

## به سوی اخلاقی پایان این قرن: پاره‌ای از گرایشها<sup>(۱)</sup>

نوشته استیون داروال، آلن گیبارد، پیتربلتن  
ترجمه مصطفی ملکیان

### ۱. صحنه آرایبی

#### انتقام مبانی

*Philosophical Review* [= مجله فلسفی] صد سال عمر دارد؛ عمر یک مناقشه خاص در فلسفه اخلاق، یعنی مناقشه‌ای که با *Principia Ethica* [= مبانی اخلاق] جی. ای. مور<sup>(۲)</sup> به راه افتاد، نیز تقریباً در همین حدود است. این صدساله‌ها، هر دو، هنوز بسیار نیرومند و پرنشاطند. این عمر نیرو و نشاط را در مورد *Review* بی چون و چرا گرامی می‌داریم و جشن می‌گیریم؛ آیا در باب شور و نشاط مستمر آن مناقشه نیز باید به همان اندازه شادمان باشیم؟

روی هم رفته، مناقشه زمانی شروع شد که مور فلسفه اخلاقی گذشته را متهم کرد به اینکه به دست یک مغالطه ناقص و معیوب شده است: مغالطه تعریف «خوب» برحسب مفاهیم و الفاظ طبیعی گرایانه یا مابعدالطبیعی. با این همه، در پنجاه سال اخیر معلوم شده است که مور اصلاً مغالطه‌ای کشف نکرده است. افزون بر این، صفا آرایبی آسیب‌پذیر مور، که در مقام دفاع از دعاویش استدلال مشهور خود، یعنی "استدلال از راه پرسش گشوده"<sup>(۳)</sup>، را به میدان آورد، به افلاطونی‌اندیشی شهردگرایانه‌ای متوسل شده است که امروزه منسوخ و مهجور است و، در باب شفافیت مفاهیم و وضوح حقایق تحلیلی، مستلزم مفروضاتی است که (بعداً، به توسط خود مور) معلوم شد که ناگزیر به "متناقضنمای تحلیل"<sup>(۴)</sup> می‌انجامد. موافقت با مور در باب همه نیروها یا امکاناتی که به میدان می‌آورد یا فرض می‌گیرد و به مدد آنها استدلال از راه پرسش گشوده را رسماً ارائه می‌کند کافی است برای اینکه کار تحلیل مفهومی عموماً متوقف شود و درباره مفهوم «خوب»

خصوصاً چیزی معلوم نشود.<sup>۲</sup> یکی از فیلسوفان معاصر نتیجه می‌گیرد که "استدلال از راه پرسش گشوده، چنانکه پیداست، نامعتبر است"، چرا که مدعی ردّ همهٔ تحلیلهای تعریفی 'خوب' و، در عین حال، متکی بر برداشتی از تعریف فلسفی یا علمی است که ضیق و محدودیتش وجهی ندارد.<sup>۳</sup> پس، چرا استدلال مور صرفاً امری مربوط به گذشته نیست؟ امروزه، آراء مور را در معناشناسی و معرفت‌شناسی به سرعت و سهولت هر چه بیشتر منسوخ و مهجور می‌دانیم و ردّ می‌کنیم؛ با این همه، انکار این معنا که او واقعاً چیزی کشف کرده است غیر ممکن می‌نماید.

### دوران شکوفایی فرااخلاق تحلیلی

مور برهانی بر مغالطه بودن یک دلیل کشف نکرده بود، بلکه وسیله‌ای بحث‌انگیز کشف کرده بود که به شیوه‌ای تلویحی اما مؤثر پاره‌ای از ویژگیهای خاص 'خوب' - و اصطلاحات هنجاری (۵) دیگر - را پیش چشم می‌آورد، ویژگیهایی که ظاهراً مانع از این می‌شوند که هیچ تعریف طبیعی‌گرایانه یا مابعدالطبیعی مشهوری را بی‌چون و چرادرست تلقی کنیم، و حال آنکه هر تعریفی، لااقل وقتی کاملاً فهم شود، علی‌الظاهر باید درست باشد. استدلال از راه پرسش گشوده حتی اگر از آزمونهای فکری مور، که مفاهیم افلاطونی را متبادر به ذهن می‌کنند، بیوند بگسلد باز می‌تواند کار خود را مو به مو انجام دهد. دربارهٔ هر تفسیر ادعایی‌ای که یک خاصه یا حالت توصیفی، مانند *P*، را معنای لفظ 'خوب' می‌داند، می‌توان پرسید که: آیا پس از مذاقه به راستی در نمی‌یابیم که پرسش "آیا *P* واقعاً خوب است؟" را فهم می‌کنیم؟ اگر این پرسش قابل فهم باشد - ظاهراً حتی برای کسانی که قائلند که داشتن *P* یا *P* بودن چیز خوبی است (و شاید یگانه چیز خوب است) و درصددند که در دفاع از پاسخ مثبت به این پرسش ادلهٔ غیرزبانی ارائه کنند - در آن صورت، و با فقدان هرگونه خبر و اطلاع دیگر، *P* نمی‌تواند دقیقاً همان چیزی باشد که ما از 'خوب' مراد می‌کنیم. اگر بناست که این وسیلهٔ بحث‌انگیز به توفیق قاطعی دست یابد، ما باید کاملاً معتقد باشیم که قابل فهم بودن این پرسش ناشی از جهل به استلزام منطقی یا غفلت از اطلاعات مربوط به زبان یا عالم واقع نیست. در اینجا است که قید 'و با فقدان هرگونه خبر و اطلاع دیگر' به کار می‌آید: چگونه می‌توان، بدون ارتکاب مصادره به مطلوب، مدعی اعتقاد راسخ به این امر شد که هیچ‌گونه جهل و غفلت نسبت به منطوق، عالم واقع، یا زبان در کار نیست؟

بهترین جواب به این سؤال دارای دو بخش است. اولاً: لازم نیست که شخص مدعی اعتقاد راسخ باشد، بلکه کافی است مشاهده کند که استدلال از راه پرسش گشوده، برای فارسی‌زبانانی که، از هر جهت دیگر، واجد صلاحیت و اهل فکرند و ظاهراً در مقام تصور اینکه مناقشه در

خوب بودن  $P$  چگونه چیزی است مشکلی ندارند، قانع‌کننده است.

ثانیاً: شخص باید تبیینی فلسفی ارائه کند از اینکه چرا چنین است. اینک یکی از این قبیل تبیینها: همه مواردی که در آنها خوبی به چیزی اسناد داده می‌شود ظاهراً با هدایت فعل پیوندی مفهومی دارند، پیوندی که مورد سوءاستفاده واقع می‌شود اگر ما پرسش گشوده 'آیا  $P$  واقعاً خوب است؟' را بدین نحو تفسیر کنیم: 'آیا روشن است که، با قطع نظر از سایر امور، واقعاً وظیفه داریم، یا باید، خود را وقف ایجاد  $P$  کنیم؟' اطمینان ما به اینکه گشودگی پرسش گشوده به هیچ خطا یا جهل و غفلتی بستگی ندارد می‌تواند ناشی از این قدرت ظاهری ما باشد که، به ازای هر خاصه طبیعی گرایانه  $R$ ، می‌توانیم موجودات فهمیده‌ای را تصور کنیم که نمی‌توانند صرفاً این واقعیت را که  $R$  حاصل می‌شود (با قریب‌الوقوع به نظر می‌رسد) دلیل یا انگیزه مناسبی برای فعل تلقی کنند. حتی با توجه به این امکان تخیلی نیز منطقاً احراز نمی‌شود که  $P$  راهنمای فعل است (حتی اگر، در واقع، همه ما  $R$  را دارای قدرت اقناع روانی بدانیم).<sup>۴</sup> و این فقدان پیوند منطقی یا مفهومی با فعل دقیقاً به ما نشان می‌دهد که کجا جای آن است که به نحو معقولی بپرسیم که آیا واقعاً  $R$  خوب است یا نه.

این تبیین برای ما این امکان را فراهم می‌آورد که بفهمیم که چرا استدلال از راه پرسش گشوده، که در فلسفه اخلاق تا بدین حد مهم جلوه کرده است، در ساختهای دیگر فلسفه، که در آنها تفسیرهای طبیعی گرایانه فروکاهنده‌ای<sup>(۶)</sup> پیشنهاد شده‌اند، تأثیری که صریحاً مورد اعتراف باشد یا اصلاً نداشته یا بسیار کم داشته است - زیرا (شاید به خطا) تصور بر این نبوده است که این ساختها این پیوند مفهومی را با هدایت فعل داشته باشند. افزون بر این، این تبیین برای ما این امکان را نیز فراهم می‌آورد که بفهمیم که چگونه این استدلال توانسته است به تدریج استدلال قانع‌کننده‌ای تلقی شود بر ضد کل مجموعه طبیعی گرایهای فروکاهنده، نه فقط آنها که تا به حال مورد بررسی واقع شده‌اند، و نه فقط آنها که، به معنای دقیق کلمه، تعریفی اند. و بالأخره، این تبیین به ما کمک می‌کند تا بفهمیم که چگونه این استدلال نمک را خورد و نمکدان را شکست و عاقبت «شهودگرایی» را نیز در زمره قربانیان خود به حساب آورد. زیرا اگر ما - در جمله شرطی‌ای که در بند قبل ملاحظه شد - به جای 'خاصه طبیعی گرایانه  $R$ '، 'خاصه غیرطبیعی، بسیط، و منحصر به فرد  $Q$ ' را می‌گذاشتیم فهم این معنا که چگونه پیوند مناسب با انگیزش یا فعل را می‌توان منطقاً احراز کرد ظاهراً آسانتر نمی‌شد. جواب پریچارد<sup>(۷)</sup>، یعنی اینکه دیدن خاصه غیرطبیعی ذریبط دقیقاً همان دیدن یک تکلیف الزامی به فعل است، بدون هیچ توضیح یا مشوق دیگری، صرفاً راز ماهیت این خاصه ادعایی و معنای به وضوح دیدن آن یا هنجاری یافتن آن را دست‌نیافتنی‌تر می‌کند.<sup>(۸)</sup> ویتگنشتاین<sup>(۸)</sup>، بشخصه، چیز دیگری را به وضوح کامل - به قول خودش: "گویی در باره‌ای

از نور" - می‌دید، و آن اینکه "هیچک از اوصافی که می‌توانم تصور کنم از عهده توصیف مراد من از ارزش مطلق بر نمی‌آید، [و] من هر وصف معناداری را که کسی بتواند پیشنهاد کند، از همان اول و به [همین] دلیل معناداری آن وصف، رد می‌کنم."<sup>۷</sup> و نتیجه‌ای که می‌گیرد این است که توصیف نمی‌تواند نقیض معناساختنی اصلی و ازگانی که هدایت فعل منطقی جزء لازم آن است باشد.<sup>۸</sup>

با این همه، بی‌چون و چرا گفتار اخلاقی صورت ظاهر یک زبان توصیفی، که در آن خاصه‌ها مُشند [یا: محمول] واقع می‌شوند، را دارد. ممکن است، در اینجا، به این نتیجه‌گیری و سوسه شویم که، بنابراین، گفتار اخلاقی اساساً و به شیوه‌ای حساب‌شده همراه‌کننده است. اما شق دیگری، که بالقوه بیشتر روشن‌کننده و کمتر تجدیدنظرطلبانه است، نیز به ذهن خطور می‌کند. اگر پذیرش صادقانه یک حکم اخلاقی را بیان و جلوه (غیر معرفتی) طرز تلقی‌ای، که از آن به 'تأیید قاطع' تعبیر می‌کنیم، تلقی کنیم می‌توانیم از جست‌وجوی یک خاصه توصیف‌ناپذیر که احکام اخلاقی متکفل کشف و اعلام آنند چشم‌پوشیم. تأیید قاطع با گرایش به فعل<sup>(۹)</sup> یا موضع هنجاری شخصی که حکم می‌کند پیوند منطقی دارد، چرا که چیزی نیست جز یک طرز تلقی موافق<sup>(۱۰)</sup> نسبت به متعلق ارزیابی. بنابراین، این شرح و تفسیر از آنچه در جریان صدور حکم اخلاقی روی می‌دهد در برابر استدلال از راه پرسش‌گشوده، به صورتی که قبلاً بیان شد، آسیب‌پذیر نیست و، در واقع، می‌تواند از هر نیرویی که این استدلال برای کمک به حذف رقیبان دارد سود جوید.

بدین ترتیب، به این سمت و سو سوق داده می‌شویم که نامعرفتی‌گرایی<sup>(۱۱)</sup> را یگانه وارث واقعی و اصیل استدلال از راه پرسش‌گشوده قلمداد کنیم. البته، نامعرفتی‌گرایی فقط در صورتی می‌تواند از این ارث بهره‌کافی و وافی ببرد که بازسازی نامعرفتی‌گرایانه جنبه‌های ظاهراً معرفتی گفتار اخلاقی، از جمله پدیده عدم وفاقهای اخلاقی، امکان‌پذیر باشد، و همه می‌دانند که این بازسازی کار خرد و آسانی نیست. اگر چنین بازسازی‌ای امکان‌پذیر، آنگاه نامعرفتی‌گرایی تبیینی متین در اختیار می‌گذارد از اینکه چرا این قبیل عدم وفاقهای ظاهراً معرفتی عملاً در برابر راه‌حلهای معرفتی - یعنی قیاسی یا استقرایی - (در موارد اساسی) تا بدین حد مقاومت می‌ورزند؛<sup>۹</sup> و نیز نامعرفتی‌گرایی‌ای که رشد در خوری یافته باشد می‌تواند در باب سرشت اجتماعی پویای گفتار اخلاقی بصیرت چشمگیری به ما ارزانی دارد.<sup>۱۰</sup> در یک محیط اجتماعی، ما خود را دارای علایق و عقاید مختلف و نیز نیازمند به اصول و اعمال مشترک می‌بینیم. از این رو، محتاج آنیم که بیانهای آنفسی<sup>(۱۲)</sup> مان، در امور مربوط به احساس و رفتار، یک "جلوه آفاقی"<sup>(۱۳)</sup> داشته باشند تا بتوان از آنها در جهت اعمال فشار بر دیگران (و حتی بر خودمان) استفاده کرد و حتی در حالی حضور و وجود علایق متعارض به اجماع و وفاق دست یافت.<sup>۱۱</sup>

وقتی، در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، نامعرفتی‌گرایی تحوّل و رشد یافت، توانایی این مسلک برای بهره‌برداری از استدلال از راه پرسش گشوده و، در عین حال، وعده معقول و قابل دفاع ساختن اخلاق مفهوم‌تر و واضح‌تر شد. و سرانجام نامعرفتی‌گرایی رقبای شکست داد و بر ساحت فرااخلاقی تحلیلی سیطره یافت؛<sup>۱۲</sup> حتی مورد ناخداّی مایل به اعتراف به شکست بود.<sup>۱۳</sup> توقف جریان خون - و به تعبیر کسانی که حُسنِ طنشان کمتر است: جُمودِ مَوْت - عارض شد. پس، چرا می‌گوییم که مناقشه‌ای که مورد آغاز ید امروزه همچنان زنده است؟

### توسعه عظیم

دهه ۱۹۵۰ شاهد معارضه‌های روزافزون با درستی یا گریزناپذیری نامعرفتی‌گرایی بود. در انگلستان، جمعی از فیلسوفان، بر اساس ادله‌ای که بیشتر برگرفته از ویتگنشتاین بودند و ما امروزه در آنها چون و چرا داریم، بر تصویری از زبان پای می‌فشرده‌اند که، به نظر خودشان، شالوده‌روایت نامعرفتی‌گرایان از تفکیک واقعیت / ارزش بود.<sup>۱۴</sup> الیزابت انسکوم<sup>۱۴</sup> و فیلیپا فوت<sup>۱۵</sup> به تجدیدنظر در این قول پرداختند که محتوای واقعی، و حتی طبیعی‌گرایانه، می‌تواند با ارزشگذاری اخلاقی پیوند مفهومی داشته باشد.<sup>۱۵</sup> در عین حال، پیتر گیچ<sup>۱۶</sup> قائل بود که به پدیدارهای زبانی‌ای مانند اندراج احساسات اخلاقی در جمله‌های شرطی نمی‌توان با دستمایه تفسیرهای نامعرفتی‌گرایانه موجود نزدیک شد، و با این قول دلگرایانه‌هایی را که در باب امکان توفیق بازسازی نامعرفتی‌گرایانه دستور زبان معرفتی گفتار اخلاقی وجود داشت تشدید کرد.<sup>۱۶</sup>

در ایالات متحده، دابلیو. وی. کواین<sup>۱۷</sup> اعتماد به تفکیک تحلیلی / ترکیبی را تضعیف کرده بود، و، همراه با نلسن گودمن<sup>۱۸</sup>، بر تلقی‌ای از شأن فلسفه پای فشرده بود که بر طبق آن نظریه، فرانظریه، دلیل، ضابطه استنتاج، یا، به جای اینها، محتوا و چارچوب تمایز قاطعی از یکدیگر ندارند.<sup>۱۷</sup> این موضعگیری بخشی از فشاری را که برای اینکه یا محتوای توصیه‌ای [= تقدیری]<sup>۱۹</sup> یا محتوای توصیفی [= تقریری]<sup>۲۰</sup> "اصلی و اصیل"<sup>۲۱</sup> تلقی شود وجود داشت از میان برداشت و، به جای اینکه اصرار ورزد که ربط و نسبت میان این دو محتوا "حقیقت مفهومی و نظری" ای است که، علی‌رغم همه اموری که ممکن است در هر گوشه از قلمرو منطق پیش آید، باقی و برقرار می‌ماند، این امکان را فراهم آورد که ربط و نسبت مذکور بر ویژگی‌های کلی طرح و اوضاع و احوال موجود توقف یابد. نظریات رادریک فرث<sup>۲۲</sup> و ریچارد برانت<sup>۲۳</sup>، یعنی نظریه "ناظر آرمانی"<sup>۲۴</sup> و نظریه "طرز تلقی تعدیل‌یافته"<sup>۲۵</sup>، از طریق آرمانی کردن گرایشهای گوناگونی که به واکنش نشان دادن داریم، در جست‌وجوی شیوه‌هایی بودند برای اینکه هنجاری بودن<sup>۲۶</sup> در بطن و متن یک تفسیر

معرفتی گرایانه حاصل آید؛ در حال و هوایی که تا حدی شبیه همین حال و هوا بود، جان رالز (۲۷) "شیوه تصمیم‌گیری" (۲۸) ای برای اخلاق پیشنهاد کرد. ۱۸ و یلیم فرنکنا (۲۹) به اهمیت درونی‌گرایی (۳۰) برای مباحث فرااخلاق پی برد و علناً این سؤال را طرح کرد که آیا گفتار اخلاقی و تجربه اخلاقی بدیدارهایی هستند که واقعاً آن نوع درونی‌گرایی‌ای را که ضامن گذر به نامعرفتی‌گرایی است تأیید کنند. ۱۹ کورت پیر (۳۱)، استیون تولمین (۳۲)، و جی. ایچ. فون رایب (۳۳)، و دیگران، تلقی‌ای از آفاقی‌بودن (۳۴) در اخلاق را احیا کردند که بر اصول عقل عملی ابتناء دافرد. ۲۰ آهسته آهسته، چشم‌انداز فلسفه اخلاق، که در طی سالهای پایانی فرمانروایی فرااخلاق تحلیلی، خشک، و حتی بایر، شده بود، بر از انواع بیشتری از آراء و نظرات می‌شد، که بسیاری از آنها مسایلی ناظر به واقع (۳۵) و ناظر به هنجار (۳۶) را پیش می‌کشیدند.

بخصوص در ایالات متحده، یکی از این قبیل آراء و نظرات، تا اندازه‌ای به یُمن جذابیت هنجاری و نظام‌مند بودنش، محل رجوع سایرین شد؛ و آن نظریه عدالت [Theory of Justice =] جان رالز بود که روشش روش "تعادل اندیشه‌ورزانه" (۳۷) بود. ۲۱ دستور کار فرااخلاق تحلیلی، که به طرز تنگ‌نظرانه‌ای جهت‌گیری زبانی داشت، به کلی منسوخ شد، و این منسوخ شدن چندان به علت ابطال مثلاً نامعرفتی‌گرایی نبود، بلکه به سبب ناخشنودی و دودلی راجع به مفاهیم "معنا" یا "حقیقت تحلیلی" و باز به این سبب بود که استدلال‌ات از راه تعادل اندیشه‌ورزانه، که معمولاً مسایل فرااخلاقی را مغفول می‌نهادند، نوید می‌دادند که مسایل اخلاقی ناظر به واقع را - که در بسیاری از موارد از لحاظ اجتماعی قوری و قوتی‌اند - بسی بیشتر روشن کنند. دورانی که می‌توان آن را دوران "توسعه عظیم" نامید در اخلاق آغاز شده بود.

در دوران توسعه عظیم، نوعی احساس آزادی به قلمرو اخلاق گام نهاد. فیلسوفان اخلاق از چنگ دلمشغولیهای فرااخلاقی تحلیلی رهیدند، و به شیوه‌های مطالعه و تحقیق در اخلاق هنجاری، به عنوان یک حوزه معرفتی، واقعاً - یا به زعم خودشان - پی بردند، بدون اینکه جانب فلسفه را فرو گذاشته باشند. نتیجه این شد که به نحو بی‌سابقه‌ای فیلسوفان و مساعی فلسفی به حوزه اخلاق معطوف شدند، که به نوبه خود، تا متنوعترین موضوعات نظری و موارد عملی گسترش یافته بود. در اینجا، انتظار بیان ملخص این رویدادها نیز انتظاری نابجاست، و سعی در این جهت هم سودی ندارد. آنچه از دیدگاه این جستار اهمیت عمده دارد بیان نحوه مشارکت نسبی «توسعه عظیم» در احیاء فرااخلاق در روزگار ماست.

در طی دوران توسعه عظیم، شهودهای اخلاقی (نه بصیرتهای مورد اعتقاد مور نسبت به «صُور»، بلکه آن دسته از واکنشهای اخلاقی ناظر به واقع که بسیار جالب به نظر می‌آیند) پوفور وجود داشتند

و احیاناً با قدری تکلف و تصنع مورد تأکید و ترغیب واقع می‌شدند. نظریات هنجاری رقیب، در مقام استدلال، "به بوتۀ آزمون" این شهودها "نهاده می‌شدند"، به شیوه‌ای که ظاهراً تعادل اندیشه‌ورزانه آن را مجاز می‌شمرد. با گذشت زمان، این تعادل اندیشه‌ورزانه گسترش یافت و طیف وسیعی از مسایل تجربی و فلسفی را در بر گرفت.<sup>۲۲</sup> فیلسوفان اخلاق و منتقدانشان روزبه‌روز آگاهتر می‌شدند از اینکه جمع‌کنندگی از مسایل ناظر به شأن معناشناختی، معرفتی، مابعدالطبیعی، یا عملی اخلاق با قوت هر چه تمامتر در باب روشها و نظریه‌های هنجاری جدید نیز قابل طرحند. گیلبرت هارمن<sup>(۳۸)</sup> و جان مکی<sup>(۳۹)</sup>، که در زمینه‌های تا حدی متفاوت مطالعه و تحقیق می‌کنند، کاری کرده‌اند که دیگر نمی‌توان از این مسایل غفلت ورزید.<sup>۲۳</sup>

فرااخلاق به زندگی بازگشته است، اگرچه الفاظ و مفاهیمی که مسایل این علم را می‌توان به مدد آنها طرح کرد یا جواب گفت به دست فلسفه‌ای که از دوران شکوفایی فرااخلاق تحلیلی به منصه ظهور رسیده است دگرگونه شده‌اند. اشکال جدیدی از طبیعی‌گرایی و ناطبیعی‌گرایی بار دیگر به رقابت با نامعرفتی‌گرایی برخاسته‌اند، و خود این نامعرفتی‌گرایی نیز به نحو چشمگیر و معناداری از نو در کانون توجه واقع شده است تا مثلاً، علاوه بر اخلاق، عقلانیت را نیز شامل شود. و مطالعات و تحقیقات پس از جنگ [جهانی دوم] در باب نظریه بازی و نظریه گزینش عقلانی راه را به روی بازاندیشی و تدقیق مسایل ناظر به توجیه عملی گشوده‌اند و به این مسایل برجستگی و اهمیتی بخشیده‌اند که تحت سیطره فرااخلاق تحلیلی از آن بی‌بهره بودند. و بالأخره هر چه به پایان قرن نزدیکتر می‌شویم، بهتر می‌بینیم که خود آگاهی تقریباً چیزی را دست نخورده نگذاشته است؛ فلسفه، و از جمله فرااخلاق، هم در باره محدودیتهای مفهوم معنا و هم در باره فایده یا آتیه خود پژوهش فلسفی به فکر فرو رفته است.

#### هشدار به خواننده

بدین ترتیب، به نظر ما، صحنه برای مرحله کنونی فلسفه اخلاق آراسته و آماده شده است. این مرحله غنا و تنوع چشمگیری دارد، و گزارشی که ما از آن ارائه می‌کنیم لاجرم گزینشگرانه است. برای ایجاد هماهنگی بر اموری تأکید رفته است. در آنچه در پی می‌آید، ما عمدتاً با مسایل فرااخلاقی (و این نامی است که گستاخانه به این مسایل داده می‌شد) سروکار خواهیم داشت و به اجمال خواهیم گفت که این مسایل، در حال حاضر، از نظرگاه‌های فلسفی ماست، تن، که نظرگاه‌هایی جداگانه و، در عین حال، ناظر به یکدیگرند، چه جلوه‌ای دارند.<sup>۲۴</sup> که شهید ایم فقط به مسایلی بپردازیم که مهمشان می‌دانیم، اما نمی‌توانیم به همه مسایل مهم بپردازیم بیان اجمالی ما از جنبه‌های دیگری نیز

تحت تأثیر تشخیص خود ماست. بدون تشخیص، داستان نه طرح دارد، نه نتیجه اخلاقی؛ اما طرح‌های اجمالی وابسته به تشخیص - که کارتون نمونه دیگری از آنهاست - مقصود خود را تا اندازه‌ای با مبالغه‌گویی و ساده‌سازی بیش از حد بیان می‌کنند.

## ۲. احیای فرااخلاق

### بازگشت به اصول

روش تعادل اندیشه‌ورزانه به شهادهای اخلاقی یا "احکام اخلاقی سنجیده"، اعم از شهوها یا احکام خاص و عام، شأنی معرفتی و استدلالی بخشید. وقتی دوران توسعه عظیم به سر آمد، فیلسوفان به نحو روزافزونی در به حق بودن این شأن شک و شبهه آوردند.<sup>۲۶</sup> در همان زمان، تاحدی در واکنش به تحولات حاصل در فلسفه زبان، فلسفه علم، و فلسفه ریاضی، تلقیهای جدید (و نقدهای جدید)ی از آفاقی بودن و ارزش در دو سوی اقیانوس اطلس پدیدار می‌شدند. این تحركات باعث واکنش فلسفی گسترده‌ای شدند و در دوران واقعاً جدیدی از اخلاق قرن بیستم، احیای جدی فرااخلاق را به همراه آوردند، و این با ظهور نقادی نسبت به خود نظریه‌پردازی اخلاقی، در چند زمینه، مقارن گشت.

فعالاً بحث در باب نقد نظریه اخلاقی را به تعویق بیندازیم (به «بخش ۳» رجوع کنید) و، در عوض، به احیای "فرااخلاق" بپردازیم. ما این اصطلاح را به معنای عامش به کار می‌بریم و فرض را بر این نمی‌گذاریم که در مقام اشتغال به فرااخلاق می‌توان از تعهدات هنجاری اجتناب کرد و فرااخلاق را نیز به تحلیل زبان اخلاق محدود نمی‌کنیم؛ علاوه بر تحقیق در معانی دعاوی اخلاقی، تحقیق در توجیه و توجیه‌پذیری این دعاوی و نیز مابعدالطبیعه اخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق و سایر امور از این دست را تحت عنوان "فرااخلاق" مندرج می‌کنیم.<sup>۲۷</sup> به واقع، کوشش در جهت ترسیم خط فاصلی قاطعی میان احیای فرااخلاق در سالهای اخیر و تحولات تعادلی اندیشه‌ورزانه گسترده در طی دوران توسعه عظیم گمراه‌کننده است. زیرا تعادلی اندیشه‌ورزانه گسترده مستلزم چه چیزی است جز اینکه اخلاق را با هر چیز دیگری که در جهان‌بینی کنونی مان بدان قائلیم به نوعی سازگار سازیم؟

اما جهان‌بینی کنونی ما چیست؟ شاید بیشتر فیلسوفان روزگار ما وفاق داشته باشند بر اینکه نگرش کنونی ما علوم تجربی را اسوه<sup>(۴۰)</sup> معرفت ترکیبی می‌داند، و یک تفسیر قابل قبول از اخلاق باید برای اخلاق در ارتباط با این اسوه "جایی بیابد"، یا از این راه که نوعی همگون‌سازی و ادغام روش‌شناختی (و شاید محتوایی و واقعی نیز) ایجاد کند (که می‌تواند شامل تصحیح پاره‌ای از

کلیشه‌های علوم تجربی شود)، یا از این راه که تقابلی قانع‌کننده پدید آورد.<sup>۲۸</sup> جایابی<sup>۲۹</sup> ای از این دست به ما کمک می‌کند تا بفهمیم که چه مقدار از اخلاق کارآیی خود را حفظ می‌کند. بدون جایابی ای از این قبیل، کاملاً جای این سؤال هست که فیلسوفان چه حقی داشتند که احکام هنجاری اخلاقی را چنان اعلام یا تنظیم کنند که گویی در یکی از حوزه‌های معرفت آفاقی<sup>(۴۱)</sup> فعالیت می‌کنند.<sup>۲۹</sup> حتی آن فیلسوفانی که تأکید کرده‌اند بر اینکه اخلاق، برای اینکه یکی از حوزه‌های معرفت آفاقی باشد، به هیچ شالوده‌ای نیازمند نیست، برای تبیین اینکه چگونه چنین چیزی امکان‌پذیر است، معمولاً تفسیری نظری از ماهیت اخلاق و وجوه تشابه یا اختلاف آن با سایر حوزه‌های فکری و عملی ارائه کرده‌اند.

بنابراین، کاری که باید برای احیای فرااخلاق انجام داد دارای دو بخش است. به ساده‌ترین تعبیر، ما می‌توانیم دو چیز را از هم تفکیک کنیم: یکی نیاز به ارائه شرح و وصفی از تعهداتی که گفتار و کردار اخلاقی موجود بر ما الزام می‌کند، و دیگری نیاز به پاسخگویی به این پرسش که با چه تقریبی می‌توان این تعهدات را جامعه عمل پوشاند. پرسش دوم تلویحاً مستلزم پرسش سوم است، و آن اینکه اگر تعهدات را فقط با یک تقریب می‌توان جامعه عمل پوشاند چه حد از تقریب برای توجیه گفتار و کردار اخلاقی (یا نوعی بدیل قابل تشخیص برای آنها) لازم است؟ پس، فهم تعهدات ناشی از گفتار و کردار اخلاقی موجود چیزی نیست جز تفکیک تعهدات ظاهری از تعهدات واقعی (مانند کاری که مثلاً نامعرفی‌گرایان، وقتی که صورت بظاهر معرفتی گفتار اخلاقی را از سرشت واقعی آن، که بیان احساسات است، تفکیک می‌کنند، انجام می‌دهند؛ یا کاری که بیرونی‌گرایان<sup>(۴۲)</sup>، وقتی که انکار می‌کنند که "ارائه دلیل درونی"<sup>(۴۳)</sup> یکی از ویژگیهای واقعی تجارب اخلاقی باشد، انجام می‌دهند) و تعیین اینکه کدامیک از تعهدات واقعی بیشترین اهمیت را برای ماهیت و کارکرد اخلاق دارد (مانند کاری که مثلاً بعضی از تجدیدنظرطلبان، وقتی که مدعی می‌شوند که تفسیر اصلاحگرانه‌شان این امکان را فراهم می‌آورد که به همه مسایل واقعاً مهمی که در اخلاق قبل از تجدیدنظر طرح می‌شدند پردازیم، انجام می‌دهند).

به نظر می‌رسد که فهم تعهدات ناشی از گفتار و کردار اخلاقی یا ارزشی متعارف مستلزم شرح و وصفی لااقل چند امر ذیل است: معناشناسی زبان اخلاق و ارزش؛ شأن مابعدالطبیعی ظاهری خاصه‌ها یا ارزشهای اخلاقی؛ معرفت‌شناسی ادعایی نظریه اخلاق یا ارزش؛ و ربط و نسبت اخلاق یا ارزشها با استدلال عملی. این مسایل در هم تنیده‌اند، چرا که مثلاً این مسأله که ارزشها چه می‌توانند بود ظاهراً از این مسأله انفکاک‌ناپذیر است که چگونه ارزشها، علی‌الادعا، ادله عملی عرضه می‌کنند یا ما را از لحاظ ارادی یا عاطفی درگیر می‌کنند. هیچ شرح و وصفی از معناشناسی یا

وجودشناسی گفتار اخلاقی نمی‌تواند آفاقی بودن اخلاق را توجیه و اثبات کند، مگر اینکه نشان دهد که یا ربط و نسبتی درخور را میان ارزشگذاری اخلاقی و فعل اخلاقی می‌توان محفوظ داشت یا بدون تجدیدنظرطلبی نابجا می‌توان تبیین کرد که چرا صورت ظاهر این ربط و نسبت خاص را نباید به چیزی گرفت.<sup>۳۰</sup> به همین نحو، هر شرح و وصفی از معرفت‌شناسی فهم و اسناد اخلاقی باید سرشت عملی اخلاق را به حساب آورد، بدین طریق که مثلاً نشان دهد که یا معرفت اخلاقی، با تبیینی که آن شرح و وصف از آن ارائه می‌کند، گرفتار قید و بندهای "اخلاق باطنی"<sup>(۴۴)</sup> نیست یا برای تضعیف یا رد این قید و بندها می‌توان ادله اخلاقی اقامه کرد.

در باب نحوه تشخیص "مسئله جایابی برای اخلاق"<sup>(۴۵)</sup> و نحوه مواجهه با این مسئله، و نیز لوازم آن، می‌توانیم دو گرایش بزرگ را در نظریه اخلاقی معاصر از هم تمیز دهیم. نقطه عزیمت گرایش اول این قول است که "مسئله" مذکور محصول اخلاق نیست، بلکه حاصل یک خیال خام است، و آن اینکه بخواهیم آفاقی بودن احکام اخلاقی را شبیه آفاقی بودن علوم تجربی تلقی کنیم. این رویکرد بر یافتن نوعی تقابل یا انفصال واقعی و ذاتی میان واقعیتها (لااقل، آن نوع واقعیتهایی که اسوه واقعیت به حساب می‌آیند و در علوم طبیعی مورد بحث واقع می‌شوند) و هنجارها یا ارزشها استوار دارد. شاید بیشتر فیلسوفان چنین تقابلی را فی‌بأدی‌النظر قابل قبول بدانند؛ آنچه بیشتر مورد مناقشه است و، به همین جهت، کانون توجه فوری و فزونی‌ترین وظیفه منطقی این گرایش اول است این ادعاست که برای جنبه اخلاقی این تقابل می‌توان نوعی آفاقی بودن درست و معتبر<sup>۳۱</sup> ساخت و پرداخت و مورد دفاع قرار داد. همان‌طور که خواهیم دید، فیلسوفان مدافع انفصال [واقعیتها از هنجارها یا ارزشها] به شیوه‌های گوناگونی سعی در انجام این وظیفه کرده‌اند؛ و شاید تمایز اصلی آنان دایره‌مدار این باشد که آیا احکام اخلاقی را (علی‌رغم انفصال این احکام از اسوه خاصی از احکام ناظر به واقع<sup>(۴۶)</sup>) معرفتی می‌دانند یا نامعرفتی (و، بنابراین، آفاقی، به معنایی که مستلزم قابلیت ارزیابی صدق - به معنای حقیقی - نباشد).<sup>۳۲</sup>

گرایش بزرگ دوم در واکنش به "مسئله جایابی برای اخلاق" به این دعوت مبارزه‌جویانه لبیک می‌گوید که نشان دهد که احکام اخلاقی ناظر به واقع‌اند، درست به همان معنای اسوه‌ای که احکام تجربی یا نظری در علوم طبیعی ناظر به واقع‌اند.<sup>۳۳</sup> آراء و نظرات موجود در این گرایش بزرگ دوم نیز، نظراً، می‌توانند به تقسیمات بیشتری تن در دهند و مثلاً به دو قسم معرفتی‌گرایانه و نامعرفتی‌گرایانه تقسیم شوند. ولی، علی‌رغم اینکه با میل و رغبت و به سهولت می‌توان پذیرفت که گفتار ایخاری<sup>(۴۷)</sup> علمی نوعاً حاوی پاره‌ای از مؤلفه‌های نامعرفتی است، ظاهراً فیلسوفان معدودی (یا هیچیک از فیلسوفان) این موضع را اتخاذ می‌کنند که احکام "ناظر به واقع اسوه‌ای"<sup>(۴۸)</sup> در اصل

نامعرفتی<sup>۳۴</sup> به نظر می‌رسد که وظیفه منطقی مهم کسانی که در این گرایش دوم جای می‌گیرند نشان دادن این معناست که چگونه یک حوزه گفتار ناظر به واقع اسوه‌ای می‌تواند خصایص منحصر به فرد گفتار ارزشی یا اخلاقی، مثلاً هنجاری بودن و قابل بحث و جدل بودن، را داشته باشد — یا به نحو قانع‌کننده‌ای صورت ظاهر این خصایص را واجد باشد.

پژوهش مقایسه‌ای خود را با گرایشی که ذکرش مقدم شد و به مراتب بهتر از گرایش دیگر ارائه شده است آغاز کنیم، یعنی با این رأی که میان اخلاق و علم انفصالی هست. برای رعایت اختصار، این رأی را «انفصال» نام دهید؛ و رأی مخالف آن را «اتصال».

#### انفصال

شهودگرایان ناطبعی‌گرا، از قبیل مور، چنانکه مشهور است، اصرار داشتند که اخلاق یک حوزه پژوهشی واقعی و آفاقی است، اما، به یک معنای مهم، از علوم تجربی منفصل است. در حال حاضر، جدّیترین انواع انفصال چهار نوع‌اند: نظریات قائل به استدلال عملی (که ارائه‌کنندگان آنها عبارتند از، به عنوان مثال، تامس نیگل<sup>(۴۹)</sup>، آلن داناگن<sup>(۵۰)</sup>، آلن گورث<sup>(۵۱)</sup>، استیون داروال<sup>(۵۲)</sup>، و دیگران)؛ اعتبارگرایی<sup>(۵۳)</sup> (به عنوان مثال، جان رالز)؛ نامعرفتی‌گرایی (به عنوان مثال، سایمون بلک‌پرن<sup>(۵۴)</sup> و آلن گیبارد<sup>(۵۵)</sup>)؛ و (بنا به نامگذاری ما) نظریات قائل به حساسیت<sup>(۵۶)</sup> (به عنوان مثال، جان مک‌داول<sup>(۵۷)</sup> و دیوید ویگینز<sup>(۵۸)</sup>). انواع عدیده دیگری از انفصال نیز طرفدارانی دارند، اما ما، تا حدّی خودسرانه و بلا دلیل، بحث خود را به این چهار گروه محدود می‌کنیم و به همین ترتیبی که ذکر شد آنها را مورد بحث قرار می‌دهیم. از این گذشته، بعضی از کسانی که از انفصال دفاع می‌کنند — شاید تا حدّی به علت انفصال — انکار می‌کنند که اخلاق، به معنایی خاص، از حوزه‌های پژوهش واقعی و آفاقی باشد؛ در آنچه در پی می‌آید از این آراء و نظرات نیز عمدتاً چشم می‌پوشیم.<sup>۳۵</sup> در همین حال که ما از پاره‌ای از محاسن و معایب خاص رویکردهای مختلف به مسأله آفاقی بودن بحث می‌کنیم، پیشاپیش باید روشن کنیم که میزان موجه بودن هر یک از این مواضع به مَدَد مقایسه، یعنی با توجه به قوت فلسفی یا تبیینی رُقبایش، بهتر برآورد و ارزیابی می‌شود. در محدوده طرح حاضر، نمی‌توانیم در صدد کاری بیش از تعیین چیزهایی که به نظر ما نقاط قوت و ضعف نسبی می‌آیند باشیم و، بنابراین، درباره موجه بودن مطلق سخن چندان نمی‌نویسیم.

#### نظریات قائل به استدلال عملی

یکی از راههای سعی در جهت اتخاذ یک رأی اجمالاً معرفتی‌گرایانه در باب اخلاق، در عین تأکید بر

موارد انفصال اخلاق از علم، این بوده است که استدلال کنند که آنچه در اخلاق محلّ حاجت است قول به [ارائه] دلیل معتبر برای انجام فعل است، در مقابل قول به [ارائه] دلیل برای اعتقاد، که در علوم نظری کارآیی دارد. برخلاف شهودگراییهای مذکور در «بخش ۱»، عقل‌گراییهایی که حیات جدیدی یافته‌اند عقل‌گراییهای ناظر به عقل عملی بوده‌اند. برای چنین رأیی، آفاقی بودن عبارت از نمایش دقیق یک نظم و نظام مابعدالطبیعی مستقل نیست، بلکه عبارت است از خواسته‌ها و نیازهای همگانی‌ای که در چارچوب استدلال عملی یک فاعل پدید می‌آیند. این آراء و نظرات، از سویی، با تأکید بر اینکه اخلاق باید در عقل عملی، نه نظری، ریشه داشته باشد، بر انفصال اخلاق از علم پای فشرده‌اند. فقط سرشت ذاتاً عملی اخلاق، یعنی سلطه‌ای که بر ما فاعلها دارد، پرسش‌گشوده را توضیح می‌دهد و، به گفته اینان، مرز اخلاق را از علم جدا می‌کند.<sup>۳۶</sup> و از سوی دیگر، با قائل شدن به اینکه چیزی به نام عقل عملی هست که اخلاق می‌تواند در آن ریشه داشته باشد، کوشیده‌اند تا آفاقی بودن اخلاق را تضمین کنند. روایتهای متأخر این رویکرد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: روایتهایی که با هابز (۵۹۱) قرابت‌هایی دارند و روایتهایی که اجمالاً کانتی (۶۰۰) اند. پیر و گوئیته (۶۱) نمایندگان روایتهای دسته اول، و نیگل، کُزسگارد (۶۲)، داناگن، داروال، و گورث نمایندگان روایتهای دسته دوم‌اند.

آراء و نظرات هابزی منافع یا اغراض فاعل را معیار عقلهای عملی می‌گیرند و می‌کوشند تا استدلال کنند که می‌توان مقام و منزلت اخلاق را، با توسل به این واقعیت که ادله اخلاقی را می‌توان، چنانکه باید و شاید، بر مبنای این منافع یا اغراض استوار کرد، مصون و محفوظ داشت. برای بیشتر هابزی‌مشریان اخیر، مطلب این نیست که ادله اخلاقی نوعی دلیل مصلحت‌اندیشانه (۶۳) اند. برعکس، اخلاق، به عنوان منظومه‌ای از استدلالات عملی، به نفع هر انسانی است؛ هر کسی با به کارگیری اخلاق سود می‌برد، چرا که به کارگیری اخلاق برای تشریک مساعی‌ای که نفع متقابل دارد ضروری است.

روایتهای متأخر این رأی ریشه در نظرانی دارند که کورت پیر در سالهای آخر دهه پنجاه عرضه کرد، و می‌کوشند تا به مسأله مهمی بپردازند که رأی اولیه پیر با آن مواجه شده بود.<sup>۳۷</sup> [لنّ مسأله این است که] در عین حال که اگر همه انسانها ادله اخلاقی فارغ از سود و زیان (۶۴) را می‌پذیرفتند و وارد یک جنگ منافع که ضرر متقابل دارد و ناشی از مصلحت‌اندیشی (۶۵) آزادانه همگانی است نمی‌شدند به نفع یکایک آنان می‌بود، باز روشن نیست که چگونه این امر نشاندهنده آن است که یکایک فاعلها باید استدلال اخلاقی داشته باشند، نه استدلال مصلحت‌اندیشانه.<sup>۳۸</sup> در مقام تعارض اخلاق با منافع شخصی، برای هر فاعلی بیشترین نفع هنوز هم در این است که خودش برخلاف ادله اخلاقی عمل

کند.

یکی از راههای حلّ این مسأله این بوده است که، مانند پیر در همین اوخر، قائل شوند که هر نظریه ناظر به ادله عملی قید و شرط علی حده‌ای دارد، و آن این است که باید از مقبولیت همگانی برخوردار باشد. هیچ نظریه‌ای از این دست نمی‌تواند صحیح باشد اگر دلیل قائل شدن به آن نظریه را قبول همگانی آن تضعیف کند.<sup>۳۹</sup> چون به لوازم این قول که هر کسی تحت تأثیر منافع شخصی آزادانه است نمی‌توان ملتزم شد، این نظریه که ادله عملی را مصلحت‌اندیشی تحلیل می‌برد این شرط را نقض می‌کند. اما دقیقاً چه دلیل داریم بر اینکه یک نظریه صحیح در باب ادله عملی نمی‌تواند به طور جمعی خودشکن (۶۶) باشد؟<sup>۴۰</sup>

یک رویکرد هابزی دوم، که گوتیه اتخاذ کرده است، قائل است به این که خودشکنی (۶۷) جمعی نظریه ناظر به ادله عملی را نفی نمی‌کند، اما تأکید دارد که خودشکنی فردی این کار را می‌کند. ادله عملی شامل همه جهات و ملاحظاتی اند که استدلال عملی فاعلی را که دارای عقلانیت آرمانی است شکل می‌دهند، و فاعل فقط به شرط اینکه به شیوه‌ای استدلال کند که احتمال نیل به منافع بدان شیوه بیش از هر شیوه دیگری باشد دارای عقلانیت آرمانی خواهد بود. مادام که فاعلها شواهد کافی در باب انگیزه‌های یکدیگر دارند و مایل به تشریک مساعی با دیگران نیستند، چرا که معتقدند که آنان، در جایی که قید و بند زدن بر منافع شخصی شرط لازم نفع متقابل است، حاضر نیستند که منافع شخصی خود را مقید و محدود سازند، به نفع هر فاعل است که خودش به مقتضای ادله اخلاقی فارغ از سود و زیان بیندیشد.<sup>۴۱</sup>

خودشکنی فردی یا جمعی می‌تواند دلیلی بر شک در عاقلانه بودن قبول یک نظریه یا عمل به مقتضای یک نظریه در موقعیتهای عملی خاصی باشد، اما آیا ما تفکیک قائل نمی‌شویم بین عاقلانه بودن عملی به کار بستن یا پذیرفتن یک نظریه، از یک سو، و شرایط صدق یا اعتبار معرفتی آن، از سوی دیگر؟ احتمالاً، هرگونه کوشش معرفتی گرایانه‌ای برای دفاع از هر یک از این شرایط باید نشان دهد که چرا این تفکیک، که در تفکر ما در باب دلیل نظری این همه اهمیت دارد، وقتی نوبت به نظریات راجع به دلیل عملی می‌رسد قوت و اعتبار خود را از دست می‌دهد.<sup>۴۲</sup> کسانی که در باب استدلال عملی نظریه‌پردازی می‌کنند تأکید می‌کنند که این دقیقاً همان چیزی است که باید توقع داشت، و نشاندهنده تفاوت میان آفاقی بودن و معرفت در علم و آفاقی بودن و معرفت در اخلاق است.

اما حتی اگر این اشکال را بتوان جواب گفت، نظریات گوتیه و پیر ممکن است با مشکلات دیگری مواجه شوند، زیرا این نظریات ظاهراً یک شرط مادی برای عقلانیت را (یعنی ارتباط با منافع

فاعل را) با یک شرط صوری (یعنی با ایفای نقش صحیح در اندیشه فاعل ... یا همه فاعلها) تلفیق می‌کنند. مبانی منطقی این دو شرط قرابت‌های فلسفی متفاوتی دارند - به ترتیب، یکی با هابز قرابت دارد، و دیگری با کانت - و احتمالاً دلیل قوی هر یک از این قرابت‌ها را تأیید می‌کند.<sup>۴۳</sup> و اگرچه تلفیق این دو شرط می‌تواند نظریه ترکیبی قوی را متبادر به ذهن کند، در عین حال، عقلانیت را نیز با شرطهایی گرانبار می‌کند که ظاهراً، و تا زمانی که برهانی برخلاف نداشته باشیم، با یکدیگر تعارض بالقوه دارند. چه ضمانتی هست بر اینکه خط‌مشی برای زندگی در اختیار ماست که، در عین حال، هر دو شرط را برآورده می‌کند؟ اگر چنین خط‌مشی وجود نداشته باشد، در آن صورت، شاید این امر یکی از این دو شرط را، به عنوان مولفه‌های مفهومی که از عقلانیت داریم، در معرض شک و شبهه و چون و چرا آوَرَد یا، باز در آن صورت، شاید مفهوم عقلانیت ما را به دو سمت و سوی ناسازگار بکشاند و اساس اخلاق را به تزلزل افکند.<sup>۴۴</sup>

این نکته ما را به رأی عمده دیگری در باب عقل عقلی سوق می‌دهد، و آن عقل‌گرایی کانتی است. در سالهای اخیر، نخستین گامها را در این جهت نیگل، در *The Possibility of Altruism* [= امکان نوعدوستی] برداشته است. این اثر را می‌توان با این دید خواند (و با همین دید هم خوانده‌اند) که هم یک طرح و برنامه فروتنانه دارد و هم یک طرح و برنامه بلندپروازانه‌تر. مقصود فروتنانه‌تر نیگل، که عنوان کتابش حکایت از آن دارد، این بود که نشان دهد که چگونه جهات و ملاحظات "آفاقی" ای (یا، به تعبیر متأخر او، جهات و ملاحظات "فارغ از فاعل"<sup>۴۵</sup>) می‌مانند "اینکه انجام فعل آلام کسی را تسکین می‌بخشد" می‌توانند ادله‌ای واقعی‌ای برای انجام دادن فعل باشند. وی قائل بود به اینکه التفات به یک جهت و ملاحظه یک نکته می‌تواند انگیزش عقلایی‌ای داشته باشد حتی اگر فاعل فاقد هرگونه "میل بی‌انگیزش"ی باشد برای توضیح اینکه چرا به مقتضای توصیه عقل عمل کرده است. یگانه میل موجود و دست‌اندرکار را می‌توان پیامد انگیزش تلقی کرد و، بنابراین، برای توضیح اینکه چرا فاعل با نفس التفات به یک جهت و ملاحظه یک نکته برانگیخته شده است لازم نیست. نیگل قائل بود به اینکه انسان ممکن است با ملاحظه منافع درازمدت بدین صورت برانگیخته شود. و اگر در مورد مصلحت‌اندیشی انگیزش از راه دور امکان‌پذیر است، دلیلی نداریم که در مورد نوعدوستی چنین انگیزشی امکان وقوع نداشته باشد. جهات و ملاحظات نوعدوستانه (و سایر جهات و ملاحظات فارغ از فاعل) می‌توانند درست به اندازه جهات و ملاحظات مصلحت‌اندیشانه انگیزش عقلایی داشته باشند.<sup>۴۵</sup>

و اما طرح و برنامه بلندپروازانه‌تر نیگل این بود که نشان دهد که استدلال عملی در معرض الزام صوری‌ای است که عملاً مقتضی آن است که هرگونه دلیل واقعی برای انجام فعل دلیلی فارغ از فاعل

باشد. وی، با تأکید بر چیزی که از آن به "محتوای انگیزشی"<sup>(۶۹)</sup> احکام عملی واقعی تعبیر می‌کرد، می‌گفت که نوعی خودباوری<sup>(۷۰)</sup> هست که فقط در صورتی می‌توان از آن اجتناب کرد که فاعل بتواند دربارهٔ خودش از دیدگاه غیرشخصی همان حکم عملی‌ای را بکند که از نظرگاه خود محورانه می‌کند. پذیرش احکام عملی از نظرگاه شخصی معمولاً آدمی را برمی‌انگیزاند، و نیگل عقیده داشت که، بنابراین، صدور حکم عملی دربارهٔ خود از دیدگاه غیرشخصی نیز باید معمولاً آدمی را برانگیزاند. و فقط در صورتی وضع بر همین منوال می‌تواند بود که ادله‌ای که مبنای حکم عملی‌اند فارغ از فاعل باشند و بتوان آنها را بدون یک "فاعلی آزاد متغیر"<sup>(۷۱)</sup> تنظیم و تدوین کرد. نتیجه آنکه جهات و ملاحظاتی مانند اینکه عمل منافع خود او (یا منافع فاعل) را افزایش خواهد داد نمی‌توانند ادلهٔ نهایی انجام فعل باشند؛ اگر خیلی خوشبین باشیم می‌توانیم بگوییم که این قبیل جهات و ملاحظات مشخصات ناقصی از یک دلیل مبنایی فارغ از فاعل‌اند، مثلاً این دلیل که عمل منافع کسی را افزایش خواهد داد.

اگر این دلیل منتج می‌بود نتیجه‌ای کاملاً صوری را به اثبات می‌رساند، و آن اینکه هیچ دلیل نهایی‌ای برای انجام فعل نمی‌تواند شامل یک فاعل آزاد متغیر باشد. با این محک، پاره‌ای از جهات و ملاحظاتی اخلاقی مهم صورت درستی را که برای اینکه دلیل واقعی باشند لازم است واجدند، و حال آنکه بسیاری از جهات و ملاحظاتی که معمولاً با اخلاق تضاد داشته‌اند، مثلاً منافع شخصی و عقلانیت ابراری، فاقد آن صورت درست‌اند. جهات و ملاحظات دسته دوم فقط زمانی می‌توانند دلیل محسوب شوند که ذیل جهات و ملاحظات دسته اول اندراج یابند. از سوی دیگر، همان‌طور که شاید فقط بعدها معلوم شد، بخش عظیمی از اخلاقی عُرُفی نیز دارای صورت صحیحی نیست. پاره‌ای از جهات و ملاحظاتی وابسته به فاعل<sup>(۷۲)</sup> هم، مانند اینکه عمل وفای به عهدی است که خود شخص بسته است یا حمایت از فرزند خود شخص است، نمی‌توانند ادلهٔ واقعی به حساب آیند.<sup>(۶)</sup> سرانجام، نیگل طرح و برنامه بلندپروازانه‌تر و نیز دلیلی را که به منظور تأمین پشتوانهٔ منطقی آن اقامه کرده بود رد کرد. ولی، طرح و برنامهٔ فروتنانه نفوذ مستمری داشته است.<sup>(۷۳)</sup> نیگل، در نوشته‌های متأخرترش، آن را بیشتر پیگیری کرده و بر پدیدارشناسی تجارب اخلاقی و تأملی<sup>(۷۴)</sup> و بر نیاز فاعل مختار<sup>(۷۵)</sup> به اینکه زندگی خود را از منظرهایی آفاقی‌تر از منظر خودش تأیید کند پای فشرده است.<sup>(۷۶)</sup> طرح و برنامهٔ بلندپروازانه‌تر نیگل، اگرچه از چند حیث ارزش ذاتی (هرچند نه ناطبعی) مورد اعتقاد مور را به یاد می‌آورد، از برنامهٔ کانت در اخلاق نیز الهام می‌گرفت و اصلاً عین آن تلقی می‌شد. جمعی از فیلسوفان دیگر نیز در نظرات کانت در جست‌وجوی منابعی بودند تا به مدد آنها ادله‌ای با بلندپروازیهایی مشابه (و به گفتهٔ بعضی: بلندپروازیهایی "بیش از حد" مشابه) اقامه کنند. هر یک از

این فیلسوفان نیز، مانند نیگل، قائل بود به اینکه اخلاق می‌تواند در عقل عملی ریشه داشته باشد — یعنی در عقلی که در مقام فاعلیت<sup>(۷۵)</sup> به کار گرفته می‌شود. مثلاً، گورث معتقد بود که ادعای حق نسبت به خوبیهایی که برای اینکه فاعل عاقل به غایاتش برسد جنبه حیاتی دارند<sup>(۷۶)</sup> لاینفک منظر او در مقام فعل است، و الزامات اساسی اخلاقی از این ادعا نشأت می‌گیرند.<sup>(۷۷)</sup> افزون بر این کوششهایی که در جهت ورود صریح مضامین عقل‌گرایانه کانتی به معرکه مناقشات جاری صورت گرفته‌اند، مجموعه‌ای از مکتوبات عالمانه موفّق در باب نوشته‌های خود کانت نیز در فهم ما از منابعی که در اختیار نوعی عقل‌گرایی ناظر به عقل عملی اند سهم معتابیهی داشته‌اند.<sup>(۷۸)</sup>

بی‌شک، جاذبیت نظریات کانت در این است که می‌خواهند شرح و وصفی ارائه کنند از اینکه چگونه اخلاق ظاهراً فاعلها را به مواجهه با خواسته‌ها و نیازهای عینی و بی‌چون و چرایی می‌برد که بالمآل از ژرفای وجود فاعل اخلاقی سر برمی‌آورند. عقل‌گراییهای کانتی، به عنوان نظریاتی در باب انفصال، تأکید دارند بر اینکه سیطره هنجاری اخلاق را باید عملاً فهم کرد، یعنی به عنوان امری که در چارچوب استدلال عملی فاعلهای اخلاقی ایجاد و پدیدار می‌شود؛ و، به عنوان روایتی از معرفتی‌گرایی، می‌خواهند، از طریق قائل شدن به هنجارهای کلی‌ای که عقل عملی توصیه می‌کند، تلقی خاصی از اعتبار و صحت را تثبیت کنند. ولی، این دو غرض توأمان عقل‌گرایی کانتی را از دو جهت آسیب‌پذیر می‌کنند. نامعرفتی‌گرایی که در باب انفصال نظریه‌پردازی کرده‌اند قبول دارند که هر تفسیر رضایتبخشی از اخلاق باید بر سیطره هنجاری پای بنفشرد، اما تأکید می‌کنند که، درست به همین دلیل، باید از اغراض معرفتی‌گرایانه دست شست. و معرفتی‌گرایان غرض عقل‌گرایان کانتی را، که فراهم آوردن صدق و معرفت واقعی برای اخلاق است، تأیید می‌کنند، اما قائلند به اینکه جایایی موفقیت‌آمیز برای اخلاق، بدین نحو، مستلزم اتصال است، نه انفصال. عقل‌گرایی کانتی، اگر بدین جهت جذاب است که لاف‌ل می‌کوشد تا این دو جنبه یک رأی کاملاً شایع و رایج را در باب اخلاق با هم تلفیق کند، دقیقاً به همین جهت که این دو جنبه از تلفیق شدن با یکدیگر سر می‌بیچند ممکن است بی‌ثبات باشد.

### اعتبارگرایی

آرایی که تاکنون مورد بحث ما بوده‌اند اخلاق را مقتضای عقلانیت عملی، فی‌نفسه، تلقی می‌کنند. امیال و علایق آدمی هر چه باشند، باز ادله اخلاقی دلیل‌اند، و این نتیجه از دل نظریه‌ای در باب عقل عملی برمی‌آید که اخلاق را مسلم نمی‌انگارد — این عقل‌گرایان چنین ادعایی دارند. اخیراً گرایش دیگری در نظریه اخلاقی پدید آمده است که باز مدعی آن است که در آثار و نظرات کانت ریشه دارد؛

و آن مجموعه برنامه‌هایی است که جان رالز همه آنها را "اعتبارگرایی" می‌نامد. اعتبارگرایی از چند لحاظ شبیه عقل‌گرایی کانتی است: مدعی نوعی آفاقی بودن برای اخلاق است، و، در عین حال، قائل است به اینکه این آفاقی بودن با آفاقی بودن احکام تجربی فرق فارق دارد. به حقیقت گزینش عملی، به عنوان اساس حکم اخلاقی، التفات دارد. با این همه، در بیشتر روایت‌هایش از این ادعای هائل عقل‌گرایانه اجتناب می‌ورزد که اخلاق مقتضای عقل عملی است که حتی از فراگیرترین و ژرفترین ویژگی‌های امکانی علایق آدمی استقلال دارد.

رالز نظریه خود را نوعی "اعتبارگرایی کانتی" می‌نامد. او نیز، مانند سایر کسانی که اجمالاً کانتی‌مشرب‌اند، تصویری از عقل را که در آن عقل کاشف حقایق اخلاقی مستقل است رد می‌کند. "آفاقی بودن اخلاقی را باید به معنای نظرگاه اجتماعی‌ای تلقی کرد که به نحو مناسبی اعتبار شده و همه می‌توانند آن را بپذیرند. با صرف نظر از زواید اعتبار کردن اصول عدالت، هیچ حقیقت اخلاقی‌ای وجود ندارد." ۵۱ او از "جست‌وجوی مبانی معقول برای وصول به توافق که در تصور ما از خودمان و ربط و نسبتمان با جامعه ریشه دارد" سخن می‌گوید. هرگونه "جست‌وجو در پی حقیقت اخلاقی‌ای که، در سلسله‌مراتبی از اشیاء و نسبت که مقدم بر ما و مستقل از ما و... جدا و متمایز از تصویری که ما از خودمان داریم است، ثابت و لایتغیر تلقی شود" به پایان رسیده است. بهتر آن است که اصول اخلاقی را، نه به عنوان اصولی که صاهق‌اند، بلکه به عنوان اصولی که "به نظر ما معقولند" ۵۲ تأیید کنیم.

از کلماتی از این دست می‌توان استنباط کرد که ما نظریه پردازان باید کناره‌گیری کنیم و چشم‌انتظار پیامد یک روند اجتماعی بمانیم. در عین حال، باید خود را نظریه‌پردازانی تلقی نکنیم که هر کدامان علی‌الاصول به تنهایی می‌تواند به نتایجی دست یابد، بلکه باید خود را در اعتبار کردن اجتماعی معیارهای اخلاقی معقول شریک و سهم‌بینیم. این تلقی از تلقی متعارف از توجیه اخلاقی انحراف قاطعی دارد.

با این همه، این طرز تلقی موجب دل‌نگرانی جدی‌ای می‌شود، زیرا روندهای اجتماعی می‌توانند وحشتناک باشند. در این صورت، اصول ممکن است از طریق یک روند اجتماعی واقعی اعتبار شده باشند، اما ما نباید آن اصول را به عنوان یک نظام اخلاقی معقول - معقول برای خودمان - بپذیریم. اصول معقول باید از بطن و متن روندهای اجتماعی‌ای برآمده باشند که، به یک معنا، مناسب‌اند. و این نکته کاری بر عهده نظریه‌پردازان اخلاق می‌گذارد؛ و آن اینکه بگویند که چه روندهای اجتماعی‌ای، به این معنا، مناسب‌اند، یعنی چه روندهایی زاینده اصول معقول محسوب می‌شوند، و، به واقع، اگر نظریه‌پردازان بتوانند به این پرسش پاسخ دهند ممکن است کار دیگری هم بر عهده‌شان

و آن مجموعه برنامه‌هایی است که جان رالز همه آنها را "اعتبارگرایی" می‌نامد. اعتبارگرایی از چند لحاظ شبیه عقل‌گرایی کانتی است: مدعی نوعی آفاقی بودن برای اخلاق است، و، در عین حال، قائل است به اینکه این آفاقی بودن با آفاقی بودن احکام تجربی فرق فارق دارد. به حقیقت‌گزینش عملی، به عنوان اساس حکم اخلاقی، التفات دارد. با این همه، در بیشتر روایت‌هایش از این ادعای هائل عقل‌گرایانه اجتناب می‌ورزد که اخلاق مقتضای عقل عملی است که حتی از فراگیرترین و ژرفترین ویژگی‌های امکانی علایق آدمی استقلال دارد.

رالز نظریه خود را نوعی "اعتبارگرایی کانتی" می‌نامد. او نیز، مانند سایر کسانی که اجمالاً کانتی‌مشرّب‌اند، تصویری از عقل را که در آن عقل کاشف حقایق اخلاقی مستقل است رد می‌کند. "آفاقی بودن اخلاقی را باید به معنای نظرگاه اجتماعی‌ای تلقی کرد که به نحو مناسبی اعتبار شده و همه می‌توانند آن را بپذیرند. با صرف نظر از زواید اعتبار کردن اصول عدالت، هیچ حقیقت اخلاقی‌ای وجود ندارد." ۵۱ "او از "جست‌وجوی مبانی معقول برای وصول به توافق که در تصور ما از خودمان و ربط و نسبتمان با جامعه ریشه دارد" سخن می‌گوید. هرگونه "جست‌وجو در پی حقیقت اخلاقی‌ای که، در سلسله‌مراتبی از اشیاء و نسبت که مقدم بر ما و مستقل از ما و... جدا و متمایز از تصویری که ما از خودمان داریم است، ثابت و لایتغیر تلقی شود" به پایان رسیده است. بهتر آن است که اصول اخلاقی را، نه به عنوان اصولی که صاهق‌اند، بلکه به عنوان اصولی که "به نظر ما معقولند" ۵۲ تأیید کنیم.

از کلماتی از این دست می‌توان استنباط کرد که ما نظریه پردازان باید کناره‌گیری کنیم و چشم‌انتظار پیامد یک روند اجتماعی بمانیم. در عین حال، باید خود را نظریه‌پردازانی تلقی نکنیم که هر کدامان علی‌الاصول به تنهایی می‌تواند به نتایجی دست یابد، بلکه باید خود را در اعتبار کردن اجتماعی معیارهای اخلاقی معقول شریک و سهم‌بینیم. این تلقی از تلقی متعارف از توجیه اخلاقی انحراف قاطعی دارد.

با این همه، این طرز تلقی موجب دل‌نگرانی جدی‌ای می‌شود، زیرا روندهای اجتماعی می‌توانند وحشتناک باشند. در این صورت، اصول ممکن است از طریق یک روند اجتماعی واقعی اعتبار شده باشند، اما ما نباید آن اصول را به عنوان یک نظام اخلاقی معقول - معقول برای خودمان - بپذیریم. اصول معقول باید از بطن و متن روندهای اجتماعی‌ای برآمده باشند که، به یک معنا، مناسب‌اند. و این نکته کاری بر عهده نظریه‌پردازان اخلاق می‌گذارد؛ و آن اینکه بگویند که چه روندهای اجتماعی‌ای، به این معنا، مناسب‌اند، یعنی چه روندهایی زاینده اصول معقول محسوب می‌شوند، و، به واقع، اگر نظریه‌پردازان بتوانند به این پرسش پاسخ دهند ممکن است کار دیگری هم بر عهده‌شان

بیفتند. ما در جامعه‌مان، بالاخره، یک روند کاملاً مناسب را هرگز به انجام نرسانده‌ایم. و با این همه، فعلاً می‌خواهیم بگوییم چه اصول اخلاقی‌ای برای ما معقول‌اند. شاید نظریه‌پردازان بتوانند این مسأله را فیصله دهند که اگر ما در یک روند مناسب وارد می‌شدیم چه اصولی اعتبار می‌کردیم.<sup>۵۳</sup> شاید در این حال و هواست که رالز مطالعه و تحقیق می‌کند و به این سؤال فرضی می‌پردازد که: یک روند مناسب برای اینکه جامعه قواعد اخلاقی را اعتبار کند چگونه پدید می‌آید؟ در این صورت، اعتبار در دو موضع پیش می‌آید: نظریه‌پرداز یک نظرگاه اجتماعی، یعنی یک اوضاع و احوال فرضی برای گزینش اصول اخلاقی، اعتبار می‌کند، و گزینشگران فرضی اصول اخلاقی‌ای را اعتبار می‌کنند که اهدافشان را بهتر برآورند. گزینشگران فرضی، به هر دو معنا، "عامل اعتبار"‌اند: نظریه‌پرداز آنان را اعتبار می‌کند و آنان اصول را.

پس، "اعتبارگرایی" اجمالاً یعنی چه؟ می‌توانیم آن را تعبیر دیگری از آنچه رالز سابقاً آن را "قراردادگرایی فرضی"<sup>(۷۶)</sup> می‌خواند تلقی کنیم. برایان باری<sup>(۷۷)</sup>، در مقام گفت‌وگو از خصوص نظریات راجع به عدالت، توصیف موجزی قریب به همین مضمون ارائه می‌کند.<sup>۵۴</sup> می‌گوید: اعتبارگرایی عبارت است از "این آموزه که آنچه در یک نوع وضعیت خاص مورد وفاق است عدالت را به وجود می‌آورد."<sup>۵۵</sup> این توصیف به این معناست که عدالت را اساساً امری یکسره تخته‌بند زوَنَد [اجتماعی] تلقی کنیم. غرض از طرح وضعیت گزینش این نیست که پیامدهایی به بار آورد که، به حکم یک معیار مستقل، عادلانه‌اند. همان‌طور که برش و گزینش کیک اشخاص خودخواه را به تقسیم مساوی کیک سوق می‌دهد. برعکس، نفیس همین واقعیت که در وضعیت خاص چیزی مورد وفاق است سبب می‌شود که آن چیز عدالت را به وجود آورد. و اما خود وضعیت وفاق "با توصیف کسانی که در آن وضعیت دست‌اندرکار بوده‌اند (و از جمله معلومات و اهداف آنان) و هنجارهایی که بر تعقیب اهدافشان حاکم بوده‌اند [و تعیین می‌کرده‌اند که]: چه اقداماتی جایزند، مشخص می‌شود. و آنچه حاصل می‌آید"<sup>(۷۸)</sup> باید از نوع خاصی باشد، یعنی باید نتیجه کار کسانی باشد که در آن وضعیت دست‌اندرکارند و اهداف معین خود را در چارچوب محدودیتهای معینی تعقیب می‌کنند.<sup>۵۶</sup>

این نکته معنای بازهم وسیعتری برای لفظ "اعتبارگرایی" به ذهن متبادر می‌کند: اعتبارگرایان یک روندگرا<sup>(۷۹)</sup>ی فرضی است. او یک روند فرضی را، به عنوان روندی که تعیین می‌کند که چه اصولی معیارهای معتبر اخلاق‌اند، تأیید می‌کند. روند مذکور می‌تواند روند وفاق بر یک قرارداد اجتماعی یا، مثلاً، روند تصمیم‌گیری در این باب باشد که برای جامعه خودمان چه نظام اخلاقی‌ای را تأیید کنیم. بنابراین، یک روندگرا قائل است به اینکه، مستقل از کشف این واقعیت که یک روند فرضی

خاص فلان نتیجه را خواهد داشت، هیچ واقعیت اخلاقی‌ای وجود ندارد.<sup>۵۷</sup>

این برداشت از اعتبارگرایی یک موضع فرااخلاقی، به معنای قدیم این لفظ، نیست. روندگرایی فرضی در این باب که آیا تفکر اخلاقی، در بن و بنیاد، با تفکر علمی اتصال دارد یا انفصال، یا احکام اخلاقی مدعی چه نوع آفاقی‌بودنی می‌توانند بود فتوایی نمی‌دهد. برعکس، مجموعه‌ای است از نظریات هنجاری واقعی - از جمله نظریات قائل به قرارداد فرضی. کسی که در باب عدالت به قرارداد فرضی قائل است می‌گوید که عدالت هر آن چیزی است که در یک وضع فرضی خاص مورد وفاق باشد. و این نظریه‌ای راجع به معنای گزاره‌های اخلاقی، و نیز نظریه‌ی جامعی راجع به توجیه این گزاره‌ها، نیست. می‌توانیم در باره خود دعوی شخص قائل به قرارداد پرسشهای فرااخلاقی متعارف داشته باشیم: معنای این دعوی چیست؟ توجیه آنها چگونه است؟ دو شخص قائل به قرارداد ممکن است وضعیتهای فرضی متفاوتی را برای وفاق قبول داشته باشند. در این صورت، جزو و بحثشان بر سر چیست؟ پاسخ می‌تواند طبیعی‌گرایانه، شهودگرایانه، نامعرفی‌گرایانه، یا اصلاح‌گرایانه<sup>(۸۰)</sup> باشد. توجیه یک ادعا، در برابر ادعای دیگر، چه می‌تواند بود؟ به این پرسش نیز پاسخهای رایج متفاوت می‌توان داد.<sup>۵۸</sup>

رالز، وقتی که دم زدن از صدق و حقیقت اخلاقی را از دست می‌کند، سخنش لحن و طینی فرااخلاقی دارد؛ اما این لحن و طنین ممکن است غلط‌انداز باشد. او فقط می‌گوید که صدق و حقیقت اخلاقی‌ای "جدا و متمایز از تصویری که ما از خودمان داریم" وجود ندارد. و این قول صدق و حقیقت اخلاقی‌ای را که به نحوی از انحاء به تصور ما از خودمان بستگی داشته باشد تصدیق دارد.<sup>۵۹</sup> در این صورت، نظریه‌پردازان قدیم اخلاق می‌خواهند که این ادعای وابستگی مو به مو توضیح داده شود، و به این پرسشها می‌پردازند که معنای این ادعا چیست و چگونه می‌توان آن را توجیه کرد.

با این همه، رالز، وقتی که دم می‌زند از اینکه امور "در تصور ما از خودمان و ربط و نسبتمان با جامعه" ریشه دارند، از حدنصاب اصول روندگرایی فرضی با فراتر می‌نهد. یک شخص قائل به قرارداد فرضی را در نظر بگیرید: او اوضاع و احوال فرضی خاصی را تعیین و بیان می‌کند که در آن همه دست‌اندرکاران باید بر اصولی که بناست بر خودشان حاکم باشد وفاق کنند. ولی، چاره‌ای ندارد جز اینکه توجیه کند که چرا این اوضاع و احوال را برگزیده است و نیز این ادعا را توجیه کند که اصولی که همه دست‌اندرکاران در این اوضاع و احوال خاص برمی‌گزینند اصول معتبر عدالت‌اند. اعتبارگرایی، با تصویری که رالز از آن دارد، می‌تواند رأی خاصی باشد در باب اینکه این توجیه چگونه صورت می‌گیرد. یک نظریه اعتبارگرایانه می‌تواند تبیین کند که چرا یک نوع خاص قراردادگرایی فرضی در تعیین آنچه برای ما معقول است توفیق می‌یابد.<sup>۶۰</sup>

چگونه چنین کاری می‌تواند کرد؟ رالز، در این باره که آن نوع قراردادگرایی‌ای که مورد اعتقاد خودش است چگونه باید توجیه شود یا چه ربط و نسبتی با چارچوبهای قدیمتری دارد که ماهیت حکم اخلاقی در آنها مورد بحث و فحص قرار می‌گرفت، تفصیل نداده است. ولی، کلام او این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که وی اخلاق و علم را دارای اهداف کاملاً متفاوت می‌داند و امید می‌برد که فهم درست ماهیت اخلاق این امکان را فراهم آورد که از فرااخلاق سنتی طفره رویم.

اخلاق باید "جست‌وجوی مبانی معقول برای وصول به توافقی که در تصور ما از خودمان و ربط و نسبتمان با جامعه ریشه دارد" باشد. این کلمات را به صورت عذیده‌ای تفسیر می‌توان کرد. یکی از این تفاسیر هم کانتی است و هم نظراً اصلاً حکمگرایانه.

رالز خود را اجمالاً کانتی‌مشرّب می‌خواند؛ و در اعتبارگرایی شیوه‌ای برای ایضاح نگرشهای اصلی کانت می‌بیند. اخلاق جنبه‌ای از عقل عملی است؛ جست‌وجوی اصول اخلاقی عبارت است از استدلال عملی، نه در پی واقعیات اخلاقی مستقل گشتن. آنچه ما در باب درستی یا نادرستی‌اش حکم معتبر صادر می‌کنیم به توسط طبیعت عقل عملی ما - و در مورد رالز، به توسط آنچه او آن را امر "عقلانی" و "معقول" می‌خواند - تعیین می‌یابد و تعیین می‌شود.

چگونه یک اعتبار می‌تواند این امر را نشان دهد؟ می‌توانیم به خود جرأت دهیم و بگوییم: اعتبارگرا کار خود را با یکی از خاستگاههای دغدغه اخلاقی، یعنی با نظری راجع به اینکه چرا اخلاق برای ما اهمیت دارد، شروع می‌کند. بنا به روایت اسکنلان<sup>(۸۱)</sup>، این خاستگاه عبارت است از "اینکه می‌خواهیم بتوانیم افعال خود را برای دیگران بر اساس ادله‌ای توجیه کنیم که آنان نتوانند منطقی‌تر از آن کنند." "خود رالز کار را با دو آرمان آغاز می‌کند: آرمان ("تصور") شخص، و آرمان نقش اجتماعی اخلاق (یک "جامعه بسامان"). و می‌پرسد: "اشخاص اخلاقی آزاد و برابر، خود، بر چه چیزی وفاق می‌کردند اگر بیطرفانه و بدون حب و بغض منحصرأبه صورت اشخاصی اخلاقی، آزاد، و برابر تصویر می‌شدند و خود را شهروندانی تصور می‌کردند که در جامعه‌ای در حال پیشرفت زندگی تمام عیار و پُر و پیمانی را سپری می‌کنند؟" اگر بتوانیم در باب خاستگاه دغدغه اخلاقی به توافق کامل دست یابیم، شاید بتوانیم اوضاع و احوال فرضی‌ای برای وفاق بیابیم که کاملاً شاهد صدق آن باشد. شاید به محض اینکه بدانیم که در آن اوضاع و احوال بر چه چیزی وفاق شده است، این دانستن همه نیازهای محسوسی را که ما را به نظریه اخلاقی سوق می‌دهند برآورد. در این صورت، می‌توانیم دیگر اهمیت ندهیم به اینکه سؤالات اخلاقی ما در اصل به چه معنا بوده‌اند یا توجیه جواب آن سؤالات چه بوده است و می‌توانیم از فرااخلاق سنتی طفره رویم.

ولی، اعتبارگرا، در مقام تعیین خاستگاه دغدغه اخلاقی، ممکن است با یک قیاس ذوحدین

روبرو شود. از یک طرف، می‌تواند آن دغدغه را با تعبیری اجمالی و گرانبار از مفاهیم اخلاقی تعیین کند. می‌تواند از اوضاع و احوال "معقول" برای وفاق، از انسانهایی که "بیطرفانه و بدون حب و بغض منحصراً به صورت موجوداتی اخلاقی، آزاد، و برابر تصویر می‌شوند"، از ادله‌ای که شخص "تواند منطقی‌اً رد کند" دم زند. در این صورت، باید مفاد این الفاظ تعیین شود. بد نیست که کار را با انگیزشهای وسوسه‌گر آغاز کنیم. اما بالاخره باید معانی ضمنی و تلویحی را مو به مو توضیح داد، و این کار ممکن است موجب بروز مسایل و مناقشاتی در باب تفسیر الفاظ و تعبیر شود. فرض کنید که دو تن می‌خواهند هر قراردادی را که در اوضاع و احوال معقول راجع به آن به توافق برسند رعایت کنند؛ اما در باب اینکه چه اوضاع و احوالی معقول است به وفاقی دست نیابند. شاید واقعاً چیزهای متفاوتی می‌خواهند، و اختلاف نظرشان را زبان دستخوش ابهامی که به کار می‌گیرند پنهان می‌دارد. در این صورت، نظریه پرداز کاری جز این نمی‌تواند بکند که مضمون خواسته‌های ناسازگار این دو تن را تعیین کند. ولی، شاید در باره اینکه چه اوضاع و احوالی معقول اند اختلاف واقعی داشته باشند. اگر چنین باشد، سؤالات فرائض اخلاقی کهن در جامه‌ای نو مجدداً ظاهر می‌شوند. در مناقشات راجع به اینکه چه چیزی معقول است جز و بحث بر سر چیست؟ چه امری قبول یک جواب و ردّ جواب دیگر را توجیه می‌کند؟

از طرف دیگر، اعتبارگرا ممکن است خاستگاه دغدغه اخلاقی را به دقت تمام معین و مشخص کند. ممکن است تصریح کند که دغدغه عدالت دغدغه رعایت توافقی است که در فلان اوضاع و احوال معین و مشخص صورت می‌گیرد. ولی، ما شنوندگان ممکن است اصلاً اطمینان نداشته باشیم که این دغدغه دقیقاً همان است که ما داریم. و اگر به ما بگویند که، به هر تقدیر، این همان دغدغه‌ای است که دغدغه عدالتش می‌نامند، ما این ادعا را قابل مناقشه می‌دانیم؛ چرا که بدین معناست که بی دلیل و از سر تعصب مدعی شویم که یک روایت خاص از قراردادگرایی فرضی صحیح است، یعنی اصول معتبر عدالت اصولی‌اند که ما در فلان اوضاع و احوال تدوین و تنظیم کرده‌ایم. طرفداران سایر روایتهای قراردادگرایی فرضی در این ادعا مناقشه خواهند کرد و، در این صورت، باز مسایل فرائض اخلاقی کهن از نو پدیدار می‌شوند. کسانی که با هم نزاع می‌کنند جز و بحثشان بر سر چیست، و هر یک از ادعاها چگونه توجیه می‌شود؟

اعتبارگرا اگر می‌توانست به صراحت دغدغه‌ای را نام ببرد که همه ما، بر اثر تأمل، دریابیم که کلّ چیزی که از اخلاق می‌طلبیم همان است امکان داشت که از پرداختن به این سؤالات طفره رود. این دغدغه باید با تعبیر دقیق بیان شود و حتی وقتی که با تعبیر دقیق بیان می‌شود التزام ما به آن کمافی‌السابق باقی بماند. این دستاوردی است که می‌تواند فرائض اخلاق سنتی را از رواج و رونق

بیندازد؛ یا، لاقلاً، سبب شود که ما سؤالات فرااخلاقی کهن را چندان مهم و فوری و فوری ندانیم - هرچند باز هم ممکن است بپرسیم که آیا دغدغه اصلی‌ای که تا بدین حد چون و چرا ناپذیرش می‌بینیم واقعاً موجه است یا نه، و چرا موجه یا ناموجه است. به هر حال، اگر بناست که اعتبارگرایی از لحاظ فرااخلاقی بلندپروازانه باشد باید امیدش به یافتن چنین مشخصه‌ای باشد.

تاکنون، معدودی از اعتبارگرایان مدعی چنین موفقیت تمام‌عیاری شده‌اند، و این موفقیت قریب‌الوقوع هم نیست. شاید هیچ اعتبارگرایی چنین بلندپروازیهایی فرااخلاقی مغرورانه‌ای نداشته است. اعتبارگرایان غالباً در باب مسایل فرااخلاقی کهن خاموشی پیشه کرده‌اند، و توضیح چندانی نیز نداده‌اند که چرا. ما یک دلیل محتمل این امر را، که یگانه دلیل ممکن هم نیست، کشف کرده‌ایم. اعتبارگرایان ممکن است - پوست‌کننده بگوییم - گمان نداشته باشند که می‌دانند که در باب این مسایل چه بگویند، و ممکن است معتقد باشند که، در عین حال، می‌توان مسایل دیگر را به طرز موفقیت‌آمیزی تعقیب کرد.<sup>۱۳</sup>

اعتبارگرایی‌ای که از لحاظ فرااخلاقی کم‌ادعا و کم‌توقع باشد در جهت کسب نگرشهای مهم در باب ماهیت اخلاق می‌کوشد، بدون اینکه مدعی شود که جای فرااخلاق سنتی را گرفته است. آینده چنین اعتبارگرایی فروتنی، علی‌رغم همه مطالبی که گفتیم، چه بسا درخشان باشد. روایت‌های موجود، تاکنون، قلمرو محدودی داشته‌اند، چرا که معمولاً به خصوصین عدالت اجتماعی می‌پردازند و اصول عدالت را حاکم بر نظامی متشکل از منافع متقابل می‌دانند. لاقلاً در محدوده این حوزه، اعتبارگرایی کم‌ادعا و کم‌توقع چه بسا واقعاً آتیۀ درخشانی داشته باشد. این نوع اعتبارگرایی بر این تصور است که بخشهای عمده اخلاق را نقش اجتماعی‌ای که اخلاق می‌تواند ایفا کند و کشش و گیرایی متقابل ثمرات و فایده اخلاقی توجیه خواهند کرد. این اعتبارگرایی خاستگاههای نخستین دغدغه اخلاقی را روشن می‌کند، و اخلاق را بر پایه وفاق اجتماعی گسترده‌ای که دستیابی به آن امر معقولی است استوار می‌سازد.

### نامعرفتی‌گرایی

اگر نظریه‌پردازان اخلاق نتوانند دیرزمانی از مسایل ناظر به معنا طفره زنند، ممکن است باز به انواع نظریات فرااخلاقی سابق رجوع کنند. در سالهای اخیر شاهد تحركات جدید نامعرفتی‌گرایی بوده‌ایم. نامعرفتی‌گرایان مدعی‌اند که مقاصد علمی و مقاصد اخلاقی فرق فارق دارند؛ هرچند، نامعرفتی‌گرایان اخیر، علاوه بر وجوه اختلاف، وجوه تشابه را نیز مورد تأکید قرار داده‌اند، و به جنبه‌هایی از آفاقی بودن که می‌توانند برای اخلاق ادعا کنند و به وجوه شباهت احکام اخلاقی با

احکامی که، به معنای دقیق کلمه، ناظر به واقع‌اند پی برده‌اند.

نیم قرن قبل، به نظر می‌رسید که آزمونهای مور، به ضَرْب و زور هم که شده، هر کسی را به نامعرفتی‌گرایی می‌کشاند. تحولات فلسفی بعدی - لاقبل به زعم بسیاری از فیلسوفان - بدیل‌های بهتری در اختیار می‌نهند. نامعرفتی‌گرایان منکر این مطلب‌اند و، به همین جهت، کارشان تا حدی حمله به بدیل‌های پیشنهادی بوده است. اینان تأکید دارند که مسایل کهن معرفتی‌گراییهی نو را به ستوه آورده‌اند.

ولی، مسایل نو نیز نامعرفتی‌گراییهی کهن را به ستوه آورده‌اند، و از این رو، نامعرفتی‌گرایی ناگزیر بوده است که یا دگرگون شود یا نابود. مسایل نو در سه گروه جای می‌گیرند. گروه اول ناظر است به معنا، آفاقی بودن، و مراد از نامعرفتی بودن احکام اخلاقی. گروه دوم ناظر است به حالت نفسانی‌ای که گزاره اخلاقی بیانگر آن است. و بالأخره، نوبت به مسأله الفاظ اخلاقی موجود در بافتهای دستوری [یا: نحوی] پیچیده می‌رسد.

پس، در ابتدا به معنا و آفاقی بودن پیردازیم. حَمَلاتِ کواپن به تفکیک تحلیلی / ترکیبی‌ای که فایده فلسفی داشته باشد، همراه با طرز تلقی‌های جدید و یتگنشتاینی از زبان، نه فقط باعث شدند که بدیل‌های نامعرفتی‌گرایی از نو مناسب و درخور توجه به نظر آیند، بلکه در این نکته نیز که خود نامعرفتی‌گرایی موضع متمایز و متفاوتی باشد ایجاد شک و شبهه کردند. وقتی که نظریات کهن راجع به محتوای معرفتی برافتند، نامعرفتی‌گرایان چه چیزی را انکار می‌کنند؟

پس، نامعرفتی‌گرایان کنونی به صورتی مخاطره‌آمیز در میان دو ناحیه کم‌عمق دریا کشتی می‌رانند و رفت‌وآمد می‌کنند. یکی از مشکلات سابقه‌دار و مشهور نامعرفتی‌گرایان این است که احکام اخلاقی قرائن و اماراتِ عدیده‌ای با خود دارند دال بر اینکه ادعایی که نسبت به صدق و حقیقت آفاقی دارند بی‌وجه نیست. نامعرفتی‌گرایی موفق باید این قرائن و امارات را به نحوی مستدل از اهمیت و اعتبار بیندازد. در عین حال نامعرفتی‌گرایی اگر بناست که تمایز و تفاوتی با معرفتی‌گرایی داشته باشد باید بر این نکته تأکید ورزد که پاره‌ای از احکام، در برابر احکام اخلاقی، معرفتی‌اند. نامعرفتی‌گرایی نه فقط در معرض این خطر است که ارزشها را سفت و سخت کند تا مثل واقعیت‌های سفت و سخت قدیم شوند، بلکه در معرض این خطر هم هست که واقعیتها را نرم و شُل کند تا بیشتر مثل ارزشهای عاطفی شوند. غالباً مخالفان نامعرفتی‌گرایی می‌کوشند تا بر شکاف واقعیت / ارزش از هر دو طرف پل بزنند.

و بالأخره، نامعرفتی‌گرایان ممکن است در جز و بحث با معرفتی‌گرایان اصلاحگر ببازند. اصلاحگر دست به افشاگری می‌زند: به گمان او، تصورات کهن ما آشفته و در هم و برهم یا حتی

احیاناً ناشی از خطایند. با این همه، باز به گمان او، هدف ارجمندی را برمی‌آورند، و اصلاحگری همان هدف را، بدون ارتکاب خطا یا خلطِ مبحث، برخواهد آورد. در این حال، نامعرفتی‌گرا اگر بخواهد از موضعی که آن نیز، لااقل تا حدی، افشاگرانه باشد اجتناب ورزد به مشقت و دردسر می‌افتد. آیا این احساس عمومی رایج را که درست و نادرست دو خاصه‌اند نباید به چیزی گرفت؟ اگر نامعرفتی‌گرا معتقد است که تفکر رایج در این مورد دستخوش خلط و التباس است، باید بپذیرد که تفکر خودش نیز نوعی اصلاحگری است؛ و، در این صورت، با اعتراضی مواجه می‌شود: اصلاحگر طبیعی‌گرا ممکن است بگوید که "چرا، به جای اصلاحگری تو، به اصلاحگری من رو نکنیم؟ از هرچه بگذریم، بالآخره اصلاحگری من برای الفاظ اخلاقی معنایی، به همان معنای متعارف لفظ 'معنا' قائل است."

در این صورت، نامعرفتی‌گرا باید استدلال کند که اصلاحگری او بهتر است. باید بگوید: ما نیازمند نوعی زبانی که از قبل با آن انس و الفت داشته‌ایم، اما تاکنون ما را سردرگم می‌کرده است. باید مدعی شود که اصلاحگر طبیعی‌گرا ما را به عالم زبانی‌ای که بیش از اندازه خشک و بی‌روح است می‌کشد. در این عالم، باز می‌توانیم تعبیر آشکارا عاطفی‌ای، مانند "هورا!" و "آهای!" و "آه!"، داشته باشیم. ولی حالا الفاظ اخلاقی مثل الفاظ غیر اخلاقی‌اند؛ چرا که به یمن تعاریف اصلاحگرانه ملاکهای طبیعی‌گرایانه روشنی دارند. نامعرفتی‌گرا باید بگوید که زبان آشفته‌کهن مزایایی داشت که این اصلاحگری از کف می‌دهد - مزایایی که در اصلاحگری خود او می‌تواند محفوظ بمانند، بدون اینکه وضوح از دست برود.

بلک پزن قائل است که اگر محمولات عاطفی آفاقی<sup>(۸۲)</sup> وجود نمی‌داشتند می‌باید ابداعشان می‌کردیم. کار را با زبانی آغاز کنید که ادوات تعجبی مانند "هورا!" و "آهای!" داشته باشد اما محمولات اخلاقی‌ای مانند "درست" و "نادرست" نداشته باشد. این زبان، البته، به ما امکان بیان طرز تلقیها را می‌دهد. اما آنچه ما بدان نیاز داریم عبارت است از "ابزاری برای عملی مهم اندیشه‌ورزانه و ارزشگذارانه"<sup>(۸۳)</sup> که بتواند بیانگر دغدغه اصلاح، تضاد، لازمه و سازگاری طرز تلقیها باشد. "برای دستیابی به این ابزار، می‌توانیم "محمولی ابداع کنیم که برای طرز تلقی موردنظر مناسب باشد، و با تعهدات چنان معامله کنیم که گویی حکمند، و آنگاه از همه وسایل و تمهیدات طبیعی برای بحث بر سر صدق و حقیقت سود جوییم."<sup>۱۴</sup> بلک برن این رأی و پیشنهاد را به عنوان چیزی ارائه می‌کند که خودش از یک استعاره هیوم‌وار فهمیده است، و آن استعاره این است: "فراقنی طرز تلقیها بر جهان."<sup>۱۵</sup>

گیبارد بر هماهنگ‌سازی، به یک معنای وسیع که در آن معنا هماهنگ‌سازی کاری نظری و

بازی‌وار<sup>(۸۴)</sup> است، تأکید دارد. [به عقیده او] احکامی که، به معنای دقیق، اخلاقی‌اند، همراه با سایر انواع احکام هنجاری، به کار هماهنگ ساختن افعال و احساسات می‌آیند. این قبیل هماهنگ‌سازی برای همزیستی مسالمت‌آمیز و توأم با تشریک مساعی حائز اهمیت است. ظواهر حاکی از آفاقی بودن - یعنی وجوه مختلف مشابهت ظاهری احکام هنجاری با احکام ناظر به واقع - به این هماهنگ‌سازی کمک می‌کنند. از حیث تکاملی، کارکرد هماهنگ‌سازی به تبیین این امر کمک می‌کند که چرا ما برای اندیشه و زبان هنجاری استعداد داریم. و از حیث ارزشی، خیراتی که از هماهنگی اجتماعی ناشی می‌شوند موجبات خوشنودی ما را از اینکه به نحو هنجاری می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم فراهم می‌آورند؛ و دلیلی در اختیار ما می‌نهند بر اینکه جنبه‌های وصف‌الحالی<sup>(۸۵)</sup> و آفاقی‌وار<sup>(۸۶)</sup> زبان اخلاقی را با اصلاحگری نابود نکنیم.<sup>۶۶</sup>

پس، نامعرفی‌گرایان این روزگار بر وجوه مختلف مشابهت ظاهری یک حالت نفسانی گرانبار از انگیزش<sup>(۸۷)</sup> - یعنی یک گرایش عاطفی، یک میل و سلیقه همگانی، یا پذیرش منظومه‌ای از هنجارها - با باور دقیقاً ناظر به واقع تأکید دارند. برای سهولت کار، هرگونه حالت نفسانی از این قبیل را یک "طرز تلقی" بنامید. اولاً، طرز تلقی ممکن است هیچ قید و شرطی نداشته باشد و حتی بر وضعیتهایی که در آنها هر کسی فاقد طرز تلقی است اطلاق شود.<sup>۶۷</sup> از این گذشته، طرز تلقیهای والامرته<sup>۶۸</sup> یک شخص ممکن است طرز تلقی معینی را الزام کنند و آن را از هر کسی بخواهند.<sup>۶۸</sup> ممکن است به سبب یک طرز تلقی تقاضای شفاهی<sup>(۸۸)</sup> ای صورت گیرد، و سایر طرز تلقیها آن تقاضاها را تأیید کنند.<sup>۶۹</sup>

می‌توان گفت که این ویژگیها طرز تلقیها را "آفاقی‌نما می‌کنند."<sup>(۸۹)</sup> نامعرفی‌گرای اصلاحگر باید نیاز به نوعی از طرز تلقیها را که صریحاً آفاقی‌نما شده‌اند اثبات کند، یعنی نیاز به حالت گرانبار از انگیزشی را که باورهای دقیقاً ناظر به واقع نیستند اما، به شیوه‌های گوناگون، با آنها چنان معامله می‌شود که گویی هستند. او مدعی است که آنچه اجمالاً در زبان اخلاقی روی می‌دهد - و اگر اصلاحگری خود او مقبول افتد، علناً روی می‌دهد - این است که اندیشه در باب اینکه چگونه رفتار کنیم و شاید درباره جنبه‌های مختلف زندگی چه احساسی داشته باشیم آفاقی‌نما می‌شود. نامعرفی‌گرای ادعا می‌کند که گرایش اجمالی ما به آفاقی‌نما کردن ویژگیهای معهود گفتار اخلاقی را، یعنی جنبه هدایت فعل<sup>(۹۰)</sup> را که این گفتار بظاهر ناظر به واقع<sup>(۹۱)</sup> اجمالاً داراست، و نیز آنچه را "معارضه‌پذیری ذاتی"<sup>(۹۲)</sup> مفاهیم اخلاقی خوانده شده است، تبیین می‌کند.<sup>۷۱</sup> مراد از معارضه‌پذیری ذاتی مفاهیم اخلاقی این است که اگر یک لفظ اخلاقی، به واسطه نفس معنایی که دارد، با مسایل مربوط به شیوه زندگی پیوند خورده است، هرگونه تصریح و تعیین یک خاصه واقعی که آن لفظ بر

آن دلالت دارد پاره‌ای از مسایل مربوط به شیوه زندگی را نمی‌کند - مسایلی را که ممکن است نیاز داشته باشیم که آفاقی‌نما تلقی کنیم.

همه این مطالب این سؤال را پیش روی ما می‌گذارند که: آیا تقابلی میان ارزش و واقعیت باقی مانده است؟ وقتی که از همه وسایل و تمهیدات متعارف برای بحث بر سر صدق و حقیقت احکام اخلاقی سود می‌جوئیم، آیا این شبه صدق و حقیقت با صدق و حقیقت واقعی‌ای که می‌توانیم در سایر ساحت‌های زبان بچند بپذیریم فرق دارد؟ "نامعرفی‌گرا" و "واقع‌گرای اخلاقی" ممکن است درباره طرز کار زبان اخلاقی وفاق داشته باشند و خلافشان فقط در این باب باشد که آیا انواع دیگری از زبان - به ویژه زبان علمی - توصیفی‌اند یا نه - "توصیفی" به همان معنا که زبان اخلاقی توصیفی نیست.

این موضع یکی از جدیترین مواضع نزاع میان نامعرفی‌گرایان و کسانی بوده است که تقابل میان مفاهیم اخلاقی و مفاهیم "ناظر به واقع" را منکرند. قائلان به تقابل مدعی‌اند که، بر اساس بهترین نگرش طبیعی‌گرایانه‌ای که به عالم می‌توانیم داشت، مفاهیم ناظر به واقع نقش تبیین‌گرانه‌ای ایفا می‌کنند که مفاهیم اخلاقی ندارند.<sup>۷۲</sup> مخالفانشان مفاهیم اخلاقی را، به همان نحو که مفاهیم رایج در تبیین روان - جامعه‌شناختی<sup>(۹۴)</sup> تبیین‌گرند، تبیین‌گر می‌دانند یا کیفیات اخلاقی را به مفاهیم دال بر کیفیات ثانویه تشبیه می‌کنند که ناظر به واقع‌اند، هر چند بالمآل تبیین‌گر نیستند.<sup>۷۳</sup> یکی از نامعرفی‌گرایان، یعنی بلک برن، از تقابل دیگری دفاع می‌کند و می‌گوید: خاصه‌های اخلاقی، به نحو منحصربه‌فردی، عارضی مع‌الواسطه<sup>(۹۴)</sup>‌اند، و نحوه عروض مع‌الواسطه‌شان در صورتی قابل توضیح است که خود این خاصه‌ها به احساساتی آفاقی‌نما تبدیل شوند.<sup>۷۴</sup> کریسپین رایت<sup>(۹۵)</sup> صدق و حقیقت "ضعیف"<sup>(۹۶)</sup>ی را که گزاره‌های اخلاقی می‌توانند بدان دست یابند از صدق و حقیقت قوی که آثار و علائم آفاقی بودن آن بسیار است تفکیک می‌کند. برای ادعای صدق و حقیقت قوی، باید توضیح داد که چگونه ما قدرت معرفتی برای کشف خاصه مورد بحث داریم، به طوری که در صورت فقدان هرگونه مانعی بر سر راه عملکرد صحیح این قدرت آن خاصه را به وضوح و بدون خطا درمی‌یابیم.<sup>۷۵</sup>

اکنون بپردازیم به گروه دوم از مسایلی که نامعرفی‌گرایان روزگار ما باید از هم تفکیک کنند: مسأله بافتهای پیچیده. بیشتر نامعرفی‌گرایان وصف‌الحال‌گر<sup>(۹۷)</sup>‌بند، یعنی زبان اخلاقی را بیانگر احکام اخلاقی و احکام اخلاقی را چیزی غیر از باور تلقی می‌کنند.<sup>۷۶</sup> و آقام در باب اینکه حکم اخلاقی چه نوع خاصی از حالات نفسانی است وصف‌الحال‌گرایان مختلف سخنان مختلف می‌گویند، و هر تفسیری با مشکلاتی روبروست.

عاطفه‌گرایان<sup>(۹۸)</sup> قائل‌اند که حکم اخلاقی عبارت است از یک احساس - یا، به تعبیر بهتر، عبارت است از گرایشی به داشتن احساساتی خاص. ولی، به نظر می‌رسد که شخص می‌تواند حکم به نادرستی چیزی بکند، حتی اگر گرایش به [داشتن] احساساتی درباره آن چیز را یکسره از کف داده باشد. چنانکه یونینگ<sup>(۹۹)</sup> و برانت، چند دهه قبل، گفته بودند، احکام اخلاقی ظاهراً احساسات اخلاقی یا گرایشهایی به احساسات اخلاقی خاصی نیستند، بلکه احکامی‌اند راجع به اینکه کدامیک از احساسات اخلاقی بجا<sup>(۱۰۰)</sup> یا موثر<sup>(۱۰۱)</sup> اند.<sup>۷۷</sup>

به علاوه، اگر احکام اخلاقی گرایشهایی به احساساتند، آیا احساس سابق فایده‌ای دارد؟ پس، چه چیزی احکام اخلاقی را از هر نوع پسند یا ناپسند دیگر متمایز می‌کند؟ شاید احساسات خاصی از سنخ عدم تأیید اخلاقی وجود داشته باشند و، مثلاً، چیزی را "نادرست" خواندن بیانیگر چنین احساس خاصی - یا بیانیگر طرز تلقی متناظر با آن احساس خاص - باشد. پس، این احساس عدم تأیید اخلاقی چیست؟ در میان نظریه پردازان عاطفه، معرفتی‌گرایان حائز اکثریت‌اند. "معرفتی‌گرایی"<sup>(۱۰۲)</sup> عاطفی با معرفتی‌گرایی فرائض اخلاقی فرق دارد: معرفتی‌گرای عاطفی بر این عقیده است که داشتن عاطفه‌ای معین، از قبیل خشم، مستلزم صدور نوع خاصی از حکم معرفتی است. در مورد عدم تأیید اخلاقی، یگانه شوق قابل قبول حکمی معرفتی است دال بر اینکه چیز مورد بحث از لحاظ اخلاقی نادرست است. اگر چنین باشد، ما باید، پیش از اینکه بتوانیم عدم تأیید اخلاقی را بفهمیم، احکام دال بر نادرستی را فهم کنیم. ما نمی‌توانیم این حکم را که چیزی نادرست است به عنوان یک طرز تلقی، که همان عدم تأیید اخلاقی باشد، توضیح و تبیین کنیم.

نظریه پردازان قائل به حساسیت، که بعداً مورد بحث قرار خواهند گرفت، قائل‌اند که هر دو جهت تبیین صحیح‌اند؛ بدین معنا که عدم تأیید یک چیز را باید به معنای احساس اینکه آن چیز نادرست است گرفت و، برعکس، حکم به نادرستی یک چیز به معنای این حکم است که آن چیز مستحق عدم تأیید است. اگر این سخن درست باشد، آنگاه، اگرچه مفاهیم اخلاقی تاحدی بر حسب احساسات تبیین شده‌اند، تبیینها از آن نوع به کنی فروکاهنده‌ای که عاطفه‌گرا می‌خواهد نیستند، یعنی مفاهیم اخلاقی را با الفاظ و مفاهیمی تبیین نمی‌کنند که پیش از درک مفاهیم اخلاقی، بتوان آنها را کاملاً فهم کرد.

هر<sup>(۱۰۳)</sup> عزم جزم می‌کند که از اشکالات عاطفه‌گرایان بپرهیزد. می‌گوید: حکم اخلاقی یک میل و سلیقه خاص است - میل و سلیقه‌ای که "همگانی" و "از هر چیز دیگر مهمتر" است. میل و سلیقه‌ای تمام و کمال است، و نه صرفاً یک گرایش از میان خنثیل عظیم گرایشهای میلی و سلیقه‌ای. این میل و سلیقه در وضعیتی که در آن اعمال می‌شود تحت تأثیر مشخصات شخصی افراد نیست.<sup>۷۸</sup> یکی از

لوازم این قول این است که شخص هرگز نمی‌تواند انجام دادن کارهای نادرست را - یعنی کارهایی را که حکم به نادرستیشان می‌کند - بخواهد. اگر بر این عقیده است که نادرست است که حاکم قاتل را عفو کند، آنگاه، باید بخواهد که اگر فرضاً خودش هم قاتل باشد، مورد عفو قرار نگیرد. هر به این لازمه ملتزم است؛ اما بسیاری دیگر آن را غیر قابل قبول می‌دانند.<sup>۷۹</sup>

گیبارد عاطفه‌گرایی را رد می‌کند و بخشی از نظر یونینگ را، که بدیل عاطفه‌گرایی است، اتخاذ می‌کند و می‌گوید: احکام اخلاقی ناظرند به اینکه کدامیک از احساسات اخلاقی مدلل<sup>(۱۰۴)</sup> یا موجه‌اند. در عین حال که یونینگ درباره دلیل<sup>(۱۰۵)</sup> ناطبیعی‌گرای بود، ولی، گیبارد وصف‌الحال‌گرای باقی می‌ماند؛ یعنی از احکام ناظر به دلیل تفسیری وصف‌الحال‌گرایانه ارانه می‌کند. به گفته او، مدلل خواندن یک احساس (اجمالاً) به معنای اظهار قبولِ هنجارهایی است که آن احساس را مجاز می‌دانند. پس، احکام اخلاقی بیانگر حالت نفسانی‌ای‌اند که، به دقیقترین معنای کلمه، باور به یک امر واقع<sup>(۱۰۶)</sup> اخلاقی نیست؛ ولی، احساس یا گرایش به احساسات هم نیست؛ بلکه حالت نفسانی پیچیده‌ای است که عبارت است از قبول چند هنجار خاص. در این صورت، مشکل گیبارد این است که، با الفاظ و مفاهیم روانشناختی، توضیح دهد که قبول هنجار چیست.<sup>۸۰</sup>

همه قبول دارند که احکام اخلاقی "هنجاری"‌اند؛ اما در این باب که این هنجاری بودن چیست در میان فیلسوفان اختلاف نظر عظیمی وجود دارد. به نظر گیبارد، هنجاری بودن عبارت است از پیوند داشتن با دلیل، و مفهوم دلیل هم چیزی یگانه و منحصر به فرد است. صدور یک حکم ناظر به دلیل عبارت است از قرار داشتن در یک حالت خاص گرانبار از انگیزش - و این حالت همان قبول منظومه‌ای از هنجارهاست. پس، احساسات احکام هنجاری فی‌نفسه تلقی نمی‌شوند؛ برعکس، احکام هنجاری خاصی که اعتقادات اخلاقی را پدید می‌آورند عبارت‌اند از قبول اینکه هنجارهایی بر احساسات خاصی حاکم باشند. هنجارها گرانبار از انگیزش‌اند و، در عین حال، جدلاً استدلالی و دلیل‌پذیرند؛ و می‌توانند کل مؤونه آفاقی‌نما کردن را، به معنایی که قبلاً مورد بحث واقع شد، بر عهده گیرند - ادعای گیبارد این است.

با این همه، گیبارد، مانند عاطفه‌گرایان، قائل است که احساسات اخلاقی برای تبیین احکام اخلاقی به ما کمک می‌کنند. احکام اخلاقی احکامی‌اند درباره اینکه آیا خشم منصفانه و قصور و تقصیر مدلل‌اند یا نه. پس، گیبارد باید معرفتی‌گرایی عاطفی را رد کند. او نیز، همراه با عاطفه‌گرایان، یک تبیین به ما بدهکار است: تبیین احساساتی که به اخلاق اختصاص دارند - در کتاب خودش، خشم منصفانه و قصور و تقصیر - با الفاظ و مفاهیمی که مستلزم فهم قبلی احکام اخلاقی نباشند. معرفتی‌گرایی عاطفی مشکلاتی دارد: علی‌الظاهر، کاملاً ممکن به نظر می‌رسد که، مثلاً، احساس

قصور و تفصیر کنیم، با این همه، این ادعای (به ظاهر معرفتی) را که مرتکب کار نادرستی شده‌ایم رد کنیم. ممکن است قصور و تفصیر خود را غیر منطقی بدانیم. گیبارد تبیینهای روانشناختی‌ای از عواطف را که می‌توانند با نظریه‌ای یونینگ‌وار سازگار آیند مورد بررسی قرار می‌دهد.<sup>۸۱</sup> و بالأخره پردازیم به این اتهام که وصف‌الحال‌گرایی از عهدهٔ "بافتهای تو بر تو" (۱۰۷) بر نمی‌آید. وقتی که شخصی کاری را "نادرست" می‌خواند، به گفتهٔ وصف‌الحال‌گرایان، در مقام بیان یک امر واقع ادعایی نیست؛ بلکه در مقام اظهار یک حالت نفسانی خاص - مثلاً یک احساس یا طرز تلقی - است. چنین تفسیری، خیلی که خوشبین باشیم، در مواردی کارآیی دارد که درستی یا نادرستی را به نحوی ساده به کارها اسناد دهیم؛ ولی قابل تعمیم به کاربردهای پیچیده‌تر زبان اخلاقی، مثلاً در "او کار نادرستی کرد" یا "اگر رشوه گرفتن نادرست است رشوه دادن هم نادرست است"، نیست.<sup>۸۲</sup>

بلک برن و گیبارد، هر دو، این مسأله را طرح کرده‌اند. بلک برن شیوهٔ تبیینهای جداگانه برای ترکیبهای دستوری متفاوت و عدیده را در پیش می‌گیرد؛ و در باب ادات عطف و گزاره‌های شرطی مطالعه و تحقیق می‌کند. گزارهٔ "اگر دروغ گفتن نادرست است این هم که برادر کوچکتان را وادار به دروغ گفتن کنید نادرست است" بیانگر رد نوعی حساسیت است: حساسیتی که دروغ گفتن را محکوم می‌کند، و با این همه، وادار کردن برادر کوچک به دروغ‌گویی را نادیده می‌گیرد.<sup>۸۳</sup> گیبارد می‌کوشد تا از الفاظ هنجاری موجود در بافتهای تو بر تو تبیین یکدست‌تری عرضه کند: احکام هنجاری پیچیده را باید به مدد پیوندهای استنتاجی‌ای که با اسنادهای هنجاری ساده و با احکام ناظر به واقع دارند تبیین کرد. یک طبقهٔ خاص از اسنادهای هنجاری ساده - یعنی احکام ناظر به اینکه برای خود من، همین الان، چه چیزی مدلل است - پیوند خاصی با جهان دارد [و آن اینکه]: این احکام معمولاً انگیزاننده‌اند. همهٔ اینها باعث جرح و تعدیل اساسی وصف‌الحال‌گرایی می‌شوند.<sup>۸۴</sup>

شاید نامعرفتی‌گرایی مهجور و متروک شده باشد - به این علت که از عهدهٔ بافتهای تو بر تو بر نمی‌آید، یا به این علت که به نظریهٔ ضعیفی در باب معنا تمسک می‌شود، و یا به این علت که همهٔ اصلاحاتی که می‌توانند اهمیتی داشته باشند قبلاً انجام گرفته‌اند. ممکن است به نظر برسد که نظریه‌ای است که می‌توان بر آن غلبه یا از آن استمداد کرد اما نمی‌توان آن را رشد و بسط داد. امروزه تنی چند از نویسندگان این مکتب را سرشار از امکانات به فعلیت نرسیده می‌دانند. از سوی دیگر، بعضی از مخالفان در سرتاسر فهرست امکانات فرااخلاقی سستی هیچ جذابیتی نمی‌بینند و چشم‌انتظار بدیل‌های کاملاً جدیدند. اکنون به پاره‌ای از این بدیلها می‌پردازیم.

### نظریه‌های قائل به حساسیت

چند تن از متفقدترین نویسندگان معاصر که در باب ماهیت اخلاق و ارزش فکر می‌کنند و قلم می‌زنند، به ویژه جان مک‌داول و دیوید ویگینز، از این رأی الهام گرفته‌اند که احکام هنجاری یا ارزشی ممکن است با احکام راجع به کیفیات ثانویه یا احکام دیگری که با اعمال حساسیتهای انسانی خاصی پیوند اساسی دارند تشابهی داشته باشند.<sup>۸۵</sup> این تشابه امکان یک روایت معرفتی‌گرایانه از انفصال را فراهم می‌آورد، چرا که احکام مرتبط به اعمال این حساسیتهای را می‌توان احکامی تلقی کرد که صریحاً معرفتی‌اند<sup>۸۶</sup> و در عین حال با خاصه‌هایی سروکار دارند که نه اصالتاً بخشی از ساختار اساسی علی / تبیینی جهان‌اند و نه به خاصه‌هایی که چنین‌اند قابل ارجاع و تحویل‌اند. بدین معنا که با اینکه این سنخ خاصه‌ها از چنگ بلندپروازانه‌ترین انتقادات طبیعی‌گرایانه جان سالم به در نبرده‌اند، باز، به یمن حضورشان در تجارب و وجود یک "فضای ادله"<sup>۸۸</sup> می‌تواند کمابیش خوش‌نظام و نسبی<sup>۸۹</sup> که کاربردشان را سامان می‌بخشد، جایگاهشان در معرفت می‌تواند مصون و محفوظ بماند.<sup>۸۷</sup>

مثلاً، علوم طبیعی، در مقام طبقه‌بندی مواد یا موجودات، از رنگ، به منزله یک وجه شباهت مهم، دور شده‌اند، به طوری که تبیینهای اساسی این علوم "بیرنگ" اند؛ با این همه، رنگ یکی از ویژگیهای قطعی تجارب ماست، و اینکه ما به چیزی رنگ نسبت می‌دهیم [در واقع] به کار انداختن یکی از قوای حسی ماست که به وسیله معیارهایی سامان یافته است - معیارهایی برای ارزیابی صادرکنندگان حکم و تعیین اینکه کدامیک از آنان برای کشف خاصه‌های مربوط به رنگ در وضعیت بهتر یا بدتری قرار دارند (مثلاً، از حیث "شرایط قابل قبول برای دیدن")، و برای ارزیابی حکمها و تعیین اینکه کدامیک از آنها را ادله و شواهد بیشتر یا کمتر تأیید می‌کنند. ما به وضوح مراتب بیشتر یا کمتر اصلاح قدرت تشخیص دقیق رنگ را تمیز می‌دهیم، و این امکان وجود احکام تصحیح‌شده و قدرت تشخیص بهبودیافته در عملی آشکار است که در آن ارائه دلیل و اقامه حجت می‌کنیم، آن هم به شیوه‌هایی که، به هیچ روی، خودسرانه یا نامتعارف نیستند، بلکه می‌توانند همگرایی اجتماعی چشمگیری، در مقام صدور حکم، حاصل آورند. همه این مطالب با این واقعیت سازگارند که نسبت دادن رنگ به یک چیز، اساساً، وابسته به وضع نفسانی<sup>۹۰</sup> انسان است. بنابراین، با اینکه معلوم شده است که خاصه‌هایی که با این عمل تشخیص داده شده‌اند (به تعبیر کریسپین رایت) یک "نقش جهان‌شناختی وسیع" شبیه به [نقش] کیفیات اولیه ندارند<sup>۸۸</sup>، و حضورشان در تجارب بر حساسیتهای "منطقاً اختیاری و غیرالزامی" متوقف است، این امر لزوماً مقام و منزلت

معرفتی، و حسی آفاقی، آنها را تضعیف نمی‌کند. مگر اینکه تعلق ای "علمپرستانه" یا "جهانشناسانه" از معرفتی بودن و آفاقی بودن را مسلم گرفته باشیم.<sup>۸۹</sup>

بدین ترتیب، نظریه پردازان قائل به حساسیت رویکرد خود را به عنوان نمونه مهمی از اصلاح نامعرفتی‌گرایی و شهودگرایی عرضه می‌دارند. به نظر آنان، نامعرفتی‌گرایی بحق بر سهم احساس در حکم اخلاقی پای فشرده است، اما از سر خطا احکام اخلاقی را، به زور و ضرب، در قالب تصویر وصف‌الحالی جای داده است. باز به نظر آنان، شهودگرایی بحق بر جنبه‌های معرفتی حکم ارزشی پای فشرده است، اما از سر خطا احکام ارزشی را، به زور و ضرب، در قالب کشفِ ساحتِ خاصی از خاصه‌های دارای وجود استقلالی جای داده است. به عقیده نظریه پرداز قائل به حساسیت نه احساس اخلاقی می‌تواند بدون خاصه‌های اخلاقی کارآیی و کفایت داشته باشد یا از چنگ آنها برهد، و نه خاصه‌های اخلاقی می‌توانند بدون احساس اخلاقی کارآیی و کفایت داشته باشند یا از چنگ آن برهند.<sup>۹۰</sup> چنانکه قبلاً ذکر شد، نظری که حاصل می‌آید هر دو "جهت تبیین" را می‌پذیرد، و علی‌الادعا بیشتر از نامعرفتی‌گرایی و شهودگرایی بحق دستور زبان معرفتی گفتار ارزشی و هنجاری و بحق پدیدارشناسی تجارب اخلاقی را ادا می‌کند.

اما در باره ارتباط درونی‌ای که، به گمان بعضی از متفکران، میان حکم اخلاقی و انگیزش یا اراده برقرار است و برای توجیه کشش و گیرایی نامعرفتی‌گرایی در این قرن کارآیی فراوان داشته است چه می‌توان گفت؟ مک‌داول نشان داد که تبیین بدیلی از این ارتباط وجود دارد، با این کار، نوآوری مهمی را در چارچوب سنت انگلیسی این روزگار، که همان معرفتی‌گرایی نافروکاهش‌گرایانه<sup>(۱۱۱)</sup> است، امکان‌پذیر ساخت. وی تأکید داشت که خود همین حساسیتی که قدرت تشخیص این خاصه‌های پیوسته به حساسیت<sup>(۱۱۲)</sup> را به افراد ارزانی می‌دارد می‌تواند بالضروره مستلزم داشتن کششهای عاطفی<sup>(۱۱۳)</sup> یا ارادی<sup>(۱۱۴)</sup> خاصی باشد.

مثلاً، طنز فهمی حسی است که عاطفی هم هست؛ شخصی که طنز فهمی ندارد کسی نیست که در وضعیتهای خنده‌دار طنز و طیبیت را تشخیص می‌دهد و فقط خوشش نمی‌آید و خنده‌اش نمی‌گیرد؛ بلکه طنز و طیبیت‌دار بودن این وضعیتها را اصلاً در نمی‌یابد. می‌گویند: چنین شخصی ممکن است کیفیت علی / تبیینی اولیه وضعیتهای مورد بحث را کاملاً درک کند؛ با این همه، در این وضعیتها چیزی هست که او نسبت به آنها کور است. این کوری تا حدی ناشی از عدم نوعی حساسیت است؛ و شبیه صرف عدم "واکنش غیر ارادی خنده" نیست؛ چرا که مستلزم فقدان فهم ادله خوشامد و خنده است. ممکن است - هرچند هنوز نشان داده نشده است - که راهی برای توضیح ماهیت این ادله یا ماهیت خود خاصه طنز و طیبیت‌دار بودن، جز به مدد اتکاء به مفهوم خنده‌دار یافتن اوضاع و احوال،

وجود نداشته باشد. ربط و نسبت دَوْری میان حساسیت و خاصه تبیین می‌کند که چرا طنز و طبعیت دار بودن، از سویی، یگانه و منحصر به فرد و تحلیل‌ناپذیر و، از سوی دیگر، برای کسانی که طنز فهمی دارند، به شیوه‌ای مألوف (به تعبیری) "هدایتگر فعل" (۱۱۵) به نظر می‌آید. اگر شخص خشک و فاقد طنز فهمی مثال ما واجد این فهم می‌شد، هم ویژگیهای خنده‌دار جهان پیرامون خود را می‌دید (و، بدین ترتیب، بر کمبود معرفتی خود غالب می‌آمد) و هم درمی‌یافت که ویژگیهای مذکور خنده‌آور هستند (و، بدین ترتیب، بر کمبود عاطفی خود غالب می‌آمد).

الزام و ارزش‌تیر به همین نحو، ممکن است مستلزم حساسیت و خاصه، که یک جفت هم‌ترازند، باشند. <sup>۹۱</sup> مسأله الزام را در نظر بگیریم: فرض کنید که بچه‌ای تصادفاً از پدر و مادرش جدا شده و در پیاده‌رو، کم‌گشته و پریشان و درمانده، سرگردان است. فردی رهگذر که فاقد حساسیت اخلاقی است ممکن است این صحنه را مشاهده کند و آن را صرفاً غیر عادی یا آزارنده ببیند، اما مستدعی مداخله نبیند. چنین شخصی کسی نیست که اضطراری بودن (۱۱۶) وضعیت بچه را ادراک کرده باشد و فقط احتیاج اشتیاق به کمک کردن نکرده باشد؛ بلکه نسبت به خود اضطراری بودن وضعیت کور است. <sup>۹۲</sup> اگر عیوب و نقایص سرشت اخلاقی عابر پیاده مثال ما مرتفع می‌شدند، هم وضعیت را به نحوی می‌دید که ذاتاً مستلزم طلب چاره‌اندیشی است و هم خود را مشتاق کمک کردن می‌یافت (یا، لا اقل، اگر کمک نکرده بود خود را ناگزیر دستخوش نوعی احساس پشیمانی می‌دید). بدین شیوه، نظریه پرداز قائل به حساسیت در صدد سازگار ساختن معرفتی‌گرایی است با خصیصه "هدایتگری فعل" که در حکم اخلاقی هست و کسانی گمان کرده‌اند که کار را به نفع نامعرفتی‌گرایی فیصله می‌بخشد: گرایشهای انگیزشی مناسب جزو همان حساسیتی‌اند که برای تشخیص معرفتی خاصه‌های معینی که یگانه و منحصر به فرد و، در عین حال، واقعی‌اند لازم است. به علاوه، این امر می‌تواند ما را در فهم "تکائف" (۱۱۷) مفاهیمی مانند مفهوم نیاز، یعنی در فهم اینکه این‌گونه مفاهیم محتوای توصیفی و هدایتگری فعل را به نحوی ظاهراً گسست‌ناپذیر و متقارن در هم ادغام می‌کنند، یاری کند. سخن‌گوییانی که قولشان، در باب تعمیم مفاهیم تکائف به موارد جدید، حجت است راه خود را به مدد دو چیز، یکی نیروی عاطفی حساسیت خودشان و دیگری ویژگیهای توصیفی جهانی که این حساسیت با آن مانوس و خوگر شده است، می‌یابند. <sup>۹۳</sup>

تفسیر نظریه‌پرداز قائل به حساسیت در این جهت نیز به ما کمک می‌کند که تبیین کنیم که چرا (بر طبق یک سنت دیرپا) ضرورتها و مطالبات اخلاقی را کسانی احساس می‌کنند که آن ضرورتها و مطالبات را بی‌قید و شرط می‌دانند، نه مقید و مشروط. <sup>۹۴</sup> شخصی که حساسیت اخلاقی‌اش شکوفایی و رشد کامل یافته است چنین نیست که نخست اضطراری بودن وضعیت آن بچه را بفهمد

و سپس، به عنوان شرط دیگری برای فعل عقلانی، محتاج آگاهی از میل یا علاقه‌ای در خودش باشد که کمک به بچه آن را ارضاء می‌کند؛ بلکه، نفس اینکه اضطراری بودن وضعیت را تشخیص دهد توقف دارد بر اینکه چنان ساخته شده باشد که مستعداً باشد برای اینکه هم وضع اضطراری را رفع و رجوع کند و هم میلها یا علاقه‌های متعارض را نامناسب یا مردود یا با الزام‌آوری کمتر (کمتر، نسبت به موارد دیگری که در آنها چنین وضع اضطراری‌ای وجود ندارد) تلفی کند.<sup>۹۵</sup> (هر چند، البته، فاعل ممکن است سایر مقتضیات یا مطالبات اخلاقی نیاز [مندان] را نیز تشخیص دهد و لاجرم بسنجد و سبک و سنگین کند).

ولی، تأکید بر این مطلب اهمیت دارد که این تفسیر فقط بخشی از مقصود کانت را از مفهوم امر مطلق دربر می‌گیرد، زیرا از آنچه گفته شده است بر نمی‌آید که اگر کسی فاقد حساسیتی باشد که به او امکان رؤیت خاصه‌های اخلاقی را بدهد عقلانیت یا آزادی عملش عیب و نقصی دارد و ظاهراً فرض مک‌داول بر این نیست که فقدان چنین حساسیتی لزوماً عیب و نقصی عقلانی است.<sup>۹۶</sup> این یکی از راههای سوق داده شدن به طرح مسابلی است در این باب که آیا نظریات قائل به حساسیت می‌توانند نیروی هنجاری گفتار اخلاقی را فهم و تبیین کنند یا برای اخلاق توجیه یا آفاقی بودن فراهم آورند یا نه.

در واقع، و علی‌رغم همه آنچه تاکنون گفته‌ایم، حساسیت اخلاقی و ظرفهمی دو چیز هم‌ترازند و شاید فقط این فرق را با هم داشته باشند که: ظاهراً این جزء لاینفک حساسیت اخلاقی است که (لااقل زیر مجموعه‌ای از) خاصه‌هایی که این حساسیت ما را قادر به تشخیص آنها می‌کند، وقتی که تشخیص داده شوند، این اثر را دارند که سایر انواع ادله یا انگیزه‌ها را، در مقام تأمل اخلاقی، سرکوب می‌کنند یا مغلوب می‌سازند یا از میزان الزام‌آوریشان می‌کاهند. آیا از این ویژگی احکام اخلاقی می‌توان در جهت تمیز اخلاق یا توجیه قدر و ارزش تأملی خاص آن بهره جست؟ جای شک است، زیرا بسیاری از طرحهای بدیل که حاوی مقررات هنجاری‌اند مؤید حساسیتهایی‌اند که ذاتاً مستلزم ادعاهایی در باب حق تقدم، در ناملاط عملی‌اند. مثلاً، شاید فقط کسانی که حقیقتاً متدین‌اند واقعاً قداست اشیاء، امکنه، و شعایر خاصی را احساس می‌کنند، و برای چنین افرادی امر مقدس اقتضای حق تقدم بر شهوات یا علایق خواهد داشت. با جرح و تعدیلهای لازم، وضع اشخاص واقعاً شیطان‌صفت، با هنرشناسان و هنردوستان واقعی نیز به همین منوال است. یک تفسیر دؤری ارتباط ساختاری‌ای میان یک نوع حساسیت و خاصه متناظر با آن تشخیص می‌دهد، اما چون هیچیک از آنها را به استقلال از دیگری تعریف و توصیف نمی‌کند، ما باز راهی برای تمیز یک حساسیت از این سنخ از حساسیت دیگر نداریم<sup>۹۷</sup>؛ و به طریق اولی راهی برای نشان دادن اینکه یکی از این قبیل

حساسیتها شأن و منزلت هنجاری یا آفاقی ای متفاوت با شأن و منزلت دیگری دارد در اختیارمان نیست. میخ چوبی ای که به سوراخ مذوّری می خورد شکل خاصی دارد؛ سوراخی هم که با یک میخ چوبی مربع شکل جور در می آید شکل خاصی دارد؛ اما از کجا بدانیم که یک میخ و سوراخ، که به شیوه دیگری مشخص نشده اند، فقط بدین جهت که با هم جور در آمده اند، چه شکل خاصی دارند؟

تعریف و توصیفهای دّوری یکسره فاقد اطلاعات نیستند. مثلاً، اگر تعریف و توصیف دّوری زیر از خوب را تعریف و توصیفی پیشاتجربی<sup>(۱۱۸)</sup> بدانیم:

(۱) X خوب است اگر و فقط اگر X چنان باشد که (در "اوضاع و احوال عادی") در ما احساس رضایت اخلاقی را باعث شود.

آنگاه مدّعی پیوندی پیشاتجربی میان خاصّه خوبی و یکی از احساسهای انسان شده ایم. و این ادعا ممکن است مورد اشکال واقع شود.<sup>۹۸</sup> حال، اگر احساس رضایت اخلاقی پدیدارشناسی ای استوار و مشخص می داشت - همان طور که، مثلاً، سرخی دارد - آنگاه ممکن بود یک معادله پیشاتجربی دّوری صرفاً نحوه تعبیری باشد از اینکه دامنه و قلمرو این خاصّه با رجوع به یک وضع کیفی یگانه و منحصر به فرد تعیین می شود. به یمن سرسخت مشخص این وضع کیفی، معادله دّوری شیوه ای برای تشخیص خاصّه (اگر چه نه برای تحلیل فروکاهنده آن) در اختیار می نهاد. اما چنین پدیدارشناسی استوار و مشخصی در مورد احکام اخلاقی وجود ندارد - یا لاقبل به نظر ما، نویسندگان مقاله، وجود ندارد.<sup>۹۹</sup>

یا اگر پیوندهای پیشاتجربی ای وجود می داشتند که از رضایت اخلاقی ساطع می شدند - مثلاً، به "فضای ادله" ای که یک تعریف و توصیف ناظر به واقع از آن ارائه شده باشد و تأیید اخلاقی را سامان بخشد می تابیدند - آنگاه معادله دّوری پیوندی میان خاصه های اخلاقی و طبقه مشخصی از ادله برقرار می کرد. لزومی نداشت که این ادله مؤید چیزی به قوت تحلیل یا فروکاهش احکام اخلاقی باشند تا بتوانند در جهت تمیز یک حساسیت اخلاقی از حساسیتهای دیگری که با آن مشابهت ساختاری دارند کمک محتوایی کنند، و امکان نوعی "جایابی" یا توجیه نافروکاهنده را برای اخلاق فراهم آورند.<sup>۱۰۰</sup> ولی، وقتی که مک داوول این پرسش را پیش می کشد که آیا می توان از مقام و منزلت اخلاق در برابر "این قول که در تفکر اخلاقی چیزی جز موضعگیریهایی که منطقاً بی وجه و انفسی اند وجود ندارد" دفاع کرد یا نه، نتیجه ای که خودش می گیرد این است که "مداقه لازم مستلزم گام فراتر نهادن از نظرگاهی که نوعی حساسیت اخلاقی آن را پدید آورده است

نیست.<sup>۱۱۱</sup> و این نتیجه‌گیری اشاره دارد به اینکه توسل به "فضای ادله" ای که با نوعی حساسیت اخلاقی پیوند دارد ممکن است، روی هم رفته، تمسک ما را به مقام و منزلت هنجاری یا محتوای احکام اخلاقی بهبود نبخشد.

شاید جست‌وجوی شیوهٔ بهتری برای تمسک به محتوا یا مقام و منزلت حکم اخلاقی نابجا باشد؛ چرا که تبیین و توجیه لاجرم در جایی باید به آخر برسند. با این همه، به نظر می‌رسد که اهمیت فراوان داشته باشد که در کجا به آخر برسند. بسیاری از "موضعگیریه‌های آنفسی" که منطقاً اختیاری و غیرالزامی‌اند و ساختارشان عین ساختار اخلاق است ظاهراً می‌توانند متعلق التزام ما باشند - و پاره‌ای از این موضعگیریه‌ها با اخلاق رقابت اجتماعی واقعی داشته‌اند. با این همه، ما عموماً معتقدیم که در دفاع از اخلاق سخنی بیش از این می‌توان گفت. مک‌داول بحق خاطر نشان می‌کند که توسل به ادلهٔ درونی این امکان را فراهم می‌آورد که کل وسایل و تجهیزات حیاتی و سرنوشت‌ساز تفکر اخلاقی خود را به میدان آوریم، به طوری که این سخن درست نیست که همه چیز مجاز است<sup>۱۱۲</sup> ولی، در عین حال، این کار موجب تمیز جست‌وجو و پیگیری ادلهٔ درونی در چارچوب یک طرح اخلاقی از جست‌وجو و پیگیری ادلهٔ درونی در چارچوب طرح‌های بدیل آن طرح که با آن مشابهت ساختاری دارند نمی‌شود.<sup>(۱۱۳)</sup>

ویگینز ظاهراً مسأله (به تعبیر خودش) "توجیه آفاقی" را تا حدی جلو تر برده است. از ما می‌خواهد که فرض کنیم که اعمال اخلاقی ما قبلاً "آغاز شده" اند و، بنابراین، مسأله ما این نیست که سعی کنیم تا بفهمیم که این اعمال چگونه می‌توانند گلیم خود را از آب بیرون کشند و بر روی پای خود بایستند؛ و اصرار دارد که، با این فرض، ممکن است مادر "پذیرش ساده"ی القانیت حساسیت اخلاقی خود توجیه آفاقی داشته باشیم، مشروط بر اینکه لاقول دو شرط دیگر تحقق یافته باشند: (i) حساسیت و اعمالی که حکم اخلاقی با آنها همبستگی دارد برای هویت فردی ما اهمیت داشته باشند، به طوری که زندگی "بدون آنها تقریباً غیرممکن" باشد؛ و (ii) این اعمال "آشکارا نا عادلانه" نباشند.<sup>۱۱۴</sup> به نظر بعضی از متفکران، شرط اول، زمانی که در شرف سرمایه‌گذاری روانی‌ایم، شرط بیش از حد سنگینی است؛ و شرط دوم یا، بار دیگر، شرطی است درونی - یعنی اگر عدالت در پرتو خود حساسیت فهم شود - یا بیان مجدد مسأله توجیه آفاقی است.

تمیز مسایل راجع به توجیه آفاقی از این مسأله که آیا گفتار اخلاقی یا ارزشی، وقتی که به نحو دوری تعریف و توصیف شود، لامحاله نسبی‌گرایانه است یا نه اهمیت دارد. همان‌طور که ویگینز می‌گوید، از نسبی‌گرایی می‌توان اجتناب ورزید، به شرط اینکه تعریف و توصیف‌های (دوری) ما حاوی اصطلاحی باشند که دلالت متصلاً نه‌ای بر استعداد واقعی ما برای واکنش نشان دادن داشته

باشد و شیوه‌ای در پیش گیریم که، از بعضی از لحاظها، به وضوح با گفتار ما در باب رنگ سازگار باشد. ۱۰۴ خاصه سرخی را، به طرزی پذیرفتنی، دارای پیوندی پیشاتجربی با ویژگیهایی که در انسانها، به همان صورتی که واقعاً هستند، واکنش سرخ<sup>(۱۲۰)</sup> را باعث می‌شوند تلقی کرده‌اند. تصور انسانهایی که حساسیت متفاوتی نسبت به رنگ دارند به معنای تصور این نیست که، مثلاً، خون رنگ متفاوتی داشته باشد، بلکه فقط به این معناست که تصور کنیم که انسانها چیزهای سرخ‌رنگ را به رنگ دیگری ببینند. این مطلب، اگر مقبول افتد، برای نفی نوعی از نسبی‌گرایی در باب رنگ کفایت می‌کند، و متصلب‌سازی<sup>(۱۲۱)</sup> ای شبیه این یکی اشکال خاصی از نسبی‌گرایی ارزشی یا تأملی را نفی می‌کند.

اما آیا متصلب‌سازی به ما در "توجیه آفاقی" کمکی می‌کند؟ عملاً، به نحوی پیشاتجربی تضمین می‌کند که مثلاً نامهای 'خوبی' و 'درستی' به خاصه‌هایی تعلق دارند که آنها را حساسیتهای ما ردیابی کرده‌اند. ۱۰۵ آیا این امر نشان می‌دهد که ما حق داریم که گزینش‌هایمان را متناسب با آن سامان بخشیم؟ نامگذاریهای مالکانه و خصوصی ظاهراً خطر نسبی‌گرایی را از زبان ارزشی ما دفع و رفع می‌کنند بدون اینکه به نگرانیهای اساسی‌ای بپردازند که در باب احتمال خودسرانه و بلهوسانه شدن اعمال ارزشی ما وجود دارند، زیرا ویژگی‌ای که برای مجاز و معاف ساختن اعمالمان بدان متشبث می‌شویم چیزی جز این نیست که این اعمال، اعمال ما هستند. ۱۲۲ و این آن سنخ چیزی نیست که حتی در چارچوب طرح اخلاقی ما قدر و ارزش توجیه‌گرانه چندانی داشته باشد. نه فقط تصور توسل به این ویژگی در توجیه ناموفقی که معطوف به بیگانگان است مشکل می‌نماید؛ بلکه تصور توفیق معتابه توسل به ویژگی مذکور در اینکه خودسرانه و بلهوسانه نبودن را به خودمان نشان دهد نیز مشکل است. بدین ترتیب، ممکن است کارمان به اینجا بکشد که از خودمان بپرسیم که نکند این متصلب‌سازی با تفسیری غیرتجدیدنظرطلبانه از گفتار اخلاقی ما سازگار باشد؛ چرا که، مثلاً، ممکن است، در این گفتار، مانع بیان مسایلی خطیر و ظاهراً اخلاقی شود.

نظریه‌پردازان قائل به حساسیت کاملاً ممکن است که، هم در باب سرشت معرفتی گفتار اخلاقی و هم در باب سرشت معرفتی - و حتی یگانه و منحصر به فرد - احساسهای مشخصی که اخلاق از آنها استفاده می‌کند، برحق باشند. سهم و اهمیت خاص نظریه قائل به حساسیت در اخلاق به این است که می‌تواند راهی برای فهم این مطلب در اختیار ما بگذارد که چگونه می‌توانیم یک نوع از هدایت فعل را - بدون [التزام به] لوازم نظریه‌ای کانتی در باب فاعلیت - "در دل" گفتار اخلاقیمان "جای دهیم"، به نحوی که با معرفتی و آفاقی بودن آن سازگار باشد (لااقل، به معنای همگرایی بین الأنفسی<sup>(۱۲۳)</sup> در میان "مردم متعلق به یک فرهنگ خاص که آنچه را آن فرهنگ می‌پذیرد، برای

فهم نوع [متناسب] حکم، در اختیار دارند<sup>۱۰۶</sup>، (۱۲۴).

ولی، نظریه پردازان قائل به حساسیت به عدم تشابه مهمی میان کیفیات ثانویه، از قبیل رنگ، و خاصه‌های ارزشی، از قبیل خوب، نیز تفتن یافته‌اند. فرض کنید که معادله پیشاتجربی زیر را برای سرخ بپذیریم و فعلاً همه قید و شرطهایی را که در باب دوری بودنش می‌توانستیم بگذاریم به تعویق بیندازیم:

(۲) X خوب است اگر و فقط اگر X چنان باشد که در انسانهای عادی، به صورتی که هم‌اکنون هستند، (و در "اوضاع و احوال عادی") انطباق بصری سرخی را باعث شود.

با این حال، باز نوعی تقابل با خوب باقی می‌ماند. حال (بیان دیگری از) معادله پیشاتجربی پیشنهادی و یگینز را برای خوب در نظر بگیرید، که متضمن تجدیدنظری در (۱) است که عدم تشابه را نشان می‌دهد:

(۳) X خوب است اگر و فقط اگر X چنان باشد که برای انسانهای عادی، به صورتی که هم‌اکنون هستند، (و در "اوضاع و احوال عادی") احساس تأیید اخلاقی را احساسی متناسب و درخور سازد.<sup>۱۰۷</sup>

اگر تشخیص خوبی فرق اساسی‌ای با معرفت تجربی می‌داشت نامعرفتی گرا فوراً خاطر نشان می‌کرد که تشابه با رنگ (حتی اگر در موارد دیگر درست باشد) دقیقاً در همان موضعی که انتظار می‌رفت از میان برمی‌خیزد، یعنی در همان موضعی که در آن به جای تعبیر ادراکی / تبیینی 'باعث شدن در'، که در معادله (۲) آمده است، تعبیر هنجاری 'متناسب و درخور ساختن برای'، که در معادله (۳) آمده است، گذاشته شد. البته، به محض اینکه معادله (۲) را داشته باشیم، روشن می‌شود که چرا حق داریم ادعا کنیم که قرار گرفتن در معرض خاصه‌هایی که در اوضاع و احوال عادی واکنش سرخ را باعث می‌شوند واکنش سرخ را "متناسب و درخور می‌سازد" (لااقل، در "اوضاع و احوال عادی" برای انسانهای ناظر عادی)، و این گواهی معرفتی مستلزم هیچ تحلیل فروکاهنده‌ای از سرخی نیست. ولی، در مورد «خوب» اشکال این است که چیزی مانند معادله (۲) در اختیار نداریم تا طرز تعبیر توجیه‌گرانه را تأیید کند. در عوض، خود طرز تعبیر توجیه‌گرانه، یعنی معادله (۳)، را در دست داریم. در غیاب یک پدیدارشناسی استوار و نیز در غیاب یک مبنای گرایشی، شبیه معادله (۲)، تعیین اینکه اهمیت خاص الگوی کیفیت ثانویه در چیست، یا اینکه آیا این الگو می‌تواند در جهت تجویز معرفتی‌گرایی یا آفاقی بودن در خصوص خوبی (یا درستی) نافع افتد یا نه، دشوارتر

می‌شود.

جای این پرسش هست که چه مقدار از بینش موجود در نظریات قائل به حساسیت را می‌توان حفظ کرد اگر قرار شود که تشبیه [خاصه‌های اخلاقی] به کیفیات ثانویه را به چیزی نگیریم<sup>۱۰۸</sup>، در عوض، بکوشیم تا این قول را بیشتر بپروریم و بسط دهیم که خاصه‌های گوناگون ممکن است تا حدی به حساسیت‌های انسان بستگی داشته باشند و، با این همه، واجد شرایط صحت و بهبود و، بنابراین، دارای شأن معرفتی (یا آفاقی) باشند.<sup>۱۰۹</sup> نظریات قائل به حساسیت، اگر نمونه‌هایی از این رأی کلی تلقی شوند، و اگر بتوان بر نگرانی‌هایی که قبلاً ذکرشان رفت غلبه کرد یا بی‌اساس بودنشان را نشان داد، به واقع جذابیت فراوان می‌توانند داشت. این نظریات تعبیر معرفتی‌گرایانه‌ای از اخلاق به دست می‌دهند که می‌تواند روایتی از ارتباط درونی میان حکم و انگیزش عرضه کند که وصف‌الحال‌گرایی یا برون‌فکنی‌گرایی<sup>(۱۲۵)</sup> را جذابیت می‌بخشد.<sup>۱۱۰</sup> به علاوه، این نظریات، بدون معنانشناسی پیچیده نامعرفتی‌گرایی و بدون سازگاری علی‌الذّعاء ناقص این مکتب با پدیدارشناسی تجارب اخلاقی، از عهده این کار برمی‌آیند و نظریات قائل به حساسیت می‌توانند، هم برای تبیین عدم امکان تحلیل محمولات اخلاقی، که کیرا اذعا شده است، و هم برای در دسترس ما قرار دادن خاصه‌های اخلاقی، به تشخیص خودشان از نوعی ارتباط وثیق، زیربنایی، و دؤری با احساسات توسل جویند و، از این راه، بدون استمداد از معرفت‌شناسی مشکوک شهودگرایی آغاز این قرن، احتمال موفقیت آینده نوعی واقع‌گرایی اخلاقی نافروکاهنده را از نو قوت ببخشند. از این لحاظها، این نظریات پیچیده و فریبنده، در روزگار ما، مهمترین مناقشات را در باب الفاظ و تعبیراتی که در بحث و جدل متعارف، و شاید به بن‌بست رسیده میان معرفتی‌گرایی طبیعی‌گرایانه و نامعرفتی‌گرایی به کار گرفته می‌شوند دارند.

شورانگیزی و نویدبخشی نظریات قائل به حساسیت در این است که در پی آنند که هر یک از دو "جهت تبیین" را، که معمولاً در برابر هم نهاده می‌شوند، داشته باشند؛ ولی، خطری که با آن مواجهند - مثل خطری که روباه [داستان] ازوپ<sup>(۱۲۶)</sup> با آن روبرو بود، که می‌خواست هم خوشه انگورش را داشته باشد و هم چیزی را که بعداً معلوم شد که تصویر آن بوده است - خطر این است که واقعاً هیچیک از آنها را نداشته باشند.

## اتصال

معرفتی‌گرایی کشتها و گیراییهای خاص خود را دارد، زیرا، تاکنون، سراسر است‌ترین تفسیر را از دستور زبان روساختی<sup>(۱۲۷)</sup> گفتار اخلاقی فراهم آورده است و وعده اجتناب از تجدیدنظرطلبی در

باب تجربه و استدلال اخلاقی را داده است. هزینه‌های خاص خود را هم دارد. نظریات قائل به حساسیت می‌خواهند با هزینه کم همان کششها و گرایشها را داشته باشند، هر چند ممکن است آنچه را که برای به دست آوردنش هزینه می‌کنند به کف آورند. نکند آنچه مورد نیاز است احیاء طبیعی‌گرایی ناظر به واقع باشد؟<sup>۱۱۱</sup> چنین احیایی در حال انجام گرفتن است، اما مطمئناً حق داریم پرسیم: آیا لزومی دارد که حالا تاریخ فرااخلاق قرن بیستم تلخیص شود؟

شاید نه. نخستین دُور نقادی طبیعی‌گرایی، در این قرن، فقط متوجه طبیعی‌گرایی کاملاً تحلیلی بود؛ فلسفه زبان پیشرفت کرده است، و چشم‌انداز آینده طبیعی‌گراییهایی که بر نظر جامعه‌تری در خصوص تحلیلی بودن، یا بر نظراتی در باب معنا که از تفکیک تحلیلی / ترکیبی کار چندانی نمی‌گیرند، ابتناء دارند کاملاً معلوم نیست. بنابراین، [فقط] این احتمال باقی است که تفسیر طبیعی‌گرایانه‌ای ظهور کند که بتواند همه خصایص و کاربردهای هنجاری گفتار اخلاقی را، یا لاقلاً همه خصایص و کاربردهایی را که از مذاقه نقادانه جان سالم به در می‌برند، به حساب آورد. این احتمال را در مد نظر داشته باشیم و سه نوع طبیعی‌گرایی این روزگار را بررسییم: نو ارسطویی (۱۲۸)، نافر و کاهش‌گرایانه پساپوزیتیویستی (۱۲۹)، و فروکاهش‌گرایانه (۱۳۰).<sup>۱۱۲</sup>

نو ارسطویی. فیلیپا فوت، در یک رشته مقالات نافذ،<sup>۱۱۳</sup> قائل شد به اینکه عدم فهم اینکه کاربرد الفاظ اخلاقی منحصر به عنوان یکی از نتایج طرز تلقیهای موافق یا مخالف (۱۳۱) نابجاست نشان‌دهنده نوعی ناآشنایی با واژگان اخلاقی است (حتی وقتی که طرز تلقیها ویژگیهای "صوری" خاصی، از قبیل توصیه کلی، دارند). مثلاً، فرض کنید که قومی دارای زبان وجود داشته‌اند که زبانشان، روی هم رفته، نرم‌نرمک وارد زبان انگلیسی شده است و عقایدشان عموماً علی‌الظاهر و به نحو اطمینان‌بخشی شناخته شده‌اند و، با این همه، لفظی به کار می‌برده‌اند، 'glim'، که ظاهراً از هر حیث همان قوت وصف‌الحالی لفظ 'morally good' [= 'خوب اخلاقی'] را داشته است اما آنان آن را به سهولت فقط بر کسانی اطلاق می‌کرده‌اند که نیروی جسمانی از خود نشان می‌دهند و می‌توانسته‌اند گردویی را با فشردن آن در دست بشکنند. به نظر می‌رسد که 'morally good' ترجمه خوبی از 'glim' به انگلیسی نباشد - چرا که آنچه آن قوم [با استعمال لفظ 'glim'] می‌ستایند، قابل تحسین می‌یابند، و هدایتگر فعل تلقی می‌کنند ظاهراً چیزی غیر از منش اخلاقی شخص است. به نظر می‌رسد که، به هر صورت، ارتباط با چیزهایی خاص - مثلاً ربط و نسبت ذاتی با آثار و نتایجی که [فعل] در خیر و خوشی انسانها دارد، از قبیل پرهیز از ظلم و خشونت و بدرفتاری - به اندازه، مثلاً، تعمیم‌پذیری (۱۳۲) جزء لاینفک معانی [الفاظ] اخلاقی ما باشد.<sup>۱۱۴</sup>

طرز تهیه یک "نظر مخلوط" (۱۴۳) در باب معنای الفاظ اخلاقی، که بالقوه ناپایدار هم هست، این است که این ادعا را که برای اینکه چیزی خوب باشد منطقاً کافی است که خاصه‌های واقعی معینی (از قبیل ایجاد خیر و خوشی) داشته باشد با این ادعا که پذیرش (بحق) اینکه چیزی خوب است منطقاً مستلزم تأیید آن است ترکیب کنند. زیرا، اگر حق با فوت باشد، از تباط نظر تضمین شده‌ای میان هیچ پدیده واقعی خاص و این تأیید وجود نخواهد داشت. نامعرفتی گرایان، با اصرار بر اینکه هر معنای توصیفی‌ای به این قبیل الفاظ تعلق گیرد، باز، محتوای توصیه‌ای [آنها] اصیل و اصلی است، خوارست‌اند از این ناپایداری بپرهیزند. ۱۱۵ فوت خط‌مشی دیگر را در پیش می‌گیرد، یعنی شرایط واقعی را در دل معنای الفاظ اخلاقی جای می‌دهد و سرانجام انکار می‌کند که "هدایتگری فعل" که برای الفاظ اخلاقی ادعا شده است "اجتناب‌ناپذیر" باشد و، در عوض، مدعی می‌شود که "هدایتگری فعل" توقف دارد بر فرض اینکه، در میان جمع، باشند فاعلهایی که انگیزه بجز گرفتن خیر و خوشی دیگران را داشته باشند. ۱۱۶ با این همه، آیا الزامات اخلاقی مطلق و بی‌قید و شرط نیستند؟

وجود آداب و رسوم نشان می‌دهد که امکان دارد که هنجارها غیرمشروط باشند ولی انگیزانندگی مطلق و بی‌قید و شرط نداشته باشند: آدمی می‌تواند صادقانه و بحق حکم کند که این الزامات بر (مثلاً) خودش قابل اطلاق‌اند، بدون اینکه اطاعت [از این الزامات] را تأیید کند یا احساس کند که انگیزه اطاعت دارد. فوت استدلال می‌کرد که اخلاق می‌تواند مثل آداب و رسوم باشد. اگر اخلاق مهمتر از آداب و رسوم است تبیین شایسته آن این است که، برای ما، ایجاد خیر و خوشی انسانها و جلوگیری از ظلم و خشونت و بدرفتاری از صرف عدم توهین به توقعات مرسوم و سنتی مهمترند. این نکته ابهام‌ظاهری‌ای را که ارزیابی اخلاقی را احاطه کرده است رفع می‌کند و، در عین حال، ما را به فهم این مطلب قادر می‌کند که چگونه اخلاق شروع توفیق‌آمیزی داشته است - زیرا می‌توانیم بفهمیم که چگونه برای یک اجتماع مهم است که اعمال و معیارهایی را ابداع و تأیید کنند که معمولاً از ظلم و خشونت و بدرفتاری اجتماعی جلوگیری می‌کنند و خیر و خوشی اجتماعی ایجاد می‌کنند؛ معیارهایی که عمدتاً به استقلال از (یا حتی علی‌رغم) گرایشهای خاص افرادی که اجتماع آن معیارها را بر آنان اطلاق می‌کند به کار گرفته می‌شوند، در مرتبه شکوفایی و رشد اخلاقی فردی در قاطعیت و اولویت تربیت اخلاقی نشان داده می‌شوند، و، روی هم رفته، هرچند نه به نحو کامل، به صورت ملکه درمی‌آیند (= درونی می‌شوند). (۱۴۴)

چنین راه‌حلی برای مسئله ناپایداری ظاهراً حق مؤلفه‌های مورد اجماع محتوای واقعی تعبیرواتی اخلاقی را به نحوی اداء می‌کند که نامعرفتی‌گرایی نمی‌تواند بکند. ظاهراً با پاره‌ای از ادله و شواهد

فهم عرفی در باب ربط و نسبت تا اندازه‌ای نامتجانس میان انگیزش و ارزشگذاری اخلاقی هم سازگارتر است.<sup>۱۱۷</sup> البته، مفاهیمی مانند ظلم و خشونت و بدرفتاری و خیر و خوشی علی‌الظاهر، به معنای دقیق کلمه، طبیعی‌گرایانه نیستند. از این رو، شاید اجماعی بودن این ادعا که اخلاق با (مثلاً) جلوگیری از ظلم و خشونت و بدرفتاری سروکار دارد سوء استفاده از برداشتی توصیه‌ای و گرانبار از هنجار<sup>(۱۳۵)</sup> از لفظ 'ظلم و خشونت و بدرفتاری' باشد. اما فوت، به صورتی کاملاً کلی، استدلال کرده است بر اینکه برداشتهای توصیه‌ای فاقد محتوای توصیفی اصلی و اصیل نمی‌توانند، لااقل در مورد تعبیرات ارزشی‌ای مانند 'یک X خوب'، حق اعمال زبانی ما را اداء کنند. و شاید این مطلب قابل قبول باشد که مفهوم «خیر و خوشی» حاوی مؤلفه هنجاری‌ای غیر از "یک زندگی خوب برای شخصی که در حال گذران زندگی است" نیست. در مقابل، مثلاً، مفاهیم «الزام» یا «وظیفه» که دلالت بر ضرورت و دستور دارند. می‌توان در جهت ارائه تفسیری ارسطویی از این مؤلفه هنجاری کوشید، اگرچه اشکالی رُخ می‌نماید، و آن اینکه: 'خوب' در موارد استعمال ارزشی گوناگونی که دارد، نوعاً با اتصال به کارکردها یا نقشهای ویژه‌ای تثبیت می‌شود. [مثلاً می‌گوییم: ] یک نی لبک خوب، یک دندانپزشک خوب، و امثال اینها. نظریه ارسطویی نظراً این امکان را در اختیار ما می‌نهد که این کاربرد را که پشتوانه‌اش کارکرد ویژه‌ای است به ارزشگذاریهایی از قبیل یک زندگی خوب، که طیف وسیعتری دارند، تسری دهیم، زیرا غایت‌شناسی مبانی ارسطو کارکردها و نقشهای ذاتی‌ای برای انسانها قائل است؛ اما این غایت‌شناسی ذاتگرایانه دقیقاً آن بخشی از اخلاق ارسطوست که بازسازیش امروزه از بازسازی هر بخش دیگری از این اخلاق نامحتملتر می‌نماید.<sup>۱۱۸</sup> کسی که مشرب نو ارسطویی دارد می‌تواند جواب دهد که یک غایت‌شناسی کیهانی فقط در صورتی موردنیاز است که بخواهیم به زندگی‌ای که از دیدگاه کیهانی خوب است قائل شویم. اما نهایت چیزی که برای قول به زندگی‌ای که از دیدگاه انسانی خوب است موردنیاز است غایت‌شناسی موجود در روانشناسی علاقه و میل، به صورتی که در انسانهای متعارف<sup>(۱۳۶)</sup> تحقق دارد، است. با این همه، این نظر اخیر نیز با اشکالات شناخته‌شده‌ای مواجه است که بر همه کوششهایی که در جهت یکی دانستن امور بهنجار با امور متعارف انجام می‌گیرند وارد می‌آیند.<sup>۱۱۹</sup>

سافروکاهش‌گرایانه پس‌اپوزیتیویستی. تفاسیری از اخلاق که به صورت خودآگاهانه‌تری طبیعی‌گرایانه‌اند در سالهای اخیر کثرت یافته‌اند و، تا اندازه‌ای، مورد تأیید مطالعات و تحقیقات انجام‌گرفته در معرفت‌شناسی، فلسفه علم، و فلسفه زبان واقع شده‌اند. یک گروه مهم از این نوع نظریات قائل به اتصال کار خود را با این ادعا می‌آغازند که تعادل

اندیشه‌ورزانه علاوه بر اینکه روش اخلاق است روش علوم تجربی هم هست. ۱۲۰ در هر دو مورد، استفاده از این روش را در ارزشگذاری نقادانه باورهای خودمان مستلزم توسل به دو چیز، یکی شواهد تجربی و دیگری نظریه‌ای ناظر به واقع که در حال حاضر مورد اعتقاد است، تلقی می‌کنند. مثلاً، کاربرد اصلی استدلال بر بهترین تبیین مستلزم این است که، در مقام ارزیابی میزان قابل قبول بودن ادعاهای تبیینی متعارض، به تجربه و نیز نظریه فعلی خودمان توسل جویم. از این رو، این واقعیت که معرفت‌شناسی اخلاقی نمی‌تواند از توسل به احکام یا "شهودها"ی اخلاقی موجود صرف‌نظر کند، و فقط به شیوه‌های اجمالاً سازگاری‌گرایانه (۱۳۷) می‌تواند این احکام را به معرض نقد و تجدیدنظر آورد، نشان‌دهنده انفصال یا فرق اساسی‌ای میان معرفت‌شناسی اخلاقی و علمی نیست. چون، بر طبق این قبیل نظرات، ما، در مرحله‌ای از استدلال بر بهترین تبیین برای رفتار انسانی و تاریخ آن، به واقعیت [داشتن] خاصه‌های اخلاقی اعتقاد پیدا می‌کنیم، این مسأله که آیا به اصطلاح "تبیینهای اخلاقی" تبیینهای واقعی محسوب می‌شوند یا نه، بستند یا نه، برای این قبیل نظرات، تبدیل به مسأله اساسی‌ای شده است.

هارمن انکار کرده است که خاصه‌های اخلاقی نافروکاستنی (۱۳۸) بتوانند نقش تبیینی واقعی‌ای داشته باشند، اما نیکولاس استرچن (۱۳۹)، ریچارد بوید (۱۴۰)، دیوید برینک (۱۴۱)، و دیگران در پی یافتن شباهتهایی با علوم طبیعی و اجتماعی بوده‌اند تا استدلال کنند که خاصه‌های اخلاقی می‌توانند هم نافروکاستنی باشند و هم دارای فایده تبیینی. ۱۲۱ مثلاً، می‌توان استدلال کرد که "انواع طبیعی" گوناگون در شیمی یا زیست‌شناسی - اسید، کاتالیزور، ژن، ارگانسیم - به وضوح از لحاظ ساختی فروکاستنی به انواع طبیعی فیزیک نیستند، و، با این همه، در تبیینهای علمی معتبر نقشی ایفاء می‌کنند.

بر اساس این نظر، خاصه‌های اخلاقی ممکن است مانند انواع طبیعی عمل کنند، زیرا امکان دارد که موجب اتحاد نظری پدیده‌های متنوع فیزیکی - شیمیایی و روان‌شناختی - جامعه‌شناختی شوند، به شیوه‌هایی که نقشهای علی - تبیینی مشترک [آنها] برجسته و روشن شوند: با توجه به شیوه‌های متنوع فیزیکی - شیمیایی یا روان‌شناختی - جامعه‌شناختی امکان ارائه مصداق ظلم یا بی‌عدالتی، تبیینهایی که، با موفقیت، پیامدهای اجتماعی یا رفتاری مختلف به ظلم یا بی‌عدالتی نسبت می‌دهند اثر روشن‌کننده و وحدت‌بخشی می‌توانند داشت. این خاصه‌های اخلاقی نیز، مانند انواع طبیعی، قدرت تبیینی خود را، تا اندازه‌ای، به موقعیت خودشان در مجموعه‌ای از خاصه‌ها مدیون‌اند که قانونمندند - یا لاقلاً مؤید شرطیه‌های خلاف واقع (۱۴۲) اند - و نوعی سازگاری ساختاری یا کارکردی دارند.

مثلاً، مفهوم عدالت اجتماعی می‌تواند دربرگیرنده مجموعه‌ای از اوضاع و احوالی باشد که امکان حیات فردی‌ای را که از لحاظ روانی شرافتمندانه و جذّاب باشد تقویت می‌کنند و، در عین حال، موجب تعاون، ثبات، و رفاه اجتماعی می‌شوند. این اوضاع و احوال، به یک اعتبار، متقابلاً همدیگر را تأیید و تقویت می‌کنند. این امر برای تأمین هیچ نوع درونی‌گرایی بسیار مشخصی، در سطح فردی، کافی نیست، اما در این جهت کمک می‌کند که توضیح دهیم که چگونه عدالت، و طرح‌های اجتماعی عادلانه، می‌توانند تأیید و حمایت عمومی را جلب و حفظ کنند که سبب می‌شود که هنجارهای ناظر به عدالت ملکه ذهن افراد شوند. و این نیز، به نوبه خود، به ما کمک می‌کند تا دریابیم که چگونه عدالت - یا بی‌عدالتی - می‌تواند نقشی عینی - تبیینی داشته باشد.<sup>۱۲۲</sup>

البته، نافر و کاهش‌گرایان باید به کسانی که کاربرد "استدلال بر بهترین تبیین" را در مورد اخلاق مورد نقد قرار می‌دهند جواب قانع‌کننده‌ای بدهند، چرا که ادعا می‌شود که تبیین‌های بدیلی که حداقلی‌تر و با وضوح بیشتری طبیعی‌گرایانه‌اند در دسترسند. مثلاً، استدلال شده است بر اینکه خاصه‌های عارضی مع‌الواسطه را باید از تبیین‌های معتبر حذف کرد، زیرا "کار تبیینی واقعی" را واسطه در عروض<sup>(۱۴۲)</sup> می‌کند. ولی، این معیار برای "بهترین تبیین" ظاهراً بیش از اندازه محدودکننده است، حتی برای علوم طبیعی، که در آنها نظریه‌سازی نوعاً کار حداقلی‌جویانه<sup>(۱۴۴)</sup>‌ای نیست و در تبیینها در پی محاسنی از قبیل عمق، وحدت، و وسعت نیز هستیم، و ممکن است در مرتبه عروض مع‌الواسطه<sup>(۱۴۵)</sup> نظم و ترتیب‌های قانون‌نویاری ظهور کنند که به نظر برسد که سهم واقعی‌ای در فهم تبیینی دارند. مثلاً، تبیین‌هایی که به ژن و انتخاب طبیعی استناد می‌کنند بینشی شاخص و ارزنده در باب پراکندگی اسیده‌های آمینه بر سطح جهان در اختیار می‌گذارند، حتی اگر این پراکندگی را بتوان با الفاظ و مفاهیم صرفاً فیزیکی نیز تبیین کرد، و حتی اگر سنخ‌های زیست‌شناختی (دقیقاً) فروکاستنی به سنخ‌های فیزیکی نباشند، بلکه صرفاً، برای عروض، به وساطت این سنخ‌ها نیازمند باشند. از آنجا که هیچ تفسیر مقبولی از امور دخیل در "بهترین تبیین"، حتی در علوم طبیعی که اسوه سایر علوم‌اند، وجود ندارد، احتمال نمی‌رود که نفی - یا اثبات - قطعی طبیعی‌گرایی نافر و کاهنده از این ناحیه حاصل آید.

اگر قرار باشد که خاصه‌های اخلاقی را به چشم خاصه‌هایی بنگریم که طبیعی، نافر و کاستنی، و شبیه به انواع طبیعی‌اند، آنگاه، این نوع طبیعی‌گرایی با هیچ دلیلی از سنخ دلیل مور تعارضی نخواهد داشت، چرا که هیچ تحلیل پیشاتجربی‌ای ارائه نمی‌شود و به شعار باتلری<sup>(۱۴۶)</sup> مور: "هر چیزی همان است که هست، نه چیز دیگری"<sup>۱۲۳</sup> توجه کامل مبذول می‌گردد. شاید اجازه ورود خاصه‌های نافر و کاستنی اخلاقی به قلمرو خاصه‌های طبیعی مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد اگر، برخلاف

پساپوزیتیویستها، تصدیق نمی‌کردیم که خاصه‌های اخلاقی طبیعی به وساطتِ خاصه‌های غیر اخلاقی طبیعی بر امور عارض می‌شوند (تقریباً به همان معنایی که ظاهراً مور در نظر داشته است).<sup>۱۲۴</sup> ولی، می‌توان پرسید که آیا، در این زمینه و موقعیت، عروض مع‌الواسطه<sup>(۱۴۷)</sup> با فروکاستنی بودن (غیر دقیق) فرق واقعی‌ای دارد یا نه؛ زیرا این تفاسیر در مرتبه خاصه‌ها کارآیی دارند، نه در مرتبه مفاهیم، و عروض مع‌الواسطه را، به عنوان آموزه‌ای مابعدالطبیعی، نه هنجاری، عرضه می‌کنند.<sup>۱۲۵</sup> و اینکه از میان دو طبقه ظاهراً ناهمخوانِ خاصه‌های یکی واسطه در عروض دیگری باشد، از بعضی از لحاظها، ربط و نسبتی کاملاً مبالغه‌آمیز و شگفت‌انگیز است؛ و از آن نوع ربط و نسبت‌هاست که ظاهراً به وضوح اقتضای توضیح و تبیین دارد. اگر پساپوزیتیویستها قائل بودند به اینکه خاصه‌های غیر اخلاقی کلاً و منحصرأً خاصه‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند، این قول می‌توانست توضیح و تبیینی در اختیار ما بگذارد، اما، در عین حال، در برابر هم نهادن این نظر و یک نوع فروکاهش‌گرایی را مشکلتر هم می‌کرد.

از جنبه معرفت‌شناختی، طبیعی‌گرایهای نافر و کاهش‌گرایانه‌ای که در کار بررسی آنها بوده‌ایم باید از این نظر دفاع کنند که تعادل اندیشه‌ورزانه، علاوه بر اینکه روش اخلاق است، روش علوم طبیعی هم هست، و باید توضیح دهند که به چه معنا این روش، علی‌رغم استفاده و سیعش از شهود و اموری از قبیل سازگاری تبیینی و سادگی، که برای نظریه‌گزینی<sup>(۱۴۸)</sup> لازم و، در عین حال، غیر کافی‌اند، واقعاً باور به صدق نتایجش را ایجاب و تضمین می‌کند (چرا که پساپوزیتیویستهای مورد بحث، در مبحث صدق، سازگاری‌گرایی را رد می‌کنند). همه طبیعی‌گرایهای نافر و کاهش‌گرایانه پساپوزیتیویستی تعادل اندیشه‌ورزانه را تفسیری کافی و وافی از ادعاهای موجه علوم تجربی یا اخلاق تلقی نمی‌کنند. مثلاً، ریچارد میلر<sup>(۱۴۹)</sup> تأکید دارد بر اینکه توجیه باید حاوی ادعایی پراهمیت باشد، و آن اینکه باورهای آدمی نتیجه فرآیندی قابل اعتماد برای کشف امورند. به نظر میلر، چنین ادعایی باید خودش موجه باشد، اما می‌توان از تسلسل اجتناب کرد، از این راه که چنین ادعاهایی را بر اصولی مبتنی کنیم که به موضوعات خاصی اختصاص دارند<sup>(۱۵۰)</sup> و جزو چارچوب [فکری] شخص صاحب باورند و صدقشان را نمی‌توان با توجیه‌های دیگری که فارغ از موضوع<sup>(۱۵۱)</sup> اند اثبات کرد. چنین روندی لزومی ندارد که صرفاً خودپسندانه باشد؛ چرا که ممکن است معلوم شود که فرآیندهای واقعی صاحب باور شدن<sup>(۱۵۲)</sup> که، مثلاً، در اخلاق به کار گرفته‌ایم، در این جهت که بر اصول مبنایی‌ای که در باب کشف اخلاقی داریم انطباق داشته باشند، چنانکه باید و شاید نیستند.<sup>۱۲۶</sup>

این نظرات نافر و کاهش‌گرایانه، علی‌رغم اختلافهایی که با یکدیگر دارند، با مقاومت و مقابله

مشترکی مواجه‌اند از ناحیه کسانی که اعطای مقام و منزلت معرفتی مقدماتی<sup>(۱۵۲)</sup> را به باورهای اخلاقی نافر و کاستنی، حتی وقتی که این باورها باورهای خود ما باشند، مورد مناقشه فرار می‌دهند. معمولاً، در مقام جوابگویی به این نقد، خاطر نشان می‌کنند که نظریه‌سازی عموماً با اعطاء مقام و منزلت ظاهری به پاره‌ای از باورهای موجود شروع می‌شود - و به واقع به نظر می‌رسد که چاره دیگری هم نیست. اما ناقدان، در جواب، به تفاوت‌های فراوانی استناد می‌کنند که از حیث پیشرفت عملی نظریه‌سازی بین علم و اخلاق هست؛ تفاوت‌هایی که ممکن است روشن‌کننده معقولیت فرض اولیه مقام و منزلت معرفتی تلقی شود. درست همان‌طور که، در مورد دین، اینکه نظریه دینی از حیث ادعاهایش در باره جزئیات و تفصیل طبیعت و تاریخ دائماً مورد مناقشه و غیرقابل اعتماد از کار درآمده است عاقبت به حساب عدم معقولیت تلقی "تجربه دینی" به عنوان امری که دارای مقام و منزلت معرفتی ظاهری است گذاشته شده است، می‌توان به این هم قائل شد که عدم اجماع و پیشرفت در اخلاق دلیلی محسوب می‌شود بر ضد چیزی که، در وضع و حالی دیگر، اشتیاق معقولانه‌ای به قائل شدن قدر و ارزش معرفتی ظاهری برای باورهای اخلاقی می‌بود. البته، از اخلاق، یا تحقیق اخلاقی، به عنوان یک قلمرو معرفتی، چندان چیزی باقی نمی‌ماند اگر به باورهای اخلاقی موجود قدر و ارزش مقدماتی‌ای داده نمی‌شد؛ اما ناقدان مسکن است این نتیجه شکاکانه را یکسره نامطلوب نبینند.

جواب مؤثر به این قبیل نقادان متضمن ارائه تبیینی از اختلاف‌نظر در امور اخلاقی است که به نحو مطلوبی با تبیین شکاکانه رقابت کند و، از این مهمتر، متضمن ساختن و پرداختن خود نظریه اخلاقی نافر و کاهش‌گرایانه و نشان دادن این است که این نظریه پیشرفته‌ای نظری ارزنده‌ای دارد (یا چنین پیشرفته‌ایی را امکان‌پذیر می‌سازد). انجام دادن این کار مستلزم بیان ارتباطات موجود میان خاصه‌های اخلاقی یا ارزشی یگانه و منحصر به فرد، از سویی، و حکم، انگیزش، رفتار، و دیگر اجزای نظریه اجتماعی یا روان‌شناختی، از سوی دیگر، است، آن هم به شیوه‌هایی که بتوانند هم مزایای تبیینی‌ای را که با توسل به این قبیل پیوندهای واقعی تأمین می‌شوند نشان دهند و هم هنجاری بودن آنها را ایضاح کنند (و به معنایی درخور ثبت و ضبط کنند).<sup>۱۲۷</sup>

فروکاهش‌گرایانه. یک شیوه مستقیمتر، اما در عین حال مخاطره‌آمیزتر، برای سعی در جهت پاسخگویی به شماری از پرسشهایی که قبلاً طرح کردیم - در باره هنجاری بودن، در باره اینکه کدامیک از تبیینها "همه کار را انجام می‌دهند"، در باره مقام و منزلت معرفتی، و در باره عروض مع‌الواسطه - در پیش گرفتن راه فروکاهش‌گرایی است. پیشنهادهای فروکاهش‌گرایانه در باب

درستی اخلاقی یا خوبی غیر اخلاقی را، در سالهای اخیر، از جمله، ریچارد برانت، گیلبرت هارمن، پیتر ریلتن (۱۵۴)، و دیوید لوئیس (۱۵۵) ارائه کرده‌اند. ۱۲۸ فروکاهش ممکن است به صورت چیزی که عرف آن را حقیقتی تحلیلی قلمداد می‌کند (نوعی حقیقت تحلیلی که از هر نوع حقیقت تحلیلی‌ای که در تصور مور می‌گنجید پیچیده‌تر است)، به صورت یک تعریف اصلاحگرانه، یا به صورت یک گزاره اینهمانی ترکیبی باشد. ۱۲۹ با نشان دادن اینکه گفتار ارزشی را حاکی از چه خاصه‌های طبیعی اصیلی تلقی می‌توان کرد، بهره‌برداری از ویژگیهای این خاصه‌ها برای پاسخگویی به پرسشهای ناظر به نیروی انگیزشی یا هنجاری ارزشگذاری، برای ارائه تفسیری بی‌راز و رمز از معرفت‌شناسی ارزش، و برای توجیه عروض مع‌الواسطه ارزش، امکانپذیر می‌شود. ۱۳۰

بسته به ماهیت فروکاهش، ممکن است معلوم شود که نسبی‌گرایی در باب ارزش یا اخلاق موجه (برانت، هارمن، لوئیس) ۱۳۱ یا ناموجه (ریلتن) است. ۱۳۲ به علاوه، همه این تفاسیر گرایشی‌اند، بدین معنا که امور ارزشی را وابسته به گرایشهای عاطفی فاعلها می‌دانند. بیشتر این تفاسیر، هرچند نه همه آنها، در پی آنند که، با تمهید مقدمه برای نوعی آرمانی‌سازی معرفت‌شناسی معهود و متعارفی که بخش عظیمی از گفتار ارزشگذارانه ما را تأیید و تضمین می‌کند، مؤلفه هنجاری بودن را، که عبارت است از امکان نقد گرایشهای عاطفی موجود، به‌چنگ آورند. نقد میله‌ها و غایت‌های ما معمولاً بدین صورت شروع می‌شود که، مثلاً، پیرسیم که آیا بر آوردن آنها با سایر غایتها منافات دارد یا نه، یا نشان دهیم که از مبادی یا متعلقات آنها تصور نادرستی داشته‌ایم یا خود را متقاعد کنیم که، اگر می‌دانستیم که بر آوردن آنها چگونه چیزی است، دیگر نمی‌خواستیم که تحت تأثیرشان باشیم، یا... معمولاً، ما معتقدیم که آدمی، هرچه از اینکه در پیش گرفتن شقوق و امکانات مختلف، برای خودش، یا برای همه کسانی که شیوه کار و زندگی او بر وضع و حالشان اثر می‌گذارد، چه روز و روزگاری پیش می‌آورد، آگاهی تفصیلی‌تر یا واضح‌تری داشته باشد، بهتر می‌داند که خیرش در چیست یا چه کاری درست است؛ و این نظری است که اصل و نسبش به رأی هیوم (۱۵۶) در باب ذوق و سلیقه، رأی میل (۱۵۷) در باب سود، و، متأخرتر از آنها، رأی فرث در باب "ناظر آرمانی" ۱۳۳ می‌رسد. مؤلفه هنجاری بودن را، که عبارت است از "هدایت فعل"، به نوبه خود، با توسل به نیروی انگیزشی گرایشهای عاطفیمان (باز هم، شاید گرایشهای عاطفی به همان صورتی که، وقتی اوضاع و احوالمان تا حدی بهبود یا حالت آرمانی یافته باشند، هستند - چرا که انگیزش اگر از سر بصیرت نباشد نمی‌تواند برای ما هنجار آفرین باشد)، و احتمالاً به حساب آوردن میله‌های خاصی برای اینکه ارزشها یا گزینشهایمان را قابل دفاع ببینیم یا آنها را جزء یک زندگی هماهنگ و ثمربخش قرار دهیم، می‌جوئیم و می‌یابیم. ۱۳۴

این نظرات *علّة‌العلل* هنجاری بودن را در گرایشهای عاطفی فاعلها می‌بینند، و این امر بی‌درنگ این پرسش را پیش رو می‌آورد که آیا با این قبیل طبیعی‌گرایهای فروکاهنده می‌توان "آفاقی‌بودن" مناسب را برای اخلاق تأمین کرد یا نه. اگر برای واقعی‌بودن احکام ارزشی یا اخلاقی لازم است که این احکام تا حدّی نسبی نباشند - و، مثلاً، با گرایشهای احتمالی‌ای که موجوداتی مثل ما به کشیده‌شدن به سوی چیزهایی خاص دارند پیوند نداشته باشند - از راه فروکاهش نمی‌توان حکمی را "آفاقی" قلمداد کرد و به آن اعتبار بخشید؛ بلکه با چیزی سروکار خواهیم داشت که بهتر است آن را، به جای اینکه آفاقی‌بودن خالص (۱۵۸) بنامیم، "انفّسی‌بودن آفاقی‌شده" (۱۵۹) نام دهیم. با این همه، ممکن است از نقاط قوت نظرات قائل به "واکنش آرمانی‌شده" (۱۶۰) یکی این باشد که ظاهراً شأن ارزش این نیست که، بر اثر زرفکاوانه‌ترین تأملات، معلوم شود که یکسره از آنچه ارزشگذاران را برمی‌انگیزد، یا می‌تواند برانگیزد، جداست - و مراد از ارزشگذاران فاعلهایی است که برایشان چیزی می‌تواند اهمیت داشته باشد. به واقع، یک راه دفاع از نظرات قائل به واکنش آرمانی‌شده (اعم از طبیعی‌گرایانه و غیرطبیعی‌گرایانه) این است که بگوییم که، در بحث نقدانه در باب ارزش، ظاهراً چاره‌ای جز این نیست که بپرسیم که، پس از تأمل، امور به نظر ما چگونه می‌آیند. بنابراین، اصرار بر اینکه ارزش "آفاقی" باید "مطلق" باشد، بدین معنا که از همه امور واقع ناظر به انگیزش (حتی "انگیزش عقلانی"، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد) مستقل باشد، در حکم این است که تصویری از ارزش یا اخلاق داشته باشیم که به طرز تحمل‌ناپذیری چیزانگاران است [یعنی ارزش یا اخلاق را یک چیز عینی خارجی می‌داند]. ۱۳۵

اما حتی اگر شیخ ارزش مطلق را بتوان به خاک سپرد، و حتی اگر این قبیل تفاسیر بتوانند، به یمن اینکه دعاویشان را از طریق تعاریف اصلاحگرانه، اینهمانیهای خاصه‌ای، یا معادلات تحلیلی غیرواضح اظهار و ارائه می‌کنند، از برخورد مستقیم با استدلال از راه پرسش گشوده بپرهیزند، باز نمی‌توانند از مواجهه نهایی با چیزی بسیار شبیه استدلال از راه پرسش گشوده بپرهیز کنند. دریاب هر تبیینی که از «خوب» برحسب خاصه‌ای (احتمالاً مرکب) مانند  $P$  ارائه کنند، باز ظاهراً معقول است که بپرسیم: "بلی، می‌فهمم که  $X$ ،  $P$  است، اما آیا باز هم جای این نیست که بپرسیم: آیا  $X$  واقعاً خوب است و آیا باید زندگی‌م را بر طبق آن نظم و نسق بخشم؟" معقول بودن این پرسش ظاهراً مقتضای معنایی برای 'خوب' است غیر از آنچه فروکاهش‌گرایان پیشنهاد می‌کنند. حتی پیشنهادهای فروکاهش‌گرایانه‌ای که به عنوان تعاریف اصلاحگرانه عرضه می‌شوند با اعتراض مشابهی مواجهند، زیرا مدّعی‌اند که تفسیری از، مثلاً، 'خوب' در اختیار می‌گذارند که به این واژه معنایی روشن می‌دهد و نیز ما را قادر به طرح همه پرسشهای مهمی می‌کند که این لفظ پیش از اینکه تن

به اصلاح دهد طرح آنها را امکانپذیر می‌ساخت. ۱۳۶ با این همه، آیا این پرسش که: "بلی، می‌فهمم که P, X است، اما آیا باز هم جای این نیست که پرسیم...؟" پرسش مهمی نیست؟ و چگونه می‌توانیم برای اظهار این پرسش از لفظ اصلاح‌شده سود جوییم؟

فروکاهش‌گرایان باید ما را، بیش از آنچه کرده‌اند، متقاعد کنند که پیشنهادهایشان از اهمیت این پرسش، لااقل در باب مثلاً خیر خود شخص، می‌کاهند. (هدف از ارائه تفسیری از «خوب» غیر اخلاقی لزوماً این نیست که بگوید که، مثلاً، در مواردی که اخلاق، با دوستی، یا زیبایی‌شناسی ما را به راههایی غیر از راه ایجاد خیر خودمان دلالت می‌کنند، چگونه باید زندگی کنیم). ۱۳۷ البته، هیچیک از پیشنهادهای طبیعی‌گرایانه فروکاهش‌گرایانه از تجدیدنظرطلبی معاف نیستند، و بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توانند با همه جنبه‌های نحوه استعمال انگلیسی‌زبانان سازگار آیند. ما احتمالاً فرض را بر این نمی‌گذاریم که استنباطات شهودیمان از ارزش یا درستی از خلط و اشتباه یا ایهام و تضاد عاریند، و، بنابراین، نمی‌توانیم توقع داشته باشیم که هر تفسیر فلسفی‌ای از این استنباطات که خود دستخوش خلط و اشتباه و ایهام و تضاد نباشد دقیقاً "سازگاری" شهودی درست را داشته باشد.

در این حوزه نیز، مانند بسا حوزه‌های دیگر، تحولات فکری ممکن است ما را به نظری سوق دهند که با فهم عرفی فرق داشته باشد، و، با این همه، به ما کمک کند تا هم آنچه را فهم عرفی معتقد است فهم کنیم و هم آن را به شیوه‌های خاصی تصحیح کنیم که با حفظ مولفه‌های اصلی کارکرد فهم عرفی سازگار باشند. خواه حوزه موردنظر تبیین عالم طبیعت باشد و خواه ارزشگذاری عالم انسانی. حتی اگر چنین باشد، این واقعیت که ظاهراً این تفاسیر لامحاله از نوعی انکار چیز انگاری، که انکاری کمابیش غیرقابل مناقشه است، به تفسیری بسیار قابل مناقشه‌تر از شرایط آرمانی‌سازی، با از ربط و نسبت آرمانی‌سازی با انگیزش بالفعل، کشیده می‌شوند نشاندهنده عمق مسایلی است که تفاسیر مذکور با آنها مواجهند. خواه به عنوان تحلیلهای زبانی پیشنهادشده باشند و خواه به عنوان تعریفهای اصلاح‌گرانه.

مسایل ناشی از تجدیدنظرطلبی و اختلاف‌نظرها لاجرم ما را به موضوع مناقشه‌پذیری مسایل ناظر به اخلاق و ارزش هم باز می‌گردانند. تفاسیر فروکاهش‌گرایانه می‌توانند مشکل رفع تعارضات موجود در این مسایل را به شیوه‌های گوناگونی توضیح و تبیین کنند: درهم‌پیچیدگی شدید و اجتناب‌ناپذیر علایق متعارض؛ کثرت ظاهری ارزشها و عدم قطعیت در باب ارزیابی و مصالحه ۱۳۸؛ پیچیدگی ذاتی موضوعات و مسایل؛ و وضع نسبتاً عقب‌مانده نظریه اجتماعی و روانشناختی و نیز نظریه اخلاقی و نظریه ارزش؛ و غیره. ۱۳۹ اما حتی اگر برای این قبیل توضیح و تبیینها مقام و منزلتی هم

قائل باشیم، باز ممکن است چنین به نظر آید که از ارزیابی دقیق عمق مناقشه‌پذیری و مسایل ناشی از آن کاملاً قاصرند.

مسایل ناشی از تجدیدنظرطلبی و اختلاف‌نظرها لاجرم ما را به موضوعات راجع به اینکه چگونه یک تفسیر فروکاهش‌گرایانه می‌تواند مدعی ارائه "ارتباط خاص" اخلاق با "فعل" باشد هم باز می‌گردانند. آیا تفسیری که انگیزش اخلاقی را منطقاً الزام‌آور نمی‌داند می‌تواند تبیینی کافی و وافی - یعنی تبیینی که، حداکثر، نسبتاً تجدیدنظرطلبانه باشد - از پدیده‌های تجربه اخلاقی یا از حقایق ظاهراً بدیهی تفکر اخلاقی فهم عرفی به دست دهد؟ شاید بتوان اینگونه ویژگیهای تصور متعارف ما از اخلاق را، به عنوان قلمرو و محتوای واقعی و قطعی لوازم اخلاقی، که کسانی برای تبیینش به قول به مرجعیت عقلانی غیرارادی متوسل شده‌اند، به صورت دیگری یا یکدیگر سازگار کرد یا نشان داد که کمتر از آنچه کانتی‌منربان تصور کرده‌اند، برای تفکر اخلاقی فهم عرفی، مهم یا اجتناب‌ناپذیرند. اما فروکاهش‌گرایان در نشان دادن چنین چیزی توفیق چندانی نداشته‌اند؛ و، علی‌رغم اعتراضاتشان، ممکن است معلوم شود که، روی هم رفته، نظریه‌پردازان قائل به خطا<sup>(۱۱)</sup> بوده‌اند.

### ۳. اخلاق جدید، نظریه اخلاقی جدید

حتی ملخصترین گزارش از تحولات اخیر در اخلاق باید نقدهای عینی را که بعضی از فیلسوفان جدیدی که در باب اخلاق قلم می‌زنند بر فلسفه اخلاق جدید و، احیاناً، بر خود اخلاق جدید وارد آورده‌اند ذکر کند.<sup>۱۲</sup>

مطمئناً، به یک اعتبار، جامعه "غربی" در این روزگار خود را فاقد جهان‌شناسی یا خداشناسی‌ای مشترک که به قدر کفایت غنی باشد، یا فاقد مجموعه‌ای به قدر کفایت غنی از اعمال جمعی سفت و سخت، غیرقابل مناقشه، و ناخودآگاهانه، می‌بیند و، از این رو، نمی‌تواند از چنگ نوعی تشویش در باب اخلاق برهد، یا مسایل اخلاقی سرنوشت‌ساز را اظهار کند، مگر اینکه به مرتبه عالی‌ای از انتزاع یا کلیت دست دراز کند، مرتبه‌ای که گهگاه ظاهراً با شرایط و انگیزشهایی که خصیصه زندگی‌های واقعی و خاستگاههای خاص کشش و جذبۀ آنهاست ربطی ندارد. با توجه به تنوع جامعه‌های بزرگ، ضعف و سستی بسیاری از ارتباطاتی که اعضای این جامعه‌ها را به هم می‌پیوندند، فشارهایی که نهادهای بزرگ و ظاهراً اجتناب‌ناپذیر، در جهت عقلانی‌سازی امور، اعمال می‌کنند، و آرمان همه‌گرایانه<sup>(۱۳)</sup> کل تفکر جدید، برای فیلسوفانی که با اخلاق جدید و فلسفه اخلاق جدید همدلی‌ای ندارند کار چندانی جز عزا و ماتم گرفتن برای این وضع و حال نمی‌ماند.

به واقع، فیلسوفان رنجیده و آزرده نوعاً ادعا کرده‌اند که فلسفه جدید را، به طور کلی، در این محمضه بیفایده می‌بینند - یا بدین سبب که، چون خودش نتیجه میلها و وسوسه‌های اینجهانی (۱۶۳)، عقلانی‌ساز (۱۶۴)، و همگانی‌ساز (۱۶۵) است، جزو مسأله است، و یا بدین سبب که، صاف و پوست‌کنده بگوییم، آن نوع بصیرتی را که برای تشخیص مسایل واقعی‌ای که اخلاق و فلسفه اخلاق را احاطه کرده و به ستوه آورده‌اند لازم است، یا آن نوع قدرتی را که برای تأثیر در علل واقعی این مسایل کافی است، ندارد.

در اغلب موارد، نقدهایی که بر اخلاق و نظریه اخلاقی وارد آورده‌اند با اجمالی چشمگیر و با اعراضی تا حدی عمودی از پیچیدگیهای تاریخ، جامعه، و فلسفه بیان شده‌اند. از این رو، جوابهای ممکن به نقدهایی که صورت با ناز و ادای "بلی، ولی..." را دارند پایان‌ناپذیرند. یقیناً، اینجا جای عرضه کاملتر این نقدهایی که بر اخلاق و نظریه اخلاقی وارد آورده‌اند نیست؛ و نیز جای این پرسش نیست که اگر نقدهای مذکور با اسناد و مدارک تاریخی توافق بیشتری می‌یافتند و دقت و ظرافت فلسفی‌شان بیشتر می‌شد چقدر از قوتشان باقی می‌ماند. ولی، چون، در این جستار، تا خرخره در مباحث مربوط به نظریه اخلاقی فرو رفته‌ایم، بر ما فرض است که نوعی جواب کلی به این نقدها بدهیم، حتی اگر به ناچار از خود نقدها هم بسیار اجمالیتز باشد.

در نظریه اخلاقی جدید - در مقابل خود اخلاقی جدید - لااقل دو جنبه می‌توان تشخیص داد که بخصوص مورد مناقشه واقع شده‌اند: نظریه هنجاری (سعی در جهت اینکه به کثرت ارزیابیهای اخلاقی خاص و اصول اخلاقی فهم عرفی نوعی نظام یا وحدت ببخشیم، از این طریق که مجموعه‌ای بسیار کلی از اصول یا روندهای هنجاری برای تنظیم آنها ایجاد - و به گفته بعضی: کشف - کنیم) و فرانظریه (۱۶۶) هنجاری (اجمالاً به معنای سعی در جهت ایجاد - یا کشف - فهمی سامانمند از ماهیت واقعی یا ادعایی اخلاق). این دو جنبه را به ترتیب ذکر کنیم.

این جستار در باره نظریه هنجاری، به صورت مستقل، سخن چندانی نداشته است. ۱۴۱ کسانی که درباره نظریه هنجاری، به عنوان یک طرح، به سبکی نقادانه قلمفرسایی می‌کنند نوعاً تا حدی احساس سرگشتگی می‌کنند. تصورات و استنباطات اخلاقی موجود، بالمآل، فرآورده عواملی تاریخی متنوعی‌اند، و به واقع اندراج همه آنها در یک انگاره شسته و رفته، به صورتی که شاید نظریات هنجاری کانتی مشربانه یا فایده‌باورانه مدعی آن باشند، شگفت‌انگیز است. با این همه، نمی‌توان، بدون دغدغه خاطر و شک و تردید، "التزام به تصورات و استنباطات موجود با همه جزئیاتشان" را، به عنوان یک بدیل، طلب کرد. نه فقط "تصورات و استنباطات موجود" مدام در حال

تطور و تحول‌اند، بلکه ظاهراً بخش عظیمی از آنچه را که در جوامع جدید بسیار تحسین‌برانگیز به نظر می‌رسد - یعنی جنبشهایی را که برای مردم‌سالاری سیاسی و حق رأی برای همه، آزادی بردگان و زنان، رفع تبعیض نژادی، قومی، و دینی و مذهبی، تأمین اجتماعی نیازهای اساسی برای همه، و حقوق بین‌الملل و حقوق بشر پدید آمده‌اند - تا حد قابل ملاحظه‌ای، به فشارهایی مدیونیم که در جهت همگانی‌سازی و عمومیت‌بخشی وارد آمده‌اند و دقیقاً مخالف طبع پاره‌ای از تعهدات فردی یا گروهی و تصورات و استنباطات اخلاقی جزئی‌گرایانه<sup>(۱۶۷)</sup> تثبیت شده (و هنوز قدرتمند) بوده‌اند. می‌توان امیدوار بود که میان اخلاق همگانی‌ساز و جزئی‌بودن اجتماعات و زندگیهای فردی مصالحه‌ای پدید آید بهتر از مصالحه‌ای که نظریات هنجاری کانتی مشربانه یا فایده‌باورانه تاکنون برقرار کرده‌اند. شگفت‌انگیزتر آنکه می‌توان تأکید کرد بر اینکه این "مصالحه بهتر" چیزی به بار خواهد آورد که کمتر از مشرب کانت با فایده‌گرایی به یک نظریه شباهت دارد. اما اظهار نظر در باب این مسأله اخیر، با توجه به رشد و تحول چشمگیر نظریات کانتی مشربانه و فایده‌باورانه در دهه‌های اخیر و با توجه به این واقعیت که پاره‌ای از نظریات بدیل، از قبیل نظریات دورگه [یا التقاطی]<sup>(۱۶۸)</sup> و اخلاق فضیلت، فقط در همین اواخر مورد بحث و فحصهای پیگیر واقع شده‌اند، به نظر ما نابهنگام و شتابزده می‌آید.<sup>۱۴۲</sup>

و اما در باره فرآیندهای پردازش و تزلزلی از نوعی دیگر دارند. بیش از اینکه آثار و نتایج پاره‌ای از فرآورده‌های شناخته‌شده فرآیندهای پردازش را تحسین کنند، خود را مشتغلان سخت‌کوش این کار می‌دانند. السدر مک‌این‌تایر<sup>(۱۷۰)</sup> در *After Virtue* [= در پی فضیلت]، سعی‌ای بلیغ می‌کند تا پیش‌فرضهای نظری اخلاق را مورد پژوهش فلسفی قرار دهد و از کارآیی و کفایت نامعرفتی‌گرایی، به عنوان نظریه‌ای در باب معنای الفاظ اخلاقی، بحث به میان آورد.<sup>۱۴۳</sup> و برنارد ویلیامز<sup>(۱۷۱)</sup>، در *Ethics and the Limits of Philosophy* [= اخلاق و حد و مرزهای فلسفه]، و 'نظریه اخلاقی' را به شیوه‌ای تعریف می‌کند که کوشش روشمندان و منظم در جهت تبیین آنچه در زبان و اندیشه اخلاقی می‌گذرد - و از جمله کوشش در جهت "جایابی" برای اخلاق در مقایسه با تحقیقات علوم تجربی - را مستثنا می‌دارد، البته اگر مستلزم این باشد که یک "آزمون" معین از صحت هنجاری گاهی (اما نه همیشه یا هیچگاه) قابل اطلاق باشد؛ یعنی این اصطلاح "نظریه اخلاقی" را به شیوه‌ای تعریف می‌کند که فرآیندهای پردازش کاملاً جالب خود او مستثنا شود.<sup>۱۴۴</sup> چون نمی‌توانیم فرق فارقی میان انواع پژوهشهایی که خودمان انجام داده‌ایم و پژوهشهایی که به دست *Les théoriciens malgré eux* [= نظریه پردازان به رغم آنان] انجام گرفته‌اند قائل شویم، ترجیح می‌دهیم که عامل محرک مساعی خودمان را علاقه مشترکمان به فهم اخلاق، شرایط لازم آن، و آینده

آن بدانیم، فارغ از اینکه نتیجه گیریهای بنیادیمان تا چه حد با نتیجه گیریهای بنیادی آنان فرق داشته باشند.

#### ۴. به جای نتیجه گیری

فرااخلاق به صورتی که امروزه احیاء شده است از چند حیث با فرااخلاق در طی دوران شکوفایی تحلیلی اش فرق دارد، اما هیچ فرقی چشمگیرتر از کثرتِ مواضع و مسایل جدّی کنونی نیست. در حال حاضر، هیچ نظری غلبه و سلطه‌ای را که روزگاری نامعرفتی‌گرایی داشت ندارد، و مسایل راجع به معنا ناگزیر برای طیفی از مسایل مابعدالطبیعی، معرفت‌شناختی، و عملی نیز جا باز کرده‌اند. این پیشرفت فلسفی‌ای که در فرااخلاق صورت پذیرفته است ناشی از ساده و آسان کردن بحث یا کاستن از شمار بدیلهای ممکن نبوده است، بلکه از این امر نشأت پذیرفته است که در بحث و فحص در باب مواضع شناخته‌شده مهارت و ظرافت بیشتر در کار آورده‌اند و احتمالات و پیوندهایی را که سابقاً مغفول واقع می‌شدند کاویده‌اند. به واقع، در حال حاضر بحث حتی به مرتبه‌ی فرافلسفی (۱۷۲) نیز کشیده است؛ کما اینکه فیلسوفان با قوّت و شدّت و حدّت فزاینده‌ای، پرسیده‌اند که آیا، یا به چه شیوه‌هایی، نظریه‌پردازی برای اخلاق مناسب است. چون علی‌الظاهر فعلاً خطر بازگشت امور به نوعی اجماع کسالت‌بار در میان نیست، جستار خود را با ذکر چند نکته به پایان می‌بریم، بدون اینکه در جهت انجام دادن کارِ سترگی همچون نتیجه‌گیری بکوشیم. شاید، تا حدی از سرِ عمّد، نکاتی که ذکر می‌کنیم، تا اندازه‌ای، سروکار خواهند داشت با اینکه آیا ممکن است پاره‌ای از تفکیک‌هایی که بحث‌های جاری به آنها چسبیده‌اند و از آنها سود جسته‌اند در قیاس با آنچه اکنون به نظر می‌رسند اهمیت نهایی کمتر یا (محترمانه‌تر بگوییم) لطافت و ظرافت بسیار بیشتری داشته باشند یا نه. ذیلاً شش نمونه از حوزه‌هایی ذکر می‌شوند که در آنها مسایل واقعی‌ای وجود دارند، اما بحث‌های جاری اختلافها و تفاوتها را بزرگ جلوه داده‌اند تا از آثار و نتایج این بزرگنمایی بهره ببرند و، با این کار، تا حدی خود مسایل را پنهان داشته‌اند - البته هر شش نمونه کاملاً جدّی نیستند.

۱. نامعرفتی‌گرایی هم‌روزگار ما، که هنوز بر این عقیده است که استدلال از راه پرسش گشوده چیزی را در باب معنای الفاظ اخلاقی مکشوف می‌دارد، ممکن است مدّعی شود که یک واقع‌گرایی طبیعی‌گرایانه ناظر به اخلاق یا ارزش را که مبتنی بر تعاریف اصلاح‌گرانه یا اینهمانیهای خاصه‌ای است نباید واقعاً با نظر خود او در تعارض دانست. نامعرفتی‌گرا در صدد است که (چیزی تقریباً معادل) مدلولاتی را که با الفاظ ارزشی ما بیان می‌شوند و با امکان استعمالِ واژه‌های 'خوب' و 'درست' به وضوح می‌رسند ثبت و ضبط و ارائه کند تا بحث معناداری در باب نظرات طبیعی‌گرایانه

متعارض داشته باشد. مثلاً، واژه 'خوب' را بدین نیت استعمال می‌کنند که چیزی - و به احتمال قوی، چیزی طبیعی گرایانه - را، یا نحوه ارائه خاصی، به عنوان چیزی که از لحاظ ارزشی مناسب است عرضه کنند. واقع‌گرای طبیعی‌گرا، برعکس، ممکن است خود را در صدد تعیین جایگاه آن خاصه‌هایی بداند که گفتار راجع به خوبی را می‌توانیم - یا در محدوده تجدیدنظرطلبی حداقلی می‌توانستیم یا وقتی خلط و اشتباه‌های گوناگون را رفع کرده باشیم باید - گفتاری تلقی کنیم که رد آنها را دنبال می‌کند یا اگر معرفت و تجربه‌مان رشد باید آنها را تعیین می‌کند. بنابراین، ممکن است چیزی مثل تقسیم کار میان مدل‌ول (۱۷۴) و محکمی (۱۷۴) قریب‌الوقوع باشد و، تا اندازه‌ای، به مدد این واقعیت که "مدلول"ی که نامعرفتی‌گرا به واژگان اخلاقی نسبت می‌دهد مدل‌ول و صف‌الحالی است و، بنابراین، به طریق اولی منطقاً تعیین‌کننده محکمی (۱۷۵) نیست امکانپذیر می‌شود. از یکی از تفکیک‌هایی که مور انجام داده است اقتباس کنیم: نامعرفتی‌گرا در طلب مفهوم "خوب" است، و معرفتی‌گرای طبیعی‌گرا در طلب "ویژگیهای خوب‌ساز" (۱۷۶)؛ و این شخص اخیر ممکن است با طرز تلقی‌ای که واژه 'خوب' بیانگر آن است ربط و نسبتی مابعدالطبیعی یا قانونار (۱۷۷) یا عملی داشته باشد - بدون اینکه بر ربط و نسبتی منطقی با مفهوم یا طرز تلقی مذکور پای بفشرد. از این رو، نامعرفتی‌گرا می‌تواند، هر چه بخواهد، درباره کارکرد خاص و پویای واژگان ارزشی یا اخلاقی بگوید، و طبیعی‌گرا نیز می‌تواند، هر چه بخواهد، درباره اینکه چه امری یک چیز را خوب، یا درست، می‌کند، و چرا اینها "حقایق مسلم" اند، بگوید.

کسانی که تحت تأثیر نقد کواین از تحلیلی بودن یا تحت تأثیر این گفته ویتگنشتاین که "معنا همان کاربرد است" واقع شده‌اند ممکن است این طرز تقسیم امور را، روی هم رفته، بسیار مطبوع بیابند. کاملاً می‌توانیم، هر وقت که الگوی کاربرد واژه 'خوب' یا 'درست' نشان‌دهنده اتفاق نظر وسیعی در باب ویژگیهای 'خوب' یا درست‌ساز باشد، به وفاق دست یابیم. از این رو، پس از کواین و پس از ویتگنشتاین، تفکیک میان مفهوم "خوب" و "ویژگیهای خوب‌ساز"، یعنی تفکیک میان موضوع و آموزه، می‌تواند قابل بحث تلقی شود، هر چند نه به هر نحوی که کسی را خوش آید. به همان میزان که ویژگیهای خوب‌ساز خاصی بالبداهه خوب‌سازند، یا محدودیتهای بنیادی خاصی برای موارد کاربرد منطقی واژه 'خوب' چنانند که آنها را اهل زبان، بدون اینکه دستخوش نابهنجاری فاحش شوند، نمی‌توانند نقض کنند، این ویژگیها یا محدودیتهای ادعا دارند که جزو معنای واژه 'خوب'، که کسانی از اهل زبان که واجد صلاحیت‌اند می‌آموزند، هستند. ۱۴۵ ولی، در مواردی که عدم وفاق استمرار می‌یابد، یا حتی معقول به نظر می‌رسد (چنانکه در امکان یک استدلال موجه از راه پرسش گشوده نشان داده می‌شود)، نامعرفتی‌گرا می‌تواند به طرز معقولی تأکید ورزد بر اینکه جد و

جهت ارائه مدلول خاصی برای الفاظ ارزشی، که ما را قادر به فهم این امر کند که چگونه تفاسیر متعارض می‌توانند بیانگر نظرات رقیب، در باب چیزی که ثابت و مشترک تلقی می‌شود، باشند، فایده‌ای دارد. احتمالاً، ادعای نامعرفتی‌گرا در باب آن الفاظی که دال بر کلیترین ارزشگذاریه‌ایند - یعنی الفاظ 'خوب'، 'درست'، و 'عقلانی' - از هر مورد دیگر موجه‌تر است، هر چند ظاهراً همه این الفاظ محتوا و مفاد دارند و، بنابراین، احتمال نمی‌رود که صرفاً وصف‌الحالی باشند. آیا چیزی باقی مانده است؟ فقط عبارتی که بسیار مهم، بسیار فراگیر، به احتمال قریب به یقین غیرناظر به واقع، علی‌الظاهر تا ابد مورد اختلاف، اما به وضوح هدایتگر فعل است، یعنی عبارت 'کاری که باید کرد'.

البته، گمان و تصور ما، در اینجا، بیش از اندازه ساده و ابتدایی است. کافی است بگوییم که ربط و نسبت میان نامعرفتی‌گرا و معرفتی‌گرای طبیعی‌گرا می‌تواند مورد نوعی بازاندیشی واقع شود که شاید بیشتر در راستای یک انحصار چندجانبه<sup>(۱۷۸)</sup> پویا باشد، تا در راستای مساعی بیش از اندازه جاه‌طلبانه و بلندپروازانه در جهت انحصار مطلق<sup>(۱۷۹)</sup> ایستا.

۲. علی‌رغم گرایش قائلان به نظرات گوناگون به اینکه به حریفان خود انگ و برجسب تجدیدنظرطلبی بزنند، لفظ "تجدیدنظرطلبی" نمی‌تواند نقد قاطعی به حساب آید، زیرا عملاً هر که در بحث‌های فرااخلاقی روزگار ما شرکت می‌کند خواهان آن است که مرتبه‌ای از مراتب تجدیدنظرطلبی را بپذیرد. نامعرفتی‌گرایان می‌کوشند تا جنبه‌های عملی‌ای از گفتار اخلاقی متعارف را محفوظ دارند، اما شاید این کوشش به قیمت تجدیدنظرطلبی معناسناختی و ردّ دعاوی درونی‌گرایی وجودی [یا: ثبوتی] (۱۸۰) تمام شود. ۱۴۶ کانتی مشربان نیز می‌کوشند تا ویژگی‌های ساحت عملی را محفوظ دارند، هر چند به شکلی که ممکن است بخشی از فایده‌انگیزی درونی‌گرایی حکمی [یا: اثباتی] (۱۸۱) را از کف بدهد. به علاوه، تفسیرشان از ادله و عللی فعل، اگرچه خاستگاهش توسل به اخلاق مبتنی بر فهم عرفی است، ممکن است از هر آنچه حقیقتاً در فهم عرفی می‌گنجد فراتر رود. در نتیجه، ممکن است خود را مواجه با نیازی ناخواسته به ردّ مؤلفه‌های مهم اخلاق مبتنی بر فهم عرفی ببینند، برای اینکه بتوانند ارتباط لازم با ادله و علل مناسب فعل را تضمین کنند. طبیعی‌گرایان ممکن است، برای اعمال تجدیدنظر کمتر در محتوای شناخته‌شده اخلاق، حاضر باشند که نوعی تجدیدنظر را در مسأله «عملی بودن»<sup>(۱۸۲)</sup> (لااقل به صورتی که فیلسوفان نوکانتی عملی بودن را تصور کرده‌اند) بپذیرند. چون تقریباً نمی‌توانیم هیچ موضع خاصی را به "تجدیدنظرطلبی در فهم عرفی اخلاقی" متهم کنیم، مسایل واقعی به حدّ وسط‌های معقولی می‌پردازند که میان تجدیدنظرطلبی و محافظه‌کاری می‌توان یافت و نیز سروکارشان با این مطلب

است که تجدیدنظر در خدمت چه اهدافی می‌تواند یا باید باشد.

به همین نحو، تفکیک میان تفاسیر تجدیدنظرطلبانه و نظریات قائل به خطا<sup>(۱۸۳)</sup>، خود، مطلب ظریفی است و ممکن است با دو مسأله‌ای که چندان فهم نشده‌اند ارتباط داشته باشد: یکی اینکه: آیا بهترین ایضاح فلسفی ماهیت اخلاق ما را به قبول یا رد اخلاقی که بدین نحو تصویر شده است رهنمون می‌شود؟ و دیگر اینکه: این آزمون "اندیشه‌ورزی نقادانه"<sup>(۱۸۴)</sup> چه ربطی به فرااخلاق دارد؟

۳. هرچند بحث بر سر درونی‌گرایی و بیرونی‌گرایی<sup>(۱۸۵)</sup> برای فهم اقسام نظریه اخلاقی اهمیت دارد و خواهد داشت، برداشت مناقشه‌ناپذیری وجود ندارد از اینکه اخلاق مبتنی بر فهم عرفی یا اخلاق اندیشه‌ورزانه به چه مقدار از درونی‌گرایی و چه نوع درونی‌گرایی نیازمند است. به واقع، بیشتر نظرات، در جایی، درونی‌گرایی را در خود می‌گنجانند، به طوری که حملات همه‌جانبه به "بیرونی‌گرایی" در اغلب موارد حرکات حساب‌شده‌اند. بحث دیگری، که آن نیز حرکت حساب‌شده‌ای است، نظرات درونی‌گرایانه و بیرونی‌گرایانه را، که قرینه یکدیگرند، از حیث اینکه تا چه حد حاضرند به امکان<sup>(۱۸۶)</sup> تن در دهند در برابر هم می‌نهد. مثلاً، بیرونی‌گرا معمولاً در جست‌وجوی ارتباطی امکانی یا قاتونوار میان حکم اخلاقی یا الزام اخلاقی و انگیزش است، و حال آنکه درونی‌گرا تأکید دارد بر اینکه این ارتباط ضروری یا مفهومی است. اما ظواهری که حاکی از آنند که درونی‌گرایان کمتر به امکان تن در می‌دهند غلط‌اندازند. هرچه بیشتر پیشالتزامهای<sup>(۱۸۷)</sup> مفهومی در مفاهیمی از قبیل فاعلیت، اخلاق، و عقل اندراج یابند، اینکه آیا ما انسانها فاعلیت، یک نظام اخلاقی یا عقل داریم یا نه بیشتر غیر قابل پیش‌بینی می‌شود.

۴. اکنون که شهودگرایی اخلاقی افلاطونی هواداران خود را از دست داده است، دیگر نمی‌توان تفکیک میان انواع "واقع‌گرایی"، "اعتبار‌گرایی"، "واقع‌گرایی‌نما"<sup>(۱۸۸)</sup>، و سایر انواع مکاتب اخلاقی را دایره‌مدار التزام به (یا رد) قلمروی از امور واقع اخلاقی "که از تواناییها و علایق انسانها استقلال دارد" تلقی کرد. واقع‌گرایان، اعتبار‌گرایان، و واقع‌گرایان اخلاقی به یکسان، برای فراهم آوردن مبنایی برای عمل اخلاقی، چشم امید به واکنشها و ادله اشخاص دارند، نه به ساحتی قائم به ذات و مستقل. این سنخ دعاوی را این واقعیتها که خود لفظ "واقع‌گرایی" معنای مورد اجماعی ندارد و نقش یا ماهیت یک نظریه صدق در فلسفه عموماً مورد مناقشه فراوان است و "اعتبار‌گرایی"، به صورتی که الان هست، ظاهراً هنوز حاوی تصورات هنجاری نا "اعتبار‌شده"<sup>(۱۸۹)</sup> ای از عقلانیت یا معقولیت است، پیچیده و مشکل می‌کنند. هنوز وقت آن نرسیده است که این مسایل فیصله یابند و معنا و اهمیتشان، چنانکه باید و شاید، به نحو قطعی معلوم شود.

۵. لاقلاً دو بحث ظاهراً مستقل از یکدیگر در باب توجیه اخلاق در کار بوده‌اند که کمابیش همزمان با هم، اما بدون اینکه به صورت چشمگیری ناظر به یکدیگر باشند، جریان داشته‌اند. بحث اول ناظر به اموری از قبیل ماهیت اخلاق و آفاقی بودن (یا نبودن) ادله‌ای که اخلاق برای فعل اقامه می‌کند بوده است. بحث دوم ناظر به پرسش «چرا اخلاقی باشیم؟» بوده است، محتوای اخلاقی را (مثلاً، از طریق فهم عرفی) معلوم تلقی کرده و قائل شده است به اینکه هر پاسخ قانع‌کننده‌ای باید نشان دهد که افراد از رفتار بر طبق مقتضیات اخلاقی نفع می‌برند. با این همه، اینکه چگونه می‌توان این دو بحث را از یکدیگر جدا نگه داشت دم به دم دشوار یاب‌تر شده است، تا اندازه‌ای بدین سبب که اوضاع و احوالی که در آن پرسش «چرا اخلاقی باشیم؟» طرح می‌شود غالباً محدود یا آرمانی می‌شوند — این محدود یا آرمانی کردن نیز نابجا نیست، زیرا کسانی که دست به این کار می‌زنند گمان دارند که پاره‌ای از شیوه‌های بصرقه و نافع ساختن اخلاق، که در موارد دیگر کاملاً مؤثرند، (مانند ابداع یک طرح قابل اعتماد اعمالی فشار)، در این مورد، بی‌ربط و نامناسب‌اند. این مسأله که وقتی ما در جست و جوی یک توجیه عقلانی برای اخلاقی‌م در واقع چه می‌خواهیم و چه چیزی جواب به حساب می‌آید، کمافی‌السابق، مسأله‌ای فوری و فوری است.

۶. نقد روزافزون نظریه اخلاقی، خود، عمدتاً، بر فهم نظری‌ای از اخلاق یا فرق آن با سایر حوزه‌های تحقیقی مبتنی بوده است. از این رو، غالباً این نقدها علی‌الظاهر بیشتر از اینکه بگویند که چگونه می‌توانیم به نظریه اخلاقی کمتری قناعت ورزیم می‌گویند که چگونه می‌توانیم نظریه پردازی اخلاقی را بهبود بخشیم، یا از این طریق که در مرتبه هنجاری بر متغیرها یا بر پیچیدگی یا بر نسبیّت (ناشی از مقام نظر و دارای انتظام نظری) بیفزاییم، و یا از این طریق که (باز، به حکم ادله‌ای که ناشی از مقام نظر و دارای انتظام نظری باشند) پاره‌ای از نظرات خود را، در باب اینکه، به منظور «جایابی» رضایتبخش برای اخلاق، چه باید کرد، تغییر دهیم.

هرچه فرااخلاق روزگار ما به پیش می‌رود و بر پیشرفت و پیچیدگی مواضع افزوده می‌شود، ممکن است تحصیل یا تثبیت موفقیتها، یا حتی منافع آشکار، دشوارتر شود. این هم نوعی پیشرفت است، اما فقط به این شرط که نتیجه آن پیدایش نوعی بیان واضحتر از مسایل برجما مانده باشد.

و بالأخره، در بحث و فحوص پر جوش و خروش در باب مطلوبیت نظریه اخلاقی، مسالک و مشارب گوناگون در این مطلب اظهار موافقت می‌کنند که لازم است درباره ماهیت یا سیر تاریخی یا کارکرد اخلاق مطالعات و تحقیقات دقیقتر و حاوی اطلاعات تجربی بیشتر انجام گیرد. شاید جای تعجب نباشد که چنین مطالعه و تحقیقی به مقدار بسیار ناچیزی صورت گرفته است، حتی از سوی

بعضی از کسانی که با تأکید هرچه تمامتر بدان توصیه کرده‌اند. ۱۴۷ خیل عظیمی از فیلسوفان اخلاق و شارحان فلسفه اخلاق – خودمان را هم مستثنا نمی‌دانیم – رضا داده‌اند به اینکه روانشناسی یا انسانشناسی خود را از نو ابداع کنند و تاریخشان را بر اساس قرائت‌گزینشی متون، و نه بر اساس تحقیق جامع‌تر در باب اوضاع و احوال، بنگارند. دگرگونی در این باب در حال وقوع است، شاید بخصوص از حیث ظهور رویکردهایی به تاریخ فلسفه، که کمتر غیرتاریخی‌اند. اما هرگونه انقلاب واقعی در اخلاق، که ناشی از درآمیختن فهمی، حاوی اطلاعات تجربی بیشتر، از روانشناسی، انسانشناسی، یا تاریخ باشد، اگر بناست به موقع از راه برسد تا بتواند جزو اخلاقی پایان این قرن (۱۹۰) شود، باید به سرعت رخ دهد.



---

مشخصات کتابشناختی اصل این جستار چنین است: Darwall, Stephen, Gibbard, Allan, and Railton, Peter, "Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends", *The Philosophical Review* 101 (1992): 115-189.

---

## یادداشتها [ی نویسندهگان]

1. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

۲. نقل است که جان مینارد کینز<sup>(۱۹۱)</sup> *Principia* [= مبانی]ی مور را "بهتر از [آثار]

افلاطون" می دانسته است، اما نویسندگان بعدی محتاطتر بوده‌اند. دابلیو. کی. فرنکنا، در

.Frankena, W.K., "The Naturalistic Fallacy", *Mind* 48 (1939): 464-77

عجز مور را از نشان دادن مغالطه‌ای از هر نوع گوشزد کرده است. کسیمیر لوی، در

Lewy, Casimir, "G.E. Moore on the Naturalistic Fallacy", *Proceedings of the British Academy* 50 (1964): 251-62

پاره‌ای از اشتباهات مور را در بیان استدلال از راه پرسش گشوده خاطر نشان می‌کند، اما در عین حال می‌کوشد تا این استدلال را به شیوه‌ای درست ارائه کند. مور، که در سالهای متأخر عمرش تحت فشار ناقدان قرار گرفت تا ملاکهای تحلیل مورد اعتقاد خود را بیان کند، شرایطی وضع کرد که خودش را از تعیین هرگونه تحلیل موفقیت‌آمیز عاجز ساختند. استدلال از راه پرسش گشوده‌ای که بر این شرایط ابتناء داشته باشد ایجاد و اثبات یک شکاف است / 'باید' می‌کند، اما فقط به همان معنا که ایجاد و اثبات یک شکاف 'برادر' / 'همشیر مذکر' هم می‌کند. بنگرید به:

Moore, G.E. "Reply to My Critics", in *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. P.A. Schilpp (La Salle, Ill.: Open Court, 1942), pp. 660-66.

۳. بنگرید به:

Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (New York: Oxford University Press., 1977), pp. 19-20.

هارمن اظهار می‌دارد: "تعریف انواع گوناگونی دارد و استدلال از راه پرسش گشوده به بیشتر آنها ربطی ندارد" (p. 19).

۴. برعکس، هارمن مدعی است که اگر گرایشهای خاصی مربوط به تأیید و عدم تأیید، همراه با

«گرایش به فعل»ها<sup>(۱۹۲)</sup>ی "غیرارادی" مربوطه، در انسانها "تعبیه شده" بودند، آنگاه "پرسش گشوده با شکست مواجه می‌شود" (همان، p. 29). نامعرفتی‌گرایان فرض را بر این گذاشته‌اند که این ارتباط باید از طریق منطق احراز شود، نه از طریق قوانین طبیعی - یعنی امری مربوط

به معناست، نه مربوط به واقعیت. چنین فرضی، در واقع، بر امکان ایجاد یک تفکیک تحلیلی/ ترکیبی جالب مبتنی است. همان‌طور که کواین می‌نویسد: "اینکه من مفهوم «تحلیلی بودن» را رد می‌کنم دقیقاً بدین معناست که میان چیزی که در صرف فهم جملات یک زبان دخیل است و چیز دیگری که اجتماع بر آن اجماع دارد خط فاصلی نمی‌کشم." ("Epistemology Naturalized", in *Ontological Relativity and Other Essays* [New York: Columbia University Press, 1969], p. 86).

برای بحث بیشتر، مطالب بعدی و بخش ۴ را بنگرید.

۵. این تصور، البته، ممکن است بر خطا باشد. پاره‌ای از آثار اخیر بر هنجاری بودن مفاهیم معرفتی و معناشناختی تأکید ورزیده‌اند. چنانکه پیش‌بینی می‌شد، این نکته، به نوبه خود، به مناقشه در نفس امکان فروگاهش طبیعی‌گرایانه این مفاهیم هم منجر شد. برای نمونه، بنگرید به:

Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); Paul Boghossian, "The Rule-Following Considerations", *Mind* 98 (1989): 507-49; and Jaegwon Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?" *Philosophical Perspectives* 2 (1988): 381-405.

اینکه آیا، مثلاً، برای رویکردی ناطبیعی‌گرایانه به معنا‌مبنایی وجود دارد که بتواند از چنگ آن دسته از اشکالات وارد بر مشرب افلاطون که طبیعی‌گرایی به منظور غلبه بر آنها طراحی شده بود بگریزد (با بحث آینده درباره شهودگرایی مقایسه کنید) یا چنان‌مبنایی وجود ندارد مسأله‌ای است که هنوز فیصله نیافته است.

6. H.A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *Mind* 21 (1912): 21-37.

برای اطلاع بر نقدی مشابه، بنگرید به:

P.H. Nowell-Smith, *Ethics* (London: Penguin, 1945), p. 41:

"با شهود عقلانی<sup>۲</sup> خاصه‌های غیرطبیعی [جهانی نو پیش‌روی ما پدیدار می‌شود... این جهان با تفصیل و جزئیات هرچه تمام‌تر طراحی و وصف می‌شود، بی‌شک، این جهان، از کران تا کران، بسیار جالب است. اگر عطش معرفت داشته باشیم به مطالعه ادامه می‌دهم... اما اگر علاقه نداشته باشیم چه؟ چرا باید برای این اهداف و اموری که به تازگی پدیدار شده‌اند کاری بکنم؟" به علاوه، همان‌طور که ناول-اسمیت، در ادامه، مدعی می‌شود و همان‌طور که پریچارد قبول می‌کند، حتی کشف یک علاقه (ی صرف) به این خاصه‌ها نشان نمی‌دهد که خاصه‌های مذکور

می‌توانند الزامات اخلاقی را به وجود آورند.

7. L. Wittgenstein, "Lecture on Ethics", *Philosophical Review* 74 (1965): 11.

ما و امداد دیوید ویگینزیم که توجه ما را به "Lecture" [= "درسگفتار"] ویتگنشتاین، به عنوان شاهد بارزی بر نظری که در اینجا در باب هنجاری بودن مورد بحث است، جلب کرد. نیز و امداد بحث کسیمیر لوئی در باب موریم که قبلاً، در یادداشت ۲، ذکرش رفت.

8. نیز بنگرید به: Moore, "Reply to My Critics", pp. 590-91.

9. مقایسه کنید با دفاع ایر از عاطفه گرایی، بر اساس عدم امکان رفع تعارضات ارزشی اساسی، و نیز با این نظر استیونسن که در هر تفسیر کافی و وافی از خوبی شرط است که آن تفسیر تبیین کند که چرا مسایل ناظر به خوب و بد را نمی‌توان به مدد فقط علم تجربی فیصله داد. بنگرید به:

A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London: Gollancz, 1946), chap. 6; and

C.L. Stevenson, "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind* 46 (1937):

14-31, especially pp. 16-17.

۱۰. استیونسن، بخصوص، با تأکید بر نقش اقتناع‌کنندگی، و نه صرفاً وصف‌الحالی، توسل به اصطلاحات اخلاقی، قدرت بالقوه نامعرفتی‌گرایی را از این حیث اثبات کرد. بنگرید به:

Stevenson, C.L. *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944)

and *Facts and Values* (New Haven: Yale University Press, 1963).

۱۱. این جلوه آفاقی را لزوماً نباید صرفاً "جذابیّت" (غیر معرفتی) و ازگان اخلاقی تلقی کرد؛ زیرا

در ملاحظات (معرفتی) ای که در بحثهای اخلاقی، اقتناع‌کننده‌شان می‌دانیم نیز به چشم

می‌خورد، ملاحظاتی که باید بتوانند به پرسشهایی که مردم وقتی طرح می‌کنند که هیچ نمی‌دانند

که معقولیت فعل به چیست پاسخهای ناظر به واقع بدهند. بدین ترتیب، دو چیز پدید می‌آیند:

یکی روایتی نامعرفتی‌گرایانه از اینکه خاصه‌های طبیعی واسطه عروض خاصه‌های اخلاقی‌اند

که مراد از آن قید و شرطی هنجاری است در باب احتجاج اخلاقی قابل قبول، نه اصلی

مابعدالطبیعی؛ و دیگری امکان اینکه یک محتوای توصیفی ثانوی به الفاظ اخلاقی تعلق گیرد.

بدین طریق، نامعرفتی‌گرایی می‌تواند برای گفتار اخلاقی نه فقط پیوندی مفهومی با هدایت فعل

ارائه کند، بلکه، علاوه بر آن، هر وقت که "معیارها" یا ارزشگذاریهایی نسبتاً غیرقابل مناقشه در

کار باشند، عروض مع‌الواسطه پیشینی گفتار اخلاقی و اخباری بودن توصیف‌گرانه آن را نیز نشان

دهد.

۱۲. یک مورد استثنای احتمالی نظریه ارزش بود، که در آن طبیعی‌گرایی توش و توان بیشتری

داشت. به ویژه، بنگرید به:

C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill.: Open Court, 1947); and R.B. Perry, *Realms of Value* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954).

۱۳. مور در "Reply to My Critics" [= "پاسخ به ناقدانم"] (p. 545) نوشت: "اگر از من پرسید که به کدامیک از این نظرات ناسازگار [معرفتی‌گرایی در برابر نامعرفتی‌گرایی] گرایش قویتر دارم، فقط می‌توانم پاسخ دهم که، صاف و پوست‌کنده، نمی‌دانم که آیا به اتخاذ این نظر گرایش قویتری دارم یا به اتخاذ آن نظر. - به گمانم، این گفته لاف‌زنانه بیان صادقانه‌ای از طرز تلقی فعلی من است."

۱۴. این آشار از "Lecture on Ethics" [= "درسگفتار در باب اخلاق"] ویتگنشتاین (که برای نخستین بار در ۱۹۶۵ انتشار یافت) با اثر مربوط دیگری الهام نمی‌گرفتند، بلکه از رویکردی عام به معنا و کاربرد، که به ویتگنشتاین متأخر، به ویژه در: *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe (London: Macmillan, 1953)

نسبت داده می‌شد، الهام می‌گرفتند: "Lecture" [= "درسگفتار"]، و شاید اثر استیونسن نیز، نشان می‌دهد که لزومی ندارد که قرابت طبیعی‌ای میان موضوعی ویتگنشتاینی و معرفتی‌گرایی وجود داشته باشد. برای اطلاع بر بحثی در باب نفوذ فلسفه اخلاق انگلستان پس از جنگ [جهانی] در ایالات متحده، بنگرید به گزارش دابلیو. کی. فرنکنا از:

"The Latest Invasion from Britian" [= "آخرین تهاجم بریتانیا"]، در:

R.M. Chisholm et al., *Philosophy: The Princeton Studies* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964), pp. 409-15.

۱۵. بنگرید به:

G.E.M. Anscombe, "On Brute Facts", *Analysis* 18 (1958): 69-72, and "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1958): 1-19.

در این مقاله اخیر انسکوم اعلام می‌کند که "مغالطه طبیعی‌گرایانه! ... مرا تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، زیرا من تفاسیری را که از آن شده است سازگار با هم نمی‌بینم" (p.3) و به:

Philippa Foot, "Moral Arguments", *Mind* 67 (1958): 502-13, and "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society* 59 (1958-59): 83-104.

16. P.T. Geach, "Ascriptivism", *Philosophical Review* 69 (1960): 221-25.
17. W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60(1951): 20-43  
(See also H. Putnam, "The Analytic and the Synthetic", in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 3, ed. H. Feigl and G. Maxwell [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962]); N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955).

۱۸. بنگرید به:

- R.M. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (1952): 317-45; R.B. Brandt, "The Status of Empirical Assertion Theories in Ethics", *Mind* 61 (1952): 458-79 and *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1959); and J. Rawls, "Outline of a Decision Procedure of Ethics", *Philosophical Review* 60 (1951): 177-97.
19. W.K. Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", in *Essays on Moral Philosophy*, ed. A.I. Melden (Seattle: University of Washington Press, 1958).

فرنکنا، در

Frankena, W.K., "Recent Conceptions of Morality", in *Morality and the Language of Conduct*, ed. H.-N. Castañeda and G. Nakhnikian (Detroit: Wayne State University Press, 1965)

دگرگونی‌ای در فلسفه اخلاق را نیز خاطر نشان کرد - و آن اینکه در فرااخلاق، توجه فزاینده‌ای به سعی در جهت ناظر به واقع تلقی کردن اخلاق معطوف می‌شد.

۲۰. بنگرید به:

- Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1958), S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961); and G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).
21. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

۲۲. به ویژه، بنگرید به:

Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance In Ethics", *Journal of Philosophy* 76 (1979): 256-82.

آثار درک پرفیت ذی‌ذخل بودن مسائل مابعدالطبیعی راجع به هویت شخصی را به روشنی نشان دادند و، از این طریق، تأثیر عظیمی بر گسترش یافتن تعادل اندیشه‌ورزانه نهادند. بنگرید به:

Parfit, Derek, "Later Selves and Moral principles", in *Philosophy and Personal Relations*, ed. A. Montefiore (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), and also his *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press/ Clarendon, 1984).

23. G. Harman, *The Nature of Morality*, and J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin, 1977).

۲۴. از میان پدیده‌های چشمگیر اخلاقی روزگار ما که در این جستار یا اصلاً مورد توجه واقع نخواهند شد یا توجه ناچیزی به آنها مبذول خواهد شد این پدیده‌ها را باید نام برد: تفصیل و قلمرو بسیار افزایش یافته‌ی اخلاقی هنجاری، از جمله ظهور انواع کانتی‌اندیشی‌ها و نظریات قائل به فضیلت در معارضه با پیامدگرایی<sup>(۱۹۴)</sup>، و نیز کثرت اشکال پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر پیامدگرایی؛ افزایش علاقه به تاریخ اخلاق و تحقیق در آن؛ رشد شگفت‌انگیز اخلاق کاربردی؛ نقدهای زنانه‌نگرانه<sup>(۱۹۴)</sup>ی فلسفه‌ی اخلاقی معاصر (اما برای اطلاع بر بحثی درباره‌ی نقد "نظریه اخلاقی" به بخش ۳ بنگرید)؛ مکتوبات رو به افزایش در باب عواطف اخلاقی و، به طور کلی، روانشناسی اخلاقی، از جمله مطالعات پدیدارشناختی یا "قارّه‌ای" اخیر در اخلاق (البته این مطالعات کل آن مکتوبات را شامل نمی‌شوند)؛ و رویکردهایی به فرااخلاق که مبتنی بر غیرواقعگرایی<sup>(۱۹۵)</sup> یا ضدواقعگرایی<sup>(۱۹۶)</sup> فراگیرند.

۲۵. بسیاری از همکاران - مُصیرانه، اما با نتایج متفاوت - کوشیده‌اند تا این نظرگاه‌ها را شرح و بسط دهند، و ما مراتب تشکر خود را به همه آنان، و به ویژه به ریچارد بی. برانت و ویلیم کی. فرنکا، به پاس گفت‌وگوهای وافر و مستمری که با ما داشتند، اظهار می‌داریم.

۲۶. بسیاری از فیلسوفان، و بخصوص برانت و هر، از مدتها قبل سؤالاتی از این دست پیش کشیده بودند. بنگرید به:

R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (New York: Oxford University Press, 1979); and R.M. Hare, *Moral Thinking* (New York: Oxford University

Press, 1981).

برای اطلاع بر بیانی قوی از این دغدغه، بنگرید به:

Gilbert Harman, *The Nature of Morality*.

۲۷. البته، اینکه رویکرد به تفسیر معناشناختی زبان اخلاقی معمولاً در بحثهای جاری در باب مابعدالطبیعه و توجیه نقش اساسی‌ای ایفاء می‌کند به قوت و صحت خود باقی است – و کاملاً جای این سؤال هست که چگونه می‌تواند باقی نباشد.

۲۸. اصطلاح "جایابی" [= "placing"] را سایمون بلک برن جعل کرده است. بنگرید به

Blackburn, Simon, "Errors and the Phenomenology of Value", in *Morality and Objectivity*, ed. Ted Honderich (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

هرچند ممکن است ما این اصطلاح را دقیقاً به معنایی که او قصد می‌کند به کار نبرده باشیم.

۲۹. البته، نمی‌توان فرض را بر این گذاشت که لفظ 'معرفت آفاقی' معنای مشخص، کاملاً فهم‌شده، و صریحاً اظهارشده‌ای دارد. علی‌الخصوص، نمی‌توان به سادگی فرض را بر این گذاشت که لفظ مذکور معادل است با 'معرفت به همان صورتی که در علوم تجربی به دست می‌آید'، زیرا این فرض، بی‌چون و چرا، مستلزم دَوْر است (چنانکه تامس نیگل نیز گوشزد می‌کند – بنگرید به: Nagel, Thomas, *The View from Nowhere* [New York: Oxford University Press, 1987], esp. p. 144).

ما لفظ 'آفاقی' [= 'objective'] را به عنوان علامت اختصاری‌ای به کار می‌بریم برای "از نوعی که سازگار باشد با راه‌حلی شایسته برای طیفی از مسائل – اعم از معرفت‌شناختی، مابعدالطبیعی، و معناشناختی – که در فهم متعارف فلسفی معمولاً در مفهوم 'آفاقی بودن' فراهم می‌آیند".

یکی از امیدهای بزرگی که به فلسفه اخلاق می‌توان داشت این است که این مجموعه خاص از مسائل و مفاهیم را روشن سازد. رشد نظریه اخلاقی ممکن است، مثلاً، مجال فهم امکان وجود استنباطاتی از 'آفاقی بودن' را فراهم آورد که، در عین حال که غیر از استنباطاتی اند که الگوشان ریاضیات علوم تجربی (۱۹۷۱) است، شایستگی و صلاحیت فلسفی دارند. یا ممکن است دریابیم که مفهومی از 'آفاقی بودن' که برای اخلاق به وجود آمده است می‌تواند فهمی از 'آفاقی بودن' در ریاضیات و علوم به ما بدهد که، اگرچه نامتعارف است، بر فهم متعارف برتری دارد.

۳۰. دیوید کاپ برای این نظر، که شخص می‌تواند ادعای آفاقی بودن اخلاق را صرفاً مبتنی بر

شواهدی کند دال بر اینکه ارائه مصداق خاصه‌هایی را که وی اخلاقی تلقی می‌کند می‌توان با روش علمی تأیید کرد، اصطلاح 'Confirmationalism' [= 'تأییدگرایی'] را وضع کرده است (و او این نظر را به بعضی از طبیعی‌گرایان نسبت می‌دهد). بنگرید به:

D[avid] Copp, "Explanation and Justification in Ethics", *Ethics* 100 (1990): 237-58.

بالمال، تأییدگرایی بدیلی واقعی موضعی که در متن مورد تأکید است نیست - یعنی اینکه بدون تفسیر مناسبی از هنجاری بودن این خاصه‌های اخلاقی ادعایی، نمی‌توان آنها را خاصه‌های اخلاقی تلقی کرد. بنابراین، تأیید وجود آنها به عنوان خاصه‌های اخلاقی، بالضروره، مستلزم نشان دادن این امر است که مقید و مشروط به فیود و شروط مربوطه هنجاری بودن هستند (این فیود و شروط هرچه باشند). برای اطلاع بر بحثی مفصلتر، بنگرید به:

P. Railton, "Moral Realism", *Philosophical Review* 95 (1986): 163-207, esp. p.188-89, 204-5.

۳۱. مقایسه کنید با بحث بلک بزن در باره "کسب حقیقت" در اخلاق (مثلاً، در:

Blackburn, Simon, *Spreading the Word* (Oxford: Oxford University Press/ Clarendon, 1984))

در بطن این مسائل، دغدغه‌ای در باب شرایط صدق یا صحت به چشم می‌آید. واضح است که توضیح و تبیین صدق یا صحت به عنوان چیزی از سنخ "آنچه اکنون به نظر ما درست می‌آید" فایده‌ای ندارد. آنچه ظاهراً مطلوب است تصویری از قلمروی تحقیقی است که نه فقط مدعی باشد که قابلیت ارزیابی صدق را دارد، بلکه در آن بتوان اصلاح رأی را نیز از صراف تغییر رأی تمیز داد، و اصلاح، در اینجا، بحق، به معنای چیزی در جهت صحت (در مقابل مثلاً صراف افزایش هماهنگی درونی) است. یکی از شیوه‌های بیان این مطلب این بوده است که پرسند که آیا بهترین تبیین برای باور ما به  $P$  نقش درخوری به خود  $P$  نسبت می‌دهد یا نه؛ در این صورت، این با تبیینی "کاملاً درونی" یا "صرفاً انفسی"، برای باور به  $P$ ، مغایرت دارد. بخشی از منشاء ابهام، در اینجا، این است که الگوی مورد اجماعی وجود ندارد از اینکه  $P$  چگونه می‌تواند نقش تبیینی مناسبی ایفاء کند. مثلاً، هارمن نتیجه می‌گیرد که "ظاهراً هیچگاه، حتی در عمل، توضیح و تبیین ملاحظات اخلاقی یک شخص، با توسل به آنچه بالفعل درست یا نادرست، عادلانه یا ناعادلانه، و خوب یا بد است، فایده‌ای نداشته است." (*The Nature of Morality*, 22). (البته، مگر اینکه بتوانیم این الفاظ ارزشی را به خاصه یا خاصه‌هایی طبیعی که در مقام توضیح و تبیین

سودمند باشند فروکاهیم). این آزمون علی-تبیینی را مورد مناقشه قرار داده و بیش از حد تنگ‌نظرانه تلقی کرده‌اند، زیرا ممکن است، حتی در حوزه‌هایی که در آنها ادعای نقش علی-تبیینی برای  $P$  ناموجه می‌نماید، مثلاً در منطق و ریاضیات، ادله‌ی قوی و غیرانفسی‌ای برای باور به  $P$  داشته باشیم. (هرچند بعضی از فیلسوفان بر این گمان بوده‌اند که ریاضیات، نیز، به یک امر اعتباربخش علی-تبیینی نیازمند است، و مدعی شده‌اند که آن را در "اجتناب‌ناپذیری" ادعایی ریاضیات برای علم، یا در فروکاستنی بودن آن اجزائی از ریاضیات که واقعاً محلّ حاجت علم‌اند و حذف‌پذیری بقیه، یافته‌اند. در این نکته مشابهت‌های عدیده‌ای با بحث‌های فرااخلاق می‌بینیم.)

۳۲. احتمالاً به نظر آید که این تفکیک اهمیت خود را در یک برداشت حدّ اقلّی از صدق از کف می‌دهد. مثلاً، اگر برای اینکه یک شیوه گفتار را بتوان دارای یکی از دو ارزش صدق و کذب دانست همین امر کفایت کند که آن شیوه گفتار همه ویژگی‌های نحوی خاص گفتارِ اِخْتِیاری (۱۹۸) را داشته باشد، در آن صورت، واضح است که گفتار اخلاقی، حتی پیش از اینکه مسأله‌ی جالبی در باب "جایابی" اخلاق طرح، و به طریق اولی حلّ، شده باشد واجد شرایط است. با این همه، هرچند لازم نیست که صدق (حدّ اقلّی) به مدّ اخلاق "کسب شود"، ممکن است وجوه اختلاف مهم دیگری میان اخلاق و، مثلاً، علوم تجربی یا ریاضیات باقی بمانند. زیرا در میان انواعی از ویژگی‌های جهان که در شرایط صدق (حدّ اقلّی) جملات، در قلمروهای مختلف، نقش مهمی دارند، و، نیز، در روش‌های موجود برای اثبات صدق (حدّ اقلّی) و در میزان اجماع عقلانی‌ای که این‌گونه روش‌ها می‌توانند حاصل آورند، اختلافاتی وجود دارند. این وجوه اختلاف می‌توانند ماهیت متمایز اخلاق را به میزان معتناهی روشن سازند. مقایسه کنید با:

Crispin Wright, "Realism: The Contemporary Debate-Whither Now?" in J. Haldane and C. Wright, *Reality, Representation and Projection* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

۳۳. این گرایش امکان دارد، اما ضرورت ندارد، که با این نظر تلفیق شود که الگوی علمی یگانه الگوی موجود آفاقی بودن یا واقعی بودن است. به علاوه، چنین موضعی می‌تواند مستلزم معارضه با جنبه‌های مختلفی از نظرات سنتی و متعارف در باب علم باشد.

۳۴. نامعرفتی [=noncognitive] (۱۹۹)، در اینجا و هر جای دیگری، در مقابل واقع‌گرایانه [realist=] نیست، بلکه در برابر معرفتی‌گرایانه [cognitivist=] است. بنابراین، تفسیر غیرواقع‌گرایانه و ضدواقع‌گرایانه‌ای از زبان علمی که، در عین حال، چنین زبانی را مناسب

تعیین صدق و کذب حقیقی می‌دانند در جناح معرفتی گرایان قرار می‌گیرند. برعکس، ابزارانگاری (۲۰۰)، در باب زبان علمی، هم ضدواقع‌گرایانه و هم نوعی نامعرفتی‌گرایی است. اما معدودی از ابزارانگاران این طرز تلقی را در قبال علم، به طور کلی، اتخاذ کرده‌اند و، در عوض، ترجیح داده‌اند که زبان نظری (علی‌الادعاء ابزاری) را از زبان مشاهده‌تی (اسوه‌ای ناظر به واقع) تمیز دهند. به همین نحو، آن فیلسوفانی که تأکید ورزیده‌اند بر اینکه تقابل میان "قانون علمی" و "تعمیم تصادفی" به شیوه نامعرفتی‌گرایانه فهم شود (مثلاً، تقابلی تلقی شود که مستلزم نوع خاصی از التزام در مورد قوانین است؛ مقایسه کنید با:

A.J. Ayer, "What is a Law of Nature?" *Review Internationale de Philosophie* 36 [1956])

نوعاً قائل شده‌اند که تعمیم‌های تجربی (صِرف) را باید به معنای حقیقی صادق یا کاذب تلقی کرد. بدین ترتیب، نمونه‌هایی از [عقیده به] اتصال که مبتنی بر تعبیری یکسره نامعرفتی‌گرایانه از زبان علمی و زبان اخلاقی باشند کم‌یاب‌اند. (مثلاً، "ابزارنگاری" دیوئی (۲۰۱) در باب علم را باید از ابزارانگاری‌های تجربه‌گرایانه منطقی تفکیک کرد، چرا که با استنباط خاصی از صدق و تحقیق معرفتی موافق است.)

۳۵. این نوع خط‌مشی را کسانی می‌توانند در پیش بگیرند که نامعرفتی‌گرایی را در زمره مقدمات دلیلی می‌آورند دال بر اینکه هیچ ادعایی در باب معرفت آفاقی جزو اخلاق نیست، یا آن دسته از نظریه‌پردازان قائل به خطا که معتقدند که چنین ادعاهایی جزو اخلاق هستند، اما مرتباً مورد اشتباه واقع می‌شوند؛ مثلاً:

Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

۳۶. مثلاً، نیگل می‌نویسد: "مبنای استدلال از راه پرسش گشوده مور، در واقع، یکی از مفروضات تأییدنشده درونی‌گرایی است."

(*The Possibility of Altruism* [Oxford: Oxford University Press/ Clarendon, 1970], p. 8).

37. K. Baier, *The Moral Point of View*.

۳۸. مثلاً، بنگرید به:

David Gauthier, "Morality and Advantage", *Philosophical Review* 76 (1967): 460-75.

۳۹. پیر این قول را اصل "تعمیم‌پذیری" (۲۰۲) می‌خواند؛ می‌گوید: بدون این قید و شرط "چیز

خوبی نمی‌بود اگر همه کاملاً عقلانی می‌بودند. اما این امر ظاهراً نامعقول است." بنگرید به:  
Kurt Baier, "The Social Source of Reason", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 51 (1978): 719; see, also, K. Baier, "Moral Reasons and Reasons to be Moral", in *Value and Morals*, ed. A.I. Goldman and J. Kim (Dordrecht, Netherlands: Reidel, 1978).

۴۰. این اصطلاح ساخته دِریک پارفیت است، که آن را برای طرح این پرسش به کار می‌گیرد، در Parfit, Derek, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press/ Clarendon, 1984), pp. 87-92.

41. "Reason and Maximization", *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1975): 411-34; and *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press/ Clarendon, 1986), pp. 157-89.

۴۲. این امر مربوط است به لزوم نشان دادن اینکه صدق (یا آفاقی بودن) می‌تواند با انفصال تملیق شود. برای اطلاع بر بحثی موجز در باره این نکته، در ارتباط با عقل‌گرایی کانتی، به مطالب بعدی بنگرید.

۴۳. مثلاً، گوتیه، در اصل، برای این عقیده خود که تصوّر عقلانیت عملی باید (به خودی خود) مستقل و خودبسته باشد، مبنای منطقی زیر را ارائه کرد: "شخصی که نمی‌تواند تصوّر خود را از عقلانیت در معرض ارزیابی نقادانه، یعنی، به واقع، در معرض ارزیابی نقادانه‌ای که باید از دل خود این تصور سر برآورد، قرار دهد فقط به معنایی محدود و ماشینی‌وار عقلانی است... ما باید در این نکته با کانت موافقت کنیم که، به معنایی عمیقتر، عقل آزادی است." ("Reason and Maximization", p. 431).

۴۴. برای اطلاع بر بحثی مفصلتر درباره این قبیل دغدغه‌ها، در ارتباط با نظرات گوتیه، بنگرید به: Stephen Darwall, "Rational Agent, Rational Act", *Philosophical Topics* 14 (1986): 33-57.

۴۵. جان مک‌داول، بعدها، در مقام نقد این ادّعای فوت که اخلاق را می‌توان یک "منظومه از اوامر فرضی" دانست، همین خطّ فکری را دنبال کرد: "چرا نباید ادّله‌ای که انسانها را به رفتار فضیلت‌آمیز سوّاق می‌دهند شبیه ادّله‌ای باشند که آنان را به رفتار مصلحت‌اندیشانه سوق می‌دهند؟"

("Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" *Proceedings of the*

*Aristotelian Society* 52 [suppl.] [1978]: 15).

اگر، همان‌طور که نیگل استدلال کرده و فوت پذیرفته بود، ملاحظات مصححت‌اندیشانه می‌توانند "نور مطلوب"ی بر بدیلهایی بیفکنند که ناشی از یک میل بالفعل ناانگیخته نباشد، در آن صورت، ملاحظات اخلاقی نیز می‌توانند، و قوت توصیه‌کنندگی‌شان، برای فاعل، آشکارا از ربط و نسبت‌شان با میل بالفعل استقلال دارد.

۴۶. نیگل این پدیده را در *The View From Nowhere*, pp. 164-88 مورد بحث قرار می‌دهد. پدیده مذکور در دو کتاب زیر نیز مورد بحث قرار گرفته است:

Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press/ clarendon, 1982); and Derek Parfit, *Reasons and Persons*.

۴۷. مثلاً، برفوت و مک داوول.

۴۸. علی‌الخصوص در: *The View From Nowhere*, pp. 113-20, 134-37, 149-63.

۴۹. در: Gewirth, Alan, *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

نیز، آلن داناگن این نظر را اتخاذ کرد که، در عین حال که هیچ دلیلی نمی‌تواند آن را اثبات کند، بینش نسبت به ذات عقل عملی آشکار می‌کند که استدلال عملی الزام می‌کند که فاعلهای عاقل را به عنوان «غایات فی‌نفسه» حرمت‌نهمیم. اگر این نوعی شهودگرایی می‌بود، گونه‌ای می‌بود متفاوت با آن گونه‌ای که در بخش ۱ مورد بحث قرار گرفت؛ هنجار اخلاقی بنیادی، خود، به توسط عقل عملی وضع می‌شود، و شهود این واقعیت را آشکار می‌کند.

(Donagan, *The Theory of Morality* [Chicago: University of Chicago Press, 1977])

و بالأخره، استیون داروال استدلال کرد که خود هنجاری بودن عقلی عملی را از طریق اندیشه تأیید بیطرفانه اصل می‌توان به بهترین وجه فهم کرد.

(Darwall, *Impartial Reason* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983]).

۵۰. به ویژه بنگرید به:

Christine Korsgaard, "Morality as Freedom", in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, ed. Y. Yovel (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989), pp. 23-48; Henry Allison, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", *Philosophical Review* 95 (1986): 393-425; and Thomas E. Hill, Jr., "Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct", *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985): 3-23.

51. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980): 519.

۵۲. همان.

۵۳. نیز، بنگرید به:

Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 223-51, esp. pp. 226-31 and 235-39.

باز، رالز حقیقت به عنوان یک هدف را رد می‌کند و به جای آن یافتن تصویری از عدالت را می‌نهد "که بتواند اساسی باشد برای وفاق سیاسی عالمانه و عامدانه شهروندانی که اشخاصی آزاد و برابر تلقی شده‌اند" (p. 230). این قول ظاهراً حاکی از این می‌تواند باشد که یگانه آزمون برای اصول عدالتی که پیشنهاد می‌شوند رَوَندی عملی است که به "وفاق عالمانه و عامدانه" در باب آن اصول منجر شود. لکن، در این مقاله نیز، رالز به وفاق فرضی می‌گراید. شرایط مناسب "باید شهروندان آزاد و برابر را در وضعی منصفانه قرار دهند" (p. 235).

۵۴. خود رالز نظریه پردازیش را بیشتر به عدالت منحصر ساخته است، و در

"Justice as Fairness: Political not Metaphysical"

در پی مبنای منطقی‌ای برای اصول عدالت است که بر هیچ آموزه اخلاقی واحد و جامعی مبتنی نباشد، بلکه بتواند موجب اجماعی موضعی و مقطعی شود. (pp. 246-47).

55. Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 268.

56. *Ibid.*, p. 266.

۵۷. رالز از "عدالت محض و مربوط به رَوَند"، به عنوان اساس نظریه خودش، دم می‌زند.

(*A Theory of Justice*, p. 136)

ما اصطلاح "proceduralism" [= "روندگرایی"] را از:

David M. Anderson, "Reconstructing the Justice Dispute in America" (Ph.D. diss., University of Michigan, 1990)

وام می‌کنیم. اندرسن از آنچه ما "روندگرایی فرضی" اش می‌خوانیم تحلیل و نقدی مفصل ارائه می‌کند.

۵۸. رالز پاسخ خاص خود را دارد: ما در جست‌وجوی تعادل اندیشه‌ورزانه وسیع و کلی‌ایم.

(*A Theory of Justice*, pp. 46-53).

اقا این جزو قراردادگرایی نیست؛ بلکه موضعی فرااخلاقی، به معنای قدیم لفظ "فرااخلاقی"، است.

۵۹. با این همه، این قول به معنای ردّ مشرب افلاطون در اخلاق هست؛ مشربی که قائل است به اینکه ما مجهزیم به جهاز فهم حقایق اخلاقی‌ای که به استقلال از وضع و حال خود ما صادق‌اند. قائلان به روندگرایی فرضی در ردّ مشرب افلاطون در اخلاق تنها نیستند؛ این روزها این مشرب مدافعان معدودی دارد. (مطمناً، در باب مشرب مذکور هنوز مسائل زنده و جالبی وجود دارند: [مثلاً اینکه] تفکر اخلاقی متعارف تا چه حد به این مشرب ملتزم است، وجه خطا بودن این مشرب چیست، و بدیل‌های این مشرب چگونه باید با جنبه‌هایی از تفکر اخلاقی متعارف که آشکارا افلاطونی‌اند دست و پنجه نرم کنند - و با آنها سازگار آیند یا آنها را رد کنند.)

۶۰. بواقع، رالز، در *A Theory of Justice*، می‌گوید که تنسيق و بیان نظریه‌اش برحسب یک‌گزینش فرضی ضرورت ندارد. جان سخن "صبراً فهمین است که محدودیت‌هایی را که وضع آنها بر ادله‌ای که به سود اصول عدالت اقامه می‌شوند منطقی و معقول به نظر می‌رسد برای خودمان واضح سازیم" (p. 18). می‌توانیم وضع اولیه را به چشم "تمهیدی برای ایضاح مطلب" بنگریم (p.21).

61. T.M. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 116.

62. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", p. 517.

۶۳. رالز نظری مثل این نظر را، در *A Theory of Justice*، اتخاذ کرده است؛ بنگرید به: pp.51-52.

64. Simon Blackburn, *Spreading the Word* (Oxford: Oxford University Press/Clarendon, 1984), p. 195.

65. *Ibid.*, pp. 170-71, 195.

66. Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), esp. pp. 64-80, 293-300.

67. R.M. Hare, *Moral Thinking*, pp. 208-9; Simon Blackburn, *Spreading the Word*, p.11; Gibbard, *Wise Choices*, pp. 164-66.

۶۸. هاری فرانکفورت، در

Frankfurt, Harry, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of*

*Philosophy* 68 (1971): 5-25

به میلهای والامرتبه توسل می‌جوید. بلک برن، در *Spreading the Word*، در این باره سخن می‌گوید که آدمی یک حساسیت اخلاقی را تا چه حد قابل تحسین می‌یابد. گیبارد، در *Wise Choices*، نظریه‌ای راجع به هنجارهای والامرتبه می‌پردازد. (pp. 168-250)

۶۹. سی. ال. استیونسن این رأی را پیش نهاده است که چیزی را "خوب" خواندن معادل گفتن این جمله است که "من آن را دوست می‌دارم؛ تو هم دوستش بدار". بنگرید به:

Stevenson, C.L., "The Emotive Theory of Ethical Terms", *Mind* 46 (1937): 21-25.

گیبارد این "تو هم دوستش بدار" را یک تقاضای شفاهی می‌نامد، و نظریه‌ای راجع به هنجارهای تقاضاهای شفاهی می‌پردازد. بنگرید به:

Gibbard, *Wise Choices*, pp. 172-208

۷۰. بلک برن از "quasi-realism" [= "واقع‌گرایی‌نما"] سخن می‌گوید

(*Spreading the Word*, p. 171) و جاهای دیگر).

71. W.B. Gallie, "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-56): 167-98.

72. Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, pp. 6-7; Blackburn, *Spreading the Word*, pp. 164-65, 185-186; Gibbard, *Wise Choices*, pp. 107-25.

۷۳. از جمله، به ترتیب:

Nicholas Sturgeon, "Moral Explanations", in *Morality, Reason, and Truth*, ed. David Copp and David Zimmerman (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1985), pp. 49-78; John McDowell, "Values and Secondary Properties", in *Morality and Objectivity*, ed. Ted Honderich (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 110-29.

74. Blackburn, *Spreading the Word*, pp. 182-89.

۷۵. توضیح و تعبیری اجمالی از:

Crispin Wright, "Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi-Realism", in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 12, ed. Peter French, Theodore Uehling, and Howard Wettstein (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 25-49.

۷۶. برای نمونه، به گفتهٔ ایر، احکام اخلاقی عواطف‌اند؛ به گفتهٔ هیز ترجیحات همگانی درجهٔ اول‌اند. استیونسن، در میان نامعرفتی‌گرایان سنتی، به عنوان یک ناوصف‌الحال‌گرا شاخصیتی دارد: در تحلیل او از "آن خوب است" به عنوان "من آن را دوست می‌دارم؛ تو هم دوستش بدار"، عنصر غیر معرفتی این تقاضاست که "تو هم دوستش بدار". رایت، در "Realism, Antirealism" و صف‌الحال‌گرایی را رد می‌کند. هدف اظهارات اخلاقی این است که اظهار حقایق باشند، نه بیان حالات نفسانی. هرچند آن حقایق، حقایق ضعیفی‌اند.

77. A.C. Ewing, *The Definition of Good* (New York: Macmillan, 1947), esp. pp. 168-69;  
R.B. Brandt, "Moral Valuation", *Ethics* 56 (1946): 106-21.

۷۸. از جمله، بنگرید به:

R.M. Hare, *Moral Thinking*, pp. 20-24, 107-16.

79. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), pp. 67-85;  
*Moral Thinking*, pp. 57-60.

80. Gibbard, *Wise Choices*, esp. pp. 45-80.

81. Gibbard, *Wise Choices*, pp. 129-47.

82. Peter Geach, "Imperative and Deontic Logic", *Analysis* 18 (1958): 49-56, at 54n. ;  
John Searle, "Meaning and Speech Acts", *Philosophical Review* 71 (1962):  
423-32; Geach, "Assertion", *Philosophical Review* 74 (1965): 449-65.

گیج این نکته را به فرگه (۲۰۴) نسبت می‌دهد.

83. Blackburn, *Spreading the Word*, pp. 189-96.

84. Gibbard, *Wise Choices*, pp. 92-102.

۸۵. به ویژه بنگرید به:

J. McDowell, "Values and Secondary Qualities", and "Projection and Truth in Ethics", Lindley Lecture (University of Kansas, 1987), and D. Wiggins, "Truth, Invention, and the Meaning of Life", "Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments", and "A Sensible Subjectivism?" reprinted in his *Needs, Values, and Truth: Essays in the Philosophy of Value* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).

ما، برای ایضاح مطلب، همیشه احکام هنجاری (تأملی) را از احکام ارزشی (تعیین‌کنندهٔ ارزش) تفکیک نمی‌کنیم، هرچند نظریه پردازان قائل به حساسیت به این نکته نطقن یافته‌اند که ممکن

است لازم باشد که با این دو قسم حکم معامله واحدی نکنیم. مثلاً، ویگینز نظر خود را برای "ارزشگذاریهای محض و خاص" ابداع می‌کند، و تعمیم آن را به کل احکام اخلاقی "قابل مناقشه‌تر" می‌بیند.

("Truth as Predicated of Moral Judgements", p. 161)

۸۶ 'معرفتی' [= 'cognitive'] هم به معنای "درخور تعیین صدق و کذب" و هم به معنای "اعمالی" یک قوه معرفت‌بخش، مشابه با مثلاً ادراک. ویگینز مراقب است که "آرمان معرفتی" گفتار ارزشی یا هنجاری را از موفقیت در جامعه عمل پوشاندن به این آرمان تفکیک کند؛ وی ظاهراً قائل است به اینکه، برای هر دو حوزه گفتار، نوعی "تعیین معرفتی کمتر از حد نصاب" (۲۰۵) وجود دارد که به ما کمک می‌کند تا "معارضه‌پذیری ذاتی" (ادعایی) آنها را تبیین کنیم. بنگرید به:

Wiggins, "Truth, Invention, and the Meaning of Life"

در اینجا، باید به این مطلب اشاره کرد که ویگینز ترجیح می‌دهد که موضع خود را "آفاقی‌گرایی" بخواند، و حال آنکه مک داوول نظرش را نوعی "واقع‌گرایی اخلاقی" می‌بیند.

۸۷ توصیف نظریات قائل به حساسیت به عنوان روایتی از "انفصال" تا حدی مشکل‌آفرین است، زیرا طرفدار این نوع نظر می‌تواند تأکید کند که در علم، نیز، مفهوم صدق و حقیقت بالطبع با مفهوم ادله و استدلال قوی پیوند دارد، به طوری که نمی‌توانیم، بدون کمک اعمال ارزشگذارانه جاری خودمان، «واقعیت‌های طبیعت» را حاضر و آماده تصور کنیم؛ و، بدین طریق، می‌تواند وجه "واقعیت" از دو وجهی سنتی واقعیت / ارزش را نیز تضعیف کند. مک داوول، در اظهار نظر انتقادی‌اش در باب کتاب *Ethics and the Limits of Philosophy*، نوشته برنارد ویلیامز، در *Mind* 95 (1986): 377-86، ظاهراً مدافع این‌گونه تضعیف مفهوم واقعیت علمی است. ولی، چون مفاهیم ذریبط "ادله و استدلال قوی" را می‌توان، در اخلاق و علم، دارای تفاوت‌های مهمی دانست، باز می‌توان انفصال را تأیید کرد.

۸۸ برای اطلاع بر بحث‌های مربوطه، بنگرید به:

Crispin Wright, "Moral Values, Projection, and Secondary Qualities", *Proceedings of the Aristotelian Society* 62 (supp.) (1988).

۸۹ برای اطلاع بر سرشت دوگانه مفاهیمی از قبیل آفاقی و آنفسی، بنگرید به:

Wiggins, "A Sensible Subjectivism?" esp. pp. 201-2.

البته، کیفیات ثانویه را غیر قابل اعتماد، و اسناد کیفیات ثانویه را به اشیاء خطاآمیز، هر چند شاید

معرفت‌بخش، تلقی کردن سنتی دیرپاست. نظریه پرداز قائل به حساسیت استدلال می‌کند بر اینکه این نظر در باره کیفیات ثانویه خطاست. بنگرید به:

McDowell, "Values and Secondary Qualities".

برای اطلاع بر بحثی در باره "علم‌پرستی"، بنگرید به:

McDowell, "Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World", in *Pleasure, Preference, and Value: Studies in Philosophical Aesthetics*, ed. Eva Schaper (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), esp. pp. 14-16.

۹۰. مک‌داول خاطر نشان می‌کند که "احساسها را [لزوماً نباید] پدر و مادر ویژگیهای ظاهری تلقی کرد؛ ممکن است احساسها و ویژگیها جفتیابی باشند که با یکدیگر پیوند متقابل دارند - یعنی به جای اینکه ربط و نسبتشان از سنخ ربط و نسبت پدر و مادر با فرزندان باشد، از سنخ ربط و نسبت خواهران و برادران با یکدیگر باشد." بنگرید به:

"Projection and Truth in Ethics", p. 12.

۹۱. در اینجا نیز، یک تفسیر سنجیده‌تر به تفاوت‌های الزام و ارزش، که به موضوع بحث ربط دارند، التفات می‌ورزد. مثلاً، ممکن است پدیدارشناسی ارزش دائرمدار تصویری از "جذابیت" و پدیدارشناسی الزام دائرمدار یک "نباید" تلقی شود. تصویر کلی‌ای که ویگینز، در "Truth, Invention, and the Meaning of Life"، ارائه کرده است - که در آن "کیفیت ثانویه"ی ذیربط نوعی برجسته‌سازی جذاب چشم‌انداز گزینشی است که فاعل پدید می‌آورد (مقایسه کنید با p. 137) - برای امر سابق مناسبتر است؛ و تصویری که مک‌داول، در "Are Moral Requirements Hypothetical Imperative?" ارائه کرده است - که در آن ظاهراً پدیدارشناسی چیزی بیش از رؤیت یک شق "در یک نور مطلوب" است، چون مستلزم سرکوبی ملاحظات متعارض مختلف است - برای امر لاحق مناسبتر است. تفکیک ارزش از الزام در یک سنت پدیدارشناختی کهنتر و نیز، به صورتی تجربی‌تر، در روانشناسی گشتالت بازتاب دارد. ویگینز و مک‌داول کوشیده‌اند تا خلط بحثهایی را از میان بردارند که بحث و فحشهای اخیر در باب "واقعگرایی اخلاقی" را، وقتی مقولات ارزش و الزام به درستی از هم تفکیک نمی‌شوند، احاطه کرده‌اند.

۹۲. اضطراری بودن مستلزم نوعی فقدان، امانه فقدان صیرف، است؛ فقدان که توجه به آن شایسته یا بایسته است. مقایسه کنید با این اصطلاح اهل پیتزبورگ: "This needs fixed" [= "باید این وضع اصلاح شود"].

۹۳. در باب اندیشه یک "مفهوم متکاتف"، بنگرید به:

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 129, 143-45.

مک‌داول، در اظهار نظر انتقادی‌اش در باب کتاب ویلیامز، می‌گوید که چرا، بر اساس نظری مانند نظر خود او، اندیشه‌ورزی لزوماً برای معرفت اخلاقی آن نوع خطری را که، در تفسیر ویلیامز، دارد، ندارد (pp. 382-83).

۹۴. بنگرید به:

McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?"

۹۵. مک‌داول این نظر را تأیید می‌کند که تشخیص یکی از مقتضیات اخلاقی به توسط انسانی فضیلت‌مند میلهای متعارض را فرومی‌نشاند: "اگر وضعیتی که در آن وضعیت یکی از فضائل اقتضائی دارد واقعاً همان‌طور که هست تصور شود، بر طبق این نظر، در آن صورت، ملاحظاتی که، در غیاب این اقتضاء، ادله‌ای برای عمل به نحوی دیگر می‌بودند با این اقتضاء به کلی سرکوب می‌شوند اما مورد بی‌التفاتی واقع نمی‌شوند." (*ibid.*, p. 26). ویگینز ظاهراً به این موضع کم‌ادعتر قناعت می‌ورزد که محتوای احکام ناشی از اقتضای اخلاقی محتوایی قاطع و بی‌قید و شرط است، بدین معنا که "هیچ نوع رجوع و ازجاعی به گرایشهای من ندارد"، هرچند نیروی انگیزشی‌اش صرفاً نیروی انگیزشی یک "دلیل قوی" است، که همیشه از هر دلیلی که ناشی از علایق من باشد "قویتر" نیست. (بنگرید به:

Wiggins, David., "Reply to Peter Railton", in J. Haldane and G. Wright, *Reality, Representation, and Projection.*)

96. "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" p. 13

همان‌طور که در یادداشت سابق اشاره شد، ویگینز، از این حیث که روا می‌دارد که سایر ادله غیر قطعی بر مقتضیات اخلاقی (منطقاً) غلبه کنند، از کانت دورتر می‌شود.

۹۷. برای اطلاع بر نقدی مربوط از تفاسیری دؤری در باب رنگ، به عنوان تفاسیری در باب محتوا، بنگرید به:

Paul A. Boghossian and J. David Velleman, "Colour as a Secondary Quality", *Mind* 98 (1989): 81-103, esp. 89-90.

بحث این دو تن حول محور نکته‌ای لطیفتر می‌چرخد. یک نظریه‌پرداز قائل به حساسیت ممکن است اصرار ورزد بر اینکه این قول را، که ارزش یا الزام، از این حیث که از محتویات تجربه

است، مانند سرخی است، بیش از حد به معنای حقیقی‌اش نگیریم، اما عین این سخن را در مورد خود سرخی نمی‌توان گفت. با این همه، یک تفسیر دؤری این نکته را مبهم می‌دارد که چگونه سرخی می‌تواند از محتویات تجربه باشد. به همان میزان که تفسیر نظریه پرداز قائل به حساسیت از پیوند میان حکم و انگیزش بر بچند گرفتن این مشابهت با تجربه سرخی توقف دارد (به یادداشت شماره ۱۱۰، در زیر، بنگرید)، نظریات قائل به حساسیت این اشکال لطیفتر را نیز به ارث می‌برند.

۹۸. ویگنر می‌نویسد: "دؤری بودن، فی حدّ نَفْسِه، اشکالی بر آن نیست، البته به شرط آنکه تنسیق و بیان نامناسب درست هم باشد. (از من خواهند پرسید: اما چنین تنسیق و بیان دؤری‌ای چه فایده‌ای دارد؟ پاسخ من این است: آنفُسی‌گرایان، با ترسیم این دؤر، امیدوارند که مفهوم ارزش را ایضاح کنند، از این راه که آن را با در هم پیچیدگی‌ای که در واقع با احساسها دارد به نمایش بگذارند." "A Sensible Subjectivism?" p. 189) البته، می‌توان (۱) را به صورتی قرائت کرد که حتی عبارت "در هم پیچیدگی با احساسها" فاقد اطلاعات شود. و این زمانی امکانپذیر می‌شود که تصریح شود که مراد از "اوضاع و احوال عادی" "هر اوضاع و احوالی که برای تضمین صحت احکام اخلاقی ضرورت دارد" است. در این صورت، اهمیت (۱) بر اجتناب از این‌گونه کم‌ارزش جلوه دادن عبارت "اوضاع و احوال عادی" (یا، "ما") توقف دارد.

۹۹. مثلاً، همگرایی احکام راجع به رنگ در میان انسانهای متعارف مشاهده‌گر که به زبان معینی سخن می‌گویند، اما در سایر امور به آراء متفاوتی قائلند، با مورد اخلاق فرق فارقی دارد. به علاوه، هرچند ممکن است، وقتی موارد ساده و معهود و مألوف خاصی را تجربه می‌کنیم، قول به نوعی "گشتالت" ارزش یا الزام‌آوری روی در صحت داشته باشد، با این همه، وقتی با مسائل اخلاقی نوظهور یا پیچیده‌تر - مثلاً، با مسائلی درباره عدالت توزیعی - مواجه می‌شویم، که در آنها دادوستدها و انباشتگیهای چندگانه‌ای در کارند، چنین می‌نماید که گویی هرگونه "جذابیّت" یا "باید" به تجربه در آمده‌ای نتیجه تأملاتی پیچیده است، نه چیزی که صریحاً هدایتگر حکم باشد. آمیزه پیچیده‌ای از رنگها، باز، به نحو مقاومت‌ناپذیری، به نظر ما به صورت رنگ جلوه‌گر می‌شود، و توجه دقیق به خصیصه کیفی‌اش معمولاً هدایتگر پاسخی می‌شود که ما، در مقام طبقه‌بندی [رنگها]، ارائه می‌کنیم؛ با این همه، آمیزه ملاحظیات اخلاقی ممکن است موجب این حکم شود که خطّ مشی یا فعل خاصی بهترین، یا عادلانه‌ترین، خطّ مشی یا فعل است، اما نه به یمن هیچ‌گونه وضع کیفی مقاومت‌ناپذیری که به آن التفات دقیق بتوان داشت و هدایتگر حکم باشد (لااقل، تا آنجا که تجارب اخلاقی نویسندگان این مکتوب را

بتوان متعارف دانست).

۱۰۰. ویگینز چه بسا در حال طرح اندیشه ساختن و پرداختن چنین نظریه قائل به حساسیتی باشد وقتی (در "A Sensible Subjectivism?" p. 188) خاطر نشان می‌کند که در توصیف تأیید اخلاقی، در واقع، دو عنصر، نه یک عنصر، هست: "مطمئناً احساس تأیید را نمی‌توان تشخیص داد، مگر به مدد پیوندش [a] با این فکر یا احساس که X خوب (یا درست یا زیبا) است و [b] با ملاحظات گوناگونی که، با فرض وجود یک فقره و بافت خاص، در جای خود، بتوان آن فکر را بر مبنای آنها بنا کرد." در اینجا، باید دقت داشت. هرگونه تفسیری از (b) که تا آنجا پیش رود که "مبنای" منطقاً کافی را بیان کنند این خطر را پدید می‌آورد که امکان دسترسی معرفتی به واقعیتهای اخلاقی برای کسانی که منشی اخلاقی شایسته‌ای ندارند فراهم آید و تفسیری که نظریه پرداز قائل به حساسیت از پیوند میان حکم و انگیزش اراده می‌کند مخدوش شود.

101. McDowell, "Projection and Truth in Ethics", pp. 4-5, 9.

102. *Ibid.*, p. 9.

103. "Reply to Peter Railton".

ویگینز - در محتی که تاحدی با این مبحث فرق دارد - این شرط را هم می‌آورد که فردی که در پی توجیه است "در حاشیه جامعه... [یا] مدام بی بهره از عملکردها یا اعمال اخلاق [رایج]" نباشد.

104. "A Sensible Subjectivism?" p. 206.

برای اطلاع بر بحثهایی در این باب، بنگرید به نوشته‌های مایکل اسمیت (۲۰۰۱) و مارک جانسن (۲۰۰۷) در مجموعه مقالات

"Dispositional Theories of Value", *Proceedings of the Aristotelian Society* 63 (supp.) (1989).

چنین راهبرد متصلب سازانه‌ای در مقاله زیر پیشنهاد شد:

Martin, Davies and Lloyd Humberstone, "Two Notions of Necessity", *Philosophical Studies* 38 (1980): 1-30.

۱۰۵. البته، جوامع دیگر ممکن است دارای معادلهایی برای 'خوب' و 'درست' باشند که پیوندی پیشاتجربی با گرایشهای آنها داشته باشند. بنابراین، آنچه به حسب ظاهر اختلاف نظر ما با آنها در باب مصادیق «خوب» یا «درست» است ممکن است به حسب واقع از باب ابهام و دوپهلویی باشد. بنگرید به:

Johnston, "Dispositional Theories", pp. 166-70.

106. Wiggins, "Truth as Predicated of Moral Judgments", in *Needs, Values, and Truth*, p. 180. See, also, McDowell, "Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World", 16n., and Wiggins, "What Would Be a Substantial Theory of Truth?" in *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson*, ed. Zak van Straaten (Oxford: Oxford University Press/ Clarendon, 1980), pp. 218-19.

۱۰۷. "هیوم امکان دارد گفته باشد که X خوب / درست / زیبا است اگر و فقط اگر X چنان باشد که احساس تأیید خاصی را متناسب و درخور سازد"  
(Wiggins, "A Sensible Subjectivism?" p. 187; see, also, 189).

مک‌داول، در "Values and Secondary Qualities"، pp. 117-20، این تقابل را با مورد رنگ برقرار می‌کند.

۱۰۸. ویگینز، در جایی، گوشزد می‌کند که ارزش، آنقدر که به نظر می‌رسد که جنبه‌ای از جهان باشد که نظرگاه فاعل آن را روشن ساخته است، به نظر نمی‌آید که جزء دیگری از جهان باشد که بر فرد تأثیر می‌نهد. بنگرید به:

Wiggins, David, "Truth, Invention, and the Meaning of Life", p. 137.

برای آیندگانی که در باب ارزش به واقعگرایی قائل خواهند شد، این تمثیل (اگر به پدیدارشناسی ارزش وفادار باشد) می‌تواند پیشرفتی باشد نسبت به این نظر هیوم که حساسیتهای فاعل جهان را "خوشنما و بدنما می‌کنند"، چرا که این نظر ظاهراً تلقی ارزشها به عنوان فرافکنیهای صرف را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. ولی، تمثیل ویگینز نشاندهنده یک راه دیگر هم هست که از آن راه نیز مشابهت [ارزشها] با کیفیات ثانویه از میان می‌رود. زیرا کیفیات ثانویه مصادیق تام و تمام چیزی‌اند که در تجربه به عنوان جزئی از جهان که بر فرد تأثیر می‌نهد نمودار می‌شود.

۱۰۹. ارائه تفسیری نامبتذل از "صحت و بهبود" از بخشهای مهم این کار است. برای اطلاع بر بحثهای ذریبط به این بحث، بنگرید به:

Crispin Wright, "Moral Values, Projection, and Secondary Qualities", *Proceedings of the Aristotelian Society* 62 (supp.) (1988), and Mark Johnston, "Dispositional Theories of Value" and "Objectivity Refigured"

این دو مقاله اخیر، همراه با پاسخی از کریسپین رایت، در

Haldane and Wright, *Reality, Representation, and Projection*

منتشر خواهند شد.

۱۱۰. البته، بر اساس نظریات قائل به حساسیت، این ارتباط معلول این ادعاست که حساسیت اخلاقی ای که رشد و شکوفایی در خوری داشته باشد شرط لازم دسترسی معرفتی به خاصه‌های اخلاقی یا ارزشی است. این نظر ممکن است به چشم بعضی بیش از حد تفریطی - یا، از آن طرف، واقعاً افراطی - بنماید، زیرا یکسره به وضع و حال قضیلمندان عطف توجه می‌کند. نظر مذکور بسیار پذیرفتنی جلوه می‌کند اگر دسترسی معرفتی به خاصه‌های اخلاقی یا ارزشی چیزی تلقی شود از مقوله التزام تقریباً مؤکد به الگوی تجربه حسی کیفیات ثانویه‌ای که ظاهراً وصف‌ناپذیرند، احتمالاً به سبک و سیاقی بحثی که قبلاً در باب طنز ناهم‌بندی به عنوان نوعی "کورری نسبت به طنز و طیبت" داشتیم. دلیل دیگری لازم است برای اثبات وصف‌ناپذیری امور طنزآمیز، اخلاقی، یا ارزشی، یا برای نشان دادن اینکه چرا آدمی ممکن است، حتی اگر خود فاقد حساسیتهای مربوطه باشد، نتواند به درستی - و مطمئناً، به روش غیرمستقیم - حکم کند که یک عمل خاص موجب خنده یا عدم تأیید اخلاقی می‌شود.

۱۱۱. برای اطلاع بر توصیفی مختصر، که بی‌اشکال هم نیست، از فرق میان طبیعی‌گرایی ناظر به واقع و طبیعی‌گرایی روش‌شناختی، بنگرید به:

P. Railton, "Naturalism and Prescriptivity", *Social Philosophy and Policy* 7 (1989): 151-74, at pp. 155-57.

یک نامعرفتی‌گرا - مانند گیبارد - می‌تواند از لحاظ روش‌شناختی طبیعی‌گرا، اما از لحاظ نظر به واقع، ضد (یا غیر) طبیعی‌گرا باشد.

۱۱۲. واضح است که این سه دسته طبیعی‌گرایی نه مانعة‌الجمعند و نه مشترکاً سرتاسر قلمرو طبیعی‌گرایی را در بر می‌گیرند - فقط، در اینجا، برای ایضاح مطلب، به کار نظم و نسق بخشیدن به چند موضع متعارض می‌آیند.

۱۱۳. به ویژه بنگرید به:

"Moral Arguments", "Moral Beliefs", "Goodness and Choice", and "Morality as a System of Hypothetical Imperatives"

که همگی در *Virtues and Vices* تجدیدچاپ شده‌اند.

۱۱۴. "به هر صورت... مسلماناً؛ اما، البته، به چه صورت؟" اصل مطلب است. آیا باید آن را امری مربوط به معنا (تحلیلی) یا امری مربوط به آموزه (ترکیبی) تفسیر کرد، یا آیا ما در این باره شک داریم که

اصلاً در این باب واقعیتی وجود داشته باشد؟ (بنگرید به: بخش ۴، که می‌آید).

۱۱۵. مثلاً، بنگرید به: R.M. Hare, *The Language of Morals*

۱۱۶. به ویژه، بنگرید به: "Morality as a System of Hypothetical Imperatives"

۱۱۷. بسنجید با گفته ویلیام فرنکنا: "سابقه رفتار انسانی چنان نیست که روشن کند که انسانها همیشه گرایشی به انجام دادن کاری دارند که وظیفه خود می‌دانند. این عقیده که آگاهی اخلاقی مشترک ما قبول دارد که شکافی [میان الزام و انگیزش] نیست با شواهدی خلاف تلاقی دارد..." ("Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", p. 79).

نیز، بنگرید به مقالات او:

"Recent Conceptions of Moral Philosophy" and "Three Questions about Morality", *Monist* 63 (1980): 3-68.

فرنکنا دیدگاه اخلاقی را تا اندازه‌ای با نظر به واقع تشخیص می‌دهد (مثلاً، به عنوان دیدگاهی که مستلزم درجه‌ای از علاقه ذاتی به خیر و خوشی دیگران است). ولی، با گذشت زمان، نظرات فرنکنا به درونی‌گرایی نزدیکتر شده‌اند.

۱۱۸. بسنجید با این اظهار نظر برنارد ویلیامز در *Ethics and the Limits of Philosophy* - که نوعی آفاقی‌گرایی اخلاقی ارسطویی یگانه نوع آفاقی‌گرایی است که متمرکز می‌تواند بود، هر چند، به نظر او، حتی ارسطو، در مقام تضمین ضمانت آفاقی لازم، نمی‌تواند غایت‌شناسی خود را به نحو مؤثری به میدان آورد (p. 44). ما، در اینجا، ادعا نداریم که این نظر "کارکردگرایانه" در باب اخلاق ارسطو از لحاظ تاریخی صحیح یا کافی و وافی است؛ فقط می‌خواهیم خاطر نشان کنیم که می‌توان به طبیعی‌گرایی‌ای کارکرد - محور در باب کاربردهای ارزشی گوناگون 'خوب' کاملاً رضا داد، با این همه، در برابر تسری این تفسیر به یک زندگی انسانی خوب مقاومت ورزید - احتمالاً بدین جهت که نمی‌توان به نظری دست یافت در باره اینکه غایت یک زندگی انسانی (در مقابل یک نی‌لیک یا حتی یک دندانپزشک) چیست.

۱۱۹. بنگرید به: Moore, *Principia*, pp. 44-45.

یک پاسخ ممکن، هر چند پاسخی که ممکن است نمایز موضع نوارسطویی را از تعدادی از طبیعی‌گراییهای اخیر کمتر کند، این است که، برای ارائه بهتر هنجاری بودن، به آرمانی‌سازی امور متعارف پردازیم و تفسیری از خواسته‌ها و علایق انسانی آرمانی - متعارف ارائه کنیم.

۱۲۰. بنگرید به:

Nicholas Sturgeon, "Moral Explanations"; Richard Boyd, "How to Be a Moral

Realist", in *Moral Realism*, ed. G. Sayre-McCord (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988); and David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

۱۲۱. بنگرید به:

Harman, *The Nature of Morality*, chaps, 1 and 2; Sturgeon, "Moral Explanations"; Harman, "Moral Explanations of Natural Facts – Can Moral Claims Be Tested against Moral Reality?" and Sturgeon, "Harman on Moral Explanations of Natural Facts" and "What Difference Does it make whether Moral Realism Is True?" all in *Moral Realism: Proceedings of the 1985 Spindel Conference*, ed. N. Gillespie *Southern Journal of Philosophy* 4 (supp.) (1986); Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*; and Boyd, "How to Be a Moral Realist". See, also, Richard Miller, "Reason and Commitment in the Social Sciences", *Philosophy and Public Affairs* 8 (1979): 241-66, esp. pp. 252-55; and G. Sayre - McCord, "Moral Theory and Explanatory Impotence", in G. Sayre - McCord, ed., *Moral Realism*.

۱۲۲. بوید پیشرفته‌ترین روایت این نظر را ارائه کرده است، که بر طبق آن خاصه‌های اخلاقی – مانند انواع طبیعی مربوطه در علم – "گروههایی که به همترازی و ایستایی گرایش دارند" (۲۰۸) را مشخص می‌سازند. بنگرید به:

Boyd, Richard, "How to Be a Moral Realist"

توجه داشته باشید که جای این نوع نقش تبیینی که مورد بحث است را نمی‌توان، بی‌اینکه نقص و خللی وارد آید، به تبیینهایی سپرد که برحسب باورهای اشخاص ذیربط درباره عدالت ارائه می‌شوند (مانند تبیینی که در Harman, *The Nature of Morality*, p. 22 پیشنهاد شده است)، زیرا می‌توانیم برای توضیح اینکه چگونه این باورها در باره بی‌عدالتی پدید آمده‌اند به بی‌عدالتی بالفعل متوسل شویم. در باب این نکته، بنگرید به:

P. Railton, "Moral Realism", p. 192.

۱۲۳. بنگرید به سخن نغز پرمغزی که در مقابل صفحه عنوان *Principia* آمده است. مسأله‌ای که، در اینجا، نمی‌توان به تفصیل بدان وارد شد این است که آیا می‌توان بر موانع آشکار و گوناگونی که بر سر راه کاربرد معناشناسی الفاظ دال بر انواع طبیعی در مورد واژگان ارزشی ما وجود دارند

فائق آمد یا نه. بر اساس نظری که مورد تأیید نافروکاهش‌گرایانِ پساپوزیتیویست است، الفاظ دالّ بر انواع طبیعی کارکردی مانند کارکرد اسماءِ خاصّ دارند، یعنی اساساً با ارائه یک محکمی در قضا یا سهم و شرکت دارند، نه با عرضه یکی از اجزاء ذاتی توصیفی که مشخص‌کننده [ی محکمی] است. بر طبق این تفسیر، این وظیفه بر عهده سیر علم است که توصیفات حقیقی و صادقی در اختیار ما بگذارد که ذات نوع مورد بحث را مکشوف سازند، و استعمال زبانی ما این الگوی پاسداشت نظریه و مهارت، حال و آینده، را به ما نشان می‌دهد. اما واژگان ارزشی ما ظاهراً محکیهای عرفی خود را با طرز ارائه نسبتاً خاصی نشان می‌دهد (بنگرید به بخش ۴)، و الگوهای پاسداشت در استعمال ارزشی روزگار ما، لاقلاً، از سادگی و روشنی کمتری برخوردارند. (هنجاری بودن شرایط آرمانی‌سازی، که بعداً، در ارتباط با تفاسیر فروکاهش‌گرایانه، مورد بحث واقع خواهد شد، می‌تواند یکی از این قبیل الگوهای پاسداشت باشد - ما معمولاً معتقدیم که واکنشهای اخلاقی یا ارزشی متعارفمان، اگر بر اساس جهل و غفلت باشند، می‌توانند از چندین حیث نادرست باشند، و معمولاً، با ضرب نظر از سایر امور، واکنشهای آگاهانه‌تر خود را دارای اعتبار بیشتری می‌دانیم.)

۱۲۴. برای اطلاع بر نظر مور، بنگرید به: Moore, "Reply to My Critics", p. 588.

۱۲۵. مدعیاتِ هنجاری راجع به عروض مع‌الواسطه بیانگر التزاماتی در باب احضار مفاهیم خاصی در ذهن‌اند، نه بیانگر ربط و نسبت‌های مابعدالطبیعی خاصه‌ها. به نظر یک نامعرفتی‌گرا، عروض مع‌الواسطه التزامی است بدین مضمون که هیچ چیز را نمی‌توان بحق خوب دانست، مگر به یقین پاره‌ای از ویژگیهای ناهنجاری‌ای که دارد؛ بدین جهت، اگر کسی دو چیز را از حیث خوب بودن متفاوت قلمداد کند، ملتزم شده است به اینکه آنها را از حیث ویژگیهای ناهنجاری‌شان نیز متفاوت دیده است. این سنخ مدعیاتِ راجع به عروض مع‌الواسطه لوازم مابعدالطبیعی خاصی ندارند.

۱۲۶. بنگرید به:

R. Miller, "Ways of Moral Learning", *Philosophical Review* 94 (1985): 507-56, and *Fact and Method: Explanation, Confirmation, and Reality in the Natural and Social Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

۱۲۷. مثلاً، توسل به تعادل‌های ایستایی‌گرا (۲۰۰۹) برای آن حوزه‌هایی که در آنها دادوستدهای جدی با بحث‌برانگیز اجتناب‌ناپذیرند، رویکردی به تبیین یا هنجاری بودن ارائه نمی‌کند. نافروکاهش‌گرای پساپوزیتیویست مختار است که یا نشان دهد که چگونه می‌توان به یک

قید و شرط درونی‌گرایانه مناسب مقید و مشروط شد، یا نشان دهد که چرا درونی‌گرایی تفسیر نادرست هنجاری بودن است (در عین اینکه حتی توضیح می‌دهد که چگونه مکتب مذکور به نظر جمع‌کنیری از فیلسوفان به وضوح درست جلوه کرده است).

۱۲۸. بنگرید به:

R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*; G. Harman, "Moral Explanations of Natural Facts", pp. 66-67, and *The Nature of Morality* pp. 125-36; P. Railton, "Moral Realism", "Facts and Values", and "Naturalism and Prescriptivity"; and D. Lewis, "Dispositional Theories of Value", *Proceedings of the Aristotelian Society* 63 (supp.) (1989).

جان رالز، در *A Theory of Justice* (بخش‌های 60-63)، تفسیری از «خوب» غیر اخلاقی عرضه می‌کند که وجوه قرابت بسیاری با تفاسیری که هم‌اکنون ذکرشان رفت دارد، و فهرست طولانی‌ای از فیلسوفانی می‌آورد که در گذشته یا در همین روزگار در این تفسیر بر او سبقت داشته‌اند. پاره‌ای از تفاسیری که قبلاً ذکر شدند تفسیر درستی اخلاقی‌اند، و تفاسیر دیگر تفسیر ارزش غیر اخلاقی‌اند. در آنچه در پی خواهد آمد، برای تسهیل کار، هرچند به بهای از دست رفتن مقداری از دقت و یکپارچگی مطلب، ما باز هم، در اغلب موارد، صرفاً از «ارزش» سخن می‌گوییم و هر دو را اراده می‌کنیم.

۱۲۹. قیود و شروطی که قبلاً (یادداشت شماره ۱۲۳)، در باره کاربرد یک معناشناسی انواع طبیعی در مورد واژگان ارزشی، بیان شدند همچنان به قوت خود باقی‌اند. برای اطلاع بر نمونه‌ای از معناشناسی‌ای که مبتنی بر حقیقت تحلیلی پیچیده است، بنگرید به:

D. Lewis, "Dispositional Theories of Value"

"حقیقت تحلیلی عرفی" از این طریق از رد و ابطال مور، جان بدر می‌برد که نشان می‌دهد که فروکاهش در یک تفسیر کلی از معنای الفاظ "بهترین امتیاز را می‌آورد"، تفسیری که در آن اینکه الفاظ بر هر آنچه با حقایق بدیهی مربوط به آنها سازگار باشد، یا تقریباً به حد کفایت سازگار باشد، قابل اطلاق باشند جزو معنای آنهاست؛ این طرح آنچه را که "بیشترین استحقاق را دارد" برای اینکه مثلاً 'ارزش' نامیده شود مشخص می‌کند و، سپس، نشان می‌دهد که آن چیز کاملاً نزدیک می‌شود به آنچه "استحقاق کامل" این نام را "دارد". نیز، بنگرید به:

Lewis, "Score-keeping in a Language Game", reprinted in *Philosophical Papers*, Vol. 1 (New York: Oxford University Press, 1983)

فرق میان این سه رویکرد - یعنی رویکردهایی که از طریق حقیقت تحلیلی عرفی، تعریف اصلاحگرانه، یا اینهمانی خاصه‌ای ترکیبی انجام می‌گیرند - تا چه حد واقعی است؟ به هر حال، در مقام عمل، سه رویکرد مذکور، اگر کاملاً بسط و توسعه یابند و به طرز مناسبی تحدید حدود شوند، ممکن است تقریباً به چیز واحدی بینجامند.

۱۳۰. تفسیر عروض مع‌الواسطه، احتمالاً، پیشاتجربی نیست، چرا که ممکن است مبتنی بر اصلی مانند اصل "سنخیت علت و معلول" (۱۱۰) باشد. ناقدان تفاسیر فروکاهش‌گرایانه استدلال کرده‌اند که اینکه خاصه‌های غیراخلاقی واسطه در عروض خاصه‌های اخلاقی باشند امری مفهومی است. مثلاً، بنگرید به:

S. Blackburn, *Spreading the Word*, and Mark Johnston, "Dispositional Theories of Value"

ولی، اگر ارزش را معلول مثلاً چیزی بدانیم که گرایشی ثابت به خواستن آن داریم، در این صورت، به نحوی پیشاتجربی [و عقلی] نتیجه می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند ارزش باشد، مگر اینکه گرایشها ثابت لازم را نشان دهند. به هر حال، احتمالاً عروض مع‌الواسطه به صورت هنجاری‌اش پیشاتجربی است، نه به صورت مابعدالطبیعی‌اش؛ و فروکاهش‌گرا منعی ندارد از اینکه عروض مع‌الواسطه به این معنا را یکی از التزامهای هنجاری‌ای تلقی کند که ملازم کاربرد زبان اخلاقی‌اند.

۱۳۱. برای مورد اخلاق، بنگرید به:

Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, chap. 10; and Harman, "Moral Relativism Defended", *Philosophical Review* 84 (1975): 3-22, "Relativistic Ethics: Morality as Politics", *Midwest Studies in Philosophy* 3 (1978): 109-21, and "Is There a Single True Morality?" in *Morality, Reason, and Truth*.

برای مورد ارزش ذاتی غیراخلاقی، بنگرید به:

Lewis, "Dispositional Theories of Value"

۱۳۲. برای مورد «خوب» غیراخلاقی ذاتی، تفسیر نسبی است، نه نسبی‌گرایانه؛ بنگرید به:

Ralston, "facts and Values", pp. 10ff.

بسنجید با استفاده نسبی‌گرایانه لوثیس از صیغه دوم شخص جمع، در:

"Dispositional Theories of Value", pp. 132ff.

برای نمونه‌ای از نانسبی‌گرایی در مورد اخلاق، بنگرید به:

Railton, "Moral Realism", sec. 4

133. D. Hume, "Of the Standard of Taste", reprinted in *Of the Standard of Taste and Other Essays*, ed. J.W. Lenz (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965); J.S. Mill, *Utilitarianism*, ed. George Sher (Indianapolis: Hackett, 1979), chap. 4; R. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (1952): 317-45.

۱۳۴. در باب میل‌های بالفعل گوناگونی که تفاسیر مبتنی بر میل آرمانی شده (۲۱۱) از ارزش غیراخلاقی ذاتی به کار می‌گیرند، بنگرید به:

Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, chap. 8; and Railton, "Facts and Values", pp. 14-17.

توجه به تنوع موضوعی که، در اینجا، موجودند اهمیت دارد. هارمن، در *The Nature of Morality*، ادعا می‌کند که "احکام حاوی 'باید' را نمی‌توان به نحوی معقول بر افرادی اطلاق کرد که انگیزه اطاعت ندارند. نتیجه نوعی درونی‌گرایی راجع به احکام حاوی 'باید' است - در مقابل احکامی که ناظرند به آنچه، از دیدگاهی اخلاقی، بهتر یا بدتر است. برعکس، برانت و ریلتن بر نوعی درونی‌گرایی در مورد احکام ناظر به «خوب» غیراخلاقی ذاتی پای می‌فشارند و برای برداشت بیرونی‌گرایانه‌ای از الزام که هارمن در صدد نفی آن است امتیازاتی قائل می‌شوند. هارمن، در

"Moral Relativism Defended" and "Relativistic Ethics: Morality as Politics"

ظاهراً با انگیزش‌های بالفعل آرمانی نشده سروکار دارد (ولی، بسنجید با تفسیری که از ادله، در *The Nature of Morality* دارد و تفسیری طبیعی‌گرایانه و مبتنی بر "استدلالتگر آرمانی" (۲۱۲) است)، و حال آنکه برانت سروکارش با این مطلب است که آدمی در اوضاع و احوال آرمانی شده چه نظام اخلاقی‌ای را تأیید می‌کند.

۱۳۵. توجه داشته باشید که امکان دارد که نظراتی قائل به "واکنش آرمانی شده" وجود داشته باشند که متوقف بر این فرض نباشند که انگیزش اخلاقی یکسره مشمول آن سنخ تعریف و توصیف‌های مستقلی است که یک طبیعی‌گرای معتقد به فروکاهش در صدد ارائه آنهاست. این قبیل نظرات می‌توانند واقع‌گرایانه باشند، و با نظر طبیعی‌گرایانه‌ای که مورد بحث است در نقد مفهوم "ارزش مطلق"، به عنوان مفهومی متناقض‌الاجزاء، شریکند. مثلاً، بنگرید به:

Mark Johnston, "Dispositional Theories of Value"

۱۳۶. در باب تعاریف اصلاحگرانه، مثلاً، بنگرید به:

Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, chap. 1.

۱۳۷. بواقع، حتی تفسیری از درستی اخلاقی لزوماً هدفش این نیست که "برای ما تعیین کند" که ملاحظات اخلاقی چه جایگاهی در تأملات ما دارند. در اینجا، بسنجید با رأی میل در تفکیک "طرز تلقی‌ها"ی اخلاقی، زیبایی‌شناختی، و حاکی از همدردی از یکدیگر، در جستاری که در باب هشتم (۲۱۳) نوشته و در اثر زیر تجدیدچاپ شده است:

J.S. Mill, *Utilitarianism and Other Essays*, ed. M. Warnock (New York: Meridian, 1962), pp. 121f.

به گمان میل، دیدگاه اخلاقی باید "در درجه اول اهمیت" باشد، هر چند می‌توانیم تفکیک‌های او را بپذیریم، بدون اینکه این ادعای دیگرش را بپذیریم. یا همیشه بپذیریم.

۱۳۸. اینکه حد و مرزها یا وسعت ارزش ممکن است مستلزم نوعی ابهام یا عدم تعین باشد لزوماً مانعی بر سر راه واقع‌گرایی در باب ارزش، یا بر سر راه قول به اتصال، نیست. از باب مقایسه، این پرسش را در نظر بگیرید: مساحت آیسلند (۲۱۴) چقدر است؟ خط ساحلی را در مد یا در جزر، در که کشند یا در مه کشند، به حساب آوریم؟ برای اندازه‌گیری لبه خط ساحلی، کوتاهی "چوب اندازه‌گیری" ای که به کار می‌بریم تا چه حد باشد؟ و امثال اینها. مساحت آیسلند ممکن است از این چند حیث نامعین باشد، اما تا این اندازه معین هست که آن را به وضوح بیشتر از مساحت توياگو (۲۱۵) و کمتر از مساحت بریتانیای کبیر (۲۱۶) بدانیم. این مدعا که اخلاق یا نظریه ارزش از لحاظ واقع یا از لحاظ روش با تحقیقات تجربی اتصال دارد در معرض خطر عظیمی واقع نمی‌شود اگر، مثلاً، معلوم شود که ارزش "از مساحت آیسلند معتبر" نیست. در مورد ارزش، اشکال واقعی در نفیس ابهام یا عدم تعین نیست، بلکه در عدم موافقت ماست با این قول که ابهام یا عدم تعین از طریق نوعی سخنگیری یا اصلاحگری در زبان (۲۱۷) رفع شود. نقشه‌کشها ممکن است، برای رفع عدم تعین مساحت راضی به قبول و اختیار یک سلسله قراردادها شوند، اما راه‌حلهای صرفاً قراردادی در مورد ارزش مناسب به نظر نمی‌آیند. به علت ارتباطی که میان ارزش و عمل هست، این قبیل راه‌حلهای ممکن است به نظر ما واقعی بیایند، اما به صورتی‌اند که از مسائل بحث‌انگیز راجع به شیوه درست زندگی طفره می‌روند. اینکه به این وضعیت چه واکنش نظری یا عملی باید نشان داد، البته، مسأله‌ای اساسی است. یک واکنش نظری این است که نشان دهیم که فروکاهش عرفی ارزش هرگونه عدم تعینی را که پس از اندیشه‌ورزی نقادانه همچنان پابرجا بماند محفوظ می‌دارد.

۱۳۹. همین ملاحظات حاکی از آنند که پاره‌ای از حوزه‌های اخلاق و ارزش از پاره‌ای حوزه‌های دیگر علی‌القاعده کمتر بحث‌انگیزند. یک تفسیر فروکاهش‌گرایانه قابل قبول باید در توضیح اینکه چه حوزه‌ای کمتر بحث‌انگیز است و چه حوزه‌ای بیشتر به ما کمک کند. برای اطلاع بر بحثی مربوط به همین بحث، بنگرید به: Railton, "Moral Realism", pp. 197-200.

۱۴۰. بنگرید به:

E. Anscombe, "Modern Moral Philosophy"; P. Foot, "Virtues and Vices"; Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981); M. Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", and *Plural and Conflicting Values* (New York: Oxford University Press, 1990); B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*; A. Baier, "Theory and Reflective Practices" and "Doing Without Moral Theory?" reprinted in *Postures of the Mind* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985); James Wallace, *Moral Relevance and Moral Conflict* (Ithaca: N.Y.: Cornell University Press, 1988); and Stanley G. Clarke and Evan Simpson, eds., *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism* (Albany: State University of New York Press, 1989).

۱۴۱. آنت پیر، به طرز ثمربخشی، هدف از ساختن و پرداختن یک نظریهٔ هنجاری را مشخصترین آماج حملات طیفی از نقدهایی که غالباً بر "نظریهٔ اخلاقی"، به نحو اطلاق، وارد آورده‌اند دانسته است. بنگرید به: Baier, Annette, "Doing Without Moral Theory?"

۱۴۲. از جمله آثار جالب اخیر که در یک سنت اجمالاً کانتی نوشته شده‌اند و ممکن است دربارهٔ جزئیات سخنان بیشتری داشته باشند می‌توان از این آثار نام برد:

Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", and Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism"

در چارچوب سنت فایده‌جویانه، رویکردهای انجیری که می‌توانند برای انواع مختلف جزئیات اجتماعی یا فردی مجال بیشتری فراهم آورند، از جمله، عبارتند از:

David Lyons, "Human Rights and the General Welfare", *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977): 113-29; and Michael Slote, *Common-Sense Morality and Consequentialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

نوعی نظریهٔ دورگه [یا: التقاطی] در:

S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*

مورد بحث قرار گرفته است. نیز، بنگرید به:

W.K. Frankena, "mixed deontological theory", in his *Ethics*, 2d ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973), pp. 43-54.

بعضی از طرفداران رویکردهای فضیلت - محور به اخلاق این نظریه را بخشی از جنبشی بر ضد نظریه‌پردازی هنجاری تلقی کرده‌اند؛ با این همه، کاملاً می‌توان بر این عقیده بود که یک رویکرد فضیلت - محور قابل قبول مقتضی نظریه‌ای هنجاری در باب فضایل گوناگون است.

143. بنگرید به: *After Virtue*, esp. chaps. 2-5.

نیز، مقایسه کنید با مقاله نقدی زیر:

W.K. Frankena, "MacIntyre and Modern Morality", *Ethics* 93 (1983): 579-87, esp. pp. 582-83.

144. بنگرید به: *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 72.

به علاوه، چه بسا روشن نباشد که آیا آزمونی واحد و نسبی‌گرایانه در اختیار است یا آزمونهایی کثیر و نسبی.

145. البته، امکان دارد که، برای اهداف گوناگونی، این رانیز سودمند بیابیم که معانی مؤسّعت‌تر یک لفظ را از معانی مضیق‌تر آن تمیز دهیم. بسنجید با تفکیکی که استیونسن میان تحلیل مبتنی بر "الگوی اول" و تحلیل مبتنی بر "الگوی دوم" از زبان هنجاری به عمل آورده است، در

*Ethics and Language*, chap. 4

146. برای اطلاع بر تفکیک درونی‌گرایی حکمی [یا: اثباتی] از درونی‌گرایی وجودی [یا: ثبوتی]، S. Darwall, *Impartial Reason*, pp. 54-55. بنگرید به:

درونی‌گرایی وجودی [یا: ثبوتی] احتمالاً، در تکوین تطوّر تاریخی اخلاق از زمان هیوم (و شاید قبل از او) تا کانت و مشرب او، مهمتر از درونی‌گرایی حکمی [یا: اثباتی] بوده است، هرچند عناصری از درونی‌گرایی حکمی [یا: اثباتی] را نیز می‌توان در آثار هیوم دید. برای اطلاع بر تفکیکی مربوط به همین مبحث، بنگرید به: D. Brink, *Moral Realism* (p. 40) که در باره "درونی‌گرایی فاعل" در مقابل "درونی‌گرایی ارزیاب" سخن می‌گوید.

147. موارد استثنایی وجود دارند. روانشناسی تجربی در

*Brandt, Theory of the Good and the Right*

نقش مهمی ایفا می‌کند، و دیگران، در آثارشان، توجه چشمگیری به روانشناسی و نظریه

اجتماعی کرده‌اند؛ مثلاً، بنگرید به:

Lawrence Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980); Richard Miller, "Ways of Moral Learning"; Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); and some of the essays in Owen Flanagan and Amelie Rorty, eds., *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology* (Cambridge, Mass.: MIT Press, Bradford Books, 1990).

ولی، نباید بپنداریم که مکتوبات عالی‌ای در زمینه علوم اجتماعی پدید آمده‌اند که فقط چشم‌انتظار کشف و بهره‌برداری فلسفی‌اند. مثلاً، ممکن است روان‌شناسان اجتماعی شکوه کنند که، با صرف‌نظر از چند پدیده خاص مربوط به رشد اخلاقی، مطالعات و تحقیقات تجربی ناچیزی در باب تأمل و تصمیم اخلاقی انجام گرفته‌اند. برای اطلاع بر نمونه‌هایی از پاره‌ای آزمایش‌های مقدماتی که "آثار و نتایج سازنده" ای بر احکام نسبتاً سنجیده در باب مصلحت‌اندیشی و انصاف دارند - آزمایش‌هایی که می‌توان قائل شد به اینکه فیلسوفان را از اعتماد عجولانه بر شهودهای اخلاقی بر حذر می‌دارند - بنگرید به:

A. Tversky and D. Kahneman, "Rational Choice and the Framing of Decisions", and D. Kahneman, J.L. Knetsch, and R.H. Thaler, "Fairness and the Assumptions of Economics", both in *Journal of Business* 59 (1989): 251-78 and 285-300, respectively.

مسائل راجع به نقش شخصیت، عواطف، هویت، و خود-انگاشت<sup>(۲۱۸)</sup> در تأملات اخلاقی [نیز نرم نرمک مورد توجه فزاینده‌ای واقع شده‌اند.

## یادداشتها:

۱. مشخصات کتابشناختی اصل این جستار چنین است:

Darwall, Stephen, Gibbard, Allan, and Railton, Peter, "Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends", *The Philosophical Review* 101 (1992): 115-189.

- |                           |                                   |
|---------------------------|-----------------------------------|
| 2. G.E. Moore             | 29. William Frankena              |
| 3. open question argument | 30. internalism                   |
| 4. paradox of analysis    | 31. Kurt Baier                    |
| 5. normative              | 32. Stephen Toulmin               |
| 6. reductive              | 33. G.H. Von Wright               |
| 7. prichard               | 34. objectivity                   |
| 8. wittgenstein           | 35. substantive                   |
| 9. action-tendency        | 36. normative                     |
| 10. pro-attitude          | 37. reflective equilibrium        |
| 11. noncognitivism        | 38. Gilbert Harman                |
| 12. subjective            | 39. John Mackie                   |
| 13. objective purport     | 40. paradigm                      |
| 14. Elizabeth Anscombe    | 41. objective knowledge           |
| 15. Philippa Foot         | 42. externalist                   |
| 16. Peter Geach           | 43. intrinsic reason giving       |
| 17. W.V. Quine            | 44. esoteric morality             |
| 18. Nelson Goodman        | 45. the problem of placing ethics |
| 19. prescriptive          | 46. factual                       |
| 20. descriptive           | 47. assertoric discourse          |
| 21. primary               | 48. paradigm factual              |
| 22. Roderick Firth        | 49. Thomas Nagel                  |
| 23. Richard Brandt        | 50. Alan Donagan                  |
| 24. ideal observer        | 51. Alan Gewirth                  |
| 25. qualified attitude    | 52. Stephen Darwall               |
| 26. normativity           | 53. constructivism                |
| 27. John Rawls            | 54. Simon Balckburn               |
| 28. decision procedure    | 55. Allan Gibbard                 |

- |                                   |                              |
|-----------------------------------|------------------------------|
| 56. sensibility theories          | 88. conversational demands   |
| 57. John McDowell                 | 89. quasi - objectivize      |
| 58. David Wiggins                 | 90. action - guidingness     |
| 59. Hoobes                        | 91. factual - seeming        |
| 60. kantian                       | 92. essential contestability |
| 61. Gauthier                      | 93. psychosociological       |
| 62. Korsgaard                     | 94. supervenient             |
| 63. prudential                    | 95. Crispin Wright           |
| 64. interest-trumping             | 96. thin                     |
| 65. prudence                      | 97. expressivist             |
| 66. self-defeating                | 98. emotivist                |
| 67. self-defeat                   | 99. Ewing                    |
| 68. agent-neutral                 | 100. fitting                 |
| 69. motivational content          | 101. justified               |
| 70. solipsism                     | 102. cognitivism             |
| 71. free agent variable           | 103. Hare                    |
| 72. agent-relative                | 104. warranted               |
| 73. deliberative                  | 105. warrant                 |
| 74. autonomous agent              | 106. fact                    |
| 75. agency                        | 107. embedded contexts       |
| 76. hypothetical contractarianism | 108. space of reasons        |
| 77. Brian Barry                   | 109. well-articulated        |
| 78. emergence                     | 110. subjectivity            |
| 79. proceduralist                 | 111. nonreductionist         |
| 80. reformist                     | 112. sensibility - tied      |
| 81. Scanlon                       | 113. affective               |
| 82. objective-looking             | 114. conative                |
| 83. evaluative                    | 115. action - guiding        |
| 84. game-theoretic                | 116. needfulness             |
| 85. expressive                    | 117. thickness               |
| 86. objective-like                | 118. <i>a priori</i>         |
| 87. motivation - laden            |                              |

۱۱۹. ساختار این جمله، در متن انگلیسی، بدین صورت است: *this will not distinguish or justify A from B*؛ و مترجم هرچه کوشید نتوانست مفعول *justify* را بیابد و، از این رو، *or justify* را ترجمه نکرد.

120. red response

121. rigidification

۱۲۲. نویسندگان، شاید به خطا، بر *are* (= هستند) تأکید کرده‌اند، و حال آنکه سیاق سخن اقتضاء دارد که بر *our* (= ما) تأکید زود.

123. intersubjective

۱۲۴. مترجم عبارت داخلی علامت نقل قول را در ترجمه این عبارت غامض و ظاهراً نابسامان آورده است:

"people of a certain culture who have what it takes to understand [the relevant] sort of judgment"

125. projectivism

۱۲۶. *Aescop* قصه سرای واقعی یا افسانه‌ای یونان که زمان حیاتش را قرن ششم قبل از میلاد می‌دانند.

127. surface grammar

151. topic - neutral

128. neo - Aristotelian

152. belief formation

129. postpositivist nonreductionist

153. initial

130. reductionist

154. Peter Railton

131. pro-or con-attitudes

155. David Lewis

132. universalizability

156. Hume

133. mixed view

157. Mill

134. are internalized

158. tout court

135. normatively loaded

159. subjectivity objectified

136. species - typical

160. idealized response

137. coherentist

161. error theorists

138. irreducible

162. universalist

139. Nicholas Sturgeon

163. secular

140. Richard Boyd

164. rationalizing

141. David Brink

165. universalizing

142. counterfactual - supporting

166. metatheory

143. supervenience base

167. particularistic

144. minimalist

168. hybrid theories

145. at a supervenient level

169. metatheorizing

146. Butlerian

170. Alasdair MacIntyre

147. supervenience

171. Bernard Williams

148. theory choice

172. metaphilosophical

149. Richard Miller

173. sense

150. topic - specific

174. reference

- |                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| 175. reference - fixing    | 186. contingency          |
| 176. good-making features  | 187. pre - commitments    |
| 177. nomological           | 188. quasi - realism      |
| 178. oligopoly             | 189. non - "constructed"  |
| 179. monopoly              | 190. <i>fin de siècle</i> |
| 180. existence internalism | 191. John Maynard Keynes  |
| 181. judgment internalism  | 192. action - tendencies  |
| 182. practicality          | 193. consequentialism     |
| 183. error theories        | 194. feminist             |
| 184. critical reflection   | 195. irrealism            |
| 185. externalism           | 196. antirealism          |

۱۹۷. "ریاضیات علوم تجربی" را در ترجمه "mathematics of the empirical sciences" آورده‌ام، اما ظن قوی دارم که متن انگلیسی باید به صورت "mathematics and the empirical sciences" [= "ریاضیات و علوم تجربی"] باشد.

۱۹۹. چنین است در اصل؛ ولی واضح است که، به جای noncognitive [= نامعرفی]، باید noncognitivist  
[= نامعرفی‌گرایانه] می‌بود. در تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

- |                                     |                                |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| 198. assertoric                     | 209. homeostatic equilibria    |
| 200. instrumentalism                | 210. "same cause, same effect" |
| 201. Dewey                          | 211. idealized - desire        |
| 202. "universalizability"           | 212. "ideal reasoner"          |
| 203. nonexpressivist                | 213. Bentham                   |
| 204. Frege                          | 214. Iceland                   |
| 205. "cognitive underdetermination" | 215. Tobago                    |
| 206. Michael Smith                  | 216. Great Britain             |
| 207. Mark Johnston                  |                                |
| 208. "homeostatic clusters"         |                                |

۲۱۷. در متن Linguistic reform of regimentation آمده است که بی‌شک غلط مطبعی است و صورت صحیح آن Linguistic reform or regimentation است، که به «سختگیری یا اصلاحگری در زبان» ترجمه شد.

۲۱۸. self-concept، یعنی تصویر ذهنی‌ای که هر کسی از خود دارد.