

بررسی انتقادی دیدگاه‌های سلبی جان دیویی از ایده‌آل‌های اخلاقی^۱

اعظم قاسمی^۲

حمیدرضا آیت‌اللهی^۳

چکیده

رویکرد دیویی در اخلاق «ابزارانگاری» نامیده می‌شود. از نظر دیویی ملاک‌ها و اصول اخلاقی «قوانین» نیستند بلکه ایده‌های کلی هستند که حاصل تجربه‌اند. این ایده‌ها، ابزارها یا روش‌هایی برای سر و کار داشتن با موقعیت‌های جدید است. به اعتقاد دیویی تفکر ابزاری برای گذشتن از یک موقعیت مفروض آکنده از ابهام و ناهماهنگی به یک موقعیت جدید و بهتر است. لازمه این رویکرد پراگماتیستی این است که شرایط تضمین احکام ارزشی در رفتار خود بشر باشد و نه در یک مرجع ثابت پیشین مثل فرامین الهی یا صور افلاطونی و یا عقل محض. دیدگاه دیویی در خصوص انکار ایده‌آل‌های اخلاقی را می‌توان به چالش کشید. از آنجا که دیویی منکر شناخت مطلق‌هاست، جامعه‌ای که به لحاظ دموکراتیک اخلاقی باشد، اساس عقلانی خود را از دست می‌دهد.

کلید واژه‌ها: دیویی، اخلاق، فلسفه اخلاق، ایده‌آل اخلاقی، دموکراسی.

۱- این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی جان دیویی و هیلاری پاتنام» است.

۲- فارغ‌التحصیل دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی.

azam_ghasemi@yahoo.com

۳- دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی. h.ayat@ihcs.ac.ir

۱. مقدمه

جان دیویی فیلسوف، منتقد اجتماعی و نظریه پرداز تعلیم و تربیت است که در سیاست و تعلیم و تربیت تأثیر بین المللی عمیقی داشته است. (C.D.P,1999, p229) او به همراه پیرس و ویلیام جیمز متفکرانی بودند که در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم جنبش فلسفی پراگماتیسم را ایجاد کردند. (Garrett, 2001, 1) از نظر دیویی پراگماتیسم روش تحقیق تجربی است که به همه حوزه های تجربه انسانی گسترده شده است. (خاتمی، ۱۳۸۱، ص ۹۹)

دوره زندگی دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) مصادف بود با دوره ای 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 نمی توانند با مسائلی که در این جامعه در حال گذار مطرح می شود بخوبی مواجه شوند. اخلاق سنتی با شرایطی سازگار بود که دیگر وجود نداشت. این اخلاق را نمی شد به گونه ای 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. به این ترتیب لازم بود اخلاق بازسازی شود تا اینکه بتواند پاسخگوی مسائل و مشکلات جدید باشد. (SEP, 2006, 1) دیویی مدعی است که خود برای فلسفه و اخلاق بنیاد نوینی افکنده است. (دیویی، ۱۳۳۷، ص ۱۱۰) در بنیاد نو می بایست اخلاقیات مورد انتقاد و تحقیق قرار گیرد. (Dewey, 1964, p xxiii) او تعمیم بنیاد نو به خلاق را مستلزم آن می داند که خیر^۱ را به خیرها و غایت^۲ را به غایتها تبدیل کنیم و بپذیریم که خیرها و غایتها نیز متکثر و متغیرند. (Ibid, p162) در دیدگاه او باید همه منشاء های مطلق و غایی را به کنار گذاشت و

1. Good
2. End

ارزشهای خاص را در زندگی عملی، اخلاقی و اجتماعی به کار گرفت. امور ثابت فقط تا آنجا وجود دارند و مهم هستند که در مسائل، نیازها و نزاع ها به کار روند. (Maxy, 2007, 26)

نویسنده آثار اخلاقی جان دیویی می نویسد به اعتقاد دیویی تجربه اخلاقی از مواجهه خیر و شر و یا حق و باطل ناشی نمی شود. زیرا اگر اعمال مختلف به ویژگی خیر و شر یا حق و باطل متصف شوند دیگر جایی برای تأمل و اندیشه باقی نمی ماند. 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 می دهد. برای حل چنین تعارضهایی می بایست همه منابع عقل بشری را به کار ببندیم. فلسفه اخلاق دیویی تضمین نمی کند که می تواند همه مسائل اخلاقی را حل کند. بلکه بهترین راه حل آنها را پیشنهاد می دهد البته اگر راه حلی برای آنها وجود داشته باشد. از مطلق گرایی اجتناب می کند بی آن که ذهنی باشد و عینی است بی آن که ضرورتاً برای همه زمانها، مکانها و شرایط اعتبار کلی داشته باشد. (Gouinlock, 1994, p9-11) ایده آل های بشری نه با نسخه برداری از مثل افلاطونی بلکه با عمل خلاق عقل اجتماعی به وجود آمده اند. تا آنجا که مشکلات به عقل اجتماعی ارجاع داده می شود می بایست در ملاحظه با شرایط خاص جامعه تحلیل شود و اعضای جامعه تصمیم گیرنده هستند. (Ibid, p20-23)

اخلاق دیویی دارای مبانی فلسفی متفاوتی است که پاره ای از آنها سلبی و پاره ای ایجابی است. یکی از مهم ترین مبانی فلسفی او دیدگاههای سلبی او در خصوص ایده آل های اخلاقی است. او منکر ایده آل های اخلاقی است و لذا خیر مطلق را نمی پذیرد و به جای آن به تکرر خیرها و غایت ها معتقد است. در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه های او در این موضوع می پردازیم.

۲. نقد دیویی از ایده‌آل‌های اخلاقی

یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی دیویی نفی ایده‌آل‌های اخلاقی است. هر چند افلاطون به عنوان مبدع نظریه مُثُل شناخته می‌شود ولی بسیاری از فیلسوفان اخلاق به ایده‌آل‌های 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 هیچ گونه قید و شرطی در همه جا و در کلیه شرایط دیگر درست خواهد بود. (Dewey, 1928, p175)

به اعتقاد دیویی اخلاق افلاطونی تنها هنگامی به وجود می‌آید که دوران موقتی اصلاح رفتار با دوران پایدار اشتباه شود. اخلاق درونی ایده‌آل‌های خود را مستقل از جهان خارج به وجود می‌آورد. هرگونه کمالی جانشین ناچیزی برای ایده‌آل‌هایی است که تنها در ذهن وجود دارد. در این جا شخص موقتاً بین خوبی و کمالی که وجود دارد و کمالی که امیدوار است به وجود بیاید سرگردان است. اخلاق درونی هرگونه تماس بین شخص و خارج را قطع می‌کند. او با بیان این که: «برخی اصول اخلاقی، دنیایی را ترسیم می‌کند که خدا در آسمان و اهریمن در جهنم آن جای دارد»، اخلاق دانان سنتی از جمله افلاطون را چنین نقد می‌کند که نتوانسته اند این نکته را درک کنند:

در صورتی که عادات همچنان پایدار ولی محیط و دنیای مولد آنها متغیر باشد جداشدن میل اخلاقی و هدف از حقایق موجود امری قطعی است. و از این نکته غفلت داشته‌اند که در این جهان متغیر عادات هر قدر هم خوب باشند باز نیاز به اصلاح و تغییر دارند. بدیهی است هرگونه تغییری در این عادات باید جنبه تجربی داشته باشد. ایده‌آل‌های عدالت یا صلح چیزهای در بسته ای نیستند که فقط با درون‌بینی شناخته شوند آنها مانند رعد و برق و بیماری، موقعی خوب شناخته می‌شوند که آثار عملی‌شان بررسی شود. (Ibid, P 54-47)

دیویی با تحلیلی تاریخی می‌نویسد، در نظر فلاسفه قرون وسطی ایده آل یک

گوهر آسمانی بود که نصیب روح های لایزال می شد. این تلقی از ایده آل یک تلقی دیندارانه بود. در نخستین سده های عصر مسیحی اوضاع جامعه بر وفق مراد رواقیان و مسیحیان و سایر فرقه های دینی نبود پس نظام های اخلاقی این فرقه ها با واقعیت فاصله گرفت. هر چه بر موانع عملی جامعه افزوده شد و تحقق کمال های مطلوب دشوارتر شد، اخلاق هم غیرواقعی تر شد تا جایی که کار اخلاق را منحصر به پروردن مطلوب های خیالی دانستند و دنیای خارجی را که عرصه فعالیت بشر است در خور اعتنا ندانستند. انگیزه های درونی را مهم دانستند حتی اگر منشاء اثری نبود. تقریباً همین وضع در اواخر قرن هیجدهم به وجود آمد و باعث شد کانت خیر اخلاقی را همان نیت خوب بداند و نیت را جدا از نتایج و عواقب عملی آن در نظر بگیرد. به این ترتیب حتی کانت که فلسفه خود را با انکار کامل سعادت آغاز می کند سرانجام ایده آل را عبارت از یک آمیزه تزلزل ناپذیر فضیلت و خوشبختی می داند. (ر. ک به دیویی، ۱۳۳۹، ص ۲۳۰؛ ۱۳۳۴، ص ۱۶۳)

به نظر دیویی ایده آل به جای اینکه کوششی باشد برای تغییرات و اصلاحات لازم، جهان جداگانه ای را به وجود می آورد که به صورت یک پناهگاه برای رهایی یافتن از کوشش و تلاش درمی آید و به این ترتیب نیرویی که باید صرف درمان دردهای کنونی شود به طرف یک جهان بی نقص و دوردست هرز می رود. (Dewey, 1928, p 260-261) «اشکال هدفهای اخلاقی و ایده آل ها در آن است که هرگز از حد یک تصور مطبوع و مطلوب خارج نمی شود. در جهان علوم طبیعی هر پیروزی امکان نیل به هدفهای نوینی را میسر می کند.» (دیویی، ۱۳۳۴، ص ۲۱۳) «بشر با ترویج این فکر که بدون وجود یک ایده آل خوب نمی توان از مشکلات کنونی رهایی یافت دنیای رؤیایی برای خود خلق کرده.^۱ اما این جهان شباهتی به دنیای کنونی ما نخواهد داشت.» (همان، ص ۲۵۰)

۱. این تحلیل دیویی که اعتقاد به ایده آل های اخلاقی باعث تخدیر و جمود و خیال پردازی توده های مردم می گردد، تحلیل پخته ای نیست. این سخن مانند سخن مارکسیست هاست که معتقد بودند دین ←

دیویی بین علوم طبیعی و قوانین اخلاقی مقایسه‌ای می‌کند و می‌گوید، معتقدان به ایده‌آل‌های اخلاقی استدلال می‌کنند برای این که در بین اهداف و ارزشهای گوناگون یکی را برگزینیم باید میزان ثابتی (یک ایده‌آل اخلاقی) داشته باشیم. در علوم طبیعی زمانی ادعا می‌شد که چون ذهن قبلاً حقایق مسلم را به دست آورده می‌تواند تجربیات را با یکدیگر مقایسه کند. لکن نتیجه این فکر این بود که تنبلی فکری انسان و تابعیت از اصل معین و قبول کورکورانه فکری را که جنبه سنت یافته بود بیش از پیش تشویق کرد. پیشرفت علوم زمانی حاصل شد که بشر این فکر را به دور انداخت. یعنی به جای اینکه قضاوتها با حقایق مسلم و معینی تطبیق پیدا کند دانشمند خودش تغییرات عوامل را تحقیق و آزمایش کرد. (همان، صص ۲۲۳-۲۲۱) او در این خصوص می‌نویسد:

قوانین اخلاقی شدیدکه می‌کوشند موارد امر و نهی را در کلیه شوؤن زندگی معلوم کنند هرگز پایدار نخواهند ماند. تا جایی که میل دارید قوانین دهگانه را بسط دهید، با این همه ملاحظه خواهید کرد پیوسته مواجه با مواردی خواهید شد که در این قوانین پیش بینی نشده است. هیچ قانونی نمی‌تواند موارد گوناگون را پیش بینی کند و قوانین و اصول اخلاقی که می‌کوشند امر محالی را انجام دهند، یعنی تکلیف کلیه نواقص اخلاقی بشر را معلوم کنند، جز ایجاد گمراهی نتیجه دیگری ندارند و تنها قانون حقیقی آن قانونی^۱ است که قضاوت در هر مورد بخصوصی را متکی بر قضاوت عوامل اساسی آن می‌کند. (Dewey, 1928, p 103)

→ افیون توده هاست. اینکه عده ای از دینداران تلقی درستی از دینداری نداشته اند و تلقی جبری گرایانه ای از دین داشته اند دلیلی بر این نمی‌شود که مشکل از دین است. در واقع این حاکمان بوده اند که یک نوع تفکر تخدیری را به دینداران رواج می‌داده اند. به همین صورت، به فرض آن که در برخی موارد اعتقاد به ایده‌آل‌های اخلاقی و خیر برین باعث تخدیر و جمود توده های مردم شده است، نمی‌توان کل آنها را زیر سؤال برد.

1. Code

دیویی بر این باور است که همه افکار بشر درباره ایده‌آل تحت تأثیر این عقیده است که خارج از فعالیت هدف ثابتی^۱ وجود دارد و بر طبق این نظر هدف به خودی خود خارج از تمایلات وجود دارد و تنها هنگامی دارای یک هدف اخلاقی می‌شویم که تمایلات با هدفی تطبیق کند. (Ibid, 223-224 p) او می‌گوید این اظهار اخلاق دانان ایده‌آل گرامیه تأسف و یا مسخره آمیز است که آدمی هر قدر در راه نیل به مقصود بکوشد و هر قدر هم که نتیجه بگیرد محصول تلاشش در مقابل هدف حقیقی او بسیار ناچیز است و در مقابل کاری که باید انجام بدهد هر کوششی که مبذول کند منتهی به شکست خواهد شد^۲ (دیویی، ۱۳۳۴، ص ۲۵۵) و نظر خودش این است که هرچه بیشتر بکوشیم زیادتر نتیجه می‌گیریم و هر چقدر بیشتر تلاش کنیم با نیازمندی‌های بیشتر و نومی‌های بیشتری مواجه می‌شویم و به ناپایداری هدفهای خویش بیشتر واقف می‌شویم اما نباید پنداشت که اصل پیشرفت محکوم به شکست است، بلکه به این نکته متوجه می‌شویم که باید به مسائل و امکانات کنونی توجه داشت. (همان، ص ۲۵۴)

دیویی در نقد این نظریه پیروان ایده‌آل‌های اخلاقی که معتقدند «حتی اگر در حق اختلاف نظر باشد، وجدان اخلاقی حکم به پیروزی حق می‌دهد در غیر این صورت اخلاقی وجود نخواهد داشت»، می‌نویسد:

اگر این استدلال پذیرفته شود اصول اخلاقی خود به خود متزلزل خواهد شد. اکثر اشخاص به رعایت حق توجهی ندارند از طرفی اصلی که در عمل به طور دائم پامال می‌شود چه ارزشی دارد؟ اگر آدمی در جهان تنها زندگی می‌کرد این سؤال مطرح

1. Fixed end

۲. دیویی لازم بود به طور دقیق فیلسوفانی را که چنین عقیده‌ای دارند نام می‌برد. زیرا به نظر نمی‌رسد معتقدان به ایده‌آل‌های اخلاقی چنین اعتقاد داشته باشند که همه کوششهای فرد در رسیدن به ایده‌آل به شکست منتهی می‌شود. از طرفی او خود معتقد است ما هیچ‌گاه به راه حل‌های نهایی دست نمی‌یابیم و چنین چیزی را مایه دل‌سردی نمی‌داند.

نمی‌شد که چه لزومی دارد آدمی اصول اخلاقی را رعایت کند و شاید هم اساساً مسأله اخلاق مطرح نمی‌شد. (همان، صص ۲۸۸-۲۸۷) تصور اینکه آدمی حق و حقیقت را در وجدان خود می‌تواند مجسم کند لکن آن را در عمل نادیده می‌گیرد تصویری باطل است. عقیده داشتن به یک حق جداگانه و ایده آل برتر ناشی از واکنش نقص تأسیسات موجود در انجام نقش تربیتی خود است. این نقش نیز عبارت از گردآوری ملاحظات و عوامل اجتماعی است. این عقیده کلاه شرعی و عقلانی برای این نقص است. تصدیق وجود حق و قانون اخلاقی در خیال، جانشین اقداماتی می‌شوند که بایستی برای اصلاح آداب و رسوم اجتماعی موجود صورت گیرد. روابط اجتماعی و تأثیر متقابل آنها اموری مسلم و انکارناپذیر هستند لکن معنی و ارزش آنها بسته به تمایلات، قضاوتها و هدفهایی است که در آدمی بیدار می‌کنند. (همان، صص ۲۹۰-۲۸۹)

دیویی در منطق، تئوری تحقیق و نیز در اخلاق و شخصیت برای ایده‌آل‌ها از مثال مناسبی استفاده می‌کند. او می‌گوید، متر استاندارد، میله ای از پلاتینیوم است که تا حد امکان در شرایط ثابت گرما و فشار در پاریس نگهداری می‌شود. این طور نیست که این میله به خاطر خصوصیتی ذاتی در طول به طور مطلق، مقیاس باشد. ولی در خصوص هنر، اخلاق، اقتصاد و قانون معیارهای ارزشی را فرض می‌کنند که بدون آن قضاوت‌های ارزشی غیرممکن است. در اقتصاد این امر که طلا به خاطر ارزش ذاتی خود مقیاس مورد قبول ارزش دیگر اشیاء می‌باشد فرضی است که نسبتاً مورد پذیرش عموم است. در اخلاق اعتقاد به اینکه ارزش اخلاقی یک عمل وقتی تعیین می‌شود که معیارهای مطلق برای مقایسه آن عمل با آنها وجود داشته باشد فرض عمومی است. حقیقت و زیبایی نیز به همین صورت اموری وجودی تلقی می‌شوند. اما در واقع معیارهای عدالت، حقیقت، کیفیت زیبایی و مانند اینها برای این است که بتوانیم اشیا گوناگون را به طور عقلانی با هم مقایسه کنیم. برتری یک مفهوم عدالت نسبت به مفهوم دیگر مانند برتری یک سیستم اعشاری در فعالیت علمی انتخاب شده است نسبت به یک دسته اوزان و مقادیری که کم و بیش نامنظم هستند، اگرچه این دو از

لحاظ کمیت یکسان نیستند. (دیویی، ۱۳۶۹، صص ۲۷۸-۲۷۷) مقیاس طول یا وزن تنها جزء مخصوص دیگری از ماده است که به خاطر حرارت و رطوبت و وضع خود نسبت به نیروی جاذبه تغییرپذیر است و مانند هر ماده‌ای تابع شرایط و مناسباتی است. ما به این خاطر در مسائل اخلاقی متوسل به قوانین و اصول کلی می‌شویم که با این مقیاس‌ها تا اندازه‌ای خود را از یک موقعیت دشوار اخلاقی با تردیدها و عواقب مشکوکش رهایی ببخشیم. (دیویی، ۱۳۳۴، ص ۲۱۸)

بر این اساس است که می‌نویسد:

علم اخلاق نمی‌تواند برای اعمال انسان فهرست درست کند و قواعد و دستور عمل‌هایی نظیر نسخه پزشکی و دستوره‌های آشپزی برای انسان فراهم کند. آنچه در علم اخلاق ضروری است، یافتن روش‌های تحقیق معین و روش‌های جعل و ابداع معین است. روش تحقیق از این نظر که بتوان ریشه مشکلات را پیدا کرد و روش جعل و ابداع از این نظر که بتوان طرحی ریخت که به صورت فرضیه‌هایی بتواند مشکل را حل کند. (Dewey, 1964, p169-178)

دیویی ایده آل را نقد می‌کند اما به طور کامل آن را نفی نمی‌کند. از نظر او ایده آل منشاء الهام است. (Dewey, 1928, p 259) او در «اخلاق و شخصیت بحثی تحت عنوان «اصول اخلاق» دارد که در آن نظر خود را در خصوص ایده‌آل‌های اخلاقی تبیین می‌کند. او می‌نویسد:

اخلاق همواره با حقایق زندگی ارتباط دارد نه با ایده‌آل‌ها و هدفها و تعهداتی که مستقل و جدا از حقایق انضمامی 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 فوق العاده متفاوت است و ایده آل 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. ایده آل حقیقی عبارت از احساس چگونگی این روابط و معنی آنهاست. برای درک این روابط نیز ما باید دارای سرمشق ها و نمونه هایی باشیم. (Ibid, p329)

نقد تفسیر دیویی از افلاطون

دیویی در آثار خود در بین فلاسفه کلاسیک بیشتر به نقد افلاطون می پردازد. به گفته رورتی دیویی کسی است که «شصت سال تلاش کرد تا ما را از قید اسارت افلاطون و کانت رها کند». (۱۳۸۴، ص ۲۰) تفسیری که دیویی از نظریه افلاطون ارائه می دهد با تفسیر مفسران بزرگ افلاطون متفاوت است. از آنجا که دیویی در آثار خود، خصوصاً در نفی ایده آل گرایی بیشتر به نقد افلاطون می پردازد، برای قضاوت در خصوص تفسیر دیویی از افلاطون، به بیان تفسیر یکی از مفسران بزرگ افلاطون به نام فیلد می پردازیم.^۱

افلاطون منتقدی بود که از اخلاقیات قراردادی انتقاد می کرد. اما آگاه بود که نمی توان به طور کامل از آنها رها شد. او به قانون به عنوان معیار اصلی حق و باطل رجوع می کرد ولی اعتقاد نداشت قانون توانایی تصمیم گیری در مورد هر مسأله اخلاقی

۱. نگارنده به آثار افلاطون از جمله جمهوری رجوع کرد، آثار افلاطون به صورت مکالمه نگاشته شده و محتاج تفسیر است. در اینجا تفسیر را از یکی از مفسران بزرگ افلاطون به نام پروفیسور فیلد بیان می کنیم. نظر افلاطون درباره حقیقت در فقره ۳۸۲، کتاب جمهوری مطرح می شود. (لطفی، ۱۳۸۰، صص ۸۸۶-۸۸۷) نظریه فیلد از پایان نامه خانم پریش کلاتتری با عنوان *افلاطون*، نوشته پروفیسور فیلد اقتباس شده است. در واقع نگارنده عصاره کلام فیلد و نظریه اختصاصی او در خصوص اخلاق افلاطون و ایده آل های اخلاقی را از این پایان نامه استخراج کرده است. (برای اطلاعات بیشتر ر. ک به کلاتتری، ۱۳۷۳)

را دارد. آیا می‌توان معیاری عینی در حد قطعیت شناخت علمی، برای شناخت صواب و خطا یافت، به گونه ای که آن معیار بتواند اساسی برای قضاوت‌های اخلاقی فرد، انتقاد او از قوانین موجود و نیز بنیانی برای ایجاد قوانین اخلاقی درست یک جامعه اصلاح شده فراهم آورد؟ از نظر افلاطون، تحلیل شناخت علمی (ریاضیات) امکان وجود شناخت علمی اخلاقی را میسر می‌سازد. اگر به نظام قضاوت اخلاقی بیندیشیم، استنباط می‌کنیم که مفروضات آن بیشتر به شناخت ریاضی شباهت دارد. اگر استعاره «کوشش برای همانندی» را در نظر بگیریم می‌بینیم چنین چیزی بر اساس مفروضات معمول ما دیگر استعاره نیست، بلکه عبارتی صریح درباره حقیقت است. همان طور که محسوسات می‌توانند به موضوعات ریاضی نزدیک شوند ما نیز می‌توانیم به ایده اخلاقی نزدیک شویم اما هرگز نمی‌توانیم آن را به طور کامل به دست بیاوریم. اما چنین قضاوتی دربردارنده مفهوم معیار کاملی است که می‌شناسیم و می‌دانیم بهترین انسانها هم نمی‌توانند این مثال اخلاقی را به طور کامل کسب کنند. با فرض چنین معیاری است که می‌توان گفت کامل نیستیم. یک عمل گرچه تجسم کاملی از نیکوکاری نیست اما نسبت به شق دیگر درست تر است. ایده‌آل‌های اخلاقی حقایقی هستند که می‌بایست کشف شوند و نوعی صدق و کذب واقعی در مورد آنها وجود دارد. ظاهراً افلاطون چنین می‌اندیشید که اگر ما صور آرمانی اخلاقی را صرف نظر از مشکلاتی که از کاربرد عملی آنها ناشی می‌شود، مطالعه کنیم، شناخت واضح و روشنی از آنها کسب خواهیم کرد که می‌توان آن را شناخت علمی دانست و صور اخلاقی مانند موضوعات علم ریاضی واقعی هستند. به احتمال قوی افلاطون با در نظر گرفتن موضوعات علم ریاضی و آرمانهایی که در قضاوت‌های اخلاقی مفروض شناخته شده اند، به چنین تصویری از عالم محسوسات دست یافته است.

یکی از مهمترین نکاتی که در مورد اعمال نظریه افلاطون مطرح می‌شود، نزدیکی به شناختی است که می‌توان از جهان محسوسات داشت. برعکس تصور بعضی معاصران، افلاطون، جهان محسوسات را مطرود ندانسته، مسأله شناخت را مورد توجه

قرار داده و اهمیت آن را هم به عنوان وسیله‌ای برای شناخت واقعیت‌های حقیقی یعنی صور و هم به عنوان امری برای پیشبرد امور زندگی درک کرده است. همان طور که شناخت کاملی از صور نداریم، شناخت کاملی هم از امور زندگی نداریم. افلاطون تأکید زیادی بر ضرورت شناخت صور داشته است. زیرا از نظر او این شناخت نه تنها فی نفسه خشنود کننده است، بلکه در زندگی نیز نقش هدایتگر عملی را دارد. قضاوت‌های شناخت ناقص مطلقاً حقیقی نیستند، ولی برای مقاصد عملی مفیدند. نکته دیگر اینکه افلاطون نه هر چیزی را در جهان محسوس در همان سطح نیمه واقعی قرار داده و نه کل تفکراتی را که درباره این جهان وجود دارد در سطح شناخت ناقص می‌داند. او تشخیص داده که در این جهان مراتب متفاوتی از نزدیکی به واقعیت وجود دارد و بعضی از دیدگاهها یا عقاید نسبت به سایرین به شناخت حقیقی نزدیکترند.

در پرتو نظریه صور، درک جریانی که افلاطون بدان وسیله به بررسی طبیعت جامعه پرداخته آسان‌تر می‌شود. هدف افلاطون ارائه تصویری از شهری آرمانی بوده است. البته تحقق آرمان شهر، عملی نیست. ولی بدون داشتن مفهوم روشنی از آرمان شهر هیچ گونه معیاری جهت قضاوت درباره جوامع موجود نخواهیم داشت. باید کوشید به آرمان شهر نزدیکتر شد. مقصود از جامعه آرمانی جامعه‌ای با انسانهای کامل نیست. بلکه همین انسانهای موجود مد نظرند. این روش که می‌توان آن را روش «آرمانها» نامید، یکی از برجسته‌ترین مساعدتهای افلاطون به تفکر درباره امور انسانی است. می‌توان دید چگونه افلاطون از مفهوم کلی که از ساختار واقعیت در ذهن داشته، نظریه صور را استنتاج کرده است.

با مقایسه انتقادات دیویی از افلاطون و تفسیر فیلد از افلاطون در می‌یابیم برعکس تصور دیویی، افلاطون جهان محسوسات را مطرود ندانسته و اهمیت آن را هم به عنوان وسیله‌ای برای شناخت واقعیت‌های حقیقی یعنی صور و هم به عنوان امری برای پیشبرد امور زندگی درک کرده است. قضاوت‌های شناخت ناقص مطلقاً حقیقی نیستند، ولی برای مقاصد عملی مفیدند. نکته بعد این که برخلاف نظر دیویی فیلد

معتقد است روش «آرمانها» (ایده‌آل‌ها) یکی از برجسته‌ترین مساعدتهای افلاطون به تفکر درباره امور انسانی است.

۳. انتقاد از خیر مطلق و غایت برین

فیلسوفان کلاسیک و در رأس آنها افلاطون و ارسطو به خیر اعلی اعتقاد داشته‌اند. به گفته دیویی از آنجا که بشر برای تغییرات طبیعت، هدفهای ثابت و معینی را قائل بوده، فکر وجود مقاصد و هدفهای مشابهی برای انسان نیز ناشی از این عقیده است. این نظر که از طرف ارسطو به تمدن غرب تحمیل شد دو هزار سال دوام یافت.^۱ این فرضیه در قرن هفدهم از جهان علوم طبیعی رخت بریست اما همچنان در اخلاق باقی ماند و پایه مکتب‌های اخلاقی متداول را تشکیل داد. (دیویی، ۱۳۳۴، ص ۲۰۸)

او در /اخلاق و شخصیت هدف‌های ثابت را چنین نقد می‌کند:

چرا انسان این‌گونه پایبند هدف‌های ثابت خارجی^۲ شده است؟ چرا بشر تا به حال به این حقیقت پی نبرده است که هدف عبارت است از یک وسیله در دست هوش^۳ برای راهنمایی جریان عمل و یک ابزار برای آزاد کردن و هماهنگ ساختن تمایلات متشتت و مغشوش؟ هدف‌ها^۴ در حقیقت پایان‌ناپذیر هستند و هر بار که فعالیت نوینی نتیجه تازه‌ای را ایجاد می‌کند به منصف ظهور می‌رسند. وجود هدفهای پایان‌ناپذیر نشانه آن است که هدف مستقل و کامل و ثابتی وجود ندارد. (Dewey,)

۱. ارسطو چنین استدلال می‌کند که: «اگر هر چیزی را برای چیز دیگر و به نوبه خود آن چیز را برای امر دیگر بخواهیم و این امر را ادامه بدهیم میل و آرزوی ما بیهوده و بدون موضوع خواهد بود، چه در این صورت آرزوی محال می‌کنیم. بنابراین روشن است آن غایت نهایی چیزی جز خیر (خیر اعلی) نمی‌تواند باشد.» و به این ترتیب از نظر او «واضح است که برای تعیین راه و روش زندگی شناسایی خیر دارای اهمیت است.» (ارسطو، ۲۵۳۶، ص ۲)

2. Fixed, external ends
3. Intelligence
4. Ends

(1928, p 231-232)

او معتقد است در پس عقیده ثبات چه در علم و چه در اخلاق، ایمان به قطعیت «حقیقت» و یک چیز ثابت نهفته است که خود ناشی از ترس از امور نو و دل بستگی به عادات موجود است. «علاقه به قطعیت و حقیقت ناشی از میل به دست آوردن تضمینی قبل از عمل است و حال آن که حقیقت تنها با تجربه به دست می آید». (دیویی، ۱۳۳۴، صص ۲۱۴-۲۱۳)

دیویی می گوید وقتی می گوئیم کسی طالب سلامت یا عدالت است، منظور این است که می خواهد به سلامت یا عدالت زندگی کند. اینها نیز مانند مفهوم حقیقت^۱ قید هستند، یعنی توصیفی برای فعل است و در موارد مشخص در معنی علم تصرف می کنند. جواب این پرسش که چگونه می توان به سلامت و عدالت زندگی کرد در مورد هر فردی فرق می کند و بر حسب تجربیات و فرصت ها و توانایی ها و ضعف های فطری و اکتسابی صورت خاصی به خود می گیرد. سلامت زیستن امری نیست که بتوان آن را فی نفسه صرف نظر از سایر وجوه زندگی به دست آورد. انسانی که سلامت را هدف زندگی خود قرار می دهد یا ضعیف البینه است، یا دونده ای بی مغز و یا امثال آن. هدفی که تعقیب سایر اعمال زندگی را متعادل نسازد زندگی را از هم متلاشی می سازد. قاعدتاً باید پاره ای اعمال و اوقات صرف حفظ سلامتی، پاره ای صرف سیر باطنی، پاره ای صرف کسب معلومات، پاره ای صرف خدمات عام المنفعه و پاره ای صرف ذوقیات و هنر شود. مسلماً آنچه انسان احتیاج دارد سلامت زیستن است. حصول این مقصود طوری سایر اعمال زندگی را تحت تأثیر قرار می دهد که نمی توان آن را به عنوان خیر یا غایتی مستقل و مجزا به شمار آورد. با این حال مفاهیم کلی سلامتی، عدالت، هنر و ... بسیار اهمیت دارد. به این جهت که این مفاهیم علومی را عام

1. Truth
2. Aim

می کنند به نحوی که برای پزشک یا هنرمند شرایطی را فراهم می کنند تا پرسش هایی را مطرح کند و تحقیقاتی را به عهده بگیرد.^۱ (Dewey, 1964, p 167-168)

دیویی هر گونه غایت برترین یا اصل اخلاقی برتر را نقد می کند و می نویسد:

ما تنها با استفاده از تجربیات صریح و روشن می توانیم برای راهنمایی خود در آینده پایگاهی به دست بیاوریم و اگر بخواهیم این حقیقت را در قالب یک اصل اخلاقی استوار بریزیم باید چنین بگوییم: «چنان رفتار کن که پیوسته بر معنی و ارزش تجربه کنونی خود بیفرایی.»^۲ اما حتی در اینجا نیز به منظور کسب معلومات بیشتر درباره جنبه صریح یک چنین معنی باید قانون را کنار بگذاریم و نیازمندی ها و امکانات هر موردی را بررسی کنیم. اوامر و اصول مانند هر چیز مطلق^۳ خشک و بی فایده است. مادام که بشر از سعی در به دست آوردن یک الگوی کلی برای پیشرفت چشم نپوشد قادر به کشف رموز پیشرفت نخواهد شد.^۴ (Dewey, 1928, p 238)

او بعد از اینکه از نظریه کلاسیک غایت برین انتقاد می کند نظریه مثبت خود را در خصوص غایات کثیر توضیح می دهد و می نویسد:

هدف با عمل به وجود می آید و بر خلاف تصور مکتب های متداول هدف چیزی مستقل از فعالیت نیست که فعالیت به سوی آن متوجه باشد بلکه پایان تفکر و اندیشه است و به منزله محور فعالیت است. (دیویی، ۱۳۳۴، ص ۲۰۳) داشتن هدف یکی از خصوصیات فعالیت حال است. هدف وسیله ای است که در پرتو آن فعالیت با شرایط و مقتضیات خارجی تطبیق می یابد. در غیر این صورت نابینا و سرگردان خواهد ماند.

۱. به این ترتیب دیدگاه دیویی در خیر اخلاقی به سمت اصالت تسمیه (نومینالسیم) یعنی تأکید بر موقعیت

جزئی کشیده می شود. (Garrett, 2001, 24)

2. So act as to increase the meaning of present experience.

3. Absolute

۴. دیویی می گوید این که یک اصل کلی برای همه جا به کار برود مثل این می ماند یک پزشک با یک

نسخه واحد بخواهد همه بیماران را درمان کند. (Dewey, 1928, p 238)

یک ملوان، کشتی را به سمت ستارگان نمی راند بلکه با نشان کردن ستارگان در راهنمایی فعالیت کشتی رانی کنونی خود، کمکی به دست می آورد. هنگامی که به کرانه رسید فعالیت او پایان نمی پذیرد بلکه تنها جهت فعالیت کنونی اش پایان می یابد. ما بدون آن که فکر کنیم می دانیم پایان هر فعالیتی آغاز فعالیت دیگری است. حتی می توان گفت از میان کلیه عواقب و نتایج هر کار مهمترین نتیجه هدف آن کار نیست بلکه غالباً مهمترین نتایج آن ممکن است اساساً به ذهن خطور نکند. هنگامی که هدف به جای آن که محرک و راهنمای تفکر فعلی باشد با نتیجه کار اشتباه شود، جنبه یک چیز منفک و راکد را خواهد یافت. در این خصوص هیچ فرقی هم بین هدفها وجود نخواهد داشت. اعم از اینکه هدف خوبی «طبیعی» مانند سلامتی یا خوبی «اخلاقی» مانند شرافت و پاکدامنی باشد. (همان، صص ۲۰۷-۲۰۶) هر هدفی که بر اساس مطالعه اوضاع موجود متکی نباشد ما را به دامن عادات گذشته می افکند و در نتیجه ما آن کاری را که قصد داشتیم انجام دهیم انجام نمی دهیم بلکه کاری را که قبلاً به آن معتاد شده ایم پیش می گیریم و یا آن که در راه نتیجه ای سرگردان می شویم و چنان مأیوس می شویم که بتدریج فکر می کنیم در کلیه موارد هدف آنقدر جنبه ایده آل دارد و به ما دور است که برای این جهان گذران ساخته نشده است. در نتیجه زندگی کنونی را در مقابل زندگی ایده آل زندگی درجه دوم یا سوم یا مهاجرت از خانه حقیقی خویش تلقی می کنیم. (همان، ص ۲۱۱)

۴. نفی مطلق گرایی

دیویی وجود ایده آل های مطلق را انکار می کند. یعنی معتقد است در عالم واقع هیچ مطلقی وجود ندارد. به این ترتیب از دیدگاه او همه نظام های اخلاقی که مبتنی بر مطلق ها هستند از درجه اعتبار ساقط هستند. این که به لحاظ شناختی ما به مطلق ها دسترسی نداریم امری است که پیش از آن کانت هم به آن تفوه کرده بود و از دیدگاه او عقل نظری محض قادر به دسترسی به ذوات و امور مطلق نیست. اما کانت وجود چنین

اموری را انکار نکرده بود. فی المثل خدا به عنوان مطلق در دیدگاه کانت در عقل عملی به عنوان اصل موضوع لحاظ می شود. به این ترتیب نفی ایده‌آل‌ها و خیر برین در تفکر دیویی به نفی مطلق‌ها می انجامد. به عبارت دیگر انتقاد از نظام سازی در مابعدالطبیعه و اخلاق، نیز انتقاد از اصول جاودان اخلاقی، همه از این امر سرچشمه می گیرد.

تفکر مطلق گرایی تفکری بوده است که همیشه نزد فیلسوفان عقل گرا رواج داشته است. در بسیاری نحله‌های فلسفه غربی ملاکهای اخلاقی ثابت وجود داشته است که به لحاظ اخلاقی مطلق است و وابسته به هیچ شرایط اجتماعی خاصی نیست. این ملاکها محصول وحی، شهود یا عقل محض هستند. برعکس دیویی هیچ نظام اخلاقی ثابت نداشت^۱. به جای آن او روش و ویژگی دموکراتیک را به کار برد. این‌طور نیست که او به دموکراسی به عنوان راهی برای زندگی و یا روش اجتماعی اشاره کند، بلکه هر کدام از این مفهوما به مفهوم دیگر اشاره دارد: یک فرد دموکراتیک عادات اخلاقی و عقلانی معینی دارد که از روش جدایی ناپذیر است و روش فقط وقتی کارکرد پیدا می کند که چنین عاداتی عملی شود. اخلاق دانان سختگیر در سنت غربی همیشه چنین رویکردی را غیرقابل تحمل یافته اند. اما در نظر دیویی یکی از بدیهی ترین درسهای تاریخ این است که حتی وظیفه شناس ترین افراد هم نمی توانند مصرانه به یک توافق اخلاقی برسند چه در عمل و چه در نظر. ارسطو، اپیکور، کانت، هیوم، نیچه، میل، برادلی و مور نمی توانند با یکدیگر به توافق برسند مگر با رد کردن آن چیزی که در هر کدام قاطع و متمایز است؛ و مباحثات و جدلهای بین فیلسوفان اخلاق تا امروز هم حل

۱. این که گفته می شود دیویی 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 مجموعه ای از عقاید منسجم امری نیست که حتی یک فرد عادی عاری از آن باشد و قطعاً یک فیلسوف و متفکر بدون نظام فکری نمی تواند به تفکر خود ادامه دهد.

ناشده باقی مانده است.^۱ بسیاری از مردم در سوگ از بین رفتن امور مطلق اخلاق نشسته‌اند، اما دیویی تنها می‌تواند چنین امور مطلق را ستایش کند. (Gouinlock, 1994, p22)

۵. ابزار انگاری در احکام ارزشی

دیدگاه سلبی دیویی نفی ایده‌آل‌های اخلاقی، مطلق‌ها و اصول ثابت اخلاقی است. در مقابل رویکرد او در فلسفه اخلاق ابزارانگاری^۲ است. یعنی او به جای اعتقاد به ایده‌آل‌های اخلاقی به ابزاری بودن احکام اخلاقی معتقد است. او بین پراگماتیسم و فلسفه خود یعنی ابزارانگاری قائل به تمایز می‌شود و با این ادعا که تفکر پراگماتیستی ابزاری برای عمل است و نه اینکه ملاک صدق، نتیجه بخشی در عمل باشد، از پیرس و جیمز جدا می‌شود. (Spencer, 2006, ¶3) به این ترتیب احکام اخلاقی با ایده‌آل‌های اخلاقی سنجیده نمی‌شوند بلکه ملاک، توفیق این احکام در حل مشکل است.

دیویی تفکر را به عنوان یک ابزار یا وسیله برای عبور کردن از یک موقعیت مفروض که پر از ناهماهنگی است برای رسیدن به یک موقعیت بهتر به کار می‌برد. هر چند این موقعیت جدید محتوی عناصری است که در موقعیت پیشین مضمحل بوده است اما غنی‌تر و بهتر است به خاطر این که معنا و پیچیدگی بیشتری داراست. ابزارانگاری دیویی تصدیق می‌کند که شناخت عبارت است از جعل ابزارهای ایده آل یا ابزارهایی که با آن از عهده یک موقعیت مفروض بر می‌آیند. (Maxy, 2007, ¶6, 8)

دیویی بیان می‌کند «اگر تصورات و معانی و نظریه‌ها وسیله و ابزاری برای از نو

۱. ارسطو در اخلاق نیکوماخس می‌گوید، غالب مردم درباره نام خیر اعلی توافق دارند. اما درباره ماهیت سعادت پاسخ عوام با دانشمندان یکسان نیست. سعادت برای یک فرد یک چیز و برای فرد دیگر چیز دیگری است. حتی عقیده یک فرد برای تغییر موضوع سعادت تفاوت می‌کند. هنگام بیماری سعادت را در صحت و در فقر آن را در غنا می‌پندارد. (۲۵۳۶، ص ۵)

2. Instrumentalism

ساختن محیط و رفع اشکالات باشند قدر و ارزش دارند». (دیویی، ۱۳۳۷، ص ۱۳۱) در توضیح ابزاری بودن احکام ارزشی می توان گفت عملکرد احکام ارزشی راهنمایی عمل و رفتار بشر است. (SEP, 2006, ¶22-25) عمل بشری نیز آن طور که فلسفه کلاسیک معتقد بود با ایده آل های ثابت هدایت نمی شود بلکه با خاطره تجربه گذشته هدایت می شود. به عبارت دیگر عقل از تجارب گذشته بهره مند می شود و با آنها به عنوان وسایلی برای تجارب جدید وفق پیدا می کند تا ارزش های آنها را آزمون کند. ایده ها ابزارهایی برای عمل هستند و اگر در تولید یک موقعیت بهتر موفق باشند صادق هستند. (Maxy, 2007, ¶9-10)

۶. ایده آل ها و اصول ثابت تفکر دیویی

هر چند دیویی دین و مطلق های استعلایی (نظیر مثل افلاطونی) را که اخلاق غربی بر آن مبتنی بود رد می کند اما به تعداد زیادی اصول اخلاقی با ارزش اعتقاد دارد و در جستجوی یک اساس سکولار و تجربی برای آنهاست. (Willis, 2007, ¶21) این گونه نیست که او مجموعه ایده آل های موجود رانفی کند. انتقاد او تنها از جهت خاصی است.^۱ خود او در این زمینه می نویسد: بسیاری از حقوق دانان امروز بخوبی این حقیقت را دریافته اند که وجود قبلی اصول قضایی و حقوقی ساخته و پرداخته و تطبیق موردی با آنها چه زیانهای جبران ناپذیری به بشر وارد ساخته است. با این همه منظور این نیست که از دو راه یعنی دور انداختن قوانین سابق یا چسبیدن به آنها باید یکی را انتخاب کرد، بلکه عاقلانه ترین راه آن است که در اصول و قوانین کهن تجدید نظر کنیم و آنها را توسعه یا تغییر دهیم و با شرایط کنونی تطبیق نماییم. (Dewey, 1928, p240)

۱. دیویی در هنر به مثابه تجربه می گوید ایده آل در معنای احساسی مفهوم بی ارزشی است. ولی به یک معنا هنر ایده آل است. به معنای انتخاب توانایی هایی که با آن هرگونه تجربه ای معنا و ارزش دارد. (Dewey, 1958, p 185)

۱-۶. اصل برتری دموکراسی و به کارگیری عقل اجتماعی دموکراتیک

اصطلاح «عقل اجتماعی دموکراتیک» اصطلاحی است که در بسیاری از آثار دیویی یا آثاری که درباره او نوشته شده است به کار می رود. «طریقه دموکراتیک زندگی درکل فلسفه دیویی یک عقیده اساسی بود.» (Jarrett, 1991, p58) عقل اجتماعی در مقابل عقل فردی قرار می گیرد. منظور از عقل اجتماعی دموکراتیک عقلانیتی است که در اجتماع پژوهشگران و به روش دموکراتیک به دست می آید. یعنی روش حل مسائل و مشکلات با کمک عقل جمعی و به شیوه دموکراتیک، به معنای بهره مندی از حداکثر ظرفیت عقلانی افراد موجود در جامعه، اعم از نخبگان یا غیرنخبگان. پاتنام در این خصوص می نویسد:

وقتی دیویی روش علمی را برای حل مسائل اجتماع به کار می برد، منظورش اعتماد به متخصصان و کارشناسان نیست، کارشناسان نیز به طبقات خاصی تعلق دارند و تحت تأثیر عقلانیتی هستند که دیویی از آن سخن می گوید. آنها نخبه هستند و به دلیل نخبه بودنشان عادت کرده اند به دیگران بگویند برای حل مشکلات اجتماعی خود چه باید بکنند. (Ibid, 1992, p198)

گویین لاک نیز عقل اجتماعی دموکراتیک را چنین تعریف می کند:

روش علمی صورتی است از آنچه که دیویی عقل اجتماعی می نامد، همان طور که در زندگی دموکراتیک مجسم است، عقل اجتماعی راهی را به سمت یک ایده آل اخلاقی نشان می دهد. عقل اجتماعی دموکراتیک، واقعیتی است که بزرگترین امکان - و شاید تنها امکان- برای انسان معاصر است که به طور مؤثری با مسائل و مشکلات سر و کار داشته باشد. (Gouinlock, 1994, p18)

دیویی صراحتاً اعلام می کند که: «دموکراسی یک ایده آل اخلاقی است».

(Dewey, 1968, p2)

۲-۶. اصل غایت بودن رشد

برای دیویی خیر همان رشد است. خیر امری ایده آل نیست. شر امتناع از خیر

است. رشد در پایان یک عمل یافت می‌شود. اهداف ما نباید با غایات ثابت ارزیابی شود. «مطابق این اخلاق، کمال دیگر هدف نهایی زندگی نیست. بلکه حرکت به سوی کامل شدن هدف است. 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.» (دیویی، ۱۳۳۷، ص ۱۴۶-۱۴۷)

۳-۶. اصل تکامل

«نظریه تکامل طبیعی» داروین از جمله نظریاتی است که دیویی کاملاً آن را پذیرفته و روان‌شناسی خود را بر آن مبتنی کرده است. ویل دورانت می‌گوید آنچه بیش از همه مورد نظر و احترام دیویی است و آن را عالی‌ترین امور می‌داند، تکامل^۱ است؛ تا آنجا که این مفهوم نسبی ولی خاص را به جای «خیر مطلق» پایه و مقیاس نظریات اخلاقی خود قرار می‌دهد. (دورانت، ۱۳۵۱، ص ۶۹۶)

اصل تکامل تعبیر دیگری در آثار دیویی دارد و آن اصل تحول است کلمه «تغییر و دگرگونی» یکی از کلیدهای فلسفه دیویی است. «بنا به تعریف او فلسفه، دانش عمل است برای تطبیق خویش با جریان پیوسته تحول.» (توماس، ۱۳۴۸، ص ۱۹۳). برای این مفهوم در آثار دیویی واژه «evolution» به کار رفته است. دیویی این اصل را اصل بسیار

۱. نویسنده دانش و ارزش معتقد است اولویشن (evolution) باید به «برآمدن علمی» ترجمه شود و نه «تکامل» و کسانی که به تکامل ترجمه می‌کنند علم و ارزش را با هم برآمخته‌اند. از قانون تکامل و برآمدن زیستی نمی‌توان نتیجه گرفت که آینده از حال بهتر است. (سروش، ۱۳۵۹، ص ۱۳۵) او در مبحث «اخلاق تکاملی» این نظریه را نقد می‌کند و در نهایت اظهار می‌کند نظریه اخلاق تکاملی تا آنجا که به روش‌شناسی مربوط می‌شود کاری سودمند بود و باعث شد علوم انسانی به جای کنکاش در ماهیت نفس یا جوهر جامعه از تجربه بهره‌جویند و به دستاوردهایی برسند. اما وقتی طبیعت و روش تجربی به عنوان تنها معیار درست در نظر گرفته شد فاجعه به بار آورد. (همان، ص ۱۴۰) اخلاق تکاملی به پیروزی خارجی و ظاهری اهمیت می‌دهد و آینده پرست است. (همان، صص ۱۴۶-۱۴۵) البته باید توجه داشت اخلاق تکاملی مربوط به هربرت اسپنسر است و این اخلاق را دیویی نیز نقد کرده است.

مهمی می داند^۱ و می گوید: «تحول عبارت از تغییر دائمی است و تغییر نیز عبارت از اصلاحات کنونی است. هر چقدر ما در حل مشکلات امروزی توفیق حاصل کنیم باز در آینده مشکلات جدیدی به وجود می آید.» (Dewey, 1928, p 284)

از آنجا که اخلاق دیویی پسینی است و به گفته خود او از زیست شناسی نیز ملهم است لذا مانند هر علم پسینی دیگر در حال تکامل است و مانند هر علم بشری و پسینی ممکن است بسیاری از اصول آن به طور کامل نقد شود. اگر معلومات فعلی این اصول را نقد نکنند همیشه این احتمال وجود دارد که معلومات آینده ناقد آن باشند.

۷. نقد و نظر

۱. اگر دیویی ملاکهای ثابتی نداشته باشد بر چه مبنایی می تواند بگوید یک جامعه دموکراتیک هست یا نیست. برای کسانی که به ایده آل معتقدند هر نمونه ناقصی با ایده آل سنجیده می شود که آیا به آن نزدیک هست یا نه؛ اما اگر منکر ایده آنها شویم ملاک سنجش از کجا به دست می آید؟ دیویی منکر ایده آل های اخلاقی می شود و چون ایده آلی وجود ندارد تا رفتار و اعمال بشر را هدایت کند لذا این ارزش ها حالت ابزاری می یابند و تنها اگر در راهنمایی رفتار توفیق یابند می توانند صادق باشند. اما همچنان جای این سؤال باقی است که به چه وسیله می توان مطمئن شد این احکام در راهنمایی رفتار موفق بوده اند؟ به هر تقدیر شاید به نظریه ایده آل گرایی انتقاداتی وارد باشد اما نظریه ابزارانگاری دیویی نیز مصون از انتقاد نیست و این نظریه نمی تواند جایگزین مناسبی برای ایده آل گرایی باشد.

۲. مطابق «اصل تحول» دیویی به پیشرفت معتقد است. بر چه مبنایی می توان گفت پیشرفت حاصل شده است؟ اگر هیچ هدف غایی وجود نداشته باشد که ملاک وصول به آن هدف غایی باشد چگونه می توان از ارزشمند بودن هدفها سخن گفت؟ از دیدگاه

1. The ethical important of the doctrine of evolution is enormous.

او بشر می‌تواند به سمت بهتر و بهتر شدن پیش برود اما هرگز نمی‌تواند ادعای وصول به مطلق را داشته باشد. اگر مطلق وجود نداشته باشد دیگر تفاوتی بین ارزشهای اخلاقی نخواهد بود و دیگر هیچ دلیلی برای اصلاح و پیشرفت وجود ندارد. این میل به اصلاح و پیشرفت، خود دلیلی برای اعتقاد به مطلق‌های ارزشی است. شاید دیویی بگوید همین که اندیشه‌ای در هنگام عمل مانند ابزار مناسبی عمل کند و مسأله‌ای را حل کند توفیق حاصل کرده است که این خود یک داوری ارزشی (پیشینی) است.

۳. دیویی 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 دیویی در مبانی فلسفی خود هر هدف نهایی را نفی می‌کند و ثانیاً حرکت به سوی کامل شدن یک کمال نهایی را به صورت درونی پیش فرض دارد. یعنی در صورتی می‌توان به سوی کامل شدن حرکت کرد که یک کمال عینی یا دست کم ذهنی وجود داشته باشد. در غیر این صورت این حرکت حرکتی بی‌معناست. در واقع دیویی یک غایت «کمال» را به کنار گذاشته و غایت دیگر «رشد» را به جای آن گذاشته است. در حالی که به نظر نمی‌رسد بین این دو غایت تعارض آشکاری وجود داشته باشد. می‌توان به کمال به عنوان هدف نهایی معتقد بود اما راه رسیدن به کمال را رشد دانست.

۴. آخرین و مهم‌ترین انتقاد این است که دیویی علی‌رغم انکار ایده‌آل‌ها و اصول ثابت خود به ایده‌آل‌ها و اصولی پایبند است. مطابق آنچه آمد دیویی منکر ایده‌آل‌های اخلاقی است که از طریق عقل محض، وحی یا شهود به دست آمده باشد و اعتقاد او بر این است که خوب و بد اخلاقی تنها از طریق پژوهش عقلانی معلوم می‌شود. اما این متفکر خود به ایده‌آل‌ها و اصول ثابتی معتقد است که مهم‌ترین آنها را برشمردیم. فی‌المثل دیویی به صراحت بیان می‌کند دموکراسی یک ایده‌آل اخلاقی است. اما منشاء این ایده‌آل‌ها به روشنی مشخص نیست. سؤال از دیویی این است که این ایده‌آل‌ها از چه طریقی حاصل شده است؟ آیا عقل اجتماعی دموکراتیک این ایده‌آل‌ها و اصول

ثابت را وضع کرده است و یا این که این ایده‌آل‌ها پیش فرض اخلاق اوست؟ دیوبی منکر ایده‌آل‌های پیشینی است، پس به نظر می‌رسد ایده‌آل‌های او پسینی و لذا محصول تجربه باشند. از طرفی ایده‌آل‌های او ثابت نیستند بلکه پیوسته در حال تحول و تکامل هستند. فی المثل دموکراسی از حالت ناقص به سمت کامل و کامل تر شدن پیش می‌رود. وقتی ایده‌آل‌ها پسینی و در حال تحول باشند، به این ترتیب کلیت آنها موقت است و نمی‌توان آنها را برای همه زمان‌ها و مکان‌ها تعمیم داد. اگر پسینی بودن این ایده‌آل‌ها پذیرفته شود، در این صورت این ایده‌آل‌ها می‌توانند مورد نقد قرار گیرند و با نقد این ایده‌آل‌ها می‌توان نظام‌های جایگزینی برای نظام فکری او در نظر گرفت. در نهایت با بررسی دیدگاه‌های دیوبی در خصوص ایده‌آل‌های اخلاقی چنین به نظر می‌رسد که یک فیلسوف اخلاق شاید بتواند از جهاتی انتقاداتی به ایده‌آل‌های ثابت وارد کند و نظریه‌ای مکمل نظریه ایده‌آل‌های اخلاقی ابراز کند، اما این گونه نیست که بتوان به طور کامل وجود مطلق‌ها و ایده‌آل‌ها را از حوزه اخلاق حذف کرد و همچنان به تربیت انسان‌های «اخلاقی» پرداخت.

فهرست منابع و مآخذ

۱. ارسطو. *اخلاق نیکوماخس*. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۲۵۳۶.
۲. توماس، هنری. *بزرگان فلسفه*. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۳. خاتمی، محمود. «پراگماتیسم و اومانیزم». از *فلسفه شماره ۵۰*. بهار و تابستان ۱۳۸۱. صص ۹۷-۱۱۲، ۱۳۸۱.
۴. دوران، ویل. *تاریخ فلسفه* ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۱، ج ۲.
۵. دیوبی، جان. *اخلاق و شخصیت*. ترجمه مشفق همدانی. تهران: صفی علی شاه، ۱۳۳۴.
۶. دیوبی، جان. *بنیاد نو در فلسفه*. ترجمه صالح ابوسعیدی. تهران: اقبال، ۱۳۳۷.
۷. دیوبی، جان. *مقدمه‌ای بر فلسفه آموزش و پرورش یا دموکراسی و آموزش و پرورش*. ترجمه امیر حسین آریان پور. تبریز: دانشسرای پسران، ۱۳۳۹.
۸. دیوبی، جان. *منطق تنوری تحقیق*. ترجمه علی شریعتمداری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۹. رورتی، ریچارد. *فلسفه و امید اجتماعی*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۱۰. سروش، عبدالکریم. *دانش و ارزش پژوهشی در ارتباط با علم و اخلاق*. تهران: چاپ و صحافی سیستم‌افرم، ۱۳۵۹.
۱۱. کلانتری، پیوش. *ترجمه و تفسیر کتاب فلسفه افلاطون* نوشته فیلد. رساله کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی. دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی. ۲۱۷ص. به راهنمایی دکتر اصغر دادبه، ۷۳-۱۳۷۲.

۱۲. لطفی، محمد حسن. *افلاطون. دوره آثار افلاطون*. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰، ج ۲.

13. Dewey, John. *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt and Company Publishers. Eight printing 1928.
14. Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company Publishers, 1924.
15. Dewey, John. *Art as Experience*. New York: Putnam sun's, 1958.
16. Dewey, John. "Creative Democracy". from Sidney Ranter, Secretary Conference on Methods in Philosophy and Science. *The Philosophy of the Common Man*. P 220-228, 1968.
17. "Dewey's Moral Philosophy, (first published 20 jan, 2005). Stanford Encyclopedia of Philosophy(as SEP in text). from: <http://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral/>
18. Gouinlock, James. *The Moral Writings of John Dewey*. New York: Prometheus Books, 1994.
19. Jarrett, James L. *The Teaching of Values*. London and New York: 1991, Routledge.
20. "Garrett, Garth. Jan. " John Dewey Reconstructs Ethics," (February 7, 2001). From <http://www.wku.edu/~jan.garrett/dewethic.htm#histback>
21. Maxy J. "The Philosophy of John Dewey (with critical notes)" from: <http://www.radicalacademy.com/phildewey.htm>, 2007.
22. Putnam, Hilary. *Renewing Philosophy*. U.S.A: President and Fellows of Harvard College, 1992.
23. Spencer J. Maxcy. "John Dewey's Ethical Theory", (access date: 2006) *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1999). general editor: Robert Audi. Cambridge University Press.
24. Willis, Wayne, (Access Date: 11,june, Morehead State University 2007), "Dewey and Virtue Ethics". Journal of Philosophy and History of Education, Vol 49. from: <http://hometown.aol.com/jophe99/willis.htm>.