصر جدید مطرح سازد و دلخواهانه بودن اراده و قدرت را در آن مخفی نگه‌دارد. اینک درک این مطلب آسان است که چرا

«اعتراض» تبدیل به یک شاخصه اخلاقی عصر جدید می‌گردد و چرا خشم نیز یک احساس شاخص جدید می‌شود. کلمه «پروتست» و ریشه‌های لاتینی و مترادفات فرانسوی آن در ابتدا، حتی پیش از آنکه جنبه سلبی داشته باشد، دارای جنبه ایجابی بود. زمانی «پروتست» به معنای شهادت دادن به نفع چیزی بود و تنها بالعرض در مورد شهادت دادن علیه طرف مقابل به کار می‌رفت. اما امروزه «پروتست» تقریباً پدیداری کاملاً سلبی است که به عنوان عکس‌العمل نسبت به حقوق مورد تجاوز قرار گرفته کسی به دلیل سودجویی دیگری ظاهر می‌شود.

از آنجا که مبنایی عقلانی برای حل و فصل نزاعها وجود ندارد، اعتراض‌کننده نه غالب می‌شود و نه مغلوب. صدای تند و پرخاش آمیزی که برای ابراز وجود در مقام اعتراض به کار می‌رود از اینروست که اعتراض‌کنندگان هرگز نمی‌توانند در مقام استدلال فایز شوند. تزکیه و تیرنه نمودن خود، که از روی خشم صورت می‌گیرد، از اینروست که اعتراض‌کنندگان هرگز در استدلال مغلوب

گناه دانستند که تنها جلوه‌ای عقلانی و استدلالی دارد. سپس نوادگان آن مبشران، که از آراء ایشان خود را رها ساخته بودند، همچنین اعقاب ایشان در عصر ویکتوریایی، پارسایی^(۲۹) مبشرانه را نفاق محض قلمداد نمودند. بعدها حلقه بلومزبری^(۳۰) تمام امور فرهنگی نیمه رسمی^(۳۱) عصر ویکتوریایی را توفمی با آب و تاب دانست که خودرأیی متکبرانه نه تنها آباء کلیسا، بلکه خودرأیی آرنولد^(۳۲)، راسکین^(۳۳) و اسپنسر^(۳۴) را نیز پنهان می‌ساخت. سپس، دقیقاً به همین نحو، دی. ایچ. لارنس^(۳۵) پشت پرده حلقه بلومزبری را افشاء نمود. سرانجام عاطفه‌گروی به عنوان نظریه‌ای کاملاً عام در مورد ماهیت گفتار اخلاقی کاری بیش از تعمیم آنچه هر کدام از طرفین این شورش و طغیان فرهنگی عصر جدید درباره اسلاف خویش بیان کرده بود، انجام نداد. کشف نقاب از انگیزه‌های مخفی و اراده و میل گزاف و دلخواهانه، که نقابهای اخلاقی مدرنیته را بر چهره دارد، یکی از مشخصه‌های عصر جدید می‌باشد.

کشف بزرگ فروید این بود که پرده برداشتن از دلخواهانه و گزاف بودن اراده و

● در اعلامیه سازمان ملل متحد، درباره «حقوق بشر»

(۱۹۴۹)، شیوه‌ای به کار گرفته شد که از آن پس شیوه

متعارف سازمان ملل گردید و آن این است که برای هیچ

اظهار نظری دلایل معتبر ارائه نشود. آخرین مدافع این

حقوق رونالد دورکین در کتاب بررسی جدی حقوق (۱۹۷۶)

می‌پذیرد که وجود این حقوق را نمی‌توان مبرهن ساخت.

میل در مورد دیگران می‌تواند همیشه برای جلوگیری از کشف آن در خود ما باشد. مهمتر از آن، اینکه فروید با طرح وجدان، به عنوان «فراخود»^(۳۶)، اعلام کرد که وجدان بخشی غیر عقلانی از وجود ماست که برای به دست آوردن سلامتی روانی باید خود را از فرمانهای آن آزاد کنیم. البته فروید کشف خویش را مربوط به اخلاق، به‌طور کلی، می‌دانست، نه فقط اخلاق اروپا در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم. با این حال، ما نباید اجازه دهیم تا این اشتباه از اهمیت کار او بکاهد.

در اینجا، شایسته است سیر احتجاج خود را مجدداً به یاد آورم. در ابتدا، از اینجا آغاز کردم که چگونه بحثهای اخلاقی معاصر پایان نمی‌پذیرند و سعی کردم تا این پایان‌ناپذیری را به عنوان نتیجه صحت تقریر اصلاح شده‌ای از نظریه عاطفه‌گروی بدانم. همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، نظریه عاطفه‌گروی در مقام بیان ماهیت گفتار اخلاقی به شکل عام معتقد است که گفتار

نمی‌شوند. این بدان معنی نیست که اعتراض نمی‌تواند مؤثر باشد، بلکه مراد این است که اعتراض نمی‌تواند تأثیر عقلانی داشته باشد. شیوه‌های رایج بیان اعتراض شاهد بر این مطلب است که اعتراض‌کنندگان به گونه‌ای ناخودآگاه نسبت به این مطلب آگاهند. بنابراین، بیشتر سعی بر ترغیب و تحریک احساسات دارند تا اقناع اشخاص.

این ادعا که طرفداران عمده آرمانهای اخلاقی نوین عصر جدید طوری سخن می‌گویند که بتوانند، در پشت نقاب اخلاق، اراده و میل دلخواهانه خویش را پنهان سازند ادعای جدیدی نیست؛ زیرا هر یک از طرفداران مدرنیته، در مقام جدال، با اینکه نمی‌خواهد این مطلب را در حق خویش بپذیرد، اما این آمادگی را دارد که آن را در مورد طرف مقابل جاری سازد.

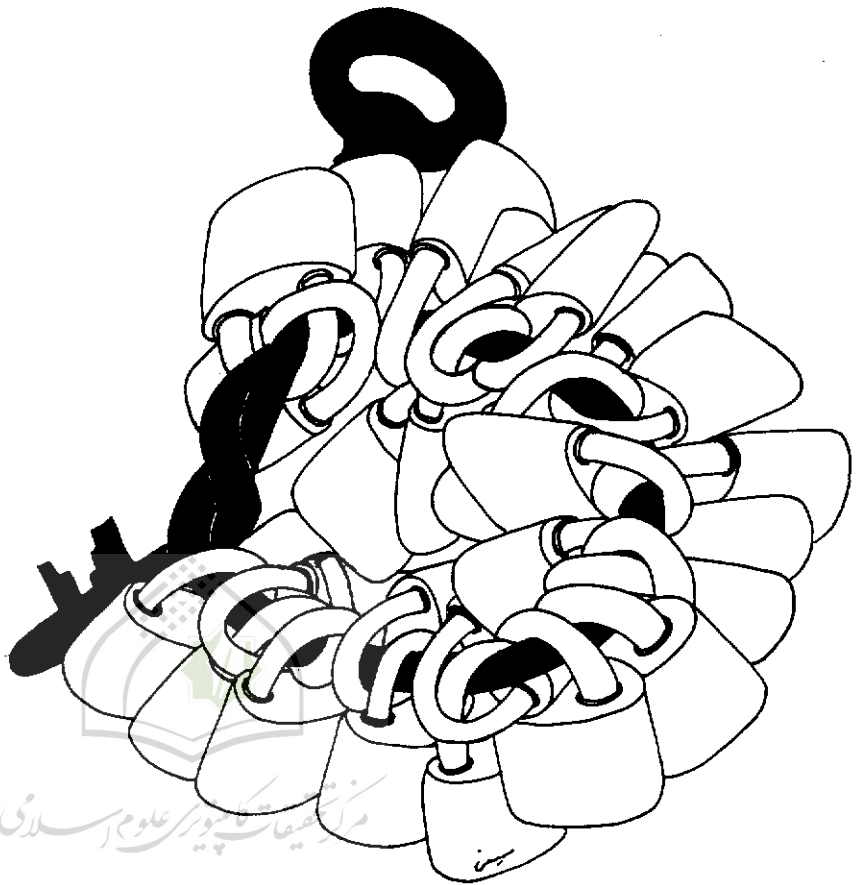
مبشران فرقه کلافا^(۲۸) اخلاقیات عصر روشنگری را جامه‌ای مبدل برای خودخواهی و

آنها را قادر می‌سازد تا مؤثرترین وسایل را برای نیل به هر هدف پیشنهادی طراحی و تدبیر کنند. مطابق دیدگاه رایج، کارا یا غیر کارا بودن یک مدیر ارتباطی به اخلاقی بودن اهداف مورد نظر او ندارد.

به هر تقدیر، دلایلی قوی برای رد این ادعا، که کارایی یک ارزش اخلاقاً خنثی است، وجود دارد؛ زیرا بخش اساسی تدبیر وسایل، تبدیل انسانها به الگوهای مطیع و رام رفتاری می‌باشد و یک مدیر، با توسل به کارایی خویش، در این جنبه برای خود حق حاکمیت قایل است. اگر بخواهیم ادعای مدیران را برای داشتن حاکمیت بر زندگی خویش ارزیابی کنیم باید به بررسی ادعای آنها در داشتن کارایی پردازیم. چندین سال قبل، یعنی در سال ۱۹۶۵ میلادی، آگون بیتتر^(۴۱) اظهار داشت که مفهوم کارایی فاقد هرگونه معیار عملی برای سنجش و ارزیابی در موقعیتهای خاص می‌باشد.

او گفت: «در حالی که بیان ویر^(۴۲)، در مورد اینکه یگانه توجیه نظام اداری کارایی آن می‌باشد، کاملاً واضح است، ولی او هیچ راهنمایی روشنی برای فهمیدن نحوه به کارگیری این معیار در اختیار نمی‌نهد. در واقع، در فهرست مشخصه‌های نظام اداری امور فراوانی وجود دارد که نمی‌توان در مورد عملکرد کارایی آن استدلال نمود. از اهداف دراز مدت نمی‌توان به‌طور قطعی در محاسبه استفاده نمود؛ زیرا تأثیر عوامل ممکن با گذشت زمان افزایش می‌یابد و به شکل رو به افزایشی، ارزیابی کارایی بخشی از عمل را، که (در اختیار ما بوده) و به طور ثابتی کنترل شده است، مشکل می‌سازد. از سوی دیگر، استفاده از اهداف کوتاه مدت در قضاوت درباره کارایی ممکن است با آرمانهای اقتصادی در تضاد باشد. نه تنها اهداف کوتاه مدت با گذشت زمان تغییر می‌کنند و به شکلهای گوناگون بایکدیگر به رقابت می‌پردازند، بلکه نتایج کوتاه مدت نیز بسیار فریبنده‌اند؛ زیرا به راحتی می‌توان به گونه‌ای در آنها تصرف کرد تا نشان دهنده شیء دلخواه باشند.»^(۴۳)

کلمه‌ای را که من برای نامیدن این صفت ادعایی، یعنی کارایی، عاریت می‌گیرم کلمه «تخصّص»^(۴۴) است. البته من منکر وجود تخصّصهای واقعی، مثلاً در زمینه بیوشیمی انسولین، تحقیق تاریخی و مطالعه ادوات عتیقه و باستانی، نیستم. من تنها می‌خواهم تخصّص مدیریت را مورد تردید قرار دهم و در نهایت، می‌خواهم به این نتیجه برسم که چنین تخصّصی در واقع تبدیل به یک امر موهوم اخلاقی دیگر می‌شود. آن نوع دانشی که برای این نوع تخصّص لازم است، وجود ندارد. دلیل اصلی این مطلب که چرا رؤسای شرکتهای بزرگ ایالات متحده آمریکا را کنترل نمی‌کنند این است که آنها حتی در اداره شرکتهای خود موفق



اینکه به دنبال بحث، درباره زمینه تاریخی پیدایش عاطفه گروی و پیروزیهای آن، این نکته روشن می‌شود که این چهره‌های شاخص جوامع نوین تا چه حد با یکدیگر در موهومات اخلاقی، همچون حقوق و سود، به داد و ستد می‌پردازند.

در میان موهومات اخلاقی این عصر، علاوه بر حقوق و سود، باید توهم دیگری را نیز، که شاید به لحاظ فرهنگی قدرتمندترین ایشان باشد، قرار دهیم و آن کارایی^(۴۵) ادعایی مدیران در تدبیر جنبه‌هایی از واقعیت اجتماعی است. این امر ممکن است در ابتدا عجیب به نظر آید؛ زیرا اولاً، ما عادت نکرده‌ایم تا در کارایی مدیران، در وصول به اهدافشان، شک کنیم. ثانیاً، ما عادت نکرده‌ایم تا کارایی را یک مفهوم اخلاقی بدانیم و در کنار مفاهیمی، مانند حق یا سود، قرار دهیم. مدیران و نیز بسیاری از نویسندگان، در زمینه مدیریت، خود را چهره‌هایی می‌دانند که به لحاظ اخلاقی خنثی و بی‌طرف‌اند و صرفاً دارای مهارتهایی هستند که

اخلاقی چیزی جز ابراز احساسات و تمایلات گوینده نیست. ما این سخن را رد نمودیم ولی، در عین حال، آن را در خصوص گفتارهای اخلاقی جوامع نوین پس از عصر روشنگری صادق دانستیم. بدین ترتیب، عاطفه گروی نه به عنوان نظریه‌ای در باب معنای قضایای اخلاقی، بطور عام، بلکه به عنوان نظریه‌ای در باب کاربرد قضایای اخلاقی در فرهنگ جدید (مدرن) مقبول می‌باشد.

اما من به نظریه عاطفه گروی نه تنها به عنوان یک تحلیل فلسفی، بلکه به عنوان یک فرضیه جامعه‌شناختی نیز پرداختم. محتوای احتجاج من این بود که عاطفه گروی به میزان زیادی عمل و گفتار اخلاقی معاصر را شکل می‌دهد و به‌طور مشخص تر اینسکه، چهره (کارا کتر)های اصلی جامعه نوین در رفتار خود شیوه‌های عاطفه گرایانه را تجسم می‌بخشد. این چهره‌ها عبارت‌اند از: فرد جمال پرست (لذت طلب)^(۴۶)، فرد روان درمانگر^(۴۸) و مدیر (متخصّص اداری)^(۴۹).

● از قرن هفدهم به بعد این بیان در نزد متجددان متعارف گشته است که فلاسفه مدرسی، با قرار دادن تفسیری ارسطویی میان خویش و واقعیت، در شناخت واقعیات جهان طبیعی و اجتماعی فریب خوردند، ولی ما متجددان یعنی متجددان قرن هفدهم و هجدهم، تفسیر و نظریه را به کناری نهاده و با واقعیت و تجربه درست همان گونه که هستیم، مواجه می شویم. دقیقاً بدین دلیل بود که آنها عصر خود را عصر روشنگری نامیدند و در مقابل، قرون وسطی را عصر تاریکی قلمداد کردند.

نبوده‌اند. تمام آنچه من باید نشان دهم این است که پیش فرض استفاده از این مفهوم ادعایی در مورد دانش است که قابل تأیید نمی باشد. چنین دانشی باید شامل مجموعه‌ای از تعمیمهای واقعی قانون وار (۲۵) باشد که مدیر را قادر سازد تا در صورت وقوع یک حادثه یا کار، پیش بینی کند که فلان حادثه یا کار نتیجه خواهد شد. بدینسان، ادعای مدیران در داشتن حاکمیت سوژه دارای دو بخش می باشد: یک بخش مربوط است به وجود حوزه‌ای از واقعیت (fact) که اخلاقاً خنثی می باشد و قرار است که مدیر در آن متخصص باشد. بخش دیگر مربوط به تعمیمهای قانون وار و کاربرد آنها در موارد جزئی است. این تعمیمها و کاربردها از مطالعه و بررسی همان حوزه اخلاقاً خنثی به دست می آیند. این دو ادعا رونوشت و تقلیدی از علوم طبیعی است. بهترین راه برای فهم پیامدهای این امر آن است که از ملاحظه این مطلب آغاز کنیم که چگونه مفهوم واقعیت (fact) برای اولین بار به بحثهای اجتماعی وارد شد و توسط نیاکان روشنفکر مدیران اجرایی در قرن هفدهم و هجدهم میلادی مورد استفاده قرار گرفت؟

تلخیص فصل هفتم - واقعیت، تبیین و تخصص (۲۶)

مفهوم «واقعیت» در فرهنگ جدید دارای میراثی اشرافی است که اینک توسط عموم مردم به کار گرفته می شود. هنگامی که عالی جناب بیکن (۲۷) به پیروان خود سفارش

نمود تا از تأملات نظری خودداری و صرفاً واقعیات را جمع آوری کنند افرادی چون جان آوبری (۲۸) بی درنگ چنین برداشت نمودند که او واقعیات را به منزله اقلامی می دانند که گسردآورندگان می توانند آنها را مانند مجموعه (کلکسیون) سرامیکهای چینی فراهم آورند. سایر اعضای قدیمی انجمن سلطنتی (۲۹) (دانشمندان) به روشنی دریافته اند که آنچه آوبری انجام می دهد با آنچه آنها از علوم طبیعی می فهمند، متغایر است. البته آنها تشخیص ندادند که در مجموع آوبری است که به آموزه استقرارگروی بیکن وفادار می باشد، نه آنان. خطای آوبری تنها این نبود که دانشمندان علوم طبیعی را آدمهایی پرحرف می انگاشت، بلکه علاوه بر آن، او می پنداشت که یک مشاهده گر می تواند، بدون وساطت یک تفسیر نظری، مستقیماً با واقعیت روبرو شود.

گرچه این دیدگاه مدت مدیدی با اصرار و پافشاری ادامه یافت، لکن اکنون عموماً فیلسوفان علم بر خطا بودن آن اتفاق نظر دارند. مشاهده گر قرن بیستم هنگامی که در شب به آسمان می نگرد ستارها و سیارات را می بیند. اما برخی مشاهده گران در قدیم اعتقاد داشتند که ستارها در واقع روزنه‌های پرده‌ای هستند که نور پشت خویش را مخفی ساخته اند. هر مشاهده کننده‌ای به زعم خود چیزی را ادراک می کند که مفاهیم مبتنی بر نظریه (theory-laden) اقتضا می کند. به تعبیر کانت، ادراک کنندگان بدون مفاهیم نابینا هستند. فیلسوفان تجربی مسلک در پاسخ چنین ابراز می دارند که آنچه مشترک میان مشاهده گر جدید و مشاهده گر قرون وسطایی می باشد همان چیزی است که آنها واقماً و مقدّم بر هر نظریه و تفسیری مشاهده می کنند؛ یعنی قطعات کوچک نوز بر روی یک صفحه تاریک. اما اگر تمام تجربه‌های ما صرفاً بر حسب این نوع توصیف حتی مجزّد بیان شود ما نه تنها با یک جهان تفسیر نشده، بلکه با یک جهان غیر قابل تفسیر روبرو خواهیم بود. جهانی که صرفاً متشکل از ساختارها (۳۰)، شکلهای، بوه‌ها، صداها، و احساسها باشد، هیچ سؤالی را بر نمی انگیزد و به هیچ سؤالی نیز پاسخ نمی دهد.

این مفهوم تجربه گرایانه «تجربه» از ابداعات فرهنگی قرن هجدهم و اواخر قرن هفدهم میلادی می باشد. در نگاه نخست، پیدایش این مفهوم در همان فرهنگی که علوم طبیعی در آن پدیدار گشت متناقض به نظر می رسد. این مفهوم به عنوان دارویی برای علاج تمامی بحرانهای معرفت شناختی قرن هفدهم ابداع شد. ابداع این مفهوم برای پر کردن شکاف میان «به نظر می رسد» و «هست» یا به عبارتی میان «نمود» و «بود» صورت پذیرفت. تدبیر اندیشیده شده این بود که هر فاعل

تجربه کننده‌ای تبدیل به یک حوزه بسته گردد؛ هیچ چیز ورای تجربه من وجود ندارد تا با آن تجربه خود را مقایسه کنم و بدین ترتیب، تقابل میان «به نظر من می رسد» و «در واقع هست» هرگز قابل طرح نخواهد بود.

تعجب آور نیست که تجربه گرایان مجبور بودند کلمات ریشه داری چون idea (تصور)، impression (انطباق حسی) و حتی خود experience (تجربه) را در معانی جدیدی به کار گیرند. کلمه experience در اصل به معنای مورد امتحان و آزمون قرار دادن یک شیء بود. این معنی بعدها برای کلمه experiment باقی ماند. سپس به معنای اشتغال به شکلی از کار و فعالیت به کار می رفت؛ مثلاً، «پنج سال تجربه نجاری». مفهوم تجربه گرایانه کلمه experience در قسمت اعظم تاریخ بشری، ناشناخته است. بنابراین، می توان فهمید که تاریخ زبانی تجربه گروی تاریخ بدعتها و ابداعات مستمر است که در پردازش زمخت و نسجیده واژه «داده حسی» (۳۱) به اوج خود می رسد.

در مقابل، در علوم طبیعی، مفاهیم مشاهده (۳۲) و آزمایش (۳۳) برای وسیعتر کردن فاصله میان «به نظر می رسد» و «هست» مورد توجه قرار می گیرد. عدسی تلسکوپ و میکروسکوپ بر عدسی چشم مقدّم شمرده می شود. در اندازه گیری دما، تأثیر حرارت بر الکل یا جسیوه یا تأثیر آن بر پوست آفتاب سوخته یا گلوی خشک اولویت دارد. علوم طبیعی به ما می آموزد که تنها به برخی تجربه‌ها پردازیم و آن هم فقط در زمانی که آن تجربه‌ها در قالبی مناسب با بررسی علمی ریخته شود. لذا، فاصله میان «تجربه» و «آزمایش» بسیار بیش از آن می گردد که در قرن هفدهم وجود داشت.

بنابراین، تقارن تجربه گروی و علوم طبیعی در یک فرهنگ غیر عادی است؛ زیرا آنها راههای کاملاً متفاوت و ناسازگاری را برای شناخت جهان مطرح می کنند. با وجود این، در قرن هجدهم این دو توانستند در جهان بینی واحدی ادغام شوند. در نتیجه، کمترین اشکال آن جهان بینی ناسازگاری شدید درونی آن می باشد. اما چه چیز موجب پنهان شدن این ناسازگاری از دید صاحبان آن می شد؟ از جمله اموری که این ناسازگاری را از دید آنها پنهان می ساخت، شدت اتفاق آنها بر طرد و انکار تمامی جنبه‌های ارسطویی جهان بینی سنتی بود. از قرن هفدهم به بعد، این بیان در نزد متجددان متعارف گشته است که فلاسفه مدرسی با قرار دادن تفسیری ارسطویی میان خویش و واقعیت، در شناخت واقعیات جهان طبیعی و اجتماعی فریب خوردند، ولی ما متجددان، یعنی متجددان قرن هفدهم و هجدهم، تفسیر و نظریه را به کناری نهاده و با واقعیت و تجربه،

● تقابل نوین (مدرن)

میان حوزه اخلاق و حوزه علوم انسانی کاملاً با تفکر ارسطویی

بیگانه است؛ زیرا همان گونه که قبلاً ملاحظه شد، تمایز نوین میان ارزش و واقعیت نیز با آن

بیگانه است.

درست همان گونه که هستند، مواجه می‌شویم. دقیقاً بدین دلیل بود که آنها عصر خود را عصر روشنگری نامیدند و در مقابل، قرون وسطی را عصر تاریکی قلمداد کردند. آنچه را ارسطو تیره و تاریک ساخته بود ایشان می‌دیدند! البته این خودبینی، مانند همه خودبینی‌های دیگری از این قبیل، نشانه انتقالی اعلام نشده و غیر معلوم از یک نوع تفسیر نظری به تفسیر نظری دیگری بود. عصر روشنگری عصری است که در آن بیشتر روشنفکران فاقد خودشناسی‌اند و از این جهت، با هیچ عصر دیگری قابل مقایسه نیست. مهمترین مؤلفه‌های این انتقال قرن هفدهم و هجدهم، که در آن کورها دید خود را تحسین می‌کنند، چیست؟

متفکران، در قرون وسطی، با وجود توجه به علت‌های فاعلی یا مکانیسم وقوع حوادث، جهان را نهایتاً بر اساس علت‌های غایی تبیین می‌کردند. از نظر ایشان، هر نوعی دارای یک غایت طبیعی است. تبیین حرکات یک فرد عبارت است از تبیین چگونگی حرکت آن فرد به سوی غایت مناسب آن نوع. انسان‌ها غایتی را که به عنوان افراد نوع انسان به سمت آنها حرکت می‌کنند، خیر می‌دانند. کتاب اخلاق، کتاب سیاست و کتاب حیوان ارسطو به همان اندازه به تبیین فعل انسان می‌پردازد که به تبیین افعالی که باید انجام داده شود. در واقع، در چارچوب تفکر ارسطویی، این دو وظیفه را نمی‌توان جدای از یکدیگر انجام داد. تقابل نوین (مدرن) میان حوزه اخلاق و حوزه علوم انسانی کاملاً با تفکر ارسطویی بیگانه است، زیرا همان گونه که قبلاً ملاحظه شد، تمایز نوین میان ارزش و واقعیت نیز با آن بیگانه است.

در قرون هفده و هجده، مقارن با انکار برداشت ارسطویی از طبیعت، تبیین ارسطویی درباره فعل انسان نیز مطرود واقع شد. از این پس، تبیین فعل به معنای آشکار نمودن مکانیسم‌های جسمانی و وظائف الاعضایی (فیزیولوژیک) گشت که فعل بر آن مبتنی است. هنگامی که کانت به ناسازگاری عمیق میان تبیین مکانیکی و تبیین اخلاقی فعل پی برد به اجبار به این نتیجه رسید که افعال اخلاقی، از دیدگاه علمی، غیر معقول و غیرقابل توجیه می‌باشد. پس از کانت، مسأله وجود ارتباط میان مفاهیمی

مانند نیت، غرض، دلیل و مانند آن از یک سو و مفاهیم مشخص‌کننده تبیین مکانیکی از سوی دیگر، جزو مباحث ثابت و دائمی فلسفه می‌گردد.

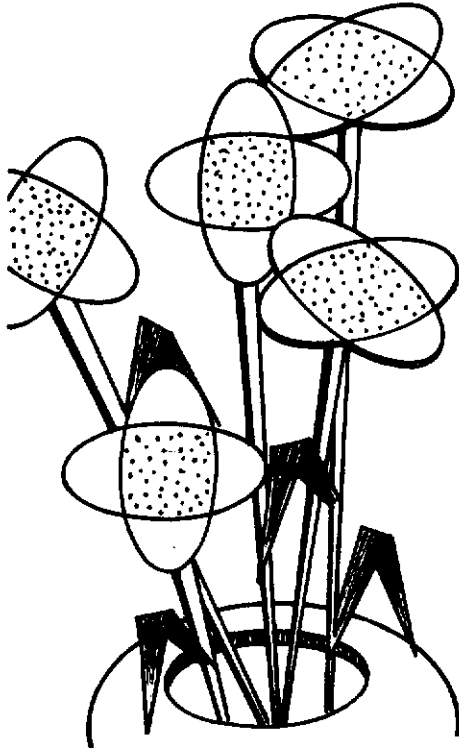
به هر تقدیر، مقصود از تلاش برای درک مکانیکی افعال انسان چیست؟ مطابق با برداشت رایج در قرن هفدهم و هجدهم و بسیاری تقریرهای بعدی، جوهره تبیین مکانیکی دریافت یکنواختی‌هایی است که در قالب تعمیم‌های قانون‌وار (۵۲) بیان می‌گردد. تبیین علی یعنی ذکر یک شرط ضروری، یک شرط کافی یا یک شرط ضروری و کافی مقدم بر رفتاری که باید تبیین گردد. بنابراین، هر توالی علی مکانیکی مصداقی از یک تعمیم کلی است که گستره آن دقیقاً قابل تعیین باشد. قوانین حرکت نیوتن بهترین نمونه این تعمیمها است. کلیت این قوانین موجب می‌شود که آنها از آنچه عملاً به مشاهده در می‌آید، فراتر رفته و بر موارد مشاهده نشده نیز صدق کنند. با صادق دانستن این تعمیم، نه تنها به طور مثال می‌فهمیم سیاره‌هایی که تاکنون مورد مشاهده قرار گرفته‌اند همگی از قانون دوم کپلر پیروی می‌کنند، بلکه علاوه بر آن، این را نیز می‌دانیم که اگر سیاره دیگری نیز وجود می‌داشت آن نیز از این قانون پیروی می‌کرد.

آرمان تبیین مکانیکی را گروهی از متفکران انگلیسی و فرانسوی در قرن هفدهم و هجدهم، از فیزیک به رفتارشناسی انسان سرایت دادند. مدت زیادی سپری شد تا لوازم این کار روشن گشت. کواین (۵۵) در قرن حاضر مهمترین لازمه آن را توانست مطرح سازد.

کواین معتقد است که رفتارشناسی انسان در صورتی می‌تواند قوانین حقیقی را در اختیار ما قرار دهد که در واژگان آن هیچ اشاره‌ای به نیت، اغراض و دلایل وجود نداشته باشد. همان گونه که فیزیک برای تبدیل شدن به یک علم مکانیکی حقیقی باید واژگان توصیفی خود را تصفیه می‌نمود، علوم انسانی نیز باید چنین کند. به راستی، چرا باید نیت، اغراض و دلایل این چنین مورد بی‌مهری قرار گیرد؟

این تعابیر همگی به باورهای فاعل مربوط می‌شود و از نظر کواین، جملاتی که ما در مورد باورها به کار می‌بریم، دارای دو نقطه ضعف مهم است: نخست آنکه جملاتی از نوع «الف» معتقد است که «p» یا «الف دوست دارد که «p» صدق و کذب‌پذیر (۵۶) نیست؛ یعنی آنها را نمی‌توان با زبان منطقی نمادین بیان کرد. دوم آنکه مفاهیمی مانند باور یا دوست داشتن، آنقدر دارای موارد مشکوک است که نمی‌تواند شواهد لازم برای تصدیق یا رد قوانین ادعایی را تأمین کند.

بدینسان، کواین نتیجه می‌گیرد که هر علم حقیقی در مورد رفتار انسان باید این تعابیر



قصیدی (۵۷) را کنار گذارد. شاید لازم باشد با کواین همان کاری را انجام دهیم که مارکس با هگل انجام داد، یعنی استدلال او را وارونه سازیم. اگر ثابت شود که حذف امری همچون باور، لذت و ترس از درک ما درباره رفتار انسان غیر ممکن است نتیجه این می‌شود که آن درک نمی‌تواند به نظر کواین جزو علوم انسانی قرار گیرد و به عبارت دیگر، نمی‌تواند به شکل تعمیمهای قانون‌وار درآید. از سوی دیگر، دیدگاه ارسطویی مستلزم رجوع به این امور می‌باشد. از اینرو، تعجب آور نیست که هر تلاشی برای تبیین مکانیکی رفتار انسان باید در ستیز با ارسطوگرایی باشد.

بدین روی، مفهوم «واقعیت» در امور انسانی با انتقال از دیدگاه ارسطویی به دیدگاه مکانیکی دچار تغییر می‌گردد. مطابق دیدگاه ارسطویی، از آنجا که فعل انسان باید غایت انگارانه تبیین شود، لذا آن را باید بر اساس سلسله خیرهایی که غایات فعل انسان را فراهم می‌کند توصیف نمود. مطابق دیدگاه دوم، فعل انسان باید، بدون رجوع به این خیرها، توصیف گردد. مطابق دیدگاه نخست، واقعیات مرتبط با فعل شامل

ارزشها نیز می‌باشد. ولی مطابق دیدگاه دوم، هیچ ارزشی دارای واقعیت نیست. «واقع» فارغ از «ارزش» و «هست» بیگانه از «باید» می‌گردد. یکی دیگر از لوازم این انتقال را قبلاً مارکس به شکلی مورد توجه قرار داد. تبیین مکانیکی عصر روشنگری هم متضمن پیش‌بینی‌پذیری رفتار انسانها بود و هم شامل راههای مناسب برای تسلط بر رفتار انسانها. به عنوان یک مشاهده‌گر، در صورت دانستن قوانین حاکم بر رفتار دیگران، می‌توانم در صورت مشاهده تحقق شرایط متقدم^(۵۸)، نتیجه را پیش‌بینی کنم و به عنوان یک فاعل، در صورت دانستن این قوانین، می‌توانم با محقق ساختن شرایط متقدم، نتیجه را ایجاد نمایم. آنچه مارکس فهمید این بود که چنین فاعل تصرف‌گری باید افعال خویش را به نحوی کاملاً متفاوت با رفتار افراد تحت تصرف خویش مورد ملاحظه قرار دهد. رفتار افراد تحت تصرف مطابق با نیت، اغراض و دلایل او تدبیر می‌شود و او دست‌کم به هنگام چنین تصرفی، این امور را در قوانین حاکم بر رفتار ایشان دخیل نمی‌داند. او نسبت به آن افراد همانند شیمیدان است نسبت به نمونه‌هایی از کلرید پتاسیم و نترات پتاسیم که با آنها آزمایش خود را انجام می‌دهد.

این سؤال مطرح می‌شود که آیا در فاعلی که ادعای به کارگیری علم مربوط به رفتار انسان را دارد ما حقیقتاً به کارگیری یک فن واقعی را مشاهده می‌کنیم یا اینکه شاهد تقلید نمایشی چنین فنی می‌باشیم؟ آیا واقعاً برنامه مکانیکی علوم اجتماعی حاصل شده است؟ در قرن هجدهم، اندیشه انسان‌شناسی مکانیکی در حد برنامه و پیشگویی باقی ماند؛ اما سرانجام این

پیشگویی نه در واقعیت، بلکه به شکل یک نمایش اجتماعی تحقق یافت.

تاریخ این نمایش با پیدایش کارمندان اداری در دولتهای نوین (مدرن) آغاز می‌شود. اصلاح‌طلبان قرن نوزدهم خواهان علمی‌بودن حکومت بودند. در مقابل، حکومتها ادعا می‌کنند، به همان معنایی که اصلاح‌طلبان می‌خواستند، علمی شده‌اند. کارمندان اداری از تحصیلاتی برخوردارند که ایشان را به تخصصانی شایسته تبدیل می‌سازد. حکومت مبدل به سلسله مراتبی از مدیران اداری می‌گردد و عمده توجیهش برای مداخله در امور اجتماع این ادعاست که دارای توانایی‌ها و مهارتهایی است که بیشتر شهروندان فاقد آن هستند. تخصص کالایی می‌شود که ادارات دولتی و شرکتهای خصوصی رقیب بر سر آن رقابت می‌کنند. کارمندان و مدیران وجود خود و ادعاهای خود در مورد حاکمیت، قدرت و ثروت را با استناد به توانایی خویش در مدیریت علمی تحولات اجتماعی توجیه می‌کنند. بدینسان، ایدئولوژی جدیدی پدید می‌آید که شکل سنتی آن را در نظریه جامعه‌شناختی وبر درباره سازمان اداری می‌توان یافت. از نظر وبر، وظیفه اساسی یک فرد اداری (بوروکرات) تطبیق وسایل با اهداف به کاراترین و اقتصادی‌ترین شیوه می‌باشد و یک فرد اداری برای توجیه فعالیت خویش باید به توانایی استفاده از مجموعه‌ای از معارف علمی و بالاتر از همه معارف علمی اجتماعی مشتمل بر تمیمهای قانون‌وار استناد ورزد. این آراء وبر کلید فهم بخش وسیعی از مسائل عصر جدید (مدرن) می‌باشد.

در فصل سوم، بیان کردیم که نظریه‌های

جدید در مورد سازمان اداری و امور اجرایی، در توجیه مدیریت، با وبر از دو توافق وارد می‌شوند. لذا، می‌توانیم، در مجموع، روند هماهنگی را مشاهده کنیم: نخست از آرمان داشتن یک علم اجتماعی در عصر روشنگری به آمال و آرزوهای اصلاح‌طلبان اجتماعی، سپس از آمال و آرزوهای اصلاح‌طلبان اجتماعی به آرمانهای مربوط به فعالیت و توجیه مدیران و کارمندان اداری، آنگاه از فعالیتهای مدیریتی به تدوین نظری این فعالیتهای و ضوابط حاکم بر آنها توسط جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان در مورد سازمان^(۵۹) و سرانجام از به کارگیری متون درسی نگاشته شده توسط جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان در آموزشگاههای مدیریت یا بازرگانی به فعالیت مدیریتی فن‌سالار (تکنوکرات)های معاصر.

همان‌گونه که قبلاً ملاحظه شد، تخصص مدیریت دارای دو جنبه است: یکی اشتیاق به داشتن موضعی خنثی نسبت به ارزشها و دیگری ادعای داشتن قدرت تصرف. اینکه ما می‌توانیم دریابیم که این دو ناشی از تفکیک میان قلمرو واقعیت و ارزش توسط فیلسوفان قرن هفدهم و هجدهم می‌باشد.

بدین ترتیب، معلوم می‌شود که بخش اساسی حیات اجتماعی قرن بیستم اجرای مجدد فلسفه قرن هجدهم می‌باشد و مشروعیت نهادهای اجتماعی خاص قرن بیستم مبتنی بر تأیید برخی ادعاهای اساسی آن فلسفه پیشین است. اما آیا چنین تأییدی صورت گرفته است؟ آیا ما دارای مجموعه‌ای از تمیمهای قانون‌وار حاکم بر رفتار اجتماعی هستیم؟ آیا حاکمان اداری ما بر این اساس موجه‌اند؟

پی‌نوشتها

- | | | | |
|--|--|----------------------|----------------------------|
| شکل «باید» در می‌آید؛ مانند: «آب در صد درجه باید به جوش آید». نام دیگر آن nomonological generalization می‌باشد. | ۴۳- مجله «تحقیق اجتماعی»، شماره ۳۲، سال ۱۹۶۵، مقاله «مفهوم سازمان، صفحه ۲۴۷» | 22- protest | 1- authority |
| 55- W - V. Quine | 44- expertise | 23- unmasking | 2- utilitarianism |
| 56- rruth - functional | 45- factual law-like generalization | 24- natural rights | 3- Jermy Bentham |
| 57- intentionai expression | 46- 'Fact', Explanation and Expertise | 25- rights of man | 4- John Stuart Mill |
| مراد تعبیری است که برای بیان حالت درونی متکلم به کار می‌رود، مانند: «من قصد دارم سخن بگویم» یا «من دوست دارم پرواز کنم». این تعبیر نسبت به خارج ساکت بوده و قابل صدق و کذب (بر مبنای مطابقت یا عدم مطابقت با خارج) نمی‌باشد. | 47- Lord Chancellor Bacon | 26- human rights | 5- enlargement |
| 58- antecedent condition | لرد چنسلر یعنی مشاور سلطنتی که در رأس مجلس اعیان و محاکم قضایی است. (وبستر) | 27- utility | 6- higher pleasure |
| 59- organization theorist | 48- John Aubery | 28- the Clapham sect | 7- lower pleasure |
| | 49- The Royal Society | 29- piety | 8- On Liberty |
| | 50- texture | 30- Bloomsbury | 9- happiness |
| | 51- sense-datum | 31- semi - official | 10- Chadwick |
| | 52- observation | 32- Arnold | 11- Sidgwick |
| | 53- experiment | 33- Ruskin | 12- Whewell |
| | 54- law-like generalization | 34- Spenser | 13- Chaos |
| | مراد تممیم‌هایی است که به | 35- B.H. Lawraence | 14- G.E. Moore |
| | | 36- super-ego | 15- Principia Ethica |
| | | 37- aesthetic | 16- Alan Gewirth |
| | | 38- therapist | 17- Reason and Morality |
| | | 39- managen | 18- well - being |
| | | 40- effectiveness | 19- natural teleology |
| | | 41- Egon Bittner | 20- hierarchical authority |
| | | 42- M. Weber | 21- rigt |