

درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق

شناسایی درست و نادرست

لویی پویمان
شهرام ارشدنژاد

از مجموعه‌ی فلسفه‌ی اخلاق - ۱



از مجموعه‌ی فلسفه‌ی اخلاق - ۱

اخلاق موضوعی فلسفی، سیاسی، تربیتی و اجتماعی است. متفکران در فلسفه به ماهیت تفکر اخلاقی تکیه می‌کنند؛ در سیاست آن را بکار می‌برند؛ و در سطح فردی نوع سلوک آدمی و روابط اجتماعی او را تعریف و تعیین می‌کنند، و در سطح اجتماعی (محلی و جهانی) نیز بر اساس آن قانون می‌نویسند. در غرب سنت فکری ۲۳۰۰ ساله‌ای پیرامون موضوع اخلاق - که آن را به درستی فلسفه‌ی اخلاق می‌خوانند - وجود دارد. غایت و هدف این نحلّه یافتن راه یا راه‌کارهایی برای زندگی «بهتر» است. هر دیدگاه یا مکتبی در اخلاق تعبیر خاص و ویژه‌ای را از زندگی بهتر ارایه کرده است، که تاریخ فلسفه‌ی اخلاق گواه این مدعا است. شمولیت اخلاق، زندگی انسان است در هر دو شکل موجودش: فردی، و اجتماعی. بنابر این می‌توان گفت که فلسفه‌ی اخلاق پایه‌ی نظری ساختار سیاسی و خوراک اصلی یا گوهر علوم سیاسی در هر جامعه‌ی متمدن است.

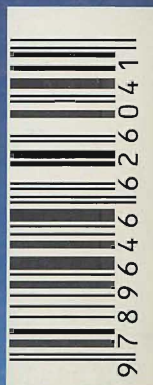
قیمت: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۱-۰۴-۶۶۲۶-۹۶۴

ISBN: 964-6626-04-1



انشارات گیل



درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق

نویسنده: لویی پویمان

مترجم: شهرام ارشدنژاد



انتشارات گیل

۱۳۷۸

Pojman, Louis P.

پویمان، لویی، ۱۹۳۵ -

درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق / لویی پویمان؛ مترجم شهرام ارشدنژاد. - تهران: گیل، ۱۳۷۸.

۲۹۹ ص.

ISBN 964 - 6626 - 04 - 1

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان دیگر: درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق: شناسایی «درست» و «نادرست».

Ethics: discovering right

عنوان اصلی:

کتابنامه: ص. [۲۹۱] - ۲۹۹.

۱. اخلاق. الف. ارشدنژاد، شهرام، ۱۳۴۵ - مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: درآمدی بر فلسفه‌ی

اخلاق: شناسایی «درست» و «نادرست». د. عنوان: فلسفه اخلاق.

۱۷۰

BJ ۱۰۱۲ / پ ۹ د ۴

۱۳۷۸

م ۷۸ - ۱۳۲۴۳

کتابخانه ملی ایران

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Ethics,

discovering right and wrong

Louis Pojman

درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق

شناسایی «درست» و «نادرست»

● نویسنده: لویی پویمان

● مترجم: شهرام ارشدنژاد

● چاپ اول: آذر ۱۳۷۸

● تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

● لیتوگرافی: زرگرافیک

● چاپ و صحافی: رودکی

انتشارات گیل - تهران، صندوق پستی ۴۳۶ - ۱۴۱۴۵ - تلفن: ۸۷۲۳۹۳۶

ISBN 964 - 6626 - 04 - 1

شابک ۱ - ۰۴ - ۶۶۲۶ - ۹۶۴

تقدیم به پدرم و مادرم

رضا ارشدنژاد و معصومه شفیعزاده

فهرست مطالب

۷.....	مقدمه‌ی مترجم.....
۱۷.....	پیشگفتار نویسنده.....
۲۳.....	فصل یکم معرفی: اخلاق چیست؟.....
۴۹.....	فصل دوم نسبیت اخلاقی.....
۶۹.....	فصل سوم عینیت‌گرایی.....
۹۱.....	فصل چهارم خودپرستی، سودجویی، ایثار.....
۱۲۱.....	فصل پنجم غایت‌نگری.....
۱۵۵.....	فصل ششم سیستم‌های کانتی و وظیفه‌شناختی.....
۱۸۷.....	فصل هفتم سیستم‌های اخلاقی مبتنی بر فضیلت.....
۲۱۷.....	فصل هشتم مسئله‌ی ارزش - واقعیت.....
۲۵۹.....	فصل نهم دین و اخلاق.....
۲۷۹.....	واژه‌نامه.....
۲۸۹.....	افزوده‌ی مترجم.....
۲۹۱.....	کتاب‌نامه.....

مقدمه‌ی مترجم

در این گفتار کوتاه هدف تنها اشاره‌ای است به اهمیت و ماهیت اخلاق. اخلاق موضوعی فلسفی، سیاسی، تربیتی، و اجتماعی است. متفکران در فلسفه به ماهیت تفکر اخلاقی تکیه می‌کنند؛ در سیاست آن را بکار می‌برند؛ و در سطح فردی نوع سلوک آدمی و روابط اجتماعی او را تعریف و تعیین می‌کنند، و در سطح اجتماعی (محلی و جهانی) نیز بر اساس آن قانون می‌نویسند. در غرب سنت فکری ۲۳۰۰ ساله‌ای پیرامون موضوع اخلاق-که آن را به درستی فلسفه‌ی اخلاق می‌خوانند-وجود دارد. غایت و هدف این نحله یافتن راه یا راه‌کارهایی برای زندگی «بهتر» است. هر دیدگاه یا مکتبی در اخلاق تعبیر خاص و ویژه‌ای را از زندگی بهتر ارایه کرده است، که تاریخ فلسفه‌ی اخلاق گواه این مدعا است. شمولیت اخلاق، زندگی انسان است در هر دو شکل موجودش: فردی، و اجتماعی. بنابر این می‌توان گفت که فلسفه‌ی اخلاق پایه‌ی نظری ساختار سیاسی و خوراک اصلی یا گوهر علوم سیاسی در هر جامعه‌ی متمدن است. نیاکان ما آن را به درستی «سیاست مُدُن» و «آیین شهرداری» نامیدندش. از این راه (تفکر اخلاقی) است که نظام حقوقی یک جامعه پی‌ریزی می‌شود. که آن هم شقوق گوناگون دارد. دو شق برجسته‌ی آن نظام اخلاقی دینی که پایه‌ی داوری اخلاقی را بر «وحی»

استوار می‌کند؛ و نظام اخلاقی غیردینی (سکولار) که پایه‌ی داوری اخلاقی را بر «خرد» بنا می‌نهد، هستند. مکتب‌های اخلاقی دیگری را می‌توان مشاهده کرد که بر مبنای «عمل» بحث می‌کنند. و بدان از دو زاویه‌ی جدا و مستقل می‌نگرند. یکی ارزش و اعتبار را به نفس عمل می‌دهد و آن دیگری به دست‌آوردش. به نوعی رابطه‌ی میان «معنا» با «پایان» یا مقصد را نشان می‌دهند. یعنی «پایان» (هدف، غایت یا مقصد)، «معنا» (یا وسیله) را توجیه می‌کند و از نگاه دیگر نمی‌کند. هر یک از اینها برآمده یا دستاوردهای گوناگونی را در سطح اداره‌ی جامعه بیار می‌آورد و نظام‌های قانونمندی گوناگونی را می‌سازد.

به زبان دیگر، اگر کمی محلی سخن بگوییم، بحث و جدل میان دو جهان انقلابی و غیر انقلابی موضوعی اخلاقی است. مفهوم اخلاق تنها در آن حد ساده‌ی عامیانه نیست که مثلاً در فرهنگ تربیتی ایرانی یا شرقی، فرزند مطیع و رام و بدون شخصیت را انسان باتربیت و اخلاقی می‌شناسد. اخلاق هم درباره‌ی نیک و بد سخن می‌گوید و هم درباره‌ی فراسوی نیک و بد^۱. به هر حال در جامعه‌ی انقلابی ما که درش حتا نحوه‌ی آب خوردن موضع سیاسی شخص را روشن می‌کند، یا به تعبیری لو می‌دهد، اهمیت فلسفه‌ی اخلاق بسیار روشن است. قانون اگرچه از فلسفه‌ی اخلاق جدا است، ولی زاده‌ی آن است. اساساً بحث حقوق به طور تام و تمام بستگی به اخلاق، یا دقیقتر، به دید خاصی از اخلاق دارد. از اینجا است که نظام‌های حقوقی گوناگونی در جهان به‌وجود آمده‌اند. زاویه‌ی دید ما در جهان اخلاق، نوع خاصی از لوایح قانونی را می‌نویسد و تنظیم می‌کند، و آن مرجعی که آن لوایح را تصویب و تبدیل به قانون می‌کند، موضع کاملاً خاص و روشنی در اخلاق دارد. به زبان دیگر، نظام‌های دادگستری محصولات فلسفه‌ی اخلاق هستند. این تنوع مکتب‌های اخلاقی است که مآلاً نظام‌های دادگستری گوناگونی را در جهان آفریده و می‌آفریند. اگر در نظامی حقوق فردی چندان رعایت نشده است، این نشان می‌دهد که دید اخلاقی عامه‌ی مردم که از زبان فرهنگ، دین، شرع و عرف و حتا در مجموعه‌ی واژگان زبان مورد استفاده نمایان

۱. اصطلاح به وام از نیچه است.

می‌شود، فاقد تعریف روشنی از حقوق فردی است. در نتیجه قانون، آن حق و حقوق فردی را نادیده می‌گیرد (می‌خواهم نشان بدهم که در این میان یک رابطه‌ی علی میان تفکر اخلاقی و شیوه‌ی قانون‌مندی یک جامعه وجود دارد).

بحث جامعه‌ی مدنی که به تازگی در کشور ما، البته با یک تأخیر دوپست ساله، مطرح گشته؛ ریشه در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق دارد و بس. و من بیم دارم بدون آن که فلسفه‌ی اخلاق غرب را بشناسیم، بتوانیم بحث اصولی پیرامون جامعه‌ی مدنی، که نوعاً یک پدیده‌ی صرفاً غربی است، بکنیم. و این جریان هم به سرنوشت صنعتی شدن کشورمان بیانجامد. که به طور مثال هنوز پس از چهل سال پیکان را (به عنوان نماد صنعتی کشور) به همان صورت اولیه و نخستینش می‌سازیم (با توجه به این که محصولات سال‌های اخیر را یک‌راست باید از کارخانه به تعمیرگاه برد که به واقع اسباب شرمندگی ملی است^۱). یعنی هر چه را به صورت کاریکاتورش درمی‌آوریم و مصرف می‌کنیم. جامعه‌ی روشنفکری ما و همه‌ی طبقات ما از کمبود نظریه و تئوری رنج می‌برد. بنابراین این توجه خوانندگان به‌ویژه جوانان را به فلسفه‌ی اخلاق به عنوان یک هدف ملی معطوف می‌کنم.

این کتاب صرفاً یک درآمد یا مدخلی بر اقیانوس اندیشه‌ی فلسفه‌ی اخلاق است. نویسنده که خودش استاد فلسفه‌ی اخلاق در دانشگاه‌های امریکا است، کتابی موجز ولی به غایت سودمند و روان در خور فهم دانشجویان مبتدی فلسفه نوشته است. این کتاب در من انگیزه‌ای ساخت تا طرحی مبنی بر ترجمه‌ی اهم کارهای کلاسیک غرب بریزم، تا در سایه‌ی آن بتوانیم ادعا کنیم دست‌کم یک شاخه از فلسفه‌ی غرب را به حوزه‌ی فرهنگ فارسی منتقل کردیم (کاری که باید صد سال پیش از این انجام می‌گرفت و هنوز چشم براهیم) که به نظر من این

.....
۱. و تا زمانی که صنایع ما دچار مرض خوره‌ی ارزبری هستند، نمی‌توان آینده‌ی روشنی برای فرزندان این ملت پیش‌بینی کرد: اگر ما روزی توانستیم پیکان را در بازارهای جهانی بفروشیم، آن‌گاه روزنه‌ی امید به‌رومان باز خواهد شد. چرا که دیگر نفت آن اهمیت استراتژیک گذشته را ندارد و در آینده بدتر نیز خواهد شد. زیرا هم رقابت در تولید به وجود خواهد آمد (این بار نه میان اعضای اوپک، بلکه میان اوپک و سازمان مفروض مشابه دیگر که در قفقاز و دریای خزر شکل خواهد گرفت و رقیب سرسخت اوپک خواهد شد؛ و هم میزان مصرف انرژی بر اثر پیشرفت صنعت کاهش خواهد یافت. بنابراین این در آینده‌ی نزدیک وضعیت جهانی با تولید بسیار فراوان و تقاضای اندک روبرو خواهد شد. سیمای بهای نفت در یک چنین معادله‌ی بسیار روشن است. قرن آینده قرن کشورهای صنعتی است. فاتحه‌ی ما به عنوان صادر کننده‌ی ماده‌ی خام خوانده شده است. فرصت چندانی بر جای نمانده. بیست سال زمان را برای توسعه از دست دادیم.

یک هدف ملی باشکوه است. و اگر در میان فرهیختگان کشور کسی را چنین شوری در سر است، من چشم به راه یاهوی اویم. اگر نه این بار را همینک بر دوش دارم. که خواننده‌ی نور دیده، نخستین دفترش را به عنوان درآمد و مقدمه بر فلسفه‌ی اخلاق پیش روی دارد. و اگر عمری باقی باشد این طرح را به پایان خواهیم رساند. که دست کم شامل هشت کتاب منبع^۱ فلسفه خواهد شد. دفتر دیگر از این مجموعه بنیادهای متافیزیک اخلاق کانت است.

فلسفه‌ی اخلاق در غرب دارای چهار حوزه‌ی کلی است. نخستین آنها با ارستو آغاز می‌شود، که به اخلاق «فضیلت^۲» مشهور است. او بنیاد فلسفه‌اش را بر «شخصیت»، بر «هستی» و «بودن» انسان استوار گردانیده، و بر این باور است که با «تربیت»، انسان‌های نیک در جامعه خواهیم داشت که منجر به پیدایی جامعه‌ی نیک، و ساختار سیاسی سالم، مرکب از انسان‌های سالم خواهد شد. از این راستا اخلاق وارد حوزه‌ی سیاست می‌شود. و در اثر گرانبه‌های خود (اخلاق نیکوماخوس) راه رسیدن به چنان مقصودی را نشان می‌دهد. در قرون وسطا بزرگانی مانند آکیناس و آگوستین این نظریه را شرح و بسط بسیار دادند.

دو حوزه‌ی مهم دیگر اخلاق پیرامون «عمل^۳» شکل می‌گیرند. آن مکتبی که ارزش داوری را بر پایه‌ی محصول و غایت عمل استوار می‌کند به Utilitarianism شهرت دارد، و من آن را به «غایت‌نگری» ترجمه کردم. که متأسفانه مترجمان فارسی آن را به وسیله‌ی فرهنگ لغت غیر فلسفی به «سوددهی»، «بهره‌وری» و از این دست برگردانده‌اند^۴؛ که در خور معنی فلسفی این اصطلاح نیست بلکه معادل خودپرستی اخلاقی روانی^۵ است. زیرا اگرچه این مکتب ناظر به کسب سود و بهره است اما آن را در یک سطح اجتماعی می‌خواهد. یعنی حافظ منافع اکثریت است اگر نتواند منافع همه را تأمین کند. فیلسوفان انگلیسی

۴. ر. ک. به فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی؛ (پژوهشگاه). که در واقع یک فرهنگ آماری از کار مترجمان Source 1. فارسی است و جا همچنان برای یک فرهنگ اصیل فلسفی شبیه به آنچه آکسفورد به تازگی درآوردده در زبان فارسی خالی است.

2. Virtue Ethics
3. Action

5. Psychological Ethical Egoism

طلایه‌داران این مکتب‌اند. در فرهنگ فارسی این قول حکیم دانا را می‌شناسیم. که فرمود:

دروغ مصلحت‌آمیز به ز راست فتنه‌انگیز

او ناظر به نتیجه و محصول عمل است. ارزش کار از نگاه او وابسته به نتیجه‌ای است که به بار می‌آورد.

آن مکتب دیگری (سوم) ارزش عینی^۱ را به خود «عمل»، فارغ از نتیجه و

محصول آن می‌دهد و به نظریه‌ی کانتی مشهور است. او بر ماهیت و نفس خود عمل تأکید می‌کند، نه بر نتیجه‌ی آن. این حکم مشهور را حتما شنیده‌اید: راست بگوید اگرچه به زیان شما باشد.

چهره‌ی فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم (حوزه‌ی چهارم) کاملاً چیز دیگری است. از سویی سلطه‌ی دوباره‌ی ارستو را داریم و از سوی دیگر انواع مکتب‌های خرد بوجود آمدند که نویسنده همه‌ی آنها را زیر عنوان «وراء اخلاق»^۲ یاد می‌کند. گوهر اصلی بیشتر این مکتب‌ها پیرامون ماهیت «ارزش»^۳ نهفته است. به پرسش‌هایی مانند- رابطه‌ی میان ارزش و واقعیت^۴ چیست- می‌پردازد. بحث اخلاق در این سده در جهان نسبتاً غوطه‌ور است. این نکته را هم باید بگویم که دانه‌ی این بحث را دیوید هیوم کاشت که در قرن ما به درخت تناوری بدل گشت. به یاد این سخن مولانا افتادم که فرمود:

هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد

گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالفان یاری بود

این سخن وصف حال خود مولانا و همه‌ی بزرگان بشریت هم هست. یک نکته را اضافه بر مطلب در اینجا بیاورم. و آن این که بسیاری از این اندیشه‌ها را در آثار بزرگان اندیشه و ادب خود می‌توانیم یافت. آنها در حد ایجاز اشاره کرده‌اند و رفته‌اند. در حالی که متفکران غربی حدود هر یک از این مباحث را به تفصیل تعریف و روشن ساخته‌اند. چنین است که ما به شعر و نظم روی آوردیم و آنان به نثر.

-
1. Objective Value
 2. Metaethics
 3. Value

4. Fact
5. Relativism

سخنی پیرامون ترجمه‌ی فلسفه‌ی اخلاق

در انگلیسی برای مفهوم اخلاق اصطلاحات فنی‌ای وجود دارند که ما در زبان فارسی نداریم. چرا که با چنان مصادیقی آشنایی نداشته‌ایم در نتیجه واژه‌های هم برایشان نداریم. یکی از مشکلات اساسی ترجمه‌ی فلسفه همین است. در فلسفه‌ی اخلاق مرز باریکی میان دو اصطلاح فنی Ethics & Morality وجود دارد. اولی (از راست) ماهیت فردیش کمی بیشتر است. اما آن مرز بسیار باریک است چنان‌که به قول نویسنده‌ی این کتاب، اغلب نویسندگان (از جمله خود او) آن دو را با هم یکی می‌گیرند. برای آن هر دو ما فقط اصطلاح «اخلاق» را داریم (با این وجود هنگام ترجمه به جمله‌ای برخوردیم که ناظر به فاصله‌ی این دو اصطلاح از یکدیگر است و با در دست داشتن یک برابر فارسی برای آن دو، ترجمه‌ی آن جمله تقریباً ناممکن است. ر. ک. به فصل ۸). دیگری اصطلاح فنی «نااخلاقی» است که ناظر بر صفات و اعمالی است که در میان دو قطب مثبت و منفی قرار دارند. یعنی خنثایند و به عنوان صفات یا ارزش‌های طبیعی^۲ نیز خوانده می‌شوند. صفاتی مانند شادی و دلیری را در نظر بگیرید، آن‌ها بسته به زمینه‌ای که درش بکار می‌روند ارزش پیدا می‌کنند. مثلاً شادی در مرگ دیگران یک عمل نکوهیده و ارزش منفی است؛ درحالی که شادی در پیروزی دیگران کاملاً مثبت است؛ و قاتل دلیر را در ذهنتان مجسم کنید که چه هیولایی می‌شود. در فارسی صفت «اخلاقی»، کاملاً بار مثبت دارد و «غیراخلاقی» بار منفی. چیزی برای توصیف آن مرز خنثا نداریم. بنابر این اصطلاح «نااخلاقی» را برای آن محدوده ساختیم و خواننده باید به این نکته دقت بسیار کند. پس بار اصطلاح «نااخلاقی» خنثا است، نه منفی. دو اصطلاح اساسی دیگر در فلسفه‌ی اخلاق داریم که خواننده باید تصویر روشنی از آنها در ذهن خویش داشته باشد. آنها مقوله‌های «درون»^۳ و «بیرون»^۴ نسبت به ذهن هستند. درون اشاره به کارکرد ذهن دارد. ارزش درونی ناظر به کارکرد ذهن و خیال است و به‌کلی متفاوت از ارزش

.....

1. Nonmoral
2. Natural Property

3. Subject
4. Object

بیرونی است. از این پایه ما گزاره‌های عینی^۱ را داریم و گزاره‌های ذهنی^۲ را. گزاره‌های عینی درباره‌ی جهان بیرون سخن می‌گویند. مثلاً این کاغذ است و سفید است. ذهن من می‌تواند آن را مستقیم (بدون پیرایه) بپذیرد (در آن صورت من عینیت‌گرا خوانده می‌شوم) یا آن را بپیراید و به سلیقه‌ی خودش درآورد (که در این صورت ذهنیت‌گرایم). ما هم می‌توانیم بگوییم درست است و هم نادرست است بسته به زمینه‌ای^۳ که درش نگاه می‌کنیم. گزاره‌ی ذهنی می‌تواند چنین باشد: رنگ سفید مظهر پاکی است. من آن را می‌پذیرم شما نمی‌پذیرید. بحث الاهیات و متافیزیک کانون گزاره‌های ذهنی است. فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم سرشار از بحث و جدل پیرامون مقوله‌ی «ارزش» و «واقعیت» است. یعنی ارزش چیست؟ واقعیت چیست؟ و رابطه‌ی میان آن دو چیست؟ مکتب فرانکفورت با این پرسش شناخت شناسانه^۴ شروع شد که مکانیزم شناخت چیست؟ و ابزار آن چیست؟ این مکتب توجهش را بر ماهیت زبان و نحوه‌ی کارکرد آن در انتقال مفاهیم (ارزش-واقعیت) متمرکز کرد. ویتگنشتاین نیز (به عنوان یکی از سخنوران بزرگ این مکتب) درباره‌ی ماهیت و شکل «جمله» یا «گزاره» کنکاش بسیار مهمی نمود (که خوشبختانه از اثرش *Tractatus* دو ترجمه به فارسی در اختیار داریم)، که در شکل زبان‌شناسی آن، رابطه‌ی ارزش-واقعیت تبدیل به صورت گزاره‌های اسنادی و خبری می‌شود. و این ابزار اصلی بحث فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم است. که نویسنده آن را در فصل هشتم این کتاب در حد قابل قبولی معرفی کرده است.

اگر خواننده‌ی جوان به این مفاهیم کلیدی در فلسفه‌ی اخلاق که در این مقدمه صرفاً اشاره کرده‌ام، واقف باشد؛ در فهم فلسفه‌ی اخلاق چندان مشکلی نخواهد داشت و ای بسا مبہوت و شیفته‌ی این دریای بیکرانه‌ی اندیشه شود و آن را همچون شکر شیرینش بیابد. و با من هم‌زبان شود وقتی می‌گویم فلسفه، همچون فارسی شکر است. چرا که دانش شکر است. آگاهی شکر است. دیگر آگاهی آن سیب ممنوعه‌ی بهشتی نیست.

اصطلاحاتی را که به نظرم نیاز به توضیح دارند، در زیر همان صفحه توضیح داده‌ام. و گاهی برابر انگلیسی‌آنها را بارها تکرار کرده‌ام. این کار بی‌دلیل نبوده است. خواسته‌ام یک سری اصطلاحات کلیدی در ذهن خواننده ملکه شود. خیلی سهل و آسان همه چیز را دم‌دستش گذاشته‌ام. در پایان کتاب یک کتاب‌نامه‌ی سودمند مربوط به هر فصل، برای آنان که عاشق فلسفه‌ی اخلاقند و خواهان مطالعه‌ی عمیقتر هستند آمده. در ضمن بهتر است، پیش از خواندن فصل شش (اخلاق کانتی)، مطلب «افزوده‌ی مترجم» را در پایان کتاب بخوانید؛ سپس به فصل شش رجوع کنید.

هدف من به عنوان مترجم، این است که منابع کلاسیک فلسفه‌ی اخلاق (در حد توان خویش) در اختیار جوانان کشورم بگذارم. این کار را با طرح فلسفه‌ی اخلاقم ظرف هفت، هشت سال آینده (اگر زنده باشم) به انجامش خواهم رساند. آن شامل آثاری مانند «بنیادهای متافیزیک اخلاق» اثر کانت، «فلسفه‌ی حق» هگل، «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو، «غایت‌نگری» جان استوارت میل، «شهر خدا» اثر قدیس آگوستین، و آثار درخوری در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم (که فضای کاملا تازه‌ای دارد و ما تقریباً از آن بی‌خبریم)، خواهد بود. مجموعاً این طرح حجمی نزدیک به چهار هزار صفحه را در برخواهد گرفت و شاید زمانی بیش از آنچه را پیش‌بینی کرده‌ام بگیرد. این که این طرح را در این مقدمه معرفی می‌کنم بدین خاطر است که کسی از فردای خویش آگاه نیست و نمی‌خواهم این آرزو با من به گور برود. معرفی‌اش می‌کنم تا اگر کسی چنین شوری داشت آن را پی بگیرد.

اگرچه هیچ تجربه‌ی درخوری پیرامون ترجمه‌ی فلسفه‌ی اخلاق هنوز نداریم و این راه بسیار پر هول و خطری است، اما باید رفت. کمبودها را آیندگان برطرف خواهند نمود که این حکم تاریخ برای ملت‌های زنده است. قدم نخست را با این کتاب که در دست دارید، به عنوان درآمد و مدخلی بر فلسفه‌ی اخلاق برداشتم.

هر مطلبی که از مترجم است کاملاً روشن است. چرا که با حرف «م» یا نشانه‌ی دیگری از متن نویسنده جدایش کرده‌ام، گاهی هم نکرده‌ام. زیرا یقین

می‌دانم که نویسنده فارسی نمی‌دانسته. واژه‌نامه‌ی کتاب از نویسنده است. ترجمه‌ی دو فصل کتاب را وانهادم. زیرا اهمیت کلیدی چندانی در آنان ندیدم. چیزی در حد نوشته‌های ژورنالیستی بودند که من بسیار بی‌حوصله‌ام درباره‌شان. زیرا اساساً از ژورنالیسم، از روزانه نویسی نفرت دارم. با این حال امیدوارم نویسنده مرا ببخشد.

اشاره

اینک بگذارید مطلبی هم در مدح و منقبت نسل خودم بگویم. اگرچه هیچ ربطی به این مقدمه ندارد. از آن‌جا که هیچ‌گاه فرصتی برای ما نبوده است و احترامی هم ندیده‌ایم و همیشه در مظان اتهام از سوی بزرگترهایمان بوده‌ایم، در این مقدمه سخن می‌گویم. و آن موضوع رابطه‌ی پیر و جوان است.

رابطه‌ی پیر و جوان در واقع مصداق همان اسطوره‌ی رستم و سهراب است. در تاریخ ما همیشه جوان با چاقوی خیانت پیر در خون خویش تپیده است. نسل من، همان سهراب تاریخ‌ساز است. پرچم‌دارش هم شهید «حسین فهمیده» است. هشت سال جنگ را اداره کردیم و اینک هم کشور را می‌سازیم و ساختار سیاسی‌اش را توسعه می‌دهیم. بسیار بهتر از نسل‌های پیشین و جاری اداره‌اش خواهیم کرد، چرا که نسل من هوشیارترین نسل در تاریخ معاصر سیاسی ایران است. چوب اشتباهات نسل‌های پیشین را خورده و بهایش را هم با خون خویش پرداخته. در واقع آنان منت‌دار مایند. این رستم است که منت‌دار سهراب است. سهرابی را که بزرگش هم نکرد و با تیغ نامردی بر خاکش نشانند. زمان جنگ، سهراب‌وار جنگیدیم، زمان صلح قلم در دست داریم و بنای یک تمدن باشکوه را پی می‌ریزیم، که از باد و باران نیابد گزند. بنابر این آنانی که می‌گویند با مرگ هر بزرگی از دامان فرهنگ این سرزمین جایگزینی برایش نداریم، دهان کثیف خود را ببندند. نسل من در راه است. بزرگانی را معرفی خواهیم کرد که بر شانه‌های کسانی چون محمد علی فروغی و علامه دهخدا که به تاریخ این سرزمین شرف و آبرو بخشیدند، خواهند ایستاد و افق دید ما را بلندتر خواهد نمود.

این ترجمه را به پدرم و مادرم پیشکش می‌کنم که نخستین معلمان اخلاق من‌اند؛ و اخلاق کانتی را با دریافته‌های شهودی خودشان در روح من دمیدند.

بیستم فوریه‌ی ۱۹۹۹

یکم اسفند ۱۳۷۷

رد وود سیتی، کالیفرنیا

پیشگفتار نویسنده

در همه‌ی جهان و در همه‌ی زندگی بشر چیزی مهم‌تر از شناسایی اهمیت آنچه درست است، نیست. هر موضوعی که در میان ما اتفاق می‌افتد توجه و تمرکز می‌طلبد، هر پرسشی که ما را هدف می‌گیرد یا مسئله‌ای که حل می‌شود، چیزی نظام‌یافته درش وجود دارد که با وضعیت هم‌خوانی دارد و باید جستجو شود... هرکجا که باید تصمیمی گرفته شود یا اندیشه‌ای در نکته‌ای باشد، یک تأکید درستی از موضوع در دست است که باید پیدا شود و بدان متوسل شویم، به طوری که تصمیمات ممکن دیگر احتمالاً غلط هستند و باید پرهیز شوند.

سی. ال. لوییس، (زمینه و طبیعت حق)

انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۵۵ ص. ۲۷

چرا مطالعه‌ی اخلاق؟

زندگی خوب اخلاقی زیستن چیست؟ چرا اخلاق مهم است؟ آیا اصول اخلاقی تنها به این خاطر با ارزش هستند که بسته به تأیید فرهنگ‌اند یا حقایق اخلاقی جهانی وجود دارند؟ چگونه من زندگی‌م را بسر برم؟ آیا ارزش‌های پیوسته‌ی ذاتی وجود دارند؟ رابطه‌ی دین با اخلاق چگونه است؟

این نوع از پرسش‌ها توجه مرا برای سالها جلب کرده‌اند، و من معتقدم آنها باید نظر همه‌ی انسان‌های اندیشمند را جلب کنند. مردم بسیاری در جامعه‌ی ما، از جمله دانشجویان، عقاید مربوط به اخلاق را گم کرده‌اند. از یک سوی، بسیاری ادعا می‌کنند (چنان‌که از بسیاری پرسیده شده است و همین‌طور در گفتگوهای درون کلاس‌ها) که اخلاق‌گرایان نسبیستی وجود دارند (که از آنها انتظار می‌رود تشویق‌کننده‌ی بردباری باشند). اما (چنان‌که از پاسخ‌های آنان به پرسش‌ها برمی‌آید) همین مردم به مرجعیت مطلق دینی و به ایمان و اخلاق باور دارند و به پرسش‌هایی مانند «آیا اخلاقاً مجاز هستیم که سقط جنین بکنیم، به‌جز هنگام نجات جان مادر؟» و «آیا مجازات مرگ اخلاقاً توجیه پذیر است؟» پاسخ می‌دهند «نه». آنها اغلب بدون انتقاد مواضع وظیفه‌شناختی، غایت‌نگری، یا خودپرستی می‌گیرند بدون این که از مشکلات مربوط به این مواضع آگاه باشند. به‌طور خلاصه چنان مردمی از این که یک نظریه‌ی اخلاقی همه‌جانبه داشته باشند که با ادبیات، دانش، ریاضی، یا حتی بسکتبال جفت و جور باشد، بسیار دور هستند. هنوز اخلاق مهم‌تر از هر یک از این موضوعات است، زیرا به قلب آنچه برای یک زندگی درست معنا می‌دهد، می‌رود.

من خشنود هستم که موضوع اخلاق یک اولویت جهانی برای ما در پایان قرن بیستم است. با وجود کثرت‌گرایی ناموزون و کمبود رضایت از مراجع سنتی، یک نزدیکی خردمندانه به اخلاق ضروری است اگر ما می‌خواهیم باقی بمانیم و رشد کنیم و شکوفا شویم. من با بسیاری از اخلاقیان مخالف هستم، از جمله با «مور»^۱ در اثرش به نام «اصول اخلاق»^۲، و «براد»^۳ در «پنج نوع از نظریه‌ی اخلاقی»^۴ که اخلاق را به عنوان یک پدیده‌ی صرفاً نظری و این که فاقد هرگونه فعلیتی است، مرخص می‌کنند.

بر خلاف آن، نظریه‌ی اخلاقی سودمندی‌های عملی بسیار دارد. می‌تواند ما را از غرور و تعصب رها و آزاد بسازد. مجموعه‌ای از سیستم‌های دریافتنی و پذیرفتنی برای هدایت داورهای فردی ما می‌سازد. چشم‌انداز اخلاقی را

.....

1. G. E. Moore

2. Principia Ethica (1903)

3. C. D. Broad

4. Five Types of Ethical Theory (1930)

می‌کاود، پس ما می‌توانیم موضوعات را برای روشنی و فروغ اندیشه و احساس آرامش از هم تفکیک کنیم. این به ما یاری می‌رساند، بدانیم که در ذهنمان چگونه اصول و ارزش‌هایمان به یک‌دیگر مربوط می‌شوند، و بیشتر از همه به ما رهنمودهایی می‌دهد که چگونه زندگی کنیم.

درباره‌ی این کتاب

با آموختن نظریه‌های اخلاقی در طول سال‌ها، نیاز به متن درسی‌ای را احساس کردم که با دانشجو پیرامون نظریه‌ی اخلاقی خودش که هر دو بر اهمیت مسئله به عنوان راهنمایی برای جوانان هوشمند تأکید بورزند، گلاویز شود. متون در دسترس یا بسیار سبک بودند، از روی مرزهای مهم می‌گذشتند، یا بسیار سنگین بودند، درگیر قالب‌گرایی^۱ کم اهمیت می‌شدند، یا بسیار باریک بودند، مباحث جدی مربوط فضیلت یا رابطه‌ی میان اخلاق و دین یا طبیعت ارزش‌ها را حذف می‌کردند.

این کتاب برای دانشجویان مقطع لیسانس رشته‌ی اخلاق است. کوشیده‌ام کتاب را گیرا، سخنورانه، دربرگیرنده‌ی پرسش‌های کلیدی و تجزیه و تحلیل آنها به وجه انصاف بدون گیر افتادن در چاله‌ی تخصصی و تکنیکی کردن بحث بنویسم. فصولی را گشوده‌ام یا بحثی را در هر فصل افزوده‌ام تا دانشجویان موادی برای بحث نظری در اختیار داشته باشند. حتا بهتر خواهد بود مثال‌هایی در زندگی خودشان فکر کنند.

این کتاب قابل درک است؛ موضوعات اصلی نظریه‌ی اخلاقی معاصر را می‌پوشاند و بحثی از موضوعات کلاسیک را هم به همان خوبی مسایل معاصر دربرمی‌گیرد. این عنوانی شبیه به کتاب مجموعه مقالات مباحث اخلاقی *من اخلاق: مقالات معاصر و کلاسیک چاپ دوم (ود ورث، ۱۹۹۵)* دارد. و به عنوان کتاب همراه و مرجع می‌تواند استفاده شود. برای نمونه، بسیاری معلمان، از جمله خود

من، دوست می‌دارند که از رابطه‌ی اخلاق و دین، از جمله نظریه‌ی فرمان مقدس، سخن بگویند. با سفر از فصل یک به نهم چیزی گم نخواهد شد.

من جنگیده‌ام تا در رویارویی با جناح‌های هر مسئله‌ای منصف باشم؛ اما هرگاه که راه‌حل‌های خودم را پیشنهاد می‌کنم، به نام روح آزادگی و بازبودن نسبت به اصلاحات چنان می‌کنم. خواننده را رها می‌کنم تا به داوری خودش در هر موضوع خاصی شکل بدهد. فیلسوفان اشاره خواهند کرد که عنوان این کتاب یک اختلاف نظر بنیادین با «مکی»، کسی که کتاب با نفوذ خودش را در اخلاق، *اخلاق: اختراع درست و نادرست* نامید، منعکس می‌کند. «جان مکی» استاد فقید بزرگ من در دانشگاه آکسفورد بود، کسی که از او بسیار آموختم، اما فکر می‌کنم که نقطه‌ی شروعش یک انحراف است. اخلاق اگرچه عنصری از آفرینش و ابداع انسانی در خود نهفته دارد، بیشتر یک کشف است، چیزی که ساخته‌ی ما نیست اما ژن «شادی» و «همه‌انگهی اجتماعی» را می‌سازد. از این روی «زیرعنوان» کتاب: *کشف «درست و نادرست»*، است.

خواننده متوجه خواهد شد که من پرسش‌های بیشتری مطرح کردم تا پاسخ. این کار را عمداً کردم زیرا آنچه در فلسفه مهم است خود فرد است که از راه‌حل‌های خودش برای مسایل استفاده کند و من نیز از بسیاری از راه‌حل‌های خودم مطمئن نیستم.

در این چاپ دوم بسیاری از فصل‌ها را پاک‌نویس کردم، فصل سه را در اخلاق عینی، اخلاق قانون طبیعی، و موضوع‌هایی مانند جامعه‌شناسی زیست محیطی، و روانشناسی اخلاقی بدان افزودم.

سپاسگزاری

مایکل بیٹی، بیل لاهد، رابرت لودن، لورا پوردی، راجر ریگترینیک، بروس‌راسل، والتر شالر، و باب وستمورلند، در انتقادهای نافذ در فصل‌های

بسیاری از این کتاب بسیار سودمند بودند. دانشجویان نظریه‌ی اخلاق در دانشگاه می‌سی‌سی‌پی مرا به چالش بر سر بسیاری از موضوعات دعوت کردند. کسانی که شایسته‌ی یادآوری ویژه هستند: جان ایتز، کریس بردفورد، لورا بورل، اسکات موریس، و کلیتون اورتن. رونالد دوسکا، از کالج روزمونت؛ پیتر لیست، از دانشگاه ایالتی اورگن؛ پیتر والتاین، از دانشگاه منافع مشترک ویرجینیا؛ و استفان گریفیس، از کالج لیکامن؛ دستنوشته را برای چاپ نخست خواندند. آرتور کوفلیک، از دانشگاه ورمونت؛ فرد شولر، از دانشگاه نیومکزیکو؛ دوآین تامسون، از دانشگاه وسلی‌یان ایندیانا؛ و دیوید وایت، از دانشگاه مارکوئت؛ دست‌نوشته‌ی چاپ دوم را خواندند. هر دو گروه در تکامل کتاب سهیم هستند.

من دینی در سپاسگزاری از «کن کینگ» برای دلگرمی‌هایش در نوشتن این کتاب و پشتیبانی‌هایش در هر پله نسبت به چاپ نخست کتاب دارم. «تمی گلدفلد»، جانشین او در دورث، آن حمایت را در چاپ دوم ادامه داد. مدیر تولید، سارا هانسکر، و حروفچین کتاب، الیوت سیمون، در شکل‌گیری نهایی کتاب سنگ تمام گذاشتند. بیش از همه به همسر، «ترودی»، به خاطر یک زندگی الهام بخش اخلاقی مدیون هستم. بدون عشق و ایشار او زندگی من کمتر لذت‌بخش می‌بود و این کتاب نوشته نمی‌شد. این کتاب تقدیم به او می‌شود.

لویی پویمان

بخش فلسفه

دانشگاه می‌سی‌سی‌پی

فصل یکم

معرفی: اخلاق چیست؟

ما پیرامون موضوع کوچکی بحث نمی‌کنیم، این که چگونه باید زیست.

سقرات، در جمهوری افلاتون

چند سال پیش به دنبال پخش گزارشی از منطقه‌ی Queens Kew Gardens نیویورک پشت ملت لرزید. زنی جوان به طرز وحشیانه‌ای شبانه، دیر وقت، در نزدیکی خانه‌ی خودش کتک می‌خورد در حالی که ۳۸ نفر همسایه‌ی محترم او، شهروندان قانون شناس، می‌دیدند و می‌شنیدند که قاتل سه بار پیاپی به این زن حمله کرد تا او جان سپرد. همسایگانش به مدت ۳۵ دقیقه از پنجره‌های اتاق خوابشان تماشا کردند که مرد مهاجم او را کتک می‌زند، چاقو می‌زند، رها می‌کند، و باز برمی‌گردد و کارش را دوبار دیگر تکرار می‌کند تا این که زن می‌میرد. هیچ کس تلفن را بر نداشت تا به پلیس زنگ بزند؛ هیچ کس بر سر مرد مهاجم فریاد نکشید؛ «کیتی ۱» را بدون یاری تنه‌ایش گذاشتند. سرانجام پیرزنی ۷۰ ساله به پلیس زنگ زد. دو دقیقه طول کشید تا پلیس برسد، ولی تا آن زمان کیتی مرده بود. ساعتی دیرتر، تنها یک زن دیگر برای شهادت پیش از آنکه آمبولانس برسد، بیرون آمد. سپس همه‌ی همسایگان از آپارتمان‌هایشان بیرون ریختند. هنگامی که از آنان پرسیده شد چرا هیچ کاری

نکردند، پاسخ‌هایشان در این محدوده بود: «من نمی‌دانم»، «من خسته بودم»، «صادقانه بگویم، ما ترسیده بودیم».

چه کسانی همسایگان مايند؟ این شهروندان محترم چه کاری کرده‌اند؟ شما چه کاری ممکن بود بکنید؟ اگر کمی تردید به خودتان راه می‌دادید، می‌توانستید زندگی کسی را نجات بدهید یا از آسیب در امانش نگاه دارید، آیا ممکن است شما به نوعی، مسئول هر نوع آسیبی که به آن شخص وارد می‌شود باشید هنگامی که تصمیم می‌گیرید هیچ واکنشی نشان ندهید؟ آیا چنان اعمال خنثایی از نظر اخلاقی ملامت‌پذیر هستند؟ چقدر ما باید برای نجات کسی خطر کنیم؟ چه نوع عمومیت و قوانینی ما می‌توانیم بر اساس این داستان درباره‌ی فرهنگ معاصر امریکا بسازیم؟ سطوح جرم در شهرهای ما چه چیزی درباره‌ی وضعیت اخلاقی اجتماعمان به ما می‌گویند؟

یک فرد اخلاقی بودن یعنی چه؟ طبیعت اخلاق چیست؟ چرا ما به اخلاق نیاز داریم؟ اخلاق چه نقشی بازی می‌کند؟ خوبی چیست و من چگونه می‌توانم آن را بشناسم؟ آیا اصول اخلاقی مطلق هستند یا آن‌که به سادگی، بسته به گروه‌های اجتماعی یا تصمیم شخصی است؟ آیا اخلاق شبیه زیبایی در چشمان نگرنده است؟ آیا همیشه به سود من است که اخلاقی باشم؟ یا گاهی منافع بیشتر، اقتضا می‌کند که غیر اخلاقی عمل کنم؟ چگونه ما اعتقادات اخلاقی خود را توجیه می‌کنیم؟ پایه‌های اخلاق چیست؟ کدام نظریه‌ی اخلاقی بهترین توجیه و توضیح را برای یک زندگی اخلاقی تهیه می‌کند؟ رابطه‌ی میان دین و اخلاق چگونه است؟

این‌ها بخشی از پرسش‌هایی هستند که ما در این کتاب بدانان برمی‌خوریم. ما می‌خواهیم ساختار و کارکرد اخلاق را بشناسیم. می‌خواهیم بدانیم چگونه باید زیست.

اصطلاحات ethics و moral از زبان‌های یونانی و لاتین می‌آیند (به

ترتیب "ethos" & "mores") معنایشان برگرفته شده از عقیده به «عادت» است.

فصل یکم ۲۵

اگرچه فیلسوفان گاهی این اصطلاحات را برابر هم به کار می‌برند، اما بسیاری از آنان میان *morality, moral philosophy* و *ethics* خط می‌کشند. من به طور عام از اصطلاح *ethics* برای اشاره به عادات، عرف، اعمال مردم و فرهنگ‌ها استفاده می‌کنم. این گاهی به عنوان اخلاق مثبت^۲ یا اخلاق توصیفی^۳ (از آنجا که اعتقادات راستین و عادات را توصیف می‌کند) معرفی می‌شود. من از فلسفه‌ی اخلاق^۴ یا انعکاس‌های نظری یا فلسفی بر اخلاق بهره می‌گیرم. نظریه‌های اخلاقی خاص چنان انعکاس فیلسوفانه‌ای را موضوع خود قرار می‌دهند، و من آنها را، با نگاهی به موضع عملی و کاربردی، نظریه‌های اخلاقی می‌نامم. من از *ethics* برای بازگفت همه‌ی قلمرو اخلاق *morality* و فلسفه‌ی اخلاق استفاده می‌کنم زیرا آن‌ها چهره‌های بسیار مشترکی دارند. برای نمونه، هر دو با ارزش‌ها، فضایل^۵، و اصول و عملکرد سروکار دارند؛ اگرچه در راه‌های متفاوتی. فلسفه‌ی اخلاق کوشش منظمی را برای درک مفاهیم اخلاقی و برای توجیه اصول اخلاقی و نظریه‌ها بازگو می‌کند. برای تجزیه و تحلیل مفاهیمی مانند «درست^۶»، «نادرست^۷»، «مجاز^۸»، «التزام (باید)^۹»، «نیک^{۱۰}» و «شیطانی^{۱۱} یا بد» در زمینه‌های اخلاقی‌شان نقب می‌زند. فلسفه‌ی اخلاق برای تثبیت و بنیاد اصول رفتار درست که ممکن است مانند عملی در خدمت افراد یا گروه‌ها باشد، کار می‌کند. برای ارزش‌های جاری زندگی یا اجتماع تحقیق می‌کند کدام ارزش‌ها و فضایل مهم‌تر هستند. مباحثی را در نظریه‌های اخلاقی می‌سازد و می‌کاود و برای کشف اصول ارزشمند (مانند «هرگز انسان بی‌گناه را نکش» و رابطه‌ی میان آن اصول مانند «آیا نجات یک زندگی در شرایط خاص دلیلی معتبر برای شکستن یک عهد دارد؟») پژوهش می‌کند.

1. Precept

2. Positive Morality

3. Descriptive Morality

4. Moral Philosophy

5. Virtues

6. Right

7. Wrong

8. Permissible

9. Ought

10. Good

11. Evil

اخلاق در قیاس با موضوعات معمول دیگر

مبانی اخلاقی مربوط به آداب و عادات اجتماعی هستند. اگر بخواهیم روشن‌تر بگوییم آن‌ها مربوط به چستی پدیده‌ها نیستند بلکه به چونی و چگونگی آن‌ها ربط دارند. چگونه من باید زندگی کنم؟ چه کاری در این موقعیت درست است؟ آیا بهتر است من همیشه حقیقت را بگویم؟ آیا وظیفه دارم که کار همکارم را گزارش کنم وقتی او در کارش ریا می‌کند؟ آیا باید به دوستم بگویم که همسرش معشوقه دارد؟ آیا رابطه‌ی جنسی پیش ازدواج مجاز است؟ آیا زنی به هر روی می‌تواند سقط جنین کند؟ اخلاق یک راهنمای عملی^۱ جدا یا هنجارهای آمر^۲ (جهت‌دار^۳) دارد. جهتی که اخلاق با بنیادهای عملی^۴ دیگر، از قبیل مذهب، قانون و اتیکت سپیم و شریک است.

اخلاق ممکن است با دین بسیار نزدیک باشد، و رفتار اخلاقی به طور ظاهری اساس عمل دینی تلقی شود. اما نه عمل و نه اعتقادات (مبانی) اخلاقی می‌باید که با دین معرفی شوند. عمل اخلاقی نیازی به انگیزه توجهات دینی ندارد. و مبانی اخلاقی نیازمند نزول وحی^۵ یا مرجع الهی^۶ نیست، آن‌گونه که آموزش‌های دینی همیشه چنین‌اند. مهمترین وجه اخلاق- آن‌گونه که مقصود من است یعنی هر دو اخلاق فلسفی (یا اخلاق آن‌گونه که من می‌خواهم به سادگی بیان کنم) و فلسفه‌ی اخلاق-آن است که بر اساس «خرد^۷» و «تجربه انسانی^۸» استوار است.

برای استفاده از یک استعاره‌ی سه‌بعدی، اخلاق غیردینی یک خط افقی است، که به سمت خط عمودی حرکت می‌کند، یا به صورت باوره‌های فرا انسانی است. اخلاق دینی یک جهت عمودی دارد، بر اساس وحی یا مرجعیت الهی استوار است. پس بنابراین این به‌طور کلی از «خرد» برای تکمیل یا تبلیغ وحی استفاده می‌کند. این دو جهت متفاوت اغلب، اصول اخلاقی یا استانداردهای

-
1. Actual-Guiding
 2. Normative
 3. Aspect

4. Practical Institution
5. Revelation
6. Divine Authority

7. Reason
8. Human Experience

ارزیابی گوناگونی را بوجود می‌آورند، اما بدان‌ها نیازی ندارند. برخی روایت‌ها از اخلاق مذهبی که وحی الاهی را مقدم بر قانون اخلاقی در طبیعت یا ضمیر خودآگاه^۱ می‌داند، خرد را معتبر می‌شمرد که می‌تواند چیز راست یا ناراست را شناسایی کند، حتا جدای از وحی الاهی. ما این مبحث را در فصل ۳ (زیر عنوان قانون طبیعی) و فصل ۹ دنبال خواهیم کرد.

اخلاق به قانون نیز مربوط است، و گروهی مردم آن دو را برابر می‌شناسند. قانون می‌تواند وجود نیک و نظم اجتماعی را احیا کند و درگیری بر سر منافع را حل کند؛ درست همان‌گونه که اخلاق می‌کند. ولی هنوز تفاوت‌های مهمی وجود دارند. اخلاق ممکن است بعضی قوانین را غیر اخلاقی بشناسد بدون آن که اعتبار آن‌ها را به عنوان «قانون» رد کند. برای نمونه، من ممکن است بگویم قوانینی که برده‌داری را مجاز می‌شمارند یا تبعیض بی‌ربط و بی‌دلیل در مقابل مردم به خاطر نژاد یا جنسیت روا می‌دارند، معتبرند ولی غیراخلاقی‌اند. یک نفر پشتیبان عمل سقط جنین ممکن است معتقد باشد قانونی که این عمل را مجاز می‌شمارد غیر اخلاقی است.

در سال ۱۹۸۹ در مجموعه‌ی تلویزیونی «اخلاق در امریکا»، از جیمز نیل، وکیل دادگستری، پرسیده شد، ممکن بود چه کاری بکند اگر می‌فهمید موکلش سال‌ها پیش قتلی مرتکب شده و مرد دیگری به جای او محکوم گشته و به زودی ممکن است مجازات شود. نیل پاسخ داد که او یک تعهد قانونی دارد مبنی بر این که اطلاعات موکل خویش را باید محفوظ نگاه بدارد و اگر موکلش را لو بدهد، ممکن است پروانه‌اش را از او بگیرند. این نکته قابل بحث است که آیا او وظیفه‌ی اخلاقی دارد تعهد قانونی‌اش را زیر پا بگذارد یا نه. این کار هدفش حمایت از مرد بی‌گناه است در برابر مجازات.

.....

علاوه بر آن، موقعیت‌هایی در اخلاق وجود دارند که قانون آن‌ها را نمی‌پوشاند. برای نمونه، درحالی که عموماً این نکته پذیرفته شده است که دروغ یک عمل غیراخلاقی است، معمولاً هیچ قانونی در مقابل آن وجود ندارد (مگر در شرایط خاص، مانند مورد دروغ‌گویی و اطلاعات نادرست دادن برای مالیات). گاهی روزنامه‌های دانشگاه‌ها آگهی‌های تبلیغاتی برای «دستیاری تحقیقات» چاپ می‌کنند، هنگامی که در نهایت روشن می‌شود شرکت‌ها آن تبلیغات را چاپ می‌کنند که ریا و دروغ کاری در آن آشکار می‌شود. چاپ کردن چنان آگهی‌ای قانونی است، ولی جای تردید است که از نظر اخلاقی درست باشد. ۳۸ نفر مردم Queens در نیویورک، از آپارتمان‌هایشان به مدت ۳۵ دقیقه مردی را تماشا کردند که «کیتی جینیوز» را کتک زد و هیچ دخالتی نکردند، حتا به پلیس زنگ نزدند. این مردم هیچ قانونی را زیر پا نگذاشتند، ولی بدون شک آنان از نظر اخلاقی گناه کار بودند و مستوجب نكوهش، زیرا پلیس را آگاه نکردند و یا بر سر مهاجم فریاد نکشیدند.

یک تفاوت اساسی دیگر میان قانون و اخلاق وجود دارد که در داستان کوتاهی که در پی می‌آید، روشن می‌شود. در ۱۳۵۱ ادوارد، پادشاه انگلستان قانونی را در برابر خیانت به تصویب رساند، مبنی بر این که حتا اندیشه‌ی قتل پادشاه، جرم است. اما قانون قابل اجرا نبود زیرا هیچ دادگاهی نمی‌توانست درون و نیت هیچ ذهنی را بکاود. درست است که «قصد» مانند جرمی که از پیش طراحی دقیق شده باشد، نقشی را در روند قانون به منظور تشخیص وجهی قانونی عمل بازی می‌کند. اما تنبیه پیشگیرانه‌ی مردم با این پیش فرض بدبینانه‌ی داشتن مقاصد بد، غیر قانونی است. اگر قصد جرم ۱) در قانون *mens rea* نامیده می‌شود) از نظر جرم‌شناسی غیرقانونی باشد، آیا همه‌ی ما شایسته‌ی حبس و زندان نیستیم؟ حتا اگر شناسایی نیت فرد ممکن می‌بود، چه هنگامی مجازات باید

فصل یکم ۲۹

جاری شود؟ آیا بی‌درنگ پس از آن که شخص قصد می‌کند؟ اما چگونه ما می‌دانیم که او تغییر عقیده نخواهد داد؟ افزون بر آن، آیا هیچ تفاوتی میان تصور هر نوع آسیبی به X با اراده‌ی آسیب به X ، و نیز علاقه‌ی آسیب به X با قصد آزار به X وجود ندارد؟

درحالی که وضع قانون در برابر نیت بد بسیار دشوار است. آن نیت و اغراض همچنان بد هستند و از نظر اخلاقی نادرستند. فرض کنیم من اسلحه‌ای بخرم با این قصد که عمو چارلی را به خاطر تصاحب ثروتش بکشم، اما هرگز فرصت آتش پیدا نمی‌کنم (چون مثلا او به استرالیا مهاجرت می‌کند). درحالی که من هیچ جرمی مرتکب نشده‌ام، اما یک عمل اخلاقی نادرست را انجام داده‌ام. در نهایت، قانون از اخلاق جدا است. زیرا مجازات‌های مادی (فیزیکی) و نهایی وجود دارند (مانند زندان و جریمه) که قانون را اجرا می‌کنند؛ اما تنها عوامل اجرایی اخلاق، «ضمیر باطن» و «شهرت» هستند.

اخلاق همچنین از اتیکت (آداب اجتماعی) جدا است. که به‌واقع متوجه است به قالب و سبک، و آن را بر ماهیت وجود اجتماعی برتری می‌نهد. اتیکت مشخص می‌کند چه چیز رفتار مؤدبانه است، مهم‌تر این‌که آیا آن رفتار، در یک نگاه عمیق‌تر، درست است. آداب و رسوم نمایندگی رای اجتماعی را می‌کنند: که چطور لباس پوشیم، به یکدیگر چگونه تهنیت بگوییم، غذا بخوریم و مراسم اجتماعی را بجا آوریم.

درحالی که ما یکدیگر را با دست دادن، تعظیم کردن، بغل کردن، یا با یک بوسه بر چانه تهنیت می‌گوییم. این عمل در آداب اجتماعی گوناگون تغییر می‌کند؛ اما هیچ یک از این‌ها تقدم اخلاقی ندارد. مردم انگلستان هنگام خوردن، چنگال را در دست چپ می‌گیرند درحالی که مردم کشورهای دیگر آن را در دست راستشان می‌گیرند یا در هر دستی که شخص دوست دارد بگیرد. در هند مردم به طور عام غذا را بدون قاشق و چنگال می‌خورند. به طور ساده از چهار

انگشت دست راست استفاده می‌کنند. هیچ‌یک از این اعمال ارجحیت اخلاقی ندارد. اتیکت به قراردادهای اجتماعی اجازه‌ی حرکت آرام می‌دهد، اما هسته و گوهر آن قراردادها نیست. اطاعت و اجرای آداب و عادات، وجود اجتماعی ما را نشان می‌دهد و بیان می‌کند. اما این بدان معنا نیست که وجود اجتماعی برای آن است.

هم‌زمان، بی‌احترامی به اتیکت می‌تواند غیر اخلاقی تلقی شود. یک بحران فرهنگی اخیراً در هندوستان بوجود آمد هنگامی که توریست‌های امریکایی با پوشش بیکیفی به ساحل رفتند. این موضوع بسیار غیر قابل تحمل برای هندیان بود و مخالفت بسیار شدید با آن کردند. پوشیدن پوشش نیمه لخت شنا غلط نیست، یا حتا به طور کلی نپوشیدن چیزی برای شنا؛ اما مردم به یک سری چهارچوبهای رفتاری عادت می‌کنند و رعایت این موضوع بسیار جدی است. نشان دادن بی‌احترامی و عدم رعایت آن آداب، به‌ویژه هنگامی که در خانه یا کشور کسی میهمان هستیم، واکنش‌های سختی را به دنبال دارد. خود مایو موضوعی نیست ولی اهمیت ندادن به آداب اجتماعی میزبان، عملی متجاوزانه است. قانون، اتیکت و دین همه مبانی مهمی هستند، اما هر یک محدودیت‌هایی دارد. محدودیت قانون آن است که شما نه می‌توانید بر ضد هر نارسایی اجتماعی قانون وضع کنید، و نه هر قانون دلخواهی را تحمیل کنید. محدودیت اتیکت آن است که نمی‌تواند به دل آن‌چه برای وجود شخصی و اجتماعی بسیار مهم است، برسد. خواه ناخواه ما با انگشتان رنگ پریده‌ی خود غذا می‌خوریم. اتیکت یک اختراع فرهنگی است، اما اخلاق می‌گوید که یک کشف است.

محدودیت حاکمیت دین آن است که بر مرجعیت آرمیده است، و ما همیشه درباره‌ی اعتبار مرجعیت یا درباره‌ی این که چطور مرجعیت می‌تواند در موارد جاه‌طلبانه یا تازه، حکومت کند و رای بدهد در توافق نیستیم یا مطمئن نیستیم. زیرا دین بر اساس «خرد» استوار نگشته بلکه بر «وحی» استوار است. ما نمی‌توانیم از خرد برای توجیه و تفهیم کسی که با باورهای دینی ما شریک

.....

فصل یکم ۳۱

نیست استفاده کنیم و به او بقبولانیم که دین ما دین درست است. بی‌درنگ می‌افزایم هنگامی که تفاوت‌های اخلاقی بوسیله‌ی عدم توافق بر سر بنیادهای اصول اخلاقی حاصل می‌شوند، این نشان می‌دهد که خردورزی فلسفی موضوع تفاهم را مستقر خواهد نمود. به هر حال اغلب اختلافات اخلاقی ما باعث پیدایی ریشه‌ی دیدگاه‌های جهانی ما می‌شوند، نه اصول اخلاقی. برای نمونه شخص مخالف سقط جنین و فرد طرفدار حق انتخاب هر دو ممکن است توافق داشته باشند که کشتن مردم بی‌گناه نادرست است ولی بر سر واقعیات، اختلاف داشته باشند. شخص ضد سقط جنین ممکن است پایبند یک دیدگاه مذهبی باشد، مبنی بر این که جنین یک روح جاوید و ابدی دارد، پس بنابر این حق زیست دارد. از آن سوی کسی که طرفدار حق انتخاب است ممکن است انکار کند که هر کسی، حتا یک جنین روح دارد و این عقیده را نگه دارد که تنها ضمیر خودآگاه هستی‌های خردمند حق زیست دارد.

جدول زیرین رابطه‌ی میان اخلاق، دین، قانون و اتیکت را طبقه‌بندی

می‌کند.

موضوع	وجه اختلاف با اخلاق	عامل اجرایی
اخلاق	راست و ناراست آن طور که به وسیله‌ی ضمیر خودآگاه یا خرد تعریف می‌شود	ضمیر خودآگاه-تهنیت و نکوهش، شهرت
دین	راست و ناراست (گناه)، عموماً بوسیله‌ی مرجعیت دینی تعریف می‌شود	ضمیر خودآگاه-پاداش و جزای ابدی، وظیفه نسبت به فرد یا نیروی مافوق طبیعی

قانون	قانونی و غیر قانونی، آن‌سان که بوسیله‌ی قاضی تعیین می‌شود	مجازات بوسیله‌ی قانونگذار تعیین می‌شود
اتیکت	دقیق و نادقیق، آن‌گونه که بوسیله‌ی فرهنگ تعیین می‌شود	تأیید یا رد اجتماعی

به طور خلاصه، اخلاق با فرو رفتن عمیق‌تر در ماهیت اجتماعی ما، خودش را از قانون و اتیکت جدا می‌کند. از دین برجسته و مجزا می‌شود، زیرا برای تأیید اصالتش خرد را می‌جوید و نه مرجعیت را. هدف مرکزی فلسفه‌ی اخلاق امنیت بخشیدن به اصول معتبر و برخورد ارزش‌ها است که می‌تواند ابزار اعمال انسانی در تولید شخصیت خوب باشد. همان طور که مهم‌ترین کوشش انسان‌ها مربوط است به این که چه کنیم و چگونه باید زندگی کنیم.

طبقه بندی اصول اخلاقی

قالب محوری اخلاق، اصل اخلاقی ۱ است. ما تقریباً گفته‌ایم که اصول اخلاقی راهنمای عملی هستند که از وضعیت قانونی، حاکمیت اتیکت، و حتا حاکمیت دین جدایند. ما باید سخنی درباره‌ی اصول اخلاقی بگوییم. اگرچه توافق جهانی بر سر آن‌ها وجود ندارد ولی در مجموع پیروی از یک اصل اخلاقی باید از پنج ویژگی یا صفت برخوردار باشد. آن‌ها چنین‌اند:

۱. حکمی، دستورالعملی ۲

۲. جهانشمولی ۳

۳. مقدم (تقدم بر همه چیز) ۴

۴. عمومی ۵

۵. عملی ۶

1. Moral Principle

2. Prescriptivity

3. Universalizability

4. Overridingness

5. Publicity

6. Practicability

حکمی

ناظر است بر کارکرد یا راهنمای عملی طبیعت اخلاق. اصول اخلاقی عموماً مؤکدند؛ مانند قوانین و دستورهای اجرایی (آدم نکش؛ آسیب به کسی نزن؛ همسایه‌ات را دوست بدار). آن‌ها برای استفاده مورد توجه هستند، برای پند و اندرز و عمل نافذ. این روش در همه نوع گفتگوهای عادی شریک است. از این سیما به منظور دآوری رفتار، برای تأیید و نکوهش، و برای تولید احساس رضایت یا گناه استفاده می‌شود. ما در فصل چهارم این بحث را دنبال می‌کنیم.

جهانشمولی

اصل اخلاقی باید شامل هر کسی که در موقعیت مشابهی قرار دارد، بشود. اگر کسی دآوری کند که عمل X برای شخص حقیقی P درست است، پس برای هر کس دیگری که در موقعیت یکسانی با شخص P باشد هم درست است. این رفتار با یک مثال بارز برجسته می‌شود، «با دیگران آن‌گونه رفتار کن که توقع داری آنان با تو رفتار کنند» (اگر به جای آنان بودی ۱) و در یک اصل رسمی دادگری چنین آمده:

درست نیست که A با B رفتاری کند به روشی که ممکن است نادرست باشد اگر B با A چنان رفتاری کند، تنها بر این اساس که آن‌ها دو فرد متفاوت هستند و بدون وجود هرگونه تفاوتی میان طبایع یا شرایط آن دو که می‌تواند به عنوان یک زمینه‌ی منطقی برای اختلاف یا رفتار بیان شود.

جهانشمولی به همه‌ی دآوری‌های معتبر مربوط است. اگر من بگویم که X یک Y خوب است، پس به طور منطقی قضاوت کرده‌ام که هر چیزی شبیه به X یک Y خوب است. این سیما ضمیمه‌ای بر اصل تقارن است: شخص می‌باید دنباله‌رو ارزش داوریش باشد، علاوه‌بر دآوری‌های اخلاقی‌اش. ما به این مبحث در فصل ششم نیز نگاه خواهیم کرد.

.....

1. "If you were in their shoes"

تقدم

اصول اخلاقی مشروعیت سلطه‌گری^۱ دارند. آن‌ها تنها اصول نیستند، بلکه بر مهمات دیگر، از جمله بر زیبایی، سودمندی و قانون‌مندی اولویت دارند. پل گوگن ممکن است تصمیمی زیبایی‌شناسانه گرفته باشد که خانواده‌اش را به خاطر وقف زندگی‌اش به نقاشی جزایر زیبای آقیانوس آرام ترک کرد، اما از نظر اخلاقی یا هر چیز دیگری عمل او احتمالاً تأیید نمی‌شود. ممکن است دروغ گفتن، برای نجات شهرت من درست باشد، اما احتمالاً از نظر اخلاقی چنان کاری نادرست است؛ در هر موردی من باید حقیقت را بگویم. هنگامی که قانون به طرز هولناکی غیراخلاقی می‌شود، ممکن است تمرد متمدنانه از آن وظیفه‌ی اخلاقی من باشد. یک وظیفه‌ی اخلاقی همگانی برای اطاعت از قانون وجود دارد. زیرا قانون یک هدف عام اخلاقی را خدمت می‌کند، و این هدف جامع، ممکن است به ما برای اطاعت از قوانینی که ممکن است اخلاقی یا ایده‌آل نباشند، دلایل اخلاقی بدهد. اما زمانش ممکن است برسد که بی‌عدالتی، یک قانون بد غیر قابل تحمل شود و از این روی قانون شکنی را بطلبد؛ اما نه بی‌حرمتی به اخلاق را (مانند قوانین پیش از جنگ داخلی^۲ در جنوب آمریکا که از شهروندان می‌خواست بردگان را به صاحبانشان برگردانند). دین یک مورد خاص است: فیلسوفان بسیاری بحث می‌کنند که عمل یک فرد مذهبی ممکن است از نظر اخلاقی در تعقیب فرمان خدا برای شکستن قانون اخلاقی رایج، تأیید شود. عقاید معتدل مذهبی «جان» ممکن است باعث شود، او از روی یک تعهد برای دفاع از کشورش بجنگد و انتقام بگیرد. اخلاق دینی، اخلاق است و اخلاق صلاحیتش را به رسمیت می‌شناساند. در فصل نهم بیشتر در این‌باره سخن می‌گوییم.

عمومی

اصول اخلاقی باید عمومی بشوند تا نقش راهنمای خود را در زندگی ما بازی کنند. زیرا ما از اصول برای توصیف رفتار، برای پند و اندرز، و برای

1. Hegemonic Authority

2. Ante-Bllum

ابلاغ تأیید یا نکوهش استفاده می‌کنیم، و اگر محرمانه بماند، ممکن است یک شکست شخصی^۱ تلقی شود. به‌خصوص کسی که معتقد به مکتب اخلاقی «غایت‌نگری^۲» است، خواهد گفت اگر گروهی از مردم ندانند یا کوشش نکنند که اصول درست^۳ را تعقیب کنند، بهتر باشد. اما حتا ممکن است آن‌ها اصل اخلاقی متعالی‌تری-یا دلایلی برای این استثناء- داشته باشند که این موضوع خاص را اضافه کنند. این بحث را در فصل پنجم دنبال می‌کنیم.

عملی (قابلیت اجرایی)

یک نظریه‌ی اخلاقی باید قابل اجرا باشد، قوانینش نباید بر وجدان فرد سنگینی کند. «جان رالز^۴» فیلسوف، از «دشواری تعهد^۵» سخن می‌گوید که غالباً اصول ایده آلی ممکن است برای فردی معمولی، اخلاق سطح پایینی را باعث شود. ممکن است داشتن اخلاقی که بیشتر مانع ایثارگری می‌شود، دلپذیرتر باشد؛ اما نتیجه‌ی چنان اصولی می‌تواند ناامیدکننده‌تر و گناه اخلاقی عمیق و عمل بی‌تأثیری باشد. قابلیت‌اجرایی ممکن است باعث اختلاف میان استانداردهای اخلاقی بر سر زمان و مکان شود. برای نمونه، در انجیل اختلافی میان اخلاق عهدهای جدید و عتیق بر سر موضوعاتی مانند طلاق و نحوه‌ی رفتار با دشمن وجود دارد. مسیح اختلاف را در مورد اول چنین توضیح می‌دهد، که به خاطر سخت‌دلی اجتماع پیش از مسیحی بود که خداوند اجازه‌ی طلاق را صادر فرموده است. در مورد دوم او به زمانی اشاره می‌کند که ممکن بود این اصل معتبری باشد که مردم دشمنانشان را دوست بدارند و برایشان دعا کنند تا از آنان استفاده کنند. و او حواریانش را وادار ساخت با این اخلاق ایده‌آل زندگی کنند. بیشتر نظام‌های اخلاقی محدودیت‌های انسانی را به میان می‌کشند.

همان‌طور که پیشتر گفتم، این صفت‌ها^۶ عموماً به وسیله‌ی فیلسوفان به عنوان نیاز به اصول معتبر اخلاقی عرضه می‌شوند. اما اختلاف نظر بر سر آنان

1. Self-Defeating
2. Utilitarianism
3. Correct Principles

4. John Rawls
5. Strains of Commitment
6. Traits

وجود دارد، و یک بحث کامل ممکن است موضوع را به سطح کیفی بسیار بالایی هدایت کند. به هر حال آن‌ها ممکن است به شما تصویری از شمایل کلی اصول اخلاقی بدهند.

قلمرو ارزیابی اخلاقی

ممکن است در این نقطه، چنین به نظر رسد که اخلاق در نهایت مبتنی بر قوانینی است که کاملاً بر اساس ارزیابی اعمال، کار می‌کند. به هر حال موقعیت بیش از این دشوار است. بیشتر تجزیه و تحلیل‌های اخلاقی به یکی یا چندی از این قلمروها محدود می‌شوند:

اصطلاحات ارزیابی

درست، نادرست، متعهدانه، انتخابی

خوب، بد، بی تفاوت

فضیلت، رذیلت (شیطانی)، خنثا

اراده‌ی خوب، اراده‌ی بد، خنثا

قلمرو

۱. عمل

۲. نتیجه

۳. شخصیت

۴. انگیزه

اجازه بدهید هر یک از این قلمروها را بیازماییم.

انواع عمل

نادرست (غیر مجاز)

درست (مجاز)

اختیاری

متعهدانه

بیش از حد وظیفه‌۲

خنثا

1. Evaluative Terms

2. Supererogatory

فصل یکم ۳۷

متداول‌ترین نوع تقسیم شاید کلاسه شدن اعمال، زیر عنوان «درست» و «نادرست» باشد. اما اصطلاح «درست»، کنایی است. گاهی به معنای «وظیفه شناسی» است (مانند عمل درست)، گاهی به معنای «پروانه» و جواز است (مانند «یک عمل درست» یا این که «اشکالی ندارد آن کار انجام بشود»). معمولاً فیلسوفان، «درست» را به معنای «مجاز» به علاوه‌ی آن چهارچوبی که «تعهد» می‌شناسیم، تعریف می‌کنند.

۱. یک کار یا عمل «درست»، کاری است که برای شما انجامش مجاز است. ممکن است «اختیاری» باشد و یا «اجباری».

الف. یک عمل «اختیاری»، عملی است که نه وظیفه‌ای برای انجامش داریم و نه اشکالی دارد. وظیفه‌ی شما نیست که انجامش بدهید، نیز وظیفه‌ی شما نیست که انجامش ندهید. چه انجامش بدهید و چه ندهید، غلط نیست.

ب. عمل «متعهدانه»ی اخلاقی آن است که از شما می‌خواهد انجامش بدهید؛ مجاز نیستید که از انجامش پرهیز کنید.

۲. یک عمل «نادرست»، کاری است که شما تعهد یا وظیفه داشتید از انجامش امتناع کنید؛ کاری است که شما نباید بکنید؛ عملی است که مجاز به انجامش نیستید.

اجازه بدهید این مفاهیم را به طور خلاصه برجسته کنیم. دروغ گفتن به طور عام و فراگیر به عنوان یک کار نادرست تلقی می‌شود (و بنابر این مجاز نیست)، درحالی که «راست‌گویی» به طور کلی یک وظیفه است. اما برخی اعمال به‌نظر نمی‌رسد که متعهدانه یا نادرست باشند. خواه شما تصمیم بگیرید کلاسی در تاریخ هنر یا ادبیات آسیایی بردارید یا آن‌که نامه‌ای به دوستان با مداد یا قلم بنویسید-همه‌ی این اختیارات از نظر اخلاقی خنثا به‌نظر می‌رسند. آن‌ها اختیاری هستند (همین طور مجاز).

به تصمیم‌گیری درباره‌ی ازدواج توجه کنید. این تصمیم از روی یک هدف بلند اخلاقی گرفته می‌شود و درباره‌ی چگونگی زندگی غایبی فرد است. در

هر شرایطی، به هر حال، ازدواج تعهد و وظیفه نیست، غلط هم نیست؛ زیرا مزدوج بودن خودش، از نظر اخلاقی خنثا است. بنابراین این ازدواج کردن اختیاری است. از شما خواسته نمی‌شود که ازدواج کنید.

همراه با سیل اعمال مجاز، تصویری از کارهای نیک بیرون از حد انتظار وجود دارد. این کارهای عام المنفعه عالی^۱ به فراسوی آنچه وظیفه می‌نامیم می‌روند. آن‌ها متعهدانه نیستند، اما بزرگتر از آنچه درخواست‌های اخلاقی می‌نامیم هستند. شما ممکن است مسئولیتی داشته باشید مبنی بر دادن خیریه به غریبه‌ها برای رفع نیاز بسیار ضروری آنان. اما مسئول نیستید که خانه یا ماشین‌تان را بفروشید و خودتان را بی‌خانه‌مان کنید تا به دیگران یاری برسانید. یاری به چنان مردمی با فروش خانه یا ماشین‌تان یا با فقیر کردن خودتان می‌تواند «کار نیک بیرون از حد انتظار» تلقی شود.

نظریه‌هایی که تأکید بر نفس عمل دارند را «وظیفه شناختی^۲» (deon واژه‌ی یونانی برای وظیفه) گویند. این نظریه‌ها به طور طبیعی ناظرند بر این دید که چیزی وجود دارد که به طور طبیعی و ذاتی درست یا نیک است؛ از قبیل راست‌گویی و نگاه‌داری عهد و پیمان و چیزی که به طور طبیعی نادرست یا بد است؛ مثلاً دروغ‌گویی و شکستن عهد و پیمان. معروفترین سیستم از این بستر نظریه‌ی اخلاقی کانت است که در فصل شش‌ش‌م بدن خواهیم پرداخت.

نتیجه یا غایت^۳

ما در گذشته گفتیم که دروغ‌گویی به طور عام نادرست است و راست‌گویی درست. اما به این موقعیت توجه کنید: شما در خانه‌تان زن بی‌گناهی را پناه داده‌اید، به نام «لرا»، که از دست گنگسترها فراریست. یکی از آنان در خانه‌ی شما را می‌زند. وقتی در را باز می‌کنید؛ او از شما می‌پرسد، آیا لرا در خانه‌ی شما است. شما چه می‌کنید؟ آیا باید حقیقت را بگویید یا دروغ را؟ کسانی که می‌گویند اخلاق رابطه‌ای با نتیجه‌ی عمل دارد، ممکن است بگویند که

1. Highly Altruistic Acts

3. Consequence

2. Deontological

دروغ گفتن یک کار اخلاقی درست است. کسانی که انکار می‌کنند ما باید به نتیجه‌ی عمل بنگریم؛ می‌گویند هنگام تصمیم‌گیری، یا باید سکوت کنیم یا حقیقت را بگوییم. البته هنگامی که هیچ قانون دیگری درگیر نباشد، قانون هدایت‌کننده‌ی فرد اخلاق‌گرا اجازه خواهد داد نتایج عمل قبل از هر کاری بررسی شوند. نظریه‌هایی که به طور غایی بر نتایج و دست‌آوردها برای تشخیص درستی و نادرستی اخلاقی تمرکز می‌کنند: نظریه‌های اخلاقی غایت‌اندیش^۱ (از واژه‌ی یونانی telos به معنای جهت هدفدار) نامیده می‌شوند. معروفترین این سیستم‌ها را غایت‌نگر ۲ می‌نامند که ما در فصل پنج می‌خوانیم.

شخصیت

درحالی که گروهی از نظریه‌های اخلاقی بر عملکرد صرف اصرار دارند و گروهی دیگر بر نتایج حاصل از عمل، نظریه‌های دیگری وجود دارند، مانند نظریه‌ی ارستو، که تأکید بر شخصیت یا فضیلت دارد. به تعبیر ارستو رشد شخصیت فضیلت‌مند بسیار مهم است، به این خاطر که اگر و تنها اگر ما انسان‌های نیک داشته باشیم، در آن صورت آداب و اعمال نیک را تضمین کرده‌ایم. درحالی که صفات نیک مرکز و محور نظریه‌های دیگر اخلاقی نیستند، بیشتر آن‌ها به صفات نیک اهمیت بسیار می‌دهند. بیشتر مردم خردمند، هرآنچه باورهایشان درباره‌ی اخلاق باشد، ممکن است درباره‌ی مردمی که دیدند و هیچ کمکی به آن زن نگون‌بخت (کیتی جینوویز) نکردند، به طوری که آن زن کشته شد، داوری کنند که شخصیت خوبی نداشتند. سیستم‌های گوناگون بر صفات متفاوتی تأکید دارند، و بر آن‌ها به درجه‌های مختلف اصرار می‌ورزند. ما فضایل را در فصل هفت خواهیم خواند.

انگیزه

سرانجام، به طور ایده‌آلی همه‌ی نظریه‌های اخلاقی به جز نظریه‌ی کانت، رابطه‌ی «انگیزه» را می‌پذیرند. این مهم است برای محاسبه‌ی کامل هر

عملی، قصد و نیت فرد به حساب آید. دو عمل ممکن است شناخته شده باشند، اما از نظر اخلاقی یکی ملامت شدنی داوری شود، و دیگری بخشودنی. توجه کنید به فشار «جان» بر «جین» در لبه‌ی پرتگاه که باعث شکستن پایش می‌شود. در موقعیت A جان عصبانی است و قصد آسیب دخترک را می‌کند، اما در موقعیت B او یک چاقو را می‌بیند که به سوی دخترک پرتاب شده و کوشش می‌کند، نجاتش بدهد. در A آنچه او کرده به روشنی غلط است؛ در حالی که در B او کار درستی کرد. از سوی دیگر اگرچه آن دو کار ممکن است دستاوردهای متضادی داشته باشند، یعنی اعمالی که می‌توانستند بر اساس قصد و نیتشان به طرز برابری خوب باشند. در نمونه‌ی دیگر، دوسرباز می‌کوشند برای برقراری ارتباط با نیروهای خودی و متحد از خطوط دشمن بگذرند، اما یکی اسیر می‌شود به نحوی که هیچ تقصیری نداشته و دیگری موفق. بر اساس توضیح دقیق هر یک از نظام‌ها، انگیزه به عنوان حقیقت مربوط به موضوع مورد توجه قرار خواهد گرفت.

چرا ما به اخلاق نیاز داریم؟

نگاهی به سالار مگس‌ها

کدامیک بهتر است- داشتن قانون و توافق یا شکار و کشتن؟ ما چرا دقیقاً به کدهای اخلاقی نیاز داریم؟ چه کارکردی آن‌ها در زندگی ما و در جامعه به طور عام دارند؟ مهم‌تر از نوشتن یک مقاله‌ی پر هرج و مرج درباره‌ی فواید اخلاق، بگذارید توجه شما را به سوی کتابی جلب کنم که هر جوانی خواننده یا باید بخواندش: رمان کلاسیک ویلیام گلدینگ به نام «سالار مگس‌ها» (۱۹۵۴). این داستان مدرن اخلاقی ممکن است سر نخ‌ی به طبیعت و غایت اخلاق به دست ما بدهد.

گروهی پسر بچه در سنین میان شش تا دوازده سالگی از یک مدرسه‌ی خصوصی انگلیسی، با قایق وارد جزیره‌ای نامسکون در اقیانوس آرام می‌شوند و سیستم اجتماعی خود را می‌آفرینند. برای مدتی تربیت جامعه‌ی متمدن از بروز تضاد میان آنان جلوگیری می‌کند. همه‌ی پسرهای بزرگتر ضرورت قوانین روشمند و مهم را درک می‌کنند. تنها کسی که دارای صدف سفید^۱، مظهر مشروعیت، است به عنوان قانونگذار سخن می‌گوید. رهبر به روش دموکراتیک برگزیده و قدرت محدودی در اختیارش گذارده می‌شود. حتا «راجر» شیطان صفت، درحالی که با پرتاب سنگ به سوی «هنری» کوچک، او را خشمگین می‌سازد، موقعیت را به گونه‌ای اداره می‌کند که بچه را از گزند دور نگه دارد.

اینجا، هنوز قدرت نادیدنی، تابوی زندگی کهن، در اطراف بچه‌ای که زانو زده بود، حمایت والدینش و مدرسه و پلیس و قانون وجود داشت. بازوی راجر به وسیله‌ی یک تمدن کنترل می‌شد که چیزی از راجر نمی‌دانست و ویرانه‌ای بیش نبود. (ص. ۷۸)

پس از یک شادمانی پرشور ولی کوتاه به خاطر آزادی و رهایی از دنیای بزرگسالان، دنیای محدودیت‌ها، و رسیدن به جهانی هیجان‌انگیز و سرشار از شادی؛ بچه‌ها در برابر ناملايمات معمول اجتماع می‌ایستند: رقابت برای قدرت و موقعیت، کوتاهی در برابر مسئولیت اجتماعی، شکست سیاست عمومی، و ساختمان خشونت. دو پسر بچه، «رالف» و «جک»، برای رهبری رقابت سختی می‌کنند و یک جنگ دامنه‌دار میان آنان درمی‌گیرد. به دلیل توافقی میان واحدی از کارگران بچه‌های شکارگر گروه جک از کمک به دیگران برای ساختن پناه‌گاه خودداری می‌کنند. تأمین آسان غذا و آب خیلی زود باعث می‌شود که اکثریت بچه‌ها مأموریت‌های خود را رها کنند و در ساحل بازی کنند. کوتاهی در انجام وظیفه باعث از دست رفتن فرصت نجات توسط هواپیمایی که می‌گذشت، می‌شود. شهوت لگام گسیخته برای هیجان به کشتار جنون‌آمیز خوک‌ها سرانجام در بدترین زمان ممکن به تشنگی برای خون انسان هدایت‌شان می‌کند.

قدرت تمدن ضعیف است و آسیب‌پذیر نسبت به غرایز انسانی و

احساسات خشن آتی. سیمون حساس، مظهر شعور دینی (مانند «سیمون پیتر» نخستین حواری مسیح) که پیش‌گویی می‌کند، رالف نجات خواهد یافت و او نخستین کسی است که «شهود انکار نکردنی باستانی» درباره‌ی جانور خطرناک نهفته در وجود ما را پیدا خواهد کرد و با آن خواهد جنگید. او به‌وسیله‌ی لگام گسیختگی وحشیانه‌ی جمعی کشته می‌شود. تنها «پیگی» و «رالف» شاهدان کشتار شهوانی هستند. درد گناه این خشونت وحشیانه را احساس می‌کنند.

وجود فلسفه و فرهنگ-آن‌طور که هرج و مرج بالا می‌گیرد، در «پیگی» فقیر، چاق، با ضعف بینایی، همراه با عینک شکسته و آسمش- بیشتر احمقانه به نظر می‌رسد. بدترین لحظه‌ی این موقعیت احمقانه بعد از یاغی‌گری است، که به‌وسیله‌ی «جک» رهبری می‌شود. او عینک پیگی را به خاطر استفاده از تابش خورشید برای برافروختن آتش، می‌دزدد. پس از رالف، چیزی که نمایندگی کشور را می‌کند چندان هوشمندانه نیست. بلکه از نظر اخلاقی رهبری متمدانه‌ی خوب در تعقیب جک که عینک او را برگرداند، شکست می‌خورد. پیگی حق اخلاقی خودش را به آنان می‌گوید:

شما قویتر از من هستید و آسم ندارید. شما می‌توانید ببینید... اما من برای عینکم خواهش می‌کنم، نه به خاطر خودم. من از شما نمی‌خواهم که یک ورزشکار بشوید... نه به این خاطر که شما قوی هستید، اما به این دلیل که آنچه درست است، درست است. عینک مرا بدهید... شما باید. (ص. ۲۱۱)

پیگی ممکن است خودش آتش را پیشنهاد کرده باشد. چون در این بیان از اخلاق آثارشی ۱، گفتگوی اخلاقی ۲ یک زبان خارجی (گنگ) است که فقط بدترین عناصر را تشویق به اعمال غیر اخلاقی بدتر می‌کند. راجر بر بالای یک صخره می‌نشیند و به علیت اخلاقی با غلطاندن یک سنگ بزرگ بر سر پیگی که او را به سوی مرگ، چهل فوت پایین، پرتاب می‌کند؛ پاسخ می‌دهد.

عنوان سالار مگس‌ها از ترجمه‌ی واژه‌ی یونانی Beelzebub می‌آید که اسمی است برای شیطان. گلدینگ نشان می‌دهد ما به شیطان خارجی نیاز

نداریم که پلیدی را برایمان به ارمغان بیاورد، ما شیطان را در کلمه‌هایی که از زبان «پوگو» بیرون می‌آید، پیدا کرده‌ایم: «ما اوییم». حتی در انتظار لحظه‌ای جنگ، او از جایی ظهور می‌کند، از اعماق ضمیر ناخودآگاه، جایی که نبردی بر سر منافع وجود دارد، یا یک لحظه‌ی بی‌خودی یا سستی. همان‌طور که اپستاین می‌گوید، «اصول تمدن، کدهای اجتماعی و اخلاقی، منیت ۱، و شعور ۲، تنها یک روپوش بر نقطه‌ی داغ سفید قدرت هستند. این قدرت مهار نشدنی، «ترس و شرم» نهفته در رگ‌های انسان است.

نفوذ Beelzebub از راه ترس، هیستری، خشونت، و مرگ عمل می‌کند. همراهی مردم از شکار خوک برای تغذیه شروع می‌شود. سپس آن‌ها خودشان را در لذت از کشتن می‌یابند. به خاطر کشتن، شرم موجود از تشنگی خون و در تطبیق بیشتر شخصیت با توافقتشان، بچه‌ها خودشان را با گل رنگین نقاشی می‌کنند. عطش آن‌ها برای قتل، بحث همه‌ی شخصیت‌های قدرتمند در ارضای شهوت جنسی است، پس به خاطر آزاد شدن از بندهای اجتماعی‌شان، بدون احساس گناه و شرم هر کسی را که به راه آنان نمی‌رود می‌کشند. مرگ سیمون و پیگی (مظهر دینی و فلسفی، دو دیوار بزرگی که راه سقوط به جهنم را سد می‌کنند) و آخرین شکار شهوانی با «نیزه‌ی تیز در هر دو سرش» به رالف در اعماق شیطانی قلب انسان علامت می‌دهد.

بر خلاف تصور، این نیروی دریایی انگلیس است که سرانجام به نجات می‌آید و رالف (مظهر تمدن) را نجات می‌دهد، درست هنگامی که به نظر می‌رسد همه گمشده‌اند. اما مظهر نیروی دریایی یک خدای دو چهره‌ی ناجی ۳

1. The Ego
2. Intelligence
3. Janus-Faced-Omen

خدای رومی است که نمادش را بر درها و دروازه‌ها نصب می‌کردند و نیز در آغاز همه‌ی کارها برای گشایش مورد توجه و نیایش قرار می‌گرفت. نمادش چهره‌ی سر دو مرد ریش‌دار است که از پشت به هم چسبیده‌اند.

است. از یک روی ممکن است این حقیقت را عریان کند که دفاع نظامی متأسفانه گاهی برای نجات تمدن از بارباریسم (هیتلر نازی، یا جک و متحدان راجر) لازم است، اما از سوی دیگر درخواست برای خون و قهر و خشونت را برای تمدن معاصر عریان می‌کند. دنیای بچه‌ها واقعا یک تمرین ابتدایی است از دنیای بزرگسالانی که در راه است. و آن تمدن کوچک می‌توانست با «دندان» و «سم» تکه پاره شود و خیلی زود واپس بنشیند. بچه‌ها بوسیله‌ی بزرگترها نجات داده شدند، اما چه کسی بزرگترها را نجات خواهد داد که اصرار بسیاری بر تبلیغات نظامی و سیستم‌های تسلیحاتی دارند- آن هم به نام مقدس «دفاع»؟ به نقل از اپستاین:

افسر در شکار انسان دخالت می‌کند، آماده می‌شود بچه‌ها را از جزیره بگیرد و به کشتی بیاورد که سخاوتمندانه شکار دشمنشان خواهند شد در همان راه مخالف. و چه کسی انسان بزرگتر را و کشتی‌اش را نجات خواهد داد؟

کنایه‌ی بنیادین از وجود انسان در هر بخش از کتاب دیده می‌شود، غمگانه، مثل آینه شرایط انسانی را منعکس می‌کند. حتا عینک پیگی، نمونه‌ی روشن صنعت پیشرفته در جزیره تبدیل به یک دردسر برای جزیره می‌شود. مانند جک که از آن برای سوزاندن جنگل استفاده می‌کند تا با دود شکارش را آسانتر بگیرد. رالف آتش‌افروزی می‌کند و زندگی حیوانات جزیره را نابود می‌کند. این نشانه و کنایه‌ای است برای زندگی ما، به خاطر استفاده‌ی نادرست از صنعت که محیط را به مخاطره می‌اندازد و نیز توانایی ما را برای اختراع اسلحه که هدایمان خواهد کرد به کشتار جهانی، افزون می‌سازد.

اهداف اخلاق

نقش اخلاق در وجود انسان چیست؟ آیا دختران و پسران کوچک و مردان و زنان از چیزی ساخته شده‌اند که روشنایی حضور ذهن اخلاقی را می‌طلبد؟ رالف به این پرسش‌ها در انتهای داستان پاسخ می‌دهد.

و در میان «بچه‌ها» با بدنی بسیار کثیف، موهای نامرتب، بینی پاک نشده، رالف برای پایان بی‌گناهی، تاریکی دل انسان، و سقوط از آسمان به قعر واقعیت، برای دوست عاقلی به نام پیگی گریه کرد.

در این داستان مدرن اخلاقی، ما درخششی از اهداف اخلاق را بدست می‌آوریم. قوانینی که در طول اعصار شکل گرفته‌اند و با ما نهادی شده‌اند و پشتیبان مایند و خوشبختانه سالار مگس‌ها را در جامعه شکست می‌دهند. خواه او بخشی از طبیعت ما باشد به طور فردی یا یک خاصیت نهفته از وجود مشترک. کد اخلاقی، «راجر»های جامعه را از شیطان منع می‌کند تا آن هنگام که شرایط اجتماع درهای خودش را به سوی «سادیسزم» باز کند. اخلاق نیرویی است که پیگی و رالف را قادر می‌سازد بخش کوچکی از دستور را همراه با جامعه‌ی در حال کوچک شدنش نگه دارند. ابتدا آن‌ها را تشویق می‌کند با جک توافق کنند، سپس اهمیت چیزها را در نظر بگیرند.

در داستان گل‌دینگ شکستن اخلاق اهمیت بسیار بالایی دارد تا پیروی از آن. تا ما ببینیم که نتایج نداشتن قانون و اصول و فضیلت چیست. اگر این مطالب را تجزیه و تحلیل کنیم، خواهیم دید که اخلاق دست کم چهار هدف و غایت مربوط به هم دارد:

۱. محفوظ نگه داشتن جامعه از فروپاشی و تجزیه

۲. از میان بردن مایه‌ی رنج بشر

۳. یاری به رشد و شکوفایی انسانی

۴. حل کردن درگیری‌های ناشی از اختلاف منافع از راه‌های درست

پیش از همه اخلاق، جامعه را از فروپاشی نگاه می‌دارد، از غرقه شدن به کشور سرشار از تضاد، جایی که هر کسی دشمن دیگری است، جایی که ترس و ناامنی بر ذهن غلبه می‌کند و از آرامش و شادی جلوگیری می‌کند. توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) وضعیت غمگنانه را به عنوان «کشور طبیعت ۱»، توضیح داد؛ جایی که در آن برای همیشه جنگ همه در برابر همه وجود دارد و زندگی

سرشار از «تنهایی، فقر، زشتی، توحش، و کوتاه» است. هدف قوانین اخلاقی، پیش از همه برای آن است که ما را برای جلوگیری از شکل‌گیری این دولت طبیعت توانا بسازد. برای جلوگیری از چنین وضعیتی، جامعه باید قوانینی بر مبنای عدالت داشته باشد به منظور حل اختلاف منافع که در مجموع مورد توافق دو طرف و قابل اجرا هستند. منابع محدودند، آن‌ها موقعیت‌هایی برای قدرت و نفوذ هستند، مانند ثروت، شغل، زمین، یا هر چیز دیگری، ما به قانون برای محدود کردن اختلافات مردم هنگامی که بر سر آن کالاها ادعا می‌کنند، نیاز داریم. تا ما نتوانیم به طور رضایت‌بخشی این اختلافات را حل کنیم، قادر نخواهیم بود به اهداف دیگر برسیم.

نکته‌ی مربوط به این مطلب، کارکرد اخلاق به منظور از میان بردن یا جلوگیری از رنج غیرضروری و نابرابر است. اخلاق تأسیسات اجتماعی را برقرار می‌کند و رفتار و آداب درست اجتماعی را برای یاری و کمک به قربانیان بیماری، گرسنگی و خشونت رواج می‌دهد. همسایگان کیتی جینوویز تعهد داشتند که به مسئولیت خود عمل کنند و برای نجاتش کاری کنند.

اما هدف اخلاق برای جلوگیری از تضاد و رنج ستمگرانه به سادگی جنبه‌ی نهمی و انکار ندارد. قانون همچنین برای تشویق شکوفایی انسانی نقش مثبت هم بازی می‌کند. مردم را توانا می‌سازد که هدف‌هایشان را در آرامش و آزادی دنبال کنند. برای دوستی و وفاداری تشویقشان می‌سازد و به سوی تعالی و یک زندگی ارزشمند دعوتشان می‌کند. اخلاق عمیق همان‌طور که در یک شخصیت نیک رشد می‌کند، «گوهری است که به تنهایی می‌درخشد». برای دارنده‌اش یک زندگی ارزشمند می‌آفریند و جهنم بالقوه را در بالاترین سطحش (معمولا درباره‌ی جوامع کوچک، دوستی‌ها، و خانواده‌ها) بهشتی بر روی زمین متصور می‌سازد. به طور خلاصه اخلاق برای تشویق شکوفایی انسانی می‌کوشد.

اگرچه این چهار هدف اخلاق به هم مربوطند، ولی دقیقا شبیه یکدیگر نیستند. و نظریه‌های اخلاقی گوناگون بر هدف‌های مختلفی تأکید می‌ورزند، آن

هم به راه‌های گوناگون. مکتب اخلاقی «غایت‌نگر» ناظر بر شکوفایی انسانی و نابودی رنج بشر است، درجایی که نظریه‌های قراردادی ریشه در خودپرستی «هابزی» دارند، برای حل اختلاف منافع اصرار بر نقشی می‌ورزند. نظریه‌های دیگر مانند نظریه‌ی کانت تأکید را بر قانونمندی «جهانی عدالت» می‌گذارد. «اخلاق فضیلت» تأکید بر شکوفایی شخصی در «فضایل» دارد. آن‌طور که شما آزمایش می‌کنید نظریه‌های بسیاری در این کتاب معرفی می‌شوند، از خودتان پرسید آیا بحث رضایتمندانه درباره‌ی همه‌ی آن چهار هدف مهم است. اما پیش از آن که جلو برویم نیاز به آزمون وضعیت‌های مختلف اصول اخلاقی داریم. آیا همه‌ی آن‌ها به فرهنگ مربوط هستند-عادات تأیید شده‌ی اجتماعی- یا گروهی از آن‌ها دارای اعتبار جهانی هستند که بر بستر جوامع چه آن‌ها را بشناسند یا نه، نمی‌آرامند؟ این پرسشی است که بدان خواهیم پرداخت.

فصل دوم

نسبیت‌گرایی اخلاقی ۱

کیست داوری کند چه راست و چه ناراست است؟

اخلاق نسبیت‌روشی است که می‌گوید درستی و نادرستی اخلاقی اعمال از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر فرق می‌کند و معیارهای مطلق جهانی درباره‌ی همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها وجود ندارد. به علاوه، این موضع را نگاه می‌دارد که خواه ناخواه برای هر فردی درست است که به راه خاصی عمل کند که بسته به جامعه‌ای که به آن تعلق دارد باشد.

(جان لد، اخلاق نسبیت)

در سده‌ی نوزدهم، مبلغان مسیحی گاهی از زور برای تغییر آداب دینی مردم قبایل بخش‌هایی از آفریقا و جزایر اقیانوس آرام استفاده می‌کردند. از برهنگی، چند همسری، کار کردن در روز «سابات»^۲ و قربانی کردن بچه‌ها بسیار شگفت‌زده می‌شدند. آن‌ها با برنامه برای متحول ساختن آن قبایل جلو رفتند. لباس بر تنشان کردند. زنان را از شوهرانشان به منظور بوجود آوردن خانواده‌ی تک همسری جدا کردند، روز سابات را تعطیل کردند و قربانی کردن بچه را متوقف ساختند. آن‌ها در جریان کار گاهی نارضایتی اجتماعی بوجود می‌آوردند، که باعث ناامیدی بی‌حد زنان بی‌همسر می‌شد و فرزندانشان یتیم. آن مردمان

-
1. Ethical Relativism
 2. Sabbath

یکشنبه، روز استراحت، دعا و نیایش برای مسیحیان: شنبه، روز استراحت، دعا و نیایش برای یهودیان است.

دین تازه را نمی‌فهمیدند، اما آن را می‌پذیرفتند به خاطر قدرت مردان سفید. مردمان سفید اسلحه و دارو داشتند.

ما از قرن نوزدهم در راه درک و شناخت تنوعات فرهنگی پیشرفت کرده‌ایم. و اینک می‌فهمیم که اختلافات اجتماعی‌ای که از سوی «مردمان خیرا» بوجود می‌آمد، چیز بدی بود. از سده‌ی پیش به این سو، مردم شناسی، علایق شخصی ما را که مورد تأیید دیگران نبود؛ به خاطر نژادپرستی، دیدگاه بد و منفی که همه‌ی واقعیات را تفسیر می‌کند و از چشمان کسی که اعتقادات و ارزش‌های فرهنگی دیگری دارد، معتبر شناخته است. ما آمده‌ایم که تنوع بسیار زیاد آداب اجتماعی را در جهان ببینیم.

برای نمونه اسکیموها، کهن‌سالان خود را تنها می‌گذارند تا از گرسنگی بمیرند، در حالی که ما معتقدیم این کار از نظر اخلاقی نادرست است. اسپارت‌ها در یونان قدیم و دبوها در گینه‌ی نو معتقد بودند که دزدی از نظر اخلاقی درست است، ولی ما معتقدیم نه. فرهنگ‌های بسیاری، چه در گذشته و چه در حال، قربانی کردن بچه را اجرا می‌کردند یا هنوز می‌کنند. قبیله‌ای در شرق آفریقا کودکان نارس را در برابر جانوران می‌اندازد به خصوص هیپوپوتاموس^۲، اما جوامع ما چنان عملی را محکوم می‌کنند؛ اعمال جنسی در طول زمان و مکان تغییر می‌کنند. بعضی فرهنگ‌ها همجنس‌پازی را مجاز می‌شمارند، در حالی که فرهنگ‌های دیگر آن را محکوم می‌کنند. بعضی فرهنگ‌ها، از جمله جوامع اسلامی، قانون چند همسری را اجرا می‌کنند، در حالی که فرهنگ‌های مسیحی آن را غیر اخلاقی می‌دانند. دانشمندان مردم‌شناس، «روث بندیکت^۳»، قبیله‌ای را در مالزی توضیح می‌دهد که همکاری (تعاون) و مهربانی را جزو صفات بد می‌داند. و مردم شناس دیگری به نام «کولین ترنبال^۴» استاد

.....
1. Do-Gooders

۲. جانور چهارپای غول‌پیکر پستانداری است. پوزه و دهان بسیار بزرگی دارد. گیاه‌خوار است اما بسیار وحشی و خطرناک است. و به صورت گله‌ای و خانوادگی در ساحل رودخانه‌های آفریقا زندگی می‌کند.

3. Ruth Benedict

4- Colin Turnbull

کرده است که IK۱ در شمال اوگاندا هیچ احساس مسئولیتی در برابر کودکان و بزرگسالانشان نمی‌کنند. جوامعی وجود دارند که کشتن والدین پیر را برای بچه‌ها یک وظیفه می‌دانند (گاهی با طناب خفه کردن).

تاریخ نگار باستانی یونان، «هرودوت ۲» (۴۸۵-۴۳۰ پ. م.)، داستانی را می‌گوید که چطور داریوش، شاه ایران، گروهی از کالاتیان‌ها (مردم قبیله‌ای آسیایی) و یونانیان را گرد آورد. او از کالاتیان‌ها پرسید چگونه از والدین مرده‌ی خود خلاص می‌شوند. آن‌ها توضیح دادند که بدن آنان را می‌خورند. یونانیان که والدین خود را دفن می‌کنند، از شنیدن خبر یک چنان عمل وحشیانه‌ای وحشت کردند. هیچ ثروتی نمی‌توانست وسوسه‌شان کند تا دست به چنان عملی بزنند. سپس داریوش به آنان گفت، «چه چیز می‌توانم به شما بدهم که پیکر مرده‌ی پدرانتان را دفن کنید؟» آنگاه کالاتیان‌ها از انجام یک چنان عمل وحشیانه‌ای بسیار به لرزه افتادند و از داریوش التماس کردند که از چنان کاری آنان را معاف دارد. هرودوت نتیجه می‌گیرد که «عادت، شاه همه چیز است ۳».

امروز ما نژادگرایی ۴ را به عنوان تعصب نژادپرستی و جنسیت‌پرستی محکوم می‌کنیم. آن‌چه در یک فرهنگ درست است ممکن است در دیگری نادرست باشد، آن‌چه در شرق یک رودخانه خوب است ممکن است در غرب همان رودخانه بد باشد. چیزی که در نزد ملتی به عنوان فضیلت مورد توجه است ممکن است در ملت دیگری صفت بد و شیطانی تلقی شود. پس این نکته ما را چنین هدایت می‌کند که دیگران را داوری نکنیم و در برابر تفاوت‌ها صبور باشیم.

این مخالفت با نژادگرایی در حد باور مردم درباره‌ی اخلاق در غرب در سطح عمومی مطرح شده است. پس برای جمعیت بزرگی از غرب، رشد خودآگاهی درباره‌ی اعتبار راه‌های دیگر زندگی به یک استعاله‌ی آهسته، در باور به عینیت‌گرایی اخلاقی ۵ هدایت کرده است. دیدگاهی که می‌گوید اصول جهانی

۱. کدی است که نویسنده به آن قبیله‌ی خاص داده است.

2. Herodotus

3. "Custom is the king o'er all."

4. Ethnocentrism

5. Moral Objectivism

اخلاقی که برای همه‌ی مردم در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها معتبر باشند، وجود دارند. برای نمونه در آمارهایی که در کلاس‌های اخلاق و درآمد فلسفه در طول سال‌های گذشته (در سه دانشگاه مختلف) گرفته‌ام؛ دانشجویان خود را با نسبت ۲ به ۱، نسبتی میان اخلاق نسبیت و اخلاق مطلق‌گرا، همراه با ۳ درصدی که چیزی در میان این دو قطب متضاد می‌دیدند، نشان داده‌اند. البته من نمی‌گویم همه‌ی این دانشجویان درک روشنی از آنچه نسبیت ضروری می‌شمارد، دارند. برای بسیاری از آن‌ها که می‌گویند از نظر اخلاقی نسبیت‌گرا هستند، درباره‌ی پرسش‌هایی مانند سقط جنین، به جز هنگامی که جان مادر در خطر باشد، می‌گویند کار غلطی است. مجازات مرگ را همیشه از نظر اخلاقی غلط می‌دانند؛ یا خودکشی هرگز از نظر اخلاقی مجاز نیست. تضادهای آشکار گیج و سردرگمی را بر سر موضوع نشان می‌دهند. در این فصل ما دیدگاه اصلی اخلاق نسبیت را مورد آزمون قرار می‌دهیم و به نتایجی نگاه می‌کنیم که در پی آن می‌آیند. در فصل سه خطوط دو شکل عینیت‌گرایی را ترسیم می‌کنیم که می‌گویند اصول اخلاقی یک اعتبار جهانی دارند که بسته به فرهنگ یا تأییدات فردی نیستند.

تحلیلی بر نسبیت‌گرایی

اخلاق نسبیت می‌گوید که اصول معتبر اخلاقی جهانی وجود ندارند اما برعکس همه‌ی اصول اخلاقی بر اساس فرهنگ یا انتخاب فردی معتبر هستند. این باید از اخلاق منفی‌باف^۱-دیدگاهی که می‌گوید به طور کلی هیچ اصل معتبر اخلاقی وجود ندارد (یا دست‌کم ما نمی‌توانیم بشناسیم که آیا چنان چیزی وجود دارد)- و نیز از همه‌ی شکل‌های اخلاق عینیت‌گرا یا مطلق‌گرا^۲ جدا شود. مطلب «جان لد^۳» در آغاز این فصل، که ما در اینجا تکرارش می‌کنیم، یک شخصیت پردازی نوعی از این نظریه است:

اخلاق نسبیت روشی است که می‌گوید راستی و ناراستی اخلاقی اعمال از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر تغییر می‌کند و استانداردهای اخلاقی ناب (مجرد) جهانی وجود ندارند که

.....
1. Moral Skepticism
2. Absolutism

3. John Ladd

همه‌ی مردمان را در همه‌ی زمان‌ها دربر بگیرند. بر همین اساس، می‌ماند این که خواه ناخواه برای یک فرد، درست است در راه حقیقی‌ای دست به عملی بزند که بر پایه یا در رابطه‌ی با اجتماعی باشد که به آن تعلق دارد.

اگر ما این مطلب را تجزیه و تحلیل کنیم به این نکته می‌رسیم:

۱. آن‌چه پذیرفته می‌شود که از دید اخلاقی درست یا نادرست است، از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند. پس استانداردهای جهانی اخلاقی که از سوی همه‌ی جوامع پذیرفته شده باشند، وجود ندارند.

۲. خواه ناخواه این درست است برای فردی که به راهی عمل کند که وابسته به جامعه‌ای است که بدان تعلق دارد.

۳. بنابراین معیارهای اخلاقی مطلق یا عینی‌ای که برای همه‌ی مردم در همه‌جا و همه‌گاه کاربرد داشته باشد، وجود ندارد.

نظریه‌ی انواع ۱

نخستین نظریه که به وسیله‌ی نسبیت فرهنگی^۲ ممکن است نظریه‌ی انواع خواننده و شناخته شود، به سادگی یک نظریه‌ی مردم‌شناختی^۳ است و این حقیقت را که قوانین اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر تفاوت می‌کنند، می‌شناسد. همان‌طور که پیشتر در همین فصل نشان دادیم، در مورد آن‌چه ممکن است یک اصل اخلاقی در یک جامعه‌ی مفروض به حساب آید، تنوع بسیار بزرگی وجود دارد. شرایط انسانی بسیار تغییرپذیر است، چنان که بسیاری از رفتار مردم یا کدهای اخلاقی را مجاز می‌شمارد. همان‌طور که «روث بندیکت» نوشته است:

چهارچوب فرهنگی هر تمدنی از یک کمان بزرگ با پتانسیل اهداف و انگیزه‌های انسانی بهره‌ای می‌برد، درست همان‌طور که ما دیده‌ایم... هر فرهنگی از ابزار فنی خاص یا مبادلات فرهنگی انتخاب شده‌ای استفاده می‌کند. آن کمان بزرگ مادامی که همه‌ی رفتارهای محتمل انسانی را به مشارکت می‌گذارد بسیار بزرگ و سرشار از تضاد برای هر فرهنگی که

.....

1. Diversity Thesis

2. Cultural Relativism

3. Anthropological Thesis

حتا به بخشی از آن توجه می‌کند است. انتخاب، اولین درخواست (نیاز) است. این ممکن است موضوع باشد یا نباشد، که اصل اخلاقی منفردی وجود ندارد که هر جامعه‌ای با آن موافق باشد، اما اگر چیزی وجود داشته باشد، در بهترین حالت به نظر می‌رسد بسیار اندک است. برآستی بسیار دشوار خواهد بود که بر اساس مشاهده‌ی استانداردهای اخلاقی جوامع بسیار، یک اخلاق «حقیقتا» درست را بیرون کشید.

نظریه‌ی وابستگی

دومین نظریه، وابستگی، می‌گوید که اعمال انفرادی بر اساس طبیعت جامعه‌ای که آن‌ها درش رخ می‌دهند، درست یا نادرست هستند. اخلاق در خلاف وجود ندارد. بر این اساس آنچه که گفته می‌شود از نظر اخلاقی درست یا غلط است، باید در یک زمینه‌ی دیده شود، یعنی بر اساس اهداف، خواسته‌ها، عقاید، تاریخ، و محیط جامعه‌ی مورد بررسی. همان‌گونه که «ویلیام گراهام سامنر^۲» می‌گوید:

ما اخلاق را می‌آموزیم به همان شکل غیر ارادی‌ای که چگونه باید راه برویم، بشنوم و نفس بکشیم را می‌آموزیم، و هرگز دلیلش را نمی‌دانیم که چرا اخلاق آن‌اند که هستند. تأیید آن‌ها هنگامی است که ما به هوشیاری زندگی بیدار می‌شویم و آن‌ها را به عنوان حقایق می‌پذیریم که تقریباً ما را در کمند سنت، عادت و خوی نگاه می‌دارند.

کوشش برای دیدن چیزها از یک زاویه‌ی مستقل و غیرفرهنگی ممکن است شبیه باشد به این که چشمانمان را برای آزمایش دید و کیفیتشان بدرآوریم. ما به‌سادگی، هستی‌های محکوم فرهنگی^۳ هستیم.

ما البته می‌توانستیم هم یک نظریه‌ی قوی و هم یک نظریه‌ی سست مربوط به وابستگی را برجسته کنیم. شخصی که نسبت‌گرا نیست، می‌تواند یک رابطه‌ی حقیقی را در راهی که اصول اخلاقی در فرهنگ‌های گوناگون، بسته به عقاید، تاریخ، و محیط عرضه می‌شوند، بپذیرد. برای نمونه، مردمان آسیای دور

.....

1. Context

2. William Graham Sumner

3. Culturally Determined Beings

به‌وسیله‌ی پوشاندن سر و نمایندن پاها احترام می‌گذارند در حالی که غربیان عکس این را می‌کنند. پس هر دو برای احترام به مردم شایسته، به اصلی قایلند. آن‌ها این اصل را به دو شکل متفاوت اجرا می‌کنند. اما فرد معتقد به اخلاق نسبت باید نظریه‌ی نیرومندتر را نگاه دارد، بر چیزی پای بفشارد که اصول متنوع معتبر محصول یک فرهنگ است و آن فرهنگ‌های متفاوت اصول معتبر دیگری را اختراع خواهند کرد. او می‌گوید حتا ورای حقایق محیطی و اختلاف عقیده، اختلاف نظرهای بنیادینی میان جوامع وجود دارد.

به یک معنی، ما به طرز متعصبانه‌ای در جهان‌های گوناگونی زندگی می‌کنیم. هر کسی مجموعه‌ی اعتقادات و تجربه‌های جدایی دارد، یک ژرفانگری خاصی که به همه‌ی مفاهیمش رنگ می‌بخشد. آیا یک کشاورز، دلال زمین، و هنرمند در زمان و موقعیت یکسان به واقع یک چیز را می‌بینند؟ خیر. جهت‌های گوناگون آنان، ارزش‌ها، انتظارات، مفاهیم و تصوراتشان را هدایت می‌کند. پس آن سیماهای متفاوت از یک زمینه‌ی خاص برجسته و برخی قالب‌ها گم می‌شوند. حتا چون ارزش‌های فردی ما از تجربیات شخصی بر می‌خیزند، پس ارزش‌های اجتماعی بر تاریخ ویژه‌ای از اجتماع استوار می‌گردند. در این صورت اخلاق تنها مجموعه‌ای از قوانین، عادات، و آداب مشترک است که بر اساس زمان پیروز شده‌اند. بنابر این به‌نظر می‌رسد آن‌ها بخشی از طبیعت اشیاء هستند شبیه به حقایق. درباره‌ی این کدهای رفتاری چیزی اسرارآمیز یا جادویی وجود ندارد. آن‌ها برآمده‌های تاریخ اجتماعی مایند.

یک چیز فراگیر و اجتماعی درباره‌ی هر اخلاقی وجود دارد پس هر اخلاقی به‌واقع مبتنی است بر سطحی از پذیرش اجتماع. نه تنها تنوع جوامع، سیستم‌های اخلاقی گوناگونی را عرضه می‌کنند، بلکه یک جامعه متعارف می‌تواند (که اغلب همین طور است) دیدگاه اخلاقیش را در طول زمان و مکان تغییر دهد. برای نمونه، در جنوب آمریکا برده‌داری به مانند یک عمل غیر اخلاقی تلقی می‌شود، در حالی که صد سال پیش، چنین نبود. ما بسیار عمیق

دیدگاهمان را درباره‌ی سقط جنین، طلاق، و سکس عوض کرده‌ایم.

نتیجه این که، استانداردهای اخلاقی مطلق یا عینی که هم‌همی مردمان را در بر بگیرد وجود ندارد که از همان اولین دو اصل خود تعقیب شوند. نسبیت فرهنگی (نظریه‌ی انواع) به‌علاوه‌ی نظریه‌ی وابستگی اخلاق نسبیت را در شکل کلاسیکش مجاز می‌شمارد. اگر اصول گوناگون اخلاقی از فرهنگی به فرهنگ دیگر وجود دارد و اگر هم‌همی اخلاق ریشه در فرهنگ دارد، پس به این نقطه می‌رسیم که اصول اخلاقی جهانی که برای هم‌همی فرهنگ‌ها برای هم‌همی مردمان در هم‌همی زمان‌ها معتبر باشند؛ وجود ندارد.

نسبیت‌گرایی ذهنی اخلاقی (ذهنیت‌گرایی ۱)

گروهی از مردم فکر می‌کنند حتا نتیجه‌ای که بیان شد بسیار ناامید کننده است. آنان می‌گویند که اخلاق وابسته به جامعه نیست بلکه به خود افراد مبتنی است. آن‌گونه که گاهی دانشجویان می‌گویند، «اخلاق در چشمان نگرنده است». ارنست همینگوی نوشت:

«تا اینجا، درباره‌ی اخلاق، فقط می‌دانم آن‌چه اخلاقی است چیزی است که تو در آخر احساس می‌کنی خوب است. و آن‌چه غیر اخلاقی است احساس می‌کنی بد است و با این استانداردهای اخلاقی قضاوت می‌کنی، که من ازشان دفاع نمی‌کنم. گاوپازی برای من بسیار اخلاقی است؛ زیرا احساس بسیار خوبی دارم هنگامی که بازی جریان دارد و احساسی از زندگی و مرگ و اخلاق و جاودانگی دارم. و هنگامی که تمام می‌شود حس غمناکی دارم اما بسیار عالی است.»

این نوع از ذهنیت‌گرایی اخلاقی ۲ یک نتیجه‌ی تأسفباری دارد که اخلاق را تبدیل به یک مفهوم بی‌استفاده‌ای می‌کند. زیرا بر اساس گزاره‌های خودش، اندک نقد یا داوری غیر شخصی‌ای به طور منطقی ممکن نیست. همینگوی ممکن است از دیدن کشتن گاووان در مسابقه‌ی گاوپازی احساس خوبی بکند، در حالی که آلبرت شوایتزر یا مادر ترزا بی‌شک احساس متضادی می‌کنند. هیچ بحث و

.....

1. Subjective Ethical Relativism (Subjectivism)

2. Moral Subjectivism

گفتگویی درباره‌ی این موضوع ممکن نیست. تنها پایه برای قضاوت درباره‌ی همینگوی یا هر کس دیگری که در اشتباه است می‌تواند چنین باشد که او در زندگی‌اش بر اساس اصول اخلاقی خودش شکست بخورد. به هر حال یکی از اصول همینگوی می‌تواند این باشد که تظاهر از نظر اخلاقی مجاز است (همان‌گونه که او درباره‌اش احساس خوبی می‌کند)، پس این می‌تواند غیر ممکن باشد برای او، که کار نادرستی بکند. برای همینگوی تظاهر یا غیرتظاهر هر دو از نظر اخلاقی مجاز هستند. بر اساس ذهنیت‌گرایی، این می‌توانست بسیار آسان باشد که بگوییم، آدولف هیتلر همان اندازه اخلاقی است که ماهاتما گاندی، بدان‌سان که هر یک معتقد بود با اصول اخلاقی انتخابی خودش زندگی می‌کند. مفاهیم اعمال نیک و بد، درست و نادرست اخلاقی، مانع داشتن معنی و مفهوم مشترک میان مردم می‌شوند.

در روزهای نخست کلاس‌های فلسفه‌ام، اغلب دانشجویانی می‌بینم که متعصبانه از نسبت‌گرایی ذهنی دفاع می‌کنند. من اولین آزمون را می‌گیریم. در جلسه‌ی بعد همه‌ی برگه‌هایشان را با نمره‌ی F برمی‌گردانم، حتا اگر بیشتر آنان در سطح بالایی باشند. وقتی آنان با عصبانیت به بی‌عدالتی من اعتراض می‌کنند، می‌گویم من وقتی این برگه‌ها را تصحیح می‌کردم ذهنیت‌گرایی را پذیرفتم، به این معنی که اصل داوری، اعتبار عینی^۱ ندارد.

دستاوردهای احمقانه حاصل اخلاق نسبت‌گرایی ذهنی است. اگر این درست باشد پس اخلاق به سطح مزه‌های زیبایی‌شناسانه فرود می‌آید، که یعنی نه بحثی و نه داوری‌ای میان مردم می‌تواند وجود داشته باشد. اگرچه بسیاری از مردم این موضع را نگاه می‌دارند، به نظر می‌رسد که نبردی میان این دید و دیدگاه‌های دیگر اخلاقی (مثلا هیتلر به واقع از نظر اخلاقی بد بود یا مجازات مرگ همیشه نادرست است) وجود دارد. به نظر می‌رسد تضادی میان ذهنیت‌گرایی و مفاهیم گسترده‌ی اخلاق که انگار شخصیت‌پردازی شده‌اند، در میان باشد. زیرا اخلاق

.....

به درستی، باید اختلاف میان مردمان را حل و رنج بشری را ناپدید کند. هر کار دیگری که بکند هدف بسیار کوچکی دارد مبنی بر جلوگیری از بروز یک بی‌نظمی که در آن زندگی «تنها، فقیر، زشت، وحشی، و کوتاه» است. اما اگر چنین باشد ذهنیت‌گرایی هیچ کمکی به چنین هدفی نمی‌کند. زیرا بر پایه‌ی یک قرارداد اجتماعی (یک وجود اجتماعی) یا بر یک مجموعه‌ی عینی مستقل از آداب که همه‌ی مردمان را برای یک نیکی مشترک جذب کند، نمی‌آرآمد.

ذهنیت‌گرایی با افراد مانند توپ‌های بلیارد بر روی یک میز اجتماعی رفتار می‌کند، که بر آن با همدیگر بر حسب تصادف برخورد می‌کنند. هر کسی بر اساس آرزوی خود هدفی دارد و کوشش بسیاری می‌کند که به انجام برساند پیش از آن که دیگران به آن نایل شوند. با این دیدگاه بسیط^۱ از شخصیت، به وسیله‌ی حقایقی که ما در خانواده و گروه‌های دوگانه‌ی اجتماعی توسعه می‌دهیم، مخالفت می‌شود. که در آن با یک زبان، و تأسیسات مشترک، و عادات متشابه سهیم هستیم و اغلب شادی‌ها و غم‌های دیگران را احساس می‌کنیم. همان‌طور که «جان دان^۲» گفت: «هیچ انسانی مانند یک جزیره نیست، که در نهایت محصور به خودش باشد: هر کسی جزئی است از یک قاره.»

نسبت‌گرایی فردی رادیکال^۳ به نظر می‌رسد بسیار پیچیده و دشوار باشد. اگر چنین است، بدانجا می‌رسیم که تنها دیدگاه قابل قبول از اخلاق نسبت، باید آن باشد که اخلاق بر بستر گروه یا فرهنگ می‌نشیند. این شکل از نسبت‌گرایی به «تجمع‌گرایی^۴» معروف است، که بدان پیشتر پرداختیم و اینک دنبال می‌کنیم.

اخلاق نسبت‌تجمع‌گرا^۵

دیدگاهی که می‌گوید هیچ اصل اخلاقی عینی‌ای وجود ندارد؛ اما همه‌ی آن اصول معتبر اخلاقی به وسیله‌ی پذیرش فرهنگی خودشان پذیرفته می‌شوند و

.....
1. Atomistic View

2. John Donne

3. Radical Individualistic Relativism

4. Conventionalism

5. Conventional Ethical Relativism

این طبیعت اجتماعی اخلاق را نشان می‌دهد. که آن همانا دقت قدرت و فضیلتش است. به نظر نمی‌رسد که این همان نتایج احمقانه‌ای که ذهنیت‌گرایی را بی‌اعتبار می‌کند، به دنبال داشته باشد. در شناخت اهمیت محیط اجتماعی در عمومیت بخشیدن به آداب و عقایدمان، بسیاری از مردم فرض می‌کنند که اخلاق نسبت به نظریه‌ی درست اخلاقی است. بیشتر از آن، اینان به سویش کشیده می‌شوند به خاطر آزادی فلسفی که برای عموم عرضه می‌کند. به نظر می‌رسد این پاسخی روشن‌گرانه باشد به گناه نژادپرستی. و یک شکیبایی مؤثری در برابر فرهنگ‌های دیگر پیشنهاد کند. همان گونه که «روث بندیکت» برای شناخت نسبت اخلاق می‌گوید

برای پذیرش زمینه‌های امید و پایه‌های تازه برای بردباری، همزیستی و الگوهای ارزشمند برابر در مورد زندگی‌ای که نوع بشر برای خودش از مواد خام آفریده است، ما باید به یک ایمان اجتماعی واقعی بزرگتری برسیم.

مشهورترین دفاعیات درباره‌ی این موضع از سوی «ملویل هرسکویتس»^۱ مردم‌شناس، عرضه شده است که حتا صریح‌تر از بندیکت پیرامون بردباری میان فرهنگ‌ها سخن می‌گوید:

۱. اخلاق به فرهنگش مربوط است.

۲. پایه‌ی مستقلی برای نقد اخلاق از فرهنگ‌های دیگر وجود ندارد.

۳. بنابر این ما باید درباره‌ی اخلاقیات فرهنگ‌های دیگر بردبار باشیم.

بردباری به‌راستی یک فضیلت است، اما آیا این بحث خوب و کافی است برایش؟ من فکر نمی‌کنم. اگر اخلاق به سادگی به هر فرهنگی مربوط است، پس اگر فرهنگی اصل شکیبایی نداشته باشد، پیروانش هیچ تعهدی ندارند که صبور و شکیبا باشند. اما از یک نقطه نظر نسبی، دلیل بیشتری وجود ندارد که صبور نباشیم، و نیز پافشاری به طور عینی بهتر از دیگری نیست. نه تنها نسبت‌گرایان شکست می‌خورند که یک مبنا برای نقد آن کسانی که بردبار نیستند، پیشنهاد کنند. بلکه نمی‌توانند خردمندان هر کسی را داوری و نقد کنند که با آنچه آن‌ها ممکن است به سان یک اصل بسیار غیراخلاقی احترام

بگذارد، همسری می‌کند. اگر آن‌طور که به نظر می‌رسد مهم باشد، انتقاد معتبر یک معیار عینی یا مجزا را فرض می‌کند. نسبت‌گرایان نمی‌توانند انتقاد اخلاقی بیرون از دایره‌ی فرهنگی خودشان بکنند. کشتار هیتلر از نظر فرهنگی پذیرفته است، همان‌گونه که کارهای خیریه‌ی مادر ترزا. اگر «نسبت‌گرایی جمعی» پذیرفته شود، پس نژادپرستی، کشتار اقلیت‌ها، ستم به نیازمندان، برده‌داری، و حتا تمایل به جنگ تنها به خاطر جنگ، همان‌گونه نیز با جناح‌های مخالف‌شان برابرند. و اگر یک فرهنگ اقلیت ۱ بگوید که جنگ اتمی از نگاهی پذیرفتنی است، ما از نظر اخلاقی نمی‌توانیم آن مردمان را انتقاد کنیم. چون هر اخلاق عملی‌ای ۲، هر چه محتوایش باشد، مانند سیستم‌های دیگر معتبر است و نیز از اخلاق‌های ایده‌آلی ۳ (به اعتبار متن انگلیسی «اخلاق» را جمع بستم) اعتبار بیشتری دارد. زیرا این دومین، به وسیله‌ی هیچ فرهنگی دنبال نمی‌شود.

نتایج آزارنده‌ی دیگری از اخلاق نسبت وجود دارد. به نظر می‌رسد که الزاما اصلاح‌گرایان همیشه (از نظر اخلاقی) نادرست هستند. زیرا آن‌ها بر ضد معیارهای فرهنگی گره خورده پیش می‌روند. «ویلیام ویلبرفرس»^۴ در سده‌ی هژدهم، در مخالفت با برده‌داری بر خطا بود. انگلیسیان در هند در مخالفت با عمل ساتی (سوزاندن زنان بیوه در هنگام تشییع شوهرانشان، که امروز در هند غیرقانونی است) غیراخلاقی بودند. و مبلغان مذهبی نیز در مخالفت با ختنه‌ی زنان، غیر اخلاقی بودند. مسیحیان متقدم در امتناع از خدمت در ارتش رم، یا خم شدن در برابر سزار بر خطا بودند؛ زیرا اکثریت در امپراتوری معتقد بود که این اعمال وظایف اخلاقی‌اند. در واقع خود مسیح، غیر اخلاقی بود به خاطر پشتیبانی کردن از موعظه و اصول در آغاز سخنرانی مذهبی. زیرا روشن است که گروه کوچکی از مردم زمان خودش (یا زمان ما) آن‌ها را پذیرفتند.

هنوز ما، معمولا در جناح مخالف، باور داریم که فرد اصلاح‌گرا که یک ابداع‌گر شجاع است؛ همیشه حق با اوست، حقیقت را در برابر اکثریت بی‌مغز

1. Subculture

2. Actual Morality

3. Ideal Moralities

4. William Wilberforce

می‌داند. گاهی فرد باید به خاطر حقیقت در تنهایی بایستد و خطر سانسور و اتهام اجتماعی را بپذیرد. همان‌گونه که دکتر استاکمن^۱ در اثر ایسن^۲ به نام «دشمن خلق»^۳، پس از این که نبردی را بر سر مخالفتش با آلودگی شهر توسط توریسیم چشمه‌ی آب معدنی می‌بازد، می‌گوید «خطرناکترین دشمن حقیقت و آزادی در میان ما، اکثریت انبوه است. بله، نفرین شده، انبوه و اکثریت آزاد. اکثریت احتمال دارد-متأسفانه برحق باشد اما «درست» آن نیست. برحق- من و عده‌ای اندک هستیم.» هنوز اگر نسبت‌گرایی درست باشد مورد مخالفتش ضرورتاً مطرح است. حقیقت با جمعیت است و اشتباه با فرد.

به همین‌سان، اخلاق نسبت جمعی ضرورتاً داوری را درباره‌ی قانون دچار اشکال می‌کند. دیدگاه معمولی آن است که ما یک وظیفه‌ی فرضاً تأیید شده^۴ (مشروط) برای اطاعت از قانون داریم. زیرا قانون در مفهوم عام، خوبی انسان را عرضه و تشویق می‌کند. بر اساس عینی‌ترین سیستم‌ها این تعهد مطلق نیست اما ترجیحاً مشروط است، بسته به ارتباط دقیق قانون با نیاز گسترده‌تر اخلاقی. تمرد متمدنانه در بعضی موارد که قانون به نظر می‌رسد با اخلاق در نبردی جدی است، پذیرفته شده است. با این حال، اگر اخلاق نسبت درست باشد، پس نه قانون و نه تمرد متمدنانه، اساسی مطمئن خواهد داشت. از یک سوی، به خاطر جامعه در گستره‌ی وسیعش تمرد متمدنانه از نظر اخلاقی غلط خواهد بود، همان‌طور که فرهنگ می‌پذیرد قانون زیر سؤال برود. از سوی دیگر اگر شما به یک زیر مجموعه‌ی فرهنگی (اقلیت)، تعلق دارید که قانون خاصی را به زیر سؤال نمی‌برد، قانون‌شکنی، عمل تأیید شده‌ی اخلاقی خواهد بود. فرد «کوک لوکس کلان»^۵، که معتقد است یهودیان، کاتولیک‌ها و سیاهان شیطان هستند یا لیاقت احترام ندارند، به نسبت‌گرایی اجتماعی جواز اخلاقی می‌دهد یا درخواست شکستن قانونی می‌کند، که این گروه‌های بی‌اعتبار را حمایت می‌کند. من چرا باید قانونی را اطاعت کنم که گروهم به رسمیت نمی‌شناسدش؟

1. Dr. Stockman
2. Ibsen

3. Enemy of the people
4. Prima Facie

5. Ku Klux Klan

به طور خلاصه، مگر این که ما یک پایه‌ی مستقل اخلاقی برای قانون داشته باشیم؛ اگر نه، دشوار است بینیم چرا وظیفه‌ی مشترکی به نام اطاعت از قانون داریم. و مگر این که ما تقدم یک قانون جهانی اخلاقی را بشناسیم؛ ما هیچ پایه‌ی معتبری نداریم که اعمال‌مان را درباره‌ی ترمدمتمدنانه در برابر «قانون نامنصف» بپسندد. هر دو موضوع اعتبار قانون و انگیزه‌ی اخلاقی ترمدم از قانون نامنصف به خاطر یک نبرد قدرت دیگر وجود نخواهد داشت.

حتا یک مشکل اساسی‌تر با این تفکر که اخلاق بسته به پذیرش فرهنگی است، وجود دارد. مسئله آن است که مفاهیم «فرهنگ» و «جامعه» برای تعریف به طرز شرم‌آوری بسیار مشکل هستند، به‌ویژه در یک جامعه‌ی کثرت‌گرا مانند ما. که در آن مفاهیم به نظر می‌رسند بیشتر ناروشن باشند. یک فرد ممکن است به جوامع کوچکی (اقلیت) با ارزش‌های مختلف و نظم و اصولش تعلق داشته باشد. یک فرد ممکن است به ملتی تعلق داشته باشد، به یک جامعه‌ی منفرد با ارزش‌های مشخص از وطن پرستی، غرور، شجاعت، قانون (از جمله آن‌دسته که متناقض هستند اما پذیرش عام و اکثریت دارند، مانند قوانین مربوط به سقط جنین). اما او همچنین ممکن است به کلیسایی که با برخی قوانین کشور مخالفت می‌ورزد نیز تعلق داشته باشد. همان فرد ممکن است همچنین عضو حساسی از یک گروه مرکب اجتماعی باشد که در آن اصول متفاوت جای خود را عوض می‌کنند، و علاوه بر آن ممکن است متعلق به باشگاه‌ها و یک خانواده‌ی منسجم باشد که با قوانین پیوند مؤکدی بنا می‌کند. نسبت‌گرایی ممکن است به نظر رسد که به ما می‌گوید هنگامی که یک شخص، عضوی از چند جامعه با اخلاق‌های متضاد است، او باید به هر دو صورت، برحق و نابرحق، داوری شود؛ هر کاری که بکند. برای مثال اگر «مری» یک شهروند امریکایی و یک کاتولیک رمی باشد، او (به عنوان کاتولیک) اگر سقط جنین را انتخاب کند، برحق نخواهد بود و در عین حال برحق خواهد بود (به عنوان شهروند امریکا) اگر بر ضد آموزش کلیسا درباره‌ی سقط جنین قیام کند. به عنوان عضوی از یک

باشگاه دانشجویی نژادپرست، «جان کوکلوکس کلان» تعهدی ندارد که با دانشجوی سیاه‌پوست امریکایی در همان محیط به طرز برابری رفتار کند. اما به عنوان عضوی از جامعه‌ی دانشگاهی (که اصل حقوق برابر را می‌پذیرد) او یقیناً آن تعهد را دارد. اما به عنوان عضوی از محیطی خاص (که ممکن است اصل حقوق برابر را رد کند) او دوباره چنان تعهدی نخواهد داشت. ولی دوباره به عنوان عضوی از ملت در مفهوم جامعه‌ش (که این اصل را می‌پذیرد) او متعهد به رفتار احترام‌آمیز با همشهریان خویش است. از نظر اخلاقی برای او چه چیز درست است؟ این پرسش دیگر در این ازدحام اخلاقی معنایی ندارد. اخلاق نقش کارکردی هدایت‌گرانه‌ی خویش را گم کرده است.

شاید یک نسبت‌گرا به اصلی وفادار بماند، که می‌گوید در چنان مواردی فرد ممکن است گروهی را انتخاب کند که به چه اولویت‌هایی تعلق دارد. اگر «مری» عمل سقط جنین را انتخاب کند، او دارد انتخابی می‌کند که به جامعه‌ای تعلق داشته باشد که به آن اصل مربوط یا وفادار است. و «جان» نیز باید در میان گروه‌ها انتخاب کند که به چه تعلق دارد. مشکلی که بر سر این حق انتخاب پیش می‌آید، آن است که به نظر می‌رسد ما را به عقب به سوی نتایج ضد شهودی^۱ هدایت می‌کند. اگر «مایک» که عضو مافیا است، احساس کند دوست دارد «اوتیس اورتکات»، رئیس بانک، را بکشد و می‌خواهد که درباره‌اش احساس خوبی داشته باشد. او به وسیله‌ی جامعه‌ی مافیا شناخته و پسندیده می‌شود؛ نه به وسیله‌ی اخلاق عمومی اجتماع. آیا جامعه این کشتن را تأیید می‌کند؟ در واقع کسی نمی‌تواند هر چیزی را به سادگی بپسندد و به وسیله‌ی شکل دادن به یک جامعه‌ی کوچک آن را تأیید کند. «چارلز منسون» ممکن است، در کشتن بی‌گناهان برای پسند خاطر گروه کوچک بسته‌ی شکل یافته‌ای از نظر اخلاقی پاک تلقی شود. یک گروه برای تشکیل یک جامعه‌ی کوچک (زیرجامعه) چقدر باید بزرگ باشد؟ آیا به ده یا پانزده نفر احتیاج دارد؟ تنها سه نفر چطور؟

بیا بید به آن بیان‌دیشیم، چرا من و شریک دزدم نمی‌توانیم جامعه‌ی خودمان را با

اخلاق خاص خودش پیدا کنیم یا بسازیم؟ البته اگر شریکم بمیرد، من هنوز می‌توانم ادعا کنم که به صورت ریشه‌ای به یک سری از آداب اجتماعی عمل می‌کنم. ولی چرا نمی‌توانم پیمان‌هایی میان اشخاص بوجود بیاورم و اخلاق خاص خودم را اختراع کنم؟ دست آخر اخلاق از این دیدگاه، به هر حال یک اختراع است. نسبت‌گرایی جمعی به نظر می‌رسد که به ذهنیت‌گرایی محدود می‌شود. و ذهنیت‌گرایی همان‌گونه که دیده‌ایم به نقطه‌ی پایان اخلاق می‌رود.

آیا می‌باید کسی، که این نمونه از خطای زنجیره‌ای ۱ اجازه می‌دهد شخص یک تجزیه و تحلیل مختارانه از آنچه یک پایه‌ی اجتماعی پویا برای عمومیت بخشی به اصول اخلاقی معتبر می‌سازد، مخالفت بورزد. شاید باید موافق باشیم (دست‌کم به خاطر بحث) که طبیعت گسترده‌ی اخلاق، دو فرد را وامی‌دارد باهم به توافق برسند. این حرکت، فرد جمعیت‌گرا را از خودپرستی جانکاه اخلاقی ۲ نجات می‌دهد. ولی هنوز تقریباً به هر اصلی اجازه می‌دهد که، به طور کلی، اخلاقی به حساب آید. و افزون بر آن این که هنگامی که نیاز برخیزد، آن اصول می‌توانند بیرون ریخته شوند و اصول مخالف‌شان جایگزین شوند. اگر دو یا سه نفر برای خودشان در دانشگاه تصمیم بگیرند، که ریا یا تقلب را از نظر اخلاقی، با شکل دادن متقلبان ناشناس، پذیرفتنی بسازند؛ پس تقلب، اخلاقی می‌شود. چرا نه؟

به هر حال گرچه ما ممکن است، از مرگ اخلاق آن‌گونه که شناخته‌ایم، بترسیم. این نکته خودش شاید دلیل خوبی در رد نسبت‌گرایی (به عنوان یک اشتباه، داوریش کنیم) نباشد. متأسفانه حقیقت ممکن است همیشه آموزنده نباشد. ولی نتایج این موضع به قدر کافی هشدار می‌دهد که ما را به دقت کردن وادارد، که به دنبال نقاط ضعف بحث نسبت‌گرایی بگردیم. پس بگذارید گزاره‌ها و نتایج فهرست را که جلوتر در این فصل مربوط به نظریه‌های نسبت آمده، بیازماییم.

۱. نظریه‌ی انواع: آنچه ناظر است بر درستی و نادرستی اخلاقی

.....

1. Slippery Slope Fallacy

به واژه‌نامه رجوع کنید.

2. Moral Solipsism

که از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند، پس معیارهای اخلاقی جهانی که مورد توجه همه‌ی جوامع باشد، وجود ندارد.

۲. نظریه‌ی وابستگی: خواه ناخواه این برای فردی که به راه خاصی عمل می‌کند؛ بسته به جامعه‌ای که او بدان تعلق دارد درست است.

۳. اخلاق نسبیّت: بنابراین معیارهای مطلق یا عینی‌ای وجود ندارند که برای همه‌ی انسان‌ها در هر کجا و هر زمان مورد استفاده باشند.

آیا هیچ یک از موارد بالا بسیار مشکل به نظر می‌رسد؟ بگذارید به نخستین نظریه توجه کنیم، که ما آن را نسبیّت فرهنگی^۱ نیز نامیده‌ایم. شاید انواع به آن گستردگی که مردم‌شناسان مانند «سامنر» و «بندیکت» فرض می‌کنند وجود نداشته باشد. ما همچنین می‌توانیم تشابهات بزرگی را میان کدهای اخلاقی فرهنگ‌های گوناگون ببینیم. «ویلسون» نمونه‌های مشترکی را مشخص کرده است و پیش از او «کلاید کلاک‌هوهن^۲» برخی زمینه‌های مهم مشترک را نشان داده است:

هر فرهنگ مفهومی از قتل را دارد، این را از راه محکومیت، کشتن در جنگ، و «کشتار موجه»، برجسته ساخته. اندیشه‌های مربوط به زنا‌ی محارم و نظم‌های دیگر بر سر روابط جنسی، ممنوعیت‌های نابرجگی بر سر شرایط تعریف شده، از بازگرداندن حق به حقدار و همیاری، از تعهدات دوگانه میان والدین و فرزندان، اینها و بسیاری مفاهیم اخلاقی دیگر روی هم جهانی هستند.

و «کولین ترن بال»، که تعریفش از سادیستیک، پیشتر در مثال IK در اوگاندای شمالی آمد به عنوان مدرکی از مردمی دیده شد که بدون اصول مهربانی و همکاری وضعیتی ساخته است که در زیر سطح این جامعه‌ی در حال مرگ یک کد اخلاقی عمیق‌تری را از زمانی که این قبیله رشد کرد و بزرگ شد، به طور خاصی چهره‌ی مشهور برجسته‌اش را نشان می‌دهد.

از سوی دیگر انواع بسیار گسترده‌ی تنوع فرهنگی وجود دارد، و جوامع بسیاری کدهای اخلاقی رادیکالی متفاوتی دارند. نسبیّت فرهنگی به نظر می‌رسد

.....

1. Cultural Relativism

2. Clyde Kluckhohn

که یک واقعیت باشد؛ اما حتا اگر چنین باشد، به‌وسیله‌ی خودش، حقیقت اخلاق نسبیت را استوار نمی‌کند. تنوع فرهنگی در نوع خودش رابطه‌ی خنثایی با نظریات دارد: فرد عینیت‌گرا ممکن است به تمامیت نسبیت فرهنگی بر خلاف میلش اعتراف کند ولی هنوز از نوعی جهانی‌گری دفاع کند. زیرا او می‌تواند به سادگی درباره‌ی بعضی فرهنگ‌ها بحث کند که برخی اصول درست اخلاقی را ندارند.

هنوز انکاری بر سر تمامیت نسبیت فرهنگی (که جوازی برای برخی اصول جهانی است) اخلاق نسبیت را رد نمی‌کند. زیرا حتا اگر ما چندی اصول جهانی پیدا کنیم، این چیزی را تأیید نمی‌کند که آن‌ها وضعیت‌های عینی دارند. ما می‌توانیم فرهنگی را که یک استثناء است در این قانون تصور کنیم و قادر نباشیم که انتقادش کنیم. پس نخستین گزاره به وسیله‌ی خودش اخلاق نسبیت‌گرا را تأیید ضمنی نمی‌کند. و انکارش نیز آن را رد نمی‌کند.

ما اینک به نظریه‌ی مهم دوم نگاه می‌کنیم، نظریه‌ی وابستگی. اخلاق در خلاء رخ نمی‌دهد. به‌علاوه آن‌چه از نظر اخلاقی درست و نادرست است، بسته به اهداف، خواسته‌ها، عقاید، تاریخ، و محیط اجتماعی مورد پژوهش، باید در یک زمینه دیده شود. ما میان نظریه‌ی سست و نیرومند وابستگی تفاوت گذاشتیم. نظریه‌ی سست می‌گوید که درخواست اصول، بستگی به یک وضعیت دشوار ویژه‌ی فرهنگی دارد، در حالی که نظریه‌ی نیرومند می‌گوید که خود اصول بستگی به آن شرایط دشوار دارند. فرد غیر نسبیت‌گرا می‌تواند یک ارتباط حقیقی را در راهی که اصول اخلاقی مورد استفاده قرار می‌گیرند در جوامع گوناگون، بسته به عقاید، تاریخ، و محیط برقرار کند. برای نمونه، یک محیط خشن با منابع طبیعی کمیابش ممکن است قتل بدون درد و آرام مخصوص اسکیموها را برای یک عینیت‌گرا توجیه کند، که این عمل را در محیط دیگری پیوسته رد می‌کند. قبیله‌ای در شرق آفریقا فرزندان نارسش را در رودخانه می‌اندازد. زیرا مردمش معتقدند چنین فرزندان‌ی به هیپوپوتاموس، خدای

رودخانه، تعلق دارند. ما آن را یک اعتقاد نادرست می‌شناسیم، ولی نکته در این است که اصول مشابه دیگری برای احترام به زندگی بشر در این گونه اعمال متضاد، وجود دارد. این مردم تنها در اعتقاد، با ما متفاوتند، نه در اصل حقیقی اخلاقی. این نمایشی است از چگونگی عقاید نااخلاقی (مثلا بچه‌های نارس به خدای رودخانه تعلق دارند)، هنگامی که به عنوان اصول اخلاقی مشترک نگاه می‌شوند (مثلا به هر یک وظیفه‌اش را عطا کن) اعمال متفاوتی را در فرهنگ‌های متفاوتی بوجود می‌آورد. در فرهنگ خودمان تفاوت در عقیده‌ی نااخلاقی درباره‌ی وضعیت جنین، عقاید مخالف اخلاقی را تولید می‌کند. پس این حقیقت که اصول اخلاقی به طرز سستی وابسته‌اند، نشان نمی‌دهد که اخلاق نسبت معتبر است. به خاطر این وابستگی سست بر حقایق نااخلاقی، هنوز می‌توان مجموعه‌ای عمومی از اخلاق معتدل که برای همه‌ی فرهنگ‌ها قابل اجرا باشد و حتا قابل شناخت توسط اکثر آن‌ها، که مورد بی‌احترامی یک فرهنگ با هزینه‌ی خودش قرار می‌گیرد، باشد.

آنچه یک نسبت‌گرا نیاز دارد، نظریه‌ی نیرومندی از وابستگی است- که به هر حال همه‌ی اصول به صورت بنیادین و ذاتی اختراع فرهنگی هستند. ولی چرا ما باید راهی را انتخاب کنیم که اخلاق را این‌گونه ببینیم؟ آیا چیزی وجود دارد که یک نظریه‌ی نیرومند را در برابر نظریه‌ی سست وابستگی پیشنهاد کند؟ یک نسبت‌گرا ممکن است بحث کند که در حقیقت ما یک معیار بارز و آشکار منصفانه از آنچه داوری می‌شود کم داریم. «کیست که بگوید کدام فرهنگ بر حق است و کدام نه؟» اما به نظر می‌رسد که این نکته محل تردید است. ما می‌توانیم دلیل بیابوریم و تفکراتمان را اجرا کنیم برای این که پرونده‌ای برای سیستمی بسازیم بر علیه سیستمی دیگر. ما ممکن است قادر نباشیم که به یقین بدانیم اعتقادات اخلاقی ما به حقیقت نزدیک‌ترند؛ تا مال آن فرهنگ دیگر یا فرهنگ‌های دیگر. ولی ممکن است دریاورمان توجیه بشویم که آن‌ها هستند. اگر ما می‌توانیم به حقیقت بر اساس موضوعات واقعی یا علمی

نزدیکتر باشیم، پس چرا نتوانیم به حقیقت بر اساس موضوعات اخلاقی نزدیکتر شویم؟ چرا یک فرهنگ نمی‌تواند به سادگی درباره‌ی مفاهیم اخلاقی خودش گمراه شود یا در اشتباه باشد؟ چرا نمی‌توانیم نسبت به یک جامعه مانند IK، که در لذت بردن از تماشای فروافتادن بچه‌های خودش در کام مرگ هیچ چیز را غلط نمی‌بیند، بگوییم کمتر اخلاقی است تا آن فرهنگی که فرزندانش را دوست می‌دارد و آن‌ها را در پشتیبانی و تضمین حقوق برابر بزرگ می‌دارد؟ گرفتن چنان موضعی خطای نژادپرستانه نیست. به خاطر انجام آن ما در پی آنیم که اصول را از درون انتقاد عقلی بیرون بکشیم، نه از روی پذیرش غیر عقلی شخصیت خودمان.

نتیجه

اخلاق نسبت-نظریه‌ای که اصول اخلاقی آن اعتباراتشان را از وابستگی به جامعه یا انتخاب فردی می‌گیرد و مشتق می‌سازد- در اولین نگاه قابل قبول به نظر می‌رسد. ولی هنگامی که از نزدیک نگاهش کنیم، می‌بینیم که مشکلات جدی‌ای دارد. ذهنیت‌گرایی به نظر می‌رسد در فردیت‌گرایی آنارشیستی آب می‌رود؛ و جمعیت‌گرایی در مناظره با مشکلاتی که یک اصلاح‌گرا مطرح می‌کند، شکست می‌خورد؛ پرسشی در تعریف یک فرهنگ و همه‌ی جهان پیچیده‌ی انتقادی اخلاقی است. همان‌طور که گفته شد، مگر عینیت‌گرایی اخلاقی بتواند یک مورد اخلاقی مثبت برای این موقعیت بسازد، در آن صورت، نسبت‌گرایی ممکن است از چنگ این انتقادهای جان بدر برد.

فصل سوم

عینیت‌گرایی اخلاقی ۱

یک یکانگی بزرگی میان اعمال انسان‌ها، در میان ملت‌ها و در طول زمان، وجود دارد. و آن طبیعت انسان همچنان یکسان، در اعمال و عملیاتش، باقی می‌ماند. رویدادهای یکسانی از دلایل یکسان منتج خواهند شد. جاه‌طلبی، عشق به خود، خودخواهی، دوستی، بخشندگی، روح عمومی؛ این شورها، به درجه‌های گوناگونی باهم ترکیب می‌شوند، و در میان جامعه پخش می‌شوند، از آغاز جهان چنین بوده است، و هنوز چنین است، منبع همه‌ی کارها و اعمال مشترکی است که در میان نوع بشر تا کنون دیده شده است....

استفاده‌ی عالی از «تاریخ» تنها کشف اصول پایدار و جهانی طبیعت بشر است؛ به‌وسیله‌ی نمایاندن انسان‌ها از همه‌ی انواع و در همه‌ی شرایط، و مجبزه ساختن ما با موادی که از آنها شاید بتوانیم به مشاهداتمان شکل بدهیم، و سرچشمه‌های اعمال و رفتار انسانی را بشناسیم.

دیوید هیوم (مقالات: اخلاقی، سیاسی و ادبی)

در فصل پیشین ما اخلاق نسبیت را مورد آزمون قرار دادیم؛ منظره‌ای که اصول اخلاقی آن اعتبارش را تنها از راه تأیید به‌وسیله‌ی فرهنگ یا فرد
.....

1. The case for moral objectivism

می‌گیرد، و به آن‌جا رسیدیم که دیدیم این مکتب درگیر مشکلات جدی است. اما نشان دادن این که نسبت‌گرایی سرشار از انعطاف است، یک چیز است و نشان دادن این که اصول اخلاقی دارای اعتبار عینی هستند، جدای از پذیرش فرهنگی، کاملاً چیز دیگری است. اگر عینیت‌گرایان می‌خواهند موضعشان را بسازند، ناگزیرند توضیح بهتری از تنوع فرهنگی پیشنهاد کنند و این که چرا ما باید همان‌طور که گفته شد به اخلاق عینیت‌گرا بچسبیم. یک راه برای انجامش آن است که به قانون الهی و به گناه انسانی متوسل شویم، که تفاوت بارزی با قانون را باعث می‌شود. اگر چه من فکر می‌کنم عطش و گرسنگی، خودخواهی، غرور، خودفریبی، و چیزهای ناپسند دیگر تأثیر بزرگی بر اختلافات اخلاقی دارند و این که دین ممکن است پشتیبانی بزرگی از اخلاق بکند، (بحث فصل ۹ را ببینید). فکر نمی‌کنم که توجیه دینی برای تأسیس اعتبار اصول اخلاقی مورد نیاز باشد. راه دیگرش توسل به قانون طبیعی^۱ است، که می‌گوید اخلاق کارکردی است از طبیعت انسان. به این معنی که خرد و دلیل می‌تواند اصول اخلاقی معتبر را با نگاه به طبیعت انسان و جامعه کشف کند. من این موضع را آزمایش خواهم کرد و روایتی^۲ از یک نظریه‌ی نیرومند یا مطلق از یک روایت معتدل، یا نامطلق، روایتی از قانون طبیعی را برجسته خواهم ساخت. این دیدگاه آخرین که ممکن است عینیت‌گرایی معتدل^۳ نامیده شود، دفاع خواهد شد ابتدا با توسل به دریافت‌های شهودی خودمان^۴ و دوم با دادن یک اعتبار و حساب طبیعی از اخلاق که بر فرهنگ‌های فردی تمرکز می‌کند.

ابتدا بگذارید میان مطلق‌گرایی اخلاقی^۵ و عینیت‌گرایی اخلاقی تفاوت بگذاریم. مطلق‌گرایان معتقدند که اصول غیر قابل انکاری وجود دارند که هرگز نباید شکسته شوند. معیارهای عمومی اخلاقی استثناء پذیر نیستند. نظام کانتی یک نمونه‌ی خوب از آن (فصل شش) است. شخص هرگز نباید عهدش را

.....

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| 1. Natural Law | 4. Our Intuitions |
| 2. Version | 5. Moral Absolutism |
| 3. Modest Objectivism | |

بشکنند، هر چه باشد. مکتب اخلاقی غایت‌نگر عملی ۱ نیز به نظر می‌رسد، مطلق‌گرا باشد. زیرا اصل «آن کاری را بکن که بیشترین بهره‌ی معهود را دارد» شکستنی نیست. در این فصل ما دیدگاه نیرومندی از قانون طبیعی را خواهیم آزمود که آن نیز مطلق است.

عینیت‌گرایان از سوی دیگر با مطلق‌گرایان تفکری را شریک هستند که درش اصول اخلاقی اعتبار عینی جهانی ۲ دارند، ولی انکار می‌کنند که معیارهای عمومی اخلاقی به طور ضروری استثناء ناپذیرند. فرد عینیت‌گرا می‌تواند باور داشته باشد که اگر چه اصول اخلاقی بر همه‌ی توجهات دیگر غلبه می‌کند (فصل ۱)، هیچ وظیفه‌ی اخلاقی‌ای وزن و اعتبار مطلق یا تقدم مستحکمی ندارد. کفه‌ی هر اصل اخلاقی باید در برابر اصول اخلاقی دیگر وزین باشد. انواع عینیت‌گرایی بسیاری وجود دارد، آن‌ها در وضعیت‌ی رده‌بندی می‌شوند که مقداری اصول مطلق و نامطلق عینی در شرایطی وجود دارند که انگار مطلقیتی در کار نیست. یعنی برخی اصول عینی و اصولی که به‌وسیله‌ی پذیرش جامعه معتبر می‌شوند.

ما ابتدا به موقعیت مطلق اخلاق قانون طبیعی توجه می‌کنیم.

قانون طبیعی

ایده‌ی قانون طبیعی ابتدا در میان سوفستاییان (قرن اول پیش از میلاد) آشکار شد، که اعتقاد داشتند در وجود انسان‌ها یک فروغ الاهی ۳ است که آن‌ها را قادر می‌سازد هستی قوانین جاوید را کشف کنند، که برای شادی فردی و هماهنگی اجتماعی مورد نیاز است. سرتاسر جهان به وسیله‌ی قوانینی اداره می‌شود که خرد را به نمایش می‌گذارد. طبیعت به طور عام و حیوانات به طور خاص از این قوانین بر حسب ضرورت پیروی می‌کنند. ولی انسان‌ها توانایی برای انتخاب دارند و از قوانین به این دلیل پیروی می‌کنند که می‌توانند اندرون

.....
1. Act-Utilitarianism

2. Universal Objective Validity

3. Divine Spark (logos spermatikos- «تخم یا اسپرم خردمند»)

خرد‌گرایان را تشخیص بدهند. این تفکر، سوفتاییان را توانا ساخت جهانی بشوند تا یک معیار جهانی از «درستی» (jus naturale) در همه‌ی جوامع ارایه دهند. ارزیابی انواع قوانین مثبت (قوانین ملل jus gentium) با این سطح بالاتر خرد میسر است.

توماس آکیناس^۱ دید جهانی قانون طبیعی را با دید ارسطو که می‌گوید انسان‌ها مانند موجودات طبیعی دیگر، طبیعت، هدف و کارکرد ویژه دارند، ترکیب کرد. کارکرد یک چاقو در برش تیز است، کارکرد یک صندلی حمایت از بدن در یک وضعیت ویژه است، و کارکرد یک خانه فراهم کردن پناهگاه است. ماهیت یا کارکرد درست انسانیت، با خرد زندگی کردن است. آن‌گونه که ارسطو می‌گوید:

خرد، خویشتن راستین هر انسانی است. زیرا آن عالی‌ترین و بهترین بخش است. چیز غریبی خواهد بود، اگر او می‌باید که زندگی خودش را انتخاب نکند، ولی زندگی دیگران ممکن باشد... آن‌چه به طور طبیعی برای هر آفریده درست است؛ برای او بالاترین و دلپذیرترین است. و همین طور، برای انسان، این می‌تواند زندگی خرد باشد. زیرا خرد در بالاترین سطحش، خویشتن انسان است.

کارکرد انسانیت بروز خردگرایی است در همه‌ی اشکالش: اندیشه‌۲،

تأمل^۳ و عمل^۴.

در نزد آکیناس قوانین طبیعی به‌وسیله‌ی روند تأمل برانگیز خرد کشف می‌شوند. آن‌ها قوانین جهانی یا «دستورهای عقل برای نیکی مشترک هستند، که به‌وسیله‌ی او منتشر می‌شود؛ کسی که به جامعه توجه دارد»:

برای قانون طبیعی آن چیزهایی تعلق دارد که یک انسان به طور طبیعی زیر نفوذشان است، و در میان این‌ها، برای انسان پسندیده است که چنان زیر نفوذ باشد تا با توجه به خرد عمل کند. ..از این روی این نخستین پایه‌ی قانون است، که «درستی» باید رعایت و تبلیغ شود؛ و «بدی» باید که نهی شود. همه‌ی پایه‌های دیگر قانون طبیعی بر این اساس

1. Thomas Aquinas (1225-1274)

2. Contemplation

3. Deliberation

4. Action

استوارند، پس همه‌ی آن چیزی که خرد عملی به طور طبیعی می‌فهمد مانند نفع انسان، متعلق است به مبانی قانون طبیعی زیر شکلی که چیزها باید اجرا شوند و یا نهی شوند.

زیرا به هر حال «خوبی» طبیعت پایان‌پذیری^۱ دارد و «بدی» طبیعت متناقض. به این دلیل، به نظر می‌رسد که همه‌ی آن چیزهایی که انسان برش نفوذ طبیعی دارد، به طور طبیعی به وسیله‌ی خرد فهم می‌شود مانند خوبی؛ و در نتیجه مانند اهدافی که تعقیب می‌شوند و متضادشان مانند شیطان است و اغراض پرهیز شدنی. بنابراین دستور قانون طبیعی بر اساس دریافت‌های طبیعی است.

(پرسش ۹۴، مقاله‌ی دوم)

آکیناس و مسیحیان دیگر که قانون طبیعی را حمایت می‌کنند یکی از نامه‌های مهم حواریون به رمی‌ها را در کتاب عهد جدید ملاک قرار می‌دهند. جایی که «پل» می‌نویسد:

هنگامی که جنتیلس، که قانون «پنهان یهود» را ندارد، از روی طبیعت عمل می‌کند، آنچه قانون می‌خواهد. آن‌ها قانونی هستند برای خودشان، حتا اگر آن‌ها قانون نداشته باشند. آنچه را قانون می‌خواهد نشان می‌دهند که در قلب‌هایشان نوشته شده. در حالی که ضمیر باطن آن‌ها شهادت می‌دهد و تفکرات جنجالی آن‌ها متهمشان می‌کند یا شاید می‌بخشدشان.

ایده‌های کلیدی سنت قانون طبیعی چنین‌اند:

۱. انسان یک ماهیت طبیعی خردمندانه دارد که به وسیله‌ی خداوند که ما را طراحی کرده است تا زندگی کنیم و از راه‌های توصیه شده شکوفان شویم، تأسیس شده است. (از ارستو و سوفستایان)

۲. حتا بدون آگاهی از خدا، خرد به عنوان ماهیت طبیعت ما، می‌تواند قوانینی را که برای شکوفایی انسان ضروری هستند، کشف کند. (از ارستو و گسترش یافته توسط آکیناس)

۳. قوانین طبیعی، جهانی و غیرقابل تغییرند، و می‌باید برای داوری جوامع منفرد و قوانین مثبت‌شان استفاده شود. قوانین مثبت (یا عملی) جوامع

که همسو با قانون طبیعی نیستند، قوانین راستین نیستند، ولی به حساب می‌آیند (از سوفستاییان).

قوانین اخلاقی اعتبار عینی دارند. خرد می‌تواند تمیز قایل شود که کدام علاقه‌ها بخشی از طبیعت راستین ما هستند و چگونه به آن‌ها یک پس از دیگری مربوط می‌شویم. آکیناس علاقه به زندگی را فهرست کرد و به عنوان ارزش‌های بنیادین از نو آفرید، که بدون آن ارزش‌های دیگر حتماً نمی‌توانند تأسیس شوند. دانش و دوستی (یا اجتماعی‌گری) دو ارزش جزئی^۱ (یا ذاتی پیوسته) هستند. این ارزش‌ها به این خاطر خوب نیستند که ما از آن‌ها خوشمان می‌آید، بلکه به این خاطر ما از آن‌ها خوشمان می‌آید زیرا آن‌ها مطلقاً خوب هستند و مورد نیاز برای شکوفایی انسان.

موضع آکیناس و سنت قانون طبیعی به طور کلی مطلق‌گرا است. انسانیت، ماهیتاً یک طبیعت خردمند دارد، و خرد می‌تواند در هر موقعیتی عمل درست را به وسیله‌ی تعقیب بدون استثنای اصول، کشف کند. ولی گاهی ما با درگیری‌های اخلاقی روبرو می‌شویم، یعنی «معما ۲» که در آن نمی‌توانیم بدون بدست آوردن نتایج بد و شیطانی نیز کار درست بکنیم. در این خصوص روش «تأثیر دوگانه ۳» ابداع شد- روشی که یک حساب عریانی را برای حل همه‌ی اختلاف نظرهای اخلاقی که در آن یک عمل، دو تأثیر یا دو محصول خواهد داشت، یکی نیک و دیگری بد، تهیه کرد. این روش می‌گوید، به دشواری، این که ما عمداً کار بدی بکنیم تا برای ما نتایج خوبی به همراه داشته باشد، همیشه نادرست است. ولی گاهی ممکن است مجاز باشد کار نیکی بکنیم با این آگاهی که نتیجه‌ی بد نیز به دنبال خواهد داشت. این روش چهار شرط دارد که باید پیش از آن که عمل اخلاقی‌ای مجاز شناخته شود، مورد توجه قرار گیرند:

.....

1. Intrinsic Value یعنی عضوی از یک مجموعه؛ پس این اصطلاح ناظر است بر ارزش‌های کوچکی که عضوی از یک مجموعه‌ی بزرگ هستند.

2. Dilemmas

3. Double Effect

۱. شرط طبیعت عمل: عمل باید از نظر اخلاقی نیک یا بی تفاوت باشد. دروغ‌گویی یا کشتن یک انسان بی‌گناه هرگز مجاز نیست.

۲. شرط کیفیت نتیجه: تأثیر بد نباید مقصود باشد که به وسیله‌ی آن نتیجه‌ی خوب بدست آید.

۳. شرط انگیزه‌ی درست: انگیزه باید تنها درباره‌ی گرفتن تأثیرات خوب باشد، تأثیر جنبی بد فقط می‌تواند غیر عمدی باشد. اگر تأثیر به معنای دارا بودن نتایج خوب است، آن عمل غیر اخلاقی است. تأثیرات بد ممکن است دیده شوند اما نباید مقصد باشند.

۴. شرط تناسب: تأثیر خوب باید دست‌کم هم ارز اهمیت تأثیر بد باشد.

بگذارید نشان بدهیم چگونه این روش به وسیله‌ی به اجرا گذاردنش در مورد یک زن باردار که زندگیش به خاطر حاملگیش در خطر است، کار می‌کند. آیا از نظر اخلاقی این زن مجاز است که برای نجات زندگیش سقط جنین کند؟ روش «تأثیردوگانه» می‌گوید که مجاز نیست. زیرا عمل سقط جنین، کشتن یک انسان بی‌گناه است، و چون کشتن عمدی یک انسان بی‌گناه همیشه نادرست است، پس سقط جنین همیشه نادرست است، حتا به قیمت نجات زندگی مادر. سقط جنین همین‌طور در مورد شرط دوم (شرط کیفیت نتیجه) شکست می‌خورد. کشتن یک انسان بی‌گناه به خاطر بدست آوردن نتیجه‌ی خوب هرگز پذیرفته نیست، حتا به خاطر نجات یک شهر یا جهان. همان‌گونه که سوفستاییان می‌گویند، «بگذارید عدالت اجرا شود، اگرچه بهشت فروافتد.» به هر حال، اگر رحم مادر دیده شود که سرطانی است، در آن صورت او مجاز است که هیستریکتومی کند، که البته موجب مرگ جنین نیز خواهد شد. این به این خاطر

.....

1. The nature of the act condition

۲. The Means-End condition: رابطه‌ی معنا با دست‌آورد و نتیجه‌ی عمل است. از این روی آن را به «کیفیت نتیجه» ترجمه کردیم. این شعار بلشویکی هنوز به یادمان هست که می‌گفت «هدف وسیله را توجیه می‌کند.» یعنی

"Ends Justify Meanings."

3. The right motive of action

4. The proportionality condition

است که عمل درآوردن رحم سرطانی، کار اخلاقی خوب است (پس شرط اول را دارد). اجرای عمل هیستریکتومی شرط سوم را نیز داراست، زیرا مرگ جنین، غیر عمدی است. شرط دوم نیز تأمین می‌شود، زیرا مرگ جنین برای نجات زندگی مادر رخ نمی‌دهد-هیستریکتومی چنین است. شرط چهارم نیز همراه است، زیرا رحم سرطانی داشته است.

از سوی دیگر اگر پزشک می‌توانست زندگی مادر را با عوض کردن ترکیب مایع رحم نجات دهد (بگویید با راه حل سالی‌ن) که در چرخش ممکن است جنین را بکشد، از نظر اخلاقی مورد قبول نخواهد بود. در این مورد، نتیجه‌ی مشابهی در عمل جراحی رخ می‌نماید. اما کشتن جنین، به معنای نجات جان مادر قصد می‌شود.

این روش به وسیله‌ی کلیسای کاتولیک رم نه تنها برای جلوگیری از سقط جنین، بلکه برای مخالفت با اعمال جلوگیری از حاملگی هم استفاده می‌شود. از آنجایی که تولید مثل یک فضیلت، و بیزاری از زندگی بد است، و از آنجایی که غایت طبیعی رابطه‌ی جنسی تولید یک زندگی تازه است، استفاده از ابزاری که رابطه‌ی جنسی را از نتیجه‌ی طبیعی خودش محروم کند، غلط است. فرض کنید که پدر «سالی ۱» یک بمب اتمی ساخته که ظرف نیم ساعت منفجر خواهد شد. «سالی» تنها کسی است که می‌داند بمب در کجا پنهان شده، و او به پدرش قول داده هرگز محل آن را به کسی لو ندهد. اگرچه او نظر پدرش را نمی‌پسندد، ولی به عنوان دختری وفادار از شکستن عهدش و دادن اطلاعات به بیرون خودداری می‌کند. به هر حال اگر ما نفهمیم بمب در کجاست و ظرف نیم ساعت خنثایش نکنیم، شهر ویران و یک میلیون انسان کشته خواهد شد. فرض کنید ما می‌توانیم «سالی» را برای بدست آوردن اطلاعات شکنجه کنیم. با توجه به روش تأثیر دوگانه، آیا این مجاز است؟ نه. پایان کار، مقصود و معنی را توجیه نمی‌کند. شرط دوم مخدوش می‌شود. ما داریم از یک عمل بد استفاده می‌کنیم تا نتایج خوبی بدست آوریم.

از سوی دیگر فرض کنید کسی بی‌اجازه به سیم‌های تلویزیون من دست

.....

بزند و آن‌ها را برای فرستادن یک سیگنال به شهر دیگری، جایی که بمبی منفجر خواهد شد، تنظیم کند. به نحوی که با روشن کردن تلویزیونم بمب منفجر شود. و فرض کنید من می‌دانم چنین اتفاقی روی خواهد داد. این آیا از وجه اخلاقی غلط است، با توجه به روش تأثیردوگانه، که تلویزیونم را روشن کنم تا برنامه‌ی آموزشی تماشا کنم؟ بله چنین است. زیرا شرط چهارم رعایت نشده است. اما در مثال‌های بی‌شمار دیگر، ظاهراً فرد بی‌گناه یا حتا اعمال «خوب» ممکن است شکست بخورند اگر «شرط تناسب» جهت‌دار تفسیر شود: فرض کنید من مدت‌ها فکر می‌کنم که به دین حقیقی پیبندم (شما را آزاد می‌گذارم به من بگویید کدام) به خاطر نجات روح ابدیم. به هر حال می‌فهمم که با این کار، در همسایگی‌ام خشم بزرگی را آفریده‌ام، که باعث می‌شود پنج تن از همسایگانم لعنت شوند. یا فرض کنید ازدواج من با زنی که عشق قلبی من است چنان مصیبتی را بر سر آن پنج همسایه‌ی (که ما ممکن است تصور کنیم آن‌ها با دلیل از زندگی مجرد شادمان هستند تا وقتی که هیچ کس با او ازدواج نکرده است) من بیاورد، که همه‌ی آن‌ها دست به خودکشی بزنند. ما ممکن است تصور کنیم اراده‌ی آزاد این پنج تن به وسیله‌ی دردی که من به آن‌ها دادم به اجرا در نیامده باشد. بزودی در آینده در خواهم یافت که عمل من چنین نتیجه‌ای به همراه داشته. آیا کار من از نظر اخلاقی دفاع کردنی است؟

این نمونه‌های مخالف، به نظر می‌رسند که زیر ساخت روش «تأثیردوگانه» را ویران سازند و با آن، سیستم قانون طبیعی مطلق که آن را تشویق می‌کند، نیز نابود شود. چرا ما باید سیستمی را بپذیریم که به ویرانی زندگی بسیاری انسان‌های بی‌گناه رضایت می‌دهد، تنها به این خاطر که ممکن است یک قانون معمولی پایه‌ی اخلاقی را زیر پا گذارده باشیم؟ آیا اخلاق برای نیکی انسان ساخته نشده است؟ و آیا سنت قانون طبیعی نیرومند چیزها را وارونه نمی‌کند- آیا وظیفه‌ی انسان‌ها صرفاً خدمت به قوانین است؟ تازه این که، ممکن است تنها یک پاسخ درست برای هر معمای اخلاقی وجود نداشته باشد؛

روش «تأثیردوگانه» به ما راه حل‌های مسایلی که به نظر می‌رسند یک سرسختی مصنوعی را بر سر وجود انسانی می‌بارند، نشان می‌دهد.

اما یک مشکل دیگر با روایت مطلق قانون طبیعی^۱ وجود دارد: و آن به طور نزدیک گره خورده است با دیدگاه غایت‌اندیش طبیعت انسان، دیدگاهی که می‌گوید انسانیت، و هر فرد طرحی دارد که به وسیله‌ی خداوند یا طبیعت خداگونه طراحی شده است. پس هر ابداع و چرخشی از پدیده‌ی عادی اخلاقا غلط است. از این روی از آن‌جا که طرح انسانیت شامل تولید مثل هم می‌شود و از آن‌جا که رابطه‌ی جنسی برای رسیدن به چنان هدفی است، تنها رابطه‌ی جنسی میان مرد و زن (بدون ابزار کنترل) اخلاقا مجاز است.

اگر نظریه‌ی تحول داروین درست باشد، پس طرحی وجود ندارد. انسان‌ها حیواناتی هستند که از اشکال پست‌تر تحول یافته و به مراتب عالی‌تر برای تناسب با محیط زیست رسیده‌اند. ما محصول شانس در این نبرد هستیم. اگر چنین باشد عقاید یک انسان منفرد و یک مجموعه‌ی مطلق از قوانین که برای خدمت به آن هدف هستند، مشکل‌دار خواهند شد. ما ممکن است اهداف بسیاری داشته باشیم، و یک رابطه‌ی حقیقی ممکن است در قلمرو اخلاقی ما وارد شود. برای نمونه، رابطه‌ی جنسی متعارف ممکن است به یک هدف اجتماعی خدمت کند در حالی که رابطه‌ی جنسی نامتعارف به چیز دیگری خدمت کند، و هر دو ممکن است مورد استفاده‌ی انواع افراد گوناگون باشند. مأموریت خرد ممکن است کشف ماهیت انسانیت یا قوانین تغییرناپذیر نباشد، ولی ترجیحا به سادگی برای یاری به ما در بقا و اجرای تمایلات و خواسته‌هایمان باشد.

به هر حال حتا اگر این حساب غیر دینی تحول، نادقیق باشد، و خدایی وجود داشته باشد که امر تحول را هدایت کرده است، هنوز آشکار نیست که راه مطلق‌گرا درباره‌ی نگاه به جهان و اخلاق بهترین نوع در دسترس است.

اگرچه نیازهای بیشتری در این خصوص گفته شود (فصل ۹ برای بحث پیرامون رابطه‌ی دین و اخلاق)، می‌خواهم روایت آرام‌تر و معتدل‌تری از مکتب

.....

اخلاقی عینی مطرح کنیم. چیزی که مربوط و متناسب است با نظریه‌ی تحول، اما می‌تواند به عنوان یک روایت غیرمطلق از نظریه‌ی قانون طبیعی باشد.

عینیت‌گرایی معتدل^۱

اگر ما تفکری که می‌گویید یک سیستم اخلاقی فقط باید اصول مطلق داشته باشد را رها کنیم، مانند وظایفی که بیرون از یک حساب مطلق و درست شبیه روش «تأثیردوگانه» است، چه چیزی می‌توانیم جایش بگذاریم؟

حساب عینیت‌گرایی معتدل از اصول اخلاقی آن چیزی است که «ویلیام راس^۲» اصول «مشروط^۳» می‌نامدش- قوانین معتبر عملی که به طور عام می‌باید دنبال شوند، ولی در هنگامه‌ی نبردهای اخلاقی ممکن است به وسیله‌ی اصول اخلاقی دیگر زیرپا نهاده شوند. مثال، اگرچه یک اصل دادگسترانه ممکن است عموماً مهمتر یا با ارزش‌تر از یک اصل بخشندگی باشد. زمان‌های بسیاری وجود داشتند، که با قربانی کردن مقدار ناچیزی از عدالت نیکی بسیار بزرگی می‌توانست انجام شود. پس بنابر این یک عینیت‌گرا با توجه به اصل بخشندگی ممکن است زیر نفوذ عملی قرار بگیرد. ممکن است برخی اصول مطلق یا نامطلق وجود داشته باشند، ولی چیز زیادی برای عینیت‌گرایی وجود ندارد که حقیقی باشد. این نکته به زیبایی توسط «رنفورد بامبرف^۴» گفته شده است:

برای پیشنهاد به این که پاسخ «درستی» درباره‌ی مشکلات اخلاقی وجود دارد، چنین است که بی‌درنگ متهم می‌شود؛ یا با اعتقاد به مطلق‌های اخلاقی، معتبر شناخته می‌گردد. اما این دیگر ضروری نیست که برای اعتقاد به عینیت‌گرایی اخلاقی، به مطلق‌های اخلاقی معتقد باشیم. زیرا باور به وجود فضای مطلق یا زمان مطلق به خاطر باور به عینیت روابط فضایی و زمانی و به خاطر داوری درباره‌ی آنها است.

اگر ما بتوانیم نشان بدهیم، اعتقاد داشتن به این که، در موقعیت ایده‌آل، دست‌کم یک اصل عینی اخلاقی وجود دارد که همه‌ی مردم را در همه‌جا جذب

1. Moderate Objectivism

3. Prima Facie Principle به واژه‌نامه رجوع کنید.

2. William Ross

4. Renford Bambrough

می‌کند، منطقی است. سپس نشان خواهیم داد که نسبیت‌گرایی احتمالا غلط است و آن عینیت‌گرایی محدود درست است. در واقع من بر این باورم که اصول عمومی اخلاقی توانمند بسیاری وجود دارد که همه‌ی انسان‌های خردمند را جذب می‌کند، ولی یکی کافی است تا نسبیت‌گرایی را بی‌اعتبار کند. اصلی که من انتخاب کرده‌ام این است:

A. از نظر اخلاقی شکنجه‌ی مردم برای لذت و مسخرگی نادرست

است.

می‌گویم که این اصل همه‌ی مردم خردمند را جذب می‌کند، پس اگر کسی به نام S، A را رد کرد، ما نباید اجازه بدهیم که آن بر درک ما مبنی بر این که A اصل درست است تأثیر بگذارد. بلکه باید کوشش کنیم رفتار S را به عنوان لجوج، ابله، یا انسان بی‌خرد غیرمنطقی توضیح بدهیم. برای نمونه، فرض کنید آدولف هیتلر A را قبول نمی‌کند. آیا باید این وضعیت بر اطمینان ما به حقیقت A تأثیر بگذارد؟ آیا منطقی‌تر نیست که حدس بزنیم هیتلر از نظر اخلاقی کمبود دارد، کور است و ابله است یا غیرمنطقی، تا این که تصور کنیم مخالفتش گواهی در برابر حقیقت A است؟

فرض کنید قبیله‌ای هیتلرزده در گوشه‌ای از جهان وجود دارد که از شکنجه‌ی مردم لذت می‌برد. فرهنگشان شکنجه‌ی دیگران را به‌عنوان تفریح می‌پذیرد. فرض کنید که «مادر ترزا» یا مهاتما گاندی کوشش ناموفقی می‌کنند که به این سادیست‌ها بقبولانند، بهتر است شکنجه‌ی مردم را به طور کامل متوقف کنند و آن‌ها با شکنجه‌ی مادر ترزا یا گاندی پاسخ بدهند. آیا باید این رویداد بر اطمینان ما بر A تأثیر بگذارد؟ آیا منطقی‌تر نخواهد بود در پی توضیحی برای رفتار این هیتلرزده‌ها بگردیم؟ مثلا، ممکن است فرض کنیم که این قبیله یک حس توسعه یافته از تصور دوست داشتن یا مهرورزی کم دارد که برای یک زندگی اخلاقی لازم است. یا ممکن است نظریه‌پردازی کنیم که این قبیله در سطح تحول پایین‌تری نسبت به بیشتر انسان‌ها قرار دارد. یا این که به سادگی

فصل سوم ۸۱

نتیجه بگیریم، این قبیله به یک بیان هابیز به طبیعت نزدیکتر است، تا بیشتر جوامع بشری. و به همین خاطر احتمالاً به مدت درازی بقا نخواهد داشت-یا اگر می‌داشت زندگی مردمش به طور گسترده‌ای «تنها، فقیرانه، زشت، وحشی، و کوتاه» می‌بود. همان‌طور که فرهنگ IK در شمال اوگاندا چنین بود، جایی که بخش مهم اخلاق شکسته شده بود.

ولی ما برای نگاه‌داری اعتمادمان به A به عنوان یک اصل اخلاقی، نیازی نخواهیم داشت، پاسخ درست را بدانیم؛ که چرا آن قبیله در چنان شکل بدی بود. اگر A یک پایه یا عقیده‌ی مهمی برای ما است، ما به هیتلرزده‌ها بیشتر شک خواهیم کرد یا توانایی بیشتری خواهیم داشت در اندیشه‌ی اخلاقی‌مان تا شک به اعتبار A.

ما می‌توانیم نامزدهای دیگری برای عضویت در مجموعه‌ی پایه‌ای اصول اخلاقی عینی بسازیم. مثلاً:

۱. مردم بی‌گناه را نکش.
۲. درد و رنج غیر ضروری را باعث نشو.
۳. دزدی نکن و ریا نوز.
۴. به عهد خود وفا کن.
۵. کسی را از آزادیش محروم نساز.
۶. به عدالت دآوری کن، با برابری و مساوات.
۷. برای خدماتی که به تو می‌شود سپاسگزاریت را نشان بده، که آن همانا بازگرداندن آن فضیلت‌هاست.
۸. حقیقت را بگوی.
۹. به دیگران یاری برسان.
۱۰. فقط از قانون پیروی کن.

این ده اصل نمونه‌هایی از اخلاقی مهم ۱ هستند، اصول ضروری برای زندگی خوب. خوشبختانه چنان نیست که این ده اصل تصادفی تنظیم شده باشند.

زیرا ما می‌توانیم دلیل بیاوریم که چرا معتقدیم این قوانین برای نظم رضایت بخش اجتماعی ضروری هستند. اصولی شبیه ده فرمان، قوانین طلایی، عدالت (با همترازان به مساوات رفتار کردن)، راست گویی، وفای به عهد، و مانند این‌ها، هسته‌ی مرکزی در پیشرفت (نرم و آرام) تفاهم اجتماعی و حل اختلافات بر سر منافع (دست‌کم بخش کوچک اخلاق، اگر چه اخلاق بیشتری نسبت به این انواع ساده‌ی مورد توجه وجود داشته باشد) هستند. برای نمونه، زبان خودش بسته به یک قرارداد روشن و واضحی از اصل راستگویی است. دقت بیان یک شکل ابتدایی از راستگویی است. از این روی هر زمانی که ما به درستی از واژگان برای توضیح چیزی استفاده کنیم یا برای ارتباط اطلاعات، بهره بگیریم، داریم حقیقت را می‌گوییم. بدون این رفتار، زبان امکان‌پذیر نمی‌بود، قراردادها میسر نمی‌شدند و همکاری کمتر به ظهور می‌رسید. و بدون پشتیبانی از زندگی و آزادی نمی‌توانستیم اهداف دیگرمان را ایمن بسازیم.

یک کد اخلاقی می‌توانست کافی باشد، اگر دارای اصول مهم و درست اخلاقی می‌بود. اما می‌تواند بیش از یک کد اخلاقی مناسب وجود داشته باشد، هر یک از این اصول به روش متفاوتی درخواست می‌شود. این ممکن است اگرچه یک ارتباط حقیقی با اصول مرتبه‌ی دوم وجود داشته باشد (یعنی خواه متمایل به چند همسری باشیم تا تک همسری، خواه اصلی را از ایشار بلند مرتبه در یک مجموعه وظایف اخلاقی بیافزاییم، خواه منابع بیشتری را نسبت به اهمیت محیط زیست به بهداشت و درمان اختصاص بدهیم، خواه قانونی را تصویب کنیم که در سمت چپ جاده حرکت کنیم یا در سمت راست) در هر اخلاقی به صورت یک اولویت حقیقی^۱ باقی خواهد ماند. با وجود این که چیزی متفاوت درخواست کنیم زیرا اختلافات در محیط، عقیده، سنت و مشابه آن هم مورد توجه قرار می‌گیرد.

قوانین مهم اخلاقی شبیه‌اند به یک مجموعه از نیازهای غذایی برای یک رژیم سالم. ما به میزان مناسبی از هر غذایی نیاز داریم- برخی مردم نیاز بیشتری نسبت به دیگران دارند- اما در توصیف یک رژیم غذایی مجبور نیستیم چندین

نسخه تنظیم کنیم؛ غذاهای ویژه، ظرف‌های مرتب، یا عادات بسیار خوب. آشپزها به نیازهای گوناگون گیاهخواران پاسخ خواهند داد. اما غذاهای اساسی و پایه ممکن است بدون رژیم سخت یا نسخه‌های مطلق خورده شوند.

برای این که بیشتر مثبت گفته باشیم، یک فرد عینیت‌گرا که سیستم خود را بر روی طبیعت انسان با نیاز و علایق عمومی پایه‌گذاری می‌کند، ممکن است به این روش بحث کند:

۱. با توجه به ماهیت، طبیعت بشر در میان تک تک افراد تقریباً یکسان است، که مجموعه‌ای از نیازها و علایق عمومی مشترک دارد.

۲. اصول اخلاقی کارکردی از نیازهای انسانی و علایق‌اش هستند، که با خرد و برهان به منظور تشویق پخته‌ترین علایق و نیازهای وجودهای خردمند (و شاید از دیگران) تأسیس شده‌اند.

۳. برخی اصول اخلاقی علایق انسانی را شکوفان خواهند کرد و با نیازهای بشر بهتر از دیگران رویرو خواهند شد.

۴. آن اصولی که با نیازهای ماهوی و اصلی رویرو می‌شوند پخته‌ترین علایق بشر را شکوفان می‌سازند. خوشبینانه می‌توان گفت که به طور عینی اصول اخلاقی معتبری هستند.

۵. بنابر این چون طبیعت مشترک بشری وجود دارد، یک اعتبار عینی از مجموعه‌ای از اصول اخلاقی وجود دارد که برای همه‌ی بشریت قابل ارجاع است.

اگر ما مرجعی برای طبیعت عام بشر معرفی کنیم، بحث‌مان ممکن است حتی ساده‌تر شود. زیرا:

۱. اصول عینی اخلاقی معتبر آن اعمال و رفتاری هستند که با نیازها رویرو می‌شوند و پخته‌ترین علایق بشری را شکوفان می‌سازند.

۲. برخی اصول چنان هستند که پیوستن بدانها متناسب با نیازها است و پخته‌ترین علایق اشخاص را شکوفان می‌سازند.

۳. بنابر این تعدادی اصول اخلاقی عینی معتبر وجود دارند.

این بحث موضع عینیت‌گرایی را خرسند می‌سازد ولی پیشتر روشن می‌کند که این طبیعت انسانی مشترک ما است که آن اصول عمومی را سرایت می‌دهد.

اگر نخستین بحث پیروز بشود، پس اخلاقی ایده‌آلی وجود خواهد داشت (و نه به سادگی انواع خودکفا). البته می‌تواند بیش از یک اخلاق ایده‌آلی وجود داشته باشد که فرضاً یک بیننده‌ی ایده‌آل ممکن است در بهترین شرایط انتخاب کند. بیننده‌ی ایده‌آل ممکن است نتیجه بگیرد که بیرون از یک مجموعه‌ی بی‌نهایت اخلاق‌ها، دو، سه یا ترکیب‌های بیشتری ممکن است در نخستین پله وجود بیابند. کسی ممکن است بپذیرد که این اخلاق‌ها به هم شبیه‌اند. اما هر دلیلی وجود دارد که باور کند همه‌ی آن‌ها ممکن است اصول مادر را در خود نهفته داشته باشند.

البته ما نمی‌دانیم چه چیز را یک بیننده‌ی ایده‌آل انتخاب خواهد کرد، ولی می‌توانیم تصور کنیم که شرایط می‌توانند در داوری جداگانه‌ای مؤثر باشند، درکی از نیازهای بشر و طبیعتش، و حداکثر دانش ما درباره‌ی نتایج انواع بسیار اعمال است. چنان شرایطی ممکن است اطمینان بدهند که افراد بهترین شانس را دارند، که بهترین تصمیم‌ها را بگیرند. اگر چنین باشد پس هر چه بیشتر برای داوری جداگانه می‌آموزیم و هر چه درباره‌ی اشکال محتمل زندگی بیشتر می‌دانیم، برای تخمین یک سیستم اخلاقی ایده‌آل شانس بهتری داریم. و اگر امکان تخمین سیستم‌های ایده‌آل اخلاقی با اولویت عینی ۱ و ابزارهای عینی ۲ دیگر وجود داشته باشد، پس اخلاق نسبت به راستی غلط است، و ما می‌توانیم به عنوان یک چیز غیر عادی با اطمینان آن را رها کنیم و درگیر سیستم‌های اخلاقی بهتری بشویم. بگذارید به درک و شهود شما به راه دیگری برای رسیدن به نقطه‌ی مشابه نکته‌ای بگویم. تصور کنید به طرز اسرارآمیزی به پادشاهی سیاه جهنم منتقل شده‌اید، جایی که مردم زخم‌های لعن را دریافت می‌کنند، مجازات‌شان

.....

1. Objective Core
2. Objective Component

چیست؟ خوب، آن‌ها از این که به طور مدام پشت‌شان می‌خارد، رنج ابدی می‌برند. اما نمی‌توانند پشت‌شان را با بازوان‌شان بخارند، و این روند به سرتاسر بدنشان گسترش می‌یابد، و فلج می‌شوند، و این مانع خاراندن تنشاش می‌شود. بنابر این آن‌ها به طور ابدی تنش‌شان را می‌پیچانند. اما درست هنگامی که شما در پشت خودتان خارش می‌کنید، ناگهان به بهشت منتقل می‌شوید. در پادشاهی بهشت چه چیزی می‌بینید؟ خوب، شما مردمی می‌بینید که پشت‌شان به طور ابدی می‌خارد، بازوانشان ناتوان از خاراندن پشت خودشان است. اما آن‌ها همگی به جای گریستن، دارند می‌خندند. چرا؟ زیرا هرکدام دستش را دراز کرده پشت دیگری را می‌خاراند و بنابر این در یک حلقه‌ی بزرگ منظم شده‌اند، جهنمی از درد تبدیل می‌شود به بهشتی از شادمانی بزرگ.

اگر بتوانیم تصور کنیم بعضی اعمال یا فرهنگ‌هایی که از دیگران در راهی که بستگی به عمل انسانی دارد، بهترند؛ ما می‌توانیم پیرسیم کدام شخصیت‌شان آن‌گونه رفتار می‌کند که برایشان چنین است. در داستان ما مردم بهشتی، نه جهنمی، برای نابود کردن رنج همکاری می‌کنند و تولید لذت می‌کنند. این‌ها نیکی‌های بسیار ابتدایی هستند، کافی برای یک بنای بزرگ و جاافتاده‌ی اخلاقی نیستند، ولی به ما نشانه‌ای از عینیت اخلاق می‌دهند. نیکی اخلاقی برای کم کردن رنج، حل اختلاف و درگیری، و شکوفایی انسانی چیزی دارد. اگر بهشت ما به واقع بهتر از جهنم ابدی خارش است، پس هر چیزی که آن را می‌سازد به طور اساسی مربوط به درستی اخلاقی است.

اگر آن‌گونه که «هیوم» می‌گوید در نقلی که در ابتدای این فصل آمد، ما به قدر کافی طبیعت مشترک انسانی داشته باشیم-خواه با طراحی قدوسی یا با تحول- پس می‌توانیم آن اصول عملی را کشف کنیم، که به ما در بهزیستی فردی و هماهنگی اجتماعی یاری خواهد رساند. دقیقاً آن نظریه‌هایی که درست‌اند، در فصل‌های بعدی بحث خواهند شد (به ویژه در فصل‌های ۴، ۵، ۶ و ۷). ولی بگذارید ابتدا به این پرسش بازگردیم که چرا هر کسی ممکن است مجذوب

.....

اخلاق نسبت شود.

توضیحی درباره‌ی جذابیت اخلاق نسبیت

اگر یک مورد منطقی برای عینیت‌گرایی معتدل می‌توانست ساخته شود، که چرا چنان تمایل نیرومندی بر سر اخلاق نسبیت وجود دارد؟ من فکر می‌کنم پنج دلیل در میان باشد، که به طور کافی بر آن‌ها تأکید نشده. یکی آن است که فرصت‌ها ۱ معمولاً تقدیم می‌شوند، چنان‌که مطلق‌گرایی و نسبیت‌گرایی تنها احتمالات ۲ باشند، پس جمعیت‌گرایی در برابر یک رقیب غیر قابل قبول، پیروز می‌شود. دانشجوی مورد سؤال من می‌پرسد: «آیا هیچ مطلق اخلاقی‌ای وجود دارد، وظایف اخلاقی‌ای که همه‌ی انسان‌ها را در همه‌ی زمان‌ها در بر بگیرد، یا آیا وظایف اخلاقی مربوط به فرهنگ هستند؟ آیا هیچ بختی در میان این دو موضع وجود دارد؟» کمتر از پنج درصد موضع سوم را پیشنهاد می‌کنند، و عده‌ی کمتری از اینها عینیت‌گرایی را معرفی می‌کنند. اگرچه درست است که برای ساختن تفاوت و کشیدن مرز مهم، این جنبه‌ی فلسفی پخته‌ای می‌گیرد، و این دقیقاً به خاطر کمبود پختگی یا انعکاسی است که نسبیت‌گرایی به پرستیژ بزرگش رسیده است. اما همان‌طور که «راس» و دیگران نشان داده‌اند و همان‌گونه که من در این فصل بحث کرده‌ام، شخص می‌تواند اخلاق عینی داشته باشد بدون این که مطلق‌گرا باشد.

دلیل دوم برای لمیدن بر نسبیت‌گرایی شبیه دلیل اول است. گروهی از فیلسوفان و مردم متفکر عینیت‌گرایی را با واقعیت‌گرایی اشتباه می‌گیرند. دیدگاهی که درش حقایق اخلاقی واقعیت مستقلی را می‌سازند، همان‌گونه که حقایق علمی می‌کنند. افلاتون شاید واقعیت‌گرای کلاسیک باشد. او معتقد به فضای جدا و اشراقی ۳ واقعیت («واقعیت واقعی» ۴) در جایی که صورت‌های

1. Options

2. Alternative

3. Transcendental Sphere of Reality

4. The Really Real

مثالی ۱ وجود دارند، بود. همه چیز در جهان ما تنها نسخه‌ای از آن‌ها هستند. ایده‌آل و اصول اخلاقی ممکن است در این جو واقعیت وجود خودشان را داشته باشند. بیشتر واقعیت‌گرایان معاصر دیدگاه‌های معتدل‌تری دارند، ولی آن‌ها معتقد به یک موقعیت مستقل برای حقایق اخلاقی هستند. اصول اخلاقی از ترکیب حقایق برتر و اولی یا ضروری ساخته می‌شوند، که برای همه‌ی جهان‌های احتمالی معتبرند. اما فرد عینیت‌گرا مجبور نیست واقعیت‌گرا باشد. آن‌ها ممکن است تنها اعتبار اصول اخلاقی را بر اساس طبیعت مشترک انسانی و توافق ضمنی ۲ میان مردم در شرایط دلپذیر تأیید کنند.

یک رهبر نسبیت‌گرا، معلم من، «مکی ۳»، در حالی که به اخلاق عینی حمله می‌کرد، می‌پذیرفت که سهم بزرگی از خیال و ذهنیت در اخلاق وجود دارد: «ممکن است توافقی بر سر ارزشگذاری، حتا اگر ارزشگذاری تنها چیزی باشد که مردم می‌کنند، حتا اگر این فعالیت بیش از این ارزش‌پذیر نباشد، وجود داشته باشد. توافق ذهنی ۴ ممکن است ارزش‌های غیرذهنی بدهد، اما غیرذهنی بودن، عینی نیست.» ولی «مکی» در بیان این که دو نوع پدیده‌ی غیرذهنی وجود دارد، شکست می‌خورد و یکی از آن‌ها همه‌ی آن چیزی که یک عینیت‌گرا برای یک نظریه‌ی اخلاقی می‌خواهد، می‌دهد. به مواضع زیرین توافق غیرذهنی توجه کنید:

A1. همه‌ی بچه‌ها در کلاس اول مدرسه‌ی S ممکن است توافق داشته

باشند که بازی در نهایت بر یادگیری حساب برتر است.

A2. همه‌ی جوان‌های محله ترجیح می‌دهند مواد مخدر استفاده کنند تا

به مدرسه بروند.

A3. همه‌ی مردم «جونزتان»، «گویانا»، موافقاند که «روجونز» یک

پیغمبر از سوی خدا است و او را عاشقانه دوست دارند.

A4. تقریباً همه‌ی جمعیت شهر C به «بیل کلینتن» رای دادند.

1. Ideal Forms

3. J. L. Mackie

2. Intersubjective Agreement

4. Subjective Agreement

- B1. همه‌ی تمایل به آب برای رفع تشنگی است.
 B2. همه‌ی انسان‌ها (و حیوانات) خوشی را بر درد برتری می‌نهند.
 B3. تقریباً همه‌ی مردم موافقاند که زندگی در جامعه (میان مردم) رضایت‌بخش‌تر است تا زندگی تنها مانند هرmit‌ها^۱.

یک طبیعت‌گرا با این دو مجموعه از توافق غیرذهنی (A1-A4 & B1-B3) مخالفت می‌کند و می‌گوید که اولین مجموعه تصادفی است، هیچ عضوی از آن مجموعه مربوط به انسان نیست. درحالی که توافقی‌های بند دوم بر پایه‌ی انسانی استوار است، بر پایه‌ی طبیعت ما. توافق بر ماهیت اخلاق، مجموعه‌ی اصلی، نوعی از توافق غیرذهنی است که بیشتر شبیه به بند دوم است نه اول. این بخشی از ماهیت بشری در جامعه است، بخشی از آن‌چه شکوفایی یک شخص، برای توافق و چسبیدن به کد اخلاقی معنا می‌دهد.

برای دلیل سوم، گرایش نیرومندی که برای اخلاق نسبت وجود دارد، آن است که حساسیت اخیر ما به نسبت‌گرایی فرهنگی و شیاطین نژادپرستی، که به روابط اروپایی‌ها و امرکایی‌ها با مردم فرهنگ‌های دیگر زخم زده است، ما را از بسیاری ضعف و سستی سیماهای اخلاقی‌مان هوشیار ساخته است. پس جایی برای تردید و نگرانی وجود دارد، «چه کسی است که بتواند داوری کند چیزی به واقع درست یا نادرست است؟» به هر حال حرکت از یک نسبت‌گرایی فرهنگی خردگرا^۲، که به راستی ما را وامی‌دارد سیستم‌های اخلاقی خود را بازنگری کنیم، به یک نسبت‌گرایی اخلاقی؛ که ما را به درستی وامی‌دارد تا قلب و مرکز اخلاق را باهم رها کنیم، نمونه‌ای از خطایی است که از گم و قاطی کردن گزاره‌های توصیفی یا حقیقی با انواع معمولی حاصل می‌شود. نسبت‌گرایی فرهنگی اخلاق نسبت را ضروری نمی‌سازد. دلایل بسیار زیادی که ما را در برابر نژادپرستی می‌گذارد، پایه‌هایی برای ما به سود سیستم اخلاقی عینی می‌سازند: دلیل منصفانه‌ای^۳ ما را به سوش می‌کشد.

ممکن است به خوبی بپذیریم که فرهنگ‌ها گوناگون‌اند و این که ما باید

.....

1. Hermits

3. Impartial Reason

2. Reasonable Cultural Relativism

در محکوم کردن آن چه نمی‌فهمیم، هوشیار باشیم. اما به هیچ طریق نیازی نیست که نشان بدهیم، راه‌های بهتر و بدتری برای زندگی وجود دارند. ما می‌توانیم، دست کم تا اندازه‌ای، آن‌هایی را که از بهترین تفکرات ما در اخلاق جدایند، بفهمیم و ببخشیم؛ بدون انکار این تفکر که فرهنگ‌ها اصول عدالت یا وفای به عهد یا پشتیبانی افراد بی‌گناه را کم دارند، از نظر اخلاقی به این خاطر ضعیفتر هستند.

دلیل چهارم که کسانی را به سوی اخلاق پوچ‌انگاری و کسان دیگری را به نسبت‌گرایی کشانده، در جامعه‌ی غربی به دین مربوط می‌شود. همان‌گونه که یکی از شخصیت‌های داستایفسکی می‌گوید «اگر خدا مرده باشد، همه چیز مجاز است.» مردمی که ایمان مذهبی را گم کرده‌اند خلاء عمیق و گمراه‌کننده‌ای پیدا می‌کنند. یا درنهایت آن‌ها در شکلی از جمعیت‌گرایی ملحدانه حل می‌شوند. چنین مردمی دلیل می‌آورند که اگر خدا وجود ندارد که اعتبار فرمان‌های اخلاقی را تضمین کند، پس در پایان تنوع رادیکالی فرهنگ‌ها است و مرگ. من کوشش کرده‌ام بحث کنم که حتی بدون خدا اصول اخلاقی عینی معتبرند. رابطه‌ی دین با اخلاق در فصل نهم بحث خواهد شد.

برای دلیل پنجم کشش به سوی اخلاق نسبیت، انسانی که بسیار زیر نفوذ فیلسوفان است از ورااخلاق ۲ لذت می‌برد، آن است که بسیاری فیلسوفان معتقدند شروع مطالعه‌ی اخلاق با یک تعریف بی‌طرف اخلاقی، مهم است. فرهنگ «وبستر ۳»، اخلاق را چنین تعریف می‌کند: «اصول ارتباط در اداره‌ی یک فرد یا گروه». از آن مجموعه درباره‌ی موضوع و محتوای آن اصول هیچ داوری‌ای نمی‌شود و به خاطر این‌که تنوع نظریه‌ها قابل قبول باشد، فرد می‌تواند به سوی این اندیشه که یک نسبیت‌گرایی حقیقی را دنبال کند، هدایت شود.

اگرچه این معنی ممکن است برای جامعه‌شناسی یا مردم‌شناسی مفید باشد، برای فلسفه ناکافی است. معنی ریزتر و باریکتری، درباره‌ی اخلاق وجود دارد که باید چیزی درباره‌ی «خوبی» همراه با شکوفایی انسانی (و من معتقدم به

.....

1. Secular Conventionalism

2. Metaethics

3. Merriam Webster's Collegiate Dictionary, 10th ed.,

همان خوبی با شکوفایی حیوانی) بکنند. و این شکوفایی با نابودی رنج حاصل می‌شود، با ارزانی شادمانی، و با حل کردن درگیری‌ها و اختلافات بر سر منافع. با اعطای مفهوم «مسئولیت وجدانی» به اخلاق، ما می‌توانیم توضیح بدهیم چرا نفرت داریم از این که کارهای هیتلر یا شکنجه‌ی کودکان خردسال را «درست» بنامیم؛ بدون توجه به این که خواه اکثریت آن‌ها را تأیید بکنند یا نه.

نتیجه

مباحثی برای یک اخلاق عینی تقدیم شده‌اند-هر دو روایت قانون نیرومند طبیعی و یک روایت از عینیت‌گرایی معتدل (یا قانون طبیعی معتدل). اگر هر یک از این‌ها درست باشد، جامعه دوامی نخواهد داشت، بدون اتکا به مجموعه‌ی مهمی از اصول اخلاقی، افراد شکوفان نخواهند شد. خرد می‌تواند اصول درست را کشف کند، و این به سود ما است که آن‌ها را ارتقاء دهیم. بگذارید برگردیم، سرانجام، به این پرسش که در آغاز فصل دو مطرح شد: «کیست داوری کند چه درست و چه نادرست است؟» پاسخ، «ما» است، «هر وجود خردمند روی زمین». و ما بر آنیم که بر پایه‌ی خردگرایی، در گفتگو با کس دیگری، و با تمایل و فهم، داوری کنیم.

فصل چهارم

خودپرستی ۱، سودجویی ۲، و ایثار ۳

تصویری از یک مشکل

دستیابی به شادی خویش بالاترین سطح هدف اخلاقی است.

آین راند، (فضیلت خودخواهی)

به بچه‌ها گاهی تحمیل می‌شود که درباره‌ی خوبی خودشان احساس گناه کنند. به آن‌ها آموخته می‌شود که عشق به خود، خودخواهی است، یک رفتار گناه‌آلوده است. انجام دادن کاری برای خود، شیطانی تلقی می‌شود. به واقع، من در یک جامعه‌ی مذهبی متعصب بزرگ شدم که در آن بچه‌ها آفریده شده بودند که احساس کنند به گناه آلوده‌اند. رفتار درست از سوی شخص، تحقیر بود («رحمت از آن روح فقرا است، برای آنان پادشاهی بهشت مقدر است») و خودداری («مگر کسی زندگی خودش را نفرت داشته باشد، اگر نه، او نمی‌تواند به پادشاهی خدا وارد شود»).

.....
1. Egoism

2. Self-Interest

3. Altruism

گاهی چنان تربیتی در نفرت از خود، کمبود اعتماد به نفس، کمبود رضایت از خود، خود آزاری، گناه بی‌خردانه‌ای را به دنبال دارد. بگذارید این رفتار را «اخلاق خودداری» بنامیم.

در برادران کارامازف، «لیز» نامزدی خودش را با آلیوشای مقدس مآب با این توضیح که او بسیار زیادی درباره‌ی نیازهای لیز آرام و مهربان است، به هم می‌زند:

من تنها درباره‌ی تشنه‌ترین لحظه می‌اندیشیدم، چه چیز خوبی است که من نامزدیمان را می‌شکنم و تصمیم می‌گیرم همسر تو نشوم. تو نمی‌توانی شوهر کاملی باشی، تو می‌دانی.... من کسی را می‌خواهم که با من ازدواج کند، مرا به تکه‌های ریز خرد کند، به من خیانت کند، و سپس مرا تنها بگذارد و ترک کند. من نمی‌خواهم که شاد باشم. پس از اندکی می‌خوانیم:

لیز قفل در را باز کرد، کمی آن راه‌گشود، انگشتش را لای در گذاشت، و آن را با تمام نیرویش بست. ده ثانیه بعد انگشتش را آزاد کرد، به آهستگی به سوی صندلی‌اش رفت، نشست، و به انگشت سیاه، له شده و خونی که از لای ناخنش بیرون می‌زد خیره شد. لبهایش جنبیدند. «من بسیار زشت، زشت، زشت هستم، یک آفریده‌ی بسیار ناخوشایند.»

این نگاه وجه حاد مخالف اخلاق خودبزرگ‌بینی ۱، یا اخلاق منیت ۲ عمیق است؛ از آن‌جا که ما ابتدا خودمان را دوست داریم. کتاب «آین راند ۳» به نام «فضیلت خودخواهی ۴»، «به دنبال درجه‌ی یک ۵» اثر رابرت رینگر ۶ و کار دیوید سیبری ۷ به نام «هنر خودخواهی ۸» ما را پند می‌دهند که اول خودمان را دوست بداریم؛ حتی اگر این به معنای آزار دیگران باشد. شاید کسی بهتر از فردریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) مبلغ و تأیید کننده‌ی خودپرستی نباشد. کسی که فکر می‌کرد، ما باید برای رضای خویش و اراده‌ی قدرت بجنگیم، حتی اگر این به گسترش انفجارآسا و سلطه بر دیگران بیانجامد پیش از آن که آنان ما را زیر

.....

1. Morality of Self-Exaltation
2. Morality of Me-ism
3. Ayn Raund
4. The Virtue of Selfishness

5. Looking Out of Number One
6. Robert Ringer
7. David Seabury
8. The Art of Selfishness

سلطه‌ی خویش بگیرند.

آن‌که قوی است پیروز می‌شود. این قانون جهانی است. صحبت از درستی و نادرستی قائم به ذات هیچ معنا و مفهومی ندارد. هیچ عملی از خشونت، تجاوز، سوءاستفاده، ویرانی، به قاطعیت «نامنصفانه» نیست، زیرا زندگی خودش خشن، متجاوزانه، نامنصفانه، و ویرانگر است و نمی‌تواند به صورت دیگری شناخته شود.

اما روایت نیچه از خودپرستی نمونه‌ی بسیار تندی است. نمونه‌ی کمتر خشن آن را در اثر کلاسیک توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) «لوی یاتان» (۱۶۵۱) می‌توان یافت. هابز معتقد است خودپرستی پایه‌ی درستی برای زندگانی اخلاقی و سیاسی است. طبیعت بشر به طور اساسی خودخواه است، پس این بی‌معنا است که از مردم بخواهیم ایثارگر باشند. همه‌ی کارهای ایثارگرانه‌ی آشکار، اگر نگاه ژرفی به قلب مردم بیاندازیم، به واقع نقابی است برای خودپرستی. با توجه به این، هابز نسبت‌گرا نیست. از خودپرستی درک روشنی از هنجارهای ۲ اخلاق عینی و یک نظام سیاسی قابل قبول و درست برمی‌خیزند. لوی یاتان به وجود می‌آید.

بحث هابز به این صورت مطرح می‌شود: فرض کنید ما بیرون از جامعه باشیم، بدون قانون یا توافقی بر سر اخلاق، در یک «کشور طبیعت ۳». هیچ راه مشترکی برای زندگی راهی برای دستیابی به منافع و علایق وجود ندارد مگر خشونت، هیچ انتظار متناسبی از این که چگونه مردم دیگر رفتار خواهند کرد وجود ندارد- مگر این که مانند یک خودپرستی روانی ۴، آن‌ها علایق خودشان را تعقیب و منافعشان را دنبال خواهند کرد، او برای کنش و واکنش و نیز واکنش از سر ترس، از راه‌های خشونت آمیز استفاده می‌کند.

نتیجه‌ی زندگی در کشور طبیعتی هرچ و مرج، و گیجی و سردرگمی است. خرد ما را پند می‌دهد که به هیچ کس جز خودمان وابسته نباشیم، برای دیگران بگذارید فروتن باشیم اگر این به سود آنان است که چنین کنیم. من همیشه در حالت دفاع باشم، از علایق مهم خودم پشتیبانی کنم. اما من می‌بینم که دیگران

.....

1. Leviathan

3. State of Nature

2. Norms

4. Psychological Egoism

نیز به همین روش می‌اندیشند-شاید آنان دارند بر علیه من متحد می‌شوند. این ترس مرا از دیگران دور و هدایتم می‌کند به سوی یک موضع تهاجمی پیشگیرانه یا غافلگیرانه، که به سوی «جنگ همه در برابر همه» منجر می‌شود:

در طول زمانی که مردان بدون قدرت مشترکی هستند که همه‌ی آنان را با احترام نگاه دارد، آنان در شرایطی فرو می‌افتند که جنگ نامیده می‌شود. و چنان جنگی، به گونه‌ایست که هر کسی در برابر کس دیگر است... در چنین جنگی که هر کسی در برابر کس دیگر است، نتیجه آن می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند بی‌عدالت باشد. در غیر این صورت، تفکرات درستی و نادرستی، دادگری، و بی‌عدالتی هیچ جایگاهی ندارند.

در چنان کشوری، زندگی «تنها، فقیر، زشت، وحشی، و کوتاه» است.

ولی خرد به ما می‌گوید که جنگ همه در برابر همه به واقع به سود هیچ کس نیست. برای همه‌ی ما، فردی و گروهی، بهتر است که قوانین محدود حقیقی‌ای را که بر خودخواهی‌های آنی ما غلبه می‌کنند، هر زمانی که خودخواهی تهدیدی برای دیگران باشد؛ بپذیریم. پس اندیشه‌ی توافق دو طرفه بر سر کد اخلاقی از یک بستر خردمندانه‌ی ناشی از خودخواهی برمی‌خیزد.

اما، البته کد اخلاقی کار نخواهد کرد اگر تنها گروهی از آن پیروی و اطاعت کنند. آن‌ها مانند گوسفندان پیش از انتظار گرگ، کشتار خواهند شد. خرد تنها می‌تواند اخلاق را هنگامی حمایت کند که پیش فرضی درباره‌ی رفتار مردمان، وارونه شود. هابز فکر کرد این هدف تنها می‌تواند به‌وسیله‌ی آفرینش یک لوی یاتان، یک حاکم مطلق، با قدرت مطلق برای اجرای قوانینش دستیافتنی باشد. اما این نادرست است. یک جامعه‌ی اخلاقی کوچک می‌تواند دستیافتنی به‌وسیله‌ی مردمی باشد که به طور دموکراتیک قوانین مشترکی را رعایت می‌کنند. یا راه‌هایی از زندگی که به همه‌ی اعضای جامعه آموخته شود، و به‌وسیله‌ی گروه اجرا شود.

اعضاء باید قادر باشند برای پیروی از این قوانین بر روی یکدیگر حساب کنند، حتا هنگامی که به سود آنی آنان تمام نشود. به همین قیاس، شکستن

قوانین هنوز خردمندانه است، هرگاه این دو شرط برقرار باشند: شما محاسبه می‌کنید که می‌توانید با آن رها شوید، و قانون‌شکنی شما به طور جدی ثبات نظم اجتماعی را، به عنوان یک کل، تهدید نخواهد کرد، و شما را به عقب یعنی به کشور طبیعت نمی‌فرستد.

برای جلوگیری از چنان خطایی هابز یک دولت مرکزی نیرومند با یک نیروی پلیس توانمند و یک سیستم مطمئن و مؤثر مجازات پیشنهاد می‌کند. تهدید به دستگیری و مجازات می‌باید به عنوان یک دیوار و سدی در برابر جرم کار کند. مردم باید بر این باور باشند که تجاوز به قانون در نهایت به سودشان نیست. آیا هابز درباره‌ی طبیعت بشر درست می‌گوید؟ آیا او دیدگاهش درست است که خودپرستی اخلاقی تنها نظریه‌ی درست اخلاقی است؟

جایگاه احترام به خویشتن^۱، سودجویی^۲ (منافع شخصی)، یا عشق به خویشتن^۳ در زندگی اخلاقی چیست؟ آیا هر چه ما می‌کنیم بیرون از دایره‌ی انگیزه‌ی علاقه‌ی شخصی است، پس آیا آن اخلاق ضرورتاً خودپرستانه است؟ آیا برخی از اشکال خودپرستی بهترین نوع نظریه‌ی اخلاقی است؟ یا خودپرستی به واقع با اخلاق حقیقی مخالفت می‌کند؟ آیا ایثارگری ممکن است و اگر چنین باشد، آیا خردمندانه است؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که ما در این فصل بدانان خواهیم پرداخت.

اما پیش از آن که بتوانیم به چنان پرسش‌هایی توجه کنیم، نیاز داریم حدود دقیقی بسازیم و اصطلاحات خود را تعریف کنیم. پیش از همه، دست‌کم چهار نوع گوناگون از خودپرستی وجود دارد: خودپرستی روانی^۴، خودپرستی شخصی^۵، خودپرستی اخلاقی فردی^۶، خودپرستی اخلاقی جهانی^۷. این‌ها ممکن است به سختی بدین روش تعریف شوند:

۱. خودپرستی روانی: می‌گوید که ما همیشه آن کاری را می‌کنیم که

.....

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| 1. Self-Regard | 5. Personal Egoism |
| 2. Self-Interest | 6. Individual Ethical Egoism |
| 3. Self-Love | 7. Universal Ethical Egoism |
| 4. Psychological Egoism | |

بیش از همه به سود ما است. ما هیچ حق انتخابی نداریم مگر خودخواه باشیم. ما نمی‌توانیم به وسیله‌ی هر چیزی برانگیخته شویم مگر با آنچه که معتقدیم منافع ما را ارتقاء خواهد داد. من همیشه کوشش می‌کنم منافع شخصیم را بالا ببرم و شما همیشه کوشش می‌کنید که منافع شخصی خودتان را بالا ببرید.

۲. خودپرستی شخصی: این عبارت می‌گوید که ما با داشتن حق انتخاب، خودخواه باشیم. من به سادگی همیشه انتخاب می‌کنم که بهترین منافع شخصی خودم را خدمت کنم، بدون توجه به آنچه برای دیگری ممکن است روی دهد. این یک داوری انعکاسی درباره‌ی آنچه درست یا نادرست یا آنچه باید مشکل یا گره باشد، نیست. همان‌گونه که گفته شد، این یک نظریه‌ی اخلاقی کامل نیست. ولی یک بیان نمونه‌وار از یک عشق به خود فزاینده است. ما ممکن است این نوع از خودپرستی را منیت پدیده‌ای ۱ (نمونه‌وار) یا به روشنی «خودخواهی» بنامیم.

۳. خودپرستی اخلاقی فردی: این دیدگاهی است که می‌گوید هر کسی باید بهترین منافع مرا خدمت کند. بر خلاف خودپرستی شخصی یا خودپرستی پدیده‌ای، این روش توضیح می‌دهد که دیگران مرا خدمت می‌کنند (سخنگو را). این می‌تواند یک نظریه‌ی اخلاقی باشد، دیگران را متعهد می‌سازد که منافع مرا پیش از هر چیز دیگری دنبال کنند. این همچنین روایتی از خودخواهی است، روایتی که مشروعیت اخلاقی را نشان می‌دهد.

۴. خودپرستی اخلاقی جهانی: دیدگاهی است که می‌گوید هر کسی باید آن کارهایی را بکند که بهترین خدمت را به شخص خودش خواهد نمود، حتا هنگامی که با منافع دیگران برخورد می‌کند. ما اینک به آزمونی برای هر یک از این دیدگاه‌ها بازمی‌گردیم، با خودپرستی روانی آغاز می‌کنیم.

خودپرستی روانی

آقای لینکلن به همراهش زمانی دور، در یک راه باتلاقی نشان داد که همه‌ی مردم

.....

فصل چهارم ۹۷

به وسیله‌ی خودخواهی برانگیخته می‌شوند که کار نیک بکنند. همراهش این موقعیت را بر نمی‌تافت. تا هنگامی که آن‌ها از پلی که بر ماندابی گسترده شده بود، گذشتند. هنگام گذشتن از پل یک ماده خوک را دیدند در کنار ساحل که آوای سوزناکی داشت. زیرا بچه‌هایش در مانداب افتاده بودند و در خطر غرق و مرگ بودند. آن‌گاه که کالسکه‌ران راه صعود تپه را در پیش گرفت، آقای لینکن به او گفت، «کالسکه‌ران، می‌توانی برای لحظه‌ای بایستی؟» سپس او بیرون پرید، به عقب دوید و بچه خوک‌ها را از گل و لای بیرون کشید و در کنار ساحل رهایشان کرد. هنگامی که برگشت، همراهش به او گفت: «اینک در این داستان کوتاه، خودخواهی کجا بود؟»، لینکلن پاسخ داد: «بله، خدا روح ترا رحمت کند، آن کار ماهیتش بر خودخواهی استوار بود. من نمی‌بایست هیچ آرامشی می‌داشتم در همی روز، اگر می‌گذاشتم آن ماده خوک برای بچه‌هایش رنج ببرد. من این کار را کردم که ذهنم آرام بشود، آیا نمی‌بینی؟»

خودپرستی روانی می‌کوشد توصیفی از طبیعت بشر بدهد. می‌گوید ما نمی‌توانیم کاری کنیم جدای از انگیزه‌ی منافع شخصی، پس آن ایثارگری- نظریه‌ای که می‌گوید ما می‌توانیم و باید گاهی به سود دیگران کار کنیم- به سادگی بی اعتبار می‌شود، زیرا غیر ممکن است. از آن‌جا که واژه‌ی «می‌باید»، «توانستن» را در خود نهفته دارد (که آن چنین است، ما هرگز نمی‌توانیم زیر بار مسئولیتی باشیم که انجامش غیر ممکن است)، تا بدان‌جا می‌رسد که نمی‌توانیم کاری کنیم، مگر برای منافع خودمان. خودپرستی روانی خودش یک نظریه‌ی اخلاقی نیست. آن یک نظریه‌ی روان‌شناختی است درباره‌ی طبیعت انسان یا طبیعت انگیزه، ولی چنان که گذشت به نظر نمی‌رسد اخلاق خودپرستی را در خود نهفته داشته باشد، روشی که می‌گوید همیشه جستجو برای منافع شخصی درست و مشروع است. این بحث می‌تواند چنین مطرح شود:

۱. هر کسی بیشترین منافع شخصی را می‌جوید.
۲. فرد اگر نتواند کاری بکند، تعهدی برای انجام آن ندارد.
۳. کارهای ایثارگرانه منافع دیگران را مقدم بر منافع ما می‌داند.

۴. اما ایثارگری با طبیعت بشر مغایرت دارد (گزاره‌ی یک)، پس غیر ممکن است.

۵. بنابر این (گزاره‌های ۴ و ۲) کارهای ایثارگرانه هرگز از نظر اخلاقی تعهد به‌شمار نمی‌آیند. ما وظیفه‌ای نداریم منافع دیگران را مقدم بر منافع خود بدانیم.

این نکته از این جا ناشی می‌شود که به ما گفته شود آن دسته تعهداتی که می‌توانیم داشته باشیم، آن‌هایی هستند که منافع شخصی ما را گسترش می‌دهند، چنان‌که خودپرستی اخلاقی توضیح می‌دهد.

بگذارید تحلیل‌مان را با آزمون گزاره‌ی زیرین به عنوان نمونه‌ای برجسته از خودپرستی روانی آغاز کنیم:

A. «هر کسی یک خودپرست است. زیرا هر کسی همیشه می‌کوشد

آن‌چه که رضایت خاطرش را فراهم می‌کند، انجام دهد.

آیا A درست است؟ در این خصوص چه می‌توان گفت؟

خوب، در نخستین نگاه، کنایی به نظر می‌رسد. از یک سوی، ممکن است

چنین معنا بدهد:

A1. برای هر کار الف، هر کسی الف را انجام می‌دهد به منظور بدست

آوردن رضایت.

رضایت هدف است. با این تفسیر ممکن است چنین گفته یا پذیرفته شود که هر کسی همیشه در چنان راهی عمل می‌کند که منافع شخصی‌اش را به حداکثر برساند، منافع شخصی به معنای رضایت از خواسته‌ها تفسیر می‌شود. اما A می‌توانست به طرز قابل فهمی چنین معنا بدهد:

A2. هر کسی آن کاری می‌کند که بیش از همه می‌خواهد انجامش

بدهد، و به عنوان نتیجه در پیروزی در انجام آن عمل راضی و خشنود خواهد بود.

نخستین تفسیر، خودپرستی روانی را توجیه می‌کند، اما دومین نه.

به نخستین تفسیر توجه کنید، که ممکن است برای خواندن برجسته

شود:

«ما همه می‌خواهیم شاد باشیم-رضایت را در زندگی پیدا کنیم-و هر کاری می‌کنیم، آگاهانه به سمت چنان مقصدی است.»

آبراهام لینکلن، در داستانی که نقل شد، در آغاز این بخش، گفت ماهیتا برای یاری به بچه خوک‌ها و برای آرامش خاطر خودش، شادمانه به خاطر انگیزه‌ی خودخواهی بوده است. همان‌گونه که او درباره‌ی کار نجات بچه خوک‌ها می‌گوید، «بله، خدا روح ترا رحمت کند، اد، آن ماهیت خودخواهی بود. من نمی‌بایست هیچ آرامشی در ذهنم در همه‌ی روز می‌داشتم اگر به راه خود می‌رفتم و آن‌ها را به حال خود در درد و رنج رها می‌کردم. من آن کار را کردم که ذهن آرامی داشته باشم...»

لینکلن بحث می‌کند که چنان چیزی به عنوان کار بدون منافع یا ایثارگرانه وجود ندارد. آیا در این مورد حق با اوست؟ به شکل دیگری از داستان لینکلن توجه کنید: موقعیت همان است، تنها این اد است که راننده را می‌خواهد بایستاند و کسی است که بی‌درنگ برای نجات بچه خوک‌ها بیرون می‌پرد. او از این کار لذت بخشش باز می‌گردد. لینکلن اینک او را با این واژگان تبریک می‌گوید: «اد، تو می‌دانی آنچه کردی بر اساس ماهیت عمیق خودخواهی بود. تو نمی‌توانستی با خودت زندگی کنی اگر کوششی برای نجات آن‌ها نمی‌کردی.» اما اد پاسخ می‌دهد، «آبراهام، من از جستجو برای شادی خویش در هنگام نجات آنان بی‌خبر بودم. من این کار را کردم زیرا معتقدم که رنج باید برچیده شود. البته، من احساس رضایت برای این موفقیت می‌کنم اما احساس رضایت یک محصول خودکار برای هر عمل موفقیت‌آمیز است. حتماً اگر من در یاری به آنان شکست می‌خوردم، ممکن بود تا اندازه‌ای احساس رضایت‌مندی بکنم، به این خاطر که کوشش برای نجات آنان کردم.»

لینکلن به نظر می‌رسد در اشتباه است و اد در محاسبه‌اش درباره‌ی

رابطه‌ی انگیزه برای موفقیت، درست و بر حق است. ما همیشه آگاهانه رضایت خاطر یا شادیمان را هنگام عمل نمی‌جوییم. به واقع، گروهی از مردم غم و اندوه خودشان را می‌جویند، مانند مازوخیست‌ها و مردم خودآزار، ولی ما همه گاهی انگار بی‌درنگ کاری می‌کنیم بدون توجه آگاهانه به شادیمان. موقعیت اد تفسیر دوم را از انگیزه‌ی گزاره‌ی A تخمین می‌زند:

A2. هر کسی آن کاری می‌کند که بیش از همه می‌خواهد انجامش

بدهد، و به عنوان نتیجه به وسیله‌ی پیروزی از انجام آن کار راضی می‌شود. به‌راستی، A2 کاملاً درست به نظر نمی‌رسد، زیرا مشکوک است، خواه ما همیشه آن کاری را می‌کنیم که بیش از همه خواهان آنیم. هنگامی که من در یک رژیم غذایی هستم، بیشتر می‌خواهم از خوردن غذاهای خوشمزه مانند کیک شکلاتی و بستنی پرچربی پرهیز کنم، اما گاهی خودم را در هنگامه‌ی فریاد بر سر وسوسه‌ام می‌یابم. الکی‌ها و معتادان حتا تجربیات سخت‌تری از انجام کاری که نمی‌خواهند بکنند، دارند. چنان تجربیاتی از سستی اراده در برابر A2 به شدت مقاومت می‌کند. بنابر این بگذارید تفسیر بیشتری از A بکنیم:

A3. هر کسی همیشه می‌کوشد آنچه را بیش از همه می‌خواهد، بکند؛ و

به عنوان نتیجه‌ی پیروزمند از انجام آن کار احساس رضایت کند.

گزاره‌ی A3 سستی اراده را به حساب می‌آورد و بنابر این به حقیقت

نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. همچنین انگار به دلیل زیرین بهتر است: ما معمولاً از هر اولویتی برای رضایت، هنگامی که هدفی را می‌جوییم آگاه و هوشیار نیستیم، رضایت به طور طبیعی به نظر می‌رسد از انجام و پایان هر کاری که بیش از همه خواهان آنیم، حاصل می‌شود.

فرض کنید به من یک روان‌شناس نخبه بگوید که می‌تواند، به راحتی نتایج و دست‌آوردهای دو رشته‌ی عملی را که به روی من بازند، تشخیص بدهد: (الف) ممکن است من دزدی بسیار عالی‌ای بکنم، مدیر عامل بانک، «اوتیس ارتکات»، را بکشم و به سویس برای یک زندگی شاد پرواز کنم. یا (ب) من به

فصل چهارم ۱۰۱

عنوان یک معلم کم‌درآمد کالج زندگی کنم. سپس تصور کنید او مرا مطمئن می‌سازد که شرط (الف) ممکن است ۱۰۰۰ واحد از شادی ۱ یا رضایت خاطر بدهد (این واحدها را هیدون بنامید)، در حالی که شرط (ب) ممکن است ۱۰۰ هیدون بدهد. من ممکن است (ب) را، بدون لحظه‌ای تردید انتخاب کنم. شما چطور؟ این به نظر می‌رسد که نشان بدهد ما بیرون از سیمای ارزشی همه‌جانبه ۲ عمل می‌کنیم و رضایت را در رسیدن به اهداف می‌جوییم، اما آن رضایت تنها خودش یگانه هدف نیست. این همان است که «جان استوارت میل» مقصودش بود؛ هنگامی که گفت، «بهتر است سقراط ناراضی باشد، تا یک خوک راضی باشد»^۳. تنها جستجوی رضایت‌مندی قائم‌به‌ذات به نظر می‌رسد انتقاد میل را از فلسفه‌ی «خوک صفتانه» موجه می‌سازد. ما همه می‌خواهیم، شاد باشیم؛ اما شادی را به هر قیمتی یا به نابودی ارزش‌های حقیقی نمی‌خواهیم.

بیشتراینکه، شادمانی خودش به عنوان یک نوع هدف خاص به نظر می‌رسد. همان‌گونه که «تضادِ درونی شادمانی»^۴ به این نتیجه می‌رسد که، بهترین راه برای رسیدن به شادی، فراموش کردن آن است. آن نکته چنین است که شما ممکن است احتمالات بیشتری در بدست آوردن شادی داشته باشید، اگر هدفتان اجرای کارهای ارزشمند باشد، غیر مستقیم شادمانی را به ارمغان خواهد آورد:

من پرنده‌ی خوشبختی را می‌جستم، او پرواز کرد و رفت.

من نیکی همسایه‌ام را می‌جستم، او در راه من قرار گرفت.

شادمانی به نظر می‌رسد، هدف بسیار دشواری باشد. مادامی که خواهان آنیم به تنهایی و فقط او را می‌جوییم. فقط در راه رسیدن به هدف‌های ارزشمند دیگر است که شادی پا به هستی می‌گذارد. «جول فینبرگ»^۵ تضاد درونی شادمانی را به این روش نشان می‌دهد. فردی را تصور کنید، «جونز» نام،

1. Hedon

4. Paradox of Hedonism

2. Overall Value Schemas

5. Joel Feinberg

3. "Better Socrates dissatisfied, than the Pig satisfied."

که پیش از هر چیز دچار کمبود کنجکاوی هوشمندانه است. او هیچ تمایلی به فراگیری هیچ نوع دانشی تنها به خاطر خود دانش ندارد، و بنابر این به طور کامل نسبت به پرسش‌های علمی، ریاضی و فلسفی بی‌تفاوت است. بیشتر، تصور کنید که زیبایی‌های طبیعت باعث گرمی جونز نمی‌شوند: او بی‌احساس است نسبت به برگریزان پاییز، کوه‌های سفیدپوش، و اقیانوس‌های موج. پیاده‌روی در صبح بهاری و اسکی در زمستان برای او به یکسان کسل کننده‌اند. بیشتر، بگذارید تصور کنیم که جونز نمی‌تواند هیچ نظری در هنر داشته باشد. رمان‌ها خسته کننده، شاعری دردناک، نقاشی بی‌معنی، و موسیقی تنها سر و صدا است. سپس تصور کنید، جونز نه شرکت می‌کند و نه شور کاوش در بیسبال، فوتبال، و تنیس یا هر ورزش دیگری دارد. شنا برای او یک شکل مهم تمرین آبی لاغری است. آفتاب تنها دلیل آفتاب سوختگی است. سیاست یک ریا است، دین خرافه است و درماندگی میلیون‌ها انسان بی‌چاره مطلبی نیست که برایش مهم باشد، یا هیجان‌زده شود. فرض کنید جونز در نهایت هیچ استعدادی برای هیچ نوع کار دستی، صنعتی، یا بازرگانی ندارد و درباره‌ی این حقیقت احساس پشیمانی نمی‌کند.

پس جونز به چه چیز علاقه‌مند است؟ او باید از چیزی خوشش بیاید. برای اطمینان، او چیزی دوست می‌دارد. او یک شور بسیار غالبی دارد برای یک درگیری کامل، شادمانی خودش. یگانه تمایل نیرومند در زندگی‌ش، شاد بودن است. در این نقطه کمی تخیل لازم است برای دیدن این که یگانه تمایل جونز دارد کسل کننده می‌شود.

تضادِ درونی شادمانی به نظر می‌رسد که می‌خواهد نشان بدهد خودپرستی روانی مشکلات بسیار جدی‌ای دارد.

اما فرض کنید که خودپرست روانی تفسیرش را از A برای دربرگرفتن انگیزه‌های ضمیر ناخودآگاه تغییر بدهد. این نظریه اینک می‌گوید که گاهی ما درباره‌ی انگیزه‌هایمان خودفریب هستیم. ولی تا هنگامی که بر خودفریبی مان چیره می‌شویم و به واقع نگاه ژرفی می‌اندازیم به همه‌ی انگیزه‌های خود، یک خودخواهی نهادینه ۱ می‌یابیم.

آیا بحث خودفریبی معنا دارد؟ یک مشکل درباره‌اش این است که انگار

.....

فصل چهارم ۱۰۳

گره کوری ۱ باشد، زیرا چه گواهی می‌تواند بر علیه آن برخیزد؟ فرض کنید شما به ساختار انگیزه‌ای‌تان نگاه می‌کنید و هیچ انگیزه‌ای که در قالب خودپرستی باشد پیدا نمی‌کنید. یک خودپرست در این باره چه می‌گوید؟ او پاسخ می‌دهد که شما به اندازه‌ی کافی و بسنده نگاه رژف نکرده‌اید. اما چگونه، ممکن است تعجب کنید، می‌دانید کی نگاه عمیق بسنده انداخته‌اید؟ خودپرست می‌گوید: زمانی که شما انگیزه‌ی خودخواهی را کشف می‌کنید.

شاید بحث خودفریبی ۲ به سادگی نتیجه‌ی نظریه‌های تردیدپذیر روانشناختی باشد. یا شاید بر روشی از گناه ریشه‌ای و اصلی یا تفکر کالوینیستی ۳ از مجموعه‌ای شیطانی از طبیعت بشر ساخته می‌شود، چنان که یک روش الاهی ۴ خوانده شود، هیچ حقیقتی کشف‌شدنی به‌وسیله‌ی مشاهدات تجربی نیست. برای نمونه، اگر دوست لینکلن، اد، نسبت به انگیزه‌هایش بازنگری عمیق کند، در مورد بیرون کشیدن بچه‌ها از مانداب و در راه یافتن انگیزه‌ی خودخواهی شکست بخورد، لینکلن ممکن است پاسخ بدهد، «اد، منظور من این نیست که خودخواهی همیشه آگاهانه است. خود فریبی در انسان‌ها بسیار عمیق است، پس تو عمیق نگاه نکرده‌ای.»

این عقیده ممکن است نشان بدهد که ما هرگز نمی‌توانیم خودپرستی روانی را بی‌اعتبار کنیم. اما پیشنهاد هم نمی‌کند که با نظریه‌ی خودپرستانه آسوده باشیم. تضاد زیادی وجود دارد. اگر به آن اندازه که می‌توانیم نگاه ژرفی بیاندازیم و هنوز یک انگیزه‌ی خودخواهانه به‌دست نیاید، پس ما راضی به باوری می‌شویم که با رعایت منافع شخصی همه‌ی عمل برانگیخته نمی‌شود. وجدان اثبات یقین ۵ بر شانه‌ی یک خودپرست سنگین است. برای این که ما را قانع کند که

.....

1. Unfalsifiable Dogma
2. Self-Deception
3. Calvinist Notion

مذهب مسیحی، آموزه‌ی جان کالوین، بر پایه‌ی این باور که همه‌ی رخدادهای زمین به‌وسیله‌ی خداوند هدایت می‌شوند، و نمی‌توانند توسط انسان تغییر کنند؛ استوار است. چیزی شبیه به مذهب اشعری است.

4. Theological Doctrine

5. The Burden of Proof

هنوز خودفريب هستيم. خودپرست به نظر مي‌رسد که به خاطر اجرای خطای «عمومیت‌گرایی تضمین نشده» گناه کار باشد. چون ما گاهی درباره‌ی انگیزه‌هایمان خود فريب هستيم، او دليل مي‌آورد، که ما مي‌بايد همیشه فريب خورده باشيم. اما اين نکته همیشه دنبال نمی‌شود.

فرض کنید انسان‌ها از پيش خودپرست روانی باشند، که ما اغلب بسيار با انگیزه‌ی مهم توجه به خود ۲ برانگیخته می‌شویم. اين نکته نمی‌گويد يا روشن نمی‌سازد که ما در نهایت خودپرست هستيم. و نیز بدین معنا نیست که ضرورتاً خودخواهيم. فرهنگ وبستر، خودخواه را به عنوان کسی که «در جستجو یا تمرکز برای استفاده‌ی شخصی، لذت، یا بهتر زیستن بدون توجه به دیگران» است، معنی می‌کند. اما ما ممکن است ارزش‌هایمان را مانند آن که در نیکی دیگران شریک می‌شویم به عنوان بخشی از شادی خودمان بدانیم. شادی یک دوست یا معشوق، بسیار گيرا است همراه با فضیلت دیگری است که آن دو نمی‌توانند جدای از یکدیگر زندگی کنند. پس اگر خودپرستی روانی به عنوان خودخواهی تفسیر شود، یقیناً نادرست است؛ اگر به سادگی، عبارت یا گزاره‌ای مبنی بر این که ما چگونه برانگیخته می‌شویم وجود داشته باشد. پس تقریباً هنوز غلط است. چیزی شبیه آن- خودپرستی روانی مفتون ۳- ممکن است درست باشد، ولی این بیرون از دایره‌ی غیر علاقه‌مندان حکم نمی‌کند. ما گزاره‌های خودپرستی روانی را در بخشی که به دنبال می‌آید، خواهيم آزمود.

بگذاريد اينک به بحث اصلی خویش در برابر امکان ایثارگری بازگردیم، دیدگاهی که می‌گويد ما به دفعات در عمل به سود دیگران توانا هستيم.

۱. هر کسی آن می‌جوید تا بهره‌مندی شخصی خودش را بیشینه

سازد.

۲. اگر کسی نمی‌تواند کاری کند، آن شخص هیچ تعهدی برای انجام

آن کار ندارد.

۳. کارهای ایثارگرانه منافع دیگران را مقدم بر منافع ما می‌شمارد.

1. Fallacy of Unwarranted Generalization

2. Self-Regarding Motive

3. Egotism جهان یعنی من، جنون از خود شیفتگی

۴. ولی ايثارگري با طبيعت بشر در تضاد است (گزاره‌ی يكم) پس

بنابر اين غير ممكن است.

۵. بنابر اين (با گزاره‌های ۲ و ۴) کارهای ايثارگرانه هرگز از نظر

اخلاقی متعهدانه نيستند. ما هيچ وظيفه‌ای نداريم که منافع ديگران را مقدم بر منافع خود بگذاريم.

می‌بينيم که نخستين گزاره، اگر به عنوان خودخواهی تفسير شود،

نادرست است، زیرا گاهی منافع ديگران را برتر از منافع خود قرار می‌دهيم. پس اين بحث بی‌معنا است و نشان نمی‌دهد که ايثارگري غير ممكن باشد. اگر ايثارگري یک وظيفه‌ی اخلاقی باشد یک مسئله ديگر است، چیزی که ما در دو بخش ديگر خواهيم آزمويد. اينک به شکل ديگر خودپرستی توجه می‌کنيم.

خودپرستی اخلاقی

در اين بخش ما به سه شکل ديگر خودپرستی توجه خواهيم نمود:

خودپرستی شخصی، خودپرستی اخلاقی فردی، و خودپرستی اخلاقی جهانی. خودپرستی شخصی اعلام نمی‌کند که اين یک نظريه‌ی اخلاقی است، اگرچه برخی مردم با آن زندگی می‌کنند. خودپرستی‌های اخلاقی فردی و جهانی نظريه‌های اخلاقی هستند.

خودپرستی شخصی نسخه‌ای از طبيعت بشر نيست، اما به درستی

نسخه‌ای از نوعی شخصيت است. هيچ نيروی دستورالعملی اخلاقی ندارد. به طور ضمنی هيچ یک از نظريه‌های ديگر را تأييد نمی‌کند و ميان نظريه‌های اخلاقی خودپرستی و غير آن، خنثا است. اگرچه خودپرستی روانی نادرست است، به نظر می‌رسد خودپرست‌های شخصی بسياری وجود داشته باشند. خودپرستی شخصی ممکن است با خودپرستی برابر باشد، و اين به «جنون از خود شيفتگی» نزديک است، الگوی رفتاری‌ای که شخص پيوسته به خودش توجه دارد. خودپرست‌ها

مجبور نیستند ایگوتیست باشند، اما آنها ممکن است بیشتر درباره‌ی خودپرستی خودشان هوشیار باشند.

خودپرستی اخلاقی فردی، دیدگاهی است که می‌گوید همه کس می‌باید منافع شخصی مرا خدمت کنند. در آن، نیکی یا درستی اخلاقی پیوسته این گونه تعریف می‌شود که آن‌چه برای من خوب است، می‌خواهد برای کس دیگری خوب باشد یا نباشد. البته، هر یک از ما می‌تواند نام خودش را به جای «من» در آن گزاره بنشانند. به طور مثال بگویید، عمه «راث» خودپرست فردی است. پس همه‌ی درستی‌های اخلاقی خودش به عنوان این که آن‌چه برای عمه راث خوب است، درست است. این ممکن است بدانجا برسد که خواه ناخواه این‌که مادری در هند بچه‌اش را دوست دارد از نظر اخلاقی بی ربط است، زیرا هیچ تأثیری بر عمه راث ندارد. هنگامی عمه راث مرده است، اخلاقا مرده است، زیرا هیچ هدفی ندارد. به همین میزان بسنده کنیم، درحالی که خودپرستی اخلاقی فردی غیر قابل قبول به نظر می‌رسد، این ممکن است موضع مرکزی بسیاری مردم مذهبی باشد که اخلاق را به عنوان «چیزی که علایق خداوند را خدمت می‌کند و او را خوشایند است» تعریف کنند. اگر چنان باشد، تا آن‌جا که انسان‌های فانی نگران هستند، خودپرستی اخلاقی فردی به نظر می‌رسد یک نظریه‌ی ناقص و احمقانه باشد. چه چیز شما را خاص یا ویژه می‌سازد که همه‌ی ما وظیفه داریم علایق و منافع شخص شما را به عنوان اولویت اساسی خدمت کنیم؟

خودپرستی اخلاقی جهانی، نظریه‌ایست که می‌گوید هر کسی می‌باید به علایق شخصی خودش خدمت کند. آن چنین است که هر کسی می‌باید آن کاری را بکند که سود منتظر خودش را بیشینه کند یا شادمانی خودش را فراهم سازد، حتا اگر این به معنای آزار دیگران باشد و کاربردی برای یک نظریه‌ی درست یا موجه اخلاقی دارد. این یک نظریه‌ی جهانی است، در حالی که خودپرستی اخلاقی فردی چنین نیست. این نظریه خودپرستانه نیست، بلکه محافظه‌کارانه است و منافع درازمدت را بر کوتاه مدت می‌پسندد. در این پخته‌ترین شکل، هرکسی را

.....

فصل چهارم ۱۰۷

وامی دارد که برای پیروزی در بازی زندگی کوشش کند. و برای انجامش می‌فهمد که بعضی توافقاتها میان افراد ضروری است. در واقع، یک خودپرست جهانی خواهد پذیرفت که برای برخی پیشرفت‌ها ما همگی باید آزادی حقیقی را رها و برای رسیدن به اهدافمان با دیگران همکاری کنیم.

مباحث خودپرستی اخلاقی چیست؟ سه موضوع وجود دارند که بهتر است بدانان توجه کنیم: (۱) بحث اقتصادی؛ (۲) بحث آین راند درباره‌ی فضیلت خودپرستی؛ و (۳) بحث هابز. بگذارید هر یک از آنها را بیازماییم.

بحث اقتصادی

اقتصاددانان در حلقه‌ی آدم اسمیت اغلب بحث می‌کنند که منافع شخصی فردی در یک بازار رقابت در نهایت برای جامعه یک فضیلت خوشبینانه تولید می‌کند، زیرا طبیعت خاص خودپرستانه‌ی رقابت، هر فردی را وامی‌دارد که محصول بهتری تولید کند و با قیمت پایین‌تری نسبت به رقبایش بفروشد. پس بنابر این، این خودپرستی روشنگرانه، حتا اگر با دست پنهان باشد، به بهترین وجه به جامعه خدمت می‌کند.

بحث آین راند درباره‌ی فضیلت خودپرستی

او در کتابش به نام «فضیلت خودپرستی» می‌گوید که خودپرستی یک فضیلت است و ایثارگری یک رذیلت. ایثارگری مجموعاً یک عقیده‌ی ویرانگر است که به نابودی ارزش‌های فردی هدایت می‌کند. او ایثارگری را به عنوان دیدگاهی تعریف می‌کند که

هر کاری برای خیر دیگران خوب است، و هر کاری برای خیر فرد شیطان‌ی. بنابر این، سوددهی یک عمل تنها محدوده‌ی ارزش اخلاقی است- و از آن‌جا که سوددهی از برای هر کسی است بجز خود شخص، این چنین می‌کند.

از این روی ایثارگری خودکشی است:

اگر کسی ایثارگری اخلاقی را بپذیرد، نخستین توجه‌اش آن نیست که خودش چگونه زندگی کند. بلکه چگونه آن را قربانی کند... ایثارگری توانایی انسان را برای درک ارزش زندگی فردی نابود می‌کند. ذهن را از این واقعیت که وجود انسان شسته و نابود شده است، رها می‌کند.

از آنجا که یافتن شادمانی بالاترین هدف و خوبی در زندگی است، ایثارگری، که ما را به قربانی کردن شادی خویش برای خوبی دیگران فرا می‌خواند، با عالی‌ترین فضیلت ما در تضاد است.

بحث او به نظر می‌رسد چنین پیش می‌رود:

۱. تعالی توانایی‌های فرد در یک مقوله‌ی شادی، بالاترین هدف برای انسان‌ها است. ما یک وظیفه‌ی اخلاقی برای رسیدن به چنین غایتی داریم.
۲. اخلاق ایثارگری می‌گوید ما زندگی و منافعمان را برای نیکی دیگران قربانی کنیم.

۳. بنابر این اخلاق ایثارگری با هدف شادمانی ناسازگار است.

۴. خودپرستی اخلاقی می‌گوید که ما شادمانی‌مان را در نهایت

بجوییم، و این با هدف شادمانی سازگار است.

۵. بنابر این خودپرستی اخلاقی نظریه‌ی درست است.

بحث هابز

با توجه به برخی تفاسیر از هابز، ما خودپرست روانی خالصی نیستیم، اما به سادگی از پیش مسخر شده‌ی آئیم، یک گرایش نیرومندی برای آن داریم. عمل انسانی به طور عام از پیش برانگیخته به وسیله‌ی منافع شخصی است. زیرا ما نمی‌توانیم کمترین کاری بدون در نظر گرفتن منافع شخصی بکنیم. این بدانجا می‌رسد که در نهایت هر کاری از ناحیه‌ی منافع شخصی انجام بدهیم، اخلاقاً مجاز است. به هر حال، درک خردگرانه به ما می‌گوید که می‌باید گاهی منافع درازمدت خودمان را در برابر منافع کوتاه مدت برتری بنهیم. و همچنین نیاز داریم از کسب رضایت آتی خودداری کنیم. احساساتمان را در انجام آن چیزها که

ممکن است شرایط اجتماعی را بشکنند، مهار کنیم، که در این صورت ما را قادر می‌سازد به اهدافمان برسیم. ما شاید حتی از قانون طلایی پیروی کنیم، «با دیگران کاری را بکن که انتظار داری آنان با تو کنند»، زیرا نیکی کردن به دیگران به این ضمانت یاری خواهد رساند که آنان نیز با تو به نیکی رفتار خواهند کرد. ولی به هر حال، گاهی ناچاریم ریا کنیم، هنگامی چنان می‌کنیم که سود فردی را بیشینه می‌سازد، و می‌باید دیگران را آزار برسانیم.

گاهی این روایت از خودپرستی بر اساس تفکر ارزش‌های نسبی فردی استوار است. این نظریه می‌گوید که همه‌ی ارزش‌ها ماهیتاً متعلقند به یک فرد و هر یک از ما اولویت و اشرافیت ارزشی خاص خودش را دارد. پس هر یک از ما دلایل متفاوتی برای عمل دارد. ارزش‌های فردی خنثا وجود ندارند که برای همه‌ی مردم معنا داشته باشند. به طور طبیعی، ما ناگزیر خواهیم بود با دیگران در تعقیب اهدافمان همکاری کنیم، اما در نهایت در جهان تنها هستیم، تنها کسانی هستیم که به درستی می‌دانیم ارزش‌هایمان چه هستند. گاهی ناچاریم دیگران را بیازاریم برای آن که طرح‌ها و روش‌هایمان را بشناسیم و جلو ببریم.

نقدی بر خودپرستی اخلاقی

ماهیتاً، بحث اقتصادی برای خودپرستی اخلاقی مطرح نیست. آن به واقع بحثی است برای مکتب اخلاقی غایت‌نگر ۲ (فصل پنجم را ببینید)، که از منافع شخصی برای بدست آوردن (برعکس) خوبی برای همگان استفاده می‌کند. هدف این نظریه سود اجتماعی است، اما ایمانش را در یک دست نادیدنی در سیستم بسیار بزرگ آزاد جای می‌دهد که منافع شخصی خردمندانه را به سمت چنان هدفی هدایت می‌کند. ما شاید بهتر است بگوییم این یک نظریه یا سیستمی دوگانه است: در بالاترین سطحش، مکتب غایت‌نگر است، اما در سطح پایین‌تر کار روزانه خودپرستی عملی است.

نوع ۲ هدف کلی: بهره‌ی اجتماعی

.....
1. Agent-Relative Value

2. Utilitarianism

نوع ۱ انگیزه‌ی فردی: خودپرستی

بحث اقتصادی از سوی سیستم دوگانه پیشنهاد می‌کند که ما درباره‌ی خیر اجتماع نگران نباشیم ولی تنها درباره‌ی خوبی یا خیر خود نگران باشیم، و در آن راه ما بالاترین خوبی اجتماعی ممکن را کسب خواهیم کرد.

ممکن است حقیقتی در چنان سیستم دوگانه‌ای وجود داشته باشد. اما در نخستین گام، این نکته ناروشن است (در بهترین شکل) خواه شما می‌توانستید روش‌های اقتصادی را (که مورد بحث و اختلاف نظر هستند) به درون روابط شخصی منتقل کنید یا نکنید. راه روابط شخصی یک منطبق متفاوتی از روابط اقتصادی دارد. بهترین راه برای پیشینه کردن سود در یک موضع اخلاقی ممکن است قربانی کردن زندگی کسی برای دیگران باشد. او به عنوان یک خودپرست ممکن است دستور به انجام چنان کاری بدهد. دوم این که، روشن نیست که *Laissez-Faire* ۱ کاپیتالیسم از دوران افسردگی ۲ ۱۹۲۹ همچنان کار می‌کند.

بیشتر اقتصاددانان ایمان خود را به کاپیتالیسم کلاسیک از دست داده‌اند، و بیشتر ملت‌های غربی برخی دخالت‌های دولت را در کار کاپیتالیسم پذیرفته‌اند. مثلاً، اگرچه منافع شخصی اغلب به بهره‌ی بزرگتر اجتماعی ختم می‌شود، ممکن است از کنترل خارج شود و نیازمند توجه و مراقبت از سوی دیگران شود. درست مانند کاپیتالیسم سنتی که تغییر داده شد تا به دخالت‌های دولت اجازه داده شود- نتیجه‌اش برای مردم محروم، سیستم تحصیل دولتی یا ملی، تأمین اجتماعی و بهداشت و درمان و رفاه عمومی است- یک سیستم اخلاقی خودبسنده نیاز دارد توجه را به سوی نیازهای دیگران بکشاند و ما را به سوی رویارویی با آن نیازها هدایت کند، حتا هنگامی که به آن توجه نمی‌کنیم منافع شخصی آنی‌مان باشد.

بحث آین راند درباره‌ی فضیلت خودپرستی آشکار می‌سازد که به‌وسیله‌ی «خطای یک معمای غلط»^۳ نادرست باشد. آن به سادگی فرض می‌کند که ایثارگری مطلق و خودپرستی مطلق تنها فرصت‌های ممکن هستند. اما این یک دیدگاه تند از موضوع است. فرصت‌های بسیاری میان این دو موضع وجود دارند. حتا یک

۱. سیاستی که با دخالت دولت در کارهای اقتصادی، برای ضروریات مهم مانند نگاهداشت آرایش و حقوق عمومی (رفاه و تأمین اجتماعی و آموزش و درمان رایگان) مخالفت می‌ورزد.

خودپرست مفتون ۱ ممکن است بپذیرد که (شبيه به تضاد درونی شادمانی) گاهی بهترین راه برای رسیدن به رضایت خاطر ۲ برای ما فراموشی درباره‌ی خودمان و جنگیدن در زندگی برای آن اهداف، علت‌ها، یا اشخاص دیگر است. حتا اگر ایثارگری (به عنوان یک وظیفه) درخواست نشود، ممکن است در بسیاری موارد مجاز باشد. بیشتر این که، منافع شخصی ممکن است با انگیزه‌های مهم دیگر متفاوت باشند. حتا دومین فرمان بزرگ که به وسیله‌ی موسا و بعد مسیح بیان شده‌اند که شما نباید همیشه خودتان را برای کس دیگری قربانی کنید، اما باید همسایه‌تان را مانند خودتان دوست بدارید. منافع شخصی، و عشق به خود، از نظر اخلاقی چیزهای خوبی هستند، اما نه به بهای منافع برحق دیگران. هنگامی که جنگ اخلاقی منافع وجود دارد، یک روش منصفانه‌ی دادگستری مورد نیاز است که اجرا شود.

بر اساس بحث هابز که قابل قبول‌ترین بحث در میان سه بحث خودپرستی اخلاقی است، ما می‌توانیم بگوییم که انگار بر خودپرستی روانی بسیار زیاد آرمیده‌ایم. این فرض می‌کند که ما نمی‌توانیم کاری بهتر از این که خودپرست باشیم بکنیم، پس باید چنان روشن و آگاه درباره‌ی خودپرستی خودمان باشیم که ممکن است. اما اگر، چنان که جلوتر بحث کردیم، خودپرستی روانی غلط باشد، دلیلی وجود ندارد که امکان رفتار ناخودپرستی را نادیده بگیریم. اگر هابزی‌ها موضع‌شان را مجهز می‌کنند که بپذیرند خودپرستی روانی مفتون ۳- نظریه‌ای که طبیعت بشر ما را وامی‌دارد به طور سهمگینی بر سر منافع شخصی خودمان با دیگران در نبرد باشیم- پس نیاز نداریم ضرورتا خودپرست اخلاقی باشیم. به هر حال، بحث تعدیل شده‌ی هابز ممکن است خودپرستی اخلاقی را قابل قبول کند.

بعد ما توجه‌مان را به کوشش‌هایی در رد خودپرستی به منظور داوری این مکتب که چگونه به عنوان یک نظریه‌ی اخلاقی قابل قبول است، معطوف می‌کنیم.

.....
1. Predominant Egoist

2. Self-Fulfilment

3. Predominant Psychological Egoism

ردیاتی بر خودپرستی بحث نتایج نامتقارن ۱

«برایان مدلین ۲» بحث می‌کند که خودپرستی اخلاقی نمی‌تواند درست باشد، زیرا در تناسب با شرایط ضروری اخلاقی شکست می‌خورد. چیزی که راهنمایی برای عمل است. او می‌گوید که این نکته شبیه پند و اندرز مردمی خواهد بود برای انجام کارهای نامتقارن بر اساس علایق ناموزون. بحث او چنین پیش می‌رود:

۱. اصول اخلاقی می‌باید جهانی باشند و چهارچوبی داشته باشند.

۲. من باید علاقه‌ی خودپرستانه‌ی خودم را جهانی کنم تا شامل «تام»،

«دیک» و «هری» هم بشود.

۳. اما من باید همچنین علاقه‌ی «تام» را به رسمیت بشناسم که شامل

«دیک»، «هری» و من (و دیگران) می‌شود.

۴. بنابر این من داده‌های ناموزونی را به رسمیت شناخته‌ام و راهی

برای داوری درگیری‌های سلیقه‌ی تهیه نکرده‌ام. در واقع چیزی نگفته‌ام.

پاسخ موجه به این نکته از آن «جسی کالین ۳» است که می‌گوید ما

می‌توانیم باورهایمان را درباره‌ی موقعیت‌های اخلاقی ناشی از سلیقه‌هایمان جدا

کنیم. او این موقعیت را شبیه به یک رویداد رقابت ورزشی می‌کند، که در آن شما

معتقدید حریفان حقی دارد که برای پیروزی کوشش کند، همان‌طور که شما

دارید. اما می‌خواهید که شما، و نه او، به واقع پیروز شوید. و حتی یک مثال

بهتر، بازی شطرنج است که در آن شما می‌فهمید حریفان وزیرش را باید

حرکت دهد تا برای «مات» شما آماده شود، اما شما آرزو می‌کنید که او حرکت را

نبیند. عقیده بر سر این که A می‌باید کار Y را بکند، شما را وانمی‌دارد که

بخواهید A کار Y را بکند.

بحث عمومی ۴

از یک سوی به این منظور که چیزی نظریه‌ی اخلاقی بشود، ضروری

1. Inconsistent Outcomes Argument

2. Brian Medlin

3. Jesse Kalin

4. The Publicity Argument

فصل چهارم ۱۱۳

است که اصولش عمومی (فراگیر) بشود. مگر اصول به عنوان نسخه‌ی جهانی به اجرا گذارده شوند تا برای مردم قابل دسترس باشند. آن‌ها نمی‌توانند به عنوان راهنمای عملی یا به عنوان کمک‌هایی برای حل اختلافات منافع خدمت کنند. اما از سوی دیگر این منافع شخصی خودپرست نیست که آن‌ها را عمومی می‌کند. او ممکن است ترجیح بدهد که باقی ما ایثارگر باشیم. (چرا نیچه و راند کتاب می‌نویسند و موضعشان را نمایان می‌سازند؟ آیا این مکتب ارزشش را دارد که اسرارش فاش شود؟).

پس این برای خودپرست ممکن است کار دفاع از موضعش، شکست در خود تلقی شود و حتا بدتر این که او می‌باید دیگران را از آن راضی کند. اما در سطح عالی‌تر ممکن است ما یک اخلاق شخصی داشته باشیم که اختلاف منافع را حل نمی‌کند. پس خودپرست می‌باید در برابر مردم از اصول استاندارد اخلاق سنتی دفاع کند-بنابراین جامعه فرونخواهد ریخت-درحالی که به اخلاق خودخواهانه‌ی شخصی و غیر استاندارد می‌چسبد. پس اگر شما می‌خواهید که بهایش را پردازید، می‌توانید هنجارهای خود-محور خودپرستی ۲ را بپذیرید.

اگر او آماده است بهایش را پردازد، خودپرستی می‌تواند سیستم مقارنی ۳ باشد که برخی محدودیت‌ها را دارد. اگرچه او می‌تواند در راه‌های محدودی همکاری کند و شاید حتا دوستانی داشته باشد- تا هنگامی که منافع آن‌ها با او برخورد نمی‌کند-اما او ناچار است درباره‌ی تنهایی شایسته‌ی خودش بسیار دقیق و مراقب باشد. فرد خودپرست نمی‌تواند پند بدهد یا درباره‌ی موقعیتش توضیح بدهد-دست‌کم صادقانه. او باید به تنهایی عمل کند، به صورت اجزای پراکنده‌ی متضاد ۴ یا خود-محور ۵ در تنهایی اخلاقی. زیرا اعلام پیوستگی‌اش به اصول خودپرستی ممکن است برای طرحش خطرناک باشد. او نمی‌تواند بچه‌هایش را درس بدهد، یا خودش را به دیگران بقبولاند، یا دیگران را ببخشد.

.....
1. Letting the cat out of the bag?

2. Solipsistic-Directed Norms of Egoism

3. Consistent System

4. Atomistically

5. Solipsistically

تضاد درونی خودپرستی

این موقعیت ممکن است حتی بدتر از فرضیات خودآگاهانه و پخته‌ی خودپرستی باشد. آیا خودپرست می‌تواند دوستانی داشته باشد؟ و اگر دوستی محدودی ممکن باشد، آیا او می‌تواند عاشق بشود یا دوستی عمیقی را تجربه کند؟ فرض کنید خودپرست کشف می‌کند که در تعقیب هدف شادی، دوستی عمیق، به حال او بهترین است. آیا او می‌تواند یک دوست بشود؟ برای دوستی عمیق چه چیز ضروری است؟ یک دوست حقیقی کسی است که همیشه گرفتار منافع شخصی خودش در رابطه‌ی دوستی نیست و در مجموع خودش را فراموش می‌کند، دست‌کم گاهی، به منظور خدمت یا یاری به منافع دیگران. «عشق در پی خودش نیست.» این یک وضعیت ایثارگرانه است، موضع کاملاً مخالف خودپرستی. پس تضاد درونی خودپرستی آن است که به منظور رسیدن به هدف خودپرستی، فرد باید خودپرستی را رها کند و یک (در برخی زوایا) ایثارگر بشود، نظریه‌ای کاملاً ضد خودپرستی.

بحثی از نتایج خلاف انتظار ۱

بحث نهایی در برابر خودپرستی اخلاقی آن است که این یک اخلاق مطلق است، به نحوی که نه تنها رفتار خودپرستی را مجاز می‌شمارد بلکه آن را غایت خود می‌داند. کمک به دیگران به هزینه‌ی خود شخص، نه تنها طلبیده نمی‌شود، بلکه اخلاقاً غلط است. هرگاه من مدرک خوبی نداشته باشم مبنی بر این که یاری من به شما استفاده و بهره‌ی مرا پایان نخواهد داد، من باید از یاری به شما امتناع کنم. اگر من می‌توانم همه‌ی اروپا و آفریقا را با فشار یک تکه از ویرانی نجات بدهم، ولی برای من انجام آن کار چیزی در بر نداشته باشد، غلط است که آن تکه را فشار بدهم. یاری دهنده‌ی خوب! ۲، با این منطقی، از نظر اخلاقی به خاطر یاری قربانی زخمی در اشتباه بود، چون هیچ پولی از بابت زحمتش بدست نیاورد. این به راستی دشوار است که ببینیم چرا یک خودپرست

1. Counterintuitive Consequences
2. Good Samaritan

باید نگران محیط زیست باشد اگر او از آلوده کردن محیط زیست سود می‌برد. (برای نمونه، اگر ایگو ایست ۴۰ هیدون در تولید P بدست می‌آورد، که آلودگی تولید می‌کند و باعث ۱۰۰۰-دولور-واحد آسیب شناسی- برای دیگران می‌شود، اما او خودش تنها در حد ۱۰-دولور آسیب می‌رساند، پس او با یک محاسبه‌ی بهره‌وری، از نظر اخلاقی متعهد است که آن را تولید کند.) به راستی هیچ تعهدی برای ترس از نگاهداری منابع طبیعی برای نسل‌های آینده وجود ندارد. «چرا من باید کاری برای آیندگان کنم؟» «آیندگان چه کاری برای من کرده اند؟» در نتیجه، می‌بینیم که خودپرستی اخلاقی شماری مشکلات جدی دارد. نه می‌تواند خودش را عامه‌پسند کند، نه می‌تواند درباره‌ی خودش بحث کند. در میان خویشتن‌گرایی ۲ و انفجار بسیاری از عمیق‌ترین ارزش‌های انسان، از قبیل عشق و دوستی عمیق تقلا می‌کند. اصل انصاف ۳ را می‌شکند و بیشتر از همه یک منع مطلق را پیرامون رفتار ایتارگرانه می‌سازد، که به طور شهودی ما آن را احساس می‌کنیم و اخلاقاً خواسته می‌شود (یا دست کم مجاز است).

تحول و ایتارگری

اگر خودپرستی غیر قابل انعطاف، یک نظریه‌ی ناقص و ناکافی باشد، آیا این بدان معنا است که ما می‌باید ایتارگری کامل را سراغ بگیریم، «خود-فراموشی ۴» کامل به خاطر دیگران؟ نقش «عشق به خود» در اخلاق چیست؟ یک نقطه‌ی جالب برای آغاز پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها زمینه‌ی تازه‌ی جامعه‌شناسی زیست محیطی ۵ است، که نظریه‌پردازی می‌کند ساختارهای اجتماعی و الگوهای رفتاری، از جمله اخلاق، یک پایه‌ی زیست‌شناسانه دارند، که با نظریه‌ی تحول توضیح داده می‌شوند.

در گذشته ربط اخلاق به تحول توجیه ریاکارانه معنا می‌داد. جامعه‌شناسی داروینی، امپریالیسم را توجیه می‌کند با اصلی که می‌گوید

1. Dolor

2. Solipsism

3. Principle of Fairness

4. Total Self-Effacement

5. Sociobiology

«زندگی و بقای قویتر قانون طبیعت است». این فلسفه به خودش یک درجه ترقی از خودپرستی قاطع وام داد. این قانون طبیعت است، «طبیعت سرخ در دندان و چنگال است»^۱. بر ضد این دیدگاه، زیست محیط شناسانی^۲ مانند «رابرت آردری» و «کنراد لورنتز» یک دیدگاه نرم و معتدلی از قلمرو حیوانی عرضه کردند-با یادی از اثر «رودیارد کیپلینگ»، که در آن قلمرو حیوانی، در همکاری باقی می ماند، که دست کم به اندازه‌ی رقابت، مهم است. در دیدگاه آردری و لورنتز این گروه موجودات است، که از دید اولویت مهم است، نه فرد.

با توسعه‌ی جامعه‌شناسی زیست محیطی-در اثر «ویلسون» ولی به دقت در کار «رابرت تریورز»، «جی مینارد اسمیت»، و «ریچارد داکینز»- نظریه‌ای به میان آمده است که فردیت‌گرایی تند^۳ را با ایثارگری محدود^۴ ترکیب می‌کند. این گروه یا موجودات پستاندار نیستند که از اهمیت تحول حاصل شده باشند بلکه ژن است، یا دقیق‌تر بگوییم، نوع ژن. ژن‌ها-بخش‌هایی از کروموزوم‌ها هستند که صفاتی^۵ را برای همه‌ی رفتارهای طبیعی ما حمل می‌کنند (مانند قد، رنگ‌مو، رنگ‌پوست، هوش)-هم‌دیگر را کپی می‌کنند؛ همان‌گونه که تقسیم و بزرگ می‌شوند. یعنی آن‌ها با ژن‌های جنس مخالف ترکیب می‌شوند تا یک فرد تازه را شکل بدهند.

در مطالعه‌ی بسیار جالبش جامعه‌شناسی زیست محیطی، ریچارد داکینز رفتار انسان را به عنوان تحول قطعی به‌وسیله‌ی مجموعه روش‌های با ثبات برای باز تولید ژن توضیح می‌دهد. البته این هوشیارانه انجام نمی‌شود، بلکه به‌وسیله‌ی دست نادیدنی‌ای که هوشیاری را مشتق می‌کند، صورت می‌گیرد. ما اساساً ماشین‌های ژنی هستیم.

.....
 1. Nature Red in Tooth and Claw
 2. Ethologists
 3. Radical Individualism

4. Limited Altruism
 5. Blue-Prints

اخلاق-مراد اخلاق پیروز و موفق است- می‌تواند به عنوان روشی تحولی برای بازپروری ژن دیده شود. در اینجا یک مثال می‌آوریم: پرندگان به وسیله‌ی زندگی انگلی بعضی از انواع در خطرند. زیرا آن‌ها دستانی ندارند که بتوانند حیوانات انگلی را از روی سرشان بردارند، آن‌ها-مانند بیشتر موجودات قلمرو حیوانات-وابسته به کار تکراری دوگانه‌ی نگهداری از حیوانات هستند. طبیعت دو نوع از پرندگان را به این منظور متحول کرده است: آن‌هایی که ساخته شده‌اند تا از هر کسی نگهداری کنند (نوع بدون غرور)، و آن‌هایی که از نگهداری دیگران امتناع می‌کنند اما خودشان را برای تیمار شدن عرضه می‌کنند. نوع اولی از پرندگان را داکینز «ساده‌لوح ۱» می‌نامد و نوع دوم را «ریاکار ۲».

در یک منطقه‌ی جغرافیایی دربرگیرنده‌ی پرندگان انگلی زیان‌آور و جایی که تنها ساده‌لوحان یا ریاکاران وجود دارند، ساده‌لوحان ضعیف عمل خواهند کرد، اما ریاکاران نیز زنده نخواهند ماند، زیرا نیاز به همکاری دارند. به هر حال، در یک جمعیت ساده‌لوح که در آن ریاکاران متفاوتی بر می‌خیزند، ریاکاران موفق می‌شوند؛ و نوع ژنی آن‌ها بسیار بزرگ می‌شود. از آن‌جا که ساده‌لوحان فریب می‌خورند، به آهستگی می‌میرند و از دور بیرون می‌روند. ولی اگر و هنگامی که آن‌ها بسیار اندک می‌شوند که ریاکاران را تیمار کنند، جمعیت ریاکاران نیز شروع به مرگ و میر می‌کند و در نهایت از میان می‌رود.

چرا پس همه‌ی پرندگان نمی‌میرند؟ چون، به هر حال طبیعت با نوع سومی هم به میان آمده است، آن‌ها را «مبارز ۳» بنامیم. مبارزین تنها آن‌هایی را تیمار می‌کنند که متقابلاً آن‌ها را تیمار کنند. آن‌ها یکدیگر را و ساده‌لوحان را تیمار می‌کنند، اما نه ریاکاران را. در واقع، یک‌بار یک ریاکار برای همیشه نشانه‌گذاری می‌شود. هیچ بخششی وجود ندارد. این نکته به این صورت تبدیل می‌شود که مگر ساده‌لوحان بسیاری در اطراف باشند، ریاکاران به خاطرش زمان سختی دارند-حتا سخت‌تر از ساده‌لوحان. به هر حال، این مبارزین هستند که بزرگ و ثروتمند می‌شوند. برخلاف ساده‌لوحان، آن‌ها زمان را با ریاکاران

ناسپاس هدر نمی‌کنند، پس آن‌ها فریفته نمی‌شوند و انرژی زیادی برای گردآوری غذا و ساختن آشیانه‌های بهتر برای عزیزانشان دارند.

«مکی ۱» بحث می‌کند که اسم واقعی برای ساده‌لوحان، «مسیحی» است؛ کسی که به ایثارگری کامل معتقد است، حتی صورتش را برای متجاوز می‌گرداند و دشمنش را دوست می‌دارد. ریاکاران خودپرست‌های بسیار خودخواه هستند که تنها می‌توانند زنده بمانند اگر به اندازه‌ی کافی ایثارگران ساده‌لوح در دور و بر باشند. در حالی که مبارزان، ایثارگران متوقع‌اند^۲. کسانی که اخلاق منطقی بر پایه‌ی منافع شخصی مشترک دارند. ساده‌لوحان، از قبیل سقراط و مسیح، پیشکش می‌کنند «گونه‌ی دیگرشان را می‌گردانند و به شیطان با نیکی پاسخ می‌دهند». به جای قانونِ بده بستان، «من پشت تو را خواهم خاراند، اگر تو پشت مرا چنان کنی»، ایثارگر افراطی قانون طلایی را جایگزین می‌کند، به این صورت که «اگر می‌خواهی که کسی پشت تو را بخاراند، پشت او را بخاران-حتا اگر او پاسخ متقابل نمی‌دهد».

اخلاق این داستان چنین است: اخلاق ایثارگری تنها داده (نعمت) عقلانی برای خریدن زندگی ابدی (با یک شماره‌گیر، همان‌گونه که وودی آلن می‌گوید) است. آن را کنار بگذار، و مانند یک سیستم بازنده (ساده‌لوح) عمل کن. آنچه جایگزین دید «مسیحی» از مأموریت و تقدس می‌شود، ایثارگری متقابل یا بده بستانی است با اخلاق «این به خاطر آن ۳ (چشم در مقابل چشم، قصاص)»، کسی که اراده می‌کند با اراده‌ی آنان در جهت همکاری سپیم باشد.

«مکی» ممکن است این موقعیت را کاریکاتوری از مذهب ایثارگری کند، اما او پیچیدگی عقلی که در این جریان درگیر می‌شود را نادیده می‌گیرد (مسیح گفت، «به همان عاقلی مار باشید اما به اندازه‌ی کبوتران بی‌آزار باشید»). چنان که آمد، او عمیقاً به ما یادآوری می‌کند که تفاوتی میان اخلاق مهم و ایثارگری کامل وجود دارد. ما وظایفی داریم که همکاری کنیم و بده بستان کنیم، ولی

1. J. L. Mackie

2. Reciprocal Altruism

3. Tit-For-Tat Morality

وظیفه نداریم آن‌هایی را که انحصارطلبی می‌کنند خدمت کنیم، و نه حتا وظیفه‌ی آشکاری برای قربانی کردن خودمان برای مردم، بیرون از قلمرو تعهد ویژه‌مان داریم. ما یک وظیفه‌ی ویژه از ایثارگری عالی داریم برای آن‌هایی که در حلقه‌ی نزدیکان ما، از قبیل خانواده و دوستان‌مان هستند.

نتیجه

«مارتین لوتر» یک‌بار گفت که انسانیت شبیه به مردی است که هنگامی که سوار اسب می‌شود، همیشه از آن سوی دیگر اسب فرو می‌افتد، به خصوص وقتی که می‌کوشد اشتباهش را برای آن گزافه‌ی پیشین درست کند. پس این بر عهده‌ی اخلاق خودپرستی است. کوشش برای جبران یک ایثارگری ساده‌ی اخلاقی غیرعقلی و گناه‌کارانه و پنهان‌کارانه، از آن سوی دیگر اسب فرو می‌افتد، در حال درآغوش گرفتن ریاکار به خود مشغول، با خشنودی بسیار از خود، که خویشتنش را از عمیقترین شادی‌ها در زندگی می‌دزد. تنها کسی که به درستی سوار می‌شود، از هر دو افراط‌کاری پرهیز می‌کند، شبیه است به سواری اسب شادمانی که به سوی هدفش روان است.

فصل پنجم

غایت‌نگری ۱

مکتب اخلاقی خیرعامه

بیشترین شادی برای بیشترین افراد.

فرانسیس هاچسن، (پرسشی مربوط به نیکی و بدی اخلاقی)

فرض می‌کنیم شما با یک میلیونر در حال مرگ در جزیره‌ای تنها هستید. او هنگامی که برای مرگ آماده می‌شود، خواهشی از شما دارد برای آخرین بار کاری برایش بکنید:

من همه‌ی زندگیم را وقف بیسبال کرده‌ام و در مدت ۵۰ سال لذت بی‌پایانی برده‌ام، گاهی هم با درد همراه بوده است، تیم یانکی‌های نیویورک را حمایت کرده‌ام. حالا که دارم می‌میرم، از تو می‌خواهم همه‌ی حساب بانکی مرا، به مبلغ دو میلیون دلار، به یانکی‌ها بدهی. ممکن است این پول را ببری (او به جعبه‌ای اشاره می‌کند حاوی اسکناس‌های درشت) به نیویورک و به مالک تیم بدهی، جورج اشتین برنر، که او بتواند بازی‌کنان بهتری بخرد؟ تو می‌پذیری این پول را مطابق خواسته‌ی او ببری، در همان لحظه‌ای که لبخند

رضایت و سپاسگزارانه‌ای بر لبان او نقش می‌بندد، او در میان بازوان تو جان می‌دهد. پس از سفر به نیویورک، در روزنامه تبلیغی را می‌بینی که با روحیه‌ی تو سازگار است، سازمان جهانی کمک به گرسنگان (که به وجدان و درستکاریش شک نمی‌کنی)، درخواست دو میلیون دلار کمک می‌کند که برای نجات جان یک صد هزار نفر انسان از گرسنگی در شرق آفریقا صرف شود. نه تنها این پول جان آنان را نجات خواهد داد، بلکه می‌تواند ابزار و نوعی امکانات بازپروری بخرد که یک اقتصاد ماندگار را بسازد. تو تصمیم می‌گیری به قولی که به هوادار تیم یانکی‌ها داده‌ای در پرتو این آگهی دوباره نگاه کنی. با این پول چه می‌کردی؟

یا فرض کنید دو مرد بر زورقی در اقیانوس آرام از گرسنگی در حال مرگند. روزی آن‌ها غذایی را در جعبه‌ای در گوشه‌ای پنهان از نگاه عادی پیدا می‌کنند. آن‌ها دلیل موجهی دارند که باور کنند غذا تنها برای زنده نگاه داشتن یکی از آنان کافی است تا قایق به ساحل یکی از جزیره‌ها برسد. اگر آن‌ها غذا را تقسیم کنند هر دو خواهند مرد. حالا یکی از آن‌ها دانشمند برجسته‌ایست که درمان سرطان را در ذهنش آماده دارد. دیگری مردی معمولی است. از سوی دیگر هیچ تفاوتی میان آن دو وجود ندارد. از نظر اخلاقی چه کاری درست است؟ تقسیم غذا و امید به معجزه در برابر سختی دریا؟ انداختن سکه تا روشن شود چه کسی غذا بخورد؟ غذا را به دانشمند بدهیم؟

چه کاری در این دو وضعیتی که توضیح دادیم درست است؟ به برخی اصول اخلاقی سنتی توجه کنید و ببینید آیا به ما کمکی می‌کند تا به نتیجه برسیم. برای راهنمایی، اغلب اصلی مطرح می‌شود، «بگذارید ندای قلبیتان شما را هدایت کند». من این اصل را با عشق بسیار به یاد می‌آورم، زیرا این چیزی است که پدرم در سال‌های کودکی به من آموخت، و هنوز در ذهن من انعکاس دارد. ولی آیا در اینجا کمکی به ما می‌کند؟ نه، زیرا ندای قلبی اساسا کارکرد آموزه‌های تربیتی است. ندهای قلبی مردم با آنان به راه‌های گوناگونی با توجه به این که آنان چگونه بزرگ شده‌اند، سخن می‌گوید. بسته به تربیت، گروهی از مردم احساس گناه از انجام اعمال تروریستی می‌کنند، در حالی که گروه دیگری از

مردم درد و رنج فراوانی می‌کشند به وسیله‌ی ندای قلبی که بر سردوراهی ایستاده‌اند. فرض کنید ندای قلبی شما بگوید که پول را به یانکی‌ها بدهید و ندای قلبی من می‌گوید که به سازمان جهانی گرسنگی بدهم. ما حتا چگونه می‌توانیم درباره‌ی این موضوع بحث کنیم؟ اگر ندای قلبی پایان کار باشد، ما خاموش خواهیم ماند.

اصل دیگری که بر ما فشار می‌آورد، این است، «آن کاری را بکن که از همه بیشتر دوست داشتنی است»، قدیس آگوستین (۴۳۰-۳۵۴) گفت، «خدا را دوست بدارید و هر کاری می‌خواهید بکنید». عشق مطمئنا یک ارزش شگفت‌انگیز است. اما آیا برای هدایت اعمال ما هنگامی که اختلاف منافع وجود دارد، کافی است؟ گفته شده است، «عشق کور است»، «اما خرد، مانند ازدواج، باز کننده‌ی چشمان است». چه کسی را می‌باید دوست بدارم در مورد خرج کردن پول آن میلیونر-آن پولدار را، یا مردم گرسنه را؟ چگونه من اصل عشق را اجرا کنم در مورد آن دو مرد گرسنه در قایق؟ آیا بهتر است به نیازهای آن دو مرد، خانواده‌هایشان، به آن‌هایی که به درمان سرطان نیاز دارند، هر کسی، توجه کنم؟ روشن نیست که تا چه میزان عشق به تنهایی می‌تواند هر چیزی را درست بر جای خویش بنشانند. در واقع این روشن و آشکار نیست که ما همیشه باید آن کاری را که بیش از همه دوست داشتنی است، بکنیم. آیا باید همیشه با دشمنانمان با عشق رفتار کنیم؟ آیا از نظر اخلاقی این نکته پذیرفتنی است از کسانی که آگاهانه و عمدتاً ما، وابستگان ما یا مردم بی‌گناه دیگر را آزار و آسیب رسانده‌اند، متنفر باشیم؟ آیا می‌باید بازماندگان آشویتز، آدولف هیتلر را دوست بدارند؟ ما به این پرسش‌ها خواهیم پرداخت. این‌جا باید اعلام کنیم و بپذیریم که عشق به تنهایی موضوعات پیچیده‌ی اخلاقی را حل نمی‌کند.

اصل سومی که اغلب برای هدایت اعمال اخلاقی داده می‌شود، قانون طلایی است: «با دیگران آن کاری را بکن که دوست داری آنان با تو کنند». این نیز یک قانون نخبه‌ی بدیهی ۲ است. چیزی که به سادگی، در موقعیت‌های قابل

.....

1. "Do unto others as you would have them do unto you."

2. Noble Rule of Thumb

فهم عمل می‌کند. ولی مشکلاتی هم دارد. اول این که به طور مستقیم قابل اجرا نیست. فرض کنید من دوست دارم موسیقی «راک ان رل ۱» را بلند بشنوم. چون ممکن است از شما بخواهم که برایم بلند بنوازید، فکر می‌کنم می‌باید بلند برای شما هم بنوازم-حتا اگر بدانم که از آن نفرت دارید. پس این قانون می‌باید اصلاح شود: «آن کاری را با دیگران بکن که دوست داری آنان با تو کنند اگر تو به جای آنان بودی.» به هر حال این قانون هنوز مشکلاتی دارد. اگر من به جای سیرهان سیرهان بودم (قاتل رابرت کندی) ممکن بود بخواهم که از زندان رها شوم؛ اما روشن نیست که او می‌باید آزاد شود. اگر من به جای یک فرد تشنه‌ی سکس باشم، ممکن است با اولین انسان قابل دسترس بخواهم رابطه‌ی جنسی برقرار کنم؛ ولی این روشن نیست که می‌باید برای چنان خواسته‌ای عمل کنم. همان‌طوری که قانون طلایی به من نمی‌گوید پول آن ثروتمند را به چه کسی، یا غذا را به کدام یک از سرنشینان آن قایق بدهم.

آیا «ندای قلبی»، «عشق»، و «قانون طلایی» همگی قوانین ارزشمند بدیهی‌ای هستند که در زندگی به ما کمک می‌کنند. آن‌ها برای بیشتر ما، در بیشتر مواقع، در وضعیت‌های معمولی اخلاقی کار می‌کنند. اما در موارد پیچیده‌ی اخلاقی، به ویژه هنگامی که درگیری‌های موجهی بر سر منافع وجود دارد، آن‌ها محدود می‌شوند.

روش مطمئن‌تری برای حل آن معماها وجود دارد که می‌گوید قوانین معین و مشخص اخلاقی را دنبال کنیم. فرض کنید شما تصمیم گرفتید به منظور وفای به عهد، پول را به تیم یانکی‌ها بدهید، یا این که اگر کار دیگری بکنید به معنای دزدی تلقی خواهد شد. اصلی را که شما تعقیب کردید، ممکن است چنین باشد: «همیشه پیمان‌ت را نگاه دار ۳» و یا «تو نباید دزدی کنی ۴» (هشتمین فرمان از ده فرمان تورات). اصول در زندگی مهم هستند. همه‌ی روند آموختن بسته به یادگیری مجموعه‌ی قوانین است. همان‌طور که فیلسوف آکسفورد «هیر ۵» می‌گوید:

1. Rock 'N' Roll

2. "Do unto others as you would have them do unto you if you were in their shoes."

3. Always keep your promise

4. "Thou shalt not steal."

5. R. M. Hare

فصل پنجم ۱۲۵

یاد گرفتن برای انجام هر کاری یا چیزی هرگز به معنای آموختن برای انجام یک کار واحد نیست؛ همیشه این برای آموختن انجام کارهایی از نوع خاصی در یک موقعیت خاص است؛ و این به معنای یادگیری یک اصل است.... بدون اصول ما نمی‌توانیم چیزی بیاموزیم، هر چیزی که از سوی بزرگترهایمان باشد.... در آن صورت هر نسلی می‌باید از خارانندن پشتش آغاز کند و به خودش بیاموزاند. اما... خودآموزی، مانند همه‌ی آموختن‌ها، آموزش اصول است.

اگر شما تصمیم گرفتید از روی اصل وفای به عهد یا نندزدیدن پول آن ثروتمند عمل کنید و پول را به تیم یانکی‌ها بدهید، یا اگر تصمیم گرفتید غذا را میان آن دو مرد قایقران در اقیانوس از روی اصل انصاف و برابری تقسیم کنید، پس شما نوعی نظریه‌ی اخلاقی را دنبال کرده‌اید به نام «وظیفه‌شناسی ۱». اگر از سوی دیگر، تصمیم گرفتید پول را به سازمان گرسنگی جهانی به منظور نجات جان انسان‌های بسیار و بازسازی اقتصاد منطقه بدهید، شما به نوعی نظریه‌ی اخلاقی نزدیک شده‌اید که اخلاق «غایت‌اندیش ۲» نام دارد. شما همین طور نزدیک شده‌اید؛ به این مکتب، اگر تصمیم گرفتید که غذا را به آن دانشمند بدهید؛ زیرا او احتمالاً کارهای نیک بیشتری در زندگیش می‌کند.

از روی سنت، دو نوع اصلی سیستم‌های اخلاقی زمینه‌ی بحث را اشغال کرده‌اند: وظیفه‌شناسی (از واژه‌ی یونانی deon به معنای «وظیفه» و logos به معنای «منطق»)، که موقعیت ارزشی آن در خود عمل یا نوعی کار است؛ و غایت‌اندیش (از واژه‌ی یونانی teleos به معنای «رسیده به خواسته و پایان مورد خواسته») است، که ارزش آن در برنهاد ۳ یا نتایج عمل است. همان‌طوری که سیستم‌های غایت‌اندیش، غایت زمینه‌ی اخلاق را در برخی ارزش‌های غیراخلاقی می‌بینند که از اعمال نتیجه می‌شوند، سیستم‌های وظیفه‌شناختی صورت‌های حقیقی را در خود عمل به دارا بودن ارزش مطلق ۴ می‌بینند. برای نمونه، یک

.....
1. Deontology

2. Teleology

3. Consequence

4. Absolute Value

غایت‌نگر ۱۱ ممکن است داوری کند که دروغ از نظر اخلاقی درست یا نادرست باشد؛ بر اثر نتایجی که تولید می‌کند. اما یک فرد اخلاقی وظیفه‌شناس ممکن است چیزی را واقعا در سرتاسر عمل دروغ‌گویی غلط و نادرست ببیند. در این فصل ما به روایت غالب اخلاق غایت‌نگرای توجه خواهیم کرد. در فصل شش ما اخلاق کانت را به عنوان شکل و بدنه‌ی اصلی اخلاق وظیفه‌شناسی خواهیم آموخت. سپس در فصل هفت به نوع سوم نظریه‌ی اخلاقی نگاه خواهیم کرد، اخلاق مبتنی بر فضیلت. بگذارید به اخلاق غایت‌نگرای بپردازیم.

همان‌گونه که جلوتر اشاره کردیم، یک غایت‌نگرای کسی است که تصمیم‌گیری اخلاقی‌اش به طور کامل در بیشینه کردن خوبی‌های نااخلاقی، از قبیل لذت، شادی، رفاه، و نابودی رنج هدف‌گیری می‌کند. آن معیار کار «درست» یا «نادرست» برای یک غایت‌نگرای به منزله‌ی مقایسه‌ی نتایج اعمال قابل اجرا است. درحالی که یک وظیفه‌شناس تنها متوجه است به درستی خود عمل، غایت‌نگرای حساب می‌کند که چنان چیزی به عنوان عملی که با ارزش باشد، وجود ندارد. درحالی که چیز مطلقا بدی درباره‌ی دروغ‌گویی برای وظیفه‌شناس وجود دارد، تنها چیز بد پیرامون دروغ برای غایت‌نگرای نتایج بدی است که تولید می‌کند. اگر شما می‌توانید خردمندانه محاسبه کنید یک دروغ، حتما اندکی بیشتر، نیکی به همراه دارد تا این که راست بگویید، پس شما تعهد دارید که دروغ بگویید.

ما تقریبا به یک نوع از اخلاق غایت‌نگرای اشاره کرده‌ایم: خودپرستی اخلاقی، دیدگاهی که در آن عملی که بیشترین میزان خوبی را تولید می‌کند، برای فرد کاری درست است. خودپرستی اخلاقی، غایت‌نگرای است ولی محدود به فرد شده است. Utilitarianism از سوی دیگر یک نظریه‌ی جهانی غایت‌نگرایی است. و این مکتب ما را برای بیشینه کردن خوبی در جامعه فرا می‌خواند، که آن به منزله‌ی بیشترین خوبی برای بیشترین افراد است. ما اینک به سوی آزمون این مکتب برمی‌گردیم.

مکتب غایت‌نگری چیست؟

یکی از نمونه‌های کهن از خردگرایی بهره‌ورانه^۱ در آنتیگونه‌ی سوفوکل (۴۴۰ پ.م) یافت می‌شود، که در آن «کرتون» پادشاه را با یک مأموریت تراژیک روبرو می‌یابیم که در حال قربانی برادرزاده‌ی محبوبش، آنتیگونه، است؛ که قانونی را برای برپایی مراسم تشییع برادرش، پولینیس، شکسته است. کرتون داوری می‌کند که ضروری است، یک نفر را قربانی کنیم تا آن‌که جامعه را به خطر نابدی بیافکنیم-بی‌توجه به بی‌گناهی آن شخص.

و هر کسی دوستش را مقدم بر مصلحت کشور خویش قرار دهد، من هیچ بهره‌ای برای او ندارم.... من نه‌می‌توانم ساکت بمانم، و رژه‌ی ویرانی شهرم را تماشا کنم، در راه امنی قدم بردارم، و نه می‌توانم آن کسی که با کشور من دشمنی می‌کند را دوست خود بیندارم. به‌یاد آر: کشور ما، امنیت ما.

در کتاب عهد جدید، کایفاس^۲، روحانی عالی مقام، کنسول را پند می‌دهد که مسیح را برای اعدام به رم ببرند: «تو در جمع هیچ نمی‌دانی، نمی‌فهمی که این راه حل هوشمندانه ایست، اگرچه غیر اخلاقی، که یک انسان باید برای مردم بمیرد، تا این که همه‌ی ملت نابود و پریشان شود» (John 11:50). گاهی خود مسیح چنین تفسیر می‌شود، به عنوان ادامه دهنده‌ی غایتگرایی، چون هنگامی که قوانین سابات را به منظور انجام کار نیک می‌شکنند، می‌گوید که «سابات برای انسان بوجود آمد، نه انسان برای سابات» (Mark 2:27).

به هر حال به عنوان مکتبی از فلسفه‌ی اخلاق، غایت‌نگری با کار فیلسوفان اسکاتلندی به نام «فرانسیس هاچسن^۳» (۱۷۹۰-۱۷۲۳)، «دیوید هیوم^۴» (۱۷۷۶-۱۷۱۱)، و «آدام اسمیت^۵» (۱۷۹۰-۱۷۲۳) آغاز می‌شود. و در نوشته‌های اصلاحگر اجتماعی انگلیسی به نام «جرمی بنتام^۶» (۱۸۳۲-۱۷۴۳) و «جان استوارت میل^۷» (۱۸۷۳-۱۸۰۶) به سطح کلاسیک خودش می‌رسد. آنان نیاکان

1. Utilitarian Reasoning
2. Caiphaz
3. Fransis Hutchson
4. David Hume

5. Adam Smith
6. Jeremy Bentham
7. John Stuart Mill

غیر مذهبی انسان‌گرایان دنیوی قرن بیستم هستند، خوشبین درباره‌ی طبیعت انسان و توانایی ما در حل مشکلات، بدون استفاده از یاری خداوند. آنان درگیر نبردی برای اصلاح قانونی به همان اهمیت اخلاقی می‌شوند. آنان از دست شخصیت محصورکننده و حکمروای قانون و اخلاق سده‌های ۱۸ و ۱۹ بریتانیای کبیر بی‌صبر و قرار بودند، و کوشیدند تا قانونی بوجود بیاورند که نیازها و علایق انسانی را خدمت کند.

توجه بنام بیشتر معطوف به عمل بود تا نظریه‌پردازی. او برای اصلاح بسیار دقیق آن‌چه به عنوان یک نظام قانونی غیرخردگرا و مهمل می‌دانست، کار کرد. او ممکن است کلام مسیح را ساده و روان کرده باشد تا سخن خود را بگوید، که «اخلاق و قانون برای انسان ساخته شده‌اند، نه انسان برای اخلاق و قانون». چه بهره‌ای در تداوم قوانین و وظیفه‌شناسی کهنه و قدیمی وجود داشت که دیگر هیچ هدف سودمندی را خدمت نمی‌کرد، که تنها بیچارگان را از لذت زندگی بهتر محروم می‌ساخت، و آن کدهای بسیار سنگین را حمایت می‌کرد که تنها در خدمت شهوت پرستان سادیک یا دیگران بود؟

تغییراتی که غایت‌اندیشان^۲ پیشنهاد کردند به نام عدالت و دادگری اجرا نشدند، زیرا- آنان بر این باور بودند- حتا دادگری باید به نیکی و خیر انسان خدمت کند. فقیران یاری شوند، زنان آزاد شوند، و گناه‌کاران از نو تربیت شوند، اگر ممکن باشد، نه به نام دادگری، بلکه انجام چنان کاری ممکن است سود بیشتری به همراه بیاورد: نابودی رنج، و فراهم ساختن بیشتر لذت و شادمانی.

دیدگاه غایت‌اندیشانه، پیرامون مجازات، به عنوان موردی که دارای نکته‌ایست، توجه می‌کند. همان‌طوری که یک وظیفه‌شناس معتقد به اشد مجازات است- که همه‌ی گناه‌کاران باید به تناسب سنگینی گناهی که مرتکب شده‌اند، مجازات شوند- سخن غایت‌اندیشان، این که می‌گوید «بر سر شیر ریخته شده گریه نکن»^۳، آن‌ها معتقدند که گناه‌کار می‌باید مجازات شود اگر جزا به نوعی، به

.....

1. Motto

2. Utilitarians

3. Don't cry over spilt milk.

هدف بازدارندگی خدمت کند. به جای آن که مجازات «جان» در یک تناسب دقیق با خباثت کردارش باشد، ما باید مجازات درست را پیدا کنیم که به عنوان بهترین عمل بازدارنده خدمت کند.

میزان دقیق مجازاتی که می‌باید درباره‌ی متجاوز اجرا شود، میزانی است که بیشترین خوبی و بهره را در برخواهد داشت (یا کمترین آسیب را) نسبت به کسانی که از آن متأثر خواهند شد. اگر تنبیه کسی مثل «جان» هیچ بهره‌ی خوبی نمی‌دهد (زیرا «جان» شبیه به آن کسی نیست که جرمی را دوباره تکرار کند و هیچ کسی به وسیله‌ی مجازات از گناه به دور نمی‌ماند)، پس «جان» باید آزاد شود.

در واقع، این تهدید به مجازات است که مهم است. هر عمل مجازات، مجوزی است برای شکست تهدید. اگر تهدید موفقیت‌آمیز می‌بود، هیچ مجازاتی وجود نمی‌داشت. البته یوتیلیتاریان‌ها معتقدند که، شکست انسانی، به عنوان هشدار بازدارنده بسیار ضروری است، پس گناه‌کار کم خواهد شد اگر اجازه داده شود که آزاد برود.

دو شکل اساسی از غایت‌نگری وجود دارد: اصل مبتنی بر نتیجه ۱ (یا چهره‌ی غایت‌گرایی آن) و اصل سودآوری ۲ (یا چهره‌ی هیدونیک آن). اصل مبتنی بر نتیجه می‌گوید که درستی یا نادرستی یک عمل با درستی یا بدی نتایجی که از آن عمل حاصل می‌شود؛ قابل سنجش است. این در واقع «پایان ۳» است، که به حساب می‌آید نه «معنا ۴»؛ «پایان»، «معنا» را توجیه می‌کند. اصل «سودآوری» می‌گوید که تنها چیزی که، در خودش (قائم به ذات م.)، خوب است، برخی انواع ویژه از مفاهیمی (مانند لذت، شادی و رفاه) است. غایت‌گرایی بهره‌ورانه لذت را به عنوان نیکی کامل و خالص می‌بیند و درد را فقط به عنوان شیطان. به نقل از بنتام، نخستین کسی که این مکتب را نظام‌مند کرد، «طبیعت، انسان را زیر نفوذ دو محدوده‌ی حاکم قرار داده است، درد و لذت. این تنها برای آنان است که نشان

بدهند ما چه باید بکنیم؛ به همان خوبی که چه خواهیم کرد». عملی درست است که لذت بیشتری به همراه بیاورد و یا درد را درمان کند، و عملی نادرست است که درد بیشتری تولید کند یا جلوی لذت و خوشی را از بروز بگیرد.

بنتام جدولی برای اندازه‌گیری لذت و درد اختراع کرد، و آن را «حساب هیدونیک ۱» نامید: عدد کتی برای هر لذت یا دردی که تجربه می‌شود به‌وسیله‌ی جمع هفت سیمای یک تجربه‌ی لذت‌بخش یا دردآور بدست می‌آید: شدتش، دورانش، حقیقتش، نزدیکیش، دست‌آورد خویش، خلوصش و درجه نفوذش. افزودن به میزان و مقدار لذت و درد برای هر عمل احتملی و سپس قیاس اعداد ما را توانا می‌سازد، که تصمیم بگیریم کدام عمل را اجرا کنیم. با توجه به نمونه‌ی ما درباره‌ی تصمیم‌گیری میان دادن پول آن ثروتمند به تیم یانکی‌ها یا آسیب‌دیدگان گرسنگی در شرق آفریقا، ممکن است، لذت‌های مشابهی را به همه کس که درگیر است، برای همه‌ی آن هفت کیفیت اضافه کنیم. اگر بفهمیم که دادن پول به قربانیان گرسنگی دست‌کم ۲ میلیون هیدون تولید خواهد کرد. اما دادن پول به آن تیم ۱۰۰۰ هیدون، ما تعهدی خواهیم داشت که پول را به گرسنگان بدهیم. چیزی درباره‌ی مکتب بنتام وجود دارد که پرسیدنی است. و آن چیز ساده‌ایست که می‌گوید تنها یک اصل برای درخواست وجود دارد: لذت را به حد اکثر برسانید و درد را به حداقل. این قابل درک است که ما فکر می‌کنیم اخلاق واقعا چیزی است برای نابودی رنج و شکوفایی لذت و خوشی. این علمی است: به سادگی ممکن است، اندازه‌گیری کمی کنید و آن اصل را به طور جداگانه دنبال کنید، هیچ رفتار ویژه‌ای را به خود یا به هر کس دیگری؛ به خاطر نژاد و جنسیت و یا دین نسبت ندهیم.

به هر حال فلسفه‌ی بنتام ممکن است از یک نگاه بسیار ساده و از نگاه دیگر بسیار پیچیده باشد. ممکن است بسیار ساده باشد در آن ارزش‌های دیگری در کنار لذت وجود دارند (همان‌طور که در فصل پیشین دیدیم)، و این در حساب مصنوعی هیدونیکش به نظر بسیار پیچیده می‌رسد. آن محاسبه همراه با

.....

فصل پنجم ۱۳۱

متغیرهای بسیار و دشواری بر سر تعیین ارزش اعداد بسیار مشکل است. مثلا، ما چه عددی به یک نوشیدنی خنک در یک روز داغ یا به یک دوش آب گرم در یک روز سرد بدهیم؟ آیا ما می‌توانیم ماشین دوم شما را بگیریم و به یک گدا بدهیم، که مالک هیچ خودرویی نیست و ممکن است از راندن آن بسیار بیشتر از شما لذت ببرد؟ و اگر این محاسبه به سادگی مجموعه‌ی منافی باشد که از آن‌ها لذت می‌بریم، پس اگر «جک» یا «جیل» ممکن است «شادمان‌تر» محاسبه شوند در ماشین اندازه‌گیری لذت، یا با محاسبه‌ی لذت استفاده از مواد مخدر برای گریز از «دنیاى واقعی»؛ آیا می‌توانیم بدون تعهد مطمئن باشیم که این شرایط را دارند و این محاسبات درست هستند؟ به خاطر چنان ملاحظات، بنابر روایت بنتام از این مکتب بود که این دیدگاه حتا در روزگار خودش، به فلسفه‌ی «خوک صفتانه» معروف بود. زیرا یک خوک با لذت بردن از زندگی‌ش سطح اخلاقی بالاتری می‌سازد نسبت به نارضایتی سقراطی.

مقدر چنین بود کسی با این مخالفت‌ها روبرو شود و این مکتب را از حکومت و سقوط به ورطه‌ی فلسفه‌ی خوک‌صفتانه نجات دهد؛ جانشین کارآمد و توانای بنتام، «جان استوارت میل»، در پی این بود که شادمانی را از لذت‌های حسی جدا کند. روایت او از یوتیلیتاریانیسم - eudaimonistic خیر عامه در شادمانی - (از واژه‌ی یونانی eudaimonia به معنی «شادی») است. او این مکتب را چنین تعریف می‌کند: شادمانی به معنی انواع لذت‌ها یا رضایت‌های حقیقی عالی‌تر، از قبیل لذت روشنفکرانه، زیبایی‌شناسانه، لذت‌های اجتماعی، به همان اهمیت کم کردن درد و رنج است. او می‌گوید که دو نوع لذت وجود دارند: سطح پایین‌تر یا ابتدایی (مانند خوردن، آشامیدن، رابطه‌ی جنسی، استراحت کردن)، و بالاتر (مانند روشنفکرانه، آفریننده یا خلاق، و معنوی). اگرچه لذت‌های پایین‌تر، بیشتر جذابیت دارند، ولی هنگامی که بیش از حد درگیرشان شویم ما را به سوی درد نیز هدایت می‌کنند. لذت‌های معنوی سختیاب، پایدار و آهسته هستند.

«میل» بحث می‌کند که لذت‌های بالاتر یا پالوده‌تر، برتر از انواع پایین‌تر یا پست‌ترند: «یک موجود با توانایی‌های بالاتر بیشتر می‌طلبد که شادش کنیم، احتمالاً مستعد درد و رنج بیشتری نیز هست، و برآستی دسترسی به آن، ارزش بیشتری دارد، تا یکی از انواع پست‌تر آن»، اما او هنوز از نظر کیفی از کسی که بدون این احساسات است، بهتر است. «این بهتر است که یک انسان ناراضی باشد تا این که یک خوک راضی باشد؛ بهتر است سقرات ناراضی باشد تا یک احقر راضی باشد.» انسان‌ها از نوعی هستند که می‌طلبند برآستی شادتر باشند. آن‌ها لذت‌های پست‌تر را می‌خواهند، اما همچنین دوستی عمیق، دانش و آگاهی و خرد را هم می‌خواهند.

ولی کسی ممکن است با این نکته که چگونه ما می‌دانیم واقعا بهتر است لذت‌های عالی‌تری داشته باشیم، مخالفت بورزد؟ اینجا «میل» گروهی از متخصصان را تصور می‌کند، و می‌گوید آن‌هایی که تجربه‌ی گسترده‌ای از هر دو نوع را داشته‌اند اکثرا اولویت نوع عالی‌تر را شناخته‌اند. از آنجا که «میل» یک تجربه‌گرا است - کسی که باور دارد همه‌ی دانش‌ها و اعتقادات معقول بر اساس تجربه استوار است - او هیچ منبع کمکی ۲ نداشت؛ اما تکیه بر اندیشه‌ی درهم تنیده‌ی مشترک ۳ درباره‌ی تاریخ بشر زد. از این دیدگاه، مردمی که هر دو نوع موسیقی «راک» و «کلاسیک» را تجربه می‌کنند، اگر هر دو را دوست بدانند، باخ و بتهوون را بر Rolling Stones یا بر Dancing Demons برتری می‌نهند. ما معمولاً از اهمیت دادن به چیزهای ساده (مانند قافیه‌های عامیانه) به سوی چیزهای پیچیده‌تر (مانند شاعری، که استعداد بزرگی می‌طلبد) حرکت می‌کنیم، تا این که به راه دیگری نگاه کنیم.

«میل» به خاطر نداشتن پاسخ بهتر مورد انتقاد واقع شده است - به خاطر نخبه‌گرا بودن و برای این که در جهت برتری نهادن خردگرایی بر احساس حرکت کرده است. اما سخن او نکته‌ای دارد. آیا به طور کلی موافق نمی‌بودیم، اگر هر دو تجربه‌ی انواع لذت‌های پست‌تر و عالی‌تر را می‌داشتیم، اگر

چه یک زندگی کامل شامل هر دو می‌شود؟ آیا بهتر نیست که سقراط ناراضی باشد تا این که یک خوک راضی باشد- و هنوز بهتر است که سقراط راضی باشد؟

نکته به واقع این نیست که انسان‌ها از آن‌چه خوک را راضی می‌کند، راضی نمی‌شوند. بلکه به هر حال کیفیت این لذت‌ها (خردگرانه) «بهتر» است. ولی سخن گفتن از لذتِ بهتر به چه معنا است؟ آیا «میل» دارد برخی تفکرات ناشاد ۱ از ارزش‌های پیوسته‌ی ذاتی ۲ را برای ساختن این جدایی فرض می‌کند که آن دانش، هوشمندی، آزادی، دوستی، عشق، سلامتی، و غیره در جای خود چیزهای خوبی هستند؟ یا آیا «میل» به سادگی دارد می‌گوید که زندگی انسان‌ها عموماً چنان است که آن‌ها شادمان‌تر خواهند بود با ارزش‌های گسترش یافته‌تر، پالوده‌تر، و معنوی‌تر؟ کدام نظریه را شما بر می‌گزینید که دفاع کنید؟

فرمولی که او در نهایت پیش می‌آورد چنین است:

شادی... یک زندگی هیجان انگیز نیست، اما چنان دقایق شادی، دردهای زودگذر، و بسیاری لذت‌های گوناگون، در یک قلمرو برگزیده از لذت‌های عملی در برابر لذت‌های انفعالی، و دارا بودن به عنوان مبنای همه چیز، انتظار بیشتری از زندگی نداشتن تا این که توانا شویم برای بخشیدن، است.

به نظر می‌رسد که فعالیت روشنفکرانه، انتخاب مختارانه، و کیفیت‌های دیگر ناشاد، تفکر لذت را تجمیذ می‌کنند.

انواع غایتنگری

دو نوع کلاسیک از این مکتب وجود دارد: غایتنگری عملی ۳ و غایتنگری قانونی ۴ (حکمی). برای درخواست اصل سودآوری، پیروان نوع عملی این مکتب، مانند بنتام، می‌گویند که از نظر ایده‌آلی ما می‌باید اصلی را برای همه‌ی احتمالات که در لحظه‌ای به ما داده می‌شوند، درخواست کنیم. بهتر است

1. Nonhedonic Notions

2. Intrinsic Value

3. Act-Utilitarianism

4. Rule-Utilitarianism

غایت‌نگری عملی را این گونه تعریف کنیم:

غایت‌نگری عملی: عملی درست است اگر و تنها اگر بیشترین نیکی را به عنوان نتیجه نسبت به همه‌ی احتمالات دیگر به همراه داشته باشد یا تولید کند.

البته ما نمی‌توانیم محاسبات ضروری را برای شناسایی این‌که کدام عمل در کدام مورد درست است را، انجام بدهیم. زیرا اغلب باید پیوسته و سریع کار کنیم. پس قانون‌های بدیهی (مانند «عموما دروغ نگو»، و «عموما عهد خویش را نگاهدار») اولویت عملی دارند. با این حال کار درست هنوز آن است که بیشترین سود و بهره را نتیجه می‌دهد.

انتقاد واضح از سودآوری عملی، چنان است که انگار به سوی رویارویی با دریافت‌های بنیادین شهودی^۱ پیرامون کمترین رفتار درست، پرواز می‌کند. به انتقاد «ریچارد برنت» درباره‌ی این مکتب توجه کنید:

این مکتب حدس می‌زند شما پسری را استخدام کرده‌اید که چمن‌تان را درو و کوتاه کند؛ و او کارش را تمام کرده، پولش را طلب می‌کند. شما باید آن‌چه را که به او قول داده‌اید بپردازید؛ تنها اگر نحوه‌ی استفاده‌ی بهتری از پولتان را پیدا نمی‌کنید. گمان می‌رود وقتی شما درآمد ماهانه‌تان را به خانه می‌آورید می‌باید خانواده و شخص خودتان را حمایت کنید. اگر نمی‌توانید از آن به طرز مؤثرتری برای تجهیز دیگران استفاده کنید. حدس می‌زند که اگر پدر شما مریض است و هیچ چشم‌امیدی به زندگیش نیست، و نگهداری او، هدر دادن انرژی و آسایش دیگران است، اگر می‌توانید به زندگیش پایان بدهید بدون برپایی هرگونه رسوایی در نظر مردم، وظیفه‌ی شما است که موضوع را در دستان خود بگیرید و زندگیش را به پایان برسانید.

غایت‌اندیشان قانونی مانند «برنت» می‌کوشند روایت آبرومندانانه‌تری از این نظریه پیشنهاد کنند. آن‌ها می‌گویند که یک عمل هنگامی درست است اگر از قانون معتبری پیروی کند همراه با یک مجموعه از قوانینی که اگر تعقیب

.....
1. To fly in face of fundamental intuitions about minimally correct behavior.

شوند بهترین نتیجه‌ی ممکن را از آن تلاش‌ها بدست خواهند داد (یا دست‌کم استفاده‌ی بد، اگر پرسیده شود که همه‌ی احتمالات بد بوده‌اند). ما غایتنگری قانونی را چنین تعریف می‌کنیم:

غایتنگری قانونی: عملی درست است اگر و تنها اگر به‌وسیله‌ی یک قانون طلبیده شود، که خودش عضوی از مجموعه قوانینی است که پذیرش آن‌ها می‌تواند به یک خیر و بهره‌ی بزرگتر برای جامعه منتهی شود تا به هر گونه احتمال دیگر.

یک پرسش منازعه‌برانگیز در اخلاق آن است که آیا غایتنگری قانونی روایتی موزون و پایدار از مکتب غایتنگری است. به طور خلاصه این بحث که غایتنگری قانونی یک روایت نامنسجم و ناپایدار است که می‌باید یا تبدیل به یک سیستم وظیفه‌شناسی شود یا خودش را به درون غایتنگری عملی منتقل کند، چنین ادامه می‌یابد: تصور کنید مجموعه‌ی قوانین عمومی از یک سیستم غایتنگری قانونی صد هیدون (واحد مثبت سودآوری) تولید می‌کند. ما همیشه می‌توانیم موردی را پیدا کنیم که با شکستن قانون عمومی، هیدون‌های بیشتری نتیجه بدهد بدون کم کردن از مجموع کل. پس برای نمونه می‌توانیم موقعیتی را تصور کنیم که با شکستن قانون عمومی «هرگز دروغ نگو» برای این که احساس کسی را جلب کنیم؛ سود بیشتری تولید کند (مثلاً ۱۰۲ هیدون) نسبت به موقعیتی که آن قانون را محفوظ نگاه داریم. این نکته ممکن است چنین به نظر برسد که همیشه می‌توانیم در هر نوعی از مکتب غایتنگری پیشرفت کنیم با شکستن مجموعه‌ی قوانین در هر زمان که دآوری می‌کنیم. با چنین کاری می‌توانیم حتی سود بیشتری نسبت به تعقیب و اجرای آن قوانین تولید کنیم.

یک راه برای حل اختلاف میان مکاتب عملی و قانونی غایتنگری، پی‌جویی اندیشه‌ی «سطوح قوانین» است. برای یک غایت‌اندیش پخته سه سطح از قوانینی که کارها را هدایت می‌کنند وجود دارد. در پایین‌ترین سطح مجموعه‌ای از

قوانین بدیهی، بیشترین سود را که همیشه می‌باید دنبال شوند، مگر آن‌جا که جنگ و درگیری‌ای میان آنان وجود داشته باشد، دنبال می‌کنند. در آن مورد دومین نوع قوانین حل اختلاف، می‌باید مشارکت کنند. در بالای این طبقه بندی «قانون واپسین‌ا» غایتنگری عملی است: هنگامی که هیچ قانون دیگری اجرا نمی‌شود، به سادگی آن کاری را بکن که داوری تو تأییدش می‌کند، عملی که بیشترین بهره را نصیب تو خواهد ساخت.

تصویری از این نکته می‌تواند چنین باشد: دو تا از قوانین سطح پایین‌تر ما ممکن است «عهد خود را نگاهدار» و «به آن‌هایی که نیازمندند کمک کن هنگامی که تو در سختی جدی‌ای نیستی» باشند. فرض کنید شما قول داده‌اید، معلمتان را در ساعت ۳ در دفترش ملاقات کنید. در طول راه به صحنه‌ی تصادفی می‌رسید و می‌بینید کسی در گوشه‌ای افتاده و قادر به حرکت نیست و شدیداً نیاز به کمک دارد. برای شما طولی نمی‌کشد که تصمیم بگیرید قول خودتان را بشکنید. زیرا به نظر می‌رسد در این مورد، قانون کمک به دیگران بر قانون نگاهداری عهد و پیمان غلبه می‌کند. ما ممکن است بگوییم قانون نوع دومی هم وجود دارد که می‌گوید قانون اول برای کمک به دیگران در صورت نیاز، درحالی که شما به طور جدی در سختی و تنگنا نیستید، بر قانون نگهداشتن عهد و پیمان چیره می‌شود. با این حال ممکن است موقعیتی پیش بیاید که هیچ قانون بدیهی آشکاری اجرا نشود. بگوییم شما ۵۰ دلار دارید که بدان هم اینک نیازی ندارید. چگونه از این پول استفاده می‌کنید؟ آیا در حساب پسندازتان می‌گذارید؟ به سازمان خیریه‌ی دلخواه‌تان می‌دهید؟ برای یک مهمانی خرجش می‌کنید؟ اینجا و تنها اینجا، در سطح سوم، اصل عمومی سود عملی اجرا می‌شود، بدون هرگونه قانون مقدماتی، که می‌گوید، آن کاری را بکن که بهترین داوری تو برای بیشترین خوبی، می‌کند.

این موضوع یک مناظره‌ی قدرتمند است؛ این که آیا «جان استوارت میل» یک غایت‌اندیش عملی بود یا قانونی. به نظر نمی‌رسد که متوجه تفاوت شده

فصل پنجم ۱۳۷

باشد، و شاید سیمای هر دو نظریه در کارش وجود داشته باشد. فیلسوفانی مانند اسمارت^۱ و نلسون^۲ دیدگاه‌هایی را نگاه می‌دارند که نمونه‌های روشن‌تری از غایت‌نگری عملی هستند. نلسون به آنچه که «محافظة‌کاری اخلاقی^۳» نام دارد، حمله می‌کند: که هر

نظریه‌ی اخلاقی معتدلی که یک اصل اخلاقی پسندیده یا اصول اخلاقی نزدیک به هم را پاس می‌دارد؛ اعمال‌کننده‌ی کارهای شناخته شده است، با آنچه که ممکن است همیشه غلط باشد اگر اجرا نشود بدون توجه به این که نتایجش چه باشد.

برای نلسون هیچ قانونی، بسیار مهم و خدشه ناپذیر نیست، اما موقعیت‌های گوناگون و امی‌دارند که کارهای گوناگون بشود و هر قانونی مستعد آن است که شکسته شود (پس در واقع ما ممکن است نیاز داشته باشیم برخی را به عنوان قوانین مطلق به خاطر جامعه بپذیریم).

بحث نلسون در دفاع از غایت‌نگری از تفکر «تعهد منفی^۴» استفاده‌ی بسیاری می‌کند: ما نه تنها برای نتایج اعمال‌مان مسئول هستیم، بلکه برای نتایج اندیشه‌هایی که به منصفه ظهور نرسیده‌اند نیز هستیم. فرض کنید شما راننده‌ی یک خودرو هستید و ناگهان می‌فهمید که ترمزتان کار نمی‌کند. نزدیک است پنج کارگری را که در پیش‌روی شما کار می‌کنند، زیر بگیرد. با این حال اگر سریع واکنش نشان دهید می‌توانید خودرو را به گوشه‌ای بکشانید که تنها یک مرد مشغول کار است. چه کاری باید بکنید؟ کسی که با قاطعیت مرزی میان شیطان فعال و خنثا می‌کشد (مجوز صادر کردن برای عمل شیطانی) ممکن است بحث کند، که شما نباید کاری بکنید و به درستی اجازه بدهید خودرو آن پنج مرد را بکشد. اما کسی ممکن است انکار کند که این مرز مطلق است. ممکن است دستور بدهد شما کاری مثبت به منظور کم کردن عمل شیطانی بکنید. تعهد منفی یعنی که شما نسبت به مرگ کسی در هر دو مورد دارید مسئول می‌شوید. برای انجام کار درست، فرد غایت‌اندیش اصرار می‌ورزد، میزان

1. J. J. Smart

2. Kai Nielsen

3. Moral Conservatism

4. Notion of Negative Responsibility

5. Nonaction

عمل شیطانی را کم کند. پس شما به طور فعال می‌باید یک مرگ را باعث بشوید به خاطر حفظ جان پنج نفر دیگر.

منتقدان این مکتب کاملاً با اصل تعهد منفی مخالفت می‌کنند، بدین صورت که آن یک وظیفه‌ی خشک نیست یا این می‌تواند در سیستم‌های دیگر به جای غایتنگری کار شود.

قوت‌ها و ضعف‌های این مکتب

پاسخ این پرسش‌ها هر چه باشد، غایتنگری به طور یقین دو چهره‌ی مثبت دارد. همین مشکلات بسیاری هم دارد. نخستین، گیرایی یا قدرت آن است که یک اصل منفرد است، سیستمی مطلق با توانی برای پاسخ‌گویی به هر موقعیتی. آن کاری را بکن که بیشترین سود را به ارمغان می‌آورد! خوب است که یک اصل هدایت‌گر ساده داشته باشیم که قابل ارائه در هر وضعیتی باشد-حتی اگر مشکل باشد که درخواست کنیم (زندگی ساده نیست). دومین توانش آن است که این مکتب انگار به ماهیت اخلاق می‌رسد. این تنها یک سیستم قالبی نیست (یعنی سیستمی که خطوط هدایتی را برای انتخاب اصول تنظیم می‌کند؛ اما هیچ اصلی را پیشنهاد نمی‌کند. چنان خط هدایتی‌ای می‌تواند «هر چه می‌توانی کار جهانی یا جهانشمول بکن، باشد»). اما ترجیحاً یک ماده‌ی مهم و اساسی دارد: بالا بردن سطح شکوفایی و نابودی رنج بشر (و احتمالاً حیوان). نخستین فضیلت، به ما روش تصمیم‌گیری روشنی در یافتن پاسخ این که چه بکنیم، می‌دهد. دومین فضیلت، احساس ما را درخواست می‌کند که اخلاق برای انسان‌ها (و بعضی حیوانات) ساخته شده است، و آن اخلاق آن‌قدر درباره‌ی اصول نیست که درباره‌ی کمک و یاری به انسان‌ها، و از میان بردن رنج است.

غایتنگری به نظر قابل اجرا می‌رسد. مثلاً به ما یک راهنمایی روشن و منطقی در بحث پیرامون پرونده‌ی کیتی جینوینز (فصل یک) می‌دهد: ما می‌باید به پلیس زنگ می‌زدیم؛ یا کاری که برای کمک به او ضروری بود؛ می‌کردیم (که

به هر روی یاری به او چندان بی‌بهره‌گی بیشتری تولید نمی‌کرد تا این که رهایش کردیم). و در مورد تصمیم‌گیری برای هزینه کردن ۲ میلیون دلار پول آن شروتمند، چیزی در درون ما می‌گوید، که احماقانه است عهدمان را با یک مرده نگاهداریم در حالی که چنین کاری بدان معنا است بگذاریم صدها هزار انسان در اثر گرسنگی جان بسپارند (ما چه احساسی می‌داشتیم اگر به جای آن گرسنگان می‌بودیم؟). خیر بیشتر می‌تواند با کمک به نیازمندان بدست آید تا این که آن پول را به تیم یانکی‌ها بدهیم!

دشواری‌ها در راه فرموله کردن غایتنگری

اما مشکلاتی پیرامون این مکتب وجود دارد که لازم است روشن شوند قبل از آن که بتوانیم به آن «برگه‌ی سلامتی فلسفی» بدهیم. نخستین مجموعه از مشکلات در فرمول مقدماتی این مکتب نمایان می‌شود: «بیشترین شادی برای بیشترین افراد». توجه کنید که در این فرمول ما دو کمیت بزرگ داریم، دو بزرگترین یا بیشترین چیز: «شادمانی» و «تعداد افراد». هرگاه ما دو متغیر داشته باشیم، مشکلات را به صورت گنگ پیرامون تصمیم‌گیری این که کدام متغیر در مقام اول است، دعوت کرده‌ایم؛ در حالی که آن‌ها به نظر می‌رسند با هم درگیر باشند. برای فهم این نکته به این نمونه توجه کنید: من دارم هزار دلار جایزه به کسی پیشنهاد می‌کنم که درازترین مسافت را در کوتاه‌ترین زمان بدود. سه نفر شرکت می‌کنند: «جو» ۵ مایل می‌دود در ۳۱ دقیقه، «جان» ۷ مایل در پنجاه دقیقه می‌دود، و «جک» یک مایل در شش دقیقه. چه کسی می‌باید جایزه را بگیرد؟ جان تنها یک بخش از مسئله را حل کرده (دویدن درازترین مسافت)، ولی جک شرط دیگر را اجرا کرده (دویدن در کوتاه‌ترین زمان).

این دقیقاً مشکل غایتنگری است. آیا ما می‌باید به گسترش شادی در پیرامون خودمان اهمیت بدهیم که در این صورت عدد (مربوط به هیدون) بزرگتری را دارا خواهد شد (در کدام مورد ما مشغول بشویم و یک جمعیت

بزرگتری را تولید کنیم؟) یا ما می‌باید نگران بیشترین میزان محتمل شادی موجود در جامعه باشیم (در مورد این که ممکن است وسوسه شویم اجازه بدهیم گروهی از مردم از دیگران بسیار شادتر بشوند، در ازای گسترش شادی‌شان، شادی دیگران را کم کنیم)؟ آیا ما می‌باید نگران مجموعه‌ی شادی باشیم یا نگران بالاترین سطح؟ جایگاه درخواست‌های تقسیم ثروت در کجا است؟ و به هر حال ما درباره‌ی شادی چه کسی سخن می‌گوییم؟-همه‌ی موجودات باشعور، همه‌ی انسان‌ها، یا همه‌ی هستی‌های خردمند (که ممکن است برخی انسان‌ها را حذف کند و برخی حیوانات عالی‌تر را بگنجانند)؟ در نهایت ما چگونه شادی را اندازه می‌گیریم و قیاس‌های شخصی میان شادی مردمان گوناگون می‌کنیم؟

غایت‌اندیشان برای حل این مشکلات می‌جنگند. زیرا برخی از این پرسش‌ها ما را به درون متافیزیک («یک فرد چیست»، و «تا چه درجه‌ای یک انسان در خودش در طول زمان ادامه می‌یابد؟») و به درون اقتصاد (بهترین راه برای تقسیم کالا در جامعه چیست؟) می‌برند. ما به آنان در اینجا نمی‌توانیم پاسخ بدهیم.

مسئله‌ی دانستن نتایج قیاسی اعمال

گاهی غایت‌اندیشان متهم به بازی کردن نقش خدا می‌شوند. به نظر می‌رسد آن‌ها نظریه‌ی اخلاقی‌ای را نگاه می‌دارند که قدرتی شبیه به قدرت خداوند را می‌طلبد، به خصوص در مورد آگاهی از آینده. البته ما معمولاً نتایج درازمدت اعمال‌مان را نمی‌دانیم، زیرا زندگی بسیار پیچیده است، دست‌آوردها به آینده‌ی ناروشنی می‌روند. عملی باعث یک مجموعه کار دیگر می‌شود، که در گردش کار یک سری اعمال دیگر را نیز باعث می‌گردد، به طور نامطلق، پس بنابراین محاسبه غیر ممکن می‌شود. این بحر طویل پرستارانه را به یاد بیاورید:

در پی خواستن یک میخ

نعل گم شد؛

در پی خواستن نعل
اسب گم شد؛
در پی خواستن اسب
سوار گم شد؛
در پی خواستن سوار
جنگ از دست رفت؛
در پی خواستن جنگ
پادشاهی از دست رفت؛
و همه‌ی اینها برای خواستن
آن میخ نعل اسب بود.

نعلبند بی‌چاره‌ی بدبخت! چه گناه غایت‌نگرانه‌ای مرتکب شده که او باید باقی
عمرش را جزا بدهد.

اما این احمقانه است که برای از دست رفتن پادشاهی، آهنگر بی‌چاره را
سرزنش کنیم. و غایت‌اندیشان آن اندازه خودخواه نیستند که او را به خاطر
موقعیت بد مسئول بدانند. به جایش، در پی گفتار لوییس^۲، آن‌ها سه نتیجه را
رده‌بندی می‌کنند: (۱) نتایج مستقیم یک کار، (۲) نتایجی که ممکن است به
طور منطقی انتظار بروزشان برود، (۳) نتایج خواسته شده. یک عمل *مطلقاً*
درست است اگر بهترین نتایج واقعی^۳ را داشته باشد. یک عمل به طور عینی^۴
درست است اگر منطقی باشد انتظار داشته باشیم که بهترین نتایج را خواهد
داشت. یک عمل به طور نهی^۵ درست است اگر قصد فردی بخواهد یا واقعا
انتظار داشته باشد که بهترین نتایج را به بردهد. این نوع دوم درستی^۶ است، بر
پایه‌ی انتظارات خردمندان، که در این جا مرکزی است، استوار است؛ زیرا تنها
بیننده‌ی بی طرف نتایج، در موقعیتی است که دست‌آوردهای واقعی را شناسایی
کند. بیشترین کاری که فرد می‌تواند بکند آن است که از بهترین اطلاعات در

.....
1. Utilitarian Guilt

2. C. I. Lewis

3. Actual Consequences

4. Objectively

5. Subjectively

6. Second kind of Rightness

دسترس استفاده کند و آن کاری را بکند که یک انسان خردمند ممکن است انتظار بهترین دست‌آوردهای نهایی را داشته باشد. برای نمونه، فرض کنید هنگامی که مادر بزرگ هیتلر در حال بالا بردن آدولف کوچک از پله‌ها به اتاقش بود؛ سر می‌خورد و می‌باید میان افتادن بچه و اجازه دادن به این که خودش به سختی مجروح شود، و بازویش بشکند، یکی را انتخاب کند. با توجه به فرمولی که داده شد، این ممکن است مطلقاً برای آن زن درست بوده باشد که می‌گذاشت آن بچه کشته شود. زیرا تاریخ می‌توانست چرخ بهتری بزند. اما این در قدرت او نبود که این نکته را بداند. او آن کاری را کرد که هر انسان خردمندی ممکن است بکند - جان بچه را به قیمت زخمی کردن خودش نجات داد. او آن کاری را کرد که به طور عینی درست بود. نظریه‌ی غایتنگر می‌گوید که با کار عمومی که می‌شود، آن‌چه خرد داوری می‌کند بهترین عمل بر اساس نتایج دلخواه باشد، ما عموماً بهترین دست‌آوردها را ارتقا می‌دهیم و تشویق می‌کنیم.

نقدهای دیگر غایتنگری

مخالفان بسیار دیگری وجود دارند که بر علیه این مکتب برخاسته‌اند. ما پیرامون پنج مورد آن‌ها بحث خواهیم کرد: (۱) مخالفت بی‌آرام و قرار، (۲) مخالفت نتایج محتمل احمقانه، (۳) مخالفت وجدانی، (۴) مخالفت دادگری، (۵) مخالفت عمومیت‌گرایی. ما ابتدا به همه‌ی این مخالفت‌ها خواهیم پرداخت و سپس پاسخ این مکتب را برای هر یک از آنان می‌آوریم.

مسئله‌ی یکم: مخالفت بی‌آرام و قرار

با توجه به غایتنگری، شخص می‌باید همیشه آن کاری را بکند که وعده‌ی بهره‌دهی و شکوفایی هر چه بیشتر را می‌دهد. اما معمولاً یک مجموعه‌ی بی‌نهایت از کارهای محتمل که از میانشان باید انتخابی صورت گیرد، وجود

1. The no-rest objection

2. The absurd-implications objection

3. The integrity objection

4. The justice objection

5. The publicity objection

دارد. و حتی اگر من بتوانم از توجه به همه‌ی آنان خلاص شوم، با احتمال کمتری می‌توانم یقین داشته باشم که اغلب یک کار برتری وجود دارد که می‌توانم انجام بدهم. مثلاً وقتی می‌خواهم با دوستم به سینما بروم، می‌باید از خودم بپرسم آیا یاری رساندن به سگ بی‌خانمان در محل زندگی خودم؛ سود و بهره‌ی بیشتری آید نمی‌کند. هنگامی که آماده می‌شوم به رختخواب بروم، بهتر است با خودم فکر کنم آیا در آن لحظه می‌توانم برای نجات لایه‌ی اوزون کاری کنم. و چرا نه به سادگی همه‌ی حساب دارایی‌ام را (ورای آن‌چه برای این که زنده بمانم لازم است) به فقیری برای بهره‌ی بیشتر بدهم؟ در تعقیب غایتنگری، من حقی برای لذت از زندگی ندارم هنگامی که با قربانی کردن خودم، می‌توانم دیگران را شادتر سازم.

مسئله‌ی دوم: نتایج محتمل احمقانه

«راس ۱» بحث کرده است که این مکتب رد می‌شود. زیرا باور نکردنی است. اگر ما آن را بپذیریم، می‌باید یک تأثیر احمقانه را بپذیریم. به دو عمل A و B توجه کنید، که هر دو یک صد هیدون نتیجه خواهند داد. تنها تفاوت آن است که A آمیخته به دروغ است و B به حقیقت. یک غایت‌اندیش می‌باید بداند که این دو عمل ارزش یکسانی دارند. اما این به نظر غیر قابل قبول می‌آید. حقیقت انگار یک چیز همیشه خوب است.

شبهه آن، در اثر آرتور کوستلر به نام «ظلمت در نیمروز» است. روباشوف درباره‌ی فلسفه‌ی کمونیست شوروی سابق می‌نویسد:

تاریخ به ما آموخته است که اغلب، دروغ به کشور بهتر از راستی خدمت می‌کند؛ زیرا انسان بسیار کند و تنبل^۲ است و ناگزیر است که از میان صحرا به مدت چهل سال قبل از هر پله‌ای در رشدش رهبری و هدایت شود. و او ناگزیر است از میان صحرا با وعده و تهدید بیرون کشیده شود، به وسیله‌ی تصور خشونت و تصور دلخوش‌کننده، پس او نمی‌باید به صورت خام و ناپخته به استراحت بنشیند و جهت خودش را با پرستش گوساله‌های طلایی عوض کند.

با توجه به این تفسیر، شوروی ارتودکس کمونیسم دروغ‌ها و خشونت بی‌حد خودش را از طریق ایده‌های غایت‌اندیش توجیه می‌کند. چیزی در ما در این نوع از سیستم ارزش‌گذاری می‌شورد. حقیقت مقدس است و نمی‌باید بر سر منبر مقتضیات و مهمات قربانی شود.

مسئله‌ی سوم: مخالفت وجدانی

«برنارد ویلیامز» بحث می‌کند که غایت‌نگری وجدان انسانی را با فرمان دادن به این که ما مرکزی‌ترین و عمیق‌ترین اصول‌مان را زیر پا می‌گذاریم، نادیده می‌گیرد. او این نکته را با آوردن مثالی نشان می‌دهد:

جیم خودش را در مرکز میدانی در یک شهر کوچک آمریکای جنوبی پیدا می‌کند. در برابر دیواری، صفی از بیست نفر سرخپوست است که با بندی بسته شده‌اند. بیشترشان وحشت زده‌اند. اندکی از آنان سرسخت‌اند. در برابر آنان مردان مسلح یونیفورم‌پوش بسیاری قرار دارند. مرد سنگین وزنی در لباس خاکی رنگی افسر فرمانده است و پس از بازپرسی درازی که از جیم می‌کند و او می‌گوید که در آن نقطه تصادفی پیدایش شده است، به او می‌گوید که این سرخپوستان عضو گروه جنگجویی هستند که پس از اعمال ضد دولتی‌ای که اخیراً مرتکب شده‌اند، قرار است همینک تیرباران شوند تا برای مخالفان دیگر درسی باشد که دشمنی نکنند. با این حال، از آنجا که جیم تنها بازدید کننده از سرزمین دیگری است، آن افسر خوشحال است که به او پیشنهاد مهمان‌دوستانه‌ای کند. مبنی بر این که یکی از سرخپوستان را خودش بکشد. اگر جیم بپذیرد، به عنوان یک فرصت مفتنم، سرخپوستان دیگر آزاد خواهند شد. البته اگر او امتناع کند، فرصتی وجود نخواهد داشت. و «پدرو» آن کاری را خواهد کرد که قرار بود بکند، هنگامی که جیم رسید، یعنی همه‌ی آنان را بکشد. جیم با یادآوری داستان پسر بچه‌ی مدرسه‌ای، در شگفت است، اگر اسلحه‌ای می‌داشت، می‌توانست آن افسر را بگیرد، پدرو و باقی سربازان را تهدید کند. ولی پرواضح است که چنان رویایی به وقوع نخواهد پیوست. هر کوششی شبیه آن به معنای کشته شدن همه‌ی سرخپوستان خواهد بود و نیز خودش. مردان مقابل دیوار، روستاییان دیگر، موقعیت را

می‌فهمند، و آشکارا از او التماس می‌کنند که بپذیرد. او چه باید بکند؟

ویلیامز بدون آن که منتظر پاسخ باشد می‌پرسد:

چگونه یک انسان می‌تواند، به عنوان یک غایت‌اندیش، برای رضایت خاطر یک نفر در مقابل دیگران پیش بیاید، و طرح یک انسان بی‌اهمیت را پیش بگیرد و با آن زندگی را شکل بدهد. زیرا طرح یک فرد دیگر آن چنان صحنه‌ی علی‌ای ساخته است، چنین است که نتیجه‌ی غایت‌اندیش پیش می‌آید؟

نتیجه‌ی ویلیامز آن است این مکتب انسان‌ها را به سمت تنهایی فردی هدایت می‌کند و بنابر این عمیقا ضعیف است.

مسئله‌ی چهارم: مخالفت دادگری

فرض کنید که تجاوز و قتل در یک جامعه‌ی نژادپرست اتفاق می‌افتد. به عنوان کلانتر شهر، شما برای مدت بسیار طولانی برای یک هماهنگی نژادی کوشیده‌اید. اینک درست هنگامی که هدف شما دارد شناخته می‌شود این حادثه رخ می‌دهد. این جرم تصور می‌شود که انگیزه‌ی نژادی داشته باشد، و شورش در حال شکستن آن آرزو باشد، که نتیجه‌اش مرگ بسیاری از مردم و بوجود آمدن نفرت در میان آنان خواهد بود. شما می‌بینید که می‌توانید دادخواستی برای آن جرم درست کنید. پس دادگاهی او را گناه‌کار خواهد شناخت و محکوم خواهد شد. هر دلیلی وجود دارد که معتقد باشیم یک دادگاه و محکومیت سریع، می‌تواند شورش را بخواباند و نظم جامعه را نگاه دارد. تنها شما (و مجرم واقعی، که درپاره‌اش سکوت خواهد شد) می‌دانید که یک انسان بی‌گناه محاکمه و محکوم شده است. چه چیز از نظر اخلاقی درست است که انجام شود؟ شخص غایت‌اندیش به نظر می‌رسد این دادخواست را انجام بدهد در حالی که بسیاری این را بسیار بد و ناخوشایند می‌دانند.

یا این موقعیت فرضی را در نظر بگیرید: شما یک پزشک غایت‌اندیش هستید که پنج بیمار زیر مراقبت خود دارید. یکی نیاز به پیوند قلب دارد،

دیگری ریه، بیمار دیگر کبد و دو بیمار آخری کلیه نیاز دارند. اینک در مطب شما یک آدم مجردی می‌آید که سیستم ایمنی بدنش از کار افتاده. شما داوری می‌کنید که او ممکن است خودش را به طور عالی برای آن پنج بیمارستان قربانی کند. از راه یک محاسبه‌ی سودمندی، شما آن را تعیین می‌کنید، بی‌شک، می‌توانید بیشترین نیکی را با تزریق یک داروی مرگبار به آن انسان سالم و استفاده از اندام او برای نجات بیمارانتان استفاده کنید.

این دیدگاه بی‌مسئولیتانه از دادگری با ما مقابله می‌کند. حقیقت آشکاری که غایت‌اندیش‌ها حتی چنان اعمالی را محاسبه می‌کنند که ممکن است از سیستم قانونی یا سیستم درمانی، برای اجرای برنامه‌هایشان بد استفاده کنند - ترسناک به نظر می‌رسد. این مثال اسقفان کاتولیک قرون وسطا را در امر تفتیش عقاید و جنگ‌های مذهبی به یاد ما می‌آورد:

هنگامی که موجودیت کلیسا تهدید می‌شود، کلیسا از قید پیمان‌های اخلاقی رها می‌شود. با فردیت به عنوان پایان یا غایت، از هر معنایی استفاده می‌کند، که از دید اجتماعی یا دینی توجه می‌شود، حتی حقه‌بازی، خیانت، خشونت، زندان، و مرگ.

مسئله‌ی پنجم: مخالفت عمومیت‌گرایی

معمولا تصور می‌شود که اصول اخلاقی باید برای همه شناخته شوند، پس همه ممکن است آزادانه از آن اصول پیروی کنند. ولی غایت‌اندیش‌ها معمولا نمی‌خواهند بگویند هر کسی باید مثل یک غایت‌اندیش عمل کند، به ویژه غایت‌اندیش عملی. زیرا این کار بسیار زیادی به خاطر بحث پیرامون نتایج محتمل عمل می‌برد. ممکن است بهتر باشد اگر بیشتر مردم به سادگی عمل کنند بسان یک وظیفه شناس. پس این مکتب به نظر می‌رسد با تفکر ما از عمومیت‌گرایی در تضاد باشد.

پاسخ این مکتب به مخالفت‌های استاندارد

ضدیت‌هایی که همینک بحث شدند، سنگین و پیچیده‌اند. اما بگذارید اجازه بدهیم که غایت‌اندیشان از خودشان دفاع مختصری کنند. چه نوع پاسخ‌هایی در نزد آنان وجود دارد؟

دفاع عمومی یا کلی

یک روایت پخته از این مکتب می‌تواند دست‌کم برخی از این مخالفت‌ها و انتقادات را خنثا کند. یک روش یا استراتژی چند لایه وجود دارد که این چنین است: ما باید توجه‌ها را در امر بهره‌دهی به دو سطح تقسیم کنیم. با سطح پایین‌تر درباره‌ی یک مجموعه از قوانینی بحث کنیم که بیشترین نتایج دلخواه را در زمان برای ما به ارمغان می‌آورند. ما این را بهره‌وری قانونی^۱ از غایت‌نگری می‌نامیم. معمولاً ناچاریم به وسیله‌ی بهترین قوانینی که سیستم ما می‌تواند بسازد زندگی کنیم؛ قوانینی از قبیل صداقت، وفای به عهد، اطاعت از قانون، و عدالت می‌تواند در میان آنان باشد.

اما گاهی قوانین می‌جنگند یا روشنتر بگویم، بهترین نتایج را بیرون نمی‌دهند. در این موارد پیوسته و متوالی ما نیاز خواهیم داشت که شک کنیم؛ یا قانونی را برای خاطر نتایج بهتر زیر پا بگذاریم. ما این را چهره‌ی بهره‌وری عملی^۲ غایت‌نگری می‌نامیم. این سطح دوم از توجه تنها زمانی ترجیح داده می‌شود که نارضایتی‌ای از چهره یا سیمای بهره‌وری قانونی وجود داشته باشد. یک نمونه، می‌تواند قانونی باشد در برابر شکستن یک قول. معمولاً بیشترین بهره از نگاهداشتن پیمان و وفای به عهد به دست می‌آید. اما اگر من قول بدهم که شما را در سینما در ساعت ۷ ملاقات کنم و به شما شناخته نشده باشم، در راه دیدارمان، من از صحنه‌ی یک تصادف می‌آیم و می‌توانم خدمت بزرگی به زخمیان آن بکنم؟ متأسفانه نمی‌توانم با شما تماس بگیرم، و شما ناراحتید. چون در مقابل سینما به مدت یک ساعت منتظر نشسته‌اید. من یک قانون بهره‌وری را شکسته‌ام

.....
1. Rule-Utility

2. Act-Utility

به خاطر این که بیشترین بهره را تولید کنم، و از انجام آن راضیم. به عنوان نمونه‌ی دیگر، بگذارید این داستان خودرو را تکرار کنیم: شما یک راننده‌اید که پنج کارگر را می‌بینید بر سر راه شما در جاده مشغول کارند، درست هنگامی که ناگهان می‌فهمید ترمز از کار افتاده است. خوشبختانه یک راه باریکه‌ی انحرافی که می‌توانید خودرو را منحرف کنید، وجود دارد. متأسفانه در این باریکه نیز یک نفر هست. شما می‌توانید ماشین را به سمت راست بکشانید آن یک نفر را بکشید، یا می‌توانید به راه خودتان در جاده اصلی ادامه بدهید که در این صورت آن پنج نفر همگی کشته خواهند شد. در دیدگاه سنتی تفاوتی میان کشتن و اجازه‌ی مرگ وجود دارد، که آن وضعیت، میان قتل عمد و قتل سهل انگارانه‌ی غیر عمد است. اما شخص غایت‌اندیش این جدایی را رد می‌کند، و می‌گوید که شما باید به آن باریکه منحرف بشوید، در نتیجه باعث مرگ کمتری می‌شوید، زیرا تنها موضوع مربوط به بهره‌ی مورد انتظار است. پس قانون عادی در برابر قتل عمد یک بی‌گناه به خاطر اصل بهره‌وری معلق می‌شود. این آن نوع از دفاع پخته‌ی فرد غایت‌اندیش است که تقریباً در برابر آن پنج انتقاد قرار می‌گیرد.

پاسخ به مسئله‌ی اول

فرد غایت‌اندیش به پرسش یکم پاسخ می‌دهد، موضوع مخالفت بی‌امان، با اصرار ورزیدن به این که یک قانون در حال توضیح آرامش و سرگرمی است به واقع آن نوع از قوانینی است که ممکن است جایی در مجموعه‌ی قوانین بیشترین بهره‌دهی داشته باشند. یک فرد می‌باید برای بیشترین میزان شادمانی خودش به همان خوبی شادمانی دیگران هدف‌گیری کند. به دلیل مشابه بهتر است که زیاد نگران نیازهای آن‌هایی که در حلقه‌ی نزدیکان ما نیستند نباشیم. اگر چه ما می‌باید متوجه نیازهای مردمان آینده و دورتر از خودمان باشیم. این در واقع بی‌بهرگی را برای انسان معمولی با این دلمشغولی‌ها توسعه خواهد داد. اما شخص

غایت‌اندیش ممکن است به یاد بیاورد که می‌توانیم با اطمینان کارهای بیشتری برای آزار انسانیت انجام بدهیم تا این چیزی که ما همینک داریم می‌کنیم- به ویژه اگر ما به هم بییونديم و مشترکا کار کنیم.

پاسخ مسئله‌ی دوم

با توجه به مسئله‌ی دوم، مخالفت احتمالات احمقانه‌ی «راس»، غایت‌اندیش‌ها می‌توانند موافق باشند که چیزی غیر قابل قبول در محاسبه‌ی برابری عمل دروغ‌گویی کسی با صداقت او وجود دارد، اما آن‌ها بحث می‌کنند که ما می‌باید در حال تغییر پایه‌های اخلاقی فرهنگ اغواگرمان باشیم. چه چیز درباره‌ی راست‌گویی بسیار مهم است یا درباره‌ی دروغ‌گویی بسیار بد است؟ اگر این نکته تبدیل شود به این که دروغ واقعا رفاه انسان را ارتقا می‌دهد، ما می‌باید آن را بپذیریم. اما این چنین نیست. شادی ما با نیاز به اطلاعات مورد اطمینان و وثوق (مثلا حقیقت) در راه چگونگی رسیدن به پایان راه خودمان، گره خورده است. پس «راستی» عضوی از بهره‌وری قانونمند خواهد شد. اما در جایی که دروغ به روشنی بهره را ارتقا خواهد داد بدون زیر و زبر کردن باور عمومی نسبت به قانون، به سادگی می‌باید دروغ بگوییم. آیا ما تقریبا دروغ گفتن به یک گانگستر را نپذیرفته‌ایم؛ یا دروغ مصلحت‌آمیز را برای این که به احساسات مردم آسیب نرسانیم؟

با توجه به دفاع روباشف غایت‌اندیش از کمونیسم غیر انسانی یا دفاع قرون وسطایی تفتیش عقاید، فرد پیرو این مکتب پاسخ می‌دهد که این سوء استفاده از غایت‌نگری تنها نشان می‌دهد چقدر این روش در دستان قدرتمندان خودپرست می‌تواند خطرناک باشد. در این زمینه هر نظریه‌ای می‌تواند سوء استفاده شود.

پاسخ به مسئله‌ی سوم

بحث ویلیامز پیرامون وجدان فرد غایت‌اندیش می‌تواند چنین باشد که (۱) برخی احساسات انزواگرانه برای زندگی اخلاقی ممکن است ضروری باشند، اما (۲) او (حتا کسی که معتقد به غایت‌اندیشی عملی است) می‌تواند این را به حساب طراحی نقشه‌ها و راه‌ها و روش‌های تازه‌ی عمل بگذارد. و آن وجدان است که مطلق نیست که می‌باید به هر قیمتی بدان ببیونددیم. حتا هنگامی که درخواست می‌شود زندگی‌مان را قربانی کنیم یا آزادی‌مان را به خاطر دیگران محدود کنیم، ممکن است ناگزیر باشیم چیزی را از آن‌چه ویلیامز «وجدان ما» می‌نامد محدود یا قربانی کنیم. ما ممکن است ناگزیر باشیم کاری کنیم که در بسیاری موارد «کمتر شیطانی» باشد. اگر روش غایت‌اندیش درباره‌ی تعهد منفی درست باشد، نیاز داریم، بفهمیم که نسبت به شیطان که آگاهانه اجازه می‌دهیمش، به همان میزان که ما کار شیطانی می‌کنیم، مسئول هستیم.

اما همان‌طور که «پیتر رالتن» می‌گوید، یک غایت‌اندیش ممکن است بفهمد که در داشتن مردمی که به آسانی درباره‌ی انجام کارهای خشونت‌آمیز هیجان‌زده می‌شوند، منافع اجتماعی مهمی وجود دارد. حتا آن‌هایی که محاسبات اولیه‌ی بهره‌وری به نظر می‌رسد کلید راهنما باشد. ممکن است نوع خاصی از مردم باشند که (مورد حمایت غایت‌اندیشی) قادر به انجام کارهای وحشتناک شوند- مانند کشتن یک سرخپوست بی‌گناه توسط «جیم». غایت‌نگری بهره‌ی شخصیت نیک و ضمیر خود آگاه را تشخیص می‌دهد که ممکن است بر ضد بهره‌ی بیشینه‌ی آشکار اعمال بجنند.

پاسخ پرسش چهارم

اینک به مشکل‌ترین ضدیت با این مکتب، مسئله‌ی چهارم، مخالفت دادگری، می‌پردازیم. گفته شده که غایت‌نگری به بی‌عدالتی مجال می‌دهد، آن‌گونه که در مثال کلانتر که یک آواره‌ی بی سر پناه را به بند کشید، دیده شد. فرد

غایت‌اندیش محاسبه می‌کند که دادگری مطلق نیست-رحم و بخشش و نفع‌همی جامعه روزی می‌باید بر آن چیره شود، اما یک غایت‌اندیش پخته پای‌می‌فشارد که، آن احساس غایت‌اندیش خوبی می‌سازد با داشتن اصلی از عدالت که ما به آن متوسل می‌شویم. روشن نیست که کلانتر چه می‌باید در آن جامعه‌ی پاره پاره شده از تعصب نژادی می‌کرد. چیزهای بیشتری وجود دارند که باید شناخته شوند، اگر بتوانیم مصمم باشیم که قربانی کردن مردم بی‌گناه را تأیید نخواهد کرد. شاید موجه باشد که یک نفر را به خاطر همه قربانی کنیم. آیا ما همه موافق نخواهیم بود، فرد غایت‌اندیش ادامه می‌دهد که قربانی کردن یک بی‌گناه و جلوگیری از بروز یک عمل شیطانی بزرگ درست خواهد بود؟

به طور آرمانی^۱، همه‌ی سیستم‌های استاندارد اخلاقی، قانونی دربرابر شکنجه‌ی انسان‌های بی‌گناه دارند. اما فرض کنید یک دیوانه نزدیک است بمب اتمی بسازد و نیویورک را ویران کند. او برنامه ریخته است بمب را در طول یک ساعت منفجر کند. روانپزشک او این دیوانه را خوب می‌شناسد و ما را مطمئن می‌سازد که تنها یک راه برای بازنگاه داشتنش وجود دارد-دختر ده ساله‌ی او را شکنجه دهید و این خبر را پخش کنید. فرض کنید هیچ راهی وجود ندارد که جایگزین شکنجه کنیم. آیا شما به شکنجه‌ی این بچه اهمیت نخواهید داد؟

آیا درست نیست که یک نفر انسان بی‌گناه را به منظور جلوگیری از بروز جنگ یا نجات نسل بشر از نابودی، قربانی کرد؟ در مورد این فرض، انگار در زمان جنگ عمل می‌کنیم، در هر عملیات بمباران، به ویژه انداختن بمب اتمی روی هیروشیما و ناکازاکی چنین نگاهی داشته‌ایم. ما انگار این قانون را در تصمیم‌گیری‌های خود دنبال می‌کنیم، در راندن خودروها و کامیون‌ها؛ اگرچه در عملی که منجر به مرگ هزاران انسان بی‌گناه در هر سال می‌شود اندکی جدی هستیم.

از سوی دیگر، یک غایت‌اندیش پخته ممکن است در مورد حبس و زنجیری که کلانتر کرد بگوید، عدالت نمی‌باید زیر پا گذاشته شود به‌خاطر

بهره‌ی جاری مورد توجه. زیرا خود حقوق بشر نتایج توجه بهره‌ورانه هستند و نمی‌باید سبکسرانه شکسته شوند. و این به خاطر آن است که ما ناآگاهانه در پی منافع و مقاصد خودمان می‌گردیم. ما اصل حقوق را برای حمایت از خودمان و دیگران از کارهای متغیر و متضاد که ممکن است در درازمدت زیان‌های بسیار داشته باشد، بوجود می‌آوریم. پس نباید حقوق اساسی را به سادگی زیر پا بگذاریم- ما نمی‌باید آن مرد مجرد را بکشیم تا یک قلب، دو ریه، یک جگر و دو کلیه برای آن پنج مریض دم‌مرگ تهیه کنیم- دست‌کم نه در زمان حاضر. نباید انتظاراتی به مردم از آنچه برای آنها اتفاق خواهد افتاد هنگامی که به بیمارستان وارد می‌شوند، بدهیم. اما همین‌طور نمی‌باید حقوق را پرستش کنیم! آنها می‌باید جدی گرفته شوند اما نه آن‌که مشروعیت و مجوز غایی و نهایی بدهیم. فرد غایت‌اندیش نمی‌تواند احتمال قربانی کردن مردم بی‌گناه را به خاطر خیر بزرگتری برای بشریت بازپس بگیرد. اگر برده‌داری می‌توانست انسانی باشد و خیر و بهره بزرگ را بدست دهد، غایت‌اندیش‌ها ممکن بود بپذیرندش.

ما می‌بینیم که غایت‌نگری پخته و چندلایه پاسخ‌هایی به همه‌ی انتقادهایی که به سویش روان گشته دارد. برای بیشتر مردم در بیشتر زمان‌ها اصول اخلاقی معمولی می‌باید تعقیب شوند، زیرا آنها به واقع بیشترین بهره را در درازمدت می‌برند. اما ما نمی‌باید با قوانین گره بخوریم، زیرا «اخلاق برای انسان ساخته شده است، نه انسان برای اخلاق». هدف اخلاق شکوفایی رشد و نابودی رنج و عذاب است، و تا هنگامی که این‌ها می‌توانند با زیر پا نهادن یک قانون، بدست آیند، می‌باید آن را زیر پا بگذاریم. خواه این یک دفاع کافی باشد یا نه، من آن را در قضاوت به عهده‌ی شما می‌گذارم.

پاسخ به پرسش پنجم

سرانجام با توجه به مسئله‌ی پنجم، مخالفت عمومی، غایت‌اندیش‌ها دو پاسخ دارند. نخست، آنها می‌توانند حساب کنند که مخالفت تنها در برابر

غایت‌نگری عملی کار می‌کند. غایت‌نگری قانونی می‌تواند برای عمومیت بزرگتر اجازه بدهد، زیرا آن عمل فردی نیست که مهم باشد بلکه مجموعه قوانین است که ظاهراً بیشترین خوبی را باید به همراه بیاورد. اما سپس غایت‌نگری عملی ممکن است پاسخ بدهد که این مخالفت تنها یک جانبداری و تبعیض را در راه عمومی (یا حتی دموکراسی) نشان می‌دهد. این ممکن است خوب باشد که عمومیت بخشیدن تنها یک قانون بدیهی برای زیرپا نهاده شدن است؛ هرگاه که دلیل خوبی وجود داشته باشد برای باور به این که ما می‌توانیم بهره‌ی بیشتری با عمومی نکردن عقاید غایت‌اندیش عملی ببریم. من مقبول بودن این پاسخ را به توجه شما وامی‌گذارم.

نتیجه

می‌بینیم که غایت‌نگری پخته و چند لایه پاسخ‌هایی به همه‌ی این انتقادات که به سویش روانه شده‌اند دارد. این که آن‌ها کافی هستند داستان دیگری است، زیرا بسته است به بیانات حقیقی-بیاناتی درباره‌ی روانشناسی انسانی، قابلیت اجرایی و غیره. گروهی از متخصصان اخلاق‌بیشتر کانتی‌ها-ممکن است پرسند که درستی ترسیم نتایج درباره‌ی عدالت، حقوق بشر و تعهدات، و شبیه به آن، بر پایه‌ی گفته‌هایی که در مقام دفاع هستند، چیست. دیگران این موضع را نگه می‌دارند که غایت‌نگری تنها نظریه‌ای است که تا اندازه‌ای معنا می‌دهد و پذیرفتنی است. شاید بهتر می‌بود داوری نهایی را رها می‌کردیم تا زمانی که شما دو فصل دیگر را خوانده باشید، که در آن دو نوع نظریه‌ی اخلاقی دیگر بحث می‌شود.

فصل ششم

سیستم‌های کانتی و وظیفه‌شناختی^۱

بنیادهای متافیزیک اخلاق کانت یکی از کوچکترین کتاب‌هایی است که به راستی بزرگ هستند: آن کتاب بر تفکر انسانی کار کرده است، نفوذی که تقریباً بی‌تناسب با اندازه‌ی کتاب است. در فلسفه‌ی اخلاق آن کتاب هم‌تراز جمهوری افلاتون و اخلاق ارسطو است، و شاید از جهاتی نشان بدهد که دید عمیق‌تری نسبت به این‌ها داشته باشد. موضوع اصلی‌اش - اصل عالی اخلاق - برای همه‌ی کسانی که بی‌تفاوت نسبت به نیک و بد اعمال نیستند، بسیار مهم است. پیامش هرگز چنین مورد نیاز نبوده است که اینک هست. هنگامی که چنین تجربه‌گرایی بایر و سترونی در فلسفه قبول عام می‌یابد. پیتز، مقدمه بر بنیادهای متافیزیک اخلاق

دو نوع سیستم وظیفه‌شناختی

چه چیز یک کار «درست» را «درست» می‌کند؟ پاسخ غایت‌اندیش به این پرسش آن است که نتیجه‌ی خوب است که عملی را درست جلوه می‌دهد. «درستی» و «نادرستی» اخلاقی با ارزشی‌های نااخلاقی^۲ شناسایی می‌شوند (مثلاً شادی و بهره‌وری). در این حوزه «غایت»، «معنا» را جهت می‌دهد و توجیه می‌کند. پاسخ وظیفه‌شناختی به این پرسش کاملاً مخالف است. این نتایج یک کار نیست که ارزش درستی یا نادرستی آن را روشن می‌کند؛ بلکه وضعیت حقیقی در آن کار

-
1. Kantian and Deontological Systems
2. Nonmoral

یا عمل است در زیر قانونی که آن کار را می‌پذیرد. «غایت» هرگز کاری را توجیه نمی‌کند. برای نمونه چیزی درست در «راست‌گویی» و «وفای به عهد» وجود دارد، حتا هنگامی که چنان اعمالی ضرر و زیانی به همراه داشته باشند. و چیز نادرستی درباره‌ی دروغ‌گویی وجود دارد و شکستن عهد نیز غیراخلاقی است، حتا هنگامی که چنان کارهایی دست‌آوردهای خوبی به دنبال داشته باشند. عمل نامنصفانه نادرست است حتا اگر بهره‌وری را به حداکثر ممکن برساند. با توجه به مثال‌های ما از فصل پیشین: به عنوان یک وظیفه‌شناس^۱، شما ممکن است بسیار مشتاقانه بر سر پیمانتان بمانید و آن دو میلیون دلار را به تیم یانکی‌ها بدهید، یا ممکن است غذا را در آن قایق تقسیم کنید یا سکه بیاندازید که چه کسی غذا را بخورد.

نظریه‌های عملی وظیفه‌شناختی

نظریه‌های وظیفه‌شناختی دو نوع‌اند: سیستم‌های عملی^۲ و قانونی^۳ وظیفه‌شناختی، یا مختص‌گرایی^۴ و عمومیت‌گرایی^۵. فرد معتقد به نظریه‌ی وظیفه‌شناختی عملی هر کاری را به عنوان یک فرصت اخلاقی واحد می‌بیند و معتقد است که ما باید بر سر این که در هر موقعیتی چه چیزی درست و چه چیز نادرست است به‌وسیله‌ی مشورت با درک شهودی خودمان یا ندای دل‌مان یا بوسیله‌ی انتخابی بیرون از دایره‌ی هر قانونی تصمیم بگیریم. همان‌گونه که در این متن آمده است، دو نوع اخلاق وظیفه‌شناختی عملی وجود دارد: شهودی^۶ و ارادی^۷. پیروان درک شهودی می‌گویند که ما در هر وضعیتی به منظور کشف کار اخلاقی درست (یا نادرست) باید با باطنمان مشورت کنیم. ارادی‌گرایان، که گاهی اگزیستاسیالیست نامیده می‌شوند، معتقدند هیچ پاسخ اخلاقی درستی وجود ندارد تا هنگامی که ما خودمان انتخاب کنیم چه چیز درست و چه چیز

-
- | | |
|-------------------------------|-------------------|
| 1. Deontologist | 5. Generalisation |
| 2. Act-Deontological Systems | 6. Intuitionism |
| 3. Rule-Deontological Systems | 7. Decisionism |
| 4. Particularism | |

نادرست است: هیچ چیز غلط یا درست نیست بلکه انتخاب، آن را شکل می‌دهد. ژان پل سارتر اگزیستانسیالیست (۱۹۰۵-۱۹۸۰) چنین موضعی می‌گیرد. ما تقریباً این نوع از نسبیت‌گرایی رادیکالی ۱ را در فصل دو آزموده‌ایم و رد کرده‌ایم، پس می‌توانیم در اینجا به موضع شهودی‌گرایی عملی ۲ (از درک شهودی قانونی ۳ جدا شود) توجه کنیم.

یک گفته از اخلاق شهودی وظیفه شناختی عملی ۴ در گفته‌های اخلاقی مشهور اسقف دورهام، به نام جوزف باتلر ۵ (۱۷۵۲-۱۶۹۲) پیدا می‌شود:

«اگر» هر انسان صادق و ساده‌ای، پیش از این که درگیر هر نوع عملی بشود، از خودش بپرسد، آیا این کاری که می‌خواهم بکنم درست است یا نادرست؟... من کمترین شکی ندارم که به این پرسش ممکن است جانبدارانه نسبت به حقیقت و نیکی، از سوی هر انسان منصفی تقریباً در هر موقعیتی پاسخ داده می‌شود.

باتلر باور داشت که ما هر کدام ضمیر باطنی داریم که توانا به کشف درست از نادرست در هر نمونه‌ی آرمانی‌ای است. این توسط آن‌هایی که چنان پندی می‌دهند به عنوان «بگذار ضمیر باطن تو راهبر تو باشد» دنبال می‌شود. ما به قوانین عام نیازی نداریم که بیاموزیم چه چیز درست و چه چیز نادرست است. ندای دل ما، ما را در آن چیزها تأیید خواهد کرد. داوری بر بستر شعور اخلاقی ۷ می‌آراند نه بر برخی مجردات، و قوانین عمومی. سیستم‌های وظیفه‌شناختی عملی برخی سوء استفاده‌های جدی دارند. اول، مشکل است ببینیم که چگونه هر بحثی می‌تواند بوسیله‌ی یک شهودی‌گرا اجرا بشود: خواه شما آگاهی شهودی درباره‌ی درک دروغ‌گویی داشته باشید یا نداشته باشید، همه‌اش همین است. اگر من باور داشته باشم که یک کار مشخص از سقط جنین به طور اخلاقی مجاز است و شما عقیده داشته باشید که نادرست است، ما ممکن است از هم بپرسیم که نگاه عمیق‌تری به ضمیر خود بیاندازیم، اما نمی‌توانیم درباره‌ی موضوع بحث کنیم. جایگاهی ژرف

.....
1. Radical Relativism

2. Act-Intuitionism

3. Rule-Intuitionism

4. Intuitional act-deontological ethics

5. Joseph Butler

6. Let your conscience be your guide.

7. Moral Perception

برای اخلاق‌گرایان شهودی در فلسفه وجود دارد، بی‌درنگ می‌خواهم بیافزایم، اما شهودی‌گرایان هنوز نیاز دارند به دقت با خرد آزموده شوند و در نظریه‌پردازی تصحیح شوند.

دوم، به نظر می‌رسد که قوانین برای هر خردورزی ضروری هستند، از جمله خردورزی اخلاقی. همان‌گونه که «هیر» می‌گوید:

یادگیری انجام هر کاری هرگز به معنای یادگیری یک کار منفرد نیست: همیشه چنین است که یادگیری انجام کارهایی از نوع موقعیت حقیقی است. و این یادگیری یک اصل است... بدون اصول ما نمی‌توانستیم چیزی یاد بگیریم هر چه از سوی بزرگترانمان باشد... هر نسلی می‌بایست از آن مرحله خاراندن پشت خودش شروع می‌کرد و خودش را آموزش می‌داد. اما... خودآموزی، مانند آموزش‌های دیگر، آموزش اصول است.

ممکن است این را با دادن امتحان رانندگی، یا آیین‌نامه بیازمایید: حتا اگر چه اصول اولیه ممکن است تصادفاً به عنوان عادت پذیرفته شوند. ولی ما نسبت به آنان بی‌خبریم، یک قانون می‌تواند هنوز به عنوان نمونه‌ای آورده شود که اعمال و نیازهای ما را می‌پوشاند و تأمین می‌کند. مثلاً یک راننده ممکن است دیگر قوانین رانندگی را به‌یاد نیاورد، ولی یک تجربه‌ی ریشه‌ای از آموختن قانون دارد، که او آن را بی‌درنگ دنبال می‌کند. قوانین اخلاقی از قبیل «به عهدت وفا کن»، و «مردم بی‌گناه را نکش»، به نظر می‌رسد که به شیوه‌ی یکسانی کاربرد دارند.

سوم، انگار که شکل‌های عمومی‌ای وجود دارند که وضعیت‌های گوناگونی را شریک هستند، پس این می‌تواند برای ما که اعمال مختلف اخلاقی را توضیح می‌دهیم پذیرفتنی نباشد. فرض کنید شما معتقدید که این از نظر اخلاقی برای «جان» نادرست است در امتحان ریاضی‌اش تقلب کند. اگر شما همچنین عقیده داشته باشید که اخلاقاً پذیرفتنی است که شما در همان امتحان تقلب کنید، آیا نیاز ندارید توضیح بدهید که چیست آن چیزی که موقعیت شما را از وضعیت جان جدا می‌کند؟ اگر من بگویم که برای «جان» این کار نادرست است، آیا نمی‌گویم که این کار برای هر کسی در شرایط یکسان با «جان» (از

جمله همه‌ی دانشجویان) نادرست است؟ اخلاق به نظر می‌رسد که درگیر یک سیمای جهانی باشد، یا آنچه گفته می‌شود اصل جهان شمولی^۱ است: اگر کسی داوری کند که x درست یا (نادرست)، بر حق یا نا برحق است، او خردمندانه می‌گوید که هر کسی در شرایط یکسانی با x بر حق است یا نابرحق. اگر این اصل معنا داشته باشد، پس اخلاق وظیفه‌شناختی^۲ عملی یک انحراف است.

نظریه‌های وظیفه شناختی قانونی

بیشتر وظیفه‌دان‌ها متعلق به انواع این مکتب بوده‌اند. سیستم‌های این مکتب اصل جهان شمولی را می‌پذیرند به همان خوبی تفکری که در انجام داوری اخلاقی به اصول یا قوانین مراجعه می‌کنیم. قوانینی از قبیل «ما نباید دروغ بگوییم»، «ما نباید یک فرد بی‌گناه را بکشیم» مجموعه‌ای از دستورات را بدون توجه و نگاهی به نتایج آن‌ها به اجرا می‌گذارند.

انواع متفاوتی از سیستم‌های وظیفه‌شناختی قانونی وجود دارند. ما می‌توانیم شهودی‌گرایی قانونی و خردگرایی قانونی را مشخص کنیم و نیز میان عینیت‌گرایی و مطلق‌گرایی را برجسته نماییم. «راس» (۱۹۷۱-۱۸۷۷) مثال خوبی از یک شهودی‌گرای قانونی عینی^۳ است. او باور داشت که ندای دل اصول درست اخلاقی را کشف و به درستی اجرایشان می‌کند: اصول اخلاقی مدارک شخصی‌ای^۴ براساس بازتابی بر هر انسان معمولی‌اند، اما آن‌ها مطلق نیستند: هر قانونی استثناهایی دارد.

برای روشن کردن این نکته، «راس» از دو نوع قانون یا وظیفه سخن می‌گوید: پریمافاچی^۴ (از لاتین، به معنای «از نگاه نخست»)، یا وظایف مشروط^۵ و وظایف واقعی^۶. وظایف مشروط ممکن است بسته به موقعیت و شرایطی باشند.

.....
1. Principle of Universalizability

2. Objectivist Rule-Intuitionist

3. Self-Evident

4. Prima Facie

5. Conditional Duty

6. Actual Duty

«راس» هفت وظیفه‌ی مشروط را فهرست کرده است: نگاه داشتن عهد، وفاداری، قدردانی از نعمت‌ها، بخشندگی، دادگری، خودشناسی، و پرهیز از کارهای شیطانی. مثلاً اگر ما قولی بدهیم، خودمان را در موقعیتی گذاشته‌ایم که وظیفه‌ی وفای به عهد یک اهمیت اخلاقی است. این یک نیروی اعتقادی خردمندانه دارد، و اگر هیچ شرطی در میان نباشد، پس وظیفه‌ی نگه داشتن عهد خود به خود یک وظیفه‌ی واقعی می‌شود.

درباره‌ی وضعیت‌های مربوط به درگیری چطور؟ برای یک مطلق‌گرا یک سیستم اخلاقی بسنده هرگز نمی‌تواند نزاع اخلاقی بوجود آورد، همین طور نمی‌تواند یک اصل اخلاقی را بوسیله‌ی اصل دیگری زیر پا بگذارد. اما «راس» مطلق‌گرا نیست. او به زیرپا نهادن اصول اجازه می‌دهد. برای نمونه، فرض کنید شما قول داده‌اید به دوستان در مشق کلاس اخلاقش در ساعت سه بعد از ظهر کمک خواهید کرد. چنانچه دارید به دیدار او می‌روید، بچه‌ی گریانی می‌بینید که گم شده است. کس دیگری در آن اطراف نیست که به آن پسر بچه کمک کند، پس یاری‌اش می‌کنید که راه خانه‌اش را پیدا کند. اما با چنان کاری شما فرصت دیدارتان را از دست می‌دهید. آیا از نظر اخلاقی کار درستی کرده‌اید؟ آیا قولتان را شکسته‌اید؟

ممکن است که این موضع را به عنوان ساختن نبردی میان دو اصل اخلاقی از راه خاصی بشناسیم:

۱. ما می‌باید که همیشه قولمان را نگاه داریم.

۲. ما همیشه باید به مردمی که نیازمندند یاری کنیم حتا هنگامی که انجام این کار خردمندانه و موجه نباشد.

برای یاری به آن بچه که راه خانه‌اش را پیدا کند، شما تصمیم گرفته‌اید اصل اول را زیر پا بگذارید. این بدان معنا نیست که اصل نخست بی‌اعتبار است، وجود کلمه‌ی «باید» در آن، «باید» مطلق نیست. این اصل یک اعتبار عینی دارد، اما همیشه متقن نیست، بسته به آن است که کدام اصول دیگری ممکن

است در آن موضع قابل اجرا باشند.

اگر چه عقیده‌ی وظایف مشروط چهره‌ی خوبی دارد، می‌تواند از شهودگرایی جدا شود و به‌وسیله‌ی خردگرایان و طبیعت‌گرایان به قبضه درآید. نخستین مخالفت با شهودگرایی هنوز نیرو دارد. اگر ما شهودگرایی خالصی باشیم، نمی‌توانیم از خرد در بحث برای یا بر ضد شیوه‌های گوناگون کار استفاده کنیم. این تمایلیست که باید قادر باشد بحث خردمندان‌ای بوجود آورد تا بسیاری وظیفه‌دان‌ها را هدایت کرده تا برای یک شکل خردگرا از اخلاق وظیفه شناختی انتخاب اصلح کنند. مشهورترین نوع آنان مدلی است که توسط ایمانوئل کانت بوجود آمده است.

سیستم وظیفه‌شناختی قانونی کانت: برهان بدیهی^۱

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، بزرگترین فیلسوف دوره‌ی روشنگری آلمانی و یکی از مهم‌ترین فیلسوفان همه‌ی اعصار، هم مطلق‌گرا بود و هم خردگرا. او باور داشت که ما می‌توانیم از خرد برای تنظیم اصول اخلاقی پایدار و انکارناپذیر غیرقابل زیرپانهادن استفاده کنیم.

نخستین مطلب برای اشاره آن است که او می‌خواهد حقیقت اخلاقی را از منطقه‌ی مشروط^۲ و مشاهده‌ی تجربی^۳ بیرون ببرد و به طور امن در منطقه‌ی ضروری، مطلق و حقیقت‌جهانی^۴ جای بدهد. اعتبار اخلاقی بر اساس واقعیتی که ارزش ابزاری دارد، استوار نیست؛ که اغلب خوبی‌های نااخلاقی از قبیل شادی را تضمین می‌کند. به علاوه اخلاق در حق خودش یا جای خودش معتبر است.

حتا اگر آن می‌باید اتفاق بیافتد، به یک فرصت ناخوشایند خاصی مدیون بودن، یا تأمین خستانه‌ی مرحله‌ای از مادر طبیعت، این اراده‌ی «خوب» تماما دچار کمبود قدرت برای انجام هدفش خواهد بود، اگر با بیشترین کوششش می‌باید هنوز به چیزی نرسد، و تنها

.....
1. The Categorical Imperative
2. The Zone of Contingency

3. Empirical Observation
4. Universal Truth

می‌باید اراده‌ی خوب باقی بماند... پس مانند یک گوهر، با نور خودش همچنان می‌تواند بدرخشد، مانند چیزی که همه‌ی ارزشش را در خودش نهفته دارد. بهره‌دهی یا میوه‌اش نه می‌تواند افزوده شود و نه از این ارزش جدا شود.

تنها چیزی که ذاتاً ۱ خوب است، خوب در خودش (قائم به ذات) و بدون هر امتحانی، ۲، اراده‌ی خوب ۳ است. همه‌ی فضیلت‌های دیگر، هم روشنفکرانه و هم اخلاقی، می‌توانند به اراده‌ی خطرناک و متجاوزانه‌ی خدمت کنند و بنابر این شریک شیطان شوند. این‌ها در خودشان (قائم به ذات) خوب نیستند، اما برای هدف دیگر و در پیش‌رو خوب هستند. آن‌ها تنها از نظر اخلاقی بالارزش‌اند، اگر با اراده‌ی نیک همساز باشند. حتا پیروزی و شادی در خودشان (قائم به ذات) خوب نیستند. غرور می‌تواند به تعصب هدایت کند. شادی بدون اراده‌ی نیک، بخت بادآورده‌ای ۴ است. غایت‌نگری قابل قبول نیست، چون اگر میزانی از شادمانی برای شراکت و تسهیم داشته باشیم، آیا این تنها برای آن است که به تساوی بدون توجه به فضیلت تقسیم کنیم؟ آیا بهتر نیست آن را با تبعیض، با توجه به خوبی اخلاقی تقسیم کنیم؟ شادی می‌باید در میان مردم به تناسب ارزش‌های اخلاقی آنان تقسیم شود.

چطور بحث کانت برای اراده‌ی نیک سودمند است؟ آیا می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که درش فضیلت‌های نااخلاقی همیشه و ضرورتاً برای استفاده‌ی نیک گذاشته می‌شوند، جایی که به سادگی غیر ممکن است از یک فضیلت مانند هوش برای شیطان استفاده کرد؟ آیا شادمانی، فضیلت کمتری است، به سادگی، به این خاطر که می‌تواند با بی‌دقتی تقسیم شود؟ آیا خود اراده‌ی نیک نمی‌تواند مورد استفاده‌ی بد قرار گیرد؟ همان‌طور که بحث پیش می‌رود، «راه جهنم با نیت نیک کوبیده می‌شود». آیا هیتلر می‌توانست نیت خوبی در انجام برنامه‌های بسیار شیطانی خودش داشته باشد؟ آیا اراده‌ی نیک نمی‌تواند اثرات بدی داشته باشد؟

فصل ششم ۱۶۳

درحالی که ما ممکن است موافق باشیم اراده‌ی نیک، خوبی بسیار بزرگ است، ولی روشن نیست حساب کانت درست باشد، زیرا آن، تنها چیز تفکیک‌ناپذیرذاتا خوب است؛ زیرا حتا هوش و دلیری و شادی می‌توانند مورد استفاده‌ی بد واقع شوند یا تأثیرات بدی داشته باشند، همین‌طور اراده‌ی نیک (خیرخواهی)، و حتا از آنجا که به نظر نمی‌رسد این بر ضد اراده‌ی نیک که می‌تواند مورد سوء استفاده قرار گیرد، به حساب آید. پس این نباید بر ضد فضیلت‌های دیگر که آن‌ها نیز می‌توانند مورد استفاده‌ی بد قرار گیرند، به حساب آید. اراده‌ی نیک ممکن است عنصر ضروری‌ای برای هر عمل خوب اخلاقی باشد. اما پرسش دیگر این است که آیا همچنین شرط کافی برای خوبی اخلاقی نیز هست؟

به خاطر این که شاید ما بتوانیم کانت را به صورتی تفسیر کنیم که دیدگاه مرکزی او را در برداشته باشد. آن‌جا چیزی اخلاقا با ارزش درباره‌ی اراده‌ی نیک به نظر می‌رسد، جدا از هر گونه نتیجه‌ای. به این تصویر توجه کنید: دو سرباز داوطلب می‌شوند که از خطوط دشمن بگذرند تا با نیروهای متحد در آن‌سوی جبهه تماس بگیرند. هر دو با نهایت کوشش خود شروع می‌کنند که از منطقه‌ی دشمن بگذرند. یکی پیروز می‌شود، آن دیگری اسیر. اما آیا آن هر دو از نظر اخلاقی قابل دفاع نیستند؟ پیروزی یکی هرگز جذابیت کار نیک آن دیگری را از میان نمی‌برد. با داوری از سوی دیدگاه اخلاقی مشترک، کار آن‌ها به تساوی خوب است، اما در داوری از نگاه غایت‌اندیش، آن کار موفقیت‌آمیز، بسیار ارزشمندتر از آن کار ناموفق است. در اینجا ما می‌توانیم ارزش فردی را از روی ارزش نتیجه‌ی بدست آمده برجسته و آن دو را از هم جدا کنیم.

همه‌ی اشاره‌ها به وظیفه‌ها یا تعهدات می‌توانند به زبان دستورات یا فرمان‌ها ترجمه شوند. بنابر این می‌توان گفت که وظایف اخلاقی دارای نیروی دستوری هستند. کانت دو نوع دستور ۱ را برجسته می‌کند: غایی ۲ و بدیهی ۳.

۱. ما این دستور را به برهان ترجمه می‌کنیم. به مطلب «افزوده‌ی مترجم» در پایان کتاب

نگاه کنید. 2. Hypothetical معنای تحت‌لفظی این اصطلاح مراد نیست.

3. Categorical معنای تحت‌لفظی این اصطلاح چنین است: واضح، بدیهی، روشن

فرمول برهان غایی ۱ چنین است: اگر می‌خواهی A را انجام بدهی، پس B را انجام بده. مثلاً، «اگر می‌خواهید شغل خوبی پیدا کنید، پس تحصیلات خوبی بکنید»، یا «اگر می‌خواهی شاد باشی، پس هوشیار باش و زندگی‌ت را متوازن کن». فرمول برهان بدیهی به سادگی این‌چنین است: کار B را انجام بده! (یعنی، آن کاری را بکن که خرد می‌گوید انجامش ذاتاً درست است، «حقیقت را بگویی!») برهان‌های غایی یا روش‌مند - غایت‌مند^۲ از آن نوع دستورهایی نیستند که کارهای اخلاقی را شخصیت‌پردازی می‌کنند. برهان‌های بدیهی یا ناکامل^۳ نوع درست دستورات هستند، زیرا آن‌ها شناخت^۴ درستی از وضعیت باشکوه^۵ تعهدات اخلاقی را نشان می‌دهند. آنها با چنان وضوح و روشنی، دستورات یا برهان‌های شهردی^۶، آنی^۷ و منعیات مطلق^۸ هستند، که همه‌ی افراد خردمند آن‌ها را با فضیلت خردمندی خودشان می‌فهمند.

وظیفه‌ی اخلاقی باید تماماً به خاطر خودش اجرا شود («وظیفه به خاطر خود وظیفه»). گروهی از مردم از قانون اخلاقی پیروی می‌کنند زیرا آن‌ها با روشنگری منافع شخصی برای اخلاقی بودن احساس می‌کنند. اما آن‌ها برآستی اخلاقی نیستند، زیرا کاری صرفاً به خاطر قانون اخلاقی نمی‌کنند. برای نمونه، یک بازرگان ممکن است عقیده داشته باشد که «صداقت بهترین سیاست است»، چنین است، که او ممکن است این‌گونه داوری کند، صداقت پیوسته به تجارت خوب کمک می‌کند تا با مشتریانش مبادله‌ی درستی بکند و کالای مرغوب بدهد. اما مگر او این کارها را انجام می‌دهد به خاطر این که آن‌ها وظیفه‌اش هستند؟ او کار اخلاقی نمی‌کند. حتا اگرچه کارهایش شبیه است به آنچه که اگر او واقعا اخلاقی می‌بود، می‌کرد.

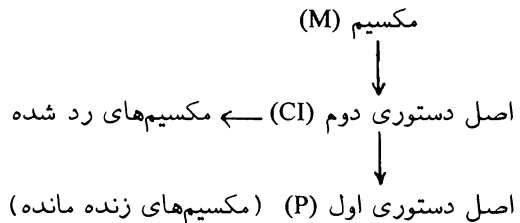
نوع دستوری که با جدول کانت به عنوان محصولی از خرد سازگار

-
1. Hypothetical Imperative
 2. Means/Ends
 3. Unqualified
 4. Recognition

5. Imperial Status
6. Intuitive Imperatives
7. Immediate
8. Absolute Injunctions

است، آن است که اصول رفتار جمعی ۱ را جهانی می‌کند. او آن را برهان بدیهی می‌نامد: «آن‌گونه عمل کن که می‌توانی بر اساس آن انگیزه در همان زمان از آن یک قانون جهانی بسازی.» این به عنوان حوزه‌ای داده می‌شود (یا اصل دستور دوم ۲) که با آن همه‌ی اصول دیگر داوری می‌شوند.

مقصود کانت از مکسیم ۳، قانون عمومی است با توجه به این که یک فرد تصمیم به عمل می‌گیرد، و منظور او از «قانون»، یک اصل عینی است. یعنی مکسیمی که آزمون جهانی شدن را از سرگذرانده. برهان بدیهی راهی است برای اجرای آزمون جهانی. این ما را توانا می‌سازد بیرون از مکسیم شخصی خود بایستیم و به طور جداگانه و غیر شخصی تخمین بزنیم که آیا به عنوان اصلی برای همه، مناسب است که با آن زندگی کنیم. اگر شما بتوانید پیوسته اراده کنید که کسی می‌باید بر اساس یک مکسیم داده شده کار کند، بنابراین این یک صورت یا فرمی از برهان بدیهی وجود دارد که نشان دهنده‌ی جواز اخلاقی آن عمل است. اگر نمی‌توانید پیوسته اراده کنید که هر کسی از روی آن مکسیم کار کند، پس آن نوع عمل از نظر اخلاقی نادرست است. آن مکسیم به عنوان موردی که خود به خود شکست خورده است می‌باید رد شود. آن فرمول شبیه این است:



در کتابی به نام «بنیادهای متافیزیک اخلاق»، کانت چهار نمونه از این آزمون را می‌آورد: (۱) قول دروغ دادن، (۲) خودکشی، (۳) استعداد کسی را دست‌کم گرفتن، (۴) خودداری از یاری به دیگران. بگذارید ببینیم که برهان بدیهی با به اجرا گذاردن هر یک از این مکسیم‌ها چگونه کار می‌کند.

آزمون وعده‌ی دروغ دادن

فرض کنید من به مقداری پول نیاز دارم و نگرانم که آیا این کار اخلاقی خواهد بود، اگر پول از شما وام بگیرم و قول بدهم پس بدهم؛ بدون این که حتی قصد چنان کاری داشته باشم. آیا می‌توانم به خودم بگویم هر کسی می‌باید قول دروغی بدهد هنگامی که در یک وضعیت دشواری گرفتار است که نمی‌تواند از آن بگریزد؟ مکسیم عمل من M است:

M. هرگاه من به پول نیاز دارم، درحالی که دارم پول وام می‌گیرم باید وعده‌ی دروغ بدهم.

آیا می‌توانم مکسیم عمل خود را جهانی بسازم؟ با اجرای جهانی کردن آزمون M ما به P می‌رسیم:

P. هرگاه هر کسی به پول نیاز دارد، در حالی که دارد پول وام می‌گیرد می‌باید یک دروغ بگوید.

اما چیزی غلط است، زیرا اگر من این اصل قول دادن بدون وفاداری را جهانی کنم، در نبردی درگیر خواهم شد.

من به سرعت می‌بینم که می‌توانم اراده کنم دروغ بگویم اما نه برای یک قانون جهانی دروغگویی. زیرا با چنان قانونی (یعنی با مکسیم که همه آن را اجرا کنند) هیچ قول و قراری در نهایت وجود نخواهد داشت.... پس بنابر این مکسیم من ضرورتاً خودش را نابود خواهد کرد به محض این که قانون جهانی شود.

نتیجه‌ی چنان کوششی می‌تواند شکست درونی باشد، زیرا هیچ‌کس در ذهن برحق خودش وعده‌ای را باور نخواهد کرد، مگر در انجامش استثنایی وجود داشته باشد. پس مکسیم قول دروغ دادن در حوزه‌ی جهانی شکست می‌خورد، از این روی غیر اخلاقی است.

اینک به مکسیم ضد آن توجه می‌کنم، که بر اساس نگاه‌داری پیمان است:

M1. هرگاه من به پول نیاز داشته باشم، می‌باید قول صادقانه‌ای بدهم

در حالی که دارم وام می‌گیرم.

آیا می‌توانم آن را جهانی کنم؟

P1. هرگاه هر کسی به پول نیاز دارد، او می‌باید قول صادقانه‌ای برای وام‌گیری بدهد.

بله، من می‌توانم M1 را جهانی کنم، زیرا هیچ شکست درونی یا تضادی در آن نیست. پس این مکسیم کار می‌کند؛ ساختن قول صادقانه اخلاقی است. ما می‌توانیم مکسیم وفای به عهد را قانون جهانی کنیم.

آزمون خودکشی

برخی از تصاویر کانت به همان خوبی نمونه‌ی نگاهداری پیمانانش منصفانه نیستند. برای نمونه، او بحث می‌کند که برهان بدیهی از خودکشی جلوگیری می‌کند، زیرا ما نمی‌توانیم به طور موفقیت‌آمیزی آن مکسیم را تبدیل به قانون جهانی سازیم. اگر کوشش کنیم که آن را جهانی کنیم، اصلی خواهیم داشت که «هرگاه به نظر رسد کسی درد بیشتری نسبت به لذت تجربه می‌کند، او می‌باید خودش را بکشد»، که با توجه به کانت، این یک تناقض درونی است، زیرا بر ضد اصل مهم بقا کار خواهد کرد که پایه و مبنا است. اما هرگاه شکل خوب قالبی از این بحث را بتوانیم برای خواندن اصلاح کنیم: «هرگاه که درد و رنج وجودی به آهستگی کیفیت زندگی را در چنان راهی ویران می‌کند، به نحوی که عدم وجود نسبت به وجود برتری دارد، فرد مجاز است دست به خودکشی بزند.» چرا این نمی‌تواند (یا چیزی نزدیک به آن) جهانی بشود؟ این مکسیم می‌تواند نمونه‌های کم‌پاب‌تری را بیوشاند که درش هیچ امیدی جای ندارد، یا بیماران که ناامیدند یا برای قربانیان شکنجه یا افسردگی عمیق، اما این انواع رنج و افسردگی را که بیشتر ما در زندگی عادی تجربه می‌کنیم، دربر نمی‌گیرد. کانت در منع خودکشی به نظر بسیار تند می‌رسد.

آزمون دست‌کم‌گیری استعداد فرد

در مثال دیگر کانت در مورد اجرای برهان بدیهی نیز سؤال برانگیز هستند. او در مثال سومش می‌گوید که ما نمی‌توانیم یک مکسیم را به

منظور امتناع از رشد استعدادمان جهانی کنیم. ولی دوباره، آیا ما نمی‌توانیم این را آماده کنیم و بگوییم که در زیر شرایط حقیقی، مجازیم که استعدادمان را توسعه ندهیم؟ شاید حق با کانت باشد، اگر هر کسی خودخواهانه از رشد استعداد جلوگیری کند، جامعه به زودی در یک اشرافیت طبقه‌بندی می‌شود. اما آیا کسی نمی‌تواند این مکسیم M3 را جهانی کند؟

M3. هرگاه که من نخواهم یک استعداد را رشد دهم و این جلوگیری، قرار اجتماعی را به طور جدی نابود نخواهد کرد، پس من ممکن است امتناع کنم.

آزمون جلوگیری از یاری به دیگران

مثال آخر کانت در مورد کارکرد برهان بدیهی به موقعیتی پیرامون نیامدن به یاری دیگران هرگاه که من ایمن و مستقل باشم، اهمیت می‌دهد. او می‌گوید من نمی‌توانم این مکسیم را جهانی کنم، زیرا هرگز نمی‌دانم آیا در آینده نیاز به یاری دیگران خواهم داشت یا نه. آیا کانت درست می‌گوید؟ چرا من نتوانم مکسیمی که هرگز هدفی برای خودم تنظیم نمی‌کند را جهانی کنم که دستیابی به آن در همکاری با دیگران آشکار می‌شود؟ من ممکن است ناچار به تسلیم هر هدفی شوم به محض این که بفهمم همکاری با دیگران خواسته شود. در چه راهی این متناقض یا یک شکست درونی است؟ شاید خودخواهانه و وقیحانه باشد که این را یک قانون جهانی کنم، اما در خود اصل چیزی متناقض یا یک شکست خود به خودی به نظر نمی‌رسد. مشکلات جهانی کردن خودخواهی شبیه آتی است که ما در تجزیه و تحلیل خودپرستی با آن روبرو شدیم. اما این مشکوک است که آیا برهان بدیهی کانت آن‌چه را که در خودپرستی نادرست است، جذب می‌کند. شاید او سلاح‌های دیگری دارد که آن‌چه را که در مکتب خودپرستی غلط است، روشن می‌کنند. ما به این نکته بعداً خواهیم پرداخت.

کانت فکر کرد می‌تواند یک مجموعه از قوانین اخلاقی را با

برهان بدیهی خودش بوجود آورد. به نظر می‌رسد که آن با چنان اصولی از قبیل «نگاهداری عهد، راستگویی» و تعدادی مکسیم دیگر کار کند. ولی به نظر نمی‌رسد که همه‌ی آن‌چه را کانت می‌خواست به ما بدهد، درست باشد. با این توصیف که دستور کانت هم بسیار پهناور است؛ و هم بسیار بی‌کفایت مخالفت شده است.

حمله‌ای که می‌گوید بسیار پهناور است؛ بر پایه‌ی تصویری استوار است که به نظر می‌رسد بعضی اعمال را موجه می‌کند که ما ممکن است آن‌ها را بی‌اهمیت بدانیم، یا حتا غیر اخلاقی. مثلاً اصل P را در نظر بگیرید:

P. هر کسی باید همیشه کفش راستش را قبل از پوشیدن کفش پای

چپش ببندد.

آیا ما می‌توانیم P را بدون تناقض جهانی کنیم؟ چرا نه؟ درست همان‌طور که عمل آن مردمی را که از سمت راست خیابان به جای چپ رانندگی می‌کنند، جهانی می‌کنیم. می‌توانیم قانونی بسازیم که هر کسی باید گره کفش راستش را پیش از چپ ببندد. ولی روشن است هیچ نکته‌ای در ساختن چنین قانونی وجود ندارد-این می‌تواند بی‌اهمیت باشد. ولی به‌وسیله‌ی برهان بدیهی تأیید شود.

این نکته می‌تواند رد شود که همه‌ی این مثال آوردن‌ها نشان دهنده‌ی پروانه یا مجوز این اصل باشند که پوشیدن کفش راست پیش از کفش چپ ضروری است؛ زیرا ما همچنین می‌توانیم مکسیم ضدش را (اول پوشیدن کفش پای چپ بعد پای راست) بدون تناقض، جهانی کنیم، به نظر درست می‌رسد.

نمونه‌ی دیگری به‌وسیله‌ی «فرد فلدمان»^۱ پیشنهاد می‌شود. مکسیم M:

M. هرگاه که من مجبور باشم برای کلاس رساله‌ای بنویسم و احساس می‌کنم دوست ندارم، بنویسم. من باید رساله را از یک پژوهشگر ناشناس بخرم و آن را به عنوان کار خودم تسلیم کنم.

اینک ما این مکسیم را تبدیل به اصل جهانی P می‌کنیم:

P. هر گاه هر کسی به رساله‌ای برای کلاس درسش نیاز داشته باشد

و دوست نداشته باشد بنویسدش، او می‌باید یکی بخرد و آن را به عنوان کار خودش تسلیم کند.

اما این روش به نظر می‌رسد که شکست درخود تلقی شود. این می‌تواند همه‌ی روند کار دانشگاه را نابود کند، زیرا استادان باور نخواهند کرد که رساله‌های تحقیقی واقعا محصول مردمی هستند که تسلیمشان می‌کنند. آموختن رخ نخواهد داد، نمره‌ها بی‌معنی خواهند بود، و همین‌طور دستنوشته‌ها؛ و مجموعه‌ی بنیاد تحصیل شکست خواهد خورد-همه‌ی هدف تقلب شکسته می‌شود. اما فرض کنید که ما یک اصلاح کوچکی در M و P بکنیم، MI و PI را اختراع کنیم:

MI. هرگاه که من به رساله‌ی پایان درسم نیاز داشته باشم و احساس کنم دوست ندارم بنویسم، و ببینم هیچ تغییری در سیستم بروز نخواهد کرد اگر یک نوع خریده شده را تسلیم کنم، پس من یک رساله می‌خرم و آن را به عنوان کار خودم تسلیم می‌کنم.

PI. هرگاه هر کسی نیاز به یک رساله برای درسش داشته باشد و احساس کند دوست ندارد بنویسد، و هیچ تغییری در سیستم بروز نکند اگر نمونه‌ی خریده شده را تسلیم کند، پس او باید رساله را بخرد و به عنوان کار خودش تسلیم کند.

آیا PI به عنوان یک گزاره‌ی موجه در آزمون برهان بدیهی قبول می‌شود؟ ممکن است به نظر برسد که شروط را توجیه می‌کند، اما شاگردان کانت نشان داده‌اند که به خاطر این که یک اصل جهانی، یا قانون‌مند بشود، شخص باید مطمئن بشود که آن گزاره، مردمی و فراگیر است. اما اگر PI عمومی شد و هر کسی تشویق شد که با آن زندگی کند، پس ممکن است بسیار سخت باشد که به آهستگی جلوی آن سیستم را بگیریم. استادان ممکن است حساسیت زیادی بر ضد آن نشان بدهند. آیا می‌باید متقلبان خودشان را در معرض عام معرفی کنند؟ به طور خلاصه، کوشش برای جهانی

.....

فصل ششم ۱۷۱

کردن این شکل مؤثر تقلب، ممکن است بنیادی را که تقلب را ممکن می‌سازد، ویران کند. پس شاید متناقض‌گویی رازآمیز باریکی در آن نهفته باشد: آن کاری را بکن که روند تحصیل را ویران می‌کند در راهی که روند تحصیل را ویران نمی‌کند.

نمونه‌ی دیگری از مثال متضاد آورده می‌شود که نشان می‌دهد این برهان بدیهی از اجازه دادن به ما برای انجام کارها خودداری می‌کند، به طوری که شعور جمعی اجازه‌اش می‌دهد. فرض کنید من نیاز دارم سیفون مستراح را بکشم. پس من مکسیم M خودم را فرموله می‌کنم:

M . در زمان $T1$ من سیفون مستراح را خواهم کشید (البته گلاب به

روتان).

من این مکسیم را جهانی می‌کنم:

P . در زمان $T1$ همه باید سیفونشان را بکشند.

اما من نمی‌توانم چنین چیزی بخواهم اگر بفهمم که فشار میلیون‌ها سیفون مستراح در یک زمان شبکه‌ی آب کشور را نابود خواهد ساخت، پس بنابراین نمی‌توانم سیفون را بکشم.

راه بیرون رفتن از این مشکل برای توانا ساختن مکسیم اصلی M

خواندن M^* است:

M^* : هر زمان که من به کشیدن سیفون نیاز دارم و دلیلی ندارم، باور

کنم که باعث نابودی سیستم آبیاری جامعه خواهم شد، چنان خواهم کرد.

از این ما می‌توانیم P^* را جهانی کنیم:

P^* : هرگاه کسی نیاز به کشیدن سیفون داشته باشد و دلیلی نداشته

باشد که بپذیرد این کار موجب ویرانی شبکه‌ی آب خواهد شد، او می‌تواند چنین کند.

پس به نظر می‌رسد کانت توانسته باشد به برخی از مخالفت‌ها با نظریه‌اش پاسخ بدهد.

از همه جدی‌تر واقعیتی است که برهان بدیهی برای توجیه اعمالی نمایان می‌شود که ما داوری می‌کنیم آن‌ها به طرز وحشتناکی غیراخلاقی‌اند. برفرض، من نژاد مردم، دین، یا تبار خاصی را نفرت داشته باشم. فرض کنید این آمریکایی‌ها هستند که ازشان نفرت دارم و من یک آمریکایی نیستم. مکسیم من، «بگذارید هر کسی را که آمریکایی است بکشم»، است. با آزمون جهانی کردن، ما P2 را بدست می‌آوریم:

P2: همیشه آمریکایی‌ها را بکشید.

آیا چیزی متناقض در این گفته وجود دارد؟ آیا ما می‌توانیم از آن یک قانون جهانی بسازیم؟ چرا نه؟ آمریکایی‌ها ممکن است دوستش نداشته باشند، اما تناقض منطقی‌ای در یک چنین اصلی وجود ندارد. اگر من یک آمریکایی بوده‌ام وقتی که این دستور اجرا می‌شد، در این صورت من وجود نمی‌داشتم تا این کتاب را بنویسم. و اگر جهان از مرگ من بدون آن که توازنش را از دست بدهد، باقی می‌ماند. چنان‌چه به طور آنی کشف کنم که یک آمریکایی هستم، من مجبور به خودکشی خواهم شد. اما مادامی که می‌خواهم به همان صورت باشم، چیزی درباره‌ی اصل غلط به نظر نمی‌رسد، تا آنجایی که وجودش بر پایه‌ی برهان بدیهی مورد توجه است.

البته ممکن است ضدش را بشود جهانی کرد-هیچ کس نباید مردم بی‌گناه را بکشد-اما این تنها نشان می‌دهد که هر نوع کاری مجاز است. برخی ممکن است مخالفت کنند که کانت از پیش فرض می‌کند تنها کارهای خردمندانه می‌توانند جهانی بشوند. اما این نکته کار نمی‌کند، زیرا برهان بدیهی فرض می‌شود که حوزه‌ای برای کارهای خردمندانه باشد. هنگامی که به فرمول دوم کانت از برهان بدیهی می‌رسیم او گلوله و مهمات بیشتری برای شکست P2 دارد.

در نهایت، کانت فکر کرد که برهان بدیهی به مطلقیت‌های بی‌کفایت اجازه‌ی حضور می‌دهد. قوانینی را که برهان بدیهی می‌سازد

جهانی و استثناء‌ناپذیر هستند. او این نکته را با توجه به «راست‌گویی» برجسته می‌کند: فرض کنید مرد بی‌گناهی به نام آقای X، در خانه‌ی شما را می‌زند و درخواست پناه می‌کند؛ زیرا گروهی از گنگسترها در پی اویند تا بکشندش. شما مرد را به خانه راه می‌دهید، و در طبقه‌ی سوم خانه پنهانش می‌کنید. دقایقی بعد آن‌ها می‌رسند و درباره‌ی او پرسش می‌کنند: «آیا آقای X در خانه‌ی شما است؟» شما چه می‌کنید؟ پند کانت این است که به آن‌ها حقیقت را بگویید: «بله، او در خانه‌ی من است.»

خردورزی کانت در این جا چیست؟ به سادگی آن است که قانون، بسیار مقدس و استثناء‌ناپذیر است. این وظیفه‌ی شما است که از دستورات قانون پیروی کنید، نه آن‌که درباره‌ی نتایج دلخواه آن دلیل بیاورید. شما وظیفه‌تان را انجام داده‌اید: پنهان کردن یک مرد بی‌گناه و گفتن حقیقت هنگامی که مستقیم از شما سؤال می‌شود. شما بری از هر گونه مسئولیتی به خاطر آسیبی که به آن مرد بی‌گناه می‌رسد، هستید. این خطای شما نیست که گنگسترها در جهان وجود دارند.

برای بسیاری از ما پذیرش این نوع از مطلق‌گرایی دشوار به نظر می‌رسد. دو راه وجود دارد که ما نظر کانت را در اینجا عوض کنیم. نخست به سادگی، نوشتن درباره‌ی توانایی‌های اصول جهانی است. عوض کردن عمومیت بخشی جاروب‌کننده‌ی اصل «هرگز دروغ نگو» است؛ به نوع نرم‌تر «هرگز دروغ نگو مگر به خاطر نجات انسانی بی‌گناه». دشواری در این راه برای حل مسئله، آن است که به نظر می‌رسد حدی در توانایی‌های بالقوه به خاطر عمومیت بخشی وجود نداشته باشد. مثلاً «هرگز دروغ نگو، مگر برای نجات زندگی یک انسان بی‌گناه (مگر آنجا که نجات زندگی آن بی‌گناه زندگی همه‌ی جامعه را به خطر بیناندازد)»، یا «هرگز دروغ نگو مگر برای نجات جان یک بی‌گناه (تا آنجا که این کار زندگی اجتماعی را ویران کند)»، یا دروغ‌گویی بیماری روانی بزرگی در میان مردم پخش می‌کند (مثلاً گفتن حقیقت به یک بیمار سرطانی درباره‌ی

وضعیتش)» و غیره. این روند به نظر بی‌نهایت می‌رسد و هدر دهنده‌ی زمان و بنابر این بی‌مصرف است.

راه دوم توانا ساختن نتایج متضاد برنامه‌ی کانتی در تعقیب «راس» (که پیشتر در این فصل بدان اشاره شد) است و جداسازی میان وظایف عملی ۱ و مشروط (پریمافاچی) است. وظیفه‌ی مشروط که در هنگام قیاس اجرا می‌شود وظیفه‌ی عملی یا وظیفه‌ی همه‌جانبه ۲ نامیده می‌شود. ما می‌توانیم این جداسازی را در مثال انسان بی‌گناه کانت بخواییم. ابتدا ما اصل L را داریم: «هرگز دروغ نگو». سپس می‌پرسیم آیا اصل دیگری به این موقعیت مربوط می‌شود، و می‌بینیم که آن اصل P است: «همیشه از زندگی‌های بی‌گناه دفاع کن». اما ما نمی‌توانیم از او پیروی کنیم (فرض می‌کنیم که در آن لحظه سکوت نشانه‌ی رضاست. ما دو اصل عمومی داریم، هیچ یک از آن‌ها به نظر نمی‌رسد که مطلق یا نادیده‌نگرفتنی باشد، اما بر وظیفه‌ی مشروط ترجیح دارند. ما ناگزیریم تصمیم بگیریم که کدام یک از این دو آن دیگری را زیر پا می‌گذارد، که نیروی اخلاقی بیشتری دارد. این بستگی به داوری ما دارد (یا داوری از انعکاس اخلاقی جامعه).

آیا این چرخش یا مانور، سیستم کانت را حفظ خواهد کرد؟ خوب، آن را به نحوی تغییر می‌دهد که کانت ممکن است دوست نداشته باشد، اما به نظر می‌رسد پذیرفتنی باشد: این چرخش مطلقگرایی کانت را به یک سیستم عینی بدل می‌کند. اما اینک نیاز داریم که یک حوزه‌ی جدا برای روشن کردن وضعیت برحقی در نبرد میان دو اصل عینی داشته باشیم.

ما سپس به این نتیجه رسیدیم که اگرچه برهان بدیهی یک حوزه‌ی مهم برای تخمین اصول اخلاقی است، ولی هنوز به افزوده‌هایی برای تکامل نیاز دارد. در خودش خالصانه عادی است و هر متن یا زمینه‌ی آموختنی یا موادی برای سیمای اخلاقی را برای درک و تفهیم می‌گذارد. این برهان بدیهی با آزمون جهانی خودش شرط ضروری‌ای را برای معتبر بودن یک اصل اخلاقی تأسیس می‌کند.

1. Actual-Duty

2. All-Things-considered Duty

اگر هر اصلی به عنوان عقلی یا اخلاقی محاسبه بشود، می‌باید که قابلیت جهانی شدن را داشته باشد، می‌بایست هر کسی و هر موردی را دربرگیرد که شبیه به یکدیگرند. اگر من باور داشته باشم که تقلب در امتحان برای دیگران غلط است، پس من باید دلیلی پیدا کنم که باور کنم از آن‌ها یک سر سوا هستم، این برای من هم نادرست است که در امتحان تقلب کنم. اگر رابطه‌ی جنسی پیش از ازدواج برای زنان منع می‌شود، پس این باید برای مردان نیز منع بشود (اگر نه مردان با چه کسانی باید سکس داشته باشند-با زنان مردان دیگر؟). اما این شرط رسمی، به ما نمی‌گوید که آیا تقلب خودش درست است یا نادرست یا سکس پیش از ازدواج درست است یا نادرست. تصمیم می‌باید با مصالح زمینه‌ی اخلاقی گرفته شود، و ما باید از توجهات دیگر برای یاری رساندن به چنان تصمیمی استفاده کنیم.

فرمول‌های دیگر برهان بدیهی کانت

کانت سه فرمول را پیشنهاد کرده است. ما تاکنون فرمول نخست را بحث کرده‌ایم؛ اینک به دومین توجه می‌کنیم.

اصل کلیت (تمامیت) ۱

دومین فرمول، که به نام اصل کلیت معروف است، چنین است: «چنان عملی که در شأن رفتار انسانی است، خواه در شخص خود شما یا هر کس دیگر باشد. در هر موردی به عنوان یک تمامیت! است و هرگز به عنوان مقصود نیست.» هر فرد خردگرا وجدانی دارد و بسیار باارزش است، که می‌گوید او نباید لوس بشود یا به سلطه درآید یا به عنوان هدفی در عقیده‌ی ما نسبت به آنچه برای خوبی عمومی لازم است (یا برای هر پایان یا مقصد دیگری) استفاده شود.

بحث کانت در دیدن انسان‌های خردمند به عنوان حاملان ارزش غایی

.....

چیست؟ بحث به این صورت مطرح می‌شود: در ارزش‌گذاری هر چیزی من به آن ارزش می‌دهم؛ آن چیز نمی‌تواند جدا از ارزش‌گذاری شخصی، ارزشی داشته باشد. یک شیء باارزش، ارزش مشروط^۱ دارد، که از ارزش‌گذاری من مشتق می‌شود. از سوی دیگر شخصی که آن شیء را ارزش‌گذاری می‌کند تنها منبع غایی آن شیء است، و از این روی آن به یک فضای متفاوتی از هستی تعلق دارد. ما به عنوان ارزشگذاران، باید خودمان را گول بزنیم که ارزش بی‌قید و شرط^۲ داریم. ما نمی‌توانیم به انسانیت خود به عنوان یک چیز کوچک فکر کنیم، زیرا در آن صورت ناچاریم آن را چنان قضاوت کنیم که بدون هیچ ارزشی باشد. مگر این که با تخمین کس دیگری به آن بهایی داده شود. اما بعد آن فرد می‌تواند منبع ارزش باشد، و دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم یک نفر باید ارزش بی‌قید و شرط داشته باشد و نه کس دیگر که با او یکسان است. بنابر این ما اشیاء کوچک و حقیر نیستیم، ما ارزش بی‌قید و شرط داریم، و به این ترتیب همگی باید مانند ارزش‌دهنده به عنوان باارزش در خودمان (قائم به خودمان) رفتار کنیم-مانند کلیت (غایت)، به عنوان یک کل و نه به عنوان معنا و مقصدی. من آن را به عهده‌ی شما می‌گذارم که اعتبار این بحث را بررسی کنید، اما بیشتر ما پیرامون این که چیز بسیار باارزشی در زندگی انسان وجود دارد، موضع مشترکی داریم.

کانت فکر کرد که این فرمول‌سازی، اصل کلیت، با نخستین فرمولش از برهان بدیهی برجسته می‌شود، اما بیشتر متفکران با او مخالفند. بهتر به نظر می‌رسد که با این اصل به عنوان افزوده‌ای^۳ بر اولین نظریه نگاه کنیم؛ این محتوا را به برهان بدیهی ناپ‌رسمی بیافزاییم. در این راه، کانت ممکن است انواع مکسیم‌هایی را که جهانی می‌شوند محدود کند. خودپرستی و اصل P2 (که جلوتر مطرح شد) پیوستن به کشتار امریکایی‌ها، می‌تواند بیرون از ترتیب قانونی باشد، زیرا آن‌ها درگیر زیرپا نهادن وجدان موجودات خردمند می‌شوند. این روند می‌تواند چنین که در پی می‌آید باشد:

۱. مکسیم M فرموله می‌شود

1. Conditional Worth

2. Unconditioned Worth

3. Supplement

۲. آزمایش کلیت (تمامیت) (که آیا این مکسیم درگیر زیرپا نهادن

وجدان انسان‌های خردمند می‌شود؟)

۳. برهان بدیهی (آیا این مکسیم می‌تواند جهانی بشود؟)

۴. اصول اخلاقی پیروز در هر دو آزمون باقی می‌مانند.

آیا اصل رفتار با انسان به عنوان غایت در خودش نسبت به روایت برهان بدیهی پیروز می‌شود؟ سه مشکل بزودی بروز می‌کند. نخستین با تنظیم کانت مانند یک ارزش بلند بر سر خردگرایی مطرح می‌شود. چرا خرد و تنها خرد اعتبار پیوسته‌ی ذاتی ۱ دارد؟ چه کسی این اعتبار را به وجود خردمند می‌دهد، و چگونه ما بدانیم که آن‌ها چنین اعتباری دارند؟ اگر باور داشته باشیم که خرد ارزش‌بازاری ۲ دارد چه؟

تفکر کانت درباره‌ی اعتبار پیوسته‌ی ذاتی عالی ۳ خرد برای آن‌هایی که معتقدند انسان‌ها در تصور خداوند آفریده شده‌اند، قابل قبولتر خواهد بود. و کسی که آن را تفسیر می‌کند (به عنوان سنت اصلی یهودی-مسیحی) ضرورتاً می‌گوید که توانایی‌های خردگرایانه‌ی ما ماهیتی هستند که در تصور خداوند آفریده شده‌اند: ما اعتبار داریم زیرا خداوند ما را با ارزش آفرید، که آن همانا نعمت خرد است. اما حتا بی‌اعتقادان به خدا ممکن است متقاعد شوند که در دیدن خردگرایی به عنوان پدیده‌ی پیوسته‌ی ذاتی ۴ حق با کانت است. این یکی از چیزهایی است که موجودات خردمند به آن پیش از هر چیز ایده‌آلی دیگری اعتبار می‌دهند. و این یک شرط ضروری است نسبت به چیزی که ما داوری می‌کنیم زندگی خوبی باشد یا یک زندگی ایده‌آل (یک زندگی حقیقی شاد).

کانت به نظر می‌رسد در اعتبار دادن به خردگرایی محق باشد. این ما را توانا می‌سازد که درگیر علیت اخلاقی شویم و به دقت ببانیدیشیم، و ما را برتر از حیوانات فرو دست قرار می‌دهد. جایی که او ممکن است به خطا رفته باشد در

.....

1. Intrinsic Value اعتبار پیوسته‌ی جزئی، به‌عنوان عضوی از طبیعت یا شخصیت چیزی یا کسی

2. Instrumental Value

3. High Inherent Value

4. Inherently Value

دست‌کم‌گیری ارزش‌های دیگر یا استدلال‌هایی از وجود است که ممکن است اهداف اخلاقی داشته باشند. برای نمونه، او معتقد بود که ما نسبت به حیوانات هیچ تعهدی نداریم، زیرا آن‌ها خردمند نیستند. اما یقیناً غایت‌اندیشان برحقند هنگامی که بر این واقعیت پافشاری می‌کنند که حیوانات می‌توانند رنج ببرند، و ما می‌باید رفتار خشنمان را نسبت به آنان متوقف کنیم: نباید آزار غیر ضروری را باعث شویم. شاید کانتی‌ها بتوانند سیستمشان را برای حل این مخالفت تجهیز کنند.

این ما را به سمت دومین مشکلمان، به سوی فرمول کانتی هدایت می‌کند. اگر بپذیریم که خرد یک ارزش نصبی است، پس آیا آن دسته‌ای که بیشتر از دیگران این کیفیت را دارند می‌باید بیشتر احترام شوند تا آن‌هایی که کمتر دارند؟

۱. خرد یک نیکی پیوسته و ذاتی است.

۲. هر چه بیشتر از این چیز خوب پیوسته و ذاتی داشته باشیم، بهتر

است.

۳. بنابر این آن‌هایی که خرد بیشتری دارند نسبت به دیگران، پیوسته

بهترند.

پس بنابر این، با منطق کانت مردم باید در تناسب دقیق با توانایی عقلانیشان رفتار شوند. پس به نوابغ و بخردان باید موقعیت معتبری در جامعه داده شود (همان‌گونه که افلاتون و ارسطو ممکن است بحث کنند). کانت می‌توانست دومین گزاره را انکار کند و بحث کند که خردگرایی یک سطح ابتدایی کیفی^۱ است، اما فرد مخالف می‌تواند برگردد و بگوید که واقعا درجه‌هایی در توانایی در استفاده از خرد وجود دارند، سلسله مراتبی از گوریل گرفته تا شمپانزه همه در راهی تا حدود بالاتر انسان نابغه تعقل می‌کنند. آیا ما می‌باید با گوریل و شمپانزه به عنوان غایت در خودشان رفتار کنیم در حالی که هنوز از بچه‌های کوچک سوءاستفاده می‌کنیم و به طرز جدی‌ای مردم را گیج می‌کنیم، چون اولی نمی‌تواند عقلانی عمل کند و دومین توانایی‌هایی را که داشته گم کرده؟ اگر ما

اصول کانتی را بپذیریم، دیدگاه ما درباره‌ی سقط جنین چه می‌تواند باشد؟ مشکل سوم با دیدگاه کانت، وجدان موجود خردگرا است. حتا اگر ما می‌باید احترام به آن‌ها بگذاریم و با آنان به عنوان کلیت یا غایت رفتار کنیم، این به ما چیز زیادی نمی‌گوید ممکن است بگوید که آنان را به بردگی نکشیم یا بدون یک دلیل خوب؛ بی‌رحمانه با آنان رفتار نکنیم اما به ما نمی‌گوید در موقعیت‌های جنگی چه کنیم. برای نمونه، درباره‌ی بیمار قطع امید شده‌ای که از ما می‌خواهد به مرگش کمک کنیم چه می‌گوید؟ به ما چه می‌گوید در یک جنگ هنگامی که داریم اسلحه‌مان را به سوی دشمن نشانه می‌رویم؟ این نحوه‌ی رفتار با موجود خردمند به عنوان یک کلیت چه معنا می‌دهد؟ به ما چه می‌گوید بکنیم یا توجه به آن قربانی بی‌گناه و آن گنگسترها که از ما پرسیدند جای قربانی کجا است؟ به ما چه می‌گوید درباره‌ی این که آیا می‌باید دارویی را که نمی‌توانیم بخریم برای درمان عزیزی، بدزدیم؟ دشوار است که ببینیم چگونه تفکر حکومت کلیت‌ها به ما در چنین موقعیت‌هایی کمک می‌کند. به خاطر رعایت انصاف نسبت به کانت، به هر حال، باید بگوییم که غایت هر سیستم اخلاقی‌ای با معماها مشکل دارد، و آن ممکن است محتمل باشد که کانتینیسم را مجهز کنیم که برخی از آنان را حل کند.

اصل خودمختاری

فرمولبندی نهایی برهان بدیهی، بهره‌گیری از اصل خودمختاری است: هر موجود خردمندی توانا است به خودش به عنوان سازنده‌ی قانون جهانی احترام بگذارد. یعنی ما نیازی به یک مجوز بیرونی^۱-مثلا خدا، کشور، فرهنگ، یا هر کس دیگری- برای تشخیص طبیعت قانون اخلاقی نداریم. ما می‌توانیم این را برای خودمان کشف کنیم. ایمان کانتی اعلام می‌کند هر کسی که ایده‌آلیست خردگرا است، دقیقاً اصول اخلاقی جهانی یکسانی را تصویب خواهد کرد.

ضد خودمختاری، وابستگی (تقلید)^۲ است: شخص مقلد کسی است که

.....
1. External Authority
2. Heteronomy

کارهایش به وسیله‌ی مرجعیت دیگران برانگیخته می‌شود، خواه از طریق دین، کشور، پدر و مادر، یا گروه خاصی باشد. تصویر زیرین ممکن است به عنوان یک نمونه برای نشان دادن تفاوت میان این دو گروه از انسان‌ها خدمت کند.

در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ «استنلی میلگرام»^۱ از دانشگاه ییل^۲ به منظور شناسایی میزانی که یک شهروند معمولی از یک مرجع پیروی می‌کند، دست به یک سری تجربیات روان‌شناسانه‌ی اجتماعی زد. داوطلبان از هر طبقه‌ای جمع شدند و در «مطالعه‌ی حافظه و آموختن» شرکت کردند. دو نفر در یک زمان به آزمایشگاه برده شدند. او توضیح داد که یکی از آنان نقش معلم را بازی می‌کرد و دیگری نقش شاگرد (یاددهنده و یادگیرنده). «آموزگار» در یک اتاق جداگانه‌ای گذاشته می‌شد که می‌توانست یادگیرنده یا «شاگرد» را از میان یک پنجره ببیند. «آموزگار» تربیت شده بود که از «یادگیرنده» بخواهد واژه‌ی داده شده‌ی درستی را انتخاب کند، و «یادگیرنده» باید از میان مجموعه‌ای از واژه‌ها انتخاب کند. اگر «یادگیرنده» واژه‌ی درست را برمی‌داشت، آن‌ها به سمت واژه‌ی بعدی می‌رفتند. اما اگر او واژه‌ی نادرستی را برمی‌داشت، با یک شوک الکتریکی مجازات می‌شد. به «آموزگار» نمونه‌ای از شوک ۴۵ ولتی داده شد؛ تنها برای این که بازی را احساس کند. هر زمانی که «یادگیرنده» اشتباه می‌کرد شوک به اندازه‌ی ۱۵ ولت افزایش پیدا می‌کرد (از ۱۵ ولت شروع می‌شد و تا ۴۵۰ ولت ادامه می‌یافت). واحد اندازه‌گیری با واژه مشخص می‌شد: شوک سبک، شوک معتدل، شوک قوی، شوک خیلی قوی، شوک شدید، شوک بسیار شدید، خطر: شوک جدی، و XXX.

همان‌گونه که آزمایش به اجرا درآمد، از «یادگیرنده» عموماً صدای خرخر در حد شوک ۷۵ ولت، گریه در ۱۲۰ ولت، التماس برای خلاصی در ۱۵۰ ولت، و فریاد از درد در ۲۷۰ ولت شنیده می‌شد، و در حدود ۳۰۰ ولت معمولاً سکوت مرگبار حاکم بود.

اینک بدون این که «آموزگار» بدانند، «یادگیرنده» در واقع دیگر هیچ

.....
 1. Stanley Milgram
 2. Yale University

شوکی دریافت نمی‌کرد و تنها درد و رنج را وانمود می‌کرد.

نتایج این آزمایش بسیار باشکوه بود: درحالی که میلگرام و همکارانش پذیرفته بودند که تناسب کوچکی از شهروندان ممکن است آن دستورالعمل‌ها را انجام بدهند، ۶۰ درصد کاملاً مطیع بودند و آن تجربه را تا آخر تحمل کردند. تنها عده‌ی کوچکی موقعی که فهمیدند چه چیزی در انتظارشان است، از مشارکت سر باز زدند. ۳۵ درصد در مقاطع گوناگون کار را رها کردند. آزمایش‌های میلگرام بعداً در مونیخ آلمان دوباره اجرا شد، جایی که ۸۵ درصد از موارد دیده شد که مردم کاملاً مطیع مرجع هستند.

دو راه وجود دارد که در آن مشکلات خودمختاری و تقلید (وابستگی) با این نمونه برجسته می‌شوند. در جای نخست، تجربه نشان می‌دهد که یک شهروند متوسط تا آن اندازه که ما ممکن است انتظار داشته باشیم، کمتر خودمختارانه عمل می‌کند. مردم اساساً مقلد هستند، یعنی دنبال کننده. اما در جای دوم، پرسشی درباره‌ی اینکه آیا میلگرام می‌باید مردمان را موضوع و هدف این تجربیات قرار دهد، وجود دارد. آیا او استقلال آنان را زیر پا گذاشت و با آن‌ها در راهی که می‌خواست فریبکارانه رفتار کرد؟ شاید یک غایت‌اندیش نسبت به یک کانتی برای توجیه این تجربیات زمان آسان‌تری داشته باشد.

در هر موردی، از نظر کانت این توانایی ماست که از خرد برای جهانی کردن مکسیم‌های کارهای‌مان که موجودات خردمند را از غیرخردمندان جدا می‌کند، استفاده کنیم. بنابراین این، موجودات خردمند به قلمرو «کلیت» تعلق دارند. کانت فکر کرد هر یک از ما-به عنوان خردمند کامل، قانونگزار مستقل-می‌تواند توانا به خردورزی برای اصول اخلاقی کاملاً یکسان و قانون اخلاقی ایده‌آل باشد.

اخلاق کانت و دین

اگر چه کانت به اخلاق به عنوان پدیده‌ای کاملاً مستقل فکر کرد، یک

جهت‌گیری عمیق دینی در سیستم او وجود دارد. در واقع، دشوار است که سیستم کانتی را از ایمان یهودی-مسیحی جدا کنیم، که میراث کودکی او بود. دیدگاه او درباره‌ی ارزش بدون قید و شرط و وجدان برابر برای انسانیت، از اهداف طبیعی در طبیعت و در طبیعت انسان، و در توجیه نهایی به اخلاق، همگی عمیقا به نظر می‌رسند که ریشه در ایمان دینی دارند. ما تقریبا به این دو نکته‌ی نخستین اشاره کردیم. اینک بگذارید به طور خلاصه توجه کنیم به این که چگونه دین یک توجیه غایی برای دیدگاه اخلاقی تهیه می‌کند.

ابتدا می‌باید میان طبیعت اخلاق ۱ و توجیه غایی‌اش ۲ تمیز بگذاریم. با توجه به طبیعت اخلاق، کانت روش ۳ مربوط به استقلال اخلاق را نگاه داشت. تفاوتی نمی‌توانست میان اخلاق دینی معتبر ۴ و اخلاق فلسفی معتبر ۵ وجود داشته باشد: هر دوی خدا و انسان باید از اصول یکسان خرد و عقل پیروی کنند، و خرد کافی است که ما را به سمت این اصول هدایت کند.

سیستم کانت، اخلاق را به سمت فضیلت مطلق، بالا می‌برد؛ به واقع ما باید به وظیفه‌مان عمل کنیم نه برای هر دلیل دیگری که بگویند این وظیفه‌ی ما است. این *summum bonum* را اجرا می‌کند، یعنی نیکی عالی ۶ (نیکی‌ای که همه‌ی خوبی‌های دیگر از آن مشتق می‌شوند). از این روی به اخلاق مربوط می‌شود. این وظیفه‌ی ما نسبت به خدا است، زیرا خدا می‌پسندد که ما به بالاترین نیکی‌ها پیوندیم. فرمان‌های خدا دقیقا برای اخلاق هستند، پس بنابر این جنگی میان اخلاق و دین وجود ندارد.

خدا فضیلت‌ها را دوست دارد، و در نهایت به ما پاداش خواهد داد. آن‌ها را با شادمانی به تناسب فضیلت‌شان پاداش خواهد داد. در واقع، خدا و جاودانگی، خوش‌بینی‌های ضروری ۷ اخلاق هستند؛ بدون آن‌ها اخلاق کاملا توجیه نخواهد شد.

جاودانگی، مفروض درستی در این راه است: به ما به وسیله‌ی قانون

1. The Nature of Ethics
2. Ultimate Justification
3. Doctrine
4. Valid Religious Ethics

5. Valid Philosophical Ethics
6. The Supreme Good
7. Necessary Postulate

اخلاقی برای عالی بودن از نظر اخلاقی دستور داده می‌شود. چون «باید»، «توانستن» را در خود نهفته دارد، ما باید توانا باشیم که به تعالی اخلاقی برسیم. اما نمی‌توانیم تعالی اخلاقی را در این زندگی بدست آوریم، زیرا این یک مأموریت بی‌نهایت است. پس باید زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد که ما در آن ادامه دهیم که به سوی چنین ایده‌آلی پیشرفت کنیم.

خدا یک خوش‌بینی ضروری است؛ زیرا باید کسی باشد تا قانون اخلاقی را به اجرا بگذارد. برای این که کاملاً قانون اخلاقی توجیه شود، باید در یک بهره‌دهی یا پاداش شادمانی با توجه به فضیلت پایان یابد، آن‌چه کانت به عنوان «خوبی کامل^۱» ترجیح می‌دهد. از نقطه‌ی جاودانگی، خوبی کامل می‌طلبد که شادی متناسب با فضیلت باشد در چنان راهی که آن‌هایی که شایسته‌ی شادی هستند آن را به تناسب برتری اخلاقی‌شان^۲ دریافت کنند. چنان که مردمان شیطان صفت می‌باید مجازات شوند با ناشادی‌ای^۳ به تناسب شیطنت‌شان. این همراهی هماهنگ فضیلت و شادی در این زندگی روی نمی‌دهد، پس باید در زندگی بعدی روی بدهد. بنابر این بدون آن، قانون اخلاقی توجیه نمی‌شود.

کانت نمی‌گوید که ما می‌توانیم وجود خدا را «اثبات» کنیم یا آن که ما برای «شاد» بودن، باید اخلاقی باشیم. بلکه باور خدا به عنوان تکامل بخش باورهای اخلاقی معمولی ما کمک می‌کند.

الاهیات اخلاقی^۴ کانت نقد شده است، به این عنوان که با مجموعه‌ی سیستمش نمی‌خواند. آرتور شوپنهاور^۵ (۱۸۶۰-۱۷۸۸) فکر کرد که الاهیات اخلاقی کانت دقیقاً با نظر خودمختاری اخلاقی او و تفکری که اخلاق حساس و محافظه‌کارانه است، مغایرت دارد. اگر این تفکرات مذهبی پذیرفته شوند اخلاق، تبدیل به عمل عالی محافظه‌کاری می‌شود. مدافعان کانت به آن انتقادات پاسخ می‌دهند، از این قبیل که شوپنهاور نکته را با درهم کردن دلایل اعمال به خاطر

.....
1. Complete Good

2. Moral Merit

3. Unhappiness

4. Moral Theology

5. Arthur Schopenhauer

توجیه کامل پیچیدگی و بزرگی اخلاق گم می‌کند. شخص نباید محافظه‌کاری کند در هنگام تصمیم‌گیری آنچه باید بکند، اما او باید به هماهنگی مقدس به این منظور که پیچیدگی اخلاقی کاملاً توجیه شود، ایمان داشته باشد. منتقدان دیگری اشاره می‌کنند که ما از بحث کانت می‌توانیم بر علیه خودش استفاده کنیم. اگر نظریه‌اش درست باشد، و توجیه اخلاق بستگی به وجود خدا داشته باشد، پس اگر هیچ مدرک قانع‌کننده‌ای در اثبات وجود خدا پیدا نکنیم، ما موجهیم که اخلاق را رد کنیم؛ هنوز بسیاری از مردم از عقاید اخلاقی‌شان مطمئن‌تر هستند تا دیدگاه دینی‌شان، پس این به نظر عاقلانه‌تر می‌رسد که دین و اخلاق را از هم جدا کنیم و دفاعی‌ی اخلاق را آزاد کنیم از نیاز به دین. ما این موضوع را مفصل در فصل نهم دنبال خواهیم کرد.

طرح آشتی‌جویانه

در فصل‌های پنج و شش ما دو نوع رادیکالی گوناگون از نظریه‌های اخلاقی را آزمودیم. گروهی از مردم به نظر می‌رسد به موقعیت وظیفه‌شناختی گرایش داشته باشند و گروهی دیگر به غایت‌نگری، اما بسیاری از مردم خودشان را ناراضی از آن دو می‌یابند. گرچه آن‌ها ارزش‌هایی در هر یک از این نظریه‌ها می‌بینند. هم‌زمان چیزی عمیق وجود دارد که درباره‌ی هر یک مشکل می‌سازد. غایت‌نگری به نظر می‌رسد که روح غایت اخلاق را گرفته باشد (تعالی روح انسانی و از میان بردن رنج) ولی زیر پای دادگری را خالی می‌کند در راهی، که قابل پذیرش نیست. سیستم‌های وظیفه‌شناختی به نظر می‌رسد در پافشاری‌شان درباره‌ی اهمیت قوانین و اصول دادگری بر حق باشند، اما می‌کوشند سرسخت باشند یا تمرکز بر اهداف مرکزی اخلاق را گم کنند.

فیلسوفی به نام «ویلیام فرانکنا»^۱ از دانشگاه میشیگان، به این احساس دوگانه با کوشش برای آشتی این دو نوع نظریه در یک راه جالب پاسخ داده است. او موضعش را «اخلاق مرکب وظیفه‌شناختی»^۲ می‌نامد، زیرا آن اساساً

.....
 1. William Frankena
 2. Mixed Deontological Ethics

قانون-محور است؛ اما در چنان راهی که سیمای هدفمند یوتیلیتاریزیم را هم به خود می‌گیرد. غایت‌اندیشان درباره‌ی هدف اخلاق درست می‌گویند: همه‌ی کارهای اخلاقی درگیر انجام کار نیک یا کوچک کردن و خفیف کردن کار شیطانی هستند. با این حال آن‌ها در اشتباهند که فکر کنند می‌توانند این میزان‌ها را اندازه بگیرند، که آن‌ها همیشه متعهدند «بیشترین وزنه را به خوبی بدهند تا به بدی»، چنان که با اصل بهره‌وری بیان کرده‌اند.

به جای اصل بهره‌وری، فرانکنا رابطه‌ی نزدیکی را عرضه می‌کند، اصل بخشندگی، که ما را فرا می‌خواند، برای انجام کار نیک بجنگیم بدون توقع از این که خوبی و بدی را اندازه بگیریم یا وزن کنیم. زیرا اصل بخشندگی او چهار رده اصول زیرمجموعه‌ای^۱ را فهرست می‌کند که اصل محوری را در خود نهفته دارند:

۱. فرد نباید بدی را باعث شود یا آسیب برساند.

۲. فرد باید از بدی جلوگیری کند یا از آسیب پرهیزد.

۳. انسان باید شیطان را براند.

۴. انسان باید نیکی کند یا تشویق به نیکی کند.

از نگاهی، اصل زیرمجموعه‌ای نخست بر دومی غلبه می‌کند، دومی بر سومی، و سومی بر چهارمی. چیزهای دیگر برابرند. این‌ها اصول مشروط (پریمافاچی) هستند که ممکن است با اصل عدالت و دادگری نادیده گرفته شوند.

«اصل عدالت ۲» دومین اصل در نظام فرانکنا است. درگیر رفتار با هر شخص می‌شود به طور برابر همراه با احترام برابر. زیرا هر کدام به عنوان وظیفه باید اجرا شود. به نقل از «جان رالز»، «هر کسی یک پایه‌ی خدشه‌ناپذیری از عدالت دارد که حتا رفاه اجتماع به عنوان یک کل نمی‌تواند بر آن چیره گردد. حقوقی که با عدالت تضمین می‌شوند موضوع حراج شدن به وسیله‌ی سیاست یا محاسبه برای نفع اجتماع نیستند». همیشه تصویری از رفتار برابر^۳ وجود دارد، مگر مورد نیرومندی که بتواند برای غلبه بر این اصل ساخته شود. پس حتا

.....

1. subprinciples

2. The Principle of Justice

3. Equal Treatment

اگرچه هر دو اصل بخشندگی و اصل دادگری اصول مشروط (پریمافاچی) هستند، اصل عدالت از یک اشرافیت حقیقی^۱ لذت می‌برد، از یک تقدم^۲. همه‌ی وظایف دیگر می‌توانند از این دو اصل بنیادی و نهادی مشتق شوند.

البته مشکل با این نوع سیستم دو-اصلی^۳ آن است که ما اصل روشنی برای هماهنگ ساختن آن‌ها در موارد درگیری‌های اخلاقی نداریم. در چنان مواردی فرانکنا نزدیکی به شهود را انتخاب می‌کند: نیاز داریم که از شهود خودمان استفاده کنیم هرگاه که این دو قانون درگیر می‌شوند در چنان راهی که ما را در حالت بی‌وزنی رها می‌کنند که آیا بخشندگی می‌باید بر عدالت غلبه کند یا بر عکس. شاید ما نمی‌توانیم تصادفی هر مشکل اخلاقی را حل کنیم، اما می‌توانیم با موفقیت بیشتر مشکلاتمان را حل کنیم و به سوی پالایش اصول زیرمجموعه‌ای‌مان پیشرفت کنیم در راهی که به ما اجازه خواهد داد مناطق بی‌وزنی و سرگردانی را کم کنیم. دست‌کم ما در اخلاق سرسخت وظیفه‌شناختی پیشرفت کرده‌ایم، با ترسیم سیستمی که درک شهودی ما را در تصمیم‌گیری بر سر موضوعات پیچیده‌ی اخلاقی به حساب می‌آورد.

.....
1. Certain Hegemony

2. A Priority

3. Two-Principle System

فصل هفتم

سیستم‌های اخلاقی مبتنی بر فضیلت ۱

به هر حال فرض کنید که راه حل مسایل اخلاق درباره‌ی مفاهیم عالی و دشوار به وسیله‌ی سخنگویی از مدرنیسم و لیبرالیسم مغشوش شده باشد؛ فرض کنید ما نیاز داریم به منظور فهم کارکرد و مشروعیت قوانین، فضایل را در جای نخست بگذاریم.

السدایر مک‌اینتایر، (پس از فضیلت)

«جان» می‌شنود که یک صد هزار نفر دارند از گرسنگی در اتیوپی رنج می‌برند. او عمیقاً در این باره احساس تأسف می‌کند و یک صد دلار از پول زحمت کشیده‌اش را برای یک طرح انسان دوستانه به اتیوپی می‌فرستد. «خوان» همان خبر را می‌شنود اما هیچ چیز احساس نمی‌کند. با این حال بدون احساس وظیفه صد دلار از پول زحمت کشیده‌اش را به اتیوپی می‌فرستد.

«جک» و «جیل» هر کدام فرصتی برای سرقت یک میلیون دلار از بانکی که درش کار می‌کنند، دارد. جیل هرگز به دزدی فکر نمی‌کند؛ امکان، برای او به معنای فرصت نیست. جک با این وسوسه کشتی می‌گیرد، و تقریباً بر آن چیره

.....

می‌شود، اما به دنبال یک کوشش بسیار بزرگ در نهایت موفق می‌شود که در برابر آن وسوسه مقاومت کند. کدام یک در این موارد بیشتر اخلاقی است؟ از آنجا که بیشتر نظریه‌های اخلاقی یا وظیفه-مدار یا عمل-مدار هستند؛ یعنی یا وظیفه‌شناخت هستند و یا غایت‌گرا، در این میان یک سنت سومینی وجود دارد که برمی‌گردد به افلاتون و به خصوص به ارستو که از سوی اپیکور، سوفستاییان، و اعضای اولیه‌ی کلیسای مسیحی نیز حمایت می‌شود. من آن را سیستم‌های مبتنی بر فضیلت می‌نامم، گاهی Aretaic Ethics، از واژه‌ی یونانی Arete که ما آن را به «عالی» یا «فضیلت» ترجمه می‌کنیم، خوانده می‌شود. گذشته از دیدن قلب اخلاق در «عمل» یا «وظیفه»، بینیم اخلاق فضیلت آیا در قلب فرد به منزله‌ی انسان-در شخصیت او چگونه جای دارد. در حالی که اخلاق عملگرا تأکید را بر عمل می‌گذارد، اخلاق فضیلت تأکید را بر «بودن». نوع خاصی از انسان بودن که بدون شک «بودنش» را در عمل کردن یا نکردن اعلام می‌کند. برای اخلاق سنتی مبتنی بر وظیفه پرسش این است: من چه باید بکنم؟ برای اخلاق فضیلت پرسش این است: من چه نوع انسانی باید بشوم؟

اخلاق فضیلت می‌کوشد تا انسان‌های متعالی تولید کند، که در نهایت خوبی عمل و رفتار می‌کنند و به عنوان نمونه برای تشویق دیگران خدمت می‌کنند. این مکتب می‌کوشد تا انسان‌هایی مانند موسا، کنفوسیوس، سقراط، مسیح، بودا، قدیس فرانسیس، آبراهام لینکلن، جان استوارت میل، آلبرت شوایتزر، ماهاتما گاندی، و مادر ترزا تربیت کند-کسانی که دید ما را مانند گوهرهایی که به خودی خود می‌درخشند، روشن می‌کنند. یک سیمای غایت‌گرا در اخلاق فضیلت وجود دارد، اما از آن نوعی که پایه‌ی یوتیلیتاریانیسم را ساخت متفاوت است، که می‌پرسد چه نوع عملی، شادی یا بهره‌وری را بیشینه می‌کند؟ مفهوم فضیلت‌مند (آرتاییک) توجهات غایت‌گرایی، ترجیحا مربوط به هدف زندگی: خوب زیستن. و به تعالی رسیدن است.

در این فصل ما طبیعت فضایل و امکان اخلاق مبتنی بر فضیلت را همراه با زمینه‌ی نبرد در جریان، میان اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه محور

خواهیم آزمود. ابتدا به چهار حمله‌ای که اردوی آرتاییک بر اخلاق قانون-محور آورده نگاه می‌کنیم. سپس طبیعت اخلاق فضیلت را خواهیم آزمود. و در نهایت به پرسش مربوط به رابطه‌ی میان سیستم‌های وظیفه محوری آرتاییک می‌پردازیم: آیا اخلاق فضیلت به اخلاق مبتنی بر عمل چیزی می‌افزاید، یا آیا آن‌ها می‌توانند در نهایت بر نظام‌های مبتنی بر عمل، حساب کنند؟

نقد آرتاییک سیستم‌های اخلاقی عملگرا (وظیفه‌شناختی)

اخلاق فضیلت به عنوان یک نظریه‌ی اخلاقی مهم دوباره آشکار شده است، بیشتر به خاطر نارضایی از نظام‌های قانون مدار (عملگرا). از ۱۹۵۸ فیلسوفانی مانند «الیزابت آنسکام»^۱، «فیلیپا فوت»^۲، «السد ر مک‌این‌تایر»^۳، «برنارد مایو»^۴، «ادموند پینکوف»^۵، و «ریچارد تیلور»^۶ علاقه‌ی خود را به وعده‌های رایج سنت مدرن اخلاق^۷ از دست داده‌اند و برای بازگشت به نظریه‌ی مبتنی بر فضیلت بحث کرده‌اند. چهار نقد مهم بر ضد اخلاق قانون‌گرا مطرح شده است: (۱) آن‌ها یک ابزار برانگیزاننده کم دارند؛ (۲) آن‌ها بر یک مدل قانونی غایتگرا استوارند که دیگر درست و کافی نیست؛ (۳) آن‌ها جهت روحی اخلاق را نادیده می‌گیرند؛ و (۴) آن‌ها اصرار بیش از اندازه بر خودمختاری می‌کنند و زمینه‌ی اجتماعی اخلاق را دست‌کم می‌گیرند. اخلاق فضیلت تفکری برای جبران این کمبودها است. بگذارید به این انتقادهای نزدیکتر نگاه کنیم.

اخلاق عملگرا دچار کمبود ابزار برانگیزاننده است

منتقدان می‌گویند که اخلاق عملگرا تشویق نمی‌کند حتی خسته کننده است- و عمده‌تر این که منفی است. آن‌ها در برانگیختن یا تشویق کردن مردم

.....
1. Elizabeth Anscombe
2. Philpa Foot
3. Bernard Mayo

5. Edmond Pincoffs
6. Richard Taylor
7. The modern ethical tradition

برای عمل شکست می‌خورند. اخلاق تبدیل به یک جریان ذهنی^۱ می‌شود. ادله و برهان نارسای اخلاقی که مجموعه‌ای از محدودیت‌هایی هستند که یک تار مو از هم فاصله دارند و به نوعی راه را برای تعقیب اخلاق گم می‌کنند. اما آن قوانین چگونه بدون موتور شخصیت که قوانین را به حرکت درمی‌آورد، خوب هستند؟

آن نظام‌های وظیفه‌شناخت که ممکن است تشویق کننده نباشند، با طبیعت بزرگ منفی خود نمایان می‌شوند. بیشتر فرمان‌ها و قانون‌ها در سیستم‌ها، ذاتاً منفی هستند: «تو نباید...!» همان‌طور که جان استوارت میل از آن‌چه «اخلاق مسیحی» دوره‌ی ویکتوریا نامیده می‌شود شکایت کرد:

اخلاق مسیحی همه‌ی شخصیت‌ها را برای واکنش نشان دادن در خود دارد؛ این اخلاق در بخش مهمش، مخالفتی است در برابر دین غیر وحدانی^۲. برخوردارش بیشتر منفی است تا این که مثبت باشد. منفعل است تا فعال، بی‌گناهی تا اخلاق پسندیده، گریزان از شیطان تا این که با شور و حرارت خوبی را دنبال کند. در قانونش «تو نباید» از پیش بسیار غلبه می‌کند بر «تو باید». هر آن‌چه از ترحم، معیار بالای اخلاقی، وجدان فردی، حتا احساس غرور وجود داشته باشد، خالصانه از انسان ریشه می‌گیرد و مشتق می‌شود، نه از آن بخش تحصیلات دینی ما، و هرگز نمی‌تواند بیرون از معیار اخلاقی رشد کند که درش تنها ارزشی که شناخته می‌شود به روشنی، پیروی و تعبد است.

چیزی درباره‌ی اخلاق به نارضایت‌مندی وجود دارد که به طور ناموزونی در واژه‌های «تو نباید» بیان می‌شود، پافشاری بر بی‌گناهی تا یک «تعقیب و پیگیری پر شور از نیکی» می‌کند. و سیستم‌های وظیفه‌شناختی و قراردادی (مانند نمونه‌ی هابز) بر یک اخلاق خودپرستانه و کوچک شده‌ای که اصول بنیادینش به نظر می‌رسد بیشتر بازدارنده باشد تا مثبت استوار است. تنها اصل مطمئن یک وظیفه متقابل مبنی بر آسیب نرساندن به دیگران است. این نوع از نظریه در سطح بسیار پایینی از اخلاق جای می‌گیرد، داوری درباره‌اش به عنوان شیطان ضروری و محتوم است. یک فضیلت‌گرا (آرتایسیست) این داوری را رد می‌کند و اخلاق را به عنوان یک حرکت باارزش ذاتی می‌بیند.

اخلاق عمل‌گرا بر پایه‌ی یک سیستم الهی-قانونی است

مدلی که دیگر معتبر نیست

زبان اخلاقی در یک چهارچوب سنتی معمولاً ساختاری دارد که بسیار شبیه قانون است. ظاهراً تفکرات مربوط به درستی و نادرستی در ساختاری از زمینه‌ی قانونی رخ می‌دهند که درش یک مرجعیت روشنی وجود دارد. اخلاق قانون طبیعی سنتی، از این مدل با صداقت استفاده کرد، زیرا اصول اخلاقی را به مثابه قانون دید و خدا را به مثابه پادشاهی. اینک به هر حال اخلاق از آن زنجیر اولوهای اش رها شده است. این یک حرکت مستقل و خودمختارانه است، مدل قانونی را بدون ذره‌ای تشابه ترک می‌کند، پس اینک یک استعاره‌ی گنگ و پیچیده است. اخلاق فضیلت این مدل را رد می‌کند. علاوه بر آن زمان را صرف اخلاق حل‌کننده‌ی معما، شکافنده‌ی مو، می‌کند. اخلاق باید به ما یاری برساند شخصیت‌های تحسین برانگیزی را توسعه بدهیم که آن نوع ادراکات شهودی را تولید می‌کنند که برای زندگی ضروریند.

با توجه به این نکته، واژگونی نظریه‌ی اخلاقی مدرن در زیر و زیر کردن روح اخلاق تأثیری داشته است: «اخلاق برای انسان ساخته شد، نه انسان برای اخلاق». قوانین اغلب به راهی از مهربانی و بخشش عظیم می‌افتند. نمایی از این نکته بخشی است که از اثر «مارک توآین» به نام «هاکلبری فین» وام گرفته شده است، که درش «هاک» وظیفه‌اش را در پیروی از قانون و برگرداندن دوست سیاهش، «جیم» برده‌ی فراری، جستجو می‌کند. اصول هاک به او می‌گویند که جیم را به مقامات لو بدهد:

ذهنم به من می‌گه: آخه خانم بی‌چاره «واتسن» به تو چه کرده بود، که تو ببینی کاکاسیاهش درست از زیر چشمت دربره و یک کلمه هم نگی؟ اون پیر زن بی‌چاره به تو چه کرده بود، که تو تونستی چنین بدجنسی کنی؟» من احساس کردم خیلی بد جنس و بی‌چاره‌ام؛ آرزو کردم ای کاش مرده بودم.... ذهنم بیش از همیشه احساسم را برانگیخت، تا این

.....

که سرانجام بهش گفتم: «من تموش می‌کنم-دیر نیست-سپیده زده رکاب می‌زنم و می‌گم.» «هاک» می‌خواهد که «جیم» را لو بدهد، و خیلی زود فرصت را پیدا می‌کند هنگامی که دو شکارچی برده را می‌بیند که از او می‌پرسند، آیا مرد همراهش سیاه است. اما چیزی درون شخصیتش مانع می‌شود که جیم را لو بدهد. اخلاق فضیلت می‌گوید که هاک به خاطر شخصیتش کار درستی می‌کند؛ و آن گاهی، دست‌کم، اصول اخلاقی ما را در برابر عمل اخلاقی عمیق‌تر که بیرون از شخصیت و کردار ما است، می‌شوراند.

اخلاق عملگرا اغلب جهت‌های معنوی اخلاق را نادیده می‌گیرد

اخلاق عملگرا همه‌ی داوریه‌های اخلاقی درباره‌ی اعمال را کم می‌کند (داوریه‌های وظیفه‌شناختی) و کیفیت‌های معنوی شکرگزاری، احترام به خود، هواداری و کشش، داشتن احساس و شور در راه موجه و درست، تمایل به یک انسان حقیقی شدن را نادیده می‌گیرد.

به مورد جک و جیل در ابتدای این فصل توجه کنید. هر دو فرصتی برای دزدی دارند. در مورد جک این یک کوشش مجدانه است در اراده‌ای که او را توانا می‌سازد در برابر وسوسه‌ی دزدی مقاومت کند، درحالی که برای جیل وسوسه حتماً بوجود نمی‌آید. او به طور خودکار پرواز خیال را به عنوان چیزی بیرون از مجموعه‌ی شخصیتش رد می‌کند. اینک ممکن است گفته شود که جک فضیلت مهمی از نیروی توانای اراده دارد، اما از فضیلت وجدانی که جیل دارد، دچار کمبود عمیق است. درحالی که شرایط سخت و اضطرابی اخلاق عملگرا (از قبیل نمونه‌ی کانت که تأکید را بر هوشیاری و توجه عمیق^۱ می‌گذارد، یا این که می‌گوید انجام وظیفه صرفاً برای وظیفه) ممکن است بگوید جک تنها کسی است که اخلاقی است؛ و اخلاق فضیلت ممکن است بگوید که جیل انسان اخلاقی‌تر است. او چیز خوبی درباره‌ی کردار و شخصیتش دارد که جک ندارد.

یا به مورد «جان» و «خوآن» توجه کنید که همچنین در آغاز فصل آمد. هر دو پول به خیریه می‌فرستند، اما «جان» آن کار را با احساس عمیقی از اندوه و تأسف برای قربانیان گرسنگی می‌کند، درحالی که «خوآن» آن کار را به سادگی بیرون از احساس وظیفه می‌کند. یک اخلاق‌گرای فضیلت ممکن است بحث کند که «جان» احساس اخلاقی درستی دارد، در حالی که «خوآن» به راستی سرد است، کار ماشین اخلاق را محاسبه می‌کند که گرمی موجه را برای داوری نسبت به قربانیان گرسنگی کم دارد.

اخلاق‌گرایان فضیلت اغلب به نظریه‌ی کانت به عنوان معیاری از یک اخلاق ضد فضیلت حمله می‌کنند. آن‌ها می‌گویند که آزمایشی از نظریه‌ی حاد عمل-محور کانت نیاز به تنوع فضیلت را روشن می‌کند. برای کانت نیکی طبیعی^۱ از نظر اخلاقی بی‌ربط است. در واقع شما که می‌خواهید به کسی کمک کنید (چون دوستش دارید یا فقط دوست دارید کار نیک بکنید) از دید اخلاقی مهم نیست. درواقع، به خاطر فشاری که بر ارداه‌ی نیک گذاشته می‌شود (یعنی انجام وظیفه به خاطر وظیفه)، به نظر می‌رسد که منطقی کانت او را وامی‌دارد تا به این نتیجه برسد که شما به واقع اخلاقی هستید، به تناسب میزان وسوسه‌ای که در مقاومت در برابر انجام وظیفه‌تان دارید: به دلیل وسوسه‌ی اندک، شما اعتبار اخلاقی اندکی می‌گیرید: اگر وسوسه‌ی بزرگی را تجربه کنید، اعتبار اخلاقی بزرگی به خاطر غلبه بر آن پیدا می‌کنید.

برای اخلاق‌گرایان فضیلت این موضوع بسیار احمقانه است. بر اساس نتیجه‌ی منطقی‌اش، دیوانه‌ی جانی‌ای که همیشه به سختی در برابر وسوسه‌ی دایمی کشتن، مقاومت می‌کند بزرگترین قدیس است، بزرگتر از «قدیس طبیعی» که تنها به خاطر شخصیت خوب، نیکی می‌کند. خوبی حقیقی به طور طبیعی، شادمانه، و لذتبخش است به‌خاطر آن که آنچه خوب است را انجام می‌دهد. همان‌طور که ارستو گفت:

ما حتا ممکن است تا آنجا پیش برویم که بگوییم انسانی که از انجام کارهای خیر

.....

لذت نمی‌برد در نهایت انسان خوبی نیست. هیچ کس نباید بر انسانی که از کار موجه لذت نمی‌برد، نامی بگذارد، حتا نه بر بخشنده‌ای که از کارخیرش لذتی نمی‌برد و غیره. این یک شخص آزار دیده یا ترسیده نیست که ترتیبی می‌دهد تا خودش را به دشواری پیش از رسیدن هر وسوسه‌ای مهار کند؛ بلکه قدیس طبیعی-کسی است که از روی عادت و از منابع درونی یک شخصیت خوب- نیکی می‌کند که از دید اخلاقی، انسان برتر است.

اخلاق عملگرا بر خودمختاری تأکید بسیار می‌نهد و زمینه‌ی اجتماعی یا ارتباطی اخلاق را نادیده می‌گیرد.

این انتقاد به وسیله‌ی «السدر مک اینتایر» در اثرش «پس از فضیلت ۱» (۱۹۸۱) آمده است. او می‌گوید اخلاق قانون-محور نشانه‌ای از روشنگری است، که اصل خودمختاری را بسیار بزرگ و غلوآمیز جلوه داده، به طوری که آن برای رسیدن به یک کد اخلاقی به وسیله‌ی دلیل مربوط به توانایی هر شخص است. در واقع، همه‌ی کدهای اخلاقی در تمرین‌هایی ریشه دارند که خودشان در سنت‌ها یا شکل‌هایی از زندگی ریشه دارند. ما تصمیم‌های اخلاقی را به عنوان اتم‌های خردمند در خلاء نمی‌گیریم. و این کوری ایدئولوژیک احمقانه‌ای است که به این هوشیاری مستحیل شده (تصمیم‌گیری در خلاء) اجازه می‌دهد. «مک اینتایر» نمی‌خواهد نسبت‌گرایی را بپذیرد و رونق بدهد. ما می‌توانیم راه‌های بهتری برای زندگی پیدا کنیم، اما آن‌ها احتمالا بر حسابی از آن‌چه زندگی خوب است پایه‌گذاری می‌شوند و آن‌چه که درش یک جامعه خوب است.

این در جوامعی است که چنان فضایی مانند وفاداری، محبت، هواداری و تمایل پنهان، و نگرانی‌های مشترکی که برمی‌خیزند و به صورت گروهی ادامه می‌یابند. این به خاطر وفاداری اصلی نسبت به (خانواده و دوستان و جامعه) است که ترتیب و هماهنگی‌های نهایی درستی از آن برمی‌خیزد، که به باقی بشریت

سرایت می‌کنند. از این روی، روانشناسی اخلاقی مهمتر از اخلاق سنتی، معمولاً شناخته شده است. دیدن این که مردم چگونه عملاً می‌آموزند که اخلاقی باشند و چگونه تشویق می‌شوند تا کار اخلاقی کنند، در جای خود نظریه‌ی اخلاقی بسیار مهمی است، و این به نظر می‌رسد که با فضایل انجام می‌شود.

در مجموع سیستم‌های قانون-محور ضد تشویق و ضد انگیزش، منفی هستند و به وجه نادرستی صورت قانونی دارند. آن‌ها نادیده گیرنده‌ی جهات روحی، و بیش از حد خردگرا و مانند ذرات جدا از هم هستند. دربرابر این پیش‌زمینه‌ی نارضایتی از نظریه‌ی سنتی اخلاق، اخلاق فضیلت خودش را دوباره به عنوان پیشنهاد کننده‌ی چیزی که ماهیت دیدگاه اخلاقی را فتح می‌کند مطرح کرده است.

طبیعتِ اخلاقِ فضیلت

اخلاق فضیلت می‌گوید که نه تنها کار درست بکنیم، مهم است؛ بلکه شخصیت، انگیزه، و احساساتی برای خوب بودن و درستکاری داشتن نیز مهم است. این مهم است که معمولاً ما حتا وسوسه نمی‌شویم بدزدیم، دروغ بگوییم یا کلک بزنیم و این که معمولاً از انجام کارهای نیک لذت می‌بریم؛ زیرا ما خود، نیک هستیم. اخلاق فضیلت نه تنها درباره‌ی عمل است بلکه درباره‌ی احساس و شور، شخصیت، و عادات اخلاقی نیز هست. همان‌گونه که «ریچارد تیلور» می‌گوید، این اخلاقی است از میل و کشش تا وظیفه. این مکتب ما را به سوی یک انسان آرمانی شدن، فرا می‌خواند.

فضایل، بهترین‌های شخصیت هستند، هماهنگی‌ها و ترتیب‌های رفتاری آموزش دیده‌ای هستند که کارهای عادت شده را نتیجه می‌دهند. از روی سنت، آن‌ها به دو نوع تقسیم شده‌اند: فضایل اخلاقی و نااخلاقی، حوزه‌ی اختلاف آن‌ها در این است که خواه شهودی هستند یا با اصول اخلاقی گره خورده‌اند.

۱. فضایل اخلاقی: صداقت، بخشندگی، انصاف، مهربانی، توجه و

مراقبت بسیار نشان دادن، قدردانی و غیره

۲. فضایل نااخلاقی: دلیری، خوش‌بینی، خردمندی، خودداری،

شکیبایی، پایداری، هنر، استعداد موسیقی، پاکیزگی، خوش‌خلقی و غیره طبقه‌بندی دقیق انواع فضایل بحث برانگیز است. دلیری گاهی در چهارچوب اخلاقی می‌گنجد و فضایی مانند مهربانی (تا آن‌گونه که با بخشندگی تفاوت می‌کند) ممکن است در چهارچوب دیگری جای بگیرد. فضایل اخلاقی بیشتر به همکاری با آنچه برای زندگی اخلاقی توجه ماهوی شده است و غیرقابل تحمل با زندگی غیراخلاقی است، نزدیکند. اما وجه تمایز به نظر می‌رسد خشن و نادقیق باشد، زیرا بسیاری از فضایل «اخلاقی» ممکن است برای اهداف بدی استفاده شوند (مثلاً یک فرد بخشنده که با کارش چیزها را بدتر می‌کند). فضایل نااخلاقی عموماً ناظرند بر همکاری در زندگی اخلاقی ولی همچنین به آسانی برای اهداف غیر اخلاقی مورد استفاده واقع می‌شوند (مثلاً مجرم دلیری که از مجرم ترسو خطرناک‌تر است).

اگرچه بیشتر سیستم‌های مبتنی بر فضیلت انکار نمی‌کنند که اصولی درمورد عمل وجود دارند که به عنوان راهنمای عملی خدمت می‌کنند (دست‌کم مانند قوانین بدیهی)، این هستی‌ها ماهیت اخلاق نیستند. مثلاً، حتا اگرچه گاهی پذیرفتنی است درباره‌ی این که چه باید بکنیم، دلیل بیاوریم. چنان خردورزی‌ای یا اندیشه‌ی محتاطانه‌ای باید همچنین توجه دقیقی به احساساتی از قبیل تمایل و گرایش، و وفاداری بکند. تمرکز اصلی بر خرد مجرد نیست بلکه بر انواع ایده‌آلی اشخاص یا اشخاص آرمانی واقعی^۱ است. پیدا کردن نمونه‌ی درست اخلاقی و تقلید از آن شخص یا نوع آرمانی و سپس جایگزین کردن خرد استنتاجی^۲ به عنوان پخته‌ترین سیماهای زندگی اخلاقی تلقی شود. به دنبال آن، آموزش در فضیلت بدست آوردن، یا کپی کردن مدل آرمانی نتایج در یک فرد با فضیلت است که ناگهان آن می‌کند که خوب است.

1. Actual Ideal Persons

2. Casuistic Reason

بگذارید نزدیکتر به این مدل نمونه‌وار ۱ اخلاق فضیلت نگاه کنیم. همان‌طور که پیشتر اعلام کردیم، دو راه متفاوت وجود دارد که این موضوع مورد توجه قرار گیرد: یا از راه آزمایش اشخاص نوعاً آرمانی یا از طریق تعقیب کسی که به نوعی ایده‌آل است. ما هر یک از این دو را خواهیم آزمود.

نوع آرمانی ۲: اخلاق نیکوماخوس ارستو

در کار کلاسیک ارستو پیرامون اخلاق فضیلت، که بیش از سه قرن پیش از مسیح نوشته شده، فضایل به سادگی، آن صفاتی هستند که افراد را توانا می‌سازند تا در جامعه به خوبی زندگی کنند. برای رسیدن به یک حالت وجود-نیک (Eudaimonia به معنای «شادی» یا «شکوفایی انسانی»)، تأسیسات موجه اجتماعی مورد نیاز است. پس انسان اخلاقی به‌واقع نمی‌تواند جدای از یک مجموعه‌ی شکوفاینده‌ی سیاسی که او را به توسعه‌ی فضایل مورد نظر برای زندگی نیک توانا می‌سازد، وجود داشته باشد. به این دلیل اخلاق شاخه‌ای از سیاست نامیده می‌شود.

برای ارستو، انسانیت ماهیت یا کارکردی دارد. درست همان‌گونه که وظیفه‌ی یک پزشک درمان بیمار و بازگردادن سلامتی او است، کارکرد یک حاکم، اداره‌ی خوب جامعه است، و کارکرد یک چاقو، خوب بریدن است، پس این کارکرد انسان‌ها است که از خرد در تعقیب زندگی خوب استفاده کنند. فضایل نوعی از صفات اخلاقی سیاسی را برای مردم اعلام می‌کنند، تا شادی را بدست آورند.

پس از تعیین جای اخلاق به عنوان بخشی از سیاست، ارستو توضیح می‌دهد که فضایل اخلاقی از فضایل روشنفکری جداینند. درحالی که فضایل روشنفکری ممکن است مستقیماً آموزش داده شوند؛ با انواع فضایل اخلاقی باید زندگی کرد تا آموخته شوند. با خوب زندگی کردن ما عادات خوبی را کسب می‌کنیم. این عادات درواقع فضایل هستند. فضایی که باید به عنوان بهترین تضمین برای زندگی شاد جستجو شوند. اما دوباره، شادی می‌طلبید که ما به

اندازه‌ی کافی خوشبخت باشیم که در یک کشور شکوفا کننده زندگی می‌کنیم. زندگی با فضایل اخلاقی بسته به زندگی در تعادل است، با توجه به «قانون طلایی». با قانون طلایی ارستو می‌گوید که فضایل معانی‌ای میان افراط و تفریط هستند (مثلا، دلیری معنایی است. میان ترس و بی‌باکی، آزادی معنایی است میان اسارت و بی‌بندوباری):

ما می‌توانیم ترس را تجربه کنیم، اطمینان، تمایل، خشم، ترحم، و عموماً هر نوع درد و لذتی را خواه بسیار زیاد یا کم، و در هر موردی. اما برای تجربه‌ی همه‌ی این‌ها در زمان درست، به سوی اهداف درست، به سوی مردم درست، برای دلیل درست، و به راه درست-که مقصود است و بهترین درس، درسی که نشانه‌ای از فضیلت است، لازم است.

ارستو خودش یک نخبه‌گرا بود، که باور داشت همه‌ی مردم توانایی‌های برابر ندارند تا فضیلت‌مند باشند: به گروهی توانایی‌های بزرگ اعطا می‌شود، اما دیگران آن را کم دارند، گروهی از مردم بی‌ارزشند، برده‌های طبیعی‌ا (مادرزاد). شرایط بیرونی می‌توانست حتی از آن نظم و ترتیب توانای توسعه‌ی اخلاقی برای رسیدن به هدف شادمانی جلوگیری کند. فضایل اخلاقی ضروری هستند اما نه شرط کافی برای شادمانی. شخص باید، به منظور فضیلت‌مند بودن، سالم، ثروتمند، عاقل باشد و بخت خوبی هم داشته باشد.

آنچه برای اخلاق‌گرایان معاصر بسیار برجسته به‌نظر می‌رسد، آن است که ارستو به سختی به اصول اشاره می‌کند. این به آن معنا نیست که او آن‌ها را ضروری نیافت، آن‌ها در آن‌چه او می‌گوید نهفته هستند. برای نمونه، حمله‌ی او به موضوع زنا ممکن است به عنوان یک اصل تلقی شود («تو نباید زنا کنی»^۲). ارستو انگار فکر می‌کند چنان کوشش‌هایی درونی هستند و آشکارا بد. پس این مجاهده‌ای برای سخن گفتن پیرامون قانونی در برابر زنا یا کشتن انسان‌های بی‌گناه است. بر آن‌چه به جای اصول تأکید نهاده می‌شود، اهمیت تربیت خوب است، از عادات خوب، از خودداری، از دلیری و شخصیت، که بدون این‌ها زندگی اخلاقی غیر ممکن است. کسی با داشتن اخلاق عالی نمی‌تواند به انجام کار نیک

1. Natural Slaves

2. "Thou shalt not commit adultery."

کمک کند-این به همان طبیعت تعویض فصل‌ها یا گردش سیاره‌هاست.

فرد آرمانی^۱

بیشتر ما با تماشا کردن دیگران و تقلید از آنان یاد می‌گیریم. این روش اخلاقی فضیلت است. قوانین، واقعیت اخلاق را به ذرات خرد می‌کنند و به راه‌های غیر طبیعی می‌کشانند، اما زندگی رفتار مناسب و هماهنگ را در حالت مقدس نشان می‌دهد. زندگی کسانی مانند سقرات، مسیح، گاندی، و مادر ترزا نمونه‌هایی از امکان تعالی اخلاقی است؛ و ما را تشویق می‌کنند که آن نوع آرمانی بشویم.

در یک مقاله‌ی متنفس، «سوزان ولف»^۲ فیلسوف، بحث کرده است که قدیسان اخلاقی جذاب نیستند زیرا آن‌ها «توانایی لذت بردن از چیزهای لذتبخش» را ندارند و همچنین «بسیار بسیار نازنین» هستند که باید خونسرد، بی‌احساس یا بی‌انرژی باشند. زندگی آن‌ها به طرز «غریبانه‌ای بی‌حاصل» است. اما من چیزی بی‌احساس، یا بی‌حاصل در زندگی مسیح، گاندی، مارتین لوتر کینگ، و مادر ترزا نمی‌یابم. من چیز بی‌حاصلی در زندگی مسیح که روح عشق را با زندگی‌شان داد، ایثارگری بلندی را به اجرا گذاشت که هرگز پیش از او دیده نشده بود؛ پذیرفتن نجس‌های جامعه و آوردنشان به درون اجتماع و نشان دادن ذات آرامشان، درباره‌ی رویارویی بی‌ترس گاندی با امپراتوری بریتانیا به نام عدالت، «صدای آرام مطمئنش» در حال گفتگو با مردم هند، «نترسید»، و دلیری بخشیدن به آن‌ها؛ در راه مارتین لوتر کینگ، کسی که همه‌ی پاداشش نزدیک به قداست است-با آرامش ایستادن و با شجاعت دعا کردن برای دشمنانش درحالی که آن‌ها سگ‌های پلیس را به جان او و پیروانش می‌انداختند؛ درباره‌ی آن زندانیان باشکوه (اغلب گمنام) آشویتز که غذایشان و دارایی‌های باارزششان را تقسیم کردند و آن‌هایی که از تن دادن به پستی توسط توحش نازی امتناع کردند؛ درباره‌ی آن کشیش کاتولیک-درحالی که هر قربانی دیگری با شستشوی مغزی،

.....
1. The Ideal Individual
2. Susan Wolf

به‌وسیله‌ی چین کمونیست، له و شکنجه شده بود-به تنهایی زنده ماند؛ یک نمازگزار آرام با فضیلت؛ یا دربارهی مادر ترزا، که زندگیش را در راه درمان زخم‌ها و نجات زندگی بیخانمان‌های بیمار در کلکته‌ی آغشته به بوی گند سپری کرد؛ نمی‌بینم. این‌ها مردمانی هستند که به عمق بیشتری از زندگی رسیده‌اند، نیکی را با وجودشان در راهی نشان می‌دهند که بسیار از حد اخلاق معمولی ما درمی‌گذرد. درست مثل آن‌که وقتی خورشید نور افشانی می‌کند، پرتو شمع گم می‌شود.

ولف می‌گوید که قدیسان خسته کننده به نظر می‌رسند، هنگامی که با چنان مردم «جذاب» و «دوست‌داشتنی» مانند کاترین هیپرن، پل نیومن، فرد ایتر، و ناستا رستف مقایسه می‌شوند. اما شاید آن‌چه ما دوست‌داشتنی یا خسته کننده می‌یابیم، بیشتر کارکردی از آموزه‌ی اخلاقی و ارزش‌گذاری ما باشد تا این که به هر یک از قدیسان یا قهرمانان اخلاقی تعمیم بدهیم. آیا این خطای خود ما نیست اگر زیبایی درونی آنان را نمی‌بینیم؟ و هنوز این قدیسان و قهرمانان اخلاقی بیش از آن‌چه حس تحسین ما را برمی‌انگیزند، انجام می‌دهند. در آن‌ها ما اثبات زندگی را می‌بینیم که راه عالی‌تری را در دسترس هر یک از ما می‌گذارند. آن‌ها ما را از این که از عدم تکامل روحی خود خرسند هستیم، شرمنده می‌کنند. آنان برای کسب ارتفاع اخلاقی با ما می‌جنگند. درس نمونه‌وار خوب چنین است: «اگر این انسان‌ها بتوانند بر هوا و هوس چیره شوند و در یک زندگی ژرف اخلاقی بسر ببرند، پس من هم می‌توانم.»

شاید هیچ کسی به عنوان یک نماد برای بیشتر مردم در فرهنگ غربی مانند مسیح نصارا خدمت نکرده باشد. یک نمونه از این که چگونه تصویرش در شکل دادن به هوشیاری اخلاقی افراد یاری رسانده است، زندگی نامه‌ی اخلاق‌گرای بی‌خدا، «جی. ای. مور» است. چنان‌که زندگی نامه‌نویس «مور» می‌گوید:

عادت آزمودن هوشیاری شخص با پرسیدن از خودش که «مسیح ممکن بود چه کند؟» برای

چهارچوب ذهن آسان کننده است که می‌طلبد فرد را در پرسیدن از خودش توانا بسازد «چه چیز کار درست است؟» و این تنها یک پله‌ی کوتاه کنکاش از خود است که مسیح ممکن بود چه بکند، برای درک این که چرا فرد پرسش تاریخی از قبیل «در واقع مسیح چه کرد؟» نمی‌پرسد، ولی پرسشی که می‌گوید «مسیح ممکن بود در این شرایط چه بکند؟» مطرح می‌کند. در پایان ...او دارد عقیده‌ای را می‌پذیرد که مسیح به عنوان یک انسان اخلاقی عالی است که به او معیارهای (استاندارد) اخلاقی بدهد.

قدیسان و قهرمانان اخلاقی، نمکی هستند که با آن جهان را حفظ می‌کنند.

انواع ارتباط میان اخلاق فضیلت و اخلاق عملی ۱

سه نوع اساسی رابطه میان این اصول و فضایل در تاریخ اخلاق وجود دارد. همه‌ی آن‌ها موضعی هستند که امروزه نیز نگاه داشته شده‌اند. در این بخش و در دنباله این مواضع را خواهیم آزمود. پس از هر رابطه نام‌هایی را از برخی فیلسوفان معاصر که ممکن است به عنوان همکار مواضع مورد سؤال را تفسیر کنند، فهرست کرده‌ام.

۱. اخلاق آرتائیک ناب.

فضایل، غالب هستند و ارزش جدایی‌ناپذیری دارند. اصول اخلاقی یا وظایف از فضایل مشتق می‌شوند. برای نمونه، اگر ما بگوییم وظیفه‌ای داریم که تنها منصف بخشنده باشیم، باید فضایل انصاف و بخشندگی را در یک شخص نیک کشف کنیم. این دید، به نوعی مربوط به ارسطو می‌شود، به وسیله‌ی فیلیپا فوت، السدر مک اینتایر، و ریچارد تیلور عرضه گشته.

۲. دیدگاه وظیفه‌شناختی معیار: اخلاق پست‌تر غیر آرتائیک

اصول هدایتگر عملی ماهیت اخلاق هستند. فضایل از اصول مشتق شده و ابزاری در اجرای عمل درست به‌شمار می‌روند. برای هر فضیلتی یک اصلی وجود دارد که آن سیمای مهمی از رابطه است. این دیدگاه می‌تواند در کارهای ویلیام فرانکنا، برنارد گرت، آلن جیوریس، جان رالز، و جفری وارناک دیده شود.

.....

۳. اخلاق آشتی‌گرا

این مکتب همچنین اخلاق کثرت‌گرا^۱ نامیده می‌شود. می‌گوید که هر دو مدل وظیفه‌شناختی و آرتاییک (فضیلت‌مندی) برای یک سیستم کامل و کافی ضروری هستند. نه فضایل و نه اصول اولویت دارند، آن‌ها یکدیگر را احترام می‌کنند (به طور کامل) و هر دو ممکن است ارزش جدایی‌ناپذیر داشته باشند. رابرت لودن^۲، والتر شالر^۳، و گریگوری تریانوسکی^۴ در میان پیروان این دیدگاه هستند.

اخلاق آرتاییک ناب

اگرچه فرمول اخلاق ناب آرتاییک گاهی به دقت توضیح می‌دهد که چگونه یک کار اخلاقی اجرا می‌شود (که ما گاهی ناگهان از روی یک قلب پاک عمل می‌کنیم)، به سختی به نظر می‌رسد که اعمال اخلاقی را پوشاند. گاهی ما از قوانین و دلایل اخلاقی به منظور تصمیم‌گیری برای انجام کاری استفاده می‌کنیم. پرسش این است که آیا این قوانین واقعا نسبت به آنچه اخلاق می‌پردازد، بی‌ربط هستند. چنان‌که اینک، هیچکس درباره‌ی حساب آرتاییک ناب کار کاملی نکرده است، پس مشکل است، بدانیم آیا این انجام شدنی است. به نظر می‌رسد که این از دو نوع مشکل اساسی رنج می‌برد.

مسائل طبیعت‌شناخت^۵

چه نوع عادات و احساساتی فضایل درست یا واقعی شمرده می‌شوند؟ چگونه می‌دانید چیزی یکی از این‌ها است؟ چه کسی با فضیلت است؟ بر فرض از من می‌پرسید، «چه چیز برای انجام کار درست است؟» من پاسخ می‌دهم، «آن کاری را بکن که یک انسان فضیلت‌مند ممکن است بکند!» اما شما می‌گویید،

.....

1. Pluralistic Ethics
2. Robert Loudon
3. Walter Schaller

4. Gregory Trianosky
5. Epistemological Problems

«چه کسی انسان فضیلت‌مند است؟» که من به آن پاسخ می‌دهم، «انسانی که کار درست می‌کند.» این علیت یک دور باطل است. همان طور که فرانکنا گفته است، «فضایل بدون اصول، کورند.» ما به چیزی نیاز داریم که به عنوان یک حوزه برای فضایل خدمت کند.

در رابطه با این مشکل طبیعت شناخت، مشکل نسبیت فضیلت است: آن‌چه به عنوان یک فضیلت محاسبه می‌شود، در طول زمان و مکان تغییر می‌کند. درحالی که ارستو غرور را به عنوان یک فضیلت خاص بها نهاد، مسیحیان آن را به عنوان شیطان بزرگ می‌شناسند. یک انسان غارنشین باستانی با تنها نیزه‌اش در برابر گله‌ای از جانوران غول پیکر روبرو می‌شود، او ممکن است فکر کند اگر قبیله‌اش را ترک کند و برود، ترس بسیار زیادی ایجاد کرده؛ درحالی که جامعه‌ی معاصر چنان داوری‌ای نمی‌کند. کاپیتالیست‌ها با شوق بسیار به عنوان یک فضیلت نگاهش می‌کنند، در حالی که مارکسیست‌ها به عنوان یک شیطان می‌بینندش.

ما اینک به دومین انتقاد از سیستم‌های مبتنی بر فضیلت توجه می‌کنیم.

مسئله‌ی هدایت اخلاقی

یکی از انتقادهای فراموش نشدنی از نظام‌های اخلاقی مبتنی بر فضیلت آن است که چنان نظریه‌هایی هیچ راهنمایی‌ای بر سر چگونگی حل معمای اخلاقی تهیه نمی‌کنند. در اخلاق نیکوماخوس، ارستو بسیار اندک درباره‌ی آن‌چه می‌باید بکنیم می‌گوید. فردی ممکن است فکر کند که اخلاق می‌باید دست‌کم از بعضی جهات، هدایتگر عمل باشد. پاسخ ارستو به نظر می‌رسد چنین است: آن کاری را بکن که یک انسان نیک ممکن است بکند. اما پرسشی برمی‌خیزد، چه کسی انسان نیک است، و چگونه ما او را خواهیم شناخت؟ به علاوه، حتا اگر ما بتوانیم به آن پرسش بدون مراجعه به انواع اعمال یا اصولی که به وسیله‌ی اخلاق‌گرایان غیر معتقد به فضیلت نشان داده‌اند، پاسخ بدهیم؛ همیشه روشن نیست که

انسان‌های ایده‌آل ممکن است در شرایط ما همان کار را بکنند. گاهی ارستو چنان می‌نویسد که عمل درست، آن راه میانه است، یا «طلایی»؛ یعنی میان دو خط افراط و تفریط. اما اغلب شناسایی این که کار چگونه انجام شود مشکل است، اگر غیر ممکن نباشد. همان‌گونه «جی. ال. مکی» می‌گوید:

به عنوان راهنما درباره‌ی آن‌چه زندگی خوب است، آن‌چه دقیقاً شخص باید بکند، یا حتی با چه استانداردی فرد باید بکوشد تا تصمیم بگیرد چه کاری باید بکند، این بیشتر به نظر حلقوی (یا دور باطل) است تا این‌که سودمند باشد. و اگرچه حساب ارستو با جزئیات نسخه‌های بسیاری از فضایل، اخلاقی به همان خوبی روشنفکری، پر می‌شود، یعنی هوای پیوسته‌ی غیرقابل شناخت. ما نام‌های جفت‌های متضاد شیطنی را یاد می‌گیریم که در حال درگیری با هر یک از فضایل هستند، اما بسیار اندک در این باره می‌دانیم که کجا یا چگونه خطوط مرزی را بکشیم، کجا یا چگونه مقصود را تثبیت کنیم. همان‌گونه که «سیج ویک» می‌گوید، او «تنها نشانه‌ای پیرامون فضایل می‌دهد».

در مجموع، اخلاق فضیلت، مشکل شناخت را دارد: به ما نمی‌گوید در موارد خاصی که درس بیشترین راهنمایی را نیاز داریم، چه بکنیم. ما اینک به سیستم‌های قانون-محور نگاه می‌کنیم که با فضایل، مشترکاتی دارند: دیدگاه وظیفه‌شناختی معیار و دیدگاه آشتی‌جو.

دیدگاه معیاری وظیفه‌شناختی: نظریه‌ی تفاهم ۲

این دیدگاه سه نظریه پیشنهاد می‌کند:

۱. قوانین اخلاقی، انسان‌هایی برای اجرا یا عدم اجرای اعمال خاص می‌طلبند، و این کارها می‌توانند به وسیله‌ی اشخاصی که کمبود تنوع فضایل را دارند، به همان خوبی کسانی که آن فضایل را دارند انجام شوند. (برای نمونه هر دو انسان بخشنده و نابخشنده می‌توانند کارهای بخشنده کنند از قبیل دادن خیره).

۲. فضایل اخلاقی موقعیت‌هایی برای اطاعت از قوانین اخلاقی هستند،

.....

1. Sidgwick

2. The Correspondence Thesis

که برای اجرا یا عدم اجرای اعمال خاصی مورد استفاده‌اند. (مثلا فضیلت بخشندگی موقعیتی برای اجرای وظیفه‌ی کارهای بخشاینده است). بر اساس نظریه‌ی تفاهم فضایل، هر فضیلتی با یک اصل اخلاقی متناسب، همراه است.

۳. اخلاق فضیلت ارزش پیوسته‌ی ذاتی ندارد ولی ارزش ابزاری و اشتقاقی دارد (افرادی که فضیلت دارند به نظر می‌رسد بیشتر کارهای درست می‌کنند، یعنی قوانین را اطاعت می‌کنند). فضایل تنها به این خاطر مهم‌اند که انگیزه‌ی کار درست هستند.

به وسیله‌ی دید معیار، مهم است که دو حساب جدا اما مربوط به هم همراه با ترتیب اخلاقی ساخته شوند: ما نیاز داریم که تخمین‌های جداگانه‌ای از فرد و عمل بزنیم. هر دو برای یک محاسبه‌ی اخلاقی کامل ضروری هستند، ولی این عمل است که منطقا در رابطه مقدم است. چرا چنین است؟

این مربوط به طبیعت اخلاق است. اگر ما بپذیریم که نکته‌ی عمومی اخلاق، شکوفایی انسان و نابودی رنج او است، سپس ممکن است داوری کنیم که این خوب است یا انواع درستی از عمل است که در پایان، بسیار مهم هستند. اما اگر موافق باشیم که یک نیروی عمومی در کوشش‌های انسان برای روابط اجتماعی به منظور انجام وظیفه نسبت به تمایل‌های طبیعی پیرامون علایق شخصی وجود دارد؛ پس می‌توانیم ببینیم که به منظور خنثاسازی خودپرستی طبیعی نیروهای خاصی باید به حرکت انداخته شوند. یکی از این نیروها تحریم بیرونی (نهی) تولید شده به وسیله‌ی قانون و فشار اجتماعی است. اما یک نیروی گریز از مرکز عمیق‌تری در آفرینش هماهنگی میان مردم برای انجام آن‌چه از دید اخلاقی توصیه شدنی است، وجود دارد. همان‌گونه که جفری وارناک می‌گوید،

این ضروری است که مردم باید در حال کسب این اطمینان باشند که دیگران نیز آن‌چه ممکن است «توانایی بالقوه‌ی خوب» نامیده شود را بدست می‌آورند؛ که آن همانا مقداری آمادگی است در فرصت استثنایی برای انجام چیزهای دلپذیری که همه‌ی مردمان طبیعتا برانگیخته نمی‌شوند که انجامش دهند و همان‌گونه برای آسیب رساندن به چیزها نیز

برانگیخته نمی‌شوند.

وارناک چهار فضیلت متضاد نیرومند را شناسایی می‌کند که برای وجود اجتماعی نیکو سودمند هستند. از آنجا که در نبرد رقابت‌آمیزی برای خوبی‌ها، ما یک نیروی طبیعی داریم که به دیگران آسیب بزنیم (به ویژه به آن‌هایی که بیرون از حلقه‌ی هواداری ما هستند)، نیازی برای فضیلت عدم اعمال شیطانی وجود دارد. اما ما همه بهتر عمل خواهیم کرد اگر به سادگی نخواهیم که یکدیگر را تنها بگذاریم. بلکه بر عکس به طور مثبتی تربیت شده‌ایم که به یکدیگر یاری دهیم، هرزمان که همکاری اجتماعی مورد نیاز باشد. پس ما باید فضیلت بخشندگی را گسترش بدهیم. همچنین نیروی طبیعی‌ای برای تبعیض به خاطر محبوبمان یا علایق‌مان وجود دارد، پس باید خودمان را تربیت کنیم که منصف باشیم؛ داوری‌های جداگانه‌ای که به هر کسی وظیفه‌اش را نشان می‌دهد: ما باید فضیلت انصاف را بدست آوریم. سرانجام، یک وسوسه‌ی طبیعی که به خاطر منافع خودمان دیگران را فریب بدهیم، وجود دارد. ما دروغ می‌گوییم، ریا می‌کنیم، و احساسات دروغین نشان می‌دهیم، هنگامی که چیزی به استفاده‌ی ماست. اما این فریب‌کاری در حجم انبوه ممکن است به جامعه آسیب بزند، سؤزن تولید کند. چنان‌که حقیقت را ویران می‌سازد و انسان‌ها را به سوی شکستن پیمان همکاری‌های اجتماعی هدایت می‌کند. پس ما باید نفس وفاداری و حقیقت‌گویی را گسترش بدهیم و آن‌هایی را که آموزه‌های درست دارند احترام بگذاریم و از خودمان در برابر آن‌هایی که این فضایل را کم دارند، دفاع کنیم.

نظریه‌پردازان اخلاقی مبتنی بر وظیفه ۱ که بر محاسبه‌ی معیار ۲ پایبندند، اهمیت شخصیت را انکار نمی‌کنند. اما می‌گویند که طبیعت فضایل تنها می‌تواند از اعمال درست یا نتایج نیک مشتق شود. با نقل قولی دوباره از فرانکنا، که «اعمال انسانی بدون داشتن فضایل کورند» هرگاه که فضیلتی وجود دارد، می‌باید عمل احتمالی نیز وجود داشته باشد که فضیلت با آن ارتباط داشته و از آن سوی است که فضیلت‌مندی خودش را کسب می‌کند. مثلاً، صفت

-
1. Duty-Based Ethical Theorists
 2. Standard Account

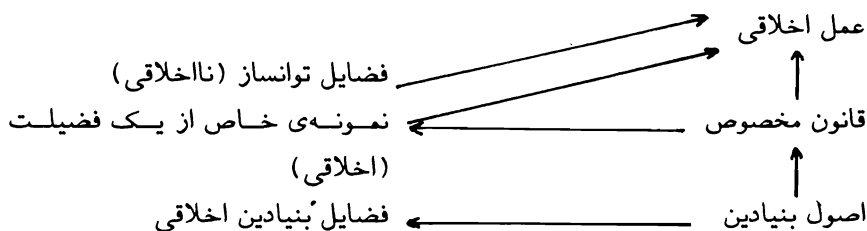
شخصیت (انسانی) «راستی»، یک فضیلت است زیرا راست‌گویی، عموماً، یک وظیفه‌ی اخلاقی است. همین‌طور، هوشیاری یک فضیلت است زیرا ما یک وظیفه‌ی عام داریم که از دید اخلاقی، حساس باشیم. رابطه‌ای میان اصول و فضایل وجود دارد، دومی از اولی مشتق می‌شود مانند جدول زیرین:

نظریه‌ی رابطه‌ی فضایل

فضیلت	مشتق شده	از اصل (پریمافاچی یا مشروط)
عدم عمل شیطانی		وظیفه‌ی عدم آزار
راستگویی		وظیفه‌ی راستگویی
هوشیاری		وظیفه‌ی حساس بودن
		به وظیفه‌ی فرد
بخشنده‌گی		وظیفه‌ی بخشنده بودن
با ایمان بودن		وظیفه‌ی وفاداری یا
		با ایمانی
انصاف		وظیفه‌ی درستکاری
عشق		وظیفه‌ی انجام آنچه
		باعث پیدایی نیکی
		دیگران می‌شود

اگرچه اشتقاق از روی کارهای درست صورت می‌گیرد، فضایل با توجه به آنچه گفته شد، برای زندگی اخلاقی بسیار مهم هستند: آن‌ها نظم و ترتیبی فراهم می‌کنند که کار(عمل) درست را بوجود می‌آورد. در این خصوص، آن‌ها از نظر انگیزه بسیار مهم‌اند. برای گسترش مطلبِ فرانکنا که جلوتر آمد، «صفات انسانی بدون اصول کورند، اما اصول بدون آن صفات مهم هستند»، او این موقعیت را، با نمایان ساختن دو نوع از فضایل روشن می‌کند و توسعه می‌دهد: (۱) فضایل اخلاقی معیار یا استاندارد، که با نوع خاصی از اصول اخلاقی

ارتباط دارند، (۲) فضایل نااخلاقی، از قبیل مهربانی طبیعی یا سپاسگزاری، هنر یا فن، دلیری، و هوش یا خردمندی، که «پشتوانه‌های اخلاقی»^۱ هستند. آن‌ها گاهی «فضایل تواناساز»^۲ نامیده می‌شوند. زیرا برای ما ممکن می‌سازند که وظایف اخلاقی‌مان را انجام دهیم. این رابطه چنین تصویری دارد:



برای نمونه، موقعیتی را ببینید که درش با توجه به خطری که زندگی خود شما را تهدید می‌کند؛ تعهدی دارید بچه‌ی در حال غرقی را نجات بدهید. قانون ویژه‌ی «همیشه به کمک اهل غرق بشتاب» در یک اصل اساسی بخشندگی عمومی که در جای خودش پایه‌ی فضیلت بخشایش را می‌سازد پایه‌ریزی می‌شود. در این مورد، این به نیروی کوشش برای نجات آن بچه خیزش می‌دهد. اما خواناخواه شما به واقع در دریاچه شیرجه می‌زنید که ممکن است آن فضیلت نااخلاقی دلیری را به اجرا بگذارید. دلیری، خودش یک فضیلت اخلاقی نیست، نه آن‌گونه که بخشندگی و عدالت هستند، زیرا این نوعی از فضیلت است که هم نیکی و هم بدی را در خود نهفته دارد (برای نمونه، به آدم قاتل شجاع فکر کنید).

پاسخ‌های دیدگاه معیار وظیفه‌شناختی به نقد آرتائیک
آیا نظریه‌ی ارتباط ۳ می‌تواند به مخالفت‌هایی که بر علیه‌اش مرتب

.....
1. Morality-Supporting
2. Enabling Virtues

3. The Correspondence Theory

شده‌اند در این فصل پاسخ بدهد؟ بگذارید به پاسخ‌های اولیه‌ی موجود به آن نگاهی بیاندازیم.

(۱) در مورد مسئولیتی که ابزار انگیزه‌ای کافی^۱ کم دارد، فیلسوفانی از قبیل «وارناک» ممکن است پافشاری کنند که ما می‌توانیم بچه‌ها را بزرگ کنیم که به اصول درست پاداش بدهند و آن‌ها را در زندگیشان جاری سازند. روانشناسی اخلاقی در توسعه‌ی فضایل ضروری چونان راهی به عنوان تشویق و تقویت شکوفایی انسانی به ما یاری خواهد رساند.

یک اخلاق‌گرای وظیفه‌شناخت (عمل-محور) می‌تواند به فضایل افتخار کند و از آن‌ها بدون استحالهی نقش آنان در زندگی، عاقلانه استفاده کند. اخلاق‌گرایان وظیفه‌شناخت کارکشته حتماً می‌توانند پافشاری کنند که ما وظیفه‌ای داریم تا فضایل را به بهترین وجه، برای رسیدن به پیروزی در انجام وظایفمان در اختیار بگیریم، و نیز به این دلیل که ما وظیفه‌ی خاصی نسبت به خودمان و به دیگران به واسطه‌ی ارزش فضیلت هوشیاری (کوششی خاص برای انجام وظیفه) داریم که به ما یاری خواهد رساند تا به همه‌ی وظایف دیگرمان برسیم. این نوع اندیشیدن نشان می‌دهد که ضمیر ناخودآگاه‌ها کلبری فین (جلوتر بحث شد) برای اخلاق وظیفه‌شناختی به‌واقع یک مثال متضاد (از جبهه‌ی مخالف) نیست. گاهی شخصیت ما جلوتر از اصول ما است، اما مخالفتی با رابطه‌ی گوهری میان فضیلت و قانون ندارد.

(۲) در این حمله که اخلاق عمل-محور بر اساس یک مدل قانونی-الاهی ناموجه^۲ استوار است، اخلاق‌گرایان عمل‌گرا پاسخ می‌دهند که ما می‌توانیم روش‌های تصمیم‌گیری عقلانی را از انواع الاهی بدون خدشه‌دار کردن آن‌ها جدا کنیم. آن‌ها پاسخ می‌دهند که نزدیک شدن هر چه بیشتر به کارکرد یک سیستم موزون، مهم است. زیرا می‌خواهیم همه‌ی راهکارهای اعمال ممکن را در اختیار داشته باشیم. فروتنی متناسب ما را از محدودیت‌هایمان در این خصوص آگاه خواهد ساخت، اما دست‌کم قوانینی به عنوان راهنما داریم- برخلاف

.....
1. An Adequate Motivational Component
2. Improper

آرتایست‌های تندرو که تنها نظم و ترتیب دارند.

(۳) برای این حمله که اخلاق وظیفه‌شناخت جهات روحی اخلاق را نادیده می‌گیرد، اخلاق‌گرایان عملگرا پاسخ می‌دهند که ما می‌توانیم به فضایل افتخار کنیم بدون آن که آن‌ها را به درون دین ببریم. این بهتر است که یک فضیلت داشته باشیم (مانند بخشندگی) تا این که نداشته باشیم، زیرا داشتن فضیلت به ما بهترین شانس را می‌دهد که به درستی عمل کنیم. با این حال، ارزش محتوایی در یک فضیلت وجود ندارد. آنچه به واقع مهم است، کار درست کردن است. این به معنای انکار نیست که شاید ارزش زیبایی‌شناختی وجود داشته باشد یا فضایی در کنار ارزش ابزاری اخلاقی‌شان باشد. اما ما نباید ارزش اخلاقی را با ارزش زیبایی‌شناسانه اشتباه کنیم. در مثال ما در آغاز این فصل، چیزی رضایت‌بخش درباره‌ی احساس تأسف «جان» برای گرسنگی در اتیوپی وجود دارد، ولی این یک رضایت زیبایی‌شناسانه است. به زبان توصیفی عمیق ایثارگرانه‌ی مردم نگاه کنید: آن‌ها، به نقل از کانت، «گوهرهایی هستند که با نور خودشان می‌درخشند.» استعاره‌ی قوی آن است که به حقیقتی وری ارزش اخلاقی‌اش چراغ بزند. (در کارهایی که آن‌ها انجام می‌دهند) ما چیزی گیرا از دید زیبایی‌شناسی در زندگی فضیلت‌مندشان پیدا می‌کنیم.

(۴) سرانجام، در انتقاد «مک اینتایر» که می‌گوید اخلاق در جوامع و فرهنگ‌ها آمیخته می‌شود، اخلاق‌گرایان عمل‌گرا پاسخ می‌دهند که اگر این به عنوان همه‌ی داستان تلقی شود، پس اخلاق نسبت را بدست می‌دهد؛ در صورتی که فضایل، دیگر هیچ موقعیت عینی‌ای نخواهند داشت. از سوی دیگر اگر «مک اینتایر» اجازه بدهد که ما بتوانیم «نیکی» را برای انسان در زمینه‌ی یک طبیعت‌گرایی ارستویی کشف کنیم، در آن صورت خواهیم توانست مجموعه‌ی مهمی از اصول را به همان خوبی فضایل درست، بیرون بکشیم.

اخلاق آشتیگرا (کثرتگرا)

اخلاق‌گرایان آرتایستیک از نظریه‌ی تفاهم راضی نیستند؛ زیرا معتقدند

هنوز محدود کننده است؛ با فضایل مانند شهروندان درجه‌ی دو رفتار می‌کند، مانند خدمتکاران در برابر فرمان‌های سروران. درحالی که توافق با اخلاق آرتائیک نمی‌تواند به تنهایی روی پای خودش بایستد، یک آرتایست نمی‌تواند محدودیت‌گرایی ۱ را بپذیرد. می‌باید یک آشتی حقیقی وجود داشته باشد، شناسایی اهمیت هر دوی «قانون» و «فضیلت» در راه‌هایی که یکدیگر را آزار ندهند. برخی نمونه‌ها از اجرای قانون ممکن است بدون فضیلتی اجرا شوند، و برخی فضایل ممکن است به خاطر خودشان پاداش بگیرند، حتا بدون هرگونه تطابقی با یک وظیفه‌ی اخلاقی. بگذارید پاسخ اخلاق‌گرایان فضیلت را به سه نظریه‌ی دیدگاه استاندارد وظیفه‌شناختی بیازماییم. این سه نظریه را به یاد بیاورید:

۱. قوانین اخلاقی افراد را برای اجرا یا عدم اجرای حقیقی اعمال می‌خواهد، و این کارها یا اعمال می‌توانند به وسیله‌ی افرادی اجرا شوند که دچار کمبود انواع فضایل هستند به همان صورت و خوبی که می‌توانند توسط آن کسانی اجرا شوند که آن فضایل را دارند.

۲. فضایل اخلاقی چنان تنظیم می‌شوند که از قوانین اخلاقی پیروی کنند، این برای اجرا یا عدم اجرای اعمال حقیقی است. با توجه به نظریه‌ی تطابقی فضیلت، هر فضیلتی با یک اصل اخلاقی درست موافق است.

۳. فضایل اخلاقی ارزش محتوایی ندارند اما ارزش ابزاری و اشتقاقی دارند. فضایل مهم هستند؛ تنها به این خاطر که آن‌ها انگیزه‌ی عمل درست را بوجود می‌آورند.

اخلاق‌گرایان فضیلت هر سه نظریه‌ی دیدگاه وظیفه‌شناختی را رد می‌کنند: نظریه‌ی عمل-محور، نظریه‌ی محدودیت‌گرا، و نظریه‌ی ارزش ابزاری یا اعتباری. اخلاق‌گرایان آشتی‌گر هنوز عقیده‌ی گوهری ارستو را نگاه می‌دارند که، فضایل، تعالی‌ای هستند که در جای خودش دارای اعتبارند، نه صرفاً ابزاری، بلکه بنیادگزار زندگی خویند. فضایل کاملاً اشتقاق‌پذیر نیستند، اما قسمتی

محتوایی هستند، ارزش آنان دست‌کم تا حدی بستگی به درستی اعمالی که با آن‌ها درارتباطند، دارد. و سرانجام، گاهی قوانین عملی را نمی‌طلبند اما نوع درست شوریدگی یا رفتار درست را می‌خواهند. بگذارید به نکته‌ها با جزئیات بیشتری نگاه کنیم، با نخستین نظریه از دیدگاه وظیفه‌شناختی آغاز کنیم:

۱. قوانین اخلاقی افرادی را می‌طلبند که اعمال حقیقی را اجرا کنند یا نکنند؛ و این اعمال می‌توانند به وسیله‌ی کسانی اجرا شوند که فاقد انواع فضایل هستند، به همان خوبی که، کسانی که دارای آن فضایل هستند، انجام می‌دهند.

دو مشکل با این نظریه از دید اخلاق‌گرایان فضیلت وجود دارد. نخست این که این نظریه زنجیر استدلالی نزدیک میان فضیلت و عمل را نادیده می‌گیرد. انجام کار درست بدون نظم و ترتیب ضروری مانند کسی است که پیشتر هرگز بیسبال بازی نکرده ولی ضربه‌ای زده و توپ را از خانه رانده است؛ او ممکن است در این مورد بخت و اقبالی داشته باشد، ولی نمی‌تواند رویش حساب کند. از این روی، ما بدون فضایل نمی‌باید انتظار تماس درست داشته باشیم، حتی اگرچه ممکن است؛ به وسیله‌ی عمل درست بدون فضیلت و به وسیله‌ی عمل نادرست با فضیلت مخصوصاً از هر دو شگفتزده شویم. به خاطر ارتباط علی نزدیک، این به طور آماری تصادفی است که اراده‌ی نیک، بد کند و اراده‌ی بد یا بی‌تفاوت کار نیک.

اما دوم، این نظریه در اشاره به این که ما تعهدات اخلاقی داریم تا نوع خاصی از مردم باشیم، شکست می‌خورد. که آن داشتن نظم و ترتیب طلبیده و رفتار ضروری برای خود رفتار است. این تنها قوانین مورد نیاز اعمال را خاص می‌کند. اما همین طور انواع دیگری از قوانین اخلاقی وجود دارند-آن‌هایی که فضایل را می‌طلبند.

ما به دومین نظریه از دیدگاه استاندارد وظیفه‌شناختی توجه می‌کنیم، نظریه‌ی محدودیت‌گرا:

.....
 ضربه‌ای است که توپ را به بیرون از محطه می‌راند. به‌نحوی که جمع کردن آن ناممکن است. این گونه ضربه‌ها 1. Home Run به‌عنوان رکورد برای بازی‌کن ثبت می‌شوند.

۲. فضایل اخلاقی شخصیت‌هایی برای پیروی و اطاعت از قوانین اخلاقی هستند، که آن‌ها برای اجرا یا عدم انجام اعمال حقیقی بکار می‌روند. با توجه به نظریه‌ی توافق و آشتی فضیلت، هر فضیلتی در توافق با یک اصل اخلاقی متناسب و درست است.

آنچه در اینجا مطرح است، آن است که آیا فضایل چیزی بیش از نظم و ترتیب برای عمل هستند- آیا آن‌ها شامل رفتاری می‌شوند که شاید درگیر عمل نشوند. کانت اشاره کرد که عشق (در حالت شور و احساس پرهیجان) نمی‌تواند یک وظیفه‌ی اخلاقی باشد زیرا نمی‌تواند اهدا شود، چون ما هدایت مستقیمی از احساساتمان نداریم. درحالی که قانون اخلاقی ممکن است از من بخواهد بخشی از درآمدم را برای تغذیه‌ی آدم بیچاره‌ای بدهم، من مجبور نیستم دوستش داشته باشم. پولم را می‌دهم؛ زیرا این کار درستی است.

اخلاق‌گرایان فضیلت این نوع تفکر را رد می‌کنند. درحالی که ما بر احساساتمان هیچ هدایتی نداریم، ولی هدایت مستقیمی بر فضایل داریم. ما نمی‌توانیم شخصیت‌مان را بچرخانیم یا مانند شیر آب باز کنیم و ببندیم، ولی می‌توانیم با آموزش مداوم شخصیت و رفتار درست پله پله جلو برویم. اگر درستی و توجیه احساسات حقیقی را در موقعیت‌های حقیقی بشناسیم، می‌توانیم از تمرکز، تصور و خیال هواخواهانه، و درمان (و اگر کسی مذهبی است، دعا) به منظور کسب آن رفتارها در راه درست استفاده کنیم. ما مسئول شخصیت‌مان هستیم. نه تنها باید «خوب» باشیم، بلکه می‌باید خوبی را دوست بداریم. همان‌گونه که ارستو گفت، «ابتدا می‌باید شخصیت یا صفتی برای تعالی باشد، به خاطر عشق ورزیدن به آن چه عالی است و بیزاری از آن چه پست است.»

به دو نفر توجه کنید، «جان» و «خوان»، که کارهایشان به تساوی درست است. با این حال، تفاوتی میان رفتارشان وجود دارد. «جان» می‌کوشد در پیروزی دیگران شادی کند و در رنجشان احساس اندوه. «خوان» از سوی دیگر، می‌کوشد که در رنج آنان احساس رضایت کند و حسادت در پیروزی آنان می‌کند. در طول اعمال بیرونی آن‌ها (و اراده‌شان در کار درست کردن) همسان هستند،

اخلاق‌گرایانِ عملگرا آن‌ها را به تساوی اخلاقی می‌شناسند. اما نه اخلاق‌گرایان فضیلت: «جان» رفتار اخلاقی ضروری را دارد ولی «خوان» کم دارد، و «خوان» یک وظیفه‌ی اخلاقی در تغییر آن رفتار دارد.

«توماس هیل» داستانی از یک همسر بسیار باوفا می‌گوید که همیشه آنچه از دید اخلاقی درست یا موجه است را انجام می‌دهد، اما آن را بیرون از انگیزه، تنها به خاطر ضعف اعتماد به نفس می‌کند. او خودش را احترام نمی‌کند اما از شوهر و بچه‌هایش با رفتاری از نوع بی‌اعتبار کردن خودش، متفاوت می‌شود. احترام به خود آشکار نمی‌شود که به آسانی در انواع جداگانه‌ی اعمال تشریحش کنیم. هنوز به نظر قابل قبول نمی‌رسد که باور کنیم، این یک فضیلت است، کسی که ما وظیفه داریم چیزی را در ذهنش (با فرض بر این که ما به طور محتوایی با ارزش هستیم تا موجودات خردمند) تثبیت کنیم. اگر این درست باشد، پس وظیفه‌ی احترام گذاشتن کسی به خودش هنوز مثال دیگری است بر نظریه‌ی دوم.

احساسات یا رفتارهای واکنشی^۱ مانند اندوه بسیار، سپاسگزاری، احترام، و حساسیت وجود دارند، بدون توجه به این که آیا چیزی می‌تواند بر اساسشان عمل بشود. دیدگاه عملگرا این سیمای اخلاق را نادیده می‌گیرد، و اخلاق را در سطح اعمال پایین می‌آورد.

بگذارید نظریه‌ی آخر را از دیدگاه موضع وظیفه‌شناختی استاندارد بیازماییم:

۳. فضایل اخلاقی ارزش محتوایی ندارند اما ارزش ابزاری و اشتقاقی دارند. فضایل مهم هستند تنها به این سبب که آن‌ها انگیزه‌ی انجام کار درست را بوجود می‌آورند.

این نگاه ابزاری به فضیلت به وسیله‌ی آر‌تایست‌ها رد می‌شود: فضایل ارزش محتوایی دارند و صرفاً اشتقاقی نیستند، اما بخشی از آنچه زندگی خوب را می‌سازد هستند. نیکی به سادگی تنها «خوب» برای دیگران نیست، بلکه برای

تو هم هست. فضائل از آن‌چه که زندگی را برای ادامه ارزشمند می‌سازد جدایی‌پذیر نیستند. -داشتن نظم و ترتیب یا صفات و رفتار درست به درجه‌ای درست است که در راه موجهی بیان شود. «جان» به خاطر اندوهش در رنج دیگران و شادیش در پیروزی‌شان انسان بهتری است. او یک رفتار پسندیده دارد، درحالی که «خوآن» ندارد، و این بر کیفیت شادی آنان تأثیر می‌گذارد. کافی نیست که کار را درست انجام بدهیم - حتا انجام کار درست به خاطر دلیل درست، بلکه این نیز مهم است که با رفتار درست انجامش دهیم؛ می‌باید رفتار و شخصیت درست داشت؛ حتا هنگامی که انجام هیچ کاری ممکن نباشد.

تفاوت میان دیدگاه استاندارد و وظیفه‌شناختی و دیدگاه کثرت‌گرای آرتاییک در این است: هر دو تشخیص می‌دهند که ارتقای سطح شکوفایی انسان یک هدف گوهرین اخلاق است. اما اخلاق‌گرایان عملگرا فکر می‌کنند که اخلاق تنها باید با انواع کارها یا اعمال سروکار داشته باشد که این نوع کوشش‌ها را تولید کند، درحالی که اخلاق‌گرایان فضیلت معتقدند فضایل پایه و اساس آن‌چه شکوفایی انسانی می‌نامیم، هستند. و از این روی، تقریباً موقعیت کوشش‌ها را تعریف می‌کند؛ که ما باید برای تولید به‌وسیله‌ی اعمالمان کوشش کنیم. برای اخلاق‌گرایان فضیلت زندگی بدون فضیلت ارزش زیستن ندارد.

نتیجه

مشکوک است این که آیا اخلاق‌گرایان عملگرا با نظریه‌ی آشتی فضیلت همان‌گونه که گفته شد، خرسند باشند. اما ما باید موضوع را در اینجا رها کنیم - درست درجایی که مناظره‌ی معاصر وجود دارد. اگر نه چنین می‌بود، اخلاق‌گرایان فضیلت در جلب توجه به اهمیت فضیلت موفق می‌شدند. یک تفکری پذیرفته شده در فلسفه‌ی اخلاق وجود دارد که می‌گوید فضایل نادیده گرفته شده‌اند، و به همین دلیل است که امروز باید رویشان کار کنیم. همچنین تفکرات عام دیگری وجود دارند که اخلاق ناب فضیلت نمی‌تواند به تنهایی بدون

یک ابزار نیرومند وظیفه‌شناختی روی پای خودش بایستد. اصول کار ۱ مهم است بیشتر در محاسبه‌ی وظیفه‌شناختی، و غایت‌نگری چنین گفته شده است. پرسش این نیست که آیا این محاسبات، در آنچه گفتند، نادرست بودند؛ بلکه آیا آن‌ها به اندازه‌ی کافی گفتند. مناظره‌ی حاضر در این که آیا فضایل می‌توانند پیروزمندانه در محاسبه‌ی عملی شرکت کنند؛ یا آیا آن‌ها ارزش دارند که صرفاً برای خودشان تعقیب شوند به خاطر منافع بیرونی‌ای که به دست می‌آورند، تمرکز می‌یابد. مناظره چنین ادامه دارد، و شما به مبارزه دعوت می‌شوید که بر اساس داوری و رای خودتان در این خصوص حکم بدهید.

فصل هشتم

مسئله‌ی ارزش-واقعیت ۱: ورا اخلاق ۲ در قرن بیستم

من نمی‌توانم به این خردگرایی یک مشاهده نیفزایم که شاید اهمیتی درش پیدا شود. در هر سیستمی از اخلاق که تا این زمان با آن روبرو شده‌ام، همیشه برجسته ساختم، که نویسنده برای زمانی در راه معمولی خردورزی کاری می‌کند، و باوری از خدا را بنیاد می‌نهد، و یا مشاهداتی مربوط به کوشش‌های انسان می‌کند؛ که من ناگهان از یافتن این نکته شگفتزده می‌شوم، در جایگزینی ارتباط معمولی لوايح، است ۳، و نیست ۴؛ من هیچ لایحه‌ای نمی‌بینم که متصل به یک باید ۵، یا نه‌باید ۶، باشد. این تغییر قابل فهم نیست، اما به هر حال به عنوان آخرین نتیجه تلقی می‌شود، زیرا چنان که این باید، یا نه‌باید، نوعی رابطه یا تأیید تازه‌ای را بیان می‌کند. ضروری است که این باید دیده و توضیح داده شود؛ و هم‌زمان دلیلی باید آورده شود، که چه چیز در مجموع درنیافتنی به نظر می‌رسد. چگونه این رابطه‌ی تازه می‌تواند از دیگران ممتاز شود، که در نهایت از آن متفاوت است. از آنجا که نویسندگان عموماً از این هشدار استفاده نمی‌کنند، من باید آن را به خوانندگان پیشنهاد کنم، و نشان بدهم که این توجه کوچک همه‌ی نظام‌های اخلاقی مبتدل را ویران می‌کند؛ و می‌گذارد ما ببینیم که جدایی بدی از فضیلت به‌سادگی بر روابط اشیاء بنیاد نگرفته، و یا با خرد درک نمی‌شود.

دیوید هیوم، (نوشتاری بر طبیعت بشر) ۷

در این نقل قول از دیوید هیوم پیرامون مردم شناسی فلسفی، پرسش

1. Fact-Value
2. Metaethics
3. Is

4. Is Not
5. Ought
6. Ought Not

7. A Treatise on Human Nature

مربوط به رابطه‌ی «است» با «باید»- از واقعیت ۱ تا ارزش ۲- برمی‌خیزد. هیوم پیشنهاد می‌کند که چیزی ممنوع ۳ در بحث از واقعیت تا ارزش وجود دارد. این ممنوعیت گاهی به عنوان «چنگال هیوم» یا «خطای طبیعی ۴» نامیده می‌شود.

در این فصل ما با نگاه به انواع پاسخ‌های قرن بیستم به پرسش هیوم می‌خواهیم بدانیم آیا ارزش‌ها ماهیتاً از واقعیات جدا هستند، یا از واقعیات مشتق می‌شوند؛ و آیا گزاره‌های ارزشی می‌توانند «درست ۵» یا «نادرست ۶» باشند مانند گزاره‌های واقعی ۷. درنهایت، می‌خواهیم طبیعت زبان اخلاق و تأیید و توجیه اخلاقی را بفهمیم. پس داریم می‌کوشیم بدانیم چگونه درباره‌ی خود اخلاق بیان‌دیشیم. گاهی این دستور دوم انعکاسی ۸ «ورا اخلاق» نامیده می‌شود، چنان که با اخلاق توصیفی رسمی ۹ مغایرت دارد. درحالی که اخلاق (Ethics) یک تجربه‌ی فلسفی از اخلاق (Morality) است ۱۰، ورا اخلاق، درباره‌ی فلسفی کردن اخلاق است-درباره‌ی اصطلاحات و ساختار نظریه‌ی اخلاقی بحث می‌کند.

برای آغاز پرسشمان، به موقعیت زیرین توجه کنید: «جیل» در شرایط حاضر در کلاس فلسفه‌اش نمره‌ی D خواهد گرفت. او فرصتی دارد برای بالا بردن نمره‌اش در امتحان قلب کند. می‌خواهد نمره‌ی بالاتری بگیرد. در غیر این صورت، پدرش ماشینش را از او خواهد گرفت و بختش هم برای رفتن به مدرسه‌ی حرفه‌ای به طور جدی از میان خواهد رفت. پس «جیل» به قلب فکر می‌کند. ولی هنوز با فکر قلب مشکل دارد. آیا او باید قلب کند؟ گزاره‌ی «جیل می‌خواهد قلب کند» یک گزاره‌ی واقعی است. اما آیا این یک واقعیت است که او «باید» قلب کند؟ واژه‌ی ارزشی «باید» در کجا به میان می‌آید؟ اگر دوست پسرش، «جک»، اصرار کند که «جیل نباید قلب کند»؟ ما چگونه

.....

- | | | |
|-------------------------|----------------------------|---------------------|
| 1. Fact | 5. True | 9. Normative Ethics |
| 2. Value | 6. False | |
| 3. Illicit | 7. Factual Statement | |
| 4. Naturalistic Fallacy | 8. Second-order Reflection | |

۱۰. این همان جمله‌ایست که در مقدمه بدان اشاره کردم، مبنی بر این که قابل ترجمه نیست.

می‌توانیم تشخیص بدهیم که چه کسی بر حق است؟ آیا یک جهت «عملگرا-متعهدانه» مبنی بر این که قلب کنید یا نکنید-از وضعیت «جیل» بیرون می‌آید؟ مثلاً، او از سر درماندگی نیاز به نمره‌ی بالاتری در کلاس فلسفه‌اش دارد. گزاره‌های داده شده:

۱. «جیل» نیازمند نمره‌ی B در کلاس فلسفه‌اش است.

۲. «جیل» می‌تواند با تقلب B بگیرد.

آیا ما می‌توانیم نتیجه‌ی زیرین را بدست آوریم؟

۳. «جیل» باید در امتحانش تقلب کند.

یا این گزاره‌های داده شده را ببینید:

الف. «جک» می‌خواهد که «جیل» از تقلب در امتحانش دست بکشد؛

چون این کار آبروی فضای آموزش را خدشه‌دار می‌کند.

آیا ما می‌توانیم نتیجه‌ی زیرین را بدست آوریم؟

۲ب. «جیل» نباید در آزمون فلسفه‌اش تقلب کند.

رابطه‌ی میان «واقعیت» و «ارزش» و همین‌طور گزاره‌های توصیفی ۱ و داوری‌های دستوری ۲ چیست.

در این بخش از بحثمان به پاسخ‌های بسیار زیاد قرن بیستم به پرسش هیوم پیرامون رابطه‌ی واقعیت با ارزش خواهیم پرداخت: طبیعت‌گرایی ۳، شهودی‌گرایی ۴، اصالت عدم شناخت ۵ (اصالت شور و احساس ۶، و اصالت دستور ۷)، و نو-طبیعت‌گرایی ۸ (اصالت تشریح ۹). ماهیتا «طبیعت‌گرایی» نظریه‌ای است که می‌گوید گزاره‌های ارزشی می‌توانند در واژگان گزاره‌های واقعی تعریف شوند. به وسیله‌ی «واقعیت» ما به آن‌چه با گزاره‌های درست

-
1. Descriptive Statement
 2. Prescriptive Statement
 3. Naturalism
 4. Intuitionism

5. Noncognitivism
6. Emotivism
7. Prescriptivism
8. Neonaturalism

9. Descriptivism

مشخص می‌شود به طور تجربی اهمیت می‌دهیم-مثلا «جیل» در امتحانش کلک زد. به وسیله‌ی «ارزش» ما با آنچه به وسیله‌ی یک جمله‌ی تخمینی مشخص می‌شود، اهمیت می‌دهیم-مثلا «تقلب نادرست است». هنگامی که می‌گوییم چیزی یک واقعیت است، داریم اعلام می‌کنیم بعضی اشیاء یا کوشش‌ها وجود دارند. هنگامی که ما یک داوری ارزشی می‌کنیم، داریم چیزی را تخمین می‌زنیم یا مزه می‌کنیم.

با توجه به طبیعت‌گرایی، گزاره‌های واقعی درباره‌ی موقعیت «جیل» (۱) یا الف) و یک گزاره‌ی اصلی یک اصل طبیعت‌گرایانه را بیان می‌کند. ما می‌توانیم (۳ یا ۲ب) را نتیجه بگیریم. نظریه‌های دیگر (اصالت شهود، اصالت شور، و اصالت تشریح) این را انکار می‌کنند، درحالی که نو-طبیعت‌گرایی یک ترکیب مبتکرانه را می‌جوید، با این احتساب که ارزش‌ها می‌توانند گاهی از واقعیات مشتق شوند، که آن یک واقعیت حقیقی دربرگیرنده‌ی ارزش‌ها است. تاریخ شکوه نظریه‌ی اخلاق در قرن بیستم با نظریه پرداززی در مقام پاسخ‌گویی به مسئله‌ی واقعیت-ارزش است.

اصالت ناطبیعت‌گرایی ۱

در ۱۹۰۳ یکی از با نفوذترین کتاب‌ها در تاریخ اخلاق چاپ شد: «اصول اخلاق ۲» اثر «مور ۳». این کتاب پرسش مانده‌ای را به حال اول خود درباره‌ی معنای واژه‌های اخلاقی و رابطه‌ی واقعیت با ارزش باز می‌گرداند؛ که در حال فروگرفتن فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم بود. این نوع از پرسش بعدها به عنوان «ورااخلاق» شناخته شد-یعنی فلسفیدن «درباره‌ی» اصطلاحات اخلاقی و توجه به ساختار اخلاق به عنوان یک موضوع برای پرسش. درحالی که فیلسوفان پیش از «مور» به طور اساسی کوشش منظمی برای توضیح نظریه‌ی درست اخلاقی کردند، فیلسوفان پس از او نگران کارکرد اصطلاحات اخلاق، موقعیت داوری اخلاقی، و

رابطه‌ی داوری اخلاقی با گزاره‌های واقعی نااخلاقی (مسئله‌ی است-باید) بوده‌اند. نگرانی‌های معمول (مثلاً آیا ممکن است که در یک جنگ درگیر بشویم؟) جایگزین نگرانی‌های منطقی و شناخت طبیعت علم شد. پرسش‌های مرکزی چنین می‌شوند: چطور می‌بود اگر هر چیزی معادل معنای واژه‌های «خوب» و «درست» می‌شد؟ چگونه، اگر در کل، ما می‌توانستیم باورهای اخلاقی خود را توجیه کنیم؟ اگر چه این پرسش‌ها بیشتر برای «مور» مطرح شدند، آن‌ها به عنوان نتیجه و محتوای فلسفه‌ی اخلاق برای بیش از دو نسل مهم شدند. می‌ارزد که بحث «مور» را در اینجا بیاوریم.

«مور» «اصول اخلاق» را با اشاره به این که فلسفه‌دانان درباره‌ی مسئله‌های اخلاقی سردرگم شده بودند؛ بیشتر به این خاطر که تعریف روشن اولیه را درباره‌ی قلمرو اخلاق نداشتند و انواع محدود پرسش‌ها را نداشتند که فلسفه‌دانان توانا به کنکاش و پاسخ باشند، آغاز می‌کند. فیلسوفان می‌باید که ابتدا قلمرو دقیق اخلاق را روشن کنند؛ پیش از این که بتوانند با گرفتاری‌های اخلاق دست به گریبان شوند: «آن حیطة به واقع می‌تواند به عنوان تمامیت حقیقت که هم‌زمان برای همه‌ی داوری‌های مشترک است و نسبت به آن‌ها صورت خاصی دارد، مشخص می‌شود.»

در نهایت، «مور» علاقه‌مند به ساختن اخلاق به صورت علم با روش روشن تصمیم‌گیری، و روشن شدن قلمرو آن بود. اما این نخستین پله در این راه است. «مور» فکر کرد که راه فهمیدن «درست» مانند «عمل درست»-که اغلب موضوع اخلاق بوده است-نخستین چیز برای کشف آن‌چه معنای اصطلاح «خوب» است، شود. در نخستین نگاه به نظر عجیب می‌نماید، چون عموماً به قلمرو تعیین شده به وسیله‌ی واژه‌ی «خوب» فکر می‌کنیم که زمینه‌ی عمومی از مطالعه‌ی طبیعت انواع ارزش‌ها و ارزش‌های داوری در اخلاق (از جمله زیبایی‌شناسی و تربیت! به همان خوبی اخلاق) شود. «مور» ممکن است مفهوم اخلاق را بزرگ کرده باشد که با شناخت طبیعت و انواع ارزش‌ها مرزبندی شود، یا دیگر این که

او فکر کرد مطالعه‌ی طبیعت ارزش‌ها دری است به اخلاق، او این نکته را روشن نکرد.

یک فیلسوف از نگاه فیلسوف، نگران اخلاق-رفتار درست و نادرست-نیست اما نگران معنی واژه‌های بنیادین هست:

انسان‌ها، چیزها، و رویدادهای بی‌شماری در جهان، در گذشته، حال، و آینده برای یک بحث درباره‌ی کیفیت عالیِ فردیشان که هر عملی آن را موضوع بحث قرار دهد، وجود دارند. اخلاق بنابراین با واقعیات این طبیعت، واقعیاتی که واحد، فردی، و مطلقا خاص... هستند، به طور کامل برخورد نمی‌کند. و به همین دلیل این مربوط به فیلسوفان اخلاق نیست که پند شخصی بدهند یا تشویق کنند.

در مقابل، «مور» توضیح می‌دهد، که روح وظیفه‌ی اخلاق، تعریف درست اصطلاح «خوب» است:

آن چیزی که «خوب» معنی می‌شود، در واقع برخلاف متضادش «بد»، تنها هدف ساده‌ی اندیشه است که با اخلاق غریب است... مگر این که نخستین پرسش کاملا فهمیده، و پاسخ درستش به روشنی درک شود. باقی اخلاق به همان خوبی دیدگاه روشمند دانش است. «مور» نتیجه می‌گیرد «خوب»، باید تفکر ساده‌ای مانند رنگ زرد باشد، و همان‌طور که شما نمی‌توانید به کسی که تقریبا نمی‌داند رنگ زرد چیست توضیح بدهید، پس نمی‌توانید بگویید که «خوب» چیست. هیچ تجزیه و تحلیل دیگری ممکن نیست، زیرا تجزیه و تحلیل همیشه برای ساده کردن گره و پیچیدگی است: اما «خوب»، یک واقعیت ساده است و از نوع واقعیات بسیط (اتمی) است، که ما عادت داریم از روی آن عقاید پیچیده بسازیم. در اینجا، «مور» در مقام مقابله‌ی دو تفکر پیرامون «خوب» و «اسب»، که پیچیده است و نیاز به تجزیه و تحلیل دارد، است. او آن دو را مقابل هم می‌گذارد.

ما به قلب بحث «مور» در برابر طبیعت‌گرایی آمدم. بحث او ممکن است با روایت هیوم از خطای طبیعی در مطلبی که در ابتدای این فصل آمد مقایسه شود. هیوم باور داشت که طبیعت‌گرایان واقعیات را با ارزش‌ها قاطی می‌کنند.

نکته‌ی او این است که ما نمی‌توانیم از گزاره‌های واقعی (گزاره‌های اسنادی) به سوی گزاره‌های ارزشی (گزاره‌های خبری) بدون افزودن یک گزاره‌ی ارزشی به عنوان یکی از گزاره‌های ما برویم. او کسانی را که به ترتیب زیرین بحث می‌کنند، انتقاد می‌کند:

الف. ۱. «جیل» می‌خواهد به خاطر رسیدن به یک هدف مهم تقلب کند.

۲. بنابر این «جیل» باید تقلب کند.

یا

ب. ۱. الف. تقلب آبروی فضای آموزشی را زیر و رو خواهد کرد.

۲. الف. بنابر این «جیل» نباید تقلب کند.

یا

پ. ۱. ب. خدا ما را فرمان داده است که همسایمان را دوست بداریم.

۲. ب. بنابر این ما می‌باید که همسایمان را دوست بداریم.

با توجه به هیوم همه‌ی این مباحث بی‌ارزش هستند. زیرا آن‌ها خطای طبیعی را درباره‌ی حرکت از سوی گزاره‌ی واقعی به سوی یک گزاره‌ی ارزشی بدون افزودن یک گزاره‌ی ارزشی دیگر به این گزاره‌ها، اجرا می‌کند. آن‌ها چنین شکلی دارند:

۱. واقعیت

۲. بنابر این، ارزش

یا

۱. «است»

۲. بنابر این، «باید».

این یک شکل بی‌ارزش ۱ است، زیرا به منظور گرفتن اعتبار، ما نیاز داریم یکی داشته باشیم، دست‌کم یکی از گزاره‌ها را.

اما منظور «مور» از این ساده‌تر است، چون هیوم می‌توانست هنوز اجازه

بدهد که واژه‌های اخلاقی بتوانند تا سطح واژه‌های نااخلاقی پایین بیایند. او می‌توانست مباحث درجریان را با افزودن یک گزاره‌ی دوم که دارای یک گزاره‌ی ارزشی است به ترتیبی که در زیر می‌آید، پر کند:

- الف. ۱. «جیل» می‌خواهد به خاطر رسیدن به یک هدف مهم تقلب کند.
۲. هر کسی که می‌خواهد برای رسیدن به یک هدف مهم تقلب کند، باید که چنان کند.
۳. بنابراین این، «جیل» باید تقلب کند.

و

- پ. ۱. ب. خدا ما را فرمان داده است همسایمان را دوست بداریم.
۲. ب. ما باید آن‌چه را خدا فرمان می‌دهد بکنیم.
۳. ب. پس، ما باید همسایمان را دوست بداریم.

یک نفر پیرو هیوم می‌تواند «خوب» را، به عنوان یک خاصیت طبیعی^۱ معنی کند، مانند پاسخ دادن به نیاز انسانی (یا کشش) یا پیروی از خدا؛ که در آن صورت او (پیرو هیوم) می‌تواند طبیعت‌گرای خود-انعکاس دهنده-کسی که در مقام تأیید، به پرسش خودش پاسخ می‌دهد؛ خواه کسی بتواند یک «باید» را از یک «است» بیرون بکشد، باشد.

اما «مور» این برهان را نمی‌پذیرد. دیدگاه‌های او بیشتر از هیوم رادیکالی هستند. زیرا با توجه به تفسیر «مور» از خطای طبیعت‌گرایانه، ما نمی‌توانیم سطح واژه‌های اخلاقی (عادی) را پایین بیاوریم و به سطح واژه‌های نااخلاقی^۲ (طبیعی) بکشانیم. شخصیت‌پردازی اخلاقی، گوناگون و متفاوت از انواع نااخلاقی است؛ و از این روی ما نمی‌توانیم لایحه‌های اخلاقی را با نااخلاقی قیاس کنیم، در راهی که بسیاری از هیوم‌گرایان ممکن است اجازه بدهند (زیرا بسیاری از پیروان هیوم ممکن است اجازه بدهند، اما «مور» ممکن نیست بپذیرد که واژه‌های اخلاقی با واژه‌های نااخلاقی تعریف‌پذیر هستند).

برای نشان دادن خطای طبیعت‌گرا و نمایش دادن این که همه‌ی شکل‌های

.....
1. Natural Property

2. Nonmoral با اصطلاح «غیر اخلاقی» که بار منفی دارد، اشتباه نشود.

طبیعت‌گرایی نادرست هستند، «مور» آن‌چه را او «بحث پرسش باز» می‌نامد تنظیم می‌کند. او از ما می‌پرسد که برخی تعاریف طبیعت‌گرایی را برای «خوب» تصور کنیم، مانند پیشنهاد برتراند راسل که «خوب یعنی آن‌چه ما دوست داریم دوست داشته باشیم». اما هنگامی که این گزاره را به دقت تجزیه کنیم، یک مشکل می‌بینیم: ما هنوز می‌توانیم بپرسیم، «آیا این خوب است که دوست داشته باشیم که X را دوست بداریم؟»، که این گزاره در «آیا دوست داشتن دوست داشتن X یکی از چیزهایی است که ما دوست داریم دوست بداریم؟» یا «آیا ما دوست داریم که دوست داشته باشیم دوست داشتن دوست داشتن X را؟» خلاصه می‌شود، که به نظر احمقانه می‌رسد و در کل با پرسش «آیا X خوب است؟» هم‌ارز نیست، که شاید یک پرسش ساده باشد، و نه پیچیده.

در نقل رسمی، این بحث چنین ادامه می‌یابد: ابتدا ما واژه‌ی (صفت)

«خوب» را با یک خاصیت طبیعی تعریف می‌کنیم، (۱) خوب = df^* . هنوز می‌توانیم بپرسیم (۲) «آیا F ها خوب هستند؟» اما با جایگزینی «خوب» در (۲) ما به یک این‌همان‌گویی ۳ می‌رسیم (۳) «آیا F ها F هستند؟» که پرسش با معنایی نیست. پس، «خوب» نمی‌تواند با F روشن شود. هم‌ارز آن،

۱. خوب = df^*

۲. F, X است.

۳. F, X است، اما آیا X خوب است؟

۴. با جایگزینی ۱، گزاره‌ی ۳ می‌شود « X خوب است، اما آیا X خوب

است؟»، که یک این‌همان‌گویی است.

۵. اما گزاره‌ی ۳ یک این‌همان‌گویی نیست، پس گزاره‌های ۳ و ۴ هم‌ارز

نیستند.

۶. بنابر این، گزاره‌ی ۶ نادرست است و ما نمی‌توانیم «خوب» را به عنوان

یک خاصیت طبیعی تعریف کنیم.

1. Open-Question Argument

2. "df=" f یعنی برابر است با معنی

3. Tautology اصطلاح فارسی را از اسماعیل خوبی به وام گرفتیم.

بگذارید این نکته را برجسته کنیم. فرض کنید شما می‌گویید، «لذت خوب است» و من بگویم، «شکنج‌هی بچه‌ها به من لذت می‌دهد، اما آیا این خوب است؟» من به نظر می‌رسم که مثال متقابلی^۱ نسبت به بیان شما داشته باشم. اگر ما بگوییم، «آهسته و پیوسته عمل کردن لذت‌بخش است، اما آیا خوب است؟»، یک پرسش معنی‌داری پرسیده باشیم-چیزی غیر از این‌همان‌گویی-که ممکن است معنای «خوب»ی باشد «که لذت می‌دهد». ما می‌توانیم این آزمون را در هر موردی برای تعریف «خوب» به اجرا بگذاریم، و «مور» ممکن است بگوید که نتیجه یکسان خواهد بود: ما خواهیم دید که قادر به تعریف «خوب» نیستیم.

در نتیجه‌ی «مور» این که می‌گوید «خوب» نمی‌تواند تعریف بشود، تنها دو انتخاب وجود دارد: خواه ساده باشد، خاصیت تعریف‌ناپذیر، یا این که در کل به چیزی ربط نداشته باشد، (و از این روی موضوعی برای اخلاق وجود ندارد). زیرا او قانع شده بود که اخلاق یک علم غلط^۲ نیست، او به این عقیده که موضوع مربوط به اخلاق-خوب-«یک شیء ساده، تعریف‌ناپذیر، و تجزیه‌ناپذیر، از اندیشه است»، شکل داد.

کسی ممکن است بپذیرد که «مور» درباره‌ی همه‌ی این‌ها بر حق باشد. آیا آزمون پرسش باز نشان می‌دهد که «خوب» در نهایت تعریف‌ناپذیر، و یک خاصیت غیرطبیعی است؟ یک سنتی که به گذشته برمی‌گردد دست‌کم تا نقطه‌ای که ارستو، «خوب» را به عنوان یک خاصیت طبیعی، این که خواه هدف لذت باشد یا برخی بیان‌های روانشناسانه (از قبیل لذت، یا نمونه‌ی پیچیده‌ترش شادمانی) دیده بود. به پرسش‌باز «مور»- F, X دارد، اما آیا این خوب است؟-یک طبیعت‌گرا نمی‌تواند پاسخ بدهد «بله»؟ هنگامی که «مور» اشاره می‌کند این جایگزینی به سوی یک این‌همان‌گویی هدایت می‌کند (X خوب است، اما آیا این خوب است؟)، یک طبیعت‌گرا ممکن است بگوید که این تفاوت در معنا بر نماد! ماهوی تأثیر نمی‌گذارد. به این مطلب توجه کنید:

-
 1. Counter example
 2. Illusion

ت.۱. این ونوس است، اما آیا این ستاره‌ی سحری است؟
با جایگزینی دیدگاه «مور»، داریم:

ت.۲. این ونوس است، اما آیا این ونوس است؟

یا

ث. ۱. این چهل و دومین رییس جمهور امریکا است، اما آیا این بیل کلینتون است؟

با دیدگاه «مور»، چنین می‌شود:

ث.۲. این کلینتون است، اما آیا این کلینتون است؟

در هر دو مورد اطلاعات کافی ما را راضی می‌کند که پاسخ به هر دو پرسش «بله» است، اگرچه گزاره‌های ۱ و ۲ در هر مورد ممکن است چیز یکسانی معنا ندهند. همچنین ممکن است یک طبیعت‌گرا در راه مشابهی به بحث پرسش‌باز پاسخ ندهد؟ برای نمونه، طبیعت‌گرایان ممکن است بگویند که «خوب» معنا می‌دهد یا شامل بخشی از معنای خودش به عنوان «شیء شدن از یک علاقمندی مثبت» یا «شکوفایی خرد (یا عقیده یا احساس) موجودات» بشود.

اگر این نوع از حرکت برای حفظ طبیعت‌گرایی کافی باشد، تا انتهای این فصل مورد توجه خواهد بود. در طول نخستین نیمه‌ی قرن بیستم، سیمای طبیعت‌گرایی مورد بی‌مهری قرار گرفت.

اصالت شور یا عاطفه

با توجه به «مور»، شهودگرایی تنها نظریه‌ی قانع‌کننده‌ی اخلاق خواهد بود. اگر «خوب» نمی‌تواند با یک خاصیت طبیعی شناسایی شود، می‌باید که تعریف پذیر باشد، دست‌کم در ظاهر، به عنوان چیز غیرطبیعی، پذیرفتن یک شکل افلاتونی (مثلاً «خوب»)، که ما همه با شهود می‌شناسیم. این با چسبیدن به شهودمان میسر است، سپس آن اخلاق «از زمین برمی‌خیزد»^۱،-که ما طبیعتش را می‌دانیم و مردم اخلاقی‌ای می‌شویم. نفوذ «مور» در اخلاق متأخر نمی‌تواند بیش

.....
1. Gets off the ground

از حد مؤکد باشد. از یک سوی، این موضع، شهودگرایی را تشویق به کوشش سخت تازه‌ای می‌کند؛ از سوی دیگر، آن‌هایی که به خاصیت‌های غیرطبیعی مشکوک بودند، شکل‌هایی از «خوب» و عقاید دیگر-با بحث پرسش باز او مبنی بر این که واژه‌های اخلاقی نمی‌توانند با خاصیت‌های طبیعی تعریف شوند، راضی نیستند.

به یاد بیاورید که «مور» گفت با توجه معنی «خوب» سه امکان وجود دارد: (۱) یک خاصیت طبیعی پیچیده، (۲) یک خاصیت طبیعی ساده‌ی تجزیه‌ناپذیر، یا (۳) خاصیتی در کل در میان نیست، به صورتی که اخلاق به طور کلی واقعیت نیست. آن‌هایی که بحث پرسش باز را در برابر طبیعت‌گرایی پذیرفتند اما افلاتونی‌گری «مور» را رد کردند، زیر فشار قرار گرفتند که امکان سوم را بپذیرند-مرگ حقیقت اخلاقی. زیرا هیچ موضوع غایی‌ای برای اخلاق وجود نمی‌داشت، آن‌ها به این نتیجه رسیدند که اخلاق تنها درباره‌ی احساسات و عواطف است (از این روی این مکتب، اصالت شور و عاطفه نامیده شد).

این می‌تواند در این نقطه سودمند باشد که موضوع را در یک چهارچوب

بگذاریم. شهودگرایی «مور» دربرگیرنده‌ی چهار نظریه است:

۱. نظریه‌ی هیومی: گزاره‌های «باید» نمی‌توانند از گزاره‌های «است» مشتق شوند.

۲. نظریه‌ی افلاتونی: واژه‌های ارزشی پایه، از جمله عبارت‌های اخلاقی، به خاصیت‌های ناطبیعی ۱ گرایش دارند.

۳. نظریه‌ی شناخت ۲: گزاره‌ها یا عبارت‌های اخلاقی، یا درست هستند یا نادرست، یعنی آن‌ها عینی هستند، گفته‌های مورد قبول عام شده درباره‌ی واقعیت، که می‌توانند شناخته شوند.

۴. نظریه‌ی شهودی: حقایق اخلاقی با شهود کشف می‌شوند، آن‌ها مدارک مستقلی ۳ هستند بر سر انعکاس ۴.

«مور» تنها نظریه‌ی سوم را نگاه داشت، نظریه‌ی شناخت را، هم داستان با

.....

یک طبیعتگرا.

به عنوان تجزیه تحلیل دقیق تجربی این چهار نظریه ما می‌توانیم اصالت احساس را به خوبی بفهمیم، که یک واکنشی نسبت به شهودگرایی بود. احساسگرایان نظریه‌ی نخست را می‌پذیرند اما نظریه‌های سوم و چهارم را رد می‌کنند، نظریه‌ی دوم نظریه‌ی مهمی است. آن‌ها می‌پذیرند که گزاره‌های تخمینی^۱ اعلام می‌کنند که به جهان غیرطبیعی نگاه می‌کنند، اما چون هیچ راهی وجود ندارد که بفهمیم آیا یک جهان غیرطبیعی وجود دارد، راهی نیز وجود ندارد که بدانیم آیا آن‌ها به چیزی در کل مربوط هستند یا نه. زیرا گفتمان معنادار، به نقل از احساسگرایان، یا از گزاره‌های استنتاجی (علی) ساخته می‌شود یا از گزاره‌های تجربی که می‌توانند تأیید شوند. ما باید زبان تخمینی را به عنوان زبان بی‌معنی رد کنیم یا مانند کاری که استیونسن^۲ کرد؛ به آن یک معنای جدا، و غیرشناختی^۳ (از واژه‌ی «معنا دادن» در راهی استفاده کن که بستگی به این نداشته باشد که یک جمله درست است یا نه) می‌دهد. برای یک احساس‌گرای کلاسیک (سنتی)، جمله‌های ارزشی نه درست هستند و نه نادرست؛ آن‌ها فاقد یک حس روشن‌اند، و دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم شهود در اینجا ما را حفظ خواهد کرد. گمانه‌زنی شهودی تأیید شدنی نیست و بنابر این نوعی بی‌معنایی^۴ است.

شاید نابترین نمونه از یک فیلسوف اخلاقی احساسگرا، فیلسوف دانشگاه آکسفورد، «آیر»^۵ باشد. او در دهه‌ی ۳۰ به وین برای مطالعه با گروهی از فیلسوفان که به «پوزیتیویست‌های منطقی»^۶ مشهور شدند، رفت. آن‌ها معتقد بودند معنای یک جمله در روش تأیید آن نهفته است. همه‌ی جمله‌های با معنا می‌باید یا این‌همان‌گو^۷ باشند (در شکل A, A است، یا کاهش یابنده به چنان گزاره‌ای) یا به طور تجربی قابل تأیید باشند (مثلا مشاهده‌ی جهان، از قبیل «این کتاب قرمز است»). گزاره‌های ارزشی^۸ نه این‌همان‌گو (تکرار کننده‌ی مطلب) هستند و نه گزاره‌های تأیید شدنی؛ از این روی آن‌ها بی‌معنایند.

-
1. Evaluative Statements
 2. C. L. Stevenson (1908-1979)
 3. Noncognitivism
 4. Nonsense

5. A. J. Ayer (1910-1989)
6. Logical Positivism
7. Tautological
8. Value Statements

گزاره‌های الاهیات نیز بی‌معنا هستند-نه درست و نه نادرست، اما به سادگی، شکلی بی‌معنا هستند-زیرا ما نمی‌توانیم راهی نشان بدهیم که درش آن‌ها بتوانند پژوهش و تأیید شوند.

این گزاره‌ی تجربی (۱) «تارعنکبوت‌هایی در گوشه‌ی شمال غربی خوابگاه تو وجود دارد» را با (۲) «تقلب نادرست است» و (۳) «یک وجود بخشنده دارد زندگی تو را هدایت می‌کند» مقایسه کنید. ما نظر خیلی خوبی نسبت به آن‌چه می‌تواند گزاره‌ی یکم را پژوهش و تأیید کند، داریم. اما چه نوع مشاهده‌ای می‌تواند گزاره‌های دوم و سوم را تأیید کند؟ به نظر مشکل می‌رسد. پس تنها گزاره‌ی ۱ معنادار است، و گزاره‌های ۲ و ۳ بی‌معنایند. برای یک احساس‌گرا همه‌ی گفته‌های ارزشی، دینی و متافیزیکی به عنوان مطالب بی‌معنی دیده می‌شوند.

در اینجا می‌بینیم که چگونه دو نفر از آخرین احساس‌گرایان موضوع را مطرح می‌کنند:

«خوب»، فرض می‌شود که به یک مفهوم واحد و تجزیه‌ناپذیر وابسته است... که موضوع اخلاق است. این استفاده‌ی غریب اخلاق از «خوب» یک استفاده‌ی ناب عاطفی است. هنگامی که بسیار استفاده شد، برای هر چیزی نمی‌ایستد (معنا نمی‌دهد م). ... پس هنگامی که از آن در جمله بسیار استفاده کنیم، «این خوب است»، ما صرفاً منظورمان به «این» است، و افزوده‌ی «خوب است»، هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌کند، هرچه مرجع ما باشد.

... این تنها به عنوان یک نشانه‌ی احساسی و عاطفی خدمت می‌کند، بیان حال رفتار ما نسبت به «این» و شاید رفتارهای مشابهی در افراد دیگر به یاد آورد، یا آن‌ها را در موضعی قرار دهد که دست به نوعی عمل دیگر بزنند.

در ۱۹۳۵ «آیر» نوشت که:

مفاهیم اخلاقی بنیادین تجزیه‌ناپذیر هستند، به همان اندازه که هیچ حوزه‌ای وجود ندارد که با آن کسی بتواند اعتبار داوری‌هایی را که درش اتفاق می‌افتند، بیازماید... دلیلی که چرا آن‌ها تجزیه‌پذیر نیستند آن است که آن‌ها مفاهیم خیالی هستند. حضور یک نماد اخلاقی در یک لایحه چیزی بر محتوای واقعی‌اش نمی‌افزاید. پس اگر من به کسی بگویم، «تو

کار نادرستی در دزدیدن آن پول کردی». چیزی بیش از آنچه که به سادگی بگویم، «تو آن پول را دزدیدی»، نگفتم. «در افزودن این که آن عمل غلط است، هیچ عبارت تازه‌ای درباره‌اش (نساخته‌ام).

بحث مربوط به هر دو نقل قول چنین است:

۱. یک جمله از نظر شناخت با معنا است اگر و تنها اگر بتواند مورد تأیید قرار گیرد.

۲. جمله‌های اخلاقی نمی‌توانند تأیید شوند.

۳. پس بنابر این جمله‌های اخلاقی با معنا نیستند.

گزاره‌های اخلاقی به نوعی بی‌معنا هستند، اگرچه سودمندند. اگرچه نمی‌توان گفت که آن‌ها درست یا غلط هستند، ولی احساسات ما را بیان می‌کنند. «قتل، یک عمل شیطانی است» تنها به واقع یک راه کوتاهی است در بیان نفرتمان به خاطر اعمال جنایی. گفتن «کشتن از نظر اخلاقی غلط است» هم ارز است با گفتن «قتل-وای!»، و گفتن «یاری به مردم یک عمل اخلاقی خوب است» مانند آن است که بگویم «کمک به مردم-هورا!» تنها کارکرد دیگر گزاره‌های اخلاقی در ترغیب دیگران است که رفتار مشابهی را در مورد خاصی دنبال کنند: «قتل-وای! آیا تو موافق نیستی؟» کارکردهای گزاره‌های اخلاقی در نتیجه دو شکل به خود می‌گیرند:

(۱) «خوب» $df =$ بیان کننده‌ی احساس مثبت (روایت «آیر»)

یا

(۲) «X خوب است» من X را تأیید می‌کنم؛ تو هم چنین کن (روایت

استیونسن)

پس یک احساس‌گرا به سه چیز درباره‌ی زبان اخلاق اشاره می‌کند:

۱. زبان اخلاقی، ذهنی ۱ است: زبان بیان کننده‌ی احساسات یا عواطف است. چنان جمله‌هایی سودمند هستند، مثلاً پارس کردن برای سگ خوب است-یک آرامشی برای احساسات فراهم می‌کند. اما چنان جمله‌هایی نباید با دیدگاه

نسبیت‌گرایی ذهنی^۱ قاطبی شوند، که می‌گوید درستی یا نادرستی داوری اخلاقی بستگی به فردی دارد که آن داوری را می‌کند. برای یک احساس‌گرا «حقیقت» یا «دروغی» وجود ندارد. تفاوت در آن حد است که بگوییم «من سر درد دارم» و سرتان را بگیرید، در حالی که به شدت درد می‌کند: در مورد نخست-در حوزه‌ی (ذهنیت‌گرایی)- گزاره یا درست است یا نادرست. اما در مورد دوم (مربوط به احساس‌گرایی) کارها یا صمیمانه هستند یا غیر صمیمانه.

۲. زبان اخلاقی، دستوری است: این زبان فرمان می‌دهد («قلب نادرست است» یعنی «لطفا! قلب نکنید.») این زبان در کل توضیحی نیست.

۳. زبان اخلاقی برای ترغیب انگیزه‌ی افراد، نشانه می‌گیرد: یک نیروی جاذبه‌ای دارد، که بر اعمال کس دیگری نشانه رفته. با توجه به استیونسن، «این درست است» یعنی «من این را تأیید می‌کنم، تو هم چنین کن».

چون گزاره‌های اخلاقی گفته می‌شود بدون ارزش حقیقی (نه درست و نه غلط) هستند، می‌توان گفت آن‌ها بدون محتوای شناختی^۲ باشند. اصطلاح «شناختگری^۳» برای معرفی آن‌ها استفاده می‌شود، برای جداسازی آن‌ها از نظریه‌های اخلاقی که گزاره‌های اخلاقی را نگه می‌دارند؛ آنهایی که ارزش حقیقی دارند، به «شناخت‌گرایی» معرفی می‌شوند (مطرح شده با طبیعت‌گرایان، ناطبیعت‌گرایان، و شهودگرایان).

در آثاری به نام‌های «معنای عاطفی اصطلاحات اخلاقی^۴» (۱۹۳۷) و «اخلاق و زبان^۵» (۱۹۴۴)، استیونسن به ما روایت پخته‌تری از احساس‌گرایی معرفی می‌کند. او انکار نمی‌کند که زبان اخلاقی معنا دارد، همان‌گونه که «آیر» می‌گوید. تنها نکته در این است که این زبان نوع متفاوتی از معنا دارد: معنای عاطفی برتر از معنای توضیحی. استیونسن تجزیه و تحلیل دقیقی از اصطلاح «خوب» می‌کند. او بحث می‌کند که هر تحلیل مکفی‌ای باید در سه حوزه جای بگیرد: ما باید توانا باشیم در عدم توافق درباره‌ی این که آیا چیزی خوب است:

1. Subjective Relativism
2. Cognitive Content
3. Noncognitivism

4. The Emotive Meaning of Ethical Terms
5. Ethics and Language

«خوبی» باید جاذبه‌ای داشته باشد، توانی برای عمل در آن راستا داشته باشد؛ و نباید تنها از راه جستجوی علمی کشف شدنی باشد. او سپس بحث می‌کند که نظریه‌های طبیعت‌گرایی به یک دلیل یا دلیل دیگری که به خاطر توجیه این حوزه‌ها است، شکست می‌خورند. اما آن احساس‌گرایی، که پافشاری بر تفاوت میان معنای توضیحی و عاطفی می‌کند، همه‌ی حوزه‌ها را در راهی که در پی می‌آید، راضی می‌کند.

در اختلاف نظر بر سر این که آیا چیزی، به سادگی، خوب است؛ استیونسن می‌گوید که اختلاف نظر در رفتار است. اگر شما بگویید دزدی بد است و من بگویم که آن خوب است، ما به سادگی داریم مواضع متفاوتی را درباره‌ی دزدی اعلام می‌کنیم. این «نظریه‌ی رفتار ۱» پافشاری می‌کند که این دقیقا سیمای جاذبه‌ای از اصطلاح «خوب» است، که مهم است. آن اصطلاح یک معنای تحسین کننده دارد. و سرانجام، احساس‌گرایی اختلاف نظر بنیادی را به رسمیت می‌شناسد (آن‌هایی که ریشه در اختلافات جزئی در اعتقادات پیرامون برخی واقعیات نااخلاقی ندارند) که با روش‌های تجربی حل نخواهد شد. اگر من رفتاری به سود دزدی داشته باشم و به همه‌ی واقعیات مربوط به آن فعالیت توجه کرده باشم، خرد و دلیل در ایجاد تغییری در من سترون خواهند بود.

نقدی بر احساس‌گرایی

مخالفت‌های بسیاری در برابر این مکتب خیلی زود به جریان افتاد. پیش از همه، نظریه‌ی تأیید معنا^۲، که بر اساس مکتب احساس‌گرایی «آیر» بنیاد گرفت، روشن شد که مسئله‌دار است. مخصوصا که آزمون خودش را نیز نگذراند؛ آزمونی که در آن نتوانست تأیید شود یا نتوانست روش تأیید خودش را توضیح بدهد، و از این قرار، درباره‌ی اصطلاحات خودش نیز بی‌معنی بود. دلیلی وجود ندارد که معنادار بودن را محدود به گزارش‌های مشاهدات تجربی کنیم. دوم، اگر یک نظریه‌ی احساس‌گرا از جهت معنی درست باشد، فرد

.....
1. Attitude Theory

2. The Verification Theory of Meaning

نمی‌تواند به سادگی تفاوت میان تأثیرات و معنای یک اصطلاح ارزشی را برجسته کند. اصطلاح «خوب» ممکن است دیگران را وادار به تأیید کند، اما این مشکوک است که این نیروی فاعلی^۱ بخشی از معنای «خوب» باشد. اصطلاح «شیطانی» پیوسته به یک اسم است- «مانند مرد شیطانی»- به اسم می‌چسبد و ممکن است ما را براند و وادارد که از مردم مورد سؤال پرهیز کنیم. اما تأثیرش بخشی از معنی اصطلاح شیطانی نیست. تفاوتی میان «آوردن دلیل» که چرا کسی باید کاری کند و او را به کاری واداریم، وجود دارد.

سوم، اگر عدم توافق اخلاقی به طور بنیادین یک اختلاف نظر در رفتار باشد (همان‌گونه که احساس‌گرایان می‌گویند)، پس یک دلیل خوب آن است که به طور علی و برهانی مشکل اختلاف نظر در رفتار را حل می‌کند. اما فکر می‌کنیم که دلایل ما برای عمل از سبب‌هایی که رفتار ما را تغییر می‌دهند، جدا شدنی هستند. برای مثال، به کار گرفتن برخی نوروها در مخچه‌ام احتمال دارد تغییری را در رفتار من نسبت به ریا و تقلب باعث شود، اما این ممکن است شبیه آن موردی باشد که من در باور به این که توفیق در انجام کاری به وسیله‌ی تقلب ممکن است بسیار جدی‌تر از تأثیرات بد آن باشد، دلیل بیاورم. بر اساس احساس‌گرایی جدا کردن دلیل از تحریک^۲ کار مشکلی است. زیرا بر آن اساس، هر دو به یک نتیجه می‌رسند. با توجه به «السدایر مک‌این‌تایر»، احساس‌گرایی به کلی تفاوت میان رفتار سلطه‌گرانه از غیرسلطه‌گرانه در روابط اجتماعی را از میان می‌برد.

چهارم، اخلاق عمیق‌تر از احساس تنها، یا عمل کردن بر اساس احساس یا رفتار است. اخلاق بر پایه‌ی خرد استوار است (چنان که ما در انتقاد سوم گفتیم)، اما داوری اخلاقی جهانی است: اگر این نکته برای «جیل» نادرست باشد که دزدی کند، پس برای هر کسی در شرایط یکسان با او غلط است. این نکته به این خاطر است که اخلاق به سادگی محدود به جوشش احساس یا رفتار نیست، بلکه اصولی است که اعمال ما را هدایت می‌کند.

.....
1. Causal Power
2. Persuasive

سرانجام، نه تنها احساس‌گرایی در اشاره به جهانی‌گری اصول اخلاقی به وسیله‌ی رفتار و اجرای گزاره‌های اخلاقی به عنوان جزیره‌های جدا، بسیط (امی) و غلیان شفاهی، شکست می‌خورد؛ بلکه در اشاره به این که این سیما ما را توانا به بحث درباره‌ی داوری‌های اخلاقی می‌سازد نیز شکست می‌خورد. درست مانند راهنمای جهانی عملی، اصول اخلاقی به مبانی خردورزی درباره‌ی اخلاق شکل می‌دهند. پس ما به‌راستی می‌توانیم پیرامون «درستی» و «نادرستی» (نه بر اساس فرضیات و تصورات) بحث کنیم. بر این دو نکته‌ی واپسین در نظریه‌ی بعدی ورااخلاق، که بحث خواهیم کرد، پافشاری خواهد شد: دستورگرایی.

اصالت دستور

احساس‌گرایی تنها نوعی از ناشناختگری نیست. روایت دیگری که ابتدا به وسیله‌ی «هیر» در اثرش به نام «زبان اخلاق ۲» منظم شد و «دستورگرایی» نام گرفت، بحث پرسش باز «مور» را در برابر طبیعت‌گرایی با جدایی رادیکالی احساس‌گرایانه‌ی واقعیات از ارزش‌ها می‌پذیرد. اگرچه او با احساس‌گرایان موافق است که ما نمی‌توانیم درستی یا نادرستی را به گزاره‌های اخلاقی ارجاع دهیم و آن داوری‌های اخلاقی، رفتاری ۳ است. «هیر» تأکید را به این منظور که اصطلاحات اخلاقی از احساسات تأیید (یا رد) شده تا انواع حقیقی داوری را که دارای یک صورت جهان شمول و عنصر دستوری است، عوض می‌کند.

با توجه به «هیر»، «سه حقیقت مهم درباره‌ی داوری‌های اخلاقی» مطرح می‌شود. داوری‌های اخلاقی (۱) دستوری هستند که (۲) روابط منطقی را نشان می‌دهند- که آن همانا یک روش درگیری خردمندانه بر پایه‌ی واقعیت است مبنی بر این که روابط منطقی میان داوری‌های دستوری وجود دارند، و (۳) از دستورهای دیگر که در آن‌ها جهانی شونده هستند، برجسته می‌شوند. همه‌ی این‌ها پیش فرض چهارمین نکته می‌شوند، حتا تفکر بنیادین بیشتری فرض

.....
1. R. M. Hare

3. Attitudinal

2. The Language of Morals

نمی‌کند- که داوری‌های اخلاقی درگیر اصولی می‌شوند که در جای خودش اندازه‌گیری اصول در موارد نبرد و درگیری^۱ به منظور رسیدن به یک اصل غالب نامیده می‌شود. بگذارید هر یک از این چهار نظریه‌ی ورااخلاق را بیازماییم.

دستورگرایی

ما تقریباً اشاره کرده‌ایم که داوری‌های اخلاقی به نظر می‌رسد بیشتر کار می‌کنند تا این که به سادگی کوشش‌ها را توضیح بدهند. این گزاره که «جیل نباید تقلب کند» توضیح مقدماتی برای رفتار نیست بلکه ترجیحاً دستوری برای رفتار است. داوری اخلاقی به خاطر هدایت اعمال- در پاسخ به پرسش‌هایی از قبیل این که «من چه باید بکنم؟»- صورت می‌گیرد.

داوری‌های اخلاقی نوعی از داوری‌های ارزشی هستند (که شامل ارزیابی‌های زیبایی‌شناسانه می‌شود و در مرکز تفکر درباره‌ی «خوب» می‌نشیند). در پی هیوم، «هیر» معتقد است که یک خط تمایز منطقی میان عنصر توصیفی^۲ یک گزاره و عنصر ارزش‌گزارش^۳ وجود دارد. درواقع، داوری‌های ارزشی چیزی بیش از توصیف ساده هستند. برای نمونه، وقتی من می‌گویم که یک نوع ماشین خوب است، منظورم آن است که صفات مشخصی مورد نظر من است: معمولاً خراب نمی‌شود، زنگ نمی‌زند، می‌تواند بیش از ۵۰ مایل در ساعت سرعت برود، دست کم ۳۰ مایل به ازای هر گالون سوخت حرکت می‌کند، به دارنده‌اش سال‌ها خوب خدمت می‌کند، و غیره. اما مجبور نیستم همه‌ی این‌ها را «خوب» بنامم. همین طور می‌توانم ماشینم را جزء به جزء توضیح بدهم. گذاردن صفت «خوب» در مقابل اسم ماشین به سادگی، یعنی من مانند بیشتر مردم، چنان ماشینی را پیشنهاد می‌کنم. اما «هری» کله‌خر^۴، که عشق زیادی به ماشین‌های تندرو دارد و

.....
1. Conflict

2. Descriptive Element

3. Evaluative Element

4. Hot-Rod Harry صفت عامیانه و کلی‌ای است که

مربوط به آدم‌های پر شر و شور می‌شود؛ معادل فارسی آن چیزهای دیگری هم می‌تواند باشد، اما من محض خنده «کله‌خر» را گذاشتم چرا که نسبت به آدم‌های بی‌پاک و پر شر و شور چندان هم بی‌مناسبت نیست.

یک مکانیک ماهر است (پس او خراب شدن ماشین به دفعات را اهمیت نمی‌دهد)، ممکن است با محاسبه‌ی من موافق نباشد. او ممکن است با توضیح من درباره‌ی ماشین موافق باشد اما هنوز نپذیرد که این ماشین خوب است. برای من شورت ۱۹۷۹م ماشین خوبی است، ولی برای «هری» آن یک ماشین بد است و بنا نیست او درش بمیرد:

توصیف: ماشین ک خصوصیات الف، ب، پ، ... ی را دارد

تخمین: «خوب» همیشه یک صفت مربوطی است به برخی معیارها

«هری» و من در متصف کردن ماشین ک به «خوب» از هم جدایییم؛ زیرا معیارهای جداگانه‌ای از منبع داریم. ما می‌توانیم هر معیاری را انتخاب کنیم از هر منبعی که دوست داریم. هر نوع معیاری از آن دست، کاری به طبیعت ماشین ندارد.

نکته آن است که معنای توصیفی «خوب» مفهوم خودش را توضیح نمی‌دهد. چیز دیگری وجود دارد-چیزی «اضافی ۱»- که واقعیت ارزش ۲ است. و این سیمای ارزشی ۳، عرضه‌کننده‌ی طبیعت «خوب»، به عنوان موضوع یک انتخاب است. «وقتی ما چیزی را تأیید یا رد می‌کنیم، همیشه به این خاطر است، دست‌کم غیر مستقیم، که انتخاب‌ها را هدایت کنیم، انتخاب‌های خودمان یا دیگران را، اینک یا در آینده». (به نقل از «زبان اخلاق» ص. ۱۲۷)

حالا اگر من بدانم که کسی به یک ماشین نیاز دارد، و نیازها و ارزش‌های یکسانی با من دارد، می‌توانم یک سواری شورت دست دوم شبیه مال خودم را به او پیشنهاد کنم. ممکن است بگویم، «ماشین خوبی است». یا «اگر تو یک ماشین خوب دست دوم می‌خواهی، یک سواری شورت بگیر» یا «تو باید یک ماشین ارزان دست دوم شورت شبیه مال من بگیری». همه‌ی این گفته‌ها فشار منطقی یکسانی دارند. جمله‌ی نخست یک گزاره‌ی ارزشی خبری ۴ است؛ جمله‌ی دوم یک برهان غایی ۵ است (از نوع، «اگر A را می‌خواهی، B را انجام بده»); جمله‌ی سوم

1. Supervenient
2. Value Factor
3. Value Aspect

4. Indicative Value Statement
5. Hypothetical Imperative

جمله‌ی خبری دارای فعل دستوری «باید» است.

داوری‌های ارزشی ۱ نمی‌توانند با امر و دستور مساوی باشند؛ اما آن‌ها چیزی مشترک با فرمان دارند: هر دو دستوری ۲ هستند. یک داوری اخلاقی، دستوری در خود نهفته دارد. «تو نباید تقلب کنی» به واقع راه دیگری است از گفتن «لطفاً تقلب نکنید!» وقتی من داوری را می‌پذیرم که تقلب ناپسند است-که مردم نباید تقلب کنند- دارم خودم را وامی‌دارم با این دستور زندگی کنم. داوری اخلاقی من مبنی بر این که تو باید A را انجام بدهی، به معنای هدایت اعمال تو است، نه به این معنا که ضرورتاً تو را وامی‌دارد A را انجام بدهی، بلکه قبول داوری من از سویت، تو را وامی‌دارد که A را انجام بدهی، و انجام ندادن A نشان می‌دهد داوری مرا رد کرده‌ای.

منطق خردورزی اخلاقی

یک صورت خاصی از نظریه‌ی «هیر» که برنامه‌ی ناشناختگری ۳ را جلو می‌برد، عقیده‌ای است که می‌گوید منطقی برای داوری‌های دستوری ۴ وجود دارد. اگرچه داوری‌های اخلاقی، ارزش حقیقی ۵ ندارند، ولی آن‌ها یقیناً یک شکل منطقی ۶ دارند. ما می‌توانیم درباره‌ی داوری‌های خاصی بحث کنیم و از بحث‌ها برای رسیدن به دستورهای خاصی بهره ببریم.

«هیر» دو نظریه درباره‌ی جدایی میان «است» ۷ و «باید» ۸-میان گزاره‌های

توضیحی و امری چنان که آن‌ها مستقیماً به شکل منطقی مربوط می‌شوند، دارد:

۱. هیچ نتیجه‌ی متقنی نمی‌تواند به صورت معتبر از درون یک سری گزاره بیرون کشیده شود که نمی‌توانند به صورت معتبری از درون حقایق

.....

1. Value Judgment

2. Prescriptive

3. Noncognitivism

4. Prescriptive Judgments

5. Truth Value

6. Logical Form

7. Is

8. Ought

میانشان سر برآورند.

و

۲. هیچ نتیجه‌ی امری‌ای نمی‌تواند با اعتبار از درون مجموعه‌ی گزاره‌هایی بیرون بیاید در حالی که حداقل یک دستور نداشته باشد. چون نخستین گزاره اختلاف‌برانگیز است، ما بهتر است به خوبی کار کنیم که بر نوع دوم تمرکز کنیم. یک مورد بحث درباره‌ی یک گزاره‌ی خبری نسبت به یک گزاره‌ی دستوری می‌تواند چنین باشد:

الف. ۱. این یک جعبه است

۲. پس این جعبه را به ایستگاه راه آهن ببر.

در این میانه چیزی به روشنی کم است. ما باید یک گزاره‌ی اصلی در شکل دستوری به آن بیافزاییم:

۱. همه‌ی جعبه‌ها را به ایستگاه راه آهن ببر.

به عنوان یک نتیجه، بحث چنین می‌شود:

ب. ۱. همه‌ی جعبه‌ها را به ایستگاه راه آهن ببر.

۲. این یک جعبه است.

۳. پس این را به ایستگاه ببر.

هنگامی که به یاد می‌آوریم داوریه‌های «باید»ی نوعی از گزاره‌ی دستوری هستند، و سپس گزاره‌ی دوم را برای داوریه‌های اخلاقی اجرا می‌کنیم، می‌بینیم که بحث معتبر اخلاقی باید دارای دست‌کم یک گزاره‌ی «باید»ی (دستوری) برای رسیدن به نتیجه‌ی اخلاقی باشد:

پ. ۱. دانشجویان نباید در امتحانشان تقلب کنند. (شکل دستوری: هرگز

کلک نزن، لطفا!)

۲. «جیل» امتحان فلسفه دارد. (گزاره‌ی خبری)

۳. پس جیل در آزمونش نباید کلک بزند. (شکل دستوری: بنابر این

تقلب نکن، لطفا!!)

این شکل بحث اخلاقی نمونه‌ای است از برهان عملی ارسطویی^۱ که تصویرش چنین است:

ت. ۱. همیشه X را انجام بده! (یک دستور جهانی)

۲. این A موردی است از X. (خبر فردی)

۳. نتیجه: A را انجام بده! (دستور فردی)

یا

ث. ۱. هرگز X را انجام نده!

۲. این A موردی از X است.

۳. نتیجه: A را انجام نده!

جهانی‌گری ۲

این مهم‌ترین چهره از نظریه‌ی اخلاقی «هیر» است، چون این به نظریه یک ساختار رسمی می‌دهد. هیچ محتوای خاصی در سیستم «هیر» وجود ندارد، اما یک روش وجود دارد. روش، ماهیتا کانتی است، شبیه به برهان بدیهی او است: چنان در راهی عمل کن که بتوانی آن اصل را از عمل خودت یک قانون جهانی بسازی. آنچه نظریه‌ی کانت را از «هیر» جدا می‌سازد، اعتقاد کانت است که برهان بدیهی، اصول واقعی و پایدار جهانی را تولید خواهد کرد.

با توجه به اصل جهانی‌گری «هیر»، این یک شرط ضروری و کافی برای هر داوری اخلاقی است که کسی ممکن است منصفانه به اصل مشابهی در هر موردی از همان نوع مورد سؤال بپیوندد. در ساختن یک داوری اخلاقی فرد ناچار است بگوید که ممکن است داوری مشابهی در همه‌ی موارد یکسان بکند. یک داوری، اخلاقی نیست مگر فرد آماده باشد اصلش را جهانی کند. «پرسیدن این که آیا من باید A را در این شرایط انجام بدهم، مانند پرسیدن ناگزیری است که من آن A را در چنان شرایطی انجام خواهم داد، می‌باید قانون جهانی بشود» (زبان اخلاق، ص. ۷۰).

.....
1. Aristotelian Practical Syllogism
2. Universalizability

برای نمونه، گزاره‌ی «تو نباید از ریست دزدی کنی» ضروری می‌کند، از راه اصل جهانشمولی، که سخنگو باور دارد هیچ‌کس نباید در شرایط مشابهی دزدی کند. علاوه بر آن، برای تو گفتن این که من نباید دزدی کنم، چنان است که خودت را به انجام اصلی برضد دزدی واداری، و این از همان ناحیه است که تو داری به دیگران نیز دستور می‌دهی به همان راه زندگی کنند. جهانی‌گری، شناختی است که می‌گوید «آن‌چه بر خودت می‌پسندی بر دیگران هم پسند است». این فرصت‌های ما را در محدوده‌ای متوقف می‌کند و هشدار می‌دهد با هر داوری‌ای که می‌کنیم ما نیز باید داوری شویم.

آیا «هیر» درست می‌گوید؟ آیا جهانی‌گری هم شرط ضروری و هم کافی برای اصول اخلاقی است؟ یک مورد شهودی نیرومند می‌تواند برای دیدن جهانی‌گری به عنوان شرط ضروری ساخته شود، چون اگر شما بگویید که شیء X یک خاصیت حقیقی F دارد و اشاره بکنید که شیء Y دقیقاً مانند X است، پس ما ممکن است انتظار داشته باشیم که Y نیز خاصیت F را داشته باشد. اگر این جبه قند شیرین است و جبه‌ی دیگری دقیقاً از هر نگاهی شبیه آن باشد، ما باید نتیجه بگیریم که آن دیگری نیز شیرین است.

برخی فیلسوفان اخلاق، به‌هرحال، بحث می‌کنند که مثال‌های مخالفی نیز نسبت به اصل جهانی‌گری وجود دارند. در کتاب عهد قدیم، ابراهیم ممکن است احساس کرده باشد که تعهدی برای قربانی کردن فرزندش اسحاق دارد، اما هیچ پدر دیگری تعهد مشابهی ندارد. یا من ممکن است باور کنم که وظیفه‌ی خاصی دارم همه‌ی پولم را به فقرا بدهم بدون اعتقاد بر این که هر کسی چنین وظیفه‌ای داشته باشد.

اما من فکر نمی‌کنم که این تحلیل درست باشد. آن‌چه این مثال‌ها می‌گویند آن است که اصل جهانی‌گری باید به دقت به شخصیت‌های مربوط احاله داده و اجرا شود؛ و این است که گاهی دشوار است به درستی مشخص کنیم شخصیت مربوط چیست یا کیست. اگر ابراهیم وظیفه‌ی ویژه‌ای داشته که اسحاق را قربانی

1. "What is sauce for the goose is sauce for the gander."

کند، به این خاطر بوده که خدا این فرمان را داده و خدا حقی دارد که چنین چیزی بخواهد. اگر این چنین باشد، خدا حق دارد از هر کسی مانند ابراهیم بخواهد (و در شرایط یکسان با ابراهیم) که بچه‌اش را قربانی کند. مانند این که، باید دلیلی وجود داشته باشد که چرا به خصوص من باید همه‌ی پولم را بدهم به فقرا. برای نمونه، شاید من به سادگی ترحم غالبی را نسبت به آنان احساس می‌کنم، که باعث می‌شود باور کنم باید پولم را بدهم. اما اگر من این را منعکس کنم، آیا ناچار نیستم باور کنم که هر کسی در شرایط من که احساس ترحم غالبی برای فقرا دارد، باید چنان تعهدی نیز داشته باشد؟

این، دست‌کم قابل قبول به نظر می‌رسد که محاسبه کنیم، جهانی‌گری یک شرط ضروری برای داوری اخلاقی است، اما این چنان آشکار نیست که جهانی‌گری شرط کافی برای داوری‌های اخلاقی هم باشد. جهانی‌گری صرفاً به داوری‌های اخلاقی تداوم رسمی می‌دهد.

اصول

یکی از قابل فهم‌ترین سیماهای کار «هیر»، شناسایی او در مرکزیت اصول در خردورزی اخلاقی است. همان‌گونه که تقریباً اشاره شده است، آن‌ها به عنوان گزاره‌های اصلی در مباحثی که اعمال ما را هدایت می‌کنند، خدمت می‌کنند. برای بهتر دیدن این موقعیت، بگذارید سیستم‌های-اصول محور را با سیستم بدون اصول، مقابله کنیم. یکی از آن انواع اخلاق، اخلاق وضعیتی^۲ است، به ویژه چنان که به وسیله‌ی «جوزف فلچر^۳» در کتاب «اخلاق موقعیتی» پرداخته شد. «فلچر» داستانی که در پی می‌آید، را به برجسته ساختن نظریه‌اش مربوط می‌کند، مبنی بر این که اصول برای زندگی اخلاقی غیرضروری هستند: در جریان انتخابات ۱۹۶۴ یکی از دوستان «فلچر» در تاکسی بود و اتفاقی افتاد که از راننده دیدگاه سیاسی‌اش را بپرسد. راننده گفت، «من و پدرم و پدربزرگم ... و پدرانم، همیشه یک‌راست، جمهوری‌خواه بودیم.» «ا»، دوستش گفت که خودش هم یک

جمهوری خواه بود، «من فکر می‌کنم تو می‌خواهی به سناتور «گلدواتر» رأی بدهی». راننده گفت: «نه»، «لحظه‌هایی وجود دارد که انسان ناچار است اصولش را کناری بگذارد و کار درستی انجام بدهد». آن راننده‌ی تاکسی قهرمان کتاب «فلچر» است، و رفتارش این است که ما می‌توانیم بدون اصول، خوب کار کنیم. اما «هیر» ممکن است بگوید که در ذهن «فلچر» گنجی‌ای میان دیدن اصول به عنوان مطلق‌های سرسخت و به عنوان دلایلی که برای مقاصد ما ضروری هستند، وجود دارد. اگر دوست «فلچر» راننده‌ی تاکسی را بیشتر زیر فشار می‌گذاشت، او بدون شک وادارش می‌ساخت دلیلی به خاطر عوض کردن رایش بیاورد. مثلاً، او می‌باید بحث می‌کرد که سناتور «گلدواتر» می‌خواسته جنگ در ویتنام راه بیندازد و چنان کارسازی‌ای هم می‌تواند ناموجه باشد و هم به نتایج وخیمی منجر شود.

درواقع، «هیر» بحث می‌کند که خردورزی اخلاقی اصول را درگیر می‌کند که بدون آن‌ها بیشتر آموزش ناممکن می‌شود. چون ما معمولاً مورد خاصی را آموزش نمی‌دهیم؛ بلکه مجموعه‌ای از اصول راهنمای عملی را آموزش می‌دهیم. ما اعمال فردی مجزا شده را نمی‌آموزیم، بلکه رده‌هایی از اعمال را در رده‌هایی از موقعیت‌ها فرامی‌گیریم.

برای یادگیری رانندگی، من یاد می‌گیرم، که «دنده» را حالا عوض نکنم، بلکه دنده را زمانی عوض کنم که موتور نوع خاصی صدا تولید می‌کند. اگر این چنین نبود، دستورالعمل به هیچ دردی نمی‌خورد. چون اگر معلم می‌توانست به ما بگوید که کی دنده را عوض کنیم، او ناچار بود در باقی زندگی ما پشت سرمان بنشیند که به ما بگوید دنده را در هر موقعیتی کی عوض کنیم. (زبان اخلاق، ص. ۶۰)

پس از آن که اصول را در اختیار گرفتیم، سپس یاد می‌گیریم کی از آن‌ها استفاده کنیم و کی آن‌ها را در یک موقعیت پیچیده نادیده بگیریم. در رانندگی ابتدا یاد می‌گیریم چگونه به کنار جاده بکشیم، پیش از آن که بیاستیم. بعد یاد می‌گیریم که این مربوط نمی‌شود به هنگامی که می‌خواهیم بیاستیم قبل از آن که

گردش به چپ کنیم، چون سپس ما باید نزدیک وسط جاده بایستیم تا این که گردش به چپ ممکن شود. چندی دیرتر یاد می‌گیریم که در این مانور به طور کامل ایستادن ضروری نیست، اگر این تقاطع بی‌کنترل باشد، و ما بتوانیم ببینیم که ترافیکی وجود ندارد که راه را بند بیاوریم. و به همین روند، تنظیم کردن اصول رانندگی پیش می‌رود.

راننده‌ی خوب کسی است که کارهایش دقیقاً با اصول هدایت می‌شوند به طوری که برایش عادت شده‌اند، او به طور خودکار نیاز ندارد فکر کند بلکه فقط انجام می‌دهد. اما شرایط جاده به طرز روزافزونی متنوعند، و بنابر این بی‌خردانه خواهد بود که بگذاریم رانندگی کسی عادت شود.... راننده‌ی خوب پیوسته به عاداتش نگاه می‌کند ببیند که آیا آن‌ها پیشرفت نکرده‌اند؛ او هرگز از آموختن نمی‌ایستد. (زبان اخلاق، ص. ۶۳)

معمولاً هنگامی که دو اصل پذیرفته شده، با هم در تضاد باشند معما آشکار می‌شود. فرض کنید، شما شتاب دارید تا از معلمتان وقت بگیرید، کسی را که قول داده‌اید در ساعت سه بعد از ظهر در دفترش باشید. در راه به صحنه‌ی یک تصادف می‌رسید و زنی را می‌بینید به کمک شما نیازمند. اگر بیاستید و کمکش کنید، قرار ملاقاتتان را از دست می‌دهید و بنابر این گناه کار خواهید بود از این که عهدتان را شکستید. ولی احساس می‌کنید که شما همچنین تعهدی در کمک به آن زن دارید، که اگر نایستید نخواهید دیدش. شما نمی‌توانید به هر دو تعهد عمل کنید، پس نیاز دارید بدانید کدام یک بر دیگری مقدم است. هرگاه دو تا از اصول با هم تلاقی کنند، باید تصمیم بگیریم کدام اصل بر دیگری تقدم دارد.

اما چگونه تصمیم می‌گیریم کدام تعهد بزرگتر است؟ اینجا «هیر» اگزستانسیالیست می‌شود چنان‌که توضیح دلپذیر ژان پل سارتر را درباره‌ی دانشجویی به‌یاد می‌آورد که می‌باید میان ماندن در کنار مادرش و رفتن به خارج برای جنگیدن در ارتش آزادیبخش فرانسه در مقابل اشغالگران آلمانی یکی را انتخاب کند. درست همان طور که سارتر بحث می‌کند که هیچ پاسخ «درستی» به

این پرسش وجود ندارد، «هیر» می‌گوید که چیزهای عینی درست یا نادرست وجود ندارند-مطلقاً برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها داده می‌شوند، مستقل از انتخاب ما. فرد آزاد است که اصول خودش را انتخاب کند، اما در داشتن اصول، او باید خودش اصول را اجرا کند، سپس جهانی‌اش کند. اراده‌ی شما در انجام آن دستور یک شرط ضروری و کافی برای توجیه آن اصل است. «هیر» نوشت که یک توجیه کامل از یک تصمیم‌گیری ممکن است بر حسابی کامل از تأثیرات خودش پای بنفشارد، با یک حساب کامل از اصولی که مشاهده کرد، و بر تأییراتی از دیدن آن اصول اصرار بورزد.... اگر برای توجیه تصمیمی به طور کامل فشار بیاورد، ما ناچاریم که یک تعریف یا حد کاملی از راهی که بخشی از زندگی است، بدهیم. در عمل غیر ممکن است که این تعیین حدود را به طور کامل بدهیم؛ نزدیکترین کوشش آن‌هایی هستند که به وسیله‌ی ادیان بزرگ داده شده‌اند...اگر پرسنده هنوز به پرسش ادامه دهد که «چرا من باید چنان زندگی کنم؟» پاسخی وجود ندارد که به او بدهیم، زیرا ما تقریباً، «در فرض‌های قبلی» هرچیزی را که می‌توانست در این پاسخ بگنجد، گفته‌ایم. ما تنها می‌توانیم از او بپرسیم که ذهن خودش را به کار بیاندازد که در کدام راه باید زندگی کند؛ چون در پایان هر چیزی بر چنان تصمیمی از اصول می‌آراند. (زبان اخلاق، ص. ۶۹)

«هیر» معتقد است که با استفاده از تخیل و گذاشتن خود به جای مردم ما توانا خواهیم بود که به گروهی از اصول مشترک برسیم. چون اگرچه سیستم «هیر»، مانند «آیر» و «استیونسن» نسبت‌گرا به نظر می‌رسد، او باور دارد (بر خلاف این احساس‌گرایان) که اگر همه‌ی مردم عادی از روش او استفاده کنند، آن‌ها در واقع به یک نظریه‌ی معتدل مشترک اخلاقی می‌رسند-یعنی نوعی از غایتگرایی. این نتیجه به سختی با مخالفت روبرو شد. در این نقطه تهیه جدولی از مواضعی که ما برشمردیم، ممکن است سودمند باشد.

.....

1. Putting oneself "in the shoes of other's"

جدول ارزش-واقعیت

مشکلات توجیه

مشکلات تفهیم

شناخت‌گرایی «گفته‌های اخلاقی ارزش حقیقی ۱ دارند و این امکان وجود دارد بدانیم آن چیست.»

الف. طبیعت‌گرایی

داوری‌های اخلاق

اصطلاحات اخلاقی

زیر فشارمحاسباتی

به‌وسیله‌ی اصطلاحات

هستند از نوع

واقعی، تعریف می‌شوند.

واقعیت، پس بنابراین

آنها مربوط به خواص

این می‌توانند به

طبیعی هستند.

طور تجربی

توجیه شوند.

حقیقتشان در تصمیم‌گیری فردی یا اجتماعی ریشه می‌گیرد.

۱. ذهنی

حقیقتشان مستقل از تصمیم‌گیری‌های فردی یا اجتماعی است.

۲. عینی

نتیجه‌گیری‌های

اصطلاحات اخلاقی نمی‌توانند

ب. ناطبیعت‌گرایی

اخلاقی نمی‌توانند

به‌وسیله‌ی اصطلاحات واقعی

از لوائح تأیید

تعریف شوند؛ آنها مربوط به

شده‌ی تجربی

خواص غیرطبیعی هستند.

مشتق شوند.

شهود به تنهایی تأیید را

۱. شهودگرایی

فراهم می‌کند.

۲. سروش غیبی (دینی) برخی از انواع وحی تأیید را فراهم می‌کنند.

ناشناختگرایی «گفته‌های اخلاقی ارزش حقیقی ندارند»

الف. احساس‌گرایی اصطلاحات اخلاقی خاصیتی را توصیف نمی‌کنند، و معنی‌شان واقعی نیست؛ اما احساس است. داورهای اخلاقی به طور واقعی، شهودی، یا خردگرایانه، و توجیه‌پذیر نیستند.

ب. دستورگرایی اصطلاحات اخلاقی خاصیتی را توصیف نمی‌کنند، و معنی‌شان واقعی نیست، بلکه خواص جهانی را نشان می‌دهند. داورهای اخلاقی به طور واقعی، شهودی، خرد-گرایانه و توجیه-پذیر نیستند بلکه به طور وجودی^۱ توجیه می‌شوند.

نقدی بر دستورگرایی

نخستین انتقاد ماندگار بر سیستم دوگانه‌ی قوی ارزش واقعیت^۲، کار «فیلپا فوت» است به نام «عقاید اخلاقی^۳»، که به جامعه‌ی ارستویی^۴ در ۱۹۵۸ عرضه شد. این اثر نخستین نقد روشن از همه‌ی جهان فرمالیستی ناشناختگرایان را عرضه می‌کند. او بحث می‌کند که ناشناختگرایان معنای تخمینی را از معنای

.....
1. Existentially
2. Value/Fact

3. Moral Beliefs
4. Aristotelian Society

توضیحی پیرامون «خوب» در یک راه غیرقابل قبول، جدا کرده‌اند. محدودیت‌هایی در آن‌چه ما می‌توانیم خردمندانه توضیح بدهیم به عنوان یک داوری اخلاقی و مفاهیمی که برخی «توضیحی» نامیده‌اند وجود دارند که شامل اخلاق یا نشانه‌های غیرمستقیم احساسی ارزشی می‌شوند: «خطرناک»، «دلیر»، «زخمی»، و «دادگری». «فوت» طبیعت‌گرا نیست، یا دست‌کم پیرو متعصب آن نیست، زیرا عقیده ندارد که اصطلاحات ارزشی می‌توانند به وسیله‌ی گزاره‌های واقعی تعریف شوند. اما او تلاش می‌کند که نشان بدهد یک دره‌ی منطقی کامل میان واقعیت و ارزش وجود ندارد (مانند همه‌ی اخلاقی‌های این بخش که به خطای طبیعی خود چسبیده‌اند). واقعیات حقیقی^۱ منطقا ارزش‌ها را در خود نهفته دارند. موضع آشتی‌جویانه‌ی «فوت» برچسب «توضیحی‌گری^۲» یا «طبیعت‌گرایی^۳» گرفت.

بگذارید نگاه نزدیکتری به این نوع انتقاد طبقه‌بندی شده درباره‌ی دستورگرایی «هیر» به وسیله‌ی «فوت» و دیگران بیان‌دازیم. ماهیتا، سه نوع انتقاد بر جهت‌های رادیکالی رسمی این نظریه نشانه رفته‌اند. دستورگرایی در سه جبهه درگیر است (۱) بسیار بیش از حد، عمومی است، (۲) به چیزهای کم ارزش اجازه می‌دهد و (۳) به وجود اخلاق در زندگی برای فرار از نظریه‌ی اخلاقی فرصت می‌دهد. ما هر یک از اتهام‌ها را خواهیم آزمود. سپس من انتقاد چهارم را از سوی خودم اضافه می‌کنم.

۱. دستورگرایی بسیار عمومی است: به طرز وحشتناکی به افراد و اعمال غیراخلاقی اجازه می‌دهد به عنوان اخلاقی حساب شوند. «هیر» خودش نخستین کسی بود که در فصل شش کتاب «آزادی و خرد» (۱۹۶۲) به این نکته اشاره کرد. او پذیرفت که آدم متعصبی که دستور داد همه‌ی مردم یک نژاد خاص باید ناپدید شوند؛ به حساب خودش می‌توانست، به عنوان داوری اخلاقی معتبر تلقی شود. یک نازی مؤمن می‌تواند با اعتبار از این بحث استفاده کند:

الف. ۱. همه‌ی یهودیان باید ناپدید شوند.

۲. داوود یک یهودی است.

.....
1. Certain Facts
2. Descriptivism

3. Neonaturalism
4. Freedom and Reason

۳. پس داوود باید ناپدید شود.

و فرد طرفدار «مک کارتی»^۱ یا یک متعصب دست‌راستی می‌تواند دلیل بیاورد:
ب. ۱. به هیچ سوسیالیستی نباید اجازه داده شود در دانشگاه‌های آمریکا تدریس کند.

۲. «هربرت آبتکر» یک سوسیالیست است.

۳. پس هربرت آبتکر نباید اجازه یابد که در دانشگاه‌های آمریکا درس بدهد.

تنها محدودیت اعمال شده در انتخاب اصول اخلاق آن است که فرد باید از تخیل مورد پسند خودش استفاده کند و خودش را در جای دیگری، قبل از داوری کردن، بگذارد. اما این آدم متعصب را روشن نمی‌کند، که دلیل بیاورد، «اگر من حتماً می‌خواستم یک سوسیالیست باشم (یا یک یهودی)، می‌باید رفتار مشابهی را لیاقت داشته باشم بینم، همان‌گونه که دارم دستور می‌دهم». بسیاری از ما ممکن است بحث کنیم که هیچ راهی وجود ندارد این اصول را توجیه کند. شاید آن آدم متعصب خطرهای بالاسر یهودیان و سوسیالیست‌ها را غلوآمیز کرده باشد، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که اصولش را به عنوان اصول موجه بپذیریم. چیزی باید در مورد نظریه‌ای که به طور عام اجازه می‌دهد اعمال کفتار، اخلاقی شمرده شوند، نادرست باشد. چنان نظریه‌ای انگار که موضوع انتقادهای مشابهی باشد؛ همان طور که بر نسبی‌گرایی ذهنی رفت (فصل ۲).

۲. دستورگرایی به بیشترین توجهات کم‌اهمیت اجازه می‌دهد به عنوان داوری‌های اخلاقی به حساب آیند: به بحث زیرین توجه کنید:

پ. ۱. هر کسی باید در روزهای صبح سه‌شنبه شکمش را فشار بدهد.

۲. امروز سه‌شنبه صبح است.

۳. پس تو و من باید شکم‌مان را فشار بدهیم.

ت. ۱. هر کسی باید اول گره‌ی کفش راستش را بزند بعد چپ را.

۲. شما می‌خواهید بند کفشتان را گره بزنید.

.....
سناتور دست‌راستی دهه‌ی پنجاه که از نرس شیخ کمونیسم در آمریکا یک جامعه‌ی پلیس بوجود آورد. I. Mac Carthyite
دادگاه‌های استیضاح او از افراد مظنون به داشتن گرایش‌های کمونیستی. به‌خصوص از چهره‌های هالیوود، یکی از صحنه‌های خنده‌آور تاریخ معاصر آمریکا است. اعمال او از جمله شنود و کنترل تلفن‌های شهروندان بود، که کاملاً مغایر مفاد قانون اساسی از جمله آزادی بیان بود.

۳. پس شما یک وظیفه‌ی اخلاقی برای گره زدن بند راست قبل از بند چپ دارید.

به نظر می‌رسد که هر اصل یا داوری نامتضادی هر چه باشد، می‌تواند یک اصل یا داوری اخلاقی به وسیله‌ی انتخاب شدن (که از راه دستوری توسط کسی جهانی می‌شود) قلمداد شود. اخلاق هیچ موضوع ذهنی خاصی ندارد، و نه نیز یک محتوای مهم.

۳. دستورگرایی نکته‌ی اخلاق را گم می‌کند: نه تنها بیش از حد اجازه می‌دهد یک اصل، اخلاقی بشود، بلکه اجازه می‌دهد که از چادر اخلاق بیرون بزند. ما عموماً فکر می‌کنیم برخی تعهدات اخلاقی داریم، خواه کاملاً نسبت به آن‌ها آگاه باشیم یا نه؛ و خواه دوست داشته باشیم یا نه. ما عموماً این را غلط می‌دانیم که دروغ بگوییم یا کلک بزنییم یا مردم بی‌گناه را بکشیم و یا به دیگران بدون دلیل موجه آسیب بزنییم، و هر نظریه‌ی اخلاقی‌ای به اندازه‌ی نمک خودش می‌ارزد^۱، می‌باید که این اصول کوچک را به عنوان بخشی از نظریه‌اش بشناسد. اما ضرورتی ندارد که این اصول را در نظریه‌ی «هیر» بشناسیم؛ اصل «کشتن مردم بی‌گناه، نادرست است» (یا «فرد نباید مردم بی‌گناه را بکشد») یک اصل ضروری در دستورگرایی نیست. فرد ممکن است اصلاً مخالفش را انتخاب کند، اگر واقعا آرزو دارد: «فرد باید انسان‌های بی‌گناه را بکشد». پس هنگامی که جانی قهاری مثل «مایک» در مقابل قاضی ظاهر می‌شود؛ پس از محکوم شدن به کشتن ۴۷ بچه، ممکن است به درستی بگوید که، «جناب قاضی، من با حکم حبس ابد شما مخالفت می‌کنم. بله من قانون را زیر پا گذاشتم، اما اخلاق بالاتر از قانون است، و من تنها داشتم آنچه را از نظر اخلاقی درست بود می‌کردم- کشتن مردم بی‌گناه. کار من عمل نافرمانی از قانون بود». قاضی‌ای که دستورگرا است ممکن است موافق باشد و بپذیرد و پاسخ بدهد، «بله، من می‌توانم ببینم که تو مجموعه‌ی متنوع‌تری از اصول اخلاقی داری تا ما؛ و هیچ راه معتبر عینی‌ای وجود ندارد که درباره‌ی این پرونده تصمیم بگیریم. اما یکی از اصول

.....
1. Worth its salt . فیل مرده و زنده‌اش يك قیمت دارد.

اخلاقی من (که من با آن زندگی می‌کنم) اجرای نص صریح قانون ۱ است. پس من دارم تو را محکوم به حبس ابد می‌کنم».

شاید ما می‌توانستیم تصور کنیم که مکالمه‌ای مانند این ممکن است واقعا رخ بدهد، اما چیزی ضد شهودی ۱ درباره‌ی آن وجود دارد. ما فکر می‌کنیم که اخلاق درباره‌ی سیماهای مهم وجود انسان است (یا باید باشد). اصولش چیزی نیست که ما «اختراع» کرده باشیم، بلکه چیزی است که ما بر اثر انعکاس «کشف» می‌کنیم.

چهارمین انتقاد- چیزی که من ندیده‌ام کسی جایی در متون اشاره کرده باشد- آن است که نه تنها محدودیتی بر آنچه ممکن است به عنوان یک اصل اخلاقی به حساب آید، وجود ندارد. بلکه به تساوی در دسر آفرین نیز هست، محدودیت منطقی در معوق کردن اصول آن شخص یا طبقه‌بندی اصول فرد همان‌گونه که فرد احساس می‌کند می‌خواهد، در میان نیست. «هیر» می‌پذیرد که اصول اخلاقی ما قابل اصلاح هستند، اما او به نظر نمی‌رسد که بداند چقدر این به توازن یک سیستم اخلاقی آسیب می‌زند. فرض کنید وقتی شما ثروتمند هستید و من فقیر، من اصلی که «ثروتمندان باید به فقرا از راهی کمک کنند» را جهانی می‌کنم، و نیز فرض کنید که شما را قانع می‌کنم به این اصل عمل کنید. اما تصور کنید اینک موقعیت ما بر عکس شده است،-من پولدارم و شما فقیرید- و شما توجه می‌کنید که من دیگر بر اساس این اصل عمل نمی‌کنم، و مرا متهم به اوهام و خیالبافی ۳ می‌کنید. من می‌توانم پاسخ بدهم که تماما یک خاین نیستم، (که این نشان می‌دهد نباید با اصل کسی زندگی کرد)؛ از سوی دیگر، من دارم اول خودم زندگی می‌کنم-تنها آن‌ها اصول متغیر هستند. تصمیم گرفته‌ام که با اصولی زندگی کنم که «هیچ وظیفه ندارد به آدم فقیر کمک کند». البته، اگر من باید دوباره فقیر شوم، ممکن است با کمال میل اصولم را بار دیگر عوض کنم. شما ممکن است مخالفت کنید و بگویید که این صمیمانه نیست. اما چرا من باید اصلی را به طور پایدار در طول زمان جهانی کنم؟ من درباره‌ی

زندگی با اصول جاریم صمیمی هستم، و این همه‌ی آن چیزی است که نظریه‌ی «هیر» می‌خواهد. شاید این کمبود شخصیت را نشان می‌دهد. شاید من اصلی را برای جهانی کردن انتخاب می‌کنم که فرد ممکن است شخصیتش را به دلخواه اصول آن کس عوض کند. نکته اینجا است که محدودیت‌های غیرتصادفی وجود ندارد کی و چرا من ممکن است اصول اخلاقی‌ام را تغییر بدهم.

تولد دوباره‌ی (نوزایی ۱) طبیعت‌گرایی

این انتقاد سوم است-دوباره‌ی گم کردن نکته‌ی اخلاق-که در برابر دستورگرایی «هیر» سخت‌ترین موضع حمله را داشته است، ابتدا توسط «جفری وارناک» مطرح شد. «وارناک» می‌گوید که طبیعت فرمالیست فلسفه‌ی اخلاقی ناشناخت‌گرای ۳، سترون است و نکته‌ی اخلاق را گم می‌کند، که اخلاق «محتوایی» دارد، او می‌گوید، از میان بردن دشواری و سردرگمی بشر است، که استعدادی دارد بدتر شود. ما می‌توانیم این بحث را اصل هرچ و مرج ۴ روابط اجتماعی بنامیم. به خاطر محدودیت در منابع، هوش، دانش، خردگرایی و هواداری: و ظرفیت اجتماعی می‌خواهد جدا بماند، که به عنوان نتیجه تهدید به تولید یک دولت طبیعی هابزی می‌کند که درش هرچ و مرج حاکم است. اخلاق ضد هرچ و مرج است. با مجموعه‌ی محدودیت‌ها روبرو می‌شود، به خصوص با تمرکزگرایی بر گسترش حس جانبدارانه‌ی ما، و بنابر این با «بهتر شدن-یا کمتر خراب شدن موقعیت انسانی» مشارکت می‌کند.

کار «وارناک» راه را برای یک طبیعت‌گرایی نو و پخته‌تر کوئید و هموار کرد. بسیاری از فیلسوفان در جستجوی یک روایت تازه‌ای از شناخت‌گرایی طبیعی به ارسطو، کانت، هابز و میل رجوع می‌کنند. آن‌ها برای پاسخ دادن به بحث پرسش باز مور با نشان دادن این که در انعکاس یک خاصیت طبیعی، آن چیزی که مقصود ما «خوبی اخلاقی» ۵ است، شرکت کردند.

1. Renaissance

2. Geoffrey Warnak

3. The formalist nature of noncognitivist moral philosophy

4. The entropy nature of social relations

5. Moral Goodness

«مور» ممکن است از یک طبیعت‌گرا، که خوبی را با برخی خواص «F» تعریف می‌کند، بپرسد که « F, X دارد، اما آیا این خوب است؟» و آن طبیعت‌گرا ممکن است پاسخ بدهد، «بله». هنگامی که «مور» اشاره می‌کند که این جایگزینی به سوی یک این‌همان‌گویی هدایت می‌کند (« X خوب است، اما آیا این خوب است؟»)، طبیعت‌گرا ممکن است اشاره کند که این تفاوت در معنا بر ماهیت مرجع تأثیر نمی‌گذارد. به نمایه‌ای که جلوتر در این فصل داده شد دوباره توجه کنید:

ت. ۱. این ونوس است، اما آیا این ستاره‌ی سحری است؟

با جایگزینی به سبک «مور»:

ت. ۲. این ونوس است اما آیا این ونوس است؟

یا

ث. ۱. این چهل و دومین رییس جمهور امریکا است، آیا این بیل کلینتون

است؟

به سبک «مور»:

ث. ۲. این کلینتون است اما آیا این کلینتون است؟

در هر دو مورد اطلاعات کافی ما را راضی می‌کند نسبت به این که پاسخ به هر دو پرسش «بله» است، حتا اگرچه گزاره‌های ۱ و ۲ در هر مورد ممکن است یکسان معنی ندهند. مانند این که، ما ممکن است طبیعت‌گرا بمانیم یا بشویم و پاسخی به بحث پرسش باز داشته باشیم. برای نمونه، ممکن است بگوییم که «خوب»، پاسخ می‌دهد یا بخشی از معنای «شکوفایی موجودات خردمند» را دربرمی‌گیرد.

شکل دامنه‌دارش ممکن است چنین شود:

ج. ۱. این عمل شکوفایی موجودات خردمند را جلو می‌برد، اما آیا خوب

است؟

با جایگزینی:

ج. ۲. این عمل شکوفایی موجودات خردمند را جلو می‌برد، اما آیا

شکوفایی موجودات خردمند را جلو می‌برد؟

طبیعت‌گرا در واکنش پاسخ می‌دهد که، ما ممکن است به پرسش در زمان اجرا پاسخ بدهیم. پیش بردن شکوفایی انسانی آن چیزی است که ما عمیقا با «خوبی اخلاقی» می‌خواهیم. خواه ناشناخت‌گرایی یا ناطبیعت‌گرایی بتواند نشان بدهد که این نوع از پاسخ، ناموجه است. موضوعی است که اخیرا به شدت مورد بحث و مناظره قرار گرفته.

در واقع، به نظر می‌رسد که پرسش «مور» خودش یک مشکل است، زیرا انگار که یک پاسخ افلاتونی را پیش فرض می‌گیرد؛ که آن چنین است که، انگار «مور» مفهومی را از نو پالوده کرده باشد؛ با عقیده چنان رفتار کرده باشد که انگار یک چیز است. این اشتباه گاهی خطای فرضی و تخیلی^۲ نامیده می‌شود. به این مکالمه در کار «لوئیس کرل^۳» «نگاه از میان شیشه^۴» توجه کنید:

شاه گفت: «درست به طول جاده نگاه کن، و به من بگو اگر می‌توانی پیام‌آور را ببینی»،
آلیس گفت: «من کسی را در جاده نمی‌بینم».

شاه با صدای فاخری گفت: «من فقط آرزو می‌کنم چنان چشمانی می‌داشتم». «که توانا باشم کسی را نبینم! و در آن فاصله نیز! چرا، این به همان اندازه است که من می‌توانم مردم واقعی را ببینم، با این چراغ».

«پیام‌آور می‌رسد» پادشاه ادامه داد: «از چه کسی در طول جاده گذشتی؟»، دستش را به سوی پیام‌آور نگاه داشت برای سلام بیشتر.

پیام‌آور گفت: «هیچ کس».

شاه گفت: «که این طور»، «این بانوی جوان نیز «او» را دید. پس البته هیچ کس آهسته‌تر از تو راه نمی‌رود».

پیام‌آور با صدای مغبونی گفت: «من نهایت کوشش را می‌کنم». «من مطمئن هستم کسی تندتر از من راه نمی‌رود!»

شاه گفت: «او نمی‌تواند چنین کند»، «چه برسد که در اینجا اولین نفر باشد».

.....

1. Thing

2. The fallacy of Hypostatization

3. Lewis Carroll

4. Looking through the glass

شاه یک اشتباه جدی در رفتار با یک ضمیرِ کارکردی نامشخص به عنوان یک اسم مشخص می‌کند. شبیه آن، افلاتونیان و پیروان «مور» با اسم‌های کارکردی مشترک به عنوان اسم‌های مشخص رفتار می‌کنند. آن‌ها به نظر می‌رسد که با اصطلاحات کارکردی مانند «خوب» چنان رفتار می‌کنند که انگار «چیز» هستند، درست مانند طلا و آب که چیز هستند. این به نظر غلط می‌رسد.

به راهی که ما از «خوب» در این جمله‌ها استفاده می‌کنیم نگاه کنید.

۱. «هوا امروز خوب است.»

۲. «آن یک توپ‌گیری خوب بود.»

۳. «این خوب است که GNP را گسترش بدهیم.»

۴. «راستگویی کار خوبی است، اگرچه گاهی کار غلطی است.»

سخت است که یک تعریف رضایت‌بخشی از «خوب» بدهیم. شاید نزدیکترین نمونه‌ها «بیشترین پاداش!» و «راضی کردن برخی نیازمندی‌ها» باشد. هنگامی که هوا تمایلات زیبایی و حساس ما را می‌نوازد، «خوب» می‌نامیمش - اگر چه این مربوط به سخنگو است، برای کسی که حمام آفتاب می‌گیرد و کشاورز، چهارچوب ارجاعی متفاوتی دارد. وقتی که نتیجه‌ی سخت‌یاب به صورتی رفتار می‌کند که متناسب کارکردش باشد، ما عملش را تأیید می‌کنیم. هنگامی که تولید یک ملت، افزایش می‌یابد در دادن قول سطح زندگی بالاتر، ما تأیید خودمان را با صفت «خوب» بیان می‌کنیم. گفتن این که مشارکت خوبی در یک فعالیت، تأیید ما را درباره‌ی آن کار یا تأثیرات آن به همراه دارد - داوری ما با یک معیار پذیرفته شده، می‌خواند.

درست مانند بحث اخلاقی، «خوب» به عنوان یک اصطلاح برای قدردانی،

بیان مفهومی که چنان رفتاری با معیارهای ما همخوانی دارد؛ در هم‌اندازه بودن رفتار برای هدف‌هایی که برای ما اهمیت دارند، خدمت می‌کند. هنگامی که می‌گوییم راست‌گویی چیز خوبی است، مقصودمان این نیست که یک شکل مستقلانه‌ای از «خوب» وجود دارد که «راست‌گویی» به هرروی آن را نمایندگی

می‌کند یا «درش جای گرفته است». اگر ما حساس به محرکی باشیم، عموماً مقصودمان این است که چیزی موجه یا ارزشمند (یا درونی یا بیرونی) درباره‌ی گفتن حقیقت یا راست‌گویی وجود دارد. علاوه بر آن ما داوری نمی‌کنیم که خوبی چسبیده به راست‌گویی، مطلق است؛ چون آن در بعضی موارد توسط ملاحظات دیگر می‌تواند زیرپا گذاشته شود. برای نمونه، ما داوری می‌کنیم که گفتن حقیقت به مجرمانی که از این اطلاعات برای قتل یک انسان بی‌گناه استفاده خواهند کرد، چیز بدی باشد.

ما تفکری از پایان‌های خوب داریم، که اخلاق خدمتشان می‌کند. حتا اگر معتقد به اخلاق وظیفه محور باشیم، هنوز فکر می‌کنیم که نکته‌ای در اخلاق وجود دارد، و آن نکته عموماً ناگزیر است پایان و نتیجه‌ی خوبی تولید کند-راست‌گویی عموماً دست‌آورد بهتری تولید می‌کند تا دروغ‌گویی. این پایان می‌تواند در زبان نااخلاقی به عنوان شادمانی، شکوفایی، رفاه، برابری و مانند آن تعبیر شود. که این دست‌کم بخشی از تفکر ما درباره‌ی خوبی اخلاقی است که در تفکری نااخلاقی از خوبی در نظر گرفته می‌شود. یک منطق راستین در آن چه می‌تواند خوب اخلاقی نامیده شود، بسته به این ارزش‌های نااخلاقی مطرح است.

اگر این تحلیل درست باشد، پس چندان این نکته معنا نمی‌دهد که با تفکری از «خوب» چنان برخورد کنیم مانند چیزی (برای نمونه، طلا یا آب) و آن را در یک زبان واقعگرا معنی کنیم. هر چیزی بیش از این معنا نمی‌دهد که با بلندی ۱، تعالی ۲ و برابری ۳ به عنوان چیز رفتار کنیم. همان طور که معلم من، «گیلبرت رایل»، عادت داشت بگوید، این یک چهارچوب اشتباه است که با یک اصطلاح کاربردی طوری رفتار کنیم که انگار آن چیز، است.

نتیجه

در کار «وارناک» ما به درون حلقه‌ی کاملی از طبیعت‌گرایی هیوم، بنتام، و میل تا ناطبیعت‌گرایی آمدم که در جای نخستش حدود ۷۰ سال جلوتر

واکنش نشان داد. اگر یک طبیعت‌گرایی تازه بیشتر از نظریه‌های ناشناخت‌گری قابل قبول به نظر برسد، این از کوشش‌های آنان بهره برده است. طبیعت‌گرایی اینک دیگرگون است- تقریباً ورای شناخت به عنوان یک نوعی از طبیعت‌گرایی‌های اخیر.

یک راه برای این که ببینیم چه چیزی شناخت‌گرایان امروز را مانند وارناک، کورت بایر، ویلیام فرانکنا، و کایلی نلسون، از اسلاف ناشناخت‌گری‌شان جدا می‌کند، اشاره کردن به نکته ایست که خرد و ارزش به درون انواع نظریه‌ها می‌آیند. برای آیر، استیونسن و «هیر» ما با ارزش شروع می‌کنیم- ما یک شور و عاطفه را احساس می‌کنیم یا رفتاری داریم، یا اصلی را انتخاب می‌کنیم؛ که آن «باید» است (عنصر تخمین‌گر) به درون مجموعه‌ای می‌آید و مسئله‌ی «است\باید» را حل می‌کند. از سوی دیگر، برای یک شناخت‌گرا، خوب ۲ یا درست ۳- مجموعه‌ی موجهی از اصول اخلاقی- کشف می‌شود، همان‌گونه که بود؛ از هر گونه انتخاب خاص فردی، آزاد و مستقل است. اما پرسشی که به درستی هرگز برای ناشناخت‌گرایان مطرح نمی‌شود، به زودی برای شناخت‌گرایان می‌شود، از این قرار، «چرا من باید اخلاقی باشم؟»

از راه دیگری برویم، خرد وارد قلمرو طبیعت‌گرایان درست از همان ابتدا برای پیدا کردن اصول درست می‌شود. اما مشکل تازه‌ای در انتخاب نقطه نظر اخلاقی وجود دارد. برای یک ناشناخت‌گرا (مثلاً، دستورگرایی «هیر»)، دیدگاه اخلاقی هرآن چیزی است که فرد انتخاب می‌کند با آن زندگی کند. خرد، سپس نقش دوم و رسمی را در تضمین تداوم داوری- که آن جهانی کردن اصول است- بازی می‌کند.

مناظره میان شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی و میان انواع مختلف طبیعت‌گرایی و ناطبیعت‌گرایی هنوز ادامه دارد، اساساً زیر نفوذ اختلاف واقعیت‌گرایی ضدواقعیت‌گرایی. واقع‌گرایان ۴، مانند «نیکولاس استورگن»، «دیوید برینک»، و «پیتر ریلتون»، در تأیید اینکه داوری اخلاقی دارای ارزش حقیقی

است، بحث می‌کنند. برای مثال، این داوری که قتل همیشه نادرست است، هم درست است و هم غلط (آن‌ها ممکن است بگویند درست است). ضدرالیست‌ها از قبیل «جی. ال. مکی»، «گیلبرت هارمن»، و «آر. ام. هیر» انکار می‌کنند که داوری اخلاقی ارزش حقیقی دارد. مناظره‌ی رالیسم با این واقعیت پیچیده می‌شود که یک ضدرالیست ضرورتاً یک نسبیت‌گرای اخلاقی نیست؛ درواقع، موضع وارناک منسجم با ضدرالیسم است. شخص می‌تواند عینیت‌گرا و یک ضدرالیست همزمان باشد، اگرچه به عنوان یک حقیقت، بیشتر ضدرالیست‌ها مانند «مکی» و «هارمن»، اما نه «هیر» (در نوشته‌های اخیرش)، می‌کوشند اعتبار عینی اصول اخلاقی را انکار کنند؛ نکته‌ی کلیدی آن است که آیا داوری‌های اخلاقی درباره‌ی جهان بسیار نزدیک به واقعیت است. رالیست‌های اخلاقی با قدرت تأیید می‌کنند، اما ضدرالیست‌ها انکار، که چنان همبستگی و انسجامی وجود دارد. ولی عینیت‌گرایان مانند «هیر» می‌گویند که داوری‌های اخلاقی مانند دستورات هستند-نه حقیقتی درباره‌ی جهان، بلکه داوری درباره‌ی این که چگونه ما «باید» جهان را بسازیم. پس مسئله‌ی «است\باید» هنوز با ما است، تنها در یک صورت پیچیده‌تر و پالوده‌تری.

فصل نهم

دین و اخلاق

آیا خدا نیکویی را دوست دارد چون آن نیک است، یا نیک است زیرا خدا دوستش دارد؟
نقل قولی از سقرات، پرسشی در ایوژیپروی افلاتون

کوشش برای پایه‌ریزی اخلاق جدا از دین شبیه است به کوشش کودکانی که می‌خواهند گلی را که از آن لذت می‌برند، از ریشه جدایش کنند و در زمین بکارند. بدون دین اخلاق واقعی و صمیمی وجود نمی‌تواند داشت، درست مانند آن که بدون ریشه گلی واقعی در میان نیست. لئون تولستوی، «دین و اخلاق»، از مقاله‌های منتخبش

آدم و حوا از فرمان خدا در باغ بهشت سرمی‌پیچند و رنج و مرگ بر سر خویش و همه‌ی مردم در همه‌ی زمان‌ها می‌آورند؛ موسا ده فرمان را از دست خدا دریافت می‌کند و به مردم اسراییل به عنوان قوانینی که باید تا سر حد

مرگ اطاعت شوند ابلاغ می‌کند. پیغمبرانی مانند آموس، هوسیا، آیزا، و یرمیا به مردم هشدار می‌دهند که سرپیچی از دستور خدا تضمین کننده‌ی شوربختی و ویرانی است. موعظه‌های مسیح، قانون طلایی، و مبلغان دینی، آموزششان عشق به خدا با همه‌ی قلبمان؛ عشق به همسایمان مانند خودمان، و گسترش آن عشق حتا به دشمنان است؛ دید آپوکالیپس^۱ در آخرین داوری، درحالی که خدا هر کسی را پاداش از روی اعمالش می‌دهد، امید به بهشت و ترس از جهنم-همه‌ی این‌ها بر زندگی هوشیار و رفتار اخلاقی انسان در طول تقریباً دو هزاره به قوت تأثیر گذاشته‌اند. در تمدن غربی، مانند اکثریت انسانیت در طول اعصار، اخلاق در پیوستگی‌اش با دین شناسایی شده است. بی‌اخلاقی به گناه، و قانون اخلاقی به فرمان خدا تعبیر شده. پس زندگی اخلاقی به عنوان رابطه‌ی شخصی با سرپرست بهشتی دیده می‌شود. کار غیراخلاقی کردن، ماهیتا سرپیچی از فرمان خدا است. داوود پس از زنا با ملکه صبا و ترتیب دادن مرگ شوهرش، یوریا، می‌تواند به خدا بگوید بدون این که غلط فهمیده شود، «تنها در برابر تو گناه کرده‌ام.»

خواه این «نجسان^۲» بیچاره‌ی (لمس‌ناشدنی) کلکته باشد، در پذیرفتن تبلیغش مانند «کارما^۳»، خواه مسلمانان شیعه با جهاد به نام الله، خواه یهودیان روزه‌دار برای نگه داشتن «کوشر^۴»، یا مسیحیان با دادن خیریه به نام مسیح، دین قلمرو اخلاق را چنان اشغال کرده است که مآلا جدایی‌ناپذیر از آن است. استثناهایی نیز وجود دارند: کنفوسیونیسیم در چین ماهیتا یک سیستم بی‌خدا^۵ است؛ روایت‌های بی‌خدایی نیز از بودیسم وجود دارد، و فیلسوفان یونان اخلاق را مستقل از دین بنا کردند. اما در طول بخش بزرگی از تاریخ‌مان، بیشتر مردم اخلاق را با دین شناسایی کرده‌اند، با فرمان خدا.

پرسش اصلی باقی می‌ماند که آیا تساوی، یک چیز معتبر است. آیا اخلاق ماهیتا با دین گره خورده است؛ پس اصطلاح «اخلاق بی‌خدا^۶» یک

.....
1. Apocalypse

2. Harijan

3. Karma

4. Kosher

5. Secular

6. Secular Ethics

تناقض است، یک تباین در اصطلاح؟ آیا اخلاق می‌تواند بدون دین زنده بماند؟ آیا این یک مورد است، چنان که تولستوی در ابتدای این فصل می‌گوید، که جدا کردن اخلاق از دین مانند بریدن یک گل از ریشه‌اش و کاشتن ساقی بی‌ریشه در زمین است؟ آیا شخصیت داستایوفسکی، ایوان کارامازوف، درست می‌گوید، هنگامی که اعلام می‌کند، «اگر خدا وجود نداشته باشد، هر چیزی مجاز است»؟ ماهیتا، پرس و جوی ما در دو پرسش خلاصه می‌شود: (۱) آیا اخلاق بستگی به دین دارد؟ (۲) آیا اخلاق مذهبی ماهیتا جدا از اخلاق بی‌خدا است؟

آیا اخلاق بستگی به دین دارد؟

پرسش نخست آن است که آیا معیارهای اخلاقی، خودشان بستگی به خدا برای اعتبارشان دارند، یا آن‌که استقلالی در اخلاق وجود دارد؛ پس در این صورت حتا خدا موضوع اخلاق است. این پرسش ابتدا در گفتگوی افلاتون در «ایوئیپرو» برمی‌خیزد، که در آن «سقراط» از پیوس ایوئیپرو می‌پرسد، «آیا خدایان تقدس را دوست دارند، چون مقدس است؟ یا مقدس است چون خدایان دوستش دارند؟» با عوض کردن گزاره‌ها اما این هنوز دارای معنا است. ما می‌خواهیم بدانیم آیا خدا به آن‌چه خوب است فرمان می‌دهد؛ چون آن چیز خوب است. یا آیا خوب، خوب است زیرا خدا فرمان بدان می‌دهد؟ با توجه به نظریه‌ای، به نام نظریه‌ی فرمان مقدس^۱، اصول اخلاقی به روشنی، فرمان خداوند هستند. آن‌ها اعتبارشان را از خدا می‌گیرند، و چنین معنا می‌دهند «فرمان داده شده با خدا». بدون خدا، اخلاق معتبر جهانی‌ای وجود نمی‌داشت. اینجا حکیم الاهی «کارل اف. اچ. هنری»^۲ این دیدگاه را چنین بیان می‌کند:

اخلاق انجیلی، اخلاق خودمختار را بی‌اعتبار می‌شناسد. آن کتاب به اخلاق الاهی شکل کلاسیک خودش را می‌دهد-شناسایی قانون اخلاقی با اراده‌ی مقدس. در نوزل آیات یهودی-مسیحی، جدایی در اخلاق ختم می‌شود به این که تنها در اراده‌ی پروردگار، چه چیز خوب، یا چه چیز دلپذیر، و چه چیز زشت یا ناخوشایند است. دیدگاه انجیلی همیشه گزاره‌ی

1. Divine Command Theory (DCT)

2. Carl F. H. Henry

دینامیکی از ارزش‌ها را نگاه می‌دارد، از جدا کردن عناصر اخلاق از اراده‌ی خداوند امتناع می‌ورزد.... «خوب»، آن چیزی است که آفریدگار انجام و بدان فرمان می‌دهد. او خالق قانون اخلاقی است، و طبیعت گسترده‌اش را تعریف می‌کند.

ما می‌توانیم «نظریه‌ی فرمان مقدس» را در سه نظریه‌ی جدا تحلیل کنیم:

۱. اخلاق (درستی و نادرستی) از خدا ریشه می‌گیرد.

۲. «درستی اخلاقی» به سادگی، یعنی «اراده شده با خدا» و «نادرستی

اخلاقی» یعنی «درمقابل اراده‌ی خدا بودن».

۳. از آنجا که اخلاق ماهیتاً بر اساس اراده‌ی مقدس استوار است، نه

برپایه‌ی وجود مستقل خرد و دلیل، هیچ دلیل و خردورزی اضافه‌ای برای عمل مورد نیاز نیست.

روایت‌های ویراسته شده‌ای از نظریه‌ی مقدس وجود دارد که یکی یا

بیشتر از این سه نظریه را بر زمین می‌اندازد یا توجیه می‌کند، اما قوی‌ترین شکل، آن است که هر سه نظریه را دربر بگیرد. ما سرانجام ممکن است که آن موضع را بگیریم:

ضرورتاً برای هر فردی مانند S، و برای هر عملی مانند A، اگر A

از S نهی شود (یا خواسته شود)، پس خدا فرمان می‌دهد که عملی غیر از A برای S نیست. مثلاً، اگر A مجاز برای S شمرده شود، پس خدا دستور داده است؛ نه ضد A و نه کار دیگری برای S مجاز است.

برای بیرون کشیدن جزئیات، چهار لایحه فهرست می‌شود:

۱. عمل A غلط است اگر و تنها اگر بر ضد فرمان خدا باشد.

۲. عمل A درست (خواسته) است اگر و تنها اگر به‌وسیله‌ی خدا

فرمان داده شده باشد.

۳. عمل A اخلاقاً مجاز است اگر و تنها اگر به واسطه‌ی فرمان خدا

مجاز باشد.

۴. اگر خدایی وجود نداشته باشد، پس چیزی اخلاقاً نادرست، خواسته

شده یا مجاز شمرده شده نیست.

ما می‌توانیم نظریه‌ی فرمان مقدس را به این صورت خلاصه کنیم: اخلاق نه تنها از خدا ریشه می‌گیرد، بلکه، «درستی اخلاقی» به سادگی به معنای «اراده‌ی خدا» است و «نادرستی اخلاقی» یعنی «در برابر اراده‌ی خدا ایستادن» است. یک عمل چنان درست است که دارای فضیلت مجاز بودن توسط اراده‌ی خداوند باشد. و عملی از جهت فضیلت غلط است که بر ضد اراده‌ی خدا باشد. از آنجا که اخلاق بر پایه‌ی خواست مقدس است، نه بر اساس وجود مستقلانه‌ی خرد، هیچ دلیل بیشتری برای عمل مورد نیاز نیست. چنان که ایوان کارامازوف می‌گوید، «اگر خدا وجود نداشته باشد، هر عملی مجاز است». هیچ چیز نه منع می‌شود و نه خواسته. بدون خدا ما نیمیلیسم اخلاقی داریم. اگر خدایی وجود نداشته باشد، پس چیزی اخلاقاً غلط نیست، خواسته یا مجاز هم نیست.

دیدگاه مخالف، آن را نظریه‌ی خودمختاراً بنامید، (برای استقلال اخلاق برمی‌خیزد)، نظریه‌ی فرمان مقدس را رد می‌کند، و در مقابل چنین می‌گوید:

۱. اخلاق از خدا ریشه نمی‌گیرد (اگرچه از راهی که خدا ما را آفریده است تأثیر بر طبیعت خاص اخلاق بگذارد).

۲. درستی و نادرستی بر پایه‌ی اراده‌ی خدا نیستند.

۳. ماهیتاً دلایلی برای عمل از یک راه یا راه دیگر وجود دارند، که ممکن است مستقل از اراده‌ی خدا شناخته شوند.

به طور خلاصه، اخلاق خودمختار است، و حتا خدا باید از قانون اخلاقی، که مستقل از وجود او است، پیروی کند-مانند قوانین ریاضی و منطق. درست چنان که خدا نمی‌تواند یک مربع سه وجهی بسازد، یا موردی بوجود آورد که انگار او هیچگاه وجود نداشته است. پس خدا حتا نمی‌تواند آن‌چه را که ذاتاً شیطانی است، نیک کند؛ و آن‌چه را نیک است شیطانی.

الاهیونی که نظریه‌ی خودمختاری را حمایت می‌کنند ممکن است برخی

استفاده‌های شناخت‌شناسانه^۱ را از خدا بپذیرند: خدا می‌داند چه چیز درست است-بہتر از ما. و چون او خوب است، ما می‌توانیم همیشه از مشورت با او بیاموزیم و بهره ببریم. اما در اصول، ما اخلاقا در عمل بنابر دلایل مشابهی، مانند خدا عمل می‌کنیم: ما هر دو دلایل اخلاقی را تعقیب می‌کنیم که از خدا مستقل هستند. ما مخالف شکنجه‌ی بیگناهان هستیم زیرا این کار وحشیانه است و نامنصفانه، درست همان‌گونه که خدا بر ضد شکنجه‌ی بی‌گناهان است. زیرا این کار وحشیانه و نامنصفانه است. با این حساب، اگر خدایی وجود نداشته باشد، پس هیچ چیز تغییر نمی‌کند؛ اخلاق سالم باقی می‌ماند، و هر دو الاهیون و ناالاهیون وظایف اخلاقی بسیار نزدیکی دارند.

جذابیت نظریه‌ی فرمان مقدس بر بستر دادگری با قادریت مطلق یا حوزه‌ی عمل مستقلانه‌ی خدا می‌آرآمد. خدا به نوعی تصور می‌شود کمتر در زندگی ما ضرورت داشته باشد اگر او منبع اخلاق نباشد. برای بسیاری از مؤمنان این به نظر نارضایت‌بخش می‌رسد که هر چیزی که سر و کار با خوبی یا وظیفه داشته باشد می‌تواند «بالاخر» یا مستقل از خدا باشد. زیرا او سرور عالی در زندگی مؤمن است، و آن‌چه مقصود یک مؤمن از «درست اخلاقی»^۲ است، آن است که «آن سرور فرمان می‌دهدش-حتا اگر من کاملا نفهم‌اش». وقتی آن مؤمن می‌پرسد که اراده‌ی خدا چیست، آن یک اتهام مستقیم به یک اراده‌ی فردی است، نه به یک قانون موجود مستقل.

دو مشکل با نظریه‌ی فرمان مقدس وجود دارد که لازم است با آن‌ها به وسیله‌ی کسانی که حافظش هستند، روبرو شویم. یک مشکل این است که این نظریه به‌نظر می‌رسد درکار ساختن صفت خاص «خوب» برای خدا است. وقتی می‌گوییم «خدا خوب است»، فکر می‌کنیم که خاصیتی را به او نسبت می‌دهیم. اما اگر «خوب» به سادگی یعنی «آن‌چه خدا فرمان می‌دهد یا اراده می‌کند» باشد، پس ما هیچ صفتی را به خدا نسبت نداده‌ایم. گزاره‌ی ما، «خدا خوب است» صرفا یعنی «خدا آن‌چه اراده می‌کند را انجام می‌دهد»، یا «آن‌چه را تبلیغ می‌کند

.....

1. Epistemological

2. Morally Right

انجام می‌دهد» و این گزاره که «خدا ما را فرمان به انجام کاری می‌دهد که می‌خواهد»، صرفاً یک این‌همان‌گویی «خدا ما را فرمان می‌دهد خدا فرمان می‌دهد انجامش دهیم» است.

مشکل دوم، با این نظریه آن است که انگار اخلاق را درون چیزی تصادفی می‌سازد. اگر دستور خدا روح درستی یا نادرستی ساختگی باشد، این می‌تواند به‌نظر برسد که منطقی‌چنان اعمال وحشیانه‌ای مانند تجاوز و قتل انسان بی‌گناه از روی لذت، ممکن است اعمال اخلاقی درستی تلقی بشوند-اگر خدا تصادفاً ما را فرمان بدهد که چنان کارهایی بکنیم. تعصب موجود در این نظریه در این نوشته‌ی کلاسیک توسط «ویلیام اوکام ۱» آمده است:

نفرت از خدا، دزدی، زنا، و کارهایی از این قبیل با توجه قانون عام، ممکن است یک نتیجه‌ی شیطانی ذاتی داشته باشد، چنان‌که آن‌ها با یک فرمان مقدس برای اجرای کار مخالف انجام شوند. اما تا آنجا که وجود بخت در اعمال مورد توجه است، آن‌ها می‌توانند به وسیله‌ی خدا بدون شرایط شیطانی پیوسته بدان اجرا شوند. و حتی می‌توانند به خوبی با یک زائر زمینی اجرا شوند، اگر آن‌ها باید زیر قانون! مقدس بیابند، درست مانند حالا، ضد این‌ها، در واقع زیر فرمان مقدس می‌افتند.

دستاوردهای محتمل این‌گونه خردورزی به نظر می‌رسد دست نیافتنی باشد. اگر ضدیتی با آنچه خدا فرمان می‌دهد نباشد، هیچ اندازه‌گیری مستقل یا دلیلی برای عمل اخلاقی وجود ندارد، پس هر چیزی می‌تواند وظیفه‌ی اخلاقی بشود و وظایف اخلاقی ما می‌توانند لحظه به لحظه تغییر کنند. آیا ثبات اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد؟ فرد مخالف نظریه‌ی فرمان مقدس ممکن است، مخالفت کند که خدا آنچه اراده‌اش در واژگانش نهفته است، متون مقدس، را آزاد کرده است. اما پاسخ دقیق این است: چطور می‌دانی که خدا درحال دروغ‌گویی نیست؟ اگر هیچ حوزه‌ی مستقلی از راست و ناراست وجود ندارد به جز آنچه خدا می‌خواهد، ما چگونه بفهمیم که خدا اراده نمی‌کند در انجام وظیفه‌ای دروغ بیافد (که در آن مورد مؤمنان دلیلی ندارند که انجیل را باور

کنند؟

اگر خدا می‌توانست آن‌چه شیطانی به نظر می‌رسد را به‌سادگی با اراده کردنش، خوب بسازد، آیا اخلاق به حق یک قدرتمند، محدود نمی‌شد-شاید نیچه درست می‌گوید؟ درواقع چه چیز می‌توانست، معیار تفاوت میان شیطان و خدا باشد اگر اخلاق به سادگی یک فرمان شخصی می‌بود؟ فرض کنید ما دو مجموعه از فرمان داریم، یکی از سوی شیطان و دیگری از سوی خدا. از کجا بدانیم کدام از سوی کیست؟ آیا آن‌ها می‌توانند شناسایی بشوند؟ چه چیز ممکن است آن‌ها را متفاوت کند؟ اگر هیچ حوزه‌ی مستقلی وجود ندارد که با آن بتوان راست را از ناراست داوری کرد، پس چگونه می‌توانیم بدانیم کدام، کدام است؟ تنها پایه برای مقایسه آن است که ببینیم کدام پیروز می‌شود. خدا به سادگی بزرگترین گردنکش جهان است (البته این یک بلوک واقعا بزرگ است، که همه‌ی جهان را می‌پوشاند).

آیا اخلاق دینی ماهیتا جدا از اخلاق غیردینی است؟

مشکل دوم که مربوط بود به موضوع دین و اخلاق، ناچار است با رابطه‌ی میان دین و اخلاق بی‌خدا کار کند. آیا آن‌ها ماهیتا با یکدیگر سازگار هستند یا نیستند؟ ما می‌توانیم این پرسش را به دو بخش کنیم: (۱) آیا دین واقعا آسیب اخلاقی وارد می‌کند و کمتر از اخلاق عمیق سودمند است؟ (۲) آیا دین زمینه‌ای می‌سازد که نظام‌های بی‌خدا در تهیه‌ی انگیزه‌ی ضروری برای رسیدن به یک اخلاق عمیق شکست بخورند؟

ایمانوئل کانت که نظریه‌ی خودمختارانه دارد، می‌گوید، تفاوتی می‌تواند میان اخلاق دینی معتبر^۱ و اخلاق فلسفی معتبر^۲ وجود نداشته باشد. خدا و انسانیت هر دو باید از اصول عقلانی یکسانی پیروی کنند، و خرد برای هدایت ما به این اصول کافی است:

«مسیحیت» فلسفه‌ای را با مفاهیم مسلم و نابتری توسعه داده است که قبلا توانا به

-
1. Valid Religious Ethics
 2. Valid Philosophical Ethics

تجهیز نبود، اما لحظه‌ای آن‌ها آنجا هستند، آزادانه با عقل موافقت کرده‌اند و به عنوان مفاهیمی فرض می‌شوند که می‌توانستند به خوبی از خودشان بیرون آمده باشند (نتیجه شده باشند م.) و می‌توانستند و می‌باید معرفی می‌شدند... حتی فرد مقدس حواری باید ابتدا با ایده‌آل ما از تعالی اخلاقی مقایسه شود، پیش از آن‌که او را چنان بشناسیم (پذیریم).

نظریه‌ی کانت اخلاق را در جای ذاتی خوبی قرار داد، در واقع، انجام وظیفه‌ی کسی برای هیچ دلیل دیگری، تنها به این خاطر که این وظیفه‌ی اوست؛ بالاترین خوبی است که وجود دارد. از این روی به دین مربوط می‌شود؛ این وظیفه‌ی ما است نسبت به خدا. خدا فضایل را دوست دارد، و سرانجام به فضایل با شادمانی متناسب فضیلت، پاداش خواهد داد. در واقع، خدا و جاودانگی، پیشفرض ضروری اخلاق هستند. جاودانگی در این راه ضروری است: با توجه به کانت، ما به وسیله‌ی قانون اخلاقی فرمان داده می‌شویم که از نظر اخلاقی عالی باشیم. چون «باید»، «توانستن» را به دنبال دارد، ما باید «بتوانیم» به تعالی اخلاقی دست یابیم. اما نمی‌توانیم تعالی را در این زندگی به چنگ آوریم، چون این مأموریت، بی‌نهایت است. پس باید یک زندگی پس از مرگی وجود داشته باشد که درس ما پیشرفت را به سوی این ایده‌آل ادامه دهیم.

خدا یک ضرورت از پیش پذیرفته شده است، یعنی کسی باید باشد تا قانون اخلاقی را اجرا کند. برای این که قانون اخلاقی کاملاً توجیه شود می‌باید، نهایتاً یک جریمه یا خسارتی بابت شادی با توجه به فضیلت پرداخت شود. خوبی باید با شادی به تناسب فضیلتش پاداش داده شود، و بدی یا شیطنت باید به تناسب رذیلتش مجازات شود. این رابطه‌ی موزون و هماهنگ فضیلت و شادی در این زندگی رخ نمی‌دهد، پس باید در زندگی بعدی اتفاق بیافتد. بنابر این می‌باید که خدایی وجود داشته باشد، به عنوان یک قاضی عمل کند و قانون اخلاقی را مجری دارد، بدون این که قانون اخلاقی نامنصفانه باشد.

کانت نمی‌گوید ما می‌توانیم ثابت کنیم خدا وجود دارد؛ یا ما باید برای رسیدن به شادی اخلاقی آماده باشیم. به علاوه، عقیده‌ی خدا به عنوان تکاملی از

بیاورهای عادی ما نسبت به اخلاق خدمت می‌کند. آیا کانت در این مورد درست می‌گوید؟

آیا دین نسبت به اخلاق مربوط است یا بی‌ربط؟

بسیاری از ملحدان، از قبیل «برتراند راسل» و «کایی نلسون»، در برابر هر دو گفته‌ی قویتر نظریه‌ی فرمان مقدس (که دین پایه‌ی اخلاق است) و نظریه‌ی ضعیفتر، گفته‌ی کانتی (که دین اخلاق را کامل می‌کند) بحث کرده‌اند. آن‌ها اعلام می‌کنند که اخلاق نیازی به خدا ندارد: شخص می‌تواند اخلاقی باشد، همراه با محدودیت‌های تحمیل شده به یک آدم ناراضی، یا حتا شاد. جهان می‌تواند محصول یک تحول کورِ کوشش هدفدار سخت، و غایتا احمقانه، باشد؛ اما این وظیفه‌ی ما را نسبت به این که زندگیمان را از معنا و نیکویی پر کنیم از میان نمی‌برد. همان طور که راسل می‌گوید:

طبیعت، قادر مطلق ولی کور، در تحولات بی‌خدایانه‌ی شتابدار خودش از میان یک فضای عمیق خالی، دست‌کم یک بچه به ارمغان آورده است، هنوز موضوع قدرتش است، اما دید و نگاه را هدیه گرفته است، با دانشی از نیکی و بدی، با توانایی داوری، همه این‌ها از مادر بی‌فکرش است.

این قدرت هوشیاری از تخمین اخلاقی است که فرزند را مقدم بر مادر قادر مطلقش می‌کند. او آزاد است که فکر کند، محاسبه کند یا تخمین بزند، بیافریند، و به نحوی زندگی کند که ایده‌آل‌هایش را دنبال کند. پس با توجه به رنج بردن، درماندگی، و مرگ، انسان‌ها آزاد هستند. زندگی معنایی دارد که ما بدان می‌دهیم، و اخلاق بخشی از هر نوع زندگی با معنا است.

اما الاهیون ممکن است با این دید که ملحدانی مانند راسل «شجاع‌شان را به رخ می‌کشند» مقابله کنند. فیلسوف مسیحی «جورج ماوردس» دیدگاه بی‌خدایی راسل را به عنوان معما‌بافی نقد کرده است. اگر خدایی وجود نداشته باشد، پس آیا اخلاق ملحدانه از یک ضعف و کمبود حقیقی رنج نمی‌برد؟

-
1. Unthinking Mother
 2. George Movrodes

ماوردس بحث می‌کند که جهان راسلی اخلاق ملحدانه نمی‌تواند رضایت‌مندانه پاسخی به پرسش «چرا من باید اخلاقی باشم؟» بدهد، زیرا بر اساس حساب خودش، نیکی مشترک، که اخلاق به طور کلی در پی آنست، اغلب تنها آن چیزهایی است که در اجرای تعهدات اخلاقی‌مان قربانی می‌کنیم. چرا باید رفاه خود یا منافع شخصی را به خاطر وظایف اخلاقی‌مان قربانی کنیم؟

چیز غریب دوم در اخلاق بی‌خدا، باتوجه به ماوردس، آن است که خیالی است و نه واقعا ریشه‌ای. به نظر می‌رسد مبانی متافیزیک ضروری را که به وسیله‌ی افلاتون به صورت دید جهانی عرضه شد، کم دارد (دیدگاهی که می‌گوید واقعیت و ارزش ماهیتا در قلمرو شهودی وجود دارند)، یا دیدگاه یهودی-مسیحی:

ارزش‌ها و تعهدات نمی‌توانند در چنان جهان بی‌خدایی ژرف باشند. آنچه در جهان راسلی عمیق است باید چیزی باشد مانند ماده و انرژی، یا شاید قانون طبیعی، اقبال، یا هرج و مرج. اگر این براستی واقعی بود که فرد تعهداتی در جهان راسلی دارد، پس چیزی ممکن بود بر بستر انسان بخواهد که شاید برای آن فرد به عنوان همه چیز باشد، اما آن چیز جلوتر از خود آدم نمی‌رود. و آن تفاوت از جهان افلاتونی به نظر می‌رسد که همه‌ی تفاوت باشد.

البته، ملحدان بحث را دنبال خواهند کرد. اگر آن‌چه اخلاق می‌جوید که خوب باشد، همان‌گونه که من بحث کرده‌ام، پس اخلاق بی‌خدا بر پایه‌ی تفکری از زندگی خوب در خودش تشویق می‌شود. چون این شکوفایی انسانی را تأمین می‌کند و در همه‌ی علایق ما، خواه خدایی وجود داشته باشد، خواه نه، می‌تواند نشان داده شود. یک جهت‌گیری دینی یا متافیزیک افلاتونی ممکن است برای یک اخلاق مفهوم شده‌ی خردمندانه، بی‌دین، ضروری نباشد. برای اطمینان، در طبیعت دقیق کدهای اخلاقی-اخلاق دینی بیشتر یک ایثارگری نیرومند را برخواهد انگیخت، درحالی که، کدهای ملحدانه بر ایثارگری پایاپای پافشاری می‌کنند-اما بدنه‌ی اصلی اخلاق یکسان خواهد بود.

برخی ملحدان-آنان را ملحدان ضد دین بنامید-حتا از راسل یا نیلسون جلوتر می‌روند. آن‌ها اعلام می‌کنند که این موضوع اصلی نیست که دین و اخلاق بی‌خدا شبیه هم هستند، بلکه آن اخلاق دینی یک شاخه‌ی کم ارزش اخلاق است که واقعا از توسعه‌ی عمیق اخلاق جلوگیری می‌کند. هر دوی «نوئل اسمیت^۱» و «جیمز راشل^۲» بحث کرده‌اند که دین یک اخلاق کم ارزش است. هر دو تعددشان را بر پایه‌ی تفکر خودمختارانه استوار می‌کنند. بحث نوئل اسمیت بر اساس تحقیق روانشناس کودکان، «ژان پیازه» درباره‌ی رشد بچه بنا شده است: به عده‌ی اندکی از کودکان باید قوانین ارزشی آموخته شود. هنگامی که چنین کنند، آن‌ها می‌خواهند با تعصب آن قوانین را حفظ کنند، حتا هنگامی که بازی‌ها و فعالیت‌ها به نظر برسند که قوانین را معلق می‌کنند. برای نمونه، فرض کنید ده کودک، بیسبال بازی می‌کنند در یک زمین مستطیل شکل که متناسب بازی نیست. عده‌ای از بچه‌ها ممکن است با بازی مخالفت کنند؛ تنها با پنج نفر در یک گوشه و نه جناح راست، چون این کار قانون رسمی بازی را زیر پا می‌گذارد. اخلاق دینی، برای قانون‌مدار شدن وظیفه شناختی، شبیه است به بچه‌هایی که هدف‌های پهناورتر قوانین بازی را نفهمیده‌اند؛ این یک اخلاق بچگانه است.

بحث «راشل» می‌گوید که مومنان می‌گذارند استقلالشان در عشق به خدا غصب شود، پس غیر اخلاقی هستند. با استفاده از نظر کانت که «زانو زدن یا برخاک افتادن، حتا برای بیان خواهش و تمنای چیزهای بهشتی، با آبروی انسانی منافات دارد»، او بحث می‌کند که چون ما وجدان جدایی‌ناپذیری^۳ داریم، هیچ کس عشق و ستایش ما را لیاقت ندارد. اما از آنجا که تفکر «خدا»، «ارزشمند بودن برای عشق» را نشان می‌دهد، «خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد». راشل می‌نویسد:

۱. اگر هر وجودی خدا باشد، او باید یک موضوع مناسب برای عشق باشد.

۲. هیچ موجودی نمی‌تواند موضوع عشق باشد، چون عشق یک ترک تعلق از نقش شخص به عنوان یک فرد اخلاقی مستقل می‌خواهد.

.....
1. P. H. Nowell-Smith
2. James Rachels

3. Inherent Dignity

۳. بنابراین این، کسی نمی‌تواند وجود داشته باشد که خدا باشد.

آیا بحث نوئل-اسمیت و بحث راشل درست به نظر می‌رسد؟ انگار که آن‌ها مشکلاتی داشته باشند. موضع نوئل اسمیت را بگیرید که اخلاق دینی بچگانه است: شاید برخی مردمان مذهبی و برخی ملحدان به صورت متعصبانه و غیرمنطقی مجذوب قانون‌اند^۱، اما همه‌ی مردمان مذهبی چنین نیستند. در واقع، مسیح خودش قانون را به خاطر این که در روز سابات کسی کار نکند، شکست؛ به خاطر درمان و خوبی کردن، با گفتن این که، «روز سابات برای انسان ساخته شد، نه انسان برای سابات». آیا انگیزه‌ی قوی عشق در اخلاق دینی کتاب عهد جدید بیان نمی‌کند که به قوانین با چشم خدمتگزاری به هدفی نگاه شود. یعنی خیر انسان؟

با توجه به بحث راشل، گزاره‌ی ۲ غلط است. در عشق به خدا، شما نیاز ندارید که عقلتان، استقلال ماهویتان را ببازید. آیا یک مؤمن خردمند برای برجسته‌سازی خوبی از بدی، مقدس از نامقدس، نیاز ندارد از عقل استفاده کند؟ یک عاشق کشته‌کار نیاز ندارد که عقل یا استقلالش را در عشق به خدا قربانی کند، به علاوه، این کیفیات شخصیتی بخشی و منطقه‌ای از آنچه عشق به خدا ضرورتاً می‌طلبد هستند. فرمان عشق ورزیدن به خدا برای کسی است که با همه‌ی ذهنش به همان خوبی قلبش و توانش او را دوست بدارد. اگر خدایی وجود داشته باشد، او مطمئناً باید خواسته باشد که ما باهوش باشیم تا جدا کنیم و در همه‌ی دریافت‌هایمان حساس باشیم. از هیچ راهی عاشق خدا بودن با قتل خرد یا گناه شمردن خرد میسر نیست.

البته، یک معتقد ممکن است داوریش را به خدا واگذارد، وقتی که مدرک خوبی وجود داشته باشد که خدا دآوری می‌کند. اگر این به معنای قربانی کردن استقلال فرد باشد، پس فقط نشان می‌دهد که خودمختاری یک ارزش مطلق نیست بلکه یک ارزش مشروط بزرگ^۲ است. اگر من دارم در یک آزمایشگاه فیزیک با آلبرت اینشتین کار می‌کنم، و آموخته‌ام به او به عنوان یک

.....
1. Rule Bound

2. Significant Prima Facie Value

مقام بلامنازع اعتماد کنم، و او مرا پند می‌دهد به کاری که متفاوت از ذهن خام من است، تقریباً بر آنم که مشروعیت او را بپذیرم. اما در نهایت خودمختاریم را تسلیم نمی‌کنم. من آزادانه و خردمندانه داوری می‌کنم که در این موضوع خاص باید به داوری اینشتین احترام بگذارم؛ بر بستری که بیشتر به نظر می‌رسد درست باشد. کارکردن خودمختارانه برابر با تصمیم‌گیری درباره‌ی هر موردی از ابتدا (خاراندن پشت) ۱ نیست؛ و نیز خودکفایی را در تصمیم‌گیری نمی‌طلبد. خودمختاری یک کنترل بالاتر انعکاسی بر بالای زندگی شخص است، یک داوری متمرکز مهم در انواع حقیقی مواردی است که نظر شخص دیگری بیشتر درست به نظر می‌رسد تا دید خود شخص که تمرینی است از خودمختاری تا این که یک واگذاری آتی باشد. همین طور، یک مؤمن ممکن است به خدا تسلیم شود هرگاه که او مجوز خدا را در غلبه بر داوری نهایی محدود خودش داوری می‌کند. این به طرز بسیار عالی‌ای خردمندانه است که چنان نوعی از خودمختاری را رها کنیم. برای انجام کار دیگری ممکن است ساختن خودمختاری مانند یک بت، احمقانه باشد.

آیا دین زندگی اخلاقی را گسترش می‌دهد؟

بر خلاف فیلسوفانی مانند نوئل-اسمیت و راشل (و حتا راسل و نلسون)، ممکن است مقداری بهره‌ی اخلاقی مربوطه برای دینداری وجود داشته باشد. الاهیون بحث می‌کنند که دست‌کم پنج راه برای این که اخلاق به وسیله‌ی دین غنی شود وجود دارد:

۱. اگر خدایی وجود داشته باشد، اراده‌ی نیک بر شیطان غلبه می‌کند. ما به تنهایی نمی‌جنگیم، خدا با ما است. ما در شک نمی‌جنگیم-در نهایت پیروزی با ما است. همان‌طور که ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) گفت، اگر دین راست باشد و مدرک کافی برایش هنوز در دست نباشد، من آرزو نمی‌کنم، اراده‌ی تو را بر بالای سر طبیعت خودم بگذارم. برای تغذیه‌ی روحم، یعنی بخت زندگی در

جبهه‌ی پیروز- آن بخت بسته به اراده‌ی من در خطر کردن برای دست زدن به کاری است، همان‌گونه که اگر نیاز عاطفی من در پذیرفتن دین جهانی‌ای، می‌تواند پیمبرانه و درست باشد.

این تفکر از پیروزی غایی «خوبی» به ما اطمینانی می‌دهد تا نبرد را در برابر بی‌عدالتی و توحش ادامه بدهیم وقتی دیگران محاسبه می‌کنند که چیزهای عجیب و غریب در برابر درستی، بسیار بزرگ هستند که مخالفت شوند.

۲. اگر خدا وجود داشته باشد، پس داور بسیار بزرگی در جهان حکومت می‌کند. ترازو به طرز بسیار دقیقی تنظیم شده است. پس هر کسی آن چیزی را خواهد گرفت که لیاقتش را دارد، با توجه به تعالی اخلاقی‌اش. این درست است که در بیشتر سنت‌های دینی خدا گناه‌کارِ پشیمان را می‌آمرزد- به طوری که مهر مقدس فراتر از آنچه شخص لیاقت دارد می‌رود. این چنان است که خدای مهربان هرگز کمتر از آنچه ما لیاقت داریم پاداش نمی‌دهد، اما اگر ما یک خواست و اراده‌ی نیکی داشته باشیم، به ما بیش از آنچه شایستگی داریم می‌بخشد. این عقیده که «هر بدی که انسان مرتکب شود، او نتیجه‌ی خوبی می‌گیرد» (گال. ۷:۶) در یهودیت، اسلام، مسیحیت و بیشتر ادیان دیگر جهان مورد تأکید است. در هندوایسم این با یک منطق دقیق از سوی «کارما» اجرا می‌شود (که آن چنین است، تو آن چیزی که اینک هستی یک نتیجه‌ی مستقیم است از آنچه در زندگی قبلی کرده‌ای، و آنچه تو با زندگیت می‌کنی اینک نشان می‌دهد که چه نوع زندگی‌ای در جهان دیگر به میراث خواهی برد).

پرسشی که اخلاق بی‌خدا را شکار می‌کند- «چرا من باید اخلاقی باشم، وقتی که می‌توانم با نااخلاقی بودنم خلاص شوم؟»- یک پاسخ آماده دارد: من از اخلاق رهایی و خلاصی نخواهم داشت. خدا قاضی عالی است که کار مرا قضاوت خواهد کرد، پس آن کارهای خوب من پاداش خواهند گرفت و کارهای بد من جزا.

۳. اگر خداپرستی درست باشد، خردورزی اخلاقی همیشه بر

خردورزی نااخلاقی غلبه می‌کند.

در فصل یک ما نظریه‌های زیرپاگذاشتنی را (یعنی این که دلایل اخلاقی همیشه بر دلایل نااخلاقی غلبه می‌کنند) به عنوان یک شخصیت‌پردازی مهم اخلاقی فهرست کردیم؛ اما فهمیدیم که این متناقض‌ترین آن پنج صفت خاص شخصیتی کسی است. بگذارید این تضاد را برجسته کنم: من یک بار بحثی با معلم به نام «فیلیپا فوت» داشتم، در دانشگاه آکسفورد، در مورد پرونده‌ی گوگن. پل گوگن خانواده‌اش را ترک کرد و به پاریس رفت و از آنجا به تاهیتی برای آروزی هنریش سفر کرد. من گفتم گوگن با توجه به همه‌ی جوانب، درباره‌ی ترک خانواده‌اش اشتباه کرد. «فوت»، به هر حال، به خاطر سرگرمی من گفت اگرچه کاری که گوگن کرد از نظر اخلاقی غلط بود، ولی او آن کاری را کرد که درست بود، با توجه به همه جوانب، چون گاهی دلایل نااخلاقی بر دلایل اخلاقی غلبه می‌کنند. از یک دید ملحدانه بحث «فوت» قابل قبول به نظر می‌رسد: چرا باید دلایل اخلاقی همیشه بر دلایل نااخلاقی چیره شوند؟ از یک دید مذهبی جهان چنان اداره می‌شود که این پرسش به سختی جدی گرفته می‌شود: اخلاقی بودن به درستی کار کردن است، راهی که خدا از ما خواسته است تا زندگی کنیم، و او خواهد دید که نیکی در نهایت پاداش می‌گیرد و بدی و پلشتی جزا. خدا برتری اخلاق را تضمین می‌کند.

۴. اگر خداپرستی درست باشد، پس خدایی وجود دارد که ما را دوست می‌دارد و نگهبان ماست، عشق او ما را الهام می‌دهد. احساس قدردانی، زندگی مؤمن را اشباع می‌کند. پس او آماده است که قربانی بزرگتری برای نیکی دیگران بکند. به این خاطر است که مؤمن یک دلیل بیشتر برای اخلاقی بودن دارد، و رای آن‌چه یک انسان بی‌دین تقریباً دارد، حتا و رای مقوله‌ی پاداش و جزا: او می‌خواهد که خوشایند یک خدای عالی باشد.

۵. اگر خدایی وجود داشته باشد که ما را در خیالش آفرید، همه‌ی انسان‌ها از یک ارزش برابری برخوردارند. مکتب خداپرستی می‌گوید که خدا ما را به یکسان ارزش می‌نهد. اگر ما همه فرزندان او باشیم، پس همه برادر و

خواهریم؛ ما از یک خانواده‌ایم و باید با یکدیگر مهربانانه رفتار کنیم همان‌گونه که اعضای خانواده‌ای هستیم با ارزش یکسان. در واقع، سیستم‌های مدرن ملحدانه‌ی اخلاقی و سیاسی اغلب ارزش برابر فرد را فرض می‌کنند بدون این که توجیهش کنند. اما بدون ولایت و سرپرستی خدا این هیچ معنایی ندارد که بگوییم همه‌ی افراد باطنی ارزش برابری دارند. از یک دید خردمنانه و بهره‌وری، ارستو و نیچه به‌نظر می‌رسد که بر حق باشند؛ نابرابری‌های بسیار بزرگی وجود دارند، و چرا نباید انسان‌های برتر از انواع فروتر بهره‌وری و استفاده کنند؟ در این خصوص، الحاد، در رد «نابرابری»^۱، به‌نظر می‌رسد که بی‌علاقه به یک مرکز دینی که جایش را گرفته، باشد.

به‌طور خلاصه، اگر خداپرستی غلط باشد، پس این ممکن است مشکوک باشد که همه‌ی انسان‌ها ارزش برابری داشته باشند، یا اصلاً در کل ارزشی داشته باشند. و ممکن است مشکلتر باشد که پاسخ قاطع روشنی به این پرسش که «چرا اخلاقی باشم وقتی که این مهم‌ترین علاقه‌ی من نیست؟» فراهم کنیم. اگر احساس نظم و هماهنگی و هدف عینی در جهان وجود ندارد، بسیاری از ما ممکن است نتیجه بگیریم که غمناکتر و بیچاره‌تریم به این خاطر.

به این موضوع، حقیقتی را بیافزایید که خداپرستی چیزی از خودمختاری کسی کم نمی‌کند که در سیستم‌های غیر مذهبی داریم. اگر ما به طرز برابری آزاد باشیم که خوب یا بد را انتخاب کنیم خواه خدا وجود داشته باشد یا نداشته باشد (با فرض بر این که تفکر خوب و بد در جهان ملحدانه معنا می‌دهد)، پس این به‌نظر قابل قبول می‌رسد که با قدرت بگوییم در بعضی راه‌ها جهان خدایی بهتر است و بیشتر رضایتبخش است تا آنی که خدا درش وجود ندارد. این همچنین می‌تواند موضوعی باشد که از راه سروش، یک مؤمن دسترسی به حقایق عمیقتر اخلاقی پیدا می‌کند که برای یک ملحد قابل دسترس نیستند.

البته از سوی دیگر دو نکته‌ی مهم ممکن است مطرح شود: اول، بسیاری

کارهای شیطانی به وسیله‌ی مردمان مذهبی به نام دین صورت گرفته است. ما تنها ناگزیریم به تاریخ خونبار و خیانت‌بارمان، به تعصب و خشونت دینی، و جنگ‌های مذهبی، که برخی از آن‌ها هنوز ادامه دارد، نگاه کنیم. دین می‌تواند به عنوان یک اسلحه‌ی نیرومند برای آزار دیگران استفاده شود. دوم، ما به طور یقین نمی‌دانیم که یک خدای بخشنده وجود دارد. علاوه بر آن، حتی اگر قداستی هم در میان باشد، ما آن مدارک متقن مورد نیاز را نداریم، تا تفسیرمان را درباره‌ی خواست خدا و راهی که درست است را ارایه کنیم. دین به طور عمده بر پایه‌ی ایمان استوار است تا بر مدارک بی‌تردید؛ پس دین مؤمنان را وامی‌دارد درباره‌ی سیاست‌هایشان معتدل باشند. به نظر می‌رسد که بیشتر ما پیرامون بدنه‌ی اصلی اخلاقمان جدی‌تر باشیم تا درباره‌ی راه‌های مرکزی الاهیات. پس این یک پند بیمارگونه است که از جامعه بخواهیم اخلاقی بر پایه‌ی خرد را به خاطر برخی نفوذها مبتنی بر سروش غیبی رها کند. گاهی یک مرجعیت دینی می‌گوید که فرمانی را به اجرا بگذاریم که به جنگ با بهترین داورهای عقلانی‌مان فرامی‌خواند، یعنی به وجود آوردن نوعی درگیری که می‌تواند جامعه را پاره پاره کند.

جنگ‌های صلیبی و دادگاه‌های تفتیش عقاید، جنگ‌های دینی دوران اصلاحات، جنگ کنونی دینی در ایرلند شمالی میان کاتولیک‌های روم و پروتستان‌ها، بحران جاری یوگوسلاوی،-جایی که مسیحیان و مسلمانان دارند همدیگر را می‌کشند، کشتارهای هندو-مسلمان در هند، به‌درستی مایه‌ی نگرانی درباره‌ی ذهن‌های کوچک آینده بشریت می‌شوند. دین می‌تواند نیرویی برای نیکی یا بدی باشد، اما دین بی‌بردار و متعصب عمیقاً و بدرستی ملحدان را نگران می‌کند، که دین را به عنوان یک تهدید به جامعه می‌بینند.

امید ما در حل چنان مشکلاتی بستگی به کار بسنده در حوزه‌ی اخلاق دارد که درش دین‌داران و بی‌دینان به نسبتی بتوانند توافق کنند. اگر اخلاقی از

اعتقاد، چنان که در جایی بحث کرده‌ام، وجود داشته باشد، پس ما می‌توانیم عقل‌گرایی دقیقی را برای اعتقادات دینی‌مان درخواست کنیم، به همان خوبی، نسبت به همه‌ی باورهای دیگرمان، و برای یک فهم بهتر از موقعیت سیستم‌های اعتقادی‌مان کار کنیم. این یک درگیری‌ای است که به بهترین ذهن‌ها الهام می‌دهد، که شاید نشان بدهد، این علم و صنعت نیست، بلکه عمیق‌تر، نظریه‌ی اخلاقی متعارف و زندگی اخلاقی است، که نه تنها جهان ما را حفظ خواهد کرد، بلکه مشکلات همیشگی‌اش را حل و یک حوزه‌ی شکوفاکننده‌ی بیکران تولید خواهد نمود.

واژه‌نامه

Absolute

مطلق. یک اخلاق مطلق اصلی است که جهانی است و هرگز ممکن نیست به‌وسیله‌ی اصل دیگری زیرپا نهاده شود. غایت‌نگری نوعی سیستم است که تنها یک اصل مطلق دارد: «آن کاری را بکن که بیشترین بهره را دارد.» سیستم کانت مطلق‌های بسیاری دارد، که نظام‌های وظیفه محور دیگر ممکن است اندکی مطلق داشته باشند، از قبیل «هرگز آسیب غیر ضروری را باعث نشو.»

Absolutism or Ethical Absolutism

به تفکری اهمیت می‌دهد که تنها یک پاسخ درست نسبت به هر مسئله‌ی اخلاقی دارد. یک اخلاق مطلق‌گرای کامل آن است که از اصول مطلق‌ی ساخته شده باشد که برای هر موقعیت احتمالی در زندگی، بی‌توجه به فرهنگ پاسخی درست کند. نقطه‌ی مقابل این مکتب اخلاق نسبیت است، که می‌گوید اعتبار اصول اخلاقی بسته به پذیرش اجتماع است. در میان این دو قطب متضاد اخلاق عینی وجود دارد. Relativism; Objectivism را ببینید.

Agapism

(از یونانی agape ، عشق ایثارگرانه) یک نظریه‌ی اخلاقی بر پایه‌ی اصل عشق است. گاهی این بر پایه‌ی کتاب عهد جدید، فرمان عشق، قلمداد می‌شود. Act-agapism می‌گوید که فرد باید همیشه آن کاری را بکند که دوست داشتنی‌ترین است. این «اخلاق موقعیتی» situational ethics نیز نامیده شده است. Rule-agapism می‌گوید که ما باید دوست‌داشتنی‌ترین مجموعه از قوانین را دنبال کنیم.

Altruism

توجه غیرخودخواهانه یا نگرانی به خاطر دیگران، عمل برای دیگران، ایثارگری

است. Egoism را هم ببینید.

Aretaic Ethics

(از یونانی arete، به معنای فضیلت) نظریه‌ای که ابتدا توسط ارسطو عرضه شد، مبنی بر این که اساس محاسبه‌ی اخلاق، شخصیت است. به جای آن که قلب اخلاق را در عمل یا وظیفه ببینیم؛ آن بر شخصیت و رفتار فرد استوار است. درجایی که سیستم‌های وظیفه‌شناختی و غایت‌نگری بر انجام عمل پای می‌فشارند، اخلاق فضیلت بر شخصیت و رفتار فرد تمرکز می‌کند. در حالی که اخلاق وظیفه‌شناختی و غایت‌اندیش بر «کردن» یا «انجام دادن» تأکید می‌کنند، اخلاق فضیلت بر «بودن» پای می‌فشارد. نوع خاصی از انسان بودن که بدون شک وجود خودش را در آن دسته اعمال موجه اعلام می‌کند. فصل هفت را ببینید.

Autonomy

(از یونانی برای اصطلاح «خودمختاری») آزادی هدایت شونده به‌وسیله‌ی خود شخص. فرد خودمختار به داوری‌های اخلاقی خودش از راه خرد می‌رسد تا این که مرجعیت کسی را بپذیرد. نظریه‌ی خودمختاری می‌گوید که حقیقت اخلاقی بر پایه‌ی خرد انسانی بدون نیاز به نزول وحی می‌تواند شناخته و توجیه شود.

Categorical Imperative

برهان بدیهی به اعمالی فرمان می‌دهد که به خودشان نیاز دارند بدون رجوع به مقاصد (پایان‌های) دیگر. این در برابر برهان‌های غایی قرار می‌گیرد، که به اعمالی فرمان می‌دهد نه برای خاطر خودشان، بلکه برای خیر و نیکی‌های دیگر. برای کانت، وظایف اخلاقی فرمان بدیهی می‌دهند، آنها نمایندگی هدایت خرد را می‌کنند؛ که آنها را با اعتبار جهانی و ضرورت عینی تأیید می‌کند. فصل شش، همچنین hypothetical imperative را ببینید. نیز به مطلب افزوده‌ی مترجم نگاه کنید.

Cognitivism

نظریه‌ای که می‌گوید داوری‌های اخلاقی ارزش حقیقی دارند. آن چنین است که

چنان گزاره‌هایی مانند «دروغ اخلاقاً غلط است» به سادگی بیانی از یک احساس منفی نسبت به دروغ نیستند، بلکه یک حقیقت عینی را پیرامون دروغ بیان می‌کنند؛ مشهور به این که یک کیفیت سازه‌ای نادرست دارد (مثلاً، بد است). چنان داوریهایی به صورت «درست»، «نادرست» با رجوع به خواص خواه طبیعی (عینیتی مانند تمایل و لذت) یا غیرطبیعی (مثلاً مفهوم «سادگی» مور، خاصیت تجزیه‌ناپذیری که با شهود کشف می‌شود) بیان می‌شوند. اگر خاصیت درستی عرضه می‌شود، داوریه درست است؛ اگر نه، داوریه غلط است.

Cultural Relativism

نظریه‌ای که می‌گوید فرهنگ‌های گوناگون قوانین اخلاقی گوناگون دارند. هیچ داوریه‌ای بر سر اعتبار آن دسته قوانین نمی‌کند؛ و از این روی میان اخلاق عینیت‌گرا و اخلاق نسبیت قرار دارد و خنثا است. گاهی سیستم‌های اخلاقی یک فرهنگ، به عنوان اخلاق مثبت معرفی می‌شوند: هر گونه کد اخلاقی موجود که از یک کد اخلاقی بسنده یا توجیه شده جدا و متمایز می‌شود. برای نمونه، نازیسم یک کد اخلاقی است، اما بیشتر عینیت‌گرایان رد خواهند کرد این که آن یک کد اخلاقی بسنده یا توجیه شده است. این دیدگاه دارای اصول بی‌اعتباری است از قبیل «همیشه یهودیان، کولیان و لهستانی‌ها را بکشید». فصل دو را ببینید، همین‌طور عینیت‌گرایی و اخلاق نسبیت را.

Deontic

(از یونانی، Deon به معنای وظیفه یا تعهد) مربوط به سیستم‌های اخلاقی عملی یا بر پایه‌ی عمل، مانند سیستم‌های وظیفه‌شناختی و غایت‌نگری، و نوع داوریه‌ای است که (به عنوان تخمینی از اعمال) این نظام‌ها اجرا می‌کنند. چنان که با داوریهایی از انگیزه و شخصیت که در نظام‌های آرتاییک جریان می‌یابند، مخالفت می‌ورزد.

Deontological Ethics

نظام‌های اخلاقی‌ای که به چهره‌های حقیقی اخلاقی در خود عمل اخلاقی برای

داشتن ارزش پیوسته‌ی ذاتی توجه می‌کنند. این‌ها توسط اخلاق غایت‌نگر با مخالفت روبرو می‌شوند، که حوزه‌ی نهایی اخلاق را در برخی ارزش‌های نااخلاقی نگاه می‌دارند که از اعمال نتیجه می‌شوند. برای نمونه، از دید یک وظیفه‌شناس، چیزی درست درباره‌ی حقیقت‌گویی وجود دارد، حتی هنگامی که این عمل باعث درد و آسیب شود، و چیزی پیرامون دروغ‌گویی نادرست است، حتی هنگامی که نتایج نیکی تولید کند.

Divine Command Theory

نظریه‌ای که می‌گوید اصطلاحات اخلاقی به عنوان فرمان‌های خداوند تعریف می‌شوند یا این که وظایف اخلاقی منطقی و ابسته به فرمان‌های خدایی هستند.

Egoism

Psychological egoism نظریه‌ای توصیفی (descriptive) است درباره‌ی انگیزه‌ی انسانی که می‌گوید مردم همیشه آن کاری می‌کنند که رضایت خاطر خودشان را با بهترین منافع تأمین می‌کند. خودپرستی اخلاقی یک نظریه‌ی دستوری (prescriptive) یا بهنجار (normative) است، در این باره که مردم باید عمل کنند؛ آنها باید با توجه به دست‌یابی منافعشان دست به عمل بزنند.

Emotivism

روایتی از ناشناخت‌گرایی (nonscognitivism) است؛ که می‌گوید داروی‌های اخلاقی ارزش حقیقی ندارند بلکه نمودهایی از رفتار ما هستند. آنها احساسات ما را بیان می‌کنند و به عنوان مکانیسمی برای واداشتن دیگران برای عمل به آنچه ما دوست داریم، خدمت می‌کنند. آیر، احساس‌گرای مشهور، می‌گوید که داوری اخلاقی‌ای که قتل را نادرست می‌شناسد، به سطح یک بیان احساسی پایین می‌آید و نزول می‌کند. «قتل-بوو!»

Ethical Relativism

می‌گوید که اعتبار داوری‌های اخلاقی بسته به پذیرش فرهنگی است. این توسط عینیت‌گرایی و مطلق‌گرایی مخالفت می‌شود.

Euthypro Dilemma

مربوط است به مجموعه‌ی جدول معمایی که در دیالوگ ایوثیپروی افلاتون تنظیم شده است، که در آن سقرات می‌پرسد آیا خدا پیوس را دوست دارد به خاطر

پیوس، یا آیا آنچه پیوس پیوس است زیرا خدا دوستش دارد. این با نظریه‌ی فرمان مقدس و نظریه‌ی خودمختاری همراهی می‌شود.

Hedon

(از یونانی hedone، لذت) دارا بودن یک کیفیت لذت‌بخش یا دردناک. گاهی هیدون برای نشان کیفیتی از لذت استفاده می‌شود.

Hedonism

Psychological hedonism نظریه‌ای است مبنی بر این که انگیزه می‌باید به طرز جامعی در اصطلاحاتی برای لذت و دوری از درد توضیح داده شود. هیدونیزم اخلاقی نظریه‌ای است که می‌گوید لذت تنها ارزش مثبت پیوسته‌ی ذاتی است و درد یا «هوشیاری ناخوشایند» تنها چیزی است که ارزش پیوسته‌ی ذاتی منفی دارد. همه‌ی ارزش‌های دیگر از این دو مشتق می‌شوند.

Heteronomy

اصطلاح کانت برای شناسایی اراده بر بستر غیرطبیعی استوار است. با خودمختاری اراده که در آن اراده با خرد هدایت می‌شود، مخالفت می‌کند.

Hypothetical Imperative

فرمانی که اعمال را هدایت و کنترل می‌کند زیرا آنها برای رسیدن به برخی مقاصد سودمند هستند که فرد تمایل به تملکشان دارد. اخلاقیان که وظایف اخلاقی به عنوان وابسته به نتایج را اهمیت می‌دهند، ممکن است اصول اخلاقی را به عنوان برهان‌های غایی (hypothetical imperative) ببینند. آنها این شکل را دارند: «اگر تو X را می‌خواهی، عمل A را انجام بده» (مثلاً «اگر تو می‌خواهی در آرامش زندگی کنی، با همه‌ی توانت در جلوگیری از خشونت بکوش»). این با برهان بدیهی (Categorical imperative) مقابله می‌کند.

Intuitionism

نظریه‌ی اخلاقی‌ای که نیکی یا کار درست مستقیم می‌تواند توسط شهود شناخته شود. «مور» و «راس» از روایت‌های گوناگون این دیدگاه دفاع می‌کنند. «مور» یک شهودگرا درباره‌ی «خوب» است. آن را به عنوان یک خاصیت ساده و تجزیه‌ناپذیر

تعریف می‌کند؛ «راس» یک شهودی‌گرا درباره‌ی آنچه درست است، هست.

Metaethics

مطالعه‌ی تئوریک‌ی که موضوعات معنی‌شناسی، منطقی، و طبیعت‌شناختی در اخلاق را می‌طلبد. معنی اصطلاحات اخلاقی، طبیعت‌دآوری‌های ارزشی و موضوعی که چگونه نظریه‌های اخلاقی و دآوری‌ها می‌توانند توجیه شوند، را تحقیق می‌کند. یک موضوع مرکزی «وراءاخلاق»، رابطه‌ی واقعیت با ارزش است. وراءاخلاق با مخالفت اخلاق بهنجار normative ethics روبرو می‌شود که نظریه‌های اخلاقی و دآوری‌های اخلاقی را از انواع قالب‌های نظریه‌ها می‌سازد.

Naturalism

نظریه‌ای که اصطلاحات اخلاقی با اصطلاحات واقعی تعریف می‌شوند، که در آن اصطلاحات اخلاقی به خواص طبیعی مربوط هستند. اخلاق شادمانی Ethical Hedonism یکی از روایت‌های اخلاق طبیعی است. زیرا اعلام می‌کند که نیکویی که پایه‌ی همه‌ی دآوری‌های اخلاقی است، مربوط به تجربه‌ی لذت می‌شود. طبیعت‌گرایانی مانند جفری وارناک از دارایی اخلاق به منظور شکوفایی انسانی و نابودی رنج بشر سخن می‌گویند.

Natural Law

نظریه‌ای که می‌گوید قانون اخلاقی جاوید و مطلق می‌تواند با خرد کشف شود. ابتدا با سوفستاییان تنظیم شد اما به‌وسیله‌ی توماس آکیناس در سده‌ی سیزدهم توسعه یافت.

Noncognitivism

نظریه‌ای که می‌گوید دآوری‌های اخلاقی ارزش حقیقی ندارند بلکه ترجیحا رفتار و فرمان را بیان می‌کنند.

Objectivism (or Ethical Objectivism)

دیدگاهی که درش اصول اخلاقی اعتبار عینی دارند خواه مردم آنها را چنان تشخیص بدهند یا نه. آن چنان است که درستی یا نادرستی اخلاقی بسته به تأیید اجتماعی نیست، بلکه بر آن توجهات مستقل استوار است. چنان‌که خواه عمل یا اصلی شکوفایی انسان را بالا می‌برد یا درد و رنج او را نابود می‌کند.

عینیت‌گرایی از مطلق‌گرایی که در آن همه یا بسیاری از اصول ما در موقعیت‌های تحمیلی زیر پا گذارده می‌شوند، جدا است.

Paradox of Hedonism

این یک تضاد آشکار است که در میان دو نظریه‌ی هیدونستی بروز می‌کند: لذت تنها چیزی است که ارزش جستجو را دارد و آن‌گاه که کسی لذت را جستجو می‌کند، پیدا نمی‌شود؛ لذت معمولاً به عنوان یک همراه برای رضایت از تمایل، هرکجا که انسان به هدفش می‌رسد، برمی‌خیزد.

Prescriptivism

نظریه‌ی ناشناختگری است که به وسیله‌ی «هیر» تنظیم شده است؛ که می‌گوید اگرچه داورهای اخلاقی ارزش حقیقی ندارند، آنها چیزی بیش از بیان صرف رفتار هستند؛ داورهای اخلاقی فرمان‌های جهانی هستند. برای نمونه، داورهای «مری» باید سقط جنین کند نشان می‌دهد که هر کسی در شرایط شبیه به شرایط «مری» باید که چنان کند.

Prima Facie

اصطلاح لاتین به معنای «از نگاه نخست» است. یک وضعیت اولیه را به عنوان یک عقیده یا اصل برجسته می‌کند. در اخلاق، با «راس» آغاز شد، آن برای وظیفه‌ای برمی‌خیزد که به عنوان یک ظن به سود خودش است اما ممکن است به وسیله‌ی وظیفه‌ی دیگری زیرپا گذاشته شود. این وظایف مشروط نیز نامیده می‌شود؛ توسط وظایف واقعی و راستین مخالفت می‌شود.

Relativism

نسبیت فرهنگی نظریه‌ی تشریحی‌ای است که می‌گوید تنوع بسیار زیادی از عقاید اخلاقی در میان فرهنگ‌ها وجود دارد. این نگاه خنثا است بدان راهی که چیزها باید باشند. نسبیت اخلاقی از سوی دیگر نظریه‌ی هم‌ارزی است که می‌گوید حقیقت یک داور اخلاقی بسته به این است که خواه ناخواه یک فرهنگی آن اصل مورد کنکاش و پرسش را به رسمیت می‌شناسد.

Skepticism

دیدگاهی که می‌گوید ما هیچ آگاهی‌ای نداریم. موضع *universal skepticism* چنان

است که ما به‌طور کامل نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم. در حالی که particular skepticism یا local-skepticism موضعش چنان است که حوزه‌های مهمی وجود دارند که ما از آنها ناآگاه هستیم (مثلا دیدگاه هیوم در متافیزیک). skepticism دیدگاهی است که می‌گوید ما نمی‌توانیم هیچ حقیقت اخلاقی‌ای را بشناسیم.

Slippery Slope Fallacy

خطای زنجیره‌ای است. با لایحه‌ای که بر زمینه‌های اشتباه استوار می‌شود، جلو می‌رود که اگر آن لایحه پذیرفته شود، به سوی زنجیره‌ای از لوایح دیگری هدایت می‌کند که در نهایت نتیجه‌ی احمقانه‌ای بیار خواهد آورد. مثلا، من ممکن است به روشی که در زیر می‌آید نسبت به گزاره‌ای که برخی مردم ثروتمند هستند مخالفت کنم؛ شما موافقت خواهید کرد که داشتن تنها یک «سنت» کسی را پولدار نمی‌کند و دادن آن یک سنت به هر کسی او را هم ثروتمند نمی‌کند. پس تصور کنید که من تنها یک سنت دارم و فرض کنید یک پنی اضافه هم به من می‌دهید. هنوز من پولدار نیستم. شما می‌توانید هر اندازه که می‌خواهید به من پنی بدهید اما در هیچ نقطه‌ای نمی‌توانید موقعیت مرا از فقر به ثروت تغییر بدهید، اگرچه من ممکن است از این راه (با پنی) به یک میلیون دلار برسم. هیچ نقطه‌ای وجود ندارد که انتقال از فقر به رفاه صورت بگیرد. بنابر این نه من و نه کس دیگری می‌تواند ثروتمند شود. این نتیجه، البته خطا است.

Solipsism

دیدگاهی که می‌گوید تنها من وجود دارم، دیگران صرفا در ذهن من وجود دارند.

Moral Solipsism دیدگاهی است که می‌گوید تنها من ارزش توجهات اخلاقی دارم. این یک صورت افراطی از خودپرستی (egoism) است.

Supererogatory

(از لاتین supererogatus, فراسوی وظیفه)؛ یک عمل از این دیدگاه، آن است که به‌وسیله‌ی اصول اخلاقی خواسته نمی‌شود اما دارای ارزش بسیار بزرگی است، «فراسوی وظیفه است». از قبیل به خطر انداختن زندگی خود برای نجات جان

یک غربیه. اگرچه بیشتر سیستم‌های اخلاقی به احتمال بروز «عمل فوق ایثارگرانه» اجازه می‌دهند، برخی نظریه‌ها (بیشتر روایت‌های کلاسیک گایتگرایی) انکار می‌کنند که چنان اعمالی می‌توانند وجود داشته باشند.

Teleological Ethics

مکتبی که به حوزه‌ی غایی اخلاق در برخی ارزش‌های نااخلاقی (شادی، یا رفاه) که از اعمال نتیجه می‌شوند، اهمیت می‌دهد. درحالی که deontological ethics به ارزش ذاتی پیوسته به اعمال بها می‌دهد. نظریه‌های teleologic تنها ارزش ابزاری در کارها و اعمال را می‌بینند اما ارزش ذاتی پیوسته را در نتایج آن اعمال می‌جویند. هر دوی Ethical Egoism و Utilitarianism نظریه‌های Teleologic هستند.

Universalizability

اصلی که به صورت کاملاً روشن در فلسفه‌ی کانت و «هیر» و به طور استعاری در کارهای بیشتر اخلاقیان بکار می‌رود، می‌گوید که اگر بعضی اعمال درست (یا نادرست) برای یک نفر در یک موقعیت هستند؛ پس آن عمل برای هر شخصی در شرایط یکسان با آن موقعیت، درست (یا نادرست) است. این یک اصل پایدار و بادوام است که ناپدید ساختن توجهات بی‌ربط را در محاسبات اخلاق هدف می‌گیرد.

Utilitarianism

نظریه‌ای که می‌گوید عمل درست آن است که بیشترین بهره را به دنبال داشته باشد. گاهی بهره در اصطلاحاتی مانند لنت (Jeremy Bentham)، شادی (J.S. Mill)، ایدمال (G. E. Moore) یا منافع (R. B. Perry) تعریف می‌شود. شعارش که روایتی از این مکتب را شخصیت‌پردازی می‌کند، «بیشترین شادی برای بیشترین افراد» است. غایت‌اندیشان بعدها این مکتب را به دو بخش قانونی و عملی (act- & rule-utilitarianism) تقسیم کردند. غایت‌اندیشان عملی می‌گویند که کار درست در یک موقعیت آن است که بهترین نتیجه را در شرایط موجود می‌دهد، درحالی که غایت‌اندیشان قانونی می‌گویند، عمل درست آن است که از مجموعه‌ای از قوانین پیروی کند که در نهایت بهترین نتیجه و محصول را به دنبال خواهد داشت.

افزوده‌ی مترجم

در این یادداشت کوتاه کوشش می‌کنم که دو اصطلاح فنی کانت را در اخلاق (فصل شش) توضیح بدهم و بگویم که چرا آن‌ها را بر خلاف نظر همی مترجمان فارسی این‌گونه ترجمه کردم.

من Imperative را به «برهان» و نه به «فرمان یا امر» ترجمه کرده‌ام؛ چرا که این اصطلاح ناظر است بر یک روش علی و استدلالی. کانت این اصطلاح را به عنوان لایحه‌ای می‌پذیرد که دربرگیرنده‌ی اراده‌ی آزاد است که یک «پایان» یا هدف «حقیقی»^۱ را «واقعی»^۲ می‌سازد. چنان لایحه‌ها یا گزاره‌هایی بر بستر نیاز استوارند. او آن را به دو دسته یا شاخه به نام‌های Categorical Imperative و Hypothetical Imperative تقسیم می‌کند. اصطلاح مرکب نخستین ناظر است بر این مفهوم که راه استدلال لویح، پیش از تبدیل شدن به قانون باید مبتنی بر خود عمل فارغ از هر گونه هدف و غایتی باشد. یعنی تأکید را بر نفس عمل می‌گذارد. و او روش اثباتی خاص خودش را معرفی می‌کند. از این قرار که تنها راه اثبات ارزش یک لایحه برای تبدیل آن به قانون، «جهانی» کردن آن است. مثلاً، اگر من بگویم که پیروی از قوانین رانمایی و رانندگی یک وظیفه است؛ این لایحه زمانی تبدیل به قانون اخلاقی می‌شود که شامل همه‌ی افراد در شرایط یکسان با من بشود. اصطلاح «جهانی» در اخلاق ناظر بر شمولیت فراگیر در یک زمینه‌ی مشترک است. اگر من بگویم که دستبرد به بیت‌المال حرام است. این لایحه باید شامل حال من و همه‌ی افراد جامعه بشود تا بتوان نام قانون بر آن نهاد. این طور نمی‌شود که این لایحه شامل حال شما بشود ولی مرا در بر نگیرد. در صورت فراگیر شدنش کانت می‌گوید که این یک قانون جهانی است. و این که این را به عنوان «برهان بدیهی» بپذیریم چنین می‌شود گفت که: اگر می‌گوییم دستبرد به بیت‌المال حرام است یعنی این که تحت هیچ شرایطی نباید دست به چنین کاری زد، حتا اگر از گرسنگی بمیریم. در برهان بدیهی هرگز «هدف» جایی ندارد، بلکه ارزش ذاتی و نفس عمل است که

.....

1. Certain End
2. Real End

مهم است. حتا برای رفع گرسنگی هم نباید دستبرد به بیت‌المال زد. این مثالی بر همان اصطلاح Categorical Imperative کانت است، که من آن را به «برهان بدیهی» ترجمه کرده‌ام.

اصطلاح دیگر او یا شاخه‌ی دیگر برهان او Hypothetical Imperative چنین است: آن نحوه‌ی استدلالی که ناظر بر دستیابی به هدف یا غایت (یا اگر مستقیم از انگلیسی ترجمه کرده باشم، «پایان») است. یعنی شمایی که در پی رسیدن به یک هدفی هستید! باید از راه X بروید تا به منزل مقصود برسید. مثلا اگر می‌خواهید وجدان آسوده‌ای داشته باشید، دروغ نگویند. اگر می‌خواهید شغل آبرومندی داشته باشید، خوب درس بخوانید. این را من به «برهان غایی» ترجمه کردم. یعنی استدلالی که ناظر بر یک هدف است.

هر دوی این برهان‌ها البته صورت امری و دستوری دارند؛ اما از آنجا که متضمن یک روش استدلالی و علی هستند، و هر یک از آنها به راه مستقلی می‌رود، من اصطلاح «برهان» را در فارسی برای Imperative برگزیدم. این برابر نهی صرفا از روی فرهنگ لغت صورت نگرفته. مفهوم Categorical به معنای «روشن، واضح، و بدیهی» است. و مقصود کانت در واقع اراییه‌ی یک روش مستدل و روشن برای نوشتن «قانون» است. و اما اصطلاح Hypothetical را به صورت تحت‌الفظی، یعنی آنچه در فرهنگ لغت آمده، نباید در نظر گرفت. بلکه مقصود کانت از آن، «راه دستیابی به مقصود و هدف» است. یعنی غایتمندی یک روش استدلالی. که مثلا ما باید از نقطه‌ی A حرکت کنیم تا به نقطه‌ی B برسیم. بدون A دستیابی به B محال است.

کانت با این دو اصطلاح در واقع بنای فلسفه‌ی اخلاقش را استوار می‌کند و من امیدوارم آن‌ها را به‌درستی فهمیده باشم و به‌درستی ترجمه کرده باشم و به‌درستی توضیح داده باشم، چنان‌چون سهل و آسان.

کتابنامه

فصل یکم

Baier, Kurt. *The Moral Point of View*. Cornell University Press, 1958. An abridged edition of this fine work is available in paperback from Random House, 1965. The work sees morality primarily in terms of social control.

Brandt, Richard. *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*. Prentice-Hall, 1959. A thorough and thoughtful treatment of ethical theory.

Frankena, William K. *Ethics*, 2nd ed. Prentice-Hall, 1973.

Gert, Bernard. *Morality: A New Justification of the Moral Rules*, 2nd ed. Oxford University Press, 1988. A clear and comprehensive discussion of the nature of morality.

MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics*. Macmillan, 1966. A lucid, if uneven, survey of the history of Western ethics.

Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin, 1976. This book takes a very different view of ethics from my own.

Scheffler, Samuel. *Human Morality*. Oxford University Press, 1992. A defense of a "moderate" view of morality between the "extremes" that, on the one hand, morality generally requires sacrifice of self-interest and, on the other hand, morality never conflicts with self-interest. Scheffler argues that although conflicts between morality and self-interest sometimes arise, morality is essentially reasonable.

Singer, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Oxford University Press, 1983. A fascinating attempt to relate ethics to sociobiology.

Taylor, Paul. *Principles of Ethics*. Wadsworth, 1975. This work covers many of the same topics as my book, usually from a different perspective. His discussion of the principle of universalizability (pp. 95–105) is especially useful.

Taylor, Richard. *Good and Evil*. Prometheus, 1970. A lively, easy-to-read work that sees the main role of morality to be the resolution of conflicts of interest.

Turnbull, Colin. *The Mountain People*. Simon & Schuster, 1972. An excellent anthropological study of a people living on the edge of morality.

Warnock, G. J. *The Object of Morality*. Methuen, 1971. A clearly written, well-argued analysis of the nature of morality.

Wilson, James Q. *The Moral Sense*. The Free Press, 1993. A leading social scientist argues for the existence of a universal moral sense. Well worth reading.

فصل دوم

Fishkin, James. *Beyond Subjective Morality*. Yale University Press, 1984.

Gilbert Harman. "Moral Relativism Defended," *Philosophical Review* 84 (1975).

Ladd, John, ed. *Ethical Relativism*. Wadsworth, 1973. A good collection of basic readings.

Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin, 1976. A defense of relativism.

Pojman, Louis, ed. *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, 2nd ed. Wadsworth, 1995. Contains several important readings on the subject.

Stace, W. T. *The Concept of Morals*. Macmillan, 1937.

Sumner, William Graham. *Folkways*. Ginn & Co., 1906. A classic treatise in defense of ethical relativism.

Taylor, Paul. *Principles of Ethics*. Ch. 2. Wadsworth, 1975.

Wellman, Carl. "The Ethical Implications of Cultural Relativity," *Journal of Philosophy* LX (1963).

Westermarck, Edward. *Ethical Relativity*. Humanities Press, 1960.

Williams, Bernard. *Morality*. Harper Torchbooks, 1972. Contains a good discussion of ethical relativism.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, 1985.

Wong, David. *Moral Relativity*. University of California Press, 1985. Defends a sophisticated version of ethical relativism that has some objectivist elements.

فصل سوم

Bambrough, Renford. *Moral Skepticism and Moral Knowledge*. Routledge & Kegan Paul, 1979.

Brink, David. *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge University Press, 1989. A defense of objectivism.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press, 1980. A contemporary defense of natural law.

Finnis, John. *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Catholic University of America Press, 1991. A revisionist interpretation of natural law.

Gert, Bernard. *Morality: A New Justification of the Moral Rules*. Oxford University Press, 1988. A defense of a minimal core morality.

Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. University of Chicago Press, 1978. A defense of a strong objectivism.

Taylor, Paul. *Principles of Ethics*. Wadsworth, 1975. Chapter 2 contains a good discussion of moral objectivism.

فصل چهارم

Baier, Kurt. *The Moral Point of View*. Cornell University Press, 1958.

Brandt, Richard. "Rationality, Egoism, and Morality," *The Journal of Philosophy*, 69 (1972).

Falk, W. D. "Morality, Self, and Others," in *Ethics*, ed. J. J. Thomson and G. Dworkin. Harper & Row, 1968.

- Gauthier, David, ed. *Morality and Rational Self-Interest*. Prentice-Hall, 1970.
- Gauthier, David. *Morality by Agreement*. Clarendon Press, 1986.
- MacIntyre, Alasdair, "Egoism and Altruism," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. Macmillan, 1967.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Clarendon Press, 1970.
- Pojman, Louis, ed. *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, 2nd ed. Wadsworth, 1995. Contains essays by Feinberg, Medlin, Kalin, Ruse, and Sober.
- Rachels, James. *The Elements of Moral Philosophy*. Random House, 1986, Chs. 5 and 6.
- Ruse, Michael. *Sociobiology: Sense or Nonsense?* D. Reidel, 1984.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*, 7th ed. Hackett, 1981.
- Singer, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Oxford University Press, 1983. A good discussion of egoism in the light of sociobiology.
- Slote, Michael. "An Empirical Basis for Psychological Egoism," *Journal of Philosophy*, 61, (1964).
- Thomas, Laurence. "Ethical Egoism and Psychological Dispositions." *American Philosophical Quarterly*, 17(1) (January 1980).

فصل پنجم

- Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. W. Harrison. Oxford University Press, 1948.
- Brandt, Richard. "In Search of a Credible Form of Rule-Utilitarianism," in *Morality and the Language of Conduct*, ed. H. N. Castaneda and George Nakhnikian, Wayne State University Press, 1953. This oft-anthologized article is one of the most sophisticated defenses of utilitarianism.
- Brandt, Richard. *A Theory of the Good and the Right*. Clarendon Press, 1979.
- Brink, David. *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge University Press, 1989. Chapter 8 is an excellent discussion of utilitarianism.
- Brock, Dan. "Recent Work in Utilitarianism," *American Philosophical Quarterly* 10 (Oct. 1973).
- Hardin, Russell. *Morality Within the Limits of Reason*. University of Chicago Press, 1988. A cogent, contemporary defense of utilitarianism.

Hare, R. M. *Moral Thinking*. Oxford University Press, 1981.

Lyons, David. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford University Press, 1965.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Bobbs-Merrill, 1957.

Miller, Harlan B., and William Williams, eds. *The Limits of Utilitarianism*. University of Minnesota Press, 1982. Contains important but advanced articles.

Parfit, Derik. *Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1984.

Railton, Peter. "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality," in *Philosophy and Public Affairs* 13 (1984); reprinted in *Ethical Theory*, ed. Louis Pojman, Wadsworth, 1995.

Quinton, Anthony. *Utilitarian Ethics*. Macmillan, 1973. A clear exposition of classical utilitarianism.

Scheffler, Samuel. *The Rejection of Consequentialism*. Clarendon Press, 1982. A brilliant discussion, including an outline of a hybrid system between deontological and utilitarian theories.

Scheffler, Samuel, ed. *Consequentialism and Its Critics*. Oxford University Press, 1988. Contains important selections; many of them refocus the debate between consequentialists and deontologists.

Sen, Amartya, and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, 1982. Contains important readings.

Smart, J. J. C., and Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press, 1973. A classic debate on the subject.

Taylor, Paul. *Principles of Ethics*. Wadsworth, 1975.

فصل ششم

Acton, Harry. *Kant's Moral Philosophy*. Macmillan, 1970.

Baier, Kurt. *The Moral Point of View*. Cornell University Press, 1958.

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. Routledge & Kegan Paul, 1930.

Donagan, Alan. *The Theory of Morality*. University of Chicago Press, 1977. A comprehensive deontological account of ethical theory.

Feldman, Fred. *Introductory Ethics*. Prentice-Hall, 1978, Chapters 7 and 8. A clear and critical exposition.

Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. University of Chicago Press, 1978. Important but advanced.

Harris, C. E. *Applying Moral Theories*. Wadsworth, 1986, Chapter VII. An excellent exposition of contemporary deontological theories, especially of Gewirth's work.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck. Bobbs-Merrill, 1956.

Kant, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. Lewis White Beck. Bobbs-Merrill, 1959.

Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield. Harper Torchbooks, 1963.

Louden, Robert. *Morality and Moral Theory* (Oxford University Press, 1991). A sophisticated contemporary account combining Kantian and virtue-based ethics.

فصل هفتم

Anscombe, Elizabeth. "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33 (1958).

Blum, Lawrence A. *Friendship, Altruism and Morality*. Routledge & Kegan Paul, 1980. A pioneering work in contemporary virtue theory, including a sustained critique of both utilitarian and Kantian ethics.

Foot, Philippa. *Virtues and Vices*. Blackwell, 1978. A collection of articles by one of the foremost virtue ethicists.

Frankena, William. *Ethics*. Prentice-Hall, 1973.

French, Peter, Theodore Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein, eds. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XIII ("Ethical Theory: Character and Virtue"). University of Notre Dame Press, 1988.

Gert, Bernard. *The Moral Rules*, 2nd ed. Harper & Row, 1988. Ch. 9.

Gewirth, Alan. "Rights and Virtues," *Review of Metaphysics* 38 (1985), pp. 739-762.

Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Clarendon Press, 1968.

Hill, Thomas. *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge University Press, 1991.

Kruschwitz, Robert, and Robert, Roberts, eds. *The Virtues*. Wadsworth, 1987. Contains excellent readings and bibliography.

Louden, Robert. "Some Vices of Virtue Ethics," *American Philosophical Quarterly* 21 (1984).

Louden, Robert. *Morality and Moral Theory: A Reappraisal and Reaffirmation*. Oxford University Press, 1992.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, 1981.

Mayo, Bernard. *Ethics and the Moral Life*. Macmillan, 1958.

Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. Schocken Books, 1971.

Pence, Gregory. "Recent Work on Virtues," *American Philosophical Quarterly* 21 (1984).

Pincoffs, Edmund. *Quandaries and Virtues*. University of Kansas Press, 1986.

Roberts, Robert. "Willpower and the Virtues," *Philosophical Review* 93 (1984).

Taylor, Richard. *Ethics, Faith and Reason*. Prentice-Hall, 1985.

Trianosky, Gregory. "Supererogation, Wrongdoing and Vice: On the Autonomy of the Ethics of Virtue," *Journal of Philosophy* 83 (1986), pp. 26-40.

Trianosky, Gregory. "Virtue, Action and the Good Life: A Theory of the Virtues," *Pacific Journal of Philosophy* (1988).

Wallace, James. *Virtues and Vices*. Cornell University Press, 1978.

Warnock, Geoffrey. *The Object of Morality*. Methuen, 1971.

فصل هشتم

Blum, Lawrence A. *Friendship, Altruism and Morality*. Routledge & Kegan Paul, 1980. Contains a sustained critique on some aspects of rule-governed ethics such as the principles of universalizability and impartiality.

Foot, Philippa. *Virtues and Vices*. Blackwell's, 1978. See especially her essay, "Moral Beliefs."

Goodpaster, K. E., ed., *Perspectives on Morality: Essays by William K. Frankena*. University of Notre Dame, 1976. Contains important essays on the subject matter of this chapter.

Hancock, Roger. *Twentieth Century Ethics*. Columbia University Press, 1974.

Hare, R. M. *The Language of Morals*. Oxford University Press, 1952.

Hare, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford University Press, 1963.

Hudson, W. D., ed. *The Is/Ought Question*. St. Martin's Press, 1969.

Hudson, W. D. *Modern Moral Philosophy*, 2nd ed. Macmillan, 1983. A clear, comprehensive survey of the issues discussed in this chapter.

Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1903. The book that started the major discussion of metaethics in the 20th century.

Nowell-Smith, Patrick. *Ethics*. Penguin Books, 1954.

Pritchard, H. A. *Moral Obligation*. Oxford University Press, 1968.

Ross, David W. *The Right and the Good*. Oxford University Press, 1930.

Searle, John. "How to Derive 'Ought' from 'Is'." *The Philosophical Review*, 73 (1964).

Sellars, Wilfred, and John Hospers, eds. *Readings in Ethical Theory*, 2nd ed. Prentice-Hall, 1970. The largest collection of essays on the problems discussed in this section.

Stevenson, C. L. *Ethics and Language*. Yale University Press, 1944.

Urmson, J. O. *The Emotive Theory of Ethics*. Hutchinson, 1968.

Warnock, G. J. *The Object of Morality*. Methuen, 1971. The book that signaled the revival of ethical naturalism.

Warnock, Mary. *Ethics Since 1900*. Oxford University Press, 1960. A short, clear exposition of the history of ethics in the 20th century.

فصل نهم

Helm, Paul, ed. *The Divine Command Theory of Ethics*. Oxford University Press, 1979. Contains valuable articles by Frankena, Rachels, Quinn, Adams, and Young.

Kant, Immanuel. *Religion Within the Bounds of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson. Harper & Row, 1960.

Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*, trans. Howard and Edna Hong. Princeton University Press, 1983.

Mitchell, Basil. *Morality: Religious and Secular*. Oxford University Press, 1980.

Nielsen, Kai. *Ethics Without God*. Pemberton Books, 1973. A very accessible defense of secular morality.

Outka, Gene, and J. P. Reeder, eds. *Religion and Morality: A Collection of Essays*. Anchor Books, 1973. Contains Robert M. Adams' "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness."

Pojman, Louis, ed. *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*. Wadsworth, 1995. Part XI contains important essays by Kant, Bertrand Russell, George Mavrodes, and Kai Nielsen.

Pojman Louis. "Ethics: Religious and Secular," *The Modern Schoolman* LXX (November 1992), pp. 1-30.

Quinn, Philip. *Divine Commands and Moral Requirements*. Clarendon Press, 1978.

Robinson, Richard. *An Atheist's Values*. Clarendon Press, 1964.

Ward, Keith. *Ethics and Christianity*. Allen & Unwin, 1970.